



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى الله عليه وسلم

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

# لِحَفَافِ الْجَوَانِحِ

وَأَزْهَاقِ الْبَاطِلِ

تأليف

القاضي السيد فراد بن الحسين العسكري الشيرازي

الشيخ

مخبر بليغاب قيسية هامة

للعلامة الشيرازي العلامة العنبري

الشيخ العلامة الشيرازي الشيرازي الشيرازي

الجزء الاول

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 ١
٢٢	اشاره
٢٣	اشاره
٣٤	[مقدمه]
٣٥	اشاره
٥٤	النسخ التي كانت بأيدينا حال التصحيح:
٥٦	مزايا الكتاب (احقاق الحق)
٦٠	كلمات العلماء و أرباب الفضل في حق الكتاب:
٦٣	وفاته:
٦٤	كلمات العلماء في حقه:
٧٦	مشايخه في العلم و الروايه:
٧٩	تلاميذه في الدرايه و الروايه:
٨١	كتبه في الفقه:
٨٣	كتبه في اصول الفقه:
٨٥	كتبه في الكلام و اصول الدين و الاحتجاج و الجدل و المناظره
٨٨	كتبه في الفلسفه و المنطق:
٩٠	كتبه في الحديث:
٩٢	كتبه في الرجال:
٩٤	كتبه في الفنون المتنوعه:
٩٦	كيفيه استبصار اولجايتو بسببه
١٠٠	تبحره في بابي القضاء و الفرائض:
١٠٢	نموذج من خطه الشريف.
١٠٣	نموذج من شعره و نظمه

١٠٥	وصاياه التي حوت صنوف المكارم و الفضائل:
١٠٩	و داده للذريه العلويه و خلوصه في مودتهم:
١١٢	حياه السلطان المؤيد الجايو محمد الشهير بشاه خدا بنده
١١٦	مشايخه
١١٩	تلاميذ ابن روزبهان
١٢٣	شعره و نظمه:
١٢٩	امه:
١٣٠	نسبه الشريف:
١٣٢	تحصيله العلوم و الفضائل
١٣٣	كلمات العلماء في حقه
١٣٧	تلاميذه و من يروى عنه:
١٣٩	مصنفاته و مؤلفاته:
١٥١	شعره و نظمه بالعربيه و الفارسيه
١٦٦	العلماء و الاجلاء في اسلاف القاضى
١٧٠	أولاده:
١٧٢	النوايع في أحفاده و أخلافه
١٧٥	حول كلمه التسترى التي يوصف بها المترجم:
١٧٧	حول كلمه المرعشى:
١٨٣	النوايع في الساده المرعشيه
٢٢٧	كيفية قتله و شهادته و محل به من المصاب و أن دمه من الدماء التي لرسول الله صلى الله عليه و اله على رقبه أهل السنه و الجماعه
٢٣٠	مدفنه الشريف
٢٨٣	[مقدمه الكتاب]
٣٥٦	[المسأله الاولى في الإدراك: وفيه مباحث]
٣٥٦	اشاره
٣٥٦	[المبحث الاول في اعرفيه الادراك]
٣٥٦	اشاره

قال المصنف رفع الله درجته [١] ..... ٣٥٦

قال التائب خفضه الله ..... ٣٥٩

أقول: القاضى نور الله ..... ٣٦٢

[البحث الثانى فى شرائط الإدراك] ..... ٣٧٣

اشاره ..... ٣٧٣

قال المصنف رفع الله درجته ..... ٣٧٣

قال التائب خفضه الله ..... ٣٧٣

أقول: القاضى نور الله ..... ٣٧٤

[البحث الثالث فى وجوب الرؤيه عند حصول هذه الشرائط.] ..... ٣٨٣

اشاره ..... ٣٨٣

قال المصنف رفع الله درجته ..... ٣٨٣

قال التائب خفضه الله ..... ٣٨٥

أقول: القاضى نور الله ..... ٣٨٧

[البحث الرابع فى امتناع الإدراك عند فقد الشرائط] ..... ٣٨٩

اشاره ..... ٣٨٩

قال المصنف رفع الله درجته ..... ٣٨٩

قال التائب خفضه الله ..... ٣٩٢

أقول: القاضى نور الله ..... ٣٩٥

[البحث الخامس فى أن الوجود ليس عله تامه فى الرؤيه.] ..... ٣٩٨

اشاره ..... ٣٩٨

قال المصنف رفع الله درجته ..... ٣٩٨

قال التائب خفضه الله ..... ٣٩٩

أقول: القاضى نور الله ..... ٤٠٣

[البحث السادس فى أن الإدراك ليس بمعنى] ..... ٤٠٤

اشاره ..... ٤٠٤

قال المصنف رفع الله درجته ..... ٤٠٤

- ٤٠٥ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٠٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٠٩ ..... [المبحث السابع في أنّه تعالى يستحيل أن يرى]
- ٤٠٩ ..... اشاره
- ٤٠٩ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤١١ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤١٤ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٢٨ ..... [المسألة الثانية في التّظنّ وفيه مباحث]
- ٤٢٨ ..... اشاره
- ٤٢٨ ..... [المبحث الاول أنّ التّظنّ الصحيح يستلزم العلم]
- ٤٢٨ ..... اشاره
- ٤٢٨ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٢٩ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٣٠ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٣١ ..... [المبحث الثاني في أنّ التّظنّ واجب بالعقل]
- ٤٣١ ..... اشاره
- ٤٣١ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٣٢ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٣٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٤٠ ..... [المبحث الثالث في أنّ معرفه الله تعالى واجبه بالعقل]
- ٤٤٠ ..... اشاره
- ٤٤٠ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٤١ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٤٢ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٤٤ ..... [المسألة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث]
- ٤٤٤ ..... اشاره



- ٤٤٤ ..... [المبحث الاول أنه تعالى قادر على كل مقدور]
- ٤٤٤ ..... اشاره
- ٤٤٤ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٤٥ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٤٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٥٢ ..... [المبحث الثاني في أنه تعالى مخالف لغيره بذاته]
- ٤٥٢ ..... اشاره
- ٤٥٢ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٥٢ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٥٣ ..... أقول [القاضي نور الله]
- ٤٥٣ ..... [المبحث الثالث في أنه تعالى ليس بجسم]
- ٤٥٣ ..... اشاره
- ٤٥٣ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٥٥ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٥٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٥٨ ..... [المبحث الرابع في أنه تعالى ليس في جهه]
- ٤٥٨ ..... اشاره
- ٤٥٨ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٤٥٨ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٥٩ ..... أقول [القاضي نور الله]
- ٤٦٠ ..... [المبحث الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره]
- ٤٦٠ ..... اشاره
- ٤٦٠ ..... قال المصنّف رفعه الله
- ٤٦٠ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٤٦٢ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٤٦٤ ..... [المبحث السادس في أنه تعالى لا يحلّ في غيره]

٤٦٤ ..... اشارة

٤٦٤ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٤٦٧ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٤٧١ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٤٨٥ ..... [المبحث السابع في أنه تعالى متكلم] [١]

٤٨٥ ..... اشارة

٤٨٥ ..... [المطلب الاول في حقيقه الكلام]

٤٨٥ ..... اشارة

٤٨٥ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٤٨٥ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٤٨٨ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٤٩٧ ..... [المطلب الثاني في أنّ كلامه تعالى متعدّد]

٤٩٧ ..... اشارة

٤٩٧ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٤٩٨ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٤٩٨ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٥٠١ ..... [المطلب الثالث في حدوثه]

٥٠١ ..... اشارة

٥٠١ ..... قال المصنّف رفعه الله

٥٠٢ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٥٠٤ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٥٠٥ ..... [المطلب الرابع في استلزام الأمر و التّهيّ الإراده و الكراهه]

٥٠٥ ..... اشارة

٥٠٥ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٥٠٥ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٥٠٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]

المطلب الخامس فى أنّ كلامه تعالى صدق] ..... ٥١٠

اشاره ..... ٥١٠

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥١٠

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥١١

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٥١٢

[المبحث الثامن فى أنّه تعالى لا يشاركه شىء فى القدم] ..... ٥١٤

اشاره ..... ٥١٤

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥١٤

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥١٤

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٥١٨

[المبحث التاسع فى البقاء، و فيه مطلبان] ..... ٥٢٧

اشاره ..... ٥٢٧

[المطلب الاول أنّه ليس زائدا على الذات] ..... ٥٢٧

اشاره ..... ٥٢٧

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٢٧

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٢٩

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٥٣١

[المطلب الثانى فى أنّ الله تعالى باق لذاته] ..... ٥٣٣

اشاره ..... ٥٣٣

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٣٣

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٣٤

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٥٣٤

[خاتمه تشتمل على حكيمين] ..... ٥٣٧

اشاره ..... ٥٣٧

[الحكم الأوّل: البقاء يصحّ على الأجسام بأسرها] ..... ٥٣٧

اشاره ..... ٥٣٧

- ٥٣٧ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٣٨ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٣٨ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٣٩ ..... [الحكم الثّاني في صحته بقاء الأعراض]
- ٥٣٩ ..... اشاره
- ٥٣٩ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٤١ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٤٤ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٥٠ ..... [المبحث العاشر في أنّ القدم و الحدوث اعتباريان]
- ٥٥٠ ..... اشاره
- ٥٥٠ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٥١ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٥١ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٥٣ ..... [المبحث الحادي عشر في العدل [٢]]
- ٥٥٣ ..... اشاره
- ٥٥٣ ..... [المطلب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب]
- ٥٥٣ ..... اشاره
- ٥٥٣ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٥٤ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٥٥ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٥٦ ..... [في تفرد الاماميه و متابعيهم بحكم العقل بالحسن و القبح]
- ٥٥٦ ..... اشاره
- ٥٥٦ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٥٦ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٥٧ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٥٨ ..... [في تفرد الاماميه و متابعيهم بان جميع افعال الله تعالى حكمه و صواب]

اشاره ----- ٥٥٨

قال المصنّف دفع الله درجته ----- ٥٥٨

قال التّاصّب خفضه الله ----- ٥٥٨

أقول: [القاضي نور الله] ----- ٥٥٩

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بالرضا بجميع افعاله تعالى] ----- ٥٦٠

اشاره ----- ٥٦٠

قال المصنّف رفع الله درجته ----- ٥٦٠

قال التّاصّب خفضه الله ----- ٥٦١

أقول: [القاضي نور الله] ----- ٥٦١

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بعدم عقابه للناس على فعله تعالى] ----- ٥٦٤

اشاره ----- ٥٦٤

قال المصنّف رفع الله درجته ----- ٥٦٤

قال التّاصّب خفضه الله ----- ٥٦٤

أقول: [القاضي نور الله] ----- ٥٦٥

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بان الله تعالى لم يفعل شيئاً عبثاً] ----- ٥٦٥

اشاره ----- ٥٦٥

قال المصنّف رفع الله درجته ----- ٥٦٥

قال التّاصّب خفضه الله ----- ٥٦٦

أقول: [القاضي نور الله] ----- ٥٦٦

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بعدم حسن اظهاره تعالى للمعجزات على يد الكذابين] ----- ٥٦٨

اشاره ----- ٥٦٨

قال المصنّف رفع الله درجته ----- ٥٦٨

قال التّاصّب خفضه الله ----- ٥٦٨

أقول: [القاضي نور الله] ----- ٥٦٨

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بانه لم يكلف احداً فوق طاقته] ----- ٥٦٨

اشاره ----- ٥٦٨

قال المصنّف رفعه الله ..... ٥٦٨

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٦٩

أقول: [القاضي نور الله] ..... ٥٦٩

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بعدم اضلاله تعالين احدا من عباده عن الدين] ..... ٥٧٢

اشاره ..... ٥٧٢

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٧٢

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٧٣

أقول: [القاضي نور الله] ..... ٥٧٣

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بارادته تعالين للطاعات و كراهته للمعاصي] ..... ٥٨٢

اشاره ..... ٥٨٢

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٨٢

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٨٢

أقول: [القاضي نور الله] ..... ٥٨٣

[في تفرد الاماميه و متابعيهم باراده النبي لما اراده الله و كراهته لما كرهه] ..... ٥٨٧

اشاره ..... ٥٨٧

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٨٧

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٨٧

أقول: [القاضي نور الله] ..... ٥٨٧

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بارادته تعالي لما اراده النبي و كراهته لما كرهه] ..... ٥٨٨

اشاره ..... ٥٨٨

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٨٨

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٥٨٨

أقول: [القاضي نور الله] ..... ٥٨٨

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بامرته تعالي لما اراده و نهيه عما كرهه] ..... ٥٨٩

اشاره ..... ٥٨٩

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٥٨٩

- ٥٨٩ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٨٩ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٨٩ ..... [في مقايسه الفريقين في التوحيد]
- ٥٨٩ ..... اشاره
- ٥٨٩ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٩٢ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٩٣ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٩٤ ..... [في مقايسه مقاله الفريقين في النبوه]
- ٥٩٤ ..... اشاره
- ٥٩٤ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٥٩٥ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٥٩٥ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٥٩٧ ..... [في تحكيم الانصاف في ترجيح مقاله الفريقين]
- ٥٩٧ ..... اشاره
- ٥٩٧ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٦٠٠ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٦٠٤ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٦٢٢ ..... [المطلب الثاني في إثبات الحسن [٣]]
- ٦٢٢ ..... اشاره
- ٦٢٢ ..... قال المصنّف رفع الله درجته
- ٦٢٤ ..... قال التّاصّب خفضه الله
- ٦٢٥ ..... أقول: [القاضي نور الله]
- ٦٤٦ ..... [في الوجوه الداله على بطلان مقاله الاشعريه بنفي الحسن و القبح العقليين]
- ٦٤٦ ..... اشاره
- ٦٤٦ ..... [الوجه الاول]
- ٦٤٦ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٤٦
- أقول: [القاضي نور الله] ..... ٦٤٧
- [الوجه الثاني] ..... ٦٥٠
- قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٦٥٠
- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٥٠
- أقول: [القاضي نور الله] ..... ٦٥٠
- [الوجه الثالث] ..... ٦٥١
- قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٦٥١
- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٥١
- أقول [القاضي نور الله] ..... ٦٥٢
- [الوجه الرابع] ..... ٦٥٢
- قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٦٥٢
- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٥٣
- أقول: [القاضي نور الله] ..... ٦٥٣
- [الوجه الخامس] ..... ٦٥٤
- قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٦٥٤
- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٥٤
- أقول [القاضي نور الله] ..... ٦٥٤
- [الوجه السادس] ..... ٦٥٤
- قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٦٥٤
- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٥٥
- أقول [القاضي نور الله] ..... ٦٥٦
- [الوجه السابع] ..... ٦٥٨
- قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٦٥٨
- قال التّاصّب خفضه الله ..... ٦٥٨
- أقول: [القاضي نور الله] ..... ٦٥٩



٦٥٩ ..... [الوجه الثامن]

٦٥٩ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٦٥٩ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٦٦٠ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٦٦٠ ..... [الوجه التاسع]

٦٦٠ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٦٦٠ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٦٦٢ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٦٦٥ ..... [المطلب الثالث في أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب]

٦٦٥ ..... اشاره

٦٦٥ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٦٦٦ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٦٦٦ ..... أقول [القاضي نور الله]

٦٦٧ ..... [ان الله لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب و الا لزم محالات]

٦٦٧ ..... اشاره

٦٦٧ ..... منها امتناع الجزم بصدق الأنبياء

٦٦٧ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٦٦٨ ..... قال التّاصّب خفضه الله

٦٦٨ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٦٦٩ ..... [و منها أنّه يلزم تكذيب الله تعالى]

٦٦٩ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٦٧٠ ..... قال التّاصّب

٦٧٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٦٨٤ ..... [و منها أنّه يلزم عدم الوثوق بوعده و وعيده]

٦٨٤ ..... قال المصنّف رفع الله درجته

٦٨٦ ..... قال التّاصّب خفضه الله

أقول: [القاضي نور الله] - ٦٨٦

[المطلب الرابع في أن الله تعالى يفعل لغرض و حكمه و الا لزوم محالات] - ٧٠٦

اشاره - ٧٠٦

منها أن يكون الله تعالى لاعبا عابثا [٢] - ٧٠٦

اشاره - ٧٠٦

[قال المصنف رفع الله درجته] - ٧٠٦

قال التائب خفضه الله - ٧٠٧

أقول: [القاضي نور الله] - ٧٠٨

[و منها أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسنا إلى العباد] - ٧١٨

اشاره - ٧١٨

قال المصنف رفع الله درجته - ٧١٨

قال التائب خفضه الله - ٧١٨

أقول: [القاضي نور الله] - ٧١٩

[منها لزوم عدم كون منافع الاشياء مقصوده له تعالى] - ٧١٩

اشاره - ٧١٩

قال المصنف رفع الله درجته - ٧١٩

قال التائب خفضه الله - ٧٢٠

أقول [القاضي نور الله] - ٧٢١

[و منها أنه تلزم منه الطامه العظمى و الذاهيه الكبرى عليهم] - ٧٢٢

اشاره - ٧٢٢

قال المصنف رفع الله درجته - ٧٢٢

قال التائب خفضه الله - ٧٢٣

أقول: [القاضي نور الله] - ٧٢٥

[و منها أنه يلزم مخالفه الكتاب العزيز] - ٧٢٦

اشاره - ٧٢٦

قال المصنف رفع الله درجته - ٧٢٦

٧٢٨ ..... قال التائب خفضه الله

٧٢٨ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٧٢٨ ..... [أو منها أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى]

٧٢٨ ..... اشاره

٧٢٨ ..... قال المصنف رفع الله درجته

٧٢٩ ..... قال التائب خفضه الله

٧٣٠ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٧٣١ ..... [المطلب الخامس في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي]

٧٣١ ..... اشاره

٧٣١ ..... قال المصنف رفع الله درجته

٧٣٢ ..... قال التائب خفضه الله

٧٣٣ ..... أقول [القاضي نور الله]

٧٣٥ ..... [منها] ٢

٧٣٥ ..... اشاره

٧٣٥ ..... قال المصنف رفع الله درجته

٧٣٦ ..... قال التائب خفضه الله

٧٣٦ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٧٣٦ ..... [أو منها كونه تعالى يأمر بما يكرهه]

٧٣٦ ..... اشاره

٧٣٦ ..... قال المصنف رفع الله درجته

٧٣٦ ..... قال التائب خفضه الله

٧٣٧ ..... أقول: [القاضي نور الله]

٧٣٧ ..... [أو منها مخالفه] ٢

٧٣٧ ..... اشاره

٧٣٧ ..... قال المصنف رفع الله درجته

٧٣٨ ..... قال التائب خفضه الله

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٧٣٨

[أو منها مخالفه المحسوس] ..... ٧٣٩

اشاره ..... ٧٣٩

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٧٣٩

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٧٣٩

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٧٤٠

[المطلب السادس فى وجوب] (١) ..... ٧٤٠

اشاره ..... ٧٤٠

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٧٤٠

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٧٤٣

أقول [القاضى نور الله] ..... ٧٤٣

[المطلب السابع فى أنّ الله تعالى لا يعاقب] (١) ..... ٧٤٨

اشاره ..... ٧٤٨

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٧٤٨

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٧٥٠

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٧٥٤

[المطلب الثامن فى امتناع تكليف ما لا يطاق] ..... ٧٥٤

اشاره ..... ٧٥٤

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٧٥٤

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٧٥٦

أقول: [القاضى نور الله] ..... ٧٦٠

[المطلب التاسع فى أن إرادته النبى موافقه لإرادته الله تعالى] ..... ٧٦٩

اشاره ..... ٧٦٩

قال المصنّف رفع الله درجته ..... ٧٦٩

قال التّاصّب خفضه الله ..... ٧٦٩

أقول [القاضى نور الله] ..... ٧٧٠



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: فهرستنویسی 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 نویسنده

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 الذى تحيّر العقول و الأفهام فى كبرياء ذاته، و كلّت الألسن و الأقلام فى بيدااء صفاته، و دلّ على وحدانيّته نظام مصنوعاته، تالألآت على جباه الكائنات انوار عظمته، و تهلّلت على صفحات الممكنات آثار قدرته، و الشكر على ما وفقنا لازهاق الباطل و إحقاق الحق، و من علينا بكشف الحق و سلوك نهج الصّدق، و الصّلاه و السّلام على أشرف السّيفراء المقربين، و قدوه النّبیین، سيّدنا و مولانا أبى القاسم محمّد و على آله و أهل بيته، مصادر العلم و منابع الحكمة، الذين بهم تمت الكلمه، و عظمت النّعمه، هداه الدّين و أئمه المسلمين، سعد من تبعهم و والاهم خاب من جحدهم و عاداهم، و أنكر فضلهم و ناواهم، خسرت صفقه عبد أعرض عنهم و اتّخذ مطاعا سواهم، اللهم احشرنا فى زمرة المتمسّكين بهم، و اللائذين بفنائهم و اجعلنا من المقتبسين من مشاكي أنوارهم، و المستضيئين من نبارس آثارهم و أخبارهم آمين.

و بعد فيقول العبد المسكين المستكين، خادم علوم أهل بيت الوحي و الرّحمه و المنىخ مطيّه بأبوابهم، المعرض عن كلّ وليجه دونهم، و كلّ مطاع غيرهم، أبو المعالى شهاب الدين الحسينى المرعى النجفى حشره الله تحت لواء جده و رزقه فى الدنيا زياره قبره:

إنّ أئمن المطالب و أغلاها، و أرفع المآرب و أعلاها، و أهنا المشارب و أحلاها، و أعذب المناهل و أصفها، هو العلم بالمعارف الحقه الإلهيه، و الأصول الدينيه الاعتقاديّه المتخذة من الأدله الصحيحه السمعيه، و البراهين العقليه السليمه الفطريه، إذ به تنال السعاده العظمى و الكرامه الكبرى فى الآخره و الاولى.

وقد شمر الذبول علماء الإسلام، وكشفوا عن ساق الجدّ والجهد في تصنيف الكتب و الرسائل في هذا الشأن، فأكثرُوا و أجادوا و حققوا و نقّحوا، وإن كان قد كبا جواد بعضهم و نبا سيفه و خبت ناره أحيانا.

و من أحسن، ما دون في هذا الموضوع كتاب احقاق الحق و إزهاق الباطل للسيد الشريف العلامة فخر آل الرسول و شرف بنى الزهراء البتول، السيف الشاهر المنتضى على مبغضى أهل البيت، الامام الهمام، القدوه فى المناظره و الكلام سيدنا و مولانا القاضى نور الله الحسينى المرعشى التسترى ثم الهندى السعيد الشهيد قدس الله لطيفه و أجزل تشريفه، و أيم الله رب الراقصات و داحى المدحوات، إنى مع سعه بحثى و كدى و كثره تنقيبى فى الكتب الكلاميه لم أر مثله لا فى المطولات و لا فى المختصرات تفزّد بين أمثاله بذكر الأدله القويه و إقامة الحجج الباهره فى كلّ من الأقسام الثلاثه الاعتقاديات و الفقهيات و أصولها و تعرضه لكل ما قيل أو خطر، أو يمكن أن يقال أو يخطر فى المسائل المذكوره، مع التصدى لدفعها بيان شاف و تحرير كاف، حاز السبق فى المضمار، فأصبح قدوه لأترابه، اماما يقتدى به فى محرابه.

أما ط كلّ ريب و أزاح العلل، أتم الحججه و أبان عن المحججه، سيما فى المسائل التى تتعلّق بصفات البارى تعالى شأنه العزيز، بحجج صادقه، و أدله ناطقه، دحض بها مؤلفه الشهيد (قدّه) مسالك المبطلين، و ردّ بها كيد الكائدين، و مكر الماكرين، أيد بها الحقّ و المذهب، و سدّ على العدو كلّ مهرب، فله درّه بهذا الكتاب الذى رفع به أعلام الحق، و أحيا معالم الصدق، دمع النصب و محا آثاره، قمع التسننّ و هدم مناره و بالجمله يقصر عن وصفه القول و إن كان بالغاء، و يتقلّص عنه ذيله و إن كان سابغا و فيه لمن رام الوقوف على الواقع مقنع و بلاغ، و عمّا عداه من جميع الكتب الكلاميه غنيه و فراغ، و سننقل كلمات العلماء فى حق هذا الكتاب قريبا حتى تتبين

مكانته العلميّ بين أضرابه، وحيث كانت نسخ الكتاب بطبعيه: الايرانى و المصرى قد نفذت، كثر إلحاح بعض الأفاضل علىّ، و تردّده إلىّ فى نشره و إذاعته، مع تعاليق فيها تراجم الرجال المذكورين فى المتن و شرح مقالات بعض الفرق و الأديان و أرباب الملل و الأهواء و جملة من الفوائد العلميّه المناسبه لمباحث الكتاب و تبيين المشاكل و المعضلات، و تفسير اللغات و النكات، و تعيين موارد الآيات و المقتبسات منها، و مصادر الرّوايات و الكلمات المنقوله عن كتب الفريقين، و بيان مضارب الأمثال و الشواهد العرفيه و مواردّها، و كانت ترد عنى عن الاقدام عليه رعايه حفظ الاخوه و اتحاد الكلمه بين المسلمين، مع ما نرى ما حلّ بهم من التشتّت و التفرّق إلىّ أن وقفت على عدّه مناشير انتشرت من بلاد مصر و سوريا و بغداد و غيرها من مدن الإسلام، تحاملوا فيها على شيعة آل النّبى صلى الله عليه و اله و بالغوا فى الإزراء بهم، و الوقيعه فى حقّهم و هتك أعراضهم بالشتم و السيّاب، و أكثرها انتشرت من اللّجنه الخائنه الكائنه بالقاهره المحميّه التى تدعى العلم و السلوك فى مهيع الإنصاف. و ليت شعرى أىّ جواب هيّئوا ليوم الحشر فيما أسندوا إلىّ الشيعة ممّا هم برآء منه و نفروا القلوب و أورثوا الشحناء و البغضاء بسوء صنيعهم.

و ناهيك فى ذلك أن ترجع إلىّ ما نسرد اسماء بعضها ذيلًا:

١- الوشيعة فى عقيدته الشيعة طبع مصر ٢- عقيدته الشيعة طبع مصر ٣- الصراع بين الوثنيه و الإسلام للقصيميّ طبع مصر ٤- أسئلته موسى جار الله طبع مصر ٥- مقدمه الشيخ محمّد زاهد الكوثرى و كيل المشيخه بالآستانه سابقا لشرح المواقف طبع مصر ٦- مقدمته للملل و النحل للشهرستانى طبع مصر

٧-مقدمته لعقائد الشيخ أبي الحسن الأشعري طبع مصر ٨-مقدمته لرساله عقائد المسلمين و المشركين لفخر الدين الرازي طبع مصر ٩-مقاله الكوثري التي سماه الرد على الزوافض طبع مصر ١٠-مقدمته لكتاب الفرق بين الفرق لأبي منصور البغدادي طبع مصر ١١-مقدمته لكتاب الإنصاف للباقلاني الذي نشره السيد عزه العطار الدمشقي ط سوريا ١٢-نقد العين للفاضل المعاصر الشيخ محمّد بهجت البيطار الدمشقي من مشاهير تلك البلاد و من أعضاء المجمع العلمي العربي ط سوريا ١٣-مقدمه الشيخ سليم لشرح المقاصد للمحقق التفتازاني ط مصر ١٤-مقدمه بعض المصريين للتحفه الاثني عشريه للسيد محمود الألوسي البغدادي ط مصر ١٥-كتاب دفع الضلال لملا شمس الدين الهروي ط الهند ١٦-مقدمه الشيخ عبد الوهاب الشيخ عبد اللطيف المدرس بكليه القاهره لكتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المطبوع بمصر ١٣٧٥ ١٧-اعتقادات فرق المسلمين و المشركين و ما كتبه الشيخ مصطفى بيك عبد الرزاق في مقدمته و التعليق عليه ط مصر ١٨-ما كتبه على سامي النشار في مقدمه ذلك الكتاب و التعليق عليه ط مصر ١٩-ما كتبه الشيخ محمود بش و يشي المدرّس بمدرسه دار العلوم على ذلك الكتاب ط مصر ٢٠-كتاب ابن تلميذ الحضرمي في انكار فضائل أهل البيت عليهم السلام ط جاوه و لله درّ الشريف العلامة السيد علوي الحدّاد الحضرمي الجاوي حيث ردّ عليه بكتاب سماه بالقول الفصل في مجلّدين،لقد أحسن و أجاد و أتى فوق ما يؤمل و يراد،و بعث إلى نسخه منه بالبريد،و نروى عنه بالاجازه و هو يروى عنا فالاجازه بيننا (مدبجه)على اصطلاح المحدثين.

٢١- ما كتبه الشيخ يوسف عز الدين الدجوى الضرير فى رساله نفى التحريف المسماة بالقول المنيف ط مصر ٢٢- ما كتبه السيد داود النقشبندى فى العرفان و التصوف ط الهند ٢٣- ما كتبه السيد عبد الله الغزنوى فى مقدمه كتاب اجتماع جيوش الإسلام على غزو المعطله و الجهميه للشيخ أبى عبد الله محمّد بن أبى بكر بن أيوب الزّرعى المعروف بابن قيم الجوزيّه الحنبلى الدمشقى تلميذ ابن تيميّه. ط بمبئى و ط امر تسر من بلاد الهند.

٢٤- ما كتب فى مقدمه فرع الصفات فى تفرّيع نفاه الصفات للشيخ أبى العباس أحمد بن محمّد المظفرى المختار الرازى ط بمبئى ٢٥- ما كتبه الشيخ محمد عبد البارى الهندى الأصل لكتاب التمهيد فى الردّ على المعطله و الرافضه و المعتزله و الخوارج، تأليف القاضى أبى بكر محمّد بن الطيب الباقلانى المتكلم الشهير ط ثانى بمبئى ٢٦- ما كتبه الشيخ عبد الستار الهندى فى مقدمه كتاب إيثار الحقّ على الخلق فى ردّ الخلافات إلى المذهب الحقّ لأبى عبد الله السيد محمّد بن المرتضى اليمانى من علماء القرن الثامن ط ثانى بمبئى ٢٧- ما كتبه الدكتور محمّد جمال الدين خرّيج بلده باريس فى مقدمه كتاب الابانه للشيخ أبى الحسن الأشعرى الشهير قدوه الأشاعره ط ثانى بمبئى ٢٨- ما كتبه القاضى محمّد العدوى خرّيج جامعه الأزهر فى مقدمه كتاب الملل و النحل للشهرستانى ط مصر ٢٩- كتاب حركات الشيعة المتطرّفين تأليف الدكتور محمّد جابر عبد العال طبع بالمطبعه الملكيه فى القاهره سنه ١٣٧٣ ٣٠- ما كتبه عبد الله محيى الدين فى مقدمه كتاب عقود الجواهر المنيفه للسيد محمّد مرتضى الزبيدى صاحب تاج العروس ط ثالث مصر

هذا قليل من كثير ممّا يقف عليه المتتبع البَحِيث في الكتب سيّما ما ينحدر من القاهره إلى بلاد الإسلام، انحدار السيل الجازف، الذي لا يبقى من قصور الوداد المشيده حجرا ولا مدرا، ويشقّ عصا المسلمين، ويزيد الجرح على الجرح قبل الاندمال مضافا إلى ما تمخّل القوم سلفا و خلفا في جرح رواه الأحاديث و تعديلهم بجعل الملاك في التقوى و الوثوق بغض آل الرسول و التشنيع على من يواليهم، و ملاك الجرح الحب لهم و الوداد في حقهم الذي أوجبه الله و فرضه على عباده و جعله أجر الرّسالة.

و لله در العلامه الشريف سلاله الساده العلويّه الحضارمه الأمائل، التّاطق بلسان الصّيدق في الآخرين، و الصّادع بالحق غير خائف من لومه اللّائمين، شيخنا في الرّوايه السيّد الجليل ابو على محمد بن عقيل بن عبد الله العلويّ الصّيدقي العريضي الحضرمي الأصل، الحديديّ المسكن، المتوفّي ١٣٥٠ حيث قال في كتابه النفيس (العتب الجميل على أهل الجرح و التعديل ص ٣ ط صيدا) ما لفظه بعد كلام طويل: و احتجت إلى البحث في بعض الأسانيد و الفحص عنها لرجال الصناديد، فقرأت شيئا من كتب أهل الجرح و التعديل، فلمحت فيها بعض ما يوجب العتاب، و العتاب من موجبات ثبات المحبّه بين الأحباب، إذ رأيتها حاويه الوطاب من النقل عن أهل البيت الطاهر، و من الرجوع إلى أحد من أئمّتهم الأكبر، في تعديل العدل و جرح الفاجر، بل رأيت فيها جرح بعضهم لبعض الأئمّه الطاهرين بما لا يسوغ الجرح به عند المنصفين أو بما يحتملون ما هو أشدّ منه بمراتب للخارج و التّواصب المبعدين، رأيتهم إذا ترجموا لسادات أهل البيت أو لمن تعلّق بهم، اختزلوا ترجمه غالبا و أجزوا، و إذا ترجموا لأضدادهم أو لأذنان أعدائهم أطالوا، و لعذرهم أبرزوا، و من المعلوم ما يوهمه الاختزال، و ما يفهم من الإسهاب



و الاسترسال، رأيت فيها توثيقهم عن ناصبي غالبا و توهينهم الشيعي مطلقا، و رأيت و رأيت.

لقد رايت من عامر أن عامرا

بعين الرضا يرنو إلى من جفانيا

يجيء فيبدي الودّ و النصح غاديا

و يمسي لحسادى خليلا مواخيا

فيا ليت ذاك الودّ و النصح لم يكن

و يا ليته كان الخصيم المعاديا

فهالني هذا الصنيع، و أفرغني ذلك الحكم، و استغربته كلّ الاستغراب و قلت: إنّ هذا لهو التباب، غير أنّه ظهر لي أنّ لكثير من المتقدّمين بعض أعداء سوّغت لهم ما سوّغت، و قدّمهم المتأخرون هيبه الانفراد عنهم، و فرقا من أن ينبزوا بالتّرفّض و قد كان في بعض الأعصار خير للإنسان أن يتهم بالكفر فضلا عما دونه من أن يتهم بموالاه على و أهل بيته عليهم السلام، إلى أن قال بعد صفحات: فهل يجوز أن يكون المبغضون المؤذون علينا الذين قال النبي صلى الله عليه و اله فيهم ما أوردناه و كثيرا مثله عدولا ثقات، أمناء على دين الله، تغلب فيهم العدالة و الصدق و الورع، و يعامل أعدائهم المحبون علينا عليه السّلام أهل الحقّ بالتوهين و الجرح؟! في فمي ماء و هل ينطق من في فيه ماء؟! إلى أن قال (ص ٣٣ من ذلك الكتاب) قلت: احتجّ السّنة في صحاحهم بجعفر الصادق إلّا البخارى، على أنّه احتجّ بمن قدّمنا ذكرهم (أى بعض الشياطين التّواصب و منافقيهم و الخوارج) و هنا يتحير العاقل و لا يدري بما ذا يعتذر عن البخارى؟ و قد قيل في هذا المعنى شعر:

قضيه أشبه بالمرزئه

هذا البخارى امام الفئه

بالصادق الصديق ما احتج في

صحيحه و احتج بالمرجئه

و مثل عمران بن حطان أو

مروان و ابن المرأه المخطئه

مشكله ذات عوار إلى

حيره أرباب النهى ملجئه

و حق بيت يّمته الورى

مغذه فى السير أو مبطنه

ص: ١٨

إن الامام الصادق المجتبي

بفضله الآى أتت منبئه

أجل من فى عصره رتبه

لم يقترف فى عمره سيئه

قلامه من ظفر إبهامه

تعديل من مثل البخارى مائه

وقال: هذه الأبيات من نظم شيخنا العلامة السيد أبى بكر بن شهاب الدين العلوى الحضرمى ثم شرع فى سرد أسماء جماعه من علماء أهل البيت الذين ظلموا بالجرح من العامه و هم عدّه:

منهم الحسن بن زيد بن الحسن المجتبي والد الست الشريفة النفيسه المدفونه بمصر.

و منهم الحسن بن محمد بن الحنفية المتوفى سنه ٩٩.

و منهم الحسن بن زيد الشهيد بن الامام سيد الساجدين عليه السلام و منهم الحسن بن عبد الله بن عبيد الله بن أبى الفضل العباس بن أمير المؤمنين عليه السلام و منهم عبد الله بن محمد بن الحنفية.

و منهم أبو الحسن على العريضى بن الامام جعفر الصادق عليه السلام و منهم محمد النفس الزكية بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط عليه السلام.

و منهم زيد الشهيد المصلوب بكناسه الكوفه.

إلى أن قال (فى ص ٤٠ من ذلك الكتاب) ما لفظه:

الباب الثانى فى ذكر رجال من خواص أتباع أهل البيت الطاهر المعروفين بحبهم و بخدمتهم جرحوهم.

فمنهم الأصبع بن نباته التيمى الكوفى.

و منهم ثعلبه بن يزيد الحمانى الكوفى من أفراد شرطه على عليه السلام.

و منهم الحارث بن عبد الله الأعور الهمدانى أبو زهير الكوفى.

و غيرهم من المخلصين فى ولاء الآل و عد فى الباب الثالث (ص ٤٦) أسماء جماعه من أجله الصحابه التابعين و من بعدهم الذين جرحوهم لتشيعهم لآل محمد صلى الله عليه و اله و هم:

كأحمد بن الأزهر بن منيع، و اسماعيل بن أبان الوراق الكوفى و جعفر بن سليمان الضبعى البصرى و أسيد بن زيد الجمال، و سوير بن أبى فاخته، و الحارث بن حصيره الأزدي و الحسن بن صالح بن حى، و الحسين بن الحسن الأشقر، و الحكم بن ظهيره الفزارى الكوفى، و الحكم بن عتيبه الكندى، و الحكيم بن جبير الأسدى، و حمران بن أعين الكوفى، و خالد بن مخلد القطوانى الكوفى، و داود بن أبى عوف البرجمى، و زييد بن الحارث اليامى الكوفى، و سالم بن أبى حفصه العجلى الكوفى، و سعاد بن سليمان الجعفى

ص: ٢٠

و سعيد بن الأوس الأنصاري، و سعيد بن عمرو بن أشوع الكوفي، و سلمه بن كهيل الحضرمي، و سليمان بن قرم بن معاذ النحوي و عامر بن وائله ابو الطفيل الصّحابي و هو آخر من مات من الصّحابة، و عباد بن يعقوب الرّواجنى، و عبد الرزاق بن همام الحميرى، و عبد السلام بن الصّالح أبو الصّيلت الهروي، و عبيد الله بن موسى العباسى، و على بن زيد التيمي و عدى بن ثابت الأنصاري، و على بن الجعد بن عبيد الجوهري، و على بن غراب الفزاري أبو الحسن الكوفي و عمر بن جابر الحضرمي أبو زرعه المصري، و عمرو بن دينار المكي و فطر بن الخليفة المخزومي، و قابوس بن أبي ظبيان الجيني الكوفي و مالك بن إسماعيل بن درهم، و أبو غسان النهدي، و هند بن أبي هاله الأسدي اّمه خديجه امّ المؤمنين، و أخته الزهراء سلام الله عليها و وكيع بن الجراح الرّواسى، و أبو عبد الله الجدلي الكوفي، إلى غير ذلك.

ثم نقل فى الباب الرابع (ص ٧١) عدّه رجال من أعداء أهل البيت ذكروا عنهم ما تهدر به مروياتهم، ثم وثقوهم ورووا عنهم، منهم:

خالد بن يزيد بن معاوية، و عمر بن سعد بن أبى وقاص الذى قال فى تهذيب التهذيب بعد ذكر اسمه ما لفظه: هو تابعى، ثقه ثقه، وهو الذى قتل الحسين، ثم قال سيدنا الشريف محمّد بن العقيل العلوى المتقدّم ذكره فى كتابه المرقوم بعد نقل كلام التهذيب ما لفظه:

و أقول: لا حول و لا قوه إلاّ باللّه، بخّ بخّ، يأله من تابعى! أو يا لها من عداله! و يرحم اللّه القائل:

إن كان هذا نبيا

فالكلب لا شكّ ربي

و من الذين وثّقهم القوم مع ما فيه من موجبات الجرح عنسه بن خالد أبى النجاد الأموى، و مروان بن الحكم الأموى، و وحشى بن حرب قاتل حمزه سيد الشهداء عمّ النّبى صلى اللّه عليه و اله.

و ذكر فى الباب الخامس (ص ٧٥) عدّه رجال من أعداء أهل البيت عدّلوهم ورووا عنهم و لم يجرحوهم بقربهم من الطواغيت، و هم:

كزهير بن معاوية بن خديج حارس الخشبه التى صلب عليها زيد الشهيد بكناسه الكوفه و عبد اللّه بن الطاوس اليمانى، و عبسه بن سعيد بن العاص، و قبيصه بن سعيد بن العاص، و قبيصه بن ذؤيب الخزاعى، و كثير بن الصلت بن معد يكرّب،

ص: ٢٢

و ابو عبيد المذحجي و أبو غطفان بن الطريف المدني، إلى غير ذلك.

و ذكر في الباب السادس (ص ٧٧) عدّه رجال عدّلوهم و رووا عنهم مع ذكرهم لنصبهم و بغضهم لأهل البيت مقرّين به و ظهور علامات النفاق عليهم و هم:

كإبراهيم بن يعقوب الجوزجاني الحروريّ المذهب، و اسحق بن سويد بن هبيرة العدوي المتحامل على علي عليه السّلام، و ثور بن زيد الديلمي الخارجي المذهب، و ثور بن يزيد الحمصي الذي يتبين حاله من قول عبد الله بن المبارك:

أيها الطالب علما

ائت حمّاد بن زيد

فاطلبنّ العلم منه

ثم قتيده بقيد

لا كثور و كجهم

و كعمرو بن عبيد

و منهم جابر بن زيد الأزدي، و منهم جري بن كليب السّدوسي و حاجب بن عمر الثقفي الأباضي، و حريز بن عثمان الحمصي المتحامل على علي عليه السّلام، و حصين بن نمير الواسطي المتحامل على علي عليه السّلام و ذريته؛ لقول و الفعل، و خالد بن سلمه بن العاص المخزومي، المعروف بالفافا من رؤساء المرجئه، و خالد بن عبد الله القسري المتحامل على علي عليه السّلام و ساّبه على المنابر و هو الذي هدم المسجد، و بنى الكنيسه و البيعه، و ولي المجوس على المسلمين، و داود بن الحصين الأموي الخارجي، و زياد بن جبير المتحامل على الحسين عليهما السلام، و زياد بن علاقه الثعلبي المنحرف عن أهل البيت،

ص: ٢٣

و السائب بن فروخ المكي، و شبت بن ربيعي التميمي الذي حضر قتل الحسين عليه السلام و عبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي البصري المتحامل على علي عليه السلام، و عبد الله بن سالم الأشعري الوحاظي و عبد الله بن شقيق العقيلي المتحامل على علي عليه السلام، و عكرمه البربري الأصل الخارجي مولى عبد الله بن عباس الذي زهد الناس في الصلاة على جنازته، و عمران بن حطان السدوسي الخارجي، و هو الذي رثى عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي عليه السلام بالأبيات السخيفة السائرة، و لمازه بن زيار الأزدي المبغض لعلي عليه السلام، و محمد بن زياد الالهاني الحمصي المشتهر بالنصب، و ميمون بن المهران الجزري المتحامل على علي عليه السلام، و نعيم بن أبي هند و اسمه النعمان بن أشيم الأشجعي المتناول عليا عليه السلام، و الوليد بن كثير المخزومي الخارجي الأباضي، و الهيثم بن الأسود النخعي المبغض لعلي عليه السلام، و هو الذي شهد على حجر بن عدي، و يعقوب بن حميد بن كاسب المدني المتحامل على آل علي عليه السلام، و ابو بكر بن أبي موسى الأشعري المبغض لعلي عليه السلام، و أبو حسان الأعرج، و يقال: الأجرد الحروري أو الخارجي، ثم أورد عدّه أسماء آخر على النمط المذكور و تكلم و أشع الكلام في هذه الأمور الى أن قال ما هذا لفظه: هذا بعض ما يتعلّق بالأسانيد، و تجدهم إذا ضاقت عليهم السبل في التكذيب و التضعيف، اجتهدوا في مسخ المعاني بالتأويلات البعيدة و التحريفات السخيفة و إلقاء الشبه، مثلا يقولون:

في قوله صلى الله عليه و اله (أنا مدينه العلم و علي بابها)



يعنى مرتفعا بابها و يقولون: لا فضيله خاصه يشهد بها

قوله صلى الله عليه و اله لعلی: (أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى) إلى أن قال: و إذا أعياهم هذا، قالوا هذا معارض بكذا و إن لم يكن كذلك إلى أن قال: و أعذرني عن الاشاره إلى صنيع جماهير الامه مع فاعلى ما تقدمت الاشاره إليه و المتسببين فيه و لكن فتش و ابحت لتعلم: تمسكت الامه بمن؟ و قلّدت من؟ و تعلمت ممن؟، و أشارت بأعلميه من؟، و اعتقدت أنّ الذى يجدد لها أمر دينها من؟ و أنّ الفرقة الناجيه من؟ و أنّ الذين إجماعهم حجه فى الدين يضل مخالفهم من؟ سلهم أرشدك الله عن أئمتهم الذين يتعصّبون لهم و يناضلون عنهم من؟ ذكرنا فيما سبق ترجمه عكرمه الصفرى، و ما ذكروه عنه من كذب، و ما نبزوه به من ترك الصلاه، و أنّهم ناضلوا عنه، و صتّف بعضهم فى الإنتصار له، و لعلّ بعض المجادلين عنه يعلم أنّه يجادل بالباطل و يجحد ما استيقن، و أنّ إمام الأئمه و نبراس الامه جعفر الصادق غمزوه ظلما و لم يناضل عنه، فيصتّف فى ذلك أحد منهم، بل لما كتبنا فى النصائح الكافيه أسطرا فى الذّب عنهم بما يعلمون أنّه الحق، أتتنا كتب العتاب تترى من الإخوان، و قد نعلم أنّه ممن لا يرضى بذلك الغمز، فما هو الحامل لهم على العتب المانع لهم عن نصر الحقّ و لو بالسّيّكوت عن نصر الباطل؟ فإنّا نرى أنّ المتارك محسن و أن عدوّا لا يضّرّ وصول الى أن قال فى (ص ١٠٩): وليتهم إذ لم يوجد فيهم من هو كذلك سلم الناصرون لمحمّد و اله عليه و عليهم الصلاه و السلام، و الذابون عنهم من سلق ألسنتهم و وخر أسنتهم و أقلامهم، فقلّما تعرّض لنصر الوصّى و الذّب عن آل النبيّ أحد إلا رموه بكل عظيمه و الله المستعان، إلى أن

قال: قال الامام جعفر الصادق عليه السلام:

إن اليهود بحبها لنبينا

أمنت معره دهره الخوان

و ذوى الصائب بحب عيسى أصبحوا

يمشون زهوا فى ربي (قرى خ ل)نجران

و المؤمنون بحب آل محمد

يرمون فى الآفاق بالنيران

هذا ما أهّمنا نقله من ذلك الكتاب الشريف، و ما ذاك إلا- نموذج من صنعهم فى بابى الجرح و التعديل، و العجب من المعاصرين منهم حيث لم يدعوا تلك الرويّه، بل زادوا فى الطنابير نغمات كما هو غير خفى على من راجع الكتب و الرسائل و المقالات التى سردنا أسمائها و أتحننا أكثرها أفاضل بلاد مصر المحميه، مضافا إلى لدغات بدرت منهم فى الجرائد و المجلات و الرسائل و الكتب المدرسيّه، و ما تفوّها بها فى النوادي و الإذاعات و الخطابات التى ألقوها بمعشر من الشبان البسطاء الذين لم يطلعوا على تلك العورات، و لله در بعض الأعلام و نوابغ الأييام حيث صنفوا و ألفوا و أكثروا فأجادوا فى الرد عليهم و دفع سموهم القتاله، و فى مقدّمه تلك الكتيبه المنصوره المؤيّده من الله سيدنا المغفور له الآيه علامه الأمين و مولانا الأستاذ العلامه المجاهد آيه الحق و اعجوبه الدهر الشيخ محمد جواد البلاغى النجفى، و الآيه الأستاذ المحقق المدقق الشيخ محمد اسماعيل النجفى المحلّاتى، و مولانا المجاهد الذاب عن المذهب الآيه الباهره السيّد عبد الحسين شرف الدين، دام ظله و المغفور له الآيه العلامه السيّد عبد الحسين نور الدين العاملى صاحب كتاب الكلمات الثلث، و المغفور له المجاهد المدافع الآيه الظاهره السيّد محمّد مهدي القزوينى الكاظمى الكويتى و العلامه المعاصر المجاهد الآيه الحجّه الأمينى صاحب كتاب الغدير و غيرهم من الاعلام، و لكن الأسف أنّ القوم سلكوا مسلك أسلافهم، شنشنه أعرفها من أخزم و لم يبالوا بماحل على الإسلام من هذا التشتت و افتراق الكلمه، و ما ذاك إلا للداء الدفين و النصب الكامن فى أوديه قلوبهم، و هل هى إلا الأحقاد

البدرية و الحينية؟ عصمنا الله من العصبية الجاهلية الباردة، و أن يوفقنا لاتباع الحق و نبذ الباطل أين ما كانا، و هل الحق إلا حقيق بالقبول؟ و هل الباطل إلا حرى بالإعراض عنه؟.

ثم كاتبت بعض علمائهم و شافهت بعضهم و أوضحت له التوالى الفاسده المترتبه على هذه الشنشنه، فرأيته غائصا فى بحار العناد و اللجاج غير مبال بما حلّ أو يحلّ، فتركت و رأيت أن الأحرى ترك التكلم معه ثم تأملت و غصت فى تيار الفكر فرأيت إنا معاشر شيعه أهل البيت عليهم السلام أصبحنا مظلومين، مقهورين، مرامى لنبال القوم يتقربون إلى الله بهذا الصنيع السيئ، جزاهم الله بنس الجزاء، و حشرهم فى زمره المبغضين لمن جعل الله ودهم أجر الرساله، و أنت إذا أحطت خبرا بما تلونا عليك فأشددك بالله أفسوخ السكوت و الغميصه بعد هذه؟! كلا ثم كلا كيف يحسن حتى يزعم القوم عجز أصحابنا عن دفع تلك الردود و إبطال هاتيك النقود؟! و من أجل ذلك استخرت الله فى ذلك فأجبت مسؤل الإخوان فى نشر هذا الكتاب الشريف راجيا وجه اللطيف الخبير و خدمه لجدى سيد المظلومين و قدوه المهضومين، مولانا أمير المؤمنين سلام الله عليه و على أولاده الطاهرين، ما ذرّ شارق و لمع لا مع فقيظ الله همّه الرّجل الموقّ المؤيد الممّجد المسدّد الوجيه النبيه الحاج أسد الله الخوئى بلّغه الله أقصى ما يتمناه و جعل مستقبله خيرا من أولاه حيث أقدم على طبع الكتاب و إذاعته فساعدت السواعد الالهيه و التأييدات الرّبانيه ثله من نوابغ الأفاضل و عيون الأقران و الأمائل الذين تركوا رغيده العيش فى عنفوان الشباب و هجروا عن مؤانسه الأضراب و الأتراب، قنعوا بلذّه العلم عن ملاذ الدنيا و زخارفها و زبرجها،

فسهروا الليالى و جدّوا و كدّوا فى أمر هذا الكتاب، فترى لجنّتهم كمدرسه ذات بهجه و روضه موقّعه بين مصحّح، و منقب فى الكتب، و قارئ، و مملّى، و كاتب و غائص فى بحار الفكر لاستخراج اللئالى و مراجع، إلى هامّته من زبر العلوم و الفنون على ضروبها المتشعبه، من الكلام و التفسير، و الرجال، و الحديث، و التاريخ، و السير، و اللغه، و البلاغه، و الأديان، و النسب، و الفقه، و أصوله، و النوادر، و الملح و المجون، و الطرف، و الظرائف، و غيرها ممّا يورث سرد أسمائه السامه و الكلاله.

و هم: سرج الفضل و مشاكبه شهب العلم و نبارسه حجج الإسلام و مفاخر الأيام فضيله الشيخ ابو طالب التجليل التبريزى و فضيله الشيخ قوام الدين الوشنى القمى و فضيله السيد مهدي الحسينى اللازوردى القمى و فضيله الميرزا حسن الغفارى التبريزى و فضيله الشيخ رسول المرزآبادى التبريزى شد الله بهم و بأضرابهم أزر المسلمين و أنار بوجودهم نوادى المؤمنين بحق سيّدنا و نبينا محمّد صلى الله عليه و اله.

و ساعدنا فى كتابه النسخه من أوّله إلى آخره ثمره المهجه و من أرجو أن يوفقه الله تعالى لإحياء الدّين و نشر آثار أجداده الطاهرين و هو ولدى و الزّوج التى بين جنبى السيد جمال الدين محمود الحسينى المرعشى النجفى هناه الله بالعيش السعيد و الحياه الطيبه المباركه.

فله درّهم و عليه تعالى أجرهم بما أتعبوا نفوسهم الرّكبه و إنى لمعترف بالعجز عن أداء حقّهم، و أرجو ممّن خصه الله بموهبه الولايه و أكرمنا بوّده و الاستناره من علمه الذى صنّف هذا الكتاب لإثبات حقه و مقهوريته: أن يجزيهم الله الجزاء الأوفى و يهنّئهم بالكأس الذى لا ظمأ بعده أبداً و أشكره تعالى على التوفيق بإصدار الكتاب

و تحليّه بخير حلّ، و تجليّه بأحسن جلوه، من المزايا التي تتوجه اليه الهمم في نشر الكتب من جوده الطبع و الدقه في التصحيح، و إتقان القرطاس و ظرافه التجليد و كل ذلك من فضله تعالى أ أشكر أم أكفر؟.

## النسخ التي كانت بأيدينا حال التصحيح:

- ١-النسخه المطبوعه بطهران بخط الميرزا أبي القاسم الخونسارى سنه ١٢٧٣.
- ٢-النسخه الناقصه المطبوعه بالقاهره سنه ١٣٢٦ فى مطبعه السعاده باهتمام علامه المرحوم الشيخ حسن دخيل النجفى.
- ٣-النسخه المخطوطه التى فى خزانه كتبنا و تاريخ كتابتها سنه ١٢٣٦ بخط الشيخ عبد على بن معصوم الشيرازى.
- ٤-النسخه المخطوطه التى فى مكتبه الفاضل الجليل البعّاثه فخر الإسلام الشيخ عبد الرحيم الشيرازى الرّبانى، و يقال: إنّه كان من خزانه كتب علامه المولى محمّد تقى المجلسى.
- ٥-النسخه المخطوطه التى أرسلها إلينا العالم الجليل الورع ركن الإسلام السيّد محمّد السّليمى الكاشانى، و قد تفضل علينا بإرساله من بلده كاشان، و تاريخ كتابه النسخه أواخر العشر الثانى من الشهر العاشر من السنه السادسه من العشر التاسع من المائه الحادى عشر بخط المولى محمّد على الأبهريجى الأصفهانى ابن المولى محمّد مؤمن.
- ٦-النسخه المخطوطه من خزانه كتب المرحوم الآيه علامه البعّاثه المؤلف المصنّف المجيد صديقنا و أليفنا الرّوحانى الميرزا محمّد على المدرّس الخيابانى التبريزى صاحب كتاب ريحانه الأدب فى الكنى و اللقب و يظن كون تاريخ كتابته قريباً من زمن المصنّف.

٧-النسخه المخطوطه التي في خزانه كتب العالم الجليل و الحبر النبيل الآيه الحجه الحاج السيد أحمد الحسينى الزنجانى أدام الله بركته و كثر أمثاله،و تاريخ كتابتها سنه ١١٢٩ بخط المولى محمّد زكى بن محمّد سليم البازرجانى التفرشى،و عليها آثار الصّحه و قد قابلها بعض العلماء على نسخه مصحّحه و فرغ من المقابله سنه ١١٣١.

ألف-اشتماله على كلمات القوم في الأقسام الثلاثة و مستنداتهم فيها و مداركهم،

ص: ٣٠



و الوجوه العقلية التي لفقوها، وإقامه بعض الأدله لهم من دون أن يلتفتوا إليه مع الردود و النقود عليه بحيث لا يبقى للمتأمل فيها ريب.

ب- تأديه المطالب بالعبائر المليحه و الألفاظ الفصيحه مع رعايه التتطابق لمقتضى الحال و المحسنات البديعيه بحيث لا يمل الناظر إليها و لا يسأم.

ج- تكثير الاقتباس فيها من الآيات الشريفه و الأحاديث المنيفه و الأدعيه المأثوره و الاشاره إليها.

د- احتوائه للامثال و الأشعار و الشواهد العرفيه و المجون و ملح الكلام و لطائفه و ظرائفه.

ه- خلوص نيه المصنف فى تصنيفه و نقد ردود القوم و شبههم الواهيه كما يظهر من كتاب كتبه إلى الأمير يوسف على و فيه على ما نقله الفاضل المعاصر (الچهاردهى) فى مقدمه ترجمه إلزام الناصب ما هذا لفظه: حقير نام خود را در تصانيف نوشته كه تا قربه إلى الله باشد و بكسى اظهار نكرده كه اين تصانيف از حقير است إلخ.

و مما يدل على علو رتبه المؤلف و تأييده بتأييدات البارى سبحانه تعالى أنه (قده) قد كان عند تأليف هذا الكتاب ببلاد الهند محصورا بحصار التقيّه، مستترا تشيعه بالشفع (الانتحال إلى الشافعيّه) فى حال الغربه، و البعد عن الأهل و الوطن، و غيبه الكتب، و مع كل ذلك تراه صدر من قلمه الشريف كتاب حوى تلك المزايا و المحاسن التى قد ذكرنا بعضها، و لا توجد فى غيره، و كانت مدّه التأليف سبعة أشهر و هل هذا إلا كرامه من الله سبحانه تعالى عليه ببركه أهل بيت العصمه؟ قال فى مختتم الكتاب ما هذا لفظه: و المأمول عن أفاضل المؤمنين الذين هم الأمناء فى حبّ الدين أن يدعوني بدعاء الانتظام فى زمرة الأمنين إذا وقفوا على ما قاسيته فى نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين و كدّ اليمين، فانه سبحانه لا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ و أن يصلحوا ما فيه من القصور و التقصير، و مظانّ المؤاخذه و التعيير، فإنّ قلّه بضاعتى

لائحه، وإضاعه وقتى فى الشواغل الدينويه واضحه، مع ما أنا فيه من غربه الوطن و غيبه الكتب، و ضيق البال، بمفارقة الأهل و الآل، إذ بعد ما ركبت غارب الاغتراب فى مبادئ الشباب لتحصيل الحكم، و تكميل الفيوض و النعم من وطنى شوشتر المحروسه إلى المشهد الرضويه المقدسه المأنوسه، رمانى زمانى إلى الهند المنحوسه، فأمت تلك الشوهاء المأيوسه إلى ازدياد عمى و اهتمت فى عداوتى و إعداد همى، حتى ظننت أنها هى (هند) اللائكه لكبد عمى، لكن الله سبحانه بركات محبه أهل البيت أحيا قلبى الميت، و أجرى بنانى على منوال وَ مَرَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، فانتصرنا للمصنّف العلامه حاشرين، و و سمنا على جائره الأشاعره القاصرين، و الناصبه الفاجره الخاسرين، فانتقمنا من الذين أجرموا، و كان حقا علينا نصر المؤمنين، و الله الناصر و المعين، و قد اتفق نظم هذه اللئالى التى و شحت عوالى المعالى سبعة أشهر من غير الليالى، لما شرحت من كثره ملالى، و ضعف القوى و نحول البدن كالشّن البالى إلخ.

أقول: قوله (هند اللائكه لكبد عمى) إشاره إلى هند آكله الأكباد التى لاكت كبد حمزه سيّد الشهداء عمّ النبى صلى الله عليه و اله فى غزوه أحد، و لا- ريب فى أنّ عمّه صلى الله عليه و اله عمّ ذريته إلى يوم القيمة و منهم المصنّف «قده» و بالجمله من سبر و أجال البصر فى مطاوى هذا الكتاب الشريف يرى أن ناسق تلك الدرر آيه من آيات الله، قلّ ما ترى سطرا من سطره عريا من اقتباس آيه من الكتاب أو حديث من السنه أو أثر أو مثل أو شعر معروف، مضافا إلى تبخره و إحاطته بكلمات القوم فى المسائل الاعتقاديّه و الفروع الفقهيّه و أصولها، مع التعرض لكلّ شبهه من الشبهات التى خطرت ببال القوم أو أمكن أن تخطر، و تصدى لدفعها بحيث أزاح العلل و أزال الغيوم عن وجه شمس الحق بمثابه لا تبقى للناظر فيها شبهه

و لا ارتياب، لو كان من أهل الإنصاف متجنباً عن الاعتساف، غير معدود في أهل السوءاء و السفسطه، و غير منسلك في من تعود  
لتحقير العلماء و أرباب الفضل.

و انى منذ عرفت يمينى عن شمالى و ميزت الزين عن الشين و نأيت بجنبى عن الغين و الزين لم أر مثله فى الإحاطه بمجامع  
المقصود و لم أجد ما يشبهه من الكتب الكلاميه و ها هى بين يديك فراجع الشوارق و التجريد و الحادى عشر و شروحه و  
شرح المقاصد و شرح المواقف و براهين النظم و معارج الفهم و حق اليقين و شرح العلامه المصنف للتجريد و شرح القوشچى  
له و شرح الشيرازى له و منهاج الكرامه و شرح الفاضل المقداد على كتاب المصنف و التسليك للمصنف و غيرها.

## كلمات العلماء و أرباب الفضل في حق الكتاب:

يحكى عن العلامة أستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني «قده» أنه كان يقول: من أراد إحكام عقيدته فليراجع الاحقاق، وفيه الكفايه عن غيره من الكتب.

و ينقل عن العلامة صاحب الحدائق «قده» ما يقرب منه.

و في كتاب عماد الإسلام للعلامة المتكلم النّظار محيي ما اندرست من آثار الإماميه في الأقطار الهنديّه مولانا السيّد دلدار على النقوى الهندي ما محصّيه: أنّ كتاب إحقاق الحق عيبه العلم، وفيه الغنا لمن أراد الاستبصار في التشيع، و لمن رام اتباع آل الرّسول في الفروع و الأصول.

و قال في كشف الحجب و الأستار (ص ٢٧ ط كلكته) ما لفظه:

إنّ هذا الكتاب صنف في مدّه يسيره و أيام قليله لا يكاد لأحد أن ينسخه فيها فضلا عن أن يصنّفه، إلى آخر ما قال.

و يحكى عن المحقق القمي صاحب القوانين أنه كان يقول: اعتقادي أنه لو كان

تصدى العلامة بنفسه لردّ كلمات ابن روزبهان لم يمكن له كما أمكن للقاضي الشهيد (قدره).

و يحكى عن المولى محمّد تقى المجلسى: أنه يلزم على كل فرد من الشيعة اقتناء نسخه من كتاب إحقاق الحق والاستفاده منه (انتهى).

وقال السيد الجزائري فى كتابه مقامات النجاه على ما فى الروضات فى ترجمه ابن روزبهان ما هذا لفظه: و هو الذى ردّ على العلامة كتابه كشف الحق و نهج الصدق بأقبح ردّ، و سلط الله عليه الامام المتبحر السيد نور الله التستري تغمده الله برحمته، فردّ كلامه بكتاب سمّاه إحقاق الحق، ما رأيت أحسن من هذا الكتاب، لأنّ كل ما ذكر فيه من الردّ على ذلك الناصبى من كتبهم و أحاديثهم، (إلخ).

و تحكى عن العلامة صاحب الرياض فى الفقه، و العلامة الميرزا محمّد مهدي الشهرستانى، و المولى المجلسى صاحب البحار: أمثال هذه الكلمات فى مقام الثناء على هذا الكتاب، ثم اعلم أنه صنّف عدّه كتب حول إحقاق الحق، منها على ما ذكره المحدّث القمى فى الفوائد الرضويه (ص ٦٩٦ ط طهران) كتاب ترجمه إحقاق الحق بالفارسيه للعالم الفاضل الميرزا محمّد النائينى المتوفى سنة ١٣٠٥ (انتهى)، و منها ترجمته بلسان الاردو لبعض علماء الهند و لم يتمها، و منها تعليقه العلامة الشيخ مفيد الدين بن عبد النبى الشيرازى الأديب المشهور، و منها تعليقه المولى محمّد هادى بن عبد الحسين كما نصّ على ذلك فى هامش الكتاب المخطوط و منها تلخيصه لبعض أحفاده، لم أره بل سمعته و منها ترجمته بالفارسيه لبعض علماء دوله الصفويه على ما فى هامش المجلّد الخامس من رياض العلماء و منها الحاشيه التى علّقها السيد علاء الدوله نجل المصنّف كما فى هوامش بعض النسخ المخطوطه.

هذا ما اقتضته الصّروف و الظروف من إجاله القلم حول هذا الكتاب المنيف، العديم النظير، و حيث آل الأمر إلى هنا أَلح بعض الحضّار أدام الله بركاتهم بذكر نبذ يسير من حياه مولانا آيه الله العلامة(قده) و حياه السلطان المؤيد اولجايتو محمّد خدابنده، و حياه القاضي الفضل بن روزبهان، و حياه مولانا القاضي الشهيد(قده) و غيرها من الفوائد الشريفة التي ينبغي أن تذكر في هذه العجالة، فاستخرت الله في ذلك، و أجبّت مسؤلهم، راجيا رحمة مبتدئا بحياه مولانا العلامة(قده).

ليه السبت ٢١ محرم سنة ٧٢٦ بالحله المزيديه كما وجد بخط الشيخ بهاء الدين عليّ العودي العاملى على هامش الخلاصه، و نقل إلى الغرى الشريف، و دفن فى الحجره الواقعه على يمين الداخل إلى الحضرة الشريفه العلويه من جهه الشمال، و قبره ظاهر يزار، و يقابله قبر المحقق الأردبيلى، فأكرم بهما من بوابين لتلك القبه الساميه، و جدير أن يقال: أسد الله عليّ المرتضى - اجتبى حبرين من نوابه - ليكونا بعد من بوابه.

قال العلامة البحّاثه روايه التراجم و السّير مولانا الميرزا عبد الله افندى «قده» في كتابه الوحيد (رياض العلماء) في المجلد الثاني في حرف الحاء المهمله في وصفه ما لفظه: الامام الهمام العالم العامل الفاضل الكامل الشّاعر الماهر، علامه العلماء، و فهّامه الفضلاء، أستاذ الدنيا، المعروف فيما بين الأصحاب، بالعلامه عند الإطلاق، الموصوف بغايه العلم و نهايه الفهم و الكمال، و هو ابن اخت المحقق، و كان «قده» آيه الله لأهل الأرض، و له حقوق عظيمه على زمرة الاماميه و الطائفة الشيعه الحقه الاثني عشرية، لسانا و بيانا تدريسا و تأليفا و كان جامعا لأنواع العلوم، مصنفا في أقسامها، حكيما متكلمًا فقيها محدّثًا أصوليا أديبا شاعرا ماهرا، و قد رأيت بعض أشعاره، ببلده أردبيل، و هي تدلّ على جوده طبعه في أنواع النظم أيضا، وافر التصنيف، متكاثر التأليف، أخذ و استفاد عن جمّ غفير من علماء عصره من العامه و الخاصه، و أفاد و أجاد على جمع كثير من فضلاء دهره من الخاصّه و العامّه، كما يظهر من إجازات علماء الفريقين، إلى آخر ما ذكره.

و أورده صاحب الوسائل في أمل الآمل (الملحق في الطبع برجال الأسترآبادى ص ٤٦٩ ط تهران سنه ١٣٠٧) و قال في حقه: فاضل عالم، علامه العلماء، محقق مدقق، ثقة، فقيه محدّث، متكلم ماهر، جليل القدر عظيم الشّأن، رفيع المنزله، لا نظير له في الفنون و العلوم العقليات و النقليات، و فضائله و محاسنه أكثر من أن تحصى إلخ.

و قال المولى نظام الدّين القرشى في نظام الأقوال في حقه: شيخ الطائفة و علامه وقته، صاحب التحقيق و التدقيق، و كلّ من تأخّر عنه استفاد منه، و فضله أشهر من أن يوصف إلى آخره.



وقال مولانا السيد القاضى الشهيد فى كتابه المجالس ما ترجمته: حامى بيضه الدين، و ما حى آثار المفسدين، ناشر ناموس الهداياه، و كاسر ناقوس الغوايه، متمم القوانين العقلية، حاوى أساليب الفنون النقلية، محيط دائره الدرس و الفتوى مركز الشرع و التقوى، مجدد مآثر الشريعة المصطفوية، و محدد جهات الطريقه المرتضويه إلخ.

وقال الجرجانى فى شرح مبادئ الوصول: شيخنا المعظم، إمامنا الأعظم، سيد فضلاء العصر، رئيس علماء الدهر، المبرز فى فنى المعقول و المنقول، المطرز للواء علمى الفروع و الأصول، جمال المله و الدين سديد الإسلام و المسلمين إلخ.

و عن بعض تلاميذ الشهيد «قده» فى حقه: هو فريد العصر و نادرته، له من الكتب المصنفه، فى العلوم المختلفه ما لم يشتهر عن غيره لا- سيما فى العلوم الالهيه، فإنه قد فاق فيها الغايه، و تجاوز النهايه، و له فى الفقه و التدريس كل كتاب نفيس، أكبرها التذكره و أصغرها التبصره.

و عبر عنه شيخنا القدوه الشهيد الاول فى أربعينه بقوله: الامام الأعلم، حجه الله على الخلق، جمال الدين، إلخ.

وقال العلامة الآيه سيدنا الأمين فى أعيان الشيعة (ج ٢٤ ص ٢٧٩ ط دمشق) ما لفظه: هو العلامة على الإطلاق، الذى طار صيته فى الآفاق، و لم يتفق لأحد من علماء الاماميه أن لقب بالعلامه على الإطلاق غيره، و يطلق عليه أيضا «آيه الله»، برع فى المعقول و المنقول، و تقدم و هو فى عصر الصبى على العلماء الفحول، و قال فى خطبه المنتهى: إنه فرغ من تصنيفاته الحكيمه و الكلاميه، و أخذ فى تحرير الفقه من قبل أن يكمل له (٢٦ سنه)، سبق فى فقه الشريعة، و ألف فيه المؤلفات المتوّعه، من مطوّلات و متوسطات و مختصرات، فكانت محطّ أنظار العلماء من عصره

إلى اليوم تدرّيسا و شرحا و تعليقا، فألف من المطوّلات ثلاثة كتب لا يشبه واحد منها الآخر، و هي «المختلف» ذكر فيه أقوال علماء الشيعة و حججهم، و «التذكرة» ذكر فيها خلاف علماء غير الشيعة و أقوالهم و احتجاجهم، و «منتهى المطلب» ذكر فيه جميع مذاهب المسلمين، و ألف من المتوسّطات كتابين لا يشبه أحدهما الآخر، و هما «القواعد» فكان شغل العلماء في تدرّيسها و شرحها من عصره الى اليوم، و شرحت عدّه شروح، و «التحريير» جمع فيه أربعين ألف مسأله، و ألف من المختصرات ثلاثة كتب لا يشبه أحدها الآخر، و هي «إرشاد الأذهان» و «إيضاح الاحكام» أخصر منه و «التبصره» لتعلم المبتدئين أخصر منهما الى ان قال: و برع في الحكمه العقلية حتى أنّه باحث الحكماء السابقين في مؤلفاته، و أورد عليهم و حاكم بين شرّاح الإشارات لابن سينا، و باحث الرّئيس ابن سينا و خطأه، الى أن قال: و لما سئل النصير الطوسي بعد زيارته الحله عمّا شاهدته فيها قال: رأيت، خزّيتا ماهرا، و عالما إذا جاهد فاق، عنى بالخرّيت المحقق الحلي، و بالعالم المترجم، و جاء المترجم في ركاب النصير من الحله إلى بغداد، فسأله في الطريق عن اثنتي عشر مسأله من مشكلات العلوم «إحداها» انتقاض حدود الدلالات بعضها ببعض، و لما طلب السلطان (خدا بنده) عالما من العراق من علماء الاماميه ليسأله عن مشكل وقع فيه وقع الاختيار عليه، و هو ممّا دل على تفردّه في عصره في الكلام و المناظره، فذهب و كانت له الغلبه على علماء مجلس السلطان إلى آخر ما قال.

و قال العلامة البحاثة المدرّس في ریحانه الأدب (ج ۳ ص ۱۰۶ ط طهران) في حق المترجم ما معناه: هو من العلماء الرّبّانيين، رئيس علماء الشيعة، و قائد الفرقة المحقّقه، الحاوی للفروع و الأصول، حامی بيضه الدّين، و ما حى آثار الملحدين الذي اتفق على جلالته و عظم شأنه المخالف و الموافق، و هو الفائق على السابق و اللاحق

اشتهر في العلوم العقليّة و النقلية في الآفاق، بحيث عرف بالعلامة على الإطلاق، تفرّد في مراتب الزهد و الورع و التقوى، كان فقيها اصوليًا محدّثًا رجاليا أديبا رياضيًا حكيمًا متكلمًا مفسّرًا ماهرا أزهد الناس و أورعهم، مكارمه في الكثرة خرجت عن الإحصاء و البنان و البيان عجزا عن تحرير مناقبه إلى آخر ما قال.

و قال العلامة الرّجالي السيّد حسين البروجردى في نخبه المقال شعرا و آيه الله ابن يوسف الحسن سبط مطهر فريده الزّمن علامه الدّهر جليل قدره ولد رحمه(٦٤٨) و عز(٧٧) عمره و قال ابن حجر العسقلانى الشافعيّ في الدرر الكامنه(ج ٢ ص ٧١ ط حيدرآباد) بعد ما أورد اسمه الشريف ما لفظه: و صنّف في الأصول و الحكمة، و كان رأس الشيعة بالحله و اشتهرت تصانيفه، و تخرّج به جماعه، و شرحه على مختصر ابن الحاجب في غايه الحسن في حلّ ألفاظه و تقريب معانيه، و صنّف في فقه الاماميّه، و كان قيما بذلك داعيه إليه، و له كتاب في الامامه ردّ عليه فيه ابن تيميّه بالكتاب المشهور المسمّى بالردّ على الرّافضى، و قد أطنب فيه و اسهب و أجاد في الردّ الا- انه تحامل في مواضع عديده ورد أحاديث موجوده، و إن كانت ضعيفه بأنّها مختلفه، إلى أن قال: و بلغت تصانيفه مائه و عشرين مجلده، ثم قال: و حجّ في أواخر عمره و تخرّج به جماعه في عدّه فنون إلخ و العجب منه أنّه زعم اسم مولانا العلامة «الحسين» مصغرا، و قال في آخر الترجمة:

و قيل: اسمه الحسن بفتح الحين. و هذا كما ترى من أبين الأغاليط و أوضح الزلّات إذ كون اسمه الشّريف الحسن ممّا صرح به نفسه في الخلاصه و الإجازات و سائر تصانيفه على كثرتها، مضافا إلى اشتهاره بين علماء الإسلام بحيث لا يخفى حتى على من كان حليس البيت و أنيس الخمول، و لكنه أنصف حيث أسند التحامل إلى ابن تيميّه في الرد عليه

و فى هامش الدرر (ج ٢ ص ٧٢) ما لفظه: بخط السخاوى قال لى شيخنا تعمده الله برحمته (ابن حجر): إنه بلغه أن ابن المطهر لما حج اجتمع هو و ابن تيميه و تذاكرا، و أعجب ابن تيميه كلامه فقال له: من تكون يا هذا فقال: الذى تسميه ابن المنجس فحصل بينهما انس و مباسطه.

و قال ابن حجر العسقلانى فى المجلد الثانى من لسان الميزان (ص ٣١٧ ط حيدرآباد) ما لفظه: الحسين بن يوسف بن المطهر الحلى عالم الشيعه و إمامهم و مصنفهم، و كان آيه فى الذكاء، شرح مختصر ابن الحاجب شرحا جيدا سهل المأخذ غايه فى الإيضاح و اشتهرت تصانيفه فى حياته، و هو الذى ردّ عليه الشيخ تقى الدين ابن تيميه فى كتابه المعروف بالردّ على الرافضى، و كان ابن المطهر مشتهر الذكر و أحسن الأخلاق، و لمّا بلغه بعض كتاب ابن تيميه قال: لو كان يفهم ما أقول أحبته، و مات فى المحرم سنة ست و عشرين و سبع مائه عن ثمانين سنة، و كان فى آخر عمره انقطع فى الحلّه إلى أن مات.

و قال ايضا فى الجزء السادس (ص ٣١٩ ط حيدرآباد) ما لفظه: يوسف بن الحسن ابن المطهر الحلى الرافضى المشهور، كان رأس الشيعه الاماميه فى زمانه، و له معرفه بالعلوم العقلية، شرح مختصر ابن الحاجب الموصلى شرحا جيدا بالنسبه إلى حلّ ألفاظه و توضيحه، و صنّف كتابا فى فضائل على رضى الله عنه، نقضه الشيخ تقى الدين ابن تيميه فى كتاب كبير، و قد أشار الشيخ تقى الدين السبكي إلى ذلك فى أبياته المشهوره حيث قال: و ابن المطهر لم يظهر خلافه و لابن تيميه ردّ عليه أى الردّ و استيفاء أجوبه لكننا نذكر بقيه الأبيات فى ما يعاب به ابن تيميه من العقيدة، طالعت الرد المذكور فوجدته كما قال السبكي فى الاستيفاء، لكن وجدته كثير التحامل إلى الغايه فى ردّ الأحاديث التى يوردها ابن المطهر و إن كان معظم ذلك من الموضوعات

و الواهيات، لكنّه ردّ في ردّه كثيرا من الأحاديث الجياد التي لم يستحضر حاله التصنيف مظانها، لأنّه كان لا تساعه في الحفظ يتّكل على ما في صدره، والإنسان عامد للنسيان، و كم من مبالغه لتوهين كلام الراضى أدته أحيانا إلى تنقيص على رضى الله عنه وهذه الترجمة لا- يحتمل إيضاح ذلك و إيراد أمثله، و كان ابن المطهر مقيما، و قد بلغه تصنيف ابن تيميه، فكاتبه بأبيات يقول فيها.

أقول: و قد غفل ابن حجر في ضبط اسم المترجم هنا غفل في الدّرر فتاره يذكره في باب الحسين مصغرا و أخرى ذكره في المسمّين بيوسف، مع أنّ يوسف اسم والد المترجم، فبالله عليك أيها القارى الكريم، من كانت كلماته بهذه المثابه في الاضطراب هل يعتمد على منقولاً-ته؟ كلاً ثم كلاً، و كون اسم المترجم (الحسن) مكثرا ممّا نصّ على ذلك نفسه في الخلاصه كما أسلفنا و غيره في غيره و وصفه القاضى البيضاوى في مكاتباته بكلّ تجليل و أثنى عليه، و أذعن بشموخ مقامه و علوّ درجته و كعبه في العلوم، و ناهيك في ذلك ما ذكره في كتابه إلى العلامة في مسأله من تيقن بالطهاره و الحدث و شك في المتقدم منهما و المتأخر بقوله مخاطبا إياه: يا مولانا جمال الدّين ادام الله فواضلك أنت إمام المجتهدين في علم الأصول «إلخ» و صوره الكتاب موجوده في كتاب لسان الخواص للعلامه آقا رضى القزوينى و قال شيخنا القدوه الثقه الحسن بن داود الحلّى في رجاله بعد ذكر اسمه الشريف ما لفظه: شيخ الطائفه و علامه وقته، صاحب التحقيق و التدقيق، كثير التصانيف، انتهت رئاسه الاماميه إليه في المعقول و المنقول، مولده سنه ٦٤٨ توفى ٧٢٦ و قال العلامة البخّاه الرجالى المولى محمّد الأردبيلى في جامع الرواه (ج ١ ص ٢٠٣ ط طهران) ما لفظه: محامده اكثر من أن تحصى و أشهر من أن يخفى.

و قد ذكره المولى الجليل الرجالى النّقاد الميرزا محمّد الأسترآبازى في كتاب تلخيص

الأقوال المشهور بالرجال الوسيط (المخطوط) و أثنى عليه بما نقلناه عن جامع الرواه و قال العلامة النقاد فى الرجال الشيخ أبو على الحائرى فى كتاب منتهى المقال (ص ١٠٥ ط طهران) بعد ذكر اسمه الشريف ما لفظه: أقول: كان اللازم بالميرزا «ره» أن يذكر فى مثل هذا الكتاب البسيط و الجامع المحيط أكثر من هذا المدح و الوصف لهذا البحر القمقام و الحبر العلام بل الأسد الضرغام، إلا أن اللسان فى تعداد مدائحه كالأصغر، و كل إطناب فى ذكر فضائله حقير، و لذا قال السيد مصطفى: يخطر ببالي أن لا أصفه، إذ لا يسع كتابى هذا ذكر علومه و تصانيفه و فضائله و محامده، و أن كل ما يوصف به الناس من جميل و فضل فهو فوقه «إلخ».

و قال فقيه الشيعة الشيخ يوسف البحرانى صاحب الحدائق فى كتاب لؤلؤة البحرين ما هذا لفظه: و كان هذا الشيخ و حيد عصره و فريد دهره الذى لم تكتحل حدقه الزمان له بمثيل و لا نظير، كما لا يخفى على من أحاط خبرا بما بلغ إليه من عظم الشأن فى هذه الطائفة و لا يتبئك مثل خبير، إلى أن قال: و من لطائفه أنه ناظر أهل الخلاف فى مجلس السلطان محمد خدابنده أنار الله برهانه و بعد إتمام المناظرة و بيان حقيقه مذهب الاماميه الاثنى عشرية خطب الشيخ «قده» خطبه بليغه مشتمله على حمد الله و الصلاه على رسوله و الأئمة عليهم السلام، فلما استمع ذلك السيد الموصلى الذى كان من جمله المنكوبين بالمناظرة، قال ما الدليل على جواز توجيه الصلاه على غير الأنبياء، فقرأ الشيخ فى جوابه بلا انقطاع الكلام: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ فَقَالَ الموصلى على طريق المكابره: ما المصيبة التى أصابت إليهم حتى أنهم يستوجبون بها الصلاه؟ فقال الشيخ «قده»: من أشنع المصائب و أشدها أن حصل من ذرارهم مثلك الذى يرجح المنافقين الجهال المستوجبين للعه و النكال على آل

رسول الملك المتعال، فاستضحك الحاضرون و تعجبوا من بدهه آيه الله في العالمين، و قد أنشد بعض الشعراء:

إذ العلوى تابع ناصبيا

بمذهبه فما هو من أبيه

و كان الكلب خيرا منه حقًا

لأن الكلب طبع أبيه فيه

أقول: و في هذه المناظره المشار إليها صنّف كتاب كشف الحق و نهج الصدق ثم نقل كلام القاضي في الاحقاق، إلى أن قال: لو لم يكن له (قده) الا هذه المنقبه (تشيع السلطان و أتباعه ببركته) لفاق بها على جميع العلماء فخرا، و علا بها ذكرا، و مناقبه لا تعدّ و لا تحصي، و ما أثره لا يدخلها الحصر و الاستقصاء، و بالجمله فإنّه بحر العلوم الذى لا يوجد له ساحل، و كعبه الفضائل التى تطوى إليها المراحل إلى آخر ما قال.

و قال المولى الجليل الرجالى الشيخ عبد النبى بن على الكاظمي (قده) فى كتاب الرجال الذى هو تعليقه على نقد الرجال للتفرشى ما لفظه: الحسن بن يوسف بن المطهر، هذا الرجل اتفق علماء الإسلام على وفور علمه فى جميع الفنون و سرعه التصنيف، و بالغوا فيه و فى وثاقته (إلخ).

و قال العلامة الشيخ عبد اللطيف بن على بن أحمد بن أبى جامع الحارثى الشامى العاملى فى رجاله ما هذا لفظه: أبو منصور الفاضل العلامة الحلى مولدا و مسكنا، محامده أكثر من أن تحصي، و مناقبه أشهر من أن تخفى، عاش حميدا و مات سعيدا و كتبه اشتهرت فى الآفاق.

و قال العلامة السماهيجى البحرانى فى إجازته الكبيره على ما نقله العلامة الأستاذ المامقانى فى رجاله (ج ١ ص ٣١٤ ط نجف) ما لفظه: إنّ هذا الشيخ (ره) بلغ فى الاشتهار بين الطائفه بل العامه شهره الشمس فى رايه النهار، و كان فقيها

متكلّما حكيمًا منطقيًا هندسيًا رياضيًا، جامعًا لجميع الفنون، متبحرًا في كل العلوم من المعقول و المنقول، ثقته، إمامًا في الفقه و الأصول، و قد ملأ الآفاق بتصنيفه، و عطر الأكوان بتأليفه و مصنفاته إلخ.

إلى أن قال: و بالجمله فالرجل لا ينكر فضله الغزير و لا يخفى حاله على الصغير و الكبير إلى آخر ما قال، و نقل الشيخ عبد النبي الكاظمي المتقدم ذكره هذه العبارة من السماهيحي أيضا.

و قال مولانا العلامة السيد مهدي بحر العلوم في حق المترجم ما لفظه: علامه العالم و فخر نوع بني آدم، أعظم العلماء شأنًا و أعلامهم برهانًا، سحاب الفضل الهائل، و بحر العلم الذي ليس له ساحل، جمع من العلوم ما تفرّق في جميع الناس، و أحاط من الفنون ما لا يحيط به القياس، مروّج المذهب و الشريعة في المائة السابعة، و رئيس علماء الشيعة من غير مدافعه، صنّف في كلّ علم كتابًا، و آتاه الله من كلّ شيء سببًا.

و قال أيضا بعد كلام له في جلاله المترجم و تقدّمه في دوله السلطان المؤيد شاه خدا بنده محمّد، و كثره تأليفه و تصانيفه و عباداته و زياراته و رعايه حقوق إخوانه و مناظراته مع المخالفين و غيرها من الشواغل و المشاغل، ما لفظه: إنّه مع ذلك كان شديد التورّع، كثير التواضع، خصوصا مع الذريّه الطاهره النبويه، و العصابه العلويّه، كما يظهر من المسائل المدنيّه و غيرها. و قد سمعت من مشايخنا رضوان الله عليهم أنه كان يقضى صلاته إذا تبدّل رأيه في بعض ما يتعلّق بها من المسائل حذرا من احتمال التقصير في الاجتهاد، و هذا غايه الاحتياط و منتهى الورع و السداد و لبت شعري كيف كان يجمع بين هذه الأشياء التي لا يتيسر القيام ببعضها لأقوى العلماء و العباد، و لكن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، و في مثله يصحّ قول القائل:

ليس من الله بمستبعد

أن يجمع العالم في واحد

انتهى

ص: ٤٤



وقال مولانا و استأذنا الآيه الباهره فى جلّ العلوم،الحاج الشيخ عبد الله المامقانى النجفى «قده» و وفقنى الله تعالى لأداء يسير من كثير حقّه علىّ علما و تربيّه و إحسانا فى كتاب تنقيح المقال فى أحوال الرّجال (ج ١ ص ٣١٤ ط نجف) بعد ذكر اسمه الشريف ما لفظه: وضوح حاله و قصور كلّ ما يذكر عن أداء حقّه و بيان حقيقته، و إن كان يقضى بالسكوت عنه كما فعل الفاضل التفرشى حيث قال يخطر ببالي أن لا أصفه، إذ لا يسع كتابى هذا علومه و تصانيفه و فضائله و محامده «انتهى»، لكن حيث إنّ ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ، و المسك كلما كثرته يتضوّع، لا بدّ من بيان شطر من ترجمته، فنقل كلمات بحر العلوم و السّماهيجى، و الخلاصه، و أمل الآمل و غيرها.

وقال العلامة الفقيه الشّيخ اسد الله التستري الكاظمى فى كتاب المقاييس (ص ١٧ ط تبريز) ما لفظه: الشّيخ الأجلّ الأعظم بحر العلوم و الفضائل و الحكم، حافظ ناموس الهدايه، كاسر ناقوس الغوايه، حامى بيضه الدّين، ماحى آثار المفسدين، الذى هو بين علمائنا الأصفياء كالبدر بين النجوم، و على المعاندين الأشقياء أشدّ من عذاب السّموم، و أحدّ من الصّارم المسموم، صاحب المقامات الفاخره، و الكرامات الباهره و العبارات الزاهره، و السّبعادات الظاهره، لسان الفقهاء و المتكلّمين و المحدّثين و المفسّرين، ترجمان الحكماء و العارفين، و السّالكيين المتبحرين الناطقين، مشكاه الحق المبين، الكاشف عن أسرار الدّين المتين، آيه الله التامّه العامّه، و حجّه الخاصه على العامّه، علامه المشارق و المغارب، و شمس سماء المفاخرو المناقب و المكارم و المآرب، إلخ.

وقال المحقق الكركى فى إجازته للشّيخ علىّ الميسى ما لفظه فى حقّ المترجم:

الشّيخ الامام، شيخ الإسلام، مفتى الفرق، بحر العلوم، أوحد الدّهر، شيخ الشيعه بلا مدافع، إلخ،

وقال في إجازته للمولى حسين الأسترآبادى: الامام السعيد، أستاذ الكلّ في الكلّ شيخ العلماء الراسخين، سلطان الفضلاء المحققين، إلخ، وقال في إجازته للشيخ شمس الدّين محمّد الحرّ ما لفظه: الشيخ الامام، والبحر القمقام، أستاذ الخلائق، ومستخرج الدقائق، إلخ.

إلى غير ذلك من كلمات الأعاظم و الفطاحل من الفقهاء و مؤلّفى معاجم التراجم فى حقّ هذا المولى الجليل الّذى عقت أشكال الدّهر ان تنتج مثله، و ما نقلناه نقيير من كثير، و قطره من بحر تيار، اكتفينا بها رمزا إلى علوّ مكانه و عظم خطره بين الفريقين حتّى يتبين أنّ الرّجل الثّاصب الفضل بن روزبهان كيف ظلم فى حقّ هذا الإمام الهمام، العلامة فى علوم الإسلام، و أساء الأدب بالنسبه إلى ساحه قدسه، و تفوّه بكلمات الأوباش و سفله النّاس فى مضمار المسائل العلميه أخذه الله تعالى بحقّه يوم لا حكم إلا- حكمه، و هل ظلم فوق هتك المؤمن و سبابه و الوقيعه فيه و البهت عليه؟ عصمنا الله و جميع المسلمين من ذلك و طهر ألسنتنا و أقلامنا من تلك الدّناسه، و مما يؤسف عليه أنّ بعض المعاصرين سلك فى أخريات عمره تلك الطريقه الشّوهاء و أعمل أغراضه الشخصيه، و عدم نيله بمشتهياته النفسانيه الجاهيه و الماديّه فى آثاره القلميه و أزال الاعتماد عن منقولاته و من العجب أنّه أطرى فى الثناء و التبجيل و التوثيق فى حقّ بعض الشّبان المزنرين الموظفين و من لا يعد فى عداد المشتغلين فكيف فيما فوقهم، و من هو متهم فى عقيدته حسب ما تنقله الثقات، و كذا أثنى و وصف بالجميل بعض الكتّاب المشهورين بفساد الآراء و الأفعال و حضوره فى نوادى النّساء السافرات المتبرجات الكاسيات العاريات و ازرى فى مقادير رجال العلم و خدمه المذهب و من صرفوا الأعمار فى ترويج الشريعه الغرّاء.

فبالله عليك، و هل وثوق بعد بكلمات هذا الرّجل الّذى نقلنا شرذمه من صنيعه فى

الإجراء بأهل الفضل و الورع و الثناء على من أومأنا إلى حاله، حاشا ثم حاشا، لا قيمه لتلفيقات من هذا حاله، إن أسعفت مأموله أكرمك، و إن لم تجب دعوته لمعاذير شرعيه و عرفيه شمّر الذيل فى حطك و الوقيعه فيك و هتكك عرضك، فأذن لا عصمه بينك و بينه و انقطعت الأخوه فكل أمره إلى الله سبحانه و تعالى فإنه نعم الحكم الفصل انّ ربك لبا لمرصاد.

و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فإنه جل شأنه لا يسامح بكسر كسير.

- ١-والده العلامة الشّيخ سديد الدين ابو يعقوب يوسف بن زين الدّين علىّ بن المطهر الحلىّ قرء عليه فى العلوم الآليه و الفقه و الأصول و الحديث، و يروى عنه بأكثر أنواع تحمّل الحديث كما يظهر من إجازاته.
- ٢-خاله المحقق الحلىّ مولانا الشّيخ أبو القاسم جعفر بن سعيد الهذلىّ المتوفى سنة ٦٧٦ صاحب الكتب الشهيره كالشرائع و المعبر و المعارج و المبادئ و غيرها من النفايس، أخذ المترجم عنه الفقه و الأصول و روى الحديث.
- ٣-فيلسوف الشيعه بل الإسلام، أستاذ العقلاء، برهان المتكلمين و الحكماء، القدوه فى الفلسفه و الرياضيات، و الميزان و الفلكيات، مولانا المحقق الطوسى الخواجه نصير الدّين محمّد الجهرودى الوشارى الأصل، صاحب التأليف و التصانيف المنيفه، كالتجريد و الفصول و شرح الإشارات و أوصاف الاشراف و آغاز و انجام و غيرها المتوفى سنة ٦٧٢، أخذ المترجم عنه العلوم العقلية و الرياضيه، و يروى الحديث أيضا.
- ٤-الفيلسوف المتأله المتبحر الشّيخ كمال الدين ميثم بن علىّ بن ميثم البحرانى شارح نهج البلاغه المتوفى سنة ٦٧٩ قرء عليه العقليات و روى عنه الحديث.

- ٥-العلامة الفقيه الرجالي،ابو الفضائل السيّد جمال الدين أحمد بن طاوس الحسنى صاحب كتابى البشرى،و الملاذ و رساله عين العبره فى غبن العتره أخذ عنه الفقه و روى عنه.
- ٦-أخوه جمال الزاهدين،وقدوه الناسكين،السيّد رضى الدّين علىّ بن طاوس الحسنى صاحب كتاب الإقبال و غيره المتوفى سنه ٦٦٤ يروى عنه الحديث.
- ٧-العلامة السيّد أحمد العريضى الصّادق،يروى عنه الحديث.
- ٨-الشيخ نجيب الدّين يحيى بن الحسن بن سعيد الحلّى المتوفى سنه ٦٩٠ ابن عمّ المحقق و مصنّف كتابى الجامع و الأشباه و النظائر الفقيهيه،أخذ عنه الفقه و روى الحديث.
- ٩-الشيخ نجيب الدّين محمّد بن نماء الحلّى المتوفى سنه ٦٤٥ روى عنه الحديث.
- ١٠-الشيخ مفيد الدين،محمّد بن علىّ بن الجهم الحلّى الأسدى،روى عنه الحديث.
- ١١-الشيخ كمال الدّين حسن بن علىّ بن سليمان البحرانى،روى عنه الحديث.
- ١٢-الشيخ محمّد بن محمّد بن أحمد الكيشى ابن اخت العلامة الشّيرازى،أخذ و روى عنه صحاحهم.
- ١٣-الشيخ نجم الدّين عمر بن علىّ الكاتبى القزوينى الشافعى صاحب كتاب الشمسيّه فى المنطق،أخذ و روى عنه صحاحهم.
- ١٤-الشيخ جمال الدّين حسين بن أبان النحوى،أخذ و روى عنه.
- ١٥-الشيخ برهان الدّين النسفى،أخذ و روى عنه صحاحهم.
- ١٦-الشيخ عزّ الدّين الفاروقى الواسطى أخذ و روى عنه صحاحهم.
- ١٧-الشيخ تقى الدّين عبد الله بن جعفر بن علىّ الصّبّاغ الحنفى الكرخى،أخذ و روى عنه صحاحهم.

١٨- السید شمس الدین عبد الله البخاری، روى عنه صحاحهم.

١٩- الشیخ جمال الدین محمد البلخی، روى عنه صحاحهم.

٢٠- السید العلامة النسیبہ عبد الکریم بن طوس الحسنی المتوفى ٦٩٣ أخذ و روى عنه أحاديثنا إلى غير ذلك من أعلام  
الفريقين.

- ١-ولده فخر الإسلام الشيخ محمّد بن الحسن الحلّي، قرء على والده في جلّ العلوم و روى عنه الحديث.
- ٢-المحقق المتبحّر الشيخ قطب الدّين الرّازي البويهى، شارح الشمسيّه و المطالع قرء عليه و روى عنه بالإجازة و تاريخها سنه ٧١٣.
- ٣-ابن اخت المترجم المحقق السيّد عميد الدّين عبد المطلب الحسينى الأعرجى الحلّي، قرء عليه و روى عنه.
- ٤-ابن أخته الآخر المحقق السيّد ضياء الدين عبد الله، أخو عميد الدين المذكور، قرء عليه و روى عنه.
- ٥-السيّد التّسابه المحقّق المؤرخ الثقه، تاج الدين محمّد بن القاسم بن معيّه الحسنى الحلّي أستاذ صاحب عمده الطالب و شيخه.
- ٦-السيّد أحمد بن إبراهيم بن محمّد بن الحسن بن زهره الصادقى الحلبي، أخذ و روى عنه بالإجازة و تاريخها سنه ٧٢٣.
- ٧-الشيخ زين الدّين أبو الحسن على بن أحمد بن طراد المطاربادى، أخذ و روى عنه.
- ٨-السيّد محمّد بن على الجرجانى، شارح المبادئ فى الأصول، أخذ عنه و قرء عليه.
- ٩-الشيخ رضى الدين أبو الحسن علىّ بن أحمد المزيدى الحلّي، قرء عليه و روى عنه.

١٠- الشيخ تقي الدين إبراهيم بن الحسين بن علي العاملي، روى عنه.

١١- السيد تاج الدين حسن السرايشنوي، قرء عليه و روى عنه.

١٢- السيد النسابه مهنا بن سنان الحسيني الأعرجي المدني، روى عنه بالإجازة التي نقلها العلامة المجلسي «ره» في آخر البحار.

١٣- المولى زين الدين علي السروي الطبرسي، رأيت إجازة له من المترجم علي ظهر القواعد في الفقه.

١٤- السيد جمال الدين الحسيني المرعشي الطبرسي الآملي، رأيت إجازة من المترجم في حقّه، وقد قرء عليه الفقيه.

١٥- الشيخ أبو الحسن محمّد الأسترآبادي رأيت إجازة من المترجم بخطه علي ظهر القواعد، ١٦- المولى زين الدين النيسابوري، رأيت إجازة المترجم له بخطه علي ظهر جوهر النضيد في شرح منطق التجريد.

١٧- السيد شمس الدين محمّد الحلّي، روى عنه و قرء عليه.

١٨- المولى تاج الدين محمود، ابن المولى زين الدين محمّد بن عبد الواحد الرازي و صورته إجازة المترجم له المذكوره في مجلّد الإجازات من البحار تاريخها سنه ٧٠٩ ببلده سلطانيه. إلى غير ذلك من أعلام الفريقين الذين أخذوا عنه و استفادوا من قدسى أنفاسه، و روى مروياته و مسموعاته و مقروّاته و كتاباته بلا واسطه، و أمّا مع الواسطه فلا تحصي عدّتهم كثره، و مما يعجبني ذكره أنّ فارس الشدياق نقل في كتابه الجاسوس علي القاموس إجازة من فخر المحققين ابن مولانا العلامة لصاحب القاموس و فيها إجازته لروايه مروياته عن والده صاحب الترجمة و تركنا سرد أسمائهم خوفا من إطاله الكلام و إیراث السأمة للناظرين الكرام.



١- منتهى المطلب فى تحقيق المذهب ذكر فىه خلاف علمائنا خاصه و مستند كل قائل مع الترجيح لما صار إليه، و قد طبع ببلده تبريز.

٢- تذكره الفقهاء ذكر فىه خلاف علماء الإسلام فى كل مسأله مع تأييد قول الشيعة، خرج منه إلى النكاح أربعة عشره جزءا طبع.

٣- إرشاد الأذهان إلى أحكام الايمان، طبع.

٤- تحرير الفتاوى و الأحكام، طبع.

- ٥- تلخيص المرام فى معرفه الأحكام.
- ٦- غاية الأحكام فى تنقيح تلخيص المرام، ٧- تسليك الأفهام فى معرفه الأحكام.
- ٨- تسبيل الأذهان إلى معرفه أحكام الايمان.
- ٩- قواعد الأحكام فى معرفه الحلال و الحرام طبع مرتين.
- ١٠- تهذيب النفس فى معرفه المذاهب الخمس.
- ١١- تنقيح قواعد الدين المأخوده عن آل يس.
- ١٢- المعتمد فى فقه الشريعه.
- ١٣- مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه، طبع.
- ١٤- تبصره المتعلمين فى أحكام الدين، طبع مَرَات بايران و غيرها و عليها شروح و تعاليق.
- ١٥- مدارك الأفهام، خرج منه الطهاره و الصلاه.
- ١٦- المنهاج فى مناسك الحاج.
- ١٧- رساله فى واجبات الوضوء و الصلاه ألفها باسم الوزير (ترمتاش أو طرمتاش) ١٨- رساله فى نيه الصلاه.
- ١٩- تعليقه على خلاف الشيخ.
- ٢٠- تعليقه على المعبر للمحقق رأيتها بخط بعض تلاميذه.

## كتبه فى اصول الفقه:

١- غايه الوصول فى شرح مختصر الأصول.

٢- مبادئ الوصول إلى علم الأصول.

٣- النكت البديعه فى تحرير الذريعه، أى ذريعه سيدنا المرتضى علم الهدى.

ص: ٥٢

٤- نهج الوصول إلى علم الأصول.

٥- نهاية الوصول إلى علم الأصول.

٦- منتهى الوصول إلى علمي الكلام و الأصول.

٧- تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول.

٨- تعليقه على عدّه الشيخ في الأصول.

٩- تعليقه على المعارج لشيخه المحقق رأيتها بخطه.

## كتبه فى الكلام و اصول الدين و الاحتجاج و الجدل و المناظره

- ١- معارج الفهم فى شرح النظم أى نظم البراهين، و النسخه عندنا بخط بعض الأعلام من القدماء.
- ٢- نظم البراهين فى أصول الدين متن المعارج المذكور.
- ٣- الأبحاث المفيده فى تحصيل العقيده. قال سيدنا الأمين «قده» فى كتاب أعيان الشيعة: إن عليه شروحا منها شرح المتأله السبزوارى.
- ٤- نهايه المرام فى علم الكلام.
- ٥- كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد. طبع.
- ٦- تسليك النفس إلى حظيره القدس، و يقال: إنه تحت الطبع.
- ٧- مناهج اليقين أو منهاج اليقين.
- ٨- أنوار الملكوت فى شرح الياقوت لإبراهيم النوبختى فى الكلام و حدثنى بعض الأفاضل أنه تحت الطبع على نفقه الكليه بطهران.
- ٩- كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد طبع مرات بالهند و ايران.
- ١٠- نهج المسترشدين فى أصول الدين طبع مَرَّات.

١١- مقصد الواصلين في معرفه اصول الدين.

١٢- منهاج الهدايه و معراج الدرايه.

١٣- كشف الحق و نهج الصدق الذي صنّفه باستدعاء السلطان المؤيد أَلجايّو محمّد شاه خدا بنده المغولي، كما صرّح به في خطبته، و هو الذي ردّ عليه الفضل بن روزبهان و ردّ على الفضل مولانا السيّد السّيّد القاضى الشهيد فى كتابه إحقاق الحق و ها هو بين يديك.

١٤- الهادى فى العقائد.

١٥- واجب الاعتقاد فى الأصول و الفروع.

١٦- تحصيل السّداد فى شرح واجب الاعتقاد.

١٧- منهاج الكرامه الذى صنّفه باسم السلطان المؤيد أَلجايّو محمّد، و هو الذى ردّ عليه ابن تيمّيه بكتاب سّماه منهاج السّنّه و حرّى بان يسمّى بمنهاج النوم و السّينه و ردّ عليه مولانا مروّج الشّرع الشّريف المجاهد الغازى بنانه و بيانه آيه الله السيّد محمّد مهدي القزوينى نزيل بلده (كويت) و من مشايخنا فى الرّوايه و سمّى كتابه منهج الشّريعه جزاه الله عن الإسلام خيرا، و حشره مع أجداده الطاهرين و قد طبعت هذه الكتب الثلاثه.

١٨- كتاب الألفين الفارق بين الصّدق و المين تصدى فيه لذكر ألف دليل على امامه أمير المؤمنين عليه السّلام، و ألف دليل على إبطال شبه المخالفين، و لكنّ الأسف أنّ عمره لم يف بذكر تمام الألفين، بل ذكر الألف الأوّل تماما و لم يذكر من الألف الثانى إلا اليسير، و طبع مرّات.

١٩- الرساله السعديّه فى الكلام، صنّفها باسم الخواجه سعد الدين السّاوجى وزير السلطان أَلجايّو محمّد، طبعت فى طى مجموعته بطهران.

٢٠- منهاج السّلامه إلى معراج الكرامه.

٢١- رساله فى تحقيق معنى الايمان.

٢٢- كتاب إيضاح مخالفه أهل السنّه للكتاب و السنّه.

٢٣- رساله فى خلق الأعمال.

٢٤- كتاب فى التناسب بين الأشعريه و الفرق السوفسطائيه.

٢٥- الباب الحادى عشر فى اصول الدين، ألحقه بمختصر مصباح المتهدجد لشيخ الطائفه طبع مرّات، و عليها شروح بألسنه مختلفه.

٢٦- أربعون مسأله فى أصول الدين.

٢٧- تعليقه على شرحه على التجريد.

٢٨- استقصاء النظر فى القضاء و القدر صنّفه بالتماس السلطان الجايتو محمّد و طبع بالنجف الأشرف. إلى غير ذلك من الآثار الخالده.

١- القواعد و المقاصد فى المنطق و الطبيعى و الالهى.

٢- الأسرار الخفيه فى العلوم العقليه.

٣- المقاومات، قال فى الخلاصه: باحثنا فيه الحكماء السابقين و هو يتم مع تمام عمرنا.

٤- حلّ المشكلات من كتاب التلويحات.

٥- إيضاح التلبيس من كلام الشيخ الرئيس باحث فيه الرئيس ابن سينا.

٦- إيضاح المقاصد من حكمه عين القواعد.

٧- لبّ الحكمه.

٨- إيضاح المعضلات من شرح الإشارات.

٩- شرح حكمه الاشراق.

١٠- نهج العرفان فى علم الميزان فى المنطق.

١١- تحرير الأبحاث فى معرفه العلوم الثلاث (المنطق-الطبيعى-الإلهى).



١٢- كاشف الأستار فى شرح كشف الأسرار.

١٣- الدر المكنون فى علم القانون (اى المنطق) ١٤- مراصد التدقيق و مقاصد التحقيق و رأينا منه نسخه على ظهرها إجازة من المصنّف فى حق الشيخ شمس الدين الآوى بخطه و قد أثبتنا صورته الفوتوغرافيه، لتكون نموذجا من خطه الشّريف فليراجع.

١٥- كشف الخفاء من كتاب الشفاء فى الحكمة لابن سينا.

١٦- القواعد الجليه فى شرح رساله الشمسيه فى المنطق.

١٧- الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، و قد طبع.

١٨- بسط الإشارات فى شرح إشارات ابن سينا.

١٩- محصل الملخص.

٢٠- الإشارات إلى معانى الإشارات.

٢١- النور المشرق فى علم المنطق.

٢٢- التعليم الثانى العام.

٢٣- كشف المشكلات فى كتاب التلويحات، و يظن أنه بعينه حل المشكلات الذى مرّ ذكره.

٢٤- التعليقه على كتاب أوائل المقالات لمولانا الشيخ المفيد. إلى غير ذلك.

١- استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار كما في الخلاصه، أورد فيه كلّ حديث

ص: ٥٦

وصل إليه، وبحث في كلّ واحد عن صحه السند أو عدمها، وكون متنه محكما أو متشابهها، و ما اشتمل المتن عليها من المباحث الاصوليه و الأدبيه، و ما يستنبط من المتن من الأحكام الشرعيه و غيرها، و هو كتاب لم يعمل مثله، قال مولانا الآيه الباهره السيد الأمين في الأعيان: إنه أشار نفسه في كتاب المختلف في مسأله سؤر ما يؤكل لحمه إلى أنه في غايه البسط.

٢- النهج الوضّاح في الأحاديث الصحاح.

٣- الدر و المرجان في الأحاديث الصحاح و الحسان.

٤- جامع الأخبار أو مجامع الأخبار.

٥- مصابيح الأنوار، ذكر فيه كلّ أحاديث علمائنا و جعل كل حديث يتعلّق بفنّ في باب و رتب كلّ فن على أبواب، ابتداء فيه بما روى عن النبي صلى الله عليه و اله، ثم من بعد بما روى عن علي عليه السلام، و هكذا.

٦- خلاصه الأخبار و هو كتاب صغير و عندنا نسخه، كتب بعض العلماء على ظهرها أنه بعينه خلاصه الأخبار من تأليف مولانا العلامه.

١- كشف المقال في معرفه الرجال، و هو الكتاب الكبير الذي يحيل إليه في الخلاصه كثيرا، و من الأسف أنه لا أثر لهذا الكتاب في هذا العصر بل و قبله.

٢- خلاصه الأقوال في معرفه الرجال طبع مرّات، و عليه شروح و تعاليق بعضها عندنا. و قد ترجمه المولى محمّد باقر بن محمّد حسين التبريزي بالفارسيه و أتمه في سنه ١١٢٩ و عندنا منه نسخه. و لشيخنا العلامة السعيد الشهيد الثاني تعليقه نفيسه عليه استكتبناها من نسخه قديمه زمن إقامتنا في الغريّ الشريف و التجائنا بتلك العتبه الساميه ٣- تلخيص فهرست الشيخ.

٤- إيضاح الاشتباه في أسماء الرواه، و قد رتبها و هدبها العلامة المولى محمّد علم الهدى

نجل العلامة المحدث الفيض الكاشاني صاحب الوافي، وسماه نضد الإيضاح، وعندنا نسخه نفيسه منه يظن كونها بخط المؤلف، من عليّ بها الأستاذ الفيلسوف المتأله الميرزا علي أكبر اليزدي المشتهر بالحكيم نزيل بلده قم و مدرّس الفلسفه بها، ثم الإيضاح للعلامة قد طبع و كذا النضد طبع بالهند منضما.

١- تلخىص شرح نهج البلاغه لشيخه مئثم البحرانى.

٢- رساله فى شرح الكلمات الخمس لأمير المؤمنین علیه السّلام فى جواب صاحبه كميل ابن زياد النخعى و قد طبعت فى ضمن مجموعته بطهران.

ص: ٥٨

٣- كتاب فى الإجازات.

وغيرها من الآثار.

نقل سيدنا العلامة الأمين في الأعيان (ج ٢٤ ص ٢٩١) عن المولى العلامة

ص: ٥٩



التقى المجلسى فى شرح الفقيه بما هذا لفظه: أن السلطان اولجايتو محمّد المغولى الملقب (بشاه خدا بنده) غضب على إحدى زوجاته، فقال لها أنت طالق ثلاثاً، ثم ندم فسأل العلماء، فقالوا: لا بدّ من المحلّ، فقال: لكم فى كل مسأله أقوال فهل يوجد هنا اختلاف فقالوا: لا، فقال أحد وزرائه: فى الحله عالم يفتى بيطان هذا الطلاق، فقال العلماء: إن مذهبه باطل، ولا عقل له ولا لأصحابه، ولا يلىق بالملك أن يبعث إلى مثله، فقال الملك: أمهلوا حتى يحضر و نرى كلامه، فبعث فاحضر العلامة الحلّى، فلما حضر جمع له الملك جميع علماء المذاهب فليّما دخل على الملك أخذ نعله بيده و دخل و سلم و جلس إلى جانب الملك، فقالوا للملك: أ لم نقل لك إنهم ضعفاء العقول فقال: سألوه عن كلّ ما فعل، فقالوا لما ذا لم تخضع للملك بهيئه الرّكوع، فقال: لأنّ رسول الله صلى الله عليه و اله لم يكن يركع له أحد، و كان يسلم عليه، و قال الله تعالى فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً و لا يجوز الرّكوع و السجود لغير الله قالوا: فلم جلست بجانب الملك، قال:

لأنه لم يكن مكان خال غيره، قالوا: فلم أخذت نعليك بيدك و هو مناف للأدب، قال: خفت أن يسرقه بعض أهل المذاهب كما سرقوا نعل رسول الله صلى الله عليه و اله، فقالوا إنّ أهل المذاهب لم يكونوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه و اله، بل ولدوا بعد المائة فما فوق من وفاته صلى الله عليه و اله كلّ هذا، و الترجمان يترجم للملك كما يقوله العلامة، فقال للملك قد سمعت اعترافهم هذا، فمن أين حصروا الاجتهاد فيهم و لم يجوّزوا الأخذ من غيرهم و لو فرض أنه أعلم، فقال الملك: أ لم يكن أحد من أصحاب المذاهب فى زمن النبى صلى الله عليه و اله ولا أصحابه، قالوا: لا، قال العلامة: و نحن نأخذ مذهبنا عن علىّ ابن أبى طالب نفس رسول الله صلى الله عليه و اله و أخيه و ابن عمّه و وصيّيه و عن أولاده من بعده فسأله عن الطلاق؛ فقال: باطل، لعدم الشهود العدول و جرى البحث بينه و بين العلماء حتى

ألزمهم جميعاً، فتشيع الملك و خطب بأسماء الأئمة الاثني عشر في جميع بلاده و أمر فضربت السكه بأسمائهم و أمر بكتابتها على المساجد و المشاهد، قال المجلسي:

و الموجود بأصبهان في الجامع القديم في ثلاثه مواضع بتاريخ ذلك الزمان و في معبد (بيرمكران لنجان) و معبد (الشيخ نور الدين النطنزي) من العرفاء و على مناره دار السيادة التي أتمها السلطان المذكور بعد ما ابتداء بها أخوه غازان كله من هذا القبيل، (و كان) من جمله القائمين بمناظرته الشيخ نظام الدين عبد الملك المراغي أفضل علماء الشافعيه فغلبه العلامة، و اعترف المراغي بفضلها كما عن تاريخ الحافظ (آبرو) من علماء السنه و غيره إلخ، و لأجل هذا السلطان صنّف العلامة كتابي كشف اليقين و منهاج الكرامه، و حكى هذه القصه صاحب مجالس المؤمنين عن تاريخ الحافظ (آبرو) و غيره، و آبرو لفظ فارسي ترجمته بالعربيه (ماء الوجه) قال: حيث وقع في نفس اولجايتو محمد خدا بنده اتباع مذهب الاماميه أمر بإحضار علمائهم، فلما حضر العلامة و غيره من علماء هذه الطائفه تقرر أن يحضر من قبل علماء السنه الخواجه نظام الدين عبد الملك المراغي الذي هو أفضل علماء الشافعيه بل أفضل علماء السنه مطلقاً فحضر و تناظر مع العلامة في الامامه، فأثبت العلامة مدّعا بالبراهين و الأدله القاطعه، و ظهر ذلك للحاضرين بحيث لم يبق موضع للشك، فقال الخواجه نظام الدين عبد الملك قوه هذه الأدله في غايه الظهور أما انّ السلف حيث سلكوا طريقا و الخلف لأجل الجاهل العوام و دفع تفرقه الإسلام اسبلوا السكوت عن زلل أولئك و من المناسب عدم هتك ذلك الستراه، قال صاحب المجالس: إنّ الحافظ آبرو نظراً لتعصبه لم يشأ أن يصرّح بعجز الخواجه عبد الملك عن الجواب بل قال:

وقعت مناظرات كثيره بين الشيخ جمال الدين و مولانا نظام الدين عبد الملك فاحترمه مولانا عبد الملك احتراماً عظيماً و بالغ في تعظيمه (انتهى كلامه)

ثم إن الملك الفاضل المؤيد اولجايتو محمد استدعى من حضرته تصنيف كتب فى اصول الشيعة و فروعها، فصنّف باستدعائه نهج الحق و كشف الصدق و منهاج الكرامه و غيرهما.

## تبحره فى بابى القضاء و الفرائض:

رأيت بخط بعض العلماء الشوافع فى مجموعه: و قد أطرى فى الشناء على المترجم و أنه فاق علماء الإسلام فى عصره فى بابى القضاء و الفرائض، لم ير له مثيل، و نقل

ص: ٦٢

عنه مسائل عويصه و معاضل مشكله فى هذين البابين.

و مليحه شهدت لها ضرّاتها

و الفضل ما شهدت به الأعداء

## نموذج من خطه الشريف.

قد أخذناها من مكتبه العلامة المرحوم صدر الأفاضل النصيرى حشره الله مع مواليه و نشكر نجله الفاضل نصير الدين النصيرى على إرساله تلك الصوره، و كان خط المترجم على ظهر كتاب مراصد التدقيق و مقاصد التحقيق من تأليفه و قد قرأه عليه الشيخ شمس الدين محمّد بن أبى طالب الآوى من تلاميذه و الصوره هذه:

ص: ٦٣

فى الدرر الكامنه لابن حجر العسقلانى (ج ٢ ص ٧١ ط حيدرآباد) نسب إليه ما هذا لفظه: و لما وصل إليه كتاب ابن تيميه فى الرد عليه كتب أبياتا أولها:

لو كنت تعلم كل ما علم الورى

طرا لصرت صديق كل العالم

«انتهى ما فى الدرر» أقول: كتاب ابن تيميه هو منهاج السنه.

و فى الروضات (ص ١٧٧ فى باب الحاء) نقل بيتا بعد ذلك البيت و هو هذا:

لكن جهلت فقلت إن جميع من

يهوى خلاف هو يك ليس بعالم

«انتهى» و نقل فى الرياض هذين البيتين عنه أيضا: و قد رأهما فى مجموعه ببلده أردبيل ليس (لست ظ) فى كل ساعه أنا محتاج و لا أنت قادر أن تنيلا فاعتنم حاجتى (خ ل عسرتى) و يسرك فاحرز فرصه تسترق فيها الخليلا أقول: قوله: فرصه تسترق الخ اشاره إلى كلمات مولانا أمير المؤمنين على عليه السلام

استعط من شئت تكن أسيره، استغن عمن شئت تكن نظيره، أحسن إلى من شئت تكن أميره.

و في الرّوضات في تلك الصفحه أيضا ما لفظه:

و له أيضا على ما في الرّياض ما كتبه إلى العلامة الطوسي في صدر كتابه و أرسله إلى عسكر سلطان خدا بنده مسترخصا للسفر إلى العراق من السلطانيه:

محبتى تقتضى مقامى

و حالتى تقتضى الرحىلا

هذان خصمان لست أقضى

بينهما خوف أن أميلا

و لا يزالان فى اختصام

حتى نرى رأيك الجميلا



منها ما أوصى به ولده فخر المحققين في آخر كتاب قواعد الأحكام (ص ٣٤٦ ط طهران)، وهذه صورتها:

اعلم يا بنى أعانك الله على طاعته، و وفقك لفعل الخير و ملازمته، و أرشدك إلى ما يحبه و يرضاه، و بلغك من الخير ما تأمله و تتمناه، و أسعدك فى الدارين، و جباك بكل ما تقرّ به العين، و مدّ لك فى العمر السعيد و العيش الرعيد، و ختم أعمالك بالصالحات، و رزقك أسباب السّاعات، و أفاض عليك من عظام البركات، و وقاك الله كلّ محذور، و دفع عنك الشرور. إنى قد لخصت لك فى هذا الكتاب لبّ فتاوى الأحكام، و بينت لك فيه قواعد شرايع الإسلام بألفاظ مختصره و عباره محرّره، و أوضحت لك فيه نهج الرّشاد و طريق السّداد، و ذلك بعد أن بلغت من العمر الخمسين و دخلت فى عشر الستين، و قد حكم سيد البرايا بأنّها مبدأ اعتراك المنايا فان حكم الله تعالى على فيها بأمره، و قضى فيها بقدره، و أنفذ ما حكم به على العباد، الحاضر منهم و الباد،

فانى أوصيك كما افترض الله تعالى على من الوصيه، و أمرنى به حين إدراك المتيه بملازمه تقوى الله تعالى، فأنها، السنه القائمه، و الفريضه اللانزمه، و الجنه الواقيه و العده الباقيه، و أنفع ما أعدّه الإنسان ليوم تشخص فيه الأبصار، و يعدم عنه الأنصار عليك باتّباع أوامر الله تعالى، و فعل ما يرضيه، و اجتناب ما يكرهه، و الانزجار عن نواهيه، و قطع زمانك فى تحصيل الكمالات النفسائيه، و صرف أوقاتك فى اقتناء الفضائل العلميه، و الارتقاء عن حضيض النقصان إلى ذروه الكمال، و الارتقاء إلى أوج العرفان عن مهبط الجهال، و بذل المعروف، و مساعده الاخوان، و مقابله المسيء بالإحسان، و المحسن بالامتنان، و إياك و مصاحبه الأردال، و معاشره الجهال، فأنها تفيد خلقا ذميما، و ملكه رديه، بل عليك بملازمه العلماء، و مجالسه الفضلاء فأنها تفيد استعدادا تاما لتحصيل الكمالات، و تثمر لك ملكه راسخه لاستنباط المجهولات و ليكن يومك خيرا من أمسك، و عليك بالتوكل و الصبر و الرضاء، و حاسب نفسك فى كل يوم و ليله، و أكثر من الاستغفار لربك، و اتق دعاء المظلوم، خصوصا اليتامى و العجائز، فإن الله تعالى لا يسامح بكسر كسير، و عليك بصلاه الليل فإن رسول الله صلى الله عليه و اله حثّ عليها و ندب إليها و

قال: من ختم له بقيام الليل ثم مات فله الجنه؛ و عليك بصله الرحم فأنها تزيد فى العمر، و عليك بحسن الخلق،

فإن رسول الله صلى الله عليه و اله قال: إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم، و عليك بصله الذريه العلويه، فإن الله تعالى قد أكد الوصيه فيهم، و جعل مودّتهم أجر الرساله و الإرشاد فقال تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ،

و قال رسول الله صلى الله عليه و اله: إنى شافع يوم القيمه لأربعة أصناف و لو جاءوا بذنوب أهل الدنيا، رجل نصر ذريتي، و رجل بذل ماله لذريتي عند المضيق، و رجل أحبّ ذريتي باللسان و القلب، و رجل سعى فى حوائج ذريتي إذا طردوا و شردوا.

و قال الصادق عليه السلام: إذا كان يوم القيمه نادى مناد: أيها الخلاق أنصتوا فان محمدا

يكلمكم فينصت الخلائق، فيقوم النبي صلى الله عليه و اله، فيقول: يا معشر الخلائق من كانت له عندي يد أو منة أو معروف فليقم حتى أكافيه، فيقولون: بآبائنا و أمهاتنا و أى يد و أى منة و أى معروف لنا، بل اليد و المنة و المعروف لله و لرسوله على جميع الخلائق، فيقول: بلى من آوى أحدا من أهل بيتي أو برّهم أو كساهم من عرى أو أشيع جائعهم فلتقم حتى أكافيه، فيقوم أناس قد فعلوا ذلك، فيأتى النداء من عند الله يا محمد يا حبيبي قد جعلت مكافاتهم إليك فأسكنهم من الجنة حيث شئت، فيسكنهم فى الوسيله حيث لا يحجبون عن محمد و أهل بيته صلوات الله عليهم، و عليك بتعظيم الفقهاء و تكريم العلماء،

فإن رسول الله صلى الله عليه و اله قال: من أكرم فقيها مسلما لقي الله تعالى يوم القيامة و هو عنه راض، و من أهان فقيها مسلما لقي الله تعالى يوم القيامة و هو عليه غضبان، و جعل النظر إلى وجه العلماء عباده، و النظر إلى باب العالم عباده، و مجالسه العلماء عباده، و عليك بكثرة الاجتهاد فى ازدياد العلم و الفقه فى الدين،

فان امير المؤمنين عليه السلام قال لولده: تفقه فى الدين فان الفقهاء ورثه الأنبياء، و أن طالب العلم يستغفر له من فى السماوات و من فى الأرض حتى الطير فى جو السماء و الحوت فى البحر، و أن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى به، و إياك و كتمان العلم و منعه عن المستحقين لبذله، فإن الله تعالى يقول: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

و قال رسول الله صلى الله عليه و اله: إذا ظهرت البدع فى امتى فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله،

و قال صلى الله عليه و اله لا- تؤتوا الحكمه غير أهلها فتظلموها، و لا تمنعوها أهلها فتظلموهم، و عليك بتلاوه الكتاب (القرآن خ ل) العزيز و التفكر فى معانيه و امتثال أوامره و نواهيه، و تتبع الأخبار النبويه و الآثار المحمديه، و البحث عن معانيها و استقصاء

النظر فيها، وقد وضعت لك كتباً متعددة ﷻ ذلك كَلِمه هذا ما يرجع إليك و أما ما يرجع إليّ و يعود نفعه عليّ، فان تتعهدني بالترحم في بعض الأوقات، و أن تهدي علي ثواب بعض الطاعات، و لا تقلل من ذكرى، فينسبك أهل الوفاء إلى الغدر، و لا تكثر من ذكرى فينسبك أهل العزم إلى العجز، بل اذكرني في خلواتك و عقيب صلواتك، و اقض ما عليّ من الديون الواجبه، و التعهدات اللانزمه، و زر قبري بقدر الإمكان، و اقرأ عليه شيئاً من القرآن، و كل كتاب صنفته و حكم الله تعالى بامرهِ قبل إتمامه فأكمله و أصلح ما تجده من الخلل و النقصان و الخطأ و النسيان، هذه وصيتي إليك، و الله خليفتي عليك، و السلام عليك و رحمه الله و بركاته.

هذا مضافاً إلى ما نشاهد من وصاياهِ النافعه و كلماتهِ الجامعه في ذيل الإجازات الشريفه لتلاميذه و معاصريهِ، و من رام الوقوف عليها و الاستفادة منها فعليه بالمراجعه إلى تلك المظان، و بالجمله إنه «قده» حسنه من حسنات الزمان علما و عملاً، زهداً و عباده، نظماً و نثراً، جمع الله فيه ضروب الفضائل و حلاه بصنوف الفواضل، فجدير لنا معاشر الشيعة أن نفتخر به إلى يوم القيامة.

كان معروفًا بالتفاني في حبِّ السَّادَةِ العلويَّةِ، و الذَّرِيَّةِ الفاطميَّةِ، و له كلمات في هذا الباب أوردھا في إجازاته الكثيره الشهيره.

منها قوله في أول الإجازة التي كتبها للسيد الأجل أبي الحسن عليّ بن زهره الحلبي و غيره: فإن العبد الفقير إلى الله تعالى حسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر غفر الله تعالى له و لوالديه و أصلح أمر داريه يقول: إنَّ العقل و النقل متطابقان على أنَّ كمال الإنسان هو بامتثال الأوامر الإلهية و الانقياد إلى التكاليف الشرعية، و قد حثَّ

اللّٰه تعالى في كتابه العزيز الحميد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، على موّد ذوى القربى  
و تعظيمهم و الإحسان إليهم، و جعل موّدتهم أجرا لرساله سيّد البشر إلخ.

منها قوله في إجازته للسيد شمس الدين السابق ذكره: و ممّا من اللّٰه علينا أن جعل بيننا الذريّه العلويّه تبتهج قلوبنا بالنظر إليهم، و  
تقرّ أعيننا برؤيتهم، حشرنا اللّٰه على و دادهم و محبّتهم، و جعلنا من الذين أدوا حق جدّهم الأمين في ذريّته «إلخ».

و منها ما ذكره في إجازته لبعض تلاميذه و لم يصرّح باسم المستجيز، و جدتها بخطه الشريف على ظهر كتاب الفقيه لشيخنا  
الصدوق «قده» بقوله: و أوصيك بالوداد في حقّ ذريّه البتول، فإنّهم شفعا لنا يوم لا ينفع مال و لا بنون، و أوكد عليك بالتواضع في  
حقهم، و الإحسان و البرّ إليهم، سيّما في حقّ الشيوخ و الصغار منهم، و عليك بالتجنّب عمّا جعل اللّٰه لهم من الأموال و خصّهم بها  
كرامه لجدّهم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و اله.

إلى غير ذلك من الكلمات الحاكية عن صفاء سريره و حسن طويّته في حق العتره الطاهره، و كفى بها شرفا و فخرا له، مضافا  
إلى ما اجتمعت في وجوده الشريف من الخصال الحميده، و الصّيفات الملكوتيه أكرم به من رجل حاز المكارم و العلى، و فاز  
بالقدح المعلّى، و سبق على الأعظم في مضامير الفضائل و ميادين الكمالات، حشره اللّٰه مع ساداته الميامين الأئمه البرره الكرام  
آمين.

هذا ما وسعه المجال و اقتضته الحال من ذكر ترجمته الشريفة، و هل هي إلا قطره من يم ذخّار، و قاموس تغرق فيه السفن، و لو  
ساعدتنا السواعد الالهيهّ و العناية الربانيه تؤلف كتابا حافلا و سفرا كافلا في ترجمته و سيرته و فضائله، خدمه للدين فان الرجل  
كلّ الرّجل كم له من خدمات للمذهب و إحياء معالم الشيعة و تجديد

دوارسها، حشره الله فى زمرة المقربين و رزقنا شفاعته يوم الدين و وفقنا لأداء يسير من حقوقه آمين آمين.

## حياه السلطان المؤيد الجايو محمد الشهير بشاه خدا بنده

هو السلطان المؤيد الموفق المسدد غياث الدين الجايو محمد المشتهر بخدا بنده ابن ارغون شاه بن أباخان بن هولاقو (هلاكو خان ل) خان بن تولوي (تولي خ ل) خان بن چنگيز خان، الملك المغولي الشهير، كان الجايو من أعدل الملوك و أرفهم و أبرهم للرعيه، ذا شوكة و نجده و علوهمه و حلم و وقار و سكينه و سلامه نفس و سخاء و كرم و سودد، و فقه الله للاستبصار، و انتقل إلى مذهب التشيع باختياره بعد ملاحظه أدله الطرفين و كان استبصاره ببركه آيه الله مولانا العلامة الحلّي.

قال المورخ الجليل معين الدين النطنزي في كتابه منتخب التواريخ الذي شرع في تأليفه سنة ٨١٦ و أتمه سنة ٨١٧، و طبع بطهران ١٣٣٦ ما ملخصه: إنّ السلطان محمد خدا بنده الجايو كان ذا صفات جليله و خصال حميده، لم يقترف طيله عمره فجورا و فسقا، و كان أكثر معاشرته و مؤانسته مع الفقهاء و الزهاد و الساده و الأشراف، مصير بلده سلطانيه و بنى فيها تربه لنفسه ذات قبه ساميه عجيبيه، و عينها مدفنا له، و فقه الله لتأسيس صدقات جاريه، منها: أنّه بنى ألف دار من بقاع الخير و المستشفيات و دور الحديث و دور الضيافه و دور السياده و المدارس و المساجد و الخانقاهات بحيث أراح الحاضر و المسافر، و كان زمانه من خير الأزمنه لأهل الفضل و التقى، ملك الممالك، و حكم عليها سته عشره سنه، و كان من بلاد العجم إلى إسكندريه مصر، و إلى ما وراء النهر تحت سلطته، توفي سنة ٧١٧ أو ٧١٩ و دفن بمقبرته التي أعدّها قبل موته في بلده سلطانيه إلى آخره.

و قال مولانا العلامة السعيد القاضي الشهيد في المجالس ما محصّله: إنّ لفظه



(الجايو) كلمه مغوليه معناها بالفارسيه (فرخنده)، و أنّ من آثار هذا السلطان بناء دار السّيادة في أصفهان و كاشان و سيواس من بلاد الروم و في مشهد امير المؤمنين و بالشام و ديار بكر و غيرها، و عين لهذه الأبنيه عدّه أوقاف، إلى أن قال: و راج حال أهل العلم و الفضل في دوله هذا السلطان العادل بحيث رتب لهم مدرسه سياره و كان ينتقل معه أين ما انتقل جماعه من العلماء و المدرّسين و المشتغلين، كمولانا العلامه الحلي و المولى بدر الدين التستري و المولى نظام الدين عبد الملك المراغي و المولى برهان الدين و الخواجه رشيد الدين و السيد ركن الدين الموصلی و الكاتبی القزوينی و الكيشی و قطب الدّين الفارسی و غيرهم، توفي ليله عيد الفطر سنه ۷۱۶.

و في كتاب تحفه الأبرار (المخطوط في مكتبه العالم الفاضل السيّد مهدي اللازوردي القمي) للعلامه آقا محمّد جعفر الكرمانشاهی نقلا عن حمد الله المستوفی أنّه أنشد في تاريخ وفاته:

از هفتصد و شانزده چو ماه گذشت

از تاج و كلاه خسروی شاه گذشت

بگذشت و جهان بی وفا را بگذاشت

آگاه ز حال خویش ناگاه گذشت

و استقر بعده ابنه السلطان أبو سعيد بن شاه خدا بنده، قال: و كان الجايو من أفاضل الملوک، سريع الانتقال حاضر الجواب، و تحكى عنه في سرعه الذهن و حضوره غرائب و عجائب إلخ.

كفي في جلالته و فضله ما ذكره مولانا العلامه في حقه في ديواجه كتاب استقصاء النظر (ص ۵ ط نجف) من قوله: و قد منحه الله بالقوه القدسيه، و خصّه بالكمالات النفسائيه و القريحه الوقاده و الفكره الصحيحه النقاده، وفاق في ذلك على جميع الأمم، و زاد علما و فضلا على فضلاء من تأخر و تقدّم، و ألهمه الله العدل في رعيتته و الإحسان إلى العلماء من أهل مملكته، و إفاضه الخير و الانعام على جميع الأنام،

إلى أن قال: لَمَّا أمرني بسطر الأدله الدّاله على أنّ للعبد اختيارا في أفعاله و أنّه غير مجبر عليها، إلخ.

و قال بعض أرباب التراجم ما لفظه: إنّ هذا الملك الجليل كان ذا فضل و أدب و شعر، و هو الذى اختار لنفسه مذهب الاماميّه بعد التأمل و التعمّل في دلائل فرق الإسلام و حجج المذاهب، و كان على هذه العقيدته الحقّه إلى أن توفى.

أقول: و الشاهد على ذلك كلمات الموثّقين من المورّخين و الدّراهم التى ضربت باسمه قبيل وفاته بأيّام قلائل.

ثم اعلم أنّ لهذا الملك الجليل عدّه بنين و بنات أشهر هم ابنه السلطان أبو سعيد، و له و لإخوته عقب متسلسل و ذريّه مبارك، فيهم الفقهاء و الأئمّاء و الشعراء و أرباب الفضل و الحجى و الورع و التقى، و قد ذكرت أسماء بعضهم في معاجم التراجم.

و لا يذهب عليك أنّه بعد ما اختار التشيع لقب نفسه (بخدا بنده)، و بعض المتعصّبين من العامه كابن حجر العسقلانى و غيره غيروا ذاك اللقب الشريف إلى (خر بنده)، و ذلك لحميتهم الجاهليّه الباردة، و من الواضح لدى العقلاء أنّ صيانته قلم المورّخ و طهاره لسانه و عفّه بيانه من البذاءه و الفحش من الشرائط المهمّه فى قبول نقله و الاعتماد عليه و الرّكون إليه، و من العجب أنّ بعض المتأخرين من الخاصه تبع تعبير القوم عن هذا الملك الجليل و لم يتأمّل أنه لقب تنازوا به، و ما ذلك إلا لبغض آل الرّسول الدّاء المدفين فى قلوبهم، و تلك الأحقاد البدريه و الحنينيه و إلا فما ذنب هذا الملك؟ بعد اعترافهم بجلالته و عدالته و شهامته ورقه قلبه، و حسن سياسته و تدبيره، و هاك صورته الدّراهم التى ضربت باسمه فى محيطها أسماء الأئمّه الطاهرين عليهم الصلاه و السلام، و فى وسطها هذه الجمل (ضرب فى أيّام دوله

السلطان الأعظم مالك رقاب الأمم الجايو سلطان غياث الدنيا و الدين خدا بنده محمد خلد الله ملكه.

هذا ما أهّمنا ذكره في هذا المقام من ترجمته، و تركنا الكثير منها روما للاختصار و التفصيل يطلب من كتب التواريخ كروضه الصفا و حبيب السير و تاريخ المغول و تواريخ بلاد العجم و غيرها.

ص: ٧٣

الشيخ عميد الدين الشيرازي، أخذ عنه العلوم العقلية و النقلية، و الشيخ جمال الدين الأردستاني، أخذ عنه العرفان و التصوف، و سار و سلك بإرشاده و لازمه حتى توفي شيخه بيت المقدس، و أخذ أيضا عن بعض تلاميذ المحقق الشريف الجرجاني و غيرهم.

قال الشيخ شمس الدين محمد السخاوي المصري في كتابه الضوء اللامع (جزء ٦ ص ١٧١ ط القاهرة) ما لفظه:

فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الامين، أبو الخير بن القاضي بأصبهان أمين الدين الخنجي الأصل الشيرازي الشافعي الصوفي، و يعرف بخواجه ملا. لازم جماعه كعميد الدين الشيرازي و تسلك بالجمال الأردستاني و تجرد معه، و تقدّم في فنون من عربيه و معان و أصليين و غيرها، مع حسن سلوك و توجه و تقشف و لطف عشره و انطراح و ذوق و تقنّع، قدم القاهره فتوفيت امه بها، و زار بيت المقدس و الخليل، و مات شيخه الجمال بيت المقدس فشهد دفنه، و سافر إلى المدينه المنوره النبويه فجاور بها أشهراً من سنه سبع و ثمانين (٨٨٧) و لقيني بها فسرّ بعد أن تكدرّ حين لم يجدني بالقاهره، مع أنه حسن له الاجتماع بالخيزري، فما انشرح به و قرأ على البخاري بالروضه و سمع دروسا في الاصطلاح و اغتبط بذلك كله، و كان يبالغ في المدح بحيث عمل قصيده يوم ختمه أنشدت بحضورنا في الروضه أولها:

روى النسيم حديث الأحياء

فصح مما روى أسقام أحشائي

و هي عندى بخطه الحسن مع ما قيل نظما من غيره، وكذا عمل أخرى فى ختم مسلم و قد قرأه على أبى عبد الله محمد بن أبى الفرج المراعى حينئذ أولها:

صحت عنكم حديثا فى الهوى حسنا

أن ليس يعشق من لم يهجر الوسنا

و هي بخطه أيضا فى ترجمته من التاريخ الكبير، و كتبت له إجازة حافله افتتحها بقولى: أحمد الله بفضل الله لا يجحد، و أشكره فحق له أن يشكر و يحمد، و أصلى على عبده المصطفى سيدنا محمد، و وصفته بما أثبتته أيضا فى التاريخ المذكور، و قال لى: إنه جمع مناقب شيخه الاردستاني، و أن مولده فيما بين الخمسين إلى الستين، ثم لقينى بمكة فى موسمها فحج و رجع إلى بلاده مبلغا إن شاء الله سائر مقاصده و مراده. و بلغنى فى سنة سبع و تسعين أنه كان كاتباً فى ديوان السلطان يعقوب لبلاغته و حسن إشارته. أقول: و مراده سنة ٨٩٧.

و قال فى الرّوضات (ص ٥٠٠ الطبع الثانى بطهران) فى باب الفاء ما لفظه:

فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الخنجى الأصفهانى المعروف به (باشا) كان من أعظم علماء المعقول و المنقول، حنفى الفروع و أشعريّ الأصول، متعصبا لأهل مذهبه و طريقته، متصلبا فى عداوه أولياء الله و أحبته، له كتب و مصنفات و رسائل و مؤلفات منها كتاب المقاصد فى علم الكلام و كتاب إبطال الباطل فى نقض كشف الحقّ الذى كتبه العلامة فى مخالقات أهل السنّة و الإماميه فى العقائد و الأحكام، و هو الذى ردّ عليه القاضى نور الله التستريّ الشهيد الموثق الموفق فى كتابه الموسوم بإحقاق الحق، و جعل الكلام فيه ثلاثه أرسام، أولها قال المصنف رفعه الله و ثانيها قال الناصب خفضه الله و ثالثها صورته ردّه شكر الله سعيه على ما ذكره الناصب المذكور و هو من أحسن الكتب المصنفة فى الرد على علماء الجمهور قال السيد نعمه الله الجزائرى فى مقاماته عند انجرار كلامه إلى ذكر مقابح علماء أهل السنه و رؤسائهم، و من ذلك الناصبى المتأخر قاضى الحرمين الذى يزعم أن

جدّه من الامّ السيّد الشريف المشهور من الأب الفضل بن روزبهان المشهور، و هو الذي ردّ على العلامه كتابه كشف الحق و نهج الصدق بأقبح رد، و سلّط الله عليه الإمام المتبحر السيّد نور الله الشوشتری تعمّده الله برحمته، فرد كلامه بكتاب سمّاه إحقاق الحق، ما رأيت أحسن من هذا الكتاب لأنّ كل ما ذكر فيه من الرّد على ذلك الناصبي من كتبهم و أحاديثهم. و كانت له بنت، فلما بلغت مبلغ النساء خطبها منه شرفاء مكّه و علماء الحرمين فقال بنتى هذا لا- كفو لها، لأنّ سلطان العجم و إن كان علويًا (أى السلطان الشاه إسماعيل الصفوي) إلاّ أنّه من الرفضه، و سلطان الرّوم و إن كان من أهل السّنه إلاّ أنّه ليس بعلوي إلى آخر ما قال.

أقول: لا- يخفى أنّ ابن روزبهان شافعي الفروع و ليس بحنفي، كما صرح به شيخ إجازته شمس الدين السخاوي، و أنا لم نقف على من ذكر له كتابا في الكلام باسم المقاصد و لعله سقطت كلمه (شرح) قبل المقاصد، و يقال: إنّ له شرحا على مقاصد التفتازاني، و أنّ أصله من خنج من أكوار شيراز و سيأتى بيانه لا خنج من أكوار أردستان، و إنّ من تأليفاته تعليقه على الاحياء للغزالي و أخرى على الكشاف، و على شرح المواقف و على شرح الطوالع و على تفسير القاضى و على المحاكمات و على غيرها، و من آثاره شرح على المقاصد فى الكلام و كتاب فى الإجازات و كتاب فى ترجمه شيخه الاردستاني و سيرته، صرح به نفسه على ما نقل السخاوي و غيرها.

منهم ابن أخيه محمد بن عبد الله بن روزبهان بن الفضل، قرء عليه الصّحاح و العلوم العقليّيه، و روى عنه بالاجازة، رأيته بطهران في مكتبه المرحوم بيان الملك الآشثاني و غيره.

و ينبغي التنبيه على امور.

منها أنّ الخنجي نسبة إلى (خنج) بضم الخاء المعجمه ثمّ النون ثمّ الجيم، و هي

من أكوار فارس لا إلى خنج من أعمال أردستان كما أسلفنا، و خنج فارس معرب (خنك) على ما ذكره الشريف الجليل المؤرخ الميرزا حسن (مهذب الدوله) الفسائي الشيرازي حفيد مولانا فخر الشيعة الاماميه السيد علي خان شارح الصحيفه في كتابه فارسنامه في (ج ٢ ص ١٩٧ ط تهران) وقال ما ترجمته ملخصا: إنّ خنج من مشاتي فارس واقعه في جنوب شيراز طولها من قريه (بغرد) بضم الباء الموحده إلى قريه (كورده) خمسه عشر فراسخ، و عرضها من قريه (تنگباد) إلى قريه (چاه مينا) تسعه فراسخ محدوده من جانب الشرق بكوره (لار) و كوره (بيد شهر) و من الشمال إلى بيد شهر أيضا إلى قريه (حكيم أفضل) و من أشهر قراء خنج، أمين آباد، بغرد، بيخو، چاه طوس، شهرستان، جهله، و غيرها.

و قال فيه ما ترجمته: إنه قد خرج من خنج جماعه من الأفاضل في الفنون العقليه و النقليه.

منهم الحكيم أفضل الدين محمد بن تمار بن عبد الملك الخنجي المتوفى في حدود سنه ٥٠٠هـ، و قد شرح قانون الشيخ في الطب بشرح كان مورد الافاده و الاستفاده بين العلماء في الطب اليوناني.

و منهم القاضي زين الدين علي بن روزبهان الخنجي المتوفى سنه ٧٠٧ بشيراز، و دفن في مدرسه شاهي، له كتاب المعبر في شرح مختصر الأصول لابن الحاجب، أورده صاحب كتاب مزارات شيراز المسمى بحط الرحال و شدّ الإزار لزوار المزار فليراجع.

و منهم الشيخ أويس بن عبد الله الخنجي المتوفى سنه ٧٩٠ بشيراز أورده في مزارات شيراز إلخ.

و منهم الشيخ روزبهان القاضي والد الفضل بن روزبهان الناصب الذي تنقل كلماته في هذا الكتاب كثيرا.



و منهم عمّه الشيخ محمّد محبى الدين الذى يروى عنه ابن أخيه الفضل المذكور و غيرهم.

قال مهذب الدوله فى فارسنامه (ص ١٩٧ ج ٢) ما ترجمته: إنّ أهل خنج سستون و كانوا من المعاضدين لجيش الأفغان فى تخريب بلده شيراز، فلما استولى السلطان نادر شاه أخذهم بالنكال و خرّب دورهم و قتل رجالهم، و كانت معموره ذات مساجد و حمّامات و بساتين و طواحن، و هى باقيه إلى الآن على تلك الحاله الخربه إلخ فليراجع.

و منها كلمه روزبهان تنطق بها بفتح الباء الموحده و هو من الأغاليط و الصحيح كسرهما.

و منها أنّ لابن روزبهان عقب بمصر، و لار، و الهند، و ما وراء النهر توجد تراجم بعضهم فى الكتب المؤلفه لأعيان القرن الحادى عشر و الثانى عشر و منها أنّه يظهر من الروضات أنّ الشريف الجرجانى جدّ المترجم من قبل أمّه.

و منها قد يعبر عن الفضل بن روزبهان بالقاسانى فهو نسبه إلى قاسان من بلاد ما وراء النهر، لا قاسان معرب كاشان من بلاد العجم فلا تغفل.

و منها تظهر من كلمات المترجمين له: أنّه تصدى منصب القضاء بشيراز و أصفهان و مصر و الحرمين و ما وراء النهر و غيرها.

و منها أنّ سلسله تصوّفه تنتهى إلى النقشبندیّه بواسطه شيخه جمال الدّين الأردستانى.

و منها أنّ مدفنه قاسان فى ما وراء النهر، نصّ على ذلك فى الاحقاق فى مسأله اختياريه أفعال العباد، حيث قال فى آخر كلامه ما لفظه: الحمد لله الذى فضح النّياص، و رفع عنه الأمان، و أوضح سوء عاقبته على أهل الايمان، حيث طرده من ايران و أماته فى النيران أعنى مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر. و قال فى موضع آخر: و اغترب إلى بخارا بل هرب، و هناك نجمه الشّوم قد غرب، و أنّ وفاته بعد

ظهور دوله السلطان المؤيد شاه إسماعيل و استيلائه على بلاد العجم، و ذلك بعد أن فرّ هاربا من أصفهان كما يؤمى إليه فى مبتداء كلماته فى الكتاب، و كذا تصريح القاضى به فراجع.

و منها قد علم من كلمات السّخاوى و الروضات أنّ الرّجل كان له لقبان (خواجه ملاً-پاشا).

و له شعر كثير، فمنه قوله في مديح أهل البيت عليهم السلام.

شم المعاطس من أولاد فاطمه

علوا رواسى طود العزّ و الشرف

فاقوا العرانيين فى نشر الندى كرما

بسمح كفّ خلا من هجته السرف

الى آخر ما يأتى فى ص ٢٨ من الكتاب فراجع.

و من شعره فى مديح الأئمة عليهم السلام على ما صرّح به فى كتاب الرد على نهج الحقّ فى أوائل المطب الثاني فى بيان فضيله الزهراء و أولادها عليهم السلام قوله:

سلام على المصطفى المجتبى

سلام على السيد المرتضى

سلام على ستنا فاطمه

من اختارها الله خير النساء

سلام من المسك أنفاسه

على الحسن الألمعي الرضا

سلام على الأوزعي الحسين

شهيد ثوى (رمى خ ل) جسمه كربلاء

سلام على سيد العابدين

على بن الحسين الزكي المجتبي

سلام على الباقر المهدي

سلام على الصادق المقتدى

سلام على الكاظم الممتحن

رضي السجاياء امام التقي

سلام على الثامن المؤمن

علي الرضا سيد الأصفيا

سلام على المتقي التقي

محمد الطيب المرتجي

سلام على الأريحي النقي

علي المكرم هادي الوري

سلام على السيد العسكري

إمام يجهز جيش الصفا

سلام على القائم المنتظر

أبي القاسم العرم نور الهدى

سيطلع كالشمس في غاسق

ينجيه (ينجيه خ ل) من سيفه المنتضى

ترى يملأ الأرض من عدله

كما ملئت جور أهل الهوى

سلام عليه و آباءه

و أنصاره ما تدوم (تدور خ ل) السّما

و لمولانا القاضي الشهيد مقاله في حق هذه الأبيات و أنها كيف صدرت من هذا الرّجل مع نصبه و بغضه.

و من شعره في حقّ مولانا العلامة في باب المطاعن في آخر المطلب الثالث و قد أساء الأدب بالنسبه إلى قدسيّ ساحته الشريفه قوله:

أجبتنا عن مطاعن رافضيّ

على الأحلاف (الأخلاف خ ل) و الأصحاب طاعن

فيلعنه الرّكّي إذا رآه

فصيرنا مطاعنه ملاعن

و قد أجب عنه نظماً القاضي الشهيد «قده» و من شعره على ما في الإحقاق في باب المطاعن قوله:

من يكن تاركا ولاء عليا

لست أدعوه مؤمنا و زكيا

كيف بين الأنام يذكر سبنا

للذي كان للنبي وصيا

ليس قولى لفاعل السب إلا

لعن الله من يسب عليا

و العجب منه يلعن من سب عليا و يلتزم بزعامه من سبه و خلافته على المسلمين! و من شعره قوله:

لعصابه تركوا الجماعه و ارأموا

فى الاعتزال لهم نفوس باللهه

فى خلق أعمال الورى قد أشركوا

مثل المجوس تفوهوا بالآلهه

و قد أجاب عنه القاضى الشهيد«قده» نظما بما سيأتى.

و من شعره قوله فى الرد على من ذهب إلى الحسن و القبح العقليين:

يا من يقول لدى تقرير مذهبه

بالحسن و القبح موجودين بالعقل

فالعقل يحكم أن الحسن مفقود

و القبح فيك لموجود من الجهل

و أجاب عنه القاضى نظما بما سيأتى.

و من شعره قوله:

تمجس رافضى ذو اعتزال

بخلق الفعل بين المسلمينا

فوا عجباً من التمجيس منهم

مجوسى يمّجس مؤمنينا

و من شعره قوله فى حق مولانا العلامة:

لقد طوّلت و التطويل حشو

و فى ما قلته نفع قليل

و قالوا الحشو لا التطويل لكن

كلامك كلّ حشو طويل

و أجاب عنه القاضى الشهيد «قده» نظماً بأحسن جواب.

و من شعره قوله فى حقّ مولانا العلامة:

إذا ما رأى طيباً فى الكلام

بقاذوره الكذب قد دلّسه

يخلط بالطهر أنجاسه

فابن المطهر ما أنجسه

ص: ٨١

و قد أجاب عنه القاضي نظماً بخير جواب سيأتي نقله:

و من شعره قوله في الرد على المعتزله:

ظهر الحق من الأشعر و التور جلى

طلع الشمس و لكن عمى المعتزلى

و أجابه القاضي «قده» نظماً بما سيأتي.

و من شعره قوله في قصيده أنشأها يوم ختم قراءه صحيح البخارى على الشخاوى المصرى:

روى النسيم حديث الأبناء

فصحّ ممّا روى أسقام أحشائي

-إلخ و منه قوله في قصيده عملها في ختم قراءه صحيح مسلم:

صححت عنكم حديثاً فى الهوى حسنا

أن ليس يعشق من لم يهجر الوسنا

-إلخ



الشّريفه الجليله فاطمه المرعشيه بنت عمّه كما في المشجره المرعشيه.

ص: ٨٢

## نسه الشريف:

هو السيد المؤيد الشهيد ضياء الدين القاضي نور الله، بن شريف الدين، بن ضياء

ص: ٨٣

الدّين نور الله، بن محمّد شاه، بن مبارز الدين مانده، بن الحسين جمال الدّين، بن نجم الدّين أبي علي محمود، المهاجر من طبرستان إلى تستر، و هو ابن أحمد بن تاج الدّين الحسين، بن أبي المفاخر محمّد، بن علي أبي الحسن، بن أبي علي أحمد، ابن أبي طالب، بن أبي إسماعيل إبراهيم، بن أبي الحسين يحيى، بن أبي عبد الله الحسين، بن أبي علي محمّد، بن أبي علي حمزه، بن علي المامطري القاضي، بن أبي القاسم حمزه، بن أبي الحسن عليّ المرعشي الذي إليه ينتهي نسب كلّ مرعشي في العالم، و به اشتهروا؛ و هو ابن عبد الله أبي جعفر أمير العراقيين (امير العافين خ ل) كما في تذكره العيبدلي، و هو ابن محمّد السليق أبي الكرام يعرف بالمحدث الخطيب، ابن الحسن المحدث أبي محمّد الحكيم، بن أبي عبد الله الحسين الأصغر، بن الإمام علي زين العابدين و سيّد السّاجدين سلام الله عليه.

أولئك آبائي فجئني بمثلهم

إذا جمعتنا يا جرير المجمع

نسب تضاءلت المناسب دونه

و البدر من فخره في بهجه و ضياء

قال والدى العلامة «قده» فى المشجره ما محصّيه له: إنّ المترجم أخذ العلوم الآليه ببلده تستر عن أفاضلها، و منهم والده المكرّم السيّد شريف الدين، ثم شرع فى قراءه الكتب الأربعة، و كتب الفقه و أصوله و الكلام عليه أيضا، ثم انتقل فى سنه ٩٧٩ إلى مشهد الرضا عليه السلام فألقى عصا السّيربه و حضر فى درس العلامة المحقّق المولى عبد الواحد التستري، و كان من مشاهير أهل الفضل بتلك البلده المقدّسه و غيره من الفطاحل، ثمّ انتقل سنه ٩٩٣ إلى الديار الهنديه فانسلك فى سلك المقرّبين من السلطان (اكبر شاه)، و رقى أمره و حسن حاله جاها و مالا و منالا، فنصبه الملك المذكور للقضاء و الإفتاء.

قال علامه التاريخ و روايه السير و الرجال و التراجم مولانا الميرزا عبد الله أفندي في المجلد الخامس من رياض العلماء في حق المترجم ما محصّيه له: إنه صاحب التصانيف الكثيره الجيّده و التأليف العزيزه (الغريزه خ ل) الحسنه المفيده، و هو «قده» فاضل عالم دين صالح علامه فقيه محدث بصير بالسير و التواريخ جامع الفضائل ناقد في كل العلوم، شاعر منشى مجيد في قدره، مجيد في شعره، و له يد في النظم بالفارسيه، و له أشعار و قصائد في مدح الأئمه، و له ديوان شعر و كان من عظماء دوله السيلاطين الصفويه، إلى أن قال:

و له في جميع العلوم سيما في مسأله الامامه تصانيف جيده، و قد صدع بالحق الصريح و الصدق الفصيح، تقريراً و تحريراً، نظماً و نثراً، و جاهد في إعلاء كلمه الله، و باهر (ظاهر خ ل) بامامه عتره رسول الله، حتى أن استشهد جوراً في بلده لاهور من بلاد هند، و هو أول من أظهر التشيع في بلاد الهند من العلماء علانيه إلى آخر ما قال.

ثم شرع في تعداد مصنفاته.

و قال مولانا علامه صاحب الوسائل في أمل الآمل (ص ٥١٢ الملحق في الطبع برجال الاسترآبادى) في حق المترجم ما لفظه:

فاضل عالم علامه محدث، له كتب منها إحقاق الحق إلخ.

و قال في الروضات (ص ٧٣١ ط الثاني) نقلاً عن صاحب صحيفه الصفا ما لفظه:

كان محدثاً متكلماً محققاً فاضلاً نبيلاً علامه، له كتب في نصره المذهب و ردّ المخالفين.

و قال أيضاً (ص ٥٠١) نقلاً عن السيّد الجزائري في كتاب المقامات و سلط الله عليه (اي ابن روزبهان) الامام المتبحر السيد نور الله الشوشترى تغمده الله برحمته، فردّ كلامه بكتاب سماه إحقاق الحق ما رأيت أحسن منه في موضوعه، إلخ.

و قال في كتاب شهداء الفضيله (ص ٧١ ط نجف) في حقه: كعبه الدّين و مناره، و لجه العلم و تياره، بلج المذهب السافر، و سيفه الشّاهر، و بنده الخافق، و لسانه

الناطق، أحد من قيظه المولى للدعوه إليه، والأخذ بناصر الهدى، فلم يبرح باذلا كلّه في سبيل ما اختاره له ربّه، حتّى قضى شهيدا، وبعين الله ما هريق من دمه الطاهر، هبط البلاد الهنديّه فنشر فيها الدّعوه و أقام حدود الله و جلى ما هنالك من حلك جهل دامس، ببلج علمه الزّاهر، ولعلّه أوّل داعيه فيها إلى التّشيع و الولاء الخالص، تجدد الثناء عليه متواترا في أمل الآمل، و رياض العلماء، و روضات الجنات و الإجازة الكبيره لحفيد السيّد الجزائري، و نجوم السماء، و المستدرک، و الحصوم المنيعه، و غيرها من المعاجم.

و قال العلامة السيّد إعجاز حسين أخو صاحب العباقت في كتاب كشف الحجب (ص ۲۷ ط کلکته) بعد ذکر اسمه و الثناء عليه ما لفظه:

أقول: لمّا تشرفت بزياره قبره الشريف في بلده (آگره) شهر صفر سنه إحدى و سبعين و مأتين و ألف، رأيت مكتوبا على قبره أعلى الله مقامه أنّه قتل شهيدا في عهد (جهانكير) في سنه تسع عشر بعد الألف، صنف كتاب الاحقاق في مدّه يسيره و أيام قليله، لا يكاد أحد أن ينسخه فيها فضلا عن أن يصنّفه.

قال المولوى رحمان على صاحب الهندي، في كتاب تذكره علماء الهند (ص ۲۴۵ ط لكهنو) ما هذا لفظه: قاضى نور الله شوسترى شيعى مذهب بصفت عدالت و نيك نفسى و حيا و تقوى و حلم و عفاف موصوف، و بعلم و جودت فهم و حدّت طبع و صفای قريحه معروف بود، صاحب تصانيف لائقه، از آن جمله كتاب مجالس المؤمنین است، توقيعى بر تفسير مهمل شيخ فيضى نوشته است که از حيز تعريف و توصيف بيرون است، طبع نظمی داشت، بوسيله حكيم أبو الفتح بملازمت أكبر پادشاه پیوست، شيخ معين قاضى لاهور که بوجه ضعف پيرانه سالى معزول شده بجایش قاضى نور الله بعهدۀ قضای لاهور از حضور أكبرى منصوب گردید، و انصرام آن عهدہ بدیانت و امانت کرده در سن (ای سنه) هزار و نوزده هجرى وفات یافت. «انتهی»

وقال المولى نظام الدين أحمد بن محمد مقيم الهروي في تاريخه الموسوم (بطبقات أكبرى ص ٣٩٢ المطبوع في مطبعة نول كشور) ما لفظه:

قاضى نور الله اثنا عشرى شوشترى امروز بقضاء لاهور مشغول است و بديانت و أمانت و فضائل و كمالات اتصاف دارد.

و ذكره محمد عبد الغنى خان في كتاب تذكره الشعراء (ص ١٣٩ ط على گره ط) و قال العلامة السيد عبد الحى بن فخر الدين الحسينى فى الجزء الخامس من كتاب نزهه الخواطر و بهجه المسامع و النواظر (ص ٤٢٥ ط حيدرآباد) ما لفظه: السيد الشريف نور الله بن شريف بن نور الله الحسينى المرعشى التستري المشهور عند الشيعة بالشهيد الثالث، ولد سنة ست و خمسين و تسعمائه بمدينة تستر و نشأ بها، ثم سافر إلى المشهد و قرء العلم على أساتذه ذلك المقام، ثم قدم الهند و تقرب إلى أبى الفتح ابن عبد الرزاق الكيلانى، فشفع له عند أكبر شاه، فولاه القضاء بمدينة لاهور، فاستقل إلى أيام جهانكير، و كان يخفى مذهبه عن الناس تقيه و يقضى على مذهبه مظهرا أنه يقضى على المذاهب الأربعة عند ما يظهر له الدليل، و كان يصنف الكتب فى المذهب، و يشن على الأشاعره تشنعا بالغاً، كما فعل فى إحقاق الحق و مجالس المؤمنين، و كان يخفى مصنفاته عن الناس و يبلغ فى الإخفاء حتى وصل مجالس المؤمنين إلى بعض العلماء فعرضه على جهانكير إلى آخر ما قال، و فى الختام ذكر بعض مصنفاته و سنه وفاته و شهادته و مدفنه بأكره «انتهى» و قال الثواب الفاضل السيد على حسن خان البهوپالى فى كتابه (صبح گلشن) (ص ٥٥٩ ط شاهجهانى الكائنه فى بلده بهوپال) ما لفظه:

نورى قاضى نور الله از سادات شوشتر و علماء نامور فرقه اثنا عشرية بود و در عهد اكبر پادشاه بهندوستان رسيد و از حضور شاهى بعهدة قضاء دار الحكومه لاهور مأمور گرديد و بتأليف مجالس المؤمنين و إحقاق الحق پرداخت الى آخر ما قال.

و قال فى (كشف الحجب ص ٢) حول كتاب إبداء الحق فى جواب الصواعق المحرقة و أنه لىس من تصانيف القاضى الشهد ما لفظه: و أيضا لا- يضاهى بيان هذا الكتاب بيان هذا العلامة التحرير و لا أسلوبه البالغ إلى أقصى المراتب فى البلاغه و جوده التقرير، فلعله لابنه أو لبعض تلاميذه.



منهم العلامة السيد شريف ابن صاحب الترجمة، و كان من أفاضل عصره، أخذ عن

ص: ٨٨

والده و عن المولى عبد الله التستري و عن شيخنا البهائي، و له حاشيه على تفسير البيضاوى توفى سنه ١٠٢٠.

و منهم العلامة السيد محمد يوسف ابن صاحب الترجمة.

و منهم العلامة الشيخ محمد الهروى الخراسانى على ما فى المشجره المرعشيه الكبيره.

و منهم المولى محمد على الكشميرى الأصل الرضوى المسكن رأيت إجازته من القاضى الشهيد فى حقه صرح فيها بكونه من تلاميذه.

و منهم السيد جمال الدين عبد الله المشهدى المجاز من القاضى بشراكه الكشميرى المذكور و غيرهم.

و منهم على ما ذكره بعض السيد علاء الملك ابن صاحب الترجمة.

و هذا السيد الجليل مَن وفقه الله تعالى بكثرة التأليف و التصنيف المشفوعه بجوده التحرير و سلاسه التعبير و التقرير، جزله العبارة، لطيفه الاشاره، مليحه البيان، الآخذة بمجامع القلوب، منيره الأبصار، جاذبه الأفتده، و قد سرد أسمائها العلامه التحرير راويه التراجم و السير مولانا الميرزا عبد الله الأفندي و صاحب المشجره المرعشيه و العلامه والدى المبرور السيد شمس الدين محمود الحسينى المرعشى المتوفى ١٣٣٨ فى كتابه مشجرات العلويين (مخطوط) و نحن نقلنا عن هذه الكتب الثلاث و أضفنا إليها ما وقفنا عليه من تأليفه التى لم تذكر فى تلك الزبر، و سردنا الأسماء التى وقفنا عليها، و أنا على يقين من أنه قد بقيت عدّه من تأليفه لم نقف عليها و لا على أسمائها فى معاجم التراجم، فإنّ هذا المولى الشهيد مجيد مجيد فى فنّ التحرير، مكثر معدود فى طبقه المكثرين المحققين، و من محاسنه حسن خطه و جودته بحيث يعدّ من الخطاطين، و من محاسنه أيضا صحّه كتاباته و خلوّها من

الغلط و التحريف و دقته في تصحيحه كما هو غير خفي على من وقف و نظر إلى تلك الآثار، وها هي أسماء الكتب:

- ١- إحقاق الحق و قد طبع ثلاث مرّات.
- ٢- أجوبه مسائل السيّد حسن الغزنوي.
- ٣- إلزام التّواصب في الردّ على الميرزا مخدوم الشّريفى و قد ترجمه الأستاذ العلامة الآيه الميرزا محمّد على الجهاردهى و طبعت باهتمام حفيده الفاضل المعاصر الميرزا مرتضى المدرّسى.
- ٤- إلقام الحجر في الردّ على ابن الحجر.
- ٥- بحر الغدير في إثبات تواتر حديث الغدير سندا و نصّيته دلالة.
- ٦- البحر الغزير في تقدير الماء الكثير تصدّى فيه لتحقيق مقدار الكرّ بالوزن و المساحة.
- ٧- تفسير القرآن في مجلّدات و هو عجيب في بابه.
- ٨- كتاب في تفسير آيه الرّؤيا.
- ٩- تحفه العقول.
- ١٠- حلّ العقول.
- ١١- حاشيه على شرح الكافيه للجامى في النحو.
- ١٢- حاشيه على حاشيه الجلبى على شرح التجريد للاصفهانى.
- ١٣- حاشيه على المطوّل للتفتازانى.
- ١٤- حاشيه على رجال الكشّى حوت فوائد غزيره في الرّجال.
- ١٥- حاشيه على تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى لم يتمّها.
- ١٦- حاشيه على كنز العرفان للفاضل المقداد في آيات الأحكام.
- ١٧- حاشيه على حاشيه تهذيب المنطق للدّوانى.
- ١٨- حاشيه على مبحث عذاب القبر من شرح قواعد العقائد.



- ١٩- حاشيه على شرح المواقف فى الكلام.
- ٢٠- حاشيه على رساله الأجوبه الفاخره.
- ٢١- حاشيه على شرح تهذيب الأصول.
- ٢٢- حاشيه على مبحث الجواهر من شرح التجريد للعلامه.
- ٢٣- حاشيه على تفسير البيضاوى.
- ٢٤- حاشيه على إلهيات شرح التجريد.
- ٢٥- حاشيه على الحاشيه القديمه.
- ٢٦- حاشيه على حاشيه الخطائى فى علوم البلاغه ٢٧- حاشيه أخرى على تفسير البيضاوى.
- ٢٨- حاشيه على شرح الهدايه فى الحكمه.
- ٢٩- حاشيه على شرح الشمسيه لقطب الدين فى المنطق.
- ٣٠- حاشيه على قواعد العلامه فى الفقه.
- ٣١- حاشيه على التهذيب لشيخ الطائفه «قده» ٣٢- حاشيه على خطبه الشرائع للمحقق الحلّى.
- ٣٣- حاشيه على الهدايه فى الفقه الحنفى.
- ٣٤- حاشيه على شرح الوقايه فى الفقه الحنفى.
- ٣٥- حاشيه على رساله آداب المطالعه.
- ٣٦- حاشيه على شرح تلخيص المفتاح المعروف بالمختصر.
- ٣٧- حاشيه على شرح الچغمينى فى الهيئه.
- ٣٨- حاشيه على المختلف للعلامه فى الفقه.
- ٣٩- حاشيه على إثبات الواجب الجديد للدوانى.
- ٤٠- حاشيه على تحرير أقليدس فى الهندسه.



- ٤١- حاشيه على خلاصه العلامه فى الرّجال.
- ٤٢- حاشيه على خلاصه الحساب للبهائى.
- ٤٣- حاشيه على مبحث الأعراض من شرح التجريد.
- ٤٤- حاشيه على رساله البدخشى فى الكلام.
- ٤٥- حاشيه على حاشيه شرح التجريد.
- ٤٦- حاشيه على باب شهادات قواعد العلامه.
- ٤٧- حاشيه على شرح العضدى فى الأصول.
- ٤٨- حاشيه على شرح الإشارات للمحقّق الطوسى فى الحكمة.
- ٤٩- دلائل الشيعة فى الامامه بالفارسيّه.
- ٥٠- ديوان القصائد.
- ٥١- ديوان الشعر.
- ٥٢- دافعه الشّقاق. (دافعه النفاق خ ل).
- ٥٣- الذّكر الأبقى.
- ٥٤- رساله لطيفه.
- ٥٥- رساله فى تفسير آيه إنّما المشركون نجس.
- ٥٦- رساله فى أمر العصمه.
- ٥٧- رساله فى تجديد الوضوء.
- ٥٨- رساله فى ركيته السجدين.
- ٥٩- رساله فى ذكر أسامى وضاعى الحديث و بيان أحوالهم.
- ٦٠- رساله فى ردّ شبهه فى تحقيق العلم الالهى.



٦١-رساله فى ردّ بعض العامه حيث نفى عصمه الأنبياء.

٦٢-رساله فى لبس الحرير.

ص: ٩٢

٦٣-رسالة في نجاسه الخمر.

٦٤-رسالة في مسألة الكفار.

٦٥-رسالة في غسل الجمعة.

٦٦-رسالة في تحقيق فعل الماضي ٦٧-رسالة في حقيقه الوجود. ورسالة اخرى في أنه لا مثل له.

٦٨-اللمعة في صلاه الجمعة أثبت فيها حرمتها في زمن الغيبة.

٦٩-النور الأنور الأزهر في تنوير خفايا رساله القضاء و القدر للعلامه الحلبي قال في الرياض: هو كتاب حسن جدًا و قد ردّ فيه رساله بعض علماء الهند من أهل السنّه ممّن عاصرناه و توفّي في عصر هذا السيّد إلخ، أقول فرغ من تصنيفه سنة ١٠١٨.

٧٠-رسالة في يوم بابا شجاع الدّين نسبها إليه السيّد ميرزا محمّد رضا واقعه نويس في تفسيره نقلا عن السيّد ماجد البحراني عن المولى عبد الرّشيد التستري و نقلها بتمامها فيه.

٧١-رسالة في تفسير قوله تعالى: **فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صِدْرَهُ لِلإِسْلَامِ**، في سورة الأنعام و تعرّض فيها لدفع كلام النيسابوري في تفسيره.

٧٢-الرسالة المسحيه مبسوطه ذكر فيها أدله طائفه الشيعة و أهل السنّه في مسألة غسل الرّجلين و مسخهما.

٧٣-رسالة على حاشيه التشكيك من جملة الحواشي القديمه.

٧٤-رسالة في ردّ رساله الكاشي.

٧٥-رسالة متعلّقه بقول المحقّق الطوسي تخلف الجوهرية.

٧٦-رسالة في الجواب عن اعتراض بعض من اعترض من العامه على القاضي في حاشيه الوقايه.

٧٧-رسالة في حلّ بعض المشكلات.

٧٨-رساله فى الرد على رساله الدوانى حيث ذهب إلى تصحيح إيمان فرعون.

٧٩-رساله فى الأدعيه.

٨٠-رساله فى الأسطرلاب تشتمل على مائه باب بالفارسيه. قال صاحب الرياض فى هامش ترجمه القاضى ما لفظه: إن المحقق الطوسى صنّف فى الأسطرلاب أولاً بيست باب بالفارسيه ثم صنّف ركن الدين پنجاه باب فى الأسطرلاب ثم صنّف القاضى صد باب، و صنف الشيخ البهائى هفتاد باب و كلّها بالفارسيه.

٨١-رساله فى أنّ الوجود لا مسأله له (لا مثل له خ ل).

٨٢-رساله فى ردّ مقدّمات ترجمه الصواعق المحرقة.

٨٣-رساله فى بيان أنواع الكم.

٨٤-رساله فى ردّ إيرادات أوردت فى مسائل متنوّعه.

٨٥-رساله فى جواب شبهات الشياطين، قال فى كشف الحجب: إنّه ردّ لبعض شبهات شياطين امّه رسول الله.

٨٦-رساله فى مسأله الفأره.

٨٧-رساله فى وجوب المسح على الرّجلين دون غسلهما. و الظاهر اتّحادهما مع المذكور قبيل هذا.

٨٨-رساله فى تنجس الماء القليل بالملاقات مع النّجاسه ردّ فيها على الأمير معز الدين محمّد الاصفهانى الصدر الأعظم حيث ذهب إلى عدم الانفعال تقويه لمذهب ابن أبى عقيل.

٨٩-رساله فى الكليات الخمس.

٩٠-رساله أنموذج العلوم ذكر فيه عدّه مسائل من العلوم المختلفه.

٩١-رساله فى إثبات التشيع للسيد محمّد نور بخش.

٩٢-رساله فى شرح كلام القاضى زاده. الزومى فى الهيئه.

٩٣-رساله فى شرح رباعى الشىخ أبى سعید بن أبى الخیر.

٩٤-الرساله الجلالیه.

٩٥-رساله فى علمه تعالى.

٩٦-رساله فى جواز الصلاه فیما لا تتم الصلاه فيه وحده.

٩٧-رساله فى حلّ عباره القواعد للعلامه (إذا زاد الشاهد فى شهادته أو نقص قبل الحكم).

٩٨-رساله انس الوحید فى تفسیر سوره التوحید.

٩٩-رساله رفع القدر.

١٠٠-رساله فى الرد على ما ألف تلمیذ ابن همام فى نداء الجمعه بالشفعویه (الشافعیه) ١٠١-ردّ ما ألف تلمیذ ابن همام فى اقتداء الجمعه بالشفعویه و یظن اتحادها مع ما قبلها.

١٠٢-رساله فى النحو.

١٠٣-السبعه السیاره.

١٠٤-السحاب المطیر فى تفسیر آیه التطهیر.

١٠٥-شرح على مبحث التشکیک من شرح التجرید.

١٠٦-شرح گلشن راز شبستری.

١٠٧-شرح دعاء الصباح و المساء لعلی علیه السلام بالفارسیه فرغ منه سنه ٩٩٠ ألفه باسم العلویه خیرات بیگم من بنات الملوک.

١٠٨-شرح مبحث حدوث العالم من أنموذج العلوم للدوانی.

١٠٩-شرح الجواهر.

١١٠-شرح خطبه حاشیه القزوینى على العضدى.

١١١-شرح رساله إثبات الواجب القديمه للدوانی.

١١٢-الصّوارم المهرقه فى الرّد على الصّواعق المحرقة.

١١٣-كشّف العوار.

١١٤-گوهر شاهوار(بالفارسيه).

١١٥-گل و سنبل(بالفارسيه).

١١٦-النظر السليم.

١١٧-الخيرات الحسان.

١١٨-عدّه الأمراء.

١١٩-الأجوبه الفاخره.

١٢٠-شرح على تهذيب الحديث لشيخ الطائفة«قده» ١٢١-شرح على مبحث التشكيك من الحاشيه القديمه و المظنون أتحادها مع ما مرّ قبيل هذا.

١٢٢-كتاب فى القضاء و الشهادات مبسوط جدّا تعرّض فيه لشرائط القاضى و القضاء و المقضى فيه و سائر ما يتعلق بذلك الباب عند الخاصّه و العامّه نسب هذا الكتاب إلى المترجم صاحب المشجره.

١٢٣-العشره الكامله.

١٢٤-كتاب فى مناظراته مع المخالفين.

١٢٥-كتاب فى مناقب الأئمه من طرق المخالفين.

١٢٦-كتاب فى منشآته بالعرييه و الفارسيه.

١٢٧-كتاب فى أنساب أسرته المرعشيّه.

١٢٨-مجموعه مثل الكشكول.

١٢٩-مصائب النواصب، فى هامش الرّياض:أنّه ألفه فى سنه ٩٧٥ و أهداه إلى السلطان شاه عبّاس الماضى الصفوى و هو قد وقفه على خزانه كتب الحضرة الرّضويه،

وقد ترجمه الأمير محمد أشرف سنه ١٠٧٠ في زمن السلطان شاه عباس الثاني بأمر أحمد بيك يوزباشى.

١٣٠-موائد الأنعام.

١٣١-مجموع يجرى مجرى الموسوعات رآه صاحب الرياض بخطه.

١٣٢-مجالس المؤمنين و هو كتاب مشهور طبع مرّات.

١٣٣-نور العين.

١٣٤-نهايه الإقدام.

١٣٥-الشرح على مقامات الحريرى على نمط عجيب لم يسبق.

١٣٦-الشرح على مقامات بديع الزمان.

١٣٧-الشرح على الصحيفه الكامله لم يتمه.

١٣٨-الحاشيه على شرح اللمعه لم تتم.

١٣٩-التعليقه على روضه الكافى ١٤٠-اللطائف-رساله فى بيان وجوب اللطف.إلى غير ذلك ممّا نسب إليه فى معاجم التراجم و فى المشجرات المرعشيه هذا،مضافا إلى تقايدده و إفاداته الغير المدوّنه الموشحه بها هوامش الكتب فى فنون العلم.

كان رحمه الله ذا قريحه و قاده و طبع سيال في فنون النظم و ضرابه و له ديوان شعر كبير يتخلص بلفظه (نورى).

فمن شعره على ما في الإحفاق في الطعن على ابن روزبهان.

لعلك أنت لم ترزق أدبيا

لكي يعركك عركا للأديم

أ أنت الحشو تعزى الحشو جهلا

إلى عالى كلام من عليم؟

براعته كوحى من كلام

يراعته عصا بيد الكلیم

أما أنت الذى أكثرت لحنا

و قد تنعق نعيقا كالبهيم؟

و كم ألفت من لفظ ركيك

و كم رتبت من قول عقيم؟

لأوهن من بيوت العنكبوت

و أهون من قوى العظم الرميم

لتبلع دائما من جوع جهل

فضولا قاءه طبع اللئيم

تعيد القول من سلف إلى من

مرارا رده ردّ المليم

كفايه أنه في سالف الد

هر جرى مجرى الكلام المستقيم

كمن يأكل خري من غايه الحمق

لما قد كان خبزا في القديم

لقد أنشدت و أنشدنا جزاء

فدق أنت العزيز بن الكريم

جزاء عاجلا هذا و لكن

ستصلى آجلا نار الجحيم

لقد هاجت لدين الله نفسى

فعذرى واضح عند الكريم

و ماج الطبع مع حلمى و حسبى

معاذ الله من غضب الحليم



و مما ينسب اليه قوله:

لقد أسمعت لو ناديت حيًا

و لكن لا حياه لمن تنادى

و نار لو نفخت بها أضاءت

و لكن أنت تنفخ فى رمادى

و من شعره فى الرد على القاضى البيضاوى قوله:

الجور و الشرك شأن المجبرين فلا

يغررك دعواهم الإسلام و الدينا

قد أثبتوا تسع أرباب (التسع أربابا خ ل) لهم فرأوا

جواز تعذيب ذا الرّب النبينا

و من شعره قوله فى الرد على ابن روزبهان:

يا من يسفسط فى تقرير مذهبه

بأن عن حكمه عقلا لمعزول

رسول عقلك سيف يستضاء به

مهتد من سيوف الله مسلول

إن كنت تنكر حكم العقل فى حسن

و قلت القبح قبل الشرع مجهول

فالحسن منك لفرط القبح مهروب

و العقل منك لفرط الجهل معزول

ترى النبى بذا مغلول إفحام

و فائده الإعجاز ممّا غالها غول

ص: ٩٨

و من شعره قوله فى معارضة شعر ابن روزبهان:

تمجّس ناصبى قاسطى

لقد عادى أمير المؤمنين

بأن أبدى من الإلحاد قولاً

بحلّ البنت للآباء فينا

فوا خبطاً من الحاوى فنونا

من الكفر يكفر مؤمنينا

و من شعره قوله فى قصيده فى مديح علىّ الرضا عليه السّلام سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدّم بالذات بر وجود  
سؤال و من شعره قوله فى ردّ الفضل بن روزبهان:

أراك على شفا جرف عظيم

بما أوعيت جوفك من قصيم

و من شعره قوله فى الجواب عن طعن ابن روزبهان علىّ العلامة فى آخر المطلب الثالث من المطاعن:

دفعنا ما أجاب به شقى

غوى قد حوى كلّ الملاعن

فيلعنه ذووه و أنّ ما قال

جواب زاد فى تلك المطاعن

فقد صدق اللعين إذا بما قال

فصيرنا مطاعنه ملاعن.

و من شعره قوله فى معارضة أبيات كمال الدين المظفر من علماء القوم:

لجماعه قالوا برؤيه ربهم

جھرا ہم حمر لعمری موکفہ  
قد خیلونا فی الصّفات معطلا  
عنه الفعال فما لهم من معرفه  
و تمجّسوا فی الدّین بل صاروا أضلّ  
إذ أثبتوا قد ماء تسع فی الصفه  
هم و صّفوه بأفعال قبیحه قد  
یأباه زمره حاکه و أساکفه  
بالجبر قد فتحوا باب المعاصی إذ  
لولاه کان الخلق عنها موکفہ  
لهم مسائل فی العقول سخیفه  
و مذاهب مردوده مستقدفه  
یحثو کتاب اللّٰه من تأویلهم  
لعلی وجوههم ترابا موجفه  
و کذا تبکی الأحادیث التی  
استوضعوها نصره للسفسفه  
فاللّٰه أمطر من سحب عذابه  
و عقابه أبدا علیهم أو کفه؟

و من شعره فى الرد على القاضى البيضاوى المفسر من أئمه الأشاعره قوله:

إمامك خال عن شعور و فطنه

و إن كان يدعى أشعريا بجهره

لقد ظنّ توحيدا و عدلا مؤدّيا

بشرك و جور من قصور لفطره

و لو كان إشراك الخلاق مطلقا

مع الرب شركا فهو عام البليه

و إلا فلا إشراك لو قال قائل

يايجادهم بعض الأمور بقدره

و من شعره قوله مخاطبا للفضل بن رزبهان:

يا من هويت جماعه قد صدّقوا

فى النصب أنصبا ثلاثا بالهه

أثبتّ تسعا من قديم مضعفا

ما للنصارى من ثلاث آلهه

و من شعره قوله فى معارضه قول بعض العامّه (عجبا لقوم ظالمين تلقّبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفه):

عجبا لجمع خرّبوا سنن النبى

فتلقّبوا بتسنن للمعرفه

قد جاءهم من حيث لا يدرونه

كفر المجوس بقولهم قدم الصّفه

قد ألزموا (ألزم خ ل) التعطيل إذ لم يفهموا

نفى الصّفات فما لهم من معرفه

و قوله فى الرد على شمس الأئمه البخارى:

أو لست تعلم أنّ علم إلهنا؟

قد تابع المعلوم عند المعرفه

فالعجز و التكذيب ليس بلازم

إلا لناقص عقلك يا كامل السفه

و من شعره قوله على ما نسب إليه فى معارضه ابن روزبهان حيث نصر أبا ثور فى فتواه:

هو الثور قرن الثور فى حرّامه

و مقلوب اسم الثور فى جوف لحيته

و من شعره قوله:

الأشعرى عن الشعور بمعزل

عوج مشاعره كضاف أعزل

ما كسبه عند المشاعر غير ما

دون الشعور تكن إداره مغزل

ص: ١٠٠

و ممّا نسب إليه قوله:

خليلِيّ قطع الفياض إلى الحمى

كثير و أمّا الواصلون قليل

و ممّا نسب إليه أيضا قوله:

الحق ينكره الجهول لأنه

عدم التصور فيه و التصديقا

و هو العدو لكلّ ما هو جاهل

فإذا تصوّره يعود صديقا

و ممّا ينسب إليه قوله:

كلامك يا هذا كبندق فارغ

خلِيّ عن المعنى و لكن يقرقر

و منه قوله في مديح مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

شه سرير ولايت عليّ عالی قدر

که کنه او شناسد جز إيزد متعال

بقرب پایه حقیقش نمی رسد هرچند

ز شاخ سدره کند و هم نردبان خیال

بکار أهل طرب جود او چنان آمد

که مانند مرحله ها در عقب برید سؤال

سؤال خاتم از او بی محل میان نماز

لطیفه ایست نهانی ز إيزد متعال

إلى أن قال:

خوشا دمی که شوی ساقی شراب طهور

موالیان تو نوشند جام مالا مال

از آن میی که گر ابلیس از آن خورد جامی

چو جبرئیل شود از مقربان جلال

چنان لطیف که گر دیو رو در او بیند

بلطف شکل پری مرتسم شود تمثال

ز جذب لطف تو دارم امید آنکه کند

بخاک کوی تو فارغ مرا ز فکر مآل

بغیر از این حسنه هیچ مدّعایم نیست

جز این دعا نبود بر زبان مرا مه و سال

امیدوار چنانم که مستجاب کند

دعای خسته دلان لطف ایزد متعال

إلى غير ذلك، و أورد شطرا من شعره شيخنا المجاهد المؤيد الآيه الأميني في كتابه شهداء الفضيله فليراجع.

و من شعره ما نقله الأديب الشّاعر الهندي محمد أفضل المتخلّص (بسر خوش) في كتابه

ص: ١٠١



کلمات الشعراء (ص ۱۱۹ ط لاهور):

چنان کز در در آید اهل ماتم را عزا پرسی

فغان از بلبلان برخاست چون من در چمن رفتم

و من شعره علی ما ذکره ایضا:

بتاراج دل ما هر زمان ای غم چه می آئی

متاع خانه درویش غارت را نمی شاید

و من شعره کما فی صبح گلشن (ص ۵۶۰ ط بهوپال) قوله:

عشق تو نهالی است که خواری ثمر اوست

من خاری از آن بادیه ام کاین شجر اوست

بر مائده عشق اگر روزه گشائی

هشدار که صد گونه بلا ما حضر اوست

وہ کاین شب هجران تو بر ما چه دراز است

گوئی که مگر صبح قیامت سحر اوست

فرهاد صفت این همه جان کندن (نوری)

در کوه ملامت بهوای کمر اوست

و منه قوله فی الرّد علی السید حسن الغزنوی کما فی بعض المجامیع:

شکر خدا که نور الهی است رهبرم

و ز نار شوق اوست فروزنده گوهرم

اندر حسب خلاصه معنی و صورتم

و اندر نسب سلالة زهراء و حیدرم

دارای دهر سبط رسولم پدر بود  
بانوی شهر دختر کسری است مادرم  
هان ای فلک چو این پدرانم یکی بیار  
یا سر بیندگی نه و آزاد زی برم  
شکر خدا که چون حسن غزنوی نیم  
یعنی نه عاق والد و نه ننگ مادرم  
بادم زبان بریده چو آن نا خلف اگر  
مدح مخالفان علی بر زبان برم  
داند جهان که او بدروغش گواه ساخت  
در آنکه گفت قره عین پیمبرم  
فرزند را که طبع پدر در نهاد نیست  
پاکی ذیل مادر او نیست باورم  
شایسته نیست آنهم از آن نا خلف که گفت  
شایسته میوه دل زهرا و حیدرم  
و من شعره کما فی صبح گلشن (ص ۵۶۰) قوله:  
خوش پریشان شده با تو نگفتم نوری  
آفتی این سر و سامان تو دارد در پی

فمن نثره: ما کتبه مقرضا علی کتاب سواطع الإلهام فی التفسیر للشیخ أبی الفیض

الفيضي اللاهوري من علماء المائة الحادية عشر(ص ٧٤٢ ط هند في مطبعة نول كشور)بقوله:

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله مفيض سواطع الإلهام، و منزل كلام ليس في إعجازه كلام،الذى فضّل طه على سائر أنبيائه الكرام،و مدّ لآل عمران رجالا و نساء مائده الانعام،و الصّلاه و السّلام على نبيه المؤيّد بقرآن صامت هو أفصح خطاب و أبلغ كلام،المعزز بفرقان ناطق هو أفضل حاكم و أفضل إمام،و على آله الذين آل إليهم حفظ كلام الملك العلام،و نال المتمسّك بأذيالهما و المقتبس من أنوارهما النّجاه عن غيابه الضلاله و غياهب الظلام.

و بعد فقد تشرّفت بلحاظ هذه المحله الجميله،فإذا هي ذكر مبارك أنزله الله من سماء مواهبه الجليله،و تأملت ما حوته من المعانى السّاره،و تضمنته من المحاسن المستوقفه للماره،فإذا هي فصل خطاب آتاه الله من فيض الطافه البارّه،و لقد خاض مبدعها لجه لم يسبقه أحد إلى خوض غمرها،و مهّد قاعده هو أبو عذرها،كأنّها سلسال ممزوج باملوج كلام الله الجليل،و سلسيل ليس لغيره إليه سبيل،اتخذ سبيله عجا،و أسمع من سوانى عيون الحدائق طربا،آتاه الله فى عجز القرآن من كلّ شىء سببا،فأتبع سببا،قد حوت سلاسه الألفاظ و عذوبه المعانى،و جزاله العبارات و رشاقه المبانى،ألفاظها تزرى لكمال سلاستها على الماء الزلال،و معانيها تباهى بجمال بدائعها على السحر الحلال،تسطع أسرارها خلال خطوطها كباره النور من وراء أصداغ الحور،و تلمع ألاحظها من مطاوى ألفاظها کنار موسى فى الليله الدّيجور، و لا يخفى على من آنس بنار التوفيق و أتى بقبس من وادى التحقيق،أنّ نار موسى خال عن الدّخان،و سواطع شمس الإلهام غنيه عن اقتران نجوم الدّجان،قد افتخر سواد الهند بهذا الرّيق المنشور،و نورّ عينه بسواد هذا الزّبور،فظهر سرّ تسميتها

ص: ١٠٣

بسواطع، و أضحى ما قبل التور في السواد من القواطع، بالغ في تجريدها عن مضاهاتها الأشباه و الأمثال، فأخلى عذار حروفها عن نقطه الخال، بتخييل أنها من غايه الحسن و الجمال كالخال على عذار مصحف كلام الملك المتعال، بل هي عرائس أبقار لن تمسيها يد قط، فلم تلامت حروفها سلالات النقط، أو بنات أفكار صفت خدودها عن وشى النقط، تأنفا عن التجلي بالمستعار و الملتقط، أو ظنت النقط أهداما و أصفارا، فتأنتت عنها ترفعا و استصغارا، لا بل هي سراج و هاج، لا يظهر ما يتطير من شراره، و لا يرى من غايه اللطافه دخان ناره، أو بحر موج لا يتقر حبابه و لا يتميز فيه ما أفاض من الطل ضبابه، بل هي ملك مقرب جمد عينه رهبه من إنذار كلام الله العلام، فلم تسكب قطرات دموعه على صفحات الإعلان و الاعلام، أو فلك محدد لجهات معاني خير الكلام، فصار كاسمه غير مكوكب بالنقط و الإعجام، و يمكن أن يصار إلى أنه جعل نجوم نقاطه رجوما لشياطين الإنس، الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله من هذا الجنس، أو يقال لما فاز كل جملة من كلمات هذه المجله المجليه بشرف جوار كلمه بل كلمتين من كلام الله العلي الجبار و ركض في مضمار الفخار كالخيل المعار، أقتى نقود نقاطه برسم النثار، لا بل شابته نقاط حروفه بالدر و الدراري و ما يلفظه البحر من الغيري، تحصنت من خوف بذله لها على أدنى مستمع أو قارى بسنام كلام الملك الباري، و حلت فيه حلول السريان أو الجواري، و لعل في ذلك تأكيد لما أشار إليه من تسميه الكتاب بسواطع الإلهام، فإن سواطع نور الشمس مواقع النجوم و مغاربها و مساقطها في التخوم، و من اللطائف أنه تعالى عبّر عن القرآن أيضا بمواقع النجوم، و إن كان بمعنى آخر لا يخفى على أولى الفهوم، لهذا و قد قرنت بما قدرت و ذلت الظلمه

بالنور، وعقبت نغم الزُّبور بدوى الزنبور، أو قابلت شوهاء بحسنا، ونظرت إلى الحوراء بعين عوراء، بل نظمت خزره فى سلك  
اللاكى، و دفعت به عنها بل عن مبدعها عين الكمال، و هو شيخنا العارف الفاضل النحرير ملك فضلاء الشعراء من لدن سلطان  
نصير، صاحب المناصب العليه، و المراتب السئيه و المناقب المشهوره، و الفضائل المأثوره، و الأخلاق الزكئيه، و السير  
المرضىيه، الذى قرن بين الكمالات النفسئيه و الرياضات الانسيه، و جمع مع التوغل فى نظم المصالح الدينوييه مراعاة الدقائق  
العلمئيه، ينادى الملاء الأعلى بعلو شأنه، و يعترف السماوات العلى بسمو مكانه، باسمه السامى و فيض فضله التامى تباهى الأحساب  
و الأنساب، و بذاته الملكئيه استغنى عن الإطراء فى الممدوح و الألقاب، أسبغ الله تعالى سجال افضاله على الطالبين، و أدام فيوض  
سواطع إلهامه على المسترشدين، و يجزيه خير الجزاء بما قاسى فى تأليف هذا الكتاب المبين، و نظم ذى العقده الثمين من عرق  
الجبين و كد اليمين، و لهذا دعاء بالاجابه قرين، فأنه سبحانه لا - يُضْتَبَعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ -، حرّره عبده خادم الشريعه الشريفه  
النّبويه، ملازم الطريقه الرّضيه المرتضويّه، العبد المعيوب الذى يردّه المشتري، نور الله بن شريف الحسينى المرعشى الشوشترى، نور  
الله بالبرّ أحواله، و حقق بلطفه آماله فى شهور سنه اثنين و ألف هجرية فى بلده لاهور، صينت فى ظل و إليها عن شوائب  
الفتور، حامدا مصليا مسلما.

منهم أبو محمد الحسن المحدث بن الحسين الأصغر، كان فقيه المدينة و محدثها، نزل بلاد الروم و بها توفي، كما في التذكرة، قال العبدلي فيها في حقه ما لفظه:

أبو محمد الحسن الفاضل المحدث المدني المشتهر بالدّكه (بالبركه خ ل) بن الحسين الأصغر زاهد عابد ورع محدث ولده نقباء الأطراف الاجلاء ملقبون مطاعون «انتهى»

و منهم الشريف أبو عبد الله الحسين الأصغر المتوفى سنة ١٥٧ روى عن أبيه الإمام سيّد الساجدين عليه السّلام، و عبد الله بن مبارك، و عبد الرّحمن بن أبي الموالى، و ابن عمر الواقدى، و وجدت بخط العلامة النّسابة السيّد حسّون البراقى شيخ والدى فى علم النّسب: أنّ الحسين أمّه ام ولد روميّه هكذا قيل، و الصحيح أنّ امه أمّ أخيه عبد الله الباهر، و هى فاطمه بنت الإمام الحسن السبط عليه السّلام، و كان الحسين عالما فاضلا أشبه ولد أبيه به، و إنّما اشتهر بالأصغر لأنّه كان له أخ آخر أكبر منه، اسمه الحسين، توفى فى حياه أبيه.

و قال شيخنا أبو عبد الله المفيد فى كتاب الإرشاد: إنّ ابنه الحسين الأصغر خرجت إلى الصّادق عليه السّلام، فولدت له ابنه إسماعيل إمام الاسماعيليه «انتهى» و ترجمه الحسين المذكوره فى كتب أصحابنا و كتب المخالفين و كتب الأنساب، فراجع (ص ٧١ من كتاب تذهيب الكمال) و (ص ٣٣٧ من الجزء الأوّل) من رجال شيخنا الأستاذ الآيه المامقانى «قده» و منهم السيد الجليل الفقيه على أبو الحسن المامطرى القاضى بطبرستان، المحدث المذكور اسمه فى كتب القدماء.

و منهم الشريف أبو القاسم أبو يعلى حمزه بن على المرعشى، كان فقيها محدّثا، روى و روى عنه و أسند إليه.

و منهم ابنه الشريف أبو محمّد الحسن الفقيه المتوفى سنة ٣٥٨، نزل بغداد سنة ٣٥٦ سمع منه التلعكبرى سنة ٣٢٨، و روى عنه شيخ الطائفه فى كتاب الغيبه (ص ١٩٣) بالواسطه، و فى بعض الكتب أنّه دفن بكر بلاء، و ترجمته المذكوره فى كتب الرّجال.

و منهم أبو الحسن الشريف الجليل على المرعشى، الفقيه المحدث، الشاعر الأديب الزاهد، نزل بلده مرعش بين الشام و التركيه، و بها دفن، و هو الذى إليه انتهت أسر الساده المرعشيه فى أقطار العالم.

و كان له أربعة عشر ابنا و هم حمزه أبو علي، و إليه ينتهي نسب القاضي الشهيد، و ابو محمد الحسن المحدث الفقيه نزيل بلاد الرّوم أى التركيه، و إليه ينتهي نسبنا، و ابراهيم الماك آبادى (الملك آبادى خ ل) و عقبه بنواحي قزوين و منهم بنو سراهنك و بنو فغفور و غيرهما. و الحسين و يحيى و جعفر و له عقب فيهم الاجلاء منهم الاخوان الجليلان العالمان الفاضلان المحدثان الحسن و الحسين ابنا القاسم بن جعفر المذكور، و أحمد و له عقب و من نسله على بن محمد بن أحمد المذكور، و كان نسابه، و زيد الفقيه و اسماعيل الشاعر و عبد الله الزاهد و موسى و على سمى باسم أبيه و الرضا و العباس و أكثرهم عقبا أبو محمد الحسن المحدث جدنا و حمزه جد القاضي الشهيد و إبراهيم جد مراعه قزوين.

و منهم والده الشريف عبد الله أمير العافين كما فى تذكره العبيدلى أو أمير العراقيين كما فى غيرها، كان كافلا لأيامى آل أبى طالب و أيتامهم موردا لمن قصده من ذوى الحاجات و سيأتى حول كلمه المرعشى ما يدل على جلاله هذا السيد و نبوغ عده فى أخلافه.

و من نوابغ اسلافه و آباءه، العلامة الحبر المتبحر السيد نجم الدين محمود الأملى، خرج من طبرستان و نزل بلده تستر، و تزوج بنت السيد الجليل عضد الدوله و لمّله الحسنى نقيب السادات بتلك البلاد، و طار صيته، و علت كلمته، و نفذ أمره، و بان قدره، و من آثاره إشاعه التشيع ببلاد خوزستان ببركته و قدسى أنفاسه و ترجمته مذكوره فى روضه الصفا و تذكره تستر (ص ٣٣ ط كلكته) و گلستان پیغمبر (ص ٥ ط نجف) و مجالس المؤمنین (ص ٢١٦ ط تبريز)، و قبر هذا السيد ببلده تستر مزار مشهور، و من نوابغهم السيد جمال الدين حسين بن نجم الدين محمود المذكور، قال فى المشجره: إنّه كان متبحرا فى العلوم، زاهدا سائرا سالكا، توفى ببلده تستر و قبره بها بجانب قبر والده.



و من النوابع السيّد مبارز الدّين مانده، كان أديبا شاعرا زاهدا، اسمه محمّد اشتهر بمانده أى (الباقى) تفؤلا بطول عمره.

و من النوابع العلامه السيّد محمّد شاه بن مبارز الدين مانده المذكور، كان من أجله العلماء و الرّهاد، كما فى المشجره و الأشراف كما فى هامش التذكرة.

و من النوابع العلامه السيّد ضياء الدين نور الله بن محمّد شاه المذكور، قال مولانا العلامه الأفندى فى المجلّد الخامس من رياض العلماء فى حقه: إنّه كان من أكابر جهابذه العلماء و الأولياء المقدّسين، و كان ماهرا فى علم الرياضى أيضا، و قد أدرك أيام دوله السلطان الغازى الشاه إسماعيل الصفوى الماضى، إلى أن قال: توجه هذا السيّد فى عنفوان شبابه مع أخيه السيّد زين الدّين على إلى شيراز، و أخذنا عن المولى قوام الدّين الكرمانى من فحول تلامذه الشريف الجرجانى، و عن السيّد محمّد نور بخش القهستانى، و عن الشيخ شمس الدّين محمّد اللاهيجى شارح كتاب گلشن راز و غيرهم إلخ.

و لهذا السيّد عدّه تصانيف و تأليف كما فى الرّياض، منها كتاب مائه باب فى الأسطراب، قال فى الرّياض: و هو فى غايه اللطافه، و يرغب فى مطالعته الحكماء و الأعيان و الأكابر، و كتاب شرح الزيج الجديد أودع فيه غرائب لطيفه، و عجائب صنائع شريفه، و له كتاب فى علم الطب قد راعى فيه من المعالجات موافقه هواء خوزستان و مائها، رساله فى تفسير وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ، توفى سنه ٩٢٥، قال فى الرّياض: قد حكى الميرزا بيك المنشى فى تاريخه: أنّ السلطان شاه إسماعيل الماضى الصفوى قد أرسل فى أوائل دولته القاضى الفاضل ضياء الدين نور الله المرعشى مع الشيخ محيى الدين المشهور بالشيخ زاده اللاهيجى للسفاره إلى شيبك خان ملك ما وراء النهر و خراسان بعد استيلاء شيبك خان على كلّ تلك البلاد و استيلائه و نهبه ببلاد كرمان إلخ.

أعقب خمسه أولاد، وهم علماء أذكىاء شعراء نبلاء ١- منهم العلامة السيّد محمّد يوسف بن نور الله الحسينى المرعشى، تلمذ على والده المكرّم وغيره ٢- منهم السيّد العلامة شريف الدّين بن نور الله، كان من أجّله العلماء فى عصره، ولد يوم الأحد ١٩ ربيع الأول سنه ٩٩٢، تلمّذ على والده فى الحديث و التفسير و الكلام و على المولى عبد الله التستري فى الحديث، و على شيخنا البهائى فى الفقه، و على السيّد تقى الدين النَّسابه الشيرازى فى الفقه و أصوله، و على السيّد ميرزا إبراهيم الهمدانى فى المعقول و العرفان و غيرهم، له تصانيف و تأليف منها حاشيه على شرح المختصر للعضدى و حاشيه على تفسير البيضاوى و حاشيه على شرح المطالع و رساله فى عويصات العلوم، توفى يوم الجمعة ٥ ربيع الثانى سنه ١٠٢٠ ببلده (آگره) من بلاد الهند و دفن بها.

٣- منهم السيّد العلامة علاء الملك بن نور الله، كان من أفاضل عصره، فقيها محدثا مورّخا حكيما متكلم شاعرا بارعا، تلمّذ على والده الشهيد و على غيره من الأعلام، له تأليف و تصانيف:

منها كتاب أنوار الهدى فى الالهيات، و الصراط الوسيط فى إثبات الواجب، و كتاب محفل الفردوس فى تراجم أسرته و بعض الأفاضل و فوائد جمّه، و من تأليفه كتاب المهذب فى المنطق.

و ليعلم أنّ السيد علاء الملك هذا غير السيّد علاء الملك بن السيّد عبد القادر المرعشى القزوينى الذى كانت بيده توليه بقعه (شاهزاده حسين) فى قزوین، و كثيرا ما يختلط الأمر على البسطاء فى علم التراجم.

قال فى صبح گلشن (ص ٢٩٠ ط بهوپال) ما محصّله: إن هذا السيّد الجليل

عَينَهُ السُّلْطَانُ شَاهِ جِهَانَ مَلِكِ الْهِنْدِ مَعْلَمًا لَوْلَدِهِ مُحَمَّدَ شَجَاعٍ وَ كَانَ شَاعِرًا فَمِنْهُ قَوْلُهُ:

أَيَّ عَيْنٍ تَوَجَّهْتُ بِرَبِّ بَسْتَرِ كَلِّ خَوَابٍ كُنْتُ

زَلْفٌ تَوَجَّهْتُ بِرُوزِ سِيرِ مَهْتَابٍ كُنْتُ

رَوَّاهُ كَسْبُ سَوِيٍّ مَحْرَابٍ أَرْدُ

جَزَّ عَيْنِي تَوَجَّهْتُ بِمَحْرَابٍ كُنْتُ

٤- ومنهم السيد أبو المعالي بن نور الله، قال في المشجره ما حصّله: إنّه كان من العلماء الأذكياء الأذكياء، ولد يوم الخميس ٣ ذى القعدة سنة ١٠٠٤ و توفّي في ربيع الثاني ١٠٤٦، تلمذ لدى أخيه الشريف و المولى حسن التستري و السيد محمد الكشميري و غيرهم، له تأليف و تصانيف، منها كتاب في معضلات العلوم، رساله في نفى رؤيته تعالى، رساله في الجبر و التفويض، تعليقه على تفسير البيضاوي، كتاب في شرح ألفيته النحو.

٥- ومنهم السيد علاء الدوله بن قاضي نور الله الشهيد قال في المشجره: كان من الأذكياء و الشعراء، ولد في ٤ ربيع الأول ١٠١٢ ببلاذ الهند، و قرأ العلوم الآليه على إخوته الكرام، و على المولوي محمّد الهندي، و جاد خطه بحيث كان يعدّ من مشاهير الخطاطين، له تصانيف و تأليف، منها كتاب البوارق الخاطفه و الرواعد العاصفه في الرّد على الصواعق المحرقه، و حاشيه على شرح اللمعه، و على المدارك، و على تفسير القاضي، و ديوان شعر و غيرهم

نبا فى أءقابه ءماعه، منهم بنوه المذكورون سابقا، و منهم العلامه السئد على بن علاء الدوله بن القاضى نور الله الشهيد، قال مولانا الافندى فى المءلد الخامس من رياض العلماء فى باب العين المهمله فى ذيل ترجمه القاضى الشهيد ما لفظه: و اعلم أن من أءفاد هذا السيد ءليل السئد على بن علاء الدوله بن ضياء الدين نور الله الحسينى الشوشترى المرعشى و كان يسكن بالهند و لعله موجود إلى الآن أيضا، لأنى وءدت فى هراه فى ءمله كءب المولى رضى

المدّرس فى دىباجه كتاب شرح الصّحيفه الكامله الموسوم بكتاب رياض العارفين الذى كان من تأليفات المولى شاه محمّد بن المولى محمّد الشيرازى الدارابى:

أنّ هذا السيّد قد كان من تلامذته، وأنّ المولى شاه محمّد المذكور لمّا ورد إلى بلاد الهند، ولم تكن لشرحه المذكور دىباجه، التمس من ذلك السيّد بكتابه دىباجه لذلك الشّرح، والظاهر أنّ المراد بالمولى شاه محمّد المذكور هو المولى شاه محمّد الشيرازى المعاصر السّاكن الآن بشيراز، فإنّه قد رجع هو من الهند فى قرب هذه الأوقات، إلخ.

و منهم على ما ذكره الفاضل المعاصر السيّد محمّد فؤاد المرعشى فى المشجّره المرعشيه، وهى عندنا بخطه: السيّد عيسى شيخ الإسلام ابن صدر الدين المرعشى، و كان فاضلاً محدّثاً جليلاً أديباً شاعراً.

و منهم حفيده المير محمّد هادى بن محمّد بن عيسى شيخ الإسلام المذكور، و كان من أجّله العلماء فى عصره فى فنون العلم توفّى سنه ١١٣٨، ذكره العلامة السيّد عبد الله الجزائرى فى الإجازة الكبيره، وقال: إنه من أعيان علماء بلادنا، أكثر القراءه على جدى و أجازة إجازة عامّه و قرأ فى أصفهان على الشيخ جعفر و غيره. أقول و عندنا نسخه من مستدركات الصّحيفه الكامله للقزوينى و النسخه مقروه على هذا السيّد الجليل.

و منهم الأمير محمّد كريم بن المير محمّد هادى المذكور، و كان من نوابغ عصره فى العلم و الأدب.

هذا ما وجدته فى المشجّره المذكوره، و لكن الذى يظهر من كتاب گلستان بيغمير ص ٢٥ ط النجف) أنّ عيسى شيخ الإسلام و حفيديه محمّد هادى و محمّد كريم من ذريه المير صدر الدين من بنى أعمام القاضى الشّهيد.

و منهم المير محمّد شريف، كان قد نزل ببلده لاهور، و يتخلّص فى شعره بالشريف

ووقفت على نسخه من الفقيه فى مكتبه الفاضل الأديب (بيان الملك) الأشتيانى، و عليه تعاليقه.

التستري نسبه إلى تستر معرّب شوشتر بلده في خوزستان، مشهوره إلى الآن، وقد خرج منه جمع كثير من رجالات العلم و الفضل و العرفان و الأدب و الشعر، كالمولى عبد الواحد التستري، و المولى عبد الرّشيد بن نور الدّين الطيب، و المولى عبد الله التستري الشهيد ببخارا، و ابنه المولى حسن على، و المولى حسين التستري، و المولى عبد اللّطيف التستري، و السيّد عبد الله الجزائري و أسرته الكريمة، و السيّد ضياء الدّين نور الله بن محمّد شاه الحسيني المرعشي، و السيّد أبو القاسم بن محمّد بن عيسى شيخ الإسلام المرعشي كما في ص ١٢٥ من تذكره شوشتر، و المولى أحمد بن كاظم الكبابي، و الحاج عبد الحسين الكركري، و المولى عبد الغفّار بن الخواجه تقى، و الخواجه على الصراف، و الحاج عنایت الله، و القاضي عنایت الله بن القاضي المعصوم، و المولى عيّدق القاري، و فتحعلی آقا، و المولى فرج الله، و المولى فتحعلی آقا قزلباش بن المولى محمّد حسين، و السيّد محمّد شاهي، و المولى محمّد بن على النجار، المتوفى سنة ١٠٤١، و والده العلامة المولى على النجار من ذريه صاحب كتاب تفسير سوره يوسف، و ينتهى إليه نسب الاسره المحلاتيه بشيراز، ذوى الفضل و الزعامه.

و المولى محمّد باقر بن محمّد رضا شانه تراش المتوفى سنة ١٠٣٥، و السيّد محمّد شاه بن مير محمّد حسين من أحفاد سيّد نور الله الأوّل المرعشي المتوفى سنة ١٠٢٥، و المولى محمّد طاهر بن كمال الدّين اللّواف المتوفى سنة ١٠٢٧، و السيّد محمّد هادي المرعشي أخو السيّد أبى القاسم من أحفاد السيّد نور الله الأوّل المرعشي توفى سنة ١٠٣٧، و المولى

نظر على الزّجاجي المتوفى سنة ١٠٤٦هـ، والقاضي نعمت الله أخو القاضي عنایت الله المذكور سابقا توفي سنة ١١١٢هـ، والشيخ يعقوب بن إبراهيم توفي سنة ١٠٤٧هـ، ببلده حويزه، والسيد نور الدين بن العلامة الجزائري، ووالد السيد عبد الله، والسيد مرتضى المدفون بباب المسجد الجامع في تستر، وإليه ينتهي نسب عدّه من سادات شوستر، والسيد محمد حسين المرعشي من أحفاد القاضي الشهيد، والسيد أبو الحسن من أحفاده أيضا، والسيد سلطان عليخان المرعشي من أحفاد السيد نور الله الأول و المولى الشيخ شرف الدين صاحب التعاليق الغير المدونه على الفقيه، والسيد عبد الكريم الجزائري إمام الجمعة بتستر صاحب كتاب الدر المنثور في الفقه المأثور و المولى الجليل السيد العلامة عبد الصمد من سلالة سيدنا الجزائري و من مشايخنا في الرّوايه، استجرت عنه و قد طعن في السنّ قدّس الله روحه، و المولى شمس الدين التستري، و القاضي محمد تقي بن القاضي عنایت الله، و المير فضل الله المرعشي من تلاميذ السيد نور الدين الجزائري، و المير محمّد كريم المرعشي نزيل أصفهان جدّ السادات الدولت آباديه، و المولى نظر على المتوفى سنة ١١٤٦هـ، و المولى عبد الكريم نزيل نهاوند، و الحاج عبد الحسين بن كلبعلی التستري المتوفى سنة ١١٤١هـ على ما في إجازة الجزائري، و المولى عنایت الله محمّد زمان المتوفى ١١٤٦هـ و المولى فرج الله بن محمّد حسين المتوفى ١١٢٨هـ، و القاضي مجد الدين بن شفيح الدين المتوفى ١١٦٧هـ، و المولى محسن بن جان أحمد، و المولى محمّد باقر بن محمّد حسين التستري المتوفى ١١٣٥هـ، و المولى عبد الله بن محمّد المتوفى ١١٤٣هـ، و غيرهم من الأعلام المذكورين في تلك الإجازة و غيرها، تركنا ذكرهم رعايه للإيجاز و تحرّزا عن الاطناب.



## حول كلمه المرعشى:

المرعشى نسبه إلى جدّه الشّريف الأجلّ الفقيه الزّاهد المحدّث أبي الحسن علي المرعشى المذكور اسمه في عمود النسب، و كان قد نزل بلده مرعش بين الشّام و التّركيه، و بها دفن فاشتهاره بالمرعشى من باب النسبه إلى تلك البلدّه.

ص: ١١٥

ثم لا بأس بنقل كلمات بعض العلماء في حق البلد المذكور.

قال الشيخ صفى الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي المتوفى سنة ٧٣٩ في كتاب مرصد الاطلاع (ج ٣ ص ١٢٥٩ ط القاهرة) ما لفظه:

(مرعش) بالفتح ثم السكون والعين مهملة مفتوحة و شين معجمه، مدينه بالثغور بين الشام و بلاد الروم، أحدثها الرشيد، و في وسطها حصن كان بناه مروان الحمار، و لها ربض يعرف بالهاروثيه «انتهى».

و قال السمعاني في كتاب الأنساب «رقم ٥٢١» ما لفظه: المرعشى بفتح الميم و سكون اللام (الراء ظ) و فتح العين المهملة و في آخرها الشين المعجمه، و هذه النسبه إلى مرعش و هى بلده من بلاد الشام، خرج منها جماعه من أهل العلم:

منهم أبو عمرو عبد الله المرعشى إلى أن قال: و المرعشى اسم علوى من نسله أبو جعفر المهدي بن إسماعيل بن إبراهيم، و هو يعرف بناصر بن أبى حرب إبراهيم بن الحسين و هو يعرف بأميرك بن إبراهيم بن على، و هو على المرعش بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، العلوى المرعشى، المعروف بناصر الدين، ذكر لى نسبه هذا أحمد بن على العلوى النسابه السقاء، فاضل متميز، سافر إلى الحجاز و العراق و خراسان و ما وراء النهر و البصره و خوزستان، و رأى الأئمه و صحبتهم، و كان بينه و بين والدى صداقه متأكده، و ولد (بدهستان) و نشأ بجرجان و سكن فى آخر عمره (ساريه مازندران)، ذكر لى أنه سمع (ببغداد) أباً يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزوينى، و بالكوفه أباً الحسين أحمد بن محمد بن جعفر الحقيقى، و بجرجان أباً القاسم إسماعيل بن مسعده الاسماعيلى، و بأصبهان أباً على الحسن بن على بن إسحاق الوزير بها، و بنهاوند أباً عبد الله الحسين بن نصر ابن مرهق القاضى، و بالبصره أباً عمرو محمد بن أحمد بن عمر النهاوندى و طبقتهم

ص: ١١٦

و كان يرجع إلى فضل و تميز، و كان شيعيا معروفا به، لقيته بمرو أولا و أنا صغير ثم لقيته بساريه، و كتبت عنه شيئا يسيرا، و كانت ولادته في صفر سنة ٤٦٢ بدهستان و توفي في رمضان سنة ٥٢٩.

و قال العلامة السيد مرتضى الزبيدي في تاج العروس (ج ٤ ص ٣١٣ ط بولاق) ما لفظه مازجا بالقاموس: و مرعش بلد بالشام قرب أنطاكيه، و في الصحاح بلد في الثغور من كور الجزيره، هكذا ذكره، و الصواب أنه من الشام لا من الجزيره متأخم الرّوم، إلى أن قال: و المرعش كمكرم جنس من الحمام و هو الذي يحلق في الهواء، نقله الجوهري، إلخ.

و قال العلامة البحاثه الشيخ ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي المتوفى سنة ٦٢٦ في كتابه (ج ٨ ص ٢٥ ط مصر) ما لفظه: مرعش بالفتح ثم السكون و العين مهمله مرفوعه و شين معجمه، مدينه في الثغور بين الشام و بلاد الرّوم، لها سوران و خندق و في وسطها حصن عليه سور يعرف بالمرواني، ثم أحدث الرشيد بعده سائر المدينه و بها ربض، إلخ.

و قال العلامة البحاثه المدرّس التبريزي في كتاب ريحانه الأدب (ج ٤ ص ٩ ط تهران) ما ترجمته: قال السيد علي خان المدني في الدرّجات الرفيعه ما محصّله: إنّ مرعش لقب علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين الأصغر بن الامام سيّد الساجدين و أن عليا المذكور اشتهر بهذا اللقب لسكنائه في تلك البلده أو لكونه مرتعشا، أو لتشبيهه بالحمامه المحلقه في الهواء، إلى أن قال: و السّاده المرعشيه من مشاهير البيوت العلويه، منهم من سكن بتستر و منهم من حلّ بقزوين و منهم من نزل بأصبهان و منهم من بقى بطبرستان، ثم شرع في ذكر عده من نوابغ هذه الاسره الكريمه و سنقل أسمائهم في محلّها المناسب إنشاء الله تعالى.

و قال العارف الرَّحاله الجوّاله السائح الحاج ميرزا زين العابدين الشيروانی فی کتاب بستان السّياحه (ص ۵۵۵ ط تهران) ما لفظه:

مرعش شهری است دلکش از شهرهای شام، و جند قنسرین، و بلده ایست بغایت دلنشین، آنکه گفته بلده ایست از جزیره موصل غلط محض است، و دیگری نوشته که نام قلعه ایست میان ارمنیه و دیار بکر، این هم از وجهی غلط محض است، و ایا آنکه قریب بولایت ارمنیه است صحیح است و جانب جنوبش بغایت گشاد و اصل شهر در زمین پست و بلند اتفاق افتاده، بنظر بیننده بغایت فرخنده و خوش آینده است، و قرب شش هزار خانه در اوست، و قریه های معموره مضافات اوست، آبش فراوان و در جمیع عماراتش روان، هوایش طرب انگیز و خاکش حسن خیز، در اکثر خانه های آنجا حدیقه دلگشا و باغچه روح افزاست، فواکه سردسیرش فراوان و حبوب و غلاتش ارزان، و اکثر مشتهیاتش موفور، و مردمش همواره در عیش و سرورند، هنگام بهار آن دیار رشک گلستان کشمیر و قندهار است، و همه آن دیار گلزار سیما در قرب آن ارغوان زاری است که راقم مثل آن کم دیده و کم شنیده است، دلبران آن سرزمین غیرت بتان فرخار و چین است، و عموماً خوب چهره و از متاع حسن با بهره اند، و مدت بسیار آن دیار دار الملک ملوک ذو القدریه بود، ابتدای دولت ایشان در سنه ۷۸۰ هجری روی نمود، و اول ایشان قراجا بن ذو القدر بیک بود بعد از او علاء الدوله ذو القدر بغایت محتشم بود و شاه اسماعیل به او مصاف داد و مکرر شکست بجانب ذو القدریه افتاد، و سلطان سلیم خان قیصر روم بر ملک او مستولی گشت، و هم زبان دولت ایشان در سنه نهصد و چند هجری بدو در گذشت، اکنون نیز طوائف ذو القدر در آنجا سکونت دارند، و از جانب خواندگار روم حکومت گذارند، راقم چند گاه در مرعش بوده و با اکابر و اعظام آنجا معاشرت نموده و

ارباب فضل و كمال و اصحاب وجد و حال در آن ديار بسيار ديده، و خداوندان حسن و جمال و صاحبان جاه و جلال مشاهده  
گرديده است كه ذكر همه باعث طول كلام خواهد بود، إلى آخر ما قال.

و قال الفاضل البحاثه سامى أفندي فى قاموس الأعلام (ج ٦ ص ٤٢٦٤ ط الآستانه) ما ترجمته: مرعش لواء عاصمتها بلده مرعش  
و هى كثيره الفواكه سيما الزيتون، منقسمه إلى خمسه شعب، أكثرها العرب، إلى آخر ما قال.

و قال الشيخ عبد الله البستاني اللبّاني فى كتاب البستان (ج ١ ص ٩٠٩ ط بيروت) ما لفظه: المرعش بالفتح و يضم: حمام أبيض  
يحلّق فى الهواء.

و ذكر الفاضل البكرى فى كتاب معجم ما استعجم (ج ٤ ص ١٢١٥ ط القاهره) ما يقرب من كلام صاحب المراصد فليراجع.

و قال القاضي الشهيد «قده» فى كتاب مجالس المؤمنين ما ترجمته على سبيل الاختصار إنّ مرعش على ما فى الصّيحاح اسم بلده  
فى جزيره الموصل، و يستفاد من كلام السيّد عزّ الدين التّسابه أنّه اسم حصن بين أرمنيه و بين ديار بكر، و قال: الظاهر اتحاد  
القولين بحسب المآل، و أنّ المستفاد من كلام السيّد عزّ الدين المذكور انتساب السيّد أبى الحسن على المرعشى إلى تلك  
البلده، و أنّه كان شريفا جليلا- أميرا كبيرا، إلى أن قال: الأولى حمل مرعش على معنى آخر و هى الحمامه المحلّقه المتعالیه فى  
الطيران، اشتهر علىّ المذكور به لعلوّ شأنه و رفعه محلّه، و جعل كلام السمعانى مؤيدا لهذا، إلى أن قال: إنّ السّاده المرعشيه انشعبوا  
إلى أربعة فرق، منهم من سكن طبرستان، و منهم من خرج من طبرستان و نزل بلده تستر و منهم من هاجر من طبرستان إلى  
أصبهان و منهم من توطن بقزوين، فيهم الأمراء و الوزراء و الأفاضل، و بيدهم سدانه بقعه (شاه زاده حسين) المزار المشهور بتلك  
البلده، إلخ.

هذا ما أهّمنا من نقل كلمات العلماء و الأفاضل حول كلمه المرعشى، و الذى تحصّل منها أنّ اشتهار الشريف أبى الحسن على المرعشى بهذا اللقب إما من جهه سكناه تلك البلده، أو كونها ملكا له على سبيل الإقطاع، أو من باب تشبيهه فى علو المنزله و القدر بالطائر السائر فى الجوّ، و الصحيح المعتمد عليه عندى وفاقا لعه من الأعلام المحتمل الأوّل، و أيّا ما كان فلا شبهه فى أنّ أوّل من اشتهر بالمرعشى هو هذا السيّد الجليل، و سرى الوصف فى أعقابه و ذراريه تفصح عن ذلك كلمات النسّابين و مهره الفنّ و كفى بذلك شاهدا و دليلا.

اعلم أنه قد نبغ في الاسره الكريمه المرعشيه عدّه نوابغ منهم من نال السلطنه و الاماره كملوك طبرستان و منهم من تصدى الوزاره و الصداره كمرعشه دماوند و منهم من فاز مشيخه الإسلام و منهم من برع في الفقه و أصوله، و منهم من رقى ذروه العلوم العقلية، و منهم من حظى بالعلوم الأدبيه، و منهم من نال النقابه العلويه، و منهم من تقشّف و زهد في الدنيا و نأى بجانبه عن زخارفها و زبارجها، تنسب إليه الكرامات و تحكى عنه المقامات، و لو تصدّينا لذكرهم أجمعين لطال الكلام و أورث السأمه و الكلال، و لكن حيث ما لا يدرك كله لا يترك كله، نكتفى بذكر شرذمه من أعيانهم و نحيل التفصيل إلى المظانّ كالمشجرات و كتب الأنساب و التراجم و الرجال و التواريخ و السّير.

فمنهم الشّريف الأجل الفقيه المحدّث أبو محمّد الحسن الطبرى، يعرف بالفقيه المرعشى، من أجلاء هذه الطائفه و فقهاؤها، توفى سنه ٣٥٨ و دفن بكربلاء المشرفه ذكره الشّيخ في الفهرست، و النجاشى في الرجال، و العلامه في الخلاصه، و

المامقاني في التنقيح، والأسترآبادي في المنتهى، والتفريشي في النقد، وغيرهم، روى عنه الشيخ في كتاب الغيبة ص ٩٣ بواسطة  
جماعه، ومدحه في (ست) بما لا مزيد عليه و سمع منه التلعكبري في سنة ٣٢٨.

و منهم أخوه الشريف الأجلّ أبو الحسن علي القاضي المحدث المامطيري، روى عن أخيه الحسن و عن غيره، كان فقيها محدّثا  
جليلا ورعا.

و منهم عمّه أبو عبد الله الحسين (رامطه) القاضي المحدث ابن أبي الحسن علي المرعشي الشهير.

و منهم ابنه أبو محمّد الحسن بن أبي عبد الله الحسين رامطه المذكور، كان فقيها محدّثا قاضيا بطبرستان، ذكره العلامة المروزي  
في الفخرى.

و منهم الشريف السيد المرتضى أبو طالب بن أبي تراب محمّد سراهنك بن أبي الكرام محمّد بن أبي زيد يحيى بن علي أبي  
الحسن بن أبي زيد يحيى بن علي أبي الجزّه بن الحسين بن عبد الله سراهنك بن حمزه أبي يعلى بن أبي محمّد الحسن القاضي  
بطبرستان ابن أبي عبد الله الحسين رامطه المذكور كان فقيها مفسرا أدبيا شاعرا زاهدا نسابه.

و منهم أحمد أبو الحسن النقيب بن أبي عبد الله الحسين رامطه المذكور، كان نسابه فقيها زاهدا ورعا، نال النقابه بشيراز، ثم في  
طبرستان، ذكره المروزي في الفخرى.

و منهم أبو الحسين أحمد الفقيه المفسّر حافظ القرآن بن أبي الفضل العباس بن أحمد أبي الحسن النقيب بشيراز المذكور بعيد  
هذا، ذكره العبدلي في التذكرة.

و منهم الشريف معين الدّين فغفور نقيب قزوين بن شمس الدّين محمّد بن أبي محمّد المرتضى بن أبي القاسم بن عبد الله بن  
محمّد بن عبد الله بن القاسم بن محمّد بن عبد الله بن القاسم بن عبد الله بن أبي جعفر محمّد بن أحمد أبي الحسن نقيب شيراز  
المذكور قريبا



و معين الدين هذا هو الذي ينتهي إليه نسب المراغشه بقزوين، و بيدهم توليه بقعه الحسين في تلك البلده على ما ذكره بعض النسابين، و كان المعين من رجال العلم و نوابغه فقها و أدبا، ذكره العبدلى في التذكرة.

و منهم الشريف عبد الله أمير الحاج الزاهد الورع النَّاسك الفقيه بن معين الدين المذكور، لقب (بفيل أمير) لعظم قدره، و جلاله شأنه.

و منهم الشريف أبو جعفر المهدي العلويّ النسابة بن إسماعيل بن إبراهيم يعرف (ناصر) و هو ابن أبي حرب إبراهيم بن الحسين يعرف (أميرك) بن إبراهيم بن أبي الحسن عليّ المرعشى الشهير الذي مرّ ذكره مكررا، ذكره السمعاني في الأنساب (ص ٥٢١) من منشورات أوقاف مسترجيب « E.J.w.Gibb memorial » الكائنه بلندن. Series vol.XX و أثنى عليه و قال: إنّه ولد بدهستان سنة ٤٦٢ و توفّي ٥٣٩، نشأ بجرجان و أقام بساريه مازندران، و سمع أبا يوسف عبد السلام القزويني، نروى عنه إلخ. و ذكره ابن الأثير في اللباب (الجزء الثالث ص ١٢٥ ط القاهره).

و منهم إبراهيم الماك آبادي (الملك آبادي خ ل) بن أبي الحسن عليّ المرعشى الشهير المذكور، ذكره العبدلى في التذكرة، كان قاضيا محدّثا نسابه ورعا.

و منهم إبراهيم بن إبراهيم الماك آبادي (الملك آبادي خ ل) المذكور، ذكره المروزي في الفخرى في الخاتمه و قال: هو الفقيه الثّيبه.

و منهم المهدي المشتهر بالنّاصر لدين الله بن أبي حرب النّاصر بن أبي حرب بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسين بن إبراهيم الماك آبادي المذكور، قال المروزي في الفخرى: إنّه كان من أجلاء علماء الشيعة.

و منهم الشريف أبو أحمد شمس الدين بن محمّد بن حمزه بن عبد العظيم بن حمزه

ابن عليّ بن حمزه بن أبي الحسن العليّ المرعشي المذكور، كان من فقهاء بغداد حافظاً للقرآن محدّثاً، روى و روى عنه، قال ابن زهره: هو شيخ رباط ابن الجويني الصّاحب بمشهد مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام.

و منهم الشريف الأجل أبو محمّد الحسن بن أبي الحسن عليّ المرعشي الشهير، كان من فقهاء عصره و زهّاده و نساكه، و إليه ينتهي نسب الحقيّر ناسق هذه الدّرر و ناظم تلك اللئالي الثمينه، روى الحديث عن مشايخ عصره و منهم والده و روى عنه جماعه.

و منهم يحيى بن أبي الحسن علي المرعشي، ذكره شيخنا الشهيد الثاني في مجموعته بخطه الشريف علي ما نقله شيخنا الأستاذ العلّامه المامقاني في الجزء الأول من التنقيح (ص ٢٧٤).

و منهم الشريف أبو القاسم جعفر بن أبي الحسن علي المرعشي المذكور، كان فقيها زاهدا عابدا محدّثاً، انتقل من طبرستان إلى المدينه المشرفه كما في تذكره العبيد لي.

و منهم أبو عبد الله الحسين بن أبي محمّد الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي المذكور الشاعر الفقيه الزاهد النّسابة الأديب النقيب، ذكره العبيدلي في التذكرة و صاحب المشجّرات و غيرهما، و إليه ينتهي نسبنا، قال أبو محمّد النّسابة الخراساني ما لفظه:

و لأبي عبد الله الحسين عقب و ذيل طويل، منهم شرفاء نقباء ببلاد طبرستان.

و منهم أبو الحسن علي نقيب طبرستان، قال الخراساني في حقه: الامام الزاهد العابد المجاهد النقيب، إلخ.

و منهم أحمد الشّريف النّسابة بن علي بن علي بن أبي الحسن علي المرعشي الفقيه المحدّث الورع من علماء المائة السّادسه، نزل بلده كربلاء و بها توفي سنه ٥٣٩

على ما فى هامش كتاب التذكرة و كانت ولادته سنة ٤٦٢.

و منهم الشريف أبو الحسن على المشتهر (شمس الدين كيا) بن محمد بن أحمد بن القاسم بن العباس بن أحمد بن على بن أبى محمد الحسن بن أبى الحسن على المرعى قال السيد تاج الدين بن زهره فى كتابه المشجر ما لفظه: سيد كبير متفقه مترهد عالم فاضل، جم الفضائل و المحاسن، هو اليوم ببغداد على طريقه مثلى و قاعده جميله له أولاد من أعجميه.

و منهم الشريف أبو هاشم النقيب بطبرستان و أمير الحاج صاحب الكتب فى الفقه و الحديث، ذكره ابن زهره و العبيدلى و المروزى و الخراسانى و غيرهم، و إليه ينتهى نسبنا.

و منهم الشريف أبو طالب العزيزى بن زيد بن أبى محمد الحسن بن أبى الحسن على المرعى المذكور، كان من نوابغ عصره فى العلم و الزهد و الأدب، ذكره ابن زهره فى المشجره و العبيدلى فى التذكرة.

و منهم الشريف أبو الحسن على بن أبو عبد الله الحسين النقيب بن الحسن بن أبى الحسن على المرعى، قال النيسابورى فى أنسابه و البيهقى فى اللباب الجزء الثانى منه ما هذا لفظه: الإمام الزاهد العابد المجاهد النقيب أبو الحسن على بن أبى عبد الله الحسين ابن الحسن بن على المرعى.

و منهم ابنه الشريف أبو محمد هاشم النقيب بن أبى الحسن على المرعى المذكور بعيد هذا، كان نسابه فقيها محدثا زاهدا.

و منهم الشريف أبو عبد الله محمد الإمام النسابه الزاهد العابد الفقيه المحدث، هكذا قال البيهقى.

و منهم أخته الشّريفه فاطمه المحدثه العالمه الزّاهده راويه عصرها كما فى كتاب البيهقى و مبسوط الخراسانى.

و منهم نور الدّين سيّد الأشراف أبو الحسن على المرعشى من ذريه أبى الحسن على المرعشى الأوّل، قال البيهقى: هو من أجله الفقهاء، انتقل من الرّى إلى همدان و صار ذا جاه و ثروه عند السّلطان أرسلان السلجوقى.

و منهم السيّد شمس الدّين أبو محمّد الحسين، قال البيهقى فى حقّه: هو السيّد الـQ العالم شمس الدّين افتخار العتره مجد الطالبيه، سكن خوارزم و عقبه بها.

و منهم على ما ذكره البيهقى الأمير الشّريف الوجيه سراهنك أبو تراب محمّد بن السيّد الأجل محمّد الأعرج المرعشى الذى انتقل من الرّى إلى همدان.

و منهم الشّريف حمزه المتمتّع بن على بن الحسين بن على المرعشى العالم الفقيه.

قال البيهقى سكن شيراز و بها عقبه.

و منهم الشّريف أحمد أبو الحسين الفقيه النّقيب بن الحسين بن على المرعشى، قال البيهقى: و عقبه قوم بقريه (كن) من ناحيه قصران الخارج من كوره (رى) و هم رؤساء و كبراء.

و منهم الشّريف قدوه الأشراف السّيّد سلطان السيّد قوام الدّين المشهور بمير بزرك مؤسس الدّوله المرعشيه بطبرستان، و كان من أجله الفقهاء و الزّهاد و الحكماء، عين بلده آمل عاصمه مملكته و بها قبره الذى يزار إلى الحال، أخذ العلم عن جماعه، منهم والده العلامه السيّد صادق و منهم السيّد عزّ الدّين السّوغندى السّمرقندى و غيرهما، و له تصانيف فى الفلسفه و العرفان و الفقه و الأدب و التفسير، و من أراد الوقوف على سيرته فليراجع إلى تاريخ حبيب السّير، و كتاب التّيدوين فى جبال شروين، و تاريخ طبرستان للسيّد ظهير الدّين المرعشى، و آثار الشيعه للفاضل المعاصر الجواهرى، و الحصون المنيعه، و مجالس المؤمنين، و أعيان الشيعه، و مطلع

السَّيِّدِينِ، وَتَارِيخِ الْخَانِي، وَتَوَارِيخِ طَبْرِسْتَانَ، وَمَلِكِ بَنُوهِ وَاعْقَابِهِ تَلَكِ الْبِلَادِ إِلَى ظَهْوَرِ الدَّوْلَةِ الصَّفْوِيَّةِ، فَرَاغَ آثَارِ الشِّيْعَةِ جُزْءِ الْمَلُوكِ ص ٥٤.

وَ مِنْهُمْ وَالِدُهُ الْعَلَامَةُ كَمَالُ الدِّينِ الْفَقِيهِ السَّيِّدُ صَادِقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّقِيبِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي هَاشِمِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ الْمُحَدَّثِ عَلَى بْنِ أَبِي مُحَمَّدِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ عَلَى الْمَرْعَشِيِّ كَانَ مِنْ فُقَهَاءِ طَبْرِسْتَانَ وَ أَخَذَ الْفِقْهَ وَ الْحَدِيثَ وَ التَّفْسِيرَ عَنِ وَالِدِهِ السَّيِّدِ عَبْدِ اللَّهِ كَمَا فِي مَشْجَرِهِ ابْنِ زَهْرَةَ.

وَ مِنْهُمْ السَّيِّدُ الْإِمْلَانُ السَّيِّدُ كَمَالُ الدِّينِ بْنِ السَّيِّدِ قَوَامُ الدِّينِ مِيرْ بَزْرَكِ الْمَرْعَشِيِّ الَّذِي مَرَّ ذِكْرُهُ، مَلِكُ طَبْرِسْتَانَ بَعْدَ وَالِدِهِ سَنَةَ ٧٨١ إِلَى أَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْأَمِيرُ تَيْمُورُ الْكُورْكَانِي، وَ نَفَاهُ إِلَى بَلَدِهِ كَاشْغَرِ، وَ كَانَ هَذَا السَّيِّدُ الْإِمْلَانُ الْجَلِيلُ الْعُلُويُّ مِنْ أَفْضَلِ الْمَلُوكِ وَ ادْبَائِهِمْ وَ تُوْفِيَ بَعْدَ إِيَابِهِ مِنْ كَاشْغَرِ فِي زَمَنِ شَاهِرْخِ سَنَةَ ٧٩٥.

وَ مِنْهُمْ ابْنُهُ السَّيِّدُ الْإِمْلَانُ السَّيِّدُ عَلَى خَانَ بْنِ كَمَالِ الدِّينِ الْمَرْعَشِيِّ، مَلِكُ بِلَادِ طَبْرِسْتَانَ مِنْ سَنَةِ ٨٠٩ إِلَى سَنَةِ ٨٢١، وَ هُوَ الْفَاضِلُ الْمُوْرَخُ الْوَرَعُ وَ تُوْفِيَ سَنَةَ ٨٢١.

وَ مِنْهُمْ ابْنُهُ السَّيِّدُ الْإِمْلَانُ مَرْتَضَى خَانَ الْمَرْعَشِيِّ بْنِ السَّيِّدِ عَلَى خَانَ الْمَذْكُورِ، كَانَ مَلِكًا فَاضِلًا أَدْبِيًا بَارِعًا، جَلَسَ عَلَى سَرِيرِ الْمَلِكِ مِنْ سَنَةِ ٨٢١ إِلَى ٨٢٣.

وَ مِنْهُمْ الشَّرِيفُ الْأَجَلُّ الْمِيرُ سَيِّدُ مُحَمَّدِ بْنِ خَانَ الْمَرْعَشِيِّ، مَلِكُ طَبْرِسْتَانَ مِنْ سَنَةِ ٨٣٧ إِلَى سَنَةِ ٨٥٦، ابْنُ السَّيِّدِ مَرْتَضَى خَانَ الْمَذْكُورِ، كَانَ فَقِيهًا مَفْسِّرًا مُوْرَخًا.

وَ مِنْهُمْ السَّيِّدُ زَيْنُ الْعَابِدِينَ خَانَ الْمَرْعَشِيِّ مَلِكُ طَبْرِسْتَانَ مِنْ سَنَةِ ٨٧٣ إِلَى سَنَةِ ٨٨٠، ابْنُ الْأَمِيرِ سَيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ خَانَ الْمَذْكُورِ كَانَ مِنْ أَفْضَلِ عَصْرِهِ وَ نَوَابِغِهِ.

وَ مِنْهُمْ عَمَّهُ السَّيِّدُ عَبْدِ الْكَرِيمِ خَانَ الْأَوَّلُ الْمَرْعَشِيُّ بْنُ الْمِيرِ سَيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ خَانَ الْمَلِكِ بِلَادِ طَبْرِسْتَانَ مِنْ سَنَةِ ٨٥٦ إِلَى سَنَةِ ٨٦٥ وَ كَانَ وَرَعًا فَقِيهًا.

و منهم ابنه السيد عبد الله خان المرعشى بن عبد الكريم المذكور، ملك بلاد طبرستان من سنة ٨٦٥ إلى سنة ٨٧٣، و بنته أم السلطان شاه عباس الماضى الصفوى، نص على ذلك صاحب كتاب عالم آراء، و العلامة مير محمّد أشرف فى كتابه فضائل السادات.

و منهم السلطان السيد عبد الكريم خان الثانى المرعشى بن السلطان عبد الله خان ابن السلطان عبد الكريم خان الأول المذكور ملك طبرستان من سنة ٨٨٠ إلى ٩٣٢.

و منهم السلطان السيد عبد الله خان الثانى المرعشى ملك طبرستان من سنة ٩٥٣ إلى ٩٦٦.

و منهم السلطان السيد مراد خان المرعشى ملك طبرستان من سنة ٩٦٦ إلى سنة ٩٨٩.

قال فى آثار الشيعة (جزء الملوك ص ٥٤) ما لفظه: و فى هذه السنه ملكت الصفويّه طبرستان و مازندران، و انقرضت السلطنه المرعشيه.

و منهم سيد فلاسفه الشيعة جرثومه الفضائل اعجوبه الدهر نابغه الزمان الإمام القدوه فى العلوم العقليه الأمير محمّد باقر الحسينى المرعشى المشتهر بالدّاماد بن محمّد ابن محمود بن السلطان السيد عبد الكريم خان الثانى المذكور كما فى مشجرتة الموشحه بخاتم السلطان شاه سليمان الأول الصفوى، و هى موجوده فى المكتبه المليه للوجيه النبيه الحاج حسين آقا ملك الكائنه بطهران، و عندنا صورتها، توفى المترجم سنة ١٠٤٠ و قيل سنة ١٠٤١ و قيل ١٠٤٢ و له تصانيف شهيره كالقبسات و الجذوات و عيون المسائل و الحواشى على الكافى و على الفقيه و على الإستبصار و على الشفاء و على شرح مختصر الأصول و غيرها من الكتب و الرسائل و منهم العلامة الآيه الباهره الحاج ميرزا محمّد حسين الحسينى المرعشى بن السيد

محمّد علي بن محمّد حسين بن محمّد علي بن محمّد إسماعيل بن محمّد باقر بن محمّد تقى بن محمّد جعفر بن عطاء الله بن محمّد مهدي بن الأمير تاج الدين حسين بن الأمير نظام الدين علي بن السلطان مير عبد الله خان المرعشى المذكور قبيل هذا، كان هذا المولى الجليل من أعاجيب الدهر في الإحاطة بالفنون المختلفه، و له ما يقرب من أربعين مصنفاً طبع بعضها كالصحيحه الحسينيه، و غايه المأمول في الأصول، و تعليقه القوانين، و تنبيه الأنام على إرشاد العوام للكرمانى و غيرها، توفي ٣ شعبان سنة ١٣١٥ و هو من مشايخ والدى العلامة السيد شمس الدين محمود المرعشى فى الدرّايه و الروايه، و هو يروى عن استاذة الفاضل الأردكاني، و عن العلامة السيد مهدي القزوينى الحلّى.

و منهم والده العلامة الأمير محمّد علي الشهرستاني، و كان من فقهاء كربلاء المشرفه و أجله علمائها، و له تصانيف فى الفقه و أصوله، و يروى عنه ولده المذكور.

و منهم العلامة الأستاذ الآيه الظاهره و الحجّه الباهره الحاج ميرزا علي الشهرستاني الحسينى المرعشى بن الحاج ميرزا محمّد حسين المذكور، له تصانيف و تأليف منها رساله فى قاعده إعراض المالك عن ماله حسنه جدّا و قد طبعت، و البيان المبرهن فى عرس قاسم بن الحسن، و التبيان فى تفسير غريب القرآن مجلّدان كبيران، و شرح و جيزه شيخنا البهائى فى الدرّايه طبع، و شرح باب الحادى عشر فى الكلام طبع، و التّحفة العلويّه و كتاب الإجازات و الحاشيه على المعالم و على متاجر شيخنا الأنصارى و على القوانين، توفي ١١ رجب ١٣٤٤، تلمذنا عليه فى درايه الحديث و هو من مشايخنا فى الروايه.

و منهم أخوه العلامة الميرزا جعفر الشهرستاني المرعشى بن المرحوم الحاج ميرزا محمّد حسين، له تصانيف فى الفقه و العلوم الغريبه، سكن أخريات عمره فى المشهد الرضوى و تحكى عنه غرائب فى أمر الاستخاره.

و منهم العلامة الزاهد صاحب الكرامات و المقامات مجد المعالي السيد قوام الدين المرعشى النسابة مصنف كتاب نفى الزيب عن نشأه الغيب فى إثبات القيامه و المعاد بالأدله النقليه و البراهين العقليه، توفى سنه ١١٤٠، و امه بنت الشاه سلطان حسين الصفوى الشهيد، و هو من أجدادنا، و ستذكر صورته نسبنا إليه عن قريب إنشاء الله تعالى.

و منهم ابنه العلامة الفقيه الزاهد النسابة النقيب السيد شمس الدين المرعشى المتوفى ١٢٠٠، أخذ العلم عن والده و روى عنه.

و منهم ابنه العلامة الحاج السيد محمد إبراهيم المرعشى النسابة الزاهد المتوفى سنه ١٢٤٠، ابن السيد شمس الدين المذكور، و أمه من أحفاد العلامة السيد حسين سلطان العلماء.

و منهم العلامة السيد نصير الدين النسابة الفقيه المفسرين السيد جمال الدين المرعشى.

و منهم والده العلامة الفقيه المحدث الشاعر الأديب النسابة النقيب السيد جمال الدين المتوفى سنه (١٠٨١) و كانت ولادته ١٠٢٩، ابن السيد علاء الدين المرعشى، له تصانيف كالحاشيه على شرح المختصر و على حكمه الاشراف و على اصول الكافى، يتخلص فى شعره (سيد) و منهم العلامة فخر الفقهاء الأعلام، نسابه العتره السيد علاء الدين نقيب الأشراف المرعشى، له تصانيف و تأليف ككفايه الحكيم فى الفلسفه و المصباح فى الفقه، و النبراس فى الميزان.

و منهم الدستور الأكرم و الوزير الأعظم العلامة النقيب السيد فخر الدين مير محمد خان الثانى المرعشى، توفى سنه ١٠٣٤، و امه من الساده الطباطبائيه:



و منهم العلامة نقيب الأشراف السيّد أبو المجد المرعشى الزّاهد الشهيد سنة ١٠٢٠ بيد الأكراد الشافعيه ابن الشريف المطاع المير سيّد محمّد خان الأوّل المرعشى.

و منهم آيه الله فى فنون العلم السيّد على شرف الدّين المشتهر بسيّد الأطباء و الحكماء المرعشى المتوفّى ١٣١٦، صاحب كتاب قانون العلاج و الحاشيه على المتاجر لشيخنا الأنصارى، و على الجواهر، و على قانون الشيخ و غيرها، أخذ العلم عن صاحبى الجواهر و الضوابط و العلامة الأنصارى، و كان من أصدقاء العلامة الشيخ محمّد عبده مفتى الدّيار المصريه و جرت بينهما مطارحات و مكاتبات، فمن ذلك أنّه لمّا عوفى السيّد المترجم من مرض حلّ به هتّاه المفتى بقصيده مطلعها:

صحت بصحتك الدّنيا من العلل

يا ابن الوصىّ أمير المؤمنين علىّ

و منهم والده العلامة النّسابة الفقيه المحدّث الرياضى الفلكى الحاج السيّد محمّد المرعشى المتوفّى سنة ١٢٦٤، و له تصانيف كثيره، أمّه شريفه موسويه و أمّ امه بنت السلطان فتحعلى شاه قاجار.

و منهم والدى العلامة الزّاهد المعرض عن الدّنيا و زخارفها نسابه الذريه الطاهره و جامع شملهم المتفتّن فى العلوم السيّد شمس الدّين محمود الحسينى المرعشى المتوفّى سنة ١٣٣٨، ابن السيّد شرف الدّين على سيد الأطباء المذكور صاحب الحواشى على شرح اللمعه و القوانين و المعالم و المتاجر و الفرائد و مؤلف كتاب مشجره العلويين الكرام و كتاب هادم اللذات فى ذكر الموت و غيرها من الرسائل و الكتب، أخذ الفقه و أصوله عن الآيتين الإمامين الهمامين فى العلمين السيّد محمّد كاظم اليزدى الطباطبائى و المولى محمّد كاظم الطوسى الهروى، و أخذ الرّجال و الدّرايه عن الآيتين شيخ الشريعه و السيّد أبى تراب الخونسارى النجفى و غيرهما، و أخذ العلوم العقليه عن العلامة الآخوند ملا إسماعيل القره باغى النجفى صاحب حاشيه الرّياض فى الفقه و غيرها،

ص: ١٣٠

و أخذ علم النسب عن شيخه النسابة السيد حسون البراقى النجفى صاحب كتاب تاريخ الكوفه المطبوع بالنجف، و عن النسابه السيد جعفر الأعرجى الكاظمى صاحب كتاب مناهل الضرب فى أنساب العرب و غيره من الكتب و الرسائل، و أخذ العلوم الغريبه و الشوارد عن والده العلامة سيد الأطباء و عن بعض علماء الهند، و نروى عنه بالأجازة و القراءه و العرض و غيرها من أنحاء تحمّل الحديث، و هو يروى عن ثقة الإسلام النورى و عن أساتيد المذكورين، خلف من الذكور الحقيق شهاب الدين الحسينى النجفى جامع هذه الأحرف، و أخى الحجّه السيد ضياء الدين مرتضى حرسه الله تعالى و كلاه بلطفه.

و صوره نسبه الشريف المنتهى إلى على المرعى هكذا، فخذ ما وعدناك و كن من الشاكرين.

هو العلامة السيد شمس الدين محمود بن العلامة السيد على شرف الدين بن العلامة الحاج السيد محمّد الفلكى بن العلامة الحاج السيد محمّد إبراهيم بن العلامة السيد شمس الدين بن العلامة السيد قوام الدين مجد المعالى بن العلامة السيد نصير الدين النسابه بن العلامة السيد جمال الدين بن العلامة النسابه السيد علاء الدين نقيب الأشراف بن الوزير الأكرم السيد محمّد خان بن نقيب الأشراف السيد أبى المجد النقيب الزاهد الشهيد بيد الأكراد الشافيه ابن المطاع الأعظم السيد محمّد خان الوزير و هو الجامع بين هذه السلسله الجليله و الساده الشهرستائيه المرعشيه بكر بلا و سلسله السيد المحقق الداماد و السيد محمّد خان الوزير ابن السلطان الأعظم السيد عبد الكريم خان الثانى بن السلطان الأعظم السيد عبد الله خان بن السلطان الأعظم السيد عبد الكريم خان الأول بن السلطان الأعظم السيد محمّد خان بن السلطان الأعظم السيد مرتضى خان بن السلطان الأعظم

السيد علي خان بن السلطان الأعظم السيد كمال الدين صادق صاحب الحروب الشهيره مع الأمير تيمور ابن السلطان الأعظم صاحب السيف و القلم العلامه فى العلوم العقليه و النقليه الفيلسوف الزاهد الفقيه المتكلم السيد قوام الدين المشتهر بمير يزرك المرعشى المتوفى سنة ٧٨٠ أو ٧٨١ صاحب المزار فى بلده آمل و هو ابن الشريف العلامه الأجل السيد كمال الدين صادق نقيب الأشراف ببلده رى ابن الشريف الخلاص كافل أيتام العلويين و أراملهم عبد الله أبى صادق النقيب بن الشريف أبى عبد الله محمد النقيب الزاهد بن الشريف الشاعر الأديب الفقيه أبى هاشم النسابة ابن الشريف الحسيب الفقيه أبى الحسن على نقيب الأشراف فى الرى و طبرستان ابن المحدث الشريف الزاوى الزاهد الصائم القائم أبى محمد الحسن النسابة المحدث ابن الشريف فخر آل رسول الله صاحب الكرامات الظاهره الفقيه القاضى أبى الحسن على المرعشى صاحب بلده مرعش و هو الذى ينتهى إليه نسب كل مرعشى فى الدنيا ابن الشريف أبى محمد عبد الله أمير العافين و يقال له أمير العراقيين النسابة المحدث الفقيه الشاعر ابن الشريف الهمام الليث الضرغام فارس بنى الحسين صاحب السيف و القلم المحدث النسابة أبى الحسن محمد الأكبر و يعرف بالسليق أيضا لسلاقه لسانه و سيفه ابن الشريف الرئيس الفقيه الزاهد المحدث النسابة أبى محمد الحسن المشتهر بالحكيم، الزاوى المدنى المتوفى بأرض الروم ابن شرف الأشراف فخر العلويين الزاهد الورع المحدث أبى عبد الله الحسين الأصغر المتوفى ١٥٧، يروى عن أبيه و عمته فاطمه بنت الحسين و عن أخيه الباقر و عن غيرهم، و عبد الله بن المبارك و عبد الرحمن بن أبى المولى و ابن عمر الواقدى، و كان «ره» أشبه ولد أبيه به أمه فاطمه بنت الحسن عليه السلام، و قيل أم ولد روميته قال شيخنا المفيد فى الإرشاد: إن ابنه الحسين الأصغر خرجت إلى الصيادق عليه السلام، فولدت له ابنه إسماعيل امام الفرقة الإسماعيليه، و هو ابن الإمام

قمر ليله المتهجدين و شمس نهار المستغفرين مولانا سيد الساجدين عليه السلام (شعر) هم العروه الوثقى لمعتصم بها مناقبهم  
جاءت بوحى و إنزال مناقب فى الشورى و سوره هل أتى و فى سوره الأحزاب يعرفها التالى و هم أهل بيت المصطفى فودادهم  
على الناس مفروض بحكم و إسجال فضائلهم تعلق طريقه منتهى رواه علوا فيها بشد و ترحال (شعر) نجوم لها برج الجلاله مطلع  
عيون لها أرض الرساله منبع فيا نسبا كالشمس أبيض واضح و يا رتبه من هامها النجم أرفع شعر لعمارہ اليمنى يا عاذلى فى هوى  
أبناء فاطمه لك الملامه إن قصرت فى عدلى إلى أن قال:

و الله لا فاز يوم الحشر مبغضكم

و لا نجى من عذاب النار غير ولى

و لا سقى الماء من حرّ و من ظماء

من كفّ خير البرايا خاتم الرسل

أئمتى و هداتى و الذخيره لى

إذا ارتهنت بما قدّمت من عمل

تالله لم أوفهم فى المدح حقهم

لأنّ فضلهم كالوابل الهطل

باب التّجاه فهم دنيا و آخره

و حبّهم فهو أصل الدّين و العمل

و الله لا زلت عن حبّى لهم أبدا

ما أحرّ الله لى فى مدّه الأجل

عمارہ قالها المسكين و هو على

خوف من القتل لا خوف من الزّلل

شعر للسّيد قریش البلجرامى الهندى گل همان به که ز گلزار پیمبر باشد مل همان به که ز میخانه کوثر باشد گوهر آن نیست  
که از نطفه نیشان زائد گوهر آن است که از معدن حيدر باشد

ای خوشا تازه نهالی که به بستان شرف

دست پرورده زهراى مطهر باشد

آنکه از جبهه او نور سیادت پیداست

عالم افروزتر از نیر اکبر باشد

در زمینی که بخندد گل خلق حسنش

هر کف خاک بخاصیت عنبر باشد

چشم بد دور ز سیمای حسینی نسبی

چمن آرای جهان این گل احمر باشد

مدح او را نتوان در قلم آورد (عجیب)

زانکه از حوصله خامه فزونتر باشد

ثمّ إنّنا تركنا ترجمه حالنا و مشايخنا الذين استفدنا من قدسى أنفاسهم و بركاتهم سيّما العلامة النّقاد و من ثنيت له الوساده فى عصره قدوه الفقهاء و المجتهدين حجّه الإسلام و المسلمین آیه الله العظمی بین الأنام مولانا الحاج الشيخ عبد الکریم الحائری الیزدی قدّس سره و هو الذى له حق عظیم علیّ و آیادی جميله، حشره الله مع أجدادی الطاهرين، و من أراد الوقوف علی سوانحی العمریّه فلیراجع ما ألفناه فى هذا الباب و ما جادت به أقلام الأفاضل الأتقیاء فى زبرهم.

و منهم العلامة السید میرزا جعفر بن العلامة السید علیّ سید الأطباء الحسینی المرعشی المذکور عمّن الأكبر، کان حکيما متکلما طيبيا فلكيّا متفّنّا، له تصانيف، منها رساله فى مرض الجدرى و رساله فى المطبقة و المحرقه و رساله فى حرقه البول و کتاب فى تراجم الأطباء الاسلاميين و حاشیه علی شرح اللّمعه، توفى سنه ۱۳۱۸، و قبره بمقبره وادی السّلام فى النّجف الأشرف، آورده صاحب الرّيحانه فى الجزء الأوّل ص ۹۴.

و منهم السید إسماعيل شريف الإسلام بن السید علیّ سید الأطباء المرعشى المذکور أحد أعمامى، کان من تلامذه المحقّق الآشتياني و العلامة الشهيد الحاج الشيخ فضل الله الثّورى، کان عابدا زاهدا متفّنّا سيّما فى علم الحروف و سائر الغرائب له تصانيف منها كتاب أسرار الحروف و كتاب إصلاح المزاج فى الطب و كتاب وقايه

الجسد فى الطب و حاشيه على الفرائد و غيرها، توفي سنه ١٣٥، بطهران و نقل إلى قم المشرفه و دفن بالمقبره السكوثيه، و أروى عنه بالاجازه و هو يروى عن شيخه المذكورين.

و منهم ابن عمّ والدى العالم الجليل السيد كمال الدين على المرعشى بن جمال الدين بن علامه الحاج السيد محمد إبراهيم بن السيد شمس الدين بن السيد مجد المعالى قوام الدين صاحب كتاب نفى الريب المذكور الفاضل الفقيه المحدث، سكن فى نواحى بلده (مدراس) من بلاد الهند، أخذ العلم عن والده المرحوم و عن والدى علامه و يروى عنهما و أروى عنه بالاجازه، و كان آيه فى الذكاء و حدّه الذهن، له تعليقات على الكتب التى عليها مدار التدريس، توفي فى هذه السنه ١٣٧٦ و لم يخلف أحدا فى ما أعلم، حشره الله مع أجداده الطاهرين، و له ديوان شعر كبير يتخلّص فيه (بالغريب) و منهم السيد نصير الدين المرعشى ابن السلطان الأعظم السيد كمال الدين ابن السلطان الأعظم السيد قوام الدين الشهير بمير بزرك السابق ذكره، قال فى الریحانه (الجزء الرابع ص ١٢) ما محصله:

إنّه كان مورخا مشهورا فاضلا متبحرا، ألف كتابا فى أنساب الساده المرعشيه.

و منهم علامه السيد ظهير الدين المرعشى بن السيد نصير الدين المذكور، كان مؤرخا شهيرا ثقه فى منقولاته، له تصانيف و تأليف، منها تاريخ جيلان و ديلم طبع ببلده رشت فى مطبعه عروه الوثقى باهتمام (رايينو)، و منها تاريخ طبرستان طبع أولا فى بترسبورغ قبل سنين، فلما نفدت نسخه شمّر الذيل فى تجديد طبعه الفاضل النشط (عباس شايان) من كتاب العصر فطبعه بطهران مع الدقه فى التصحيح و إجاده الطبع و التعليق عليه، و هذا الكتاب من أشهر

كتب التواريخ التي يعتمد عليها أهل النقل، وهو مع تكونه في عصر استعمال الألفاظ الغريبه في المنشآت خال عن تلك المعاضل جزل سلس، و ذكر في خاتمه أعقاب مير بزرك و مزاراتهم و قبورهم، و كانت وفاه المؤلف في حدود سنه ٩٠٠، أعقب عدّه أولاد فيهم الأفاضل و الكتّاب و الشعراء و الأدباء، وفق الله الباقيين منهم لمرضاته و حشر الماضين مع أجدادهم الطاهرين.

و منهم السيّد محمّد بن حمزه المرعشى كان فقيها محدّثا يروى عن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن بابويه أخى شيخنا حجه الإسلام الصّدوق «فده» و عنه الشيخ إبراهيم ابن أبي نصر الجرجاني و غيره.

و منهم السيّد رضى الدّين أبو عبد الله الحسين بن أبي الرّضا المرعشى، الفقيه الصالح كما في فهرست الشيخ منتجب الدّين بن بابويه.

و منهم السيّد المنتهى بن الحسين بن على الحسينى المرعشى قال منتجب الدّين:

إنّه عالم ورع.

و منهم السيّد عز الدّين بن المنتهى المرعشى المذكور الفقيه الصالح كما في الفهرست.

و منهم السيّد كمال الدّين المرتضى بن المنتهى المرعشى المذكور، العالم المناظر الخطيب كما في الفهرست.

و منهم السيّد عماد الدّين الرّضى بن المرتضى المرعشى المذكور كما في الفهرست.

و منهم السيّد تاج الدّين المنتهى بن المرتضى المرعشى المذكور صاحب المناظرات الاصوليه مع العلامة الشيخ سديد الدّين محمود الحمصى.

و منهم السيّد أحمد بن أبي محمّد بن المنتهى المرعشى المذكور العالم الصالح كما في الفهرست.

و منهم السيّد قوام الدّين على بن سيف النّبى بن المنتهى المرعشى المذكور العالم الصالح كما في الفهرست.

و منهم السيّد نظام الدّين محمّد بن سيف النّبى بن المنتهى المرعشى المذكور العالم الصّالح الدّين كما فى الفهرست.

و منهم السيّد بدر الدّين الحسن بن أبى الرّضا عبد الله بن الحسين بن على المرعشى ذكره فى الفهرست.

و منهم السيّد رضا بن أميركا المرعشى العالم الزّاهد كما فى الفهرست، تلميذ الشيخ عبد الجبار بن على الزّازى تلميذ شيخ الطائفة.

و منهم السيّد مجد الدّين محمّد بن الحسن الحسينى المرعشى العالم الصّالح كما فى الفهرست.

و منهم السيّد أحمد بن الحسن المرعشى نزىل الجبل كما فى الفهرست.

و منهم السيّد جلال الدّين محمّد بن حيدر بن مرعش المرعشى، العالم البارع كما فى الفهرست، أقول: و أكثر هؤلاء الذين نقلنا هم عن فهرست الشيخ منتجب الدّين كانوا نازلين بقراء ورامين و الرّى.

و منهم العلامه فى الفنون العقلية و العلوم النقلية الزّاهد الورع التقى صدر الصّدور شريف الأشراف السيّد علاء الدّين الحسين المشتهر بسلطان العلماء خليفه السلطان الحسينى المرعشى المتوفى سنه ١٠٦٤، صاحب الحواشى النافعه الشهيره على شرح اللّمعه و المعالم و الفقيه و شرح المختصر و المختلف و تفسير القاضى و على حاشيه الخفرى على شرح التجريد و على حاشيه الخطائى على شرح التلخيص و غيرها، تصدى الوزاره العظمى سنه ١٠٣٣، و قد قيل فى تاريخه (زينبندة أفسر وزارت) و قيل أيضا: (وزير شاه شد سلطان داماد) و اشتهر بالداماد لكون زوجته بنت شاه عبّاس المذكور و هى امّ أولاده فى الدّوله الصفويه، و تزوّج بنت السلطان الشاه عبّاس الماضى الصفوى، و ينتهى نسبه الشّريف إلى على المرعشى كما فى المجلد الثانى من الرياض



و المشجره المرعشيه و مشجرات العلويين للوالد العلامه و المشجره النواييه الموجوده فى أصفهان و مشجره سادات خليفه سلطان  
ياصفهان و مشجره السادات للاستاذ السيد رضا الصائغ البحرانى النجفى و مشجره النسابه المتبحر السيد حسون البراقى النجفى  
أستاذ والدى فى علم النسب و غيرها من المدارك و الدلائل.

و منهم ابنه العلامه السيد ميرزا إبراهيم بن سلطان العلماء، كان من أعظم عصره فى الفقه و الأصول و الحكمه و التفسير و  
الحديث، و له حاشيه على المدارك فى الفقه و على شرح اللمعه، و على تفسير البيضاوى و غيرها توفى سنة ١٠٩٨، و له عقب  
مبارك بإصفهان فيهم الأمراء و الشعراء و الفقهاء و الوزراء.

و منهم العلامه السيد ميرزا حسن النّواب بن سلطان العلماء المرعشى المذكور، كان من تلاميذ والده العلامه و غيره، له حاشيه  
على شرح اللمعه و على الفقيه و غيرهما.

و منهم أخوه العلامه السيد ميرزا على النّواب المرعشى بن سلطان العلماء المذكور أخذ عن والده العلامه، و له شرح على القواعد  
فى الفقه، و من ذريته الساده النّواييه باصفهان.

و منهم أخوه العلامه السيد ميرزا رفيع الدين المرعشى بن سلطان العلماء من تلاميذ والده و إخوته الكرام صاحب التعليقات على  
الكتب الدرسيه و معاجم اللغه، و أم هذه الإخوه الأربعة أولاد سلطان العلماء بنت السلطان شاه عباس الأول الصّفوى.

و منهم العلامه صدر الصدور فى الدوله الصّيفويّه السيد ميرزا محمّد باقر الصّدر المرعشى حفيد سلطان العلماء المذكور، كان من  
أعظم عصره.

و منهم العلامه السيد ميرزا نظام الدين محمّد المرعشى من أعيان علماء أصفهان فى

عصره و المتولى لقرىتي خاوه و بوره الموقوفتين من توابع بلده قم المشرفه اللتين وقفهما الشريفه زيده بيكم بنت السلطان الشاه سليمان الصفوى، و عندنا وقفنا مجه تلکما القریتين.

و منهم العلامة السيد حسن المرعشى بن على بن محمّد بن حسن بن ذى المجد المرتضى (شاه عرب) بن أبى الحسن عبد الله القاسم بن الرضى أحمد بن الحسين بن مهدي بن الحسن بن أبى الحرب المرعشى الحسينى المنتهى نسبه إلى أبى الحسن على المرعشى، سكن السيد على بلاد کرمان و عقبه فى رفسنجان ذوو ضياع و عقار تعرف على آباد، كمشكو، كان السيد على من فقهاء عصره، مصنفًا مؤلفًا جليلًا توفى هناك، و له عقب مبارك فيهم الأفاضل، كذا فى الرساله التى ألفها العلامة السيد احمد المرعشى الرفسنجانى فى تراجم أسرته.

و منهم السيد المهدي بن الحسن بن أبى الحرب المرعشى المذكور، كان من أجلاء أصحابنا، و صفه الطبرسى فى الاحتجاج بقوله: العالم العابد، و فى رجال الشيخ أبى على أنه كان من أجلاء هذه الطائفة و من مشايخ الإجازة.

و منهم ابنه العلامة السيد على نزيل رفسنجان.

و منهم ابنه السيد محمّد باقر بن على المرعشى نزيل رفسنجان من علماء عصره.

و منهم ابنه العلامة الآيه الباهره علم التقى و الورع استأذنا الحاج السيد محمّد رضا المرعشى الرفسنجانى ثم النجفى، كان من فقهاء عصرنا و من تلاميذ فقيه الشيعة السيد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى صاحب كتاب العروه الوثقى، قرأنا عليه مبحثي القطع و الظن من الفرائد، صار مقلدا بعد وفاه استاذه المذكور ببلاد کرمان و يزد و غيرهما، و كان على جانب عظيم من الورع، خلف و لدين صالحين فاضلين كاملين و هما ذخر الإسلام السيد آقا مهدي و السيد آقا كاظم، هاجرا من قم المشرفه إلى

الغري الشريف مجدّان في تحصيل العلوم الدّينية، وأهمهم الشريفه العلويه بنت الطيب الحاذق مسيحي الأنفاس الحاج ميرزا أسد الله أخو الآيه الباهره زعيم الشيعة الحاج ميرزا محمّد حسن الشيرازي الشهير، أدام الله توفيقاتها.

و منهم أخوه العلامه السيد أحمد بن السيد محمّد باقر المرعشي الرفسنجاني المذكور كان عالما جليلا، و له رساله في تراجم آبائه و أسرته، عندنا نسختها.

و منهم العلامه الجليل السيد مير علاء الملك بن مير عبد القادر الحسيني المرعشي، كان من علماء دوله السلطان الشاه طهماسب الصفوي و صدورها، و كانت بيده توليه بقعه (شاهزاده حسين أصغر) الواقعه في قزوین و هي بيد أعقابه إلى عصرنا هذا، و المتولى الفعلی الشريف الوجیه السيد إبراهيم المرعشي أدام الله برکتہ، و كان المير علاء الملك عالما متبحرا في الفقه و الرجال كما يظهر من تعاليقه على الخلاصه و الكشي و ابن داود، و تلك النسخه عندنا و فرغ من تحرير تلك التعاليق سنه ٩٦٤ ببلده قزوین.

و منهم والده العلامه السيد مير عبد القادر المرعشي، أثنى عليه ولده في تلك التعاليق.

و منهم السيد أحمد بن العلوي المرعشي الفاضل الفقيه النسابه نزيل بلده ساري من بلاد مازندران، توفي سنه ٥٣٩ و عمره ٧٢ كما في أعيان الشيعة و الرّيحانه (الجزء الرابع ص ١٠ ط تهران).

و منهم السيد أحمد بن محمّد بن علي المرعشي أبا و الموسوي أمّا الخراساني مولدا و موطنا من علماء المائه الثالثه عشر، قتل مسموما في سنه ١٢٣٥، و يروي عن شيخه صاحب الحقائق و الوحيد البهبهاني، و عنهما أخذ الفقه، كان من ندماء السلطان فتحعلي شاه، له كتب منها إغاثه اللّهبان من ورطات النيران في المواعظ، التهذيب في الأخلاق شرح الفوائد الجديده لاستاذ البهبهاني، شرح كفايه السيزواري في

الفقه، غنيه المصلى فى التعقيبات، منهج السداد فى شرح الإرشاد» انتهى» هكذا فى الرّيحانه فى تلك الصفحه.

و منهم أبو منصور الحسين بن محمّد الحسينى المرعشى من مشاهير المورّخين فى دوله السلطان محمود الغزنوى، له كتاب الغرر فى سير الملوك و أخبارهم ألفه باستدعاء أبى المظفر نصر أخ السلطان المذكور جعله فى أربعة أجزاء، الاول فى تاريخ ملوك الفرس إلى يزدجرد بن بهرام، الثانى فى سقوط يزدجرد و ظهور الإسلام و تواريخ ملوك اليهود و الأنبياء و تباعه اليمن و أمراء الرّوم و الشام و العراق و غيرها و الثالث و الرابع فى تواريخ الأمويّيه و العباسيه و الدّول الصغيره المنشعبه فى زمن العباسيه كالطاهريه و السامانيه و الحمدانيه و البويهيه و الغزنويه توفى سنه ٤٢١، كما فى ص ١١ من ذلك الجزء من الرّيحانه.

و منهم العلّامه المورّخ السيّد ميرزا محمّد خليل المرعشى بن السيّد داود ميرزا بن السيّد محمّد خان المتولى فى الحرم الرضوى بخراسان، و ينتهى نسبه إلى السيّد قوام الدّين مير بزرك، كان ميرزا محمّد خليل فقيها فاضلا أديبا شاعرا نسابه، له تصانيف و تأليف، منها الحواشى على تحرير أقليدس و على تفسير البيضاوى و على المدارك و على الفقيه و على شرح التذكره فى الهيئه، و أشهر آثاره كتاب مجمع التّواريخ، أورد فيه الحوادث الواقعه فى بلاد إيران من سنه ١١٢٠ إلى ١٢٠٧، و قد طبعه و نشره الفاضل المعاصر المورخ المغفور له عباس خان إقبال الآشتياني بتهران، سكن المترجم أواخر عمره فى بنگاله من بلاد الهند، و توفى هناك فى حدود ١٢٢٠ و بها عقبه.

و منهم جدّه السلطان السيد مير محمّد خان المرعشى المشتهر بالشاه سليمان الثانى لأنّ الشّاه سليمان الصفوى الشهير جدّه من قبل امّه ملك بلاد خراسان أربعين

يوماً، وجعل عاصمته ملكة المشهد الرضوى و ضربت الدرهم و الدنانير باسمه، و نقشت على إحدى طرفيها كلمة التهليل و أسماء النبي و الأئمة عليهم السلام و على الأخرى هذا البيت:

زد از لطف حق سکه کامرانی

شه عدل گستر سلیمان ثانی

و كان جلوسه على أريكه السلطنة ٥ صفر ١١٦٣، و مدحه الشعراء بقصائد أوردتها العلامة ميرزا محمد هاشم المرعشى فى كتاب زبور آل داود، توفى ٦ ذى القعدة ١١٧٦ و كان من أفاضل الملوك أدبيا شاعرا رياضيا فلكيا.

و منهم العلامة الميرزا محمّد هاشم المرعشى بن السيّد ميرزا محمّد خان المذكور، كان من أجلة العلماء و المورخين المعتمدين، ولد كما نصّ عليه هو فى كتابه ليله السّبت ٢٠ صفر ١١٦٥ بالمشهد الرضوى، له تأليف و آثار علمية أشهرها كتاب (زبور آل داود) و هو كتاب جليل حاو لتراجم المشاهير من أسرته الكريمة، و عندنا منه نسخة أخذناها من نسخة قديمة فى مكتبه الملك بطهران، و قد استفدنا من هذا الكتاب و نقلنا منه فى تراجم المرعشيين كثيرا.

و منهم السيّد ميرزا محمّد شفيح المرعشى بن السيّد ميرزا رحمه الله بن ميرزا أبو المحسن ابن قوام الدّين محمّد بن الأمير عبد القادر بن قوام الدّين محمّد بن تاج الدّين حسن ابن الأمير نظام الدّين على بن قوام الدين محمّد بن مرتضى بن على بن كمال الدّين ابن المير بزرك المرعشى، كان الميرزا محمّد شفيح من مشاهير المورخين و الكتاب و العلماء، ولد ١٠١٦ باصفهان رقى أمره إلى أن صار مستوفى كلّ الأوقاف فى الدّولة الصفوية أخذ العلم عن المحقق الدّاماد و سلطان العلماء السيّد حسين المرعشى صاحب الحاشية على المعالم و شرح اللّمع و غيرهما، له تأليف و تصانيف أشهرها كتاب بحر الفوائد فى التواريخ و الأنساب، توفى باصفهان سنة ١٠٩٥، و دفن بالمدرسه

ص: ١٤٢

الشفيعيه، و هي من آثاره الخيريّه إلى آخر ما يستفاد من كتاب الزبور لحفيده.

و منهم السيد ميرزا محمد داود المرعشى بن عبد الله بن محمد شفيع المذكور كان من أجله العلماء و السادات ولد بإصفهان و قد نظم تاريخ ولادته بقوله.

طالع بنده سر گشته محمد داود

عاصي و روسيه و قابل عفو و غفران

بود تاريخ ز هجران رسول عربي

سنه ألف و ستين و خمس از دوران

هرچه قوس آمده در خمسة عشرين درجه

در صفاهان كه فضايش دهد از خلد نشان

قال حفيده في كتاب الزبور:

إنه كان علامه في العلوم العقلية و النقلية سيما الحساب و النجوم و الهندسه ذا يد طولی في الشعر و المعنیات و التاريخ و السياق، و له ديوان شعر يزيد على عشرين ألف بيت. و من شعره قوله:

ناقوس نواز دير گبران بودن

پاكار محلّه يهودان بودن

صد مرتبه خوش تر است نزد داود

از مبدء شرع صدر ايران بودن

و تشرف بسدانه البقعه الرضويّه سنه ۱۱۱۰.

و منهم السيد ميرزا أبو القاسم المرعشى بن ميرزا محمد داود المذكور كان من العلماء و الأدباء، ولد سنه ۱۰۸۰، و هو الذي اشتغل بإجراء ماء (كوه رنگ) إلى أصفهان بأمر السلطان الصّيفوي، و له حروب و مدافعات مع الأفاغنه إلى أن استشهد في أصفهان، و دفن بمزار إمامزاده إسماعيل و له عقب مبارك من زوجته الشريفة العلويّه بنت الميرزا إبراهيم الخليفه سلطاني المرعشى كما في الزبور.

و منهم السلطان الأكرم مير سيد أحمد شاه المرعشى بن الميرزا أبي القاسم المذكور، و كان خروجه سنه ۱۱۳۹ و كان صكّ

خاتمه:

تاج فرق پادشاهان أحمد است.

ص: ۱۴۳

و ضربت الدراهم باسمه و على صفحتها هذا البيت:

سكّه زد در هفت كشور چتر زر چون مهر و ماه

وارث ملك سليمان گشت أحمد پادشاه

و له حروب مع الافاغنه المتغلبين، و كانت الغلبه لهم، و قتلوا هذا السيد الجليل مع أخيه الميرزا عبد الأئمه باصفهان سنه ١١٤٠ و دفن في مقبره تخت فولاد كما في الزبور.

و منهم العلامه السيد محمد بن السيد حسين المرعشى، ذكره في كتاب الزبور، و نقل عنه أنساب عدّه و وصفه بالنسابه.

و منهم السيد ضياء الدين محمد بن تاج الدين حسن المرعشى ينقل عنه في الزبور و يظهر منه أنّ له كتابا في نسب الساده المرعشيه سماه ضياء القلوب.

و منهم السيد أميرك بن الأمير أحمد بن أميرك بن علاء الدين بن أميرك بن علاء الدين بن ركن الدين بن أحمد بن محمد بن أبي الفضل السيد أبي الفضل بن عبد الله ابن أحمد بن زيد بن الحسن بن علي المرعشى، هكذا، و وجدت بخط العلامه السيد مير علاء الملك المرعشى القزويني على ظهر كتاب خلاصه الرجال لمولانا العلامه، و قد وصفه بعد سرد نسبه بالجلاله و التقى و الفضل، و الظاهر أنّه من مراعه قزوين.

و منهم السيد بهاء الدين أبو الشرف أحمد المرعشى نزيل الجبل، العالم الصالح كما في كتاب الفهرست للشيخ منتجب الدين بن بابويه.

و منهم السيد مير إسماعيل المرعشى المشتهر بمير ملايم بيك، كان من أجله الأفاضل و المورخين و الكتاب في دوله السلطان الشاه صفى الصفوى، له كتاب سماه عالم آراء في التاريخ بالفارسيه و إحدى مجلداته موجوده في مكتبه الحاج حسين آقا ملك بطهران، و قد شرع في تلك المجلده من ظهور ملوك آق قوينلو إلى زمن



السَّيِّدَانِ الشَّاهِ إِسْمَاعِيلَ الصِّفْوَى كَمَا كَتَبَهُ إِلَيْنَا الْفَاضِلُ الْأَدِيبُ الْمَعَاصِرُ (السَّهِيلِيُّ مَدِيرُ الْمَكْتَبَةِ) وَذَكَرَ فِي مَكْتُوبِهِ: أَنَّ مِيرَ مَلَايِمَ يَنْقُلُ فِي كِتَابِهِ عَالِمَ آرَاءٍ عَنِ كِتَابِ عَالِمِ آرَاءٍ لِإِسْكَندَرَ بِيكٍ تَرْكْمَانِي «انْتَهَى» وَ مِنْهُمْ صَدْرُ الصَّدُورِ فَخْرُ الْأَشْرَافِ قَدْوَةُ الْعُلَمَاءِ السَّيِّدِ مِيرِ أَسَدِ اللَّهِ الْمَرْعَشِيِّ الْمَشْتَهَرِ بِشَاهِ مِيرِ بْنِ زَيْنِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ شَاهِ بْنِ مَبَارِزِ الدِّينِ مَانَدِهِ بْنِ جَمَالِ الدِّينِ حَسَنِ بْنِ نَجْمِ الدِّينِ مُحَمَّدِ مَحْمُودِ الْمَهَاجِرِ مِنْ طَبْرَسْتَانَ إِلَى تَسْتَرٍ، وَقَدْ مَرَّتْ بِقِيهِ النَّسَبُ إِلَى عَلِيِّ الْمَرْعَشِيِّ فَلِيرَاجِعْ، ذَكَرَهُ الْعَلَامَةُ النَّسَابَةُ السَّيِّدِ مِيرِ مُحَمَّدِ قَاسِمِ الْمَخْتَارِيِّ الْأَعْرَجِيِّ فِي كِتَابِهِ الْأَسَدِيَّةِ فِي الْأَنْسَابِ الْعُلُويَّةِ، وَقَدْ أَلْفَهُ لِهَذَا السَّيِّدِ الْجَلِيلِ، وَقَالَ: إِنَّهُ أَعْقَبَ وَ لَدَيْنِ السَّيِّدِ مِيرِ عَلِيٍّ وَ السَّيِّدِ مِيرِ عَبْدِ الْوَهَّابِ الَّذِي كَانَ قَائِدَ جَيْشِ السَّيِّدِ الشَّاهِ عَبَّاسِ الصِّفْوِيِّ فِي فَتْحِ إِيرَوَانَ، وَ ذَكَرَهُ الْقَاضِي الشَّهِيدُ فِي كِتَابِ الْمَجَالِسِ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ فِي بَعْضِ الْمَجَامِيعِ أَنَّهُ كَانَ مِنْ تَلَامِذِهِ الْمَحَقِّقِ الْكِرْكِيِّ وَ أَنَّ لَهُ تَصَانِيفًا وَ تَأْلِيفًا.

مِنْهَا رِسَالَةٌ كَشَفَ الْحَيْرَةَ فِي أَسْرَارِ غَيْبِهِ الْحِجَّةِ وَ فَوَائِدَهَا وَ رِسَالَةٌ فِي أَنَّ زَيْنَبَ وَ رَقِيَّةَ هُمَا بِنْتَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ صُلْبِهِ، تُوُفِيَ سَنَةَ ٩٦٣، وَ نَقَلَ نَعْشَهُ إِلَى مَشْهَدِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قِيلَ فِي تَارِيخِ وَفَاتِهِ شَعْرٌ تَارِيخِ وَفَاتِ صَدْرِ فَرخَنْدَةَ صِفَاتِ إِزْ هَجْرَتِ مَصْطَفَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ بِأَشَدِّ سَهْدٍ مَرْتَبَةً أَحَادِثِ ضَعْفِشِ عَشْرَاتٍ وَ جَمَعَ إِينَ هَرْدُ مِائَاتٍ وَ مِنْهُمْ السَّيِّدُ مِيرْزَا شَاهِ الْمَرْعَشِيِّ بْنِ الْمِيرْزَا أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ الْمِيرْزَا إِسْحَاقَ بْنِ الْمِيرْزَا سَيِّدِ عَلِيٍّ، ذَكَرَهُ الْمَحَقِّقُ السَّيِّدُ نُورُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الْجَزَائِرِيُّ فِي كِتَابِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ فِي الْأَنْسَابِ الْمَرْعَشِيَّةِ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: إِنَّ لَهُ دِيْوَانَ شَعْرٍ يَتَخَلَّصُ (مَرْعَشِ) وَ مِنْ شَعْرِهِ:

دم بدم دامنم از خون جگر رنگین است  
می دهد هر که دل از دست سزایش این است  
بعد از این روی نیاز من و خاک در دوست  
کفر و اسلام نمی دانم و دینم این است  
نیک را قلب چو کردی نبود إلا کین  
آری آری دل نیکان جهان پر کین است  
باید آورد بکف زلف بت تازه خطی  
طلب علم نمائید اگر در چین است  
گر دهد دست مرا بی تو تماشای بهشت  
رشته بر پای من از گیسوی حور العین است  
گاهگاهی به نگاهی دل ما را کن شاد  
شاه را گاه نگاهی بسوی مسکین است  
نشود هر که ز من وصف لب او گوید  
سخن مرعش دل خسته عجب شیرین است  
توفی دارجا.

و منهم السيد مير حبيب الله بن مير نور الله الأول بن السيد محمد شاه المرعشي التستري، قال في المشجره المرعشيه: إنه كان من العلماء و الشعراء و الأدباء، و هو عمّ القاضي الشهيد صاحب الاحقاق.

و منهم السيد مير محسن وجه الدين بن العلامه مير محمد شريف بن مير نور الله الأول المرعشي المذكور، قال في المشجره: إنه كان فاضلا عالما شاعرا و هو أصغر من أخيه القاضي الشهيد بسنين، و من العجيب أنه استشهد بخراسان.

و منهم العلامه السيد مير عبد الخالق بن مبرمانده بن السيد محمد شاه المرعشي التستري،

قال في المشجره: إنه كان فقيها محدثا نال نقابه العلويين في خوزستان، و هو من بنى أعمام القاضي الشهيد.

و منهم العلويه الهاشميه الفاطمه (بي بي شريفه خاتون) المرعشيه اخت القاضي الشهيد، قال في المشجره في حقها: العالمه الفقيهه الأديبه الشاعره تتخلص (شريفه).

و منهم الميرزا أبو القاسم بن الميرزا إسحاق بن علي الثالث بن إسحاق بن المير أسد الله شاه مير، قال في المشجره: كان عالما فاضلا.

و منهم الميرزا عبد اللطيف بن أبو الفتح خان بن علي الثالث المذكور، كان شاعرا أديبا فاضلا فقيها، سكن الغري الشريف إلى أن توفي به، و من شعره قوله في مديح مولانا الحسين عليه السلام علي ما في گلستان بيغمبر ص ۵۵.

يا حَبْذا بمقدم سلطان نو بهار

بلبل بگو که تحفه جان را کند نثار

فراش گو که صنع خزان را کند خراب

تا ديگرش نيفتد بر بوستان گذار

برقع ز رخ فکنده به بين دختران رز

تا همنشين شوند بيار و دهند يار

مرغان خوش نوا بناواهای دل فریب

گلهای با صفا چه صفای جمال يار

غلطان بروی آب بسی گوهر از سحاب

بر طرف جویبار گل و لاله صد هزار

داماد گل گرفته بزانو سر عروس

در حجره نشاط چه مستان هوشيار

فیروزه و زمرد و یاقوت و لعل بين

بیرون ز معدن آمده از صنع کردگار

بلبل بصد شعفر بتماشای روی گل

گل غنچه کرده لب که زند بوسه اش هزار

وہ وہ چه خوش بود کہ در این فصل دلبری

گیرد مرا چو وامق عذرا صفت کنار

گوید کہ ای ز دانش و عقل و شعور دور

بخت خوشت بین کہ چو من شد ترا دچار

نہ عالمی نہ فاضلی و نہ امام خلق

نہ واقفی ز فقه و اصول و نہ از بحار

نہ میر فندرسک و نہ سلطان ابا یزید

نہ شیخ عاملی کہ زهر علمت اعتبار

ص: ۱۴۷

نه آگهی ز علم نجوم و نه صرف و نحو

نه آگهی ز هندسه در معرض شمار

نه مؤمنی نه صوفی نه شیخ أبو علی

نه علم رمل و جفر که آید ترا بکار

نه خود طیب حاذقی و نه مدرّسی

نه کیمیاگری و نه از فرقه کبار

نه انوری و نه شیخ و نه خواجه بو فراس

نه مرشدی که شیوه درویشیت شعار

نه تاجر و نه زارع و نه نایب بلد

نه اهل دفتر و نه مشیر و نه مستشار

نه لایقی ببزم چه مستان هوشیار

نه قابلی به رزم چه مردان کارزار

نه پیر می فروشی و نه ساقی نه مطربی

نه علم موسیقی و نه دارای تار تار

نه مهتری بقوم و نه سردار لشکری

نه یاور و نه شرف نه صاحب سوار

نه شیخ مکتبی و نه مجنون عامری

نه ذوق مسکرات و نه فعل بد قمار

نه قاری و نه اهل ریاضت نه خوشنویس

نه با خبر ز علم تواریخ روزگار

نه مرده شوری و نه معرّف نه روضه خوان

نه قاری قرائت قرآن بهر مزار

گیرم که سیدی و ز اولاد مرعشی

مانند تو که مفلس و بیچاره هزار

بالله که مردنت بود اولی ز زندگی

رو همچو مور زیر زمین را کن اختیار

گویم که ای صنم شناسی تو قدر کس

زیبید مرا که فخر نمایم بهر دیار

می شایدم که جمله شهان ارمغان دهند

بر فرق فرقدان بنهم پای افتخار

خاموش باش مادح سبط پیمبرم

شاهنشهی که عرش خدا راست گوشوار

مالک رقاب عالم کن عالم الست

سلطان دین حسین علی شیر کردگار

شاهها توئی که قاسم رزق دو عالمی

محتاج خوان لطف عطای تو هفت و چار

(إلخ) و رأیت فی بعض المجامیع المخطوطه آیاتاً له بالعربیّه لا تحضرنی تلک المجموعه حتّی أنقل عنها.

و منهم الآیه الحجّه المیرزا عبد الحسین بن علی أصغر بن أبی الفتح خان بن علی الثالث بن إسحاق بن الشّاه میر عبد الله بن علی الثانی بن محمّد باقر بن علی الأوّل بن المیر أسد الله صدر الصدور المتخلّص بالشاه میر، كان من أكابر العلماء و الفقهاء و المتكلمین تلمذ لدى أعیان عصره فی الغری الشریف، و هو أوّل من سافر إلى زنجبار فی إفريقيا لترویج الشرع و نشر التشیع، له تصانیف.

منها متقن السداد فی شرح نجاه العباد، و رساله فی کیفیه تعلّق علمه تعالی بالمحالات أجوبه المسائل التي سألتها عنه سيف بن ناصر الخروصي قاضي زنجبار، فرغ من تحريرها سنة ۱۳۰۸، و تشیع ببركته جماعه كثيره من أهالی تلك البلده، توفي ۱۳۲۲ بمكّه و دفن بجانب قبر عبد المطلب، يروى عن العلامة الفقيه الحاج الميرزا حسين الخليلي و غيره من الأعلام. و يروى عنه والدي العلامة السيد شمس الدين محمود المرعشي.

و منهم العلامة المير محمّد خان بن أبی الفتح خان عمّ الميرزا عبد الحسين المذكور كان نابغه في الحكمة و الكلام و الأدب و النجوم ولد في حدود ۱۲۰۷، و له كتاب كبير في النجوم و كتاب چهار دفتر في المناجاة و المدائح و المناقب و المراثي، و منظومه كتاب إصلاح العمل للسيد المجاهد، و تكمله رساله إسماعيليه في أنساب المرعشيه، و كان شاعرا بارعا يتخلّص (رونق) و من شعره قوله لَمَّا تَشَرَّفَ بزياره جدّه أمير المؤمنين عليه السلام.

زان پیش که جسم ناتوان خاک شود

و از دست أجل جامه جان چاک شود

رونق چو سگ آورده بدرگاه تو رو

شاید بنمک زار فتد پاک شود

و له أيضا في مدح الأمير عليه السلام:

ای خسروی که سوده شهان در زمان راز

گه روی عجز و گه بدرت جبهه نیاز

وہ وہ چہ در گھی کہ تراب أبو تراب  
دارد بعرش برتری این فرش و امتیاز  
آری کسی کہ قاسم خلد و جحیم شد  
کس نگذرد بدون جواز وی از جواز  
جبریل را بحاجبی آن در است امید  
میکال را بخادمی آن سراسر است آز  
جنت یکی ز بخشش این صاحب در است  
دوزخ بحکم او کند این سوز و این گداز  
کی خلد راست رائحه و روح این سرا  
باشد کجا نعیم باین لطف و اهتزاز  
هر صبح و شام شمس و قمر را برشوه چرخ  
آرد پی نیاز برفعت وز اوست ناز  
بیگانه آنکہ حلقه بدر آشنا نکرد  
خاکش بسر سری کہ از او نیست سر فراز  
مجرم چه گشت محرم کوی تو محرم است  
بر اشتر تو سل اگر بندد او جهاز  
شاهنشہی کہ کشور دین است از او عمار  
شیرافکنی کہ در صف هیجاست یکہ تاز  
زینت فزاست فرق سلیمان دین ز تاج  
از هل اُتی ز دادن خاتم گہ نماز



از طور او بدور فلک عقل در عجب

و از طرز او بششدر حیرت از این طراز

چون شد حریم کعبه محلّ ولادتش

گشته مطاف خلق از آن مکه در حجاز

آن کو که دوش صاحب معراج پا نهاد

دستی کنم بمدحت جاهش چسان دراز

ص: ۱۵۰

اللّٰه لو حش اللّٰه از اين قدر و منزلت

وه وه زهى ز رتبه اين يار پاك باز

يا مرتضى على بتو ام روى التجا است

هر كار را ياذن خدايى تو كارساز

من روسياهم از عمل خویش در جهان

با وصف اين بسوى تو روى اميد باز

از بهر آخرت نبود زاد و راحله

از رحلتم ز كرده بود بيم و احتراز

دارم قصيده صلّه آن شفاعت است

در موت و قبر و برزخ و حشر تو دلنواز

تسليم كردنم باميد تو است و بس

يكبار عرض كردم و گويم دوباره باز

(رونق) اميدوار تو در بذل رونقى است

اعمال او و گرنه نيرزد به نيم غاز

بادا محبّ خاص تو را عافيت مدام

همواره خصم شوم تو اندر دهان گاز

و منهم العلامة السيّد سلطان على بن الميرزا إبراهيم بن المير محمد خان الفلكى المرعى المذكور قبل هذا، كان عالما فقيها جليلا. زاهدا أدبيا مرتاضا، أخذ السطوح عن العلامة الحاج الشيخ جعفر الشوشترى و الخارج عن المحقق الآشتيانى و المدقق الجيلانى صاحب البدائع و المحقق التهاوندى صاحب التشریح و العلامة الخراسانى صاحب الكفايه و الفقيه النبيه الحاج ميرزا حسين الخليلى و غيرهم، و أخذ الرّجال عن العلامة السيّد أبى تراب الخوانسارى، و يروى عنه أيضا توفى ١٣ ذى الحجه سنه ١٣٣٣ و دفن بوادى السلام فى الغرى الشريف، خلف عدّه أولاد علماء أمجاد، و كان شاعرا بارعا و له أشعار رائقه عربيه و فارسيه.

و منهم العلامة حجه الإسلام الحاج السيّد محمّد بن السيّد سلطان علي، العالم الفاضل الفقيه، ولد ١٣٠١ و أخذ الفقه و الأصول عن الآيات: النائيني و العراقي و الاصطهباناتي و الشيرازي و غيرهم، و نجله العالم الحبر الجليل الحجة الحاج السيّد جعفر نزيل النجف الأشرف و من فضلاء تلك البلده المشرفه أدام الله بركاتهما.

و منهم العلامة حجه الإسلام الحاج السيّد محمود المرعشي بن السيّد سلطان علي

ص: ١٥١

المذكور، الفقيه المتكلم الرّجالي، أخذ الفقه و أصوله عن الآيات: العراقي و القوجاني و الجنازدي و النائيني، و أخذ الرّجال عن الآيه الخوانساري و الكلام عن الآيه أستاذنا البلاغي، و ولد ١٣٠٧، له تصانيف، منها الحاشيه على المتاجر و على الكفايه، و منها رساله إبقاء الحليه في وجوب إعفاء اللّحيه، كتاب في الرّد على الصّوفيه، نفحه الرّحمن في حكمه لقمان، طرق الوصول إلى دفائن العقول في الاعتقاديّات، شرح دعاء التّديه، رساله في وجوب الحجاب و غيرها. و بالجملة هذا الرّجل من حسنات العصر علما و ورعا، و هو اليوم نزيل بلده طهران، يبذل الجهد في ترويح الدّين و تقويه المذهب أدام الله أيّامه و كثر أمثاله، و له طبع شعر بالعربي و الفارسي سكن مدّه بأهواز ثمّ انتقل إلى طهران.

و من أولاد المرحوم السيّد سلطانعلي العالم الجليل الحجه الحاج السيّد أحمد ابنه الأوسط كان من أصدقائنا و زملائنا زمن تشرفنا في مشهد الإمامين بسرّ من رأى، و له أيادي على الشيعه هناك، و كم له من جهود و متاعب في جمع شملهم، شكر الله مساعيه و حشره مع أجداده الطاهرين، توفّي ١٤ صفر ١٣٦٠ و دفن في الرّواق الشريف، قال الشاعر في رثائه:

قف عند باب العسكريين و قل

يا راقدا في عتبه الأمجاد

ما فاز مثلك مرعشى و لم يك

بحمايه الآباء و الأجداد

بشراك حصنا قلت في تاريخه

قد صار أحمد في ملاذ الهادي

و خلف عدّه أولاد أمجاد و هم السيّد محمّد كاظم و السيّد إسماعيل و إخوتهما أدام الله توفيقاتهم.

و من أولاد السيّد سلطانعلي المرعشى المذكور، العالم الحبر الجليل الحجه السيّد محمّد حسن المشتهر بالنجفي نزيل زنجبار و زعيم الشيعه بها، و ولد ١٣١٤، أخذ الفقه

و الأصول عن مشايخنا و كان شريك الدرس معنا فى السطوح العالیه،متع الله المؤمنین ببقائه.

و منهم السید المیر أشرف خان بن المیر عبد الله خان بن المیر أشرف خان بن المیر میران المرعشى الدماوندى،كان من أفاضل الأمراء،شاعرا أدبیا،قتل فى محاربه السلطان فتحعلی شاه مع الروس فى بلاد قفقا ز و نقل نعشه إلى الغرى الشریف.

و منهم السید المیرزا شجاع الدین محمد بن عبد الکریم بن أسد الله بن محمد کریم بن محمد بن العلامه السید المیرزا إبراهیم بن العلامه السید علاء الدین حسین المرعشى المشتهر بسلطان العلماء،و بقیه النسب إلى المیر بزرك قد مّرت،قال والدى العلامه فى المشجره:إنه كان فقیها مفسرا محدثا خطاطا.

و منهم العلامه الثواب الجلیل السید أبو الحسین میرزا المرعشى بن العلامه المیرزا فتح الله بن العلامه المیرزا رفیع الدین محمد بن العلامه السید علاء الدین حسین سلطان العلماء الحسینى،قال والدى المبرور فى المشجره:إنه كان من أجله المفسرین و الأدباء،انتقل من أصبهان إلى قریه محمدآباد من أعمال جرقویه، و بها عقبه.

و منهم أخوه السید المیرزا جلال الدین محمد المرعشى بن المیرزا فتح الله المذكور وصفه فى المشجره بالعلامه الجلیل.

و منهم السید المیرزا عبد الواسع المرعشى بن السید أبو الحسین میرزا المذكور كان فقیها أصولیا متكلما بارعا،و عندنا نسخه من الصحیفه السجادیه الكامله و هى بخطه الشریف.

و منهم العلامه السید مرتضى خان بن العلامه الثواب السید على بن سلطان العلماء السید حسین الحسینى المرعشى،كان محدثا فقیها جلیلا،تزوج بنت السلطان

الشاه عباس الثاني الصفوى و هى (مهد عليا زينب بيگم).

قال فى المشجره: كان من فقهاء العصر و المفسرين و الأدباء و الفلكيين، توفى باصفهان و نقل نعشه إلى الغرى الشريف و دفن بجانب قبر آيه الله العلامة الحلى.

و منهم العلامة النواب الميرزا السيد مرتضى المرعشى بن المير سيد على بن السيد مرتضى خان المذكور قبل هذا. قال مؤلف مشجره الساده الخليفه سلطانيه ما لفظه: إنه كان محدثا نحريرا و علامه شهيرا، صدر الصي دور فى دوله الشاه السلطان حسين الصي فوى و ختنه على بنته و هى التى لها أوقاف جنب (ملك آباد و شاهدان) باصفهان و أوراق الوقف موضحة بخواتم العلامة المجلسى و المحقق آقا جمال الدين الخوانسارى و الفاضل السبزوارى و غيرهم.

و منهم النواب الميرزا أبو تراب، الفاضل العالم الأديب بن السيد مرتضى المذكور قبل هذا، خرج مدعيا للسلاطنه و اشتهر بالشاه اسماعيل الثالث، كان من مشاهير أدباء عصره و له ديوان شعر عربى و آخر فارسى.

و منهم العلامة الميرزا محمّد طاهر بن النواب المير سيد على بن سلطان العلماء السيد حسين المرعشى، كان حكيما متألها له حاشيه لطيفه على شرح الهدايه للمبيدى، و أخرى على شرح الإشارات.

و منهم ابنه العلامة الميرزا محمّد صادق المرعشى، له أيضا حاشيه على شرح الهدايه فى غايه التحقيق و الدقه.

و منهم العلامة صاحب الكرامات و المقامات السيد الميرزا ضياء الدين محمّد بن العلامة الميرزا محمّد صادق المرعشى المذكور، كان حكيما متكلما محدثا زاهدا كما فى المشجره.

و منهم العلامة السيد الميرزا هدايت الله بن العلامة السيد على النواب المرعشى

المذكور كان فقيها مدرّسا بإصفهان. قال في مشجره السّادات الخليفة سلطانيه كان من فقهاء عصره و المدرّسين صاحب التّأليف الكثيره و الكرامات الظاهره، ولد ١٠٦٧، و له أوقاف و برّيات.

و منهم العلامه السيّد أحمد ميرزا المرعشى بن العلامه السيّد مرتضى الثّواب ابن السيّد على بن السيّد مرتضى الثّواب بن المير سيّد على الثّواب بن سلطان العلماء المذكور مرارا، كان عالما فقيها نبیلا شاعرا أديبا، و له ديوان شعر يتخلص (نيازی)، امه بنت الشاه سلطان حسين الصفوى و زوجته بنت خاله الشاه طهماسب الثانى. قال فى تذکره (روز روشن ط بهوپال ص ٥٢٦) ما لفظه: نيازی أصفهانی نواب أحمد ميرزا خلف سيّد مرتضى از احفاد سلطان العلماء خليفه سلطان است ذهنى رسا و فکرى فلک فرسا داشت.

و من شعره:

ما در ازل شکسته سنک ملامتيم

ای مدعى چه سعى کنى در شکست ما

و من شعره:

بيک کرشمه زليخا و شى دل ما را

چنان ربود که يوسف دل زليخا را

فغان که مرغ دلم صيد طفل نادانى است

که بال و پر شکنند مرغ رشته بر پا را

و من شعره:

فغان زين دل که دايم در فغان است

دل است اين يا دراي کاروان است

مرا هست آشيان در گلشن أما

در آن گلشن که گلچين باغبان است

گلستان خوش چمن دلکش دريغا

که از پى آفت باغ خزان است

میان ماه ما و ماه گردون

تفاوت از زمین تا آسمان است

پری پنهان ز مردم آن چنان نیست

که از من آن پری پیکر نهان است

ص: ۱۵۵



بخند ای گل که گل خندید در باغ

بنال ای دل که بلبل در فغان است

کجا با وی توانم هم عنان شد

بمن بخت بد من هم عنان است

و من شعره:

از آتش عشق سوخت چون پیکر ما

مایل بوفای و مهر شد دلبر ما

آمد که زند بر آتش ما آبی

وقتی که بیاد رفت خاکستر ما

و آورده صاحب مجمع الفصحاء و آذر فی تذکره آشکده و غیرهما ممین ألف المعاجم فی تراجم الأدباء، و قال والدی المرحوم: إنّه سکن فی آخریات حیاته بلده بغداد حتی توفی و نقل إلى الغری الشریف و دفن بجنب مولانا العلامه.

و منهم أخوه العلامه السید إسحاق میرزا المرعشی بن السید مرتضی خان المذكور قال والدی العلامه فی المشجره: إنّه کان من أفاضل عصره، ادعی السلطنه و تلقب بالشاه إسماعیل الثالث، أمّه ام أخیه أحمد میرزا نیازی.

و منهم العلامه التّواب المیرزا محمّد مقیم بن المیرزا محمّد نصیر بن العلامه المیرزا سید حسن بن سلطان العلماء السید حسین الحسینی المرعشی، قال فی مشجره الساده الخلیفه سلطانیه ما لفظه: إنّه کان عالما جلیلا فقیها فاز برتبه الصداره صاهر الملك الشّاه سلطان حسین الصفوی علی ابنته.

و منهم العلامه السید المیرزا محمّد علی المرعشی بن المیرزا محمّد رضا نزیل الهند ابن عبد الباقي بن علاء الدّین الحسین بن السید المیرزا محمّد باقر الصّیدر الخاصه ابن المیرزا السید حسن بن سلطان العلماء المذكور. قال فی صبح روشن (ص ۵۲۱ ط بهوپال) ما لفظه: «فروغ» میرزا محمّد علی اصفهانی فرزند میرزا محمّد رضا از دودمان خلیفه سلطان و در علوم حکمیّه و نظم اشعار از مستعدان بود، در سنه اربعین و مائه و ألف متولد گردید، و بعد سن تمیز بشوق تحصیل فضائل ببصره و بغداد

رفت و والدش میرزا محمّد رضا در هندوستان آمد، بذیل عاطفت نواب صفدر جنک تمسک جست پس میرزا محمّد علی از سفر نزد پدر بهند رسیده از جانب ذو الفقار الدوله میرزا نجف خان مراعات مراتب تعظیم و تکریم دید و بعمر هفتاد سال در شهر بنارس فروغ چراغ حیاتش منطفی گردید.

و من شعره قوله:

باده رنگین می نماید روی تابان تو را

آبیاری می کند آتش گلستان تو را

چشمه آب بقا هر چند جانبخش است لیک

کی برابر می شود چاه زرخدان تو را

از خدنگت هر نفس دل را نشاطی رو دهد

داده اند از باده گو یا آب پیکان تو را

هذا ما وسع المجال لذكره من نوابغ السّاده المرعشيه من ذريه أبي الحسن عليّ نزيل بلده مرعش، وقد تقدّم ذكر جماعه منهم بعنوان النوابغ في أسلاف القاضي الشهيد و أخلافه فليراجع.

و من رام الوقوف على تفاصيل تراجم هؤلاء و غيرهم ممّن لم نذكره فعليه بكتابتنا الذي ألفناه في سالف الزمان في تراجم أعيان المرعشه و أجلاء هذه الطائفه من الملوك و الصّيدور و مشيخه الإسلام و الوزراء و الأمراء و الفطاحل في الفقه و الفلسفه و التفسير و الأدب و الحديث و الأصولين و العلوم الآليه و غيرها من التسعه الدّواره و في الرجوع إليها شفاء العليل و رواء الغليل، و قد أكثرنا فيه من ذكر أسمائهم و سيرهم، و التقطنا منه في هذا الكتاب. و لو وفقنا الله تعالى و قيظ همّه ذى همّه لشرنا الذيل في إشاعته و نشره إنشاء الله تعالى.

ص: ۱۵۷

## كيفية قتله و شهادته و ما حل به من المصاب و أن دمه من الدماء التي لرسول الله صلى الله عليه و اله على رقبه أهل السنه و الجماعه

قد مرّ سابقاً أنّه قدس سره هاجر من تستر إلى مشهد الرضا عليه السلام و أقام به سنين مكثاً على الإفاده و الاستفاده، فلما برع وفاق في جلّ العلوم عزم على الرّحيل إلى بلاد الهند سنة ٩٩٣ لاشاعه المذهب الجعفري، حيث رأى أنّ بتلك الديار لا ترفع لآل محمد صلى الله عليه و اله رايه، فورد بلده لاهور غره شؤال من تلك السيئه، فلما وقف السلطان جلال الدين أكبر شاه التيموري و كان من أعظم ملوك الهند جاها و مالا و منالا على جلاله السيد و نبالته و فضائله قربه إلى حضرته و أدناه، فصار من الملازمين له و ممّن يشار إليه بالبنان، ثمّ لَمّا توفّي قاضى القضاء فى الدوله الأ-كبريه عينه السلطان للقضاء و الإفتاء، فامتنع القاضى من القبول، فألح الملك عليه، فقبل على أن يقضى فى المرافعات على طبق اجتهاده و ما يؤدّى إليه نظره بشرط أن يكون موافقا لإحدى المذاهب الأربعة، و بقى مقرباً مبجّلاً لدى الملك المذكور و كان يدرّس الفقه على المذاهب الخمس الشيعه الحنفيه المالكيه الحنبلية الشافعيه متقياً فى مذهبه، و كان يرجح من أقوالهم القول المطابق لمذهب الشيعه الاماميه، فطار صيت فضائله فى تلك الديار إلى أن توجهت إليه أفئده المحضّين من كلّ فج عميق للاستفاضه من علومه و الاستناره من أنواره فحسده الحاسدون من علماء القوم من القضاء و المفتين إلى أن سمعوا ذات يوم من القاضى الشهيد كلمه (عليه الصلاه و السلام) فى حق مولانا على أمير المؤمنين عليه السلام، فاستنكره الحاضرون و نسبوه إلى الابتداع زعما منهم أن الصلاه و السلام مختصّتان بالنبى، فأفتوا باباحه دمه، و كتبوا فى ذلك كتاباً و أمضاه كلّهم إلا أحد مشايخهم حيث خالف و كتب

هذا البيت إلى السلطان:

گر لحمک لحمی بحديث نبوی هی

بی صلّ علی نام علی بی أدبی هی

فانصرف السلطان لأجل ذلك من قتله و زاد حبه في قلبه، هكذا سمعت عن والدي الشريف الآيه العلامة و عن شيخنا الأستاذ الآيه الباهره الشيخ محمّد إسماعيل المحلّاتى النجفى و عن استاذى خاتم المحدثين خادم حرمى الإمامين العسكريين الآيه الحجه الشيخ ميرزا محمّد بن على العسكري و عن غيرهم نور الله مراقدهم الشريفه و وفقنى لأداء حقوقهم، و بقى المترجم على مكانته العلميه لدى الملك إلى أن توفى و جلس على سريره ابنه السلطان جهانكير شاه التيمورى، و كان ضعيف الرأى، سريع التأثير، فاغتنم الفرصه علماء القوم و حسدتهم، فدسوا رجلا من طلبه العلم فلازم القاضى و صار خصيصا به بحيث اطمأن قدس سره بتشيعه، و استكتب ذلك الشقى نسخه من كتاب احقاق الحق فأتى به إلى جهانكير، فاجتمع لديه علماء أهل السنه و أشعلوا نار غضب الملك فى حقّ السيّد حتى أمر بتجريدّه عن اللباس و ضربه بالسياط الشائكه إلى أن انتثر لحم بدنه الشريف و قضى نجه شهيدا و حيدا فريدا غريبا بين الأعداء متأسيا بجده سيد الشهداء و امام المظلومين أبى عبد الله الحسين عليه الصلاه و السلام، و فى بعض المجاميع المخطوطه أنه بعد ما ضربوه بتلك السياط وضعوا النار الموقده فى إناء من الصفر أو الحديد على رأسه الشريف حتى غلى مخّه و لحق بأجداده الطاهرين، و كانت تلك الفجيعة سنه ١٠١٩.

هذا هو القول المختار عندنا لصحّه سنده و قوه مداركه، و هناك أقوال آخر فى كيفيه قتله، منها أن جهانكير أمر بضربه بالدبّوس، فضرب حتى توفى كما فى قاموس الأعلام للسامى، و منها ما أشار إليه فى الطرائق و غيره أنه ضربه السفله و الأراذل

من النواصب فى إحدى معابر لا هور بتحرك علمائهم بالأغصان الشائكة حتّى انتشر لحمه.

و من الطريف الذى يعجبنى ذكره فى المقام أنّ العالم الفاضل الحجّه الولد الرّوحانى و الأخ الايمانى قرّه العين و ضياء البصر الشيخ أبو طالب التجليل التبريزى السابق ذكره أدام الله أيامه و أسعد الله أعوامه، حدّثنا ذات يوم أنه رأى فى المنام فى إحدى ليالى شهر رمضان من سنه ١٣٧٦ أنّ هذه اللجنه الكريمه المنصفه التى قامت بأمر كتاب الاحقاق جالسه حول بدن القاضى الشهيد عند قبره تبكى عليه و تخرج الأشواك من بدنه الشريف.

دفن (قدس سرّه) فى أكبرآباد «آگره» و مرقدہ مزار تزوره العامه و الخاصه و تقدم إليه النذور، بل سمعت عن الشريف التقى العالم الفاضل الورع السيد محمد الموسوى التبتى الكشميرى نزيل بلده قم المشرفه: أنه قد تزوره الكفار الهنود و تبرّك به، و بالجمله أصبح قبره الشريف إحدى المزارات الشهيره بالهند، و وفق الله بعض الزاجات و أشراف تلك الديار بتعمير قبته الساميه و تعيين أوقاف لها كما أشير إليه

فى بعض كتب التراجم، و اشتھر قدّس سره فى كتب المعاجم و التراجم بالشهيد الثالث تاره و بالشهيد الرابع أخرى حياه الله بنعيم الجنة و حشره فى زمرة الشهداء المقربين الذين يحسبهم الناس أمواتا و هم أحياء عند ربهم يرزقون، و رزقنا شفاعته يوم لا ينفع مال و لا بنون.

هذا ما رمت ذكره فى المقدّمه على سبيل الاختصار، و هناك امور قد طوينا عن ذكرها كشحا من التراجم و انساب الأسر المرعشيه و غيرها، تحرزا من الاطاله، و المرجو من إخوانى المؤمنين الدّعاء فى المظانّ فانى مفتاق إليه فى حياتى و بعد الممات، حشرنى الله و إياهم فى زمرة الموالين لآل الرسول، و التابعين لهم فى الفروع و الأصول بحق القرآن الكريم، و النبى و بنيه اللهمم، آمين آمين.

و انا الراجى شفاعه أجداده الطاهرين شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى أقال الله عشرته، و قد تمّ التأليف فى منتصف شهر محرّم الحرام ١٣٧٧ ببلده قم المشرفه حرم الأئمه عليهم السلام و عشّ آل محمّد صلى الله عليه و اله حامدا مصليا مسلما مستغفرا شاكرا لأنعمه تعالى آملا فضله و عميم كرمه





















































































































بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل مقام شيعه الحق [١]

علينا [٢]

، و صيرهم مع نبيه إبراهيم في ذلك الاسم سميًا، و رقاہم إلى طور الطاعة بخفض جناح الإطاعة، و رفض سنن أهل السنه و

المجاعة [٣]

المتسمين [٤]

بأهل السنه و الجماعه،

ص: ٢

فأشرق نورهم ستيًا، ووقفهم لكشف الحقّ و التزام نهج الصدق [١]

، فلم يزل كانوا للحقّ شيعة [٢]

، و للصدق وليًا، نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا [٣]

، و نشكره شكرا لا يزال غصنه بالزيادة جتيا [٤]

، و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة نكرها بكره و عشيا [٥]

و نسلك بها صراطا سويا [٦]

و نشهد أنّ سيدنا محمّدا عبده و رسوله الذي ارتضاه صفيا [٧]

و قرّبه نجيا [٨]

و اختار له ابن عمّه و كاشف غمّه [٩]

وصيا و وليًا، فأمره يوم الغدير بالتّصّ في شأنه نصّا جليا،

قائلا: من كنت مولاه فمولاه هذا عليا [١٠]

صلى الله عليه و اله صلاه ينال بها

ص: ٣

المؤمنون يوم العطش ربّياً [١]

، و يحوزون [٢]

بها في جنّهُ المأوى حلّياً [٣]

و عيشاً رضيّاً [٤]

، أما بعد فإنّ الله تعالى بعث رسوله محمّداً على فتره [٥]

من الرّسل و حين شتات [٦]

من السّبل، و النّاس كانوا حيارى في فلوّات حبّ الشّهوات، سكارى من نشوات [٧]

الجهل و الهفوات، يعبدون الأوثان و الأصنام [٨]

و يعكفون على

ص: ٤

الخمير و الميسر و الأنصاب [١]

و الأزلام [٢]

يخزون في سجود اللات و العزى، و يصرون في كفران من نعمه لا تجزى، يرفلون [٣]

في ثياب الإعجاب [٤]

و يستكبرون عن استماع الخطاب و اتباع طريق الصدق و الصواب [٥]

فكشف الله تعالى برسوله طريق الحقّ و أوضح لهم نهج الصدق [٦]

فأسلم القليل شوقا إلى نور الأنوار، أو خوفا من دخول النار، و استسلم [٧]

الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن راهبيهم من الأخبار [٨]

أو رهبة عن اعتضاده بصاحب ذى الفقار، و الذين معه أشداء على الكفار [٩]

فداموا مجبولين على توشح [١٠]

التناق

ص: ٥

و ترشح الشقاق، يتبسم [١]

فى كل وقت ثغورهم، والله يعلم ما تكن صدورهم [٢]

و إذ قد تمّ الدليل [٣]

و أتضح السبيل، و أداروا عليهم كؤوس (خ ل كأس) السلسيل [٤]

فما شرب منهم إلا قليل، عزم صاحب المجلس على الرّحيل [٥]

و أزمع على التّحويل، [٦]

فأحال الجلاس فيما بقى من ذلك الكأس على الساقى الذى لا يقاس بالناس، و أوفاه فى غدير خمّ من كأس

من كنت مولاه فعلىّ مولاه فبخيخ [٧]

ص: ٦

عليه عمر، و هُتاه، و بايعه جلّ من حضر و حيّاه، فلمّا رحل صاحب الكأس و انتفى أثر تلك الأنفاس، خرج الأغيار من الكمين، و ضيّعوا وصيّه الرسول الأمين، فنسوا الكأس الذي عليهم ادير، و نقضوا و نكثوا عهد الغدير، و بيعه الأمير، إذ سقاهاهم حبّ الجاه و عقد اللواء كأس الهوى فأعرضوا عن السّاقى الباقي ملّيا، و تركوه نسيا منسيا، فصار جديد عهدهم [١]

رثا، و شمل بيعتهم هباء منبثا و انجرّ دائهم الدفين، و انتهى بهم إلى أن عادوا إلى الخلاف الأوّل، و ارتدوا على أعقابهم كما يدلّ عليه حديث الحوض الذي رواه [٢]

مسلم و البخارى و الحميدى و

ص: ٧



أضرابهم، فهدموا أركان الشرع و أكتافه، و كسروا أضلاع الدين و قطعوا أكتافه [١]

و هضموا حق أهل البيت، و لم يلحقهم فيه مخافه، و منعوا إرث فاطمه من غير أن تأخذهم فيها رأفه و لا رحمه، انتصبوا من غايه الجهل و الجلافة للخلاف على الخلافه، و غضبها بكل حيله و جزافه، فنصبوا الخالي عن العلم و الشرافه، المملو من الجهل و الكتافه [٢]

، فلم يزل كانوا بآيات الله يمترون، فَبَدُّوهُ وِرَاءَ ظُهُورِهِمْ، وَ اشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ [٣]

، و كأنه إلى ما ذكرناه من القضيّه أشار عباس بن عتبه بن أبى لهب [٤]

الهاشميّ عند وقوع الرّزيه بقوله شعرا:

ص: ٨

من مبلغ عَنَّا النَّبِيُّ مُحَمَّدًا  
إِنَّ الْوَرَى عَادُوا إِلَى الْعَدْوَانِ  
إِنَّ الَّذِينَ أَمَرْتَهُمْ أَنْ يَعْدِلُوا  
لَمْ يَعْدِلُوا إِلَّا عَنِ الْإِيمَانِ  
غَضِبُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَكَانَهُ،  
وَاسْتَأْثَرُوا بِالْمَلِكِ وَالسُّلْطَانِ

بطشوا بفاطمه البتول و أحرزوا(خ ل أحرزوا)ميراثها طعنا على القرآن [١]

و تلك النكث و النقض و الإبرام و الغضب و النصب و الاهتضام، غير مستبعد عن أقوام، صرفوا أكثر أعمارهم في عبادة الأصنام، و ليس أول قاروره كسرت في الإسلام، [٢]

فقد صدر من أصحاب موسى عليه السلام عند توجهه إلى الطور، أعظم من هذا الفتور و الفطور، إذ قد ارتد جمهور أصحابه من بنى إسرائيل، فضلوا و أضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل، و عمدوا قتل هارون الوصي و دفعوه باليد و الرجل،

و قد روى [٣]

عن نبينا صلى الله عليه و اله أنه قال: يقع في امتي ما وقع في امه خلت من قبل حذو القذة بالقذة، و النعل بالنعل.

ص: ٩

ثم لما قصرُوا على أنفسهم المسافه، مدّه امتداد مسّ الآفه، [١]

و غصب الخلافه بإناطه صحتّها فيها على مجرّد اختيار الامّه، و نفوا اشتراط النصّ و العصمه فى الأئمه، ليتّسع لكلّ جلف جافّ بين الكثافه، [٢]

تصدّى الخلافه بلا توجه ملامه، و توقّع مخافه، عن الكافّه، و جعلوا ذلك من الأصول المطاعه، و أهمّ مقالات المتّسمين بأهل السنّه و الجماعه، لا جرم كلّ من جاء بعدهم متقمّصا للسلطنه [٣]

و الإياله مع خلّوه عن العصمه و العداله، بادر إلى تعظيم علماء المتّسمين بأهل السنّه و استمالتهم، و مال إلى تكريم شأنهم و ترويح مقالتهم، و أبغض علماء الشيعه الحاكمين بجلافتهم القائلين: بعدم صحه خلافتهم، فقد كان لهذه الفرقة النّاجيه [٤]

، خصماء عظماء جهلاء سفهاء، و أعداء أشدّاء و أغوياء و

أقوياء، أولو السِّيفِ و السِّنَانِ، و البغض و الشَّتَانِ، و الزُّور و البهتان، و البغى و العدوان، و الكفر و الطغيان، لما فى قلوبهم من نتائج الأحقاد الجاهليَّة، و الأضغان [١]

البدرية، التى يتوارثونها بالعهود عداوه لمولانا أمير المؤمنين و وصى رسول رب العالمين، إمام البرره و قاتل الكفرة و الفجرة، و لأولاده السَّاده المعصومين و الأئمة القاده المظلومين، و لهذا كانوا فى أكثر الأعصار مختفين فى زاويه التقيه، متوقِّعين عن ملوك عصرهم نزول البليَّة، إلى أن وفَّق الله تعالى السلطان الفاضل الفاضل؟ [٢]

السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدا بنده أنار الله برهانه لخلع قلاده التقليد، و كشف الحق و نهج الصِّدق [٣]

بالتأمل الصِّدق و النظر السِّديد فنقل [٤]

أولاً عن مذهب الحنفى الذى نشأ فيه من الصغر إلى مذهب الشافعى

ص: ١١

الذى كان أقلّ شناعه من المذاهب الأخرى،[١]

ثم لما ظهر له من مناظره ولد صدر جهان البخارى الحنفى[٢]

مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغى الشافعى[٣]

بطلان كلا المذهبين، واطّلع على مجمل من حقيقه مذهب الشيعة فى البين،

ص: ١٢

حكم بإحضار علماء الإمامية من الأمصار، واختار من بينهم لمناظره الأغيار، الشيخ الأجلّ المصنّف العلامه تاج أرباب  
العمامة، حجّه الخاصّه على العامّه:

لسان المتكلمين، سلطان الحكماء المتأخرين، جامع المعقول و المنقول، المجتهد فى الفروع و الأصول، الذى نطق الحقّ على  
لسانه، و لاح الصدق من بنانه [١]

، آيه الله فى العالمين جمال الحق و الحقيقه الحسن بن الشيخ المؤيد فى استنباط الحكم الملى بالسداد الفطرى الجبلى سديد  
الدين يوسف بن المطهر الحلى [٢]

أحلّمه اللّٰه فى جوار النبىّ و اله صلى اللّٰه عليه و اله و ألبسه من حلل رحمته و حلّى إفضاله،فناظرهم العلامه و أثبت عليهم بالبراهين العقلية،و الحجج النقلية،بطلان مذاهبهم العامية و حقيقه مذهب الإمامية،على وجه تمنّوا ان يكونوا جمادا أو شجرا،و بهتوا [١]

كأنهم التقموا حجرا [٢]

،ثم أكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب،المزيل للارتباب،الموسوم بكشف الحق و نهج الصدق و الصواب فعدل السيلطان و الأمراء و العساكر،و جم غفير من العلماء و الأكابر،إلى التزام المذهب الحقّ،و زينوا

ص: ١٤

الخطبه و السكه [١]

بسوامى [٢]

أسامى الأئمه المعصومين الذين هم بالخلافه أولى و أحقّ، و كان المعاصرون المناظرون للمصنّف العلامه، خلقا كثيرا من علماء العامه كالمولى قطب الدين الشيرازى [٣]

و عمر الكاتبى القزوينى [٤]

و أحمد ابن محمد الكيشى [٥]

ص: ١٥



و ركن الدين المتسيد الموصلى [١]

و المولى نظام الدين [٢]

المذكور و غيرهم من المولى و الصدور و لم يتعرّض هؤلاء الأفاضل الأنجاب لذلك الكتاب المستطاب، مع اشتماله على قدح أسلافهم و أجلتهم، و نقض ما اعتمدوا عليه من أدلتهم حذرا عن ظهور زياده لجاجهم و اعوجاجهم، و حياء عن إطلاع الناقدین على قصور عيار احتجاجهم.

ثم لما وصل ذلك الكتاب الذى لا ريب فيه [٣]

إلى نظر الفضول السفيه، المعدود فى خفافيش ظلمه العمى و خوافيه، فضل بن روزبهان [٤]

الذى يخرج فضلته من فيه

ص: ١٤

خلع العذار[٢]

و لم يتأسس (خ ل يتأسن) بحياء إمامه قتيل الدار[٣]

، فطوى الكشح عن الحياء، ونهى النفس عن الوقاء[٤]

، واستهدف نفسه لسهام الملام، بجسارته و جرأته على المصنّف العلامه الإمام، و تزييف كلامه بالشتم و ركيك الكلام، كأنه قد نزل عليه نزول الضيف على أقوام لثام، فعاملوه بغير ما يليق به من الإجلال و الإكرام، و كأنه أشار المولى الأولوى[٥]

إلى مثل هذا الخفّاش[٦]

المحروم عن رؤيه الأنوار، المرجوم الظالم المظلوم[٧]

المحبوس فى ظلام الجهل و الاستكبار فى مقابلته لتير براهين العلامه الذى كان فى عالم العلوم كالشمس فى نصف النهار بقوله فى المثنوى المعنوى[٨]

:

ص: ١٧

از همه محروم تر خفّاش [۱]

بود

کو عدوی آفتاب فاش بود

نی تواند در مصافش زخم خورد

نی بنفرین تاندش مهجور کرد

دشمن ار گیری بحد خویش گیر

تا بود ممکن که گردانی اسیر

قطره با قلزم چه استیزه کند

ابلهست او ریش [۲]

خود بر می کند

با عدوی آفتاب این بد عتاب

ای عدوی آفتاب [۳]

آفتاب

و کأنی أسمع من لسان حال ذلك العلم العلامه إلى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامه السالب للعافيه و السلامه، شعر:

ای مگس عرصه سیمرخ نه جولانگه تو است

عرض خود می بری و زحمت ما می داری

هیهات هیهات این هو من المبارزه مع فرسان الكلام، و المعارضه مع البدر التمام، أين الثريا من الثرى، و النعامه من الكرى

أطرق [۴]

کری أطرق کری، إنّ النّعامه

فى القرى،فهو فىما قرن به كلام المصنّف من التّقص و القدح،و ذئل من الشّرح المقصور على الكلم[١]

و الجرح،قد قرن الظلمه بالتّور،و عقّب نغم الزّبور[٢]

بدوى[٣]

الزّبور،أو قابل[٤]

شوهاء بحسنا،و نظر إلى حوراء بعين عوراء،بل نظم خرزه فى سلك اللثال،و دفع عن جمال المصنّف[٥]

عين الكمال،و لعلّه جعل هذا التّقص و الإبرام،و الجرح و الإيلام،انتقاما لما جرى على أصحابه فى أصفهان من القتل العام[٦]

عند طلوع صبح السّلطنه العليّه،و ظهور نير الدّوله المؤيّد[٧]

الصّفويّه الموسويّه،أنار الله براهينهم الجليّه فاستولى عليه الحقد النّاشى عن مصيبه الأهل[٨]

و الأصحاب،و عاق عين بصيرته عن رؤيه الحقّ و الصّواب،حتّى نظر

فى شمائل كلام المصنّف بعين غير صحيحه، وارتاب فى مقدمات حقّه صريحه، كما قيل:

إذا لم تكن للمرء عين صحيحه

فلا غرو أن يرتاب و الصبح مسفر

و ها أنا بتوفيق الله تعالى اتّبه على بطلان ما أورده على المصنّف العلّامه، من القدح و الملامه، و ابّين أنّه من الجهل فى بحر عميق، و بدوام الحريق حقيق، و أنّ شبهاته أضعف من إحتجاجة على حقّيّه الجبت و الطاغوت، و أدلته أوهن من بيت العنكبوت [١]

و تأويلات ملاحظه [٢]

الموت، و أوضح أنّه فيما أتى به تعصبا و غلّوا و استكبارا أو علّوا، جدير بأن يتخذ عدّوا، و يلعن آصلا و غدّوا، و لعمري أنّ قصور باعه و كساد متاعه غير خاف على من له أدنى مناسبه بحقائق هذا المذهب الشّريف، فلم يكن لنا حاجة إلى تلقى شرحه الكثيف بالرّد و التزييف لكن لما صار ذلك الشّرح المنحرف عن النهج المثير للرّهج [٣]

غبارا على مرايا صفحات الكتاب، و مزايا خطابه المستطاب، و أورث التباس الحق على ذهن القاصر المرتاب، رأيت إزاله ذلك علىّ من الفرض، و حرّمت على جنبى القرار على الأرض، حتّى أزلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار و أوضحت نهج الحق كضوء النّهار، فأفضحت الشّارح الجارح الذى آل إلى شفا جرف هار [٤]

و بال فى بئر زمزم للاشتهار [٥]

و أفصحت عما وقع له من الخبط و العوار، و عار نصبه [١]

و نصبه في تقليد كل عجل جسد له خوار [٢]

و سميت ما جهّزته لنصره جند الحق من الجيوش الهواطل [٣]

و أحرزته لجهاد حزب الباطل، من كل نصل قاتل، و درع ماطل [٤]

باحقاق الحق و إزهاق الباطل، مناديا على أولياء الشّارح الذين مرقوا عن الدّين مروقا، و ملثوا من تعصّب الباطل عسبا و عروقا، فاتخذوا خفض النّصب [٥]

لأنفسهم علوا و شهوقا، و قد جاء الحقّ و زهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقاً [٦]

حامدا لله تعالى ثانيا، و للصّلاه على النّبى صلى الله عليه و اله عنان العزيمه ثانيا،

قائلا:

الحمد لله الذى نصر عبده، و أعزّ جنده، و هزم الأحزاب و حده [٧]

و الصّلاه على من لا- نبى بعده، و اله المعصومين الذين أنجز الله فيهم وعده، و صبّ على أعدائهم برقه و رعدده ثمّ لما ضمّن الشّارح الجارح النّياصب خفضه الله تعالى خطبه شرحه الإشاره إلى حقيّه مذهب أصحابه، المتّسمين بأهل السنّه و الجماعه، و بطلان مذهب غيرهم، رأينا تقديم نقلها، و استيصال [٨]

بقلها، فنقول: إنه افتتح على شاكلة

ص: ٢١

الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه و كونه من الماكرين فقال: الحمد لله المتعزّز بالكبرياء و الرّفعة و المناعه، المتفرّد بإبداع الكون فى أكمل نظام و أجمل بداعه، المتكلّم بكلام أبكم كلّ منطق من قروم[١]

أهل البراعه، فانخزلوا[٢]

آخرا فى حجر العجز و إن بذلوا الوسع و الاستطاعه، أحمده على ما تفضّل بمنح[٣]

كرائم الأجور على أهل الطاعه، و فضل على فرق الإسلام، الفرقة النّاجيه من أهل السنّه و الجماعه، حتّى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود و العظمى من الشفاعة

بقوله صلى الله عليه و سلم [٤]

لا يزال طائفه من امّتى منصورين لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم السّاعه، صلى الله عليه و سلّم و بارك على سيّدنا و نبينا محمّد الذى فرض الله على كافّه الناس اتباعه، و جعل شيعة الحقّ و أئمه الهدى أشياعه، و هدى إلى انتقاد نهج الحقّ و إيضاح كشف الصّدق اتباعه، ثمّ السّلام و التحيه و الرّضوان على عترته و أهل بيته و كرام[٥]

صحبته أرباب النّجده و الجود و الشّجاعه، الذين جعل الله مواليتهم فى سوق الآخره خير البضاعه، ما دام ذبّ الباطل عن حريم الحقّ أفضل عمل و خير صناعه.

(أما بعد)فإنَّ الله تعالى بعث نبيّه محمّداً صلى الله عليه و سلم [١]

حين تراكم الأهواء الباطلة، و تصادم الآراء العاطلة، و النَّاس هائمون في معتكر حندس [٢]

ليل الضلال يعبدون الأوثان و يخرُّون لِلذُّقَانِ سُجَّداً [٣]

عندها بالغدو و الآصال، لا يعرفون مله و لا يهتدون إلى نحلته، و لا سير لهم إلى مراتع الحقّ و لا رحله، فأقام الله تعالى برسوله المله العوجاء [٤]

، و هداهم بإيضاح الحقّ إلى السنن المتناء [خ ل الغزاء]

، فأوضح للمله منارها و أعلم آثارها و أسيس قواعد الدين، على رغم من الكفره الماردین، هم الذين أبوا إلا الإقامه على الكفر و البوار و إن هداهم إلى سبيل النجاح، فما أذعنوا للحقّ إلا بعد ضرب القواضب [٥]

و طعن الزّماح، فندب صلى الله عليه و سلم لنصره الدّين، و إعانه الحقّ، عصبه من صحبه الصادقين، فانتدبوا و نصرّوا و نصحووا و أوذوا في سبيل الله ثمّ هاجروا [٦]

و اغتربوا، هم كانوا

ص: ٢٣



لرسول الله صلى الله عليه و سلم الكرش [١]

و العيبه، حين كذبه عتبه و شبيهه [٢]

، فأثنى الله تعالى عليهم فى مجيد كتابه [٣]

و رضى عنهم و تاب عليهم، و جعل مناط امور الدين مرجوعه إليهم [٤]

، ثم وثب فرقه بعد القرون المتطاولة، و الدول المتداوله، يلعنونهم و يشتمونهم و يسبونهم، و لكل قبيل ينسبونهم، فويل لهذه الفئه الباغيه التى يسخطون العصبه الرضيه، يمرقون [٥]

[٦]

من الدين كما يمرق السهم من الرّميه، شأهت الوجوه [٧]

، و نالت كل مكروه، ثم إنّ زماننا قد أبدى من الغرائب ما لو

ص: ٢٤

رآه محتلم فى رؤياه لطار من وكر[١]

الجفن نومه، و لو شاهده يقظان فى يومه لاعتكر من ظلام الهموم بومه[٢]

، و ممّا شاع فيه أنّ فئه من أصحاب البدعه استولوا على البلاد، و أشاعوا الرّفص و الابتداع بين العباد، فاضطرنى حوادث الزّمان، إلى المهاجره عن الأوطان، و إثثار الاغتراب و توديع الأحبّه و الخلان، و أزمعت الشّخوص[٣]

من وطنى أصفهان، حتّى حطت[٤]

الرحل بقاسان[٥]

عازما على أن لا يأخذ جفنى الغرار[٦]

، و لا يضاجعنى الأرض بقرار، حتّى أستوكر مربعا[٧]

من مراع الإسلام، لم يسمعنى فيه الزّمان صيت هؤلاء اللّثام و أستوطن مدينه أتخذها دار هجرتى[٨]

و مستقر رحلتى تكون فيها السنّه و الجماعه فاشيه،

ص: ٢٥

و لم يكن فيها شيء من البدعه و الإلحاد ناشيه، و أتمسك بسننه النبي صلى الله عليه و اله الرصين [١]

و أعبد ربّي حتّى يأتيني اليقين [٢]

فإنّ التمسك بالسنة عند فساد الامه طريق رشيد، و أمر شديد،

و قد قال رسول الله صلى الله عليه و اله، من [٣]

تمسك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائه شهيد، فلما استقرّ ركابي بمدينه قاسان اتفق لي مطالعه كتاب من مؤلفات المولى  
الفاضل جمال الدين [٤]

بن المطهر الحلبي غفر الله ذنوبه قد سمّاه بكتاب نهج الحق و كشف الصدق قد ألفه في أيام دوله السلطان غياث الدين  
اولجايتو [٥]

محمد خدا بنده و ذكر أنه صنّفه بإشارته و قد كان ذاك الزمان أوان فشو البدعه و نبغ نابغه الفرقة الموسومه بالاماميه من فرق  
الشيعة، فان عامه الناس يأخذون المذاهب من السلاطين و سلوكهم،

و الناس على دين ملوكهم

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مَا هُمْ، و قد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب:

أنّه حاول بتأليفه إظهار الحق و بيان خطاء الفرقة الناجيه [٦]

من أهل السنّه و الجماعه لئلا يقلّدهم المسلمون [٧]

و لئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلاله، و ذكر: أنه أراد بهذا إقامه مراسم الدين و حوز [حرز خ ل]

أجور الآخره و اقتناء ثواب الدين يبينون الحقّ و لا يكتمونونه، و مع ذلك فان جلّ كتابه مشتمل على مطاعن

الراشدين، والأئمة المرضيين، و ذكر مثالب العلماء المجتهدين، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على ألسنه البهائم: أن الجمال سأل جملاً من أين تخرج قال الجمال: من الحمام قال: صدقت ظاهر من رجلك النظيف، و خفك اللطيف [٢]

فبقول: نعم ظاهر على ابن المطهر أنه من دنس الباطل و درن التعصب مطهر، و هو خائض في مزابل المطاعن [٣]

و غريق في حشوش الضغائن [٤]

فنعوذ بالله من تلييس إبليس، و تدليس ذلك الخسيس، كيف سؤل له و أملى له، و كثر في إفشاء الباطل على رغم الحق إملائه؟ و من الغرائب أن ذلك الرجل و أمثاله ينسبون مذهبهم إلى الأئمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم أجمعين، و هم صدور إيوان الاصطفاء، و بدور سماء الاجتباء، و مفاتيح أبواب الكرم، و مجاديع [٥]

هو اطل النعم، و ليوث غياض [٦]

البساله، و غيوث رياض الإياله، و سباق مضامير السماحه،

و خزان نقود الرجاحه و الأعلام الشوامخ فى الإرشاد و الهدايه، و الجبال الرواسخ فى الفهم و الدرايه، و هم كما قلت فيهم شعر:

شم [١]

المعاطس من اولاد فاطمه

علوا رواسى طود [٢]

العزّ و الشرف

فاقوا العرائن [٣]

فى نشر الندى كرما

بسمح كف خلا من هجنه السرف

تلقاهم فى غداه الروح إذ رجفت

أكتاف اكفائهم من رهبه التلف

مثل الليوث إلى الأهوال سارعه

حماسه النفس لا ميلا إلى الصلف

بنو علىّ وصيّ المصطفى حقا

أخلاف صدق نموا من أشرف السلف

[٤]

و هؤلاء [٥]

الأئمه العظام قد كانوا يثنون على الصّحابه الكرام الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بما هم أهله من ذكر المناقب و المزايا، و قد ذكر الشيخ

ص: ٢٨

علی بن عیسیٰ الیربلی [١]

رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمّة في معرفه الأئمّه و اتفق جميع الإماميه على أنّ عليّ بن عيسى من عظمائهم و الأوحديّ  
التحرير من جملة علمائهم، لا يشقّ غباره [٢]

و لا- يتدر آثاره، و هو المعتمد المأمون في النقل، و ما ذكره هو في الكتاب المذكور نقل عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء  
السنة [٣]

إنّ الإمام أبا جعفر محمّدا الباقر صلوات الله و سلامه عليه سئل عن حليه السيف هل يجوز؟ فقال: نعم يجوز قد حلّى أبو بكر  
الصديق سيفه بالفضّه، قال الزاوي: فقال السائل: أ تقول هكذا، فوثب الإمام من مكانه و قال نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا  
صدقه [٤]

الله في الدنيا و الآخرة؛ هذه عباره كشف الغمّه و هو كتاب مشهور معتمد عند الإماميه

و ذكر أيضا في الكتاب المذكور: أنّ الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمّد الصادق قال ولدني أبو بكر الصديق مرّتين و ذلك لأنّ  
أمّ الإمام جعفر كانت أمّ فروه [٥]

بنت القاسم بن محمّد بن أبي بكر الصديق و كذا [٦]

كانت إحدى

ص: ٢٩

جدّاته الأخرى من أولاد أبي بكر،

و ذكر الإمام الحاكم أبو عبد الله النيسابورى [١]

المحدّث الكبير و الحافظ الممتن الفاضل النحرير فى كتاب معرفه علوم الحديث بإسناده عن الإمام أبى عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه و على آبائه السّلام أنه قال:

أبو بكر الصّيدى جدّى و هل يسبّ أحد آبائه لا قدّ منى الله إن لا أقدمه «انتهى» و قد اشتهر بين المحدّثين و العلماء أنّ الحاكم أبا عبد الله المذكور كان مائلا إلى التشيع فمن عجبى [٢]

كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الإمام الحكيم الرّشيد، و قد ذكر الأئمه الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبهم: أمثال هذه المناقب و مع هذا يزعمون أنّهم لهم [٣]

مقتدون و بآثارهم مهتدون، نسأل الله العصمه عن التعصّب فإنّه ساء الطريق و بسّ الرفيق.

ثمّ إنى لّمّا نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحقّ و كشف الصدق رأيت أنّ صاحبه عدل عن نهج الحقّ و بالغ فى الإنكار على أهل السنه حتّى ذكر:

أنّهم كالسّوفسطائيه ينكرون المحسوسات و الأوليات فلا يجوز الاقتداء بهم، و وضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين و من علم اصول الفقه و من

الأربعه بمخالفتهم نصّ الكتاب و بالغ في هذا أقصى المبالغه، و لم يبلغني أنّ أحدا من علماء السّنه ردّ عليه كلامه و مطاعنه في كتاب وضعه لذلك، و ذلك الاعراض يحتمل أن يكون لوجهين، أحدهما: عدم الاعتناء بكلامه و كلام أمثاله لأن أكثره ظاهر عليه أثر المكابره و التّعصّب، و قد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الزّكاه على شاكلة كلام المتعزّبه [٢]

من عوام حله و بغداد و شين الرطانه [٣]

و هجنه [٤]

العوراء تلوح من مخايله كرتانات جهله أهل السواد كما ستره واضحا غير خفيّ على أهل الفطانات.

ص: ٣١



و الوجه الثاني: أن تتبع ذلك الكلام و تكراره و إشاعته مما ينجز إلى اتساع الخرق و تشهير ما حقه الإعراض عنه، و لم تكن داعيه ديتيه تدعو إلى ذلك الرد لسلامه الزمان [١]

عن آفه البدعه، و من عادة أجه علماء الدين رضى الله عنهم أنهم لا يخوضون فى التصانيف إلا لضروره الدين [٢]

لا يصبغون بالمداد ثياب

ص: ٣٢

الأقلام، إلا لقصاره الدّنس الواقع على جيوب حلل الإسلام، ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب و تأملت فيما سنجح في الزّمان من ظهور بدعه الفرقة الإماميّة و علوّهم في البلاد حتّى قصدوا محو آثار كتب السّنة و غسلها و تخريقها بل تمزيقها و تحريقها حدتني نفسي بأنّ فساد الزّمان ربّما ينجّر إلى أنّ أئمّه الضّلال يبالغون بعد هذا في تشهير هذا الكتاب، و ربّما يجعلونه مستندا لمذهبيهم الفاسد[١]

و يحصّيون من قدح أهل السّنة بذلك الكتاب جلّ المقاصد، و يظهرون على النّاس ما ضمّن ذلك الرّجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الأئمّه الأشاعره من أهل السّنة و الجماعه، و يصحّحون على العوام و الجهله أنّهم كالسّوفسطائيه فلا يصحّ الاقتداء بهم و ربّما يصير هذا سببا لو هن قواعد السّنة فهنا لك تحتم علىّ و رأيت المفروض علىّ أنّ أنتقد كلام ذلك الرّجل في ذلك الكتاب و أقابل في كلّ مسأله من العلوم الثلاث المذكوره فيه ما يكون تحقيقا[٢]

لحقيقه تلك المسأله و ابيّن فيه حقيقه مذهب أهل السّنة و الجماعه في تلك المسأله أو أردّ عليه ما يكون باطلا، و عن

لا- عن جهه التعصّب و الاعتساف، و قد أردت أولاً أن أذكر حاصل كلامه في كل مسأله بعباره موجزه خاليه عن التطويل المملّ الفارغ عن الجدوى و ليسهل على المطالع أخذه و فهمه، و لا يذهب إلى أباطيله ذهنه و وهمه، ثم بدا لى أن أذكر كلامه بعينه و عباراته الرّكيكه لوجهين أحدهما: أنّ الفرقه المبتدعه لا يأتون علماء السنه و ربما يتمسك [٢]

بعض أصحاب التعصّب بأنّ المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الإلزام عنه.

و الثاني: أنّ آثار التّعصّب و الغرض في تطويلات عباراته ظاهره، فأردت نقل كلامه بعينه ليظهر على أرباب الفطنه أنه كان من المتعصّبين لا من [٣]

قاصدى تحقيق مسائل الدّين، و هذان الوجهان حدانى إلى ذكر كلامه في ذلك الكتاب بعينه، و الله تعالى أسأل أن يجعل سعيى مشكورا و عملى لوجهه خالصا مبرورا، و أن يزيد بهذا تحقيقا في دينى و رجحانا في يقينى، و يثقل به يوم القيامه عند الحساب

موازيني، و أن يوفقني للتجنب [١]

عن التعصب و التآذب في إظهار الحق أحسن التآذب إنه ولي التوفيق و بيده أزمه التحقيق، و ها أنا أشرع في المقصود متوكلا على الله الودود، و أريد أن أسميه بعد الإتمام إن شاء الله تعالى بكتاب إبطال نهج الباطل، و إهمال كشف العاطل (انتهت الخطبه).

و أقول: لا يخفى أن الفقرة [٢]

الاولى و الثانيه لا مناسبه لهما [٣]

بما هو مقصوده الأصلي مع ما يظهر من سوق كلامه و حواشيه على بعض الفقرات من شدّه اهتمامه برعايه ذلك، و الثالثه و الرابعه [٤]

إنما يناسب كتب التفسير و المعاني و نحوهما من العلوم، و ما ذكره في الفقرة الرابعه مشيرا إلى أن الأجر و الثواب فضل من الله تعالى لا أنه يجب عليه كما ذهب إليه أهل العدل من الاماميّه و المعتزله

ص: ٣٥

مدخول بأنّ العدليّيه في الحقيقه قائلون: بأنّ كلّ ما يصل من الله إلى عباده تفضّل منه و إحسان [١]

و النزاع لفظيّ كيف؟ و هم قائلون: بأنّ اصول النعم من خلق الحيّ و خلق حياته و خلق شهوته و تمكّنه من المشتهى و إكمال العقل الذي يميّز به بين الحسن و القبيح كلّها تفضّل منه تعالى سابقه على استحقاق العبد، فالفروع أولى بذلك،

و في الادعيه المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام: يا مبتدئا بالنعم [٢]

قبل استحقاقها! لكن تسميه بعضها استحقاقا و ثوابا إنّما هو لأنه تعالى وعد به على الطاعات، و هو الموجب له على نفسه بصادق وعده، فالوجوب الذي أثبتّه أهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفيّ الثابت بإيجاب الغير حتّى يستلزم دعوى و يستدعى حاكما، و لا يتصوّر بدونه كما زعمه الخصم [٣]

بل المراد الوجوب العقليّ و هو لا يستلزم ذلك، لأنّ مرجعه إلى صدور بعض الأشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له. و قد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى: كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرِّحْمَةَ [٤]

و قال السيّد معين الدّين الإيجي [٥]

الشّافعي في بعض رسائله: أي

أوجب على نفسه بموجب وعده أن يجازى الحسنه بعشره [١]

على أن الاشاعره قد اشتركوا فى اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزله حيث قالوا فى كتبهم الكلاميه:

بوجوب إرسال الأنبياء على الله تعالى، و بوجوب عدم خلق المعجزه على يد الكاذب بطريق جرى العاده، و بسببه القتل الذى يخلق الله عقبيه الموت بذلك الطريق [٢]

فإنه لو لم يكن جريان العاده واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا فى إثبات شىء مما ادعوه و بنوه على هذه المقدمه، و تفصيل الكلام فى هذا المرام المذكور فى بعض رسائلنا، و سند كر جملة منه فيما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و أما ما ذكره فى الفقره الخامسه من كون الفرقه الناجيه المفضله على سائر فرق الإسلام هم المتسمون بأهل السنه و الجماعه [٣]

فمقتضاه خروج أهل السنيّه عن جملة فرق الإسلام و إلا- لزم تفضيل الشىء على نفسه، و لو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع و استدلالهم على ذلك بحديث ستفترق [٤]

مدفوع، إذ بعد تسليم ما رووا من تعيينه عليه الصلاه و السلام الفرقه الواحده الناجيه نحو تعيين

بقوله: الذين هم على ما أنا عليه و أصحابى [٥]

نقول: لا دلاله

ص: ٣٧

له على مطلوبهم، إذ المراد بالأصحاب [١]

أما كلّ الصحابه جمعا أو افرادا أو بعض مبهم أو معيّن، لا سبيل إلى الأول، لأنّ معنى العبارة يكون حينئذ: أنّ كلّ من اتّبع ما يتفق عليه مجموع أصحابي فهو الناجي، وهذا معنى الإجماع و لا دخل له في الاستدلال على أنّ الفرقة الناجية أهل السنه أو غيرهم، بل يكون هذا دليل صحه الإجماع و حجيته، و لا نزاع في أنّ إجماع الصّحابه بمعنى اتّفاقهم على أمر من الأمور يجب متابعتة [٢]

و أين هذا من ذاك؟! أو لو قيل متابعه الإجماع مخصوصه بأهل السنه دون غيرهم فهو مكابره، لأنّ الإجماع بعد ثبوته لم يخالفه أحد من أهل الإسلام، و أيضا يلزم على هذا التقدير أنّ من اتّبع قول بعض الصّحابه و ترك العمل بقول البعض الآخر لم يكن من أهل النجاه، و هو خلاف ما ذهب إليه بعض أهل السنه: من أنّ قول الخلفاء الثلاث حجه، و أيضا يلزم أنّ من قال: بإمامه أبي بكر يكون خارجا من أهل النجاه، لأنّ إجماع الصّحابه لم يتحقّق على خلافته، إذ كثير من خيار الصّحابه تخلف عن بيعته كعلّي عليه السلام و سائر بني هاشم و أبي ذر و سلمان و عمّار و مقداد و سعد بن عباده و أولاده و أصحابه و غيره ممن صرّح

ص: ٣٨

بهم رواه الطرفين، و اتّفاق البعض ليس بحجه فالّتتابع له يكون خارجا عن ربه أهل النجاه، ولا- سبيل إلى الثاني أيضا و إلا لاستحال المتابعه و الإطاعه، و لزم أيضا تأخير البيان عن وقت الحاجه [١]

و لا إلى الثّالث: بأن يراد أيّ بعض كان كما يتراءى من روايتهم

عنه صلى الله عليه و اله: أصحابي كالنّجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم [٢]

إذ على تقدير صحّه الزّوايه يلزم منها أنّ كلّ من اتّبع قول بعض الجهّال بل الفسّاق و المنافقين منهم و ترك العمل بقول بعض العلماء الصّالحين منهم يكون من أهل النجاه، و هو بديهىّ البطلان، و ايضا يلزم أن يكون التّابع لقتله عثمان و الذى تقاعد عن نصرته تابعا للحقّ، و أن يكون أتباع عائشه و طلحه و زبير و معاويه الذين بغوا و خرجوا على على عليه السّلام و قاتلوه، على الحقّ، و أن يكون المقتول من الطرفين فى الجنّه. و لو أنّ رجلا حارب معاويه مثلا إلى نصف النّهار فى نصره علىّ عليه السّلام، ثمّ عاد فى نصفه و حاربه عليه السّلام فى نصره معاويه لكان فى الحالين جميعا مهتديا للحقّ، و التّوالى بأسرها باطله ضروره و اتّفاقا، فتعيّن الرّابع و هو أن يكون المراد بعضا معينا، و لا بدّ أن يكون ذلك المعين متّصفا بمزايا العلم و الكمال ليكون متابعته و سيله إلى النّجاه و ذريعه إلى الفوز بالدرجات، إذ على تقدير التّساوى يلزم الترجيح بلا مرجّح، و المخصوص بهذه الأوصاف من بين الصّحابه هو علىّ و أولاده المعصومون عليهم السّلام، كما سيتضح فى بحث الإمامه، و لا نزاع فى أنّ من كان تابعا لهم



كان من أهل النجاء، فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الإسلاميه و هم الشيعة الإماميه، فظهر أنّ هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما مؤه [١]

به العلامه الدوابي [٢]

في شرحه على العقائد العضديه، على أنه لا دلالة للحديث المذكور على أنّ أهل السنّه هم اللذون على ما عليه رسول الله صلى الله عليه و اله و أصحابه، إذ ما من فرقه إلا و يزعم أنّها الناجيه التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه و اله و أصحابه، و الباقيه هالكون، و كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ [٣]

فكل من ادعى أنّ الفرقة الناجيه أهل السنّه لا بدّ له أولاً من دليل يدلّ على أنّ طريقهم و اعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله صلى الله عليه و اله و أصحابه، حتّى يلزم أنّهم الفرقة الناجيه دون غيرهم. و أنت خبير بأنّ مجرد الحديث لا يدلّ على هذا المطلوب ياحدى الدلالات، و لو استند في ذلك بمجرد قول علماء أهل السنّه يكون مصادره على المطلوب و هو ظاهر، و لنا هنا زياده بحث و تحقيق ذكرناها في كتابنا المسمّى بمصائب النواصب [٤]

فليرجع إليه من أراد، و الله الموفق للسداد. ثمّ ما

روى الشارح الناصب من قوله: لا يزال طائفه من امتي منصورين لا يضرّهم من خذلهم حتى تقوم الساعه، فلا يخفى أنّه

أشدّ انطباقا بحال الشيعة الإمامية، فإنّ المتبادر من شأن المقام [١]

و تنكير لفظ طائفه، الطائفه القليله و قله فرقه الشيعة و كثره جماعه أهل السنه ظاهر تان.

و أيضا احتمال الخذلان إنّما يناسب الطائفه القليله التي استمرت عليها الخوف و التقية دون الكثيرين الذين كانوا متكئين دائما على أرائكك الأمن [٢]

و عزّ الدنيا الدنيه، فحاصل الحديث لا- يزال طائفه قليله من امتي منصورين بالحجّه و البرهان، لا يضرّهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف و السنان و هذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الاماميه. و أيضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الأنبياء و الأولياء و سائر المؤمنين في القرآن و الحديث النصر بالحجج و البراهين كما ذكرناه، و قد ذكره المفسرون؛ للزم كذب القرآن المجيد، لأنّ كثيرا من أنبياء بني إسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما

روى [٣]

من أنّ بني إسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس إلى غروبها سبعين نبيا، ثم يجلسون يتحاكون في الأسواق كأنّهم لم يصنعوا شيئا، و كذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل ياسين فإنهم وطّوه [٤]

حتى

ص: ٤١

خرجت أمعاؤه، و يحيى بن زكريا اهدى رأسه إلى بغى من بغايا بنى إسرائيل، و أبوه زكريا نشر، [١]

و الحسين بن على عليه السلام أحد سيدي شباب أهل الجنة قتل و طيف برأسه البلاد [٢]

و أيضا قد قتل إمام الناصب و أصحابه يوم الدار، فكانوا غير منصورين، و الذين قاتلوا إمامه و هازموا أصحابه كانوا منصورين، فلم يكن إمامه و أصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه فى معنى الحديث و أيضا سيقول فى خطبته هذا: إن فى زمانه قد استولى فئه من أصحاب البدعه على البلاد و أشاعوا الرّفص و الابتداع و قتلوا و شرّدوا و طردوا أصحابه من أهل السّنة، و هذا النّاصب الشّقى كان من جملة من هرب منهم إلى بلاد ما وراء النّهر [٣]

فيجب على قوله أيضا أن لا يكون هو و أصحابه بمؤمنين، بل إنّما المؤمنون الذين قتلوا أصحابه و طردوهم و من كاس الحمام [٤] جرّعوهم فرحمه الله عليهم، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم الغالبون [٥]

هذا و قد أجرى الله الحقّ على لسانه حيث قال عند توجيه الصلاة على النّبي عليه الصلاة و السّلام: إنّ جعل شيعة الحقّ و أئمّه الهدى أتباعه [٦]

، إذ يفهم منه الميل إلى أئمّه أهل البيت عليهم السّلام، لتبادرهم من هذا الوصف فى لسان أهل الإسلام و شيوع استعماله فى شأنهم عليهم السّلام. و كذا يفهم منه الاعتراف بحقيته الشّيعه، فإن الشّيعه اسم قديم لهذه الفرقة و ليس لأغيارهم لو ارتقوا إلى السّماء سوى اسم أهل السّنة و الجماعة بمعنى أهل

سنّه معاويه و جماعته الغاويه الذين سنّوا سب على عليه السّلام، واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دوله الشّجره الملعونه الأمويّه و آل الملك إلى العباسيّه المبغضين للأمويّه أوّلوا ذلك خوفا منهم و من شناعته بسنّه النبيّ و جماعته. ثمّ الفقره المذكوره بقوله: و هدى إلى انتقاد نهج الحقّ و كشف الصدق أتباعه إنّما يناسب في شأن طائفه الشيعه التي صنّف عالمهم العلامه لهدايتهم الكتاب الموسوم بكشف الحقّ و نهج الصدق، و هذا ممّا لا يخفى على من له صدق تأمل في فنون المقال و وجوه براعه الاستهلال. ثمّ نعم ما فعل من تخصيص كرام الصّحب بالذّكر فإنّ توصيف مطلق الصّحب بالوجود و الشّجاعه يشكل [خ ل مشكل]

بحال من تخلف، لغايه بخله عن تقديم شيء بين يدي رسول الله صلى الله عليه و اله عند النّجوى [١]

و بحال من فرّ في خيبر [٢]

و غيرها من المواقف التي عمّ بها البلوى، كما نطق بها ما سيجيء من النّصوص و الأحاديث المأثوره، و صرّح بمضمونها ابن أبي الحديد المعتزلي [٣]

في بعض قصائده المشهوره حيث قال:

شعر و أعجب إنسانا [٤]

من القوم كثره فلم تغن شيئا ثمّ هرول مدبرا

ص: ٤٣

و ضاقت عليه الأرض من بعد رجبها

و للنصّ حكم لا يدافع بالمرء

و ليس بنكر في حنين فراره

ففي احد قد فرّ خوفا و خيرا

و أما قوله بعد أما بعد: يعبدون الأصنام و يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سِجِّدًا إلخ، فهو مشير إلى عنوان حال أئمتّه و خلفائه في عباده الأصنام  
الملاعين فإنهم ما أسلموا إلاّ بعد أن مضى من عمرهم أكثر من أربعين و قد روى عمّن سبّح في كفه الحصاه: من بلغ أربعين و  
لم يحمل العصا فقد عصى [١]

و فسّر العصا بالإسلام كما اشتهر من مناظره جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي [٢]

و بعض

ص: ٤٤

ثمّ قوله: فنذب صلى الله عليه و سلم لنصره الدّين و إعانه الحقّ عصبه من صحبه الصّادقين إلى قوله ثمّ هاجروا، غير مصدّق لمقصوده ضروره أنّ مصداق الصادقين المهاجرين، هم اللّذون لم يكن مهاجرتهم إليه صلى الله عليه و اله مشوبه بالأغراض الدّنيه و الأغراض [٢]

الزّائله الدّنيويه، كما

روى فى صحاح الجمهور [٣]

من قوله عليه الصّلاه و السلام من كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله و من كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأه ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه. و قد ذكر شراح الحديث أنّ سبب وروده ما

نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه من أنّه لما هاجر النّبىّ صلى الله عليه و سلم هاجر بعض أصحابه لله و لرسوله و هاجر بعض آخر للدنيا و هاجر رجل لامرأه يقال لها ام قيس حتّى يتزوجها فقال النّبىّ صلى الله عليه و سلم:

هذا الحديث تذكيرا لأهل الاعتبار و توبيخا لمن ليس له الادكار انتهى. و قد اتّضح بما ذكرناه و نقلناه أنّ كون من وقع فيهم النزاع من الصحابه مصداقا للهجره الحقيقيه و الصّدق و الاصابه محلّ بحث لا بدّ له من دليل، بل سيقوم الدليل القويم على نفيه فى مسأله الامامه إن شاء الله تعالى، و أما الوصف: بالكرس

عن النبي صلى الله عليه و سلم فى شان الأنصار الذين فتنوا بحيله الأغيار أولا و رجعوا إلى على عليه السلام آخرا، فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش فى ذلك، و كذا الكلام فى قوله: فأثنى الله تعالى عليهم فى مجيد كتابه و رضى عنهم و تاب عليهم، إذ ليس فى القرآن ما يدل على ثناء الصيحابه المبحوث عنهم، و لا على عفوه تعالى و رضائه عنهم، و أيضا الرضاء الذى وقع فى حق أهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث، كما قال تعالى بعد ما أخبر بالرضا عنهم: **فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ [٢]**

و الحاصل أن رضوان الله تعالى عن العباد إنما يكون بحسب أفعالهم و أعمالهم، فإذا فعلوا عباده رضى الله تعالى عنهم. و إن فعلوا معصيه سخط الله عليهم، و لا يلزم من الرضاء فى وقت باعتبار أمر دوام الرضاء له كما قال سبحانه:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا [١]

فإنَّ الله تعالى يرضى بإيمانهم، و يسخط بكفرهم، ثم قوله و جعل امور الدّين مرجوعه إليهم، مدفوع بأنَّ الله تعالى لم يجعل امور الدّين مرجوعه إلى الخلفاء الثلاثة الذين قصدهم النَّاصب بهذه العبارة، لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف [٢]

و غيره:

أنَّ إمامه أبى بكر إنما ثبتت باختيار طائفه من الصّحابة، بل بيعه عمر وحده، و إمامه عمر ثبتت بتفويض أبى بكر إليه، و خلافه عثمان بالشورى، اللهم إلا أن يبنى ذلك على قاعده الجبر، و يقال: إنَّ اختيار تلك الطائفه و بيعه عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه، و تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم قوله: ثم وثب فرقه بعد القرون المتطاولة و الدّول المتداوله يلعنونهم و يشتمونهم و يسبونهم إلى آخره، إن أراد به أن تلك الفرقة التى عنى بهم الشّيعه يلعنون جميع الصّحابه فهو افتراء ظاهر، و إن أراد به أنّهم يلعنون بعض الصّحابه ممّن اعتقدوا أنّه أظهر بعد وفاه النّبى صلى الله عليه و اله آثار الجلافه، و غصب الخلافه، و ظلم أهل البيت بكلّ بليته و آفه، ففى هذا اسوه حسنه [٣]

بالله تعالى و رسوله و وصيّيه، إذ قد لعن الله تعالى فى محكم كتابه على الجاحدين و الظالمين و المنافقين، و أشار إلى وجوب متابعه ذلك او استحبابه بقوله: **أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ** [٤]

و

ص: ٤٧



بقوله: أَوْلَيْكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ [١]

و اللعن فى الآيه و إن وقع بصورة الإخبار، لكن المراد منه الإنشاء و الأمر، كما فى قوله تعالى:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [٢]

فإن المراد منه و من نظائره الأمر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون. إذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع، و عدم المطابقه فى خبره تعالى محال.

و قد روى [٣]

عن النبى صلى الله عليه و سلم: أنه لعن

ص: ٤٨

عليه السّلام أنّه كان يلعن في الصّفين معاويه و عمرو بن العاص و أمثالهم من أهل البغي و العصيان،و لا ريب في أنّ المكلف إذا عمل بمقتضى أمر الله تعالى أو تأسى بفعل نبيه و وصيّيه عليهما السّلام،و كان عمله مقارنا للإخلاص يصير مستحقا للثواب.

ثم ان أراد بالشتيم و السّب ما يرادف اللّعن في المعنى،فلا- نزاع معه في المعنى،و لا- محذور فيه كما مرّ،و ان أراد بهما القذف الذي مآله القدح من جهه العرض و التّعيب من جهه الآباء و الأمهات و نحوهم،فلا يجوز عند الشّيعه الإماميه شىء من ذلك بالنسبه إلى كافر مشرك مجاهر بالشّرك فضلاً عن مسلم أو متظاهر بالإسلام،نعم لما قصد المتّسمون بأهل السنه و الجماعه تنفير العوام عن إتباع مذهب الشّيعه،اصطلحوا على إطلاق السّب على الأعمّ من القذف و الشتم و اللعن،حتّى يتأتّى لهم أن يقولوا:إنّ الشّيعه الإماميه يتكلّمون بالفحش،كما هو دأب العوام السّوقيه،و الحاصل أنّا معشر الإماميه لا نسبّ أصلا و لا نلعن كل الصحابه، و لا جلّهم بل نلعن من كان منهم أعداء لأهل البيت عليهم السّلام،و نتقرّب بذلك إلى الله تعالى و رسوله و ذوى القربى الذين أمرنا الله تعالى بمودّتهم أجزا[٢]

لتبليغ الرّساله،لاستحاله أن يجتمع الضّدان أو يحلّ قلبا واحدا نقيضان،كما قال الشّاعر:

تودّ عدوىّ ثمّ ترعم أنّى

صديقك إنّ الرأى عنك لعاذب

[٣]

ثم قوله: فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبه الرضيه يمرقون من الدين إلخ، لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة، لأن الفئة الباغية سمه قد اختص بها أصحاب معاوية الباغي [١]

إمام هذا الشارح الناصب الطاغى، و المروق [٢]

لقب من خرج على على عليه السلام، و قدح فى عصمته و إمامته، فهو أنسب بأن يكون لقب الشارح الناصب و علامته.

ثم فى قوله: من الغرائب ما لو رآه محتلم فى رؤياه لطار من وكر الجفن نومه إلخ، تطويل و ركاه لا يخفى، و لو قال من الغرائب ما أطار نشأه البنج [٣]

عن أو كار رؤس أهل السنه لكان أولى و أخصر [٤]

فإنهم يبيحون [٥]

تناول البنج المسمى بالحشيش، بل يوجبون مقدار كفّ منه على ما نقلوا من لطائف صدر الشريعه البخارى [٦]

أنه لئما سئل عن حكم ذلك، أجاب: بأن الكفّ منه واجب، و لا ريب فى أن إطراره هذه النشأه عن رؤسهم أشدّ بليته عليهم من إطراره نومهم.

ثم قوله: و ممّا شاع فيه أن فئه من أصحاب البدعه استولوا على البلاد و أشاعوا الرّفص و الابتداع بين العباد، كلام فيه اشتباه و التباس، إذ لا يخفى أنّ

بمرور الزّمان و تعاقب تحريفات أهل العدوان تصير السنّه بدعه [١]

و البدعه سنّه، كما تصير بذلك الحجّه شبهه و الشّبّهه حجّه، و المتّسمون بأهل السنّه و الجماعه لَمّا استمروا على متابعه ما ابتدعه خلفائهم الثّلاثه فى دين الله تعالى زعموا أنّ ما أظهره الشّيعه عليهم بعد مرور زمان التّقيه من أصل ما كان عليه النّبى صلى الله عليه و اله و أهل بيته الزّكيه، إنّما هو بدعه ناشئه من الجهل و العصبيه، فإنّ من جمله ما زعموه من بدع الشّيعه تقريرهم حى على خير العمل فى الأذان و إنكارهم صلاه التراويح [٢]

فى شهر رمضان، و انعكاس القضيه بإنكار الأوّل و تقرير الثّانى [٣]

من بدع عمر كما سيجىء بيانه إن شاء الله تعالى.

و من البدائع أنّ الشّيعه يتبعون ما هو سنّه النّبى صلى الله عليه و اله اتّفاقا، كالتّختم باليمين و تسطّيح قبور المؤمنين، و المتّسمين بأهل السنّه و الجماعه، يعدلون عنهما إلى التّياسر و التّسنيم [٤]

و مع ذلك يسمّون أنفسهم بأهل السنّه، و الشّيعه بأهل البدعه، و هذا من أعدل الشّهود على أنّهم أشدّ تحريفا من ملاعين اليهود.

و اما قوله: و لم يسمعنى فيه الزّمان صيت هؤلاء اللّثام، فلا يخفى ما فيه، إذ من البين أنّ اللّثيم هو من يرضى فى دينه بمتابعه تيمى [٥]

لكع [٦]

رذل

ص: ٥١

كرايسى [١]

معلم للصبيان لا يعرف أبا [٢]

و لا كلاله [٣]

من القرآن

ص: ٥٢

أو عدوى [١]

فظّ غليظ [٢]

جاهل اعترف بأنّه أقلّ فهما فقها من النسوان [٣]

و أمّا الشّيعه

ص: ٥٣

فقد اتبعوا. في دينهم و تحصيل يقينهم من أجمع على طهارته [١]

و كرامته [٢]

و شرفه [٣]

و علمه [٤]

و إمامته [٥]

أهل الإسلام، و هم الأئمة الهداه و سفن النجاه الذين

ورد فيهم: إنَّ المتمسك بهم لن يضلَّ أبدا [٦]

و إنَّ مثلهم كمثل سفينه نوح من ركبها نجى و من تخلف عنها غرق [٧]

فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكلِّ حشيش، أيَّ الفريقين أحقَّ بالأمن، ثم ما

روى من قول النبي صلى الله عليه و اله: من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله أجر مائه شهيد [٨]

إنما ينطبق على حال الشيعة حيث

ص: ٥٤

تمسكوا عند فساد الامه و ظهور الغمه [١]

فى زمان بنى اميه و بنى العباس و غيرهم، ممن ملك رقاب الناس بسنه النبى صلى الله عليه و اله المنتهيه اليهم بتوسط اولاده المعصومين المتزهين عن الكذب و ساير الأرجاس، و أمّا السنه التى فى ايدى المتسمين بأهل السنه فأكثرها موضوعات مأخوذه من غير مأخذها [٢]

متلقاه من منافقى الصّحابه و الجاهلين منهم بأكثر شرائط الروايه بل فاقدتها، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام فى جواب سليم بن قيس الهلالي.

قال سليم: [٣]

قلت لأمير المؤمنين عليه السّلام: إنى سمعت من سلمان و المقداد و أبى ذر شيئاً من تفسير القرآن و أحاديث عن نبى الله صلى الله عليه و اله غير ما فى ايدى الناس [٤]

ثم سمعت منك تصديقك ما سمعت

ص: ٥٥



منهم و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه و اله أنتم تخالفونهم و تزعمون أن ذلك كله باطل أفتري الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و اله متعمدين، و يفسرون القرآن بأرائهم؟ قال فأقبل علي فقال:

قد سألت، فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقًا و باطلا و صدقا و كذبا و ناسخا و منسوخا و عامًا و خاصًا و محكما و متشابها و حفظا و وهما، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و اله على عهده حتى قام خطيبا فقال: أيها الناس قد كثرت علي الكذابه فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار [١]

ثم كذب عليه من بعده، و إنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس، رجل منافق مظهر للإيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم و لا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه و اله متعمدا، فلو علم الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه و لم يصدقوه، و لكنهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله و رآه و سمع منه و أخذ عنه و لاهم يعرفون حاله، و قد أخبره الله تعالى عن المنافقين بما أخبره و وصفهم بما وصفهم، و قال عز و جل:

وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ [٢]

ثم بقوا بعده فتقرّبوا إلى أئمة الضلالة و الدّعاة إلى النار بالزّور [٣]

و الكذب و البهتان فولوهم الأعمال و حملوهم على رقاب الناس و أكلوا بهم الدنيا، و إنما الناس مع الملوكة

إلا من عصمه الله، فهذا أحد الأربعة، ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه و اله شيئاً لم يحفظه على وجهه و وهم فيه، و لم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به و يعمل به و يرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه و اله فلو علم المسلمون أنه و هم فيه لم يقبلوه، و لو علم هو أنه و هم لرفضه، و رجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه و اله شيئاً أمر به ثم نهى عنه و هو لا يعلم أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به و هو لا يعلم فحفظ منسوخه و لم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، و لو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه، و آخر رابع لم يكذب على الله تعالى و لا على رسوله صلى الله عليه و اله مبغض للكذب خوفاً من الله تعالى، و تعظيماً لرسول الله صلى الله عليه و اله لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع لم يزد فيه، و لم ينقص منه، و علم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ و رفض المنسوخ، فإن أمر النبي صلى الله عليه و اله مثل القرآن [٢]

ناسخ و منسوخ و عامّ و خاصّ و محكم و متشابه، و قد كان يكون [٣]

من رسول الله صلى الله عليه و اله الكلام له و جهان، فكلام عامّ و كلام خاصّ مثل

القرآن و قال الله عز و جل: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [١]

فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به، و لا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه و اله، فيحمله السامع و يوجهه على غير معرفه بمعناه، و ما قصد به و ما خرج لأجله [من أجله خ ل]

، فيشتبه على من لم يعرف و لم يدر ما عنى الله به و رسوله صلى الله عليه و اله، و ليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه و اله كان يسأله عن الشئ فيفهم، و كان منهم من يسأله و لا يستفهمه، حتى أن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي [٢]

و الطارى فيسأل رسول الله صلى الله عليه و اله، و أنا كل يوم دخلت عليه و كل ليله دخلت عليه فيخلىني فيها أدور [٣]

معه حيث دار، و قد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه و اله أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيرى، فربما كان فى بيتى و كنت إذا دخلت عليه بعض منازله أخلى بى، و أقام عنى نساءه فلا يبقى عنده غيرى، و إذا أتانى للخلوه معى فى منزلى لم يقم عنى فاطمه و لا أحد من بنى، و كنت

إذا سألته أجبني، وإذا سكتت و فريت مسائلي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه و اله آيه من القرآن إلا أقرأنيها و أملاها علي فكتبتها بخطي و علمني تأويلها و تفسيرها و ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابها و خاصها و عامها، و دعا الله أن يملأ قلبي علما و فهما و حكما و نورا، فقلت يا نبي الله: بأبي أنت و أمي، منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئا و لم يفتني شيء لم أكتبه، أفتخوف علي النسيان فيما بعد فقال: لا لست أتخوف النسيان و الجهل. انتهى كلامه عليه الصلاه و السلام، و اما

قوله: و الناس على دين ملوكهم

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ [١]

فالمستثنى منه فيه إنما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقله و الشذوذ دون أصحابه الذين افتخر بكثرتهم و عمومهم، و إنهم السواد الأعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع إليه كما لا يخفى، و اما قوله: و قد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنه حاول بتأليفه إظهار الحق و بيان خطأ الفرقه الناجيه من أهل السنه (إلخ): ففيه إيهام أن المصنف قدس سره حاول بيان خطأ أهل السنه مع وصفه إياهم بأنهم الفرقه الناجيه، و هذا كذب بحت [٢]

لأن خطأ الفرقه الناجيه غير معقول، و بالجمله الوصف بالنجاه ممّا أضافه الناصب في أثناء تقرير كلام المصنف التحرير على طريقه، قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحه و النزاع [٣]

ثم في قوله: و قد ألفه في أيام دوله السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدا بنده غفله عظيمه، حيث لقب مروّج مذهب الإماميه الذين هم مبتدعه عنده بغياث الدين، اللهم إلا أن يقال: إنه لقبه بذلك على طريقه تسميه الشيء باسم ما كان أو يكون، لما افتراه في حاشيه

شرحہ علی السیطان الفاضل المستبصر بالدلیل، من رجوعہ آخرًا عن ذلك السبیل، واما ما أشار إليه من أن شیوع مذهب الشیعه فی ذلك الزمان إنما كان بمجرد اتباع میل السیطان، من غیر دلالة حجّہ و برهان مردود، بما أشرنا إليه سابقًا من فضیله هذا السیطان، و أنه كان من أهل البصیره و الفحص عن حقائق المذاهب و الأدیان، و أن نقل للمذهب و تغییر الخطبه و السیكّه إنما وقع بعد ما ناظر المصنف العلامه الهمام، علماء سائر المذاهب و أوقعهم فی مضیق الإلزام و الإفحام، و أثبت علیهم حقیقه مذهب أهل البیت الكرام، فمن اختار مذهب الإمامیّه فی تلك الأيام كان المجتهد دلیلہ [۱]

و ظهور الحقّ بین أظهر الناس سبیلہ، فكانوا آخذین عن المجتهد و سلوکه، لا عمّن روج المذهب من ملوکه، فلا يتوجّه هاهنا ما كان يتوجّه فی بعض الملوك و سلوکهم، أنّ عامّه الناس يأخذون المذاهب من السیلاطين و سلوکهم، و الناس علی دین ملوکهم، و الحاصل أنّ السیطان المغفور المذكور لم یکن مدّعیًا لخلافه النبی صلی اللّٰه علیہ و اله، و لا كان له حاجه فی حفظ سلطنته إلی ما ارتكبه ملوک تیم و عدی و بنی أمیّه و بنی العباس، من هضم إقذار أهل بیت النبی صلی اللّٰه علیہ و اله و تغییر دینہ اصولًا [۲]

و فروعًا [۳]

ترویجا لدعوی خلافتهم، و لیسلك الناس مسلکهم من

ص: ۶۰

مخافتهم، بخلاف هؤلاء الذين تقمّصوا [١]

الملك و الخلافه، و ابتلوا الدّين بكلّ بليّه و آفه، فحرّفوا كتاب الله و غيروا سنّه رسول الله، متعمّدين بخلافه، ناقضين لعهدّه، مبالغين في محو آثار أهل بيته، مهتمّين في غصب حقّهم و أخذ مستحقّهم [٢]

ليوقعوا بذلك في أوهام النّاس أنّهم من أصحاب الرأى و الاجتهاد، المطلعين على أسرار شريعته النّبىّ صلى الله عليه و اله و أحكامها [خ ل المسطّعين]

المتطلعين لطلع [٣]

الخلافه من أكمامها [٤]

و ليتدرّجوا إلى إذلال أهل البيت و خفض معاليهم، و تشتّت شملهم [٥]

و تفرّق مواليتهم، فيتّم الأمر لهم بلا منازع، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام في أثناء بعض خطبه [٦]

مقبلا بوجهه إلى من كان حوله من أهل بيته و خاصّته و شيعته،

فقال: قد عملت الولاه قبلى أعمالا، خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه و اله

ص: ٦١

متعمدين بخلافه، ناقضين لعهدده، مغيرين لسنته، و لو حملت الناس على تركها، و حوّلتها إلى مواضعها، و إلى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه و اله لتفرّق عنى جندى حتى أبقي وحدى، أو مع قليل من شيعتى الذين عرفوا فضلى و فرض إمامتى من كتاب الله و سنّه رسول الله صلى الله عليه و اله، ثم فى قوله: فإنّ جلّ كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين (إلخ) إهمال و إخلال، و حقّ العبارة أن يقال: بعض الخلفاء [١]

لظهور أنّ المصنّف قدّس سرّه من خلص [٢]

شيعه علىّ عليه السّلام فلا يطعن فيه، و حينئذ ينبغى ترك الوصف بالراشدين، إذ الخصم لا يسلمّ رشد من عدا علىّ عليه السّلام فى الدّين، و كذا الكلام فى وصف أئمّته بالمرضىين، و علمائه بالمجتهدين [٣]

و أما ما نقله عن بعض الظرفاء [٤]

فى تمثيل قدح المصنّف على خلفاء أهل السّنة و أئمّتهم و مجتهديههم، بمقال جرى بين الجمال و بعض الجمال، فلا يخفى على الظرفاء الأذكياء عدم مناسبهه بالمصنّف المكنّى بابن المطهر، و كونه من أناس يتطهرون، و إنّما يناسب ذلك حال الأنجاس، من الناصبه الذين لا- يبالون بالبول قائما كالجمال، و فى إزالة البول و الغائط لا يوجبون الاغتسال بل يمسّون أنفسهم كالحمار على الجدار، و يمسحون أخفافهم [٥]

فى وضوئهم و لو وطئت الأقدار و أشد مناسبه من بين هؤلاء

الأنجاس هذا النَّاصب الرَّجس الفضول الذى سَمِيَ بالفضل، و مسَمَّاه فضله فضول آخر، و قد خرج عن مزبله فمه بعره الجمل مرّه  
و خرء الكلب أخرى [١]

اما ما أنشده و ذكره من مدحه للأئمة المهديين الاثنى عشر عليهم السلام، فإنما ذلك حيله و تلبيس منه، لدفع [٢]

تهمه النَّصب الذى قد انخفض [٣]

به فى نظر أهل زمانه، و لا- اختصاص لهذا النَّاصب بذلك اللوم، فإن قلوب أكثر نحلته فى الأمس و اليوم، خاليه عن حبّ أهل  
البيت [٤]

و مشكاه صدورهم [٥]

فاقده لهذا الزيت، و لقد أظهر القاضى ابن خلّكان [٦]

هذا الداء الدفين الذى ورثه من بغاه صفين، حيث

ص: ٦٣



قال فى كتابه المشهور و الموسوم بوفيات الأعيان عند ذكر ترجمه على بن جهم القرشى [١]

و كونه منحرفا عن على عليه السلام: إنَّ محبَّه على لا تجتمع مع التسنن، هذا كلامه بعبارة الملعونه التى قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور، و الفكر فيهم طويل، و أما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء أئمَّه أهل البيت عليهم السلام على الصحابه و الخلفاء الثلاثة، فليس على ظاهره و إطلاقه، و لعلَّه غفل عن مغزى [٢]

كلامهم و مساقه على ما سيجرى عليه القلم إنشاء الله تعالى مشمرا عن ساقه، و أما ما ذكر: من أن ما ذكر صاحب كتاب كشف الغمه فيه إنَّما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنه، فهو أول أكاذيبه الصريحه، و مفترياته الفضيحه، التى حاول بها ترويح مذهب الفاسد و تصحيح مطلبه الكاسد، فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ [٣]

و لا يستبعد ذلك من الناصب الشقى، فقد أباح بعض أعظم أصحابه وضع الحديث لنصره المذهب

كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذرى الشافعى [١]

فى آخر كتابه المسمى بالترغيب و الترهيب و غيره فى غيره. و إنما قلنا بكذب ما ذكره فى شأن صاحب كتاب كشف الغمّه: لأنّه صرّح بخلاف ذلك فى خطبه كتابه، و قال: اعتمدت فى الغالب النّقل من كتب الجمهور ليكون أدعى إلى تلقّيه بالقبول، و أوفى برأى الجميع متى رجعوا إلى الأصول، و لأنّ الحجّيه متى قام الخصم بتشبيدها، و الفضيله متى نهض المخالف بإثباتها و تقييدها، كانت أقوى يدا و أحسن مردًا [٢]

و أصفى موردًا، و أورى [٣]

ص: ٦٥

و أثبت قواعد، و أركاناً و أحكم أساساً و بنياناً؛ و أقلّ شأنًا، و أعلى شأنًا، و التزم بتصديقها و إن أرمضته [٢]

و حكم بتحقيقها و إن أرمضته، و أعطى القيادة و إن كان حرونا [٣]

و جرى في سبيل الوفاق و إن كان حزوناً [٤]

و وافق و يوّد لو قدر على الخلاف، و أعطى التّصف من نفسه و هو بمعزل عن الإنصاف و لأنّ نشر الفضيله حسن لا سيّما إذا تبه عليه الحسود، و قيام الحجّج بشهادة الخصم أو كد، و إن تعددت الشهود. شعر:

و مليحه شهدت لها ضرّاتها

و الفضل ما شهدت به الأعداء

و نقلت من كتب أصحابنا ما لم يتعرّض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمّه، و هو صريح في كذب الشّارح التّياصب و انحرافه و تحريفه كما قلناه، و كذا الحال فيما نقله عن رأس التّعصب و الحيف من حديث حليه الشّيف، إذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر و لا عين و لا أثر [٥]

و أيضا لا مناسبه لذكر ذلك في هذا

الكتاب المقصود على ذكر النبي صلى الله عليه و اله و الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام، و ذكر اسمائهم و كناههم و اسماء آبائهم و أمهاتهم و مواليدهم و وفياتهم و مناقبهم و معجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب، و لو أغمضنا عن ذلك كله نقول: لقائل أن يحمل ذلك الكلام منه عليه السلام على التقيّه عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف، و مع ذلك لا يكون مقصوده عليه السلام الإحتجاج بفعل أبي بكر، بل بكونه مقرّرا بتقرير النبي صلى الله عليه و اله بأن يكون معنى

قوله عليه السلام: قد حلّى أبو بكر سيفه بالفضه، أنّه فعل ذلك في زمان النبي صلى الله عليه و اله و قرّره عليه، فالحجّه حقيقه في تقرير النبي صلى الله عليه و اله لا في فعل أبي بكر.

و أما ما نقله النّاصب بعد ذلك من حديث تولد مولانا أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فليس في المنقول عنه وصف أبي بكر بالصدّيق [١]

و إنّما المذكور فيه في باب أحواله و مناقبه مجرّد

قوله: و لقد ولدني أبو بكر مرتين، و لا إشعار لسوقه هناك أيضا بما يفيد الثناء و التعظيم بل الظاهر أنّه ذكر ذلك عند تفصيل حال الآباء و الأمهات من غير إرادته الافتخار و المباهاه.

و أما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم أبي عبد الله النيشابوري فمن قبيل استشهاد الثعلب بذنبه، فإنّه أيضا عندنا من جمهور ذوى الأذنان، و أمّا ما نقل من ميله إلى التشيع إنّما كان بمجرّد قدحه في عثمان فقط دون أبي بكر، و عمر،

كما صرح به الذهبي [١]

الشافعي ذهب الله بنوره [٢]

فى بعض تصانيفه، و غيره فى غيره، و هذا القدر لا- يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث فى مناقب أبى بكر على أن سوق الحديث المذكور صريح فى صدوره على وجه التقيه، إذ الظاهر كون ما روى عنه عليه السلام جوابا عن سؤال من اتهمه بسب أبى بكر، و دفع تلك التهمه لم يمكن بأدنى من ذلك كما لا يخفى، مع أن كلامه عليه السلام قد وقع على أسلوب جوامع الكلم حيث

قال: الصّديق جدى يعنى من جانب الامّ، ثم أظهر إنكار سب الآباء يعنى لا من ذلك الجانب، فإن إطلاق الأب على الجدّ من قبل الامّ إطلاق مجازى [٣]

على ما يدلّ عليه كلام الناصب فى ما سيأتى من مبحث الميراث، و أيضا إنّما نفى عليه السلام السب، و قد سمعت منّا أن السبّ بمعنى الشتم لا يجوز عند آحاد الإماميه أيضا بالنسبه إلى أحد، و إنّما المجوز اللعن، و لَمّا اتهمه السائل المخالف بالسبّ الذى استعملوه فى الأعمّ من الشتم و اللعن، غالطه عليه السلام بنفى السبّ مستعملا له فى معناه الأصليّ الذى هو الشتم فقط كما مرّ، فلا يلزم من كلامه عليه السلام نفيه للعن، على أنه لا- مانع شرعا و لا- عقلا- من لعن المؤمن، بل المسلم بل الكافر آباءه إذا كانوا ظالمين، أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ [٤]

و اما الدعاء بجمله

لا- قدّمنى الله إن لم اقدمه .فمع ظهور مخائل الوضع عليه، لعدم ظهور ارتباطه بما قبله، يمكن أن يحتمل على نحو من التقديم كتقديمه فى الزّمان، أو تقديمه على عمر و عثمان مثلا- فى إظهار الايمان، فلا دلالة له على تقديمه على على عليه السّلام كما توهمه النّاصبه، و لا- يستبعدنّ عنهم عليهم السّلام صدور أمثال هذه الكلمات الايهاميه الجامعه فى مقام التّقيه و مغالطه أهل الخلاف و العصبية، فقد صدر عنهم أكثر من ذلك و أظهر: منها ما

روى [١]

أنه سأل رجل من المخالفين

ص: ٦٩

عن الإمام الصادق عليه السلام و قال: يا ابن رسول الله ما تقول في أبي بكر و عمر: فقال عليه السلام: هما إمامان عادلان قاسطان كانا على الحق، و ماتا عليه، فعليهما رحمه الله يوم القيامة، فلما انصرف الناس قال له، رجل من خاصته: يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق أبي بكر و عمر! فقال: نعم، هما إماما أهل النار كما قال الله سبحانه: وَ جَعَلْنَا هُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ [١]

و أما القاسطان فقد قال الله تعالى: وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا [٢]

و أما العادلان فلعدو لهم عن الحق كقوله تعالى ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَرَّيْهُمْ يَغْدِلُونَ [٣]

و المراد من الحق الذي كانا مستولين عليه هو أمير المؤمنين عليه السلام حيث أذياه و غضبا حقه عنه، و المراد من موتهما على الحق أنهما ماتا على عداوته من غير ندامه عن ذلك، و المراد من رحمه الله، رسول الله صلى الله عليه و اله، فإنه كان رحمه للعالمين [٤]

و سيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين.

و بما قرناه اندفع أيضا العجب الذي فرعه الناصب على تلك الأحاديث الموضوعه تعصبا و حيفا و ظهر أن سؤاله للعصمه عن التعصّب و ذمه إياه: بأنه ساء الطريق و بسّ الرفيق، من قبيل المثل المشهور: الشعير يؤكل و يذم [٥]

و أما ما ذكره في وجه إعراض علماء السنّه عن ردّ كلام المصنّف من الوجهين،

فقد مرّ منّا في الخطبه ما يرشدك إلى عدم اتّجاهه [١]

فتذكرو، و من العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المصنّف الذي جمع بين السليقه [٢]

و الكسب في العرييه بنسبته إلى الركاه و الرّطانه! مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونه الخاليه عن المتانه الملقه من كلام غيره بألف حيله و خيانه، و تضمّنه للمعاني التي لا يليق قصدها بأهل الفهم و الفطانه، و كأنه قيل في طعن أمثاله على كلام أهل الكمال:

طعنه بر هر کامل از گفتار ناموزون زند

خر چو سرگینش کند بو، خنده بر گردون زند

ثم ما ذكر: من أنّه ردّ على وجه التّحقيق و الإنصاف لا عن جهه التّعصّب و الاعتساف، مردود بمناقضه ذلك لما أتى به من تناول المصنّف العلامه بضروب

ص: ٧١



الشتم و الملاصمه، و حينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المصنّف أعلى الله شأنه و صانه عمّا شأنه، من سؤال الجمال عن الجمل، فإننا نقول: على طبق ما ذكره ثمه، نعم ظاهر على التياصب المجبول على عداوه أهل العصمه و التعفّف على وجه لا يعتريه الندامه و التأسف، أنه منزّه عن درن [١]

التعصّب و التعسف، مع خوضه في مزابل الشتم، و جعل فمه بالوعه الفضلات على الحتم.

ثم ما ذكره من أنّ الفرقه المبتدعه لا يأتمنون علماء السنّه في رواياتهم و نقولهم، كلام صحيح و حقّ صريح، و لقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصّريح على كتاب كشف الغمّه، و وضع الحديث على لسان الأئمّه، و تبين أنّ من عبّر عنهم بالمبتدعه معذورون في عدم ايمانهم بعلماء السنّه، و اتّضح أنّ الكذب سنّه [٢]

هذا الرّجل و جماعه أصحابه، لا- من تنزّه عن تصوّر ذلك و ارتكابه، و سيّتضح لك في بحث الإجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه [٣]

للأيه و جرأته على الله تعالى

ص: ٧٢

الأشاعره القاصره، و الحشويه الفاجره، يشتهون المكابره فى جميع المسائل و يتشبتون فى ذلك بسائر [٢]

الوسائل، يخلقون الأكاذيب المموهه، و يتدعون الأعاجيب المشوّهه، يوحى بغضهم إلى بغض زخرف القول غروراً [٣]

ليقولون منكراً من القول و زوراً [٤]

و أما ما ذكره: من أن آثار التعصب و الغرض فى تطويلات عباره المصنّف ظاهره، ففيه أنه لو سلم وجود تطويل فى كلام المصنّف الجليل لا يحتاج إليه من يفهم الكثير من القليل، فقد راعى فى ذلك سهوله وصوله إلى آذان المخالفين القاصرين فى معقولهم و منقولهم، و تقريبه إلى أذهان فروعهم و أصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم [٥]

فإنه لو أجمل فى الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده و نسبوه إلى التعميه و الإلغاز، و إيراد ما لا قرينه عليه من المجاز، فتقصر عن إدراكه الآذان و الأسماع، و تنقبض عنه الأذهان و الطباع، كما قيل: نظم.

صد پایه پست کرده ام آهنگ قول خویش

تا بو که این سخن بمذاق تو در شود

وقد أشار المصنّف قدّس سرّه في آخر المبحث السّابع إلى ما ذكرناه حيث قال: ولو جاز ترك إرشاد المقلّدين و منعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا لم نطوّل الكلام بنقل مثل هذه الطائعات إلى آخر الكلام.

و أما سؤال النّاصب عن الله تعالى أن يجعل سعيه مشكورا، فهذا أنا ابشّره متهكّما مأجورا، أنّه قد شكر الله تعالى سعيه، و جعل في مرعى الرّقوم رعيه [١]

و أمر زبانيه الجحيم بإذاقته من الحميم و خطابه: يذق إنك أنت العزيز الحكيم (الكريم خ ل) [٢]

و أما تسميته بجرحه المهمل، بالإهمال فمهمل، و أما بالإبطال فمنشأه إهماله و وإخلاله في تحقيق الحقّ و قصر غرضه في ترويح الباطل، و لنعم ما قال أفلاطون الإلهي [٣]

:إنّ من كان غرضه الباطل لم ينل الحقّ و إن كان بين يديه، و سنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى و نبيّن أن ذلك الاسم اسم بلا مسّى.

[المسأله الاولى فى الإدراك: وفيه مباحث]

اشاره

[المبحث الاول فى اعرفيه الادراك]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته [١]

:

المسأله الاولى فى الإدراك: وفيه مباحث

ص: ٧٥

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

ص: ٧٤

و حصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبه غريبه، ووجب البدايه به فلهذا قدّمناه اعلم أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانيه فى مبدأ الفطره خاليه عن جميع العلوم بالضروره قابله لها، بالضروره و ذلك مشاهد فى حال الأطفال، ثم إنّ الله تعالى خلق للنفس آلات [١]

بها يحصل الإدراك و هى القوى الحاسّه فيحسّ الطفل فى أوّل ولادته بحسّ اللمس ما يدركه من الملموسات، و يميّز بواسطه الإدراك البصرى على سبيل التدرّج بين أبويه و غيرهما، و كذا يتدرّج فى الطعوم و باقى المحسوسات إلى إدراك ما يتعلّق بتلك الآلات، ثمّ يزداد تفتنه فيدرك بواسطه إحساسه بالأمر الجزئيه الأمور الكليه من المشاركه [٢]

و المبانيه، و يعقل الأمور الكليه الضّروريه بواسطه إدراك المحسوسات الجزئيه، ثمّ إذا استكمل العلوم و تفتن بمواضع الجدال، أدرك بواسطه العلوم الضّروريه العلوم الكسيه، فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسيه فرع على العلوم الضّروريه الكليه، و العلوم الضّروريه الكليه فرع على المحسوسات الجزئيه، فالمحسوسات إذن هى اصول الاعتقادات و لا يصحّ

الفرع إلا- بعد صحّ أصله، فالطعن في الأصل طعن في الفرع، وجماعه الأشاعره الذين هم اليوم كلّ الجمهور من الحنفيّه و الشافعيّه و المالكيّه و الحنابله إلا اليسير من فقهاء [١]

ما وراء النهر، أنكروا قضايا محسوسه على ما يأتي بيانه، فلزمهم إنكار المعقولات الكليّه التي هي فرع المحسوسات و يلزمهم إنكار الكسبيّات، و ذلك عين السفسطه [٢]

انتهى كلامه قدّس سرّه.

### قال الناصب خفضه الله

[٣]

اعلم أنّ هذه المباحث التي صدر بها كتابه، كلّها ترجع إلى بحث الرّؤيه التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعره [٤]

و المعتزله و من تابعهم من الإماميّه و غيرهم و ذلك في رؤيه الله تعالى التي تجوّزه الأشاعره و ينكره المعتزله كما ستراه واضحا

ص: ٧٨

إن شاء الله تعالى، فجعل المسأله الاولى فى الإدراك مع إرادته الرّؤيه التى هى أخصّ من مطلق الإدراك، من باب إطلاق العامّ و إرادته الخاصّ بلا- إرادته المجاز و قيام القرينه، و هذا أوّل أغلاطه، و الدليل على أنه أراد بهذا الإدراك الذى عنون به المسأله الرّؤيه: أنّه قال: لمّا كان الإدراك أعرف الأشياء و أظهرها على ما يأتى، و حصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبه غريبه، و جب البدأه به، و إنما ظهرت مقالاتهم العجيبه على زعمه فى الرّؤيه لا فى مطلق الإدراك كما ستعرف بعد هذا، فإنّ الأشاعره لا بحث لهم مع المعتزله فى مطلق الإدراك، فثبت أنّه أطلق الإدراك و أراد به الرّؤيه و هو غلط، إذ لا- دلالة للعامّ على الخاصّ، ثمّ إنّ قوله الإدراك أعرف الأشياء و أظهرها و به تعرف الأشياء، كلام غير محصّل المعنى، لأنّه إن أراد أنّ الرّؤيه التى أراد من الإدراك هى أعرف الأشياء فى كونها محقّقه ثابتة، فلا نسلم الأعرافه فإنّ كثيرا من الأجسام و الأعراف معروفه محقّقه الوجود مثل الرّؤيه، و ان أراد أنّ الاحساس الذى هو الرّؤيه أعرف بالنسبه الى باقى الإحساسات، ففيه أنّ كلّ حاسه بالنسبه إلى متعلّقه، حالها كذلك، فمن أين حصل هذه الأعرافه للرّؤيه، و بالجمله هذا الكلام غير محصّل المعنى ثمّ قوله: إنّ الله تعالى خلق النّفس الإنسانيه فى مبدأ الفطره خاليه عن جميع العلوم بالضروره و قابله لها بالضروره و ذلك مشاهد فى حال الأطفال، كلام باطل، يعلم [١]

منه أنّه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية، فإنّ الأطفال لهم علوم ضروريّه كثيره من المحسوسات البصريّه و السّميّه و الذوقيّه، و كلّ هذه المحسوسات علوم حاصله من الحسّ، و لمّا لم يكن هذا الرّجل من



،حسب أنّ مبدأ الفطره الذى يذكره الحكماء و يقولون إنّ التّفنس فى مبدأ الفطره خاليه عن العلوم،فهو حال الطفوليّه،و ذلك باطل عند من يعرف أدنى شىء من الحكمه،فإن الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيره،بل المراد من بدء الفطره آن تعلق التّفنس بالبدن،فالتّفنس فى تلك الحال خاليه عن جميع العلوم إلا العلم بذاته،و هذا تحقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكميّه،و لا يناسب بسطه فى هذا المقام،و الغرض أنّه لم يكن من أهل المعقولات حتّى يظن أنّه شنع على الأشاعره من الطرق العقلية:ثم قوله:و أنكروا قضايا محسوسه على ما يأتى بيانه فلزمهم إنكار المعقولات الكلّيّه،أراد به أنّهم أنكروا وجوب تحقق الرّؤيه عند شرائطها،و عدم امتناع الإدراك [٢]

عند فقد الشرائط،و أنت ستعلم أنّ كلّ ما ذكره ليس إنكارا للقضايا المحسوسه،ثمّ إنّ إنكار القضايا المحسوسه أريد به أنّهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسه،لوقوع الغلط فى المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحسّ،و هذا هو مذهب جماعه من العقلاء،ذكره الأشاعره و أبطلوه،و حكموا بأنّ حكم الحسّ معتبر فى المحسوسات،كما اشتهر هذا فى

كتبهم و مقالاتهم، و لو فرضنا أنّ هذا مذهبهم، فليس كلّ من يعتقد بطلان حكم الحسّ يلزمه إنكار كلّ المعقولات، فإنّ مبادئ البرهان أشياء متعدّده، من جملتها المحسوسات فمن أين هذه الملازمه، فعلم أنّ ما أراد في هذا المبحث أن يلزم الأشاعره من السفسطه لم يلزمهم، بل كلامه المشوّش على ما بينا عين الغلط و السفسطه و الله أعلم «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

فيه وجوه من الكلام و ضروب من الملام، اما أولا فلاّنا لا نسلم رجوع المباحث المذكوره إلى بحث الرّؤية، و إنما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرّؤية و ليس كذلك، كيف؟! و قد صرّح المصنّف في هذا المبحث ببيان أحكام العلم الضّرورى و الكسبى و إدراك الحواسّ الخمسه من الإبصار و اللمس و غيرهما، حيث قال: بعد بيان حكم حسّ البصر و اللمس و كذا يتدرّج في الطعوم و باقى المحسوسات إلى إدراك ما يتعلّق بتلك الآلات «انتهى» و كذا في المباحث الآتية [١]

عمّم الإلزام في باقى الحواسّ، نعم عمدته ما وقع البحث فيه هي مسأله الرّؤية و أين هذا من الرجوع؟، و أما ثانيا فلاّنا ما أشعر به كلامه من أنّ الاماميه تابعون في هذه المسأله و نحوها للمعتزله فريه بلا مريه، فإنّ الإماميه أيدهم الله بنصره مقدّمون على الكلّ في الكلّ، متفرّدون بالعقائد الحقه المقتبسه عن مشكاه النبوه و الولايه، فكانت المعتزله هم المتأخرون المرتكبون موافقه الشيعه في بعض المسائل [٢]

و بالجمله تقدّم الشيعه و تابعيه المعتزله لهم

و الأخذ عن أئمتهم عليهم السّلام أمر ظاهر مشهور، و يدلّ عليه كلام الشّهريّ في كتاب الملل و النحل، حيث قال: إنّ أبا الهذيل، حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزله، و مقدّم الطائفة و المناظر عليها أخذ الاعتزال، عن عثمان بن خالد الطويل، و أخذ عثمان عن واصل بن عطا، و أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفية «انتهى». و لا ريب في أنّ أبا هاشم و أباه رضى الله عنهما كانا أئمة الشّيعه و لهذا نسبت الكيسانيه من فرق الشّيعه إليهما في بعض المسائل، و لهذا قال الشهرستاني أيضا في ذيل أحوال طوائف المعتزله: إنّ من شيوخ المعتزله من يميل إلى الروافض و منهم من يميل إلى الخوارج، و الجبائي و ابنه هاشم قد وافقا أهل السنّه في الإماميه و أنّها بالاختيار إلخ، و اما ثالثا فلاننا نقول: من أين علم أنّ المصنّف قدس سره أطلق العامّ و أراد الخاصّ بلا إرادته المجاز؟ و أيّ فساد في عدم إرادته ذلك؟ مع ما تقرّر عند أئمة العربيّه من: أنّ اللفظ إذا استعمل [١]

في أمر خاصّ لا- من جهه الخصوص، بل من جهه أنّ الموضوع له في ذلك المخصوص، كان حقيقه كإطلاق الإنسان على زيد فإنّه من حيث الخصوصيّة مجاز، و من حيث أنّه موضوع له حقيقه و قد صرّح بهذا سيّد المحقّقين قدس سرّه الشّريف في حاشيه شرح العصدي، و غيره في غيرها، و اما رابعا فلاننا لا نسلّم ما ذكره من أنّ المصنّف جعل العنوان «الإدراك» بمعنى الرّؤيه [٢]

، و هو ظاهر ممّا قدّمناه، نعم الإختلاف

فى الإبصار والرؤيه أعظم من غيرها، وهذا لا يستلزم حمل لفظ الإدراك ها هنا على الرؤيه، واما خامسا فلأن آخر كلامه مناقض مبطل لأوله، حيث نفى قيام القرينه فى إطلاق الإدراك على الرؤيه، ثم قال: والدليل على أنه أراد بهذا الإدراك الذى عنون به المسأله «الرؤيه» أنه قال: لَمَّا كان الإدراك أعرف الأشياء انتهى، و أعجب من ذلك أنه بالغ فى إظهار قوه القرينه حتى سماه دليلا، فطريقته فى تأسيس المقال و هدمه و إبطاله بلا إمهال [خ ل إمهال]

، يشبه بناء الأطفال بنوا و خربوا فى الحال، و التحقيق أن الإدراك قد يطلق و يراد به الإحساس بالحواس و قد يطلق على الصوره الحاصله من المدرك عند المدرك، فيتناول الإحساس و التخيل و التوهم و التعقل، و على المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسى طيب الله مشهده فى إلهيات التجريد حيث قال فى إثبات صفتى السمع و البصر له تعالى: و النقل دلّ على اتصافه تعالى بالإدراك إلخ [١]

بل ربّما يدعى تبادره فى هذا المعنى كما صرّح به بعض الفضلاء [٢]

فى رساله الحدود [٣]

، و قد صرّح المصنّف

ص: ٨٣

أيضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين؛ حيث جعله قسما مقابلا- للاعتقاد المنقسم إلى العلم و التقليد و الجهل المركب، و أراد به اطلاع الحيوان على الأمور الخارجيه بواسطة الحواس، و حكم بكونه زائدا على العلم مستندا بأننا نجد تفرقه ضروريه بين علمنا بحراره النار و بين اللمس الذى هو إدراكها، إذ الثانى مولم دون الأول، و أيضا لو كان الإدراك غير زائد على العلم لزم أن يتصف بالعلم كل ما اتصف به و ليس كذلك إذ الحيوانات العجم تتصف به دون العلم، و اما سادسا فلأن ما ذكره من الترديد فى بيان كون كلام المصنّف غير محصّل المعنى، ترديد مردود قبيح لا- محصل له، لا اتحاد عنوان الشقين أعنى قوله:الرؤيه التى أراد من الإدراك و قوله الإحساس الذى هو الرؤيه و هو ظاهر ثم إن إرادته الأعرفيه فى التحقّق و الثبوت كما ذكره الناصب فى الشق الأول يقتضى أن يكون الإدراك أعرف تحقّقا و ثبوتا، لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الأجسام و الأعراض كما زعمه الناصب، و أيضا كون كثير من الأجسام و الأعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنعه أعرفيه الإدراك بقوله: فلا نسلم الأعرفيه، لأنّ كون كثير من الأجسام و الأعراض محققه معروفه، لا يقتضى عدم أعرفيه الإدراك عنها، و كذا لا محصّل لقوله فى الشقّ الثانى أنّه إن أراد أن الإحساس الذى هو الرؤيه أعرف بالنسبه إلى باقى الإحساسات، ففيه أنّ كلّ حاسّه بالنسبه إلى متعلّقه حالها كذلك إلخ لظهور أنّه إذا اعتبر الأعرفيه بالنسبه إلى باقى الإحساسات، و سلّم أنّ الاحساس البصرى أعرف بالنسبه إلى باقى الإحساسات، تمّ كلام المصنّف [١]

، و لا يقدح فيه أن يكون لباقى الإحساسات أعرفيه بالنسبه إلى متعلقاتها أو غيرها، و بالجمله

أعرفيه الرّؤيه بالنّسبه إلى باقى الإحساسات يكاد أن يكون محسوسا، و لهذا تراهم يقدّمون فى الكتب الكلاميّة و الحكميّة القوى المدركه الظاهره على الباطنه لظهورها و قوّه الإبصار على غيرها من الظاهره لأظهرتتها و أعرفتتها كما تبّه عليه سيّد المحقّقين [١]

فى شرح المواقف، و غيره فى غيره، و بما قررنا ظهر أنّه يمكن الجواب بإرادته الشّقّ الثّالث و هو أن يراد بالإدراك ما يشمل سائر الحواسّ الظاهره، فإنّّها أعرف الإدراكات الباطنه من إدراك نفس النّفس و آلتها الباطنه كما عرفت، فظهر أنّ الشارح الجارح الثّاصب لقصور فهمه و استعداده و بعده عن أهل التّحصيل، لم يحصّل معنى كلام القوم، و لا معنى كلام المصنّف الجليل، و أما سابعا فلأنّ قوله و كلّ هذه المحسوسات علوم حاصله من الحسّ ممّا لا محصّل له أصلا، لأنّ المحسوسات معلومات لا علوم، و من قال: إنّ العلم و المعلوم متّحدان بالذّات؛ أراد أنّ العلم بمعنى الصّوره الحاصله فى العقل متّحد مع المعلوم الحاصل فيه، لا أنّ العلم بمعنى إدراك الحواسّ الظاهره متّحد مع المحسوس الموجود فى الخارج فإنّ هذا غلط و سفسطه كما لا يخفى، و أما ما ذكره من أنّ المصنّف حسب أنّ مبدأ الفطره هو حال الطفوليّه مدخول بأنّ ذلك ممّا لا يفهمه من كلام المصنّف إلا معاند حريص فى الرّد عليه، فإنّ ظاهر معنى قوله و ذلك مشاهد فى حال الأطفال، هو:

أنّ خلوّ النّفس فى مبدأ الفطره عن مجموع العلوم و كونها قابله لها مشاهد معلوم فى حال الطفوليّه التى هى قريبه من مبدأ الفطره، فإنّ النّفس خاليه فيها أيضا عن جميع العلوم و قابله لها، غايه الأمر أنّ الخلوّ فى مبدأ الفطره أكثر من الخلوّ فى حال الطفوليّه، فقوله قدس سره: و ذلك مشاهد فى حال الأطفال، تنبيه على دعوى خلوّ النّفس الإنسانيّه فى مبدأ الفطره من مشاهدته خلوّها فى حال الطفوليّه، لا تفسير لمبدأ الفطره بحال الطفوليّه كما توهمه هذا الجارح، فلا يلزم من كلام المصنّف

الحكم بأنّ الطفل لا يعرف شيئاً من العلوم العقليّة كما توهمه ثانياً، على أنّه لو تمّ ما أورده على عبارته المصنّف لكان أظهر وروداً على عبارته حاشية المطالع لسيد المحقّقين [١]

قدّس سرّه الشريف الذي كان تلميذ تلميذه، وممن لا ينكر أحد كونه من علماء المعقولات سيما الجراح الذي استمد في جرحه هذا عن شرحه قدّس سرّه على المواقف، فقد قال قدّس سرّه الشريف، عند تحقيق قول شارح المطالع: «و يمكن حمل قرائن الخطبه على مراتبها (إلخ) إنّ خلوّ النّفس في مبدإ الفطره عن العلوم كلّها ظاهر و إنّ نوقش فيه بأنّها لا تغفل عن ذاتها أصلاً، و إنّ كانت في ابتداء طفوليتها «انتهى»، فإن مقتضى كلمه إن الوصلية، أن يكون ابتداء الطفوليه أسبق الأحوال و لا أسبق من مبدإ الفطره فيكون في كلامه أيضاً إشعار بل تصريح باتّحادهما تأمل [٢]

، و اما ثامناً فلأنّ الحكم بخلوّ النّفس في مبدإ الفطره عن العلوم و إيراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره النّاصب و الجواب عنه المذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه، و ذلك لأنّ عمر [٣]

الكاتب القزويني من أهل نحلته النّاصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد: «و وجه الحاجه إلى المنطق أنّ الإنسان في مبدإ الفطره ليس له شيء من العلوم (إلخ) و اعترض عليه بأنّ المراد من مبدإ الفطره إمّا أوّل حال تعلّقت فيها النّفس [٤]

بالبدن أو حاله الولاده و أيّاً ما كان، فإنّ الإنسان في تلك الحاله عالم بخصوصيّته ذاته و

بسائر الوجدانيات من اللذة و الألم و الحرّ و البرد و الجوع و الشبع، فلا يكون عاريا عن جميع العلوم [١]

، و أوجب بأنّ الشعور بخصوصيّة الذات إدراك جزئي [٢]

و لا يسمّى علما، لكنّه إذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصيّة ماهيّة ذلك على وجه كلّى فهناك يسمّى علما، مثل أن يعلم أنّ نفسه جوهر مجرّد قائم مفارق، و هذا المجموع امور كلّية، و كذلك الوجدانيات ليست علوما، بل هي من قبيل الإدراكات الشبيهة بالإحساسات في كونها جزئية، و العلوم إدراكات كلّية، فلا يرد الإشكال على أنّ المصنّف لم يقل: إنّ النفس خالية عن العلوم، بل صرّح بخلوّها عن جميع العلوم، و المراد أنّها خالية في مبدأ الفطره عن جميع العلوم لا عن كلّ واحد [٣]

، كما تبه عليه شارح المطالع [٤]

رحمه الله بتأكيد العلوم بقوله: كلّها، فلا يتوجّه



ما أورده النَّاصب من أنَّ الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة، بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لأمكن تصحيحها بحمل الألف و اللام في العلوم على الاستغراق، واما ما ذكره من أنَّ المصنّف لم يكن من أهل المعقولات [١]

فلا يروج على من وصلت إليه مصنّفات المصنّف في العلوم العقليّة، كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حلّ مشكلات الشفاء و حاشيته على شرح الإشارات و شرحه على التجريد و غير ذلك ممّا اعترف بنفاستها العلماء الأعلام، و إليه تنتهى سلسله تلمذ سيّد المدققين صدر المله و الدّين محمّد الشيرازى [٢]

في العقليات، و أما تاسعا فلأنّ ما ذكره من أنَّ المصنّف أراد بقوله: أنكروا قضايا محسوسه على ما يأتى أنهم أنكروا وجوب تحقّق الرّؤية عند شرائطها «إلخ» غير مسلم، و إنّما أراد إنكارهم

وجوب تحقّق أثر كلّ من الحواسّ عند تحقّق شرائطه كما أوضحناه سابقا، وسيأتي من المصنّف في البحث الرابع أيضا ما هو صريح في ذلك، حيث نسبهم إلى تجويز خلاف ما يحكم به حسّ البصر و السّمع و اللمس، و ظاهر أن الاقتصار على هذه الثلاثة من باب الاكتفاء بالأهم، فظهر صدق قول المصنّف: إنهم، أنكروا قضايا محسوسة مرادا به المحسوسة بالأعمّ من البصر و السّمع و اللمس و الدّوق و الشّم، مع أنّ وجه إنكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الأعمّ فافهم، و اما عاشرا فلأنّ ما ذكره بقوله: ثمّ إنكار القضايا المحسوسة، أراد به أنّهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة «إلخ» [١]

فيه نظر من وجوه، الاول أنّنا لا نسلم أنّ

المصنّف أراد بالإنكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكوره حتّى يتجه أنّ هذا مذهب جماعه من العقلاء غير الأشاعره، فإنّ الأشاعره لم يعلّوا إنكارهم للقضايا المحسوسه بشيء أصلا، ولهذا نسبوا إلى المكابره، الثاني أنّ المذكور في شرح المواقف أنّ ذلك ينسب إلى جماعه من العقلاء، وفيه إشارة إلى بطلان تلك النسبه فحكم هذا النايب الجارح بأنّ هذا مذهب جماعه من العقلاء تمويه صريح و تدليس قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عمّا وقع من أصحابه الأشاعره قريبا من هذه المكابره، الثالث أنّ ما دلّ عليه كلامه من أنّ الأشاعره ذكروا مذهب تلك الجماعه من

العقلاء و أبطلوه غير مسلم، وإنما أبطل ذلك من تأخر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء، و وافقهم المتأخرون من الأشاعره  
فى ذلك الإبطال، و ذكروا ذلك فى كتبهم مع عدم تنبيههم من إفضاء ذلك إلى بطلان ما ذهبوا اليه، الرابع أن قوله:

ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحسّ يلزمه إنكار كل المعقولات مدخول: بأنّ المصنّف قد استدلّ على ذلك، فمنع المدعى  
المستدلّ عليها من غير تعرّض لدليلها مناقشه غير مسموعه.

قال المصنّف رفع الله درجته

البحث الثاني في شرائط الإدراك أطبق العلماء بأسرهم عدى الأشاعره على أنّ الإدراك مشروط بأمر ثمانية لا- يحصل بدونها، الأول سلامه الحاسه، الثاني المقابله أو ما في حكمها كما في الأعراض و الصّور في المرايا فلا تبصر شيئاً لا يكون مقابلاً، و لا في حكم المقابل، الثالث عدم القرب المفرط، فإن الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته، الرابع عدم البعد المفرط لأن البعد إذا أفرط لم يمكن الرؤيه، الخامس عدم الحجاب فإنّ مع وجود الحجاب بين الرائي و المرئي لا- يمكن الرؤيه، السادس عدم الشفافيّه، فإن الجسم الشّفاف الذى لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته، السابع تعيّد الرائي للإدراك، الثامن وقوع الضوء عليه، فإن الجسم الملوّن لا يشاهد في الظلمه، و حكموا بذلك حكماً ضروريّاً لا يرتابون فيه، و خالفت الأشاعره في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين و الفلاسفه، و لم يجعلوا للإدراك شرطاً من هذه الشرائط، و هو مكابره محضه، لا يشكّ فيها عاقل «انتهى كلامه»

قال الناصب خفضه الله

أقول: اعلم أنّ شرط الشّيء ما يكون وجوده موقوفاً عليه و يكون خارجاً عنه، فمن قال شرط الرؤيه هذه الأمور ما ذا يريد من هذا؟ إن أراد أنّ الرؤيه لا يمكن أن يتحقّق عقلاً إلا بتحقّق هذه الأمور، و استحال عقلاً تحقّقه بدون هذه الأمور فنقول: لا نسلم الاستحاله العقليه، لأنّنا و إن نرى في الأسباب الطبيعيه وجود الرؤيه عند تحقّق هذه الشرائط و فقدانها عند فقدان شيء منها، إلا أنّه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقّق الرؤيه بدون هذه الشرائط محال، و كلّ ما كان كذلك لا يكون

محالاً عقلياً، وإن أراد أن العاده جرت [١]

بتحقّق المشروط الذى هو الرّؤية عند حصول هذه الشّرائط، و محال عاده أن تتحقّق الرّؤية بدون هذه الشّرائط مع جوازه عقلاً، فلا نزاع للأشاعره فى هذا، بل غرضهم إثبات جواز الرّؤية عقلاً عند فقدان الشّرائط، و من ثمّ تراهم يقولون إنّ الرّؤية أمر يخلقه الله فى الحيّ، و لا- يشترط بضوء و لا مقابله، و لا غيرهما من الشّرائط التى اعتبرها الفلاسفه، و غرضهم من نفي الشّريطيه ما ذكرنا، لا أنّهم يمنعون جريان العاده، على أنّ تحقّق الرّؤية إنّما يكون عند تحقّق هذه الشّرائط، و من تتبّع قواعدهم علم أنّهم يحيلون كلّ شىء إلى إرادته الفاعل المختار و عموم قدرته، و لا- يعتبرون فى خلق الأشياء توقّفه على الأسباب الطبيعّيه كالفلاسفه، و من يلحس [٢]

فضلاتهم كالمعتزله و من تابعهم، فحاصل كلامهم: إنّ الله تعالى قادر على أن يخلق الرّؤية فى حيّ مع فقدان هذه الشّرائط و إن كان هذا خرقاً للعاده، فأين هذا من السّفسطه و إنكار المحسوسات و المكابره التى نسب هذا الرّجل إليهم؟! و سيأتى عليك باقى التّحقيقات «انتهى كلام النّاصب».

**أقول: [القاضى نور الله]**

فيه نظر من وجوه، اما أولاً فلائّن حاصل كلام المصنّف «قدّس سره» فى هذا المقام دعوى البداهه، و مرجع ردّ النّاصب المطرود و ترديده المردود منع البداهه، و هو مكابره لا يشكّ فيها عاقل، كما قال المصنّف، و كثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع بأنّه مكابره لا يستحقّ الجواب أو لا يلتفت إليها، كما

ص: ٩٣

عن مناقشه من قدح في حجّيه الإجماع و غيره عن غيرها، و الحاصل أنّا لا نثبت اشتراط الأمور المذكوره في الرّؤيه بدليل حتّى يتّجه إيراد المنع و التّقص على مقدّماته، بل نقول: إنّ بديهه العقل الصّريح يقتضيه، كما أجاب بمثله أفضل المحقّقين [٢]

قدّس سرّه في نقد المحضّيل عن شبهه من استشكل حكم الحسّ، و نسبه إلى الغلط حيث قال: لو أثبتنا صحّه الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل، لكان الأمر على ما ذكره، لكنّا لم نثبت ذلك إلا بشهاده العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس لنا أن نجيب عن هذه الإشكالات انتهى»، و قال المصنّف فيما سيجيء من مسأله بقاء الأعراض: إنّ الاستدلال على نقيض الضّروري باطل، كما في شبه السّوفسطائيه، فإنها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابله الضّروريّات «انتهى» و لو سلمنا أنّه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى، لكنّه خارج عن محلّ التّزاع، إذ التّزاع في إدراك البصره بالآله المشهوره، و القوه المودعه فيها، و الحاصل أنّ الرّؤيه لها معنى معروف لا يتصوّر، إلا بأن يكون المرئي في جهه و الرائي له حاسه، فلو أطلقوا الرّؤيه على معنى آخر غير المعنى المشهور، كالانكشاف التّام و الإبصار بغير تلك القوه، فمسلم أنّه يمكن ذلك إمكانيّا عقليّا لكن يصير به التّزاع لفظيّا، و هو كما ترى، و اما ثانيا فلأنّ ما نقله عن الأشاعره: من أنّهم بنوا مسأله الرّؤيه و نحوها على

ما أسَّسوه من إichاله كلِّ شىء إلى إرادته الفاعل المختار و عموم قدرته، و لا- يعتبرون فى خلق الأشياء توقّفه على الأسباب الطبيعية، بل الواجب تعالى مع إرادته كاف فيها حقيقه، بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم أنّ له مدخلا فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاختلال فى تلك الموجودات و المعدومات، حتّى أنّه يجوز أن يتحقّق الاحتراق فى شىء بدون النار، إذا أراد الله تعالى احتراق شىء ممّا يقبله، فأقول: فى ذلك الأساس اختلال و البناء عليه محال، و ذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا و هو عدم توقّف تحقّق الكلّ على تحقّق جزئه، و اللّازم باطل، أما بيان الاستلزام فلأنّ تحقّق الجزء جزء تحقّق الكلّ و كون الكلّ متوقّفا على الجزء حقيقه ضرورى، بل أوّلى، و كذا يستلزم عدم توقّف تحقّق العرض على الجوهر و وجه الاستلزام بين ممّا يبين، و بطلان اللّازم ممّا حكم به بديهه العقل، و إن قال شردمه قليله، لا يعنى بشأنهم، بقيام العرض بنفسه، على [١]

أنا نقول:

لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث بجرى العاده مع قولهم بحصول حادث كذلك [٢]

و قال الخطيب الكازرونى [٣]

الشّافعى فى بعض تعليقاته: إنّ القول بأنّ مذهب الأشعرى أن لا- شىء من الأشياء يستلزم شيئا آخر، و أن لا- علاقه بوجه بين الحوادث المتعاقبه بعيد جدا، فإنّ وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر، و

ص: ٩٥



لا- يقول عاقل: بأنّ العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرّك و الحاصل أنّه قد يكون شيئا لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر، وقال فخر الدين الرّازي في المباحث المشرقيه: الحقّ عندي أن لا مانع من استناد كلّ الممكنات إلى الله تعالى، لكنّها على قسمين: منها ما إمكانه اللازم لماهيّته، كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط، [١]

و منها ما لا يكفي إمكانه [٢]

،بل لا بدّ من حدوث أمر قبله ثمّ إن تلك الممكنات متى استعدّت للوجود استعدادا تامّا، صدرت عن الباري تعالى، ولا تأثير للوسائط في الإيجاد بل في الإعداد «انتهى»، و ظاهره يدلّ على توقف بعض الأشياء على بعض و إن كان التأثير مخصوصا بالباري تعالى فتأمل [٣]

و اما ثالثا، فلأن ما ذكره من أنّ الإماميّة يلحسون من فضلات الفلاسفه فليس إلا مجرد إظهار العصبية على الحكماء و الإماميّة و بعده عن سرائر الحكمه الإلهية، و أنّه تعالى ما وفق الناصب و أصحابه لفقّه

الحكمه [٤]

ضاله المؤمن أما تعصّبه على الحكماء فلظهور أنّ بالارتقاء إلى أعلام الفطنه و الاهتداء إلى أقسام الحكمه يصير الناظر في حقائق الأشياء بصيرا، و مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

ص: ٩٤

و أما على الإمامية فلأنهم أساطين حكماء الإسلام الذين أخذوا جواهر الحكمة عن معادنها أهل البيت عليهم السلام، و فازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافله لإحياء الميت، فاشتدت في علوم الإسلام عراهم [٢]

و تأكدت في دقائق الحكمة قواهم، و إن وافقوا الرّعييل [٣]

الأول من الحكماء في بعض المسائل و الأحكام، فلا يقتضى خروجهم عن قواعد الإسلام حتى يتوجه عليهم الشّناعه و الملام، و إنّما الشّناعه كلّ الشّناعه على من لم تصل يده إلى مائده الحكمة و لم يظفر على زلال الفطنه، و شرب في ظماء الجهل من سؤر الحشويّه، و اختار الثوم و البصل على الطيور المشويّه، و لنعم ما قال الحكيم الكامل أبو على [٤]

عيسى بن زرعه في بعض رسائله

تعريضا على الأشاعره و من يحذو حذوهم من فرق أهل السنّه المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلّم المنطق و نحوه من العلوم الحكميّة حيث قال: إنّ علم الحكمة أقوى الدّواعى إلى متابعه الشّرع، و من زعم أنّ الحكمة تخالف الشّريعه فهي مفسده لها قد بنى فيه على مقدّمه فاسده غير كليّه، تقريرها أنّ الحكمة مخالفة للشّريعه و كلّ ما هو مخالف للشّيء مفسد له، و الكبرى غير [١]

كليّه، فإنّ الحلاوه تخالف البياض و لا تفسده، و الصوره تخالف المادّه و لا تفسدها و إذا كانت غير كليّه، فلا ينتج القياس. و من قال: إنّ الناظر في المنطق مستخفّ بالشّريعه، فإنّ ذلك القائل طاعن في الشّريعه، لأنّ كلامه في قوّه قول من يقول إنّ الشّريعه لا تثبت عند البحث و التّحقيق، و منزلته منزله رجل حامل للدّراهم البهرجه [٢]

التي يهرب معها من النّقاد، و يأنس بمن ليس من أهل المعرفه، فمن قال: إنّ الحكمة تفسد الشّريعه فهو الطاعن في الشّريعه لا المنطقي الذي يميّز بين الصّدق و الكذب «انتهى كلامه» و أيضا فذلك تشنيع بما هو و أصحابه أولى به،

على الإماميّة و المعتزله فى مسأله خلق الأعمال و غيرها بموافقتهم للفلاسفه فيها، فهو فى ذلك حقيق بأن ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق و تأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم و ممّا ينبغي أن يتبه عليه فى هذا المقام: أن المقالات العجيبه التى تفرّد بها شيخ الأشاعره ليست ممّا تنتهى إلى مقدّمات دقيقه قد اطلع هو عليها بدقه الفكر و ممارسه الفنون العقلية و النقلية، لأنه قد علم و تواتر أنه لم يكن من أهل هذا الشأن، و العلماء المطلعين على قوانين الحدّ و البرهان، بل إنّما ذهب إلى بعض تلك المقالات بمجرّد مخالفه أرباب الاعتزال، و حبّ التّفرّد فى المقال طلباً [٢]

لرئاسه الجهّال، و لهذا ترى الحكيم شمس الدّين الشهرزورى [٣]

جعل متابعه فخر الدين الرازى لمذهب الشّيوخ الأشعرى قدحا على ذكائه و شعوره و دليلا على نقصان كماله و قصوره عن مرتبه الحكماء المحقّقين، و الرّعيّل الأوّل من المدققين فقال: و أعجب أحوال هذا الرّجل أنّه صنّف فى الحكمه كتباً كثيره، توهم أنّه من الحكماء المبرزين الذين و صلوا إلى غايات المراتب و نهايات المطالب، و لم يبلغ مرتبه أقلّهم، ثمّ يرجع و ينصر مذهب أبى الحسن الأشعرى الذى لا يعرف أىّ طرفيه أطول [٤]

لأنّه

كان خاليا عن الحكمتين: البحثيه و الذوقيه، لا يعرف يرتب حدًا و لا يقيم برهانا، بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهليه التي يخطب فيه خطب عشواء [١]

«انتهى» و إنى كنت أظنّ أولًا- أنّ الحكيم المذكور ربما يتعصب في إظهار نقص الشيخ الأشعري لعداوه دينيه و نحوها، حتى رأيت في رساله عملها السيد معين الدين الإيجي [٢]

الشافعي الأشعري صاحب التفسير المشهور، في مسأله الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور و يصدقه حيث قال: وليت شعري ما للأشعريّ لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء و النزول و العين و اليد و القدم و غير ذلك، فإنه ذهب إلى أنّ كلاً من ذلك، الايمان به واجب و الكيفيه مجهوله و السؤال عنه بدعه فلا أدري لم فرّ عن حقيقه الكلام إلى المجاز البعيد، ثم قال: و اعلم أنه رضى الله عنه قد يرعوى [٣]

إلى عقيدته جديده بمجرد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنّه مناف لصرائح القرآن و صحاح الأحاديث مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلله بغرض، و دليله كما صرح به في كتبه: أنّه يلزم تأثر الرّب عن شعوره بخلقه و أنت تعلم أنّه لا يشك ذو فكره [٤]

أنّ علمه تعالى بالممكنات و الغايات المرتبه عليه صفه ذاتيه و فعله متوقف عليه، فأين التأثر؟ نعم صفه فعليّه موقوفه على صفه ذاتيه، و كم من الصفات

الذّاتيه موقوفه على صفه مثلها؟«انتهى» بل يفهم من شرح جمع الجوامع [١]

للفنارى الرّومى فى مبحث القدره: أنّ أكثر تلك المسائل التى تفرد بها الأشعرى قد أخذها من ألسنه القصاص و الوعّاظ، حيث قال: أمّا المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلاً لتعلّق الإراده لا لنقص فى القدره، و لم يخالف فى ذلك إلا ابن حزم [٢]

فقال فى الملل و النحل: إن الله عز و جل قادر على أن يتخذ ولداً، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً، و ردّ ذلك بأن اتخذه الولد محال لا يدخل تحت القدره، و عدم القدره على الشىء قد يكون لقصورها عنه و قد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، و العجز هو الأوّل دون الثانى. و ذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى [٣]

: أنّ أوّل من أخذ منه ذلك، إدريس عليه السّلام، حيث جاءه إبليس فى صورته إنسان و هو يخيّط و يقول فى كلّ دخله [٤]

و خرجه: سبحان

ص: ١٠١

اللّٰه و الحمد للّٰه،فجاءه بقشره و قال:هل اللّٰه تعالى يقدر أن يجعل الدّنيا في هذه القشره فقال:اللّٰه قادر أن يجعل الدنيا في سمّ هذه الإبره و نخس بالإبره إحدى عينيه، فصار أعور،و هذا و إن لم يرو عن رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و اله،فقد اشتهر و ظهر ظهورا لا- ينكر قال:وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس عليه السّلام أجوبه في مسائل كثيره من هذا الجنس«انتهى كلامه»و كفى بذلك شناعه و فضيحه لهم و لمذهبهم و قدوتهم في مذهبهم.

### [البحث الثالث في وجوب الرّؤية عند حصول هذه الشّرائط.]

إشاره

#### قال المصنف رفع اللّٰه درجته

البحث الثالث في وجوب الرّؤية عند حصول هذه الشّرائط. أجمع العقلاء كافه عدا الأشاعره على ذلك للضروره القاضيه به،فإنّ عاقلا من العقلا لا يشكّ في حصول الرّؤية عند استجماع شرائطها و خالفت الأشاعره جميع العقلاء في ذلك و ارتكبوا السّفسطه فيه،و جوّزوا أن يكون بين أيدينا و بحضرتنا جبال شاهقه من الأرض إلى عنان[١]

السّماء محيطه بنا من جميع الجوانب،ملاصقه لنا تملأ

ص: ١٠٢

الأرض شرقاً و غرباً بألوان مشرقه مضيئه ظاهره غايه الظهور، و تقع عليها الشمس وقت الظهيره، و لا نشاهدها و لا نبصرها و لا شيئاً منها البتّه. و كذا تكون بحضرتنا أصوات هائله تملأ أقطار الأرض بحيث ينزعج منها كلّ أحد يسمعا أشدّ ما يكون من الأصوات، و حواسنا سليمه (غير مستقيمه) و لا حجاب بيننا و بينها و لا بعد البتّه، بل هي في غايه القرب منا و لا نسمعا و لا نحسها أصلاً، و كذا إذا لمس أحد بباطن كفّه حديده محماه بالنار حتى يقبض (ينقبض ظ) و لا يحس بحرارتها، بل يرمى في تنور اذيب فيه الرصاص أو الزيت، و هو لا يشاهد التّنور و لا الرصاص المذاب، و لا يدرك حرارته، و تنفصل أعضائه، و هو لا يحس بالألم في جسمه، و لا شك أنّ هذا هو عين السفسطه. و الضروره تقضى بفساده، و من يشكّ في هذا فقد



أنكر أظهر المحسوسات «انتهى كلامه».

### قال التائب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أن شرائط الرؤيه إذا تحققت لم تجب الرؤيه، ومعنى نفى هذا الوجوب: إن الله تعالى قادر على أن يمنع البصر من الرؤيه مع وجود الشرائط و إن كانت العاده جاريه على تحقّق الرؤيه عند تحقّق الأمور المذكوره، و من أنكر هذا و أحاله عقلا فقد أنكر خوارق العادات و معجزات الأنبياء، فإنه ممّا اتفق على روايته و نقله أصحاب جميع المذاهب من الأشاعره و المعتزله و الإماميه:

أن النبي صلى الله عليه و اله لَمَّا خرج ليله الهجره من داره، و قریش قد حَفُوا بالدار، يريدون قتله، فمَرَّ بهم و رمى على وجوههم بالتراب، و كان يقرأ سوره يس، و خرج و لم يره أحد، و كانوا جالسين غير نائمين و لا غافلين، فمن لا يسلم أن عدم حصول الرؤيه جائز مع وجود الشرائط بأن يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤيه، فعليه أن ينكر هذا و أمثاله، و من الأشاعره من يمنع وجوب الرؤيه عند اجتماع الشرائط: بأننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا، و ما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوى الكلّ فى حصول الشرائط، فظهر أنه لا تجب الرؤيه عند اجتماع الشرائط. و التحقيق ما قدّمناه من أنهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤيه عقلا و إمكان تعلّق القدره به، فأين إنكار المحسوسات؟ و أين هو من السفسطه؟ ثم ما ذكر: من تجويز أن تكون [١]

بحضرتنا جبال شاهقه مع ما وصفها من المبالغات و التقععات [١]

الشنيعة و الكلمات الهائلة المرعده المبرقه التي تميل بها خواطر القلندرّيّه، و العوام إلى مذهبه الباطل و رأيه الكاسد الفاسد، فهو شيء ليس بقول و لا- مذهب لأحد من الأشاعره، بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض، و يقول: إذا اجتمعت شرائط الرؤيه في زمان و جب حصول الرؤيه، و إلا جاز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقه [٢]

و نحن لا نراها، هذا هو الاعتراض. و أجاب الأشاعره عنه بأن هذا منقوض بجملة العاديّات، فإنّ الأمور العاديه يجوز نقائضها [٣]

مع جزمنا بعدم وقوعها و لا سفسطه هاهنا، فكذا الحال في الجبال الشّاهقه التي لا نراها، فإنّا نجوّز وجودها و نجزم بعدمها، و ذلك لأنّ الجواز [٤]

لا يستلزم الوقوع، و لا ينافي الجزم بعدمه، فمجّرد تجويزها

ص: ١٠٥

لا يكون سفسطه [١]

و حاصل كلام الأشاعره كما أشرنا إليه سابقا: أنّ الرّؤيه لا تجب عقلا عند تحقّق الشرائط، و يجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا- عاده، و الخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي و العادي، و جمله اعتراضاته ناشئه من عدم هذا الفرق. ثم ما ذكر من الأضواء و توصيفها و المبالغات فيها فكلّها من قعقه الشّان بعد ما قدّمنا لكّ البيان «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

ما ذكره لإصلاح سفسطه الأشاعره في هذه المسأله من وقوع خرق العاده في معجزات الأنبياء سيّما ما اتّفقوا عليه من معجزه نبينا صلى الله عليه و اله ليله الهجره بمروره على الكفّار من غير أن يراه أحد منهم لا يصلح لما قصده من الإصلاح.

مصراع: و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر [٢]

و ذلك لأنّه لا يلزم أن يكون خرق العاده في المعجزه المذكوره بعدم الرّؤيه مع وجود الشّرائط، و لم لا يجوز أن يكون بإحداث حائل من غشاوه غيم أو دخان أو غبار [٣]

دفعه، كما أشار إليه الباري سبحانه في سورة البقره بقوله:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً [٤]

و بقوله في سورة يس: وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا، فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ [٥]

و معنى فأعشيناهم: جعلنا على أبصارهم غشاوه و حلنا بينهم و بينه، كذا في أكثر

ص: ١٠٦

من بناء الأشاعره ذلك على قاعده جريان العاده، و أنّ حاصل كلامهم هو أنّ الرّؤيه لا تجب عقلا عند تحقّق الشرائط «إلخ» فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعده الميشومه، مردود: بأنّ عند تحقّق الشّرائط و اجتماعها تكون العلّه التّامه للرّؤيه متحقّقه ضروره، فلو أمكن معها عدم الرّؤيه لزم إمكان تخلف المعلول عن العلّه التّامه [٢]

، و هذا خلف. فظهر أنّ منشأ غلط الأشاعره عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال [٣]

العقلي و المحال العادي، و أنّ النّاصب المقلّد جرت عادته باعاده كلامهم، فإنّ التّخلف العادي فيما نحن فيه من الرّؤيه و أسبابها و شرائطها إنّما يتصوّر: بأنّ يعدم القادر المختار جميع أجزاء علّتها التّامه أو بعضها، و يوجد بدلها معلولا آخر مثلا، كما قيل فى انقلاب الحجر ذهابا و نحوه، لا أن يوجد ذلك المعلول أعنى الرّؤيه بعينه بدون علّته التّامه و أما نفيهم للعليه و المعلوليه الحقيقيه بين الحوادث فهو سفسطه أخرى، أولى بالتشنيع و أخرى فافهم. و اما ما ذكره النّاصب فى حاشيه جرحه هذا: من أنّه إن أريد من تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقه لم نرها، الحكم بإمكانها الذاتى فهذا عين مذهب الأشاعره، و ليس يظهر فيه فساد أصلا، و لا سفسطه فيه قطعا؛ و إن أريد عدم اليقين بانتفائها و عدم إباء العقل من تحقّقها فهو ممنوع، إذ عند الرّجوع

إلى الوجود ان نعلم تحقّق العلم العادى بانتفائها، ولا ينافيه الإمكان الذاتى «انتهى» فمردود: بأنّ المراد بالجواز هو الحكم بإمكان عدم تحقّق الرّؤية عند شرائطها التى هو نقيض ضروره حكم العقل بأنّها واقعه عند شرائطها، فلا- يمكن أن يتحقّق مع الحكم بوجود تحقّق الرّؤية عند شرائطها و قد قلت بخلافه [هذا خلف]

و التّحقيق أنّ مبنى الدليل و جوابه على مقدّمه اختلفت فيها الفرقتان، و هى: أنّ المعلول عند تحقّق جميع ما يتوقف عليه بحسب العاده هل يجب تحقّقه أم لا؟ فمن قال:

باستناد الأفعال إليه تعالى، و هم الأشاعره قال: بأنّه غير واجب [١]

إلا أنّ عادته جاريه بإيجاده عند تحقّق ما يتوقف عليه، و من قال: باستناد بعض الأفعال إلى غيره تعالى، و هم الإماميّة و المعتزله و الحكماء، قال: بوجوبه، و هو الموافق للعقل، و البدييه حاكمه به كما لا يخفى.

### [البحث الرابع فى امتناع الإدراك عند فقد الشرائط]

إشارة

#### قال المصنّف رفع الله درجته

البحث الرابع فى امتناع الإدراك عند فقد الشرائط، و الأشاعره خالفوا جميع العقلاء فى ذلك و جوّزوا الإدراك مع فقد جميع الشرائط، فجوّزوا فى الأعمى إذا كان فى المشرق أن يشاهد و يبصر الثملة الصغيره السوداء على صخره سوداء فى طرف المغرب فى الليل المظلم، و بينهما ما بين المشرق و المغرب من البعد، و بينهما

ص: ١٠٨

و هو فى طرف المشرق، أخفى صوت يسمع، و هو فى طرف المغرب، و كفى من اعتقد ذلك نقصا و مكابره للضروره و دخولا فى السفسطه. هذا اعتقادهم، و كيف يجوز لعاقل، أن يقلد من كان هذا اعتقاده؟! و ما أعجب حالهم يمنعون من مشاهدته أعظم الأجسام قدرا و أشدها لونا و إشراقا و أقربها إلينا مع ارتفاع الموانع و حصول الشرائط و من سماع الأصوات الهائله القريبه، و يجوزون مشاهدته الأعمى لأصغر الأجسام و أخفاها فى الظلم الشديده و بينهما غايه البعد، و كذا فى السماع، فهل بلغ أحد من السوفسطائيه فى إنكارهم المحسوسات إلى هذه الغايه، و وصل إلى هذه النهايه؟! مع أن جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطه، حيث جؤزوا انقلاب الأوانى التى فى دار الإنسان حال خروجه أناسا فضلاء مدققين فى العلوم حال الغيبه، و هؤلاء جؤزوا حصول مثل هذه الأشخاص فى الحضور و لا- يشاهدون، فهم أبلغ فى السفسطه من أولئك، فلينظر العاقل المنصف المقلد، هل يجوز له أن يقلد مثل هؤلاء القوم و يجعلهم واسطه بينه و بين الله تعالى و يكون معذورا برجوعه إليهم و قبوله منهم أم لا؟! فإن جؤز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك و تحصيله، فقد خلص المقلد من إثمه و باء [٢]

هو بالإثم، نعوذ بالله من مزال الأقدام و قال بعض الفضلاء و نعم ما قال: كل عاقل جرب الأمور فإنه لا يشك فى إدراك التسليم حراره النار إذا بقى فيها مدّه مديده حتى تنفصل أعضائه، و محال

أن يكون أهل بغداد على كثرتهم و صحه حواسهم،يجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون و تضرب فيهم البوقات [١]

الكثيره و يرتفع الريح و تشتد الأصوات و لا يشاهد ذلك أحد منهم و لا يسمعه،و محال أن يرفع أهل الأرض بأجمعهم أبصارهم إلى السماء و لا يشاهدونها،و محال أن يكون في السماء ألف شمس،و كل واحد منها ألف ضعف من هذه الشمس و لا يشاهدونها،و محال أن يكون لإنسان واحد مشاهد أن عليه رأسا واحدا،ألف رأس لا يشاهدونها،و كل واحد منها مثل الرأس الذى يشاهدونها،و محال أن يخبر واحد بأعلى صوته ألف مره بمحضر ألف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله: بأن زيدا ما قام و يكون قد أخبر بالثفى،و لم يسمع الحاضرون حرف الثفى مع تكرره ألف مره،و سماع كل واحد منهم جميع ما قاله،بل علمنا بهذه الأشياء أقوى بكثير من علمنا بأننا حال [خ ل حين]

خروجنا من منازلنا،لم تنقلب الأوانى التى فيها،أناسا مدققين فى علم المنطق و الهندسه،و أن ابنى الذى شاهدته بالأمس،هو الذى شاهدته الآن، و أنه لم يحدث حال تغميض العين ألف شمس،ثم انعدم عند فتحها،مع أن الله تعالى قادر على ذلك كله،و هو فى نفسه ممكن،و أن المولود الرضيع الذى يولد فى الحال إنما يولد من الأبوين،و لم يمر عليه ألف سنه مع إمكانه فى نفسه، و بالنظر إلى قدره الله تعالى،و قد نسبت السوفسطائيه إلى الغلط و كذبوا كل التكذيب فى هذه القضايا الجائزه فكيف بالقضايا التى جوزها الأشعريه التى تقتضى زوال الثقة عن المشاهدات؟!و من أعجب الأشياء جواب رئيسهم و أفضل متأخريهم فخر الدين الرازى [٢]

فى هذا الموضع حيث قال:يجوز أن يخلق الله

تعالى فى الحديده المحماه بالنار بروده عند خروجها من النار، فلهذا لا يحس بالحراره و اللون الذى فيها، و الضوء المشاهد فيها يجوز أن يخلقه الله تعالى فى الجسم البارد، و غفل عن أن هذا ليس بموضع النزاع، لأن المتنازع فيه: أن الجسم الذى هو فى غايه الحراره يلمسه الإنسان الصحيح البنيه السليم الحواس حال شدّه حرارته و لا- يحس بتلك الحراره فإن أصحابه يجوزون ذلك، فكيف يكون ما ذكره جواباً؟ «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: حاصل جميع ما ذكره فى هذا الفصل بعد وضع القعقه [١]

أن الأشاعره لا ينبرون وجود الشرائط و عدمها فى تحقق الرؤيه و عدم تحققها، و لعدم هذا الإعتبار دخلوا فى السوفسطائيه، و نحن نبين لك حاصل كلام الأشاعره فى الرؤيه لتعرف أن هذا الرجل مع فضيلته، [٢]

قد أخذ سبل [٣]

التعصب عين

ص: ١١١



بصيرته، فنقول: ذهب السوفسطائيون إلى نفي حقائق الأشياء، فهم يقولون: إن حقيقته كل شيء ليست حقيقته، فالنار ليست بالنار، والماء ليس بالماء، ويجوز أن يكون حقيقته الماء حقيقته النار و حقيقته الماء حقيقته الهواء، وليس لشيء حقيقته، فيلزمهم أن تكون النار التي نشاهدها لا تكون ناراً، بل ماء و هواء، أو غير ذلك، وهذا هو السفسطه، و ينجز هذا إلى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل به الحكمة الباحثه عن معرفه الأشياء و أما حاصل كلام الأشاعره في مبحث الرؤيه و غيرها ممّا ذكره هذا الرجل، فهو أنّ الأشياء الموجوده عندهم إنّما تحصل و توجد بإرادته الفاعل المختار و قدرته التي هي العله التامه لوجود الأشياء فإذا كانت القدره هي العله التامه فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الأسباب الطبيعيه، و لا يكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الأسباب و الشروط، و لكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات: أنّ الأشياء تحصل عند وجود شرائطها[١]

و تنعدم عند انعدامها، فهذه العاده في الطبيعه جرت مجرى الوجوب، فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحقّقه عند وجود تلك الشروط و انتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العاده، و إن كان ذلك الشيء بالنسبه إلى القدره غير واجب، لا في صورته التحقّق لتحقّق الشروط و لا في الانتفاء لانتفائها، بل جاز في العقل تحقّق الشروط و تخلف ذلك الشيء و كذا تحقّق ذلك الشيء مع انتفاء الشروط إذ لم يلزم منه محال عقليّ، و ذلك بالنسبه إلى قدره المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤيه التي نحن نباحث فيها لها شرائط و يجب تحقّقها عند تحقّقها و امتنع وقوعها عند فقدان الشروط، كلّ ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق

بعض الموجودات بإيجاده عند وجود الأسباب الطبيعيّة دون انتفائها، فعدم تحقّق الرّؤية عند وجود الشرائط أو تحقّقها عند فقدان الشرائط محال عاده، لأنّه جار على خلاف عاده الله و إن كان جائزا عقلا، إذا جعلنا قدره الفاعل و إرادته، علّه تامّه لوجود الأشياء، هذا حاصل مذهب الأشاعره، فبما معشر الأذكياء أين هذا من السّفسطه؟! و إذا عرفت هذا سهل عليك جواب كلّ ما أورده هذا الرّجل في هذه المباحث من الاستبعادات و التّشنيات. و أما جواب الإمام الرّازي: فهو واقع بإزاء الاستبعاد فإنّهم يستبعدون أنّ الحديد المحمّاه الخارجه من التّور يجوز عقلا أن لا تحرق شيئا، فذكر الإمام [١]

وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التّور بروده في تلك الحديده، فيكون جوابه صحيحا و الله أعلم بالصّواب، و أما قوله (إنّ المتنازع فيه أنّ الجسم الذى فى غايه الحراره يلمسه الإنسان الصّحيح البنيه السّليم الحواسّ حال شدّه حرارته و لا يحسّ بتلك الحراره فإنّ أصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه: قد عرفت أنّ ما ذكرناه من معنى هذا التّجويز، و أنّه لا ينافى الاستحاله عاده، فهم لا يقولون: إنّ هذا ليس بمحال عاده و لكن لا يلزم منه محال عقليّ [٢]

كاجتماع الوجود و العدم، فيجوز أنّ تتعلّق به القدره الشّامله الإلهيه، و تمنع

الحراره من التأثير، و من أنكر هذا فلينكر [١]

كون النار بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَيَّ إِبراهيم «انتهى كلامه»

**أقول: [القاضي نور الله]**

و حاصل ما ذكره في جلّ [٢]

هذا الفصل يرجع إلى التشكيك في البديهي أو جعل التّراع لفظيا كما حقّقناه سابقا، و لنفصل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدمات لئلا يظنّ بنا ظانّ أنّ اكتفاءنا بالإجمال للعجز عن إيضاح المقال، فنقول أولا: لا نسلم أنّ جميع السوفسطائيّه ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء فإنّ أفضل السوفسطائيّه و هم اللأدرّيّه [٣]

على ما في المواقف، قائلون: بالتوقّف في بطلان الحسيّيات لا- بنفي حقائق الموجودات، و هم اللّحدون نسبوا إليهم جواز انقلاب الأواني في الدّار أناسا فضلاء، و شبّهوا مقاله الأشاعره بمقاتلهم، فما ذكره في بيان الفرق من أنّ السوفسطائيّه ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء ليس على إطلاقه نعم ذلك التّفى منسوب إلى طائفه أخرى منهم يسمّون بالعناديّه، [٤]

و لا يلزم من

ص: ١١٤

عدم مناسبة قول الأشاعره، لقول الفرقه الثانيه، عدم مناسبة و مشابهته للسفسطه مطلقا، وبالجملة ما تكلفه فى بيان الفرق بين مذهبى السوفسطائيه و الأشاعره لا يدفع اشتراكهما فى أصل السفسطه، لأن السوفسطائيه على ما قرره ينفون كون أصل الحقائق من الأسباب و المسببات موجوده، و الأشاعره ينفون كون سببىه تلك الأسباب و مسببىه مسبباتها موجوده، فكلا- النفيين نفي للموجود مخالف [١]

لبديه العقل كما لا- يخفى، ثم لا- يخفى ما ذكره فى تقرير كلام السوفسطائيه (من تجويزهم أن تكون حقيقه الماء حقيقه النار إلخ) لأن هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقه، و المفروض أنهم ينفون حقائق الأشياء تأمل [٢]

[و ايضا]

ذكر فى شرح المواقف: أنه ليس يمكن أن يكون فى العالم قوم عقلاء ينحلون ما نسب إلى جماعه سمّوهم بالسوفسطائيه، بل كلّ غالط سوفسطائى [٣]

فى موضع غلطه «انتهى»، فلم لا يحمل كلام المصنّف العلامه فى قوله: و هل بلغ أحد من

ص: ١١٥

السوفسطائية «إلخ» على هذا المعنى؟ حتى لا يقع في الغلط. (و ثانيا) إنما ذكره في بيان حاصل كلام الأشاعره من أن الأشياء الموجوده عندهم إنما تحصل و توجد بإرادته الفاعل المختار و قدرته التي هي العله التامه لوجود الأشياء «إلخ» مدخول بأنه كلام متناقض لأن حصره للعله التامه في القدره آخرا مناف لقوله: إنما يحصل و يوجد بإرادته الفاعل المختار، بل ربما يشعر بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك، وفيه ما فيه، مع أن في كون البارى تعالى و قدرته القديمه عله تامه للحوادث كلام مذكور في علمى الحكمة و الكلام، و حاصله أنه لو كان الواجب تعالى و قدرته القديمه عله تامه للحوادث لزم قدم الحادث أو حدوث الواجب تعالى، و استوضح ذلك في الكتب المتداوله بما لا مزيد عليه، فليطالع ثمه، و باقى المقدمات من تجويز الأمور المخالفه لبديهي العقل و الحسّ إعادته لما ذكره في شرحه للمباحث السابقه، و قد ذكرنا ما فيه ثمه فتذكر. (و ثالثا) أن ما ذكره في تأويل جواب الرّازى غير منتهض على دفع الاستبعاد الذى قرّره هذا الشّارح، فإن الاستبعاد إنما وقع فى تجويز عدم الإحساس بمسّ الجسم الحارّ حال حرارته لا مطلقا، كما يدلّ عليه تصويره للصوره التى استبعدها الخصم، و بما قرّناه سابقا من عدم جدوى المعنى الذى ذكره لتجويزهم، ما وقع فيه الاستبعاد، اندفع ما ذكره هاهنا بقوله:

فقد عرفت أنفا ما ذكر من معنى هذا التجويز «إلخ»، (و رابعا) أن ما ذكره، من أن من أنكر هذا فلينكر كون النار بزداً و سَلاماً على إبراهيم عليه السّلام، مدفوع بما ذكره فى حاشيه شرحه من أنه لا يلزم من إنكار هذا إنكار الآيه، لجواز أن تكون واقعه إبراهيم عليه السّلام على طريقه: أن الله تعالى سلب الحراره من النار، و ما ذكره ثمه فى جوابه من أن الظاهر من لفظه على فى قوله تعالى: بزداً و سَلاماً على إبراهيم أن النار مع اتصافها بالحراره لم تؤثر فى إبراهيم عليه السّلام لا أنها صارت بارده، و إلا كان الأنسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود بإجماع المفسرين على

خلاف ما حكم بأنسيته، وكيف يكون كذلك؟ مع ظهور أنّ الاكتفاء بقوله: بردا يوهم كون البرد المتعدّي بعلى للمضرة، وما قال من أنّ هذا يعرفه الذوق الصحيح: إن أراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجّه على أحد، فإنّ مذاقه الصّفراوى المبتلى بمراره عداوه أهل البيت عليهم السّلام و شيعتهم، ربما يجد الأمر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصّفراوى العسل مرّاً، وإن أراد به ذوق غيره، فعلى تقدير حجّيته لا نسلم أنّهم يجدون معنى الآيه على حسب ما وجدته كما أوضحناه، وهذا لم يكن مما يخفى على من به أدنى مسكه [١]

، لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح و إنكار المستقيم بدعوى الذوق و الفهم السّقيم شعر:

و كم من عائب قولاً صحيحاً

و آفته من الفهم السّقيم

### [البحث الخامس فى أنّ الوجود ليس عله تامّه فى الرّؤية.]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

البحث الخامس فى أنّ الوجود ليس عله تامّه فى الرّؤية. خالفت الأشاعره كافّه العقلاء هاهنا، و حكموا بنقيض المعلوم بالضروره، فقالوا: إنّ الوجود عله تامّه فى كون الشّىء مرئياً، فجوزوا رؤيه كلّ شىء موجود [٢]

، سواء كان فى حيز أولاً و سواء كان مقابلاً أولاً، فجوزوا إدراك الكيفيات النفسانيه كالعلم و الإراده و القدره و الشّهوه و اللذّه، و غير النفسانيه ممّا لا يناله البصر، كالزّوايح و الطعوم و الأصوات و الحراره و البروده و غيرها (غيرهما خ ل) من الكيفيات الملموسه، و لا شك فى أن هذا مكابره للضروريات، فإنّ كل عاقل يحكم بأنّ الطعم إنّما يدرك

ص: ١١٧

بالذوق لا- بالبصر، و الزوايح إنّما تدرك بالشمّ لا- بالبصر، و الحراره و غيرها من الكيفيات الملموسه إنّما تدرك باللمس لا  
بالبصر، و الصوت إنّما يدرك بالسمع لا بالبصر و لهذا [١]

فإنّ فاقد البصر يدرك هذه الأعراض، و لو كانت مدرکه بالبصر لاختل الإدراک باختلاله. و بالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل  
التشكيك و أنّ من شكك فيه فهو سوفسطائي [٢]

، و من أعجب الأشياء تجويزهم عدم رؤيه الجبل الشاهق فى الهواء مع عدم الساتر بيننا، و ثبوت رؤيه هذه الأعراض التى لا تشاهد  
و لا تدرك بالبصر، و هل هذا إلا من تغفّل قائله؟ «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: اعلم أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري [٣]

استدلّ بالوجود على

ص: ١١٨

إثبات جواز رؤية الله تعالى و تقرير الدليل كما ذكر في المواقف و شرحه: [١]

أنا

ص: ١١٩



نرى الأعراض كالألوان و الاضواء و غيرها من الحركة و السكون و الاجتماع

ص: ١٢٠

و الإفتراق، و هذا ظاهر، و نرى الجواهر أيضا، لأننا نرى الطول و العرض فى الجسم و ليس الطول و العرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرّر: من أنه مركّب من الجواهر الفردة، فالطول مثلا إن قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمه، هذا خلف، و إن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلّين، و هو محال، فرؤية الطول و العرض هى رؤية الجواهر التى تركّب منها الجسم، فقد ثبت أنّ صحّحه الرؤية مشتركة بين الجواهر و العرض، و هذه الصّيحة لها علّه مختصّه بحال وجودهما، و ذلك لتحققها عند الوجود و انتفائها عند العدم، و لو لا تحقّق أمر مصحّح حال الوجود غير متحقّق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجّح و هذه العلّه لا بدّ أن تكون مشتركة بين الجواهر و العرض، و إلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفه و هو غير جائز، ثمّ نقول: هذه العلّه المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث إذ لا- مشترك بين الجواهر و العرض سواهما، لكنّ الحدوث عدميّ لا يصلح للعلّه فإذن العلّه المشتركة، الوجود، فإنّه مشترك بينهما و بين الواجب، فعلّه صحّحه الرؤية متحقّقه فى حق الله تعالى فيتحقّق صحّحه الرؤية و هو المطلوب. ثمّ إنّ هذا الدليل يوجب أن تصحّح رؤيه كلّ موجود كالأصوات و الرّوائح و الملموسات و الطعوم كما ذكره هذا الرّجل، و الشّيخ الأشعرى يلتزم هذا و يقول: لا يلزم من صحّحه الرؤية لشيء تحقّق الرؤية له، و أنّا لا نرى هذه الأشياء التى ذكرناها بجرى العاده من الله بذلك أى بعدم رؤيتها، فإنّ الله تعالى جرت عادته بعدم خلق رؤيتها فيها و لا يمتنع أن يخلق الله فينا رؤيتها، كما خلق رؤيه غيرها، و الخصوم يشدّدون عليه الإنكار و يقولون: هذه مكابره محضه و خروج عن حيز العقل بالكليّه، و نحن نقول: ليس هذا الإنكار إلا- استبعادا ناشئا عمّا هو معتاد فى الرؤية، و الحقائق و الأحكام الثابته المطابقه للواقع لا تؤخذ من العادات بل ممّا تحكم به العقول الخالصه من الأهواء و شوائب التّقليدات. ثم من الواجب

فى هذا المقام أن نذكر حقيقة الرؤيه حتى يبعد الاستبعاد عن الطباع السليمه، فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها، ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليًا، وهذه الحاله مغايره للحاله الاولى التى هى الرؤيه بالضروره، وهذه الحاله المغايره الزائده ليست هى تأثير الحاسه فقط، كما حقق فى موضعه، بل هى حاله أخرى يخلقها الله تعالى فى العبد شبيهه بالبصيره فى إدراك المعقولات، و كما أن البصيره فى الإنسان تدرك الأشياء و محلها القلب، كذلك البصر يدرك الأشياء و محلها الحدقه فى الإنسان، و يجوز عقلا أن تكون تلك الحاله تدرك الأشياء من غير شرط و محلّ و إن كان يستحيل أن تدرك الأشياء إلا بالمقابله و باقى الشروط عاده، فالتجوز عقليّ و الاستحاله عاديه، كما ذكرنا مرارا فأين الاستبعاد إذا تأمله المنصف؟ و ما ل هذا يرجع إلى كلام واحد قدّمناه «انتهى»

### أقول: [القاضى نور الله]

لا- يخفى أن جميع ما ذكره من التوجيه و التعليل الذى سمّاه بالبرهان و الدليل تشكيك فى البديهى، كما ذكره المصنّف، فلا يلتفت إليه كما فى سائر البديهيات على ما مرّ ثم أنّ الدليل الذى نسبه إلى شيخه الأشعرى، قد بلغ من الاختلال و الفساد إلى غايه لا يليق أن يسمّى بالشبهه، و فيه سوى ما ذكر من النقص مفاسد أخرى مذكوره فى كتب الأصحاب و غيرهم، حتى أنّ فخر الدّين الرّازى أورد عليه فى كتاب الأربعين عدّه من الأسئلة و اعترف بالعجز عن الجواب عنها و سيجيء كلامه بعينه عن قريب إن شاء الله تعالى، و أقبح من ذلك التزامه لازم النقص المذكور الذى لا يلتزمه إلا الأشعرى الذى هو بمعزل عن الشعور، و ما أشبه حال مدافعتة مع الخصم الذى أوقعه فى مضيق الإلزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا و كان أحدهما أقوى فى القدره من الآخر فيطرحة، فيدوس صدره حتى ينقطع نفسه، ثمّ لما سئل بالفارسيه عن ذلك العاجز الذى لم يكن يعترف من غايه الجهل و العصبية بعجزه:، چگونه بود ماجرای تو با فلان؟، قال فى الجواب: او لگد

بر سينه من مى زد و من نفس مى زدم، فليضحك قليلا و ليبيك كثيرا [١]

و أما ما ذكره فى دفع الاستبعاد، فقد مرّ فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضى أنّ الرّؤية ليست بالإبصار حتّى يدفع استبعاد ما جوزه الأشاعره: من عدم رؤيه المرئى مع شرائطها، بل هو إنما ذكر لتحقيق محلّ النزاع، و أنّه لا نزاع لنا فى جواز الانكشاف التّام العلمى، و لا للمثبتين فى امتناع ارتسام الصّوره من المرئى فى العين، أو اتصال الشّعاع فى الخارج من العين بالمرئى، و إنما محلّ النزاع (أنا إذا رأينا الشمس إلخ) و هو مذكور فى شرح المواقف و الشّرح الجديد [٢]

للتّجريد، فلا فائده فى ذكر ذلك إلا تكثير السّواد، و تضييع المداد كما لا يخفى على من أمعن النظر و أجاد.

## [البحث السادس فى أنّ الإدراك ليس بمعنى]

إشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

البحث السادس فى أنّ الإدراك ليس بمعنى، و الأشاعره خالفت العقلاء فى ذلك و ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا، لزمهم بواسطته إنكار الصّوريات فإنّ العقلاء بأسرهم قالوا: إنّ صفه الإدراك تصدر عن كون الواحد منّا حتّى لا آفه به، و الأشاعره قالوا إنّ الإدراك إنما يحصل بمعنى (لمعنى خ ل) حصل فى المدرك فإنّ حصل ذلك المعنى فى المدرك حصل الإدراك و إن فقدت جميع الشرائط، و إن لم يحصل الإدراك و إن وجدت جميع الشرائط، و جوّزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات، لأنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق بالمرئى على ما هو عليه فى نفسه، و ذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل فى حال وجوده، فإنّ الواحد منّا

ص: ١٢٣

يدرك جميع الموجودات بإدراك يجرى مجرى العلم فى عموم التعلق، وحينئذ يلزم تعلق الإدراك بالمعدوم، وبأن الشئ سيوجد، وبأن الشئ قد كان موجوداً [١]

وبأن يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق و الشم و اللمس و السمع، لأنه لا فرق بين رؤيه الطعوم و الزوايح و بين رؤيه المعدوم، و كما أنّ العلم باستحاله رؤيه المعدوم ضرورى، كذا العلم باستحاله رؤيه الطعوم و الزوايح، (و أيضا) يلزم أن يكون الواحد متنا رايًا مع الساتر العظيم البتّه، و لا يرى الفيل الأعظم و لا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير أن يكون المعنى قد وجد فى الأول و انتفى فى الثانى، و كان يصحّ منّا أن نرى ذلك المعنى، لأنه موجود، و عندهم أنّ كل موجود يصحّ رؤيته و يتسلسل، لأنّ رؤيه المعنى إنّما يكون بمعنى آخر، و أى عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤيه الطعم و الرائحة و الحراره و البروده و الصّيوت بالعين و جواز لمس العلم و القدره و الطعوم و الزائحه و الصّوت باليد و ذوقها باللسان و شمّها بالأنف و سماعها بالاذن؟ و هل هذا إلا مجرد سفسطه و إنكار المحسوسات و لم يبالغ السوفسطائيه فى مقالتهم هذه المبالغه؟ «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: الظاهر أنّه استعمل الإدراك و أراد به الرؤيه، و حاصل كلامه أنّ الأشاعره يقولون: إنّ الرؤيه معنى يحصل فى المدرك، و لا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط، و هذا ما قدّمنا ذكره غير مرّه و بيّنا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله: و جوزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات لأنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق بالمرئى على ما هو عليه فى نفسه، و ذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل

حال وجوده، استدلال باطل على مدعى مخترع له، فإن كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم، بل المدعى أنه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق. و أما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعره و لا يلزم من أقوالهم في الرؤية. ثم ما ذكره من أن العلم باستحاله رؤيه الطعوم و الروائح ضرورى مثل العلم باستحاله رؤيه المعدوم، فقد ذكرنا: أنه إن أراد بهذه، الاستحاله العقليه فممنوع، و إن أراد العاديه فمسلم، و الاستبعاد لا يقدح فى الحقائق الثابته بالبرهان، ثم ما ذكر من أنه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا أن نرى ذلك المعنى، لأنه موجود، و كل موجود يصح رؤيته و يتسلسل، لأن رؤيه المعنى إنما تكون لمعنى آخر، فالجواب: أن العقل يجوز رؤيه كل موجود و إن استحاله عاده، فالرؤية إذا كانت موجوده به يصح أن يرى بنفسها لا برؤيه أخرى، فانقطع التسلسل كما ذكر فى الوجود على تقدير كونه موجودا، فلا استحاله فيه و لا مصادمه للضرورة. ثم ما ذكره من باقى التشنيعات و الاستبعادات قد مرّ جوابه غير مرّه و نزيد جوابه فى هذه المرّه بهذين البيتين: شعر و ذى سفه يواجهنى بجهل و أكره أن أكون له مجيبا يزيد سفاهه و أزيد حلما كعود زاده الإحراق طيبا «انتهى كلامه».

### أقول: [القاضى نور الله]

لا- يخفى أن كلام المصنّف قدس سرّه صريح فى هذا المبحث أيضا فى استعمال الإدراك فى الأعمّ، و أصرح من الكلّ فى التعميم للكلّ قوله فى آخر هذا المبحث: و أى عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤيه الطعم و الرائح و الحراره و البروده و الصّوت بالعين، و جواز لمس العلم و القدره و الطعوم و الرائح «إلخ» و اما ما قدّمه من البيان فقد أتينا عليه سابقا بما يجرى مجرى

العيان، و أما ما ذكره من أن كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا- يوجب جواز تعلقها بالمعدوم، بل المدعى أنه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق و أما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعره و لا يلزم من أقوالهم، فأقول وهنه ظاهر، لأن ما ذكره المصنّف في الفصل السابق، هو أن الأشاعره قالوا: إن الوجود علّه في كون الشئ مرئياً، وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد: تصريح إمام الحرمين [١]

لدفع بعض مفاصد الدليل المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علّه للرؤية كما نقله الشارح سابقاً: بأن المراد بالعلّه هاهنا ما يصح أن يكون متعلقاً للرؤية الموثّر في الصّححه على ما فهمه الأكثرون، و يلزم من ذلك رؤية المعدوم، لأنهم جعلوا الوجود بشهاده إمامهم متعلقاً للرؤية، و هو أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرّر في محلّه.

ان قلت: يمكن أن يكون المراد بالوجود، الموجود، كما يشعر به كلام الشارح بناء على المسامحه المشهوره [٢]

قلنا لا يفيد لأنه لا يخلو إما أن يراد من الوجود، مفهوم الموجود الكلي، فالكلام فيه كالكلام في الوجود، و اما أن يراد به ما صدق عليه الوجود، فهو ليس أمراً واحداً مشتركاً بين الجوهر و العرض، كما أخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره من التردد في دفع استبعاد رؤية الطعوم و الزوائج (مردود) بما قدّمناه أيضاً، فتذكر ثم ما أجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من أن الرؤية إذا كانت موجوده تصحّ أن ترى بنفسها، تخصيص بارد من هذا الرّجس المارد في القاعده الكليه التي زعم أصحابه عقليتها في الرؤية. و أفسد منه ما ذكره:

من أن القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤيه، فإنه فريه [١]

بلا مريه، [٢]

فإن القوم ذكروا: أن الوجود ليس بموجود في الخارج، وإلا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضا، وتسلسلت الموجودات الخارجيه، ولم يقولوا إن التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر و أما ما أنشده في دفع استبعادات المصنّف قدس سرّه من البيتين، فهو معارض بعدّه أبيات أنشأها أبو العلاء المعرّي [٣]

في شأن أمثاله من القاصرين المجاهرين في طعن الكمله الماهرين شعر إذا وصف الطائي [٤]

بالبخل مادر [٥]

و عير قسنا [٦]

بالفهاهه باقل [٧]

ص: ١٢٧



و قال السّهي [١]

للمشمس أنت خفيّه

و قال الدّجى [٢]

للصبح لو نكّ حائل [٣]

و طاوالت الأرض السماء سفاهه

و فاخرت الشّهب [٤]

الحصى و الجنادل [٥]

فيا موت زر إنّ الحياه ذميمه

و يا نفس جدّى إنّ دهرك هازل [٦]

### [المبحث السابع فى أنه تعالى يستحيل أن يرى]

#### اشاره

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث السابع فى أنه تعالى يستحيل أن يرى، خالفت الأشاعره كافّه العقلاء فى هذه المسأله حيث حكموا: بأنّ الله تعالى مرئى للبشر، أمّا الفلاسفه و الإماميّه و المعتزله فإنكارهم لرؤيته تعالى ظاهر، و لا شك فيه. و أمّا المشبّهه و المجسّمه فإنهم إنّما جوّزوا رؤيته تعالى، لأنّه عندهم جسم و هو مقابل للزّائى فلهذا قالوا بإمكان رؤيته، و لو كان تعالى مجرّدا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته، فلهذا خالفت الأشاعره باقى العقلاء و خالفوا الضّروره أيضا، فإنّ الضّروره قاضيه بأنّ ما ليس بجسم و لا حالّ فى جسم و لا فى جهه و لا- مكان و لا- حيّز و لا- يكون مقابلا- و لا- فى حكم المقابل، فإنّه لا يمكن رؤيته، و من كابر فى ذلك فقد أنكر الحكم الضّرورى، و كان فى ارتكاب هذه المقاله سوفسطائيا، و خالفوا أيضا آيات الكتاب العزيز الدّاله على امتناع رؤيته تعالى، فإنّه قال عزّ من قائل: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [٧]

تمدّح [٨]

بذلك لأنّه ذكره بين مدحين، فيكون مدحا، لقبح إدخال ما

لا- يتعلّق بالمدح بين مدحين، فإنّه لا يحسن أن يقال: فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد ورع، و إذا تمّدح بنفى الإبصار له، كان ثبوته له نقصا، و النقص عليه تعالى محال، و قال تعالى فى حق موسى عليه السّلام: لَنْ نُرَايَ [١]

، و«لن» اللّغوى المؤبد، و إذا امتنعت الرّؤية فى حق موسى عليه السّلام ففى حق غيره أولى، و قال الله تعالى:

فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الضَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ [٢]

و لو جازت رؤيته لم يستحقّوا الدّم و لا يوصفوا بالظلم، و إذا كانت الضّروره قاضيه بحكم و دلّ محكم القرآن أيضا عليه، فقد توافق العقل و النّقل على هذا الحكم و الأشاعره قالوا: بخلافه و أنكروا ما دلت الضّروره عليه، و ما قاد القرآن إليه، و من خالف الضّروره و القرآن كيف لا- يخالف العلم النّظرى و الأخبار؟ و كيف يجوز تقليده و الاعتماد عليه و المصير إلى أقواله و جعله إماما يقتدون به؟ و هل يكون أعمى قلبا ممّن يعتقد ذلك؟ و أى ضروره تقود الإنسان إلى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شىء من الكرامات، و لا- ظهر عنهم ملازمه التقوى و الانقياد إلى ما دلت الضّروره عليه، و نطقت به الآيات القرآنيه؟ بل اعتمدوا مخالفه نصّ الكتاب و ارتكاب ضدّ ما دلت الضّروره عليه، و لو جاز ترك إرشاد المقلّدين و منعهم من ارتكاب الخطأ الذى ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا [٣]

لم نطوّل الكلام بنقل مثل هذه الطامات بل أوجب الله تعالى علينا إهداء (هدايه ظ) العامه بقوله تعالى: وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [٤]

فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا [١]

«انتهى»

### قال التائب خفضه الله

أقول: ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى و ما اختص به الأشاعره من إثباتها مخالفه للباقيين، و ذكر أنهم خالفوا الضروره لأنه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم، فقد علمت أن الرؤية بالمعنى الذى ذكرناه ليست مختصه بالأجسام، و لا يشترط بشرط، لكن جرى فى العاده اختصاصها بالجسم المقابل، و قد علمت أن الله تعالى ليس جسما، و لا فى جهه، و يستحيل عليه مقابله و مواجهه و تقليب حدقه و نحوه، و مع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليله البدر، كما ورد فى الأحاديث الصحيحه [٢]

و أن يحصل لهوئيه العبد بالنسبه إليه هذه الحاله المعبر عنها بالرؤيه، فمن عبر عن الرؤيه بما ذكرناه و جوز حصولها فى حقه تعالى على الوجه المذكور، فأين هو من المكابره و مخالفه الضروره؟ ثم إن ما استدلل به على عدم جواز الرؤيه من قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [٣]

، فإن الإدراك فى لغه العرب هو الإحاطه، ألا ترى فى قوله تعالى: قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ [٤]

، فلا شك أنه يريد به الإحاطه؟ و أمّا الإدراك بالمعنى المرادف للعلم، فهو من اصطلاحات الحكماء، لا أن فى كلام العرب يكون الإدراك بمعنى العلم و الإحساس، و لا شك أن الإحاطه به تعالى نقص، فيكون

نفيه مدحا، والرؤية التي نثبتها ليست إحاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى، وهو قوله تعالى «لَنْ نُرَايَ» لما سئل الرؤية و«لن» لنفى المؤيد فامتنعت الرؤية في حق موسى، ففي حق غيره من باب الأولي، فقد أجاب عنه الأشاعره بمنع كونه للنفى المؤيد، بل هو للنفى المؤكد، وعندى أنه للنفى المؤيد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب، ولكن التأيد المستفاد منه بحسب مدّة الحياه، مثلا- إذا قال أحد لغيره: لن اكلّمك؛ فلا- شك أنه يقصد التأيد في زمان حياته، لا التأيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة، وهذا معلوم في العرف، فالمراد «ب لن نُرَايَ» نفي الرؤية في مدّة الدنيا، وهذا لا- ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة [١]

و كذا في قوله تعالى: وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا [٢]

فإن المراد منه تأييد نفي التمني مدّة الحياه للعلم بأن اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة. ثم ما ذكره:

من إعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن و الذم لهم بذلك السؤال و لو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال، فالجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا و عنادا، و لهذا نسبهم إلى الظلم، و لو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا أمرا ممتنعا، و هو أن يجعل لهم إليها فلما علمت أن العقل لا ينافي صحه رؤية الله تعالى، و النصوص لا- تدلّ على نفيه، فقد تحققت أن ما ادّعاه هذا الرجل من دلاله الضروره و النصّ و توافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبه خاطئه،

ص: ١٣١

و لو لا- أنّ الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدّعيّات الصّادقه الأشعريّه بل هو موضوع للزد على ما ذكر من القسح و الطعن عليهم، لذكرنا من الدلائل العقليّه على صحّه الرّؤية، بل وقوعها، ما تحيّرت فيه ألباب العقلاء لرزانتها[١]

و مكان رصانتها، و لكن لا شغل لنا في هذا الكتاب إلا كسر طامّات ذلك الرّجل و مزخرفاته، و بالله التّوفيق ثم اعلم أنّه قد سنج لى بعد التّأمّل فى مسأله الرّؤية أنّ المنازعه فيها قريبه بالمنازعات اللفظيه، و هذا شىء ما أظنّ سبقنى فيه أحد من علماء السلف، و ذلك أنّ المعتزله و من تابعهم من الإماميه من نفاه الرّؤية يذكرون فى معنى الحديث المشهور، و هو

قوله صلى الله عليه و اله: سترون ربّكم كما ترون القمر ليله البدر [٢]

، أنّ المراد الانكشاف التّام العلمى الذى لم يحصل فى هذه النّشأه الدّنيويه، و سيحصل هذا الانكشاف فى النّشأه الثانيه، و الأشاعره المثبتون للرّؤية ذكروا: أنّ المراد بالرّؤية حاله يخلقها الله تعالى فى الحيّ، و لا- يشترط بضوء و لا- مقابله و لا- غيرهما من الشّرائط، ثم ذكر الشيخ الأشعريّ فى إدراكات الحواسّ

ص: ١٣٢

الخمسة الظاهرة: إنها علم بمتعلقاتها فإبصار الذي هو عبارته عن الإدراك بالباصره يكون علما بالمبصرات، وليست الرؤيه إلا إدراكا بالباصره، فعلى هذا تكون الرؤيه علما خاصا و انكشافا تاما، غاية الأمر أنه حاصل من هذه الحاسه المخصوصه، فظهر اتفاق الفريقين على أن رؤيه الله تعالى التي دلت عليها الأحاديث هي العلم التام و الانكشاف الكامل، و بقى النزاع فى محل حصولها، فكما يجوز أن يكون محل حصول هذه الانكشاف قلبا، فليجوز المجوز أن يكون محلّه عضوا آخر، هو البصر، فيرتفع النزاع بالكليه و الله تعالى أعلم «انتهى كلامه»

### أقول: [القاضى نور الله]

كل ما ذكره توهمات باطله و تخيلات ممّوهه عاطله، لا يعود إلى طائل و لا يرجع إلى حاصل أما أولا فلما قد علمت من حال ما أحاله هاهنا على ما أسبقه بقوله (فقد علمت) و قد [١]

علمت إذ قد سبق منّا ما حاصله: أن أحدها لا يرى إلا بالحاسه، و الرأى بالحاسه لا يرى إلا ما كان مقابلا كالجسم أو حالا فى المقابل كاللون، أو فى حكم المقابل كالوجه فى المرآه، و الله تعالى ليس كذلك، و قد ذكرنا: أن الضروره قاضيه بذلك، و لهذا نبادر إلى تكذيب من أخبر بأنّه رأى شيئا ليس كذلك، كما نكذب من أخبر بأنّه رأى جسما غير متحرّك و لا ساكن، و جحد الضروره التى حكم بها عقول الحكماء و أهل العدل من الإماميه و المعتزله و من تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب و أصحابه، لأنّ لهم مدخلا عظيما فى المكابره و صناعه التّمويه كما لا يخفى على العاقل النّبيه، و أما ثانيا فلأنّ ما استدلل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليله البدر مدفوع بعدم صحّحه سنده، فإنّ راويه قيس [٢]

بن أبى حازم، و قد اختلّ عقله فى

آخر عمره، و لذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه، و لو سلم صحته فمن الجائز أن يكون المراد من الرؤيه فيه، العلم التام كما فى قوله تعالى أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ [١]

؛ أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ [٢]

و يكون معناه أنكم ستعلمون

ص: ١٣٤

ربكم علما يقينياً ضرورياً كما تعلمون القمر علما كذلك، والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضى مساواه طرفيه من كل وجه كما لا يخفى، ويؤيد إرادته ما ذكرناه: ما

روى [١]

فى المشهور عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و قد سئل عنه هل ترى ربك؟ فقال لا أعبد رباً لم أره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان، لا يقال لو كان معنى الرؤيه فى الحديث ذلك لتعدى إلى مفعولين، لأننا نقول: العلم قد يكون يقينياً و حينئذ لا- يتعدى إلى المفعولين، و لو سلم فلم لا- يجوز أن يكون له مفعول ثان قد حذف؟ لدلاله سوق الكلام عليه، كما فى قوله تعالى: **وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا** [٢]

لهم، على قراءه من قرأ بالياء و أما ثالثاً فلأن ما ذكره: من أن الإدراك فى لغة العرب هو الإحاطه، فلعله أخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الأشاعره عن استدلال أهل التنزيه بالآيه المذكوره فإنهم على ما ذكره أجابوا: بأننا لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤيه أو لازم لها، بل هو رؤيه مخصوصه [٣]

و هو أن يكون على وجه الإحاطه بجوانب المرئى، و(إذ خ ل) حقيقته الثيل و الوصول مأخوذاً من أدركت فلانا إذا لحقته، و لهذا يصح رأيت القمر و ما أدركه بصرى، لإحاطه الغيم به، و لا يصح أدركه بصرى و ما رأيت «انتهى» و فساده ظاهر، لأن تخصيص معنى الرؤيه بذلك ممّا لا يوجد فى كتب اللغه المعروفه، فيكون القول به على سبيل التشهّى و العناد، و لأنّ كون حقيقه الإدراك الثيل

ص: ١٣٥



و الوصول كما اعترفوا به لا- يدلّ على أنّ الإدراك بالبصر هو الرّؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئى، ولأنّ أخذ ذلك من أدركت فلانا إذا لحقته، غير ظاهر، ولأنّنا لا- نسلم صحّته قوله: رأيت القمر و ما أدركه بصرى، فلا- يثبت ما هو بصدده، على أنّه معارض بأنهم يقولون: أدركت الشّمس و لا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها، و أما رابعا فلأنّ ما ذكره من أنّ نفي الإحاطة مدح له تعالى غير مسلم، لأنّ السّماء و غيرها من الأجسام العظيمة تشاركه فى أنّه لا تحيط بها الأبصار «تأمل» و ما قال الزّازى: من أنّه إنّما يحصل التّمّدح بنفى الرّؤية إذا كانت الرّؤية جائزه عليه، و كان تعالى قادرا على منع الإبصار عن ذلك، مدفوع بجريان ذلك فى المدح بنفى السّنة و النّوم و الصّباح و الولد و جوابه جوانبنا و أما قياسه لذلك على المدح بنفى الظلم و العبث فغير صحيح، لأنّ المدح هنا راجع إلى الفعل، و ما كان كذلك فلا يتمّ المدح فيه إلا مع القدره عليه، و لهذا لا يصحّ المدح بنفى الجمع بين الضّدين و نحو ذلك، بخلاف ما كان راجعا إلى الذات فإنّه غير مقدور و أما خامسا فلأنّه إنّ أراد بنفى كون الإدراك فى لغة العرب بمعنى العلم أو الإحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الإدراك، فتوجّه المنع عليه ظاهر، و إن أراد عدم تفسيرهم إياه بذلك و إن كان ذلك التّفيسير صادقا عليهما فلا يفيد، فإنّ أرباب اللّغة [١]

يضعون بعض الألفاظ لمفاهيم كليه صادقه على أفرادها من غير تعقلهم لتفاصيل الأفراد عند الوضع، بل يكفى عندهم فى كون تلك الأفراد أفرادا لبعض المفاهيم كونها بحيث يصحّ أن يحكم عليها بذلك، و هذا حاصل فيما نحن فيه، و ارتكاب التجوّز فى وصول العلم إلى المعلوم و الإحساس إلى المحسوس، و الرّؤية إلى المرئى مطلقا [٢]

مشترك، و أما سادسا فلأنّ ما ذكره: من جواب الأشاعره

عن استدلال أهل العدل بقوله تعالى: لَنْ تَرَانِي مِنْ أَنْ كَلِمَهُ «لَنْ» لِلنَّفْيِ الْمُؤَكَّدِ دُونَ الْمُؤَيَّدِ مُرَدُّوهُ، بِأَنَّ الْحَمْلَ عَلَى التَّأَكِيدِ مُجَازٌ بِدَلِيلِ سَبْقِ الذَّهْنِ عِنْدَ إِطْلَاقِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ إِلَى التَّأْيِيدِ، وَ أَيْضًا الْآيَةُ دَالَةٌ عَلَى نَفْيِ رُؤْيَيْهِ تَعَالَى فِي الْمُسْتَقْبَلِ مُطْلَقًا، فَلَا بَدَّ لِحَوَازِهَا أَوْ وَقُوعِهَا فِي وَقْتٍ مِنَ الْمُسْتَقْبَلِ مِنْ مَخْصِيصٍ، وَ لَا مَخْصِيصٍ وَ مَا تَوَهَّمُ مِنْ تَخْصِيصِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» [١]

، مدفوع بأنَّ النَّظَرَ لَيْسَ بِمَعْنَى الرُّؤْيَةِ فَقَطْ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَثْبُتُ عِنْدَ انْتِفَائِهَا، فَيُقَالُ:

نظرت إلى الهلال فلم أره و تثبت الرُّؤْيَةُ عِنْدَ انْتِفَاءِ النَّظَرِ، فَيُقَالُ فِي اللَّهِ تَعَالَى: رَأَى وَ لَا- يُقَالُ نَاطِرٌ، وَ تَعَقَّبَ الرُّؤْيَةَ بِالنَّظَرِ فَيُقَالُ: نَظَرْتُ فَرَأَيْتُ، وَ يَجْعَلُ وَصْلَهُ لِلرُّؤْيَةِ فَيُقَالُ: انظُرْ لِعَلَّامِكَ تَرَى، وَ يَجْعَلُ غَايَةَ فِي الرُّؤْيَةِ، فَيُقَالُ: مَا زِلْتُ أَنْظُرُ حَتَّى رَأَيْتُ وَ مَا قِيلَ: مِنْ أَنَّ النَّظَرَ إِذَا قَارَنَ (بِالْيَ) أَفَادَ الرُّؤْيَةَ مَنْقُوضٌ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى:

وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ [٢]

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الْأَشْعَارِ الْمُنْقُولَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ مِنْ كُتُبِ أَصْحَابِنَا الْأَعْلَامِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ، عَلَى أَنَّ نَفْيَ الْإِدْرَاكِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ يَنْصَرَفُ إِلَى عَمُومِ الْأَوْقَاتِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، فَيُؤَدِّي إِلَى تَأْيِيدِ النَّفْيِ بِدَلَالَةِ الْإِطْلَاقِ لَا بِدَلَالَةِ النَّفْيِ عِنْدَ مَنْ يَنْكُرُ التَّأْيِيدَ فِيهَا ثُمَّ إِنَّ تَأْيِيدَ لَنْ ثَابِتٌ بِالنَّقْلِ [٣]

فَالْمَنْعُ فِي مَقَابِلِهِ كَمَا تَرَى، نَعَمْ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الْأَصْلِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي [٤]

، وَجِبَ الْعُدُولُ، وَ الْحَمْلُ عَلَى النَّفْيِ الْمُؤَكَّدِ [٥]

فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِنَوْعِ مِنَ الْمُبَالَغَةِ، فَانْدَفَعَ اسْتِدْلَالُ

و أما سابعا فلأن ما ذكره من عند نفسه مدخول بأنه لو سلم أن العرف يفهم من كلمه «لن» التأييد في مدّه الحياه فإنما يسلم فهم ذلك إذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمه و المخاطب له قابلا للفناء، و لا نسلم أنه يفهم ذلك إذا كان المتكلم بها حيا أبديا باقيا سرمديا كما فيما نحن فيه (فتدبر). و أما ثامنا فلأن ما ذكره من أن المراد من قوله تعالى: وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا تأييد نفي التمني في مدّه الحياه للعلم بأن اليهود في الآخره يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخره، ففيه ما لا يخفى على معاصر العقلاء من أن أحدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب و خلوص العقيدَه خصوصا في الآخره التي يعلم كل أحد أن الحياه فيها أبديّه، نعم يتمنون التخلص عن العذاب بأن يرحمهم الله تعالى و يخلصهم عن العقوبه بلطفه، و يعطيهم الحياه أبدا كسائر عباده المؤمنين، أما أنهم يتمنونه عن صميم القلب فلا، كما يشهد به وجدان غير المعاند، و قد قيل في تفسير قوله تعالى: وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا [٢]

، و في موضع من الكشاف تصريح بد، و لو سلم فنقول نظم الآيه ظاهر في التأييد، و لما تحقّق أنّهم يتمنونه في الآخره علم بهذه القرينه: أن المراد التأييد بالنسبه إلى أوقات الدنيا، فممنع كون «لن» للتأييد مطلقا و التنظير بهذه الآيه [٣]

محلّ نظر و أما تاسعا فلأن ما ذكره في جواب احتجاج العدليه باستعظام الله تعالى أمر الرؤيه، ففساده ظاهر، أما أولا فلأن كل منصف لا ينكر أن العقاب و العتاب

فِي كِلْتَا الْآيَتَيْنِ لَطِبْتُمْ الرَّؤْيِيَةَ وَامْتِنَاعَهَا كَمَا يَظْهَرُ مِنَ التَّأَمُّلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ وَ مِنْ يَنْكِرُ ذَلِكَ فَهُوَ ظَالِمٌ فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ مُمْكِنَةً لَمَا عَذَّبَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِإِيقَاعِ الصَّاعِقَةِ عَلَيْهِمْ حِينَ طَلَبَهَا، إِذْ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَرْضَى بِتَعْذِيبِ جَمَاعَةٍ عُلِّقُوا إِيمَانُهُمْ عَلَى أَمْرٍ مُمْكِنٍ وَ طَلَبُوهُ وَ اعْتَرَفُوا بِأَنْ يُؤْمِنُوا بَعْدَ وَقُوعِهِ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً بَلْ كَانُوا يَخْبِرُهُمْ بِعَدَمِ إِمْكَانِهَا عَلَى وَجْهِ مَلَائِمٍ، كَمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَزْ [١]

و

قال النبي العربي صلى الله عليه و اله أغنوهم عن مسألتهم و لو بصقره [٢]

تمره، فعلى هذا ظهر: أنَّ حمل ذلك على تعنتهم و عنادهم تعنت و عناد، إذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا إيمانهم على أمر ممكن و لو في الآخرة، و طلبوا الهداية عن نبئهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء آخر، و لعلهم فهموا التّعنت من اقتراح دليل زائد يدل على صدق المدعى بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري [٣]

في تفسيره، و فيه أنَّ اقتراح دليل زائد سيما إذا كان الدليل

الأول نقليةً و الزائد دليلًا- عقليًا ليتوافق النقل و العقل و يحصل الاطمينان التّيام لا- يدلّ على التّعنت، و لا- يوجب العقاب و العتاب، كيف؟ و قد أتى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السّلام بمثل ذلك: حيث اقترح إراءه إحياء الموتى لاطمئنان قلبه كما أخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي و غيره من الأدله، حتّى أنّه لمّا خاطبه تعالى بقوله: أَو لَمْ تُؤْمِنُ قَالًا بَلِيًّا وَ لَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي، [١]

أى بتعاضد الأدله، و أما ما قيل [٢]

من أنّ قولهم لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ، يدلّ على لجاجهم، و أنّه بعد ما ردّ موسى عليه السّلام الرّؤيه لَجُوا و قالوا: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ، إذ لا يقال ابتداء: لن يقوم، بل يقال: لا يقوم، فإذا خولف يقال لتأكيد الرّد: لن يقوم «انتهى»، فأقول سقوطه ظاهر، لأن وقوع الرّد عليهم من موسى عليه السّلام قبل ذلك من قبيل الرّجم بالغيب و لم يذكره أحد من المفسّرين فى شأن نزول هذه الآية، و ما ذكره من دلالة كلمه لن على ذلك، لأنّه لا- يذكر فى ابتداء الكلام فهو مقدّمه كاذبه افتراها على أهل اللسان، و كم لها نظير فى فصيح الكلام، بل الوجه فى إيراد كلمه (لن) هاهنا هو أنّهم لما سألوا موسى عليه السّلام أوّلا- أن يكلمهم الله تعالى و أجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بلذّه استماع كلامه، ازداد طمعهم و حرصهم [جزهم خ ل]

إلى طلب ما هو أكبر و ألذّ، كما ورد فى المشهور، أنّ من كرم المولى سوء أدب غلمانه فلغايه الاهتمام فى تحصيل ذلك المطلوب زادوا فى الإبرام و أدرجوا كلمه لن فى الكلام، و أما ثانيا فلائ

قوله: و لو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السّلام عن ذلك (إلخ) يدلّ على أنّ موسى لم يمنعهم عنه و ليس كذلك بل منعهم عنه [١]

كما يدلّ عليه ما روى في شأن النزول و سياق قوله تعالى: إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ، مع قوله أ تهلكننا بما فعل السفهاء [٢]

منا كما يجده العارف بخواصّ الكلام و مقتضيات الحال و المقام و أما عاشرا، فلأنّ ما أتى به من إظهار القدره على إقامه الدلائل الرزينة و الرصينه العقليه على صحه الرؤيه ففیه إزراء [٣]

بجلاله قدر شيخه الأشعري و سائر مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدّه ثمانمائه سنه على إقامه دليل عقليّ إقناعيّ على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور، بل في ذلك إهانته عظيمه لإمامه فخر الدّين الرّازي لما سنذكره: من أنّه هرب [٤]

عن هذا المضممار، و ارتكب عار الفرار، فظهر أنّ ما ذكره من التّصلف [٥]

زياده نغمه [٦]

منه على

ص: ١٤١

طنبور طائمت شيخه الأشعري لا كسرا لما سَمَاه طائمتا من كلام غيره و أما الحادى عشر، فلأن ما سَنَح له بعد التأمل فى مسأله الرؤيه من جعل النزاع لفظيًا و ظنَّ أنه لم يسبقه أحد من علماء السلف، ففيه أنه من بعض الظنّ، [١]

لأن إمامه فخر الدين الرازى و شيخه الفاضل التفتازانى [٢]

قد سبقاه فى ذلك، لكنّه رجوع صريح و هرب فضيح من غير عذر يفى بإصلاح قباحتة، و يدفع لوث لوم الفرار عن ساحته، فإنّ جعل النزاع المشهور الممتدّ بين الجمهور على مرّ الدهور لفظيًا بأمثال التكلّفات التى ارتكبوها كما ترى، مع أنّ بعده عن التوفيق فى التوفيق المذكور ظاهر، لظهور أنّ ما فرعه على ما نسجه بقوله: فعلى هذا تكون الرؤيه علما خاصًا و انكشافا تامًا غير متفرّع على ما نقله عن الإماميه فى معنى الحديث المشهور كيف؟ و قد نقلنا سابقا عن المصنّف فى كتاب نهج المسترشدين: أنهم جعلوا الإحساس بأقسامه مقابلا للعلم و الاعتقاد، و بهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتّفاق الفريقين: على أن رؤيه الله تعالى هى العلم التّيام و الانكشاف الكامل، و اتّضح أنّ ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضى الخصمين، فالأولى به أن يتركه فى مخلات [٣]

حماقاته، أو يخصّ نفعه بأعقابه و أهل موالاته، و ما أشبه تكلفه هذا بما يحكى: أنه قد سمع بعض الأكارين [٤]

و البقارين [٥]

أنّ العنبر

ص: ١٤٢

البقر البحري، فتشاوروا في ذلك، وأسروا النجوى مع الرئيس، فأجمعوا عن آخرهم على أن لنا ثيرانا [٢]

فنصنع حوضا عظيما، وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به و نهديه إلى الأصحاب و الأحباب، و نبيع ما فضل من ذلك و نصرفه في حوائجنا و نستغني بذلك عما نحن فيه من الأعمال الشاقة و الحركات العنيفه، و نخلص بذلك الشغل عن الإخراجات و الخراجات و المطالبات الديوانية، فجزموا على هذا الرأي و صنعوا حوضا عظيما و أجروا فيه الماء و أدخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع، فلما راث الثيران أخذوا من خثاها و استطابوه، لأن لخشاء البقر في ذلك الوقت رائحة غير منكره، فلما كثر ذلك عندهم و فضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه إلى العطار ليبعوا منه، فلما رآه العطار قال هذا عنبر زكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانه السلاطين، فاحفظوه لنفسكم و لأحبابكم و ما فضل منكم فادخروه لأعقابكم، فإنه علق [٣]

نفيس لا يعرف قدره إلا بصير كامل خبير عاقل مثلكم، و أتى لكم الأمثال؟!، ثم لا يذهب عليك أن الذي ألجأ فخر الدين الرازي و ما تأخر عنه إلى أن جعلوا النزاع لفظيا، هو العجز عن إتمام الدليل العقلي على إمكان الرؤية حتى أن الرازي فضح نفسه في كتاب الأربعين، فقال بعد ذكر دليل الأشاعره و ذكر الأسئلة و الإيرادات الكثيره عليه: اعلم أن [٤]

الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه،



و أوردنا هذه الأسئلة عليه و اعترفنا بالعجز عن الجواب عنها، إذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي [١]

و هو أننا لا نثبت صحة رؤيه الله تعالى بالدلائل العقلية، بل نتمسك في المسألة بظواهر القرآن و الأحاديث، فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجه عقلي يتمسك بها في نفى الرؤيه اعترضنا على دلائلهم و بيننا ضعفها و منعناهم عن تأويل الظواهر «انتهى كلامه»، و قال في شرح المواقف بعد ترويح الدليل العقلي للأشاعره بما أمكنه: فالأولى ما قد قيل: من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه و نحن نقول: ليس لهذا الرجل المتسمى بالإمام و لا للسيد المحقق الشريف الهمام، مع علو شأنهما و شهره مكانهما بين الأنام ايشار هذا الطريق و إثبات صحه رؤيه الله تعالى و إمكانه بالظواهر، إذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية إلا بعد إثبات الإمكان الذاتي للرؤيه بالبرهان العقلي و إلا - و جب التأويل كما في سائر آيات التجسم، و قد اعترف بذلك شارح المقاصد [٢]

حيث قال: و لم

ص: ١٤٤

يقتصر الأصحاب على أدله الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضا لأنها سمعيّات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب، فاحتاجوا إلى إثبات الإمكان أوّلا و الوقوع ثانيا، ولم يكتفوا بما يقال: إنّ الأصل في الشيء سيّما ما ورد به الشّرع هو الإمكان ما لم يذد عنه الضّروره أو البرهان [١]

، لأنّ هذا إنّما يحسن في مقام التّظر و الاستدلال دون المناظره و الإحتجاج «انتهى كلامه»، وقد صرّح بمثله تلميذه الخيالي [٢]

في بحث المعاد من حاشيه شرح العقائد، و قال الغزالي [٣]

في رسالته المشهوره

ص: ١٤٥

الكافله لبيان معنى النَّفخ و التَّسويه فى قوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِى [١]

(الآيه)، أن أمر الظواهر هيّن، فإنّ تأويلها ممكن، و البرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر، بل يسلّط على تأويل الظاهر كما فى الظواهر التشبيهيه (ظواهر التشبيهه خ ل) فى حق الله تعالى «انتهى» هذا. و الحق أنّ الحقّ سبحانه و تعالى لا يرى، فإنّه بالمنظر الأعلى [٢]

، إذ لا يخفى على أحد أنّ نور الشّمس يكاد أن يذهب بالأبصار، فكيف يقدر الإنسان على مشاهدته نور الأنوار الذى نسبه نور الشّمس إليه كنسبه نور الدّره إليها، بل أقلّ منه؟ و أنت خبير بأنّ الهواء لا يرى، و كذا السّماء للطافتها، و الظاهر أنّ الله تعالى ألطف [٣]

الأشياء، و لذلك يقول جلّ جلاله فى مقام التّمذج: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ فظهر أنّ كونه مرئياً نقص بالنسبه إليه تعالى، كيف لا؟ و قد عرفت مما مرّ أنّ الرّؤيه بالبصر سواء كان فى الحاضر أو الغائب مشروط بأمر ثمانية، و من الشّروط المقابله أو ما فى حكمها و الجهه، و هذان الأمران من اللّوازم المساويه لأخسّ الممكنات أى السّفليات الحسيّه الكثيفه، لأنك علمت:

أنّ اللّطافه المفرطه مانعه عنها، و كذا النّور المفرط، و هو الله سبحانه مستور بحجب الأنوار و محجوب بسرادات الجلال و الجمال، فكيف تدركه عيون خفافيش الجهّال؟! تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً، و قال جلّ جلاله: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ

جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ [١]

،و الظاهر أنّ تسبيحه عليه السّلام فى هذا المقام تنزيهه عن مشابهه الأعراض و الأجسام و تبرئه لسؤال الرّؤية،و لهذا قالوا:إنّما أخذتهم الصّاعقه لذنوبهم بسؤال الرّؤية،و قد يخطر بالبال أنّه لو لا- كرامه نبينا صلى الله عليه و اله فى أنّه تعالى رفع عن امّته المسخ [٢]

و بعض العقوبات الفضيحة،لنزلت عليهم أيضا صاعقه من السماء،و إنّما أظننا فى هذا المقام لكونه مزله لأقدام الخصام و بالله التّوفيق فى نيل المطلوب و إصابه المرام.

### [المسأله الثانيه فى النّظر و فيه مباحث]

اشاره

### [المبحث الاول أنّ النّظر الصّحيح يستلزم العلم]

اشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

المسأله الثانيه فى النّظر و فيه مباحث الاول أنّ النّظر الصّحيح يستلزم العلم، الضّروره قاضيه بأنّ كلّ من عرف أنّ الواحد نصف الإثنين و أنّ الإثنين نصف الأربعة،فإنّه يعلم أنّ الواحد نصف نصف الأربعة،و هذا الحكم لا يمكن الشكّ فيه،و لا يجوز تخلفه عن المقدّمين السّابقتين،و أنّه لا- يحصل من تينك المقدّمين السّابقتين أنّ العالم حادث،و لا أنّ النّفس جوهر،و أنّ الحاصل أوّلا اولى من حصول هذين،و خالفت الأشاعره كافّه العقلاء فى ذلك،فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدّمين،و جعلوا حصول العلم عقيب المقدّمين اتّفاقيا يمكن أن يحصل و أن لا- يحصل،و لا- فرق بين حصول العلم بأنّ الواحد نصف نصف الأربعة عقيب قولنا:الواحد نصف الإثنين،و الاثنان نصف الأربعة،و بين حصول العلم بأنّ العالم محدث أو أنّ النّفس جوهر،أو أنّ الإنسان حيوان أو أنّ العدل حسن، عقيب قولنا:الواحد نصف الإثنين،و الاثنان نصف الأربعة،و بين حصول العلم بأنّ العالم محدث أو أنّ النّفس جوهر،أو أنّ الإنسان حيوان أو أنّ العدل حسن، عقيب قولنا:الواحد نصف الإثنين،و الاثنان نصف الأربعة،و أىّ عاقل يرضى لنفسه

ص: ١٤٧

إعتقاد أنّ من علم أنّ الواحد نصف الإثنين و الاثنان نصف الأربعة، يحصل له علم أنّ العالم محدث، و أنّ من علم أنّ العالم متغير، و أنّ كلّ متغير محدث، يحصل له العلم بأنّ الواحد نصف نصف الأربعة؟، و أنّ زيدا يأكل و لا يحصل له العلم بأنّ العالم محدث، و هل هذا إلا عين السفسطه «انتهى».

### قال التّاصب خفضه الله

أقول: مذهب الشّيخ أبي الحسن [١]

الأشعري أن حصول العلم الذي هو النّتيجه عقيب النّظر الصّحيح بالعادة، و إنّما ذهب إلى ذلك بناء على أنّ جميع الممكنات مستنده عنده إلى الله سبحانه ابتداء، أي بلا واسطه، و على أنّه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها، و لا يجب عليه و لا علاقته بوجه بين الحوادث المتعاقبه إلا بإجراء العاده بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماشه النّار و الرّيّ بعد شرب الماء، فليس للمماشه و الشّرب مدخل في وجود الإحراق و الرّيّ، بل الكلّ واقعه بقدرته و اختياره تعالى، فله أن يوجد المماشه بدون الإحراق، و أن يوجد الإحراق بدون المماشه، و كذا الحال في سائر الأفعال، و إذا تكرّر صدور الفعل منه و كان دائما أو أكثريا، يقال: إنّ فعله بإجراء العاده، و إذا لم يتكرّر أو تكرر قليلا- فهو خارق العاده أو نادر، و لا شك أنّ العلم بعد النّظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، و لا مؤثر إلا الله، فهو فعله الصّادر عنه بلا وجوب منه، و لا عليه، و هو دائم أو أكثرى فيكون عاديا، هذا مذهب الأشاعره في هذه المسأله، و قد بينا فيما سبق، أنّ المراد من العاده ما ذا؟ فالخضم إمّا أن يقول: إنّ استلزام النّظر الصحيح

للعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل، لإمكان عدم التّفطن للنتيجة مع حصول جميع الشّرائط عقلا، فلا يكون التخلف محالا- عقلا- وإن أراد الوجوب عادة بمعنى استحاله التخلف عادة و إن جاز عقلا- فهذا عين مذهب الأشاعره كما بيّنا و أما قوله: إنّ الأشاعره جعلوا حصول العلم عقيب المقدّمين اتّفاقيا، فافتراء محض، لأنّ من قال: بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده، لم يكن قائلا- بكونه اتّفاقيا، كما صوّره هو فى الأمثله على شاكلة طاماته و ترهاته و كأنه لم يفرّق بين اللّزوم العادى و كون الشّىء اتّفاقيا [١]

أو يفرّق و لكن يتعمى ليتيسّر له التشنيع و التنفير و الله أعلم «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

فيه نظر ظاهر، أما أولا فلائنّ ما فرّعه على كونه تعالى قادرا مختارا من عدم وجوب صدور شىء، و لا وجوب شىء عليه مردود، بأنّه لا- يلزم من كون الشىء قادرا مختارا أن لا- يجب عليه شىء كما قالوا: إنّ الوجوب بالاختيار عين الإختيار، فإنهم قالوا: إنّه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه و يمتنع عدم صدورها مع أنّه لا ينافى الإختيار، و اما ثانيا فلائنّ ما ذكره: من أنّ الخصم إمّا أن يقول: كذا، و إمّا أن يريد: كذا، مدفوع بأن الخصم لا يقول و لا يريد شيئا من ذلك، بل يدعى البداهه هنا لك مع تجسّم الأشعرى تليق ألف ترديد و تشكيك مثل ذلك، و يقول: إنّ بديهه العقل حاكمه بأنّ تخلف النتيجة عن النظر الصّحيح المستجمع للشّرائط محال عقلا، و المنكر مكابر لا يستحقّ الجواب، و قد سبق ما يوضح هذا فى أوائل الكتاب، و اما ثالثا فلائنّ ما ذكره من أنّ نسبه الأشاعره إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدّمين اتّفاقيا افتراء محض

و ما ذكره في بيان ذلك تلبس بحت [٢]

فإنّ القضية الاتّفاقيه في مقابله اللزوميه التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقه بينهما من العلاقات المقرّره في محلّه، و اللزوم العادى ليس من العلاقات المعتميره في القضية اللزوميه المقتضيه لعدم التّخلف عقلا، بل قد اعترف هذا النّاصب هاهنا في بيان مذهب شيخه:

بأنه لا- علاقته بوجه بين الحوادث المتعاقبه إلا- بإجراء العاده، فتكون مصاحبه أمرين عاده مساوقه لوقوعهما اتّفاقا، كما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه، بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاقه على اللزوم العرفى الذى اعتبره أهل العربيّه في الدّلاله الالتزاميه، و من القضايا الاتّفاقيه أن هذا النّاصب حاول بيان الفرق رفع التّشنيع عن أصحابه، فانعكست القضية، بل زيدت نغمه في طنبور [٣]

البليه زادهم الله مرضا، و جعلهم لسهام البلايا غرضا [٤]

بحق النّبىّ الأمين و عترته المعصومين.

### [المبحث الثانى فى أنّ النظر واجب بالعقل]

اشاره

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث الثانى فى أنّ النظر واجب بالعقل، ألحق أنّ مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي و إن كان السمع [٥]

قد دلّ عليه أيضا بقوله تعالى، قُلِ انظُرُوا، [٦]

وقال الأشاعره: قولاً يلزم منه انقطاع حجج الأنبياء، و ظهور المعاندين عليهم و هم معذورون في تكذيبهم، مع أن الله تعالى قال:  
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل [١]

فقالوا: إنه واجب بالسمع لا بالعقل و ليس يجب بالعقل شيء البتة، فيلزمهم إفحام الأنبياء و اندحاض [٢]

حجتهم لأن النبي صلى الله عليه و اله إذا جاء إلى المكلف فأمر بتصديقه و أتباعه لم يجب ذلك عليه إلا بعد العلم بصدقه، إذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه، و لا بمجرد ظهور المعجزه على يده ما لم تنضم إليه مقدمات، منها أن هذه المعجزه من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق، و منها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضرورياً بل يكون نظرياً، فللمكلف أن يقول: لا- أعرف صدقك إلا- بالنظر و النظر لا أفعله إلا إذا وجب على و عرفت وجوبه، و لا أعرف وجوبه إلا بقولك، و قولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك، فتقطع حجة النبي صلى الله عليه و اله، و لا يبقى له جواب يخلص به، فتنتفى فائده بعثه الرسل حيث لا يحصل الانقياد إلى أقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا، و هذا هو عين الإلحاد و الكفر نعوذ بالله منه، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدى مذهبه إلى الكفر؟ و إنما قلنا: بوجوب النظر لأنه دافع للخوف، و دفع الخوف واجب بالضرورة «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: اعلم أن النظر في معرفه الله تعالى واجب بالإجماع، و الإختلاف في طريق ثبوتة، فعند الأشاعره طريق ثبوتة السمع، لقوله تعالى: فَأَنْظُرُوا، و لأن معرفه الله واجبه إجماعاً، و هي لا تتم إلا بالنظر، و ما لا يتم الواجب المطلق



إلا- به فهو واجب، و مدرك هذا الوجوب هو السَّمْع كما سنحَقِّق بعد هذا، و أما المعتزله و من تبعهم من الإماميّه فهم أيضا يقولون: بوجوب النَّظَر، لكن يجعلون مدركه العقل لا السَّمْع، و يعترضون على الأشاعره بأنّه لو لم يجب النَّظَر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء و عجزهم عن إثبات نبوتهم فى مقام المناظره، كما ذكره من الدليل، و الجواب من وجهين: الاول النَّقْض، و هو أنّ ما ذكرتم من إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا، و الوجوب العقلى الذى هو مذهبكم، فما هو جوابكم فهو جوابنا، و إنّما كان مشتركا إذ لو وجب النَّظَر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا، بل بالنظر فيه و الاستدلال عليه بمقدمات مفتقره إلى أنظار دقيقه من أنّ المعرفه واجبه و أنّها لا- تتم إلا بالنظر، و أنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيقول المكلف حينئذ: لا أنظر أصلا ما لم يجب و لا يجب ما لم أنظر، فيتوقف كلّ واحد من وجود النظر مطلقا و وجوبه على الآخر لا يقال انه يمكن أن يكون وجوب النَّظَر فطرى القياس، فيضع النبى للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف، و يفيد العلم بذلك، يعنى بوجوب النَّظَر ضروره، فيكون الحكم بوجوب النَّظَر ضروريا محتاجا إلى تنبيه على طرفيه، [١]

لأننا نقول: كونه فطرى القياس مع توقّفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقه الأنظار باطل و على تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر للمكلف أن لا يستمع إليه و إلى كلامه الذى أراد به تنبيهه و لا يَأْثَم بترك النَّظَر أو الاستماع، إذ لم يثبت بعد وجوب الشىء أصلا، فلا- يمكن الدّعوه و إثبات النبوه، و هو المراد بالإفحام، و الجواب الثانى الحل: و هو أن يقال: النبى له أن يقول إذا قال المكلف:

لا- أعرف صدقك إلا- بالنظر، والنظر لا- أفعله إلا- إذا وجب عليّ و عرفت وجوبه، إنّ الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الأمر، ولكن لا- يلزم أن تعرف ذلك الوجوب، فإن قال:الوجوب موقوف على علمي به، قلنا:لا يتوقف، إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، فليس الوجوب في نفس الأمر موقوفا على العلم بالوجوب، [١]

فان قال:ما لم أعرف الوجوب لم أنظر، قلنا:ما ذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر؟ فان قال:أريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به إثما و فعله ثوبا، قلنا:فقد أثبت الشرع حيث قلت بالثواب، وإلا- فبطل قولك:و وجوبه لا أعرف إلا بقولك، فاندفع الإفحام و إن قال:أردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا لا يستحسنه العقلا، و يترتب عليه المفسده، فيرجع إلى استحسان العقل، قلنا:

فأنت تعرف هذا الوجوب إذا راجعت العقلاء و تأملت فيه بعقلك، فإنّ كلّ عاقل يعرف أنّ ترك النظر في معرفه خالقه مع بثّ النعم قبيح و فيه مفسده، فبطل قوله:

لم أنظر ما لم أعرف الوجوب و اندفع الإفحام، لا- يقال:هذا الوجه الثاني هو عين القول:بالحسن و القبح العقليين، و ليس هذا مذهب الأشاعره، بل هذا إذعان لمذهب المعتزله و من تابعهم، لأننا نقول:ليس هذا من الحسن و القبح الذين وقع فيهما المنازعه أصلا، لأنّ الحسن و القبح بمعنى تعلق المدح [٢]

و الثواب و الذم و

العقاب هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعره شرعيّ و عند المعتزله عقليّ، و أما الحسن و القبح بمعنى ملائمته الغرض و منافرته و ترتب المصلحه و المفسده عليهما فهما عقليّان بالاتفاق، و هذا من ذلك الباب، و سنبيّن لك حقيقه هذا المبحث في فصل الحسن و القبح إن شاء الله. ثم اعلم أنّا سلطنا في دفع لزوم الإفحام عن الأنبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا أحد من السلف، و أكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفسد دفع الإفحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم و الله أعلم إذا عرفت هذا علمت أنّ الإفحام مندفع على تقدير القول: بالوجوب الشرعيّ في هذا المبحث، فأين الانجرار إلى الكفر و الإلحاد؟، ثم من غرائب طامات هذا الرجل أنّه أورد شبهه على كلام الأشاعره، و هي مندفعه بأدنى تأمل، ثم رتب عليه التكفير و التفسيق، و هذا غاية الجهل و التعصب، و هو رجل يريد ترويح طاماته ليعتقده القلندريّه [١]

و الأوباش [١]

و رعاع [٢]

الجهله من الرّفصه و المبتدعه «انتهى كلامه».

**أقول: [القاضي نور الله]**

فيه نظر، أما أولاً فلأنّ ما ذكره في دفع الإيراد عن النّقض مردود، بأنّ للعدليّ [٣]

أن يقول: نحن نعلم بالبديهة أنّ النّظر يزيل الخوف مع قطع النّظر عن تلك المقدمات، و دفع الخوف واجب، فينتقل الدّهن بهما إلى وجوب النّظر و يحصل العلم من غير تعب و مشقّه و ملاحظه مقدمات خارجه عنهما فإنّنا نعلم أنّه إذا جاء رجل موصوف بالصفات الكامله، فقال أنا نبيّ الله و عندي خوارق شاهده على دعواي، فمن له عقل و فهم يحصل له خوف، و دفع الخوف

ص: ١٥٥

بالضّروره كما ذكره المصنّف، و أيضا ما ذكره من أنّه على تقدير صحّحه كونه فطريّ القياس للمكلّف أن لا يستمع إليه، غير مسموع، إذ ليس له أن لا يستمع إليه إذا كان وجوبه عقلياً، فإنّ إزام العقل له حينئذ لا يقتضى الاستماع عن النّبي بل عن العقل، و ليس له أن لا يستمع من العقل، لوجود مقدّمات عقليّته فطريّه مشبته له أنّه يجب سماعه قفاء [٢]

عليه، و الحاصل أنّه إذا كان شرعيّاً فكلّ الواجبات بعد ثبوت الشّرع، فللمكلّف أن يقول للنّبي ثبت العرش ثمّ انقش [٣]

و إذا كان عقليّاً فالكلّ بعد العقل و هو ثابت له، فهو ينقش النقوش قفاء عليه، و ما له محيص عنه و عن حكمه، و له محيص قبل ثبوت الشّرع عن الشّرع و أحكامه، فلا- يكون الإلزام مشتركاً، على أنّه يمكن أن يقال فى دفع النّقض عن أهل العدل بناء على أصلهم و هو وجوب اللّطف على الله تعالى: إنّّه يجب عليه تعالى إراءتهم المعجزه فلا- يلزم الإفحام، و أيضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجّه إليه النّقض، بأن يقال:

لو كان الحسن و القبح عقليّين أمكن أن يتحقّق الإلزام فى بعض من الأوقات بالنّسبه إلى من حصل تلك المقدّمات، و عرف بها عقلاً أنّ النّظر فى المعجزه واجب سواء كانت تلك المقدّمات ظاهره أو خفيّه، أو بالنّسبه إلى من يلقي النّبي إليه تلك المقدّمات الموصله إلى وجوب النّظر، و بواسطه تلك المقدّمات حصل له العلم بوجوب النّظر، و أما لو كانا شرعيّين فلا يمكن أن يتحقّق الإلزام، لأنّه لا وسيله حينئذ إلى معرفه

وجوب النَّظَرِ إِلا قول النَّبِيِّ و إخباره الموقوف قبوله على معرفه صدقه الموقوفه على معرفه وجوب النَّظَرِ الموقوفه [١]

على قوله، و الحاصل أنَّهما لو كانا شرعيَّين لزم عدم صحَّه إزام النَّبِيِّ للمكلَّف بالنَّظَرِ فى بعض من الأوقات، و كفى به محذورا، و أما ثانيا فلأن ما ذكره فى مقام الحلِّ من كفايه تحقُّق الوجوب فى الشَّرْعِ فى نفس الأمر إن أراد بنفس الأمر فيه مقتضى الضَّروره و البرهان و نحوه ممَّا فسَّروه به فهو راجع إلى الحسن و القبح العقليَّين، و إن أراد به ما فى العقل الفعَّال و نحوه من المعانى فيتوجَّه عليه: أنَّ نفس الأمر بهذا المعنى ممَّا لا يطلع عليه إلا المعصومون فتبوت الوجوب فى نفس الأمر لا يدفع الإفحام، و إنَّما يدفع بإثبات الوجوب على المكلَّفين، و الحاصل أنَّه لا- نزاع لأحد فى أنَّ تحقُّق الوجوب بحسب نفس الأمر بهذا المعنى لا يتوقَّف [٢]

على العلم بالوجوب، و إنَّما التَّزاع فى أنَّ وجوب الامتثال لقول النَّبِيِّ حين أمر المكلَّف بالنَّظَرِ فى المعجزه إنَّما يثبت إذا ثبت حجَّيه قوله، و هى لا- تثبت عقلا- على ذلك التقدير، فيكون بالسمِّع، فمتى لم يثبت السِّمع لم يثبت ذلك الوجوب، و السِّمع إنَّما يثبت بالنَّظَر، فله أن لا- ينظر و لم يَأثم، لأنَّه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه، كما إذا وجب علينا حكم و لم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نَأثم، فيلزم الإفحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقليَّ، فإنَّه إذا قال: انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن

العقلِيّ الحاكم بحسن التّكليف، و من المكلف به ما لا يستقلّ العقل للاهتداء إلى دركه، فيجب الرّجوع في مثله إلى المؤيّد من عند الله تعالى، و أما ثالثاً، فلأنّ ما خصّ به في هذا المقام من إفاداته المضحكة الباطله مردود من وجوه: أما أولاً فلأنّه لا يلزم من قول المكلف: أريد بالوجوب الذى أزمتهك إثباته على ما يكون ترك الواجب به إثمًا و فعله ثوابًا إثباته للشّرع و إذعانه به، إذ يكفى في إزامه للنّبي سماعه تلك العبارات من أهل الشّرع قديماً أو حديثاً من غير إذعانه [خ ل إذعان]

له بحقائقها، و اما ثانياً، فلأنّ قوله: فإنّ كلّ عاقل يعرف أنّ ترك النّظر في معرفه خالقه مع بثّ النّعم قبيح و فيه مفسده [الخ]، مدخول بأنّ مجرد العلم بنحو من القبيح [خ ل القبيح]

لا يوجب إقدام المكلف إلى الفعل الحسن أو امتناعه عن الفعل القبيح، بل الدّاعى له إلى ذلك إنّما يكون كون الفعل حسناً أو قبيحاً عقلاً. بالمعنى المتنازع فيه أى كونه مستحقاً للثّواب، أو العقاب، أو جديراً بالذّم من الله تعالى أو المدح منه، فإنّ المعانى الأخر التى لا- نزاع فى عقليتها لا تؤدّى بمفهومها إلى خوف المكلف من مؤاخذة فى العاجل أو الآجل حتّى يوجب له الإقدام إلى الفعل أو الاحجام [١]

عنه، فإنّ كثيراً ممّن يعتقد الخير و الشّر و ترتّب الثّواب و العقاب من الله تعالى على الفعل، و لا- يستحلّ فعل القبيح و ترك الحسن، ربّما يخل بالواجب لتورّطه فى الشّهوات، فكيف بالمكلف الذى نشأ فى أيّام الجاهليّه و لم يعتقد بعد شيئاً من ذلك؟ لظهور أنّ مجرد تعقله لكون الفعل متضمناً لصفه كمال أو نقص أو مشتملاً على مصلحه أو مفسده من غير توقّع خوف عاجل- أو آجل- لا- يوجب له ذلك، نعم لو كان المراد من المصلحه و المفسده الثّواب و العقاب دون ما يعتبر من ذلك فى مجارى العادات، لحصل الخوف، لكن إذا فسّر

المصلحه و المفسده بذلك يرجع إلى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى و أما ثالثاً فلأنّ قوله: قلنا هذا ليس من الحسن و القبح الذين وقع فيهما المنازعه، مدفوع بما أشرنا إليه: من أنّ إدراك حسن شيء أو قبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسناً أو قبيحاً عند الله مستحقاً للثواب أو العقاب منه، فلا يوجب للمكلف شيئاً من الفعل أو الترك، و إنّما الموجب له علمه بأنّه حسن أو قبيح عند الله، و مستلزم لنيل الثواب أو العقاب، و بما حقّقناه و قررناه ظهر أنّ ما سلّكه في دفع لزوم الإفحام إنّما هو مسلك الشيطان، و حقيق بأن يضحك منه الصّيبان، و أنّ انجرار أصحابه إلى الكفر و الإلحاد متوجّه، و التّعبير عن كلام المصنّف بالطامات غير متّجه، و إنّما الطامات ما ذكره هو: من المقدمات السخيفه و الكلمات التي هي أو هن من استحسان أبي حنيفه، فمؤه بها العذب الفرات بالملح الأجاج [١]

و توقع منها دفع مالا مدفع له من الإحتجاج، و لعمرى [٢]

لا يروج ذلك المزيف المردود إلا على أهل نحلته الذين هم أشدّ غباوه من كوادن [٣]

اليهود و أكثر غوايه من عبده العجل و قوم عاد و ثمود.

**[المبحث الثالث في أنّ معرفه الله تعالى واجبه بالعقل]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

المبحث الثالث في أنّ معرفه الله تعالى واجبه بالعقل، الحق أنّ وجوب معرفه الله تعالى مستفاد من العقل و إن كان السمع قد دلّ عليه، لقوله تعالى: فَاعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [٤]

، لأنّ شكر النعمه واجب

ص: ١٥٩



بالضّروره و آثار النّعمه علينا ظاهره، فيجب أن نشكر فاعلها، و إنّما يحصل بمعرفته، و لان معرفه الله تعالى دافعه للخوف الحاصل من الإختلاف، و دفع الخوف واجب بالضّروره، و قالت الأشعريّه: إن معرفه الله تعالى واجبه بالسّمع لا- بالعقل، فلزمهم ارتكاب الدّور المعلوم بالضّروره و بطلانه، لأنّ معرفه الإيجاب تتوقّف على معرفه الموجب، فإنّ من لا نعرفه بشيء من الاعتبار البتّه نعلم بالضّروره أنّنا لا- نعرف أنّه أوجب، فلو استفيدت معرفه الموجب من معرفه الإيجاب لزم الدّور المحال، و أيضا لو كانت المعرفه إنّما تجب بالأمر لكان الأمر بها إمّا أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى، أو إلى غير العارف، و القسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال، أما بطلان الأوّل فلأنه يلزم منه تحصيل الحاصل و هو محال، و اما بطلان الثاني فلأن غير العارف بالله يستحيل أن يعرف أنّ الله تعالى قد أمره و أنّ امتثال أمره واجب، و إذا استحال أن يعرف أنّ الله قد أمره و أن امتثال أمره واجب، استحال أمره و إلا لزم تكليف ما لا يطاق، و سيأتي بطلانه إن شاء الله تعالى.

### قال النّاصب خفضه الله

أقول: بدّ في هذا المقام من تحرير محلّ النزاع أولا، فنقول:

وجوب معرفه الله تعالى الذي اختلف فيه، هل أنّه مستفاد من الشّرع أو العقل؟ إن أريد به الاستحسان و ترتّب المصلحه فلا يبعد أن يقال: إنّهُ مستفاد من العقل لأنّ شكر المنعم موقوف على معرفته، و الشّكر واجب بهذا المعنى بالعقل، و لا نزاع للأشاعره في هذا، و إن أريد به ما يوجب ترتّب الثّواب و العقاب فلا- شكّ أنّه مستفاد من الشّرع، لأنّ العقل ليس له أن يحكم بما يوجب الثّواب عند الله، و المعتزله أيضا يوافقون أهل السنّه في أنّ الحسن و القبح بهذا المعنى مركوزان

فى العقل، و لكنّ الشّرع كاشف عنهما، ففى المذهبين لا بدّ و أن يؤخذ من الشّرع إمّا لكونه حاكماً أو كاشفاً، فكلّ ما ىرد على الأشاعره فى هذا المقام بقولهم: إنّ الشّرع حاكم بالوجوب دون العقل، ىرد على المعتزله بقولهم: إنّ الشّرع كاشف للوجوب، لأنّ فى القولين لا- بدّ من الشّرع ليحكم أو يكشف، ثم ما ذكر أنّ معرفه الله تعالى دافعه للخوف الحاصل من الإختلاف، و دفع الخوف واجب بالضروره، فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن و القبح فى الأفعال و ما يتفرّع عليهما من الوجوب و الحرمة و غيرهما: بمنع حصول الخوف المذكور، لعدم الشّعور بما جعلتم الشّعور به سبباً له من الإختلاف و غيره، و دعوى ضروره الشّعور من العاقل ممنوعه، لعدم الخطور فى الأ- كثر، فإنّ أكثر الناس لا يخطر ببالهم أنّ هناك إختلافاً بين الناس فيما ذكر، و أنّ لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها، بل هم ذاهلون عن ذلك، فلا يحصل لهم خوف أصلاً، و إن سلّم حصول الخوف، فلا نسلم أنّ العرفان الحاصل بالنظر يدفعه، إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب، لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ثم ما ذكر من لزوم الدّور مندفع، بأنّ وجوب معرفه بالشّرع فى نفس الأمر لا يتوقّف على معرفه الإيجاب و إن توقّف على الإيجاب فى نفس الأمر فلا- يلزم الدّور، ثمّ ما ذكر: أنّ معرفه لا- تجب إلا- بالأمر، و الأمر إمّا أن يتوجّه إلى العارف أو الغافل و كلاهما باطل، فنقول فى جوابه: المقدمه الثانيه القائله: بأنّ تكليف غير العارف باطل لكونه غافلاً ممنوعه، إذ شرط التكليف فهمه و تصوّره لا العلم و التصديق به، لأنّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له [١]

إنّك مكلف، فتكليف غير العارف ليس من المحال فى شىء و الله أعلم «انتهى كلامه»،

فيه نظر، أمّا أولاً فلائنا سنبيّن حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتّب الثواب و العقاب فانتظر، و أما ما ذكره من أنّ المعتزله أيضا يوافقون أهل السنّه في أنّ الحسن و القبح بهذا المعنى مركزان في العقل مسلّم، لكن قوله:

و لكنّ الشّرع كاشف عنهما لا يصحّ على مذهب المعتزله فإنّهم لم يقولوا: بتوقّف حكم العقل بالحسن و القبح على انكشاف الشّرع عنهما، بل قالوا: إنّ في ما هو حسنه و قبحه [١]

نظريّ، لا يستقل العقل بمعرفه جهته المحسّنه أو المقبحه، يكون الشّرع كاشفا عن جهته، لا أنّ حكم العقل بالحسن و القبح مطلقا موقوف على كشف الشّرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا النّاصب الجارح بعيد ذلك، فبطل ما فرّعه على ذلك بقوله: ففي المذهبين لا بدّ أن يؤخذ من الشّرع إمّا لكونه حاكما أو كاشفا و ذلك لعدم صحّه الحصر المذكور، فان العقل أيضا حاكم بالحسن و القبح في بعض أقسام الفعل من غير توقف على كشف الشّرع عنه كما ذكرنا، فما ذكره صلح من غير تراضى الخصمين [٢]

كما لا يخفى، و كذا بطل ما حكم به من استواء الأشاعره مع المعتزله فيما يتوجّه عليهم في هذا المقام و هو ظاهر، و أما ثانيا، فلائنا تقديره لتسليم العقل بارد، كما أشرنا إليه، إذ يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المصنّف من الأدله المثبتة للحسن و القبح العقليين، و أما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور النّاس بما جعل سببا لذلك من الإختلاف، فمدفوع، بأنّ مراد المصنّف بالاختلاف ليس مجرّد الإختلاف الواقع من العلماء في هذه المسأله، بل ما يعمّ الإختلاف و التردّد و الاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشّخص الواحد عند النّظر

فى هذه المسأله، و الحاصل أن احتمال وجوب المعرفة و عدمه حاصل فى مشعر كل ذى شعور، بل الزاجح عنده وجوب المعرفة الذى يورث ترك النظر فيه خوف العقوبه، و هو قادر على دفع هذا الخوف الذى هو مضره ناجزه [١]

له، فإن لم يدفعه كان مستحقاً لأن يذمه العقلاء فيكون واجبا عقلياً، و أما ثالثاً فلائ ما ذكره من منع أن العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بأنه قد يخطئ، فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود، بأن العرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنه مصيب، و احتمال الخطأ فى نفس الأمر لا- يقدر فى ذلك، و أما رابعاً فلائ ما ذكره فى دفع الدور اللازم على الأشاعره من أن وجوب المعرفة ثابت فى نفس الأمر «إلخ»، فساقط جداً، لأنه إن أراد بنفس الأمر مقتضى الضروره و البرهان فهو راجع إلى القول بالحسن و القبح العقليين كما مرّ، و إن أراد به مقتضى الأمر الشرعى فالدور بحاله، و إن أراد به معنى آخر فليذكره أولياته حتى نتكلم عليه و أما خامساً فلائ ما ذكره فى منع المقدمه القائله: بأن تكليف غير العارف باطل من أن شرط التكليف فهمه و تصوّره لا العلم و التصديق به «إلخ» فمدخول بأنه بنى فى ذلك على أن المصنّف أراد بالمعرفه العلم التصديقى و ليس كذلك، بل أراد أن المعرفة فى الجمله لو لم يجب إلا- بالأمر كما يقتضيه كلام الأشاعره لكان كذا، و من البين أنه يلزم حينئذ تكليف الغافل كما ذكره المصنّف فلا تغفل.

### [المسأله الثالثه فى صفاته تعالى و فيه مباحث]

اشاره

### [المبحث الاول أنه تعالى قادر على كل مقدور]

اشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

المسأله الثالثه فى صفاته تعالى و فيه مباحث الاول أنه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك لأن المقتضى لتعلق قدره بالمقدور هو الإمكان، فيكون الله تعالى قادراً على جميع المقدورات، و خالف فى ذلك جماعه من الجمهور، فقال

ص: ١٦٣

بعضهم:إنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد،وقال آخرون:إنه لا يقدر على عين[١]

مقدور العبد،وقال آخرون:إنه لا يقدر على القبيح،وقال آخرون:

إنه لا يقدر أن يخلق فينا علما ضروريًا،يتعلّق بما علمناه مكتسبًا،وكلّ ذلك بسبب سوء فهمهم وقلّة تحصيلهم،والأصل في هذه أنّه تعالى واجب الوجود،وكلّ ما عداه ممكن،وكلّ ممكن فإنّه إنّما يصدر عنه أو يصدر عمّا يصدر عنه،ولو عرف هؤلاء الله سبحانه و تعالى حقّ معرفته لما تعدّدت آراؤهم و لا تشعبوا بحسب تشعب أهواءهم«انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول:مذهب الأشاعره أنّ قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات،والدليل عليه أنّ المقتضى للقدرة هو الذات،والمصحح للمقدوريّه هو الإمكان و نسبه الذات إلى جميع الممكنات على السواء،فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلّها،هذا مذهبهم،وقد وافقهم الاماميّه في هذا و إن خالفهم المعتزله،فقوله خالف في ذلك جماعه من الجمهور،إن أراد به الأشاعره فهو افتراء و إن أراد غيرهم فهو تلييس و إراءه للطالبيين أنّ مذهبهم هذا،لأنّ الجمهور في هذا الكتاب لا- يطلقه إلا- على الأشاعره،و بالجمله تعصّبه ظاهر و غرضه غير خاف،و أما قول بعضهم:

إنّ الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب أبي القاسم البلخي[٢]

،و اما

ص: ١٦٤

أنه تعالى لا- يقدر أن يخلق فينا علما ضروريًا فهو مذهب جماعه مجهولين و لم أعرف من نقله سوى هذا الرجل و الحق ما قدّمناه «انتهى»

**أقول: [القاضي نور الله]**

مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كلّ من خالف الإماميّة في مسأله الإمامه سواء كانوا أشاعره أو ماتريديه [١]

ص: ١٦٥



أو كرامتيه [١]

أو معتزله [٢]

أو ظاهريه [٣]

أو من أصحاب

ص: ١٦٧



الحديث [١]

و لهذا كله يصرح باسم الأشاعره عند ذكر ما يخصهم و كلامه

ص: ١٦٨

فى الفصل الآتى المتصل بما نحن فىه نصّ فى إرادته لما ذكرناه حىث قال: وذهب أبو هاشم من الجمهور و أتباعه «إلخ» فإنّ أبا هاشم من المعتزله دون الأشاعره كما اعترف به الناصب هناك أيضا مع أنّ المصنّف عدّه من الجمهور، فظهر أنّ ما ذكره الناصب من أنّ المصنّف لا يطلق الجمهور فى هذا الكتاب إلا على الأشاعره كذب و افتراء جريا على عادته، و لعلّه زعم أنّ فى التعبير عن طائفه بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكشره أصحابه و كونهم السواد الأعظم، فتمنّى أن يكون ذلك مخصوصا بهم دون أن يشاركهم غيرهم من المعتزله، و باقى طوائف أهل السنّه و أنت خير بأنّه لا خير فى كثير [١]

مع أنّ أتباع الحنفيّه و الماتريديّه من أهل السنّه أكثر من أتباع الأشاعره، على أنّ جزم الناصب هاهنا بأن المراد بالجمهور الأشاعره ينافى ما ذكره فى بحث الإمامه عند إيراد المصنّف الآيه السابقيه من الآيات الوارده فى شأن أمير المؤمنين على عليه السلام حىث قال: لا- نعرف هذا الجمهور، و أما ما ذكره: من أنّ القول: بعدم قدره الله تعالى على أن يخلق فىنا علما ضروريا مذهب جماعه مجهولين، و لم أعرف من نقله سوى هذا الرجل «إلخ» فبدلّ على قلّه معرفته بمذاهب العلماء فإنّ هذا ممّا نقله الحضرة النصيريّه [٢]

قدّس سرّه فى قواعد العقائد، و أوضحه تلميذه السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني [٣]

فى

ص: ١٦٩

شرحه له، ويشعر به كلام أبي هاشم أيضا في مسأله وضع الألفاظ حيث استدلل على كون اللغات اصطلاحيه بأنها لو كانت توقيفيه لكان إما بالعلم الضرورى، بأنه تعالى وضع تلك الألفاظ لمعانيها أولا، و الاول إما أن يكون ذلك العلم خلقه فى عاقل أو غيره؟ و الاول باطل، و إلا لزم أن يكون العلم به تعالى ضروريا، إذ العلم بأنه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف، لكن التالى باطل، و إلا- لبطل التكليف، لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل، و الثانى باطل لامتناع أن يخلق فى غير العاقل علما ضروريا بالألفاظ و مناسباتها و تراكيبها العجيبه، و أما الثانى و هو أن لا يكون قد خلق العلم الضرورى بذلك فهو باطل أيضا، و إلا- لافتقر السامع فى كون ما سمعه موضوعا بإزاء معناه إلى طريق، و ننقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الاصطلاح، كذا فى النهايه للمصنّف قدس سرّه و قد أشار إليه ابن الحاجب [١]

فى بحث اللغات من مختصره و فصله الفاضل الأبهري [٢]

فى حاشيته بما يقرب من تقرير النهايه، و غايه الأمر أنه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضرورى فى تلك المسأله و نحوها ممّا يتوقّف تصوّر طرفى الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدره على خلق العلم الضرورى مطلقا ثم لا يخفى أنّ الجواب عن (خ ل على) كلّ من المذاهب الأربعة التى ذكرها المصنّف هاهنا شىء واحد، و هو أنّ الغلط لهؤلاء إنّما نشأ من توهم أنّ القدره تستلزم الوقوع، و هو وهم فاسد، فإنّه ليس كلّ ما تعلقت القدره به و جب وقوعه،

فإننا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح، ولا يقع منا ونحن الضعفاء، فكيف بالقادر الحكيم؟ بل قدرته تعالى ثمه متعلقه بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وإن امتنع وقوعه من حيث الحكمه، فهو تعالى قادر على هذه الأشياء، لإمكانها الذاتي وامتناعها الغيرى لا يخرجها عن كونها مقدوره، لأن الامتناع الغيرى لا ينافى الإمكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا، فصح تعلق القدره بها، هاهنا أجوبه مخصوصه بكل من المذاهب لأربعة مذكوره فى كتب أصحابنا و فى كتب الجمهور فليطالع ثمه.

## [المبحث الثانى فى أنه تعالى مخالف لغيره بذاته]

إشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث الثانى فى أنه تعالى مخالف لغيره بذاته، العقل و السمع تطابقا على عدم ما يشبهه تعالى، فيكون مخالفا لجميع الأشياء بنفس حقيقته، و ذهب أبو هاشم من الجمهور و أتباعه إلى أنه يخالف ما عداه بصفه الالهيه و أنّ ذاته مساويه لغيره من الدّوات، و قد كابر الضروره هاهنا الحاكمه بأنّ الأشياء المتساويه يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه، فلو كانت ذاته تعالى متساويه لغيرها من الدّوات لساوتها فى اللّوازم، فيكون القدم أو الحدوث أو التجرد أو المقارنه إلى غير ذلك من اللّوازم مشتركا بينها و بين الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ثم إنهم ذهبوا مذهباً غريباً عجيباً: و هو أنّ هذه الصّيفه الموجبه للمخالفه غير معلومه، و لا مجهوله و لا موجوده و لا معدومه، و هذا الكلام غير معقول فى غايه السفسطه «انتهى».

### قال التّاصّب خفضه الله

أقول: مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري أنّ ذاته تعالى مخالف لسائر الدّوات، و المخالفه بينه و بيننا لذاته المخصوص، لا لأمر زائد عليه، و هكذا ذهب إلى أنّ المخالفه بين كلّ موجودين من الموجودات إنّما هو بالذات، و ليس بين الحقائق اشتراك إلا فى الأسماء و الأحكام دون الأجزاء المقومه، و قال قدماء

ص: ١٧١

المتكلمين: ذاته تعالى مماثله لسائر الذوات في الذاتيه و الحقيقه و إنما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال امور أربعه، الوجوب و الحياه و العلم التام و القدره التامه، و أما عند أبي هاشم، فإنه يمتاز عما عداها من الذوات بحاله خامسه هي الموجبه لهذه الأربعه تسمى بالالهيه، و هذا مذهب أبي هاشم و هو من المعتزله «انتهى».

### أقول [القاضي نور الله]

لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئاً سوى إظهار أنّ أبا هاشم من المعتزله، فنقول: نعم هو من المعتزله، و من الجمهور المخالفين للإماميه في مسأله الإمامه التي هي عمده ما وقع فيه النزاع و الإختلاف بين الامه، و ما سلّ سيف في الإسلام على قاعده ديتيه مثل ما سلّ على الإمامه في كلّ زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل و النحل، فهم و أهل السّينه في ذلك سواء، و الافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر، و الإسلام لا يدفع المساواه حقيقه «فتأمل» [١]

على أنّه يجوز أن يكون مراد المصنّف من قوله أتباعه، أي أتباع أبي هاشم في هذه المسأله سائر المثبتين للحال، و منهم القاضي أبو بكر الباقلاني [٢]

و أبو المعالي الجويني [٣]

من الأشاعره فإنّ ظاهر كلام شارح المواقف حيث أشار إلى القول بالمخالفه بقوله: و إليه ذهب نفاه الأحوال «إلخ» يدلّ على أنّ سائر المثبتين قائلون بالمماثله، فقد شارك بعض الأشاعره مع المعتزله في هذه المسأله أيضاً تدبّر.

### [المبحث الثالث في أنّه تعالى ليس بجسم]

إشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

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

ص: ١٧٢

و الحنابله كلهم فإيَّهم قالوا إنّ الله تعالى جسم يجلس على العرش و يفضل عنه من كلّ جانب ستّه أشبار بشبره، و أنّه ينزل في كلّ ليله جمعه على حمار و ينادى إلى الصّباح هل من تائب هل من مستغفر[٢]

؟ و حملوا آيات التّشبيه على ظواهرها، و السّبب في ذلك قلّه تميّزهم و عدم تفتنهم بالمناقضات التي تلزمهم و إنكار الصّروريات التي تبطل مقاتلتهم، فإنّ الصّروره قاضيه بأنّ كلّ جسم لا ينفكّ عن الحركة و السّكون، و قد ثبت في علم الكلام إنّهما حادثان، و الصّروره قاضيه بأنّ من لا ينفكّ عن المحدث فإنّه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى، و الصّروره قاضيه بأنّ كل محدث مفتقر إلى محدث، فيكون واجب الوجود مفتقرا إلى مؤثّر، و يكون ممكنا فلا يكون واجبا و قد فرض واجبا (هذا خلف) و قد تمادى [خ ل تمارى]

أكثرهم فقال: إنّّه تعالى يجوز عليه المصافحه، و أنّ المخلصين في الدّنيا يعانقونه[٣]

في الدّنيا، و قال داود: اعفوني عن الفرج و اللّحيه و اسألوني عمّيا وراء ذلك، و قال: إنّ معبوده جسم ذو لحم و دم و جوارح و أعضاء[٤]

و إنّّه بكى على طوفان نوح حتّى رمدت عيناه و عادته

الملائكة لما اشتكت عيناه، فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء؟ وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الرديّة والإعتقادات الفاسده؟ وهل تثق النفس بأصابه هؤلاء في شيء البتّه؟! «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: ما ذكره من مذهب المشبّهه و المجدّمه و هم على الباطل، و ليسوا من الأشاعره و أهل السنيّه و الجماعه، و أما ما نسبه إلى الحنابله فهو افتراء عليهم، [١]

فإنّ مذهب الإمام أحمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل، و توكيل العلم إلى الله تعالى، و لأهل السنيّه و الجماعه هاهنا طريقان: أحدهما ترك التأويل و هو ما اختاره أحمد بن حنبل، و توكيل العلم إلى الله تعالى كما قال الله تعالى:

وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا [٢]

،فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفى الكيفيه و النقص عن ذاته و صفاته تعالى، لا أنّهم يقولون بالجسميه المشاركه للأجسام كما ذهب إليه المشبّهه، فلم لا يجوز تقليد هؤلاء و أئى فساد يلزم من هذا الطريق؟ مع أنّ نصّ القرآن يوافقهم في توكيل العلم إلى الله تعالى، و ما ذكره من الطامات و الترهات فليس من مذهب أهل الحقّ، و الرّجل معتاد بالطامات «انتهى».

قد نسب في المواقف القول بالجسميه إلى مقاتل [١]

بن سليمان و الكراميه و غيرهم، و سيترف الناصب بهذا فيما سيجيء من مسأله عدم كونه تعالى في جهه، و لا ريب في أن الكراميه و مقاتل من أهل السنه و قد صرح الشهرستاني في كتاب الملل و النحل: أن مضر [٢]

، و كهمس [٣]

، و أحمد الهجيمي [٤]

و غيرهم من أهل السنه قالوا: معبودهم صوره ذات أعضاء و أبعاض «إلخ» ثم قال:

و أمّا مشبهه الحشويه [٥]

من أصحاب الحديث فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر و كهمس و أحمد الهجيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسه

ص: ١٧٥



و المصافحه و المعانقه فى الدنيا و الآخرة «إلخ» و لا ريب أن أصحاب الحديث إنما يطلق عندهم على سلف أهل السنّه، و يعلم من كلام صاحب الملل فى موضع آخر:

أنّ الحنابله مشاركون معهم فى بعض التشبيّهات فإنكار النّاصب بارد، و أما ما ذكره من أنّ مذهب أحمد بن حنبل ليس كذلك، ففيه أنّه كذلك، بشهاده إمامهم فخر الدين الرّازى حيث قال فى رسالته المعموله لتفضيل مذهب الشّافعى: إنّ أحمد بن حنبل كان فى نهايه الإنكار للمتكلّمين فى التّنزيه و لمّا كان فى غايه المحبّه للشّافعى ادّعت المشبّهه أنّه كان على مذهبهم «انتهى» و لو سلّم براهه أحمد عن التشبيه، فنقول: إنّ المصنّف لم يقل: إنّ أحمد بن حنبل قال بالتشبيه و إنما نسب ذلك إلى الحنابله، و كون الحنابله قائلين بشيء لا يستلزم كون إمامهم قائلًا به حتّى يلزم من عدم كون أحمد قائلًا بالتشبيه أن تكون نسبه التشبيه إلى أصحابه كلاً- أو بعضاً افتراء كما زعمه النّاصب، ألا- ترى أنّ الشّيخ الأشعرى قائل بأنّ وجود كلّ شيء عين ذاته؟ مع أنّ الأشاعره بأجمعهم مخالفون له فى هذا كما صرّح به الشارح الجديد للتّجريد فى أوائل كتابه، و كذا أصحاب أبى حنيفه قد خالفوه فى كثير من المسائل الفروعيه [١]

حتّى أن الفتوى قد تقرّر بينهم على ما خالفوه فيه [٢]

ثم لا يخفى أنّ النّاصب لم يذكر الطريق الثّانى لأهل السيّئه، و لعلّه تفتن بأنّ فيه ما لا يمكنه التّفصيلى عنه و هذا فى قوّه الاعتراف بما ذكره المصنّف، فيكون ما ذكره النّاصب

تطويلا بلا طائل، وإطلاق الطامات إنما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدى إلى طائل [١]

و لا يرجع إلى حاصل كما لا يخفى.

### [المبحث الرابع فى أنه تعالى ليس فى جهه]

إشاره

#### قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الرابع فى أنه تعالى ليس فى جهه، العقلاء كافه على ذلك خلافا للكراميه حيث قالوا: إنه تعالى فى جهه الفوق، و لم يعلموا أن الضروره قضت بأن كل ما هو فى جهه: فاما أن يكون لابنا فيها أو متحركا عنها، فهو إذن لا ينفك عن الحوادث، و كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم «انتهى».

#### قال الناصب خفضه الله

أقول: هذا القول من الكراميه: لأنهم من جمله من يقول: إنه جسم و لكن قالوا: غرضنا من الجسم أنه موجود، لا أنه متصف بصفات الأجسام فعلى هذا لا- نزاع معهم إلا- فى التسميه، و مأخذها التوقيف، و لا- توقيف هاهنا، و كونه تعالى فى جهه الفوق على وجه الجسميه باطل بلا خلاف، لكن جرت العاده فى الدعاء بالتوجه إلى جهه الفوق، و ذلك لأن البركات الإلهيه إنما تنزل من السماء إلى الأرض و قد

جاء فى الحديث: إن امرأه بكماء [٢]

أتى بها إلى النبى صلى الله عليه و اله فقال لها رسول الله صلى الله عليه و اله: من إلهك؟، فأشارت إلى السماء، فقبل رسول الله صلى الله عليه و آله إيمانها، و ذلك لجريان العاده بالتوجه إلى السماء عند ذكر الإله، و هذا يمكن أن يكون مبيتا على إرادته العلو و التفوق فيعبرون عن العلو العقلى بالعلو الحسى، فان أراد الكراميه هذا المعنى فهو صحيح، و إن أرادوا ما يلزم الأجسام

ص: ١٧٧

من الكون في الجبهه [١]

و الحيز [٢]

فهو باطل «انتهى»

### أقول [القاضي نور الله]

كانَّ النَّاصِب يريد بقوله: هذا القول من الكراميه أنهم ليسوا من أهل السَّيِّئَة و هو مكذوب بما صرَّح به الشَّهْرَسْتَانِي في كتاب الملل و النَّحل رغما للنَّاصِب، ثمَّ ما ذكره من أنَّ الكراميه من جمله من يقول: إنَّه تعالى جسم لا يقتضى توجَّه اعتراض المصنَّف إليهم، بل يقتضى أن يكون هناك جماعه أخرى قائلون: بأنَّه تعالى حقيقه الجسم، و قد صرَّح بوجودهم، و أنهم مقاتل بن سليمان و غيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنَّف متوجَّها إليهم، و بهذا يظهر أنَّ قول النَّاصِب: و كونه تعالى في جهه الفوق على وجه الجسميه باطل بلا خلاف «خلف باطل»، و أما ما ذكره من التَّرديد «فمردود» بأنَّ الكراميه أرادوا ما يلزم الجسميه رغما لأنفهم و أنف من [٣]

يتصدَّى لإصلاح كلامهم، قال صاحب الملل و النَّحل:

نصَّ أبو عبد الله محمَّد بن كرام على أنَّ لمعبوده على العرش استقرارا، و على أنَّه بجبهه فوق ذاتا، و اطلق عليه اسم الجوهر، و قال في كتابه المسمَّى بعذاب القبر: إنَّه أحدى الدَّات أحدى الجواهر، و إنَّه مماسَّ للعرش من الصَّيِّ فحه العليا، و يجوز عليه الانتقال و التحوُّل و التَّزول، و منهم من قال: إنَّه على بعض أجزاء العرش، و قال بعضهم: امتلأ العرش به إلى غير ذلك من الخرافات التي نسج النَّاصِب على

ص: ١٧٨

اسلوبها فى هذا الكتاب ثم مما يجب أن يتبّه عليه أنّه خان فى نقل الحديث المذكور، فإنّ الحديث على ما ذكر فى المواقف قد وقع السّؤال فيه بأين الله، لا- بمن إلهك لا-يق: إنّهُ نقل للحديث بالمعنى و هو جازى، لأنّنا نقول: اتّحاد المعنى ممنوع لأنّ أين. سؤال عن المكان، و من سؤال عن المهيه، و لأنّ الإله شامل للمعبود بالحقّ و الباطل، و الله اسم خاصّ بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا فى الجاهليّه و لا فى الإسلام كما صرّحوا به «تأمل».

### [المبحث الخامس فى أنّه تعالى لا يتحدّ بغيره]

إشاره

#### قال المصنّف رفعه الله

المبحث الخامس فى أنّه تعالى لا يتحدّ بغيره، الضّروره قاضيه بطلان الاتّحاد، فإنّه لا يعقل صيروره الشّئين شيئا واحدا، و خالف فى ذلك جماعه من الصّوفيه من الجمهور، فحكّموا بأنّه تعالى يتحدّ بأبدان العارفين حتّى تمادى بعضهم و قال إنّهُ تعالى نفس الوجود و كلّ موجود هو الله تعالى: و هذا عين الكفر و الإلحاد و الحمد لله الذى فضّلنا باتّباع أهل البيت دون اتّباع أهل الأهواء الباطله [١]

«انتهى»

#### قال النّاصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره: أنّه تعالى لا يتحدّ بغيره لامتناع اتّحاد الاثنين و أما ما نسبته إلى الصّوفيه من القول بالاتّحاد، فإنّ أراد بهم محقّقى الصّوفيه كأبى يزيد البسطامى [٢]

و سهل بن عبد الله التّستري [٣]

و أبى القاسم الجيندى

ص: ١٧٩

و الشيخ السيد هروردى، فهذا نسبه باطله و افتراء محض، و حاشاهم عن ذلك، بل صرّحوا كلهم فى عقائدهم ببطان الاتحاد، فإنّه مناف للعقل و الشرع، بل هم أهل محض التوحيد، و حقيقه الإسلام ناشئه من أقوالهم ظاهره على أعمالهم و عقائدهم، و هم أهل التوحيد و التمجيد، و فى الحقيقه هم الفرقه الناجيه، و لهم فى مصطلحاتهم عبارات تقصر عنه أفهام غيرهم، و فى اصطلاحاتهم البقاء و الفناء، و المراد من «الفناء» محو العبد صفاته، و هويّته التعيّنيه بكثرة الرياضات و الاصطلام من الوارد الحق، و «البقاء» هو تجلّى الربوبيّته على العبد بعد السلوك و المقامات فيبقى العبد برّبّه، و هذه أحوال لا يطلع عليها إلا أربابها، و من سمع شيئاً من مقالاتهم و لم يفهم إرادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد و الحلول، عصمنا الله عن الوقيعه فى أوليائه،

فقد ورد فى الحديث الصّحيح القدسى من عادى لى و ليا فقد آذنته بالحرب [٢]

و أما ما نقل عنهم إنهم يقولون:

ص: ١٨٠

إنه تعالى نفس الوجود، فهذه مسأله دقيقه لا تصل حوم فهمها أذهان مثل هذا الرجل و جملتها أنهم يقولون: لا موجود إلا الله و يريدون به أن الوجود الحقيقي لله تعالى، لأنه من ذاته لا من غيره، فهو الموجود فى الحقيقة، و كل ما كان موجودا غيره فوجوده من الله تعالى و هو فى حد ذاته لا- موجود و لا- معدوم، لأنه ممكن و كل ممكن فإن نسبه الوجود و العدم إليه على السواء، فوجوده من الله تعالى، فهو موجود بوجود ظلى هو من ظلال الوجود الحقيقي، فالموجود حقيقه هو الله تعالى، و هذا عين التوحيد و كمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدته إلى الكفر فهو الكافر، لأنه كفر مسلما بجهه إسلامه «انتهى»

### أقول: [القاضى نور الله]

قد ردّ النَّاصِب المردود بقوله: فإن أراد محققى الصّوفيه كأبى يزيد البسطامى «إلخ» و لم يذكر عديله، و هو أن يراد غير محققى الصّوفيه، و ظاهر أن تشنيع المصنّف مخصوص بهم، و هم الذين يعتقدهم المصنّف من صوفيه الجمهور، دون أبى يزيد و الجنيد و أشباههم، فإنهم من الشيعة الخالصه كما حققنا ذلك فى كتاب مجالس المؤمنين، قال سيد المتألهين حيدر بن على العبيدلى الآملى [١]

قدس سرّه فى كتابه المسمى بجامع الأسرار و منبع الأنوار: من شاهد الحقّ فى مظهره، و شاهد نفسه معها بأنه من جملتها حكم بآتحاده بالحق مع بقاء الاثنيّيه و الغيريّه، و صار آتحاديّا ملعونا نجسا، و هو مذهب للنصارى و بعض الصّوفيه لعنهم الله، لكنّ الصّوفيه الحقّه ما يقولون بالآتحاد: و إن قالوا ما قالوا كذلك، فإنهم يقولون: نحن إذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا إلا قائلين بوجود واحد، فكيف

نقول بالاتّحاد و الحلول و أنّهما مبنيان على الـثبتيه و الكثره و غير ذلك «انتهى» و بالجمله هاهنا جماعه من المتصوّفه القائلين بالاتّحاد و الحلول كما ذكره المصنّف قدّس سرّه، و قد وقع التصريح بذلك أيضا في المواقف و شرحه، حيث قال: المخالف في هذين الأصلين يعنى عدم الاتحاد و عدم الحلول طوائف ثلاث، الاولى النصارى و ضبط مذهبهم إلى أن قال، الثالثه بعض المتصوّفه و كلامهم مخيِّط بين الحلول و الاتّحاد، و الضبط ما ذكرناه في قول النصارى، و الكلّ باطل، و رأيت من الصّوفيه الوجوديه من ينكره و يقول: لا- حلول و لا- اتحاد، إذ كلّ ذلك يشعر بالغيريه و نحن لا نقول بها: بل نقول ليس في الدار غيره ديّار: و هذا العذر أشدّ قبحا و بطلانا من ذلك الجرم، إذ يلزم تلك المخالطه التي لا يجترئ على القول بها عاقل و لا مميّز له أدنى تمييز «انتهى» و قد ظهر بهذا أيضا أنّه ليس منشأ ما ذكره المصنّف عدم اطلاعه على مصطلحات الصّوفيه الحقه، كيف و قد حقّق في مصنّفاته موافقا لغيره من المتألهين أنّ الوجود حقيقه الله تعالى، و وجودات الممكنات إنّما هي انتسابها إليه، فيقولون:

قولنا زيد موجود بمنزله قولنا ماء مشمس، و أما ما قيل: إنّ الكلّي الطبيعي موجود عند الصّوفيه و غيرهم من محقّقى الحكماء و المتكلّمين، و الوجود المطلق الكلّي عين الواجب عندهم، و الممكنات المشاهده تعينات له فلا- استبعاد في القول بوحده الوجود، فمستبعد من وجهين في نظر العقل: أحدهما حصول الموجودات الكثيره بسبب عروض التّعينات و الاعتبارات لحقيقه واحده موجوده، و ثانيهما انتفاء الحقائق المختلفه الموجوده في نفس الأمر، و وجود الكلّي الطبيعي لو سلّم إنّما يفيد في دفع الاستبعاد الأوّل دون الثّاني «تأمل» و أما ما ذكره الناصب في تحقيق وحده الوجود: من أنّ نسبة الوجود و العدم إلى الممكن على السّواء، فهو ممّا يقوله [١]

الظاهر يّون من المتكلمين أيضا، و لا يلزم من ذلك ما فرّعه الناصب

عليه من أن لا- يكون للممكن وجود حقيقي، وإلا- لزم أن يكون كل أمر استفاد شيئا من غيره غير متّصف حقيقه بذلك الشيء، فيلزم أن لا تكون النَّارِيَّة الحاصلة في الأجزاء الدخائِيَّة الشَّهائِيَّة الصَّاعِدَة إلى كره النَّار نارا حقيقه، لاستواء تلك الأجزاء إلى وجود النَّارِيَّة و عدمها «فتدبّر.»

## [المبحث السادس في أنه تعالى لا يحلّ في غيره]

إشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث السادس في أنه تعالى لا يحلّ في غيره، من المعلوم القطعي أنّ الحالّ مفتقر إلى المحلّ، والضروره قضت بأنّ كلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الله تعالى حالا- في غيره لزم إمكانه فلا- يكون واجبا (هذا خلف) وخالفت الصّوفيه من الجمهور في ذلك، و جوزوا عليه الحلول في أبدان العارفين، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فانظر إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبرّكون بمشاهدتهم (بمشاهدتهم خ ل) كيف اعتقادهم في ربّهم و تجويزهم عليه، تارة الحلول و أخرى الاتّحاد، و عبادتهم الرّقص و التّصفيق و الغناء [١]

و قد عاب الله تعالى على الجاهليّة الكفّار في ذلك، فقال الله تعالى عزّ

ص: ١٨٣





من قائل: وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيهً [١]

وَأَيُّ تَغْفَلٍ أبلغ من تَغْفَلٍ

ص: ١٨٥

من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ [١]

، ولقد شاهدت جماعه من الصّوفيه فى حضره مولانا الحسين صلوات الله عليه، وقد صلّوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل، ثمّ صلّوا بعد ساعه العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاه ذلك الشخص، فقال: ما حاجه هذا إلى الصلاه وقد وصل، أيجوز أن يجعل بينه وبين الله تعالى حجابا؟ فقلت لا، فقال: الصلاه حاجب بين العبد و الرب، فانظر أيها العاقل إلى هؤلاء وعقائدهم فى الله تعالى كما تقدّم، و عبادتهم ما سبق و اعتذارهم فى ترك الصلاه بما مرّ، و مع ذلك فإنهم عندهم الأبدال فهؤلاء هم أجهل الجهلاء [خ ل الجهال]

«انتهى.»

### قال الناصب خفضه الله

أقول مذهب الأشاعره أنه تعالى لا- يجوز أن يحل فى غيره، و ذلك لأنّ الحلول هو الحصول على سبيل التبعيه، و أنه ينفى الوجوب الذاتى، و أيضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحلّ فيه، و إلا احتاج إليه لذاته، و لزم حينئذ قدم المحلّ فيلزم محالان معا. [٢]

و أما ما ذكر: أنّ الجمهور من الصوفيه جوّزوا عليه الحلول فقد ذكرنا فى الفصل السابق أنه إن أراد بهذه الصوفيه مشايخنا المحققين فإنّ اعتقاداتهم مشهوره، و من أراد الإطلاع على حقائق عقائدهم فيطالع الكتب التى وضعوها لبيان الإعتقادات، كالعقائد المنسوبه الى سهل بن عبد الله التستري [٣]

، و كاعتقادات

ص: ١٨٦

الشيخ أبي عبد الله محمد بن الحفيف المشهور بالشيخ الكبير [١]

، و كاعتقادات الشيخ حارث بن الأسد المحاسبي [٢]

و كالتعرف للكلا باذى [٣]

، و الرسالة للقشيري [٤]

ص: ١٨٧

و كالعقائد للشيخ ضياء الدين أبي النجيب السهروردي [١]

و كعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، [٢]

لتظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب و السنه، و ما بالغوا فيه من نفى الحلول و الاتحاد، و أما ما ذكره

ص: ١٨٨

من أن عبادتهم الرقص و التصفيق، فوالله إنه أراد أن يفضح، فافتضح، فإذا لم يكن المشايخ الصوفيه من أهل العبادات مع جهدهم فى العباده و تعمير الأوقات بوظائف الطاعات و ترك اللذات و الإعراض عن المشتبهات، فمن هو قادر على أن يعد نفسه من أهل الطاعات بالنسبه إليهم؟ نعم هذا الرجل الطاماتي الذى يصنف الكتاب، و يرد على أهل الحق، و يباليغ فى إنكار العلماء و الأولياء طلبا لرضى السلطان محمّد خدا بنده ليعطيه إدرارا و يفيض عليه مدرارا، فله أن لا يستحسن عباده المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين باديه الرياضات، كما نقل:

أن أبا يزيد البسطامى رضى الله عنه ترك شرب الماء سنه تأديبا لنفسه حيث دعتة إلى شىء من اللذات، شاهت وجوه المنكرين، و كلت ألسنتهم و عميت أبصارهم، و أما ما ذكر أن الله تعالى عاب على أهل الجاهليه بالتصديه فما أجهله بالتفسير، و بأسباب نزول القرآن و قد ذكر أن طائفه من جهله قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه و اله بالمكاء و التصديه عند البيت ليوسوسوا عليه صلواته، فأنزل الله هذه الآيه، و قد أحل الله و رسوله الله فى مواضع كثيره، منه الختان و العرس و الأملاك و أيام العيد و السماع الذى يعتاده الصوفيه مشروط بشرائط كلها من الشرع [١]

، و لهم فيها آداب و أحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم، ثم ما نقل من قول واحد من القلندريه الفسقه الذين يزورون مشهد مولانا الحسين أيام الموسم و الزياره، جعله مستندا للرد على كباثر المشايخ المحققين المشهورين، فيا للعجب انسل إلى

النّياس من كلّ حدب من حال هذا الرّجل الطامّاتى أنّه لم ينظر إلى كتاب عوارف المعارف، والرّساله القشيريّه ليعرف اهتمام القوم بمحافظه الصّلوات و دقائق الآداب الذى لا يشقّ أحد من الفقهاء من أهل جميع المذاهب غبارهم فى رعايه دقائق الآداب و الخشوع و الاهتمام بحفظها و محافظتها ليعتقد فى كمالاتهم، و يجعل قول قلندر فاسق فسّيق [١]

سندا فى جرحهم و إنكارهم، و هذا غايه التّعصّب و الخروج عن قواعد الإسلام نعوذ باللّهِ من عقائده الفاسده الكاسده «انتهى»

### أقول: [القاضى نور الله]

قد بيّنا قبيل ذلك أنّ هاهنا جماعه من المتصوّفه القائلين بالحلول، و كلام المصنّف فيهم، و يدلّ عليه من أشعارهم أيضا قولهم شعر أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا [٢]

ص: ١٩٠

و هكذا الكلام فى إنكاره لكون عبادتهم الرقص و التصفيق فإن الكلام فى متأخرى المتصوفه من التقشبيديه [١]

و أمثالهم لا فى قدماء الصوفيه الحقه، [٢]

و من يحذو حذوهم فإن حالهم و أقوالهم خال عن الغناء و التصفيق و نحوهما، و لو ذكر بعض المتأخرين منهم ما يدل على عدم إباحه شىء من ذلك فكذب، أو محمول على التقيه من أرباب الحديث و المتصوفه من أهل السنه الذين يبالبون فى حل الغناء و نحوه، و أما ما ذكر من أنه إذا لم يكن مشايخ الصوفيه من أهل العبادات مع جهدهم فى العبادات و تعمير الأوقات بوظائف الطاعات و ترك اللذات «إلخ» ففيه أن الطاعه الخالصه، و العباده المقبوله لا تعرف بمجرد الجهد فى العبادات و إقامه الطاعات و ترك اللذات، فإن كثيرا من الناس قد يترك الدنيا للدنيا، فيترك اللذات و الشهوات لحب الرياسه و الشيخوخه، و خدعه الناس بالتلبيس و الوسواس» كما أشار إليه العارف عامر البصرى [٣]

فى قصيدته التائيه بقوله شعر و منهم أخو الطامات حليف (خ ل جلف) تصوف ينمس [٤]

تلبيسا بصمت و خلوه

ص: ١٩١



يقول لقد نلنا بكشف سرائرنا

بحالاتنا لا قال فيها بلفظه

أراذل خداعون زرقا[١]

بخرقه

و سجاده مرقوعه و بسبحه

و قال ركن الدين الصائغ[٢]

بالفارسيه:

اگر چه طاعت این شیخکان سالوست

که جوش ولوله در جان انس و جان انداخت

ولی بکعبه که گر جبرئیل طاعتشان

بمنجیق تواند بر آسمان انداخت

و قال العارف الشیرازی[٣]

:

نقد صوفی نه همه صافی و بیغش باشد

ای بسا خرقه که شایسته آتش باشد

خوش بود گر محک تجربه آید بمیان

تا سیه روی شود آنکه در او غش باشد

و بالجمله لا ینبغی الاعتراض بمجرد رؤیه أحد أنه یكثر من الطاعات، و یترك اللذات بل ینبغی العلم بكونه غیر مرئی[٤]

، و أنه ممن جعل هواه تبعاً لأمر الله، و قواه مبدوله فی رضاه، كما

أشار الیه مولانا علی بن الحسین فی جمله ما روی[٥]

عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين: إذا رأيتم الرجل قد حسن

ص: ١٩٢

شيمته [خ ل سمته]

و هديته [خ ل هديه]

[١]

و تماوت [٢]

فى منطقته و تخاضع فى حركاته فرويدا لا يغرنكم، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا و ركوب الحرام منها لضعف نيته و مهانته و  
جن قلبه فنصب الدين فخا [٣]

لها، فهو لا يزال يحيل [خ ل يختل]

الناس بظاهره، فان تمكن من حرام اقتحمه و إذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم، فان شهوات الخلق مختلفه، فما  
أكثر من ينبو عن المال الحرام و ان كثر؛ و يحمل نفسه على شوهاء قبيحه فيأتى منها (خ ل بها) محرما، فإذا وجدتموه يعف عن  
ذلك فرويدا لا- يغرنكم حتى تنظروا ما يعقده (خ ل عقده) عقله، فما أكثر من ترك ذلك أجمع؛ ثم لا- يرجع الى عقل  
متين؛ فيكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله، فإذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا أ مع هواه يكون على  
عقله أو يكون مع عقله على هواه؟ و كيف محبته للرئاسات الباطله و زهده فيها، فان فى الناس من خسر الدنيا و الآخره يترك  
الدنيا للدنيا و يرى أن لذه الرياسه الباطله أفضل من لذه الأموال و النعم المباحه المحلله، فيترك ذلك أجمع طلبا للرئاسه حتى إذا  
قيل له: اتق الله أخذته العزه بالاثم، فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ الْمِهَادُ [٤]

، فهو يخطب عشواء، يقوده [٥]

أول باطل إلى أبعد غايات الخساره و يمدّه ربّه بعد طلبه لما لا يقدر عليه فى طغيانه، فهو يحل ما حرّم الله و يحرم ما أحلّ الله لا  
يبالى ما فات من دينه إذا سلمت له رياسته التى قد بغى من أجلها، فأولئك

ص: ١٩٣

غضب الله عليهم و لعنهم و أعدّ لهم عذابا مهينا، و لكن الرجل كلّ الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لأمر الله و قواه مبذوله في رضاء الله يرى الذلّ مع الحقّ أقرب إلى عزّ الأبد من العزّ في الباطل و يعلم أنّ قليل ما يحتمله من ضرّاتها يؤدّيه إلى دوام (خ ل النعم في دار) نعم دار لا تبيد و لا تنفد، و أنّ كثيرا ما يلحقه من سرّائها من تبع (خ ل ان أتبع) هواه يؤدّيه إلى عذاب لا انقطاع له و لا يزول، فذلك (خ ل فذلكم) الرجل نعم الرجل فبه فتمسّكوا و بسنته فاقتدوا، و إلى ربكم به فتوسّيلوا، فإنّه لا تردّ له دعوه، و لا- تخيب له طلبه «انتهى»، و اما ما ذكره: من أنّ المصنّف جهل بالفسير، و أسباب النزول و قد ذكر: أنّ طائفه من جهله قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه و اله «إلخ» فهو يدلّ على تجاهله أو جهله و عدم تتبّعه لسائر ما ذكر في شأن نزول هذه الآية، بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شأن النزول، اما الاول فلا أنّ ما قدّمه المفسرون و رجّحوه عند ذكر شأن نزول هذه الآية هو ما

روى [٢]

عن ابن عمر أنّهم كانوا يطوفون بالبيت عراه و هم يشبكون [٣]

بين أصابعهم يصفرون فيها و يصفقون فالمكاء [٤]

و التّصديه [٥]

على هذا نوع عباده لهم، و لهذا وضعوها (خ ل وضعتا) موضع الصّلاه بناء على معتقدهم، و اما ما نقله النّاصب في شأن النزول فهو ممّا قاله مجاهد [٦]

و مقاتل و هو مرجوح: يحتاج في

ص: ١٩٤

تصحيحه في اعتقادهم أيضا إلى التكلف في معنى الصلاة المذكوره في صدر الآيه بأن يقال: جعل الله تعالى المكاء و التصديه  
صلاه لهم، كقولك زرت الأمير فجعل جفائي صلتى، أى أقام الجفاء مقام الصيله، وهو مجاز مستبعد جدًا، ومع ذلك لا ينافى ما  
ذكره المصنّف موافقا لما روى عن ابن عمر لجواز أن يكون صلاتهم الواقعه بهذه الصيفه مشوشه للنبي صلى الله عليه و اله  
أيضا، و لا استبعاد في أن يكون صلاتهم كذلك، كما لا استبعاد في أن يكون صومهم كصوم مشركى الهند، حيث يشربون اللبن  
و الماء، و يأكلون الفواكه و نحوها في أيام صومهم، و لا يعتقدونها مخرلا فيه، و اما ما ذكره من أن الله تعالى قد أحلّ اللّهُو في  
مواضع كثيره «إلخ» فهو كذب و افتراء على الله تعالى و رسوله كما يدلّ عليه حكمته تعالى، بل القرآن و السنه الصّحيحه مملوه من  
النّص على خلافه، [١]

و الأحاديث التى فهموا منها إباحه اللّهُو

و نحوه [۱]

إنّما هي موضوعات علماء زمان بنى أمّيه لعنهم الله تعالى قد وضعوها [۲]

على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الأخر، و سيدكر المصنّف شطرا من تلك

ص: ۱۹۶

الأحاديث في مسأله النَّبَوِّه و يرَدّ عليها، و من جملة تلك الأحاديث ما فيه تصريح

ص: ١٩٧

بأن النبي صلى الله عليه و اله سَمِيَ باطلا عين الغناء الذي كان يسمعه و آثر[١]

سماعه، و بأنه علل إعراض عمر عن سماعه بأنه رجل لا يؤثر سماع الباطل، و يرشدك إلى أنّ الفتوى بحلّ الغنا و نحوه من الله و مخصوص بأهل السّنة، و أنّه معمول متصوّفيهم صدور إنكار ذلك عن المعتزله أيضا موافقا للإماميّة حيث قال صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى: يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ: [٢]

و اما ما يعتقدّه أجهل النَّاس و أعداهم للعلم و أهله و أمقتهم[٣]

للشّرع و أسوؤهم طريقه، و إن كانت طريقتهم عند أمثالهم من الجهله و السّيفهاء شيئا واحدا، و هم الفرقه المفتعله (خ ل المتفعله) من التّصوف (الصوف)، و ما يدينون به من المحبّه و العشق و التّغنى على كراسيهم خرّ بها الله، و فى مراقصهم عطلها الله بأبيات الغزل المقوله فى المرد ان الذين يسمّونهم شهداء و صعقاتهم التى أين عنها[٤]

صعقه موسى عند دكّ الطور؟ فتعالى الله عنه علوا كبيرا «انتهى» فتأمّل و أما ما ذكره من أن المصنّف نقل قول واحد من القلندريّه «إلخ» فيه أنّ المصنّف قدس سره أعرف بحال من نقل منهم إباحه ترك الصّلاه و أنّهم من أهل السّنة سواء سمّاهم النّاصب قلندريّه أو صوفيّه أو متصوّفه، و قد سمعت أنّ هؤلاء يسمّون أنفسهم بالواصلية، و مرادهم من ذلك أنّهم وصلوا إلى الله تعالى و عرفوه حقّ المعرفه، فسقط عنهم التّكليف، و قد صرح بذلك ابن قسيم الحنبلى[٥]



فى شرح منازل السائرين، فقال: و يعرض للسالك على درب الفناء معاطب [١]

و مهالك لا تنجيه منها إلا بصيره العلم، منها أنه إذا اقتحم [٢]

عقبه الفناء ظن أن صاحبها قد سقط عنه الأمر و النهى، و يقول قائلهم، من شهد الحقيقه سقط عنه

ص: ١٩٩

الأمر و يحتجون بقوله تعالى: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ [١]

،و يفسرون اليقين بشهود الحكم الكونى و هى الحقيقه عندهم،و هذا زندقه و نفاق[٢]

و كذب منهم على أنفسهم و نبيهم و إلههم «انتهى» و لعل الناصب توهم من قول المصنّف:

إنهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام أنهم شيعة ليسوا بسنة[٣]

،و لم يعلم أنّ زيارتهم هذه كانت للهو و هو مشاهدته الناس المجتمعين فى أيام الموسم،و كيف يزور الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قرّر على نفسه إسقاط الواجبات عنه فضلا عن المستحبات؟ «فتأمل» ثم أقول: إنّ الذى يقلع مادّه إنكار

الناصب لزندقه المتصوّفه من أصحابه أنّ من أكابر أصحابه الذين يقتدون بهم فى الشريعة و الطريقه اليافعى[٤]

اليمنى الشافعى،و قد أقرّ بما نسبه المصنّف إليهم فى هذا الكتاب و

جماعه فى غيره، حيث ردّ فى كتابه الموسوم بروض [١]

الصّالحين على ما أنكره الغزالي فى الإحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى إلى حاله أسقطت عنه الصّلاه و أحلت له شرب الخمر و لبس [٢]

الحرير و ترك الصلاه و نحوها، و حكم بأنّه يجب قتله و إن كان فى خلوده فى النار نظر [٣]

«انتهى». فقال فى ذلك الكتاب و لو أنّ الله أذن لبعض عباده أن يلبس ثوب حرير مثلاً، و علم العبد ذلك الإذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكا للشّرع، ثمّ قال: فإن قيل من أين يحصل له علم اليقين؟ قلت: من حيث حصل للخضر عليه السّلام حين قتل الغلام و هو ولى لا نبى [٤]

على القول الصّحيح عند أهل العلم، كما أن الصّحيح عند الجمهور أنّه الآن حى، و بهذا قطع الأولياء و رجّحه الفقهاء و الاصوليون و أكثر المحدثين «انتهى» و فساده ممّا لا يخفى، فإنّ هذا كما قيل نسخ لبعض أحكام الشّريعة المطهّره و إقدام على ما لم يقدم عليه غيره، و متابعه للزّنادقه الخالصة، فإنّهم قالوا: إن هذه الأحكام الشّرعيه إنّما يحكم بها على

ص: ٢٠١

أمّا أهل الخصوص فلا- يحتاجون إلى تلك النصوص، بل إنّما يراد منهم ما يقع في قلوبهم و يحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم، وقد جاء فيما ينقلون:

استفت قلبك و إن أفتاك المفتون«انتهى» و هذه زندقه و كفر صريح يقتل قائله، لأنّه إنكار ما علم من الشرائع، فإن الله أجرى سنته و أنفذ حكمته (خ ل حكمه) بأنّ أحكامه لا- تعلم إلا- بواسطة رسله السّيفراء بينه و بين خلقه، و هم المبلّغون عنه رسالته المظهرون أحكامه، و بالجملة فقد حصل العلم القطعي و اليقين الصّوروى من دين نبينا صلى الله عليه و اله بأنّه لا طريق لمعرفه أحكام الله تعالى التى هى راجعه إلى أمره و نهيه إلا- من جهة الرّسل من صريح العقل و الوحي، فمن قال: إنّ هناك طريق آخر يعرف به نهيه و أمره غير الرّسل فهو كافر ثم ان هذا قول بإثبات أنبياء بعد نبينا صلى الله عليه و اله الذى جعله خاتم أنبيائه و رسله فلا نبيّ بعده و لا رسول، و بيان ذلك أنّ من قال: إنّّه يأخذ عن قلبه و إنّما وقع فيه حكم الله فقد أثبت لنفسه خاصّه التّبوه التى

أشار إليها النبيّ صلى الله عليه و اله بقوله: إنّ روح القدس نفث في روعى [٢]

، و الملخص أنّا لا- ننكر أنّ الملك و الشّيطان لهما تصرّفات في القلب، و أنّ الله يلهم العبد بدليل و أوحيّا إلى أمّ موسى أنّ أرضعيه [٣]

، و ليست بنبيّه بل ربّما يوحى إلى النحل و نحوه، كما دلّ عليه قوله تعالى و أوحيّ ربّك إلى النحل [٤]

الآيه و نحوه و إنّما ننكر وحي الأحكام بالأمر و النهى سيّما بعد ختم النبوه و الله أعلم.

إشاره

و فيه مطالب]

[المطلب الاول فى حقيقه الكلام]

إشاره

قال المصنّف رفع الله درجنه

المبحث السابع فى أنه تعالى متكلم] [١]

و فيه مطالب الاول فى حقيقه الكلام، الكلام عند العقلاء عباره عن المؤلف من الحروف المسموعه، و أثبت الأشاعره كلاما آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف و الأصوات و لتصور هذه الحروف و الأصوات، و لإرادته إيجاد هذه الحروف و الأصوات، و هذه الحروف و الأصوات داله عليه، و هذا غير معقول فإنّ كلّ عاقل إنّما يفهم من الكلام ما قلنا: فأما ما ذهبوا إليه فإنه غير معقول لهم و لغيرهم البتّه، فكيف يجوز إثباته لله تعالى و هل هذا إلا جهل عظيم؟ لأنّ الضّروره قاضيه بسبق التّصوّر على التّصديق، و إذ قد تمّهّدت هذه المقدّمه فنقول: لا شكّ فى أنه تعالى متكلم على معنى أنه أوجد حروفا و أصواتا مسموعه قائمه بالأجسام الجماديه، كما كلم الله تعالى موسى من الشّجره فأوجد فيها الحروف و الأصوات، و الأشاعره خالفوا عقولهم، و عقول كافّه البشر، فأثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم و لا غيرهم، و إثبات مثل هذا الشّئ و المكابره عليه، مع أنه غير متصوّر البتّه، فضلا عن أن يكون مدلولا عليه، معلوم البطلان و مع ذلك فإنه صادر عنّا أو فينا عندهم و لا نعقله نحن و لا من ادعى ثبوته «انتهى»

قال النّاصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أنه تعالى متكلم، و الدليل عليه إجماع الأنبياء

عليهم السّلام عليه، فإنّه تواتر أنّهم كانوا يثبتون له الكلام و يقولون: إنّّه تعالى أمر بكذا و نهى عن كذا و أخبر بكذا، و كلّ ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى، ثمّ إنّ الكلام عندهم لفظ مشترك، تاره يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعه و تاره يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ و يقولون: هو الكلام حقيقه و هو قديم قائم بذاته تعالى، و لا بدّ من إثبات هذا الكلام، فإنّ العرف لا يفهمون من الكلام إلا المؤلف من الحروف و الأصوات، فنقول أوّلاً: ليراجع الشّخص إلى نفسه إنّّه إذا أراد التّكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنّه يزور [١]

و يرتّب معانى [٢]

فيعزم على التّكلم بها؟ كما أنّ من أراد الدخول على السّليطان أو العالم فإنّه يرتّب فى نفسه معانى و أشياء يقول فى نفسه: سأتكلم بهذا، فالمنصف يجد من نفسه هذا البتّه، فهذا هو الكلام النّفسانى، ثمّ نقول على طريقه الدّليل: إنّ الألفاظ التى نتكلم بها لها مدلولات قائمه بالنفس، فنقول: هذه المدلولات هى الكلام النّفسانى، فان قال: الخصم تلك المدلولات هى عبارته عن العلم بتلك المعانى

ص: ٢٠٤

قلنا: هي غير العلم لأن من جملة الكلام الخبر، وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، فالخبر عن الشيء غير العلم به، فان قال هو الإرادة، قلنا هو غير الإرادة لأن من جملة الكلام الأمر، وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده، أو هو يطيعه أولاً فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به، و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، و اعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغه الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً، و أقول: لا نسلم عدم الطلب فيهما لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب و هو الطلب، ثم إن في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الأمر، لأن اعتذاره و اختباره موقوفان على أمرين: الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور و كلاهما لا بد من أن يكونا محققين ليحصل الاعتذار و الاختبار قال صاحب المواقف هاهنا: و لو قالت المعتزلة: إنه أى المعنى النفسى الذى يغير العبارات (خ ل اعتبارات) فى الخير و الأمر هو إرادته فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبباً لاعتقاده إرادته أى إرادته المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً، لأن إرادته فعل كذلك موجوده فى الخير و الأمر، و مغايره لما يدل عليها من الأمور المتغيره و المختلفه، و ليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم، أو يأمر بما لا يريد، و حينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة كما تدعيه الأشاعره هذا كلام صاحب المواقف، و أقول: من أخبر بما لا يعلمه، قد يخبر و لا يخطر له إرادة شيء أصلاً، بل يصدر عنه الاخبار و هو يدل على مدلول، هو الكلام النفسى من غير إرادة فى ذلك الاخبار لشيء من الأشياء، و أمّا فى الأمر و إن كان هذه الإرادة موجوده، و لكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذى هو مدلول الأمر، بل شيء يلزم ذلك الطلب، فإذا نكلك الإرادة مغايره للمعنى النفسى الذى هو الطلب فى هذا

الأمر و هو المطلوب، و لما ثبت أنّ هاهنا صفه هي غير الإراده و العلم فنقول: هو الكلام النفساني، فإذن هو متصوّر عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غايه الظهور فمن ادعى بطلانه و عدم كونه متصوّرا فهو مبطل. و أما من ذهب إلى أنّ كلام الله تعالى هو أصوات و حروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي صلى الله عليه و اله و هو حادث، فيتجه عليه أنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلم من قامت به صفه المتكلم و خالق الكلام لا يقال: إنه متكلم، كما أنّ خالق الذوق لا يقال:

إنّه ذاتق و هذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغه و الصيرف فضلا عن أهل التحقيق نعم، الأصوات و الحروف داله على كلام الله تعالى و يطلق عليها الكلام أيضا، و لكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسى كما أثبتناه «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

فيه نظر أما أولا- فلأنّ إثبات الاشتراك لا يجديهم نفعاً، لأنّ الكلام يجب أن يكون مركباً، سواء كان لفظياً أو نفسياً، أما اللفظى فظاهر و أما النفسى فلأنّ اللفظى لما كان موضوعاً بإزاء المعنى المطابق لما فى النفس فلو لم يكن النفسى مركباً لم يكن المعنوى مطابقاً له، و أيضاً الترتيب داخل فى مفهوم الكلام، و لا يوجد الكلام بدونّه، كما اعترف به الفاضل التفتازانى فى شرح العقائد حيث قال: و هذا أى ما ذكره صاحب المواقف من أنّ الكلام النفسى غير مرتّب الأجزاء جيّد لمن يتعقّل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقه أو المخيئه المشروطه وجود بعضها بعدم البعض، و لا- من الأشكال المرتبه (خ ل المترتبه) الداله عليه، و نحن لا- نتعقّل من قيام الكلام بنفس الالفاظ إلا كون صور الحروف مخزونه مرتسمه فى خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيئه أو نقوشاً مرتبه، و إذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً «انتهى» و على هذا فما يزوره المتكلم فى نفسه عند إرادته التكلّم، يجوز أن يكون عبارته عن الألفاظ



المختلّه المرتبه فى النفس، فلا يجدىهم ما تشبثوا به من قول [١]

عمر: زوّرت فى نفسى كلاما بمعنى قدرته و فرضته، كما يقال: زوّرت دارا و بناء، فكما لا يدلّ هذا على كون حقيقه الدار و البناء فى النفس، كذلك لا يدلّ ذلك على كون حقيقه الكلام فى النفس، و كذا كون الكلام فى الفؤاد [٢]

يكون إشاره إلى تصوّره، و أما ثانيا فلأنّ ما ذكره من أنّه قد يخبر الرّجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه فالخبر عن الشىء غير العلم به، ففيه ما ذكره الشّارح الجديد للتّجريد حيث قال و لقائل أن يقول: إنّ المعنى النفسى الذى يدّعون أنّه قائم بنفس المتكلم و مغاير للعلم فى صورته الإخبار عمّا لا يعلمه، هو إدراك مدلول الخبر، أعنى حصوله فى الدّهن مطلقا يقينيا كان أو مشكوكا، فلا يكون مغايرا للعلم، و الحاصل أنّ هذا إنّما يدلّ على مغايرته للعلم اليقيني [٣]

لا- للعلم المطلق، إذ كلّ عاقل تصدّى للأخبار، تحصل فى ذهنه صورته ما أخبرته بالضروره، و أيضا ما ذكره (خ ل هذا) قياس الغائب على الشّاهد فلا يفيد و أما ثالثا فلأنّ ما ذكره فى بيان مغايره المعنى

ص: ٢٠٧

النفسى للإرادة «مردود» بالاعتراض الذى نقله و أما ما ذكره فى دفع ذلك الاعتراض بقوله: أقول لا نسلم عدم الطلب فيهما، لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب «إلخ» مدخول، بأن الاعتذار و الاختبار إنما يتوقفان على أن يصدر من الأمر ما يدل بظاهره فى مجارى الاستعمال على الطلب، لا- على تحقق الطلب فى نفس الأمر، إذ لا- وقوف لغير الله تعالى بما فى الصّيدور، فيحصل الاعتذار و الاختبار من غير قصد الطلب كما لا- يخفى و أما رابعا فلأن ما ذكره فى جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف فى تقويه المعتزله من قوله: أقول من أخير بما لا يعلمه قد يخبر و لا يخطر له إرادته شىء أصلا «إلخ» ففيه: أن هذا غير واقع، و لو سلم فيجاب بمثل ما أجبنا عنه عمّا قيل: من أنه قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه فاعلم و أما ما ذكره من أن فى الأمر و إن كان هذه الإرادة موجوده، و لكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذى هو مدلول الأمر، بل شىء يلزم ذلك الطلب، فإذن تلك الإرادة مغايره للمعنى النفسى الذى هو الطلب فى هذا الأمر و هو المطلوب، ففيه: أننا لا نسلم أن الطلب غير الإرادة [١]

، فإن الطلب

ص: ٢٠٨

عين الإرادة [١]

عند المعتزله، و لو سلم فنقول: إنّ الكلام النفسى عند الأشاعره

ص: ٢٠٩

قديم، فلو كان عبارته عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل أيضا و إلا يلزم السّفه، إذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضروره، و سيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى و أما خامسا: فلأن ما ذكره من أن كلّ عاقل يعلم أن المتكلم من قام به صفه التكلم و خالق الكلام لا يقال له إنه متكلم «إلخ» قد هرب فيه الناصب عما قاله أصحابه قاطبه: من أن المتكلم من قام به الكلام لما أورد عليهم الإماميه، من أنه يلزم من ذلك أن لا يصح إطلاق المتكلم على البشر، إذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر، و حينئذ يتوجه عليه: إن المبدأ الذي هو التكلم المهروب إليه بمعنى إيجاد الكلام قائم بذاته تعالى حقيقه، فلا يحتاج إلى المعنى النفسى

الأزلي، و أيضا نحن لا نشترط في صدق المتكلم أن يكون ذلك الشيء موجدا للكلام، بل نقول: لا بد أن يكون بين الكلام و ذلك الشيء ملابسه كما في الحدّاد و الصّباغ و التّمّار و غيرها، و هي محقّقه ها هنا. إذ الكلام مخلوق [١]

له تعالى،

ص: ٢١١

و بالجمله لا يلزم أن يكون إطلاق الألفاظ على وتيره [١]

واحد، فإنّ المضىء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضوء، وكذا الثّمار يطلق على من كان بائعا للثّمر لا على من قام به الثّمر، فلا يتّجه علينا النّقص بالدّائق، كما ذكره النّاصب الخالى عن ذوق التّحقيق، ولا بالمتحرّك كما أورده شارح العقائد، ولا ما أورده الشّارح الجديد للتّجريد: من أنّا إذا سمعنا قائلا يقول: أنا قائم، نسّميه المتكلّم وإن لم نعلم أنّه الموجد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أنّ موجد هو الله تعالى [٢]

كما هو رأى الأشاعره «انتهى» وقد اعترف بهذا فخر الدّين الرّازى فى المسأله الثالثه و الأربعين من الباب الأوّل من القسم الأوّل من الكتاب الأوّل من فواتح تفسيره الكبير حيث قال: و التّحقيق فى هذا الباب أنّ الكلام عباره عن فعل مخصوص، جعله الحىّ القادر لأجل أن يعرّف غيره ما فى ضميره من الإعتقادات و الإرادات، و عند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّمًا

ص: ٢١٢

بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص «انتهى» على أن ما ذكره الناصب و شارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقليّة، و إذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور، و هو أن المتكلم بمعنى من قام به الكلام و لم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات، فلا بدّ من التّشبيث بالمعنى اللغوي الغير المشهور، و هذا كما قيل: في حمل الموجود عليه تعالى على قاعده الحكماء و من وافقهم من أن الوجود عين حقيقته غير قائم به، إذ على هذا لا يصحّ لغيره أن يقال: إنّه تعالى موجود، إذ معنى الموجود لغيره من قام به الوجود، و هو يقتضى المغايره، و ذلك باطل عندهم «تأمل» و السرّ في أن أهل اللّغه ربما يفسّرون صيغه الفاعل بمن قام به الفعل، ما قاله بعض المحقّقين: من أن اللّغه لم تبن [١]

على النّظر الدّقيق، بل هم ينظرون إلى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم و يقولون باتّصاف المتكلم به حال التّكلم: و كيف لا؟ و لو بنيت اللّغه على النّظر الدّقيق لتعدّر في أكثر أفعال الحال؟ فأنّه يلزم أن يكون مجازا، مع أنّهم اتفقوا على أن المضارع حقيقه في الحال، في مثل يمشى، و يتكلم، و يخبر، بل يتوسّعون في معنى الحال، و يعمّمونه عن المشى بين المشرق و المغرب، و يريدون به الحال، و قس عليه الحال في اسم الفاعل إذا قالوا: إنّه حقيقه في زيد ماش من المشرق إلى المغرب، و الحاصل أن النّظر الدّقيق يقتضى عدم قيام المبدأ و عدم بقائه في محلّ يقوم به، و ظاهر النّظر يميل إلى القيام و البقاء، و الملخص أن معنى اسم الفاعل [٢]

مثلا هو الأمر المجمل الذي يعتبر عنه في الفارسيه «بدانا» و

نعبّر عنه بذات له العلم، مع أننا نعلم أنّ الذات غير مأخوذة في معنى العالم و كذا قيام معنى العلم، أما أن الذات غير مأخوذة فلاّنا إذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا أنّ زيدا بمنزلة الذات، وليس المراد بزيد ذات له العلم، بل المراد زيد له العلم، وكيف لا؟ وقد استدلوا على ذلك بأنّه لو كان شيء أو ذات مأخوذا في المشتقّ لكان الناطق مركبا من العرضي، كما قاله سيد المحقّقين [٢]

قدّس سرّه في حاشيه المطالع، فيلزم أن لا يصحّ التحديد به، و فوق هذا كلام: و هو أنّ إطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب، بل و لا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام أصلا، لأنّ الفعل لا يوصف به المفعول، بل إنّما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا، فلا يقال: الضارب لمن وقع عليه الضرب، بل لمن فعل الضرب، فحينئذ لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله، و إلا لكان الهواء متكلمًا لقيام الحروف و الصّوت به، و قالوا تكلم الجنّ: على لسان المصروع [٣]

لاعتقادهم أنّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنّ، فأسندوه إلى الفاعل لا- القائم به، و الأشاعره لما قالوا إنّ الكلام هو المعنى قالوا: معنى كونه متكلمًا هو قيام ذلك المعنى بذاته، ثم افتروا به على اللّغه. فان قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع إلى القدره فلا- يكون صفه مستقلّه أخرى، قلت: لا- محذور في إرجاعه إلى القدره و عدّه صفه مستقلّه أخرى، بناء على فائده مخصوصه: هي أنّ



أفعال العباد قولاً و فعلاً مخلوقه بقدره العبد أو بقدره الله، و كسب العبد و القرآن مخلوق له بلا واسطه قدره العبد و كسبه، و تحقيقه: أن الله تعالى يعلم جميع المعلومات، فعلم القرآن في الأزل بأنه سيوجد به قدرته القديمه في جسم من الأجسام من غير كسب [١]

، بخلاف كلام البشر فإنه عالم في الأزل بأنه سيوجد به البشر بقدرته الحادته أو بكسبه. و ممّا يكسر سوره [٢]

استبعاد الخصم: أن صفتي السميع و البصر راجعتان إلى العلم باتفاق الأشاعره معنا، مع أنّهما عدّتا صفتين مستقلّتين متابعه للشارع حيث أفردهما عن العلم في الذكر لغايه اهتمامه باثباتهما، و باعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما.

### [المطلب الثاني في أنّ كلامه تعالى متعدّد]

#### أشاره

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الثاني في أنّ كلامه تعالى متعدّد، المعقول من الكلام على ما تقدّم أنّه الحروف و الأصوات المسموعه، و هذه الحروف المسموعه إنّما تلتئم كلاماً مفهوماً إذا كان الانتظام على أحد الوجوه التي يحصل بها الإفهام، و ذلك بأن يكون خبراً أو أمراً أو نهياً أو استفهاماً أو تنبيهاً، و هو الشامل للتمنّى و الترجى و التعجب و القسم و النداء، و لا وجود له إلا في هذه الجزئيات، و الذين أثبتوا قدم الكلام اختلفوا: فذهب بعضهم إلى أنّ كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني، و ذهب آخرون إلى تعدّده، و الذين أثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في إثبات شيء لا

يتصوّرونه هم ولا خصومهم، و من أثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوّره هو ولا غيره فكيف يجوز أن يجعل إماما يقتدى به و يناط بكلامه الأحكام؟ «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: الأشاعره لما أثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة، فكما أنّ القدرة صفة واحده تتعلق بمقدورات متعدده، كذلك الكلام صفة واحده تنقسم إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والتداء، وهذا بحسب التعلق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا، وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا، وكذا الحال في البواقي وأمّا من جعل الكلام عبارته عن الحروف والأصوات فلا شكّ أنّه يكون متعددا عنده، فالنزاع بيننا وبين المعتزله والإماميه في إثبات الكلام النفساني، فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات، وإن انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدّد، وقد أثبتنا الكلام النفساني فيما سبق، فطامات الرّجل ليس إلا الترهات «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

إن أراد بقوله: الكلام صفة واحده تنقسم إلى الأمر والنهي «إلخ» أنّ كلامه تعالى جنس لهذه الأمور، وهذه الأمور أنواع له، فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون أحد الأنواع، وبطلانه ظاهر، وإن أراد أنّه أمر معيّن يعرضه هذه الأمور كما يشعر به كلام الشّارح الجديد للتّجريد في تميم جواب عبد الله بن سعيد [١]

حتّى لا يلزم كون تلك الأنواع أنواعا حقيقيه، بل تكون

أنواعا بحسب العارض و الاعتبار و الأمور الخارجة، فمسلم أن هذا لا يستلزم محالا لأن غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض و هو ليس بمستحيل، لكنه خلاف ما هو المقرّر عندهم، من أن هذه الأمور أنواع الكلام. و أيضا هذا غير معقول إذ لا يعقل كلام إلا على أحد الأساليب المعروفة عند العقلاء، و بالجمله نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الأمر و النهى و الخير، فإذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء آخر فينبوه ليتصور، ثم أقيموا الدلالة عليه و على اتصافه تعالى به و على قدمه، و أيضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا و أنواعه مختلفه باعتبار التعلقات لزم جواز أن يكون جميع الصفات راجعه إلى صفه واحده بل إلى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص إرادته، و باعتبار تعلقه بالإيجاد قدره إلى غير ذلك من الاعتبارات، و قال السيد معين الدين الصفوي الإيجي الشافعي في رسالته في الكلام: إن العرف العام و الخاص من الشرع و اللغة لا يفهم من الكلام إلا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في الحقيقة (خ ل في التحقيق) نوع من العلم، و ليس من شأن النبوه دعوه الامه إلى شيء غير معلوم ظاهره كذب و إحداد من غير إشاره في موضع و موقع على المراد من إطلاقه، مع أن العرف مطلقا يعرف تناقض الأخرس مع المتكلم، و على ما عرّفه الأشعري يجتمع الخرس و هذا المتكلم [1]

و التكلم و السكوت، و أما ما في متن العقائد للنسفي [2]

إن

ص: ٢١٧

الكلام صفة متنافيه للسكوت و الآفه، وقال شارحه [١]

العلامه: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظى دون النفسى، إذ السكوت و الخرس إنما ينافى التلقظ، و أجاب بأن مراده السكوت و الآفه الباطيتان بأن لا يدبر فى نفسه التكلم و لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظى و نفسى، فكذا ضدّه اعنى السكوت و الخرس، فأنت على يقين أن هذا التوجيه تمحل [٢]

لا يغنى عن الحق شيئاً [٣]

، فأعرضنا عن التعرّض بتفصيل الجواب.

ص: ٢١٨

قال المصنّف رفعه الله

المطلب الثالث في حدوده، العقل و السّمع متطابقان على أنّ كلامه تعالى محدث ليس بأزليّ، لأنّه مركّب من الحروف و الأصوات، و يمتنع اجتماع حرفين في السّماع دفعه واحده فلا بدّ أن يكون أحدهما سابقا على الآخر، و المسبوق حادث بالضروره، و السابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضروره. و قد قال الله تعالى **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ** [١]

، و خالفت الأشاعره جميع العقلاء في ذلك، فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه، و أنّه تعالى في الأزل يخاطب العقلاء المعدومين، و إثبات ذلك في غايه السّفه و النقص في حقّه تعالى، فإنّ الواحد منّا لو جلس في بيت وحده منفردا، و قال يا سالم قم، و يا غانم اضرب و يا سعيد كل و لا أحد عنده من هؤلاء، عدّه كلّ عاقل سفيها جاهلا عادما للتّحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدّال على السّفه و الجهل و الحمق إليه تعالى؟ و كيف يصح منه تعالى أن يقول في الأزل: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ** [٢]

؟ و لا مخاطب هناك و لا ناس عنده، و يقول **يَا أَيُّهَا النَّاسُ** [٣]

اتَّقُوا رَبَّكُمُ؟ و يقول **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ** [٤]

آمَنُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، و **لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ** [٥]

، و **لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ** [٦]

و، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** [٧]

؟ و أيضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه

تعالى، لأنه إن لم يفد بكلامه في الأزل شيئاً كان سفياً، وهو قبيح عليه تعالى و إن أفاد فإما لنفسه أو لغيره، والأول باطل، لأن المخاطب إنما يفيد لنفسه لو كان يطرب في كلامه أو يكرره ليحفظه أو يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن، وهذه في حقه محال لتزعمه عنها. والثاني باطل لأن إفاده الغير إنما تصح لو خاطب غيره ليفهم مراده أو يأمره بفعل، أو ينهيه عن فعل، ولما لم يكن في الأزل من يفيد بكلامه شيئاً من هذه كان كلامه سفياً و عبثاً. و أيضاً يلزم الكذب في إخباره تعالى، لأنه قال: إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا [١]

، انا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ [٢]

و أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ [٣]

، وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ [٤]

مع أن هذه إخبارات عن الماضي، و الإخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه. و أيضاً قال تعالى إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [٥]

، و هو إخبار عن المستقبل فيكون حادثاً «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق الإشارة إلى النزاع بين الأشاعره و المعتزله و من تابعهم من الإماميه في إثبات الكلام النفساني، فمن قال: بثبوت فلا شك أنه يقول: بقدمه، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، و من قال بأنه مركب من الحروف و الأ-صوات، فلا- شك أنه يقول بحدوثه و نحن نوافق فيه فكل ما أورده على الأشاعره فهو إيراد على غير محل النزاع، لأنه يقول: إن الكلام مركب

من الحروف، ثم يقول بحدوثه، هذا ممّا لا نزاع فيه، نعم لو قال بإثبات الكلام النفسى ثم يثبت حدوثه يكون محلّ النزاع. واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾، فهو يدلّ على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه، واما الاستدلال بأنّ الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طائافته، فالجواب أنّ ذلك السفه الذى ادّعىتموه إنّما هو في اللفظ، واما كلام النفس فلاسفه فيه، ومثاله على وفق ما ذكر، أنّ الواحد ممّا لو جلس في بيت وحده منفردا ورّتب [١]

في نفسه أنواع الأوامر لجماعه سيأتون عنده ولا يتلفّظ به، فلا يكون سفها ولا حماقه، بل السّف فيه من نسبه إلى السّف فيه، فالكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الأزل، ولا تلفّظ بذلك الكلام، بل هو لجماعه سيحدثون، ويكون التلفظ به بعد حدوثهم و حدوث أفعالهم التى تقتضى الأمر والنهى والإخبار والاستفهام، فلاسفه ولا حماقه كما ادّعاه، وبهذا الجواب أيضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى، لأنّ ذلك في التلفّظ بالكلام النفسى، ونحن نسلم أنّ لا تلفظ في الأزل، بل هناك معان قائمه بذات الله تعالى قديمه. و أيضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب، لأنّ الصدق والكذب صفتان للكلام الذى يتلفّظ به لا المعانى المزوّره في النفس المقوله بعد هذا لمن سيحدث. واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ لأنه إخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عند أنّ لفظ كن حادث، ولا نزاع لنا فيه، إنّما النزاع في المعنى الأزلى النفسانى، ولا يلزم من كون مدلول لفظه كن في ذات الله تعالى حدوثه «انتهى».

غرض المصنّف قدّس سرّه أنّ الكلام الذى فهمه وقرّره السّيلف و الخلف من أهل السّمع و العقل ليس إلا- ما حكموا بحدوثه، فمن أين جاء هذا الكلام التّفسى القديم؟، و حاصله أنّ إثبات الكلام التّفسانى مع كونه غير معقول مخالف للإجماع، و يؤيّدّه ما نقل السيّد معين الدّين الإيجى الشّافعى فى بعض رسائله عن بعض العلماء أنّه قال: ما تلفّظ بالكلام التّفسى أحد إلا فى أثناء المائة الثالثة، [١]

و لم يكن قبل ذلك فى لسان أحد «انتهى» و لا ريب أنّ هذا إيراد وارد على الأشاعره، و أما الجواب الذى ذكره من أنّ السّفه [٢]

إنما هو فى اللفظ دون الكلام التّفسى، فهو مأخوذ من قواعد العقائد للغزالي و المواقف للقاضى عضد، و حاصل ما قيل إنّّه ليس من شرط الأمر أن يكون المأمور موجودا، و لكن يجوز أن يقوم الطلب بذاته قبل وجود المأمور، فإذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب و اقتضاء آخر [٣]

، فكم من شخص ليس له ولد، و يقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده، فله أن يقدر فى نفسه أن يقول لولده: اطلب العلم،



و أورد عليه سيّد المحققين في شرح المواقف [١]

بأنّ ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب و تخيله، و هو ممكن و ليس بسفه، أمّا نفس الطلب فلا شكّ في كونه سفهاً، بل قيل غير ممكن، لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه محال، و أمّا ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى: **إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا** [٢]

«فمدخول» بأنّ مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعالى و إخباره بأنّه سيرسل نوحاً، و المقول بعد ذلك هو أنّه أرسله، و الخير و العلم بأنّ الشئ سيوجد يمتنع أن يكون العلم بأنّه يوجد أو وجد، فلا يصحّ قوله: المزوّر المقوله بعد هذا، لدلالته على أنّ أحدهما هو الآخر، على أنّه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى، و بطلانه ظاهر، و بما قرّرناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتأمل.

### [المطلب الرابع في استلزام الأمر و النهي الإرادة و الكراهة]

إشارة

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الرابع في استلزام الأمر و النهي الإرادة و الكراهة (الكراهية خ ل) كلّ عاقل يريد من غيره شيئاً على سبيل الجزم فأنّه يأمره به، و إذا كره الفعل فأنّه ينهى عنه، و إنّ الأمر و النهي دليلان على الإرادة و الكراهة (الكراهية خ ل)، و خالفت الأشاعره جميع العقلاء في ذلك، و قالوا: إنّ الله تعالى يأمر دائماً بما لا يريد بل بما يكرهه و إنّّه ينهى عمّا لا يكرهه، بل عمّا يريد، و كلّ عاقل ينسب من يفعل. هذا إلى السّفه و الجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

#### قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أنّ الله تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون، فكلّ كائن مراد له، و ما ليس بكائن ليس بمراد له، و مذهب المعتزله و

ص: ٢٢٣

من تبعهم من الإماميه أنه تعالى مرید للمأمور به كاره للمعاصي و الكفر، و دليل الأشاعره أنه تعالى خالق الأشياء كلها، و خالق الشيء بلا- إكراه مرید له بالضرورة و الصيغه المرجحه لأحد المقدورين هو الإراده و لا- بد منها، فإذن ثبت أنه مرید لجميع الكائنات. و أما المعتزله فأنهم لما ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقه لهم و أثبتوا في الوجود تعدد الخالق [١]

يلزمهم نفي الإراده العامه [٢]

، فالله تعالى عندهم يرید الطاعات و يكره المعاصي، فيأمر بالطاعات و ينهى عن المعاصي لأنها ليست من خلقه. و عند الأشاعره أنه تعالى يرید الطاعات، و يأمر بها و هذا ظاهر و يرید المعاصي و ينهى عنها، و الأمر غير الإراده كما مرّ في الفصل السابق و ليس المراد من الإراده الرضا و الاستحسان، فقوله: إن الأشاعره يقولون: الله تعالى يأمر بما لا يریده أراد به أن الله تعالى يأمر بإيمان الكافر و لا يریده، فالمحذور الذي بما لا يریده أراد به أن الله تعالى يأمر بإيمان الكافر و لا يریده، فالمحذور الذي ذكره من مخالفه العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الإراده، فإن المراد بالإراده هاهنا هو التقدير و الترجيح في الخلق لا الرضا و الاستحسان كما هو المتبادر، فذهب إلى اعتبار معنى الإراده بحسب العرف، و إذا حقت معنى الإراده علمت مراد الأشاعره، و أنه لا نسبه للجهل و السفه إلى الله تعالى عن ذلك كما ذكره «انتهى»

**أقول: [القاضي نور الله]**

كونه تعالى خالقا للأشياء كلها ممنوع، و الاستناد بقوله تعالى لا إله إلا هو خالق كل شيء [٣]

ضعيف، لأنه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى و أفعال عباده، و قد بينا في الفصول السابقة أنه تعالى ليس بخالق لأفعال

العباد، وإِنَّمَا الْقُدْرَةُ وَالتَّمَكُّنُ (خ ل التمكن) لَهِم مِّنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبَيْنَا أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْإِرَادَةِ وَتَكَلَّمْنَا [١]

على المثال الذى أورده بقوله: إن الرُّجُلَ قد يأمر بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أولا؟، وأما تفسيره [٢]

للإرادة بالتقدير فهو من مخترعاته التى ألجأ ضيق الخناق [٣]

إلى التزامها إذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به و ظاهر أنه ليس ذلك معنى لغويًا أيضًا و لو مجازًا مشهورًا، كما يظهر من تتبع كتب اللُّغَةِ، فقد خرج الكلام عن أسلوب أرباب التَّحْصِيلِ، و لا يبعد أنه أخذ ذلك ممَّا نسبته أصحابه إلى النُّعَمَائِيَّةِ أصحاب محمد بن

ص: ٢٢٥

أبى جعفر الأحول الشيعى الذى لقبه الشيعة بمؤمن الطاق، وأهل السنه بشيطان الطاق، وقد ذكرنا شرح فضائله وبراءته عما نسب إليه من الأقوال الفاسده مع وجه تلقبه بما ذكر فى كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين، والحاصل أن محمّد بن عبد الكريم الشهرستانى الشافعى الأشعري قد قال فى كتاب الملل و النحل عند ذكر النعمان المذكور: إنّه وافق هشام بن الحكم [٢]

فى أن الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يكون، و التقدير عنده إرادته فعله تعالى «إلخ»، فقد دخل الناصب فى هذه المسأله فى فرقه شاذّه مجهوله من الشيعة قد أنكروهم الإماميه أيضاً «إلخ» و لعمري إنّه لو اطلع أهل ما وراء النهر الذين ألف هذا الكتاب تأليفا لقلوبهم لرموه بالرّفص و السخافه، و لراموا قتله مع إحراقه، ثم مع هذه المفسده العظيمه يوجب

القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائه سنة لفظيا، ضروره أن اهل [١]

العدل حينئذ لا ينازعون في أن الشرور و القبائح الموجوده من الكفر و الفسق و أمثالهما مراده لله تعالى، بمعنى أنها مقدره بالتقدير المفسّر عندهم بالإعلام و التبيين و نحوهما و كفاك في تصديق ما ذكرنا في أفعاله تعالى دون أفعال العباد من اختراعه و افتراءه بذلك التفسير على أصحابه: أن كتاب المواقف مع بسطه و تلخيص مقالات المتقدمين فيه خال في هذا المبحث و في مبحث إرادته الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الإرادة بهذا المعنى، و إنما فسر الإرادة بالصّفة المخصّصه، و يدلّ عليه استدلاله في بحث إرادته الله تعالى للكائنات بقوله: لنا أما أنه يريد للكائنات بأسرها. فلائته خالق للأشياء كلّها، و خالق الشيء بلا إكراه يريد له ضروره، و أيضا فالصّفة المرجحه لأحد المقدورين هو الإرادة كما مرّ، و لا بدّ منها «إلخ» ثم ذكر أدله المعتزله على أنه تعالى لا يريد الكفر و المعاصي، و لم يجب في شيء منها بأن الإرادة هاهنا بمعنى التقدير، و لعلّ الناصب اشتبه عليه الأمر من كلام مصنّف العقائد النّسفيّه و شارحه، حيث قال المصنّف: و هي أى أفعال العباد كلّها بإرادته، و مشيئته و قضيتّه و تقديره، ثم قال الشارح: بعد تفسيره للتقدير بتحديد كلّ مخلوق بحده «إلخ»: و المقصود تعميم إرادته الله تعالى و قدرته لما مرّ من أنّ الكلّ بخلق الله تعالى، و هو يستدعى القدره و الإراده «انتهى»، و عرضه من ذلك أنّ مقصود المصنّف صاحب العقائد من قوله سابقا: و هي أى أفعال العباد كلّهم بإرادته و مشيئته «إلخ» تعميم إرادته و قدرته بالنسبه إلى جميع الكائنات و الناصب فهم منه أنّ المراد أنّ مقصود [٢]

الشارح نفسه أو مقصود المصنّف

تعميم معنى إرادته الله تعالى و قدرته عن معنى القضاء و القدر المعطوفين على الإرادة فى كلام المصنّف، و هذا دليل على جهله و عجزه عن حلّ العبارات، و بالجمله تفسيره للإرادة بالتقدير [١]

خلاف المقدّر المقرّر بين القوم، و مع هذا لا يسمّن و لا يغنى من جوع [٢]

كما عرفت. و إذا أتقنت (خ ل تيقنت) ذلك علمت أنّ ما ذكره المصنّف و أراد لا محيص لهم عنه بما ذكره النَّاصِب و الحمد لله.

### [المطلب الخامس فى أنّ كلامه تعالى صدق]

#### إشاره

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الخامس فى أنّ كلامه تعالى صدق، اعلم أنّ الحكم بكون الله تعالى صادقاً لا يجوز عليه الكذب إنّما يتم على قواعد العدليه الذين أحالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمه، و لا يتمشى على مذهب الأشاعره لوجهين: الأول أنّهم أسندوا جميع القبائح بأسرها إليه تعالى، و قالوا: لا مؤثر [٣]

فى الوجود من القبائح بأسرها و غيرها إلا- الله، و من يفعل أنواع الشر و الظلم و الجور و العدوان و أنواع المعاصى و القبائح المنسوبه إلى البشر كيف يمتنع أن يكذب فى كلامه، و

كيف يقدر الباحث على إثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا؟، الثاني أن الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف و الأصوات، و لا طريق لهم إلى إثبات كونه تعالى صادقا في الحروف و الأصوات «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول:مذهب الأشاعره أنه تعالى يمتنع عليه الكذب، و وافقهم المعتزله في ذلك، أمّا دليل الأشاعره فلاّنه نقص، و النقص على الله محال، و أما عند المعتزله فلاّنّ الكذب قبيح، و هو سبحانه لا يفعل القبيح [١]

، و قال صاحب المواقف اعلم أنه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى فيه فإنّ النقص فى الأفعال هو القبح العقلى بعينه فيها، و إنّما تختلف العبارة، أقول:الفرق أنّ النقص هاهنا يراد به النقص فى الصّفات، فإنّه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفه النقص و هم لم يقولوا هاهنا بالنقص فى الأفعال، حتّى لا يكون فرقا بينه و بين القبح العقلى كما ذكره صاحب المواقف، فحاصل استدلال الأشاعره:أنّه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا فى صفته، كما أنّهم يقولون:لو كان عاجزا أو جاهلا لكان ناقصا فى صفته، و لم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذى يقول به المعتزله فتأمل، و الفرق دقيق، ثم ما ذكره:من أنّ عدم الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الأشاعره، فهذا كلام باطل عار عن التأمّل، فإنّ القول بأن لا مؤثر فى الوجود

إلا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه، لأن فعل القبائح من مباشره العبد فهو غير مستند إلى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد أنه يكذب، ولا يجوز أن يكون صادقا، هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعده البحث بحث لو نسب هذا الكلام إلى العوام استنكفوا منه، وأما ثانيا الاستدلاليين على عدم التمشي فهو أيضا باطل صريح، فإن من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلّق بالدال على المعنى النفساني وهو أيضا نقص، فكيف لا يتمشى؟ «انتهى»

### أقول: [القاضي نور الله]

ما أخذ في دليل الأشاعره من أنّ النقص على الله تعالى محال إنّما استدلّ عليه بالإجماع كما صرّحوا به، ولا برهان عليه من العقل، حتّى قال فخر الدين الرازي: إنّ القول بالنقص والكمال خطابي [١]

و بالجمله الدليل المستند إلى الإجماع لا يفيد اليقين إلا إذا كان الإجماع مقطوعا به، وهو فيما نحن فيه ممنوع، على أنّ الإجماع المقطوع به لا يلزم أن يفيد اليقين على رأيهم، وأيضا الإجماع إنما يكون حجّة عندهم لاستناده إلى النصّ، ودلاله النصّ موقفه على صدق كلام الله تعالى، وإثبات صدق كلامه بما يستند إلى النصّ يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف: من أنّ صدق النبي صلى الله عليه و اله لا يتوقّف على صدق كلامه تعالى، بل على تصديق المعجزه، وهو تصديق فعليّ منه تعالى لا قوليّ على ما بين في محلّه، منظور فيه، لأنّ المعجزه إنّما تدلّ على صدق النبي صلى الله عليه و اله في دعوى النبوه و كونه رسول الله صلى الله عليه و اله، وأما صدقه في سائر الأحكام، فالظاهر من كلامه أنّه لاستدعاء الرّساله أن يكون أحكامه من عند الله، فيتوقّف على صدق كلامه تعالى هذا. وأما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف، ثمّ أورد عليه بقوله:



أقول: الفرق «إلخ» يدلّ على غايه جهله و خطبه [١]

و خلطه [٢]

و عدم تفصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام، فإنّ صاحب المواقف بعد ما ذكر من الأشاعره دليلهم المشتمل على محذور النقص، ذكر دليلا ثانيا لهم و هو قوله: و أيضا يلزم على تقدير أن يقع الكذب فى كلامه تعالى أن يكون نحن أكمل منه فى بعض الأوقات، أعنى وقت صدقنا فى كلامنا، ثم اعترض على هذا الدليل الثانى بقوله و اعلم «إلخ» و حاصله على ما أشار إليه الشارح قدس سرّه الشريف، و الشارح الجديد للتجريد [٣]

، أنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على صدق الكلام النفسى الذى هو صفه قائمه بذاته تعالى، و إلا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا، و لا- يدلّ على صدقه فى الكلام اللفظى الذى يخلقه فى جسم دالا على معنى مقصود منه، لأنّه على ذلك التقدير يلزم النقص فى فعله، و لا- فرق بين النقص فى الفعل، و بين القبح العقلى فيه، و هم لا- يقولون به، مع أنّ الأهم بيان صدقه فى الكلام اللفظى ثمّ الناصب لم يذكر الدليل الثانى لأنّه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به، بل و لم يفهم محصّيه و معناه، و مع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف أصلا، و لا فى دفع كلام المصنّف، و اما ما ذكره: من أنّ القول بأن لا مؤثر فى الوجود إلا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه تعالى واه أيضا لأنّ خلق الكلام اللفظى الكاذب قبيح عند العقلاء، و هم يجوزون [٤]

ذلك، و لا

ص: ٢٣١

يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف، وبالجملة كما أشار إليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله، إذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم، إذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المصنف، وقد ظهر بما قررنا صحه ثاني استدلال المصنف قدس سره أيضا فلا تغفل.

## [المبحث الثامن في أنه تعالى لا يشاركه شيء في القدم]

### إشاره

### قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثامن في أنه تعالى لا يشاركه شيء في القدم، العقل والسمع متطابقان على أنه تعالى مخصوص بالقدم، وأنه ليس في الأزل سواه، لأن كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن، وكل ممكن حادث، وقال تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ [١]

، وأثبت الأشاعره معه معاني قديمه ثمانية هي علل [٢]

في الصفات، كالقدره والعلم والحياه إلى غير ذلك، ولزمهم من ذلك محالات: منها إثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي: النصارى كفروا بأنهم (لأنهم خ ل) أثبتوا ثلاثه قدماء [٣]

، وأصحابنا قد أثبتوا تسعه، ومنها أنه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما إلى إثبات معنى هو العلم، ولولا له لم يكن عالما، وافتقاره في كونه قادرا إلى القدره، ولولاها لم يكن قادرا، وكذلك باقى الصفات، والله تعالى منزّه عن الحاجه والافتقار، لأن

كُلُّ مفتقر إلى الغير فهو ممكن. و منها أنه يلزم إثبات ما لا نهاييه له من المعاني القائمة بذاته تعالى و هو محال، بيان الملازمه: أن العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه، فإن من شرط العلم المطابقه، و محال أن يطابق الشىء الواحد أمورا متغايره متخالفه فى الذات [١]

و الحقيقه، لكن المعلومات غير متناهيه، فيكون له علوم غير متناهيه، لا مرّه واحده بل مرارا غير متناهيه باعتبار كَلِّ علم يفرض فى كَلِّ مرتبه من المراتب الغير المتناهيه، لأن العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بذلك الشىء، ثم العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشىء و هكذا إلى ما لا يتناهى، (خ ل ما لا نهاييه له) و فى كَلِّ واحده من هذه المراتب مراتب غير متناهيه و هذا عين السفسطه، لعدم تعقله بالمرّه. و منها أنه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات، و كانت قائمه بذاته كانت حقيقه الإلهيه مركبه و كَلِّ مركب محتاج إلى جزئه، و جزؤه [٢]

غيره فيكون الله تعالى محتاجا إلى غيره، فيكون ممكنا، و إلى هذا

أشار مولانا أمير المؤمنين على عليه السلام حيث قال: أول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيده، و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهاده كَلِّ صفه أنها غير الموصوف، و شهاده كَلِّ موصوف أنه غير الصفه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه و من ثناه، فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله [٣]

و منها أنهم ارتكبوا هاهنا

ما هو معلوم البطلان، وهو أنهم قالوا: إن هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايره لها، وهذا غير معقول، لأن الشيء إذا نسب إلى؟؟؟ فإما أن يكون هو هو أو غيره ولا يعقل سلبهما معا «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أنه تعالى له صفات موجوده قديمه زائده على ذاته، فهو عالم بعلم وقادر بقدره، يريد اراده و؟؟؟ على هذا القياس، والدليل عليه أننا نفهم الصفات الإلهيه من صفات المائده، وكون علمه [١]

الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب، وحد العالم هيهنا من قام به العلم، فكذا حدّه هناك، و شرط صدق المشتقّ على واحد؟؟؟ أصله، فكذا شرط فيمن غاب عنّا، وكذا القياس في باقى الصفات، ثم؟؟؟ من عرف اللغه و إطلاقات العرف فإنّ العالم لا شك أنه من يقوم به العلم؟؟؟ بنفى الصّيفات لكذبنا نصوص الكتاب و السّينه، فإنّ الله تعالى في كتابه أثبت الصّيفات لنفسه، كقوله تعالى:

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ [٢]

فإذا ثبت في النصوص إثبات الصفات له فلا بدّ لنا من الإثبات من غير تأويل، فإنّ الاضطرار إلى التّأويل إنّما يكون بعد العجز عن الإجراء على حسب الواقع، وذلك لدلاله الدلائل العقليّه على امتناع إجرائه على حسب ظاهره، و؟؟؟ ليس كذلك فوجب الإجراء على الظاهر من غير تأويل، وعندى أنّ هذا هو العمده في إثبات الصّيفات الزائده، فإنّ الاستدلالات العقليّه على إثباتها مدخوله، والله أعلم. ثم ما استدل به هذا الرّجل

على نفى الصِّفات الزائده من الوجوه فكلها مجاب:الأوّل استدلاله بأن كلّ ما عداه ممكن و كل ممكن حادث، فنقول:سَلّمنا أنّ كلّ ما عداه ممكن و لكن نقول فى المقدمه الثانيه:

إنّ كلّ ممكن ما عدا صفاته فهو حادث، لأن صفاته لا هو و لا غيره، كما سنبين بعد هذا الثانى الاستدلال بلزوم إثبات قديم غير الله تعالى و إثبات القدماء كفر و به كفرت النَّصارى،الجواب:أنّ الكفر إثبات ذوات قديمه لا إثبات ذات و صفات قدماء هى ليست غير الذات مباينه كليّه،مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكليّه،فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فأى نقص يعرض من هذا لزيد إذا كان مّصفا بالقدم،لأنّ علمه ليس غيره بالكليّه،بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله فى كونه عالما إلى إثبات معنى هو العلم و لولاه لم يكن عالما،و كذا فى باقى الصِّفات،و الجواب إن أردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفه الكمال الزائده على ذاته لذاته فهو جائز عندنا، و ليس فيه نقص و هو المتنازع فيه،و إن أردتم به غيره فصوّروه أولا- حتّى تفهموه [١]

ثمّ بينوا لزومه لما ادعينا،و الحاصل:أنّ المحال هو استفادته صفه كمال من غيره لا اتّصافه لذاته بصفه كمال هى غيره،و اللازم من مذهبنا هو الثانى لا الأوّل الرابع الاستدلال بلزوم إثبات ما لا نهايه له من المعانى القائمه بذاته تعالى،و ذلك لأن العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه إلى ما ذكره إلى آخر الدليل [٢]

و الجواب أنّ العلم صفه واحده قائمه بذاته تعالى و يتعدّد بحسب التّعلّق بالمعلومات الغير المتناهيّه،فله بحسب كلّ معلوم تعلّق،فكما يتصوّر أن تكون المعلومات غير متناهيّه كذلك يجوز أن تكون تعلّقات العلم الذى هو صفه واحده غير متناهيّه بحسب المعلومات،و ليس يلزم منه محال فلا يلزم التّسلسل المحال،لفقدان شرط التّرتب و الوجود،الخامس الاستدلال بأن...اللو كان موصوفا بهذه الصِّفات لزم كون الحقيقه

الإلهيه مركّبه، و يلزم منه الاحتياج، و الجواب أنّ المراد بالحقيقه الإلهيّه إن كان الذات فلا يلزم من إثبات الصفات الرّائده تركب في الذات، و إن كان المراد أنّ هناك ذاتا و صفات متعدّده قائمه بتلك الذات فليس إلا ملاحظه الموصوف مع الصفات، ثمّ إنّ احتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الإمكان كما قدّمنا و أما ما استدل به من كلام أمير المؤمنين عليه السّلام، فالمراد من نفى الصفات يمكن أن يكون صفات [١]

تكون هي غير الذات بالكليه، و ليس هاهنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان هاهنا، و هو أنّ هذه المعاني لا هي عين الذات و لا غيرها و هذا غير معقول، و الجواب أنّ المراد بعدم كون الصّيفات عين الذات أنّها مغايره للذات في الوجود، و كونها غير مغايره لها أنّها صفات للذات، فليست بينهما مغايره كليّه بحيث يصحّ إطلاق كونها مغايره للذات بالكليه، كما يقال: إنّ علم زيد ليس عين زيد، لأنّه صفة له، و ليس غيره بالكليه، لأنّه قائم به، و هذه الواسطه على هذا المعنى صحيح، لأنّ سلب العيّيّه باعتبار و سلب الغيريّه باعتبار آخر، فكلا السّليين يمكن تحقّقهما معا «انتهى»

### أقول: [القاضي نور الله]

فيه نظر أمّا أولا فلاّ أنّ مبنى الدليل الذي ذكره على قياس الغائب على الشّاهد، و هو قياس باطل مردود عند الأشاعره أيضا و قد استضعفه صاحب المواقف في مقدّمات كتابه [٢]

و أنكروا استعمالها على الشّيعه و المعتزله في مواضع

فكيف جاز للنائب استعماله هاهنا؟ وهذا دليل على عجزه، بل عجز أصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية، و أما ثانياً: فلأننا قد ذكرنا أنّ الاعتبار اللغوي ممّا لا- يعتدّ به في المطالب العقليّ، ولا يلزم من التأويل فيما نحن فيه بمعونه الدليل العقليّ تكذيب النصوص كما زعمه، وإلا- لما جاز تأويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد و القدم و نحوها بعد قيام الدليل العقليّ على استحاله الجسميّه على الله تعالى، على أنّنا قد بينا أن ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغه قيام مبدئه، غاية أنّه في أكثر المواد يستلزم ذلك، ألا ترى؟! أنّه صحّ بحسب اللغه أنّ الضوء مضىء و لا يقوم به ضوء، و أنّه يفسّر المشتقات في اللغه الفارسيه بما لا يقتضى قيام المبدأ، فيقال: العالم معناه «دانا» و القادر معناه «توانا» و البصير معناه «بيننا» و غير ذلك من تفسيراتها، و أما ما ذكر من أنّه ليس هاهنا دليل عقليّ: يدلّ على امتناع إجراء النصوص المتضمّنه لإثبات الصفات على ظاهرها، ففيه: أن النصوص لا تدلّ [٢]

على ثبوت تلك الصفات و وجودها في أنفسها، و إنّما تدلّ على كونه تعالى عالماً قادراً إلى غير ذلك، و ثبوت الصفه للموصوف لا- يتوقّف على وجودها في أنفسها، فلا- يثبت مطلوبهم، و لو سلّم أنّ ظاهرها ما فهموه منها نقول: إنّ الدلائل العقليّه على إرادته خلاف ظاهرها كثيره مذكوره في التجريد و غيرها، و أخف ما

رأينا ذكره هاهنا أنه تعالى واجب لذاته فيكون غيباً عن الغير في كمال ذاته و على تقدير كون الصِّفات الحقيقيه زائده على الذات يكون محتاجاً في التكميل إلى الصِّفه المغايره له، و كل ما هو مغاير له فهو ممكن، لاستحاله تعدد الواجب، فيلزم أن لا يكون مستكملاً في حد ذاته، بل محتاجاً إلى الممكن فيه، مع أنه غيبي عن العالمين [١]

و توضيح المرام أن العالم ما يعبر عنه بالفارسيه «بدانا» و كذا القادر ما يعبر عنه «بتوانا» و قس عليه باقى الصِّفات، و تفسيره العالم بما قام به العلم و القادر بما قام به القدره إنما هو مقتضى اللغه و مسامحتهم فيه كما مرّ، و لما دلّ الدليل على عدم قيام الوجود و العلم و القدره و كذا سائر الصِّفات به، و أنه موجود عالم قادر، علم أنّ قيام المبدأ به غير لازم، و بعد هذا نقول: إنّ صفه الشئ على قسمين: أحدهما ما يقوم به في نفس الأمر كالعلم بالنسبه إلى زيد، و ثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم و القادر بالنسبه إليه، فإنّهما عين زيد في الخارج، لصحّه حملهما عليه مواطاه [٢]

و زائدان على مهيته [٣]

، و الصِّفه بالمعنى الأول زائد على الله تعالى في الخارج، و الثاني عينه فيه، و المراد أنّ صفاته تعالى من القسم الثاني لا الأول الزائد على الذات في الخارج، و قيام المبدأ غير لازم، فصحّ كون الصفات عين الذات، كذا حقّقه صدر المدققين [٤]

في بعض مصنّفاته العليه (العقليه خ ل)، و أما ما أجاب به الناصب عن أول استدلالات المصنّف فمن تخصيص المقدمه الكليه العقلية القائله:

بأنّ كل ممكن حادث بما عدا صفاته، فهو تخصيص بارد لا دليل عليه، و مخالف لما



يجده كل عاقل: من أن الواجب بالذات لا يكون إلا ذاتا، و ما استدلّ به عليه من قوله: لأن صفاته لا هو و لا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد و التغير في الواقع فلا يفيد، و تحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين [١]

في شرح المواقف:

أنهم لما أثبتوا صفات موجوده قديمه زائده على ذاته تعالى، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، و لزمهم أيضا أن تكون تلك الصفات مستنده إلى الذات، إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدره و العلم و الحياه و الإراده، و يلزمهم أيضا كون الصفات حادثه، و إما بالإيجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات و لو في بعض الأشياء، فتستروا عن شناعه هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعه القول بالجسميه بالتكلفات. و اما ما أجاب به عن الاستدلال الثاني من أن الكفر إثبات ذوات قديمه «إلخ» ففيه أن النصارى أيضا لم يثبتوا ذواتا ثلاثه و إنما هذا شيء افتراه عليهم أصحاب الناصب عند إرادته التقصى عن مشاكلتهم مستدلين عليه بأنهم قالوا:

بانتقال اقنوم [٢]

العلم إلى المسيح و المستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا و هو مدفوع،

ص: ٢٣٩

بأنه لا يفيد ما هو المدعى من إثبات كون الأقسام الثلاثة ذواتا، وإنما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا، على أننا نقول يجوز أن يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات [١]

أو أرادوا بالانتقال حصول مثله لا- حقيقه الانتقال، وبقاء الواجب بلا- علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا، و من البين أنّ مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر، وإن كان ذلك جهلا، وبالجملة لا يجب أن يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز أن يكون منكرا للزوم بينهما.

ص: ٢٤٠

و أما ما ذكره: من المشال فأنما يصلح لتلاعب الأطفال، فإنه في مرتبه أن يقال أى نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما؟ لأنه محل استوائه و من مجالى [١]

عظمته بل الحنابله يحكمون بجلوسه عليه، تعالى عنه علوًا كبيرًا و أما ما أجاب به عن الثالث بقوله إن أردتم باستكماله بالغير «إلخ» فيه أن العقل السليم حاكم بأن الواجب لذاته لا يفتقر فى ذاته و فيما يتوقف عليه ذاته إلى غيره، و أن المفتقر إلى غيره كذلك ممكن. و أما ما ذكره من أن المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفه كمال هو غيره فمردود بأنه لا كمال لله تعالى فى اتصافه بصفه كمال هو غيره لأن غيريه الصِّفه تستلزم افتقار الذات المستلزم للإمكان كما مر، و إنما يكون ذلك كمالا فى الشاهد الممكن الناقص، فهذا أيضا راجع إلى قياس الغائب على الشاهد، و قد عرفت ما فيه، ثم لا يخفى أن أخذ الاستكمال بدل الافتقار إنما وقع فى تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل، و الناصب لقصور فهمه و عجزه عن التقرير و التحرير لم يقدر على تغيير التقرير و تبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المصنّف؟ فذكر فى جواب المصنّف عين ما أجاب به صاحب المواقف هناك مشتلا على لفظ الاستكمال، مع أن بين الاستكمال [٢]

و الافتقار

ص: ٢٤١

فرق لا- يخفى و أما ما أجاب به عن الاستدلال الرابع من أن العلم صفه واحده قائمه بذاته تعالى، و يتعدّد بحسب التعلّق بالمعلومات «إلخ» فمدخول، بأنّ المصنّف قدّس سرّه لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهيه المراد بها الحوادث الكونيه، كما زعمه حتّى يتأتى دفعه بأنّه لا يلزم التسلسل المحال، بناء على أنّ عدم تناهى معلومات الله تعالى إنّما هو بمعنى أنّ تعلّق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهى إلى أمر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه، لا بمعنى أنّ تلك العلوم المتعلّقه بها حاصله متحقّقه بالفعل كيف؟ و لو كان مراد المصنّف ذلك لورد عليه مثل ما أورده على الأشاعره، لظهور أنّه على تقدير أن يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهيه التفاتات غير متناهيه و يكون الجواب الجواب، بل مراده قدّس سرّه من المعلومات الغير المتناهيه العلوم المعلومه بما يغيرها من العلوم اللازمه على تقدير القول بزياده الصّيفات كما سنبيّنه عن قريب إن شاء الله تعالى [١]

، و مراده بالمرار الغير المتناهيه المرار الحاصله من لزوم العلوم

الغير المتناهيه فى مرتبه إثبات كّل من المعانى القديمه،فانّ تأثيره تعالى فى العلم الزائد عليه فى الخارج يتوقّف على علم آخر كما يتوقّف على قدره و إرادته و غيرهما من المعانى الزائده،و كذا تأثيره فى القدره و الإراده المتوقّف عليهما التأثير فى العلم يتوقّف على قدره و إرادته اخرى و هكذا،فيلزم فى هذه المرتبه علوم غير متناهيه و قدر[١]

غير متناهيه و إرادته غير متناهيه،و كذا فى مرتبه تأثيره تعالى ابتداء فى القدره الزائده عليه تلزم السلاسل الغير المتناهيه،لتوقّف تأثير القدره على العلم و الإراده الزائدين و هكذا الكلام فى تأثيره تعالى ابتداء فى الإراده الزائده و هذا هو الذى اراده بقوله:و فى كلّ واحده من هذه المراتب مراتب غير متناهيه و يقرب منه ما ذكره قدّس سرّه فى (كتاب نهج المسترشدين)بقوله:و لأنّ صدور العلم عنه يستدعى كونه علما و ذلك إنّما يكون بعد كونه عالما فيكون الشىء مشروطا بنفسه أو يتسلسل،لأنّ العلم الذى هو شرط صدور هذا العلم إمّا أن يكون نفسه،أو غيره،فعلى الأوّل يلزم الأوّل،و على الثانى يلزم الثانى،و قد ذكر فى النهج دليلا آخر أخذ فيه لزوم حدوث الصّيفات حيث قال:لنا أنه لا قديم سواه لأنّ كلّ موجود سواه فهو مستند إليه كما حقّق فى إثبات وجوده تعالى،و قد بيّنا أنّه تعالى مختار،و فعل المختار محدث،و ملخصها ما ذكره سيّد المحقّقين[٢]

قدّس سرّه:فى شرح المواقف من أنّ تأثيره تعالى فى صفه القدره مثلا إن كان بقدره و اختيار لزم محذور ان،التسلسل فى صفاته و حدوثها،و إن كان بإيجاب لزم كونه موجبا بالذات،فلا- يكون الإيجاب نقصانا فجاز أن يتّصف به بالقياس إلى بعض مصنوعات،و دعوى أنّ إيجاب الصّيفات كمال و إيجاب غيرها نقصان مشكله«انتهى» و إنّما طوى المصنّف فى تلك الأدله احتمال الإيجاب لامتناعه عند الملّيين،و بعد

التزام الخصم له، وإنما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل، إذ قد ناقش بعضهم في كون الإختيار مستلزما للحدوث، ولا مناقشه في كونه مستلزما للتسلسل في بعض الصفات [١]

فافهم، هذا و يتوجه أيضا على التائب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات أن تلك التعلقات إن كانت قديمه يلزم قدم المعلومات و إن كانت حادثه يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادته، قال (العلامه الدوانى [٢]

في شرحه على العقائد العصريه) أما ما ذكره الظاهريون [٣]

من المتكلمين من أن العلم قديم، و التعلق حادث لا يسمن و لا يغنى من جوع، إذ العلم ما لم يتعلق بالشىء لا يصير ذلك الشىء معلوما فهو يفضى إلى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث فى الأزل تعالى عن ذلك علوا كبيرا «انتهى» و أما ما ذكره آخرا من أنه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب «إلخ» فدليل على جهله بشرائط استحاله التسلسل عند المتكلمين، فان وجود ما لا يتناهى فى الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب أولا كما صرحوا به و عرفه من له أدنى تحصيل و أما ما أجاب به عن الدليل الخامس فنختار الشق الثانى منه، قوله: فليس هناك إلا- ملاحظه الموصوف مع الصيغيات قلنا: إن أراد به أنه ليس هناك موصوف و صفه قائمه به فى نفس الأمر، و إنما التعدد بحسب ملاحظه مفهوم العالم و القادر و غيرهما فهو عين مذهب القائل بالعيثيه كما لا- يخفى، و إن أراد به أنه تتحقق هناك ملاحظه الموصوف مع الصيغيه القائمه به فهو كلام لغو لا أثر له فى دفع الاستدلال و اما ما ذكره من أن احتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الإمكان فالظاهر

أنّ له تتمه حذفها، هي أن صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها و لعله إنّما حذفها هربا عن التصريح بالفاسد، لما مرّ من أنّ عدم المغايره بين الذات و الصّيفات إنّما هو بحسب اصطلاحهم، و لا يفيد عدم المغايره في نفس الأمر، فلا يفيد أصلا، و أما ما ذكره في تأويل كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام من احتمال إرادته صفات تكون هي غير الذات بالكليّه فلا تخفى ركاكته، و لقد أشبه قولهم الصّفات ليس غير الذات بالكليّه قول الرّجل الخراساني الذي ضل حماره في قافله و كان ذكرا، فأخذ حمارا أنثى كان لأحد من رفقاءه عوضا عنه، فلما تكلموا معه في ذلك و قالوا له إنك كنت تقول: إنّ حماري كان ذكرا و هذه أنثى قال: إنّ حماري أيضا لم يكن ذكرا بالكليّه، فليضحك قليلا و ليبيك كثيرا [١]

و اما ما أجاب به عن الدليل السّادس من أنّ المراد بعدم كون الصّيفات عين الذات أنّها مغايره للذات في الوجود «إلخ» فقد مرّ مرارا أنّ هذه الإيراد و الاصطلاح منهم لا يدفع التّغاير في الواقع، و هو ممّا ياباه العقل في باب التّوحيد، على أنّ الواسطه بين الشّيء و غيره ممّا يجدها كلّ عاقل، و تخصيص الغير بما خصّصوه به لتصوير الواسطه تعسّف لا يخفى. و اما ما ذكره بقوله كما يقال: إنّ علم زيد ليس عين زيد لأنّه صفه له و ليس غيره بالكليّه «إلخ» فهو مثال من جمله مصنوعات، و لم نسمع إلى الآن من يقول: إنّ علم زيد ليس غيره بالكليّه، و إنّما سمعنا نظيره عن الخراساني كما مرّ.

## [المبحث التاسع في البقاء، و فيه مطلبان]

### اشاره

## [المطلب الاول أنّه ليس زائدا على الذات]

### اشاره

## قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث التاسع في البقاء، و فيه مطلبان الاول أنّه ليس زائدا على الذات، و ذهب الأشاعره إلى أنّ الباقي إنّما يبقى ببقاء زائد على ذاته، و هو عرض قائم

بالباقى، و أنّ الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته، و لزمهم من ذلك المحال الذى تجزم الضروره ببطلانه من وجوه: الاول أنّ البقاء إن عني به الاستمرار لزم اتّصاف العدم بالصفه الثبوتيه و هو محال بالضروره، ببيان الملازمه: أنّ الاستمرار كما يتحقّق فى جانب الوجود فكذا يتحقّق فى جانب العدم، لإمكان تقسيم المستمرّ إليهما، و مورد التقسيم مشترك، و لأنّ معنى الاستمرار كون الأمر فى أحد الزمانين كما كان فى الزّمان الآخر، و إن عني به صفه زائده على الاستمرار، فإن احتاج كلّ منهما إلى صاحبه دار، و إن لم يحتج أحدهما إلى الآخر أمكن تحقّق كلّ منهما بدون صاحبه، فيوجد بقاء من غير استمرار و بالعكس، و هو باطل بالضروره، و إن احتاج أحدهما إلى صاحبه انفكّ الآخر عنه و هو ضرورى البطلان، الثانى أنّ وجود الجوهر فى الزّمان الثّانى لو احتاج إلى البقاء لزم الدّور، لأنّ البقاء عرض يحتاج فى وجوده إلى الجوهر، فإن احتاج إلى وجود هذا الجوهر الذى فرض باقيا كان كلّ من البقاء و وجود الجوهر محتاجا إلى صاحبه و هو عين الدّور المحال، و إن احتاج إلى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفه بغير الموصوف و هو غير معقول، أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر فجاز أن تقوم بذاته لا فى محلّ، و يقتضى وجود الجوهر فى الزّمان الثّانى، و هو خطأ، لأنّه يقتضى قيام البقاء بذاته فيكون جوهرًا مجردًا و البقاء لا يعقل إلا عرضًا قائمًا بغيره، و أيضا يلزم أن يكون هو بالذاتيه أولى من الذات، و تكون الذات بالوصفيّه أولى منه، لأنّه مجرد مستغن عن الذات، و الذات محتاجه إليه، و المحتاج أولى بالوصفيّه من المستغنى، و المستغنى أولى بالذاتيه من المحتاج، و لأنّه يقتضى بقاء جميع الأشياء لعدم اختصاصه بذات دون أخرى حينئذ، الثّالث أنّ وجود الجوهر فى الزّمان الثّانى هو عين وجوده فى الزّمان الأوّل، و لما كان وجوده فى الزّمان الأوّل غيبًا عن هذا البقاء كان وجوده فى الزّمان الثّانى كذلك، لامتناع كون بعض أفراد الطبيعه محتاجا لذاته إلى شيء



و بعض أفرادها مستغنيا عنه «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: اتفق المتكلمون على أنه تعالى باق، لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتيه زائده أولا، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري و أتباعه و جمهور معتزله بغداد إلى أنه صفة ثبوتيه زائده على الوجود، إذ الوجود متحقق دونه كما فى أول الحدوث، بل يتجدد بعده صفة هى البقاء، و نفى كون البقاء صفة موجوده زائده كثير من الأشاعره كالقاضى ابى بكر [١]

و امام الحرمين [٢]

و الامام الرازى [٣]

و جمهور معتزله البصره، و قالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا أمر زائد عليه، و نحن ندفع ما أورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الأشعري، فنقول

ص: ٢٤٧

أورد عليه ثلاث إيرادات،الأول:أنّ البقاء إن عني به الاستمرار لزم اتّصاف العدم بالصّفة الثبوتية إلى آخر الدليل،و الجواب:أنّ البقاء عني به استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتّصاف العدم بالصّفة الثبوتية فاندفع ما قال.الثاني أنّ وجود الجوهر في الزّمان الثّاني لو احتاج إلى البقاء لزم الدّور،ثمّ ذكر أن الأشاعره أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر،و ربّ عليه أنّه حينئذٍ جاز أن يقوم بذاته لا في محلّ،و هذا الجواب افتراء عليهم،بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه،و ما قيل إنّ وجوده في الزّمن الثّاني معلّم به ممنوع،غايه ما في الباب أنّ وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء و ذلك لا يوجب أن يكون البقاء علّه لوجوده فيه،إذ يجوز أن يكون تحقّقهما معا على سبيل الاتّفاق،فاندفع كلّ ما ذكر من المحذور.الثالث:أنّ وجود الجوهر في الزّمان الثّاني هو عين وجوده في الزّمان الأوّل و لمّا كان وجوده في الزّمان الأوّل غنيّا كان في الثّاني كذلك،و الجواب:أنّ جميع أفراد الوجود محتاج إلى البقاء في الزّمان الثّاني غنيّ عنه في الزّمان الأوّل فلا تختلف أفراد الطبيعه[١]

في الاحتياج و الغنى الذاتيين و هو حسب أنّ الوجود في

الزّمان الأوّل فرد، و في الزّمان الثّاني فرد آخر، و هذا غايه جهله و عدم تدّربه [١]

في شيء من المعقولات «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

المصنّف قدّس سرّه غير ذاهل عن أنّ البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود، لكن غرضه في هذا الدليل إثبات عدم القيام في البقاء و الاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاصّ للحاصل للموجود الباقي، و قد أشار إلى ما ذكرناه بقوله: الاستمرار كما يتحقّق في جانب الوجود، كذلك يتحقّق في جانب العدم، و حاصل الدليل أنّ البقاء و الاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوى إطلاقه على الموجود و المعدوم، فلو اقتضى القيام بالباقي، لزم أن يكون قائما بالباقي المعدوم أيضا لما ذكرنا، فيلزم اتّصاف المعدوم بأمر ثبوتيّ، و إذا كان هذا محالا تعيّن عدم اقتضائه للقيام بشيء و به تتمّ الحجّه على الأشعري، و لا يفيد اختيار الشقّ الثالث كما زعمه الناصب. و أمّا ما ذكره من أنّ الجواب الذي نقله المصنّف عن الأشاعره في ردّ الدليل الثّاني افتراء عليهم، بل أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر «إلخ» فدليل على قصور باعه و قصر نظره على ظواهر الألفاظ من غير تمكّنه عن تحصيل حقيقه المعنى، فكّلما وجد مخالفه ما بين العبارتين و لو بالتفصيل و الإجمال و الإطناب و الإيجاز حكم بمغايره المعنى، و الحاصل أنّ الجواب الذي ذكره الناصب مصدّرا بقوله بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه «إلخ» و هو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) فإنّ حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله: إذ يجوز أن يكون تحققهما معا على سبيل الاتّفاق راجع إلى ما ذكره المصنّف من الجواب يجوز أن يقوم البقاء بذاته لا في محلّ «إلخ» لظهور أنّ الحكم بتحقيق الذات

و البقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقه بينهما حكم بجواز أن يقوم البقاء بذاته لا فى محل، فيلزم ما ذكره المصنّف من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى، و ممّا ينبغي أن يتّبه عليه أنّ البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود فى الزّمان الثّانى كما مرّ، و فسره آخرون بأنّه صفة تعلّل بها الوجود فى الزّمان الثّانى، «و الظاهر» أنّ الدّليل الثّانى الذى ذكره المصنّف و هو المذكور فى المواقف أيضا إلزاميّ [١]

لمن فسّر البقاء بالتفسير الثّانى مع القول بزيادته، فما فعله صاحب المواقف فى جوابه من منع كون الوجود فى الزّمن الثّانى معلّلا بالبقاء كما ترى و أما ما ذكره فى الجواب عن الدّليل الثّالث فهو واه سخيف جدّا، و لهذا اضطرب بعد ذلك، و كتب فى الحاشيه ما هو أسخف منه. أما ما ذكره فى أصل جرحه فلاّ كلام المصنّف صريح فى أنّه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود فى الزّمانين بحسب الغنا و الافتقار، حيث قال: وجود الجوهر فى الزّمان الثّانى عين وجوده فى الزّمان الأوّل فكيف يتأتى للتأصب أن يقول: إنّ المصنّف حسب أنّ الوجود فى الزّمان الأوّل فرد و فى الزّمان الثّانى فرد آخر و هل هذا الاشتباه إلا دليل جهله و عدم تمكّنه من فهم معانى العبارات الصّريحه فى مدلولاتها فضلا عن التفتن بدقائق العلوم و معقولاتها. و أما ما ذكره فى الحاشيه من أنّ المقصد من هذا الجواب أنّه لا يلزم من تساوى أفراد الطبيعه فى الاستغناء و الاحتياج إليه أنّ لا يكون الوجود فى الزّمان الثّانى محتاجا إلى البقاء و إنّما لزم ذلك منه لو كان الوجود فى الزّمان الثّانى فردا مغايرا للوجود فى الزّمان الأوّل، إذ حينئذ لما استغنى الوجود فى الزّمان الأوّل عنه، فيجب استغناء الوجود فى الزّمان الثّانى

أيضا عنه، إلا أنه لا مغايره بينهما، بل هو عينه كما نصّ عليه هذا الرّجل في أوّل تقرير هذا الاعتراض، فحينئذ جاز أن يكون كلّ فرد من أفراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزّمان الأوّل محتاجا إليه في الزّمان الثّاني، ولا يلزم التّفاوت في أفراد طبيعه واحده استغناء و احتياجا «انتهى» فأقول: مبناه على أنّ المصنّف أراد أنه يلزم اختلاف أفراد طبيعه الوجود، (وقد علمت) بما تبّهناك عليه من دلالة صريح كلام المصنّف على إرادته لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعه واحده في زمانين (أنّ ما فهمه النّاصب) في هذه الحاشيه أيضا غير منفهم عن كلام المصنّف أصلا، وإنّما النّاصب الشقي الجاهل قد التزم الرّد على هذا الكتاب تعصّبا من غير استعداد و استمداد، فمقاصده عنه تفوت، و ينسج عليه أمورا واهيه كنسج العنكبوت، و يأتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع، و أنى يدرك الضّالع [١]

شأو [٢]

الضّلع [٣]

## [المطلب الثّاني في أنّ الله تعالى باق لذاته]

أشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الثّاني في أنّ الله تعالى باق لذاته؛ الحقّ ذلك لأنّه لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكنا، فلا يكون واجبا للتّنافي الصّروري بين الواجب و الممكن. و خالفت الأشاعره في ذلك و ذهبوا إلى أنّه تعالى باق بالبقاء و هو خطأ لما تقدّم، و لأنّ البقاء إن قام بذاته تعالى لزم تكثره و احتاج البقاء إلى ذاته تعالى، مع أنّ ذاته محتاجه إلى البقاء فيدور، و إن قام بغيره كان وصف الشّيء حالا في غيره و لأنّ غيره محدث، فإن قام البقاء بذاته كان مجردا. و أيضا بقاؤه تعالى

ص: ٢٥١

باق لامتناع تطرق العدم إلى صفاته تعالى، ولأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث فيكون له بقاء آخر و يتسلسل. و أيضا صفاته تعالى باقيه فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما سبق أكثر أجوبه ما ذكره في هذا الفصل، قوله: لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكنا، قلنا: الاحتياج إلى الغير الذى لم يكن من ذاته يوجب الإمكان، و من كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا. قوله و لأنَّ البقاء إن قام بذاته لزم تكثُّره، قلنا: لا يلزم التَّكثُّر، لأنَّ الصِّفَات الزَّائِدَة ليست غيره مغايره كَلَيْهِ كما سبق، قوله: احتاج البقاء إلى ذاته و ذاته محتاجه إلى البقاء فيلزم الدَّور، قلنا: مندفع بعدم احتياج الدَّات إلى البقاء بل هما متحقَّقان معا كما سبق، فهو قائم بذاته من غير احتياج الدَّات إليه بل هما متحقَّقان (تحققا خ ل) معا. قوله: بقاءه باق، قلنا: مسلم، فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتِّصاف الوجود بالوجود، قوله: و لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث قلنا: ممنوع، لأننا قائلون بقدمه. قوله: يكون له بقاء آخر و يتسلسل، قلنا: مندفع بما سبق من أنَّ بقاء البقاء نفس البقاء. قوله: صفاته تعالى باقيه فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى، قلنا: قد سبق أنَّ الصِّفَات ليست مغايره للدَّات بالكليّه فيمكن أن يكون البقاء صفة للدَّات، و تبقى الصِّفَات ببقاء الدَّات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى.

### أقول: [القاضى نور الله]

قد أوضحنا لك و هن تلك الأجوبه و ما فيها من الاشتباه و الخلط [١]

و الخبط، و أما ما أجاب به هاهنا أوّلا من أنَّ الاحتياج إلى الغير الذى لم يكن من ذاته يوجب الإمكان و من كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه أنه

مكابره على المقدمه الكليه العقلية الضرورية، فلا يستحق إلا الإعراض، على أن ظاهر ما ذكره من أن الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان يقتضى أن الواجب لو احتاج إلى شيء من السماويات و الأرضيات أيضا لا يكون ذلك موجبا لإمكانه، لأن الكل ناش من ذاته (و فسادة أظهر من أن يخفى). و اما ما أجاب به هاهنا ثانيا بقوله: قلنا لا يلزم التكثر، لأن الصفات الزائده ليست غيره مغايره كليه كما سبق فمردود، بما سبق من كونه فى السخافه، نظير قول من ضل منه الحمار، و أما الناصب المهذار [١]

فمثله كمثل الحمار الذى يحمل الأسفار [٢]

و اما ما أجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات إليه فهو كلام فاسد، كإثبات وجودات متعدده و تشخصات متعدده، و علوم متعدده من غير حاجه له إليها، و بالجملة ليس فى ذلك سوى إثبات فضل نزه العقلا من الحكماء الأجرام الفلكيه عنها لشرفها، فكيف لا- ينزه الله سبحانه عنه،؟ و اما ما أجاب به رابعا من أن البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء «إلخ» ففيه أن المتنازع فيه بيننا و بينكم هو أنه هل يجوز أن يكون تعالى باقيا بالبقاء الذى هو عين ذاته أم لا؟ فإذا جاز أن يكون البقاء باقيا بالبقاء الذى هو عين ذاته جاز أن يكون بقاؤه تعالى أيضا كذلك، فانهدم بنيان ما استدلل به شيخكم الأشعري [٣]

من أن الواجب باق، فلا- بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر فى المواقف و شرح التجريد، و أيضا الأشاعره إنما ذهبوا إلى زياده الصفات و أنكروا عيبتها، لزعمهم [٤]

أن القول:

ص: ٢٥٣

بالعيتيه راجع إلى النَّفى المحض، و أن يكون مؤدَى ذلك أنه تعالى عالم لا علم له، وقادر لا قدره له، إلى غير ذلك كما صرَّح به شارح العقائد، وهذا المحذور الذى حملهم إلى القول بزياده الصِّفات آت فى البقاء، و بقائه أيضا، فكيف نسوا إنكارهم للعيتيه و اعترفوا به هاهنا؟ قائلين: بأنَّ البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء، و بالجمله كلام المصنّف هاهنا إلزامى لهم، فان رجعوا عن ذلك و وافقوا، فنعم الوفاق و الحمد لله رب العالمين. و اما ما أجاب به خامسا عمّا نقله من قول المصنّف: و لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل، ففيه أن المنقول كلام يلوح عليه آثار السِّقم، لأن تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث ممّا لا وجه له، و يعضده أيضا كلام المصنّف فى كتاب نهج المسترشدين حيث قال:

و لأنَّ البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل «انتهى» فالظاهر أنَّ النَّاصب زاد فى كلام المصنّف أو نقص كما وقع منه مثل هذا غير مره، فوجب الرجوع إلى أصل مصحح من نسخه المصنّف هاهنا لتتضح حقيقه الحال. و اما ما أجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما أسبقه فمدفوع: بما أسبقناه من لزوم انهدام دليلهم.

و اما ما أجاب به سابعا من أنَّ الصِّفات ليست مغايره للذات بالكليه، فيمكن أن يكون البقاء صفة للذات و يبقى بقاء الذات «إلخ» ففيه أن من جمله الصِّفات الباقية لله تعالى البقاء، فان أريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذى بقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زياده البقاء على الذات، و إن أراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذ..... [بِقائين و هو ممّا لم يقل به أحد، فتعيّن أن يكون بقاء البقاء بقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المصنّف من قيام المعنى بالمعنى، و أيضا هذا البحث إلزامى [١]



على الأشاعره حيث استدلوا على عدم بقاء الأعراض بوجوه ثلاثه مذكوره فى المواقف، منها أنّها لو بقيت لكانت متّصفه ببقاء قائم بها و البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض و إلا فالبقاء عند المصنّف و سائر المحقّقين ليس بعرض بل هو أمر اعتبارى يجوز أن يتّصف به العرض كالجوهر، و أيضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرّح به فى نهج المسترشدين حيث قال: و لا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعه القائمه بالحركه، و لا بدّ من الانتهاء إلى محلّ جوهرى و هذا صريح فيما ذكرنا من إرادته الإلزام و الله تعالى أعلم بحقائق المرام.

**[خاتمه تشتمل على حكيمين]**

**اشاره**

،

**[الحكم الأوّل: البقاء يصحّ على الأجسام بأسرها]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

خاتمه تشتمل على حكيمين الأوّل: البقاء يصحّ على الأجسام بأسرها و هذا حكم ضرورى لا يقبل التشكيك، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب إلى امتناع بقاء [١]

الأجسام بأسرها بل كلّ آن يوجد فيه جسم ما، لعدم ذلك الجسم فى الآن الذى بعده، و لا يمكن أن يبقى جسم ما من الأجسام، [٢]

فلكيها و عنصريها بسيطها و مركبها، ناطقها و غيرها، آنين و لا- شك فى بطلان هذا القول لقضاء الضّروره بأنّ الجسم الذى شاهدهته حال فتح العين هو الذى شاهدهته قبل تغميضها و المنكر لذلك سوفسطائى [٣]

، بل السوفسطائى لا يشكّ فى أنّ بدنه الذى كان بالأمس هو بدنه الذى كان الآن، و أنّه لم يتبدّل بدنه من أوّل لحظه إلى آخرها

ص: ٢٥٥

و هؤلاء جزموا بالتبدل «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: الجسم عند النّظام [١]

مركب من مجموع أعراض مجتمعه، و العرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا، فالجسم أيضا يكون كذلك عنده، و الحق أنّ ضروره موجوديّة البقاء و عدم جواز قيام العرض بالعرض دعنا (خ ل دعت) إلى الحكم بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين و ليست هذه الضّروره حاصله في الأجسام لجواز قيام البقاء بالجسم، و أما ما ذهب إليه النّظام: أنّ الجسم مجموع الأعراض المجتمعه فباطل، فمذهبه في عدم صحّحه البقاء على الأجسام يكون باطلا كما ذكره «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

غرض النّاصب من ذكر حقه [٢]

الباطل إظهار أنّ فساد قول النّظام ليس لأجل فساد قوله: بعدم بقاء الأعراض الذي هو مبني حكمه على عدم بقاء الأجسام، بل هو لأجل فساد حكمه بأنّ الأجسام مركبه من الأعراض لأنّ ما شارك فيه الأشعري معه من القول: بعدم بقاء الأعراض مبني على مقدّمتين ضروريتين هما موجوديّة البقاء و عدم جواز قيام العرض بالعرض، هذا محض مرامه و يتوجه عليه أنّ دعوى الضروره في كلّ من المقدّمتين باطله إذ التحقيق أنّ البقاء أمر اعتباري كما مرّ، و اعترف به صاحب المواقف أيضا، و قد مرّ أيضا جواز قيام العرض بالعرض كالسّرع و البطوء بالحركه، و الدليل المذكور في المواقف و غيره لإثبات عدم بقاء الأعراض مدخول، كما سيحيى ما يوضحه، فيكون النّظام و الأشاعره شريكين في شطر من الفساد، غايه الأمر أن يكون مذهب النّظام أكثر فسادا،

و أما ما ذكره النَّاصِب في حاشيه كلامه في هذا المقام: من أنّ دعوى الضَّروره في عدم تبدّل البدن مع تحلّله و ورود البدل في محلّ المنع «إلخ» فمدخول بأنّ المراد بالبدن الأجزاء الأصليّه التي تقوم بها التّشخّصات البدنيه و هي باقيه من أوّل العمر إلى آخره كما صرّحوا به في بحث المعاد، فلا يقدر في الحكم بعدم تبدّل البدن تحلّل فواضله التي هي الرطوبه الغريزيه بواسطه الحارّ الغريزي (خ ل الحراره الغريزيه) كما ذكر في علم الطب تأمل.

### [الحكم الثاني في صحّه بقاء الأعراض]

اشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

الحكم الثاني في صحّه بقاء الأعراض، ذهبت الأشاعره إلى أنّ الأعراض غير باقيه بل كلّ لون و طعم و رائحه و حراره و بروده و رطوبه و يبوسه و حركه و سكون و حصول في مكان و حياه و طعم و علم و قدره و تركّب و غير ذلك من الأعراض، فإنّه لا يجوز أن يوجد آئين متّصلين، بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده، و هذا مكابره للحسّ و تكذيب للضّروره الحاكمه بخلافه، فإنّه لا حكم أجلى عند العقل من أنّ اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها، و أنّه لم يعدم و لم يتغيّر، و أيّ حكم أجلى عند العقل من هذا و أظهر منه، ثمّ إنّ يلزم منه محالات، الاوّل أن يكون الإنسان و غيره يعدم في كلّ آن ثمّ يوجد في آن بعده لأنّ الإنسان ليس إنسانا باعتبار الجواهر الأفراد التي فيه عندهم، بل لا بدّ في تحقّق كونه إنسانا من أعراض قائمه بتلك الجواهر من لون و شكل و مقدار و غيرها من مشخّصاته، و معلوم بالضّروره أنّ كلّ عاقل يجد نفسه باقيه لا تتغيّر في كلّ آن، و من خالف ذلك كان سوفسطائيا و هل إنكار السوفسطائي للقضايا الحسيّه عند بعض الاعتبارات أبلغ من إنكار كلّ أحد بقاء ذاته و بقاء جميع المشاهدات آئين من الزّمان، فلينظر المقلّد المنصف في هذه مقاله التي ذهب إليها إمامه الذي قلده و يعرض على عقله حكمه بها و هل

ص: ٢٥٧

يقصر حكمه ببقائه و بقاء المشاهدات عن أجلى الضروريات، و يعلم أن إمامه الذى قلده إن قصر ذهنه عن إدراك فساد هذه المقاله فقد قلد من لا يستحق التقليد و أنه قد التجأ إلى ركن غير شديد [١]

و إن لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشّه و أخفى عنه مذهبه و

قال عليه السلام، من غشنا فليس منا [٢]

،الثانى أنه يلزم تكذيب الحسّ الدال على الوحده و عدم التغيّر كما تقدّم،الثالث انه لو لم يبق العرض إلا آنا واحدا لم يدم (خ ل لم يلزم تأييد نوعه)نوعه فكان السواد إذا عدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر،بل جاز أن يحصل عقيبهِ بياض أو حمرة أو غير ذلك و أن لا يحصل شيء من الألوان إذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول،لكن دوامه يدلّ على وجوب بقاءه،الرابع لو جوّز العقل عدم كلّ عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحسّ لجوّز ذلك فى الجسم، إذ الحكم ببقاء الجسم إنّما هو مستند إلى استمراره فى الحسّ و هذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالأعراض عندهم فيكون باطلا،فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الأجسام آنين،لكنّ الشكّ فى ذلك هو عين السفسطه،الخامس أنّ الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى ضرورى

ص: ٢٥٨

وإلا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية، وراز أن ینقلب العالم من إمكان الوجود إلى وجوب الوجود فیستغنی عن المؤثر فیفسد باب إثبات الضمان تعالی، بل و یجوز انتقال (خ ل انقلاب) واجب الوجود إلى الامتناع و هو ضروری البطلان، و إذا تقرّر ذلك فنقول: الأعراض إن كانت ممكنة لذاتها فی الآن الأول فتكون كذلك فی الآن الثانی، و إلا لزم الانتقال من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى و إذا كانت ممكنة فی الثانی جاز علیها البقاء، و قد احتجوا بوجهین، الأول: البقاء عرض فلا یقوم بالعرض، الثانی: أنّ العرض لو بقى لما عدم لأنّ عدمه لا یستند إلى ذاته و إلا- لكان ممتنعاً، و لا- إلى الفاعل لأنّ أثر الفاعل الإیجاد، و لا إلى طریان الضدّ، لأنّ طریان الضدّ على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأول عنه، فلو علل ذلك العدم به دار، و لا إلى انتفاء شرطه لأنّ شرطه الجوهر لا غیر، و هو باق، و الكلام فی عدمه كالكلام فی عدم العرض، و الجواب عن الأول المنع من كون البقاء عرضاً زائداً على الذات، سلّمنا لكنّ منع امتناع قیام العرض بمثله، فإنّ السیرعه و البطوء عرضان قائمان بالحركة و هى عرض، و عن الثانی أنّه لم لا یعدم لذاته فی الزمان الثالث كما یعدم عندكم لذاته فی الزمان الثانی، سلّمنا لكنّ جاز أن یكون مشروطاً بأعراض لا- تبقى، فإذا انقطع وجودها عدم، سلّمنا لكنّ مستند إلى الفاعل، و منع انحصار أثره فی الإیجاد، فإنّ العدم ممكن لا- بدّ له من سبب، سلّمنا لكنّ یعدم بحصول المانع و منع اشتراط طریان الثانی بعدم الضدّ الأول بل الأمر بالعكس، و بالجمله فالاستدلال على نقيض الضرورى باطل كما فی شبه السوفسطائیه فإنّها لا- تسمع، لما كانت الاستدلالات فی مقابله الضروریات (خ ل الضرورات) «انتهی».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: ذهب الأشعري و من تبعه من الأشاعره إلى أنّ العرض لا یبقى

زمانين، فالأعراض جملتها غير باقيه عندهم بل هي على التَّقْضَى و التَّجَدُّد ينقضى واحد منها و يتجدد آخر مثله، و تخصيص كل من الأحاد المتقضى به المتجدده بوقته الذى وجد فيه إنما هو للقادر المختار فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه و إن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت و بعده، و إنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا: بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، لما ضرر عدمه فى وجوده، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، و لما كان هو متجددا محتاجا إلى المؤثر دائما كان الجوهر أيضا حال بقائه محتاجا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلا، و استدلوا على هذا المدعى بوجوه منها: أنها لو بقيت لكانت باقيه متصفه ببقاء قائم بها، و البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض و هو محال عندهم هذا هو المدعى و الدليل و ذهبت الفلاسفة و من تابعهم من المعتزلة و الإمامية إلى بقاء الأعراض، و دليلهم كما ذكر هذا الرجل أن القول بخلافه مكابره للحس و تكذيب للضرورة، و الجواب أن لا - دلالة للمشاهدة على أن المشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا - متوارده بلا فصل، كالماء الدافع من الأنوب [١]

يرى أمرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة و هو فى الحقيقة أمثال تتوارد على الاتصال فمن قال: إنه أمثال متوارده كان ينبغى على ما يزعمه هذا الرجل أن يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات، و كذا جالس السيفينه إذا حكم بأن الشط ليس بمتحرك كان ينبغى أن يحكم بأنه سوفسطائى لأنه يحكم بخلاف الحس، و قد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائيه، و ياليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائى، فإنه يطلقه فى مواضع لا ينبغى أن يطلق فيها و هو

جاهل بمعنى السفسطه، ثم ما قال: أن لا حكم عند العقل أجلى من أن اللون الذى شاهدته فى الثوب حين فتح العين هو الذى شاهدته قبل طبقها، فنقول: حكم العقل هاهنا مستند إلى حكم الحسّ و يمكن ورود الغلط للحسّ، لأنّه كان يحسب المثل عين الأوّل كما ذكرنا فى مثال الماء الدّافق من الأنبوب، و كثير من الأحكام يكون عند العقل جليًا بواسطة غلط الحسّ، فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال إنّه مكابر للضروره، ثم ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم، الأوّل أنّ الإنسان و غيره يعدم فى كلّ آن ثمّ يوجد فى آن بعده، لأنّ الإنسان ليس إنسانا باعتبار الجواهر الأفراد، بل لا بدّ فى إنسانيته من اللون و الشّكل، و كلّ هذه أعراض، و معلوم أنّ كلّ أحد يجد من نفسه أنّها باقيه لا تتبدّل فى كلّ آن، و مخالفه هذا سفسطه و الجواب أنّ الأشخاص فى الوجود الخارجى يتميزون بهويّاتها لا بمشخصّاتها كما يتبادر إليه الوهم فالهويّة الخارجيه التى بها الإنسان إنسان باقيه فى جميع الأزمنه و إن توارد عليه الأمثال من الأعراض، فهذه المشخصّات ليست داخله فى ذاته و هويّته العيّيّه حتى يلزم من تبدّلها تبدّل الإنسان، فذات الإنسان و هويّته المشخصّه له باقيه فى جميع الأحوال، و تتوارد عليها الأعراض، و أى سفسطه فى هذا، و الطامات و الخرافات التى يريد أن تميل بها خواطر السفهه إلى مذهبه غير ملتفت إليها، الثانى أنه يلزم تكذيب الحسّ، و قد عرفت جوابه، الثالث أنه لو لم يبق العرض إلا أنا و احدا لم يلزم تأييد نوعه، فكان السّواد إذا عدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر إلى آخر الدليل، و الجواب أنّ السّواد إذا فاض على الجسم أعدّ الجسم لأن يفيض عليه سواد مثله، و المفيض للسّواد هو الفاعل المختار، لكن جرى عادته بإفاضه المثل بوجود الاستعداد و إن جاز التخلّف، و لزوم النوع يدلّ على وجوب إفاضته المثل، و هذا ينافى قاعده القوم فى إسناد الأشياء إلى اختيار الفاعل القادر، الرابع لو جوّز العقل عدم كلّ عرض فى الآن الثانى من وجوده مع

استمراره فى الحسّ لجوّز ذلك فى الجسم، إذا الحكم ببقاء الجسم إنّما هو مستند إلى استمراره فى الحسّ، و الجواب أنّ الأصل بقاء كلّ موجود مستمرًا، فالحكم ببقاء الجسم لأنّه على الأصل، و تخلف حكم الأصل فى الأعراض لدليل خارجى، فعدم الحكم ببقاء الأعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الأجسام، و أما ما قال: إنّ الشكّ فى ذلك عين الشفسطه فقد مرّ جوابه، و الخامس أنّ الحكم بامتناع انقلاب الشىء من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى ضرورى إلى آخر الدليل، و الجواب أنّ الأعراض كانت ممكنه لذاتها فى الآن الأوّل، و كذلك فى الآن الثانى، قوله: و إذا كانت ممكنه فى الثانى جاز عليها البقاء، قلنا إمكان الوجود غير إمكان البقاء، فجاز أن يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى و لا يكون ممكن البقاء، و ليس على هذا التقدير شىء من الانقلاب الذى ذكره، و هذا استدلال فى غايه الضعف كما هو ديدنه [١]

فى الاستدلالات المزخرفه. ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتجّ بهما الأشاعره فأول الدليلين قد ذكرنا و ما أورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض و منع كون البقاء زائدا و ثبوتهما مذهب للشّرخ الأشعري و قد استدلّ عليهما فى محلّه فليراجع، و ثانى الدليلين مدخول بما ذكره و بغيره من الأشياء، و قد ذكره علماء السّنه و الأشاعره منهم صاحب المواقف و غيره، فاعتراضاته على ذلك الدليل الثانى منقوله من كتب أصحابنا «انتهى».

**أقول: [القاضى نور الله]**

فيه نظر أما أولا فلاّ أنّ ما ذكره فى وجه ذهاب الأشاعره إلى عدم بقاء الأعراض لا يسمن و لا يغنى من جوع، إذ لا تقتضى صحّه تلك المقدمه التى اضطرّوا إلى استعمالها لدفع ذلك الإشكال لجواز أن تكون فاسده فى نفسها كمقدمه الطفره التى التزمها النّظام لدفع الإشكال المشهور الوارد عليه فى تحقيق حقيقه الجسم مع ظهور بطلانها، و أيضا لو تمّ إنّما يقتضى القول بعدم بقاء الأعراض

ص: ٢٦٢



التي يحتاج إليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكلّ كما ذهبوا [١]

إليه، و أما ثانيا فلأن ما ذكره من جملة وجوه أدله الأشاعره مدخول، بأنّ قيام العرض بالعرض ليس بمحال، و العنديّات [٢]

سيما عنديّات الأشاعره لا تقوم حجه على الخصم.

و أما ثالثا: فلأن ما ذكره من أنّ دليلهم كما ذكره هذا الرّجل «إلخ» مدخول.

بأنّ الرّجل نعم الرّجل هو المصنّف قدّس سرّه لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الأعراض لظهور أنّه بديهي لا يحتاج إلى دليل، و إنّما ذكر لوازم فاسده لدعوى الأشاعره يحصل منها التّنبيه على ذلك المدّعى البديهي أيضا، و الحاصل على ما أشار إليه المصنّف في اللازم الرّابع و شارح المواقف في ذيل هذا المقام، أنّه كما أنّ الحكم ببقاء الأجسام ضروريّ يحكم به العقل [٣]

بمعونه الحسّ، كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروريّ يحكم به العقل بمعونته أيضا، و ما ذكر في صورته الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروريّ فالمناقشه فيها بأمثال توارد الأمثال لا يجدى طائلا، و أيضا قد صرّح المصنّف في مفتتح إيراده: بأنّ التّنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحسّ و المشاهده، و مع ذلك قد توهمه النّاصب من كلامه كيف؟ و قد ضمّ قدّس سرّه إلى ذلك دعوى الضّروره العقليّه حيث قال: هذا مكابره للحسّ و تكذيب للضّروره بخلافه، فإنّه لا حكم أجلى عند العقل من أنّ اللون «إلخ» و فيه إشارة إلى ما ذكره صاحب المواقف [٤]

في تأويل ما نسب إلى أفلاطون من

قدحه في الحسيّيات، وهو أنّ جزم العقل بالحسيّيات ليس بمجرد الحسّ، بل لا بدّ مع الإحساس من أمور تنضمّ إليه، فتلجئ تلك الأمور العقل إلى الجزم بما يجزم به من الحسيّيات ولا يعلم ما تلك الأمور المنضمّة إلى الإحساس الموجبه للجزم، ومتى حصلت لنا وكيف حصلت؟ فلا تكون الحسيّيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينيته، وهذا حقّ لا شبهه فيه، وقد صرّح سيد المحققين [١]

قدّس سرّه في شرحه: بأنّ الحسيّيات و البديهيّات هما العمده في العلوم، وهما يقومان حجّه على الغير، أمّا البديهيّات فعلى الإطلاق، وأمّا الحسيّيات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها، أى فيما تقتضيها من تجربه أو تواتر أو حدس أو مشاهدته «انتهى»، ولا ريب في أنّ مسأله بقاء الأعراض ممّا شاركت فيها جميع العقلاء من الحكماء و الإماميه و المعتزله و من تابعهم سوى الأشاعره الذين هم بمعزل عن الشعور و العقل.

و أما ما ذكره من التمثيل لغلط الحسّ في ماء الفواره، فالغلط فيه ظاهر، لظهور سبب الغلط فيه، و عدم اشتراك جماعه من العقلاء في إثباته، بخلاف ما نحن فيه من الجسم و أعراضه، فإنّ السبب الذى ذكره في غلط الحسّ عند توارد الأمثال كما في ماء الفواره، هو أنّ الحسّ و إن تعلّق بكلّ واحد منها من حيث خصوصه، لكنّ الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كلّ منها عن غيره، فيخيّل الرائي أنّ هناك أمرا واحدا مستمرا، ثمّ العقل الخالص عن مزاحمه الوهم و الخيال يجد في ماء الفواره اتّصال المدد [٢]

و يحكم على غلط الحسّ بأدنى توجّه و التفات، و ليس فيما ذهب إليه النّظام و الأشاعره من تقصّي الأجسام و الأعراض و تجددها وصول مدد و اتّصاله حتّى يتأتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحسّ فى الحكم بالبقاء، و كان النّظام و الأشاعره وقعوا فى ذلك ممّا قرّره الصّوفيّه

الجديد من غير أن يتأملوا في حقيقه ما أرادوه من ذلك، فإنهم أرادوا بذلك أن الماء كما يدوم و يبقى بالعين و امدادها، كذلك الأشياء الظاهره كلها تبقى بإفاضه الله تعالى، و لو انقطع مدد الفيض عنها لحظه لارتفعت رأسا، و ليس في ذلك حكم بتقضى المخلوقات و تجددها أنا فأنا كما ذهبوا إليه فتأمل.

و أما رابعا فلأن ما أجاب به عن أول المحالات الخمسه التي ألزمها المصنّف قدس سرّه فيتوجه عليه: أن شارح المقاصد قال موافقا لغيره: إن الماهيه إن اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا [٢]

و حقيقه، فلا يقال: ذات العنقاء و حقيقتها بل ماهيتها

أى ما يتعقل منها و إذا اعتبرت لامع التَّحَقُّقِ سَمِّيت هويّه و قد يراد بالهويه التَّشْخِص، و قد يراد به الوجود الخارجى «انتهى» فان أراد النَّاصِبَ بالهويّه فى قوله:الأشخاص فى الوجود الخارجى يتمايزون بهويّاتها لا بمشخصّاتها«إلخ» المهيه المعتبره لا مع التَّحَقُّقِ ففساده ظاهر و إن أراد به الوجود فكذلك، لأنّ الوجود مشترك بين الموجودات باتِّفاق الأشاعره فكيف يوجب تمايزها؟! و إن أراد بها معنى آخر فليتبّه أولياءه حتى ننظر فى صحّته و فساده، و أيضا إذا عزل النَّاصِبَ المشخصّات عن كونها مفيده للتَّشْخِصِ و ليس يظهر لها مدخلية فى أمر سوى ذلك فقد حكم أنّها فى عدم ارتباطها بمحالها من الأشخاص بمنزله الحجر الموضوع بجانب الإنسان و هو أسخف سفسطه أورثها إياه أسلافه من الأشاعره. و أما خامسا فلأنّ ما أجب به عن ثانى المحالات اللّازمه مدفوع بما تقدّم، و أما سادسا فلأنّ ما أجب به عن ثالث المحالات اللّازمه مدخول بأنّ حكمه بأنّ مفيض الاستعداد هو السّواد الفائض على الجسم، دون الفاعل المختار، ينافى قاعده الأشعرى من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى فى حدوث شيء من الأشياء، بل صرّح صاحب المواقف فى بحث قدم إرادته تعالى: بأنّ هذا مذهب الحكماء حيث قال: و قالت المعتزله:

إنها حادثه قائمه بذاتها لا بذاته تعالى، فكأنه مأخوذ من قول الحكماء: إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض «انتهى» فظهر أن الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في إصلاح كلام الأشعري إلى ضم ما ذهب إليه الفلاسفه مع تشنيعه على أهل العدل في موافقتهم اتفاقاً في بعض المقال مع الفلاسفه، و أيضاً قد مرّ الكلام على قاعده جريان العاده، و بينا ما فيه من القصور و العيب و أنه فيما نحن فيه من مظانّ الزيب من قبيل الرجم بالغيب و أما ما ذكره من أنّ لزوم النوع يدلّ على وجوب إفاضه المثل «إلخ»، فإن قصد به الإيراد على المصنّف قدس سرّه، فيتوجه أنه لم يقل: بوجوب إفاضه المثل، و إنّما القائل به الناصب و أصحابه، و إن قصد به الإيراد على أصحابه فهم لم يقولوا: بلزوم النوع و وجوب دوامه على أنه يمكن حمل كلام المصنّف على تقدير وجوب (وجود) (خ ل) إفاضه المثل فيه على الوجوب العادى إلزاماً فافهم، و أما سابعا فلأنّ ما أجاب به عن رابع المحالات مدفوع، بأنّ الأصل و الاستصحاب من المسائل التى اختلف الاصوليون فى كونها صالحه للتمسك بها فى العلوم الظنّيه أولاً، فكيف يجعل حجه فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه؟ و أما ثامنا فلأنّ ما أجاب به عن خامس المحالات بأنّ إمكان الوجود غير إمكان البقاء «إلخ» فمردود، بأنّ مراد المصنّف من قوله الأعراض كانت ممكنه لذاتها فى الآن الأوّل فيكون كذلك فى الآن الثانى «إلخ» أنّ الأعراض كانت ممكنه البقاء لذاتها فى الآن الأوّل أى كانت متّصفه بهذا الإمكان فيه، فيجب أن يكون ممكن البقاء فى الآن الثانى و لم يرد أنّها ممكن الوجود فى الزمان الأوّل، فيجب أن يكون ممكن الوجود فى الزمان الثانى حتّى يندفع بأنّ إمكان الوجود فى الزمان الثانى باق بحاله، و إنّما ارتفع إمكان البقاء فيه فيجوز أن يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى، و لا يكون ممكن البقاء و أما تاسعا فلأنّ ما ذكره من أنّ ثبوت ما منعه المصنّف من امتناع قيام العرض بالعرض، و منع كون

البقاء زائدا مذهب الأشعري و قد استدللّ عليهما في محلّه مجاب بقولنا: نعم قد استدلت الأشاعره عليهما لكن بما يليق بلحيتهم و لحيه شيخهم و شارب الناصب الذي رزق مشرب شيخه في الكودنه و الضلاله، و محل ذكر ذلك الاستدلالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو آخر كلام القوم، و أودع فيه جميع ما أمكنهم في الدّب عن خرافات شيخهم، فليطالع ثمّه و أما عاشرا فلائذّ قوله: ثانی الدليلين مدخول بما ذكره و غيره من الأشياء «إلخ» فيه اعتراف لصّحه كلام المصنّف و الحمد لله، و ليعلم أنّ هذا الدليل الثّاني هو العمده عند أصحاب الأشعري كما صرّح به صاحب المواقف، و مع هذا ظهر أنّه أسخف الأدله التي في العالم بحيث اعترف النّاصب مع غايه تعصّبه بأنّه مدخول، و أما ما ذكره من أنّ تلك الاعتراضات ممّا ذكره علماء السّينه و الأشاعره، منهم صاحب المواقف فان أراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها إليهم من علماء الإماميه، و منهم المصنّف قدّس سرّه، فهو مسلمّ و لا يجدي نفعاً، و إن أراد أنّ تلك الاعتراضات من نتائج أفكار علماء أهل السّينه و الأشاعره، فهو كذب واضح، لأنّه لم يذكر في شيء من كتبهم إلا في كتاب المواقف و نحوه ممّا ألف قريبا من زمان تأليفه، و الكلّ متأخر عن زمان المصنّف بسنين كثيره كما لا يخفى.

## [المبحث العاشر في أنّ القدم و الحدوث اعتباريان]

إشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث العاشر في أنّ القدم و الحدوث اعتباريان، ذهب بعض الأشاعره إلى أنّ القدم وصف ثبوتى قائم بذات الله تعالى، و ذهبت الكراميه [١]

إلى أنّ الحدوث وصف ثبوتى قائم بذات الحادث و كلا القولين باطلان، لأنّ القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان إمّا قديما أو حادثا، فان كان قديما لكان له قدم آخر و تسلسل، و إن كان حادثا كان موصوفا بنقيضه و هو محال، و كان الله تعالى

ص: ٢٦٨

محلًا- للحوادث و هو محال و كان الله قبل حدوثه ليس بقديم و الكلّ معلوم البطلان و أما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذى هو شرطه و كان الشىء موصوفا بنقيضه و إن كان حادثا تسلسل، و الحق أنّ القدم و الحدوث من الصّيفات الاعتباريّة «انتهى».

### قال التّائيب خفضه الله

أقول: ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشّيخ الأشعري و ما اطلعت على قوله فيه و أما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما أن يكون قديما فيكون له قدم آخر و يتسلسل، فالجواب عنه: أنا لا نسلم لزوم التسلسل إذ قد يكون قدم القدم بنفسه [١]

و أيضا جاز أن يكون قدم القدم أمرا اعتباريا فان وجود فرد من أفراد الطبيعه لا يستلزم وجود جميعها «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

يتوجه عليه أولا- أنّ المصنّف لم يقل: إنّ الشّيخ الأشعري ذهب إلى ذلك بل قال: ذهب بعض الأشاعره إلى ذلك و لا يلزم أن يكون قول أصحابه قولاً له، فإنّ زياده الوجود قول لأصحابه الأشاعره، و ليس قولاً له [٢]

لأنه قائل بعينيّه الوجود فى جميع الموجودات كما هو المشهور المقرّر لدى الجمهور.

و ثانيا أن ما ذكره فى الجواب أولا مدخول بما حقق فى الشرح الجديد للتجريد و حاشيته القديمه: من أنّ الصّفه القائمه بشىء لا يجوز أن يتّصف بصفه هى عينها، نعم لو كانت قائمه بالذّات جاز اتّصافه بصفه هى عينها، كالواجب تعالى فأنّه عين الوجود القائم

بالذات، و لهذا كان موجودا بوجود هو عينه، فالقدم لَمَّا كان قائما بالقديم لم يجر أن يتَّصف بقدم هو عينه، و أيضا مدفوع بما سبق من أن كلام المصنّف إلزامي [١]

لهم حيث استحالوا عينيّه الصّفات معلّلا بأنّه مثل أن يقال: عالم لا علم له، قادر لا قدره له، أسود لا سواد له، و هذا التعليل و التمثيل جار فيما نحن فيه، فلا يمكنهم أن يقال في مقابل كلام المصنّف و إلزامه إيّاهم بما ذكر إنَّ قدم القدم عينه كما لا يخفى و ثالثا أن ما ذكره ثانيا من أنّ وجود فرد من أفراد الطبيعه لا يستلزم وجود جميعها، مردود بما حقّق في الكتابين أيضا من أن نوع الصّفه إذا كانت من الموجودات الخارجيّة لا يجوز أن يكون فرد منها عارضا لشيء و صفه له و لم تكن تلك الصّفه موجوده، فقدم القدم لَمَّا كان نوعه موجودا كان عند عروضة للقدم موجودا و بعباره أخرى لا- يجوز أن يكون بعض أفراد الحقيقه النوعيّة الموجوده وجوديّة موجوده في الخارج، و بعضها اعتباريّة ممتنع الوجود فيه [٢]

فالبياض مثلا- لَمَّا كان شأنه الوجود في الخارج لم يجر أن يتَّصف به الشيء اتّصافا تترتّب عليه الآثار إلا بأن يوجد في موصوفه بالوجود الخارجى، و إلا لزم أن يجوز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم و يتحرّك بالحركه المعدومه، و هذا سفسطه ظاهر البطلان صرّح بذلك الشّارح الجديد للتجريد و تلقاه بعض أجله المتأخرين [٣]

بالقبول و هو حقّ لا ريب فيه رغما لأنف النّاصب الجاهل السّفيه. و الحاصل أنّ بديهه العقل حاكمه بأنّه إذا كانت الصّفه معدومه لا يمكن اتّصاف الموجود بها اتّصافا يترتّب عليه



الآثار، فإنه كما لا يمكن اتّصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتّصافا يترتب عليه تفريق البصر، كذلك لا يمكن اتّصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم، وأيضا القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزم القول: بثبوت قدم القدم أيضا لأنّ السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم و هو أنه لو لم يكن ثابتا قائما بالموصوف لما كان اتّصافه تعالى بالقدم حقيقه، موجود في قدم القدم إذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتّصاف القدم به اتّصافا حقيقيا. [١]

ثم لا يخفى أنّ الناصب لم يتعرّض للجواب عمّا نسب إلى الكراميه لانقراضهم و إن كانوا من أهل السنه و الجماعه.

## [المبحث الحادى عشر فى العدل] [٢]

اشاره

و فيه مطالب]

،

## [المطلب الاول فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث الحادى عشر فى العدل [٢]

و فيه مطالب الاول فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب،

ص: ٢٧١

اعلم أنّ هذا أصل عظيم تبنتى عليه القواعد الإسلاميه بل الاحكام الدينيه مطلقا و بدونه لا يتمّ شىء من الأديان و لا يمكن أن يعلم صدق نبى من الأنبياء على الإطلاق إلا به على ما نقرّه فيما بعد إن شاء الله تعالى، و بئس ما اختاره الإنسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الأديان و لم يمكنه أن يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقه و اللاحقه و لا يجزم به على نجاه نبى مرسل أو ملك مقرب أو مطيع فى جميع أفعاله من أولياء الله و خلصائه و لا على عذاب أحد من الكفار و المشركين و أنواع الفساق و العاصين، فلينظر العاقل المقلّد هل يجوز له أن يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسده و الآراء الباطله المستنده إلى اتباع الشهوه و الانقياد للمطامع «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذى ينتسبون إليه هم و المعتزله

ص: ٢٧٢

و حاصله أنهم يقولون: باختيار العبد في الأفعال و أنه خالق أفعاله، و إلا- لم يكن تعذيب العبد عدلاً عند عدم الاختيار، و يقولون: بوجوب جزاء العاصي [١]

، و بالحسن و القبح العقليين و غيرهما ممّا يذكره في هذا الفصل، و يدّعى أنّ الخروج عن هذا يوجب عدم متابعه نبى من الأنبياء، و هذا دعوى باطله فاسده، و نحن إن شاء الله تعالى نذكر في هذا المبحث كلّ مقاله من قولى الإماميه و الأشاعره على حدّه، و نذكر حقيقه تلك المسأله قائمين بالإنصاف إن شاء الله.

### أقول: [القاضى نور الله]

سيرى الناظر إن شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوى الإماميه و مذاهبهم من السمع و العقل، و يدلّ على أنّ أهل العدل و التوحيد هم القائلون:

بما ذكره المصنّف قوله تعالى: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ [٢]

الآيه، قال صاحب الكشاف: إنّ قوله تعالى: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ توحيد و قوله:

قَائِمًا بِالْقِسْطِ تعديل، فإذا أردفه قوله: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ فقد آذن أنّ الإسلام هو العدل و التوحيد، و هو الدّين عند الله، و ما عداه فليس عنده فى شىء من الدّين، و فيه إشارة إلى أنّ من ذهب إلى تشبيه أو إلى ما يؤدى إليه كإجازة الرّؤية أو ذهب إلى الجبر الذى هو محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الإسلام، و هذا بين جليّ كما ترى انتهى، و للفاضل التفتازانى فى حاشيته على الكشاف هاهنا كلمات قد ألفنا لدفعها رساله منفرده سمّيناها بانس الوحيد فى تفسير آيه العدل و التوحيد [٣]

### قال المصنف رفع الله درجه

قالت الإماميه و تابعوهم (خ ل متابعوهم) من المعتزله: إن الحسن و القبح عقليان مستندان إلى صفات قائمه بالأفعال أو وجوه و اعتبارات تقع عليها، و قالت الأشاعره: إن العقل لا يحكم بحسن الشئ البتة و لا بقبحه، بل كل ما يقع فى الوجود من أنواع الشرور كالظلم و العدوان و القتل و الشرك و الإلحاد و سب الله تعالى و سب ملائكته و أنبيائه و أوصيائه و أوليائه فإنه حسن.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثه: (الاول) صفه الكمال و النقص يقال: العلم حسن و الجهل قبيح و لا نزاع فى أن هذا أمر ثابت للصفات فى أنفسها، و أن مدركه العقل و لا تعلق له بالشرع. (الثانى) ملائمته الغرض و منافرتة، و قد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحه و المفسده يقال: الحسن ما فيه مصلحه، و القبيح ما فيه مفسده، و ذلك أيضا عقلى أى يدركه العقل كالمعنى الأول.

(الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا و الذم و العقاب كذلك، فما تعلق به المدح فى العاجل و الثواب فى الآجل يسمى حسنا، و ما تعلق به الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل قبيحا، و هذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فهو عند الأشاعره شرعى، و ذلك لأن أفعال العباد كلها ليس شئ منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و ثوابه، و لا ذم فاعله و عقابه، و إنما صارت كذلك بواسطه أمر الشارع بها و نهي عنها، و عند المعتزله و من تابعهم من الإماميه عقلى، و إدراك الحسن و القبح موقوف على حكم الشرع، و الشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بإدراكه و فيما يستقلّ فالعقل حاكم، هذا مذهب الفريقين، فإما معشر العقلاء بأى مذهب يلزم أن يكون الظلم و العدوان و القتل و الشرك و سب الله و رسوله و

ما ذكره من الترهات و الطاميات حسنا؟ هل الشرع حسن هذه الأشياء و حكم بحسنها؟ و على تقدير أن يكون الشرع حاكما بالحسن، هل يقول الأشاعره:

إنَّ الشرع حكم بحسن هذه الأشياء حتّى يلزم ما يقول؟، فعلم أنّ الرّجل كودن طامّاتى متعصّب فتعصّب لنفسه لا لله و رسوله، و العجب أنه كان لا يتأمّل أنّ العقلاء ربّما ينظرون فى هذا الكتاب، فيفتضح عندهم ما أجهله من رجل متعصّب نعوذ بالله من شرّ الشّيطان و شرّكه [١]

!

### أقول: [القاضى نور الله]

قد اجتمعت (خ ل أجمعت) الامّه على أنه تعالى لا يفعل القبيح، و لا يترك الواجب لكنّ الأشاعره من جهه أنه لا قبيح منه و لا واجب عليه، و لذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى، سواء كانت حسنه أو قبيحه، و الإماميه و المعتزله من جهه أنه يترك القبيح و يفعل الواجب، و هذا الخلاف مبنى على أنّ الحسن و القبح عقليّان أو شرعيّان [٢]

هذا ملخص المذهبين، و قد ظهر منه أنّ الأشاعره حيث حكموا بأن لا قبيح منه تعالى و بالتّسببه إليه، فقد جوّزوا أن يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل، و اتّضح أنّ إنكار النّاصب لا يسوى باقه [٣]

من البقل، و إنّما ذلك الإنكار و التّأويل تمويه و تدليس لدفع شناعه النّاس، و إلاّ فمعتقدم نفى العدل كما صرّح به شيخهم و شاعرهم نظامى الكنجوى [٤]

حيث قال:

ص: ٢٧٥

(نظم) اگر عدلست در دریا و در کوه چرا تو در نشاطی من در اندوه اگر در تیغ دوران رخنه هست چرا برده ترا ناخن مرا دست اگر بی مهر شد پستان گردون چرا بخشد ترا شیر و مرا خون و سیجیء تحقیق مسأله الحسن و القبح فی موضعه اللائق به إن شاء الله تعالی

[فی تفرد الامامیه و متابعیهم بان جمیع افعال الله تعالی حکمه و صواب]

**اشاره**

**قال المصنّف دفع الله درجته**

و قالت الإمامیه و متابعوهم من المعتزله: إن جمیع أفعال الله تعالی حکمه و صواب لیس فیها ظلم و لا- جور و لا- کذب و لا عیب (خ ل عبث) و لا- فاحشه، و الفواحش و القبائح و الکذب و الجهل من أفعال العباد، و الله منزّه عنها و بریء منها، و قالت الأشاعره: لیس جمیع أفعاله تعالی حکمه و صواباً، لأنّ الفواحش و القبائح کلّها صادره عنه تعالی، لأنّه لا مؤثّر غیره «انتهی».

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: مذهب الأشاعره أنّ الله تعالی لا یفعل القبیح و لا یترک الواجب

ص: ۲۷۶

و ذلك من جهه أنّه لا قبيح منه [١]

و لا- واجب عليه، فلا- يتصوّر منه فعل قبيح و لا ترك واجب، و جميع أفعاله تعالى حكمه و صواب، و الفواحش و القبائح صادرة من مباشرة العبد للأفعال، و لا يلزم من قولنا: لا موثّر في الوجود إلاّ الله أن تكون الفواحش و القبائح صادرة عنه، بل هي صادرة من العبد و من مباشرته و كسبه، و الله تعالى خالق للأفعال و لا قبيح بالنسبة إليه، بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الأعمال، فما نسبه إليهم هو افتراء محض ناش من تعصّب و غرض فاسد «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

لما قال الناصب: بأنّه إنّما حكموا بأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح لأجل أنّه لا قبيح منه تعالى و لا واجب عليه، فقد اعترف بأنّه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مرّ و يكفي في الدليل على أنّهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقه ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من أنّه دخل القاضي عبد الجبار [٢]

دار الصّاحب ابن عباد [٣]

فرأى الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايني الأشعري فقال: سبحان

من تنزّه عن الفحشاء تعريضا للاستاذ بأنهم ينسبون الفحشاء إلى الله تعالى، فقال الأستاذ: سبحان من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء فافهم (خ ل فافحم)، و أما ما ذكره من أن الفواحش و القبائح من مباشرة العبد للأفعال «إلخ» فهو كلام مبنى على القول بالكسب [١]

و سيطله المصنّف قدّس سرّه و نحن نشيد أركانها إن شاء الله تعالى، و كفاك فيه إجمالا- ما اشتهر من أنّه لا- معنى لحال البهشمى [٢]

و كسب الأشعري.

**[في تفرد الاماميه و متابيعهم بالرضا بجميع افعاله تعالى]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و قالت الإماميه: نحن نرضى بقضاء الله تعالى كلّ حلوه و مرّه لأنّه لا يقضى إلاّ بالحقّ، و قالت الأشاعره: لا نرضى بقضاء الله كلّ لأنّه قضى بالكفر و الفواحش و المعاصي و الظلم و جميع أنواع الفساد.

ص: ٢٧٨



أقول: تقول الأشاعره نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله، والكفر و الفواحش و المعاصى و الظلم و جميع أنواع الفساد ليست هى القضاء بل هى المقضيات و الفرق بين القضاء و المقضى ظاهر، و ذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشىء باعتبار صدوره عن فاعله و وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفه لشيء آخر، إذ لو صحَّ ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء و هو باطل إجماعاً، و الإنكار المتوجّه نحو الكفر إنّما هو بالنظر إلى المحلّية لا إلى الفاعلية، و للكفر نسبه إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له و إيجاد إياه، و نسبه أخرى إلى العبد باعتبار محلّيته له و اتّصافه به، و إنكاره باعتبار النسبه الثانيه دون الاولى، ثمّ إنهم قائلون: بأنّ التمكن على الشّور من الله تعالى، و التمكن بالقبیح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الأصحاب «انتهى».

أقول: [القاضى نور الله]

حاصل كلام الأشاعره و ما ذكره النَّاصِبُ من الفرق بين القضا و المقضى [١]

أنّ هاهنا أمرين: قضاء و هو فعل قائم بذات الله تعالى، و مقضى و هو

المفعول المنفصل عنه، فالقضاء كلّ خير و عدل و حكمه فنرضى به كلّه، و المقضى قسمان منه ما يرضى به و منه ما لا يرضى به و فيه نظر، أما أولاً فلانا لو سلّمنا أنّ القضاء غير المقضى، لكنّ الرضا بأحدهما يستلزم الرضا بالآخر، و أما ثانياً فلان ما قيل من أنّ الرضا إنّما يجب بالقضاء لا بالمقضى، و الكفر مقضى ليس بمرضى، ضروره أنّ القائل: رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد أنّه رضى بصفه من صفات الله تعالى، بل يريد أنّه راض بمقتضى تلك الصفه، و هو المقضى و لا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا [١]

به من حيث ذاته و كونه فعله تعالى، و عدم الرضا به من حيث المحلّيه و الكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، و نقول هاهنا: إن كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى و قدره وجب الرضا به من حيث هو كسب و هو خلاف قولكم، و إن لم يكن بقضاء و قدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء و القدر مع أنّ الحديث النبوى و هو

قوله صلى الله عليه و اله:

الخير فيما يقضى الله [٢]

يدل على أنّ الرضا بالمقضى من حيث ذاته واجب.

و أما ما

ورد من أنّه تعالى خالق الخير و الشرّ فأريد بالشرّ ما لا يلايم الطبع، و إن كان مشتملاً على مصلحه، لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصالح، فإنّ الشرّ يطلق على معنيين: أحدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات الموزيه،

ص: ٢٨٠

و الثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة و اللواطه و الرذّه و أمثالها، و المنفى عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الأوّل، و أما ثالثاً فلأنّ ما ذكره من دعوى الإجماع على بطلان الرّضاء بموت الأنبياء عليهم السلام أسخف من دعواه الإجماع على إمامه أبى بكر، نعم موت الأنبياء عليهم الصّلاه و السّلام غير ملائم لطباع أممهم من حيث حرمانهم عن سعادته إرشادهم و شرف صحبتهم، لا أنّهم لا يرضون بذلك و يعترضون به على الله تعالى كيف؟ و العاقل يعلم أنّ الأصلح بحال الأنبياء عليهم السّلام خلاصهم من مضيق الدّنيا و وصولهم إلى لقاء ربّهم، و أيضاً يمكن أن تكون حكمته تعالى مقتضيه لبعث نبيّ آخر، و يكون الأصلح بحال النّبيّ الثاني عدم بقاء الأوّل إلى غير ذلك من المصالح التي لا يهتدى إليها العقل [١]

، و أما رابعاً فلأنّ ما ذكره من أنّ التمكن من القبيح قبيح [٢]

، مردود بأنّ القبيح هو التمكن عن خصوص القبيح، لكنّه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط، بل مكّنهم عن كلّ من الحسن و القبيح فأفاض عليهم الوجود و أعطاهم القدره و الإراده و خلق لهم آلات و فعل الألفاظ و أرسل الرّسل و نصب الحجج و أنزل الشّرائع و

أقام البراهين لكلّ مكلف فكانوا كلّهم على الشرائط الموصلة لهم إلى الثواب، فمن قبل منهم ما عرض له و جعله وصله إلى الثواب سعد من قبل نفسه، و من أبى فقد شقى من قبل نفسه، و ذلك يجرى مجرى من او لم وليمه و بسط بساطا و فتح الدهليز و أذن للناس فى الدّخول إذنا عامّا و أرسل رسله إلى كلّهم، فمن وصل منهم إلى مائدته استنفع و من لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمه و الحمد لله على نعمائه.

**[فى تفرد الامايه و متابيعهم بعدم عقابه للناس على فعله تعالى]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

قالت الإماميّه و المعتزله: لا يجوز أن يعاقب الله الناس على فعله و لا يلومهم على صنعه و لا تَزُرُ وَاِزْرَهُ وِزْرَ أُخْرَى [١]

، و قالت الأشاعره: لا يعاقب الله الناس إلا على ما لم يفعلوه و لا يلومهم إلا على ما لم يصنعوه، و إنّما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبّه و شتمه ثم يلومهم عليه و يعاقبهم لأجله و يخلق فيهم الإعراض، ثم يقول فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرِهِ مُعْرِضِينَ [٢]

، و يمنعهم من الفعل و يقول مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا [٣]

«انتهى».

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: مذهب الأشاعره أن الله تعالى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ كما نصّ عليه فى كتابه [٤]

، و لا خالق سواه و يعاقب الناس على كسبهم و مباشرتهم الذّنوب و المعاصى،

ص: ٢٨٢

و يلوم العباد بالكسب الذميمة، و هو يخلق الأشياء و الله يخلق الإعراض، و لكنّ العبد مباشر للإعراض فهو معرض، و المعرض من مباشر الفعل لا من يخلق و كذا المنع «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

النص الدال على أنه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم، بأنه تعالى لم يخلق ذاته المقدسه و بمعارضه النصوص النقلية، كقوله تعالى فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [١]

و الأدلة العقلية الداله على أن العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء، فيكون المراد أنه تعالى خالق لجميع الأفعال المنسوبة إليه، إن قيل: إنه تعالى إنما قال: إنه خالق كل شيء تمدحا و استحقا للعباده، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه لأن كل حيوان عند الإماميه و المعتزله كذلك، قلنا: يجوز أن يكون التمدح بفعل نفسه لكونه أتعن و أجل و أكبر ذاتا و نفعا فلا حازه في إفاده التمدح إلى العموم، و أما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى.

### [في تفرد الاماميه و متابيعهم بان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا]

### إشاره

### قال المصنف رفع الله درجته

قالت الإماميه: إن الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا، بل إنما يفعل لغرض و مصلحه، و إنما يمرض لمصالح العباد و يعوض المولم بالثواب بحيث ينتفى العبث و الظلم، و قالت الأشاعره: لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الأغراض و لا لمصلحه، و يؤلم العبد بغير مصلحه و لا غرض، بل يجوز أن يخلق خلقا في النار مخلدين فيها أبدا من غير أن يكون قد عصوا أولا.

أقول: مذهب الأشاعره أنّ أفعال الله تعالى ليست معلّله بالأغراض، و قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض كما سيحییء بعد هذا، و وافقهم فی ذلك جماهير الحكماء و الإلهیین، و هو یفعلُ ما یشاءُ و یحکمُ ما یریدُ [١]

، إن أراد تخليد عباده فی النار فهو المطاع و الحاكم و لا تأثير للعصیان فی أفعاله بل هو المؤثر المطلق «انتهی».

### أقول: [القاضي نور الله]

لا- يخفى أنّ أهل السّنة يشنعون دائماً على الإمامیة و المعتزله بموافقتهم للفلاسفه فی بعض المسائل و إن وقعت تلك الموافقه على سبيل الاتفاق و هاهنا افتخر النَّاصِبُ بموافقه الحكماء للأشاعره. و من المضحكات أنه أورد بدل الفلاسفه لفظ الحكماء تبعيداً للأذهان عمّا كانوا يشنعون به غیرهم من موافقه الفلاسفه، ثم جعل الأشاعره المتأخرين عن الفلاسفه بألوف سنين متبوعاً لهم من أنّ ما نسبته إليهم من موافقتهم للأشاعره فی نفي تعليل أفعال الله تعالى عن الأغراض افتراء عليهم، و إنّما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم، و قد صرحوا بخلافه فی مواضع، منها ما ذكره بعض المتألهين [٢]

من المتأخرين حيث قال فی خطبه بعض مصنفاته: و الصّیلاه على الغايه و المقصود محمّد منبع الوجود، ثم قال فی شرحه: و لقائل أن يقول إنكم منعم الأغراض بالنسبه إلى أفعال الجواد المطلق و قلت: إنّ إفاضته للوجود و لوازمه جود مطلقاً فلا يستلزم لشيء من الأغراض، و إلا لما تحقق معنى الجود كما قرّرتموه، فكيف أثبتتم الغايه و جعلتموها هاهنا العله

فى الفىض و ذلك ىنافى ما قرّرتموه؟ ثمّ أجاب بأننا لا نمنع الغرض مطلقا و إنّما منعا الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال، و لم نمنع الغايه اللّازمه فى أفعال الكامل لأنّ فعل الكامل يجب أن يكون كاملا فى حدّ ذاته، لاستحاله أن يصدر عن الكامل ما ليس بكمال، بل أفعاله كلّها كمالات مستلزمه لحكم و أغراض و غايات تعجز العقول عن تفصيلها، و إذا تحقّق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قرّرناه آنفا و بين ما أثبتناه هاهنا من أنّ الغايه من الإفاضه المذكوره، و المقصود الحقيقى منها هو النشأ المحمّديّه من حيث إنّ اتّساق الوجود على ترتيبه مؤديا إلى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات، فصحّ أن يقال: إنّها كلّها موجوده مقصوده بالعرض، لأنّها كالشروط و الأسباب المعدّه لهذه النشأ الخاتمه فلا جرم صحّ أن يقال: إنّها الغايه و المقصود، و هذا دقيق لا يفهمه إلاّ أهل اللّباب، لا من قنع بالقشور، انتهى كلامه. و أما قول الناصب و إن أراد تخليد عباده فى النّار فهو المطاع «إلخ»، ففيه أنّه يقتضى نفى الحكمه و المصلحه عن أفعاله تعالى أيضا [١]

و يعلم منه أنّ ما يذكره المتأخرون من الأشاعره فى بعض المراتب من أنّا ننفى الغرض و الغايه دون الحكمه و المصلحه، كلام لا أصل له عندهم، و إنّما ذكروه عند ضيق الخناق و الاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء «انتهى».

اشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

وقالت الإمامية: لا يحسن فى حكمه الله تعالى أن يظهر المعجزات على يد الكذابين، ولا يصدّق المبطلين، ولا يرسل السيّ فهاء و الفساق و العصاه، وقالت الأشاعره: يحسن كلّ ذلك.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: لا- حسن و لا- قبيح بالعقل عند الأشاعره، بل جرت عادة الله تعالى بعدم إظهار المعجزه على يد الكذابين، لا لقبحه فى العقل، و هو يرسل، و الرّسل هم الصّادقون، و لو شاء الله تعالى أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم فى خلقه، و لا يجب عليه شىء، و لا شىء منه قبيح، يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

أمّا أنّ الأشاعره لا حسن و لا قبيح عندهم بالعقل فدلّيل على أنّهم معزولون عن العقل بل عن السيّمع أيضا، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى، و أمّا قاعده جريان العاده فقد سبق الكلام فى بطلانها بما لا مزيد عليه، فالبناء عليه كالبناء على الهواء و الرّقم على الماء. ثم لا- يخفى أنّ قول النّاصب: و لو شاء تعالى أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم «إلخ» صريح فى جواز بعث النّبي الكاذب، فإنّ قوله، من يريد من خلقه عام شامل للصادق و الكاذب، و لم يصرّح به استحياء و هو دليل على تعنتهم فافهم.

### [فى تفرد الاماميه و متابعيهم بانه لم يكلف احدا فوق طاقته]

اشاره

### قال المصنّف رفعه الله

وقالت الإمامية: إن الله سبحانه و تعالى لم يكلف أحدا فوق طاقته، و قالت الأشاعره: لم يكلف الله أحدا إلا فوق طاقته [١]

، و ما لا يتمكّن من تركه و فعله، و لامهم [٢]



على ترك ما لم يعطهم القدره على فعله، و جَوَزُوا أَنْ يَكْلِفَ اللَّهُ تَعَالَى مَقْطُوعَ الْيَدِ الْكِتَابَةِ، وَ مِنْ لَا مَالَ لَهُ الرَّكَّاهِ، وَ مِنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمَشْيِ لِلزَّمَانِ، [١]

الطيران إلى السماء، و أن يخلق العاقل الزمن المفلوج الأجسام، و أن يجعل القديم محدثاً، و المحدث قديماً و جَوَزُوا أَنْ يَرْسَلَ رَسُولًا - إِلَى عِبَادِهِ بِالْمَعْجَزَاتِ لِأَمْرِهِمْ بِأَنْ يَجْعَلُوا الْجِسْمَ الْأَسْوَدَ أَبْيَضَ دَفْعَهُ وَاحِدَةً، وَ يَأْمُرَهُم بِالْكِتَابَةِ الْحَسَنَةِ، وَ لَا يَخْلُقْ لَهُمُ الْأَيْدِي وَ الْأَلْيَتِ، وَ أَنْ يَكْتَبُوا فِي الْهَوَا بِغَيْرِ دَوَاتٍ وَ لَا - مَدَادٍ وَ لَا - قَلَمٍ وَ لَا يَدٍ مَا يَقْرَأُهُ كُلُّ أَحَدٍ، وَ قَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ: رَبَّنَا أَعْدَلُ وَ أَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: تكليف ما لا يطاق جائز عند الأشاعره، لأنه لا يجب على الله شيء و لا يقبح منه فعل، إذ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد، و منعه المعتزله لقبحه عقلاً و الحال أنهم لا بد أن يقولوا به، فإن الله تعالى أخبر بعدم إيمان أبي لهب و كلفه الإيمان، فهذا تكليف ما لا يطاق، لأن إيمانه محال و فوق طاقته، لأنه إن آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى و هو محال اتفاقاً، و هذا شيء يلزم المعتزله القول بتكليف ما لا يطاق، ثم إن ما لا يطاق على مراتب أوسطها ما لا يتعلق به القدره الحادثه عاده سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه لخلق الأجسام، أم لا، بأن يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل و الطيران إلى السماء، و الأمثله التي ذكرها الرجل الطاماتي، فهذا يجوزه الأشاعره و إن لم يقع بالاستقراء، و لقوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [٢]

، و قد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق «انتهى»

### أقول: [القاضي نور الله]

قد مر أن الوجوب الذي ذهب إليه الإمامية و المعتزله إنما

هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته، كما دلّ عليه قوله تعالى و كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ [١]

، و غير ذلك، لا- بمعنى إيجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الأشاعره، و الإيجاب بذلك المعنى ممّا يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت و أما قوله إذ يفعل ما يشاء، فإن أراد به الإشارة إلى قوله تعالى:

يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۗ يتوجه عليه أنه لا يستلزم أن يشاء القبيح أيضا، و هو ظاهر فلا يدلّ على صدور القبيح منه تعالى، و إن ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة إلى الآية فلا التفات اليه أصلا و أما قوله: و الحال أنّهم لا بدّ أن يقولوا به، فإنّ الله تعالى أخبر بعدم ايمان أبي لهب «إلخ» فمردود بأنّ لنا ألف مندوحة عن ذلك، فإنّ شبهه إخبار الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب شبهه سخيّفه عتيقه رميمه، قد أجاب عنها المصنّف قدّس سرّه في كتابي تهذيب الأصول و نهايه الوصول بالمنع من الأخبار بعدم ايمان أبي لهب، و الوعد [ظ الوعيد]

بأنّه سيصلى نارا لا يدلّ على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه و اله، لإمكان تعذيب المسلم كالفاسق، و لو سلّم فلنا أن نقول إنّ سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه، و كذا قوله تعالى في قصّه نوح: أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ لَكَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ [٢]

أى بتقدير عدم هدايه الله تعالى لهم إلى ذلك، سلّمنا لكن نمنع أنّهم كلّفوا بتصديق النبي صلى الله عليه و اله فيما أخبر به من عدم تصديقهم بنبوّته لجواز وروده حال غفلتهم أو نومهم أو بعد التكليف، و لو سلّم أنّ تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر به من الايمان لم يلزم منه أمره بتصديق هذا الخبر عينا، لأنّ الايمان إنّما يجب بما علم مجيئه به لا- بما جاء به مطلقا، سواء علمه المكلف أو لم يعلمه، و لا نسلّم أنّ هذا الخبر ممّا علم أبو لهب مجيئه به حتّى يلزم تصديقه به، و تلخيصه

أن الإيمان التصديق الإجمالي بأنّ كلّ ما جاء به فهو حقّ و ليس في هذا التصديق الاجمالي من أبي لهب استحاله، و أمّا التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا و لا- نسلم علم أبي لهب به حتّى يلزم المحال، و لنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب، قال عدلي لصقر المجبر [١]

أ كان فرعون يقدر على الإيمان؟ قال: لا- قيل أ فعلم موسى أنه لا- يقدر؟ قال: نعم، قيل فلم بعثه الله إليه؟ قال سخر به. و اجتمع النّظام [٢]

و النّجار للمناظره فقال له النّجار:

لم تدفع أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون، فسكت النّظام، فقيل له لم سكت؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فإذا التزمه و لم يستحي فما الزمه، و قال مجبر لعيدان [٣]

و كان ظريفا: ما دليلك على أن الاستطاعه قبل الفعل؟ قال: الهراه و الفاره، قال أ تهزأ بي قال: ما قلت إلا الحق. لو لا أنّ

تعلم أن السنور [٢]

يقدر على أخذها لما هربت منها، وسأل عدلى مجبرا عن قوله تعالى: وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا [٣]

قال: هذا لا معنى له، لأنه المانع لهم قال فما معنى قوله مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ [٤]

، قال: قد فعل ذلك لهم و عذبهم من غير ذنب، ولا معنى لهذه الآيات، قال: هذا رد للكتاب، وقال: ايش [٥]

اصنع إذا كان هذا هو المذهب، وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر.

**[في تفرد الاماميه و متابعيهم بعدم اضلاله تعالين احدا من عباده عن الدين]**

**اشاره**

**قال المصنف رفع الله درجته**

وقالت الإماميه: ما أضلّ الله تعالى أحدا من عباده عن الدين، و لم يرسل رسولا- إلا- بالحكمه و الموعظه الحسنه، و قالت الأشاعره: قد أضلّ الله كثيرا من عباده عن الدين، و لبس عليهم و أغواهم، و أنه يجوز أن يرسل رسولا إلى قوم و لا يأمرهم إلا بسبه و مدح إبليس، فيكون من سب [٦]

الله و مدح [٧]

الشيطان و اعتقد

و أنواع الشُّرك مستحقا للثواب و التَّعظيم، و يكون من مدح الله طول عمره و عبده بمقتضى أوامره و ذمَّ إبليس دائما فى العقاب المخلَّد و اللعن المؤبَّد، و جَوَّزوا أن يكون فيمن سلف من الأنبياء من لم يبلغنا خبره، و من لم يكن شريعته إلا هذا.

### قال النَّاصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أن الله تعالى خالق كلِّ شَيْءٍ، و لا- يجرى فى ملكه إلا- ما يشاء و لا يجوزون وجود الآلهه فى الخلق كالمجوس، بل يقولون: هو الهادى و هو المضلُّ كما نصَّ عليه فى كتابه المجيد يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ [٣]

و هو تعالى يرسل الرِّسل و يأمرهم بإرشاد الخلائق، و ما ذكره الرُّجل الطاماتى من جواز إرسال الرِّسل بغير هذه الهدايه فقد علمت معنى هذا التجويز، و أن المراد من هذا التجويز نفى وجوب شىء عليه، و هذه الطامات المميله لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرُّجل، و كلُّ ما بثه من الطامات افتراء، بل هم أهل السنه و الجماعه و الهدايه «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

لا يذهب عليك أن قوله: ان الله تعالى خالق كلِّ شَيْءٍ إشارة إلى مضمون الآيه الموهمه لما قصده النَّاصب من العموم، و قد مرَّ أن عمومها مخصوص بقوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، و بغيره من أدله العقل و النقل، و أما قوله لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء فهو ليس بقرآن و لا حديث كما توهمه بعضهم، و إنما هو كلام ذكره أبو إسحاق [٤]

الإسفرائى الأشعرى عند مخاطبه القاضى

عبد الجبار المعتزلى، ثم اشتهر و التبس بالحديث فلا يعبا به، و أما قوله: و لا يجوزون وجود الآلهه فى الخلق كالمجوس، ففیه أن أهل العدل و التوحید لم یقولوا: بقدّم الخلق، و لا بعدم كونهم مخلوقین لله تعالى حتى یلزمهم القول: بتعدد الآلهه كالمجوس و إنما یلزم مشابهه المجوس و النصارى لأهل السنه القائلین:

بقدم الصفات الزائده و عدم خلق الله تعالى إياها: فلیفهم الناصب ذلك و لیعلم أن من كان [١]

بیته من الزجاجه لا یرجم الناس بالحجر، و من كان [٢]

ثوبه من الكاغذ یحترز عن المطر، و أما ما استدل به على أنه تعالى هو الهادى و المضلّ من قوله تعالى: يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، فهو مدفوع بما فضّله الأصحاب فى تحقیق معنى الهدایه و الضلاله، و حاصله أن الهدى یستعمل فى اللغه بمعنى الدلاله و الإرشاد، نحو: إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى [٣]

و بمعنى التوفیق نحو وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى [٤]

و بمعنى الثواب نحو سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ [٥]

فى قصه المقتولين، و نحو إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ [٦]

و بمعنى الفوز و النجاه، نحو لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ [٧]

أى لو أنجانا لأنجيناكم لأنكم أتباع لنا، فلو نجانا لنجوتم و نحو

وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ [١]

أى لا ينجيهم، و بمعنى الحكم و التسميه، نحو ﴿مَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنِينَ إِلَى قَوْلِهِ: أ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [٢]

المعنى ما لكم مختلفين فيه، فبعضكم يسميهم مهتدين و بعضكم يسميهم بخلاف ذلك، أ تريدون أن تسموا مهتديا من سماه الله ضالاً؟ و حكم بذلك عليه و منه قول الشاعر:

ما زال يهدى قومه و يضلنا

جهلاً و ينسبنا إلى الكفار

و أما الضلال ففيه لفظتان: ضلّ و أضلّ، أما لفظه ضلّ فقد يكون لازمه نحو ضلّ الشيء أى ضاع و هلك، و منه قوله تعالى: ﴿قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا﴾ [٣]

أى ضاعوا، و قوله تعالى ضلّ من تدعون إلا إياه [٤]

أى ضاع و بطل، و قد تكون متعدية نحو ضلّ فلان الطريق و الدار و ضلّ عنهما إذا جهل مكانهما، و منه قوله تعالى ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [٥]

، و أما لفظه أضلّ فيأتى على وجوه: أحدها أن يكون بمعنى ضلّ المتعدية و تكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه و ما لا يفارقه، قال أبو زيد [٦]

يقال: ضلّ الطريق و لا يقال أضلّها لما كانت لا تفارق مكانها، و يقال أضلّ بعيره و لا

يقال ضلّ عن بعيده لما كان البعير يفارق مكانه، اللهم إلا أن لا يكون البعير يفارق مكانه بأن يكون مربوطاً أو محبوساً، فيكون كالطريق يقال فيه: ضلّ عن طريقه ولا يقال أضلّه، و ثانيها أن يكون من ضلّ اللّازمه التي بمعنى ضاع و بطل، فترد الهمزه للتّعديّه إلى واحد، فيقال أضلّه أى أضاعه و أبطله، و منه قوله تعالى:

أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ [١]

أى أبطلها، و ثالثها بمعنى الحكم و التّسميه، يقال: أضلّ فلان فلانا أى حكم عليه بذلك و سمّاه به كقوله: ما زال يهدى قومه و يضلنا «إلخ» و كقول الكميّ [٢]

فى مدح أهل البيت عليهم السّلام و طائفه قد أكفرونى بحبكم و طائفه قالوا مسيء و مذنب

ص: ٢٩٤



و منه قوله تعالى: أ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ [١]

و رابعها بمعنى الوجدان و المصادفه يقال: أضللت فلانا أى وجدته ضاللا كما يقال: أخببته [٢]

و أنجلته [٣]

أى وجدته كذلك، و عليه حمل قوله تعالى: وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ [٤]

أى وجدته، و قد حمل أيضا على معنى الحكم و التسميه، و على معنى العذاب. و خامسها أن يفعل ما عنده [٥]

يُضِلُّ و يضيفه إلى نفسه مجازا لأجل ذلك كقوله تعالى:

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا [٦]

أى يضلّ عنده كثير [٧]

و إن جاز أن تحمل هذه الآيه على معنى

ص: ٢٩٥

يحكم فيه بضلاله كثير، و على ما ذهب إليه الناصبه يجوز أن يجعل الله هذا القرآن إضلالاً لخلقه و أنّ الحقّ في خلاف ما جاء به تعالى عمّا يقول الكافرون علوا كبيرا.

و سادسها أن يكون من ضلّ المتعديه و ترد الهمزه للتعديه إلى مفعول ثان و تصير متعديه إلى اثنين نحو أضله الطريق، و منه قوله تعالى: فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا [١]

و قوله تعالى: لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ [٢]

بالضم و إنّ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا [٣]

و نحو ذلك، و هذا هو الإضلال بمعنى الإغواء [٤]

و هو محلّ الخلاف بيننا و بين الناصب و أصحابه، و ليس في القرآن و لا في السنه شيء يضاف إلى الله تعالى بهذا المعنى، فلا يكون لهم في ذلك شبهه قطّ كما عرفت. و اعلم أنّ قول الناصبه: إنّ الله تعالى هو المغوى عن الدين، المضلّ عن الرشد، المانع عن سواء السبيل و إنّ كلّ

ضلاله هو فاعله باطل مضمحلّ، و لا دليل لهم عليه، و أما نحن فدليلنا اللّغه و المعنى [١]

و العقل و السّمع، أمّا اللّغه فلم يرد لفظ أضلّ بمعنى خلق الضّلال، و لا لفظه هدى بمعنى خلق الاهتداء، مع أنّ من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه إليها، و كذلك من صرف غيره من طريق جبرا لا يقال: أضله عنها، [٢]

و أما المعنى فهو أنّه لا خلاف بيننا و بين الناصبه أنّ التكليف لا يصحّ إلا مع البيان، و الإضلال و الإغواء هو التلبيس، فلا يصحّ أن تجامع التكليف لا- يصحّ إلا- مع البيان، و الإضلال و الإغواء هو التلبيس، فلا يصحّ أن تجامع التكليف، و أيضا فلو كان الله أضلّهم عن الهدى لما أمكن الاحتجاج عليهم بالكتب و الرّسل. و لكان لا معنى للتّريغيب و التّرهيب و الوعد و الوعيد و التّوبيخ فى نحو قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ﴾ [٣]

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ [٤]

و نحو ذلك، و أيضا فالإضلال و الإغواء الوارد على سبيل التلبيس إنّما يصدر ممّن يعجز عن المنع، و القهر كالشّيطان و هو ظاهر، و اما العقل فهو ما ثبت من أنّ الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون، و لا يؤاخذهم بما لا يذنبون، إذ ذلك يؤدّى إلى إبطال الكتب و الرّسل و التّكليف، و يرفع فائده الأمر و التّهى و نحو ذلك، و أيضا فكيف ينهى عن الإضلال و الإغواء و يفعله، و الطارف [٥]

من العقلاء ينزه نفسه عن أن يفعل ما نهى عنه، و لهذا قال شعيب عليه السّلام:

وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَخَالِفَكُمْ إِلَيَّ مَا أَطَهَّاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ [١]

و قال تعالى: أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ [٢]

و فى الأخبار [٣]

أنه نزل بقوم موسى عليه السلام بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك، فقال: فيكم رجل نام، فقال موسى: أخبرنا به يا رب لنقتله، فقال تعالى: كيف أعيب خصله ثم أفعالها؟ و قال الشاعر:

لا تنه عن خلق و تأتى مثله

عار عليك إذا فعلت عظيم

و بالجملة فلو نسبت إلى بعض المخالفين مثل ذلك فقلت: كل فساد أو ضلال منك، و أنت أغويت على عبيدى و أضللتهم عن الرشد، لو اثبتك موائبه مضطر إلى أنك نسبت إليه صفات التقص، فكيف يضاف إلى أحكم الحاكمين و أرحم الراحمين؟! و أما السمع فلنا فيه طريقان: أحدهما فى أنه تعالى هدى جميع الخلق و أرشدهم، و الثانى فى أنه لم يضل أحدا بالمعنى المختلف فيه، أما الطريق الأول فقال تعالى، إِنَّ عَلَيْنَا لِلْهُدَى [٤]

فبين أن عليه أن يهدى الناس و قال تعالى: هُدَى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ [٥]

و قال: وَ أَمَا تُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى [٦]

و قال: فَأَمَّا يَا تِينُكُم مِّنَى هُدَى [٧]

و قال:

ص: ٢٩٨

قَدْ جَاءَكُمْ بِضَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ [١]

وَقَالَ: وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ [٢]

وَقَالَ: أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ [٣]

وَقَالَ: أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي [٤]

وَقَالَ: وَمَا مَعَ الدَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى، وَأَمْثَالُ هَذِهِ كَثِيرَةٌ؛ وَأَمَّا الطَّرِيقُ الثَّانِي فَدَلِيلُهُ أَنَّهُ تَعَالَى أَضَافَ الْإِضْلَالَ بِالْمَعْنَى الْمَخْتَلَفِ فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ فَقَالَ:

وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ [٥]

، إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ [٦]

وَ لَأَضِلَّنَّهُمْ وَ لَأَمْتِنَنَّاهُمْ [٧]

لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ [٨]

قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا [٩]

فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَا [١٠]

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا [١١]

وَ اتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ [١٢]

وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ [١٣]

لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ [١٤]

رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا [١٥]

رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ [١٦]

وَ مَا كَانَ اللَّهُ

لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ [١]

و أمثال ذلك كثير و أمّا إحالته لما أراد به من معنى تجويز إرسال الرّسل بغير هذه الهدايه على ما ذكره سابقاً، فقد سبق مرارا منّا أنّه كلام مظلم [٢]

لا هدايه فيه فتذكر، و لا تتبع الهوى فيضلّك عن سبيله [٣]

**[في نفرد الاماميه و متابعيهم بارادته تعالين للطاعات و كراهته للمعاصي]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

قالت الإماميه: قد أراد الله تعالى الطاعات و أحبّها و رضيها و اختارها و لم يكرهها و لم يسخطها و أنّه كره المعاصي و الفواحش و لم يحبّها و لا رضيها و لا اختارها، و قالت الأشاعره: قد أراد الله من الكافر أن يسبّه و يعصيه و اختار ذلك و كره أن يمدحه، و قال بعضهم: أحبّ وجود الفساد و رضى بوجود الكفر.

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: مذهب الأشاعره كما سبق أنّ الله تعالى مرید لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات و يرضى بها للعبد، و يريد المعاصي بمعنى التقدير لأنّ الله تعالى مرید للكائنات، فلا بدّ أن يكون كلّ شيء بتقديره و إرادته، و لكن لا يرضى بالمعاصي، و الإراده غير الرضا، و هذا الرّجل يحسب أنّ الإراده هي عين الرضا و هذا باطل. و أمّا قوله: كره أن يمدحه فهذا عين الافتراء و كذا قوله: أحبّ الفساد و رضى بوجود الكفر، و لا عجب هذا من الشيعه فإنّ الافتراء و الكذب طبيعتهم و به خلقت غريزتهم «انتهى».

ص: ٣٠٠

قد مرّ مرارا أنّ الإرادة [١]

بمعنى التقدير لم يجيء في الاستعمال و لم يصطلح عليه سواه أحد من أصحابه و لا غيرهم ممّن يعتدّ به مع عدم جدواه، و أما ما ذكره من أنّ الإرادة غير الرضا «إلخ» فقد قلّم فيه صاحب المواقف حيث قال: الرضا ترك الاعتراض، و الله يريد الكفر للكافر و يعترض عليه و يؤاخذه به، و يؤيّده أنّ العبد لا يريد الآلام و الأمراض و ليس مأمورا بإرادتها، و هو مأمور بترك الاعتراض عليها، فالرضا أعنى ترك الاعتراض يغيّر الإرادة «انتهى» و ليس بمرضى، أما أولا فلائنا لا نسلم أنّ الرضا [٢]

بمعنى ترك الاعتراض، بل هو إرادته صادقه لما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردّد و لا مزاحمه مراد آخر، كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلي [٣]

في شرح منازل السائرين و غيره في غيره،





و أما ثانيا فلأنّ تفسير الرّضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغويًا له، و من البيّن أنّ القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم، فإنّ الرّضا على ما تقتضيه لغة القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصه، على أنّ إرادة الكفر من شخص و الاعتراض عليه قبيح بحسب العقل، فلا- يصح إسناده إليه تعالى، و أيضا ذلك التفسير غير مانع، إذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشى من الخوف، فإنّ ذلك لا يسمّى رضاء، و لو سلّم فلا يدلّ هذا التفسير على مغايرته للإرادة، غايه الأمر أن يكون نوعا من الإرادة كما أنّ العزم يكون نوعا منها، فإنّ الإرادة قد تكون مع سبق تردد و قد تكون بدون سبقه. و اما ثالثا فلأنّ لا نسلم أنّه تعالى يريد الكفر من الكافر و لهذا يعترض عليه، لا لأنّه يريد و لا يرضاه [١]

كما زعمه، و اما رابعا فلأنّ لا نسلم أنّ الرّضاء مأمور به و لم يجىء الأمر به، و إنما جاء الثناء على أصحابه و مدحهم، نعم جاء الأمر بالصبر و هو غير الرّضاء، نقل ابن القيم عن القاضى ابى يعلى [٢]

والباقلانى و من وافقهما أنّهم قالوا:لم يقيم دليل من الكتاب و السنّه على جواز الرضا بكلّ قضاء فضلا عن وجوبه و استحبابه،فأين أمر الله عباده أو رسوله أن يرضوا بكلّ ما قضاه و قدّره؟و أمّا ما

يروى من الأثر: من لم يصبر على بلائى و لم يرض بقضائى فليتخذ ربا سوائى [١]

فقد قال ابن القيم،إنّه أثر إسرائيلى ليس يصح عن نبينا،و أيضا فقد ذهب بعضهم إلى أنّه من جملة الأحوال التى ليست بمكتسبه و أنّه موهبه محضه،فكيف يؤمن به و ليس مقدورا؟و لو سلّم بناء على عدم ملائمته ظاهرا لمدح الله تعالى على أهله و الثناء عليهم،فنقول،عدم اتّحاد الرضا و الإراده ينافى قول الأشعرىّ و قدماء أصحابه على ما نقله ابن القيم و ابن همام[٢]

فى المساييره حيث قال:إنّ هؤلاء يقولون:إنّ كلّ ما شاءه و قضاه فقد أحبّه و رضيه،و بالجملة لا معنى لإرادته الله تعالى أمرا لا يرضاه و لا يحبّه و كيف لا(خ ل يشاء و يكرهه) يشاء و يكونه؟و كيف يجتمع إرادته له و بغضه و كراهته؟كما هو حاصل كلام القوم،

ص: ٣٠٤

و لقد ظهر بما نقلناه: أنّ الفرق بين الإرادة و الرضا ممّا تفرد به المتأخرون من متحلي [١]

مذهب الأشاعره كصاحب المواقف و أقرانه دون المتقدمين عليهم و كلام المصنّف مع المتقدمين فافهم.

**[فى تفرد الاماميه و متابيعهم باراده النبي لما اراده الله و كراهته لما كرهه]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و قالت الإماميه: قد أراد النبي صلى الله عليه و اله من الطاعات ما أراد الله تعالى، و كره من المعاصي ما كرهه الله تعالى، و قالت الأشاعره: بل أراد النبي صلى الله عليه و اله كثيرا ممّا كرهه الله تعالى و كره كثيرا ممّا أراد الله تعالى «انتهى»

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: غرضه من هذا الكلام كما سيأتى أنّ الله تعالى يريد كفر الكافر، و النبي صلى الله عليه و اله يريد ايمانه و طاعته، فوقع المخالفه بين الإرادتين و إذا لم يكن احد منهما مريدا لشيء يكون كارها له، هكذا زعم، و قد علمت أنّ معنى الإراده من الله هاهنا هو التقدير و معنى الإراده من النبي صلى الله عليه و اله ميله إلى ايمانهم و رضاه به و الرضا و الميل غير الإراده بمعنى التقدير، فالله يريد كفر الكافر بمعنى أنّه يقدر له فى الأزل، هكذا، و النبي صلى الله عليه و اله لا يريد كفره، بمعنى أنّه لا يرضى به و لا يستحسنه، فهذا جمع بين إرادته الله و عدم إرادته النبي صلى الله عليه و اله و لا محذور فيه، نعم لو رضى الله بشيء و لم يرض رسول الله بذلك الشيء و سخطه كان ذلك محذورا و ليس هذا مذهبا لأحد «انتهى».

**أقول: [القاضى نور الله]**

قد مرّ مرارا أنّ إرادته التقدير من الإراده مخالف لإجماع القوم، و ليس إلا من مخترعاته التى لم يجد محيصا عن الإشكال إلاّ بها، و بينا أنّه مع

ص: ٣٠٥

ذلك لا يجديه نفعا فتذكر.

[في تفرد الاماميه و متابعيهم بارادته تعالى لما اراده النبي و كراهته لما كرهه]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الإماميه: قد أراد الله تعالى من الطاعات ما أراده أنبياءه، وكره من المعاصي ما كرهه، وأراد ما كره الشياطين من الطاعات، وكره ما أرادوه من الفواحش، وقالت الأشاعره: بل قد أراد الله ما أرادته الشياطين من الفواحش، وكره ما كرهه من كثير من الطاعات، ولم يرد ما أرادته الأنبياء من كثير من الطاعات، بل كره ما أرادته منها «انتهى»

قال الناصب خفضه الله

أقول: هذا يرجع إلى معنى الإرادة التي ذكرناها في الفصل السابق، وهذا الرجل لم يفرق بين الإرادة والرضا و جلّ تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق، وأما قوله: كره الله ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الأشاعره «انتهى».

أقول: [القاضي نور الله]

قد مرّ أنّ معنى الإرادة التي ذكره لا- معنى له ولا- جدوى له في دفع الإشكال والإلزام، وأنّ الفرق بين الإرادة والرضا ليس بمرضى، فتشيع المصنف قدس سرّه على الأشاعره [١]

واقع في موقعه، وأما ما ذكره: من أنّ القول: بأنّ الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الأشاعره، فليس كما زعمه، لأنهم وإن لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم: بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا ستره فيه، وأيضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف: أنّ الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الأشاعره والنبي

ص: ٣٠٦

يريد ايمانه و طاعته،فوق المخالفه بين الإرادتين،و إذا لم يكن أحد منهما مريدا له يكون كارها له«انتهى»فنقول:إذا لزم من ذلك كراهه الله تعالى لما أراده النبي من الايمان و الطاعه،و من البين أنّ الشيطان قد كره ذلك،فيلزم أن يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنّف قدّس سرّه.

**[في تفرد الاماميه و متابعيهم بامرّه تعالى لما اراده و نهيّه عما كرهه]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

قالت الإماميه:قد أمر الله عزّ و جل بما أراده و نهى عمّا كرهه،وقالت الأشاعره:قد أمر الله بكثير ممّا كره و نهى عمّا أراد.

**قال الناصب خفضه الله**

أقول:قد عرفت فيما سلف أنّ الله تعالى لا- يجب عليه شيء و لا قبيح بالنسبه إليه،فله أن يأمر بما شاء و ينهى عمّا يشاء،فأخذ المخالفون من هذا أنه يلزم على هذا التقدير أن يأمر بما يكرهه و ينهى عمّا يريد،و قد عرفت جوابه:أنّ المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه،و هذا التجويز لنفي الوجوب،و إن لم يقع شيء من الأمور المذكوره في الوجود فالأمر بالمكروه و النهي عن المراد جائز، و لا يكون واقعا،فهو محال عاده،و إن جاز عقلا بالنسبه إليه كما مرّ غير مرّه.و سيجيء تفاصيل هذه الأجوبه عند مقالاته فيما سيأتي«انتهى»

**أقول: [القاضي نور الله]**

العاده لا تمنع الوقوع،و قد ذكرنا سابقا أنّ جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم،و إلّا لزمهم الوقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى.

**[في مقايسه الفريقين في التوحيد]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

فهذه خلاصه أقاويل الفريقين في عدل الله عزّ و جل و قول الإماميه في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فإنهم يقولون:إنّ الله

تعالی واحد لا قدیم سواه و لا إله غیره

ص: ۳۰۷

ولا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يصحّ عليها من التّحرك والسّكون، وأنّه لم يزل ولا يزال حيّاً قادراً عالماً مدركاً لا يحتاج إلى أشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وأنّه لمّا خلق الخلق أمرهم ونهاهم ولم يكن آمراً ولا ناهياً قبل خلقه لهم، وقالت المشبّهة [١]

إنّه يشبه خلقه ووصفوه بالأعضاء والجوارح وأنّه لم يزل آمراً وناهياً

ص: ٣٠٨

و لا يزال قبل خلق خلقه و لا يستفيد بذلك شيئاً و لا يفيد غيره و لا يزال آمراً و ناهياً بعد خراب العالم و بعد الحشر و النشر دائماً بدوام ذاته و هذه المقالة فى الأمر و النهى و دوامهما مقالة الأشعرية أيضاً، و قالت الأشاعرة أيضاً: إنه تعالى قادر عالم حتى إلى غير ذلك من الصفات بذوات [١]

قديمه ليست هى الله و لا غيره و لا بعضه و لولاها لم يكن قادراً عالماً حتى تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: أكثر ما فى هذا الفصل قد مرّ جوابه فيما سبق من الفصول على أبلغ الوجوه، بحيث لم يبق للمرتاب ريب و ما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما

ص: ٣٠٩



سبق هو ما قال فى الأمر و النهى و أنّ الأشاعره يقولون بدوامهما، فالجواب أنّهم لما قالوا بالكلام النفسانى و أنّه صفه لذات الله تعالى فيلزم أن تكون هذه الصفه أزلّيه و أبدية، و الكلام لما اشتمل على الأمر و النهى يكون الأمر و النهى فى الكلام النفسانى أزلّا- و أبدا، و لكن لا- يلزم أن يكون آمرا و ناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب و المخاطبين حتى يلزم السيفه كما سبق، بل الكلام بحيث لو تعلّق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا و ناهيا، و هذا فرع لإثبات الكلام النفسانى فأى غرابه فى هذا الكلام؟ «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

قد سبق دفع أجوبه النَّاصب على وجه لا مزيد عليه، و بحيث لا يتطرق الرّيب إليه، و أما ما ذكره هاهنا من الجواب و زعم أنّ كلام المصنّف فى قوله: و أنّه تعالى لم يزل آمرا و ناهيا مبنّى على ما ذكره الأشاعره فى الكلام النفسانى فباطل، بل مبنّى على ما ذكره فى اصول الفقه [١]

من جواز الأمر بالمعدوم و على تقدير البناء على ما ذكره فى الكلام فنقول: إنّ كلامهم صريح فى أنّ الأمر و النهى [٢]

و الأمر و الناهى موجود فى الأزل بالفعل، لكن تعلّق الأمر و النهى بالمأمور، و المنهى إنما هو عند وجودهما و أهليتهما للتكليف، و لو لا ادعاءهم ذلك لما احتاجوا إلى إثبات الكلام النفسانى، و الحكم بثبوته فى الأزل، و كونه مسموعا

كما نقل عن الأشعري: [١]

فان اتّصافه تعالى [٢]

بكونه آمرا و ناهيا بالقوه حاصل على تقدير عدم إثبات الكلام النَّفسى أيضا كما لا يخفى

[فى مقايسه مقاله الفريقين فى النبوه]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

قالت الإماميّة: إنّ أنبياء الله تعالى و أئمتّه منزّهون [٣]

عن المعاصى و عمّا لا يستحقّ، و ينفردون بتعظيم أهل البيت عليهم السّلام الذين أمر الله تعالى بمودّتهم و جعلها أجرا للرسّال، فقال الله تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ

ص: ٣١١

و قالت أهل السنه كافه، إنه يجوز عليهم الصغائر، و جوزت الأشاعره عليهم الكبائر.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: أجمع أهل الملل و الشرائع كلها على وجوب عصمه الأنبياء عن تعمد الكذب فيما دلّ المعجز القاطع على صدقهم فيه، كدعوى الرساله و ما يبلغونه من الله، و أما سائر الذنوب فأجمعت الامه على عصمتهم من الكفر، و جوز الشيعه إظهار الكفر تقيته عند خوف الهلاك، لأنّ إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس فى التهلكه، و ذلك باطل قطعاً، لأنه يقضى إلى إخفاء الدعوه بالكليه و ترك تبليغ الرساله، إذ أولى الأوقات بالتقيه وقت الدعوه للضعف بسبب قلّه الموافق و كثره المخالفين، و أما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الأشاعره و المحققين، و أما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور إلا الصغائر الخسيسه، كسرقه حبه أو لقمه للزوم المخالفه لمنصب النبوه، هذا مذهبهم، فنسبه تجوز الكبائر على الأنبياء إلى الأشاعره افتراء محض، و أما ما ذكر من تعظيم أنبياء الله تعالى و أهل بيت النبوه فهو شعار أهل السنه، و التعظيم ليس عداوه الصيحابه كما زعمه الشيعه و الروافض، بل التعظيم أداء حقوق عظم قدرهم فى المتابعه و ذكرهم بالتفخيم و اعتقاد قربهم من الله و رسوله، و هذه خصله اتصف بها أهل السنه و الجماعه «انتهى»

### أقول: [القاضى نور الله]

قد مرّ و سيجىء فى مسأله النبوه أنّ أهل السنه إنّما أوجبوا عصمه الأنبياء عن الكبائر بعد البعثه، و أجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثه قال ابن همام [٢]

الحنفى فى المساييره شرط النبوه المذكوره إلى قوله و العصمه

من الكفر، وأما من غيره مما سنذكره، فمن موجبات النبوه متأخر عنها ثم قال:

و جَوَزَ القاضى وقوع الكفر قبل البعثه عقلا قال: وأما الوقوع فالذى صحَّ عند أهل الأخبار و التّواريخ أنّه لم يبعث من أشرك بالله طرفه عين، و لا من كان فاسقا فاجرا ظلوما، و إنّما بعث من كان تقيا زكيا أمينا مشهور التّسب، و المرجع فى ذلك فى قضيتته السّمع، و موجب العقل التّجوز و التّوبه، ثمّ إظهار المعجزه يدلّ على صدقهم و طهاره سريرتهم فيجب توقيهم و يندفع التّفور عنهم، و خالف بعض أهل الظواهر [١]

«انتهى»، و قال صاحب المواقف فى مسأله عصمه النّبىّ ما يقرب من كلام ابن همام، ثمّ قال فى مبحث الإمامه عند نفيه لعصمه الفاطمه المعصومه المظلومه عليها السّلام، و أيضا عصمه الأنبياء، و قد تقدّم ما فيه. انتهى فافهم ما فيه، و أمّا ما نسبه إلى الشيعه من تجوز إظهار الكفر على الأنبياء تقيّه فهو افتراء عليهم، و لعلّ المعاندين من أهل السّينه توهموا ذلك من استماع إطلاق جواز التّقيه، فنسبوه إليهم و لو فرض صدور ذلك عمّن لا يعبأ من فرق الشّيعه فالإماميه الذين هم المحقّقون المحققون خلفا عن سلف و علومهم مقتبسّه [خ ل عن]

من مشكاه النبوه و الولايه، مبرؤن عن ذلك، و تصانيف علمائهم خاليه عنه، و إنّما الذى ذكره فى ذلك أنّ التّقيه جائزه، و ربّما وجبت، و عرّفوها بأنّها إظهار موافقه أهل الخلاف فيما يدينون به خوفا، و قد استثنوا منها أوّل زمان الدّعوه، و كذا و طء المنكوحه على خلاف مذهب أهل الحقّ فلا يحلّ باطنا، و كذا التّصرف فى المال المضمون عنه لو اقتضت التّقيه أخذه إلى غير ذلك، و كيف يجوزون إظهار الكفر على الأنبياء عليهم السّلام تقيّه مع قولهم بحجّيه العقل و اعتنائهم بتّبع أدلته؟! فهم أولى بوجدان الدّليل الذى ذكره النّاصب نقلا عن المواقف فى امتناع إظهار الكفر على الأنبياء

عليهم السّلام، وسيجيء لهذا المقام مزيد تأييد و تفصيل في مبحث عصمه النبي صلى الله عليه و اله و الامام عليه السّلام، بل الدليل المذكور مأخوذ من كتبهم و مصنّفاتهم كما لا يخفى على المتتبع، و أما قوله: و التّعظيم ليس عداوه الصّحابه فمردود: بأنّ الاماميّه لا يوجبون عداوه جميع الصّحابه كما يشعر به إطلاق كلامه، بل الجماعه الذين غضبوا الخلافه عن ذوى القربى من أهل بيت النبي صلوات الله عليهم، و لا- ريب في أنّ حقّ تعظيمهم و محبتهم يتوقف على عداوه هؤلاء و البراءه عنهم، إذ لا- يمكن الجمع بين ما أمرنا الله تعالى به في محكم كتابه من موده ذوى القربى و ما ثبت من شكايتهم عليهم السّلام عنهم على ما سيذكره المصنّف في مسأله الامامه، و قد أشار إليه أيضا الشيخ العارف الزباني محيي الدين الأعرابي

في فتوحاته المكيه، و قد بلغنا أنّ رجلا- قال لأمير المؤمنين عليه السّلام: أنا أحبّك و أتوالى عثمان، فقال له: أمّا الآن فأنت أعور، فإنّما أن تعمى و إمّا أن تبصر، و لعمرى ما ودّك من توالى ضدّك، و لا أحبّك من صوّب غاصبك، و لا أكرمك مكرم من هضمك، و لا عظمك معظم من ظلمك، و لا أطاع الله فيك مفضّل أعاديك، و لا اهتدى إليك مضلّل مواليك، التّهار فاضح، و المنار واضح، و لنعم ما قيل. شعر:

تودّ عدوى ثم تزعم أنّى

صديقك إنّ الرأى عنك لعازب

[في تحكيم الانصاف في ترجيح مقاله الفريقين]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

فلينظر العاقل من نفسه إلى المقالتين، و يلمح [١]

المذهبيين، و ينصف في التّرجيح، و يعتمد على الدليل الواضح الصّحيح، و يترك تقليد الآباء و المشايخ الآخذين بالأهواء و غرتهم [٢]

الحياه الدّنيا، بل ينصح نفسه و لا يعوّل على غيره،

ص: ٣١٤

فلا يقبل عذره غدا في القيامة-إني قلدت شيخى الفلانى، أو وجدت آبائى و أجدادى على هذه المقالة-فأنه لا ينفعه ذلك يوم القيامة يوم تتبرأ المتبعون من أتباعهم، و يفرون من أشياعهم، و قد نصّ الله تعالى [١]

على ذلك فى كتابه، و لكن أين الآذان السّامعه، و القلوب الواعيه، و هل يشكّ العاقل فى الصحيح من المقاليتين؟ و أنّ مقاله الإماميه هى أحسن الأفاويل؟ و أنها أشبه بالدين؟ و أنّ القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم: فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ [٢]

فالإماميه هم الذين قبلوا هدايه الله و اهدوا بها، و هم أولو الألباب، و لينصف العاقل من نفسه أنه لو جاء مشرك و طلب [٣]

شرح أصول دين المسلمين فى العدل و التوحيد رجاء أن يستحسنه و يدخل فيه معهم، هل كان الاولى أن يقال له حتى يرغب فى الإسلام و يتزّين فى قلبه: إنّه من ديننا أنّ جميع أفعال الله حكمه و صواب، و إنا نرضى بقضائه، و أنه منزّه عن فعل القبائح و الفواحش لا- يقع منه، و لا- يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم، و لا يقدرّون على دفعه عنهم، و لا يتمكنون من امتثال أمره، بل خلق فيهم الكفر و الشرك و يعاقبهم عليهما، و يخلق فيهم اللون و الطول و القصر و يعدّ بهم عليه، أو يقال: ليس فى أفعاله حكمه و صواب، و أنّه أمر بالسّفه و الفاحشه، و لا نرضى بقضاء الله، و أنه يعاقب الناس على ما فعله فيهم، و هل الاولى أن نقول: من ديننا: إنّ الله لا- يكلف الناس ما لا يقدرّون عليه و لا يطيقون، أو نقول: إنّه يكلف الناس ما لا يطيقون، و يعاقبهم و يلومهم على ترك ما لا يقدرّون على فعله؟ و هل الاولى أن نقول: إنه يكره الفواحش و لا يريدّها و لا يحبّها و لا يرضاها؟ أو نقول: إنّه يحبّ

أن يشتم و يسبّ و يعصى بأنواع المعاصي، و يكره أن يمدح و يطاع، و يعدّب النَّاسَ لم (لما) كانوا كما أراد، و لا يكونون كما كره، و هل الاولى أن نقول: إنّه تعالى لا يشبه الأشياء و لا يجوز عليه ما يجوز عليها؟ أو نقول، إنّه يشبهها، و هل الاولى أن نقول:

إنّ الله يعلم و يقدر و يحيى و يدرك لذاته أو نقول: إنّه لا يدرك و لا يحيى و لا يقدر و لا يعلم إلاّ بذوات [١]

قديمه لولاها لم يكن قادرا و لا عالما و لا غير ذلك من الصِّفات؟ و هل الاولى أن نقول: إنّه لما خلق الخلق أمرهم و نهاهم؟ أو نقول: إنّه لم يزل في القدم و لا يزال بعد إفنائهم طول الأبد، يقول: أقيموا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ لا يخلّ بذلك أصلا، و هل الاولى أن نقول: إنّه تعالى تستحيل رؤيته و الإحاطه بكنه ذاته؟ أو نقول: يرى بالعين إمّا في جهه من الجهات له أعضاء و صورته، أو يرى [٢]

بالعين لا- في الجهه، و هل الاولى أن نقول: إنّ أنبيائه و أئمتّه منزّهون عن كلّ قبيح و سخيّف؟ أو نقول: إنّهم اقترفوا المعاصي المنفره عنهم؟ و إنّه يقع منهم ما يدلّ على الخسّه و الرذاله [٣]

كسرقه درهم و كذب فاحش، و يداومون على ذلك مع أنّهم محلّ وحيه و حفظه [٤]

شرعه، و أنّ النّجاه تحصل بامثال أوامرهم القوليّه و الفعلية، فإذا عرفت أنّه لا ينبغي أن يذكر لهذا السائل عن دين الإسلام إلاّ مذهب الاماميّه دون قول غيرهم، عرفت عظم موقعهم في الإسلام، و تعلم أيضا زياده بصيرتهم، لأنّه ليس في التوحيد دليل و لا جواب عن شبهه إلاّ و من

و أولاده عليهم السلام أخذوا، وكان جميع العلماء يستندون إليه على ما يأتي، فكيف لا- يجب تعظيم الاماميّه و الاعتراف بعلو منزلتهم، فإذا سمعوا شبهه في توحيد الله تعالى أو في عبث بعض أفعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل أشغالهم، فلا- تسكن نفوسهم، ولا تطمئن قلوبهم، حتى يتحقق (خ ل يتحققوا) الجواب عنها، و مخالفهم إذا سمع دلاله قاطعه على أنّ الله تعالى لا يفعل الفواحش و القبائح ظلّ ليله و نهاره مغموما و مهموما طالبا لإقامه شبهه يجيب بها حذرا عن أن يصحّ عنده أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، فإذا ظفر بأدنى شبهه قنعت نفسه و عظم سروره بما دلت الشّبّه عليه من أنّه لا يفعل القبيح و أنواع الفواحش غير الله تعالى، فشتان ما بين الفريقين و بعدا بين المذهبيين، و لشرع الآن في تفصيل المسائل و كشف الحقّ فيها بعون الله تعالى و لطفه.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الإنصاف و الرجوع إلى الوجدان و الدليل في ترجيح مذهب الاماميّه، و أنّ المنصف إذا ترك التقليد و نظر إلى المذهبيين نظر الإنصاف، علم أنّ مذهب الاماميّه مرجح و مثل هذا في حال من أراد دخول الإسلام، و حاول أن يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب، فلا- شك أنّ معتقدات الإماميّة أبين و أظهر عند العقول، و أقرب من سائر المذاهب إلى التلقّي



و القبول، و نحن إن شاء الله في هذا الفصل نحذو حذوه، و نجاوبه فصلاً بفصل، و عقيدته بعقيدته، على شرط تجنب التهمه و الافتراء و محافظه شريطه الصدق و الإنصاف، فنقول: لو استجار مشرك في بلاد الإسلام، و أراد أن يسمع كلام الله رجاء أن يستحسنه و يميل قلبه إلى الإسلام، فطلب من العلماء اصول دين المسلمين في العدل و التوحيد ليغرب بفهمه إلى المله البيضاء، فيا معشر العقلاء هل كان الأولى أن يقال له حتى يرغب و يتزین الإسلام في قلبه: إن الإله الذي يدعوك إلى طاعته و عبوديته هو خالق كل الأشياء و هو الفاعل المختار، و لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء و هو يحكم ما يريد، و لا شريك له في الخلق و التصرف في الكائنات و لا- تسقط ورقه و لا- تترك نمله، إلا- بحكمه و إرادته و قضائه و قدرته دبر امور الكائنات في أزل الآزال، و قدر ما يجرى و ما يصدر عنهم قبل خلقهم و إيجادهم، ثم خلقهم و أمرهم و نهاهم، و أفعاله جملة حكمه و صواب و لا قبيح في فعله، و لا يجب عليه شيء، و كل ما يفعله في العباد من إعطاء الثواب و إجراء العقاب فهو تصرف في ملكه، و لا يتصور منه ظلم، لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ [١]

و هو منزه عن فعل القبائح، إذ لا قبيح بالنسبه إليه و نحن نرضى بقضائه، و القضاء غير المقضى، هل الاولى هذا؟ أو يقال: الإله الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق فأنت تخلق أفعالك، و كل الناس يخلقون أفعالهم، و هو الموجب الذي لا- تصرف له في الكائنات بالإرادته و الاختيار، بل هو كالتار إذا صادف الحطب يجب عليه الإحراق، و العبد إذا عمل حسنه و جب عليه الثواب، فهذه الحسنه كالدين على رقبتة يجب له أداء ثوابها، و إذا عمل سيئه يجب عليه عقابها، و ليس له أن يتفضل و يتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب و اللازم عليه عقابه، كالتار الواجب عليه الإحراق، و أنه خلق العالم و لم يجر له قضاء سابق، و علم

متقدّم، بل يحدث الأشياء على سبيل الاتفاق، و له الشّركاء فى الخلق هو يخلق و النّاس يخلقون؟ و هل الاولى أن يقال له: من ديننا أنّه تعالى حاكم قادر مختار، يكلف النّياس كيف ما شاء، لأنّه يتصرف فى ملكه، فإن أراد كلفهم حسب طاقتهم، و جاز له، و لا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقه، لكن بفضله و كرمه لم يكلف النّاس فوق الطاقه، و لم يقع هذا؟ أو يقال: إنّه يجب عليه أن يكلف النّياس حسب طاقتهم، و ليس له التّصرف فيهم، و يمتنع عليه التّكليف حسبما أراد؟ و هل الاولى أن يقال له: إنّ كلّ ما جرى فى العالم فهو تقديره و إرادته، و لكن الخير و الطاعه برضاه و حبّه، و الشر و المعصيه بغير رضاه؟ أو نقول، إنه مغلول اليد فيجب عليه أن يحبّ الخير و هو خالقه، و لا - يخلق الشر، فللشر فواعل غيره، و له شركاء فى الملك و التّصرف؟ و هل الاولى أن يقال له: إنّه تعالى لا - يشبه الأشياء، و لكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك، غير أنّ صفات نفسك حادثه، و صفاته تعالى قديمه؟ أو نقول: إنّه لا صفات له و لا يجوز عليه أن يعرف صفاته من صفات الكمال؟ و هل الاولى أن يقال له: إنّ الله تعالى عالم بعلم أزلى قادر بقدره أزليّه حتى بحياه سرمديه متكلم بكلام أزلى؟ أو يقال له: إنّ الصّيفات مسلوبه عنه، و ليس له علم و لا قدره، بل ذاته تعلم الأشياء بلا - علم، فيتخيّر ذلك المسكين أنّ العالم كيف يعلم بلا علم، و القادر كيف يفعل بلا قدره؟! و هل الاولى أن يقال له: إنّ الله تعالى كان فى الأزل متكلّمًا بكلام نفسى هو صفه ذاته، و بعد ما خلق الخلق خاطب الرّسل بذلك الكلام، و أمر النّاس و نهاهم؟ أو يقال له: إنّ خلق الكلام و ليس هو بمتكلّم فإنّ خالق الكلام لا يسمّى متكلّمًا، و أنّه أحدث الأمر و النهى بعد الخلق بلا تقدير و إراده سابقه؟ و هل الاولى أن نقول، إنّه تعالى مرثى يوم القيامه لعباده ليزداد بذلك شغفه فى عباده ربّه رجاء أن ينظر إليه يوم القيامه، و لكن هذه الرّويه بلا كيفيه كما سترى و تعلم؟ أو يقال له: هذا الرب لا ينظر إليه فى الدنيا و لا فى

الآخرة؟! وهل الاولى أن يقال: إن أنبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب والكبائر، ولكنهم بشر لا يؤمنون من إمكان وقوع الصيغائر عنهم، فلا تياس أنت من عفو الله وكرمه، إن صدر عنك معصيه، فأنهم اسوه الناس، ويمكن أن يقع منهم الذنب، فأنت لا تقنط من الرحمة؟ أو يقال له: الأنبياء كالملائكة، ويستحيل عليهم الذنب، فإذا سمع بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن:

وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ [١]

، يتردد في نبوه آدم، لأنه وقع منه المعصيه، فلا يكون نبيا؟ وهل الاولى أن يقال له: إن رسول الله صلى الله عليه و اله لما بعث إلى الناس تابعه جماعه من أصحابه، وأقاموا في خدمته و صحبتته طول أعمارهم، وقاسوا الشده [خل الشدائد]

و البلياء في إقامه الدين و دفع الكفره، و ذكرهم الله تعالى في القرآن و أثنى عليهم بكل خير و رضى عنهم، ثم بعده أقاموا بوظائف الخلايفه، و نشروا الدين، و فتحوا البلاد، و أظهروا أحكام الشريعة، و أحكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين، و انحفظت من سعيهم الشريعة إلى يوم الدين؟ أو يقال له: إن هؤلاء الأصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه و اله خالفوه و رجعوا إلى الكفر، و لم يهد محمد صلى الله عليه و اله إلا سبعة عشر نفرا؟! فيا معشر العقلاء انظروا إلى المذهبيين، و تأملوا و أمعنوا في عقائد الفريقين، مثل الفريقين كالأعمى و الأصم و السميع و البصير هل يستويان مثلا [٢]

؟ الحمد لله بل أكثرهم لا- يعقلون. و أما ما ذكر أنه ليس في التوحيد دليل و لا جواب شبهه إلا و من أمير المؤمنين على عليه السلام، فإن هذا أمر لا يختصون به دوننا، بل كل ما نأخذ من العقائد و نتلقى من الأدله، فأنها مأخوذه من تلك الحضرة [٣]

و من غيره من أكابر الصحابه كالخلفاء الراشدين سواه، و كبار الصحابه

الذين شهد رسول الله بعلمهم و اجتهادهم و أمانتهم، و هم يذكرون الأشياء من الأئمة و يمزجون كل ما ينقلون عنهم بألف كذبه كالكهنة السامعه لأخبار الغيب، و نحن لا نرويه و لا ننقله إلا بالأسانيد الصّحيحة الصّريحة المعتمده، و الحمد لله على ذلك التوفيق «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

فى جميع ما أتى به التّناصب الفضول فى الفصول الاستفهاميّة من تقرير مذهب أهل السّنة و تقرير مذهب الإماميّة تمويهات و إطلاقات و إجمالات، لو كشف عنها و فضّل، لحكم كلّ مؤمن و مشرك بأولوئيه مذهب الإماميّة، أما ما ذكره من تقرير مذهب الأشاعره فى الفصل الأوّل بقوله:

هو خالق كل الأشياء، فلأنّ فيه إطلاقاً ينصرف الذّهن منه من حيث لا يشعر إلى الفرد الكامل أعنى ما يستحسنه العقل، فلو قيل لذلك المشرك المتخيّر المستجير:

إنّه خالق لكلّ الأشياء حتّى السّرقه و الزّنا و اللّواطه و الكذب و نحوها من القبائح و الفواحش، لا نقبض طبعه من ذلك و استنكره عقله، و لو عدّله [١]

فى جملة أفعال الله تعالى الشّرك الذى هو فيه، لتزيّن ذلك فى قلبه و فترت رغبته فى تحقيق دين الإسلام، و أيضا فعندهم أنّ القرآن غير [٢]

مخلوق و هو شىء، فإن قالوا:

إنّ هذا ممّا خصّه الدّليل، قلنا: و كذلك أفعال العباد خصّها الدّليل، و كذا الكلام فى قوله: لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء، فإنّه لو ذكر له أنّه يشاء تلك القبائح و الفواحش لفرغ (لفرغ خ ل) و ارتدع، و كذا القول فى قوله:

يحكم بما يريد، فإنّ إرادته القبائح و الحكم بها قبيحه أيضا عند المشرك إن لم يكن معزولا عن العقل كالتّناصب و أصحابه.

و أما قوله: لا شريك له فى الخلق، ففیه إجمال مخلّ بديانه النَّاصب، لأنَّ المشرك السّامع لقوله: لا شريك له فى الخلق يفهم من الشّرك حقيقتها، لا ما قصده الأشاعره من أنّ حكم أهل [١]

العدل بكون العبد فاعلا- لأفعاله يوجب إثبات الشّريك له تعالى، فأنّه لو اطّلع على هذا المقصود و علم أنّهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لأفعالهم، يحكمون بأنّ العباد أنفسهم مخلوقون له تعالى، و أنّ قدرتهم و تمكينهم على أفعالهم إنّما هى من الله تعالى، و تصرّفهم ليس على وجه المقاهره و المغالبه مع البارى تعالى، بل لأنّه لمّا كان التّكليف ينافيه الجبر خلّى بينهم و بين أفعالهم، لما عدّ ذلك شركا حقيقه، و لا مجازا، فإجمال النَّاصب هاهنا و عدم بيانه لما أَراده من الشّرك الذى نسب القول به إلى أهل العدل تضمّنا غشّ و تلبيس كما لا يخفى.

و أما قوله: و لا تسقط ورقه و لا تتحرك نمله إلاّ بحكمه «إلخ» فهو من فضول الكلام، لأنّ الإماميه إنّما قالوا: بفاعليّته العباد المكلفين لأفعالهم، لا- بفاعليّتهم لسائر الجواهر و الأعراض و الحيوان و النّبات و الجماد و حركاتها و سكناتها، فإنّ فاعليّته تعالى فى خلق الجواهر و الأعراض المختصّه به أمر اتفّاقى بين أهل الإسلام.

و أما قوله: و أفعاله جملة حكمه و صواب، فهو من قبيل يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ [٢]

، فإنّ قدماء الأشاعره لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقا، و إنّما ذكره بعض المتأخّرين [٣]

منهم لضيق الخناق [٤]

عليه عند

ص: ٣٢٢

و أما ما ذكره من أنه لا قبيح في فعله فهو كذب، لأن قولهم هذا مبنى على ما قالوه: من أن صدور القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح، و لو علم المشرك المستجير أنهم نفوا القبيح بهذا المعنى لا ستقبح رأيهم و لا مهم في ذلك.

و أما قوله: و لا يجب عليه شيء، فكان يجب عليه أن يذكر أن الوجوب المنفَى بمعنى إيجاب غيره شيئاً عليه و أن ما ضمّنه، من الإشارة إلى أن الاماميّه يوجبون على الله تعالى شيئاً هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئاً بمقتضى حكمته بإبصال ما وعده من الثواب إلى عباده، كما دلّ عليه قوله تعالى: كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِيهِ الرَّحْمَةَ [١]

فإنه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب أنه يرجح مذهب الاماميّه، إذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربّه من الثواب لا على مذهب من ينفي الإيجاب، و يقول: جاز أن يدخل المطيع في النار و العاصي في جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ [٢]

و أما ما ذكره من أن كل ما يفعل في العباد من إعطاء الثواب و إجراء العقاب فهو تصرف في ملكه، فلا وجه لذكره في متفردات أهل السنّه، إذ لا خلاف للإماميّة في ذلك [٣]

و لعله لما لم يجد الناصب من مذهب أصحابه شيئاً معقولاً يرغب به (فيه ظ) العاقل و يوجب استماله المشرك المستجير التجأ إلى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب:

و أما قوله: و لا يتصوّر منه ظلم، ففيه أنه كاذب في ذلك، فإنّ الأشاعره

قائلون: بصدور القبائح عنه تعالى كما مرّ بيانه، وهذا عين الظلم، وإنما الحاكم بذلك حقيقه أهل العدل دونهم.

و أما قوله: لا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ، فهم يعنون به أنّ الله تعالى مالك الملك، و له التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن و القبح، و فيه أنّ كونه تعالى مالك الملك إنّما يلزم منه أن يتصرّف في ملكه ابتداء بما شاء بأن يخلق العبد أصمّ أو أبكم أو أكمه أو يخلق من أصناف الجواهر و الأعراض، من الحيوانات و النباتات و المعادن ما شاء، و أمّا إذا خلق العبد و كلفه بفعل الحسن و ترك القبيح، و وعده بالثواب على الأول و بالعقاب على الثاني، فامتثل العبد و بادر إلى الطاعة، لا يليق منه تعالى حينئذ التصرف فيه بخلاف ما وعده بأن يدخل هذا العبد في النار و يدخل [١]

من عصاه في الجنّة، كما أنّه لا يليق منّا بعد غرس الأشجار في الأراضي المملوكة لنا و حصول الثمار منها على الوجه الأتمّ أن نأخذ فاسا [٢]

أو منشارا، و نقطع تلك الأشجار بلا عروض حكمه و مصلحه ظاهره تترجّح على إبقاء تلك الأشجار، فإنّ ذلك يعدّ ظلما و سفها و حماقه كما لا يخفى، و كما إذا ملك إنسان عبدا مسلما فقتله من غير أن يحدث حدثا، فإنّ جميع العقلاء يعدّونه ظالما سفيها سفاكا، و بهذا ظهر أنّ الظلم ليس بمنحصر في التصرف في ملك الغير بغير إذنه هذا، و إنّما معنى قوله تعالى: لا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ على ما ذهب إليه أهل العدل، أنّه لما ثبتت حكمته تعالى و عدله في محكمه [٣]

العقل و الثقل، فلا وجه لأن يسئل عن فعله إذا خفي وجهه، كما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق

عن حقيقه الدّواء الذى ناوله إيّاه، و لا عن كيفيّته مناسبتة لمزاجه و تأثيره فى دفع مرضه.

و أما قوله: و نحن نرضى بقضائه، فهو أمر مشترك بين الفريقين [١]

، و أما حديث مغايره القضاء و المقضى، فقد سبق أنه ليس بمرضى فتذكر.

و أما ما ذكره فى هذا الفصل فى تقرير مذهب الإماميه من أنّ الإله الذى ندعوك إليه له شركاء فى الخلق، فقد سبق منا بيان أنّ ذلك لا يستلزم وجود الشريك فى الالوهيّة، لاستناد الكلّ إليه، و إليه يرجع الأمر [٢]

كلّه.

و أما قوله: و هو الموجب الذى لا- تصرّف له فى الكائنات بالاختيار، ففيه أنه افتراء على الإماميه و سائر أهل العدل، لأنّهم قائلون: بأنّ تصرّفه تعالى فى أفعاله المخصوصه به من خلق السّماوات و الأرض و الجواهر و الأعراض بإرادته و اختياره، و أنّ أفعاله تعالى تنقسم إلى ثواب و عوض و تفضّل، و حكمته تقتضى أن لا يخلف وعده و يأتى بما وعد عبده من الثّواب، و عدله يقتضى إعطاء العوض لا- أنّه تعالى مجبور على ذلك، و لا أنّ غيره أوجب عليه شيئا من ذلك، و الوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضى الإيجاب و سلب الإختيار كما فى صدور الإحراق من النّار، و لا يلزم أيضا أن يكون وجوب الثّواب عليه كالدين، و لو سلّم فنلتزم أنّ ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين، و كما أنّ المكلف لا يكون فى أداء الدين مجبورا موجبا، كذلك لا يكون الله سبحانه فى إيصال ما وعده إلى عبده مجبورا موجبا.

و أما ما تضمن كلامه من نسبه الرّغبة إلى الله تعالى فهو ممّا تفوّه به إمام النّاصب



أحمد بن حنبل و أتباعه من المجسّمه، و أما الاماميه فحاشاهم [١]

عن التّفوّه بذلك، و أما قوله: ليس له أن يتفضّل و يتجاوز بفضلّه عن الذّنّب، فافتراء على الإماميه، إذ عندهم أنّ خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد، لأنّه كرم و رحمه، و لهذا أثبتوا العفو و الشّفاعه، قال المحقّق الطوسي طيّب الله مشهده في كتاب التجريد [٢]

:و العفو واقع لأنّه حقّه تعالى، فجاز إسقاطه و لا- ضرر عليه في تركه فحسن إسقاطه، و لأنّه إحسان، و للسمع و الإجماع على الشّفاعه «إلخ».

و أما قوله: و لم يجر عليه قضاء سابق و علم متقدم «إلخ»، فهو افتراء بلا امتراء أيضا، لأنهم إنّما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشّامل لخلق أفعال العباد، و أما القضاء بمعنى الإيجاب فصحيح عندهم في الأفعال الواجبه، و بمعنى الإعلام و التّبيين صحيح مطلقا، كما صرح به المحقّق قدس سرّه في التجريد و المصنّف طاب ثراه في تصانيفه، و مثّلوا للمعنى الأوّل من الأخيرين بنحو قوله تعالى:

وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ [٣]

و قوله تعالى: نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ [٤]

و للمعنى الثّاني منهما بنحو قوله تعالى: وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ [٥]

الآيه و قوله تعالى: إِلَّا أَمْرًا تَهْتَدُونَ قَدَرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ [٦]

أى أعلمناه بذلك و كتبناه في اللوح المحفوظ، فعلى الاول تكون الواجبات بقضاء الله

وقدره، و على الثانى يكون جميع الأفعال بالقضاء و القدر، و قد أشار إلى هذا مولانا أمير المؤمنين على عليه السّلام فى حديثه المشهور المذكور فى التجريد [١]

و غيره، و سنذكره فى موضعه اللائق به عن قريب إن شاء الله تعالى، و بالجمله أنّ القضاء و القدر يستعملان فى معان بعضها فى حقّه تعالى صحيح، و بعضها فاسد، و كلّ لفظه حالها هذه لا يجوز إطلاقها لا بالنفى و لا بالاثبات، لإيهام الخطاء، فلا يجوز إطلاق القول بأنّ أفعال العباد بقضاء الله و قدره لإيهامه معنى الخلق و الأمر الذى قال به المجبره، و لا إطلاق القول: بأنّها ليست من قضائه و قدره لإيهامه زوال العلم و الكتابه و الاخبار و نحو ذلك ممّا هو صحيح فى حقّه تعالى، و كذا الكلام فى كلّ لفظه هذا سبيلها من المشتركات لا بدّ فيها من التّقييد بما يزيل الإيهام (الإيهام خ ل) هذا، و روى عن الحسن البصرى [٢]

:أنّ من المخالفين قوما يقصرون فى أمر دينهم و يعملون فيه بزعمهم على القدر، ثمّ لا يرضون فى أمر دنياهم إلّا بالجدّ و الاجتهاد فى الطلب و الأخذ بالحزم، فإذا امر أحدهم بشىء من أمر الآخرة قال: لا أستطيع، قد جفّت الأقلام و قضى الأمر [٣]

و لو قلت له، لا تتعب نفسك فى طلب الدّنيا و قها [٤]

مشاقّ الأسفار و الحرّ و البرد و المخاطره، فإنّه سيأتىك ما قدر لك، و لا تسق زرعك و لا تحرسه، و لا تعقل بعيرك، و لا تغلق باب دارك، و لا تلتمس

لغنمك راعيا، فإنه لا يأتيك في جميع ذلك إلا ما قدر لك، لأنكر ذلك عليك و لما رضى به في أمر دنياه، وقد كان أمر الدين بالاحتياط أولى، و من اللطائف ما حكى عن عدليّ، أنه قال: لمجبر إذا ناظرتم أهل العدل قلمتم بالقدر و إذا دخل أحدكم منزله، ترك ذلك لأجل فلس، قال و كيف؟ قال: إذا كسرت جاريته كوزا يساوى فلسا ضربها و شتمها و نسي مذهبه، و سعد سلام [١]

القارى المأذنه، فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر بضربهما، فقال الغلام: القضاء و القدر ساقانا، فقال: لعلك بالقضاء و القدر أحبّ إليّ من كل شيء أنت حرّ لوجه الله تعالى، و رأى شيخ بإصبهان رجلا يفجر بأهله، فجعل يضرب امرأته و هى تقول: القضاء و القدر،

ص: ٣٢٨

فقال: يا عدوه الله أترنين و تعتذرين بمثل هذا، فقالت: أوّه تركت السيئه و أخذت مذهب ابن عبّاد الرافضى: فتنبه و ألقى السوط و قبل ما بين عينيها و اعتذر إليها، و قال أنت ستيه حقا، و جعل لها كرامه على ذلك.

و أما قوله: و له الشركاء فى الخلق فتكرار بارد قد مرّ ما فيه، ثم ما ذكره فى الفصل الثانى من تقرير عقائد الأشاعره بقوله: إنّه تعالى حاكم قادر مختار، يكلف الناس ما شاء، لأنّه يتصرّف فى ملكه فهو تكرار لما ذكره فى الفصل الأول مع أدنى تغيير فى اللفظ، و إنّما ارتكب ذلك لخلوّ كيس مذهبه عن التقد الذى يروج على الناقد البصير.

و أما قوله: و لا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقه، فالظاهر أنّه لو سمعه المشرك المستجير لأصرّ فى الإنكار، و أخذ طريق الفرار، و لم يعتمد بعد ذلك على ضمان الأشاعره له بعدم الوقوع، فلا يسمن و لا يغنى من جوع [١]

و أما ما ذكره فى تقرير مذهب الإماميه، من أنّهم قالوا: يجب عليه أن يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين أنّه أقوى فى رغبه المكلفين من القول: بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت، و أما ما ذكره من أنّهم يقولون: ليس له التصرف فيهم فكذب صريح، لأنهم يقولون: بأنّ خلقهم و إقذارهم و تمكينهم و حياتهم و مماتهم و إبقاءهم و إفناءهم و نحو ذلك كلّ من الله تعالى فكيف تصحّ نسبه نفى تصرّفه تعالى فى عباده إليهم؟ نعم إنّهم ينفون تصرّفه تعالى فى القبائح و الفواحش الصّادره من العباد، و هذا تنزيه لائق بكماله سبحانه و تعالى، و قد أضاف الله تعالى و رسوله و السلف مثل ذلك إلى إبليس و أعوانه (إغوائه خ ل) و قد روى عن أبى بكر [٢]

أنّه قال فى مسأله

ص: ٣٢٩

هذا ما رآه أبو بكر فان يكن صوابا فمن الله و إن يكن خطأ فمَنى، و من الشيطان و الله و رسوله بريثان منه و مثله عن عمر [١]

و ابن مسعود [٢]

و هذا شىء لا ينكره إلا مكابر على الحقّ، و أما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما أراد فليس يصحّ على إطلاقه لأنهم يقولون: إنّ الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما أراد و لا يكلفهم بما لا يليق

ص: ٣٣٠

به من القبائح و الفواحش، و هذا أيضا عين التنزيه و التقديس كما لا يخفى، و أما ما ذكره فى الفصل الثالث من تقرير عقائد أهل السّنة بقوله: كل ما جرى فى العالم تقديره و إرادته «إلخ» ففيه خلط ظاهر لأنهم إنّما ينفون إرادة الله تعالى للقبائح كما مرّ لا لسائر ما فى العالم، ثمّ إنّهم ينفون التّقدير بالمعنى الشامل لخلق أفعال العباد، لا بمعنى خلق أفعاله تعالى المخصوصه به المتفرد فى إيجادها و لا بمعنى الإيجاب و الإعلام كما مرّ بيانه عن قريب.

و أما ما ذكره من أنّ الخير و الطاعة برضاه و حبّه، و الشّر و المعصيه بغير رضاه فمتّحد مع مقاله الإماميه، و إنّما الفرق فى أنّ الاماميه ينفون إرادة الله تعالى للشّرور و المعاصي، و الأشاعره لا ينفونه، و يفرّقون بين الإراده و الرضا كما مرّ مع بيان بطلانه.

و أما ما ذكره من أنّ الاماميه يقولون: إنّ الله تعالى مغلول اليد فيجب عليه أن يحبّ الخير، ففيه أنّ مغلول اليد لا يحبّ الخير، فكيف تقول الإماميه: إنه تعالى مغلول اليد؟ ثمّ يفرّعون عليه وجوب حبّ الخير، و أما قوله: و لا يخلق الشر «إلخ» فتكرار لما مرّ منه عجزا و اضطرابا.

و أما ما ذكره فى الفصل الرّابع من تقرير مذهب أهل السّنة بقوله: و هل الأولى أن يقال: إنه تعالى لا تشبهه الأشياء و لكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك «إلخ» ففيه أنّ القول بأنّه تعالى لا تشبهه الأشياء مشترك بين أهل الإسلام.

و أما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس إلى معرفه أنفسنا من صفاتها، ففيه أنّ معرفه الذات فى الواجب تعالى و الممكن لا تحصل من نفس الصفات، بل من نتائجها و ثمراتها، و قد قالت الإماميه و سائر أهل التّوحيد و العدل: بحصول تلك النتائج و الثمرات من نفس الذات، فأمكن معرفه الذات من غير القول بما يؤدّى إلى الشّرك من قيام الصفات القديمه و مغايرتها للذات، و بهذا ظهر أنّ ما نسبه بعد

ذلك إلى الاماميّه بقوله: أو يقال: إنّه لا صفات له «إلخ» حقّ لا ريب فيه فلا تغفل.

و أما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب أهل السنّه بقوله: هل الأولى أن يقال: إن الله تعالى عالم بعلم أزلي قادر بقدره أزليّه «إلخ» فالاماميّه مشاركون معهم في ذلك، غايه الأمر أنّهم يحكمون بأنّ تلك الصفات الأزليه عين ذاته، بمعنى أنّ الذات نائب عنها في صدور نتائجها و ثمراتها منه، لا أنّها مغايره زائده عليه قائمه به، كما قال به أهل السنّه، ليلزم ما مرّ من إثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في إثباتهم للأقانيم [١]

الثلاثه، و اما الكلام النفسى فقد مرّ أنّه غير معقول [٢]

فلا يعقله المشرك المستجير أيضا و يتحير و ينسب بناء دينهم إلى التعميه و الإلغاز، و حاشا أن يتحير المؤمن و المشرك إن لم يشارك الأشاعره في قلّه الشّعور فيما قاله الإماميّه من أنّه تعالى عالم بلا علم زائد، و قادر بلا قدره زائده، و مرید بلا إرادته زائده، بل عالم بعلم هو عين الذات، قادر بقدره هي عينه، مرید باراده كذلك، إلى غير ذلك، و لو فرض توقّفه في الجملة فنوضحه له بالضوء و المضىء حتى يصير واضحا له كضوء النهار: و أما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب أهل السنّه بقوله: هل الأولى أن يقال: إنّه تعالى مرئى يوم القيامة لعباده «إلخ» فهو تكرار لما ذكره المصنّف سابقا إثباتا و نفيا، فلا وجه لإعادته، ثمّ كيف يزداد

شغف المشرك المستجير بقولهم: إنه تعالى يرى يوم القيامة بعد ما ذكروا له أنه يرى بلا كيف [١]

و كيف يعقل ذلك مع أن القائلين به لم يعقلوه إلى الآن [٢]

و إنما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن شنع الورى عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بجسميته تعالى كما مرّ نقلا عن صاحب الكشاف أيضا. ثم هل الكشف التام الذى قال به الاماميه أدون من الرؤيه بلا كيف؟ و من العجائب تشنيع الناصب الشقى على أهل العدل بنفى الرؤيه مع اعتراف إمامه الرّازى بالعجز عن إثباتها [٣]

، كما ذكره فى كتاب الأربعين مكرّرا و الحمد لله.

و اما ما ذكره فى الفصل السابع من تقرير عقيدته أهل السّينه بقوله: و هل الأولى أن يقال: إنّ أنبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب و الكبائر، فهو

ص: ٣٣٣



مقاله أهل العدل، و قد ذكرها المصنّف عند تقرير مذهب الاماميّه سابقا، و أما أهل السّنه فهم لا ينزهون الأنبياء عن الكبائر مطلقا، بل بعد النبوه [١]

فقط على خلاف في ذلك بينهم، و أما قبل النبوه فقد مرّ أنّهم جؤزوا صدور سائر [٢]

الكبائر عليهم حتّى الكفر، و سيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسأله النبوه إنشاء الله تعالى.

و اما ما ذكره بقوله و لكنهم بشر لا يؤمنون و قوع الصغائر عنهم فلا تيأس أنت من عفو الله تعالى «إلخ»، ففيه أنّ الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم اليأس و القنوط من رحمة بقوله و لا تقنطوا من رحمة الله [٣]

فأى حابه في ذلك إلى إثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام.

و اما قوله في تقرير مذهب الاماميّه: من أنّهم يقولون: إنّ الأنبياء كالملائكه يستحيل عليهم الذنب، ففيه أنّ هذا كذب و افتراء، و ذلك لأنّ العصمه عندهم مفسّره بملكه يخلقها الله في المكلف لطفًا منه بحيث لا يكون له داع إلى ترك طاعه و ارتكاب معصيه مع قدرته على ذلك، كيف و لو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صحّ تكليفه بترك الذنب؟ و اللازم باطل اتّفاقا، و يؤيده قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ [٤]

، و قوله تعالى: وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ [٥]

إلى غير ذلك مع النصوص، واما ما ذكره من أنه إذا سمع المشرك المستجير بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى [١]

يتردد في نبوه آدم، لأنه وقعت منه المعصية، فلا يكون نبيا ففيه أن هذا التردد لازم له، سواء قيل بعصمه الأنبياء كقول الاماميّه أو بعدمها كقول أهل السنيّه، فإنه إذا ارتكز في طبعه أن غير المعصوم لا يصلح للنبوه فسمع الآيه المذكوره يحكم بنفي نبوه آدم، سواء قال له أهل السنيّه إنه لا يجب عصمه النبي، أو لم يقل له ذلك، لكن إذا رجع في تحقيق الآيه إلى أحد من علماء الاماميّه وقيل له: إن المراد بعصيان آدم في تلك الآيه صدور خلاف الأولى منه من الزلات التي هي حسنات عند صدورها من غيرهم، لأن

حسنات الأبرار سيئات المقربين [٢]

اطمئن قلبه و اندفع تردده،

ص: ٣٣٥

و أما ما ذكره فى الفصل الثامن من تقرير مذهب أهل السّنة بقوله: هل الأولى أن يقال له: إنّ رسول الله صلى الله عليه و اله لما بعث إلى الناس تابعه جماعه من أصحابه «إلخ» ففيه إجمال و إبهام و حيله يكشف عنها من حضر هناك من الإماميّة، فيقول له، نعم كان ممّن صحبه جماعه على تلك الأوصاف الحسنه، لكن كان فيهم أيضا من كان ينافق فى دين الله تعالى و صحبه نبيّه، و يظهر الإخلاص و الطاعه له طمعا فى جاهه و لم يعين الله تعالى أحدا منهم فى القرآن، و لا سمّاهم بأسمائهم، فلا يجوز الرّكون إلّا إلى من ثبتت استقامته بعد النّبى صلى الله عليه و اله على متابعه الكتاب و السنه و عدم ارتداده على أعقابه قهقرى [١]

كما وقع عن قوم موسى فى حياته و يدلّ حديث الحوض المذكور فى البخارى [٢]

على وقوع ذلك من أصحاب نبيّنا بعد وفاته.

و اما ما ذكره من أنّهم أقاموا بعده بوظائف الخلافه و نشروا الدّين «إلخ» فلعل

الامامى الحاضر هناك يقول: إنَّ الثلاثة الذين أقاموا بوظائف الخلافة من بين الصَّيْحَابِ كانوا من المتهَمين بالتَّفَاق في زمان النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَغَضِبُوا الْخِلاَفَةَ بَعْدَهُ عَمَّنْ نَصَّ اللَّهُ تَعَالَى وَرَسُولُهُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ، وَلِهَذَا تَبَرَّأَ عَنْهُمْ الْإِمَامِيَّةُ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَالحَاصِلُ أَنَّ هَؤُلَاءِ وَإِنْ كَانُوا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَنُصِّبُوا إِلَى الْإِسْلَامِ وَإِلَى نَصْرَتِهِ، لَكِنَّهُمْ كَانُوا أَعْدَاءَ لَهُ فِي الْحَقِيقَةِ وَإِنَّمَا كَانُوا يَظْهَرُونَ شَيْئًا مِنْ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ، لَمَّا رَأَوْا انْتِظَامَ رِئَاسَتِهِمُ الْبَاطِلَةَ فِي ذَلِكَ وَكَانُوا يَخْرُجُونَ عِدَاوَةَ الْإِسْلَامِ وَأَهْلَهُ فِي كُلِّ قَلْبٍ يَظُنُّ الْجَاهِلُ أَنَّهُ عِلْمٌ وَإِصْلَاحٌ وَوَرَعٌ وَصِلَاحٌ، وَهُوَ غَايَةُ الْجَهْلِ وَالْإِفْسَادِ، وَالبَعْدُ عَنِ الْفَوْزِ وَالفَلَاحِ، فَكَمْ مِنْ رُكْنٍ لِلْإِسْلَامِ قَدْ هَدَمُوهُ، وَكَمْ مِنْ حِصْنٍ لَهُ قَدْ قَلَعُوا أُسَاسَهُ وَخَرَّبُوهُ، وَكَمْ مِنْ عِلْمٍ لَهُ قَدْ طَمَسُوهُ [١]

، وَكَمْ مِنْ لُؤَاءٍ مَرْفُوعٍ لَهُ قَدْ وَضَعُوهُ، كَمَا

أشار إليه مولانا أمير المؤمنين على عليه السلام، في دعاء صنمى قريش [٢]

، بقوله:

اللهم العن صنمى قريش و جبتيهما و طاغوتيها الذين خالفا أمرك و أنكرا وحيك و جحدا إنعامك و عصيا رسولك و قلبا دينك و حرفا كتابك و عطلا أحكامك و أبطلا فرائضك و أهدا [٣]

في آياتك و عاديا

ص: ٣٣٧

أولئائك و أحبا أعدائك و خربا بلادك و أفسدا عبادك، اللهم العنهما و أتباعهما و أوليائهما و أشياعهما و محبيهما، اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوه و ألحقا سمائه بأرضه و علوه بسفله و شاخصه بخافضه إلى آخر الدعاء الشريف المحرّب في قضاء الحاجات. هذا، و الحقّ لا يدفع بمكابره أهل الزيغ و التخليط، و إن تصبروا و تتقوا لا يضركم كيدهم شيئا، إن الله بما يعملون مُحِيطٌ [١]

و لنعم ما قال بعض العارفين نظم:

گر رود اینجا بسی دعوی باطل باک نیست

در قیامت قاضی روز جزا پیدا است کیست

و أما ما ذكره في تقرير مذهب الإماميه بقوله: أو يقال له هؤلاء الأصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه و اله خالفوه و كفروا «إلخ» ففيه إجمال و إخلال، لأن الإماميه لا يقولون: بمخالفه جميع الصّحابه للنبي صلى الله عليه و اله بعد وفاته، بل بمخالفه الثلاثة أو الستة أو التسعه [٢]

كما مرّ. نعم قد تابعهم أكثر المهاجرين و الأنصار في هذه الطائمه، لما [٣]

أوقعوا في قلوبهم من الشّبه التي ستسمعها في مسأله الإمامه، ثمّ تنبهوا و رجعوا فتابوا و أظهروا التّدامه، و تمسّكوا بذييل صاحب الحقّ، و فازوا بالكرامه. و أما ما ذكره من أنّ الأخذ عن أمير المؤمنين عليه السّلام ليس ممّا

يختصّ به الإماميّة دوننا، فهو مما يقولونه بأفواههم و الله يعلم ما فى صدورهم[١]

من بغضه عليه السّلام بإخفاء فضائله و كمالاته و إنكارهم من أنّهم بمحبّته و موالاته، و الحمد لله الذى رزقنا محبّه نبينا المختار و أهل بيته الأطهار، و صان مرأى قلوبنا عن غبار توّدّد الأغيار، و نسأله أن يحشرنا معهم فى دار القرار، و أن يعفو بحبهم ما صدر عنا من الآثام و الآصار[٢]

### [المطلب الثانى فى إثبات الحسن][٣]

#### إشاره

و القبح العقليين[

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الثانى فى إثبات الحسن][٣]

و القبح العقليين، ذهب(ذهبت

ص: ٣٣٩

الإمامية خ ل) الإمامية و من تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم

ص : ٣٤٠

الحسن و القبح بضروره العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضارّ، فإنّ كلّ عاقل لا يشكّ في ذلك، و ليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، و أنّ الأشياء المساويه لشيء واحد متساويه، و منها ما هو معلوم بالاكتساب أنّه حسن أو قبيح كحسن الصدق الضارّ و قبح الكذب النافع، و منها ما يعجز العقل عن العقل بحسنه أو قبحه فيكشف الشّر عن كالعبادات [١]

و قالت الأشاعره: إنّ الحسن و القبح شرعيّان، و لا يقضى العقل بحسن شيء و لا قبحه، بل القاضى بذلك هو الشّر، فما حسنه فهو حسن، و ما قبحه فهو قبيح و هو باطل بوجه «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أنّ الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثه: الاول صفه الكمال و النقص يقال: العلم حسن و الجهل قبيح، و لا نزاع في أنّ هذا أمر ثابت للّصّفات في أنفسها، و أنّ مدركه العقل و لا تعلق له بالشّر. الثاني ملائمه الغرض و منافرتة و قد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحه و المفسده، و ذلك أيضا عقليّ أى يدركه العقل كالمعنى الأوّل. الثالث تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا، و الذمّ و العقاب كذلك، فما تعلق به المدح فى العاجل و الثواب فى الآجل يسمّى حسنا، و ما تعلق به الذمّ فى العاجل و العقاب فى الآجل يسمّى قبيحا، و هذا المعنى الثالث محلّ النزاع، فهو عند الأشاعره شرعيّ، و ذلك لأنّ أفعال العباد كلّها ليس شيء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و ثوابه، و لا ذمّ فاعله و عقابه، و إنّما صارت كذلك بواسطه أمر الشّارع بها و نهيها عنها، و عند المعتزله



و من تبعهم من الاماميه عقلي كما ذكر هذا الرجل، هذا هو المذهب، وكثيرا ما يشتهبه على الناس أحد المعاني الثلاثة بالآخر، و يحصل منه الغلط فتحفظ عليه، و إنما كررنا ذكر هذا المبحث و أعدنا في هذا الموضوع ليتحفظ عليه «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

استثناء بعض المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الأشاعره فرارا منهم عن صريح الإفحام، و قد أنطق الله تعالى الثياصب بذلك فيما سيجيء من المطلب العاشر حيث قال: إن الأشاعره لم يقولوا بالحسن العقلي أصلا، و ناهيك في ذلك أن كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك، و إنما ذكره العضد الإيجي في شرحه له و في كتاب المواقف [١]

، و ناقض نفسه أيضا فيه كما سنبينه، و توضيح ذلك أن هاهنا أمرين بل أصليين، أحدهما هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه أو قبحه بحيث ينشأ الحسن و القبح منه فيكون منشأ لهما أم لا؟- و الثاني أن الثواب المترتب على حسن الفعل و العقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع؟ فذهب الاماميه و سائر أهل العدل إلى إثبات الأمرين و تلازمهما، و الأشاعره إلى نفيهما رأسا، و جعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر و أنها غير منقسمه في ذواتها إلى حسن و قبيح، و لا يتميز القبيح بصفه اقتضت قبحه أن يكون [٢]

هو هذا القبيح، وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبيح ولا مصلحة ولا مفسده ولا نقص ولا كمال، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الأمر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين النكاح والسفاح، إلا أن الشارع أوجب هذا وحرم هذا، فمعنى حسنه كونه مأمورا به من الشارع، لا أنه منشأ مصلحة، ومعنى قبح كونه منهيًا عنه منه، لا أنه منشأ مفسده، وهذا المذهب بعد تصوّره وتصوّر لوازمه يجزم العقل بطلانه، وقد دلّ القرآن على فسادة في غير موضع، وتشهد به فطره السليمه وصريح العقل، فإن الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابله النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبه هذا إلى فطرتهم كنسبه الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبه رائحة المسك ورائحة التّنن إلى مشامهم، وكنسبه الصوت اللّذيد وضده إلى أسماعهم، وكذلك ما يدركونه بسائر مشاعرهم الظاهره والباطنه، فيفرقون بين طيبه وخبثه ونافعه وضاره. وقد أجاب بعض [١]

المتأخرين من نفاه التحسين والتقييح: بأنّ هذا متفق عليه، وهو راجع إلى النقص والكمال أو الملائمه والمنافره بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشئ وانتفاعها به، ونفرتها من ضده، وإتّما النزاع في كون الفعل متعلقًا للمدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، وهذا هو الذى نفينا وقلنا: إنه لا يعلم إلا بالشرع. وقال خصومنا: إنه معلوم بالعقل، والعقل مقتض له، وأنت خير بما قرّرتَه لك من كلامهم بأنّ هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الأصل الأوّل أصلا، لما مرّ من أنّ المتنازع فيه في هذا الأصل، هو أنّ ما حسنه الشارع وأمر به كان سابقا حسنا، ثمّ أمر به أم لا،

و نحن نقول: نعم و هم يقولون لا، بل لما أمر به الشارع صار حسنا، و إثبات حسن الفعل و قبحه بمعنى النقص و الكمال و موافقه الطبع و منافرته بل بأي معنى كان منافا لذلك كما لا يخفى. و قد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا فى مبحث صدق كلامه تعالى من قوله: و اعلم أنه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى فيه، فإن النقص فى الأفعال هو القبح العقلى بعينه فيها، و إنما تختلف العبارة «انتهى». و قد أوضحناه هنالك و دفعنا ما أورده الناصب عليه فتذكر.

و الحاصل أن الكمال و النقص يجريان فى الأفعال، و أن تسليم الحسن و القبح بهذا المعنى فى الأفعال مستلزم للقول: بالحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه، كما أشار إليه صاحب المواقف و غيره، لأن بديهه العقل حاكمه بأنه لا يجوز من الحكيم الكامل النهى عن الصدق و جعله متعلقا للعقاب، و الأمر بالكذب و جعله متعلقا للثواب، فإنكار هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك، و ينقدح منه بطلان ما قالوا:

من أنه أمر به فصار حسنا أو نهى عنه فصار قبيحا، و يمكن أن يتبّه على ذلك بأن من رأى من أحد بعض الأفعال الحسنه عند العقل وجد من نفسه إقداما بالإحسان إلى فاعله إمّا بالمدح و إمّا بغيره، بل يجعل الإحسان إليه حقا ثابتا فى ذمته، و إذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بأن الجواد المطلق أحقّ بأن يجعل الإحسان إليه، و لا سيما بعد أمره بالأفعال المذكوره حقا ثابتا فى ذمته، فيحسن إليه فى الآجل إمّا باللذات العقليه و البدنيه معا، و إمّا باللذات العقليه البحتة [١]

و إمّا باللذات البدنيه الصّيرفه، و إمّا باعادته إلى شكل أفضل من الأوّل. و ينقدح من ذلك أن الشرع الصّريح و العقل الصّحيح فى إدراك ما يستقلّ العقل بادراكه متوافقان متطابقان، فإنّ العقل الصّحيح الخالى عن شوائب الوهم حجّه من حجج

، و سراج منير إلهي، و الحجّه الإلهيه غير داحضه [٢]

، و السّراج الالهى لا يصير موجبا للضّلاله التى هى ظلمه. و ما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع و مقاصد العقل فيما بين النّاس، فإما لأنّ الوهم تصرّف فى قواعد العقل و أسقطه عن درجه الفطره الالهيه التى فطر النّاس عليها [٣]

، و إمّا بواسطه أنّ حكم الشرع ليس معلوما و منقّحا عند من ظنّ المخالفه، و يحسب أنّ العقل مخالف لما ورد به الشرع، و الحال أنّه ليس بعارف بحكم الشرع و العقل فيما يظنّ المخالفه فيه. و قد مثل الغزالي [٤]

هذا: بأنّ بيتا تكون فيه الأمتعه و الأثاث موضوعا كلّ واحد فى مكانه كالسّراج و الثياب و الكوز و ما يكون فى البيت، فيدخل رجل أعمى فى ذلك البيت و لا يرى مكان كلّ شىء من الأثاث فيتعثّر به و يسقط على وجهه، و يقول: لأى شىء وضع هذا فى غير مكانه؟ و الحال أنّ كلّ شىء موضوع فى مكانها، و لكن هو أعمى و لا يرى الأمكنه فيحسب أنّ الأمتعه غير موضوعه فى مكانها حتّى تعثر بها، و يقرب منه ما قال الشاعر نظم:

عاشق از بيطاقتى هر دم بجائى سر نهاد

عشق خوابش برده پندارد كه بالينش بد است

و هكذا الذى يحسب أن الشرع غير موافق للعقل، لأنه لا يعلم ما عليه الشرع استقرّ، و ما عند أرباب العقل تقرّر، فحسب التناقض و التنازع، و أمّا بواسطة التعصّب و مجادله أرباب العقل مع أصحاب الثقل، فإنّ بهذا يظهر الخلاف و يحصل التنافى المانع عن الائتلاف، و بعد طول التأمل و الإنصاف يظهر حقيقه الموافقه و يرتفع الإختلاف هذا. و إلى ما قرّرناه من تحقّق اللزوم بين المعنيين قد أشار صاحب التوضيح من الماتريديه [١]

فى مقام المنع حيث قال: إنّ الأشعري يسلم الحسن و القبح عقلا بمعنى الكمال و النقصان، و لا شكّ أن كلّ كمال محمود و كلّ نقصان مذموم، و أنّ أصحاب الكمالات محمودون بكمالهم، و أصحاب النقصان مذمومون بنقصانهم، فإنكار الحسن و القبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمدا و يذم الموصوف بهما فى غاية التناقض «انتهى كلامه».

و إذا جعل إشاره إلى ما قرّرناه يندفع عنه ما أورده عليه الفاضل التفتازانى [٢]

فى التلويح، حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح: و أعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى، و أنه يحمد عليها، و بكمالات الإنسان

و نقائصه حيث يحمد عليها و يذمّ، و ادّعاؤه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كلّ كمال حسنا و كلّ نقصان قبيحا مع أنه قرّر في أوّل الفصل: أنّ النزاع في الحسن و القبح بمعنى استحقاق المدح و الذمّ في الدنّيا و الثواب و العقاب في الآخرة «انتهى كلامه». و وجه الدّفع أنّ التناقض لازم من كلام الأشعري كما قرّرناه، و لم يدّع صاحب التوضيح أنّ ذلك مستفاد من صريح كلام الأشعري أو ظاهره، و ذلك ظاهر جدّا. و أما المعنى الآخر الذي استثنوه أيضا عن محلّ النزاع و هو ملائمه الغرض و منافرته اللتان قد يعبر عنهما بالمصلحه و المفسده كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع و تقييحه دون العقل، كما أشار إليه المصنّف قدس سرّه في التّهايه حيث قال: و اعلم أنّ الأشاعره يلزمهم نفي القبح بالكلية، لأنّ الواقع [١]

مستند إلى قدرته تعالى، و كلّ ما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن، فتكون أنواع الكفر و الظلم و جميع القبائح الصّادره عن البشر غير قبيحه، و اعتذارهم بأنّ القبح المعلوم بالضروره إنّما هو القبح بمعنى ملائمه الطبع و منافرته ضعيف، فإنّ الظالم العاقل يميل طبعه إلى الظلم، و مع ذلك فإنّه يجد صريح عقله حاكما بقبحه [٢]

، و أيضا من خاطب الجماد فأمره و نهاه لا ينفّر طبعه عنه و هو قبيح قطعاً، و من أنشأ قصيده حسنه في شتم الأنبياء و الملائكه عليهم السلام و قرأها بصوت طيب حسن، فإنّه يميل الطبع إليه و ينفّر العقل منه، فعلمنا المغايره بين نفرتي العقل و الطبع «انتهى». و أيضا لو كان الحسن و القبح عين التّفره و الميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك، لأنّنا نجدهم يختلفون فيما تميل إليه طباعهم و تنفّر عنه، و لم نجدهم يختلفون في حسن الصّدق و أمثاله

وقبح الكذب و نظائره، و أيضا لو كان ذلك كذلك لسقط ذم العقلاء عمّن فعل قبيحا إذا اعتذر بموافقته لغرضه. و بالجمله ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن و القبح على الوجوه الثلاثة و استثناء بعضها عن محلّ النزاع مما استحدثه متأخر و الأشاعره و جعلوه مهربا يلجئون إليه حين يضطرّهم حجّه أهل الحقّ إليه، فيقولون: إنّ مثل حسن الإحسان و قبح الظلم متحقّق بأحد المعاني المذكوره، لا- بالمعنى المتنازع فيه، و لم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام، أو أغمضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الأنام هذا. و يدلّ على هذا الأصل من الأدله التي لم يتعرّض لها المصنّف في هذا المقام، قوله تعالى:

وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرَنَا بِهَا قُلْ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ؛ أَلَمْ يَأْمُرْ رَبِّي بِفَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بَعِيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ [١]

، فأخبر سبحانه أنّ فعلهم فاحشه قبل نهيه عنه و أمره باجتنابه، و الفاحشه هاهنا طوافهم بالبيت عراه الرّجال و النّساء إلّا بعض قريش [٢]

، ثمّ قال الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَى لا يأمر بما هو فاحشه فى العقل و الفطره، و لو كان إنّما علم كونه فاحشه بالنّهى، و أنه لا- معنى لكونه فاحشه إلّا تعلق النّهى به، لصار معنى الكلام: إنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه، و هذا ممّا يصرح عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم، و أى فائده فى قوله: إنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه، كما يقتضى تفسيره به عند الأشاعره، فعلم

أن المراد أنه لا- يأمر بما تستفحشه العقول كما يقتضيه رأى الاماميه و من تابعهم، ثم قال تعالى: قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ، والقسط عند الأشاعره يلزم أن يكون هو المأمور به لاما هو قسط في نفسه، فحقيقه الكلام قل أمر ربي بما أمر به، ثم قال: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ [١]

، دل على أنه طيب قبل التحريم، و أن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه، فتحريمه مناف للحكمه، ثم قال: إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ [٢]

و لو كان كونها فواحش إنما هو لتعلق التحريم بها، و ليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام قل: إنما حرّم ربي ما حرم، و كذلك تحريم البغى و الإثم، فكون ذلك فاحشه و إثمًا و بغيا بمنزله كون الشرك شركا، فهو مشرك في نفسه قبل النهى و بعده فمن قال: إن الفاحشه و القبائح و الإثم إنما صارت كذلك بعد النهى، فهو بمنزله قائل يقول: الشرك إنما صار شركا بعد النهى، و ليس شركا قبل ذلك، و معلوم أن هذا مكابره [٣]

صريحه للعقل و الفطره، فالظلم ظلم في نفسه قبل النهى و بعده، و القبيح قبيح في نفسه قبل النهى و بعده، و كذلك الفاحشه و الشرك، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك، نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا إلى قبحها، فكان قبحها من ذاتها [٤]

، و ازدادت قبحا عند



العقل بنهى الرب تعالى عنها و ذمه لها و إخباره ببغضها و بغض فاعلها، كما أنّ العدل و الصّديق و التّوحيد و مقابله نعم المنعم بالثناء و الشّكر حسن في نفسه، و ازداد حسنا إلى حسنه بأمر الربّ به و ثنائه على فاعله و إخباره باراده ذلك و محبه فاعله، بل من أعلام نبوّه محمّد صلى الله عليه و اله أنه يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر و يحلّ لهم الطّيبات و يحرم عليهم الخبائث [١]

،فلو كان كونه معروفًا و منكرا و طيبا و خبيثا إنما هو لتعلّق الأمر و النّهي و الحلّ و التّحريم به، لكان بمنزله أن يقال:

يأمرهم بما يأمرهم به و ينهاهم عمّا ينهاهم عنه، و يحلّ لهم ما يحلّه، و يحرم عليهم ما يحرمه، و أيّ فائده في هذا؟ و أيّ علم يبقى فيه لنبوّته؟ و كلام الله تعالى يسان عن ذلك و أن يظنّ به مثله، و إنّما المدح و الثناء و العلم الدالّ على نبوّته أنّ ما يأمر به تشهد العقول الصّحيحة بحسنه و كونه معروفًا، و ما ينهى عنه تشهد بقبحه و كونه منكرا، و ما يحلّه تشهد بكونه معروفًا، و ما ينهى عنه تشهد بقبحه و كونه منكرا، و ما يحلّه تشهد بكونه طيبا، و ما يحرم تشهد بكونه خبيثا، و هذه دعوه الرّسل، و هي بخلاف دعوه المبطلين و الكاذبين و الشّجره، فإنهم يدعون إلى ما يوافق أهواءهم و أغراضهم من كل قبيح و منكر و بغى و ظلم. و لهذا قيل لبعض الأعراب و قد أسلم، لما عرف دعوته صلى الله عليه و اله: عن أيّ شيء أسلمت و ما رأيت منه ممّا ذلك على أنّه رسول الله صلى الله عليه و اله؟ فقال: ما أمر بشيء فقال العقل: ليتته نهى عنه، و لا نهى عن شيء فقال العقل: ليتته أمر به، و لا أحلّ شيئا فقال العقل ليتته حرّمه، و لا حرّم شيئا فقال العقل: ليتته أباحه، فانظر إلى هذا الأعرابي [٢]

و صحّح عقله و فطرته و قوّه إيمانه و استدلاله على صحه دعوه النبي صلى الله عليه و اله بمطابقه أمره لكل ما هو حسن في العقل و مطابقه نهيه لما هو قبيح في العقل، و كذلك مطابقه تحليله

و تحریمه، و لو كانت جهه الحسن و القبح و الطيب و الخبث مجرد تعلق الأمر و النهی و الإباحه و التحريم لم يحسن منه هذا الجواب، و لكان بمنزله أن يقول: وجدته يأمر و ينهى و يبيح و يحرم، و أى دليل فى هذا، و كذلك قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ [١]

و هؤلاء يزعمون أنّ الظلم فى حقّ عباده هو المحرّم المنهى عنه، لا أنّ فى نفس الأمر ظلما نهى عنه، و كذلك الظلم الذى نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم، لا أنّ هناك أمرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما، فليس عندهم ظلم منهى عنه و لا منزّه عنه [٢]

إنّما هو المحرّم فى حقهم [٣]

و المستحيل فى حقّه تعالى، فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر فى المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين، و جعل الجسم الواحد فى مكانين فى آن واحد و نحو ذلك، و القرآن صريح فى إبطال هذا المذهب أيضا. قال تعالى: قَالَ قَرِينُهُ: رَبَّنَا مَا أَطْعَمْتَهُ وَلَا كُنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [٤]

، أى لا أوأخذ عبدا بغير ذنب و لا أمنعه من أجر ما عمله من صالح، و لهذا قال قبله: و قد قدّمت إليكم بالوعيد المتضمن لإقامه الحجه و بلوغ الأمر و النهى، فإذا أخذتكم بعد التّقدم فليست بظالم، بخلاف ما يؤأخذ العبد قبل التّقدم إليه بأمره و نهيه، فذلك الظلم الذى تنزه عنه سبحانه، و قال تعالى:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا [٥]

يعنى لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله و لا ينقص من حسنات ما عمل، و لو كان الظلم هو المستحيل الذى لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى و لا- للأمن من وقوعه فائده، و قال تعالى: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [١]

، أى لا- يحتمل المسيء عقاب ما لم يعمله و لا يمنع المحسن من ثواب عمله. و قال تعالى: وَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا مُصْلِحُونَ [٢]

، فدلّ على أنه لو أهلكهم مع إصلاحهم لكان ظلماً، و عندهم يجوز ذلك و ليس بظلم لو فعله، و يؤوّلون الآية على أنه سبحانه أخبر أنه لا- يهلكهم مع إصلاحهم، و علم أنه لا- يفعل ذلك و خلاف خبره و معلومه مستحيل، و ذلك حقيقة الظلم، و معلوم أنّ الآية لم يقصد بها هذا قطعاً، و لا أريد بها و لا يحتمله بوجه، إذ يؤول معناها إلى أنه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين و هم مصلحون، و كلامه تعالى: يتنزّه عن هذا و يتعالى عنه، و كذلك عند هؤلاء أيضا العبث و السدى [٣]

و الباطل كلّها هي المستحيلات الممتنعه التي لا- تدخل تحت المقدور، و الله تعالى قد نزّه نفسه عنها، إذ نسبه إليها أعداؤه المكذّبين [٤]

لوعده و وعيده المنكرين لأمره و نهييه، فأخبر أنّ ذلك يستلزم كون الخلق عبثاً و باطلاً، و حكمته و عزّته تآبى (تنافى خ ل) ذلك قال تعالى:

،أى بغير شيء لا تؤمرون ولا تنهون ولا تتابون ولا تعاقبون، والعبث قبيح،فدلّ على أنّ قبح هذا مستقرّ في الفطر[٢]

والعقول،ولذلك أنكر عليهم إنكار متبه لهم على الرجوع إلى عقولهم،وأنهم لو فكروا وأبصروا لعلموا أنه لا- يليق به ولا يحسن منه أن يخلق خلقه عبثا،لا لأمر ولا لنهى ولا لثواب ولا لعقاب،وهذا يدلّ على أنّ حسن الأمر والنهى والجزاء مستقرّ في العقول والفطر،و أنّ من جوز على الله الإضلال به فقد نسبه إلى ما لا يليق به وتأباه أسماؤه الحسنى[٣]

وصفاته العليا،وكذلك قوله تعالى: أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى [٤]

أى لا- يؤمر ولا- ينهى أو لا يتاب ولا يعاقب وهما متلازمان،فأنكر على من يحسب ذلك،فدلّ على أنّه قبيح لا يليق به،ولهذا استدلّ على أنّه لا يترك سدى بقوله: أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَىٰ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَىٰ [٥]

الى آخر السورة،ولو كان قبحه إنّما علم بالسمع لكان يستدلّ عليه:بأنّه خلاف السمع وخلاف ما أعلمناه وأخبرنا به،ولم يكن إنكار تركه قبيحا فى نفسه،بل لكونه خلاف ما أخبر به،ومعلوم أنّ هذا ليس وجه الكلام،وكذلك قوله تعالى:

وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا [٦]

والباطل الذى ظنّوه ليس هو الجمع بين التقيضين،بل الذى ظنّوه أنّه لا- شرع ولا- جزاء ولا- أمر ولا- نهى ولا- ثواب ولا عقاب،فأخبر أنّ خلقها لغير ذلك هو الباطل

الذى تنزّه عنه، و ذلك هو الحقّ الذى خلقت به و هو التّوحيد و حقّه و جزاؤه و جزاء من جحدّه و أشرك به، و قال تعالى: أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَخْلِيَاهُمْ وَمَا تُهْمُ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ [١]

فأنكر سبحانه هذا الحسبان إنكار متبه للعقل على حكمه و أنّه حكم سيئ، فالحاكم به مسيء ظالم، و لو كان إنمّا قبح [و لو كان الحسبان خ ل]

لكونه خلاف ما أخبر به، لم يكن الإنكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التّسويه بين المحسن و المسيء المستقرّ قبحه فى عقول العالمين كلّهم، و لا كان هناك حكم سيئ فى نفسه ينكر على من حكم به، و كذلك قوله تعالى: أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ [٢]

و هذا استفهام و إنكار، فدلّ على أنّ هذا قبيح فى نفسه منكر تنكره العقول و الفطر، أفتظنون أنّ ذلك يليق بنا أو يحسن منا فعله، فأنكره سبحانه إنكار متبه للعقل و الفطره على قبحه، و أنّه لا يليق باللّه نسبه إليه، و كذلك إنكاره سبحانه قبح الشّرك به فى الالهيه و عباده غيره معه بما ضربه لهم من الأمثال، و أقام على بطلانه من الأدله العقليّه، و لو كان إنمّا قبح بالشّرع لم يكن لتلك الأدله و الأمثال معنى، و عند نفاه التحسين و التّقييح يجوز فى العقل أن يأمر بالإشراك به و عباده غيره، و إنمّا علم قبحه بمجرد النّهى عنه، فى عجايب أى فائده تبقى فى تلك الأمثال و الحجج و البراهين الدّاله على قبحه فى صريح العقول؟! أو أنه أقبح القبيح و أظلم الظلم! أو أى شىء يصحّ فى العقل إذا لم يكن فيه علم بقبح الشّرك الذاتى، و أنّ العلم بقبحه بديهيّ، فذلك معلوم بضروره العقل، و بأنّ الرّسل تبّهوا الأمم على ما فى عقولهم و فطرهم

من قبحه، وإن لم يتنبه ليست لهم عقول [١]

ولا ألباب ولا أفئدة، بل نفى الله تعالى عنهم السَّمع والبصر، والمراد سمع القلب وبصره [٢]

، فأخبر أنّهم صمّ بكم عمى و شبّههم بالأنعام التي لا عقول لها يميّز بها بين الحسن والقبح و

ص: ٣٥٥

الحقّ و الباطل، و كذلك اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل السَّمْع و العقل، و أنّهم لو رجعوا إلى أسماعهم و عقولهم، لعلموا حسن ما جاءت به الرّسل و قبح مخالفتهم، قال تعالى: **وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ** [١]

و كم يقول لهم في كتابه أَفَلَا يَعْقِلُونَ ، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ، فيتّبهم على ما في عقولهم من الحسن و القبح و يحتجّ عليهم بها، و يخبر أنّه أعطاهمها لينتفعوا بها و يميّزوا بها بين الحسن و القبيح، و كم في القرآن من مثل عقليّ و حسيّ يتّبه به العقول على حسن ما أمر به و قبح ما نهى عنه؟ افلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنى، و لكان إثبات ذلك بمجرد الأمر و التّهيّ دون ضرب الأمثال، و تبين جهه القبح المشهور بالحسّ و العقل، و القرآن مملوّ بهذا لمن تدبّره، كقوله:

**ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَلَكٍ مِّمَّنْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** [٢]

، يحتجّ سبحانه عليهم بما في عقولهم، من قبح كون مملوك أحدهم شريكا له، فإذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكا له و لا يرضى بذلك، فكيف تجعلون لى من عبيدى شركاء تعبدونهم كعبادتي؟ و هذا يبيّن أنّ قبح عباده غيره تعالى مستقرّ في العقول، و السّمع تبه العقول و أرشدها إلى معرفه ما أودع فيها من قبح ذلك و كذلك قوله تعالى:

**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ** [٣]

**وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** [٤]

احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك تملكه أرباب متعاسرون سيئوا الملك، و حال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له، فهل يصح في العقول استواء حال العبدین؟ وكذلك حال المشرك و الموحد الذى قد سلمت عبوديته للواحد الحق، لا- يستويان. وكذلك قوله تعالى: ممثلاً- لقبح الرياء المبطل للعمل و المن و الأذى المبطل للصدقات بصفوان [١]

و هو الحجر الأملس عليه تراب غبار قد لصق به فأصابه مطر شديد، فأزال ما عليه من التراب و تركه صلداً أملس لا شىء عليه، و هذا المثل فى غايه المطابقه لمن فهمه، فالصفوان و هو الحجر كقلب المرائى و المنان و الموزى و التراب الذى لصق به ما تعلق به من أثر عمله و صدقته، و الوابل المطر الذى به حياه الأرض فإذا صادف أرضاً قابله نبت فيها الكلا، فإذا صادف الصخور و الحجارة الصم لم ينبت فيها شىء [٢]

فجاء هذا الوابل إلى التراب الذى على الحجر فصادفه رقيقاً فأزاله فأفضى إلى حجر غير قابل للنبات، و هذا يدل على أن قبح المن و الأذى و الرياء مستقر فى العقول، فلذلك نهى على شبهه و مثاله. و عكس ذلك قوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَشِيئاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [٣]

فان كانت هذه الحبه التى بموضع عال حيث لا تحجب عنها الشمس و الرياح و قد أصابها مطر شديد. فأخرجت ثمرها ضعفى ما يخرج غيرها إن كانت مستحسنه فى العقل و الحس فكذلك نفقه من أنفق



بثبات من نفسه وقوه على الإنفاق، لا- تخرج النفقه و قلبه يرجف على خروجها، و يرتعد و يضعف قلبه، و يجوز عند الإنفاق بخلاف نفقه من لم يكن صاحب الثبت و القوه، و لَمَّا كان النَّاسُ فِي الإنفاق على هذين القسمين، كان مثل نفقه صاحب الإخلاص و التثبیت كمثل الوابل، و مثل نفقه الآخر كمثل الطلّ، و هو المطر الضعيف، فهذا بحسب كثرة الإنفاق و قلته و كمال الإخلاص و قوه اليقين فيه و ضعفه، أفلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا و استقباح فعل الأول؟ و كذلك قوله تعالى:

أَيُّودُ أَحْيِدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصْحَابُ الْكِبَرِ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا فَأَصَابَهَا إِغْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ [٢]

فتبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الأعمال السيئه التي تحبط ثواب الحسنات و شبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعه و على نفسه و له بستان هو مادّه عيشه و عيش ذريته، فيه النخيل و الأعناب و من كل الثمرات إذا أصابته نار شديده فأحرقته، فنبه العقول على أنّ قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال، و لهذا فسره ابن عباس [٣]

برجل عمل بطاعه الله زمانا فبعث

اللّٰه إليه الشّيطان فعمل بمعاصي اللّٰه حتّى احترقت أعماله، ذكره البخارى في صحيحه [١]

أفلا تراه تبه العقول على قبح المعصيه بعد الطاعه و ضرب لقبحها هذا المثل؟ و نفاه التعليل و الأسباب و الحكم بحسن الأفعال و قبحها يقولون: ما ثمّ إلاّ محض المشيّه لا أنّ بعض الأعمال يبطل بعضا و ليس فيها ما هو قبيح بعينه حتى يشبه بقبيح آخر، و ليس فيها ما هو منشأ لمفسده أو مصلحه يكون سببا لهما و لا لها علل غائيه هي مفضيه إليها، و إنّما هي متعلّق المشيه، و الإراده و الأمر و النّهي فقط، و الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقه كما مر، و أجمعوا عند التكلم [٢]

بلسان الفقه على بطلانها إذ يتكلّمون في العلل و المناسبات الدّاعيه بشرع الحكم [٣]

و يفرّقون بين المصالح الخالصة و الرّاجحة و المرجوحه و المفسد التي هي كذلك، و يقدّمون أرجح المصلحتين على مرجوحتهما و يدفعون أقوى المفسدتين باحتمال أدناهما، و لا يتمّ لهم ذلك إلا باستخراج الحكم و العلل و معرفه المصالح و المفسد الناشئه من الأفعال و معرفه رتبها، و كذلك الأطياء لا يصلح لهم (لا- يصح خ ل) علم الطب و عمله إلا بمعرفه قوى الأدوية و الأغذيه و الأمزجه و طبائعها، و نسبه بعضها إلى بعض و مقدار تأثير بعضها في بعض، و انفعال بعضها عن بعض، و الموازنه بين قوّه الدّواء و قوّه المرض و دفع الضّدّ بضده، و حفظ ما يريدون حفظه بمثله و مناسبه، فصناعه الطب [١]

و علمه مبنيّه على معرفه الأسباب و العلل و القوى و الطبائع

ص : ٣٦٠



(الطبائع خ ل) و الخواص، فلو نفوا ذلك و أبطلوه و أحالوا على محض المشيّه و صرف الإراده المجرّده عن الأسباب و العلل و جعلوا حقيقه النار مساويه لحقيقه الماء، و حقيقه الدّواء مساويه لحقيقه الغذاء ليس فى أحدهما خاصيّه و لا قوّه يتميّز بها عن الآخر، لفسد علم الطب و بطلت حكم الله تعالى، بل العالم مربوط [١]

بالأسباب و القوى و العلل الفاعليّه و الغائيّه، و على هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم [٢]

و الكلّ مربوط بقضائه و قدره و مشيّته و إقداره و تمكينه. و اعتذر بعض الأشاعره عن نفيهم لذلك بأنّ القول بقطع النّظر عن تأثير الأسباب فى مسبباتها و جعل ذلك تأثير الله تعالى زهد و إخلاص، بأن لا يجعل مع الله تعالى فى العالم خالق آخر، و لا يخفى أنّ هذا اعتذار فاسد و اعتقاد ردّى، و إنّما الإخلاص و الفوز و الفلاح فى الصدق و الحقّ لا فى الكذب و الافتراء بما يعلم أنّه ليس كذلك مع تضمّنه لكثير من الفاسد كالجبر و الظلم و خلّو بعثه الأنبياء عن الفائده و مخالفته للعقل، بما ورد فى الكتب المنزله و اخبار الأنبياء، من ذكر الأسباب و إسناد المسببات إليها، و مع ما فى القول بخلق الأسباب و تفويض المسببات إليها من الدّلاله على قدره الفاعل لذلك، و إتقانه لأفعاله و بيان إحكامها و عجيب صنعها، فإنّه يكون فى كلّ واحد منها دلالة

على قدرتين و حكمتين، خلقها و خلق تأثيرها و حصول الإحكام فى خلقها و فى ترتب هذه المسببات عليها، و كونها سببا لها، و جعل تلك الأسباب مؤثره فى مسبباتها، و حصول تلك المسببات متقنه محكمه عنها، و هذا طريق مستقيم يوصل إلى حقيقه توحيدته تعالى، و ظهور قدرته، و وفور (فوز خ ل) حكمته، يوجب للعبد إذا تبصّر فيه الصّعود من الأسباب إلى مسببها، و التعلّق به دونها، و أنّها لا يضر و لا ينفع إلاّ باذنه، و أنّه إذا شاء جعل نافعها ضارا و دوائها داء أو دائها دواء، فالالتفات إليها بالكلية شرك مناف للتوحيد، و إنكارها أن تكون أسبابا بالكلية قدح فى الشّرع و الحكمه، و الإعراض عنها مع العلم بكونها أسبابا نقصان فى العقل، و تنزيلها منازلها و مدافعه بعضها ببعض و تسليط بعضها على بعض و شهود الجمع فى تفرّقها و القيام بها هو محض العبوديه و المعرفه و إثبات التّوحيد و الشّرع و القدره و الحكمه (القدر و الحكم خ ل) و الله أعلم.

**[فى الوجوه الداله على بطلان مقاله الاشعريه بنفى الحسن و القبح العقليين]**

**اشاره**

**[الوجه الاول]**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و هو باطل لوجوه الوجه الاول أنّهم أنكروا ما علم كلّ عاقل من حسن الصّدق النّافع و قبح الكذب الضّارّ سواء كان هناك شرع أولا، و منكر الحكم الضّرورى سوفسطائى.

**قال النّاصب خفضه الله**

أقول: جوابه أنّ حسن الصّدق النّافع و قبح الكذب الضّار، إن أريد بهما صفه الكمال و النّقص أو المصلحه و المفسده، فلا شك أنّهما عقليّان كما سبق، و إن أريد بهما تعلّق المدح و الثّواب أو الذّم و العقاب، فلا نسلم أنّه ضرورى، بل هو متوقّف على إعلام الشّرع، و كيف يدرك تعلّق الثّواب و هو من الله تعالى إلاّ بالشّرع و الاعلام من الشّارع «انتهى».

ص: ٣٦٣

قد توارد بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظننا منه أنه وجد تمره الغراب [١]  
حيث قال: إن الحكم بأننا نعلم بالضرورة أو بالنظر أن الصِّدق النَّافع و الكذب الضارّ يترتب عليهما الثَّواب أو العقاب في العقبي  
بعيد، لأنَّ العقل لا يستقلُّ في أمر الآخره «انتهى»، و قد دفعناه [٢]  
قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح: بأنَّ الاستبعاد إنما يتوجَّه لو أريد الثَّواب و العقاب بخصوصياتهما المعلومه من عرف  
الشرع، ككون الثَّواب عطيه يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الآخره، و أمَّا إذا أريد به العطاء [٣]

الذى يستحقه العبد من الله تعالى فلا، إذ بديهه العقل حاكمه بأن العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما أشرنا إليه سابقا، و بعبارة أخرى نقول: إنَّ العقل حاكم قطعا بأنَّ من فعل ما يوافق أمر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا و من خالفه يجزيه شرا، فإن أراد هذا الفاضل أنَّ العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابره ظاهره، و أن أراد أنه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد فى الجنه و نيل الحور و القصور و كون العقاب بالنار و الحيات و نحو ذلك فى الآجل، قلنا: إننا لا ندعى حكم العقل بهذه الخصوصيات، غاية الأمر أنه قد يقع التقييد بذلك فى بعض العبارات [١]

لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين، و إن علم ذلك من الشرع فقط و نظير أوردناه هاهنا ما وقع عن العلامة الدوانى فى بحث الوجود من حاشيته القديمه عند الكلام على قول شارح الجديد للتجريد. و ما قيل: من أنَّ صحه الحكم مطابقتها لما فى العقل الفعّال، فإنَّ صور جميع الكائى..... و أحكام الموجودات و المعدومات بأسرها مرتسمه فيه باطل قطعا، لأنَّ كلَّ واحد من العقلاء يعرف أنَّ قولنا: اجتماع التقيضين محال صدق و حق، مع أنه لم يتصور العقل الفعّال أصلا، فضلا عن إعتقاد ثبوته و ارتسام صور الكائنات فيه، مع أنه ينكر ثبوته على ما هو



رأى المتكلمين صور الكائنات فيه «انتهى» حيث أورد عليه أولا نقضا إجماليا فقال:

هذا الكلام من قبيل أن يقال: كون المشار إليه «بأنا» [٢]

جوهرًا مجردًا باطلًا، لأنَّ كلَّ واحد من العقلاء يشير إليه «بأنا» مع أنَّه لم يتصوّر الجوهر المجرد أصلاً، بل مع أنَّه ينكر ثبوته على ما هو رأى المتكلمين أو يقال: كون الزّمان مقدارا لحركة الفلك باطلًا، لأنَّ كلَّ أحد يقسّم الزّمان إلى أجزاء مع عدم تصوّره مقدار حركة الفلك إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض في تيار [١]

بحار الحكمة، ثم ذكر حلّه و تفصيله فقال: للمستدل أن يمنع عدم تصوّر كلّ واحد من العقلاء العقل أصلاً، ويقول: بل تصوّر العقل (يتصوّر خ ل) بهذا الوجه، وهو أنَّه الواقع و نفس الأمر و مطابق الصّوادق و إن لم يتصوّر بخصوصيّته كونه عقلاً. و محلاً لارتسام صور الكائنات، ثم يدلّ البرهان على أنّ المتصور بهذا الوجه هو العقل المتّصف بتلك الصّيفات، كما في إثبات النَّفس و الزّمان و غيرهما من المطالب الحكميّة التي لا يخفى على من ذاق الحكمة «انتهى» و من العجب أنّ هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته و مدارسته لذلك الشّرح و الحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النَّقض و الحلّ فيما نحن فيه، و أعجب من ذلك أنّ هذا الفاضل أنكر هاهنا استقلال العقل في أمر الآخرة مطلقاً، و سلم استقلاله في بعض أحوال

ص: ٣٦٦

## [الوجه الثانى]

### قال المصنّف رفع الله درجته

الثانى لو خيّر العاقل الذى لم يسمع الشرائع و لا علم شيئا من الأحكام، بل نشأ فى بادية خاليا من العقائد كلّها، بين أن يصدق و يعطى دينارا و بين أن يكذب و يعطى دينارا و لا- ضرر عليه فيهما، فإنه يختار الصدق على الكذب، و لو لا حكم العقل بقبح الكذب و حسن الصدق لما فرق (مميز خ ل) بينهما و لا اختار الصدق دائما.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق جواب هذا، و أنّ مثل هذا الرجل لو فرضنا أنّه يختار الصدق بحكم عقله، فإنه يختاره لكونه صفة كمال أو موجب مصلحة، و هذا لا- نزاع فيه أنّهما عقليّان لا- أنّه يختاره لكونه موجبا للثواب و العقاب، كيف و هو لا- يعرف الثواب و لا العقاب؟ «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

قد سبق دفعه أيضا حيث بينا سابقا استلزام تلك المعانى لما هو محل النزاع، و قررنا قبيل ذلك بلا فصل: أنّ خصوصيات الثواب و العقاب غير معتبره، و أيضا قد ظهر لك ممّا فصلناه سابقا من تحقيق الأصلين، و أن النزاع واقع فيهما، أنّ قول الناصب: إنّ لا نزاع فى أنّ حسن الصدق و قبح الكذب و نحوهما عقليّان لا يصح على إطلاقه، لأنّ أحد الأصلين المتنازع فيه هو أنّ ما حسنه الشارح و أمر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهه ثمّ أمر به أم لا؟ و نحن نقول: نعم، لأننا نعلم بالبديهة أنّ الصدق كان حسنا ثمّ أمر به لا أنّه أمر به ثمّ صار حسنا، فلا يجوز عندنا النهى عن الصدق بالضرورة، فبطل ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّه أمر به ثمّ صار حسنا، و كذا الكلام فى الظلم و العدل و نحوهما، فكيف يقال هاهنا: إن

الصِّدْقُ وَالكُذْبُ كانا قبل الأمرِ وَالنَّهْيُ مشتملين على الجِهَةِ المحسنة أو المقبَّحة، بمعنى صفه الكمال وَالتَّقْصُّ، دون الجِهَةِ المحسنة وَالمقبَّحة التي يترتب عليهما الثَّوابُ وَالعقَابُ، فتأملُ فَأنَّه كاشفٌ عن مغالطه القومِ وَفرارهم عن الاعترافِ بالحقِّ كما مرَّ.

### [الوجه الثالث]

#### قال المصنّف رفع الله درجته

الثالث لو كان الحسن وَالقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع، وَالتالي باطل، فإنَّ البراهمه [١] بأسرهم ينكرون الشرائعِ وَالأديانِ كلّها، وَيحكمون بالحسنِ وَالقبحِ مستنديين إلى ضروره العقلِ في ذلك.

#### قال الناصب خفضه الله

أقول: جوابه أنّ البراهمه المنكرين للشرائعِ يحكمون بالحسنِ وَالقبحِ للأشياءِ

لصفه الكمال و النقص، و المصلحه و المفسده، لا- لتعلق الثواب و العقاب كما مرّ و كيف يحكمون بالثواب و العقاب و هم لا يعرفونهما؟ «انتهى».

### أقول [القاضي نور الله]

جواب هذا أيضا مثل ما مرّ في الفصلين السابقين، و الحاصل أنّ حكم البراهمه بمجرد حسن الأشياء و قبحها عقلا يثبت أحد جزئي المدعى، و هو أنّ في الفعل قبل ورود الأمر و النهي جهه محسنه و صفه موجب للحسن أو جهه مقبحه، و أما الجزء الآخر و هو ترتب الثواب و العقاب، فهم يعرفونه كما يعرفه أرباب الشرائع، لأنّ البراهمه و إن أنكروا النبوات و الشرائع، فلم ينكروا الإلهيات حتّى يلزم أن لا- يعرفوا الثواب و العقاب على الأعمال، غايه الأمر أنّهم قالوا: إنّ معرفه ذلك لا تتوقف على تعليم الأنبياء عليهم السلام، بل العقل مستقلّ به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل و النحل عند نقل شبههم على نفى النبوات، حيث قال: إنّهم قالوا: قد دل العقل بأنّ الله تعالى حكيم، و الحكيم لا يتعيّد الخلق إلّا بما تدلّ عليه عقولهم، و قد دلت الدلائل العقليّه أنّ للعالم صنعا عالما قادرا حكيمًا، و أنّ له على عباده نعمًا توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، و نشكر بآلائه علينا، و إذ عرفناه و شكرنا له استوجبنا ثوابه، و إذا أنكرناه و كفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنّا نتبع بشرا مثلنا، [١]

فأنّه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفه و الشكر فقد استغينا عنه بعقولنا، و إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه «انتهى»، فظهر أنّ قول الناصب: و هم لا يعرفونه إنّما نشأ من جهله و عدم معرفته بما ينبغى معرفته لمدعى الفضل و العرفان و الله المستعان.

### [الوجه الرابع]

### قال المصنّف رفع الله درجته

الرابع الضّروره قاضيه بقبح العبث، كمن يستأجر أجيرا ليرمى من ماء الفرات

و يبيع متاعا اعطى فى بلده عشره دراهم فى بلد آخر يحمله إليه بمشقه عظيمه، و يعلم أنّ سعره كسعر بلده بعشره دراهم أيضا [٢]  
، و قبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران إلى السماء و تعذيبه دائما على ترك هذا الفعل، و قبح من يذمّ العالم الزاهد  
على علمه و زهده و حسن مدحه، و قبح مدح الجاهل الفاسق على جهله و فسقه و حسن ذمّه عليهما، و من كابر فى ذلك فقد  
أنكر أجلى الضروريات، لأنّ هذا الحكم حاصل للأطفال، و الضروريات قد لا تحصل لهم «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول جوابه أن قبح العبث لكونه مشتتلا على المفسده لا- لكونه موجبا لتعلق الدّم بالعقاب و هذا ظاهر، و قبح مذمّه العاقل و  
حسن مدحه الزاهد للاشتغال على صفه الكمال و النقص، فكل ما يذكر هذا الرجل من الدلائل هو إقامه الدليل على غير محل  
النزاع، فإنّ الأشاعره معترفون بأن كل ما ذكره من الحسن و القبح عقليان [٣]

، و النزاع [٤]

فى غير هذين المعنيين (انتهى)

### أقول: [القاضى نور الله]

قد مرّ مرارا ما يقوم دفعا لهذا الجواب فتذكّر.

**قال المصنّف رفع الله درجته**

الخامس لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكذّابين، و تجويز ذلك يسد باب معرفه النبوه، فإنّ أيّ نبيّ أظهر المعجزه عقيب ادعاء النبوه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب في دعوى النبوه «انتهى»

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: جوابه أنّه لم يقبح من الله شيء قوله: لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذّابين، قلنا: عدم إظهار المعجزه على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عاده الله تعالى الجارى مجرى المحال العادى بذلك الاظهار، قوله: تجويز هذا يسدّ باب معرفه النبوه، قلنا: لا يلزم هذا لأن العلم العادى حاكم باستحاله هذا الإظهار، فلا ينسدّ ذلك الباب «انتهى»

**أقول [القاضى نور الله]**

قد مرّ بيان قباحه الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومه قبحها بالعقل من الله تعالى، و سبق أيضا أنّ قاعده جريان العاده مع بطلانها بما مرّ لا- يفيد المعرفه، لإين ذلك الجريان غير واجب على أصل الأشاعره إذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العاده، فلا يحصل الجزم بصدق النبي

[الوجه السادس]

**قال المصنّف رفع الله درجته**

السادس لو كان الحسن و القبح شرعيّين لحسن من الله تعالى أن يأمر بالكفر و تكذيب الأنبياء و تعظيم الأصنام، و بالمواظبه على الزّناء و السرقة، و التّهى عن العباده و الصّدق، لأنها غير قبيحه فى أنفسها، فإذا أمر الله تعالى بها صارت حسنه، إذ لا فرق بينها و بين الأمر بالطاعه، فإنّ شكر المنعم و ردّ الوديعه و الصّدق ليست

حسنه في أنفسها، و لو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحه، لكن لما اتفق أنه تعالى أمر بهذه مجاناً لغير غرض و لا حكمه صارت حسنه بذلك، و اتفق أنه نهى عن تلك فصارت قبيحه، و قبل الأمر و النهى لا فرق بينهما، و من أداه عقله إلى تقليد من يعتقد ذلك فهو أجهل الجهّال و أحمق الحمقاء إذا علم أن معتقد رئيسه ذلك، و إن لم يعلم و وقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضلّ غيرهم و لا تستوعب البليّة جميع الناس أو أكثرهم (انتهى)

### قال الناصب خفضه الله

أقول: جوابه أنه لا يلزم من كون الحسن و القبح شرعيّين بمعنى أن الشّرع حاكم بالحسن و القبح أن يحسن من الله الأمر بالكفر و المعاصي، لأن المراد بهذا الحسن إن كان استحسان هذه الأشياء فعدم هذه الملازمه ظاهر، لأن من الأشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة لا يستحسنه الحكيم، و قد ذكرنا أن المصلحة و المفسده حاصلتان للأفعال بحسب ذواتها، و إن كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا أنه لا يمتنع عليه شيء عقلاً لكن جرت عادة الله تعالى على الأمر بما اشتمل على مصلحة من الأفعال، و النهى عن ما اشتمل على مفسده من الأفعال، فالعلم العادى حاكم بأن الله تعالى لم يأمر بالكفر و تكذيب الأنبياء قطّ، و لم ينه عن شكر المنعم و ردّ الوديعة، فحصل الفرق [١]

بين هذا الأمر و النهى بجريان عادة الله الذي يجرى مجرى المحال العادى، فلا يلزم شيء ممّا ذكره هذا الرّجل و قد زعم أنه فلق [٢]

الشّعْر في تدقيق هذا السّؤال الظاهر دفعه عند أهل الحقّ

حتى رتب عليه التشنيع والتفضيع، فيا له من رجل ما أجهله! «انتهى».

### أقول [القاضي نور الله]

ما ذكره في منع الملازمه من أن من الأشياء ما يكون مخالفا للمصلحه لا يستحسنه الحكيم «إلخ» فرار شنيع مخالف لما مر: من أن الأشاعره جعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر، وأنها غير منقسمه في ذواتها إلى حسن وقيح، ولا يتميز القبيح بصفه اقتضت قبحه أن يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن، فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقيح ولا مصلحه ولا مفسده ولا نقص ولا كمال، ولا فرق بين الوجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الأمر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين النكاح والسفاح، إلا أن الشارع أوجب هذا وحرم هذا.

وقد صرح بذلك أيضا صاحب المواقف حيث قال: القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائدا إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزله، بل الشرع هو المبتدئ له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضيئه فحسن ما قبحه وقبيح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا «إلخ»، ثم قال عند بيان المعنى المتنازع فيه: وعند المعتزله عقلي فأنهم قالوا: للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهه محسنة مقتضيه لاستحقاق فاعله مدحا و ثوبا، أو مقبحه مقتضيه لاستحقاق فاعله ذمًا وعقابا. ثم إنها أي تلك الجهه المحسنة أو المقبحه قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا، وقد لا تدرك [١]



بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد الشرع به علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرّمه الشارع، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره. ثم إنهم اختلفوا. فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا - لصفه فيها تقتضيهما، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفه حقيقته توجب ذلك مطلقا أي في الحسن والقبح جميعا، فقالوا: ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدّمنا من أصحابنا، بل لما فيه من صفه موجبه لأحدهما.

وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفه في القبح دون الحسن، إذ لا حاجة إلى صفه محسنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفه المقبحة وذهب الجبائي إلى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا، فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقته فيها، بل لوجوه اعتباريه [١]

و أوصاف إضافية تختلف بحسب الإعتبار كما في لطمه اليتيم تأديبا و ظلما «انتهى كلامه».

و الحاصل أن اعتراف الأشاعره باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفه الكمال و النقص و المصلحه و المفسده الصالحين لمنشأيه الأمر و النهي كما وقع عن صاحب المواقف، و قلده فيه الناصب ها هنا ينافي حكمهم بأن

الأفعال سواء في نفس الأمر، و بعدم اشتمالها على ما يصلح أن يكون منشئاً للحسن أو القبح، لا بحسب الذات و لا بحسب شيء من الصفات الحقيقيه أو الاعتباريه التي قال بها الاماميه و المعتزله، و بعدم الفرق بين سجود الرحمن و سجود الشيطان و نحو ذلك قبل ورود الشرع، و بجواز عكس القضيّه في الحسن و القبح و قلب الأمر و النهي، فإنّ تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الإطلاق إثباتاً و نفيّاً يأبى عن إرادته التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه، هذا.

و أما حديث جريان العاده فقد جرى عليه ما جرى و إن كان الناصب قد زعم أنّه خرق العاده، و فلق البحر في إجرائه هاهنا، فتذكر

### [الوجه السابع]

#### قال المصنّف رفع الله درجته

السابع لو كان الحسن و القبح شرعيّين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع، و لو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء، لأنّ النبيّ إذا ادعى الرّساله و أظهر المعجزه كان للمدعو أن يقول: إنّما يجب عليّ النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنّك صادق، و أنا لا أنظر حتّى أعرف صدقك، و لا أعرف صدقك إلا بالنظر، و قبله لا يجب عليّ امتثال الأمر فينقطع النبيّ و لا يبقى له جواب «انتهى».

#### قال الناصب خفضه الله

أقول: جواب هذا قد مرّ في بحث النظر، و حاصله أنّه لا يلزم الافحام، لأنّ المدعوّ ليس له أن يقول: إنّما يجب عليّ النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنّك صادق، بل النظر واجب عليه بحسب نفس الأمر، و وجوب النظر لا يتوقف على معرفته له، للزوم الدور كما سبق، فلا يلزم الافحام «انتهى».

قد سبق منّا دفعه هناك [١]

أيضا بأنّ ثبوت الوجوب في نفس الأمر لا- يدفع الافحام، وإنما يندفع بإثبات الوجوب على المكلفين، إذ لا نزاع لأحد في أنّ تحقّق الوجوب في نفس الأمر لا- يتوقف على العلم بالوجوب، وإنما النزاع في أنّ وجوب الامتثال بقوله: حين أمر المكلف بالنظر في المعجزه إنّما يثبت إذا ثبت حجّيه قوله، وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع، فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب، والسمع إنّما يثبت بالنظر، فله أن لا- ينظر و لا- يأثم، لأنّه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه، كما إذا وجب علينا حكم في نفس الأمر مكتوب في اللوح المحفوظ، ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم، فيلزم الافحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي، فانه إذا قال: انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه، لوجوبه عقلا لثبوت الحس العقلي الحاكم بحسن التكليف، ومن المكلف به ما لا يستقلّ العقل للاهتداء إلى إدراكه، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيد من عند الله تعالى.

### **[الوجه الثامن]**

#### **قال المصنّف رفع الله درجته**

الثامن لو كان الحسن و القبح شرعيّين لم تجب المعرفة [٢]

، لتوقف معرفه الإيجاب على معرفه الموجوب، المتوقفه على معرفه الإيجاب فيدور.

#### **قال الناصب خفضه الله**

أقول: جواب هذا أيضا قد مرّ فيما سبق، وأنّ توقف وجوب المعرفة على

الإيجاب ممنوع «انتهى».

**أقول: [القاضي نور الله]**

قد سبق منّا ما أسقط منعه المردود الهالك، الذي قطع فيه من وادى الهذيان مسالك، فليطالع أوليائه هنالك.

**[الوجه التاسع]**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

التاسع الضّروره قاضيه بالفرق بين من أحسن إلينا دائماً، و من أساء إلينا دائماً، و حسن مدح الأول و ذمّ الثاني، و قبح ذمّ الأول و مدح الثاني، و من تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله «انتهى».

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: هذا الحسن و هذا القبح ممّا لا نزاع فيه بأنهما عقليّان، لأنهما يرجعان إلى الملائمه و المنافره أو الكمال و النقص، على أنه قد يقال: جائز أن يكون هناك عرف عامّ هو مبدأ لذلك الجزم المشترك، و بالجملة هو من إقامه الدليل في غير محلّ النزاع، و الله تعالى أعلم. هذه جملة ما أورده من الدلائل على رأيه العاطل، و قد وفقنا الله تعالى لأجوبتها كما ترضيه إن شاء الله تعالى أو لو الآراء الصّائبه، و لنا في هذا المبحث تحقيق نريد أن نذكره في هذا المقام فنقول:

اتفقت كلمه الفريقين من الأشاعره و المعتزله، على أنّ من أفعال العباد ما يشتمل على المصالح و المفاسد، و ما يشتمل على الصّيفات الكماليه و النقصانيه، و هذا ممّا لا نزاع فيه، و بقى النزاع في أنّ الأفعال التي تقتضى الثّواب أو العقاب هل في ذواتها جهه محسّنه صارت تلك الجهه سببا للمدح و الثّواب، أو جهه مقبّحه صارت سببا للذّمّ و العقاب أولاً؟ فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ما ذا يريد من هذا النّفى؟ إن أراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الأفعال، فيرد عليه: أنك سلّمت وجود الكمال و النقص و المصلحه و المفسده في الأفعال، و هذا عين التسليم

ص: ٣٧٧

بأنّ للأفعال في ذواتها جهة الحسن و القبح لأنّ المصلحه و الكمال حسن، و المفسده و النقص قبيح، و إن أراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح و الثواب بلا- حكم الشرع بأحدهما لأنّ تعيين الثواب و العقاب للشارع، و المصالح و المفسدات التي تدركها العقول لا- تقتضى تعيين الثواب و العقاب بحسب العقل، لأنّ العقل عاجز عن إدراك أقسام المصالح و المفسدات في الأفعال، و مزج بعضها ببعض حتّى يعرف الترجيح، و يحكم بأنّ هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحه، أو قبيح لاشتماله على المفسده، فهذا الحكم خارج عن طوق العقل، فتعيّن تعيينه للشرع، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يرده المعتزلي، مثلاً شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرائع، فلو كان شره حسناً في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراماً في بعض الشرائع الأخرى؟ هل انقلب حسنه الذاتى قبيحاً؟ و هذا ممّا لا يجوز، فبقي أنّه كان مشتملاً على مصلحه و مفسده كلّ واحد منهما بوجه، و العقل كان عاجزاً عن إدراك المصالح و المفسدات بالوجوه المختلفه، فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحه في زمان و ترجيح جهة المفسده في زمان آخر، فصار حلالاً في بعض الأزمنة و حراماً في البعض الآخر، فعلى الأشعرى أن يوافق المعتزلي، لاشتمال ذوات الأفعال على جهة المصالح و المفسدات، و هذا يدركه العقل، و لا- يحتاج في إدراكه إلى الشرع، و هذا في الحقيقة هو الوجه المحسّن و المقبّح في ذوات الأفعال، و على المعتزلي أن يوافق الأشعرى في أنّ هاتين الجهتين في الفعل لا- تقتضيان حكم الثواب و العقاب و المدح و الذمّ باستقلال العقل بعجزه (لعجزه خ ل) عن مزج جهات المصالح و المفسدات في الأفعال، و قد سلّم المعتزلي هذا فيما لا يستقلّ العقل به، فليسلم في جميع الأفعال، فإنّ العقل في الواقع لا يستقلّ في شيء من الأشياء بإدراك تعلق الثواب و العقاب، فإذا كان النزاع بين الفريقين مرتفعاً، تحفظ بهذا التحقيق، و بالله التوفيق.

أما ما ذكره من أنّ هذا الحسن و القبح خارجان عن محلّ النزاع فقد بيّنا مرارا أنّه اختيار للفرار على القرار، و اغتنام لتولى الأدبار [١]

، و أما ما ذكره من العلاوه فهو ممّا ذكره العضد الإيجي [٢]

في شرح المختصر موافقا لبعض أقرانه و قد ردّ عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد البهمنى التستري الحنفى [٣]

في شرحه على المختصر أيضا بأنّ كون العرف و العاده

للحكم مدفوع، إذ المدرك للحكم إما الشرع أو العقل بالإجماع «انتهى» و وافقه أيضا سيد المحققين «قده» فى حاشيته على شرح العصدى حيث قال فى هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قالوا أى المعتزله: ثالثا و إذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا، إذ لا مخرج عنهما إجماعا «انتهى».

و أما ما ذكره النايب فى ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا و إن كان باسم ضده حقيقا، فيتوجه عليه أولا أن ما تضمنه كلامه من تقسيم الأفعال إلى ما يشتمل على المصالح و المفاسد و النقص و الكمال، و إلى ما يقتضى الثواب و العقاب تقسيم سقيم، لأن القسم الأول أيضا مما يقتضى الثواب أو العقاب عند الامامية و المعتزله، فإن ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة أو المفسده أو النقص أو الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب أو العقاب أيضا كما لا يخفى. و ثانيا أن ما ذكره فى الشق الثانى من ترديده، اعتراف بالجزء الثانى من المدعى الذى وقع فيه النزاع؟، و الحمد لله على الوفاق و ترك الخلاف و الشقاق. و أما ما ذكره فى الشق الثانى و حكم بأنه كلام صالح صحيح لا ينبغى أن يرده المعتزلى مردود بما ذكرناه فى الفصول السابقة، من الاستلزام و غيره من النقص و الإبرام و ثالثا أن ما ذكره من أن شرب الخمر كان مباحا فى بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع، و ليس غرضنا من ذلك المناقشه فى المثال، بل التنبيه على ما هو الحق

من دوام حرمة امور خمسه،خالف في بعضها أهل السنه فقد صحّ [١]

عندنا من طريق أهل البيت عليهم السّلام: أنّ خمسه لم تكن حلالا في شيء من الشّرائع لخمسه: الرده لحفظ الدّين، و القتل بغير حقّ لحفظ النّفس، و المسكر لحفظ العقل، و الزنا لحفظ النّسب، و السرقة لحفظ المال. و أمّا استبعاده لصيروره الخمر حراما في بعض الشّرائع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه، من الاختلال، إذ على تقدير كون الحمر حلالا في بعض الشّرائع السابقه إنّما يلزم الانقلاب الذاتيّ عند الحكم بتحريمه لو قلنا بأنّ حسن الأفعال و قبحها لذاتها، و أمّا لو قلنا: إنّ قبحها لما هو أعمّ من الذات و من الصّيفات الاضافيه و الجهات الاعتباريّة فلا، كما لا يخفى، و قد ظهر ممّا قرّناه أنّ ما رامه النّاصب من المحاكمه بين أهل العدل و الأشاعره محاكمه فاجره ناظره إلى محاكمه

ص: ٣٨١



أبي موسى الأشعري و عمرو بن العاص بين مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و بين الفئه الباغيه الطاغيه الخارجه عن الإسلام.

### [المطلب الثالث في أن الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب]

اشاره

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الثالث في أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، ذهبت الاماميّه و من تابعهم و واقفهم من المعتزله إلى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، بل جميع أفعاله تعالى حكمه و صواب ليس فيها ظلم و لا جور و لا عدوان و لا كذب و لا فاحشه، لأنّ الله تعالى غنيّ عن القبيح و عالم بقبيح القبائح، لأنّه عالم بكلّ المعلومات و عالم بغناه عنه، و كلّ من كان كذلك فإنّه يستحيل عليه صدور القبيح عنه، و الضّروره قاضيه بذلك، و من فعل القبيح مع الأوصاف الثلاثه استحقّ الذّمّ و اللّوم، و أيضا الله تعالى قادر، و القادر إنّما يفعل بواسطه الدّاعي [٢]

، و الدّاعي إمّا داعي الحاجه أو داعي الجهل، أو داعي الحكمه [٣]

، أمّا داعي الحاجه [٤]

، فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا إليه فيصدر عنه دفعا لحاجته [٥]

، و أمّا داعي الجهل فبأن يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصحّ صدوره عنه، و أمّا داعي الحكمه بأن يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوه الدّاعي [٦]

إليه، و التقدير أنّ

الفعل قبيح فانتفت هذه الدعاوى، فيستحيل منه تعالى. وذهبت الأشاعره كافة إلى أنّ الله تعالى قد فعل القبائح بأسرها من أنواع الظلم و الشّرك و الجور و العدوان و رضى بها و أحبّها «انتهى»

### قال النّاصب خفضه الله

أقول: قد سبق أنّ الامه أجمعت على أنّ الله تعالى لا- يفعل القبيح و لا يترك الواجب فالأشاعره من جهة أن لا قبيح منه و لا واجب عليه. و أمّا المعتزله فمن جهة أنّ ما هو قبيح منه يتركه، و ما يجب عليه يفعله، و هذا الخلاف فرع قاعده التحسين و التقييح، إذ لا حاكم بقبح القبيح منه و وجوب الواجب عليه إلاّ العقل، فمن جعله حاكما بالحسن و القبح قال: بقبح بعض الأفعال منه و وجوب بعضها عليه، و نحن قد أبطلنا حكمه، و بينا أنّ الله تعالى هو الحاكم، ف يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ [١]

يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ [٢]

لا وجوب عليه و لا استقباح منه، هذا مذهب الأشاعره، و ما نسبه هذا الرّجل المفترى إليهم أخذه من قولهم: إنّ الله خالق كلّ شيءٍ، فيلزم أن يكون خالقا للقبائح، و لم يعلموا أنّ خلق القبيح ليس فعله، إذ لا قبح بالنسبه إليه، بل بالنسبه إلى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرّه، و سنذكر تحقيقه في مسأله خلق الأعمال [٣]

«انتهى»

### أقول [القاضي نور الله]

قد أبطل النّاصب أكثر ما ذكره نصره للأشاعره بقوله: و أما المعتزله

ص: ٣٨٣

فمن جهه أنّ ما هو قبيح منه يتركه و ما يجب عليه يفعله، فإنّ ذكره هذا فى مقابله قول الأشاعره صريح فى أنّ الأشاعره قائلون: بأنّ الله تعالى لا- يترك ما هو قبيح فى الشاهد، بل يفعل الكلّ، فإنّ هذا القدر يكفينا فى أصل المقصود، و يبقى الكلام فى أنّهم يدّعون أنّ ما هو قبيح فى الشاهد و بالنسبه إليه ليس بقبيح بالنسبه إلى الله تعالى، و هو تحكّم كما عرفت غير مرّه. و أما قوله: و نحن قد أبطلنا حكم العقل، فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرّح به سابقا فى محاكمته المردوده بحكومته العقل فى الجملة. و أمّا قوله: (خلق القبيح ليس فعله: إذ لا قبيح بالنسبه إليه) فقد مرّ أنه مكابره ظاهره، و سيأتى الكلام فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

**[ان الله لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب و الا لزم محالات]**

**اشاره**

فلزمهم من ذلك محالات،

**منها امتناع الجزم بصدق الأنبياء**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

لأنّ مسيلمه الكذاب [١]

لا فعل له، بل القبيح الذى صدر عنه من الله تعالى عندهم، فجاز أن يكون جميع الأنبياء كذلك، و إنّما يعلم صدقهم لو علمنا أنه تعالى لا يصدر عنه القبيح، فلا نعلم حينئذ نبوّه محمّد نبينا صلى الله عليه و اله و لا نبوّه موسى و عيسى و غيرهما من الأنبياء البتّه، فأى عاقل يرضى أن يقلّد من لم يجزم بصدق نبي من الأنبياء البتّه؟ و أنه لا فرق عنده بين نبوّه محمّد صلى الله عليه و اله و بين نبوّه مسيلمه الكذاب، فليحذر العاقل من اتّباع أهل الأهواء و الانقياد إلى طاعتهم ليبلغهم مرادهم و يربح [٢]

هو

ص: ٣٨٤

الخرسان بالخلود فى النيران، ولا ينفعه عذره غدا فى يوم الحساب» انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد مرّ مرارا أنّ صدق الأنبياء مجزوم به جزما مأخوذا من المعجزه، و عدم جريان عاده الله تعالى على إجراء المعجزه على يد الكذابين، و أنه يجرى مجرى المحال العادى، فنحن نجزم أنّ مسيلمه كذاب لعدم المعجزه، و نجزم أنّ الله تعالى لم يظهر المعجزه على يد الكذاب، و يفيدنا هذا الجزم العلم العادى، فالفرق بينه و بين الأنبياء ظاهر مستند إلى العلم العادى، لا إلى القبح العقليّ الذى يدّعيه.

و ما ذكره من الطامّات و التنفير فهو الجرى على عادته فى المزخرفات و الترهات «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

قد مرّ منّا أيضا مرارا أنّ قاعده جريان العاده مهذومه عن أسها [١]

، و مع ذلك لا- يجب جريانها، و لهذا يتعقّبها الخارق من المعجزات و غيرها، فتجوز وقوع الخرق و التخلف فيها سيّما مع ضمّ العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الأنبياء كما لا يخفى، و بالجملة أنّهم لا ينكرون أنه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح فى الشاهد، و لا يقبح بالنسبه إليه، فليجز أن يظهر المعجزه على يد الكاذب و لا يقبح بالنسبه إليه، و بعبارة أخرى إذا صحّ أنّ الله تعالى يفعل القبائح و لا- يقبح منه، فلم لا- يجوز أن ينصب الأدله من المعجزات و غيرها على الباطل؟ و يكون الحقّ عكس ما تقتضيه الأدله فلا تحصل الثقة بأنّ النّبىّ الذى أظهر دلاله المعجزه صادق، و كذا لا تحصل الثقة بأنّ ما عليه المسلمون

من الأدله حَقّ، و يقال لهم أ ليس قد ثبت أنّ مسيلمه الكذاب ادّعى النّبوه، و قال له أصحابه: صدقت في أنّك نبى، أ ليس كلامهم هذا تصديقا له؟ فلا بدّ من «بلى» فيقال: إذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى و قد صدّقه، فلم لا يقولون بصدقه؟ و ما الفرق بينه و بين من يدّعى النّبوه فتنتطق الأشجار و الأحجار بصدقه، بأن يفعل الله فيه ذلك التصديق؟ فإن قالوا:

إنّ محمّدا صلى الله عليه و اله قال: لا نبى بعدى [١]

، قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون هذا من جملة الأكاذيب التي يفعلها الله في العباد و لا يقبح بالنسبه إليه، و حينئذ لم يكن محمّد صلى الله عليه و اله أولى بالتصديق من مسيلمه، و قد صدّقهما الله على حدّ واحد.

**[و منها أنّه يلزم تكذيب الله تعالى]**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و منها أنّه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله: ان الله لا يُجِبُّ الفُسادَ [٢]

ص: ٣٨٤

وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ [١]

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ [٢]

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ [٣]

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [٤]

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصَلِحُونَ [٥]

كُلُّ ذَلِك كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا [٦]

وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ [٧]

و من يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر و حصل الارتداد و الخروج عن مله الإسلام، فليتعوذ الجاهل و العاقل من هذه المقاله الرديه المؤديه إلى أبلغ أنواع الضلاله، و ليحذر من حضور الموت عنده و هو على هذه العقيدة، فلا تقبل توبته. و ليخش من الموت قبل تظنه بخطئه، فيطلب الرجعه، فيقول: رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ فَيَقَالَ لَهُ كَلَّا [٨]

### قال الناصب

أقول: قد مرَّ أنّ كلّ ما يقيمه من الدلائل هو إقامة الدليل في غير محلّ النزاع، فإنّ الأشاعره مذهبهم المصرّح به في سائر كتبهم: أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يرضى بالقبائح و الإراده غير الرضاء، و ما ذكر من الآيات ليس حجّه

عليهم، إنما هي حجّة على من جوّز الظلم على الله و الرّضاء بالكفر، وهذا الرّجل أصمّ اطروش لا يسمع نداء المنادى و صوّر عند نفسه مذهبا و افترى أنّه مذهب الأشاعره، و يورد عليه الاعتراضات و ليس أحد من المسلمين قائلًا- بأنّه تعالى ظالم أو راض بالكفر تعالى عن ذلك، و ما يزعم أنّه يلزم هذا الأشاعره فهو باطل، لأنّ الخلق غير الفعل، و العجب أنه لا يخاف أن يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي إثبات الشّركاء لله تعالى في الخلق، مثل المجوس [١]

، و ذلك

ص: ٣٨٨

المذهب أردى من مذهب المجوس بوجه، لأنّ المجوس لا يشتون إلا شريكا

ص: ٣٨٩



واحدًا يسمونه أهرمن، وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصر ولا تحصى أنهم إذا قيل لهم:

ص: ٣٩٠





**أقول: [القاضي نور الله]**

نعم الأشاعره يقولون: إنَّه تعالى لا يفعل القبيح، لكن بمعنى أنَّ ما هو قبيح في الشَّاهد ليس قبيحا بالنسبه إليه تعالى، و ليس في هذا نفى صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقه، بل بمجرّد اللَّفظ و العبارة، فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محلّ النزاع. و أما الفرق بين الإراده و الرضا فقد مرّ أنه غير مرضى.

و أما ما ذكره من أنَّ الآيات إنَّما هي حججه على من جوّز الظلم على الله، و أشار به إلى أنَّ الأشاعره لا يجوّزون عليه، ففيه أنَّ عدم تجويزهم للظلم عليه إنَّما هو بمعنى أنَّ ما نراه ظلما في الشَّاهد ليس بظلم إذا صدر عنه تعالى، بل يقولون: هو ليس بظلم في نفسه قبل النَّهي، و إنَّما صار كذلك بالشَّرع و بعد وروده، فكلّ ما صدر عنه أو أمر به ليس بظلم، و هذا سفسطه ظاهره كما مرّ مرارا. و أما ما ذكره في دفع لزوم ما ألزمه المصنّف على الأشاعره بأنّ الخلق غير الفعل فهو دعوى كاذبه ذكرها شارح العقائد [٢]

في دفع تمسك المعتزله:

بأنه لو كان تعالى خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الأكل و الشارب و الزاني و السارق إلى غير ذلك، حيث دفعه بأنّ ذلك جهل عظيم، لأنّ المتّصف بالشّيء من قام به ذلك الشّيء لا من أوجده، أو لا يرون أنّ الله تعالى هو الخالق للسواد و البياض و سائر الصّفات في الأجسام و لا يتّصف بذلك «انتهى».

و فيه أنّ حكمه بالجهل جهاله عظيمه، لأنّ القيام قد يكون بمعنى الحصول و الصدور من الشّيء كما في اسم الفاعل من الضارب و الأكل و نحوهما،

وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء و عروضه له، فبالمعنى الأول يتّصف الفاعل بصدور الفعل عنه لأنّه الفاعل حقيقة سواء كان صانعاً أو مصنوعاً، لأنّ الضّارب مثلاً من صدر عنه الضّرب، فإذا صدر الضّرب عن الله تعالى يلزم صحّه إطلاق الضّارب عليه و اتّصافه بالضّاربيّه. و أما ما زعمه: من أنّ ذلك يستلزم كون خالق السّواد أسود مع أنه لا يقال له ذلك، فخلط و اشتباه [١]

وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلاميّ الذي نحن فيه أعنى الموجد و بين الفاعل النّحويّ أعنى المسند إليه، و وضع أحدهما مكان الآخر، لأنّ الأسود [٢]

في قولنا:

أسودّ زيد مفعول كلاميّ لا فاعل كلاميّ بمعنى خالق السّواد، و الذي يقتضى مقايسته مع الضّارب و الأكل اتّصافه فيما نحن فيه بكونه أسود هو الفاعل النّحويّ الذي هو مفعول كلاميّ كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلاميّ [٣]

، فلا- يلزم من كون فاعل الضّرب ضارباً و متصفاً به كون فاعل السّواد أسود و متصفاً به كما زعمه، بل فاعل السّواد هو المسودّ، فإذا كان السّواد صادراً من الله تعالى واقعاً على زيد فالله تعالى مسودّ زيد لا أسود، غاية ما في الباب أنّ عدم إطلاقه عليه تعالى لعدم الإذن الشرعيّ، لا لأنّه ليس بمسودّ حقيقة كما يظهر من كلامه.

ص: ٣٩٤

لا يقال: إنَّ الزَّانِي مثلاً هو المصدر [١]

المتَّصِف بالمصدر و الله تعالى مصدر و غير متَّصِف به، لأننا نقول عدم صحَّه اتَّصافه تعالى بالزَّانِي إنَّما هو لدلاله العقل و الشَّرْع على استحالته عليه، و الكلام فى إثباته بحسب اقتضاء اللُّغَه و هو لازم بحسبه كما لا يخفى، و أيضا يلزم على هذا أن لا يوجد زان أصلا، أمَّا عدم كون الزَّانِي هو الله تعالى فلما ذكرت أنه مصدر غير متَّصِف به، و أمَّا أنه ليس هو العبد فلأنه ليس بمصدر بمعنى الخلق عندكم، و كونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت بعد و دون إثباته خرط القتاد.

و أما قوله: المجوس لا يثبتون إلا شريكا واحدا و هؤلاء يثبتون شركاء لا تحصى، ففيه: أنَّ الأشاعره لو ارتقوا إلى السَّماء لما أمكن لهم الخلاص عتيا مَرَّ: من لزوم مشاركتهم للتَّصاري فى إثبات الشُّركاء القدماء و لا يمكنهم معارضه ذلك بالزامنا بشيء من الشُّركاء، و ذلك لظهور أنه إنَّما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا: إنَّ الشيطان نفسه أو سائر العباد أنفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى و قلنا: إنَّهم متصرِّفون مع البارى سبحانه تصرِّف مفاهره و مغالبه و نحن لا نقول بشيء من ذلك، بل عندنا أنَّ إبليس كسائر شياطين الإنس و الجنِّ لا يتمكَّن من الصَّالحين من الأنبياء و غيرهم مع ضعفهم، فكيف بجبار السَّماوات و الأرضين؟! و قد قال تعالى: **إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا** [٢]

، و قال: **خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا** [٣]

، لكن لما كان التَّكليف ينافيه الجبر خلَّى البارى تعالى بين الإنسان و شيطانه ليميز [٤]

الخيث كالنَّاصب و أضرا به من الطَّيِّب، و قد نطق بذلك القرآن

فى قوله تعالى: لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا [١]

، و قوله: لَأَعُوذَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ [٢]

، و قوله: وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا [٣]

و أمثال ذلك، و كذا الكلام فى تخليه سائر العباد بينهم و بين أفعالهم، و بالجمله إنما يلزم مشاركه غيره تعالى معه فى الفاعليه أو عجزه و مغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب القدره و الإختيار عنهم بقدرته و مشيئته القاهره، أما لو قلنا: بأنه تعالى قادر على ذلك، و أنه لم تكن كراهته تعالى لإيجاد العباد تلك الأفعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيهم إياهم من إيقاعها على سبيل الإختيار فلا يلزم المشاركه و لا المغلوبيه، و قد قال تعالى:

و فَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ [٤]

، وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا [٥]

، أى على سبيل الجبر و القهر، و لكن ذلك ينافى التكاليف المنوط بالاختيار، و المخلص أن المشاركه أو العجز و المغلوبيه إنما يلزم إذا تخلف مراده تعالى عن المشيئه القطعيه التى يسميها أهل العدل مشيئه قسر و إلقاء [٦]

، و هم لا يقولون بالتخلف عنها، و أما المشيئه التفويضييه فلا عجز فى التخلف عنها، مثل أن تقول لعبدك:

أريد منك كذا و لا اجبرك، و إرادته طاعه العاصى من قبيل الثانى عندهم فلا إشكال، و أيضا المجوس قالوا بأصلين: أحدهما فاعل الخير و هو، يزدان، المعبر عنه

تاره بالتّور، و آخر فاعل الشّر و هو، أهر من [١]

،المعبر عنه تاره بالظلمه، و أهل العدل لا يقولون إلاّ بأصل واحد هو الله سبحانه، و قدره العبد ليست أصلا بل فرعا لقدره الله تعالى، مع أنّ قدره العبد ليست فاعله للشرور فقط بل لكل من الخير و الشّر الصادر عنه، فلا مناسبه بين القولين عند التّحقيق، و إنما يظهر حقيقه المناسبه بين قول المجوس و قول المجبره، و ذلك من وجوه، منها أنّ المجوس قائلون بأصلين: أحدهما فاعل الخير و الآخر فاعل الشّر كما مرّ، و ليس للعباد عندهم فعل أصلا كما عند الأشاعره، فهم أحقّ بمشابهه المجوس، و منها أنّ المجوس اختصّوا بمقالات سخيّفه و اعتقادات واهيه [٢]

معلومه البطلان و كذلك المجبره النّاصبه، و منها أنّ مذهب المجوس أنّ الله تعالى يفعل فعلا ثمّ يتبرأ منه كما خلق إبليس ثمّ تبرأ منه و تنفّر عنه، و كذلك المجبره قالوا: إنه تعالى يفعل القبائح ثمّ يتبرأ منها، و منها أنّ المجوس يقولون: [٣]

إنّ نكاح الأخوات و الأمهات بقضاء الله و قدره و إرادته و وافقهم

ص: ٣٩٧



المجبره حيث قالوا: [١]

إنّ نكاح المجوس لأخواتهم و أمهاتهم بقضاء الله و قدره و إرادته، و منها أنّ المجوس قالوا: إنّ القادر على الخير لا يقدر على الشرّ و بالعكس، و المجبره قالوا: إنّ القدره موجب للفعّل غير متقدمه [٢]

عليه،

ص: ٣٩٨

فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس، و منها أنّ المجوس يعلّقون هذه الأحكام من مدح و ذمّ و أمر و نهى بما لا يعقل و هو طبع النور و الظلمه، و الناصبه علّقوا ذلك بما لا يعقل و هو الكسب [١]

هذا جزأؤهم بما كسبوا و نصبوا،

ص: ٣٩٩



و الحمد لله رب العالمين.

**[و منها أنه يلزم عدم الوثوق بوعدده و وعيده]**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و منها أنه يلزم عدم الوثوق بوعدده و وعيده، لأنه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب، و حينئذ ينتفى الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة و العقاب على المعصية، و لا يبقى للعبد جزم بصدقه، بل و لا ظنّ به، لأنه لما وقع منه أنواع الكذب و الشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد و الوعيد؟! و تنتفى حينئذ فائده التّكليف و هو (خ ل هي) الحذر من العقاب و الطمع في الثّواب، و من يجوز لنفسه أن يقلّد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى و أنّه لا جزم بالبعث و النّشور و لا بالحساب و الثّواب و لا بالعقاب؟ و هل هذا إلاّ خروج عن الملة الإسلاميه؟! فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء و لا يعتذر بأني ما عرفت مذهبهم، فهذا هو عين مذهبهم و صريح مقالتهم نعوذ بالله منها و من أمثالها.

و منها أنه يلزم نسبه المطيع إلى السّيفه و الحمق، و نسبه العاصي إلى الحكمه و الكياسه و العمل بمقتضى العقل بل كلّما ازداد المطيع في طاعته و زهده و رفضه الأمور الدّنيويه و الإقبال على الله تعالى بالكلّيّه و الانقياد إلى امتثال أوامره و اجتناب مناهيه نسب إلى زياده الجهل و الحمق و السّيفه، و كلّما ازداد العاصي في عصيانه و لّجّ في غيّه و طغيانه و أسرف في ارتكاب الملاهي المحرّمه و استعمال

ص: ٤٠١

الملاذ المزجور عنها بالشَّرع نسب إلى العقل و الأخذ بالحزم، لأنَّ الأفعال القبيحة إذا كانت مستنده إليه جاز أن يعاقب المطيع لطاعته و لا تفيده طاعته إلاَّ الخسران و التَّعب حيث جاز أن يعاقبه على امتثال أمره، و يحصل في الآخرة بالعذاب الأليم السَّرمد [١]

و العقاب المؤبِّد، و جاز أن يثيب العاصي فيحصل بالرِّبح في الدَّارين و يتخلَّص من المشقه في المنزلين، و منها أنه تعالى كلف المحال لأنَّ الآثار كلُّها مستنده إليه تعالى، و لا تأثير لقدرة العبد البتَّه فجميع الأفعال غير مقدوره للعبد و قد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق، و جَوَّزوا بهذا الإعتبار و باعتبار وقوع القبيح منه تعالى أن يكلف الله تعالى العبد أن يخلق مثله تعالى و مثل نفسه، و أن يعيد الموتى في الدُّنيا كآدم و نوح و غيرهما، و أن يبلع جبل أبي قبيس دفعه، و يشرب ماء دجله في جرعه، و أنه متى لم يفعل ذلك عذَّبه بأنواع العذاب، فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له أن ينسب ربَّه تبارك و تعالى و تقدَّس إلى مثل هذه التكاليف الممتنعه؟ و هل ينسب ظالم مَنَّا إلى مثل هذا الظلم؟! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

و منها أنه يلزم منه عدم العلم بنبوِّه أحد من الأنبياء عليهم السَّلام، لأنَّ دليل النَّبوه هو أنَّ الله فعل المعجزه عقيب الدَّعوى لأجل التَّصديق [٢]

، و كلَّ من صدَّقه الله تعالى فهو صادق، فإذا صدر القبيح منه لم يتمَّ الدَّليل، أما الصَّيغرى فجاز أن يخلق المعجزه للإغواء و الإضلال، و أمَّا الكبرى فلجواز أن يصدَّق المبطل في دعواه. و منها أنَّ القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذه منه لأنه حينئذ أضرَّ على البشر من إبليس لعنه الله، و كان واجبا على قولهم أن يقول المتعوِّذ: أعوذ بالشَّيطان الرَّجيم من الله تعالى، و هل يرضى عاقل لنفسه المصير

إلى مقاله تؤدّي إلى التّعوذ من أرحم الرّاحمين و أكرم الأ-كرمين، و تخليص إبليس من اللّعن و البعد و الطرد؟نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين و الدّخول في زمرة الضّالين و لنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر«انتهى».

### قال النّاصب خفضه الله

أقول:قد عرفت فيما سبق مذهب الأشاعره في عدم صدور القبيح من الله تعالى، و أن إجماع الملتين منعقد على أنه تعالى لا يفعل القبيح، فكلّ ما أقامه من الدلائل قد ذكرنا أنه إقامه الدليل في غير محلّ النزاع، فإنّ المدعى شيء واحد و هم يسندونه بالقبح العقلي (إلى القبح العقلي ظ)، و الأشاعره يسندونه إلى أنه لا- قبيح منه و لا- واجب عليه. ثمّ إنّ المعتزله لو أرادوا من نسبه فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأى الأشاعره فهذا شيء يلزمهم، لأنّ القبائح من الأشياء كما تكون في الأعراض كالأفعال تكون في الجواهر و الدّوات، فالخزير قبيح و العقرب و الحية و الحشرات قبائح و هم متفقون أنّ الله تعالى يخلقهم، فكلّ ما يلزم الأشاعره يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية.

و إن أرادوا أنه يفعل القبائح فإنّ هذا شيء لم يلزم من كلامهم و لا هو معتقدهم كما صرّحنا به مرارا.«انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

قد بينا آنفا أنّ قول الأشاعره: بعدم صدور القبيح من الأسماء التي لا مسمّى لها و الخيالات التي ليس لها حقيقة، فهم ليسوا داخلين في إجماع الملتين في الحقيقة، و أما ما ذكره من أنهم لو أرادوا من نسبه فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأى الأشاعره فهذا شيء يلزمهم «إلخ».

ففيه اشتباه ظاهر و حاشا أن يلزم أهل العدل مثل ذلك، لأنّ مرادهم بالشروع

و القبايح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون مفسده في نظام الوجود أكثر من مصالحه عند العقل، و ما هو محل النزاع من القبايح و المفسد الصادره من العباد كالزنا و اللواطه و السرقة و نحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائده و نفعا أصلا في حفظ النظام، و لو كانت فيها مصلحة فهي أقل من مفسدها، بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من أفعاله تعالى، فإنه إذا تأمل فيها العاقل ربما يطلع على ما فيها من حكم و مصالح لا تحصي، فيعود الاستقبح في نظره استحسانا كما في قصه موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينه و قتل الغلام، و كما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأديب و الزجر عن المنكرات، و إليه أشار تعالى بقوله: **إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** [١]

، و به يتبين حسن خلق الحشرات و السباع الموزيات و إبليس و ذريته و تبعته (خ ل تبقيته ظ) و إماته الأنبياء عليهم الصلاه و السلام، و أما ما ذكره بعض متصوفه أهل السنه موافقا لبعض المتفلسفه:

من أن الشهوه مثلا من حيث إنها ظل المحبه الذاتية الشاربه في الوجود محموده و عدمها و هو العنه مذمومه من حيث إنها ليست سبب بقاء النوع، و من حيث إنها موجه للذه التي هي نوع من التجليات الجماليه أيضا محموده، و عند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومه، لكونها سببا لانقطاع النسل و موجبا للفتن العائده إلى العدم، و هكذا جميع صور المرام، فالكل منه و إليه من حيث الكمال «انتهى». فلا يخفى ما فيه من ترويح سوق الزنا و مخالفته لبديهه العقل و لما عليه الشرع و ذووه [٢]

و اعلم أيديك الله أن جنابه المجبره على الإسلام كثيره، و بليتها على الامه عظيمه بحملهم المعاصي على الله تعالى، و قولهم:

إنه لا يكون إلا ما أَرَادَهُ اللهُ و أنه لا قدره للكافر على الخلاص من كفره، و لا سبيل للفاسق إلى ترك فسقه، و أن الله تعالى قضى بالمعاصى على قوم و خلقهم لها و فعلها فيهم ليعاقبهم عليها، و قضى بالطاعات على قوم و خلقهم لها و فعلها فيهم ليشيهم عليها، و هذا الإعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة و الاجتهاد فى الانزجار عن المعصية، لأنه يرى أن اجتهاده لا ينفع، و حرصه لا- يغنى، بل لا- اجتهاد له فى الحقيقة، و لا- حرص، لأنه مفعول فيه غير فاعل، و موجود فيه غير موجود، و مخلوق لشيء لا محيد [١]

له عنه، و مسوق إلى أمر لا- انفصال له منه، فأى خوف مع هذا يقع؟ و أى وعيد معه ينفع؟ نعوذ بالله ممّا يقولون و نتبرأ ممّا يعتقدون، و نعم ما أنشد بعض أهل العدل إشاره إلى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى، شعر:

سألت المخنث عن فعله

علام [٢]

تخنثت يا ماذق [٣]

فقال: ابتلاني بداء [٤]

العضال

و أسلمنى [٥]

القدر السابق

و لمت الزّناه على فعلهم

فقالوا بهذا قضى الخالق

و قلت: لاأكل مال اليتيم:

أكلت و أنت امرؤ فاسق

فقال: و لجلج [٦]

فى قوله

أكلت و أطعمنى الرّازق

و كلّ يحيل على ربّه



و ما فيهم واحد صادق

ص: ٤٠٥

و لنختتم هذا المقام بمحاكمه يحكم بحسنها العاقل المتّصف بالانصاف، و هو أن نقول: إن أراد الأشاعره بقولهم: إنّه لا مؤثر فى الوجود إلّا- الله، أنه علّه قريبه لجميع الموجودات بأن يكون مؤثرا فيها لا بواسطه شىء آخر، فهو بعيد عن الصّواب، و خروج عن المله الاسلاميه، و إسناد للقبائح و الشّرور إليه تعالى، و كلّ ذلك مستلزم للمحال، و نقول للمعتزله: إن أرادوا بكون العبد موجدا لفعله، أنه علّه تامّه لوجود أثره و انقطاع تأثير الله البتّه سواء كان بواسطه أو بلا واسطه فهذا أيضا بعيد عن الصّواب، لأنّ فعل العبد بالضروره متوقف على قدرته و آلاته، و بالضروره ليستا منه، فلا يكون هو علّه تامّه فى وجود أثره، ثم نقول:

علّه العلّه هل هى علّه بالحقيقه أم لا؟ فإن كان علّه العلّه علّه حقيقه كان الجميع مستندا إلى الله تعالى، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل علّه العلّه علّه على سبيل المجاز لوجوب استناد الأثر إلى المباشر القريب، و لمّا كان العبد مباشرة قريبا لفعله أسندت أفعاله الواقعه بحسب قصده إليه لأنّه السبب فى وجودها، مثال ذلك: أنّ النحل موجد للعسل، و لا يقال: إنّ النحل موجد للحلاوه فى الذائقه بل الموجد لها هو العسل، لأنّه العلّه القريبه فيها، و النحل أوجد الحلاوه بواسطه العسل، فهو علّه للعلّه لا علّه حقيقه، و على هذا تحمل الآيات الوارده [١]

فى القرآن العزيز التى بعضها تدلّ على استناد الأفعال إليه تعالى، و بعضها على



















استناد الأفعال إلينا و تنطبق على المذهب الحقّ أعنى قولنا:

إنّه لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين [١]

، كما روى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السّلام و اختاره الشّارح القديم للتّجريد فقال: و الحقّ فى هذه المسأله أن لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين، و ذلك لأنّ لقدره العبد تأثيرا فى أفعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدوره له بل يخلقها الله تعالى فيه، و لقدره الله تعالى أيضا مدخل فى صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا و لا تفويضا صرفا بل أمر بين الأمرين.

ص: ٤١٥















**اشاره**

قال المصنّف رفع الله درجته المطلب الرابع فى أنّ الله تعالى يفعل لغرض و حكمه، قالت الاماميّه:

إنّ الله تعالى إنّما يفعل لغرض [١]

و حكمه و فائده و مصلحه ترجع إلى المكلفين و نفع يصل إليهم. و قالت الأشاعره: إنّّه لا يجوز أن يفعل شيئاً لغرض و لا لمصلحه ترجع إلى العباد و لا لغايه من الغايات، و لزمهم من ذلك محالات، على مقاله الاشاعره تستلزم محالات

**منها أن يكون الله تعالى لاعبا عابثا [٢]**

**اشاره**

فى فعله

**[قال المصنّف رفع الله درجته]**

فانّ العابث ليس إلاّ الذى يفعل لا لغرض و حكمه

ص: ٤٢٢

بل مَجَانًا، و اللّٰه تَعَالَى يَقُولُ: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْبَيْنَ [١]

، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا [٢]

، و الفعل الذى لا غرض للفاعل فيه باطل و لعب تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أنّ الأشاعره ذهبوا إلى أنّ أفعال الله تعالى ليست معلّله بالأغراض، و قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض و العلل الغائيّه، و وافقهم على ذلك جهابذه [٣]

الحكماء و طوائف الالهيين، و ذهبت المعتزله و من تابعهم من الإماميه إلى وجوب تعليلها، و من دلائل الأشاعره أنه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحه أو دفع مفسده لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، و ذلك لأنّ ما استوى وجوده و عدمه بالنظر إلى الفاعل و كان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل و سببا لإقدامه عليه بالضرورة، فكلّ ما كان غرضا و جب أن يكون باعثا له على الفعل و سببا لإقدامه عليه بالضرورة، فكلّ ما كان غرضا و جب أن يكون وجوده أصلح للفاعل و أليق به من عدمه و هو معنى الكمال، فإذا يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل، و ذكر هذا الرجل أنّه يلزم من هذا المذهب محالات، منها أن يكون الله تعالى لاعبا عابثا، و الجواب التحققي أنّ العبث ما كان خاليا عن الفوائد و المنافع و أفعاله

تعالى محكمه متقنه مشتمله على حكم و مصالح لا تحصى راجعه إلى مخلوقاته تعالى، لكنّها ليست أسبابا باعثه على إقدامه و علاا مقتضيه لفاعليته فلا تكون أغراضا له و لا علاا غائيه لأفعاله حتّى يلزم استكمالها بها، بل تكون غايات و منافع لأفعاله و آثارا مترتبه عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد، و ما ورد من الظواهر الدّاله [١]

على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغايه و المنفعه دون الغرض و العله «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

قد سبق أنّ ما نسبه إلى الحكماء الالهيين افتراء عليهم، و إنّما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال لا مطلقا، و قد أيدنا ذلك هناك بكلام بعض المتألهين [٢]

، و نشدّ عضده [٣]

هاهنا بكلام بعض المحققين [٤]

حيث قال: قالت الفلاسفه: إنّ واجب الوجود تعالى و تقدّس جواد مطلق و هو المعطى لمن ينبغي لا لعوض [٥]

أى لا لطلب المجازاه و التّعويض فى مقابله تلك الإفاضه،

ص: ٤٢٤

بل و لا مع قصد ذلك، إذ من كان فاعلا لذلك لا يعدّ جوادا بل مصانعا و متاجرا [١]

و مستفيدا، فلا- يكون جوادا مطلقا، بل الجواد المطلق من تنزّه فيضه و عطاؤه عن قصد شيء من ذلك، و لهذا تنزّهت أفعاله عن الأغراض المستلزمه لشيء مما ذكرناه [٢]

حتّى قصد إفاضه الكمال لأجل الكمال أو لإظهار الكمال، فانه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا و لا جوادا كذلك، و أما ما ذكره من دليل الأشاعره [٣]

فهو ممّا أخذه [٤]

بعض متأخري الأشاعره من ظاهر كلام الفلاسفه تقويه لمذهب

ص: ٤٢٥

شيخه الأشعري مع تشنيعهم دائما على الاماميّه و المعتزله بتوهم موافقتهم إياهم في بعض المطالب و الدلائل و فيه نظر، إذ لا يلزم من قوله: لو كان فعله تعالى لغرض، أن يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض. بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل، لأن الاستكمال عبارته عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول، و لا حصول هاهنا متجدد إلا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الأزل إلى الأبد و لأسباب الكمالات لغيره التي هي صفات و اعتبارات لذاته من جملتها التكميل و الإيجاد الحاصل له دائما من غير تجديد، بل المتجدد له هو تعلقه بأفراد المكلفين، و أيضا إنما يلزم الاستكمال أن لو كان الغرض عائدا إليه تعالى و نحن لا نقول بذلك، بل الغرض إما عائدا إلى مصلحه العبد أو إلى اقتضاء نظام الوجود بمعنى أن نظام الوجود لا يتم إلا بذلك الغرض فيكون الغرض عائدا إلى النظام لا إليه، و على كل من الأمرين لا يلزم الاستكمال.

فان قيل: أولويّه عود الغرض إلى الغير يفيد استكمالها بالغير، و مساواته بالنسبه إليه تعالى تنافي الغرضيه، على أن تخليد الكفار في النار و إماتة الأنبياء و إبقاء إبليس أفعال لا مصلحه فيها أصلا، قلت: لا نسلم أنه لو استوى حصول الغرض و عدم حصوله بالنسبه إليه تعالى لم يصلح لأن يكون غرضا داعيا إلى فعله، و إنما يلزم لو لم يكن الفعل أولى من الترك بوجه من الوجوه، و هاهنا ليس كذلك فإنه بالنسبه إلى العبد أولى، و لو سلم فنقول: الغرض كالأحسان مثلا أولى و

أرجح من عدمه عنده تعالى بمعنى (يعنى خ ل): أنه عالم بأرجحيته الإنسان في نفس الأمر، ولا يلزم من أولويه الإحسان بالمعنى المذكور عنده استكمالته تعالى لأن الأنفع أرجح في نفس الأمر، فلو لم يكن عالما بالأرجحيته يلزم عدم علمه بكونه أنفع، فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزّه عن النقص هذا، والنفع في التخليد راجع إلى المؤمنين حيث يلتذون بإيمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى: **وَ نَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا [١]**

و في إمامته الأنبياء راجع إليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغائب العقبى و اتصالهم بنور القدس [٢]

و في إبقاء إبليس راجع إلى المؤمنين حيث يحاربونه و يجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك إلى الأجر و الثواب، فظهر أن فعله تعالى لا بد أن يشتمل على غرض سواء كان راجعا إلى المفعول أو إلى غيره.

ثم أقول: يمكن أن يختار في الجواب أن فعله تعالى لغرض عائد إليه و منع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض، لجواز أن يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا- فلا- يلزم أن يكون الواجب قبل حصوله ناقصا و لا أن يكون عريا عن صفه كمال [٣]

، بل اللازم أن يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا- إلى ذلك الزمان، و أيضا لا نسلم أن يكون الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقا موجبا

للتقصان، فإنه تعالى محتاج في صفاته الفعلية إلى مخلوقاته [١]

، و أيضا لا يجوز أن يكون الواجب تعالى عله تامه لوجود الحادث و إلا يلزم قدمه، فاحتاج إيجاده إلى حادث آخر، وهكذا، فيلزم أن يكون كل حادث مسبوqa بمواد غير متناهيه، و الاحتياج في فاعليته إليها غير مستلزم للتقصان، فكيف يكون الاحتياج فيها إلى الغرض مستلزما له؟! و أيضا يحتاج الواجب في إيجاد العرض إلى وجود المحل و في إيجاد الكل إلى وجود الجزء، و الشيخ الأشعري و إن قال: بأنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبه إلا بإجراء العاده بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسه النار و الرى بعد شرب الماء، و ليس للماسه و الشرب مدخل في الإحراق و الرى، لكن بديهه العقل شاهده بأن وجود المحل له مدخل في وجود العرض و وجود الجزء في وجود الكل. و أيضا تعليل أفعاله تعالى راجع إلى الصفات و الكمالات الفعلية [٢]

كخالقيته العالم و رازقيته العباد، و الخلو عنها ليس بنقص قطعاً، و إنما التقص خلوه عن الصفات الحقيقية، و بهذا يندفع ما قيل:

إن الغرض علمه لعليه العلمه الفاعليه، فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته إليه و المحتاج إلى الغير مستكمل به بلا مريه «انتهى».

و وجه الدفع ظاهر ممّا ذكرناه، و يمكن أن يدفع بوجه آخر و هو:

أنّ غرض الفاعل يكون سبباً للفاعل على الإقدام بفعله، بمعنى أنّ العلم بالغايه المترتبّه على المعلوم يكون سبباً للفاعل على الإقدام بالفعل، أ لا ترى؟ أن الغرض



باعتبار الوجود الذهني الغير الأصيل يكون باعثا على الاقدام و هو بهذا الوجود كيفيه فيك و علم،فعلى هذا إنّما يلزم استكمالته تعالى عن علمه في مذهب الأشاعره و هو عندهم جائز،بل يجوز عن سائر أوصافه الثمانيه،و عندنا علمه ليس صفه موجوده حتّى يلزم الاستكمال من الغير،بل ليس هاهنا إلا عالميه محضه و ذات عالم يعبر عنه في الفارسيه «بدانا» فلا يلزم علينا استكمالته من الغير و يلزم عليهم استكمالته عن أمر آخر سوى ما جوّزوا استكمالته عنه.لا- يقال: إنّ الأشاعره أنّما قالوا بعدم الغرض في أفعاله تعالى،لأنّ الغرض عند من قال به فاعل لفاعليه الفاعل و هم لا يقولون بفاعل غير[١]

الله تعالى.لأننا نقول:لا قائل بأنّ الغرض فاعل لفاعليه الفاعل،بل المشهور أنّه علّه،و هو أعمّ من الفاعل،و لو سلّم فنقول:

إنهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود[٢]

و الفاعليه[٣]

أمر اعتباري[٤]

،و أيضا لو صحّ ذلك يلزم أن لا يقولوا بالغرض في أفعالنا أيضا، و يمكن أن يجاب عن أصل الشّبّهه أيضا بأنّ الغرض إذا كان عاديا كما أنّ النار سبب عادى للإحراق عند الأشاعره لا يلزم منه الاستكمال،فانّ الذات يمكن أن يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا.لا يقال: إنّ الأشاعره إنّما استدلوا على نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض حقيقه و ليس مقصودهم نفي السببيه العاديه.

لأننا نقول:لا- فرق بين الباعث الحقيقي و العادى في أنّه لا بدّ أن يكون وجوده أولى و أصلح بالنسبه إلى الفاعل،و أيضا يتوجّه على أصل مدعى الخصم ما مرّ:من أنهم يقولون بحجّيه القياس و هي فرع أن تكون أفعاله تعالى معلله

ص: ٤٢٩

بالأغراض، و نقل شارح الطوالع [١]

عن أكثر الفقهاء: أنهم قالوا بتعليلها، وقد اعترف بذلك شارح المقاصد [٢]

، حيث قال: ألحق أن تعليل بعض الأفعال سيمًا شرعيه الأحكام و المصالح ظاهر كما يجاب الحدود و الكفارات و تحريم المسكرات و ما أشبه ذلك، و النصوص [٣]

أيضا شاهده بذلك كقوله تعالى: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** [٤]

، و من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل [٥]

الآية، فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج [٦]

الآية.

و لهذا يكون القياس حجه إلا عند شذمه، و أما تعميم ذلك فمحلّ بحث «انتهى كلامه»: و فيه أن النصوص كما دلت على إثبات الغرض في البعض دلت على الكل، لأن الحديث القدسي: لولاك لما خلقت الأفلاك [٧]

، و يا إنسان

ص: ٤٣٠

خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلى [١]

، و كنت كنتا مخفيا فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لا عرف [٢]

و أمثالها [٣]

تدلّ على التعميم، و أيضا العقل كاف في

ص: ٤٣١

الحكم بأن المختار لا- بدّ لفعله من غرض، و المانع كان النقص، فإذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقى الحكم صحيحاً مؤيداً بالنقل، و الحقّ أنّ القول بتعليل الأفعال هو الحقّ الذى ليس للشبهه إلى ساحتها مجال، و الصواب الذى لا- ترتع حوله خطأ و اختلال، لكن الأشعرى قد سبق على لسانه ذلك المحال لقله شعوره، و تورّطه [١]

فى مخالفه أهل الاعتزال، و طمعه بذلك رفعه شأنه عند الجهال. ثمّ وسّع أصحابه دائره المقال بضّم أضعافه [٢]

من الأغاليط و التيتال [٣]

ليوقعوا فى الأوهام أنّ ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا- يفهم و لا يرام إلاّ بعد طيّ مراتب النقص و الإبرام، و الذى يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الإيجى الشافعى [٤]

فى رساله ألفها لتحقيق مسأله الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الأشعرى فى تلك المسأله على ما ذكرناه سابقاً إلى تشنيعه فى هذه المسأله، فقال: اعلم أنّه رضى الله عنه قد يرعوى [٥]

الى عقيدته جديده بمجرد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنّه مناف لصرائح القرآن و صحاح الأحاديث مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلله بغرض، و دليله [٦]

كما صرّح به فى كتبه أنّه يلزم تأثر الرّبّ عن شعوره

ص: ٤٣٢

بخلقه، و أنت تعلم أنه لا يشكك ذو مرّه [١]

أن علمه تعالى [٢]

بالممكنات و الغايات المترتبه عليه صفة ذاتيه و فعله موقوف على صفة ذاتيه و كم من الصفات الذاتيه موقوفه على صفة مثلها و  
تعالى [٣]

جدُّ رَبِّنا عن أن يحصل له بواسطه شعوره بغايه الشئء شوق و انفعال في ذاته الأقدس كما في الحيوانات «انتهى كلامه».

و لا يخفى أنه كما يدلّ على أنّ كلام الأشعريّ في هذه المسأله مبنّى على قياس لا أساس له يدلّ على أنّ ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد، مع أنّ أهل السنّه لا يجوزون ذلك فتأمّل، فإنّ الفكر فيه طويل، و الله الهادى للسبيل، و أما ما ذكره من الجواب الذى سمّاه تحقيقاً فبطلانه ظاهر، لأنّه مع منافاته لما ذكره في بحث الحسن و القبح من أنّه ليس في الأفعال قبل ورود الأمر

ص: ٤٣٣

و النَّهْيُ جِهَهُ مَحْسِنُهُ أَوْ مَقْبَحُهُ يَصِيرُ مَنشَأً لِلأَمْرِ وَ النَّهْيِ مَرْدُودٌ، بَأَنَّ الْفَاعِلَ إِذَا فَعَلَ فَعَلًا مِنْ غَيْرِ مَلَا حِظَّهُ فَائِدُهُ وَ مَدْخَلِيَّتُهَا فِيهِ يَعْدُ ذَلِكَ الْفِعْلُ عَيْثًا أَوْ فِي حَكْمِ الْعَبَثِ فِي الْقَبِيحِ، وَ إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى فَوَائِدٍ وَ مَصَالِحٍ فِي نَفْسِ الأَمْرِ، لِأَنَّ مَجْرَدَ الْاِشْتِمَالِ عَلَيْهَا لَا يَخْرُجُهُ عَنِ ذَلِكَ، ضَرُورُهُ أَنَّ مَا لَا يَكُونُ مَلْحُوظًا لِلْفَاعِلِ عِنْدَ إِيقَاعِ الْفِعْلِ وَ لَا مَوْثَرًا فِي إِقْدَامِهِ عَلَيْهِ فِي حَكْمِ الْعَدَمِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ اتَّصَفَ بِالْإِنصَافِ.

**[و منها أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسنا إلى العباد]**

**اشاره**

**قال المصنف رفع الله درجته**

و منها أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسنا إلى العباد، و لا منعما عليهم، و لا راحما، و لا كريما في حقّ عباده، و لا جوادا، و كلّ هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز، و المتواتر من الأخبار النبويه، و إجماع الخلق كلّهم من المسلمين و غيرهم، فإنّهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصّيفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز، و بيان لزوم ذلك أنّ الإحسان إنّما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الإحسان إلى المنتفع، فإنّه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا، و لهذا لا يوصف مطعم الدّابة لتسمن حتّى يذبّحها بالإحسان في حقّها و لا بالانعام عليها، و لا بالرّحمه، لأنّ التعطف و الشّفقه إنّما يثبت مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه، لا لغرض آخر يرجع إليه، و إنّما يكون كريما و جوادا لو نفع الغير للإحسان و بقصده، و لو صدر منه النّفع لا لغرض لم يكن كريما و لا- جوادا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز أن ينسب ربّه جلّ و عزّ إلى العبث في أفعاله، و أنّه ليس بجواد و لا محسن و لا رحيم و لا كريم؟! نعوذ بالله من مزالّ الأقدام و الانقياد إلى مثل هذه الأوهام «انتهى».

**قال الناصب خفضه الله**

أقول: جوابه منع الملازمه، لأنّ خلوّ الفعل من الغرض لا يستدعي كون

ص: ٤٣٤

الفاعل غير محسن و لا- راحم و لا منعم، فأن معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل، و يمكن صدور الإحسان و الرحم و الإنعام من الفاعل من غير باعث له، بل للافاضه الذاتيه التي تلزم ذات الفاعل، نعم لو كان خاليا من المصلحه و الغايه، لكان ذلك الفعل عبثا، و قد بينا أن أفعاله تعالى مشتمله على الحكم و الغايات و المصالح، فلا تكون أفعاله عبثا، و أما قوله: إنَّ التَّعْطِفَ و الشَّفَقَةَ إِنَّمَا يَثْبُتُ مَعَ قَصْدِ الْإِحْسَانِ إِلَى الْغَيْرِ لِأَجْلِ نَفْعِهِ فَإِنْ أَرَادَ بِالْقَصْدِ الْغُرُضَ وَ الْعِلَّةَ الْغَائِيَةَ مَمْنُوعٌ وَ إِنْ أَرَادَ الْإِخْتِيَارَ وَ إِرَادَةَ إِيْصَالَ الْإِحْسَانِ إِلَى الْمُحْسَنِ إِلَيْهِ بِالْتَّعْيِينِ، فَذَلِكَ فِي حَقِّهِ تَعَالَى ثَابِتٌ، وَ هَذَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُودِ الْغُرُضِ وَ الْعِلَّةِ الْغَائِيَةِ «انتهى».

**أقول: [القاضي نور الله]**

ما ذكره في منع الملازمه منع لمقدمه أثبتها المصنّف بقوله: فإنه لو فعله لا كذلك لم يكن محسنا إلخ و قد أشرنا إليه أيضا في دفع ما سبق من جوابه الذي سمّاه تحقيقا، و كذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآتي من المنع على أن ما سلّمه في هذا التّرديد من أن يراد من قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه إرادته إيصال الإحسان إلى المحسن إليه، فهو عين القول بالغرض في المعنى لأنّ إرادته إيصال الإحسان إلى المحسن إليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظه فائده ذلك الفعل و مدخليتها فيه، و هو معنى الغرض و العله الغائيه كما لا يخفى.

**[منها لزوم عدم كون منافع الاشياء مقصوده له تعالى]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و منها أنه يلزم أن يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطه بالأشياء غير مقصوده، و لا- مطلوبه لله تعالى، بل وضعها و خلقها عبثا [١]

فلا يكون خلق العين

ص: ٤٣٥

للابصار[١]

و لا خلق الاذن للسمع[٢]

و لا اللسان للنطق و لا اليد للبطش[٣]

و لا الرجل للمشى[٤]

و كذا جميع الأعضاء التى فى الإنسان و غيره من الحيوانات، و لا خلق الحرارة فى النار للإحراق[٥]

و لا الماء للتبريد[٦]

و لا خلق الشمس و القمر و النجوم للإضاءة[٧]

و معرفه الليل و النهار للحساب[٨]

و كلّ هذا مبطل للأغراض و الحكم و المصالح، و يبطل علم الطب بالكليّه، و أنّه لم يخلق الأدوية للإصلاح، و يبطل علم الهيئه و غيرها، و يلزم العبث فى ذلك كلّّه، تعالى الله عن ذلك علّوا كبيرا.

### قال انّاصب خفضه الله

أقول: إذا قلنا: إنّ أفعاله تعالى محكمه متقنه مشتمله على حكم و مصالح لا تحصى هى راجعته إلى مخلوقاته تعالى لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصوده لله تعالى، بل هو الحكيم خلق الأشياء و ربّب عليها(عليه خ ل)المصالح، و قيل:

ص: ٤٣٦



خلق الأشياء قَدْرَها و دَبْرَها، و لكن ليست أفعالها محتاجه إلى عِلِّه غائيه كأفعالنا الاختياريه، فإننا لو فقدنا العِلِّه الغائيه لم نقدر على الفعل الاختياري، و ليس هو تعالى كذلك للزوم النقص و الاحتياج، بل الآثار و المصالح تترتب على أفعالها من غير نقص الاحتياج إلى العِلِّه الغائيه الباعثه للفاعل، و لولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل، هذا هو المطلوب من كلام الأشاعره، لا نفى منافع الأشياء و أنها لم تكن معلومه لله تعالى وقت خلق الأشياء، مثلا اقتضت حكمه خلق العالم أن يخلق الشمس مضيئه، و فى إضاءتها منافع للعباد، فالله تعالى قبل أن يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها فخلقها، و ترتبت المنافع عليها من غير احتياج إلى حاله باعته إلى هذا الخلق، فلا يلزم أن لا تكون المنافع مقصوده، بل هى مقصوده بمعنى ملاحظه المصلحه و الغايه المترتبة عليها، لا بمعنى الغرض الموجب لإثبات النقص له «انتهى».

### أقول [القاضى نور الله]

إن قوله أو لا: لا- يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصوده لله تعالى كقوله ثانيا، بل هى مقصوده بمعنى ملاحظه المصلحه «إلخ» كلام مجمل، إن أراد به أنها مقصوده لله تعالى ملحوظه له عند الإتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه و إن أراد أنها ملحوظه قبل ذلك غير ملحوظه عند الإتيان بالفعل فهو عبث أو فى حكم العبث كما مر أيضا، و أما ما ذكره: من أنا لو فقدنا العِلِّه الغائيه، لم نقدر على الفعل الاختياري، و ليس هو تعالى كذلك للزوم النقص و الاحتياج إلخ، فيتوجه عليه ما ذكرناه آنفا: من أنا لا- نسلم أن الاحتياج فى الفاعليه إلى الغير مطلقا موجب للنقصان، فإنه تعالى محتاج فى صفاته الفعليه إلى مخلوقاته اتفاقا، على أننا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه آخر، و هو ما حاصله: أنه إنما يلزم استكمالها

تعالى عن علمه، و احتياجه إليه و هو جائز عند الأشاعره فتذكر.

[و منها أنه تلزم منه الطامه العظمى و الداهيه الكبرى عليهم]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

و منها أنه تلزم منه الطامه العظمى و الداهيه الكبرى عليهم، و هو إبطال النبوات بأسرها، و عدم الجزم بصدق أحد منهم، بل يحصل الجزم بكذبهم أجمع، لأن النبوه إنما تتم بمقدمتين، إحداهما: أن الله تعالى خلق المعجزه على يد مدعى النبوه، لأجل التصديق، و الثانيه: أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، و مع عدم القول بإحداهما، لا يتم دليل النبوه فإنه تعالى لو خلق المعجزه لا لغرض التصديق لم تدل على صدق المدعى، إذ لا فرق بين النبي و غيره، فإن خلق المعجزه لو لم يكن لأجل التصديق لكان لكل أحد أن يدعى النبوه، و يقول: إن الله تعالى صدقني لأنه خلق هذه المعجزه، و تكون نسبه النبي و غيره إلى هذه المعجزه على السواء، و لأنه لو خلقها لا- لأجل التصديق لزم الإغراء بالجهل، لأنه دال عليه، فإن في الشاهد لو ادعى شخص، أنه رسول السلطان، و قال للسلطان إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فخالف عادتك، و اخلع خاتمك، ففعل السلطان ذلك، ثم تكرر هذا القول ممن يدعى رساله السلطان، و تكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى، فإن الحاضرين بأجمعهم يجزمون بأنه رسول ذلك السلطان، كذا هاهنا إذا ادعى النبي رساله، و قال: إن الله تعالى يصدقني بأن يفعل فعلاً لا يقدر الناس عليه مقارنة لدعواه، و تكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فإن كل عاقل يجزم بصدقه، فلو لم يخلقه لأجل التصديق لكان الله تعالى مغرياً بالجهل، و هو قبيح لا- يصدر عنه تعالى، و كان مدعى النبوه كاذباً، حيث قال: إن الله تعالى خلق المعجزه على يدي لأجل تصديقي، فإذا استحال عندهم أن يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى؟ و المقدمه الثانيه: و هي أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعه عندهم أيضاً، لأنه يخلق الإضلال و الشرور، و أنواع الفساد، و الشرك

ص: ٤٣٨

والمعاصى الصّٰى ادره من بنى آدم، فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب؟ فتبطل المقدمه الثانيه أيضا، هذا نصّ مذهبهم، و صريح معتقدهم، نعوذ بالله من عقيدته أدت إلى إبطال النبوات و تكذيب الرّسل، و التسويه بينهم و بين مسيلمه، حيث كذب فى ادعاء الرّساله، فلينظر العاقل المنصف و يخاف ربّه و يخشى من أليم (خ ل أ لم) عقابه و يعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر إلى هذه المقالات الرديه و الاعتقادات الفاسده؟! و هل هؤلاء أعذر فى مقالتهم أم اليهود و النصارى الذين حكموا بنبوّه الأنبياء المتقدّمين عليهم السّلام و حكم عليهم جميع النّاس بالكفر حيث أنكروا نبوّه محمّد صلى الله عليه و اله؟ و هؤلاء قد لزمهم إنكار جميع الأنبياء عليهم السّلام، فهم شرّ من أولئك، و لهذا

قال الصّادق عليه السّلام حيث عدّهم و ذكر اليهود و النصارى: إنهم شرّ الثلاثة [١]

و لا يعذر المقلّد نفسه، فإنّ فساد هذا القول معلوم لكل أحد، و هم معترفون بفساده أيضا «انتهى».

### قال النّاصب خفضه الله

أقول: حاصل ما ينقعه [٢]

فى هذا الاستدلال من هذا الكلام: أن الله تعالى لو لم يخلق المعجزه لغرض تصديق الأنبياء، لم يثبت النبوّه، فعلم أنّ بعض أفعاله

تعالى معلله بالأغراض، والجواب: أنه إن أراد بهذا الغرض العله الغائيه الباعثه للفاعل المختار على فعله الاختيارى فهو ممنوع، و ان أراد أن الله تعالى يفيض المعجزه بالقصد و الاختيار، و غايته و فائدته تصديق النبى صلى الله عليه و اله من غير أن يكون تصديق النبى صلى الله عليه و اله باعثا له على إفاضه المعجزه، فهذا مسلم، و يحصل من تصديق الأنبياء من غير إثبات الغرض، و هذا مذهب الأشاعره كما قدّمنا. ثم إن هذا الرجل يفترى عليهم المدّعيات المخترعه من عند نفسه من غير تفهم لكلامهم، و تأمل فى غرضهم، فإنهم يعنون بنفى الغرض نقص الاحتياج من الله تعالى، و وافقهم فى ذلك جميع الحكماء الالهيين، فان كان هذا المدّعى صادقا، فكيف يكفرهم و يرجح عليهم اليهود و النصارى؟ و إن كان باطلا- فيكون غلطا منهم فى عقيدته بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الأغراض و النقص و الاحتياج، فكيف يجوز ترجيح اليهود و النصارى عليهم؟ و مع ذلك افترى [١]

على الصّادق عليه السّلام كذبا فى حقّهم، و إن كان قد قال الصّادق هذا الكلام، فيجب حمله على طائفه أخرى غير الأشاعره، كيف؟! و الشّيخ الأشعرى الذى هو مؤسس هذه مقاله تولد بعد سنين كثيره من أزمان الصّادق عليه السّلام و الأشاعره كانوا بعده، فكيف ذكر الصّادق فيهم هذه مقاله؟ فعلم أنّ الرّجل مفتر كودن كذّاب مثل كوادن حلّه و بغداد لا- أفلح من رجل سوء «انتهى».

قد مرّ ردّ ما نهق [١]

به النَّاصِب الحمار المهذار من التّرديد بشقيه و بيان كذب ما ادّعه من موافقه الحكماء مع الأشاعره في هذه المسأله، و أما قوله: و إن كان هذا المدعى باطلا، فيكون غلطا منهم في عقيدته «إلخ» ففيه أنهم أصرّوا على تلك العقيدته الباطله و لم يتأملوا في حجج أهل الحق عنادا و استكبارا، و لم يلتفتوا إلى نصحتهم إياهم و إيضاحهم ذلك لهم بأوضح بيان أنّ التّقص و الاحتياج الذي توهموه، غير لازم كما مرّ، و هذا دليل التّعنت و الجراه على الله تعالى و رسوله صلى الله عليه و اله فإذا أصرّوا فيما يؤدّي إلى إنكار جميع الأنبياء صحّ صدق أنّهم أشرّ من اليهود و النصارى. ثمّ ما توهمه من منافاه تأخر الشّيخ الأشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السّلام لصدق الحديث الذي رواه المصنّف عنه عليه السّلام، مدفوع [٢]

بأنّه لا- يلزم من وصف شخص أحدا، أو جماعه بوصف كلّى أن يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به أو جميع الجماعات الموصوفه به موجوده عند الوصف و ذلك ظاهر، و إلّا لزم أن يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا و نحوه الموجودين في زمان نزول الآيه دون من بعدهم من المؤمنين، و بطلانه ظاهر، و بالجمله مرجع الضمير البارز في قول المصنّف: حيث عدّهم الناصبه المجبره، و هذا الوصف صادق على الأشعري و أتباعه المجبره المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مرّ و سيجيء، و إن وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السّلام، و كذا الحال في الحديث [٣]

المشهور: من أن القدرية مجوس هذه الامه، فإنّ المعتزله يقولون: المراد بالقدرية

الأشاعره، والأشاعره يقولون المراد بها المعتزله، مع أن مبدأ ظهور كل من هاتين الفرقتين متأخر عن زمان النبي صلى الله عليه و اله بأكثر من مائه سنه، ولا يخفى أن قصور شعور الناصب عن إدراك هذا المعنى المعلوم المعهود، من أعدل الشهود على أنه أجهل و أبلد من كوادن اليهود.

**[ ومنها أنه يلزم مخالفه الكتاب العزيز ]**

**اشاره**

**قال المصنف رفع الله درجته**

و منها أنه يلزم مخالفه الكتاب العزيز، لأن الله تعالى قد نصّ نصّاً صريحاً في عدّه مواضع من القرآن: أنه يفعل لغرض و غايه لا عبثاً و لعباً، قال الله تعالى **وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعِينٍ [١]**

و قال الله تعالى:

ص: ٤٤٢

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا [١]

وقال الله تعالى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [٢]

وهذا الكلام نص صريح فى الغرض و الغايه، و قال الله تعالى: فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَدَّلَهُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ [٣]

وقال الله تعالى: لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ [٤]

وقال الله تعالى: وَ تَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ [٥]

و الآيات الداله على الغرض و الغايه فى أفعال الله تعالى أكثر من أن تحصي، فليتق الله المقلد فى نفسه و يخشى عقاب ربه و ينظر فىمن يقلده، هل يستحق التقليد أم لا؟ و لينظر إلى ما قال، و لا ينظر إلى من قال، و ليستعد لجواب رب العالمين، حيث قال: أَو لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَ جَاءَكُمُ النَّذِيرُ [٦]

فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير، و هاتيك الأدله العقلية المستنده إلى العقل الذى جعله الله تعالى حجه على بريته، و ليدخل فى زمره الذين قال الله تعالى عنهم: فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ، فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُم أُولُوا الْأَلْبَابِ [٧]

و لا يدخل نفسه فى زمره الذين قال الله عنهم: قالوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَفْدَانِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ [٨]

و لا يعذر بقصر

العمر، فهو به طويل على الفكر [١]

لوضوح الأدلة و ظهورها، و لا بعدم المرشدين، فالرسل متواتره، و الأئمه متتابعه، و العلماء متظافره «انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد ذكرنا فيما سبق: أنّ ما ورد من الظواهر الهداله على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغايه و المنفعه دون الغرض و العلمه، فقوله تعالى: وَمِمَّا خَلَقْتُمُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، فالمراد منه أنّ غايه خلق الجن و الانس و الحكمه و المصلحه فيه، كانت هي العباده، لا- أنّ العباده كانت باعثا لنا على الفعل كما في أرباب الإراده الناقصه الحادثه، و كذا غيره من نصوص الآيات، فإنها محموله على الغايه و الحكمه لا على الغرض «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

قد بينا فيما سبق: أنّ ما توهموه من استلزام إثبات الغرض للنقص، مردود لا يصلح باعثا لتأويل النصوص، فالصواب إبقاؤها على ظواهرها.

### [و منها أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى]

### إشاره

### قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه و اله، بأعظم أنواع العذاب، و إثابه أعظم العاصين له كإبليس و فرعون بأعظم مراتب الثواب، لأنّه إذا كان يفعل لا لغرض و غايه، و لا لكون الفعل [٢]

حسنا و لا يترك الفعل لكونه

ص: ٤٤٤



قيحاً، بل مجاناً لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين و بين إبليس في الثواب و العقاب، فإنه لا يثيب المطيع لطاعته، و لا يعاقب العاصي لعصيانه، فهذان الوصفان إذا تجردا عند الاعتبار في الاثابه و الانتقام لم يكن لأحدهما أولويه الثواب و لا العقاب دون الآخر، فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى و عقابه أن يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسده؟ مع أن الواحد منا لو نسب غيره إلى أنه يسىء إلى من أحسن إليه و يحسن إلى من أساء إليه قابله بالشتيم و السب، و لم يرض ذلك منه، فكيف يليق أن ينسب ربه إلى شىء يكرهه أدون الناس لنفسه؟!

### قال الناصب خفضه الله

أقول: هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى بيان، لأن أحداً لم يقل بأن الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء و الحكم و المصالح فيها، فإنهم يقولون في إثبات صفة العلم: إن أفعاله متقنه، و كل من كان أفعاله متقنه فلا بد أن يلاحظ الغايه و الحكمه، فملاحظه الغايه و الحكمه في الأفعال لا بد من إثباته بالنسبه إليه تعالى، و إذا كان كذلك، كيف يجوز التسويه بين العبد المطيع و العبد العاصي؟ و عندى أن الفريقين من الأشاعره و المعتزله و من تابعهم من الاماميه لم يحزروا هذا النزاع، و لم يبينوا محلّه، فإنّ جلّ أدله المعتزله دلت على أنهم فهموا من كلام الأشاعره نفي الغايه و الحكمه و المصلحه، و أنهم يقولون: إن أفعاله اتّفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات، و اعتراضاتهم وارده على هذا، فنقول:

الأفعال الصّادره من الإنسان مثلاً مبدؤها دواعى مختلفه، و لا بدّ لهذه الدواعى المختلفه من ترجيح بعضها على بعض، و المرجح هو الإراده الحادته، فذلك الدّاعى الذى بعده الفاعل على الفعل مقدّم على وجود الفعل، و لولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل، فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث و هو العله الغائيه و الغرض، هذا تعريف الغرض فى اصطلاح القوم، فان عرض

هذا على المعتزلى فاعترف بأنه تعالى فى أفعاله صاحب هذا الغرض لزمه إثبات الاحتياج لله تعالى فى أفعاله و هو لا يقول بهذا قط، لأنه ينفى الصفات الزائده ليدفع الاحتياج، فكيف يجوز الغرض المؤدى إلى الاحتياج؟ فلا شك أنه ينفى الصفات الزائده ليدفع الاحتياج إلى هذا من الله تعالى، فبقى أن مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى، فهو يقول: إن الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفه يعنى غايه الخلق و المصلحه التى لاحظتها حكمه الله تعالى و دارت عليها هى المعرفه، لا أنه يفعل الأفعال لا لغرض و مقصود كالعابث و اللاعب، فهذا عين ما يقوله الأشاعره:

من إثبات الغايه و المصلحه، فعلم أن النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى «انتهى».

### أقول: [القاضى نور الله]

من العجب! أنه يحكم بأن بطلان ما ذكره المصنّف أظهر من أن يخفى، ثم يحكم آخرا بأنه صالح للصّليح بوجه؛ و أما ما ذكره بقوله: لأنّ أحدا لم يقل: بأنّ الفاعل المختار، لم يلاحظ غايات الأشياء «الخ».

فإنما يدلّ على عدم القول: بأنّ الفاعل للشىء غير ملاحظ لغايته، بمعنى أنه يتصوّر تلك الغايه و المصلحه الحاصله فى ذات الشىء، لا- أنه يجعل تلك الغايه و المصلحه منشئا و علّه لصدور ذلك الشىء عنه، و المعتزله يوجبون ملاحظه الفاعل لغايه الشىء، بمعنى قصده كون تلك الغايه منشئا و علّه لصدور ذلك الشىء عنه، و أين هذا من ذاك؟! و من بين أن مجرد تصوّر الغايه الحاصله فى ذات الفعل بدون أن يجعل منشئا لصدور الفعل، لا يمنع عن التسويه بين العبد المطيع و العبد العاصى، لجواز أن يتصوّر ذلك، و لا- يجعله علّه و منشئا لصدور الفعل، فيجوز استعماله فى خلاف ما اقتضته الغايه الكائنه فيه، و أما ما ذكره من الصّليح فهو مبنى على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضى الخصمين.

قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الخامس فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى [١]

، هذا مذهب الاماميه، قالوا: إنّ الله تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أولاً، و لم يرد المعاصى سواء وقعت أولاً، و لم يكره الطاعات سواء وقعت أولاً، و خالفت الأشاعره مقتضى العقل و النقل فى ذلك، فذهبوا إلى أنّ الله تعالى يريد كلّ ما وقع فى الوجود سواء كان طاعه أولاً، و سواء أمر به أولاً، و كره كلّ ما لم يقع، سواء كان طاعه أولاً، و سواء أمر به أو نهى عنه، فجعلوا كل المعاصى الواقعه فى الوجود من الشّرك و الظلم و الجور و العدوان و أنواع الشّرور مراده لله تعالى

و أنه تعالى راض بها، و بعضهم قال: إنه محب لها. و كل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار، مكروهه لله تعالى غير مرید لها، و أنه تعالى أمر بما لا يريد و نهى عما لا يكره، و أن الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى، و ترك ما كرهه الله تعالى من الإيمان و الطاعة منه، مقالته الأشاعره تستلزم المحالات و هذا القول تلزم منه محالات: منها نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادته القبيح قبيحه، و كراهه الحسن قبيحه، و قد بينا أنه تعالى منزّه عن فعل القبيح كلها «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أن مذهب الأشاعره أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون، فكل كائن مراد له، و ما ليس بكائن ليس بمراد، و اتفقوا على جواز إسنادا لكل إليه تعالى جملة، و اختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه، و مذهب المعتزله و من تابعهم من الامامية أنه تعالى مرید لجميع أفعاله، و أما أفعال العباد فهو مرید للمأمور به منها كاره للمعاصي و الكفر، و دليل الأشاعره أنه خالق للأشياء كلها و خالق الشيء بلا إكراه مرید له بالضرورة، و أما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز إرادته الله تعالى للشرك و المعاصي فهو من استدلالات

المعتزله؛ والجواب أنّ الشرك مراد لله تعالى بمعنى أنه أمر قدره الله تعالى في الأزل للكافر لا أنه رضى به، وأمر المشرك به، وهذا من باب التباس الرضا بالإرادة، وأما كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهه لله تعالى، فإن أراد بالكراهه، عدم تعلق الإرادة به فصحيح، لأنه لو أراد لوجد، وإن أراد عدم الرضا به فهو باطل، لأنه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا أو عدمه، وأما أنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما يكره، فإنه تعالى أمر الكفار بالإسلام، ولم يرد إسلامهم، بمعنى عدم تقدير إسلامهم وهذا لا يعد من السفه، ولا محذور فيه، وإنما يكون سفها لو كان الغرض من الأمر منحصرًا في إيقاع المأمور به، ولكن هذا الانحصار ممنوع، لأنه ربما كان لإتمام الحجّه عليهم، فلا يعد سفها، وأما ما ذكره: من لزوم نسبه القبيح إلى الله تعالى لأن إرادته القبيح قبيحه، فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير و تقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار، إذ لا قبيح بالنسبه إليه، على أن هذا مبنى على القبح العقليّ وهو ممنوع عندنا، ومع هذا فإنه مشترك الإلزام لأن خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا، والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم «انتهى»

### أقول [القاضي نور الله]

لا يخفى أنّ صغرى ما ذكره من دليل الأشاعره ممنوعه، وإنما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالبا على شرّه، والقبايح الصّادره من الشّاهد لا يليق صدورها منه سبحانه، وأما ما ذكره من الجواب فهو مبنى على ما اخترعه واصطلحه من جعل الإرادة بمعنى التقدير، وقد سبق أنه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنعمانيه [١]

من طوائف الشَّيعه، و كونه متوهما لاصطلاح أصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر، و أيضا إن أراد بالتقدير الخلق فهو أول البحث و النزاع، لأننا نمنع كون الشُّرك و نحوه من القبائح المشاهده في الشَّاهد صادره عنه تعالى، و إن أراد التَّبين و الاعلام و الكتابه في اللوح المحفوظ و نحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محلِّ النزاع، كما عرفت في بحث القضاء و القدر، و قد سبق أيضا أن الفرق بين الإراده و الرِّضا غير مرضى، و اما ما ذكره بقوله و أمَّا كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهه له تعالى فيظهر من تعقيبه إيَّاه بالترديد الآتي أنه في زعمه شيء ذكره المصنف و هو افتراء بلا امتراء، لأنَّ المصنِّف لم يذكر أن الطاعات التي لم تصدر عن الكفَّار مكروهه لله تعالى، بل قال إنه تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أولا، و أين هذا من ذاك؟ مع أن ذلك الترديد مردود بأنَّه يفهم من شقِّه الثَّاني أن تعلق الرِّضا بالفعل فرع

وجوده و هو ظاهر البطلان، لأن من خطب امرأه فأجابته يقال إنها رضيت بتزويجه إياها مع أنه لم يحصل التزويج بعد، واما ما ذكره بقوله فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير، و تقدير خلق القبيح في نظام العالم «إلخ» فوهنه ظاهر، اما أولا فلما مرّ مرارا من أن الإرادة لم تجيء بمعنى التقدير لغه و عرفا، و اما ثانيا فلأنه إن أراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح أى خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى. و إن أراد به الأشعار إلى مدخله خلق القبيح في نظام العالم و تعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الأشعرى النافى لتعليل الأفعال، و لقاعده الأصلح بنظام الكل كما ذهب إليه الحكماء و الاماميّه، و اما ثالثا فلأنه لو تمّ ما ذكره آخره بقوله إذ لا- قبيح بالنسبه إليه تعالى لتّم المدعى و لغى (خ ل لغيت) المقدمات السابقه و لا- يظهر وجه لتعليل تلك المقدمات بالعله المذكوره كما لا- يخفى، و بالجملة ظهر أن في كلام الناصب خلط و خبط، و أنه لا معنى للإرادة عند الأشاعره إلا ما مرّ من الصفه المخصصه و حينئذ نقول: إن إرادته القبيح قبيحه، لأن الله تعالى أوعد الكفار و الشياطين بإرادته القبيح كما أوعدهم بفعله في قوله تعالى يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا [١]

الآيه، مع أن العقلاء يذمّون من نهى شخصا عن شيء و أتى بمثله لقولهم:

لا تنه عن خلق و تأتى مثله

عار عليك إذا فعلت عظيم

[منها] ٢

إشاره

كون العاصى مطيعا بعصيانه [

قال المصنّف رفع الله درجته

[منها] ٢

كون العاصى مطيعا بعصيانه حيث أوجد مراد الله تعالى و فعل وفق مراده.

ص: ٤٥١

## قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: جوابه أنّ المطيع من أطاع الأمر و الأمر غير الإرادة، فالمريد هو المقدر للأشياء و مرجح وجوداتها، فإذا وقع الخلق على وفق إرادته فلا يقال إنّ الخلق أطاعوه، نعم إذا أمرهم بشيء فأطاعوه يكونون مطيعين «انتهى»

## أقول: [القاضي نور الله]

قد مرّ بيان أنّ الأمر مستلزم للإرادة، وأنّ كون الإرادة بمعنى التقدير و المريد بمعنى المقدّر من اختراعات النَّاصِبِ و تقديراته و تمويهاته، و مع ذلك لا يسمن و لا يغنى من جوع كما لا يخفى.

## [و منها كونه تعالى يأمر بما يكرهه]

## إشارة

## قال المصنّف رفع الله درجته

و منها كونه تعالى يأمر بما يكرهه، لأنّه أمر الكافر بالإيمان و كرهه منه من حيث لم يوجد و ينهى عمّا يريدّه لأنّه نهاه عن الكفر و أراده منه، و كلّ من فعل ذلك من أشخاص البشر نسبه كلّ عاقل إلى السيفه و الحمق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه و يتنزّه عنه؟ «انتهى»

## قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: قد سبق المنع من أنّ الأمر بخلاف ما يريدّه يعدّ سفهاً، و إنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرًا في إيقاع الأمور به، و ليس كذلك، لأنّ الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا؟ قد يأمره و لا يريد منه الفعل أمّا أنّ الصادر منه أمر حقيقه فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيّده، و أمّا أنّه لا يريد الفعل منه فلأنّه لا يحصل مقصوده و هو الامتحان أطاع أو عصى، فلاسفه في الأمر بما لا يريدّه الأمر.



## أقول: [القاضي نور الله]

قد سبق أنّ ذلك المنع مكابره، و ما استند به على كون الأمر في تلك الصورة أمر حقيقه بأنّه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيّده مدفوع، بأنّ ذلك لا- يكفي في حصول حقيقه الأمر، بل لا بدّ أن يكون ذلك المأمور به مراداً، و لو كفى صورته الأمر و صدق الامتثال في ذلك، لزم أن يكون الخبر المراد به الأمر اتفاقاً كقوله تعالى: **وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** [١]

الآيه. خبراً حقيقه، لأنّه إذا سمعه المخاطب يحكم بأنّه كلام خبري مشتمل على النسبه التامه، و بطلانه ظاهر.

## [و منها مخالفه [٢]]

### أشاره

النصوص القرآنيه [

## قال المصنّف رفع الله درجته

و منها مخالفه [٢]

النصوص القرآنيه الشاهده بأنّه تعالى يكره المعاصي و يريد الطاعات كقوله تعالى: **وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ** [٣]

**كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا**، [٤]

**فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ، وَإِنْ**

ص: ٤٥٣

تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ [١]

، وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ [٢]

، إلى غير ذلك من الآيات، فترى لأى غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز و ما دلّ العقل عليه؟ «انتهى»

### قال الناصب خفضه الله

أقول: قد يستعمل لفظ الإرادة و يراد به الرضاء [٣]

و الاستحسان و يقابله الكراهه بمعنى السيِّئ و عدم الرضاء، فقوله تعالى: <sup>□</sup> وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ، أريد من الإراده الرضاء، فسلب الرضاء بالظلم عن ذاته المقدسه، و هذا عين المذهب و أما الإراده بمعنى التقدير و الترجيح، أو مبدأ الترجيح فلا تقابله الكراهه و هو معنى آخر و سائر النصوص محموله على الإراده بمعنى الرضاء «انتهى»

### أقول: [القاضى نور الله]

قد مرّ أن الإراده تتضمن الرضاء، و لا تتحقق بدونه، و أما كون الإراده بمعنى التقدير فقد مرّ أنه من مصطلحات الناصب، و لا يجديه إلا العذاب الواصب [٤]

ص: ٤٥٤

و عطف التّرجيح على التّقدير خلط و تلبّيس لا يخفى على الطّافى [١]

و الرّاسب [٢]

**[و منها مخالفه المحسوس]**

**اشاره**

**قال المصنّف رفع الله درجته**

و منها مخالفه المحسوس (خ ل و هي) و هو إسناد أفعال العباد إلى تحقّق الدواعى و انتفاء الصّوارف لأنّ الطّاعات حسنه و المعاصى قبيحه، و أنّ الحسن جهه دعاء و القبح جهه صرف، فيثبت لله تعالى فى الطّاعه دعوى الداعى إليها، و انتفاء الصّارف عنها، و فى القبيح ثبوت الصّارف، و انتفاء الداعى، لأنّه ليس داعى الحاجه لاستغنائه تعالى، و لا داعى الحكمه لمنافاتها إيّاه، و لا داعى الجهل لإحاطه علمه به، فحينئذ يتحقّق ثبوت الدّاعى إلى الطّاعات و ثبوت الصّارف فى المعاصى، فثبت إرادته للأول و كراهته للثانى «انتهى».

**قال النّاصب خفضه الله**

أقول: إسناد أفعال العباد إلى تحقّق الدّواعى و انتفاء الصّوارف، لا ينافى سبق إرادته الله تعالى لأفعالهم و خلقه لها، لأنّ الإسناد بواسطه الكسب [٣]

و المباشره،

ص: ٤٥٥

فلا يكون مخالفه للمحسوس، و أمّا ما ذكره من الدليل فهو مبني على إثبات الحسن و القبح العقليين، و قد أبطلناهما «انتهى».

### أقول: [القاضي نور الله]

إن الناصب لم يفهم أن مراد المصنّف قدس سرّه من الداعي ما ذا؟ فإن مراد المصنّف بالداعي الإرادة المفسره عنده و عند سائر الاماميه، و جمهور المعتزله بالعلم بالنفع و العلم بالأصلح على اختلاف العبارتين، و حينئذ كيف يمكن أن يتوهم من كلام المصنّف أنّه ادعى أنّ إسناد أفعال العباد إلى تحقّق الدواعي و انتفاء الصّوارف ينافي سبق إرادته الله تعالى؟ حتّى يرد عليه، بأنّه لا ينافي ذلك، و بالجملة حاصل كلام المصنّف أنّ ما ذهب إليه الأشاعره من أنّه تعالى يريد كلّ ما وقع في الوجود من الطاعه و المعصيه يخالف ما هو المحسوس من إسناد الأفعال إلى داعي الإراده المفسره بالعلم بالنفع، فأنّه لو كان البارئ تعالى يريد لكلّ الموجودات كما قالوا يلزم أن يفعل من غير علم بالنفع و بدون ملاحظه الأصلح، إذ لا نفع و لا أصلح في إصدار بعض تلك الموجودات و هي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحه، و على هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام المصنّف أصلا كما لا يخفى، و من حصل له معنى محصّيا لا مرتبطا بكلام المصنّف فنحن في صدد الاستفاده، و أمّا ما ذكره من إبطال قاعده الحسن و القبح العقليين، فقد عرفت بطلان إبطاله ممّا قرّناه آنفا.

### [المطلب السادس في وجوب [1]]

#### إشارة

الرضا بقضاء الله تعالى]

### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب السادس في وجوب [1]

الرضا بقضاء الله تعالى، اتفقت الاماميه و المعتزله



وغيرهم: من الأشاعره وجميع طوائف الإسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره. ثم إنَّ الأشاعره قالوا قولاً لزمهم منه خرق الإجماع و النصوص الداله على وجوب الرضا بالقضاء، و هو أنَّ الله تعالى يفعل القبائح بأسرها، و لا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات و القبائح، فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد و قدره، و الرضا بالقبائح حرام بالإجماع، فيجب أن لا يرضى بالقبائح، و لو كان من قضاء الله تعالى لزم إبطال إحدى المقدمتين و هي: إما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى و قدره، أو وجوب الرضا بالقبائح و كلاهما خلاف الإجماع، أمّا على قول الاماميّه: من أن الله تعالى منزه عن الفعل القبيح (خ ل فعل القبيح) و الفواحش و أنه لا يفعل إلا ما هو حكمه و عدل و صواب، و لا شك في وجوب الرضا بهذه الأشياء، لا جرم [١]

كان الرضا بقضائه و قدره على قواعد الاماميّه و المعتزله واجبا، و لا يلزم منه خرق الإجماع في ترك الرضا بقضاء الله، و لا في الرضا بالقبائح «انتهى»

أقول: قد سبق أن وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الأشاعره، و أما لزوم نسبه فعل القبائح إليه تعالى، فقد عرفت بطلانه فيما سبق، و أنه غير لازم، لأن خلق القبيح ليس فعله و لا- قبيح بالنسبه إليه و أما قوله: فتكون القبائح من قضاء الله تعالى، فجوابه أن القبائح مقضيّات لا قضاء و القضاء فعل الله تعالى، و القبيح هو المخلوق، و نختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره و لا نرضى بالقبيح، و القبيح ليس هو القضاء بل هو المقتضى كما عرفته، و لم يلزم منه خرق إجماع «انتهى».

### أقول [القاضي نور الله]

نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان أن خلق القبيح قبيح، و أنه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى و بالنسبه إليه، و أن الفرق بين القضاء و المقضى ممّا يقضى التأميل على بطلانه، و نزيد على ذلك هاهنا و نقول: يجب الرضا بالمقضى أيضا، بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء، و ذلك لأنه إذا اختار الله لعبده شيئا و أرضاه، فلا يختاره العبد و لا يرضاه؛ كان منافيا للعبوديّه، و فصل بعض المتأخرين هاهنا، و قال: اختيار الرّب لعبده نوعان، أحدهما اختيار ديني شرعي، فالواجب على العبد أن لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده، قال تعالى: **وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يُكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ [١]**

فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لإيمانه و تسليمه و رضاه بالله ربّا و بالإسلام دينا و بمحمد صلى الله عليه و اله رسولا، النوع الثاني اختيار كوني قدرى لا يسخطه الرب كالمصائب التي يتلى عبده بها

محنه و هذا لا- يضره فراره منها إلى القدر الذى يرفعها عنه و يكشفها، و ليس فى ذلك منازعه للربوبيه، و إن كان فيه منازعه للقدر بالقدر، فهذا تاره يكون واجبا، و تاره يكون مستحبا، و تاره يكون مباحا مستوى الطرفين، و تاره يكون حراما، و تاره يكون مكروها، و أميا القدر الذى لا- يحويه و لا- يرضاه مثل قدر المعايب و الذنوب فالعبد مأمور بسخطه، و منهى عن الرضا به فتأمل. تكميل جميل إن قال قائل: ما معنى قولكم فى القضاء و القدر؟ و هل أفعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى و قدره، كما يقتضيه ما اشتهر بين أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله أم لا؟ و معنى

الخبر المروى عن رسول الله صلى الله عليه و اله أنه قال حاكيا عن ربه: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى فليخذ ربا سوائى [١]

و ما روى عنه صلى الله عليه و اله أنه أوجب الايمان بالقدر خيره و شره [٢]

و أخبر أن الايمان لا يتم إلا به. قلنا: الواجب فى هذا المسأله أولا أن نذكر معانى القضاء و القدر ثم نبين ما يصح أن يتعلّق بأفعال العباد من ذلك و ما لا يتعلّق و نجيب من الروايات الواردة فى ذلك بما يلائم الحقّ أمّا القضاء فإنه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى: وَ قَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ [٣]

أى أعلمناه و جاء بمعنى الحكم و الإلزام كقوله تعالى: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ [٤]

أى حكم بذلك فى التكليف على خلقه، و ألزمهم به، و جاء بمعنى الخلق كقوله تعالى: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ [٥]

أى خلقهنّ، و اما القدر فإنه قد جاء



بمعنى الكتاب و الاخبار كما قال جلّ و علا: إِلَّا أَمْرًا تَهُ قَدَرْنَا مِنَ الْغَابِرِينَ [١]

أى أخبرنا بذلك و كتبناها فى اللوح، و جاء بمعنى وضع الأشياء فى مواضعها من غير زياده فيها و لا نقصان، كما قال تعالى وَ قَدَرَ فِيهَا أَقْوَانَهَا [٢]

، و جاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء و تفاصيلها و أما أفعال العباد فيصح أن نقول فيها، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَضَى عَلَيْهِمْ بِهَا بِمَعْنَى أَنَّهُ حَكَمَ بِهَا وَ أَلْزَمَهَا عِبَادَهُ وَ أَوْجَبَهَا، وَ هَذَا الْإِلْزَامُ أَمْرٌ وَ لَيْسَ بِالْجَبْرِ وَ لَا جِبْرٌ، وَ أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ قَدَرَ أَعْمَالُ الْعِبَادِ بِمَعْنَى أَنَّهُ بَيَّنَّ بِهَا مَقَادِيرَهَا مِنْ حَسَنَتِهَا وَ قَبِيحَتِهَا وَ مَبَاحِهَا وَ حَظَرِهَا وَ فَرْضِهَا وَ نَفْلِهَا، وَ أَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّهُ قَضَاهَا وَ قَدَرَهَا بِمَعْنَى: أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَهَا فَغَيْرَ صَاحِبٍ لِأَنَّهُ لَوْ خَلَقَ الطَّاعَةَ وَ الْمَعْصِيَةَ لَسَقَطَ اللَّوْمُ عَنِ الْعَاصِي وَ لَمْ يَسْتَحِقَّ الطَّاعَةُ ثَوَابًا عَلَى عَمَلِهِ، وَ أَمَّا أَعْمَالُ اللَّهِ تَعَالَى فَنَقُولُ: إِنَّهَا كَلَّمَهَا بِقَدَرٍ، وَ نُرِيدُ أَنَّهَا لَا تَفَاوَتْ فِيهَا، وَ لَا خَلَلَ، وَ أَنَّهَا كَلَّمَهَا بِمَوْجِبِ الْحُكْمِ مَلْتَمِئِهِ، وَ عَلَى نَسْقِ الصُّوَابِ مُنْتَظِمِهِ، وَ أَمَّا الْخَيْرَ الْأَوَّلَ إِنْ كَانَ صَاحِبًا [٣]

، فمعنى القضاء فيه هو ما يتبلى و يمتحن به العبد من أمراضه و

أسقامه و شدائده و آلامه، و لا ريب أن ذلك كله من قضاء الله تعالى الذى يجب على العباد الرضا به و الصبر عليه، و هو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغه التى تقتضيه و علمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه، و لا دخل للمعاصى فى القضاء، لأنه سبحانه لا يقضى على العبد بالمعصيه، لأنها من الباطل الذى يعاقب عليه، و قد قال عز من قائل وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ [١]

و أما الخبر الثانى الذى يدل على إيجاب الايمان بالقضاء و القدر خيره و شره، فالخير من القضاء و القدر هو ما مالت إليه الطباع و التذت به الحواس، و الشر ضد ذلك، و يسمّى شرًا لما على النفس فى تحمله من الشده و المشقه كما أشرنا إليه سابقا، و هذا الذى أجمع المسلمون بأن الرضا به واجب و لا يخفى أنه لو كان الظلم و الفسق و الكفر من قضاء الله تعالى و قدره لوجب الرضا به و تحتم ترك إنكاره، لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه و لا يرضونه و يعيرون من رضى به و يذمون، علمنا أنه ليس من قضائه و قدره، و مما يؤيد هذه المعانى و يؤسس

روى بالاسناد الصحيح [١]

عن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال حين قال له شيخ من أهل العراق: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله و قدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذى فلق الحبة و برئ النسمة ما وطئنا، موطننا، و لا هبطنا واديا، و لا علونا تلعه [٢]

إلا بقضاء الله و قدره، فقال الشيخ:

أ عند الله أحتسب عناى، ما أرى لى من الأجر شيئا، فقال له: أيها الشيخ عظم الله أجركم فى مسيركم و أنتم سائرون، و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، و لا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف؟ و القضا و القدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما و قدرا حتما، و لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الوعد و الوعيد، و الأمر و النهى، و لم تأت ملامه من الله لمذنب، و لا محمده لمحسن، و لم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء و لا المسىء أولى بالذم من المحسن، ذلك مقاله عبده الأوثان و جنود الشيطان، و شهود الزور و أهل العمى عن الثواب، و هم قدرية هذه الامه و مجوسها، إن الله تعالى أمر تخيرا، و نهى تحذيرا، و كلف يسيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار [٣]

فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر اللذان ما سرنا إلا بهما، قال: هو الأمر من الله و الحكم، ثم تلا قوله تعالى: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَهًا [٤]

، و قال العلامة القوشجى [٥]

ظاهر أن هذا الحديث لا يوافق شيئا

من المعانى المذكوره فايراده للتأييد محلّ تأمل «انتهى» ولا يخفى أنّ هذا الحديث منهاج الحقّ و اليقين، وقد بين فيه ما هو الحقّ فى مسأله أفعال العباد كمال التبيين، و ما أورد عليه العلامه القوشجى، مندفع بأنّ أمر أمير المؤمنين عليه السلام بهذا السفر، إن كان على سبيل الوجوب، فالقضاء و القدر فى الحديث بمعنى الإيجاب، و ذلك لأنّ أمره عليه السلام موافق لما أمر الله و هو واجب الاتباع، و إن كان على سبيل الاستحباب و الأولويّه، فهما بمعنى الاعلام إذ الأمر المفيد للأولويّه يتضمّنه، و الأول أظهر، و يؤيده

قوله عليه السلام: هو الأمر من الله، و قوله و قضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه، و حينئذ فقوله عليه السلام: لعلّك ظننت قضاء لازماً إلخ يفيد سلب الوجوب العقليّ و الاضطرار، كما يدلّ عليه ما تقدّم عليه فى الزوايه و ما تأخر صريحاً فتدبر، و عند ذلك يندفع التأمّل فى التأييد، و الحمد لله الذى أيدنا بهذا، و الصلاه على محمّد سيّد الورى، و اله اعلام الهدى.

### [المطلب السابع فى أنّ الله تعالى لا يعاقب] ١

#### اشاره

الغير على فعله تعالى]

#### قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب السابع فى أنّ الله تعالى لا يعاقب] ١

الغير على فعله تعالى، ذهبت

ص: ٤٤٤

الإماميه و المعتزله إلى أن الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم و لا يلومهم عليه، و قالت الأشاعره إنه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد، بل يفعل الله فيه الكفر، ثم يعاقبه عليه، و يفعل فيه الشتم لله تعالى، و السب له تعالى و لأنبيائه و يعاقبهم على ذلك، و يخلق فيهم الاعراض عن الطاعات و عن ذكره تعالى و ذكر أحوال المعاد، ثم يقول: **فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ [١]**

و هذا أشد أنواع الظلم و أبلغ أصناف الجور تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، و قد قال الله تعالى:

**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [٢]**

**وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ [٣]**

**وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [٤]**

**لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [٥]**

و أي ظلم أعظم من أن يخلق في العبد شيئاً، و يعاقبه عليه، بل يخلقه أسود، ثم يعذبه على سواده، و يخلقه طويلًا، ثم يعاقبه على طوله، و يخلقه أكمه، و يعذبه على ذلك، و لا يخلق له قدره على الطيران إلى السماء، ثم يعذبه بأنواع العذاب على أنه لم يطر، فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى، هل يجوز له أن ينسب ربه عزّ و جل إلى

هذه الأفعال؟ مع أنّ الواحد منّا لو قيل له: إنك تحبس عبدك و تعذّبه على عدم خروجه في حوائجك،لقابل بالتكذيب و تبرّأ عن هذا الفعل، فكيف يجوز أن ينسب إلى ربّه ما يتنزّه هو عنه؟«انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أن لا خالق غير الله تعالى، كما نصّ في كتابه العزيز:

□ □  
اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [١]

و هو يعذب العبد على فعل العبد، لأنّ العبد هو المباشر و الكاسب [٢]

لفعله و إن كان خلقه من الله تعالى، و الخلق غير الفعل و المباشره، ثم إنّه لو عدّ عباده بأنواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم، يجوز له ذلك، و ليس هذا من باب الظلم و الجور، لأنّ الظلم هو التصرف في حق الغير، و من تصرف في حقّه بأيّ وجه من وجوه التصرف، لا يقال: إنّه ظلم [٣]

فالعباد كلّهم ملك الله

ص: ٤٦٦







تعالى، و له التصرف فيهم كيف يشاء، ألا ترى إلى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه: **إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ لِعِبَادِكَ**، جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب [١]

و المراد أنهم ملكك، و لك أن تتصرف فيهم كيف شئت، فلا ظلم بالنسبة إليه تعالى كيفما يتصرف في عباده، هذا هو مذهب الحقّ الأبلج، و ما سواه بدعه و ضلاله كما ستراه و تعلمه بعد هذا في مبحث خلق الأعمال إنشاء الله تعالى، و ما ذكره من خلق الأسود و تعذيبه بالسواد، فهذا من باب طاقاته، و كذا ما ذكره من الامثله، فإن هذه الأشياء أعراض خلقت، و لا يتعلق به ثواب و عقاب، و الأفعال المخلوقه ليست مثل هذه الأعراض لأنّ العبد في الأفعال كاسب و مباشر، و الثواب و العقاب بواسطه المباشره كما ستعرف «انتهى».

ص: ٤٦٩

لا نسلم أنه تعالى في الآية المذكوره جعل مجرد العبوديه سببا للتعذيب، إذ الظاهر أن الإضافه في عبادك للعهد، و لهذا لم يقل عباد لك، أو عبدك فافهم، فالمراد أنهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لأنبيائك، وقد دل على عصيانهم و شركهم صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى بن مريم عليه السلام بقوله: وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ [١]

إلى آخر الآيه، و أميا ما ذكره: من أن الأمثله المذكوره من خلق السواد و الطول و نحوهما أعراض خلقت، و لا يتعلق به ثواب و عقاب، و الأفعال المخلوقه ليست من هذه الأعراض «إلخ» فحقيق بالأعراض و ذلك لأن التمثيل إنما هو بالنظر إلى اتصاف الأعراض المذكوره بمحليه العبد لها، و لا ريب في مشاركه الأفعال لها في هذا الوصف، فلا يظهر الفرق بين الأمرين في جعل المحل بالنسبه إلى أحدهما موجبا لترتب الثواب و العقاب دون الآخر، و أما المباشرة فإن أريد به أيضا معنى المحليه كما يشعر به ظاهر كلام المصنّف بمعنى أن العبد يصير محلا لمباشرة العصيان و الاتصاف به، فلا يحصل الفرق أيضا، و إن أراد به صدور فعل المعصيه مثلا عن العبد، فقد وقع الاعتراف بأن العبد فاعل لبعض أفعاله، فثبت مذهب أهل العدل إذ لا قائل بالفصل فافهم.

### **[المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق]**

**إشاره**

### **قال المصنّف رفع الله درجته**

المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق، قالت الإماميه إن الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمه تكليف (خ ل أن يكلف) العبد بما لا قدره له عليه

ولا- طاقه له به،و أن يطلب منه فعل ما يعجز عنه و يمتنع منه،فلا- يجوز له أن يكلف الزمن الطيران إلى السماء،و لا الجمع بين الضدين،و لا بكونه في المشرق حال كونه في المغرب،و لا إحياء الموتى،و لا إعادة آدم و نوح،و لا إعادة أمس الماضي، و لا إدخال جبل قاف[١]

في خرم[٢]

الإبره،و لا شرب ماء دجله في جرعه واحده و لا إنزال الشمس و القمر إلى الأرض،إلى غير ذلك من المحالات الممتنعه لذاتها، و ذهبت الأشاعره إلى أن الله تعالى لم يكلف العبد إلا ما لا يطاق،و لا يتمكن من فعله،فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك،و هو أنه تعالى لا يفعل القبيح، و المنقول و هو المتواتر من الكتاب العزيز،قال الله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [٣]

وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [٤]

لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ [٥]

وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ

ص: ٤٧١

،و الظلم هو الإضرار بغير المستحق و أى إضرار أعظم من هذا، مع أنه غير مستحق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا«انتهى».

### قال الناصب خفضه الله

أقول:مذهب الأشاعره أن تكليف ما لا يطاق جائز،و المراد من هذا الجواز الإمكان الذاتى،و هم متفقون أن التكليف بما لا يطاق لم يقع قط فى الشريعة بحكم الاستقراء،و لقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا،و الدليل على جوازه أنه تعالى لا يجب[٢]

عليه شىء فيجوز له التكليف بأى وجه أراد،و إن كان العلم العادى أفادنا عدم وقوعه،و أيضا لا يقبح من الله شىء، إذ يَفْعَلُ[٣]

مَا يَشَاءُ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ،و مذهب المعتزله عدم جواز التكليف بما لا يطاق لأنه قبيح عقلا بما ذكره

هذا الرجل من أنّ المكلف للزمن الطيران إلى السماء و أمثاله يعدّ في العقل سفيها، وقد مرّ فيما مضى إبطال الحسن و القبح العقلين، و لا بدّ في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول: إن ما لا يطاق على مراتب، أحدها أن يمتنع الفعل لعلم الله [١]

بعدم وقوعه، أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه فإنّ مثله لا يتعلق به قدره الحادثه مع الفعل [٢]

لا قبله؛ و لا يتعلّق بالضّدين بل لكلّ واحد منهما قدره على حدّه يتعلّق به حال وجوده عندنا، و مثل هذا الشّيء لّمّا لم يتحقّق أصلا فلا تكون له قدره حادثه تتعلّق به قطعاً، و التّكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعاً، و إلّا لم يكن العاصي بكفره و فسقه مكلفاً بالايمان و ترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلا و ذلك معلوم بطلانه من الدّين ضروره الثاني: أن يمتنع

لنفس مفهومه كجمع الضدين و قلب الحقائق، و إعدام القديم، فقالت الأشاعره فى هذا القسم إن جواز التكليف به فرع تصورہ، و هو مختلف فيه، فمنهم من قال: لا يتصور [١]

الممتنع لذاته، و منهم من قال: بإمكان تصورہ، و بالجملة لا- يجوز التكليف به أصلاً، لأن المراد بهذا الجواز الإمكان الذاتى، و التكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات

ص: ٤٧٤

و هذا باطل الثالث: أن لا يتعلّق به القدره الحادّته عاده سواء امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما يتعلّق به كخلق الأجسام، فإن القدره الحادّته لا تتعلّق بإيجاد الجواهر أصلاً أم لا، بأن يكون من جنس ما يتعلّق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا- يتعلّق به كحمل الجبل و الطيران إلى السماء و سائر المستحيلات العاديه، فهذا هو محلّ النزاع، و نحن نقول: بجوازه لإمكانه الذاتى، و المعتزله يمنعونه لقبحه

العقلی مع أنا قائلون: بأنه لم يقع، وهذا مثل سائر ما تجوزه الأشاعره من الأمور الممكنه كالرؤيه و غيرها، والتجويز العقلی لا يستلزم الوقوع «انتهى»

### أقول: [القاضی نور الله]

فيه نظر من وجوه؛ أما أولاً فلائن ما ذكره من أن المراد من جواز التکلیف بما لا يطاق إمكانه الذاتى دون الوقوعى إنما هو مذهب بعض متأخرى الأشاعره الذين فرّوا عن الشناعات اللازمه لمذهب شيخهم، وأما مذهب شيخهم و من تابعه من متقدمى أصحابه و هو الذى قصد المصنّف أن يتكلّم عليه هاهنا، فهو الإمكان الوقوعى كما يدلّ عليه استدلالهم بالتکلیف بإيمان أبى لهب [١]

و نحوه، وقال الغزالي فى المنحول:

إنّ هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا لازم له من وجهين آخرين، أحدهما: أنّ القدره الحادّته عنده لا تأثير له فى المقدور، فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلّفنا فعل الغير، والآخر: أنّ القاعده عنده غير قادر على القيام و هو مأمور بالقيام و قدره القيام تقارن القيام «انتهى».

فقول الناصب: و هم متفقون أنّ التکلیف بما لا يطاق لم يقع قطّ فى الشريعة بحكم الاستقراء «إلخ» يكون كذباً و سنزید ذلك وضوحاً عن قريب إن شاء الله تعالى، و أما ثانياً فلائن ما ذكره فى الدليل على الجواز من أنّه لا يجب عليه تعالى شىء مردود بما مرّ: من أن نفى الوجوب بالمعنى الذى ذكره أهل العدل مخالف للعقل و النقل



و كذا الكلام في قولهم: لا يقبح من الله شيء فأنه أيضا مردود بما مرّ مرارا، و أما ثالثا فلأنّ ما ذكره في بيان المرتبه الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله: و التكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعا، و إلا لم يكن العاصي بكفره و فسقه مكلفا بالايمان و ترك الكبائر «إلخ» ممّا ذكره صاحب المواقف و حاصله على ما صرّح به في شرح مختصر ابن الحاجب أنّه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع، و قد وقع لأنّ العاصي مأمور و يمتنع منه الفعل، لأنّ الله تعالى قد علم أنّه لا يقع و خلاف معلومه محال، و إلا لزم جهله و قد أجيب عنه بوجهين مذكورين هناك أيضا؛ أحدهما: أنّ ما ذكرتم لا يمنع [٢]

إمكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة، و إن امتنع بغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع، و ثانيهما: أنّ دليلكم هذا يبطل المجمع عليه، فيكون باطلا- بيانه: أنّ ذلك يستدعي أنّ التكاليف كلّها تكليف بالمستحيل، لوجوب [٣]

وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلّق العلم بأحدهما و أيّما ما كان تعيّن و امتنع الآخر، و لما ذهب إليه الأشعري من كون القدره مع الفعل و كون الأعمال مخلوقه لله تعالى، فإنهما ظاهران في استلزامهما كليهما لكون التكليفات مستحيله «انتهى» و قد أجاب عنه المصنّف قدّس سره أيضا في كتاب نهايه الوصول من وجوه تسعه فليطالع ثمّه، و اما رابعا: فلأنّ ما ذكره في بيان المرتبه الثالثه تبعا لصاحب المواقف أنّ هذا هو محل النزاع مردود،

باستلزامه لأن يكون كثيرا من أدله الأشاعره هاهنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف أيضا في آخر هذا التحرير، حيث قال: و بما قرناه من تحرير محل النزاع يعلم أن كثيرا من أدله أصحابنا مثل ما قالوا في إيمان أبي لهب و كونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين، نصب للدليل في غير محل النزاع «انتهى». و لا- يذهب عليك أن صاحب المواقف إنما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذى لزم منه بطلان أكثر أدله أصحابه للفرار عما هو أشنع من ذلك، و هو القول بجواز تكليف المحال لذاته، و هذا فى الحقيقة حيله منه للتفصى [١]

عن تلك الشناعه و إلا فمحل النزاع عند أصحابه ليس مخصوصا بما ذكره فى المرتبه الثالثه من المستحيلات العاديه، قد أشار إلى هذا الشارح [٢]

قدس سره الشريف بقوله لقائل أن يقول: إن ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوّره و أن بعضا منا قالوا: بوقوع تصوّره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه أى يجوزون التكليف بالمحال لذاته، و يدل على ذلك كلام العلامة [٣]

الشيرازى فى شرح مختصر

فى جواز التّكليف بالممتنع، و هو إمّا أن يكون ممتنعاً لذاته كالجمع بين الضّدين و قلب الأجناس و إيجاد القديم و إعدامه و نحوه ممّا يمتنع تصوّرها، أو لغيره كجميع الممكنات لفقدان أسباب وجوداتها، أو بوجودان الموانع عنها، كما يمان من علم الله أنّه لا يؤمن فأنّه ممكن بحسب ذاته، ممتنع بحسب غيره، فإن كان الأوّل أى الممتنع لذاته فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعريّ فى أحد قوليّه إلى جوازه، و هو مذهب أكثر أصحابه، و اختلفوا فى وقوعه، و القول الثّانى امتناعه، و هو مذهب البصريّين من المعتزله و أكثر البغداديين و إن كان الثّانى أى الممتنع لغيره فقد اتّفق الكلّ على جوازه عقلاً خلافاً لبعض [٢]

الثّنويّه، و على وقوعه شرعاً، و ذهب المصنّف إلى امتناع الأوّل، و هو المختار على ما مال إليه الغزاليّ «انتهى» ثمّ الظاهر أن الأشعريّ أخذ جواز التّكليف بما لا يطاق

من القصّة المذكوره بين العوام في مخاطبه إدريس عليه السلام [١]

مع إبليس عليه اللّٰعنه

ص: ٤٨٠

كما أشار إليه الفنارى [١]

فى بحث القدره من شرح جمع الجوامع حيث قال: أما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلا لتعلق الإراده  
لا لنقص فى القدره، و لم يخالف فى ذلك إلا ابن حزم [٢]

فقال فى الملل و النحل: إن الله عزّ و جلّ قادر على أن يتخذ ولدا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا، و ردّ ذلك بأنّ

ص: ٤٨١

اتخاذها الولد محال لا يدخل تحت القدره، و عدم القدره على الشىء قد يكون لقصورها عنه، و قد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، و العجز هو الأوّل دون الثانی و ذكر الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى [١]

أنّ أول من أخذ منه ذلك إدریس علیه السّلام حيث جاءه إبليس فى صورته إنسان و هو يخيظ و يقول فى كلّ دخله و خروجه سبحان الله و الحمد لله، فجاءه بقشره فقال: الله تعالى يقدر أن يجعل الدّنيا فى هذه القشره فقال: الله قادر أن يجعل الدّنيا فى سمّ هذه الابره و نخس بالابره إحدى عينيه، فصار أعور، و هذا و إن لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه و اله، فقد اشتهر و ظهر ظهوراً لا ينكر قال: و قد أخذ الأشعرى من جواب إدریس علیه السّلام أجوبه فى مسائل كثيره من هذا الجنس «انتهى كلامه» و كفى بذلك شناعه و فضيحه لهم و لمذهبهم و قدوتهم فى مذهبهم؟ و بهذا الذى نقل عن الأسفراينى فى شأن شيخه الأشعرى يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدّين الشهرزورى [٢]

فى تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمه فخر الدّين الرّازى و تعبيره و توييخه له فى متابعتة للأشعرى حيث قال: و أعجب أحوال هذا الرّجل أنّه صنّف فى الحكمة كتباً كثيره توهم أنّه من

الحكماء المبرزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب و نهايات المطالب و لم يبلغ مرتبه أقلهم، ثم يرجع و ينصر مذهب أبى الحسن الأشعري الذى لا يعرف أى طرفيا أطول؟ [١]

لأنه كان خاليا عن الحكمتين [٢]

البحثيه و الذوقيه لا يعرف أن يرتب حدّا و لا أن يقيم برهانا، بل هو شيخ مسكين متحير فى مذاهبه الجاهليه التى يخطب فيها خبط عشواء «انتهى».

ص: ٤٨٣





إشارة

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب التاسع في أن إرادة النبي موافقه لإرادته الله تعالى، ذهب الامامية إلى أن النبي يريد ما يريد الله تعالى، ويكره ما يكرهه، وأنه لا يخالفه في الإرادة والكراهة وذهب الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فإن النبي يريد ما يكرهه الله، ويكره ما يريد الله لأن الله يريد من الكافر الكفر، ومن العاصي المعاصي، ومن الفاسق الفسوق، ومن الفاجر الفجور، والنبي صلى الله عليه واله أراد منهم الطاعات، فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي وأن الله كره من الفاسق الطاعة، ومن الكافر الايمان، والنبي أرادهما منهما، فخالفوا بين كراهه الله وكراهه نبيه، نعوذ بالله من مذهب يؤدى إلى القول: بأن مراد النبي يخالف مراد الله وأن الله لا يريد من الطاعات ما يريد أنبيؤه، بل يريد ما أرادته الشياطين من المعاصي وأنواع الفواحش والفساد انتهى»

قال الناصب خفضه الله

أقول: الإرادة قد تقال ويراد بها الرضا والاستحسان، ويقابلها السخط والكراهية، وقد يراد بها الصفة المرجحة، والتقدير قبل الخلق، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهية فالإرادة إذا أريد بها الرضا والاستحسان، فلا شك أن مذهب الأشاعرة أن كل ما هو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله، وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله، وأمّا قوله: ذهب الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فإن النبي صلى الله عليه واله يريد ما يكرهه الله، ويكره ما يريد الله لأن الله تعالى يريد من الكافر الكفر، ومن العاصي العصيان، والنبي أراد منهما الطاعات، فان أراد بهذه الإرادة والكراهية الرضا والسخط، فقد بينا أنه لم يقع بين إرادته الله تعالى وإرادته رسوله مخالفه قط [١]

و إن أراد أن الله يقدر الكفر للكافر و النبي يريد منه الطاعه بمعنى الرضا و الاستحسان فهذا صحيح لأن الله تعالى أيضا يستحسن منه الطاعه و يريد بها بمعنى أنه يقدرها و الحاصل أنه يخلط المعنيين و يعترض، و كثيرا ما يفعل في هذا الكتاب أمثال هذا، و الله يعلم المصلح من المفسد «انتهى»

### أقول [القاضي نور الله]

قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسده التي ذكرها سابقا متفرقة من أن الإرادة غير الرضا، و أن الإرادة بمعنى التقدير، و بنى عليها ترديده المردود، و كذا الحال فيما ذكره في الحاشية: من أن الملخص أن الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي، و قد يرضى بما لم يقدره فهو المرضي أيضا، و ليس هاهنا مخالفه أصلا «انتهى» و الحاصل أنه إن أراد بتقدير ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود بما مر، و إن أراد به إرادته ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق:

من أن الإرادة مستلزمه للرضا، و أن الاعلام و التبيين و الكتابه فهو مسلم، لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى.

قد تم الجزء الاول من كتاب احقاق الحق و إزهاق الباطل مع بذل الوسع و الطاقه في التصحيح و التعليق و تعيين المصادر و اجاده الطبع و يليه الجزء الثاني أوله في أفعال العباد الاختياريه و أنها صادرة عنهم.

تم تصحيحه بالدقه التامه بيد العبد (السيد ابراهيم الميانجي) عفى عنه في اليوم الثالث من شهر ذى حجه الحرام سنه ١٣٧٦ هجريه على هاجرها آلاف الثناء و التحيه

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](http://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](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

