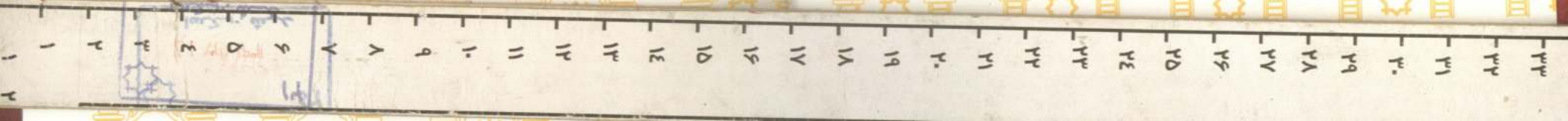






A  
A  
3  
9  
5  
A  
Y  
b  
-  
11  
11  
11  
31  
91  
31  
11  
Y1  
b1  
-A  
1A  
AA  
AA  
3A







اشارات و اشکاه تهران

۷۸۶

۲۷۶۵۵۱



# البراهین در علم کلام

تألیف فخرالدین رازی ع.ع. - ۵۴۴

جلد اول

مقدمه و تصحیح نگارش

سید محمد باقر سبزواری

تهران

۱۳۴۱

چاپخانه دانشگاه تهران



هُوَ الْعَلِيِّ

مقدمه صحیح

سعادت انسان در پیدایش آسایش روح و آرامش دل است حصول  
این مقصود و وصول باین مقصد در گرو معرفت مبده یعنی خدا و دانستن  
حقیقت جزا یعنی معادست که در قرآن مجید تعبیر بایمان بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ شده است و زبان گویای خدا امیر المؤمنین علیه السلام اشاره بدین  
حقیقت را فرموده اند رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً عَرَفَ مِنْ آيِنٍ وَ فِي آيِنٍ وَ إِلَى آيِنٍ  
دو راه برای رسیدن باین دو هدف و شناسائی آغاز و انجام و مبده و معاد  
نشان داده اند یکی راه نظر و استدلال رفتن و دیگر روش ریاضت و مجاهدت  
گرفتن آنانکه طریق اول را انتخاب کنند اگر ملتزم بدین و شریعت  
آسمانی باشند بنام متکلم شناخته میشوند و علم آنها را کلام میگویند و  
اگر چنین التزامی ندهند بلکه با آزادی فکر مقصود خود را دنبال میکنند  
و پی تحقیق میروند بنام حکیم و فیلسوف معروف اند و این علم آنها را  
فلسفه مشاء گویند و اما اهل ریاضت اگر در ریاضیات خود بر طبق دستور  
شرع عمل کنند بنام صوفی و اگر چنین التزامی ندارند حکیم اشراقی  
نام دارند و فلسفه آنها را اشراق گویند عارف کسی را گویند که آنچه

مرضی نبی و وصی باشد در او باشد و آنچه مکروه ایشان باشد از وی نیست شده باشد و آینه صافی گردیده که جز اخلاق نبوی و صفات مرتضوی در وی نباشد. خوی شاهان در رعیت جا کند.

نگارنده در یادداشتهای خود بنام فارابی آورده ام ولی اکنون بتحقیق ندانم که از چه کتابی استفاده کرده ام ولی یقین از سخنان حکیمانۀ اوست گوید علم بدو قسم تقسیم شده است ملئی و حکمی علم ملئی آنستکه از راه وحی کسب شود و اکتساب آن جز از طریق پیمبران امکان پذیر نیست و اما علوم حکمی را میتوان بوسیله عقل استخراج کرد و طریق آن اقتباس و اقتناص از حکما و فلاسفه است و اما علوم ملئی نیز سه قسم تقسیم شده است یکی را از راه حس میتوان بدست آوردن نزد استاد زانو زدن و علم الحدیث را از راه گوش آموختن و بانهایت امانت ضبط کردن دویم آنستکه از راه هوش باید اکتساب شود و عقل را بکار انداختن و برهبری عقل بدست آوردن و او علم کلام نام دارد و قسم سیوم نیازمند بهر دو میباشد و طالب آن باید از هوش و گوش هر دو استفاده کند عقل و خرد و حس را کار باید فرمود تا ابتکار حاصل آید و آن صناعت فقه و فن اصول است. دگان عاشقی را بسیار مایه باید.

حکماء طبیعی گویند راهی بدانش جز از طریق آزمایش نیست هر چه را با چشم دید و دست تجربتش بدان رسید صحیح و بجز این راه گمراهی است. سوفسطائیان گویند کی بشما اطمینان میدهد و تضمین میکند که آنچه

دیده اید واقع بینی است گوش هم خطا میکند خیال کرده اید و همه آنچه میگوئید و می بینید و میدانید خیال است گروهی گویند چیزی بجز عقل قابل اعتماد نیست زیرا تجربت و آزمایش هم مصون از خطا نیست و این خود بتجربت رسیده است آنکه رادادی چه ندادی و آنکه را ندادی چه دادی پیروان دین گویند تنها راه رسیدن بحقیقت دین است و واقع بینی اینست صوفیان وحدت وجودیان گویند راه رسیدن بحقیقت سخندانی و سخنرانی نیست دانستن قیاسات منطقی و حل مشکلات کلامی و معضلات فلسفی مشکل شمارانگشاید و حق را ننماید از خود بطلب هر آنچه میباید از نور حضور دور بودن تا کی چون سایه ز نور دور بودن تا کی عالم همه اوست چشم بگشا و ببین چون شب پر روز کور بودن تا کی ترك تعلقات بیزدان رسیدن است آری بنای دوختن اول بریدن است تازنگ ریب و شک و رنگ دوئی و ریا از دل نزدیک و علاقه خود را از این جهان قطع ننماید از معیشت ضنک رهائی و بدرک حقیقت توفیق نیابد. یکقدم بر خویش نه و اندیگری در کوی دوست ا بترك خویش بگو تا بکوی یار رسی که کارهای چنین پرخطر تواند بود تا از تو وهستی تو اثری باقی است بخدا نرسی جز آنکه از هستی خود بگذری و این دلق کهن بیفکنی تا قطره بدریارسد و ذره بصحرا -

آماج تو جز جگر ندارد  
آن پای نهی که سر ندارد  
آن باز برد که پر ندارد

دل زخم ترا سیر ندارد  
شرط است که بر بساط عشقت  
وین طرفه که در هوای وصل



رسد آدمی بجائی که بجز خدا نه بیند. و چون بحق رسید بحقیقت پیوست  
ولی حقیقت امر و واقع و نفس الامر اینست که راه کشف حقیقت و وصول  
بمعرفت بسیار است حقایقی در جهان طبیعت است که باید از راه طبیعت  
بدان رسید و در لا بر اتوار دید. قضایای منطقی و فلسفی را باید از  
اهل آن فرا گرفت اصول دین و فروع احکام را باید در مکتب پیمبران  
آموخت درس آداب و لغت را از زبان مردم آن زبان یاد گرفتن و هر چیز  
را بسبب و مصدر اصلی مراجعه کردن ناسألُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ  
لَا تَعْلَمُونَ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ  
بزرگترین مترجم قرآن و برگفته شیخ الرئیس ابن سینا مرکز حکمت و  
محور فلک حقیقت و خزینه عقل امیر المؤمنین علیه السلام که او در میان صحابه  
چون معقول بودی در میان محسوسات در توضیح آیت فوق فرمود:  
علوم را شعب بسیارست فخذوا من کل شیء احسنه خذ الحکمة انى  
كانت فان الحکمة تكون في صدر المنافق فتخرج في صدره  
حتى تخرج فتسكن الى صواحبها في صدر المؤمن. الحکمة ضالة  
المؤمن فخذ الحکمة و لو من اهل التفاق.

چون قلم پرگار پائی در شریعت استوار

پای دیگر گرد هفتاد و دو ملت میزنم

اسلام بزرگ با تعالیم عالیه خود درس تدبیر را چنان با تمدن آمیخته

۱- ندانم انشاء کبست استاد بزرگوار مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی زیاد انشاء میکرد.

چهار

و بمسلمان آموخته که برای رشد و رقاء و سعادت و بقاء حدی محدود و  
اندازه ای معین فرمود تحریر و تشویق بتحصول علم و تصقیل عقل و پرهیز  
از اوهام را اذا هبت امراً فقع فيه فرمودند و خیر خواهی عام و قولوا  
للناس حسناً برادری جهانی داد انا خلقناکم من ذکر و انثی و  
رفع اختلاف تژادی را ان اکر مکم عند الله اتقیکم آزادی آبادی مساوات  
مواست برادری برابری حق گوئی حقیقت جوئی اعدلوا هو اقرب للثقوی  
و بدر اضاء الارض شرقاً و مغرباً و موضع رجلی منه اسود مظلم  
این ضعف و انحطاط را که در مسلمانان می بینند باسلام نسبت میدهند  
این داوری و قضاء صحیح نیست چه تعالیم اسلام را از کتاب و حدیث باید گرفت  
نه از عمل مدعیان اسلام زیرا کسانی از یگانگان هم که اسلام را شناخته  
اند و بحق داوری کرده اند بصدق گفته اند که تنها دینی که دوش بدوش  
و قدم بقدم با تمدن همراه است اسلام است در یغافوسوسا. نگارنده از نزدیک  
دیده ام متولیان کلیسا و متصدیان دین در اروپا و امریکا دوستان دانای  
مسیح با قدرت منطق و نیروی دانش آئین کهنه مسیح را بطرز نوین جلوه داده  
که انجیل ساخته دماغ چندتن از مردم زمین را کتاب آسمانی معرفی میکنند  
و تازه این قوت طبع کشیشها نیست بلکه عمده ضعف طبیعی مسیحیان  
است که باور کرده اند دین فوق عقل است تنها حسن القا و تلقین مبتغین  
نیست حس قبول و اصفاء مسیحیان قوی است که می پذیرند هم خداست و هم

۱- من اصنی الی ناطق قد عبده فانکان الناطق عن الله فقد عبده و انکان الناطق  
من الشیطان فقد عبد الشیطان

پنج

انسان هم یکتاست و هم سه تا هم یگانه است و هم خریدار همه گناهان .  
یگتن از مسیحیان: بامضای مستعار بنام یکفرد مسلمان طالب اصلاح  
مقاله نوشته<sup>۱</sup> و بخيال خود کوشش داشته است که بین مسلمان و مسیحی  
حسن تفاهم برقرار و اتحاد ایجاد کند و دولت اسلام و نصاری فرامه آورد  
این نویسنده صالح جو و خیر اندیش! نصایح خویش را از این جاشروع میکند  
که چون در هر دو کیش حقایق مبهمی وجود دارد این هر دو دین درین باب  
قدر مشترک دارند اگر مسلمانان در اوصاف مسیح غموض و اشکالی می بینند  
باید غمض عین کنند فی المثل عقیده به تثلیث مخالف توحید است و ازین رو  
مسلمانان بخدائی مسیح قائل نیستند و مسیحیان را نیز کافر میدانند چه یکی  
غیر از سه تا و سه تا غیر از یکی است خود مسیحیان نیز غافل نیستند و صعوبت  
و اشکال این فلسفه را درک کرده اند و ازین رو گویند که دین فوق منطق  
و میزان و خرد و برهان است مسلمانان نیز ازینگونه سخنان دارند در آئین  
اسلام هم نظیر این غوامض و معضلات موجود است نگفته نماند که مقصود  
مسیحیان ازین گفتار که دین فوق عقل است آن نیست که یکی بودن  
اقانیم و تثلیث یکی محال و غیر معقول است بلکه میخواهند بگویند که  
عقل ما از فهم قاصرست دین مقدس تر از آنست که قابل درک عقل ما باشد  
نظیر آنکه مسلمانان هم گویند دین الله لا یصاب بالعمول چیزی که  
سبب بسط این مقال و ثبت این احوال و نشر این مقاله شد اینست که برخی

از نویسندگان اسلامی درین اواخر پدید آمده کتباً و شفاهاً دعوی کرده اند  
که تنها دین اسلام دین عقل و منطق و آنچه در آئین اسلام است با عقل سلیم  
و فهم مستقیم مطابق و با دانش و فلسفه موافق است ولی این ادعا دور از  
باورست و این دعوی قابل قبول و پذیرش نیست زیرا امور غیبی و فوق  
الطبیعه چگونه در عالم طبیعت درک میشود در بهشت انهار شیر و عسل و نوشابه  
موجودست یعنی چه عالم ارواح بالا و فرشتگان ملاء اعلی چگونه تفسیر  
میشود آتش دیدن موسی و شنیدن صدای خدا اِنِّی اَنَا اللهُ فَاخْلَعْ  
نَعْلَیْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِی الْمَقْدَسِ طوی را معنی کنید داستان مریم عذراء  
و کیفیت حمل او را بیان کنید چگونه روح خود را در او دمید و مریم  
ابنه عمران الَّتِی أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَفَقَضْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا را توضیح  
بدهید خوب است باین نصایح مشفقانه توجه فرمایند و این اندرزهای  
دوستانه را بسمع قبول اصفا نمایند مشترکات خود را با مسیحیت در میان  
بگذارند و از موارد خلاف و اختلاف اجتناب کنند نصرانی میگوید خدا  
یکی است چنانچه مسلمان گوید مسیحی گوید عیسی کَلِمَةُ اللهِ وَ رُوحُ اللهِ  
است چنانکه قرآن مجید گوید نصرانی گوید ملکه مادر مریم عذراء  
بمسیح آبتن شد چنانکه مسلم گوید و گرنه نخست این تعابیر را که  
اشاره کردیم با تفاسیر خردپسند و دلچسب بیان کنند و سپس تفسیر اقانیم  
از نصاری بخوانند و چگونگی اتحاد اب و ابن و روح القدس را و فلسفه  
یگانگی خداوند در عین تثلیث و تثلیث را در عین توحید از مسیحیان بشنوند



بلی يك حقیقت است در سه مظهر و سه ظهور است در يك حقیقت. هاتق گوید  
سه نگردد بریشم ار او را      پرنیان خوانی و حریر و پرند  
باید گفت که این مغالطه و سفسطه شبیه بفلسفه است و در ساده دلان  
سوء اثر میگذارد و مردم نادان را تحت تأثیر قرار میدهد عاقلان دانند که  
فرق است میان آنکه عقل حکم کند بمحال بودن چیزی یا اقرار کند که  
از فهم این حقیقت عاجز است عقل حکم میکند که اجتماع نقیضین محال  
است ارتفاع نقیضین هم محال است يك چیز در آن واحد هم باشد و هم  
نباشد لازم نیست بعالم غیب برویم در همین عالم شهادت و حس حقایق  
بسیاری وجود دارد که هستی آنها را یقین دانسته ایم ولی کنه آنها قابل  
درک نیست و این جهل ما بحقیقت آنها هستی مطلق و وجود ثابت آنها را  
نفی نمیکند چنانکه در همه عوالم هستی از بالا و پستی اموری ممتنع اند  
ممکنات غامضه را بامستحیلات معدومه مقایسه کردن و بایک چشم دیدن  
خلط مبحث کردن است.  $2 + 2 = 4$  با  $4 = 4 \times 4$  هر کس  
مخالف این بگوید قابل پیغمبری نباشد و پذیرفتن نشاید یکی بودن  
سه تا و سه تا بودن یکی مانند اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها محال است  
وجود نور را میدانند ولی حقیقت آنرا نمیدانند این عجز ظاهر از شناختن  
باطن و حقیقت برق زبانی بحقیقت روشنائی نرساند.

بعضی از دانشمندان مصری که نویسندگان عصری هم هستند با علم  
کلام سخت مخالفت دارند و مقالاتی در رساله الاسلام مینویسند که بسیار

عجیب بنظر میرسد چه برخی از دانشمندان را میشناسم که در قرن ششم  
مزیسته اند و از جمود فکری معاصران خود ناراحت بوده اند که چرا در  
فروع دینی مقلد باشند غزالی گوید هم رجال و نحن رجال از حجة الاسلام!  
غزالی شکفت نیست که مانند آزادگان این زمان فکر کند و بزبان امروز  
سخن بگوید چنانکه سعدی شیراز در قرن هفتم بزبان امروز سخن گوید  
و بقلم امروز بنگارد ولی اگر ادیب و نویسنده روز با فکر ارتجاع قلم  
بدست گیرد جای تأسف است که بمبانی عقلی و علمی اعتراض کنند و  
گویند عقاید و اصول دین باید صرفاً از شرع گرفته شود اعتقادی که از  
اذله عقلیه براهین فلسفی و مبانی کلامی تحصیل شده قابل اعتماد نیست  
راه دینداری را منحصر آ تسلیم مطلق میدانند گویند چون حس نمیتواند در  
امور عقلی ما را رهبری کند او مخصوص است بمحسوس و چون پایه و  
اساس معقولات تصور است و خمیرمایه تصور مدرکات حسیه است و ازینرو  
گفته اند که من فقد حساً فقد فقد علماً ولی اگر مبناى ایمان را قرآن  
شریف بسازد و راه عالم غیب از دریچه قرآن بروی ما باز شود اطمینان بخش  
خواهد بود تو گوئی عقل و دین ضداند و لازمه اعتقاد بدین انتقاد از  
آن گویند کسانیکه بدنال منطق رفته و راه فلسفه گرفته و بطور کلی  
پیوسته سخن از دلیل و برهان گفته اند طرفی بسته هر کدام بطرفی افتاده اند  
اگر ما با تاریخ عقاید آشنا شویم می بینیم هر فرقه و مذهبی در هر مسلك و  
مشربی که عقاید خود را از راه دلیل و منطق کسب کرده اند گمراه بوده

اند یکی کافر مطلق و ملحد محض شده بکلی منکر اله و الهیات بوده و دیگری خرافی صرف شده است برخی به تشبیه گفته و گروهی تنزیه کرده اند جمعی تشبیه آمیخته به تنزیه و عده ای قائل به تنزیه آلوده به تشبیه بعضی حلولی جمعی اتحادی فرقه ای وحدت وجودی یکی شد فلسفی دیگر حلولی و همه اینها منطبق خوانده و مرد استدلال بوده اند آنچه باید رهبر خرد آنها گردد ره بر شده شما سری بکلیسا های دنیا بزنید و سخنان کشیشهای دانشمند و د کتر های دانشگاههای اروپا و امریکا را بشنوید که با صدای رسا مسیح را خدا میخوانند و روز میلاد او را جشن میگیرند دو هزار سال است مسیحیان درین عقیده و ایمان ثابت قدم نشان داده و امروز هم بقدرت علمی و نیروی منطق قابل قبول و پذیرش اهل دانش شده است میلیونها بشر روز ولادت خدا؟ عید دارند و بدنیا تبریک میگویند عجب اینجاست که هر کس ازین صاحبان عقاید و افکار گوناگون خود را صاحب نظر صائب میدانند و ایمان خود را حق و صدق میر سید شریف جرجانی نقل میکنند که معتزلی اشعری را گفت بزارم از آن خدا که در سنگ و گربه حلول کرده باشد اشعری گفت بزارم از آنخدائی که در سنگ و گربه حلول نکرده باشد شخص ثالثی که گفتار هردو را شنیده بود گفت یقین یکی از ایندو تن کافر شدند عارفی گفت هردو موحد و یکتا پرستند زیرا که هر یک بر حسب عقیده خود از خدای ناقص تبری جسته چه معتزلی چنان پندارد که اگر خدای در سنگ و

گربه حلول کند ناقص است و اشعری چنان پندارد که کمال خداوندی اقتضا آن دارد که در همه موجودات حلول کرده باشد حاج ملا هادی سبزواری در اسرار الحکم نقل میکند که قاضی عبدالجبار معتزلی گفت سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ شَيْخُ ابُو اسْحَقِ اسْفَرَايْنِي كَقَوْلِهِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْرِي فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ جَمْهُورُ مُتَكَلِّمَانِ بِه تَنْزِيهِ حَقِّ قَائِلِ اَنْدِ گَرْوْهِ بِه تَشْبِيْهِ وَصُوفِيَانِ اَزْ حَكْمَا كُوْنِيَنْدِ تَنْزِيْهِ حَقِّ بِطُورِ مَطْلُقِ تَقْيِيْدِ اَوْسْتِ چِه اَنْكِه اِطْلَاقِ هَمْ قَيْدِ اسْتِ وَ خِداوَنْدِ اَز اِطْلَاقِ وَ تَقْيِيْدِ هَرْ دُو مَنزَه اسْتِ وَقَائِلِ بِه تَشْبِيْهِ نِيْزِ مَحْدَدِ اسْتِ وَ مَجْسَمِه اَز اِيْنِ رُويِ كَافِرِ نَدِ كِه اَز تَشْبِيْهِ حُدِي خِواستَنْدِ وَ مَطْلُقِ رَا مَقْيِيْدِ وَ مَحْدُودِ سَاخْتَنْدِ .

منزه ذاتش از چندست و از چون  
تعالی شأنه عما تقولون  
فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً  
وان قلت بالتشبیه كنت محیداً  
وان قلت بالامرین كنت مسدداً  
و كنت اماماً فی المعارف سیداً  
عارف بمعارف و محقق کامل کسی است که حق را بحسب ذات مبری از تنزیه و تشبیه بداند و از جهت اسماء و صفات و معیت قیومیه اش با اشیاء میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هر یک را در مقام خود بشناسد و مراتب را محفوظ بدارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی کوتاه سخن این فضلاء معاصر و دانشمندان مصری عقل را قاصر دانسته و معتزله را مقصر که عقل را حاکم کرده و میدان داده و خود را آزاد دیده در مقابل اشاعره که بکلی سلب



اختیار از خود کرده آتیت الله البقل لا الربیع و گفته اند این خداست  
 که میسوزاند نه آتش یکی جبری و دیگری تقویضی برستی همین افکار  
 افراطی و تقریطی معتزله و اشاعره زبان اعتراض بیگانگان را باز کرده  
 و منشأ تبلیغات مسیحیان بر ضد اسلام شده و عقیده جبریّه را دستاویز خود  
 ساخته اند که این دین پیروان خود را اتکالی و تبیل و بیکاره بار آورده  
 است کسی چه داند که اگر اشعری و معتزلی افکار خود را با اسلام نسبت  
 میدهند گناه آنهاست نه اسلام شاعرانی که زبان جامعه بودند نیز بجاهها گفته اند  
 تا کی ای خواجه ما و من گوئی گاهی از بت گه از شمن گوئی  
 چند گوئی که ما چنین و چنان چند لافی و چند من گوئی  
 اینهمه من توئی چو بر سنجی کمتر آئی ز نیم من گوئی  
 پای روبا هکی نداری و بس سخن از شیر و کر گدن گوئی  
 ای ندیده سهیل خود هر گز چند از مطلع یمن گوئی  
 ای ندانسته سر آتش و موم چند از شمع و از لگن گوئی  
 گه بیاید که روز کی سه چهار مرتبهای جان و تن گوئی  
 بگذاری ز سر همه سودا سخن از گور و از کفن گوئی  
 خانه قبرت آشیانه مور چند ازین خانه و وطن گوئی  
 ز هوا در فتاده ای در چاه سخن آن به که از رسن گوئی  
 رسن این چاه را کتاب خداست رسن این را نه لم و لن گوئی

دوازده

بشنو از من نصیحت ای خواجه هان و هان تا اگر سخن گوئی  
 از کتاب خدا و سنت گوی نه ز گفتار بو الحسن گوئی  
 حتی فخر الدین رازی بحکم اشعری بودن همه جا پیروی کرده در اثبات  
 جبر پایداری کرده تقریباً در بیست مورد از تفسیر کبیر که بمناسبت آیات  
 در این موضوع بحث کرده است و اقامه دلیل و برهان بر صحت مذهب  
 خود و بطلان عقیده دیگران نموده ولی من حیث لا یشرعون! در جلد پنجم  
 تفسیر گوید ان القول بان العبد لیس له قدره ولا اختیار جبر  
 محض والقول بان العبد مستقل بأفعاله قدر محض و هما مذمومان  
 والعدل ان یقال ان العبد یفعل الفعل و لکن یواسطه قدره و  
 داعیه یخلقهما الله فیہ و این سخن نزدیک بسخن امامیه است که لا جبر  
 ولا تقویض بل امر بین الامرین.

اشاعره بحکم عکس العمل و واکنشی که در مقابل افراط معتزله در باب  
 اختیار گفته اند همه چیز را مستقیماً فعل حق دانسته و از اسباب مطلقاً نفی  
 تأثیر کرده اند و عقل را تعطیل کرده و حق تشخیص حق و باطل و حسن  
 و قبح اشیاء را از او سلب کرده غزالی که بزرگترین شخصیت علمی و  
 اخلاقی اهل سنت است و تنها باو لقب حجّة الاسلام داده اند از نظر آنکه  
 پیرو مکتب اشاعره است تکلیف مالا یطاق را از طرف خداوند جایز  
 میدانند باینکه در خصوص تقلید ائمه اربعه بخود حق داده بود که بگوید

سیزده

هُمْ رِجَالٌ وَ نَحْنُ رِجَالٌ يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَمْعَهَا یعنی چه؟ ساربانان جمال کعبه کجاست  
اگر توفیق او رهبر نباشد جمیع سعی ما باشد معطل

لازم است دانشمندان عصر و فضلاء مصر بدانند چندانکه مدعیان دین  
و پیروان شریعت قرآن افکار متضاد دارند و در برابر هم صف آرائی میکنند  
و از هیچگونه فساد در زمین دریغ ندارند همه بکتاب آسمانی استشهاد  
میکند و برای انجام مقاصد ناپاک از خیانت تفسیر برای باک ندارند خلاف  
دین و وجدان بر آنان آسان و مخالفت آراء پیشینیان امکان پذیر نیست  
فخرالدین رازی از استاد خود نقل میکند که بسیاری از پیروان فقها را  
دیده‌ام که چون آیات قرآن را از من میشنیدند که بصراحت تنزیل برخلاف  
فتاوی مجتهدان چهارگانه بود و تاویل بردار نبود آیات قرآن را نمی‌پذیرفتند  
و کمترین توجه بقرآن و کلام خدا نمیداشتند و فقط شگفتی اظهار  
همی کردند اینداستان را امام فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل آیه شریفه  
( اِتَّخِذُوا اٰخْبَارَهُمْ وَ زُهَبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ ) نقل فرموده  
است و در شماره دوم رساله الاسلام سال اول نیز بعنوان لون من التعصب  
نقل شده است چنانچه این تعصب‌های ناروا و این اعمال نابجا را بحساب  
دین نمی‌گذارید آن تشّت و اختلاف آراء یا کفر و الحاد را نیز بحساب  
فلسفه و منطق نگذارید ضمناً نکته نباید گذاشت آن عقلی که در آغاز

چهارده

سخن نام بردید و اساس معقولات را تصور دانستید و بر هبری اتّخاذ کردید  
عقل نیست عقل جزوی عقل را بدنام کرد الْعَقْلُ مَا عَيْدِيهِ الرَّحْمَنُ .  
رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ فَمَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ  
وَ لَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكْ مَطْبُوعٌ

عقل عادی در کسب علوم از روزنهای حواس بتابش دانش مستفیض و  
کامیاب میشود عقل ظاهر برای فهم و درک اشیاء را از راه حس وارد میشود  
و بوسیله حواس خمسه که جوایس اویند صور محسوسات را در خود  
منعکس می‌سازد آنچه معلوم که از راه محسوسات کسب کرده اول تر کب  
و سپس تجزیه و تحلیل میکند هیچکس نمیگوید با این طریق توفیق  
درک حقایق یابد و بحکمت واقعی رسد که بمعنی دانستن و انکشاف  
حقایق اشیاء باشد از ماه تا ماهی که اَللّٰهُمَّ اِرِنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ بَلْ كَمَا  
با این عقل آثار و خواصی از اشیاء بدست می‌آورد و با قید احتیاط تعبیر  
بسبب و مسبب و علت و معلول میکند پس از آزمایش اطمینان بخش شد  
بخش میشود چه آنکه حواس ظاهره برای درک محسوسات شرایطی دارند  
که اگر آن شرایط موجود نبود خواص طبیعی حواس حاصل نشود و گرنه  
دچار خطای حس میشود در مقدمات منطقی هم باید کمال دقت بعمل آید  
تا چون شکل اول بدیهی الانتاج باشد و لذا بزرگان حکما برای ادراک  
حقایق عقل باطنی را بکار می‌برند و ملاک و مناط وصول بمقصد و حصول  
مقصود قرار میدهند و تازه این ابزار و وسیله کار است بسیار فرق باشد

پانزده



از اندیشه تا وصول عقل قدسی یا فیض روح القدسی که خود دارای جمیع علوم و معارف است جهان طبیعت و حواس طبیعی موانع ایجاد میکنند و موجب تفرقه میشوند کثرت با وحدت جمع نمیشود این همه شکایات بزرگان از مردم زمان خود و ابراز تمایل بخلوت گزیدن و بارتیاض نفس پرداختن و بویژه ثلث آخر شب بیدار بودن و تهجد داشتن و نتایج سیر و سلوک و تحمّل رنج و ریاضت و دستور مخالفت نفس برای آن بوده است که حواس در یک نقطه متمرکز شود و از تشتت و تفرق و پراکنندگی بوحثت جمعی خود برسد.

عقل عادی و ظاهری اگر علمی هم کسب کند علم رسمی و ظاهری است که همه بزرگان از آن تبری میکرده و پیوسته ابراز نگرانی کرده اند چه الفاظ و عبارات و اصطلاحات آرامش دل نیاورد.

أَيُّهَا الْقَوْمُ الَّذِينَ فِي الْمَدْرَسَةِ كَلَّمَا حَصَلْتُمُوهُ وَسُوسَةٌ  
علم رسمی سر بسر قیل است و قال نه ازو کیفیت حاصل نه حال دیگری گوید بشوی و اوراق اگر همدرس مائی که درس عشق در دفتر نباشد تا کسی بآن حقیقت نرسیده باشد و خود را پیدا نکرده باشد هر قدر آموخته و تجربه اندوخته همچنان در قدم اول مانده است اَللّهُمَّ إِنِّي

أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ وَقَلْبٍ لَا يَخْشَعُ وَنَفْسٍ لَا تَسْتَعِينُ  
إِذَا مَا عَلِمْتَ الْأَمْرَ أَقْرَرْتُ عِلْمَهُ وَلَا أَدْعِي مَا لَمْ تَعْلَمْ جَهْلًا  
كَفَى بِأَمْرِهِ يَوْمًا يَقُولُ بِعِلْمِهِ وَيَسْكُتُ عَمَّا لَيْسَ يَعْلَمُهُ عِلْمًا

شانزده

علم کز تو تو را به نستاند  
جهل از آن علم به بود صد بار  
علوم عقلی و علوم نقلی دامنه بحث بدر از ا کشید ولی چاره نیست اگر  
این فکر و اندیشه مبارزه با علوم عقلی و فلسفی مبنی و ریشه پیدا کند برای  
جهان اسلام چیزی باقی نماند زیرا روزی بود که از علمای سوء بزشتی  
نام میردند علم داشتند و بد میکردند دانش داشتند و ارزش علمی نداشتند  
چه آنکه علوم نقلی مقدمه عمل بود و بگفته سنائی:  
چو علم آموختی از حرص آنکه ترس کاندر شب

چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا  
اکنون با این زرمه ها و مقالات علمایم آن می رود که از هر دو محروم  
گردیم. در اخبار آمده است که عیسی مسیح میفرمود هر گز از تحصیل علم  
بعذر ترک عمل باز نمانید بلکه دانش آموزید و از خداوند توفیق عمل طلب  
کنید علوم عقلیه مطلوبیت ذاتیه دارد دانستن حقایق علمی و دقایق عقلی  
آدمی را بعالم عقول مجرده نزدیک میکند و بفرشتگان تشبیه میجوید.

از این رو سکوت روا نبود و مصاحبت چنان نمود که از طول مقدمه  
نیندیشم و عرض کنم که اگر بر حسب اقتراح فضلاء معاصر چشم و گوش  
بسته بقرآن شریف تسلیم شویم و اثبات یگانگی خدا و وجود او بحکم قرآن  
کنیم و عقل را تعطیل صحت گفتار قرآن و حجیت آن فی المثل قل هو الله  
أحد را چگونه ثابت خواهیم کرد؟ باید بگوئیم خدا هست و یکی است  
بدان دلیل که در قرآن آمده است و قرآنرا خدا فرستاده است این محاوره

هفده

بامذا کره متولیان کلیسا چه تفاوتی دارد که میگویند مسیح پسر خداست بدلیل آنکه در انجیل است و انجیل حق است بدان دلیل که مسیح گفته است.

بر حاشیه مطالع صفحه یار  
دَوْرُو تَسْأَلُ وَاِلٰی فِیْهِ نَظْرٌ  
مَسْأَلَةُ الدَّوْرِ جَرَتْ بَيْنِي وَ بَيْنَ مَنْ اَحَبَّ  
لَوْ لَا مَشِيْبِي مَا جَفَا لَوْ لَا جَفَا لَمْ اَشْب

گرفتم که این دستور برای مسلمانان لازم الاجرا باشد در همه امور فرهنگی و معارفی و دینی و مذهبی تنها بقرآن اعتماد و استناد کنند در مقابل مسیحی و دیگر بیگانگان چه بگویند بین که قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ از این مهمتر خود قرآن مجید از عقل تمجید کرده و مقام عالم را تجلیل و عالم را تجلیل نموده دستور تفکر در آفرینش آسمان و زمین داده اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ. لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيْ اَصْحَابِ السَّمِيْرِ. تِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ بزرگترین انتقاد قرآن مجید از کافران اینست که اینان بدون دلیل و برهان سخن میگویند حُجَّتُهُمْ دَاجِضَةٌ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِه فَاِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّه.

بحکم قرآن شناسائی خدا باید بعقل باشد اگر از عقل کناره گرفتیم یکباره از دین اعراض کرده ایم چه عقل سلیم پیغمبر داخلی است چنانکه پیغمبر عقل کلمی خارجی است کَلِّمًا حَكَمًا بِه الْعَقْلُ حَكَمًا بِه الشَّرْعُ تا راحت روح من کلام تو بود کار دل ما جمله سلام تو بود گر هست مرا نام قبولی بر تو آن نام قبول من ز نام تو بود

شاهراه شناسائی پروردگار تفکر در مصنوع و تأمل در جهان آفرینش است فکرت در خلقت موجودات و شناختن معنی زنده و حیات و این ممکن نیست مگر بخواندن مقدمات و استخراج معارف زمینی و آسمانی قُلْ اَنْظُرُوْا مَا ذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَكْ اَدَمْ چشمو گوش بسته نگاهش به استارگان آسمان چون حیوان زبان بسته است که بچراغهای خیابان مینگرد او قانون جاذبه نمیداند و مثبت و منفی نمیشناسد.

هر قدر بیشتر پی باسرار خلقت بیریم و بهتر با رموز طبیعت آشنا شویم مواد طبیعی جهانرا بشناسیم در پیشگاه عظمت خداوند متعال خضوع کنیم درس فلسفه و حکمت فیزیک و شیمی نمازی است جامع و عبادتی است مانع معصیت و معراج مؤمن که چون از لایه لایه اوار بدر آید از صمیم قلب سبحان رَبِّي الْعَظِيْمِ وَ بِحَمْدِهِ گوید آن عالم ریاضی دان که پشت تلسکوپ رصدخانه نشسته و کشف معضلات هیوی کرده است بی اختیار گوید سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلٰی وَ بِحَمْدِهِ کسانی که باین دروس و تدریس آنها بنظر احترام و تقدیس نمینگرند از اسلام و حقیقت دین بیخبرند. دروس طبیعی و علوم ریاضی که امروز اروپا بحساب خود میگذارد متن فرهنگ اسلامی است و دستور صریح کتاب آسمانی آری توهین بعلم توهین باسلام است بی ادبی و جسارت بدرسهای طبی و طبیعی مبارزه باقرآن است آنکس که عقل آفرید و اسلام را برگزید ارزش دین را اعلام و نعمت خود را بدان اتمام فرمود ملاک و مناط ارزش آنها منوط بعلم و مربوط بعقل اعلان کرد کلید آسمان و زمین



را بدست مردم عاقل و عالم سپرد و یَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
ابوالحسن اثیری حکیم ریاضی دان بود و درس هندسه میگفت عمر  
ختیم پیش او مجسطی خواندی روزی فقیهی ازو سؤال کرد چه درس  
میگوئی گفت آیتی از کتاب خدا را تفسیر میکنم فقیه پرسید کدام آیت  
است گفت قَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا  
فلسفه غذای روح است و اقتضای طبع شوق و عشق بکشف حقیقت و  
دانستن ماهیات اشیاء چنانکه جسم نیازمند بغذاء است عقل و جان نیز محتاج  
بتغذیه اند این شوق طبیعی و عشق حقیقی است که در کودک دیده میشود  
نخستین بار که بزبان میآید از حقیقت اشیاء میبرد مگر این پرسش غیر از  
ماء حقیقه است که اصطلاح علمی او را اساس معلومات معرفی میکند.

أَسْ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عِلْمٌ مَطْلَبٌ مَا مَطْلَبٌ هَلْ مَطْلَبٌ لَمْ  
برف میبارد بحرف میآید سؤال بما هو میکند باران می بیند از باران  
توضیح میخواهد از پدر و مادر پرسش میکند نحوه وجود آمدن خود را  
میرسد بسلسله مراتب اکتفا میکند بخدا میرسد میرسد خدا را کی بوجود  
آورد آری میتافیزیک بر زبان کودک جاری میشود مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ .  
هزاران مردم عوام را می بیند سؤالات علمی و فلسفی میکنند و این  
نشان میدهد که فلسفه وقف خاص نیست و همه بمعنی لغوی فیلسوف و بمعنی  
اصطلاحی متفلسف اند . شیخ الرئیس ابن سینا در اشارات سخنی از بقراط یونانی  
نقل کرده سپس میگوید هَذَا رَجُلٌ طَيِّبٌ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَلَّسَفَ .

یست

وَ كُلُّ النَّاسِ مَجْنُونٌ وَ لَكِنْ عَلَى قَدْرِ الْهَوَىٰ اخْتَلَفَ الْجُنُونُ

میرسند وجدان چیست فریضه و واجب چه فرق دارند غریزه باصفت  
چه تفاوت دارد محبت چیست جمال کدام است گناه و ثواب یعنی چه  
دموکراسی اشرافی جمهوری اشتراکی مشروطه استبداد اقسام حکومتات  
و رژیمهای مختلف اجتماعات پیوسته مورد سؤال واقع میشود اینها همه  
پرسشهای فلسفی است اگر کسانی نام کلام بر آن بگذارند مجرد کلامی  
بیش نیست و ما نزاع لفظی نداریم از فلسفه گریز و گزیر نیست آنکس  
که از فلسفه می پرهیزد چون کسی است که از هوا بگریزد هر جا برود  
هوا آنجا هست و غذاء دائم است از فلسفه منقطع نیست مگر آنگاه که  
از فکر منقطع شود و آنوقت است که از انجمن انسانیت بدر رفته و از مقام  
شامخ بشریت سقوط کرده است و این خود مبنای فلسفی دارد و در آن نیز  
حکمتی است این همه گفتارهای مختلف درباره کلام و وجه تسمیه آن که  
ما نیز بحکم آنکه صرفین چنین کردند مانیز چنان کنیم بنقل آنها میردازیم  
ولی نخست عقیده خود را درین باره میگوییم که اصول عقاید در اسلام  
چنانکه خواهیم گفت يك سلسله حقایق ثابتة عالم وجودند ایمان بخدا و  
خاود نفس و ثواب و عقاب و آنچه بدین ارتباط دارد اعم از آنکه مستقیماً  
مربوط باشد یا بطور غیر مستقیم و افعیات نفس الامریه است که ما بخوایم  
یا نخواهیم آن حقایق وجود دارند و ایمان ما یعنی واقع بینی و دانستن آن حقایق  
بکیفیات نفس الامری چون آن حقایق بسیارند چه در عالم طبع و یا

یست و يك

نامحدود غیب و فوق الطبیعه نیازی به توضیح نیست که غرض دین و شأن  
دینی بیش از آن اقتضا نکند که آنچه مربوط بصلاح فرد و اجتماع است  
و در تعلیم و تربیت اخلاقی مؤثر است بیاموزد فی المثل دو ستاره بنام مشتری  
و زحل موجودند آیا این دو کره موجودات زنده دارند یا نه زمینی که  
ما در آن زندگی میکنیم کروی است یا بیضی متحرک است بحرکت  
وضعی یا انتقالی اینها اموری است که مستقیماً ارتباطی بدین ندارد ولی  
دانستن آنها آدمی را بملکوت نزدیک میسازد از این معلومات تعبیر بفرسفه  
میشود و آنچه مربوط بعقاید مذهبی و دینی است تمیز بکلام میکنیم ولی  
چنانکه علامه فیاسوف ابن خلدون معروف میگوید وَ لَقَدْ اِخْتَلَطَتْ  
الطَّرِيقَانِ عِنْدَ هَوَالِءِ الْمُتَأَخِّرِينَ وَ التَّبَسُّتِ مَسَائِلِ الْكَلَامِ بِمَسَائِلِ  
الْفَلَسَفَةِ بِحَيْثُ لَا يَتَمَيَّزُ أَحَدُ الْفَنَيْنِ مِنَ الْآخَرِ وَلَا يَحْصِلُ عَلَيْهِ طَالِبُهُ  
مِنْ كُتُبِهِمْ وَ مَا خَوَاهِمُ كَقَوْلِهِمْ كَمَا رَأَى هَمَانَ يَشِينِيَانِ كَرَدْنِدْ بِسَازِ  
آنکه کتب فلسفه متداول شد بسیاری از مطالب و اصطلاحات فلسفه بر  
کلام حکومت کرد و قسمت مهمی از طبیعیات و ریاضیات بر آن ورود  
نمود و در درج کلام مندرج گشت ابتکار متأخران این بود که همه چیز  
را در همه چیز آمیختند و فلسفه و فقه را بهم ریختند هم اکنون علم اصول  
فقه مرگب است از صرف و نحو و منطق و کلام و معانی بیان و فلسفه و  
آنها که فقه و فلسفه را نیک دانسته باشند بخوبی از عهده بر آیند بهترین  
خدمت علمی و دینی توفیق یابند.

بیست و دو

از وزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه انوار یکی است  
گفتار متکلمان شرف هر علمی بشرف نتیجه اوست و نتیجه یاراجع است  
بحفظ نظام جهان طبیعت و تأمین جهات مادی و معنوی و تضمین سعادت فردی  
و اجتماعی و بامربوط است بسعادت ادبی و ابدی که در حدیث معروف آتَمُّ  
ثَلَاثَةِ اَيَّةٍ مُحْكَمَةٌ وَ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ اشاره بمبدء و معاد و فقه و  
اخلاق است فایده بعضی از علوم مربوط بجهان طبیعت و بعضی بعالم حقیقت  
پزشکی و طبابت برای اینجهان ضروری و لازم چه این عالم آمیخته بخوشی  
و ناخوشی است ولی حکمت و فلسفه سودمند است در هر دو عالم علم فقه و فقه  
شریف است که بدان عمل شود پس آنعلم مقدمه است برای عمل ولی  
شناختن حقایق و آشنا شدن با معارف دینی سبب کمال نفس است. و آن  
علم که عهده دار بیان این اصول است بنام کلام خوانده میشود و چون شرف  
هر علم بشرف موضوع آنست پزشکی از دام پزشکی اشرف است زیرا  
که موضوع آن بدن انسان و موضوع این بدن حیوان است موضوع علم  
کلام ذات حضرت ایزد متعال و صفات و افعال اوست و شناختن کتب پیمبران  
و معرفت معاد و حشر عباد و شارح مقاصد گوید معنی اثبات این عقاید و بیان  
این اصول اکتساب و تحصیل آنهاست بدلیل و خروج از تقلید بتحقیق و  
مقصود از عقاید تنها دل بستن و مجرد اعتقاد داشتن است نه کار بستن و عمل  
کردن چه علوم بدو قسم منقسم میشود قسمتی را اصول اعتقادی صرف  
خوانند که علم کلام برای حفظ و ضبط آنهاست و قسم دیگر علومی هستند.

بیست و سه



مقدمه عمل و در همین حال اعتقاداً نهانیز واجب است چون احکام تکلیفیه  
که علم فقه برای این منظور تدوین شده از این جهت شارح مقاصد در وجه تسمیه  
کلام گفته است که احکام شرعیّه که متعلق بعمل باشد علوم عملیه و  
فرعیّه نامیده میشود و آنچه نفس دانستنش مطلوب است و موجب کمال نفس  
علوم اصلیه و اصول اعتقادی خوانده میشود و سپس گوید چون درین علم دلیل  
و برهان بکار میرود و دفع شبهات میشود و اثبات عقاید دینی بسبب بینات بیانی  
یقینی میشود کلام نام گذاشته اند برخی بعبارت دیگر گفته اند که چون  
سخن با مخالفان گفته میشود و پرسش و پاسخ مکرر میگردد و دیگر نقطه  
ابهامی باقی نمی ماند حق سخن ادا میشود لذا او را کلام گویند نگارنده  
گوید چنانکه خداوند فرماید ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ و از این رو  
در تعریف علم کلام گفته اند هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الشَّرْعِيَّةِ الْاِعْتِقَادِيَّةِ  
الْمَكْتَسَبَةِ عَنِ اَدِلَّتِهَا الْيَقِينِيَّةِ چه در اصول عقاید ظن و گمان کافی نیست  
و تقلید حرام است اصول دین باید یقین باشد و هر کس که خود را از او هام  
خالی کند و وجدان خود را قاضی میدانند که اجتهاد در اصول دین ساده ترین  
کار است و چنانکه گفتیم از حقایق ثابتۀ عالم وجود است و حتی در خود  
میتواند این حقایق را دریابد چه هر انسانی مجموعه عالم است خدا خود را  
بهمه نمایانده و نشان داده است وَ فِي اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تَبْصُرُونَ سَنُرِيهِمْ  
آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ خُودِ بِشَنَاسِ  
مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ وَ نِيَزَ فَرْمُودند اَعْرَفَكُمْ بِنَفْسِهِ اَعْرَفَكُمْ

بیست و چهار

بِرَبِّهِ . همه حکما و فلاسفه طبیعی و مادی متفق هستند که یک موجود حقیقی  
که منبع و منشأ هستی است موجود است که همه باو موجود شده اند .  
ولتر فرانسوی معروف میگوید کسی نمیتواند بگوید این نظامات فلکی  
بدون صانع و مدبر است روسو میگوید آفرینش آسمانها ما را در پیشگاه  
خالق خاضع میسازد تنس انگلیسی میگوید حقیقت مطلب اینست که اگر  
ثابت کردن وجود خدا مشکل باشد انکار وجود خدا مشکلتر است .

ایمان بخدا فطری نفوس بشریست فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا  
صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَ هَمْجِنِينَ عَدْلُ خُودِ رَا دَرَسَرَا  
جِهَانِ عُلُوقِ وَ سَفَلَى بَيْنِ وَ بَدَانِ كِهَ بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْاَرْضُ  
اگر دانستن آن محتاج به علوم مقدماتی است که بر افراد مستعد واجب است  
عدل خدا را در جهان وجود خود بین که اگر توازن و تعادل برهم خورد  
بزند گمانی خاتمه داده میشود اما نبوت را در خود بین که چگونه گاهی  
آگاهی خاص و شم مخصوص برای شما پیدا میشود که واقع و حقیقت  
برای شما محسوس میگردد و بیشتر در عالم خواب برای مردم بیدار این  
حقیقت روشنتر است و لذا فرموده اند الرَّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَ  
اَرْبَعِينَ اَجْزَاءِ النَّبُوَّةِ و اما در باب امامت مناظره هشام بن الحکم با عمرو بن  
عبید بصری را همه میدانند لزوم وجود امام را بروی الزام کرد باین بیان  
که حواس ظاهره با خواص طبیعی که دارند ممکن است اشتباه کنند  
بعقل نیاز مندند که حکم او فضل الخطاب و رافع اختلاف گردد پس عقل

بیست و پنج

خلیقه الله است در کشور تن چگونه عالم تن به پیشوا و رهبر آسمانی احتیاج دارد و این عالم بزرگ بیناز باشد اما معاد را در جهان بزرگ و کوچک چگونه باید دید او لم یر الإنسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين. انکمتم فی ریب من البعث فاذا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه. و ترى الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت وربت و انبتت من کل زوج بهيج ذلک بان الله هو الحق و انه یحیی الموتی و انه علی کل شیء قدير. و ایه لهم الارض المیتة احییناها این استدالات بوجود حیوان و نبات و بیان مبدء و معاد موجودات برای آنستکه مطلب محسوس گردد چه بهترین دلیل عقلی آنستکه بحس منتهی شود علوم تحقیقی امروز ثابت کرده است که اجسام مادی مرکب از موادی چندند که تا کنون قریب بصد عنصر شمرده اند و باز گشت همه این عناصر بیک حقیقت است آنچه آدمی در جوانی از کارهای جوانی چنانکه افتد و دانی مرتکب میشود اثر وضعی و طبیعی آن باوی همراست قال سیدنا امیر المؤمنین علیه السلام رب شهوة ساعة اورتت حزنا طویلا برای کسیکه بخواهد حقیقت را بداند در احکام و قواعد اسلام نقطه ابهام وجود ندارد از نیروی شریعت سمحه سهله گفته اند بقدری اصول و فروع احکام اسلام ساده و آسان بود که مکرر دیده شد کسانی از خارج و داخل بقصد معارضه و مباحثه با رسول اکرم آمده

بیست و شش

و برخی از صحرا نشینان برای کشتن پیغمبر آماده بودند در همان جلسه وجدانشان قانع میشد و با تقدیم معذرت درخواست عرض اسلام و کسب تکلیف میکردند و دستور می گرفتند و برای همه عمر تکلیف خود را میدانستند و هر گز نیازی بشدوین احکام و تبیین ابواب و فصول و تعیین فروع و اصول نبود پس از آنکه پیغمبر اکرم از دنیا رحلت فرمودند زمینه برای اجرای نقشه های دامنه دار آماده شد صدور و ذیول و اختلاف میول بدعت وهوی و کثرت فتوی ایجاب کرد که ارباب نظر اعمال فکر و نظر کنند در تحقیق اصول عقاید در اسلام و تفکیک فروع از اصول فی المثل الصلوة واجبة و التهجذ مندوب آنچه جنبه عملی بیشتر داشت بنام فقه و امور اعتقادی را فقه اکبر نامیدند. آخوند ملا عبد الرزاق در مقدمه شوارق میگوید نفل عن بعض عظماء الیمة ان الفقه معرفة النفس و ما لها و ما علیها و ان ما یتعلق بالاعتقادات هو الفقه الا کبر و برخی گفته اند که علم کلام مقدمه علوم نقلیه بویژه فقه است که چون روش استدلال و دستور محاوره و طرز ورود و خروج را در سخن بآدمی میآموزد کلام نامیده اند و کلام نسبت به علوم نقلی و شرعی چون منطبق است نسبت به علوم عقلی و فلسفی. برخی دیگر گفته اند در آغاز تدوین این علم عنوان سخن را کلام قرار دادند باین بیان که الکلام فی کذا پس از آن موضوع سخن تغییر یافت ولی عنوان کلام همچنان بر جای بماند.

و گروهی گفته اند چوز مهمترین مورد اختلاف متکلمین در موضوع

بیست و هفت



قدمت و حدوث کلام خداست نام کلام را در همه موارد و مسائل این علم  
 تعمیم دادند و این وجه صحیح تر بنظر میرسد اما چون **الكَلَامُ يَجْرُ الكَلَامُ**  
 گفته اند پس از نقل سخنان دوستان متکلمان و دوستان داران کلام بی مناسبت  
 نیست که گفتار فلاسفه را نیز در وجه تسمیه کلام بدانیم آنان خیلی مختصر  
 و مفید میگویند هیچکدام از این وجوه وجه نیست تسمیه کلام محتاج  
 بتوجه نبود و توضیح آن اینست که چیزی جز مجرد حرف نیست از این رو کلام  
 گفته اند هر چند این سخن بشوخی و مطایبه نقل میشود ولی بسا کسانی که  
 مطالب جدی خود را هم در لباس هزل میگویند و نسبت به جمهور اشاعره  
 و گفتار گروهی از معتزله صادق است چه بطور قطع بسیاری از اینان اول  
 سخنی را گفته و سپس بی دلیل رفته و گشته و برای تثبیت و بکرسی نشاندن  
 حرف خویش مخالف خود را کشته اند **مَنْ قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ**  
**كَاْفِرٌ فَتَوَاىِ مَزْنِى شَاْغِرْد شَاْفَعِى** است یزید بن هرون گوید **مَنْ زَعَمَ أَنَّ**  
**كَلَامَ اللّٰهِ مَخْلُوقٌ فَهُوَ وَالَّذِى لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِنْدِى زَنْدِيقٌ عَوَامِلٌ وَ**  
 موجبات اختلاف بسیار بود و مهمتر از همه سیاست مرموز و خلافت روز بود.  
 اختلافی عقاید و سیاست زمامدار و عقاید بسیاری ازین عقاید را بدستور  
 زمامداران وقت تلقین و تحمیل کردند و آن افکار مسموم و خطرناک که  
 در حکم هر وئین و تریاک بود در مردم آنروز تزریق کردند فرماندهان  
 اموی و عباسی العیاذ باللّٰه خلیفه الله شده اند کسانی را بکار گماشتند که قتل  
 بگمان و اتهام روا داشتند شخصیت های شریف و علمای حقیقی هر قدر هم

بیست و هشت

محافظه کاری و دنیا داری کنند نمیتوانند همکاری کنند **قَدْ قُتِلُوا حَتَّى**  
**قُتِلُوا وَ قُتِرُوا حَتَّى ذَلُّوا** شب بیره ها بازیگر میدان شدند زبان بازان و  
 زمانه سازان بساز خلفا رقصیدند ابو الهذیل عَلاف احمد کتیبال عبدالرحیم  
 خِطَّاب رَمَال و بَقَال مسند علما را اشغال کردند این ابو الحسن اشعری که  
 رئیس اشاعره و مؤسس این فرقه است همه صاحبان تذکره ها نوشته اند  
 مرد کی بود نادانکی که تصادف او را متکلم معرفی کرده است در صورتیکه  
**لَا يَدْرِى اَى طَرْفِيَهْ اَطْوَلُ** و یکی از مطاعن بزرگ که برای فخر  
 رازی ذکر میکنند همین است که فخر رازی اشعری است چه بگفته حکما  
**السَّخِيْبَةُ عَلَةُ الاِضْمَامِ و الْجِنْسُ اِلَى الْجِنْسِ يَمِيلُ** بگفته شاعر تازی:  
**عَنِ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَ سَلْ عَن قَرِيْنِهْ فَكُلُّ قَرِيْنٍ بِالْمَقَارِيْنِ يَقْتَدِىْ**  
 و در مثل سائر فرانسوی دایراست تو بگو رفیق من کیست من میگویم  
 که تو کی هستی بلی بین مفید و مستفید تناسب لازم است چنانکه برلیان  
 و جواهر قیمتی و انگشترهای بهادار را در بانگها و خزانه داری ها و خانهای  
 پادشاهان باید دید نه در هر کوی و برزن و خانه هر پیرزن و دکان هر بقال.  
 کلید سعادت ابدی و کیمیای دانش و کسیر اعظم علم را مدیر مدبر  
 جهان آفرینش بدست خاندان پیمبر و ائمه دین سپرده است.

۱- از امثال مشهوره است چون دانستن اجداد و نیاکان پدری و مادری جزو امور  
 عادی و معمولی بود و از هر معلومی واضحتر کسی را بنادانی وصف میکردند میگفتند که  
 نمیداند اجداد پدری او بیشتر است یا اجداد مادری نظیر آنکه در زبان فارسی میگویند  
 دست چپ و راست خود را تمیز ندهد یا از عهده تقسیم جو بر نیاید.

بیست و نه

که من شهر علمم علیم درست درست اینسخن گفت پیغمبر است  
اینکه فرموده اند *إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ قَابِلًا* انکار نیست  
آنکه از قرآن همان الفاظ تازی خواند و بس  
هم بقرآن کو بود از راز قرآن بی خبر<sup>۱</sup>

شریف مرتضی یکتن از سادات و بزرگان علماست که در هزار سال  
پیش میزیسته و ریاست حوزه شیعه بلکه مرجع خاص و عام از اهل اسلام  
بوده است بر حسب معمول از او استفتائی کرده اند و پاسخی داده است و  
بیان حکم را با دلیل فرموده است مقصود ما را کفایت میکند.<sup>۲</sup>

پرسش و پاسخ شریف مرتضی را همه کس از بزرگان متکلمین  
میشناسند و از هر حکیم و فیلسوف آزادتر فکر میکنند و بحکم درایت  
با کمال صراحت و شجاعت عقل و منطق را بر حدیث و روایت ترجیح  
میدهد در پاسخ پرسش کسانی که از مدح بلبل و سنبلی و کبوتر و دراج و  
کبک و قدح فاخه و بوم شوم سخن گفته و گذشته از پرندگان هوا و  
چرندگان صحرا از برخی ماهیان دریا و علت حرمت آنها بحث میکنند  
و نسبت به بعضی اقسام حیوانات لغت مسخ بکار میبرند چون خرس و میمون  
و فیل و آنها را از مسوخات میدانند و سخن را رفته رفته بما گولات میکشاند و  
دامنه صحبت را بزمین میکشند که چون قبول ولایت امیر المؤمنین نکرده  
است شوره زار و غیر قابل کشاورزی است مرغ هوا و ماهی دریائی هم که

۱- ملك الشعرای بهار ۲- ج ۲ امالی (غرر و درر) شریف مرتضی ص ۳۵۲ - ۳۴۹

قابل قبول این فیض نبود از این کمال محروم و از این جهت حرام گوشت  
گردید مسوخات هم بدین علت مسخ شدند عقیده شما درین باره چیست؟  
علم الهدی ره جواب فرمودند باید دانست که پیش از هر چیز باید مرد  
دلیل و برهان و منطق و میزان بود اعتماد ما در امور اعتقادی جز برهان نتواند  
بود نفی و اثبات مسلمانان باید متکی بدلیل و برهان باشد بنابراین هر گاه  
حقیقتی بر انسان معلوم شد و وجدان انسان را قانع کرد و آدمی بر حسب  
حکم عقلی حقیقتی را پذیرفت اگر خبری و حدیثی بشنود که ظاهر آن  
مخالف با معتقد وی باشد این دو را بمیزان عقل میسنجد و خرد سنج را کار  
فرماید اگر با اطلاق و تمسید یا عموم و خصوص یا اجمال و تفصیل میتواند راه  
موافقت و مطابقت ایجاد کند فیها باشد که عقل و نقل هر دو صحیح باشند مگر  
مانسبت بظواهر آیات قرآن مجید غیر این میکنیم قرآنی که قطعی الصدور  
و معجزه دائمه و مستوره حضرت ختمی مرتبت است و فرستنده او خداست.  
گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفته کافر است  
حکمش نیست دیگر جای پرسش نیست که تکلیف درباره این اخبار چیست.  
آنچه ازین گونه اخبار بشنوید این دستور را بکار بندید و بدین کیفیت  
راه حلی پیدا کنید اگر با تأویل و تفسیر و ظاهر و باطن و اجمال و تفصیل  
توفیق حاصل نشد طریق عقل پیش گیرید و تابع دلیل باشید و از آن اخبار  
و گفتار چشم پوشید و اینکه میگویم نسبت بمطابقی است که جای مطالعه  
و قابل ملاحظه باشد ولی این پرسشها و سوالات شما بمسخره شبیه تراست



تا يك پرسش دینی و استفتای شرعی آیا شگفت آور نیست که مرد عاقل بگوید چون ماهی (جری) قبول ولایت علویّه نکرده است مسخ و حرام گوشت شده است نسبت اعتقادات حقّه و باطله بچووانات دادن بضرورت عقل و بدهت منطق باطل و قابل پذیرش نیست چه تکلیف شرعی انسان بالغ و عاقل راست نه حیوان صامت و صاهل راهر کس با تاریخ اسلام آشناست میدانند که بیگانگان با اسلام چه کردند جمعی از یهود بمجامع مسلمانان راه یافتند و از بساطت و سادگی مسلمین استفاده کردند و با جلب نظر خلیفه حکم و وزیر مشاور پیدا کردند قابل انکار نیست که گروهی از منافقان و دشمنان داخلی در زمان حیات پیغمبر جعل حدیث کردند و برسول اکرم افترا زدند این جمله را شیعه و سنی با اتفاق از حضرت رسول نقل کرده اند که میفرمودند لَقَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ بِسُوءِ اَخْبَارِ مَجْعُولٍ و روایتهای دروغ مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی است که در جای خود گفته و مشروح و مفصل یاد کرده ام در اینگونه مسائل باید عقل حاکم باشد تَمَسَّكْ بظواهر کتاب و سنّت نفیاً و اثباتاً جایز نیست اگر گویند اَلْعَقْلُ دَلِيلٌ حَيْثُ لَا دَلِيلٌ كَوْنِهِ بِشَرَطِ اَنْ يَكُنْ دَلِيلٌ عَلِيْلٌ نَبُوْدَ اَعْتِبَارِ عَقْلِ هَمَّ جَا مَحْفُوظٌ اَسْتُ بُوِيْزُهُ دَر قَرَّ اَنْ شَرِيْفٌ كِه بگفته دانشمندان غربی قدم بقدّم و دوش بدوش تمدن همراه و بر حسب مقتضیات زمان و مکان و شرایط و امکانات باهمه گونه اصلاحات موافق و مساعد بدان شرط که مدعیان اصلاح خود اهل صلاح باشند و در رعایت مصاحّحت بکوشند.

حسن بصری سر دستّه جاه طلبان بود و پیوسته انتهاز وقت و فرصت میکرد و این گره بزه زاهد شاگردانی داشت که واصل بن عطا از آنجمله بود روزی که از وی کناره گرفت و استادش گفت قَدْ اَعْتَزَلْنَا عَجَبًا بِرَعْكَسٍ نَهْنَدُ نَامَ زَنْكِي كَافُورٍ با آنکه واصل بود از ما برید ما را بکشت یار بانفاس عیسوی - این لقب بروی آنان بماند و مردم آنها را معتزله گفتند ولی آنها خود را عدلیّه و اصحاب توحید مینامیدند چه اینان قائل بودند که ثواب مطیع و عقاب عاصی بر خدا واجب است و قدمت صفات برای خدا نارواست. بر حسب تصادف در آن اوان بعضی کتب فلسفی بتازی ترجمه شده و تازه رواج یافته بود اینان از این فرصت استفاده و بسیاری اصطلاحات فلسفی را گرفته و شیرینی مطالب فلسفه در افراد با ذوق ایجاد شوق کرده و بر ترویج و گرمی بازار فلسفه افزود و دور وقتی یافت تا آنگاه که ابوالحسن اشعری نیز از استاد خود ابوعلی جبائی کناره گیری کرد و فرقه تشکیلی داد پیروان او سر مخالفت با معتزله داشتند و گفتند ما پا از حد شریعت و خط سنّت بیرون نمی نهیم و لذا خود را اهل سنّت نامیدند و بمنظور مخالفت با فلسفه لازم دیدند نخست فلسفه را بیاموزند فلسفه را با کلام بیامیختند ولی فلسفه نیاموختند بسیاری از مطالب فلسفه را بر رنگ کلام در آورده دانسته یا ندانسته تحوّلی بوجود آوردند و چون در مقام تضلیل افکار مردم از طرفی و تدلیل فحول مخالفان خود از طرف دیگر میبوند مطالب خود را با آیات قرآن تطبیق میدادند و فلاسفه را تکفیر میکردند از آنجا که مَنْ حَفَرَ بَشْرًا لِاُخْيِهِ فَقَدْ وَقَعَ فِيْهِ بَعْضِي اَزْلِفَات

عدم و ملکه و کلمات جواهر و اعراض که بر زبان آنها میرفت بزبان آنان  
تمام شد آلان عِلْمَتْ أَنْتَ كَلَامِي خَبِيثٌ و از این رو برخی کلام را بدو  
قسم تقسیم کرده کلام عقلی و کلام نقلی و حقیقت امر هم همین است که  
این دو مغایرند چه آنکه قسم اول برای مقابله و مبارزه با فلاسفه و حکما  
ایجاد شد بحکم الحديد لا يُقَطَّعُ إِلَّا بِالْحَدِيدِ و قسم دویم بمنظور  
مناظرات و مباحثات مذهبی مناقشات و منافسات فرق اسلامی برخلاف نص  
وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ پدید آمد و تا حدود قرن پنجم  
و ششم هجری این دو بکلی متمایز و جدا است غزالی و فخر الدین رازی هم  
بفکر بستن و پیوستن این دو دسته افتاد با این تفاوت که غزالی خود  
بطرف فداری گروهی برخاسته و تهافت الفلاسفه نوشته و خود را آلوده ساخته  
با تشهر دو سوخته است چه آنکه بعقیده من عقل و نقل هر گز با هم  
اختلاف ندارند این مدعیان عقل و نقل اند که ایجاد اختلاف میکنند فخر رازی  
هم بنوبت خود در این مقام بر آمده هر چند او نیز مصون نمانده است ولی  
بنظر من بهتر از غزالی از عهده بر آمده زیرا که او هم مانند غزالی از پیروان  
اشعری است هر وقت عواطف و احساسات مذهبی را بر عقل غلبه داده مغلوب  
شده و شکست خورده است مواقعی که توانسته است جلو امیال خود را  
بگیرد و تابع برهان و دلیل شود یکمرد آزاده و مبتکر معرفی شده است  
گاهی چشم و گوش بسته خود را در اختیار اصحاب گذاشته و برای گفتار  
ابو الحسن دلیل تراشیده است ولی گاهی هم خودداری از بیان حقیقت نداشته

سی و چهار

و سخت بروی حمله ور شده و از تکفیر وی دریغ نکرده آنجا که صفات  
خدا را به هشت اسم خوانده و قدماء ثمانیه نامیده اند گوید ما مسلمانان  
نصاری را تکفیر میکنیم که باقائیم سه گانه قائل شده اند و چگونه اشعریان  
را مسلمان بدانیم که برای خدا هشت صفت قدیم قائل هستند در همین کتاب  
براهین نیز اشاره کرده است ولی در کتاب اربعین بتصریح میگوید که  
چون صفات هشت گانه غیر از ذات خداوندی اند پس مجموع شماره بنه  
میرسد و عدد خدایان تمام مرتبه آحاد را فرا میگیرد از آنطرف معتزله  
بحدوث صفات قائل شده اند و چون میخواهند مخالفان خود را بکوبند و  
باید ضربت کار گر باشد از قرآن دلیل میآورند در اثبات حدوث علم میگویند  
که خداوند فرموده است وَ لَتَبْلُوَنَكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ . أَمْ  
حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ .  
ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْجَزِيئِينَ أَحْسَنُ لِمَالِئِيهَا أَمْ دَأَّ وَ امثال این  
آیات بگمان برخی از آنان موهم آنست که علم خداوند باشیاء حادث باشد.  
دلیل اشاعره بر اینست که کلام قایم بذات الهی است آنست که معنی مُتَكَلِّمٌ  
مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ است و چون در کلام شارح اطلاق مُتَكَلِّمٌ بر خداوند  
شده است پس باید که کلام قایم بذات مقدس او باشد پس کلام نفسی قایم  
بذات خواهد بود جواب اینسخن آنست که بلی مُتَكَلِّمٌ مَنْ قَامَ بِهِ التَّكَلُّمُ  
است ولی تَكَلَّمَ بمعنی خلق کلام است در هوا چنانکه بندگان مُتَكَلِّمٌ اند.  
و همو گوید اصحاب ما برای اثبات قدمت قرآن استدلال کرده اند که خدا

سی و پنج



فرموده است إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ پس اگر اراده ای جاد کند باید کلمه کُنْ بگوید پس اگر این گفته حادث باشد او نیز نیازمند بکلمه دیگری بود گفتن کُنْ بتسلسل میگرداید و از اینرو گوئیم که کلام خدا قدیم است در مقام رد گفتار اشاعره نخست بمدارات سخن گفته و خیلی لطیف اعتراض کرده است گوید وَاعْلَمَ أَنْ هَذَا الدَّلِيلَ لَيْسَ عِنْدِي فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ وَآنگاه تا سرحد تکفیر تعقیب کرده است.

ما که از شناختن خود و حتی دانستن حقیقت محسوسات عاجزیم بطوریکه قادر بر تعریف حقیقی شیرینی و تلخی نبوده و بر بیان حقیقت الوان رومی و بلخی توانائی نداریم و مدعیان دانائی با همه پیشرفت علمی از شناسائی اشیاء آثار و نتایج ترکیبات آنها قناعت کرده اند چگونه بخود حق میدهند که در حقیقت علم حق و کیفیت آن سخن بگویند.

در باب علم خود؟ و خدا اختلاف دارند که از چه مقوله است کیف است یا انفعال یا اضافه عین ذات است یا زاید یا هیچکدام از آزادی اسلام استفاده کرده و بخود اجازه میدهند که وارد اینگونه مباحث شوند ولی اختلاف عقیده از مباحثه گذشته بمجادله و منازعه کشیده ما اینقدر میدانیم که خدا عالم است ولی نحوه علم او از فکر ما خارج است چنانکه غنا بمعنی دارائی است لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلِي خُذَاهُمْ أَنهَارًا مِّنْقَرَضٍ میکند و نابود میسازد از غنای او کم نمیشود و هنوز کوس لمن الملك میزند جواد و بخشنده کسی را گویند که اعطا و بخشش کند ولی خداوند بخشنده

است اگر چه منع کند ما با کمال شرمساری باید اعتراف کنیم که از ذات و حقیقت صفات خداوندی آگاهی نداریم اینکه درباره صفات خدا بحث میکنیم از آن جهت است که دلیل و برهان ما را بقبول صفات بطور کلی ملزم ساخته است چه دیده ایم که علم کمال و جهل نقصان است قدرت زبیا و ضعف قبیح است احسان و عدل نیکو و شتم و ستم زشت است خدا را عالم و قادر و عادل گفته ایم ولی ادب اقتضا میکند که همه صفات خداوندی را بسامیات باز گردانیم و بدین اندازه بسنده کنیم یعنی وقتی میگوئیم خدا عادل است یعنی ظالم نیست عالم است یعنی جاهل نیست تواناست یعنی ناتوان نبود و چون صفات ثبوتیه بدو قسم حقیقیه و اضافیه تقسیم میشود اگر تکلم بمعنی صدور فعل باشد ملازم با حدوث و از صفات حقیقیه واجب نخواهد بود و اگر علم و قدرت و ایجاد صوت خواهند قدیم و عین ذات است و بگفته اشاعره کلام بر دو قسم است نفسی و لفظی اول را قدیم و دوم را حادث گویند و بعضی در مقام جمع بین این دو عقیده توضیحاً گفته اند که اگر مقصود از قرآن کلام بوده باشد قدیم خواهد بود چه در اینموقع صفتی از صفات خداوندی است و صفات الله قدیمند و اگر مقصود صوت مسموع یا مصحف مصنوع باشد حادث خواهد بود این موضوع که بعقیده فضلاء اهل سنت اینقدر واضح است در تاریخ اسلام آثاری عجیب و خطرناک میداشت که چون امام احمد بن حنبل زندانی و افراد و شخصیتهای برجسته و ممتازی گرفتار شکنجه و آزار بسیار شدند هر چند که اکثریت امت و توده ملت و عظماء علما قایل بقدمت آن بودند

ولی در مقابل اشاعره معتزله اند که بحدوث گفتند برخی خلفای عباسی طرفدار این عقیده بودند و مردم را بدین عقیده میخواندند چون مقام سلطنت حامی این عقیده بود معتزله سطوت و صولتی پیدا کردند و از جمله خلفاء عباسی که طرفدار قول بحدوث قرآن بود مأمون بود که خود مقام علمی میداشت و صاحب نظر میبود او سخت گیری بیشتر داشت و همت گماشت که این فکر قدمت را بالمره از میان بردارد و همه را متفقاً عقیده مند بحدوث قرآن کند و این معارضه و مبارزه با افکار و عقاید مذهبی خطرناکترین مبارزات سیاسی است افرادی بودند که بکلی خانه نشین شدند و ترك جمعه و جماعت کردند و از بیم و ترس برخی جلاء وطن نمودند و تن زیر بار رنجهای فراوان دادند در سهای فقها و محدثان که مخالف عقیده حدوث بودند ترك گردید و از نشستن در مسجد جامع و تشکیل حلق دادن ممنوع شدند مگر علماء درباری از قبیل بشر مرسی و محمد بن الجهم و طرفداران این مکتب که علمای معتزله بودند و هر کس که بادیگری غرض ورزی و کینه توزی داشت بزرگترین تهمت و خطرناکترین نسبت را باو میداد یعنی میگفت او قائل بقدمت قرآن است اگر از این اتهام خود را تبرئه میکرد و صیغه توبه میخواند عمر دوباره داشت و گرنه سرآ یا جهراً کشته و یا تبعید میشد بسیاری از علماء برخلاف عقیده روی موافقت نشان داده و دعوی موافقت میکردند باینکه با احکام تقیه شیعه استهزا میکنند؟ تقیه میکردند مگر این محنت عمومی بغداد بود ولی همه کشور های اسلامی را بزودی فرا

گرفت و خبرهای موحش و مدهش آن بهمه جا رفت .  
 عبدالعزیز بن یحیی الکنانی از اهل مکه و در بلد الحرام نیز سکونت داشت گوید این داستان بلای عمومی مرا سخت ناراحت کرد که چگونه مردی بنام بشر مرسی باین مردم بازی میکند و چرا شخص خلیفه که مرد دانشمندی است تحت تأثیر او قرار گیرد آیا در همه این دربار خلافت يك مرد دین دار ورشید نیست که باین بدبختی خاتمه دهد شبها نخفتم و روزها رنج کشیدم که چگونه روست دین بازیچه شود و علما بیاری بهر جهت بر گذار کنند و بسکوت خود بستمگران یاری دهند باری باید قیام کرد و لا اقل جهاد به بیان وظیفه ماست .

اگر بازست یا شاهین بگیرند و نگهدارند

و گر کبک است یا گنجشک زمانی زنده نگذارند  
 عَلُوُ الْكُكْبِ بِالْهَمِّ الْعَوَالِيِ      وَ عِزُّ الْمَرْءِ فِي سَهْرِ اللَّيَالِيِ  
 وَمَنْ رَامَ الْعُلَى مِنْ غَيْرِ كَيْدٍ      اضَاعَ الْعَمْرَ فِي طَلَبِ الْمَجَالِ  
 أَيْرُضِيْنِي حَضِيضُ الْقَرَبِ دَاراً      وَ يُمَكِّنُ فَوْقَ أَنْجُمِهَا مَجَالِي  
 سَأَتُرْكُ رَغْدَ عَيْشٍ وَ الْهُوَيْنَا      وَ أَرْكَبُ ظَهْرَ عَزْمٍ كَالرَّجَالِ  
 وَ أَطْلُبُ رَاحَةً فِي جَنْبِ عِزِّ      أَشْمِ الْأَنْفِ حَمِي الْقِلَابِ  
 فَإِنْ أَدْرَكْتُهَا فِيهِ الْأَمَانِي      وَ إِنْ فَاتَتْ فَذَاكَ عَذِيرُ مَهَالِي  
 کوتاه سخن بار سفر بستم و بغداد آدمم روز جمعه بمسجد آدینه شدم

۱- شمس الدین الکشی بخطه از مجموعه شماره ۶۴۰ کتابخانه ملی ملک



و در صف جماعت فریاد بر آوردم و بشکل پرسش و پاسخ مجاوره کردم و  
قدمت قرآن را در آن مصاحبه گفتم مرادستگیر کردند و شهر بانی بردند  
استنطاق نمودند و من تقاضای ملاقات کردم روز دوشنبه مرا بدر بار بردند  
و خلاصه حرف خود را درست و درشت صحیح و صریح گفتم و سخن خود  
را بکرسی نشاندم<sup>۱</sup> ولی همچنان این موضوع ادامه داشت سالیان چند گذشت  
معتصم بر تخت نشست احمد بن حنبل<sup>۲</sup> مانند دیگر اشعریان بقدمت قرآن  
قائل بود بخدمت معتصم احضار شد چون طبق دستور حاضر نشد حدوث  
قرآن را که مورد علاقه دربار بود بگوید و بخلق قرآن قائل شود معتصم  
دستور داد آنقدر تازیانه بر او زدند که بیهوش گشت و پوست بدنش جدا  
شد پس از آن او را بازنجیر زندانی کرد هر قدر تجزیه و تحلیل میکنم  
موضوع حدوث و قدم قرآن اینقدر مهم بنظر نمی رسد باید دید سلاطین  
عباسی وجود اینان را مخالف مقاصد سیاسی خود دیده باشند چه اینان افرادی  
مستقل بوده اند و فرمان نبرده و حیثیت عامی را ارزان ن فروخته اند و بر حسب  
دستور وجدان ایمان و عقیده خود را در اختیار این و آن نگذاشته اند و  
دیگرتا تورا همچنان میخواهند که مردم نگویند مگر بزبان آنها و نشنوند مگر  
بگوش ایشان و نه بینند مگر از دریچه چشم آنان امویان و عباسیان که بر مردم  
فرمانروائی میکردند بدون رضایت ملت و خود را خلیفه خدا و رسول مینامیدند  
بدون صلاحیت پیکر نالایق خود را بر مردم تحمیل میکردند و چون هیچ

۱ - المنار ۲ - غالب شافعیان و حنبله اشعری و حنفیان معتزلی هستند

سلاحی برای چنین دستگاهی بهتر از جهل عمومی نیست و یاری وفادار تر از  
ارتجاع و سیرقهقرائی نه علم آن بود که در راه تأمین منافع آنها بکار رود و  
دانشمند آنکس که دستگاه خلافت را سودمند بود مداخله دولتها در همه شئون  
ملت بویژه در دودستگاه حساس اجتماع قضائی و فرهنگی و محدود ساختن  
قضات و علما فرصت داد که هر یسر و پا در صفوف علما جای گیرد و از  
شاهراه دین انحراف پذیرد لغات و الفاظ دین که منظور آنان را تأمین کند  
ترویج کنند قرآن را موافق اراده دولتها تفسیر نمایند يك نکته اساسی و  
نقطه حساسی در سیاست روز هسته مرکزی بود و آن تفکیک سیاست بود  
از دیانت اصلا حساب دین از دنیا جداست کار همه با خداست دنیا یو فاست  
روزگار ناپایدار و بی اعتبار است دنیا زشت یا زیبا میگردد خوب یا بد در  
معرض زوال و فساد است هر چه این اصل مهم حیاتی را تقویت میکرد و  
هر که میتواند این هسته مرکزی را پرورش دهد مقام عالی تر داشت  
دیگر بظواهر امور دینی که بگاو و گوسفند آنها زیانی نداشت کار  
نداشتند. ژرژ زیدان نویسنده معروف مینویسد چندی پیش یکتن از ملت  
انگلیس بمصر آمده بود برای انجام کاری لازم بود بعباسیه برود پرسید  
چگونه میتوان با نجارفت راهنمایی کردند که در فلان محل مکاری موجود  
است والاغ کرایه مهیاست و شمارا میبرند انگلیسی الاغی بکرایه گرفت  
و رهسپار عباسیه گشت مکاری او را فحش میداد و دشنام میگفت ولی مستر  
سوار بود و او پیاده شخص ثالثی که بهردو زبان آشنا بود از مستر پرسید

که چرا این مرد بشما بد میگوید و یک یک دشنامهای او را ترجمه کرد  
انگلیسی پرسید که آیا این راه بعباسیه میرود گفت بلی گفت هر چه  
میخواهد بگوید و دشنام دهد مانع رفتن من نباشد آزادست من امروز  
میخواهم بعباسیه بروم بر حسب این سیاست که پس از گرفتن نتیجه و رسیدن  
بمقصد پیش آمدهای مقدماتی و اوساط قابل عنایت نیست این الفاظ تَبَرُّرُ  
الْوَأْسِطَةِ بایستی که تمام عوامل و ابزار تهیّه و فراهم آید و همه وسایل  
برای دفع مزاحم بکار افتد.

بر حسب مثل معروف فرانسوی که عربها ترجمه کرده و گویند  
(فَيْشُ عَنِ الْمَرْأَةِ) من میگویم فَيْشُ عَنِ السِّيَاسَةِ دست توانای سیاست  
است که فعالیت میکند و فرمان سواد هم صادر مینماید. همه میدانند که  
بنی امیه با دین اسلام چه کردند و بویژه معاویه داهیه میگفت خداوند  
فاعل مختار است يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ وَلَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ  
وَ اَنَا خَلِيفَةُ اللَّهِ. روزی که مردم بستوه آمدند و از فقر و بدبختی شکایت  
میکردند با کمال وقاحت در منبر برابر خلق الله میگفت وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا  
عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نَنْزِلُ لَهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ احنف بن قیس از جای برخاست  
و گفت از قیاست خنده آمد خلق را رزق مقسوم ماست که تو در دست  
خیانت گرفته ای و مانع و حایل گردیده. شنیدم در یکی از سفرهای مرحوم  
ناصر الدین شاه در یکی از واحی خراسان پیرمردی گستاخانه از همزاهان شاه  
شکایت کرد شاه را خوش آمد از اینکه شیخ حرف خود را درست و درشت

چهل و دو

گفت و زیر بار زور نرفت با چهره باز و زبان شوخی شیخ را گفت مگر قرآن  
نخوانده ای که خدای فرماید اِنَّ الْمُلُوكَ اِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً اَفْسَدُوهَا  
گفت چرا تا آنجا که قرآن فرموده است قبول دارم و بر چشم میگذارم  
خدا گفت اَفْسَدُوهَا دیگر نگفت وَ جَارُوهَا وَ پارُوهَا وَ حَمَلُوهَا  
کوتاه سخن در طول دوران امویان بازار خیانت رواج و مال و جان تاراج بود  
گاهی که خون غیرت در تنها بجوش میآمد و خروشی از دل بر میخواست  
و مقدمات شورش و انقلاب میبود این فکر آبی بود که بر آتش ریختند و یا  
آتشی که خانه دین سوختند و بهتر بگویم خاکی که بر سر مردگان  
همی ریختند هر وقت زبان بشکایتی باز میشد و از ستمگران حکایتی بمیان  
میآمد طرفداران حکومت حواله بتقدیر و خواست خدا میکردند جَفَّ  
الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ در محکمه قضا و قدر یا حکم محکم و مقدر چنین مقرر  
است آری فرمان لا یتغیر خداوند نیست که اگر مردمی تنبلی و تن پروری پیشه  
کنند و هر چه پیش آید خوش آید بگویند ذلیل و زبون باشند اگر زمین  
مستعد دانه سالم حرارت مناسب بود و آب بموقع رسید روئیدن گیاه حتمی  
است آنها که چنین موضوع روشنی را نمی بینند نمیخواهند به بینند تخلف  
معلول از علت تامه ممکن نیست ولی احاطه بر همه علل و موجبات هم کار  
ساده و سهلی نیست از خداوند مسبب باید خواست که ما را از جادّه حقیقت  
و شاهراه طریقت منحرف نکند و ما را راه راست بدارد گویند خدایمیتواند  
گناهکاری را که در تمام دوران زندگی جز بزهکاری نداشته و هرگز

چهل و سه



سر بسجده نگذاشته و منکری نبوده که نکرده و مسکری نبوده که  
نخورده باشد به بهشت برده و در اعلیٰ علیین جای دهد و آن مرد پرهیز گار  
و مؤمن بزرگواری که هیچگاه گرد گناه و پیرامون معصیت نرفته بدوزخ  
برد و عذاب کند خداوند میتواند بکور فرمان دیدن و بشل فرمان دیدن  
دهد خداوند متعال فرمان بامر محال میدهد و هیچ چیزی پیش از دستور شارع  
حسن و قبح ندارد این امر و نهی شارع است که موجد حسن و قبح میشود.  
اینکه گروه زیادی زبان اعتراض نسبت بفخر رازی باز کرده اند از  
اینروست که مانند او نباید پیرو چنین مکتبی باشد دنبال گفته صالحان  
رفته و با قدرت منطق دلیل بتراشد. شبلی نعمانی مینویسد فخر رازی اساس  
علم کلام را بر عقاید اشعری بنیان نهاده با یک لجاج بازی از آن دفاع کرده  
حتی مسائلی که اشاعره با تردید بیان میکردند و محتاج بتأویل میدانستند  
فخر رازی نیازی بتأویل باقی نگذاشته و صحت آنها را اقامه دلیل کرده  
است. فی المثل اشاعره قائل بودند که انسان در افعالش عامل مؤثر نیست  
ولی برای دفع محذور جبر و رفع محذور را سرپوش کسب بر آن مینهادند  
این مرد آن سرپوش را هم برداشته صریحاً مدعی جبر شده و در چندین  
جای تفسیر جبری شده است که اینجانب از او دفاع کردم که در تفسیر کبیر  
تغییر تعبیر هم داده است و بیان حضرت صادق علیه السلام را با صراحتی تقریر  
کرده است که گوئی روش دیگری اتخاذ کرده.

باغبان گر نگشاید در درویش بیباغ آخر از باغ بیاید بر درویش نسیم

چهل و چهار

این جانب نسبت بفخر رازی بدبین نیستم بویژه پس از آنکه وصیتنامه  
اورا خوانده و ترجمه آنرا در مقدمه الرسالة الکمالیه در ضمن شرح حال او  
آوردم اگر درست است که مردم را بسخنان آخر عمر باید شناخت چه  
در بستر مرگ آنچه گفته میشود حکایت از ملکات شخص میکنند و فخر  
رازی درین موقع گوید هر کس هر چه میخواهد بگوید خدا داناست که  
مقصود من مرء وجدال خود ستائی و خود نمائی نبود بلکه بمنظور کشف  
حقیقت بحث علمی میکرده ام نگارنده این قطعه را از یک جنگ قدیمی  
استنساخ و بمناسبت آنکه موافق مقصود دست در اینجا میآورم.

شدم پیر و بسر شد عمر و اکنون مانده ام حیران

که عمر نازنین بگذشته در اندیشه حرمان

چو قدر نو جوانی را ندانستم بدانستم

که عمری بس گرانمایه بدادم من ز دست ارزان

چه سود از ناله وزاری چو شد تیر از کمان بسته

چه حاصل از پشیمانی که شد مرغ از قفس پران

تهی دست و سیه رو و گنه کار و پشیمانم

ندارم هیچ امیدی بغیر از رحمت رحمن

نگارنده در شرح حال او عقیده خود را در حسن اعتقاد و نیکی عاقبت او

آورده ام و گفته ام که اگر کسانی درباره او متوقف شوند و یا باختلاف سخن

گفته باشند حق دارند چه فخر رازی زندگانی مختلف داشته و او آخر عمر

چهل و پنج

بگلی مسیر خود را تغییر داده و دیده دلش باز و رازی مهم را کشف کرده و این حقیقت را از خلال کلماتش در کتب فراوان می یابید يك نکته دیگر که پیش اشاره کردم موضوع اصلاح طلبی و ایجاد تفاهم بین کلام عقلی و نقلی از طرفی و داوری میان معتزلی و اشعری از طرف دیگر و بویژه نام حکما را همه جا با احترام بردن و توفیق و تطبیق عقل و شرع کردن اینک برای نمونه گفتار او را از کتاب معالم وی نقل میکنیم گوید دلیل روشن مادر تجرد نفس و بقاء آن پس از خرابی تن نخست اتفاق انبیا و اولیاست و تا کید آن بدلائل عقلی و پس چهار دلیل استحسانی یاد میکند که چهارمین دلیل آنستکه هر قدر آدمی بر ریاضت نفس پردازد نقص و ضعف نفس را مبدل بکمال و قوت میسازد رشد روحی و تجلی ملکوتی بحدی برسد که مغیبات را باحسن وجه کشف میکند و بخوبی محسوس میشود که علت این تقویت روح تضعیف بدن است.

قدمی ز خود برون نه بر ریاض عشق کانجا نه صداع فحش گل نه جفای خار باشد و لازمه این فکر اصلاحی همین اختلاف نظر و افراط و تفریط هاست ابله اگر ز نخزند توره عشق گم مکن شیوه عشق پیشه کن هر زه شمرده گیر حرف شبلی نعمانی گوید او همچنانکه در علم تفسیر و فقه و اصول امام بود در علوم عقلی نیز بعد از وی کسی همپایه وی نیامده و درین امر اختصاصی قدماء هم نمیتوانند با او دعوی همسری نمایند که تمام مسائل غامض و پیچیده فلسفه را بطوری ساده و آسان قریب باذهان ساخته و کلیه رموز و اسرار

چهل و شش

افلاطون و ارسطو را از پرده بیرون ریخته است ما کمالات علمی او را در اینجا نظر بضیق صفحات نمیتوانیم تفصیل بدهیم لذا بشرح کارنامه او در علم کلام میپردازیم شاهکار بزرگ او درین قسمت رد بر فلسفه است لیکن بر اثر نیروی طبع و نبوغ فکر بقدری درین باب بافراط رفته که بین مسائل ضروری و غیر ضروری فرقی نگذاشته بلکه پیکر فلسفه را از سهام اعتراضات بگلی مصدوم و مجروح ساخته هزاران مسائل فلسفی صحیح که هیچ مخالفتی هم با مذهب نداشته آنها را هم ابقا نکرده! و من مدرک و دلیلی برای این گفته های شبلی نیافتم تا وقتی که این اشعار را در یکی از کتب قدیمه مجلس یافتم و مدرک مبالغه وی ساختم داوری را بخوانندگان میگذارم.

کی توان ترک توای آفت دلها کردن که محال است کسی مثل تو پیدا کردن  
ان یکن فخر غیرنا و علاه  
یمتاع الدنيا و قبح؟ الیقین  
نحن بالله لا یزال علانا  
و لنا الفخر فی جمال الدین  
لا نفس ما بنظره یابن سینا  
و ذیمقراطیس؟ و افلاطون  
قد مضی عصر هؤلاء و هذا  
عصره لا یزال فی کل حین  
قسما بالذی اجتباہ اماما  
و حباہ بالفضل و التمکین  
ان یشأ یدعی نبوة علم  
فله معجزات کل الفنون  
در دیده دل جلوه گرت می بینم  
هر بار که بر طرف چمن میگذری  
هر لحظه بشکل دگرت می بینم  
از بار دگر تازه تر ت می بینم  
این اختلاف نظر افراطی و تفریطی بحد تقابل میرسد یکی او را

چهل و هفت



دانشمندی بی نظیر میدانند و دیگری او را اهل نظر نمی شمارد بلکه او را ناقل اقوال و حامل گفتار دیگران معرفی میکند رَبِّ حَامِلٍ قَبْلِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ از هیچ علمی اطلاع کافی نداشته و در غالب علوم کتاب نبشته بر حکما اعتراض دارد و شبهاتی که از ابو البرکات گرفته است بنام خود آورده ولی چون تخصص در هیچ علمی نداشت قدرت بر تخلص از آن شکوک البتّه و بیشک او را نبود از این رو شبهات را بنقد آورده و جواب آنها را بنسبه وعده داده است گاهی اشکالاتی بر گفتار شیخ کرده که یکتا از مردم مبتدی میتواند داوری کند و اشکال را غیر وارد بداند.

خواجه نصیرالدین طوسی مجسمه حسن خلق و بزرگواری است محدث قمی در سفینه البحار داستانی نقل میکند که من از نقل آن نیم تطویل را خود داری میکنم لقب حلیم و صبور برای این حکیم بزرگوار شایستگی دارد. باینحال فخر رازی در شرح اشارات روشی بیش گرفته است که خواجه بزرگ

۱- قال الشيخ الرئيس ان الصوت كيفية تحدث من توجع الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وقال الامام في تفسير الكبير بعد نقله هذا انه ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود اظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس بل هذا الذي ذكره انكان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته انتهى قال بعض الحكماء ان ما ذكره الامام مما لا يتقوه به احد من العوام لان المراد بادراك ماهية الصوت تصورهما ولا يمكن تصوّر شيء من الاشياء بالحواس الظاهرة بل انما هي آلات للتصديق ببعض الاشياء بالضرورة نقول لا يمكن تصور الماهية بالحواس الباطنية ايضاً لان الماهية وهو ما يقابل في جواب ما هو هو الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلي المنطقي والا بشرط الذي تجتمع مع الف شرط ولا محالة تكون مجردة من الفواشي المادية من المقدار والابن والوضع والكيف المعينات وان لم يجتمع مع فقد اشتمل عليه ولم يصدق عليه وكان نفس تصويره مانعاً من وقوع الشرية فلم يكن مافرض ماهية ماهية وبالجملة فتجرد الماهية ضروري لاحتياج الى الحجة.

چهل و هشت

را ناراحت کرده و عصبی ساخته است که در مقدمه کتاب شکایت میکند که این آقا جارح است نه شارح در یکی از مطالب منطقی شیخ را مورد اعتراض قرار داده و بشیخ حمله ناروا کرده است که خواجه سخت بر آشفته و گفته است عجباً لهذا الرجل تمنطق مع الشيخ.

بزم سلطان است بدمستی مکن جام می در کش ولی خاموش باش با همه این احوال و پس از نقل این همه اقوال من بفخر رازی علاقه پیدا کرده و تحقیقاً او را یکفرد محقق و یکمرد دانشمند میدانم معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده نمیگویم ای برفن چو مردم يك فن يا كالتحير يقذف للقریب جواهرأ جوداً و يعث للبعيد سخائباً ولی میگویم که سهم بزرگی از تحوّل کلام و تحویل آن بفلسفه و تجزیه و تحلیل هر دو نصیب اوست و بهتر از دیگران از عهده بر آمده است هر کس تفسیر کبیر را نیک دیده باشد خوب میداند که درین گفتار مبالغه نکرده ام و اینکه بسیاری از طبیعیات والهیات بالمعنی الاعم و حتی ریاضیات را در کتب کلامی می بینید نتیجه آن تحوّل است بطوری که دیگر امتیازی بین فلسفه و کلام نیست در آن روزگار بمناسبت آنکه گفته بودند عقاید باید از شرع گرفته شود هر چند عقل مستقل در آن باشد و لذا برای این التزام تلاوت آیتی یا بیان روایتی میکردند که حفظ اصول خود کرده باشند ولی بعداً حکماء اسلامی در توسل بآیات قرآنی و تمسک با حدیث نبوی و علوی بمراتب جلو افتادند فی المثل برای اثبات قاعده امکان اشرفی

چهل و نه

الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ بِآيَةِ شَرِيفَةٍ وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً  
 وَحَدِيثَ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ وَالْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا اسْتِدْلَالٌ مَيِّكُنْدُ  
 بِالْأَثْبَاتِ حَرَكَةُ جَوْهَرِي رَا آيَتِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقِي جَدِيدٍ خَوَانِدُ  
 كَوْتَاهُ سَخْنِ آنَكِهْ آمِيخْتَنِ كَلَامِ رَا بَفَلَسَفِهْ نَخَسْتِ مَعْتَزَلِهْ شُرُوعِ  
 كَرْدَنْدِ بَمَنْظُورِ اسْتِفَادِهْ وَ بَكَارِ بَرْدَنْ دَرِ مَطَالِبِ كَلَامِي وَ آمُوخْتَنِ اشَاعِرِهْ  
 اَزْ آغَاظِ بَمَنْظُورِ اِبْطَالِ بُوْدِ مَرْحُومِ لَاهِيْجِي پَسْ اَزْ نَقْلِ اَيْنِ كَفْتَارِ اَزْ شَارِحِ  
 عَقَائِدِ نَسْفِي چِنِيْنِ نَتِيْجِهْ مِيْگِيْرِدِ پَسْ بَاقِرِ اَرْچُنُو مَنْصَفِي دَشْمَنِي بَاعِلْمِ وَفَلَسَفِهْ رَا  
 اشَاعِرِهْ كَرْدَنْدِ نِهْ شِيْعِهْ وَ نِهْ مَعْتَزَلِهْ بَلَكِهْ كَلِمَاتِ بَزْرگانِ شِيْعِهْ بَا سَخْنَانِ  
 بَزْرگانِ حَكْمَا وَ فِلَاسَفِهْ مَطَابِقِ وَ دِيْنِ بَاعِلْمِ مَوْافِقِ اسْتِ اَيْنِ كِهْ دَرِ اَصُوْلِ  
 مَطَالِبِ بَطُوْرِ غَالِبِ شِيْعَهْ اَمَامِيَهْ بَامْتَكَلِمِيْنِ مَعْتَزَلِهْ وَ حُدُوثِ نَظَرِ دَارَنْدِ بَدَانِ جِهْتِ  
 اسْتِ كِهْ مَعْتَزَلِهْ اَصُوْلِ مَبَاحِثِ كَلَامِي رَا اَزْ فِلَاسَفِهْ كَرْتِهْ اَنْدِ وَ فِلَاسَفِهْ عِبَارَتِ اسْتِ اَزْ  
 دَرِكِ حَقَائِقِ اَشْيَاءِ وَ اَمَامِيَهْ اَنْجِهْ دَرِ فِلَاسَفِهْ مِيْگُوِيْنْدِ طَبَقِ فَرْمُوْدَهْ يَكِيْ اَزْ اَتَّةِ  
 مَعْصُوْمِيْنِ اسْتِ . مِيْرَسِيْدِ مَحْمَدِ بَاقِرِ دَامَادِ دَرِ قِبَسَاتِ وَ مَحْمَدِ بِنِ عَلِيْ بِنِ شَهْرِ  
 آشُوْبِ دَرِ مَنَاقِبِ اَزْ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامِ نَقْلِ كَرْدِهْ اَنْدِ سُئِلَ عَنِ الْعَالَمِ  
 الْعِلْوِيِّ قَالُ قَالَ صُوْرُ عَارِيَّتِهْ عَنِ الْمَوَادِّ عَالِيَّتِهْ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْاِسْتِعْدَادِ  
 تَجَلِّيْ لَهَا فَاشْرَقَتْ وَ طَالَعَهَا فَتَلَالَاتٌ وَ اَلْقَى فِيْ هُوِيَّتِهَا مِثَالَهْ  
 فَظَهَرَ عَنْهَا اَفْعَالُهْ وَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ذَا نَفْسٍ نَاطِقَةٍ اِنْ زَكِيَّتْهَا بِالْعَمَلِ  
 فَقَدْ شَابَهَتْ جِوَاهِرَ اَوْ اَثَلِ عِلَلِهَا وَ اِذَا اِعْتَدَلَ مِزَاجُهْ وَ فَارَقَ الْاَضْدَادَ

پنجاه

فَقَدْ شَارَكَتِ السَّبْعَ الشَّدَادِ هَمَهْ مَفَاسِدِ وَ بَدْبَخْتِيَهَائِ عَالَمِ اِسْلَامِ رُوْزِي  
 شُرُوعِ شُدِ كِهْ حَقِّ عَلِيْ عَلَيْهِ السَّلَامِ مَقَامِ عَلُوِيْ تَضْيِيْعِ شُدِ عِلْمِ رَا كَشْتَنْدِ وَ بِي  
 اَقْرَانِ خُوْدِ كَشْتَنْدِ وَ اَلْتَّاسُ اِلَى اَشْبَاهِهِمْ اَمِيْلٌ حَقِيْقَتِ قَرِ اَنْ وَ عَتْرَتِ هَرِ دُو  
 مَهْجُوْرِ مَانْدَنْدِ بَزْرگانِ مَرُوْجِ عِلُوْمِ طَبِيْعِي وَ رِيَاضِي قَرِ اَنْ مَجِيْدِ اسْتِ تَمْجِيْدِ  
 وَ تَشْوِيْقِ مِيْكَنْدِ كِهْ دَرِ خَلْقَتِ آسْمَانِ وَ زَمِيْنِ فِكْرِ كَنْنْدِ تَا مَغْزِ مَتَفَكِّرِ وَ  
 دِمَاغِ بَازِ وَ ضَمِيْرِ رُوْشَنْ نَبَاشْدِ اِيْمَانِ حَاصِلِ نَمِيْشُوْدِ وَ دِيْنِ بَدُوْنِ يَقِيْنِ وَ  
 اِيْمَانِ بِيْ خُلُوْصِ نَيْتِ حَقِيْقَتِ پِيْدَا نَمِيْكَنْدِ وَ اَلَّذِيْنَ جَاهِدُوْا فِينَا لَنَهْدِيْنَهُمْ  
 سُبُلَنَا غَزَالِيْ دَرِ رَسَالَهْ اَيْهَا الْوَلَدِ مِيْگُوِيْدِ كَمْ مِنْ لِيَالِ اَحْبِيْبَتِهَا بِالْتَّكْرَارِ  
 وَ اَلْمَطَالَعَةِ وَايِ بَحَالِ تُو اِيْفِرْزَنْدِ اِگَرِ مَقْصُوْدِ تُو اَزْ دَرْسِ خَوَانْدَنْ وَ بِيْدَارِ  
 مَانْدَنْ كَسْبِ زَخَارِفِ بَاشْدِ نِهْ تَحْصِيْلِ مَعَارِفِ .

اِنَّ الْكَرِيْمَ هُوَ الْكَرِيْمُ بِخُلُقِهِ      لَيْسَ الْكَرِيْمُ بِقَوْمِهِ وَ رِجَالِهِ  
 اِنَّ الْغَنِيَّ هُوَ الْغَنِيُّ بِقَلْبِهِ      لَيْسَ الْغَنِيُّ بِمُلْكِهِ وَ بِيْمَالِهِ  
 اِنَّ الْفَقِيْرَ هُوَ الْفَقِيْرُ بِدِيْنِهِ      لَيْسَ الْفَقِيْرُ بِنَطْقِهِ وَ مَقَالِهِ

غَزَالِيْ دَرِ اَحْيَاءِ الْعِلُوْمِ عِلْمِ قَهْ رَا جَزُوْ عِلُوْمِ مَادِيْ بِشَمَارِ اَوْرُوْدِهْ وَ دَرِ  
 حَسَابِ دِيْنِيَادَارِيْ كَدَاشْتِهْ هَرِ چَنْدِ اَيْنِ سَخْنِ بَطُوْرِ اِطْلَاقِ دَرَسْتِ نِيْسْتِ اِنَّمَا  
 الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ لِكُلِّ اَمْرِيْءٍ مَا نُوِيْ وَ لِيْ اِيْنِ سَخْنِ اَزْ نَظَرِ كَمْ مُؤْمِنِيْنِ فِيْ  
 قِبَاءِ وَ كَمْ كَافِرِيْنِ فِيْ عِبَاءِ صَحِيْحِ وَ مَتِيْنِ وَ بِيْجَاسْتِ تَحْصِيْلِ فِلَاسَفِهْ وَ رِيَاضِي  
 وَ فِزِيْكَ وَ شِيْمِيْ بَرَايِ تَكْمِيْلِ سَعَادَتِ فَرْدِيْ وَ اِجْتِمَاعِيْ عِبَادَتِ وَ خَوَانْدَنْ دَرُوسِ  
 دِيْنِيْ بَرَايِ اِجْرَائِ مَفَاسِدِ نَوْعِيْ وَ اَنْجَامِ مَقَاصِدِ وَ اِعْرَاضِ شَخْصِيْ مَعْصِيَّتِ اسْتِ .

پنجاه و يك



ای طاعت تو بجز ریانی  
وی پیشه تو بجز گنه نی  
در عالم علم تو عمل نه  
در خانه دین تو نوانی  
بر سفره جان تو صفائی  
بر سفره جان تو صفائی  
تقوی و نیاز وین ترانی  
جز گفت زبانت گوانی  
یک عهد خدایرا وفائی  
یک عهد خدایرا وفائی

محدثین و مقدسین فلسفه را خلاف دین و فلاسفه را کافر دانسته و فلاسفه  
و حکما نیز آنها را نادان و بیخرد میخواندند متکلمین قدر مشرک بودند  
و از هر دو سوی کتک میخوردند باینکه امیدوار بکومک هر دو بودند چه هم  
اصطلاحات فلسفه آموخته و هم آیات و روایات بر آن تطبیق میکردند.

عالمی بر فراز منبر گفت  
ریشهای سفید را ز گناه  
باز ریش سیاه روز امید  
باشد اندر پناه ریش سفید  
مرد کی سرخ ریش حاضر بود  
دست در ریش زد چو این بشنود  
گفت ما خود درین شمار نه ایم  
در دو گیتی بهیچ کار نه ایم

و علت عمده این بود که علمای کلام نخست گفتار مخالف را نقل  
میکردند و سپس بجواب آن میپرداختند و محدثان نقل کفر را هم تجویز  
نمیکردند بلکه کفر میدانستند و از آنطرف وسعت نظر و وسعت مشرب

حکما و بوژه عرفاء آنان بحدی است که گویند:

بس که از هر طرفی راه بسوی تو بود  
بتو بر گردد اگر راه روی بر گردد  
مرنجان دل خسته پشه ای  
که از هر دلی سوی رحمت دری است  
خرابسات را نیز حرمت گذار  
که آنهم درین کار که کشوری است  
بکفر و باسلام یکسان نگر  
که هر یک زدیوان حق دفتری است  
باری اختلاف افکار و ایجاد شکاف عظیم سبب چیرگی دشمن شده است

که ششصد و پنجاه میلیون نفوس مسلمانان بحساب نیایند. چند روز پیش  
در ضمن بازرسی کتب بکتابی برخوردیم که مؤلف آن مرحوم شیخ هادی  
تهرانی و در اصول عقاید نوشته بود و یکجهان شرف و بزرگواری در خلال  
آن سطور نهفته در بغا و فسوسا که هر وقت دانشمند بیدار و صاحب دلی محقق  
پیدا شده و با دیده حقیقت واقع بینی کرده و اعلام خطر نموده هدف تیرهای  
ملام و حربه های اعلام؟ قرار گرفته و با تمام قوی او را کوبیده اند.

در دفع خدنگ حسد مردم نااهل  
بمترز کفایات مر اورا سپری نیست  
در ذوق خرد چون سپر صبر بگیتی  
در تصفیة حادثه شهد و شکر نیست  
یا قوت صفت باش که اندر همه احوال  
از آتش و از آب مر اورا ضرری نیست  
از خداوند توفیق خواستم و بروح بزرگ و شریف مؤلف بزرگوار  
آن درود تقدیم کردم باشد که این کتاب را زیور کتابخانها سازم و مورد  
استفاده خاص و عام قرار دهم تا عام و خاص و مبین و مطلق و مقید و حقیقت  
و مجاز حق و باطل ضد و مقابل و از هم ممتاز بود که این متشابه محکم گردد.

یکی از اساتید ما جناب آقای فاضل هاشمی در سبزوار میفرمود که صدر المتألهین شیرازی در یکی از سفرها پس از مراجعت از حج بنجف اشرف مشرف و بایکتن از محدثان اتفاق ملاقات افتاد پس از سؤال و جواب معمولی که اهل شیرازم و از مکه معظمه بازگشته‌ام پرسید ملاصدرا را میشناسی من بسیار دوست دارم او را به‌بینم پرسیدند مقصود شما از دیدار او چیست گفت میخواهم بدانم که چرا او شهرت جهانی دارد و همه جا نام او برده میشود و من که دارای معلومات فراوانم و چندین هزار حدیث میدانم و روایت میکنم و از حفظ میخوانم مرا کسی نمیشناسد و قدر مرا نمیداند صدر المتألهین فرمودند چنان بدان یا پندار که من صدرا را کرم بر خواند هستم یکی از آن احادیث را بر من بخوان حدیثی از بیغمبر اکرم بر خواند صدر المتألهین فرمودند این جمله اول حدیث که با فلان آیت قرآن مخالفت دارد بنا بر این روایت قابل قبول نیست شیخ تأملی کرد و گفت صدقت یا شیخ ازل الشبهة صدر المتألهین بیانی فرمودند و ازاله شبهه گردید و این جمله را اضافه کردند که یا شیخ أنت من أهل الروایة و أنا من أهل الدراية صدر المتألهین فرمود دوباره آن حدیث را بخوانید شیخ اعاده کرد و یکبار دیگر حدیث را تکرار نمود صدر المتألهین گفتند که آخر این حدیث با اول فلان آیه مناقض است شیخ پس از آنکه مدتی تأمل کرد و فکرش بجائی نرسید گفت حق با شماست اشکال واردست چاره چیست شیخنا ازل الشبهة صدر المتألهین برای یکبار دیگر نیز بیان فرمود و رفع

پنجاه و چهار

شبهه گردید سیمین بار نیز فرمود شیخنا لا تُثنیٰ اِلا و قد تُثَلِّثُ یکبار دیگر نیز حدیث را بخوان شیخ محدث سیم بار حدیث را قرائت و روایت کرد صدر المتألهین فرمود مولانا وسط این حدیث با فلان آیه نمیسازد چون تقریر اشکال فرمود شیخ محدث اشکال را وارد دانست و رفع آنرا خواستار شد صدر المتألهین فرمودند نه منافات نیست آیه مجمل و روایت مبین است آن خاص و این عام آن در مقام اضطرار و این در بیان وسعت است شیخ محدث پذیرفت و اشکال را مرتفع یافت و تصدیق و اذعان بقدرت علمی و قوت منطق صدر المتألهین نمود و در عین حال قیافه گرفت و رگهای گردن پر شد و با حال خشم و صدای آمیخته بغضب شیخ الحکماء و صدر المتألهین را مخاطب ساخت و گفت تُرِدُ حَدِيثَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَاللَّهِ أَنْتَ الْكَافِرُ.

شده زاهد بهوای سرگوی حبیب همه تن دیده ولی بینا نیست  
گفتیم نخست امویان و سپس عباسیان بلائی سخت بر سر مردم آوردند و ایجاد  
اختناق کردند بنام دین مانع پیشرفت فرهنگ میبودند آری مردم حق ندارند  
فکر کنند مگر در آنچه بحکومت آنان و تحکیم قدرت مدد میدهد علم فقه  
و اصول کلام یا فلسفه اگر بمقاصد آنها ضرری نداشت نباید مورد حمله  
و تعرض قرار گیرد کتمان نمیکنم من زیاد فکر کردم تا توانستم بدانم حدوث  
و قدم قرآن چه تأثیری داشت و با کدام رمز سیاسی بسته و پیوسته بود که  
تا حد اعدام و تبعید و زندان مجازات کیفری داشت تا درین اوقات بدین

پنجاه و پنج



نتیجه رسیدیم که گاهی این ارتباطات مستقیم است و گاه غیر مستقیم احمد بن حنبل دارای شخصیت فقهی و پیشوای یکی از فرق چهار گانه حاضر نیست خود را بفروشد و تسلیم نظر دیگران شود این علامت آنستکه برای خود ارزش قائل است و دولتهای اموی و عباسی مخالف با حریت فکر و آزادی علم بودند بلی عقیده بحدوث و قدم قرآن ربطی سیاست روز نداشت مقصود خلفاء آن بود که ائمه اربعه باید از مادستور بگیرند و بر حسب دستور شرع فتوی بدهند شما ملاحظه بفرمائید متکلمین اشاعره میگویند حسن و قبح اشیاء شرعی است نه عقلی هر چه را که شرع بدان امر کند خوب و

صلاح الدین صفدی گوید عقاید معتزله مورد توجه مبادی عالیه قرار گرفت و روز بروز رواج یافت شافعی را احضار کردند بشر مریسی در محضر هرون از او پرسید ما نقول یاقریشی فی القرآن شافعی گفت این سؤال از من بود و روی سخن با من است گفت بلی گفت مخلوق است پس از آن مجلس شافعی دانستکه آن پرسش عادی و سؤال علمی نبود بلکه مطلب جنبه سیاسی داشته و عقیده بخلق قرآن خلاف نظر دستگاه دولت است از بغداد بصره فرار کرد ولی تاهرون زنده بود بسهل انگاری و مسامحه کاری بر گزار میشد پس از آنکه مأمون بخلافت رسید گاهی تعقیب میکرد و گاه آزاد میگذاشت تا در آخرین سال سلطنت که تصمیم گرفت و شدت عمل بخرج داد دستور داد احمد حنبل را تحت الحفظ بیاورند احمد در راه بود که خبر مرگ مأمون رسید احمد همچنان در رقه زندانی بود چون معتصم استقرار یافت احمد را ببغداد خواند و جلسه برای مناظره تشکیل داد عبدالرحمن بن اسحق و احمد بن ابی دواء سه روز با وی مناظره کردند او همچنان پایداری کرد و قائل بخلق قرآن نشد او را بزندان بردند و بیست و هشت ماه در زندان بود و سپس آزاد گردید فقط روزهای جمعه در مسجد حضور یافته و جماعت را حدیث میکرد و فتوی میگفت تا معتصم از دنیا برفت و واثق خلیفه شد و احمد را تبعید کرد و او مختفی شد تا واثق زنده بود کسی احمد را دیدار نکرد پس از آنکه متوکل خلیفه شد او را احضار و اکرام کرد مالی زیاد بر او عرضه کرد گویند پذیرفت ولی در باره زن و فرزند او مقرر کردند ماهی چهار هزار دینار شهریه میدادند در ایام متوکل اهل سنت مورد حمایت قرار گرفته و معتزله بعنایت دولت مستظهر شدند .

پنجاه و شش

آنچه را نهی کند بد است اگر شرع نبود حسن و قبح مفهوم نداشت ما نمیفهمیم که خوب چیست و بد کدام است بیان زشتی و زیبائی اشیاء را دین میکند دین هم که باز یچه دست خلفا میشود پس آنچه را که دستگاه پسندیده است العیاذ بالله پسند خداست مگر نه معتصم عباسی شنیده است که نفوذ بنی امیه و زبونی ملت و بیچارگی و ذلت بجائی رسید که خلیفه مسلمانان در يك مقام رسمی فریاد زد كه مَنْ قَالَ لِيْ اَتَّقِي اللّٰهَ ضَرَبْتُ عُنُقَهُ این جمله را ب مردم زنده نمیتوان گفت جز آنکه باید مشروبات الکلی را ترویج کرد نخست بنام ققاع (آب جو) فرمان یزید تحایل و در مجالس رسمی که تشکیل میشود بضمیمه ادبیات ادر کاساً و ناولها مشاعر تحذیر شود مواد مخدّره دیگر نیز اضافه شود اگر بدست مخدّرات تزریق شود بطور یقین نتیجه حاصل است و در صورتی که بتوان بدان رنگ دین داد و بنام مقدرات تحمیل کرد وصول بمقصد سریعتر و هر گاه روح دینی در ملتی ضعیف شد از افیون و تریاک باید استفاده کرد اگر بمن بگوئید که در روزگار بنی امیه تریاک نبود میگویم هر وین نیز بود و بنی امیه استفاده کردند یکدسته از متکلمین بنام مرجئه پدید آمدند اینان میگفتند ما را حق آن نیست که هیچکس را بد بدانیم بنده شناس خداست آن هم روز رستاخیز خدا خودش میداند و مجرم را میشناسد انسان باید حد خود را بداند و حکم خطا کاری برای کسی صادر نکند و این عقیده در دوران امویان تشکیل مکتب داد و پیروانی داشت محصولش همان بود که مملکت تبدیل بگورستان گردید

پنجاه و هفت

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی حکیم بزرگوار و استاد دانشمند میفرمود  
بعضی از ملل حیاتشان حیات نباتی است چه هنوز پیاپی حیوانیت نرسیده اند  
که بقدر حیوان قدر حیات خود را دانسته و از آن دفاع کنند .  
سر این نکته مگر شمع در آرد بزبان ورنه پروانه ندارد ز سخن بیروائی  
حقایق و عقایدی که در اسلام جزو اصول دین معرفی شده است و ایمان  
بآن اصول بر همگان واجب است یک سلسله حقایق ثابت عالم وجود است مبده  
و معاد آغاز و انجام عدل و نبوت و امامت از غرایز آدمیزاد و جزو فطرت است  
بطوری که اسلام دین فطرت دانسته شده قبول این فرایض بیرون از غرایز  
نیست وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ از آنجا که بگفته مرحوم شیخ محمد  
عبده مفتی مصر مَا دَخَلَتِ السِّيَاسَةُ شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ أَفْسَدَتْهُ دیر زمانی است  
که دو اصل عدل و امامت را بنام اصول مذهب شناخته و اصول دین را سه اکتفا  
کرده اند فخر الدین رازی به بیان چهار اصل پرداخته در کتاب اربعین فی  
اصول الدین و همچنین در دیگر کتب خود آورده است و خواهی نخواهی  
چهار پایه و اصل شده است و همین معنی بعقیده من فخر الدین رازی را ممتاز  
کرده که اصل امامت را نیز در ضمن بیان اصول دین در بیشتر کتب خود  
آورده است چه نبوت امامت را لازم دارد که علت محدثه را علت مبقیه  
ضرور است عدل هم لازمه یکتا پرستی و توحید است چه اگر خداوند  
عادل نباشد خدائی را نشاید ولی چون بزرگان از دیر زمان اصول مذهب  
را از اصول دین جدا کرده و نام عدل و امامت را در شمار اصول مذهب

پنجاه و هشت

آورده اند لابد مصلحت چنین دیده و نظر چنان داده اند ولی عاقل داند که  
خدا باید عادل باشد و امامت از نبوت جدا نمیگردد لَنْ تَشْدَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ  
لِحَمَّتِهِ فَكَيْفَ بِنَفْسِهِ علی را نفس پیغمبر شناسد .  
لاله خوانند ترا و ای ز تار یکی دل سرو گویند ترا آه ز کوه نظری  
وَ لِكَيْتِي أَسْقَتْ إِذَا سَقُوا وَ طَرْتُ إِذَا طَارُوا پیروی از سابقان  
کردم و تابع آنان شدم تا تخلف از جیش اسامه نکرده باشم بهر حال عقاید  
اسلام با مبادی احکام فرق بسیار دارد احکام شرعی فرعی از قبیل انشائات  
است که پیش از شریعت پیغمبر نبود و چون قانونگذار جعل حکم و انشاء  
دستور فرمود قانون شد و فرمان برداری و اطاعت از آن واجب آمد و  
بحکم مصلحت در زمان حیات آن پیغمبر قابل فسخ و نسخ است بعبارت  
علمی و اصطلاح فنی که در اصول فقه آمده است گوئیم عقاید از باب  
اخبارند و اخبار هرگز قبول نسخ نکنند چه شارع زبان ناطق خداوند است  
دستگاه گیرنده و فرستنده دارد نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَي قَلْبِكَ .  
در پس آینه طوطی صقتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو میگویم  
وسیط و رابط است این گفتار از منشآت او نیست بلکه مخبر است  
و محدث آنچه میگوید کشف از واقع میکند و بیان حقایق بدیهی است  
که حقیقت نسخ پذیرد زیرا که نسخ عبارت است از ازاله حکم و ابطال  
دستور و رفع فرمان اصلی از اینروست که عقاید مشمول دو حکم اند یکی  
حکم عقلی که موجب تقرر و ثبوت نفس الامر است و بهیچوجه قابل

پنجاه و نه



الغاء وابطال نباشد و دیگر حکم تکلیفی شرعی است که پس از انکشاف آن ویان شارع بر هر مکلف عقیده بدان واجب است نیازی بتوضیح نخواهد بود که مقصود ما از حقایق ثابتة عالم وجود مطلق هستی و اقسام موجودات حقیقه خارجیہ نیست بلکه آن سلسله از حقایق که در مدار شرع قرار میگیرد و در حساب ایمان گذاشته میشود و دانستن آنها در تربیت فردی و اجتماعی مؤثر است و در سیر و سلوک توده و ملوک ضامن اصلاحات کلی و اساسی میگردد و اینگونه حقایق و اصول پنج اصل دین و مذهب را تشکیل میدهد که معتقدان با اصول پنجگانه را شیعه و کسانی که بسه اصل آن ایمان دارند سنی مینامند.

سراء فنارا عمارت مکن  
درین خانه و کلبه نیستی  
و گر نیستی معتقد عشق را  
نگنجد میان دل و دوست کس  
طواف وصال ار همی بایدت  
بهستی او معترف شو ولیک  
همی دان که بی مثل و شبه است او  
چو ذات و صفاتش بدانی درست  
ز بسطامی این در توحید را  
بهم بر شکن عهد بدعت رواست

شصت

بنابر این مقدمه اصول دین سه امر است توحید نبوت معاد هر کس منکر یکی ازین سه اصل باشد کافر است و آن دو که اصول مذهب نامیده شده اند عدل و امامت است که مشمول همین تعریف عمومی اصول عقاید هستند یعنی عدل خدا یک حقیقت ثابت و مسلمی است که ایمان و عقیده و یا عدم اعتقاد با آن نفس الامر و واقع را تغییر ندهد صفت عدل متنوع میشود از صدور افعال خدا بوضع خاص یعنی چنانکه باید و نگفته نماند که این تعیین تکلیف نیست بلکه واقع بینی است چنانکه در بحث امامت خواهیم گفت پس توحید ذات حقیقت پاک و اصل مقدس ثابت است که بسیاری فروع ثابت دارد کَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ خداوند بخشنده مهربان دانا و توانا عزیز و مهیمن قهار و غفار متکبر و حکیم مدبر و رحیم دارنده صفات جمالیه و جلالیه اسماء لطفیه و قهریه نخست آدمی بداند جهان را صانعی باشد خدا نام از صفات جمالیه سمیع و بصیر است و دانا و توانا و این صفات عین ذات است نه آنکه بینائی غیر از شنوائی خدا باشد و از آنچه می بیند نشنود و از آنچه میشنود نه بیند بلکه هر یک از سمع و بصر متحدند و جز دیگری نیستند در اصول کافی احادیثی درین خصوص آمده است که مصداق متحد و تکثر را در مفاهیم میدانند.

خداوند عالم و قادر و سمیع و بصیر بود و قتی که معلوم و مقدر و مسموع و مبصر نبود چون ایجاد کرد اشیاء را علم بمعلوم و سمع بمسموع تعلق گرفت  
فَهُوَ كُلُّ الْكَمَالِ وَ كُلُّهُ الْكَمَالُ عِلْمٌ كُلُّهُ حَيَوَةٌ كُلُّهُ قُدْرَةٌ كُلُّهُ

شصت و یک

بگفته مرحوم حاجی سبزواری قهولا يتناهي بما لا يتناهي عده و شدة  
و مده يك ذره از قدرت او بهمه مردان توانای جهان و زورمندان عالم  
داده شده کوس نیرومندی و توانائی میزنند و بدنبال ماه میروند و تسخیر  
کرات میکنند چنانکه یکذره از علم او بهمه دانشمندان جهان افاضه شده  
اینهمه هنرنمایی دارند و تا محروسه الوهیت پیش میروند.

چنان لطف او عام با هر تن است که هر کس بگوید خدای من است  
هر کمالی در هر کمالی عرض است زیرا که بگفته علما در مشتق  
ذات معتبر است صفت غیر ذات و ذات غیر از صفت است و در باری تعالی این تغایر  
تنها در مفهوم است صفات باری تعالی کثرت مفهومی دارند و وحدت مصداقی  
فِي مَقَامِي آيِن كَيْفِ آيِن آيِن  
آيِن عِلْمِ آيِن حَالِ آيِن آيِن  
آيِن فَرْقِ آيِن جَمْعِ آيِن بَعْدِ  
آيِن قُرْبِ آيِن وَصْلِ آيِن بَيْنِ  
ذَاتِنَا عَنْ وَصْفِ إِطْلَاقِ وَقَيْدِ  
مُطْلَقِ مَا عِنْدَنَا زَيْنِ وَ شَيْنِ  
لَيْسَ آثَارُ لِيغْيَرِي فِي الْوُجُودِ  
فِي شَهُودِي كُلِّ كَشْفِ عَيْنِ زَيْنِ  
كُلِّ عَيْنٍ قُلْتَ هَذَا غَيْرِنَا  
فَهُوَ عَيْنِي لَا تَقُلْ لِلْعَيْنِ عَيْنِ  
قَدْ أَضَاءَتْ شَمْسُنَا كُلَّ الظُّلَامِ  
مَا يَرَى الحَقَاشِ ضَعْفًا نُورِ عَيْنِ  
إِنْ يَكُنْ إِخْفَاءُ سِرِّ سُنَّةِ  
يَا آيْبِرِي قُلْ وَ كَشْفِي فَرَضِ عَيْنِ  
كُلِّ مَا يَالْعَرَضِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا يَالذَّاتِ بَابِ مَنْتَهَى  
گردد بذات مقدس او که اسم مقدس هو اشاره باوست که غیب مطلق گویند

يَا مَنْ هُوَ إِخْتَفَى لِفَرْطِ نُورِهِ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ  
جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی  
سُبْحَانَكَ لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ.  
ظهیرالدین بسطامی که ظاهر ادرقرن ششم میزیسته است گوید:

من کیم تا ثنای تو گویم صفت کبریا تو گویم  
من بدین کام و این شکسته زبان چون ثنای سزای تو گویم  
تو توانی ثناء خود گفتن من چگونه ثناء تو گویم  
بجلالت اگر سخن گویم لطف بی منتها تو گویم  
هر چه گویم بهر کجا گویم هم باذن و رضا تو گویم

پس الوهیت و صفات حقیقیه محضه و اسماء ذاتیه و حقیقیه ذات اضافه  
و اضافیه محضه حقایق ثابت است که اگر آدمی این حقیقت را بداند و  
اعتقاد و ایمان پیدا کند یقین مسیر آدمی تغییر یابد و نزد هر نا کس فرومایه  
خاضع نشود و کوچکی نکند نه در موقع قدرت مغرور و نه در هنگام  
ضعف نومید. عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ  
موحد چو زریزی اندر برش و یا تیغ هندی نهی بر سرش  
امید و هراسش و نباشد ز کس بر اینست آئین توحید و بس  
عالم همه سایه سایه همسایه اوست هر چیز که بود و هست هم سایه اوست  
الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.  
و اما نبوت و پیامبری حقیقت وحی و ارتباط انسان کامل بمبداء



آفرینش يك واقعیتی است که بین فرستنده و گیرنده دستگاہ مخابراتی خودکاری است که گوینده و مخاطب داننده اند و بس چه بسا که واسطه نیز اگر باشد چیزی نداند. در میان راز معشوقان قلم نامحرم است  
بَيْنَ الْمُحِبِّينَ سِرٌّ لَيْسَ يُفْشِيهِ قَوْلٌ وَلَا قَلَمٌ فِي الْخَلْقِ يَحْكِيهِ  
ایمان بوحی دلیل سعادت مندی است يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ آمِنُوا  
پرسوئله یُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ  
طبیعت اسلام اقتضای آن دارد که مردم مسلمان تفوق علمی پیدا کنند و بر  
همه ملل برتری داشته باشند در داستان معراج که حضرت رسول اکرم  
بیان فرموده و سیرنهایی و ارتقائی خود را اظهار داشته اند و این خود افتتاح  
تسخیر کرات و سفر آسمانی بوده است و ما در مقدمه جلد دوم بمناسبت دو  
موضوع نبوت و امامت درباره عظمت قرآن و عترت مطالبی خواهیم داشت  
در اینجا همیتقدر باید نگاشت در اخبار معراج آمده است که حضرت ختمی  
مرتب فرمود در سفر آسمانی موسی و عیسی و ابراهیم را دیدم و از آنها  
گذشتم و شخصیتهای بزرگ و اولوالعزم ملل جهان را پشت سر گذاشتم  
انتظار داشتم که امت و ملت من نیز بر دیگر ملل برتری پیدا کند و نبوغ  
خود را نشان دهد ملائک عزت و عظمت علم است و قدرت و این دو توأمان اند  
توانا بود هر که دانا بود علم در اسلام چون جان است در بدن و روان تن  
اسلام بدون علم اسلام نیست بگفته علما صحت سلب دارد.  
با آنکه دلم گشت پر آزار از تو بیچاره نمیرد بیکبار از تو

شصت و چهار

آن جمله امید کنز تو میداشت دلم باطل کردی بهیچ زنهار از تو  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ  
آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَمْعَ  
سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ لَتَعْلَمُوْنَ اِذَا كَرَىٰ اسْلَامًا بِرَاقَانَ  
شریف و عترت طاهره پیغمبر بشناسد هر گز دچار اینگونه اشتباه نمیشود  
و ایجاد شبهه نمیکند ولی بدبختانه کسانی زمامداری کردند و بر جای  
بزرگان دین تکیه زدند و مسند نشین شرع شدند که هیچ خبری از دین  
نداشتند و روح دین از آنها بیزاری داشت مرحوم شیخ محمد عبده مفتی  
مصر پس از بازگشتن از اروپا فرمودند از دانشمندی در سویس شنیدم که  
میگفت بعضی از کشورهای اروپا پیشنهاد کرده بودند که مجسمه معاویه را از  
طلاریخته و در یکی از میدانهای ژنوو نصب کنیم من با تعجب پرسیدم چگونه  
از همه جا مجسمه معاویه را انتخاب کردند گفت بزرگترین مانع پیشرفت  
اسلام معاویه بود آن رفتار و حرکات او که بعداً مکتب خیانت شد اروپا  
را از قبول اسلام منحرف و منصرف ساخت و گر نه سازمان علمی و اخلاقی  
اسلام حکومت جهانی میداشت و دین دیگری باقی نمیگذاشت.

ای از رخ تو طراوت گل حاصل وز نرگس تو خاصیت مل حاصل  
دردور دهان و زلف چون سلسله است هم دور حق است هم تسلسل حاصل  
و اما اصل معاد و ایمان بقیامت و عقبات آن که فریق فی الحقیقه  
و فریق فی السعیر ایمان بمعاد و عقیده بجزا بزرگترین مصلحت را برای

شصت و پنج

مردم تضمین و تأمین میکند چه آدمی میداند که او خودسر آفریده نشده  
آنچه میکند و میگوید از خیر و شر و نیک و بد ثبت دفتر میشود و در  
کتابی ضبط میگردد و روزی آن کتاب بدو باز پس داده میشود.

براحت نفسی رنج پایدار مجوی      شب شراب نیرزد به بامداد خمار

جمال الدین بن القفطی در کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء شرح حال  
عبدالرحمن سرخسی طیب را مینویسد که لقب وی شرف الاسلام و معاصر  
است در سفری که فخر رازی بماوراء النهر رفته و بقصد استفاده از بنی مازه  
بیخار سفر کرده بود وی آنکه بهره گرفته باشد و نتیجه برده باشد باز گشت  
چون سرخس رسید ابن الخطیب بر این طیب وارد گشت میزبان مقدم او  
را گرامی شمرد و بگرامی از او پذیرائی کرد مدتی در آن شهرستان  
بماند و این در سال ۵۸۰ هجری بوده چون فخر رازی خواست که جبران  
مهمان نوازی او کند درسی شروع و مطالب غامضه قانون را برای او شرح  
میداد و باحسن بیان این مشکل را آسان نمود و یادداشتهای خود را درین  
درس بصورت کتابی ساخت و بنام میزبان موسوم کرد در مقدمه کتاب از او  
تمجیدی تمام کرده و گوید که این مطالب را ترتیب دادم برای شیخ فاضل  
حکیم محقق شرف الاسلام سید الحکماء و الاطباء عبدالرحمن بن  
عبدالکریم سرخسی که علاوه بر مقام علمی مقیم کوی وفا و صاحب مقام  
صفاست در قاف حقیقت منزلی وسیع و منزلتی شریف دارد اخلاق عالیه و  
صفات کریمه ایجاب میکند که من بدینوسیله تشکر کنم و سپاسگزار

شصت و شش

باشم در موقعی که من خسته و دلشکسته بودم بداجوئی چنومردی سخت  
نیازمند باران فضل و کرم او بر من چون ابری که در یابان برکشته بیارد  
بارش و با پذیرائی گرم و کریمانه اش بر من حقی عظیم پیدا کرد و تلخی  
سفر بشیرینی لقای او جبران گردید خواستم که یکی از هزار و کمی از  
بسیار حقوق او را تلافی کرده باشم این کتاب را برای او و بنام او نگاشتم  
و یادگار گذاشتم اولاً این کتاب بدستاری او آغاز و پیاوردی او انجام  
گرفت بمدد مذاکره و محاوره وی و پرسش و پاسخ اتمام پذیرفت دویم  
آنکه باشد که جبران حقوق و ایادی او شده باشد سه دیگر آنکه او  
شایستگی برای چنین کتاب دارد و من اطمینان تام و وثوق کامل بفضل و  
فضیلت او دارم و او را گرامی میشمارم مانند او کسی قدر این کتاب را  
میداند نکات و دقایقی که من استخراج کرده و در این کتاب ذخیره نهاده ام  
در هیچ کتابی از کتب متقدمین و متأخرین یافت نمیشود. فخرالدین رازی  
که تا این پایه قدردانی و حقیقت شناسی کند از کسی که چند روز یا چندماه  
از او پذیرائی کرده و بهره علمی برده است بیشک در مقابل نعمت علم و  
روزی معنوی که سبب حیات جاوید است خضوع میکند و همین ادب  
موجب توفیق رب میشود. در شرح حال وی گفتیم که او آخر عمر بکلی  
تغییر فکر داده و مستبصر شد اینجانب که تا درجه ای آثار او را دیده و  
کتب او را از نظر گذرانده ام سوز و گدازی که در او آخر عمر داشته در  
نوشته های خود بجای گذاشته مذهب است که جمله رضی الله عنه شعار اهل

شصت و هفت



سنت است که بعد از نقل اسم شخصیت‌های علمی و دینی یاد میشود و اگر گاهی نام یکتن ازائمه معصومین و پیشوایان شیعه برده میشود هم از این شعار تجاوز نکرده اند ولی غالباً فخرالدین رازی بکلمه سلام الله علیه یاد کرده بویژه وقتی که نام علی علیه السلام ذکر شده است اهل سنت بسیاری از کلمات امیرالمؤمنین و ائمه طاهرين سلام الله عليهم اجمعين را بدیگران نسبت داده و این سرقت و غارت علمی و ادبی را تجویز کرده اند ولی فخر رازی بچنین امری راضی نشده حقوق علمی و اخلاقی خاندان پیغمبر را همه جا بدیگری نبخشیده است در اسرار التنزیل ذیل آیه مبارکه *وَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا جَمَلَهُمْ بِفَارِسِيٍّ* آورده در اینجا یاد میکنم *ثُمَّ تَقُولُ يَا الْفَارِسِيَّةَ* جوانمرد آن بود که بجوانی مردشود یعنی این سه خصلت او را عادت شود دل را از مشغول بودن بغير خدای دور دارد و خانه دل را از لون دنیا دور دارد و سر خود را به نیت بندگی گذاشته دارد.

قِيلَ سَأَلَ شَقِيقُ الْبَلَخِيِّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ الْفُتُوَّةِ فَقَالَ مَا تَقُولُ أَنْتَ فَقَالَ شَقِيقٌ إِنْ أُعْطِينَا شُكْرَنَا وَإِنْ مُنِعْنَا صَبْرَنَا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْكِلَابُ عِنْدَنَا بِالْمَدِينَةِ كَذَلِكَ تَفْعَلُ فَقَالَ شَقِيقٌ يَا بِنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا الْفُتُوَّةُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ أُعْطِينَا آثْرَنَا وَإِنْ مُنِعْنَا صَبْرَنَا وَدَرَكْتُ شِعْبَةَ شُكْرَنَا

یا آنستکه زهر از قبیلش نوش کنی نه چو زخمی رسد ز تو در فراموش کنی

شصت و هشت

و هم در آن کتاب داستان مسافرت حضرت امام هشتم را بخراسان و بیان حدیث معروف به سلسله الذهب را بشکل خاص و خلاف معروف نقل کرده است *إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَمَّا انْصَرَفَ مِنْ مَرُورِهِ بِبَلَدِ الْعِرَاقِ وَاجْتِازَ بِنَيْسَابُورٍ وَكَانَ عَلَى مَقْدَمِيهِ؟! عَلَى بْنِ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَامَ إِلَيْهِ قَوْمٌ مِنَ الْمَشَائِخِ وَقَالُوا نَسَأَلُكَ بِحَقِّ قَرَابَتِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنْ تُجِدَّ ثَنَا بِحَدِيثٍ يَنْفَعُنَا فَرَوَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّهُ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي وَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي آمِنَ مِنْ عَذَابِي.*

و اما سخنان او در باب امامت ان شاه الله در جلد دوم خواهد آمد و خوانندگان خود داوری خواهند فرمود اینجانب دوست داشتم که در یک جلد جمع کنم و از این رو در اوائل کار بجاشیه نمی برداختم و کمتر باورقی مینگاشتم بیم آنمیداشتم که حجم کتاب زیاد شود ولی پس از آنکه تصمیم گرفتم که مبده و معاد را جلد اول و نبوت و امامت را جلد دوم آن قرار دهم از آوردن حواشی تحاشی نداشتم نگفته نگذارم که این کتاب را هر چند ترجمه اربعین نمیتوان گفت زیرا کم و بیش بیش و کم و تقدیم و تأخیر دارد ولی میتوان گفت که عنوان همان کتاب اربعین عربی را یکبار دیگر بفارسی نوشته است با این تفاوت که اربعین را برای فرزند دانشمندش نوشته و البراهین را برای پادشاه دانش پروری مرقوم داشته که او را در تفسیر نام

شصت و نه

برده و اعلم ملوک الارض دانسته ازین کتاب جز یک نسخه نبود و  
کسی از آن خبر نداشت و نسخه بسیار مغلوط میبود و اینجانب از نسخه  
تازی استفاده می کردم و برای تصحیح فوق العاده مفید بود اکنون وقت آن  
رسیده است که بمقدمه پایان دهم و مقدمات تهیه جلد دوم را فراهم سازم  
و از خداوند توفیق میطلبم نظر عنایت و لطفش را از این ضعیف باز نگیرد  
و در پناه حمایت خود بگیرد.

مکن تعافل ازین بیشتر که ترسم خلق  
گمان برند که این بنده بی خداوندست

تاریخ غره شهر رجب المرجب ساعت نیم پس از نصف شب  
در خانه شخصی میدان پاستور کوچه سبزواری

سید محمد باقر سبزواری

۴۱/۹/۸



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمد و ثنای آن خدایرا که هر ذره از عالم ممکنات و محدثات برهستی او برهانی باهرست و هر جزوی از اجزاء مخترعات و مبدعات<sup>۱</sup> بر توحید او دلیلی ظاهرهستی بعد از نیستی در غیر او معرف آنکه تأثیر او در غیر او بایجاد است نه بایجاب و ظهور آثار احکام و اتقان مخلوقات او مبین آنکه علم او مبری است از وهم و شک و ظن و ارباب اگر گوئی چگونه است گوئیم چگونگی جز در دویی معقول نبود و دویی تقاضای ترکیب کند و او از ترکیب منزّه است .

۱ - مبدعات و مخترعات موجودات ملکوتی که در وجود بهیچیک از ماده و مده نیازمند نباشد چون عقول مجرد و انوار قاهره آنها را مبدعات گویند و این عالم را عالم ابداع خوانند ولیکن آنها که در وجود بدت و زمان احتیاج نداشته ولی بماده محتاج هستند بنام مخترعات شناخته اند و چون عالم افلاک و اجسام و نفوس فلکیه میباشد که تشکیل زمان میدهند پس فوق زمان هستند ولی دارای ماده فلکی هستند نگفته نمائند که بسیاری از حکما مسامحه در تعبیر دارند و یکی را بجای دیگری نام میبرند که مؤلف نیز از آنهاست ولی چون ذکر نام هر دو شود تقدم مبدعات قابل مراعات است و چون مؤلف مخترعات را تقدم داده از مسامحه در تعبیر گذشته و بسوء تعبیر دچار گشته است حسن ظن نگارنده نمیگذارد بگویم فخر رازی مانند دیگر متکلمین این اصطلاح را ندانسته و فرق نگذاشته و گر نه از سبک عبارت اینحقیقت ظاهرست .

اگر گوئی چرا؟ گوئیم چرائی طلب عدلت باشد و عدلت جز در ممکن  
 الوجود واجب الثبوت نبود و او از امکان مقدس است اگر گوئی کجاست  
 گوئیم هر چه در جایگاه بودیامر گب بودیما محتاج حیز و هر دو بروی محالست  
 اگر گوئی کی بود؟ گوئیم کی بودن تقاضای گذشتن و آمدن کند و این معنی  
 را راه بعثت جلال موجود واجب الدوام ممتنع التّغیر محال بود پس شناختن  
 او آن باشد که از هر چه در غیر او می یابی از صفات نقایص او را برخلاف  
 آن اعتقاد میداری و بعجز و قصور خویش از احاطه ی بکنه صمدیت  
 و کمال فردانیت او اقرار می آری از امکان و حاجت و حدوث و تغیر  
 و فانی غیر او و وجوب و استغنا و قدم و بقا و دوام او تصور میکنی و از  
 وجوب وجود او امکان وجود غیر او<sup>۱</sup> بافتقار و احتیاج غیر او بدو قرار میدهی  
 هستی همه ممکنات نتیجه احسان و انعام او بینی و نیستی همه جایزات را  
 با فنا و اعدام او دانی قدم او را از آغازها متقدم و سابق اعتقاد کنی و بقای  
 او را بعد از همه انجامها و پایانها و مکیال خیال و مقیاس قیاس و غایات انظار  
 و نهایت افکار جمله مخلوقات جلال اوست و ذکر و فِکر و شکر  
 جمله صدیقان و زندقان در برابر هر ذره از ذرات آلاء و نعمای او عدم و  
 ونفی محض دانی و حاصل کار خلق در غایات او هام و نهایت اقدام بدین  
 باز گشته است که **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى**  
**الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَتَحِيَّاتُ بِيْ بَيَانَ وَصَلَوَاتُ فِرَاوَانَ**

بر گل و دل و قالب و قلب و روح و جسد و باطن و ظاهر محمد صلوات الله  
 علیه باد و بر اتباع و اشیاع و فرزندان و یاران او و سلم تسلیمآ .

اما بعسد چون حق تعالی بمحض فضل بی عدلت و احسان بی نهمت  
 سلطان عالم عادل بهاء الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين ظل الله  
 نبي العالمين عدل الملوك اعقل السلاطين ابو المؤيد سام بن محمد  
 نصره امير المؤمنين انار الله برهانهرا توفيق داد تا سر لا احب الا فدين  
 و حقيقت قياتهم عدولي الا رب العالمين او را معلوم شد و مقصد از خطاب  
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون<sup>۲</sup> او را مفهوم شد و مقرر گشت

۱ - سام بن محمد از ملوک ماوراء النهر است و چون مردی دانشمند میبود نسبت  
 به فخر الدین رازی علاقه مند و مدت درازی میزبانی وی بکرم و پذیرائی بگرمی کرده  
 امام فخر نیز از او قدر دانی و حق شناسی بسیار می کرد در تفسیر کبیر نام او برده و او را  
 بارچندی یاد کرده بعنوان داناترین پادشاهان آورده است و پس از آنکه به شهرستان  
 خوارزم و هرات رهسپار گردید هم ارتباط برقرار میبود چون پسرش محمد بن فخر الدین  
 در جوانی در گذشت سام بن محمد نامه ای در تسلیت وی نوشته و او را تعزیت گفته است  
 و فخر الدین رساله ای در پاسخ وی نگاشته که در ضمن چهارده رساله بطبع رسید .

۲ - یکی از حکماء گوید در معنی کلام معجز نظام سیدا نام که یا علی اذا اقرب الناس  
 الی خالقهم بانواع العمل و البر تقرب انت بانواع العلم و البر حتی تسبقهم دلیلی است  
 قاطع و برهانی است ساطع بر آنکه وسیله قربت حکیم غلام غیر از علم تام امری دیگر  
 نیست و نسبت قربت علمی بتقریب علمی همان نسبت حجاب بآب و نسبت ذره بآفتاب است  
 اما نه هر علم واسطه مواصلت ربانی است بلکه علمی که عنوان آن روح انسانی است که  
 مشر فیضان عرفان یزدانی است امام ربکی را از سالکان مسالك الوهیت و ذاهبان مذاهب  
 فهوم ربوبیت بعد از جستجوی بسیار و پس از تکلیپوی بیشمار مسلکی دیگر دست داده  
 و منهبی مخالف هم اختیار افتاده بنا بر این عبارات متعدده و اقوال متفرقه اهل کمال را که  
 در توضیح و تنقیح آن نقاوه ممکنات و خلاصه موجودات که با اتفاق ارباب ملل الهیه و  
 اصحاب عقلیه مصدر حرکات و سکنت کمالیه ارادیه جز او دیگر نیست گفته اند جمع  
 بقیه حاشیه در صفحه بعد



که این دم چند گذرنده هم بگذرد و این نفسی چند مختصر هم با آخر  
انجامد و بر سطح کره خاگ و زیر مدار افلاک نه از وی خبر ماند و نه اثر  
هر آینه در این سفر بزرگ زادی و در این بیابان خونخوار استعدادی می باید  
ساخت و هیچ زادی و عتادی بهتر از دلایل توحید و نبوت و قضا و قدر نبود  
و از اینست که در سورة البقره چون از اهل ایمان یاد فرموده بدین آیت که  
هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ تَا اَنْجَا كِه اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ و از کافران یاد کرد  
بدین آیت که اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا تَا اَنْجَا كِه وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ و از  
منافقان یاد کرد بدین آیت که وَ مِّنَ النَّاسِ مَن يَقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ تَا اَنْجَا كِه  
وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَدَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ اَبْصَارِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ  
بعد از صفت این سه گروه آغاز از ذکر توحید فرمود از اینجا که يَا اَيُّهَا  
النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ تَا اَنْجَا كِه فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ بعد  
از آن دلایل نبوت تقریر فرمود از اینجا که وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا

بقیه حاشیه از صفحه قبل

آورده و سپس بنقل اقوال برداشته ولی عارفان راه را نزدیک ساخته انترک نفسک و تعال  
گفته اند. بلی آدمی اگر چه بسبب جسمانیات در غایت کثافت است اما بسبب روحانیات در نهایت  
لطافت است بهره چه رو آرد حکم او گیرد و بهره چه توجه کند رنگ او پذیرد لذا حکما  
گفته اند چون نفس ناطقه بصورت مطابق حقایق اشیاء متجلی شود و با حکام صادق آن متحقق  
گردد صارت کانیها الوجود کله و ایضاً عموم خلایق بواسطه شدت اتصال بدین صورت  
جسمانی و کمال اشتغال بدین بیکر هیولانی چنان شده اند که خود را ازان فرق بازمی دهند  
و امتیاز نمیتوانند .

پس می باید که تو بکوشی و خود را از نظر خود بیوشی و برداتی اقبال کنی و بحقیقتی  
اشتغال نمائی که درجات موجودات همه مجالی جمال او بند و مراتب کائنات مرآت کمال او  
و درین سمت چندان مداومت نمائی که با جان تو در آمیزد و هستی از نظر تو برخیزد .

تا اینجا که اُعِدَّتْ لِّلْكَافِرِيْنَ و بعد از آن شرح معاد و قیامت خبر داد  
از آنجا که و بَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تَا اِنْجَا كِه وَ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ و بعد از  
آن از مسأله قضا و قدر خبر داد از آنجا که يُضِلُّ بِه كَثِيْرًا و يَهْدِيْ بِه  
كَثِيْرًا آنگاه چون این دلایل و بیّنات تقریر فرمود کفر کافران را در معرض  
ذم یاد کرد که كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ و چون آفریدگار تعالی در کتاب  
کریم خود از این مسأله آغاز کرد معلوم شد که هیچ سعادت مکلف را  
ممکن نباشد عالیتر و بزرگوارتر از دانستن این اصلها خاصه درین روزگار  
که انواع بدعتها ظاهر شده است و اکثر خلق دین را دام دنیا کرده پس  
بحکم سلطان اسلام این کتاب بزبان فارسی نوشته شد و در وی آنچه  
لایق بود از دلیلهای قطعی تقریر کرده آمد قدر این کتاب آنکس داند که  
آنچه پیش از اسلام و بعد از اسلام درین عالم ساخته شده است مطالعه کرده باشد  
تا تفاوت میان ارباب افطار و اصحاب افکار بداند خدای را جلّ جلاله بفضل  
عمیم و احسان قدیم خود قلم این ضعیف را از خطا و خلل و خاطر را از  
زیغ و زلل مصون دارد و ببرکات این مطالب شریف بر روزگار سلطان  
اسلام در رساناد بمنه و کرمه و نام این کتاب البراهین البهائیه نهادم تا  
ببرکات توحید پاک آفریدگار را ایات سلطنت و آیات مملکت این سلطان  
باقی ماند بر ادوار و اعصار و بالله التوفیق .

## مقدمه اول

### فی حدوث العالم

پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم ما را بشرح سه مقدمه حاجت است:

### مقدمه نخستین

#### در شرح حقیقت عالم

موجود بر دو قسم است یا آنکه پذیرنده عدم نبود و او را واجب -  
الوجود لذاته گویند و این ذات و صفات حق است سبحانه و تعالی .  
دویم آنچه پذیرنده نیستی بود و آن را ممکن الوجود گویند و هر چه  
ممکن الوجود است یا متحیز بود و یا صفت متحیز یا نه متحیز بود و نه صفت  
متحیز اما آنچه متحیز بود یا قسمت پذیر بود و آن را جسم گویند یا قسمت پذیر  
نبود و آن را جوهر فرد گویند و اما آنچه صفت متحیز بود آنرا عرض گویند و اما  
ممکن الوجودی که نه متحیز است و نه صفت متحیز خلاف است میانه عقلا که  
اینچنین ماهیت خود موجود هست یا نه اکثری از حکما و جماعتی از اهل اصول

۱ - ان العقل من جميع الفرق اتفقوا على وجود كائن موجود بنفسه لا يحتاج الى غيره اذ لو لم يكن كذلك لما وجد شيء، وهذا امر بدیهی لا یفتقر الى دليل والاختلاف فی ان ذلك الكائن ما هو فالحکماء الطبیعیون يقولون بان الكائن بنفسه هی المادة ذات حرکة جوهرية دائمة تجتمع ذراتها و تنفرق و تتحول الى صور مختلفة من شمس و ارض و جماد و نبات و حیوان و انکانت اذلیة لا تزید و لا تنقص و الحال ان الكائن بنفسه يستحيل علیه التغير ولا يحتاج الى غيره و المادة ذات اجزاء یحد بعضها بعضاً و یحتاج بعضها الى بعض و الكائن بنفسه لا یحد و لا یحد بغيره و لا یجسد و الهنود يقولون انه مجموعة ما فی الكون او ان وجوده عین وجودها و انت تری بان کل ما فی الكون محتاج ناقص معطلة التغير و من علی هذین سائر الاقوال فان الکفر ملة واحدة و التفتیر فی التعبير فقط فالعالم الصماء العمیاء الفاقدة للحیة و العلم و الارادة کیف یسکن ان تكون معطیها .

اثبات این قسم کرده اند و غالب متکلمان آن را نفی کرده اند دلیل ایشان بر نفی این قسم آنستکه اگر چنین موجودی حاصل باشد این موجود مساوی ذات باری تعالی باشد در آنچه نه متحیز بود و نه عرض پس باید که مثل ذات باری تعالی باشد و این محال است پس باید که این قسم موجود نبود .

و بدانکه این دلیل ضعیف است زیرا که مساوات در سلب جسمیت و عرضیت مساوات بود در صفت سلبی و مساوات در صفات سلبیّه موجب مساوات در تمام ماهیت نبود لآن کُلَّ حَقِیقَتَیْنِ مُخْتَلَفَتَیْنِ لَا بُدَّ مِنْ مُساوَاتِهِمَا فِی سَلْبِ مَا عَدَاهُمَا عَنْهُمَا و چون حدوث اجسام و جمله اعراض بدلیل درست کردند از آنقدر حدوث ماسوی الله درست نشده باشد و جمله متکلمان اسلام را علی اِخْتِلَافِ فِرْقِهِمْ و اَدیانِهِمْ قرار گاه بحث و نظر یش تا اینجا نبوده است .

### مقدمه دویم

#### در بیان ماهیت حدوث

بدانکه مر محدث را دو تفسیر کرده اند یکی آنکه محدث هر آنچیزی بود که مسبوق باشد بعدم .

دویم آنستکه محدث هر آنچیزی باشد که مسبوق باشد بغير او و فلاسفه را بدین سخن اشکالی است مشهور و آن چنانستکه میگویند تقدّم چیزی بر چیزی دیگر بر پنج گونه باشد یکی تقدّم علّت بر معلول چنانکه تقدّم آفتاب بر روشنائی و این تقدم بزمان نبود زیرا که آفتاب از



نور خالی نباشد پس اینجا تقدّم زمانی نیست با آنکه عقل میداند که نور از آفتاب است آفتاب از نور نست و همچنین جنیدن انگشت موجب جنیدن انگشتری بود و روا نبود که جنیدن انگشت مقدم بود در زمان بزمان جنیدن انگشتری و الا تداخل اجسام لازم آید پس جنیدن انگشت و جنیدن انگشتری هر دو متقارند و با اینهمه عقل میداند که جنیدن انگشتری از جنیدن انگشت است و جنیدن انگشت از جنیدن انگشتری نیست پس این تقدّم را تقدّم بعلیت نام بر نهادند.

قسم دوم را تقدّم بذات نام نهاده اند و آنچنانستکه دو بی یکی معقول نبود و یکی بی دو معقول بود پس یکی را تقدّمی باشد بر دو و فرق میان این قسم و قسم پیش آنستکه در قسم پیش تقدّم علت متأخر بود و درین قسم علت نبود.

و قسم سیوم آنستکه تقدّم بشرف و فضیلت بود چنانکه گویند عالم متقدّم بود بر جاهل.

قسم چهارم تقدّم بمکان بود چون تقدّم امام بر مأموم.  
قسم پنجم تقدّم بزمان چون تقدّم پدر بر پسر و معنی این تقدّم آن بود که زمانی بود که پدر در وی موجود بود و پسر نبود پس آن زمان بگذشت و زمانی دیگر آمد که پسر در وی موجود شد پس حقیقت این تقدّم جز بسبب وجود زمانی معقول نشود و چون این مقدمه معلوم شد گوئیم فلاسفه میگویند تقدّم عدم عالم بر وجود اگر مراد از وی تقدّم

بعلیت بود این محال است زیرا که عدم علت وجود نبود و ایضاً علت مقارن معلول باشد و عدم مقارن وجود نباشد و اگر مراد از وی تقدّم بذات بود این مسلم است زیرا که بنزدیک ما عالم ممکن الوجود است و هر چه ممکن الوجود بود وجود او از غیر او بود بی استحقاق او و موجود را از ذات او بود و هر چه از ذات بود مقدم باشد بذات بر آنچه بغیره ثابت شود پس درین هیچ خلائی نیست و اگر مراد از وی تقدّم بشرف یا بمکان است معلوم است که باطل است و اگر مراد از وی تقدّم بزمان است ما درست کردیم که تقدّم بزمان موجب وجود زمان باشد پس تقدّم عالم بر وجود عالم ازلی است لازم آید که زمانی قدیم باشد و زمانی بعد از حرکت بود و چون حرکت صفت جسم بود لازم آید که زمان و حرکت و جسم همه قدیم باشد پس از حدوث عالم قدم هم لازم آید و هر چه ثبوت او مؤدی باشد بنفی آن سخن محال باشد.

اما حد دوم و آن تفسیر حدوث است بدانکه بغیری مسبوق باشد هم مشکل است زیرا اگر مراد از آن سخن تقدّم بعلیت یا بذات یا بشرف است درین هیچ خلاف نیست و اما تقدّم مکانی باتفاق باطل است

و اما تقدّم زمانی موجب آنستکه زمانی را زمانی بود و از وی تسلسل لازم آید و موجب آنستکه ذات باری تعالی بر خالق بزمان مقدم باشد و این هم محال است و با این هر دو محال چون تقدّم باری تعالی بر خالق زمانی باشد و آن تقدّم را اول نیست لازم آید که زمان را اولی نبود پس زمان قدیم

جواب آنستکه مابیدیه عقل تقدّم دی بر امروز میدانیم و این تقدّم به علّت و ذات و شرف و مکان نیست و این ظاهر است و بزمان هم نیست و الاّ زمان را زمان دیگر باید و این مؤدّی باشد بازمنه نامتناهی چنانکه همه دفعه واحده موجود باشد و این مجال است پس معلوم شد که تقدّم زمان گذشته بر زمان حاضر قسم ششم است مغایر آن اقسام خمسّه و چون این معلوم شد گوئیم مراد ما از تقدّم عالم بر وجود او و از تقدّم باری تعالی بر وجود عالم همچنانستکه تقدّم زمان گذشته بر زمان آینده و چون این سخن ملخص شد آن اشکال زائل شد .

### مقدمه سیوم

#### در شرح مذهبها

بباید دانستن که مذهبائی که درین مسأله بتوان گفتن چهار است<sup>۱</sup> اول آنکه گوئیم عالم محدث است هم بذات و هم بصفات و هرچه جز خداست آنرا آغازی است و این دورهای کواکب و افلاک بدوره‌ای برسد که پیش از وی هیچ چیز دیگر نبوده باشد و جمله مسلمانان را بدین اتفاق است و یهود و نصاری و مجوس را برین اتفاقست<sup>۲</sup>

۱ - در کتاب اربعین مذاهب و عقایدی که در این باره شمرده است پنج است چه توقف را نیز یکی از اقسام عقاید بشمار آورده است .

۲ - بیان عقاید فرق مختلفه بر سبیل کلی بقسمی که ضابط جمع فرق تواند بود آنستکه طایفه‌ای قائل بوجود محسوسات و معقولات نیستند و همه موجودات را خیالات میدانند بقیه حاشیه در صفحه بعد

### قول دویم که عالم قدیم است هم بذات و هم بصفات و ادوار افلاک

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ایشان را سوفسطاییه و بیارسی سی مرادی خوانند و جماعتی که هستی را منحصر در محسوسات میدانند و معقولات را مطلقاً منکرند مسمی بطبیعیه اند و بیارسی منشی نام دارند معتقد طبیعیه آنستکه عالم منحصر است بمحسوسات و افراد بنی آدم و حیوانات و گیاه مانند هم اند که یکی خشک میگردد و دیگری تازه برمیآید و این وضع را هرگز انتها نخواهد بود و لذات منحصرست در خوردن و آشامیدن و زن خواستن و جماع کردن و امثال آن و ورای این جهان نشأ دیگر نیست و برخی که قائلند بمحسوس و معقول اما بحدود و احکام قایل نیستند و ایشان را فلاسفه دهریه و بیارسی جانکاو خوانند این طایفه جز از جهان محسوس اثبات عالم معقول کنند اما عقیده ایشان آنستکه کمالی که مطلوب نوع انسان است آنستکه بعد از اثبات مبده تعالی و معاد روحانی خود را بمرتبه عالم معقولات رسانند و بدارائی جمیع سعادات فایز گردند و بهای گوهر خرد را در تحصیل این سعادات مستقل دانند و باوجود عقل او را هیچ احتیاج بدیگری از بنی نوع خود نبینا شد و شقاوت عبارت است از انحراف اوضاع مستحسنه عقل و شرایع اوضاعی است که بمصالح عامه افراد انسانی یا بحب ریاست عقلا بر نهاده اند اما گروهی دیگر که با وجود اثبات عالم محسوس و معقول و نیروی خرد ایمان بانبیاء دارند گویند این طبقه را برای نیکوئی آفریدگان حق و انتظام بلاد شریعت بر نهاده اند و ایشان را علم این امور بر وجه اتم و اکمل حاصل است و مؤبدند از جانب واجب الوجود بآیات و احکام احکام و تمییز حلال و حرام و آنچه خیر میدهند از احوال عالم ارواح و ملائکه و کرسی و عرش و لوح و قلم و امثال آن همه امور معقولند و جهت تفهیم عوام تعبیر بصور خیالی و جسمانی میکنند و همچنین از احوال جسمانی از جنت و حور و قصور و انهار و طیور و انمار باز مینمایند محض از قبیل ترغیبات است از برای تسخیر قلوب عوام کالانعام که اکثر میل طبایع ایشان باین امور میباشد و آنچه از سلاسل و اغلال دوزخ آگاهی بخشند نیز از این قبیل ترهیب و تخویف آنطایفه است و این طبقه یعنی حکما هم ازین دست رزم و اشاره دارند و متابعا نشان گویند غرض این طبقه از رمز آوردن پیروی انبیاست که حکمای کاملند و ایشان را فلاسفه الهیه و بیارسی جانسپای دانند و گروهی که قائلند بمحسوس و معقول و احکام عقلی دینی قائلند و گویند شریعت انبیا عقلی باید و هر نبی که آمد مخالف نبی اول نباشد و شریعت خرد بسند متغیر نگردد و این طایفه یزدانی اند و جمعی که قابل بشریعت نقلی اند که بعضی از ظواهر اقوال ایشان مخالف عقل نمایدمشهور به پنج فرقه اند اول هندوی دوم یهود سیم مجوس چهارم نصاری پنجم مسلمان و این پنج فرقه دعوی کنند که شریعت ایشان ابدی است و بتأیید شریعت خود نص آرند بر عقیده خویشتن .



و انجم را آغاز نیست و این مذهب ارسطاطاليس است و اتباع او چون  
ثافرسطس و ثامسطيوس و از فلاسفه اسلام چون ابونصر فارابی و ابوعلی  
سینا و مذهب ایشان آنستکه همچنانکه بعقل میدانیم که نور از آفتاب  
است و آفتاب از نور نیست با آنکه هرگز نه آفتاب از نور جدا بود و  
نه نور از آفتاب جدا بود همچنین است بودن جمله ممکنات از نور هستی  
واجب الوجود پس همچنانکه هستی آفتاب از نور خالی نبود هستی  
واجب الوجود هرگز از وجود خالی نبود.

قول سیوم قول آنجماعت است که میگویند ذوات قدیم است و  
صفات محدث و این مذهب جمله فلاسفه است که پیش از ارسطاطاليس  
بوده اند چون فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ایشان گویند عالم مرکب  
است از هیولی و صورت هیولی قدیم است و صورت محدث پس این طایفه دو  
گروه شدند قومی گفتند هیولی این عالم اجسام است و قومی دیگر  
گفتند هیولی عالم جسم نیست اما آن قوم که گفتند هیولی عالم جسم است  
طوایفند قومی گفتند اصل عالم همه خاک است چون اندکی لطیف تر شود  
آب شود و چون لطافت زیاده گردد هوا شود و چون لطافت بکمال  
رسد آتش شود و قومی دیگر گفتند اصل همه آتش است چون اندکی  
کثیف شود هوا شود و چون کثافت بیشتر شود آب شود و چون کثافت  
بغایت رسد زمین شود و قومی دیگر گفتند اصل همه بخار است اگر لطیف تر  
شود هوا شود و اگر بغایت لطافت رسد آتش شود زیرا که بخار را

طبیعتی است میان این چهار طبع متوسط هم در لطافت و کثافت و هم در  
ثقل و خفت و هم در حرارت و برودت و قومی دیگر گفتند اصل همه  
عالم آب است و چون بحر کت در آید گرمی پدید آید و از گرمی  
کفکی بر سر آمده دودی متصاعد گشت از آن کفک زمین پدید آمد  
و از آن دود افلاک متولد شد اما آن قوم که گفتند هیولی عالم جسم  
نیست هیولی همچنان باشد که گل مر کوزه را و ریسمان مر جامه را  
و زمرر انگشتر را و معلوم است که هر کس که خواهد صورتی را در  
وجود آورد او را هیولی بیاید تا آن فاعل در آن هیولی صورت در وجود  
آورد پس در ازل هیولی باید که از وی جسم در وجود آید پس هیولی  
قدیم است و صفات او محدث<sup>۱</sup>

اما قول چهارم آنستکه توقف کنند هم در قدم و هم در حدوث  
عالم و گویند که دانستن این مسأله در طاقت عقل بشر نیست و جالینوس  
طیب این قول را اختیار کرده است اینست تفصیل مذهبها درین مسأله و  
ما بعد ازین بتوفیق الله تعالی براهین قطعی بیاوریم بر حدوث اجسام

۱ - المقام الرابع فی الکلام علی دلیل الشیخ الرئیس انه قال فی اول الاستدلال  
ان الجسم متصل ثم انه قد يعرض له انفصال ثم فی آخر الاستدلال قال القائل لذلك الانفصال  
هو الهیولی فان كان الذی ذکر فی اول الاستدلال ان الجسم يعرض له الانفصال صحیحاً كان  
الذی قال فی آخر الاستدلال من ان القائل للانفصال هو الهیولی باطلا و ان كان الذی قال  
فی اول الاستدلال خطأً كان الذی فرعه علیه اولی ان یکون خطأً ثم نقول الهیولی عندهم  
لبس لها فی نفسها وضع و لالیها فی نفسها اشارة و لاختصاص فی العیز و الجبة و من  
المعلوم بالضرورة ان الذی یکون كذلك متمتع و ررود الانفصال و الاتصال فبیت ان مورد  
الانفصال و الاتصال هو الجسم لا الهیولی و ح بیطل ما قاله بالکلیة نقلنا من بعض تألیفاته .

## فصل

در بیان آنکه جسم ازلی نیست

گوئیم جسم در ازل اگر موجود باشد متحرك باشد یا ساکن و این هر دو قسم باطل است پس ازلی بودن جسم باطل شد و ما را در تقریر این برهان به بیان سه مقدمه حاجت میافتد.

### مقدمه نخستین

در بیان آنکه هر چه جسم بود متحرك بود یا ساکن

و برهان این آنستکه هر چه جسم بود یا در جایگاه خود قرار گیرنده بود یا قرار گیرنده نبود اگر قرار گیرنده بود او ساکن است و اگر قرار نگرفته بود او متحرك است پس معلوم شد که هر چه جسم بود متحرك بود یا ساکن.

### مقدمه دوم

در بیان آنکه جسم روا نبود که متحرك باشد و ما را برین پنج برهان قاطع است برهان اول آنکه حرکت عبارت بود از متغیر شدن ازحالی بحالی و هر چه چنین باشد او مسبوق باشد بدانحالت که از وی متغیر شده است پس حقیقت حرکت تقاضای آن کند که او مسبوق باشد بغیر خود پس باید که جمع شدن میان حرکت و ازل محال بود و الا لازم آید که یکچیز هم بغیری مسبوق بود و هم بغیری مسبوق نبود و این بدیهی البطلان است.

برهان دوم آنستکه چون از مجموع دورهای گذشته محدث باشد هر يك ازین دورها مسبوق باشد بقدم لا اول له و از جمله عدمات مجتمع باشد پس مجموع عدماتی که سابق است بر هر يك ازین حوادث در ازل حاصل باشد و چون چنین باشد باید که در اول هیچ چیز ازین حوادث موجود نبود پس مجموع حوادث را اولی باشد پس حرکت ازلی محال بود.

برهان سیوم آنستکه گوئیم یا در ازل ازین حرکات و حوادث هیچ موجود نبود یا چیزی موجود بود اگر هیچ موجود نبود پس جمله حرکات ازلی نبود و اگر در ازل ازین حرکات چیزی موجود بود آنچه در ازل موجود بود یا مسبوق بود بچیزی دیگر یا مسبوق نبود به چیزی دیگر اگر مسبوق باشد بچیزی دیگر این محال است زیرا که ازل عبارت از نامسبوقیست پس با حصول نامسبوقی حصول مسبوقی چگونه معقول بود و اگر پیش از وی چیزی دیگر نبوده است پس او آغاز حوادث است پس حوادث و حرکات را اولی پدید آمد پس حرکات ازلی نبود.

برهان چهارم آنستکه هر يك بار که زحل دوره تمام کند آفتاب سی دوره تمام کند و هر بار که آفتاب یکدوره تمام کند ماه دوازده دوره تمام کند پس باید که عدد دورهای زحل از عدد دورهای آفتاب کمتر بود و عدد ادوار آفتاب از عدد ادوار ماه کمتر بود و هر چه از چیز دیگر کمتر بود ناقص بود و هر چه ناقص بود متناهی بود پس ادوار افلاک را آغازی بود پس حرکت ازلی محال بود.



برهان پنجم آنستکه اگر ادوار گذشته نامتناهی بودی حصول امروز موقوف بودی بر گذشتن دورهای بی نهایت لیکن گذشتن نامتناهی محال است و هر چه موقوف بود بر محال هم محال بود پس بایستی که حاصل شدن امروز محال بودی و چون امروز حاصل شد معلوم شد که ادوار گذشته متناهی است و آن را اولی بوده اینست جمله برهانهای یقینی در بیان آنکه محال باشد که جسم در ازل متحرک باشد و چون این درست شد مذهب ارسطاطالیس و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا باطل شد

### مقدمه سیوم

در بیان آنکه جسم در ازل روا نبود که ساکن بود و برهان صحت این مقدمه بناست بر اثبات مقدمه دیگر آن آنستکه مادرست کنیم که سکون صفتی ثبوتی است و فلاسفه میگویند اوصفتی عدمی است زیرا که حقیقت سکون عدم حرکت است و بس و بدانکه ما را بدان سبب حاجت است به بیان آنکه سکون صفتی ثبوتی است زیرا که ما خواهیم گفتن که اگر سکون ازلی بودی زایل نشدی لیکن زایل میشود پس باید که ازلی نبود و اگر سکون عدم بود اینسخن درست نیاید زیرا که اگر زوال عدم روا نبود پس لازم آید که عالم قدیم باشد و این ضد مطلوب ماست پس هر آینه ما را درست باید کردن که سکون امری وجودی است تا گوئیم که اگر سکون ازلی بودی زوال او محال بودی زیرا که زوال موجود ازلی محال بود و چون سخن برینوجه تقریر کنیم زوال عدم ازلی

بر ما وارد نبود و چون این معلوم شد گوئیم دلیل بر آنکه سکون امری وجودی است آنستکه ما مشاهده میکنیم یک چیز گاه ساکن بود پس متحرک شود گاه متحرک بود ساکن شود و چون ذات باقی است در هر دو حالت حرکت و سکون باید که یکی از این دو صفت وجودی بود زیرا که حرکت عبارت است از حاصل شدن ذاتی در مکانی بعد از آنکه در آن مکان نبوده باشد پس هم حرکت و هم سکون در حقیقت حاصل شدن از مکانی برابرنند تفاوت در میان ایشان در این است که حرکت مسبوق است بضد این حالت و سکون مسبوق است بمثل این حالت و مسبوق بودن بغیر و مسبوق نابودن بغیر صفتی نسبی اضافی است و صفات نسبی در اختلاف حقایق اثر نکنند پس چون یکی از این دو حالت صفتی ثبوتی است و آن حالت دویم مساوی اوست در حقیقت و ماهیت باید که آن حالت دویم هم صفتی ثبوتی باشد پس معلوم شد که سکون صفتی ثبوتی است.

و چون این مقدمه درست شد بمقصود باز گردیم و گوئیم که اگر سکون ازلی بود بایستی که هرگز زایل نشدی لیکن سکون زایل میشود پس باید که سکون ازلی نبود.

دلیل بر آنکه هر چه ازلی بود زایل نشود آنستکه ازلی یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته اگر واجب لذاته بود عدم بروی محال بود و اگر ممکن لذاته بود مؤثر در وی یا موجب بود یا مختار اگر

موجب بود از وجوب دوام آن علت و وجوب دوام آن معلول لازم آید پس باید که عدم بروی مجال بود و اگر آن موثر قادر بود این مجال باشد زیرا که هر چه فعل فاعل مختار بود محدث بود زیرا که قادر آن باشد (که) تأثیر او بواسطه قصد و اختیار بود و قصد کردن بایجاد او در حال بقا نتوان کردن زیرا که ایجاد موجود معقول نبود پس باید که قصد کردن او یا در حال حدوث او بود یا در حال عدم او و کیف ماکان لازم آید که هر فعل فاعل مختار را بود پس اگر ازلی فعل فاعل مختار بود باید که ازلی محدث باشد و این مجال است پس پیدا شد که هر چه ازلی بود عدم بروی مجال بود لیکن عدم بر اجسام مجال نیست زیرا که اجسام افلاک خود ساکن نیستند لیکن جایز الحریکه اند بحکم مشاهده پس درست شد که اگر سکون اجسام ازلی بودی عدم بر آن سکون مجال بودی و درست شد که عدم بر آن سکونها مجال نیست پس باید که سکون اجسام ازلی نبود و چون این پیدا شد پس برهان باز گردیم و گوئیم که درست شد که اگر اجسام عالم ازلی بودی یا متحرک بودی یا ساکن و درست شد که مجال است که متحرک باشد و درست شد که مجال است که ساکن باشد پس درست شد که جسم ازلی خود مجال باشد اینست مطلوب و بالله التوفیق.

فصل - در بیان آنکه جسم متناهی بود و هر چه متناهی بود محدث بود جمله اجسام متناهی اند در مقدار و هر چه متناهی بود در مقدار محدث باشد پس جمله اجسام محدث باشند و ما را در بیان این برهان بتقریر دو مقدمه حاجت میافتد:

مقدمه نخستین - در بیان آنکه جمله اجسام متناهی اند

و ما را بر صحت این مطلوب دو برهان یقینی است:

برهان اول آنستکه اگر اجسام نامتناهی موجود بود در وی خطی مستقیم نامتناهی فرض توان کردن و خطی دیگر متناهی موازی آن خط نامتناهی فرض توان کردن پس چون این خط متناهی حرکت کند چنانکه از موازنه بمسامته انتقال کند هر آینه آن مسامته چون حادث است او را اولی بود و آن اول مسامته او با آن خط نامتناهی است بر نقطه معینی لیکن این معنی در خط نامتناهی مجال است زیرا که خط چون نامتناهی باشد نقطه دیگر بالای او یافته شود و مسامته بالاین مقدم باشد بر مسامته با نقطه زیرین پس از فرض کردن خط نامتناهی لازم آید که در آن خط نقطه بود که نقطه اول مسامته باشد و لازم آید که این چنین نقطه موجود نبود لیکن جمع شدن بود و نابود مجال است پس باید که فرض کردن خط نامتناهی مجال بود!

۱ - مؤلف در کتاب حدایق الانوار گوید برهان برین آنستکه اگر تقدیر کنیم بقیه حاشیه در صفحه بعد



برهان دوم آنستکه اگر جسم نامتناهی بود خط نامتناهی در وی فرض توان کردن و ما تقدیر کنیم که آن خط  $a$  ب است. و توانیم که در میان این خط دو نقطه فرض کنیم یکی نقطه  $c$  دوم نقطه  $d$  پس گوئیم خط  $c$  از جانب  $c$  متناهی است و از جانب  $a$  نامتناهی و خط  $d$  هم چنین است لکن خط  $c$  اکتر است از خط  $d$  بمقدار خط  $c$  و ما فرض کنیم که این مقدار  $یک$  شبر است و چون این معنی ملخص شد گوئیم عدد اشباری که در خط  $c$  یافت شود یا هم چندان بود که عدد اشباری که در خط  $d$  یافت شود یا کمتر بود اگر متساوی باشد لازم آید که زاید مثل ناقص باشد و این محال باشد و اگر کمتر بود باید که تفاوت میان ناقص و زاید ظاهر شود و روا نبود که این تفاوت در جانب  $c$  د

بقیه حاشیه از صفحه قبل

خطی نامتناهی و کره ای تقدیر کنیم و از مرکز آن کره خطی بیرون آید در موازات آن خط نامتناهی چون آن کره حرکت کند از موازات بجانب آن خط لابد مسامت آن خط شود و چون مسامته را اولی است لابد اول مسامت بنقطه مین باشد لکن هر نقطه که فرض کنند آن نقطه اول مسامت است چون خطی از نقطه که بالای او بود بر مرکز آری آن زاویه که از آن خط حاصل شود از آن خط که موازی بوده است کوچکتر از آن باشد که زاویه حاصل شود از آن خط که از نقطه فروترین بیرون آری و بر مرکز بیوندی و آن خط که موازی خط نامتناهی بوده است و معلومست که انتقال کردن از زاویه بزواویه بزرگ ممکن نبود الا که بزواویه خرد گذر کرده باشد و چون هیچ زاویه نیست الا که خردتر از آن ممکن است لازم آید که هیچ نقطه نباشد که آن اول مسامت بود و چون این محالست پس خط نامتناهی هم محال بود و این برهان هر چند سخت مشهور است ولیکن بدین تقریر که گفته شد هیچکس نگفته است.

ظاهر شود زیرا که تقدیر تطبیق کرده ایم در پنجانب بحسب مراتب اعداد پس آن تفاوت از جانب  $a$  حاصل شود پس  $c$  از جانب  $a$  متناهی باشد و  $d$  زاید است برج بمقدار  $d$   $a$  و آن مقدار متناهی است و متناهی چون بامتناهی پیوسته شود مجموع هم متناهی باشد پس جمله خط در جانب  $a$  متناهی باشد پس ما را بدین برهان یقینی معلوم شد که هر جسم مشار الیه باشد او را بعدی و امتدادی بود و او متناهی بود پس آنچه قومی از قدماء فلاسفه گفتند که اجسام نامتناهی است باطل شد و آنچه قومی از کرامیان گفته اند که ذات باری تعالی از جانب تحت مماس عرش است یا موازی و از جانب فوق نامتناهی است هم باطل باشد و بالله التوفیق.

مقدمه دوم - در بیان آنکه هر چه متناهی بود باید که محدث بود

برهان این آنستکه هر چه متناهی بود در عقل روا بود که بیش از آن بودی بمقدار  $یک$  ذره و چون این مقدار رواست و زیادت بر آن مقدار هم رواست رجحان این مقدار علی التبعین بر آنچه زیادت از وی باشد لابد بتخصیص مخصص و ایجاد قادر می باشد و  $اَلَا وَقَعَ اَلْمُمْكِنُ لَا عَن مَّرْجِحٍ وَ هُوَ مَحَالٌّ$  پس معلوم شد که هر چه متناهی باشد فعل فاعل مختار بود و ما در برهان پیشتر درست کردیم که هر چه فعل فاعل مختار باشد محدث بود پس لازم آید که هر چه متناهی باشد محدث بود و چون این درست شد پس برهان باز گردیم که درست شد که هر چه جسم بود

متناهی بود و هر چه متناهی بود محدث باشد و مطلوب ما جز این نبود  
و بالله التوفیق .

### فصل - در بیان آنکه جسم متحیز است

اگر جسم در ازل موجود بودی هر آینه در حیزی و مکانی بودی  
و آن در آن حیز ازلی بودی و اگر چنین بودی بیرون آمدن از آن حیز  
مجال بودی زیرا که ما درست کردیم که ازلی زایل نشود و اگر بیرون  
آمدن او از آن حیز مجال بودی بایستی که هیچ جسم حرکت نکردی  
لیکن چون بمشاهده می بینیم که اجسام حرکت میکنند معلوم شد که  
حصول او در هیچ حیز ازلی نبود و چون حصول او در هیچ حیز ازلی

۱ - اعلم ان الجسم لاشك ان له في نفسه ذاتاً و صفة حقيقة و هي ذات قائمة  
بالنفس مستقلة بالحقيقة ثم انه قد يمرض لتلك الحقيقة الجوهرية كونها حاصلة في الحيز  
مشاراً اليها في الجهة و من المعلوم بالضرورة ان الذات المخصوصة القائمة بالنفس المستقلة  
بالحقيقة مغايرة للمفهوم من كونها في الجهة مشاراً اليها في الحيز لان الذات القائمة  
بالنفس لا تكون نفس الاضافة و النسبة فهبنا امر ان احدهما موصوف والاخر صفة فانه  
يمكننا اعتبار الموصوف وحده خالياً عن الصفة فعلى هذا اذا اعتبرنا ذات الجسم من حيث  
انها هي ليست بحاصلة في الحيز ولا مشاراً اليه في الجهة لانها انما تكون حاصلة في الحيز  
اذا اخذنا تلك الذات مع تلك الصفة اما اذا اخذنا تلك الذات بدون هذه الصفة يمتنع ان  
تكون تلك الذات في هذه الحالة مختصة بالحيز لان اعتبارنا للذات بدون الصفة لا يكون  
اعتباراً للذات مع الصفة و الا لزم الجمع بين التقيضين ثبت ان ذات الجسم بدون هذه  
الصفة لا تكون مختصة بالحيز ولا مشاراً اليها بحسب الحس بل ان اعتبرنا تلك الذات  
المخصوصة بلوازمها كانت مختصة بالحيز فكانت مشاراً اليها فان عتوا بالهبولي تلك الذات  
المخصوصة و بالصورة صفة كونه مختصاً بالحيز و الجهة فهذا مما لا نزاع فيه و ان ارادوا  
به غير ذلك فالكلام عليه ما تقدم .

نبود باید که وجود جسم ازلی نبود زیرا که بیدیهة عقلی میدانیم که  
وجود جسم بی آنکه حاصل شده باشد در هیچ حیزی مجال است

### فصل - در بیان آنکه هر چه جز یکی است محدث باشد

هر چه جز یکی است ممکن لذاته بود و هر چه ممکن لذاته بود  
محدث باشد پس باید که هر چه جز یکی است محدث باشد .

اما برهان آنکه هر چه جز یکی است ممکن لذاته بود آنستکه  
اگر دو چیز فرض کرده شود چنانکه هر دو واجب الوجود لذاته باشد  
لاشک باید که هر دو در واجب الوجودی برابر باشند و لاشک باید که  
هر يك در تعین مخالف آن دیگری باشد که ما به المساوات غير ما به  
المخالفة باشد پس لازم آید ازین سه مقدمه یقینی که هر يك مرکب باشد  
از دو جزو لیکن این مجال است از دو وجه .

اول آنکه هر چه مرکب باشد مفتقر باشد بهريك از اجزای خود  
و هر يك از اجزاء مرکب غير مرکب باشد پس هر چه مرکب باشد  
مفتقر باشد بغير خود و هر چه مفتقر باشد بغير خود ممکن الوجود لذاته  
بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته  
باشد و این مجال است .

وجه دوم آنستکه چون هر يك از آن دو واجب الوجود مرکب  
باشد از دو جزء گوئیم یا آن هر دو جزء واجب الوجود لذاته باشد یا



یکی واجب باشد دویم واجب نبود یا هیچ دو واجب نبود اگر هر دو جزء واجب باشند پس دیگر هر دو جزء در وجوب وجود برابر باشند و در خصوصیت خود مختلف باشند و ما به المِشَارِکَةُ غَيْرُ مَا بِهِ الْمُمَايزَةُ پس هر يك از آن دو جزء مرکب باشد از دو جزء دیگر و سخن در آن جزء چون سخن در اجزاء مقدم باشد و این مؤدی باشد بتسلسل و آن محال است و اگر هیچ دو جزء واجب نباشد و آن مرکب مفترک باشد بدان دو جزو و هر چه بممکن الوجود مفترک باشد آن چیز بامکان و افتقار اولیتر بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد و این محال است و اگر يك جزو واجب الوجود لذاته باشد و جزو دیگر واجب الوجود لذاته نبود مرکب مفترک باشد بهمه اجزای خود پس آن مرکب مفترک باشد بدان جزو که واجب الوجود نبود پس این سخن که گفتیم که هر چه بممکن الوجود اولیتر باشد بامکان و وجود باز آید پس پیدا شد که فرض دو واجب الوجود محال بود اگر سالیلی گوید چرا روا نبود که وجوب صفتی سلبی بود و چون دو واجب الوجود فرض کرده شود ایشان را مشارکت در صفتی سلبی بود و امتیاز بتمام ماهیت و برین تقدیر تر کیب لازم نمینماید .

هوئنان بتمام الذات قد خالفتا لابن کمونة استند

۱- گوید ممکن است که این دو واجب مرکب از وجوب وجود که بمنزله جنس است و ما به الاشترک ولی ما به الامتیاز که بمنزله فصل است نداشته باشند که حاجت لازم آید و منافی وجوب باشد بلکه هر کدام بسیط و مباین بالنوع باشند و نوعش منحصر در فرد امتیازشان بنفس ذات پس ما به الامتیاز عین ما به الاشترک است و مفهوم مشترک وجوب وجود عارض هر دو باشد .

سؤال دویم آنستکه اگر وجوب صفتی ثبوتی باشد لکن تعین صفتی ثبوتی باشد آنصفت را تعین دیگر باشد و این مؤدی باشد بتسلسل و این محال است و چون تعین امری عدمی بود اشترک در تمام ماهیت بود و امتیاز بامر عدمی بود و برین تقدیر تر کیب لازم نیاید .

جواب برهان بر آنکه وجوب صفتی ثبوتی است دو است .

برهان اول آنستکه وجوب مؤکد وجود بود پس اگر وجوب امری عدمی بودی و عدم نقیض وجود است لازم آید که نقیض چیزی که رافع و دافع او بود مؤکد و مقرر او باشد و این محال است

برهان دویم آنستکه وجوب نقیض لاوجوب باشد و لاوجوب صفت ممتنع بود یا جایز الوجود و ممتنع معدوم بود و جایز الوجود روا بود که معدوم بود و هر چه صفت معدوم بود هم معدوم بود پس لاوجوب عدمی بود پس باید که وجوب ثبوتی بود اما برهان بر آنکه تعین امری ثبوتی بود آنستکه چون دو واجب الوجود از راه وجوب متساوی اند و از راه تعین متساوی نه اند باید که تعین مغایر وجوب باشد و آن مغایر یا ثبوتی بود یا عدمی روان بود که عدمی بود زیرا که تعین آن ذات عبارت نیست از عدم همه بلکه عبارت بود از عدم تعین آن دویم پس اگر عدمی بود اول عدم عدم بود پس ثبوتی بود و چون تعین او ثبوتی بود تعین آن دویم هم ثبوتی بود زیرا که تعین را يك حقیقت و ماهیت است و اگر تعین آن دویم ثبوتی

۱- لم یکن عدم ای تعین اتفاق بل کان عبارة عن کون هذا الشیء ایس ذلك الشیء

است باید که تعین اول هم ثبوتی بود پس پیدا شد که تعین امری ثبوتی است. و اما آنچه سایل گفت که اگر تعین ثبوتی بود تسلسل لازم آید جواب آن آنستکه چون تعین بماهیت پیوسته شود سبب شخصیت تعین گردد و تعین سبب شخصیت ماهیت و برین تقدیر نه دور لازم آید و نه تسلسل پس درست کردیم که هر چه جزیکی همه ممکن الوجودند و اما بیان آنچه هر چه ممکن الوجود باشد باید که محدث باشد اینست که هر چه ممکن الوجود باشد آن محتاج باشد بمؤثری زیرا که ممکن آن باشد که وجود و عدم او هر دو به نسبت با او یکسان باشد و هر چه چنین باشد رجحان وجود او بر عدم او از برای امری مرجحی باشد پس درست شد که هر چه ممکن باشد او را مرجحی باید پس گوئیم افتقار ممکن بر مرجح یا در حال وجود باشد یا در حال عدم و اگر در حال وجود باشد یا در حال بقا بود یا در حال حدوث روا نبود که افتقار ممکن بمؤثر در حال بقا بود و الا لازم آید که آن مؤثر ایجاد موجود و تحصیل حاصل کرده باشد و این محال است پس نماند الا آنکه افتقار اثر بمؤثر یا در حال عدم بود یا در حال حدوث و بر هر تقدیر باید که هر چه مفتقر باشد بمؤثر محدث بود و چون این روشن شد بسر برهان باز شویم و گوئیم هر چه جزیکی همه ممکن الوجود اند و هر چه ممکن الوجود باشد مفتقر بود بمؤثر و هر چه مفتقر بود بمؤثر محدث بود پس لازم آید که هر چه جزیکی بود بمؤثر محدث بود پس لازم آید که هر چه جزیکی بود همه محدث

باشد و این برهان سخت شریف و عالی است و در وی فواید بسیارست یکی آنستکه این برهانهای گذشته جز این فایده ندهد که جسم و عرض محدث است اما البته از وی حاصل نشود که ما سوی الله محدث است لاجرم فلسفی گوید چرا روا نبود که عقل قدیم بود یا نفس قدیم بود یا روح یا هیولی قدیم بود اما ازین برهان حدوث ما سوی الله علی الاطلاق ظاهر گردد و اویم آنستکه ازین برهان بیرون آید که واجب الوجود یکی است هم بدین معنی که در ذات او هیچ ترکیب نیست و هم بدان معنی که او را مثل و ضد نیست و چون درست شد که در ذات او هیچ ترکیب نیست لازم آید که جسم نبود و نه جوهر لازم آید که در مکان و حیث نبود لیکن در وی بحثی است و آن آنستکه در مسأله عالم بالعلم قادر بالقدرة اشکالی بسبب این برهان پدید میآید و ما را در آن اندیشه است و از آفریدگار جل جلاله در میخواستیم تا آنچه حقیقت و حق است لایح و واضح گردانند.

فصل - در بیان آنکه قدم اجسام محال است

اگر جسم قدیم باشد عین جسمیت او بود یا زاید بر جسمیت او بود و این هر دو محال است پس قدم اجسام محال باشد بیان آنچه روا نبود که قدم جسم عین جسمیت جسم بود آنستکه اگر قدم جسم عین جسمیت جسم بود هر کس که عالم بود بجسمیت جسم باید که عالم بود بقدم جسم لیکن علم بجسمیت اجسام ضروری است پس لازم آید که علم ما بقدم اجسام ضروری بود و معلومست که این باطل است بیان آنچه گفتیم روا نبود



که قدم اجسام زاید بود بر جسمیت اجسام آنستکه اگر زاید باشد این زاید قدیم باشد یا حادث اگر قدیم بود باید که او زاید بروی بود پس قدم را قدمی دیگر بود و این به تسلسل انجامد و اگر حادث بود پس لازم آید که قدم حادث بود چون چنین باشد قدم در ازل موجود نباشد و چون چنین باشد جسم قدیم نباشد پس معلوم شد که قدم جسم عین جسم نبود و زاید بر جسم نبود پس باید که جسم خود قدیم نبود.

۱۴۱ سائلی گوید این سخن در حدوث بر تو لازم است.

جواب ۱۴۰ گوئیم حدوث عبارت است از وجود حاصل فی الحال و از عدم سابق و روا بود که این وجود معلوم باشد و این عدم معلوم نباشد لاجرم حدوث معلوم نبود.

اما قدم عبارت است از عین وجود پس روا نبود که او معلوم بود و قدم او معلوم نبود.

۱۴۲ سائلی گوید که قدم عبارتست از وجود او در زمان گذشته و وجود او دیگر است و حصول او در در زمان گذشته معلوم نبود.

جواب ۱۴۱ گوئیم روا نبود که قدم عبارت باشد از وجود او در زمان گذشته زیرا که زمان گذشته که شرط تحقق قدم بود از زمان یا قدیم بود یا قدیم نبود اگر قدیم بود او را بزمان دیگر حاجت آید و این مؤدی بتسلسل بود و اگر آن زمان قدیم نبود پس قدم در ازل بود در زمان نبود و در آن حجت بحثهای عمیق بسیار است و ما بر اثبات حدوث عالم بر این

دلیلها اختصار کنیم و بعد از آن بحکایت شبهه هر قوم اختصار کنیم و مشغول شویم بجواب آن بتوفیق الله تعالی و عصمته.

شبهه نخستین فلاسفه در قدم عالم آنستکه گویند هر چه لابد بود در مؤثریت باری تعالی در وجود عالم در ازل حاصل بود و چون چنین باشد تخلف عالم از باری تعالی محال بود.

بدانکه این بناست بر دو مقدمه :

مقدمه نخستین آنستکه گفت هر چه لابد بود در مؤثریت

باری تعالی در افعال او همه در ازل حاضر بود.

برهان این آنستکه اگر حاضر نبوده باشد یا هرگز حاضر نشد یا حاضر شد اگر حاضر شد پس باید که باری تعالی در ایجاد هیچ چیز اثری نکرده باشد پس بایستی که عالم موجود نشدی و اگر حاضر شد پس از آنکه حاضر نبود یا حدوث او لاین مؤثر باشد یا لاین مؤثر باشد اگر لاین مؤثر باشد پس محدث بی محدث روا باشد و از وی نفی صانع لازم آید اگر از مؤثر باشد سخن در اموری که مفتقر الیه بود در صحت تأثیر مؤثر چون سخن اول بود و آن مؤدی باشد بتسلسل و این محال است پس درست شد که هر چه ما لابد بود در مؤثریت باری تعالی در همه افعال هم در ازل حاضر بود.

اما مقدمه دومیم و آن آنستکه چون جمله امور حاضر بود تخلف



عالم از بار تعالی مجال بود برهان این آنستکه اگر با حصول کل آن امور  
وجود عالم هم روا بود و الا آن امور موانع باشد نه مقتضی و چون با کل آن  
امور هم عدم عالم روا بود و هم وجود عالم یا تمیز وجود از عدم موقوف  
باشد بانضمام مرجعی یا نبود اگر موقوف باشد بر انضمام مرجعی پیش ازین  
انضمام کل ما لا بد منه فی الیه تریه حاصل نبوده باشد لکننا بیننا آنها  
حاصله بالکلیه و هذا خلف محال و اما اگر موقوف نباشد بر انضمام  
مرجعی پس هم وجود و هم عدم هر دو یکسان بوند و رجحان یکی بر دویم  
بی هیچ مرجعی بوده باشد و از وی نفی صانع لازم آید و چون این محال  
باشد بسر سخن باز گردیم و گوئیم درست شد که کل ما لا بد فی مؤثریه  
الله تعالی فی العالم در ازل حاصل بود و چون چنین باشد تخلف عالم از  
بار تعالی محال بود پس لازم آید که تا خدای بود عالم با وی بوده باشد و  
بدانکه این شبهه را جوابها بسیار گفته اند ما آنچه مشهور ترست بیاریم  
جواب اول آنستکه گفتند که عالم در ازل از برای آن نیافرید که مخلوق  
باید که او را اول بود و ازل نفی اولیت است و جمع میان هر دو محال است.  
جواب دویم قومی گفتند از برای آن نیافرید که در ازل عالم بود که عالم  
در وجود نخواهد آمد الا در فلان وقت و خلاف معلوم مجال الوقوع است  
جواب سیوم قومی دیگر گفتند از برای آن نیافرید و موجود نشد در ازل  
که بارادت قدیم تخصیص ایجاد عالم کرده بود بوقت معین در لایزال.

۱ - و این اختصاص بحکمت خاص باز بسته است و احتمال در بطلان استدلال کافی است

جواب چهارم قومی از معتزله گفتند از برای آن موجود نشد در  
ازل که فعل بار تعالی موقوف رعایت مصلحت باشد و مصلحت بندگان  
در خلق عالم آنگاه حاصل میشد که خالق عالم مخصوص باشند بدان  
وقتی معین.

جواب پنجم قومی دیگر گفتند که عالم در ماقبل از برای آن موجود  
نشد که امکان حدوث و حصول خود در آنوقت حاصل نشد دیگر آنکه  
این جوابها همه ضعیف است زیرا که حاصل هم بدان باز گردد که کل  
ما لا بد منه فی مؤثریه الله تعالی فی العالم لم یکن حاصلاً فی الازل.

اما الجواب الاول فلان حاصله یرجع الی ان احد ما لا بد فی  
صححة العقل عدم المانع و الازل کان مانعاً عن التأثیر . فلهذا لم یحصل  
الفعل و اما الجواب الثانی فهو ان الشرط جواز حصول العالم فی ذلك  
الوقت الذی علم الله حدوثه فیهِ و کان ذلك الوقت غیر حاصل فی  
الازل فلم یوجد العالم لیفقدان احد الامور التي لا بد منها و اما  
الجواب الثالث و هی ان الارادة القدیمة لما اقتضت تخصیص  
ایجاد العالم بوقت معین و لایزال ذلك الوقت ما کان حاضراً فی  
الازل لا جرم لم یحصل العالم لیفقدان ذلك الوقت الذی لا بد  
منه و اما الجواب الرابع وهو ان العالم إنما لم یحدث فی الازل  
لان حدوثه یتوقف علی حضور ذلك الوقت المشتمل علی المصلحة



فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْوَقْتُ حَاضِرًا فِي الْأَزَلِ لِأَجْرَمَ لَمْ يَخْدُثْ وَ أَمَا  
الجواب الخامس وَ هُوَ أَنَّ تَأْثِيرَ الْبَارِئِ تَعَالَى فِي وُجُودِ الْعَالَمِ مَوْثُوقٌ  
عَلَى كَوْنِ الْعَالَمِ فِي نَفْسِهِ جَائِزٌ الْوُجُودَ لَكِنْ الْجَوَازُ مَا كَانَ حَاصِلًا  
فِي الْأَزَلِ فَلَا جَرَمَ لَمْ يُوْجِدِ الْعَالَمُ لِيَقْدَانَ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ .

پس پیدا شد که حقیقت این هر پنج جواب آنستکه کُلُّ مَا لَا بُدَّ  
مِنْهُ فِي مُؤَثِّرِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى حَاصِلٌ نَبُودَةٌ دَرِازِلٍ لِيَكُنْ خَصْمٌ زِنْحَسْتِ اِبْطَالِ  
این مقدمه کرده است زیرا که اگر کُلُّ آن نبود اگر آن نبود باقی ماند  
پس همیشه باستی که فعل در وجود نیایدی و اگر ناپود زایل شد آن  
زوال اگر بی مؤثر بود پس حادث لا عَنْ مُؤَثِّرٍ باشد و این نفی صانع باشد  
و اگر بمؤثر بود سخن در کیفیت تأثیر آن مؤثر در حدوث آن قید چون  
سخن متقدم باشد و این بتسلسل انجامد پس معلوم شد که ازین جوابها  
هیچ شافی نیست و بدانکه اعتماد مادر جواب این سخن بر يك حرف است  
و آن آنستکه گوئیم اگر این حجت که شما تقریر میکنید حق است  
لازم آید که در عالم هیچ تغییر نباشد زیرا که چون از دوام مؤثر دوام اثر  
لازم آید باید که از دوام اثر اول دوام اثر دوم لازم آید و همچنین الی  
آخر المراتب پس لازم آید که در همه عالم هیچ تغییر حاصل نبود و چون  
تغییرات بمشاهده می بینیم دانستیم که برهان شما شبهه است حجت نیست  
اگر سائلی گوید چرا روا نبود که واجب الوجود عام الفیض باشد لیکن

حدوث آن فیض موقوف باشد بر حصول استعداد خاص در قابل و حدوث  
آن استعداد موقوف باشد بر اتصالات فلکی و تشکلات علوی و آن  
اتصالات هر یکی مسبوق باشد بدیگری انی الازل جواب گوئیم بآنکه  
سخن را از غشاوة عبارات و ظامات خواهیم آورد و طریق آنستکه گوئیم  
که این عرض یا صورت که این ساعت حاصل شد یا او را مؤثری نمیاید  
اگر نمیاید پس حدوث بی مؤثر رواداشتی و آن نفی صانع باشد و اگر  
مؤثری میاید آن مؤثر مع کُلِّ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ یا پیش ازین ساعت موجود  
بود یا نبود اگر موجود بود و این حادث نبود پس رواداشتی که مؤثر بتمام  
اثر متخلف باشد پس سخن تو باطل شد و اگر آن مؤثر مع کُلِّ مَا لَا بُدَّ  
مِنْهُ فِي الْمُوَثِّرِيَةِ موجود نبودی پس حدوث او را مؤثری دیگر باید و  
و این بتسلسل انجامد و هر آن جواب که فلسفی در حدوث این حادث  
جزئی از مؤثر خود بگوید ما هم بعینه آنجواب در حدوث کُلِّ ممکنات  
از بارئ تعالی بگوئیم و چون این معارضه متوجه شد گوئیم این سخن که شما  
تقریر میکنید که چون مؤثر تام حاصل باشد پس اثر باو باید لازم نیاید نه بینی  
که در حق یکی از ما چون دو قدح آب متساوی در همه صفات پیش او  
نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه آن دیگری را بر دویم هیچ مرجحی  
باشد و اگر دو گرده نان متساوی در همه صفات پیش او نهند یکی را ترجیح  
کندی آنکه مرجحی و مخصیصی در وی باشد پس معلوم شد که آن سخن  
که فلاسفه تقریر کردند در موجب بالذات درست است اما در فاعل بالاختیار

باطل است و بالله التوفيق.

شبهه دوم آنستکه عالم اگر محدث بودی پیش از حدوث ممکن الوجود لذاته بودی که اگر ممکن الوجود نبودی و ظاهر است که واجب الوجود لذاته نبود ممتنع الوجود لذاته بودی و اگر چنین بودی لزم إِنْ قَلَبُ الْمُتَمَتِّعِ لِذَاتِهِ مُمَكِّنًا لِذَاتِهِ وَهُوَ مُحَالٌ وَچون قبل الحدوث ممکن الوجود بوده است آن امکان یا وصفی موجود بوده یا معدوم روا نبود که معدوم بود زیرا که امکان رافع و منافی امتناع است و امتناع عدم است زیرا که او وصف ممتنع است و ممتنع معدوم است و صفت معدوم معدوم بود و چون منافی امتناع است و امتناع عدم و منافی عدم وجود بود باید که امکان صفت موجود بود پس گوئیم آن امکان موجود باید که ممکن الوجود لذاته بود و اگر چنین باشد وجود او مغایر ماهیت او بود زیرا که هر چه را وجود نفس ماهیت بود ممکن لذاته بود و چون وجود او غیر ماهیت بود امکان کیفیت انتساب وجود او بماهیت او بود پس لازم آید که امکان او زاید بود بر ذات او و سخن در امکان دوم چون اول باشد پس باید که هر امکانی را امکان دیگر باشد لالی نهایت و این محال است پس معلوم شد که امکان صفتی موجود نبود.

برهان دوم امکان هر چیزی مقدم بود بر وجود او زیرا که امکانه لا من ذاته و وجوده من غیره و ما بالذات أقدم مما بالغير اگر امکان او صفتی موجود بود لازم آید که موصوف شدن چیزی دیگر متقدم باشد

بر موصوف شدن آن چیز بوجود و این محالست

برهان سیوم آنستکه این چیز که این ساعت محدث است چون ممکن بوده باشد قبل از وجود اگر آن امکان صفت موجودی بود یا بوی قائم باشد یا بغیر او اگر بوی قائم باشد و او معدوم است پس لازم آید که موجود بمعدوم قائم بود و اگر این روا بود اصل این شبهه باطل شد و اگر بغیر او قائم بود لازم آید که صفت چیزی بچیزی دیگر قائم بود و این معقول نیست و اگر روا بود پس روا باید داشتن که جسم متحرك شود بغیر آن حرکت بجسم دیگر قائم باشد و این سخن هیچ عاقل نگوید برهان چهارم عقول فعاله و هیولی همه از ممکناتند پس باید که امکانات بچیزی دیگر قائم بود پس باید که هیولی را هیولی دیگر بود و این بتسلسل انجامد و عقول فعال لا شئی باشد و این همه باتفاق محال است اگر سائلی گوید که عقول و هیولی قدیم است پس امکانات ایشان بدیشان قائم بود و اما محدثات پیش از حدوث بموجود قائم نیست پس موجودی دیگر باید تا محل امکانات ایشان باشد.

جواب ثبوت الامكان لماهية الهیولی واجب لذاته فلو كان مشروطاً لوجود الهیولی و ما كان شرطاً لواجب بذاته كان اولی آن یكون واجباً لذاته فیلزم أن یكون الهیولی واجبة لذاتها هف شبهه سیوم آنستکه هر چه محدث بود عدم او متقدم بود بر وجود او



وَالْمَفْهُومُ مِنْ ذَلِكَ التَّقَدُّمِ لَيْسَ نَفْسَ الْمَفْهُومِ مِنْ ذَلِكَ الْوُجُودِ  
فَقَطُّ أَوْ مِنْ ذَلِكَ الْعَدَمِ فَقَطُّ أَوْ مِنْهُمَا كَيْفَ مَا كَانَ لِأَنَّ كُلَّ  
ذَلِكَ حَاصِلٌ فِيمَا إِذَا تَأَخَّرَ الْعَدَمُ عَنِ الْوُجُودِ مَعَ تَقَدُّمِ الْعَدَمِ  
عَلَى الْوُجُودِ وَغَيْرِ حَاصِلٍ فِيمَا إِذَا تَقَدَّمَ الْعَدَمُ عَلَى الْوُجُودِ مَعَ تَأَخُّرِ  
الْعَدَمِ عَنِ الْوُجُودِ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ هَذَا التَّقَدُّمِ كَيْفِيَّةٌ زَائِدَةٌ  
أَنَّ كَيْفِيَّةَ ثُبُوتِي رَأْسًا ثَابِتًا بَاطِلًا زَيْرًا كَيْفِيَّةَ صِفَتِ الْوُجُودِ بِذَاتِ الْمَعْدُومِ  
قَائِمٌ نَشُودُ بَعْدَ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ حَادِثٌ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ الْحَوَادِثُ فَرَضَ كَرْدَةً  
بِوَجْهِ حَادِثِي دَيْكِرٍ بُوْدَةٌ اسْتَقْبَلُ كُلِّ حَادِثٍ لِأَنَّ الشَّكَّ أَوَّلٌ .

جواب تقدم چیزی بر چیزی صفت ثبوتی نبود و بر این برهان بسیار است.  
برهان اول آنستکه گوینده این شبهه در آغاز سخن گفت که هر چه  
محدث باشد عدم آن مقدم بود بر وجود او پس عدم را صفت کرده است  
بتقدم و اگر تقدم صفتی ثابت بود این سخن محال بود.

برهان دوم صفت تقدم و صفت تأخر دو اضافتند که هر يك معقول  
نباشد مگر با دویم پس اگر تقدم و تأخر دو صفت وجودی باشند باید  
که محل هر دو با یکدیگر موجود باشد پس باید که مقدم و متأخر با  
یکدیگر موجود باشند و این منافی تقدم بود پس اگر تقدم صفتی موجود بود  
باید که موجود نباشد و هر چه ثبوت او مؤدی باشد بعدم باید که موجود نبود.  
برهان سیوم اگر تقدم صفت وجودی باشد او نیز مسبوق باشد بعدم  
پس او را تقدم دیگر باشد و این مؤدی باشد بتسلسل و این محال است

پس چون بدین سه برهان درست شد که تقدم صفت موجود نیست اصل این  
شبهه باطل شد.

جواب دوم آنستکه ما بیان کردیم در مقدمه دوم در ابتدا مسأله  
که تقدم بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر نه بزمان است و بالله التوفیق .

شبهه چهارم باری تعالی چون خواست که عالم آفریند مطلقاً بی آنکه  
آفریدگاری او مقید باشد بزمانی معین یا خواست چنانکه آفریدگاری او  
مقید نباشد بزمانی معین اگر خواست او چنان بود که عالم را بآفریند  
چنانکه مقید نباشد بزمان معین باید که عالم همیشه موجود بود که اگر  
در وقتی باشد دون وقتی بس حدوث آن برخلاف خواست باری تعالی  
بوده باشد و اگر خواست او چنان بود که بآفریند در زمان معین آن زمان  
یاد ازل بود یا در ازل نبود اگر در ازل بود و باری تعالی خواست که عالم  
را در آن زمان بآفریند پس لازم آید که عالم ازلی باشد و اگر آن زمان  
در ازل موجود نبوده باشد حدوث او بارادت باری تعالی بوده باشد پس گوئیم  
خواستن او مریاجاد آن زمان را یا مطلق بود یا مقید اگر مطلق بود باید که  
دایم باشد و اگر مقید باشد زمان را زمان دیگر باید و این مؤدی باشد  
بتسلسل و این محال است .

جواب ارادت باری تعالی مریاجاد آن زمان معین را علی التعمین یا مطلق  
بود یا مقید اگر مطلق بود باید که آن زمان همیشه موجود باشد و اگر مقید بود  
باید که حدوث آن زمان مشروط باشد بزمان دیگر و این مؤدی نباشد بتسلسل .

شبهه پنجم مفهوم از موثریت باری تعالی در عالم نفس ذات باری تعالی و ذات عالم نیست و آله هر کس که تصور این دو ذات کردی بایستی که بیدیه بدانستی که مؤثر درین ذات آن ذات است و این باطل است پس مفهوم آن مؤثریت مغایر این هر دو ذات بود و آن مفهوم یا سلبی بود یا ثبوتی زیرا که موثریت نقیض لاموثریته است و لاموثریت عدم است پس مؤثریت ثبوت بود و این مؤثریت روا نبود که محدث بود و الا مؤثر دیگر بایستی و این بتسلسل انجامد پس باید که قدیم بود درست شد که مؤثریت صفتی است ثبوتی ازلی لیکن مؤثریت صفتی است اضافی نسبی و صفت اضافی آنکه موجود شود که هر دو مضاف موجود بوده باشد پس چون مؤثریت ازلی باشد اثر ازلی باشد.

جواب مؤثریت صفت ثبوتی نیست که اگر صفت ثبوتی بود مقتر بود بموصوف و المقتقر الی غیر ممکن لذاته مقتقر الی المؤثر فکانت مؤثریه المؤثر فی تلك المؤثریه زایده علیه و یلزم التسلسل و هو محال.

شبهه ششم آفریدگاری جود است و احسان و فعل احسان کاملتر از ترک احسان بود پس اگر در ازل از باری تعالی هیچ اثری صادر نشده باشد در مدت نامتناهی صفت نقصان را اختیار کرده باشد و این محال است.

جواب کمال ذات باری تعالی اگر موقوف باشد بر وجود مخلوقات پس او ناقص لذاته کامل غیره بود باشد و این محال است و اگر موقوف نبود فسواء احدثت المخلوقات أو لم يحدث لم يحصل

بسبب وجودها کمال زاید و لا یندفع بسبب عدمها نقص بلکه کمال او صفتی ذاتی است و او در ثبوت آن کمال متعالی و منزّه از کل موجود است و بالله التوفیق.

شبهه هفتم آنستکه اگر عالم محدث بود لابد باشد که آفریدگار تعالی قصد آفریدن او کند بعد از آنکه قصد آفریدن او نکرده باشد پس گوئیم این قصد یا بی هیچ فایده باشد یا از برای فایده باشد که اگر بی هیچ فایده بود عبث بود و عبث لایق حکیم نبود و اگر از برای فایده باشد آن فایده چنان باید بود که اولتر بود از نابودن و هر چه چنین باشد او ناقص لذاته مستکمل غیره باشد و این محال است.

جواب گوئیم ایجاد باری تعالی منزّه است از آنکه معال باشد بلکه محض ارادت قدیم بود و ما پیدا کرده ایم که خاصیت فاعل مختار آنستکه ترجیح یکطرف کند بر دویم لا یدلّه و بالله التوفیق.

### المسألة الثانية

فی ان المعدوم لیس بشیء

باید دانستن که این مسأله فرع مسأله دیگر است و آن مسأله آنستکه وجود هر ماهیت نفس آن ماهیت است یا صفت زاید است بروی مثلا چون گوئی سواد موجود است موجودی سواد نفس سواد است یا غیر او و این مسأله سخت دقیق است و جماعتی بسیار از غافلان میگویند وجود



هر چیزی نفس ماهیت اوست و هذا القول اختيار شيخ أبي الحسن  
الأشعري رحمه الله و أتباعه من أهل السنة و أبي الحسين البصري  
و أتباعه من المعتزلة و جماعت دیگر از علما میگویند : الوجود  
مغاير للماهية و هذا القول أكثر الحكماء و جمع عظیم  
من المتكلمين اما حجتهای آنقوم که میگویند : وجود الشيء غیر  
ماهية بسیار است .

برهان اول آنستکه وجود در جمیع موجودات صفتی مشترک فیہ  
است و ماهیات مشترک فیہ نیست پس لازم آمد که وجود غیر ماهیت بود  
اما برهان آنکه گفتیم که وجود صفتی مشترک فیہ است از وجوه .  
وجه اول آنستکه صریح عقل حکم میکند تقیضان دواندنی و اثبات  
و میان ایشان واسطه نیست و اگر حقیقت ثبوت یکی نبودی اینسخن  
درست نبود .

وجه دوم آنستکه ما وجود را تقسیم توانیم کرد بواجب و ممکن  
و مورد قسمت باید که مشترک فیہ باشد بین القسمین پس باید که مسمی  
بوجود یکی باشد .

وجه سوم آنستکه اگر ما اعتقاد وجود چیزی کنیم پس اعتقاد  
کنیم که آن جوهر است یا عرض یا محدث یا قدیم اعتقاد کردن وجود  
البته متغیر نشود و اگر نه آنستی که مفهوم از وجود يك حقیقت است  
عدم التغير ممکن نبودى .

اما بیان آنچه گفتیم که خصوصیات مشترک فیہ نیست ظاهرست زیرا  
که همه عقلا دانند که جوهر از آنروی که جوهر است بخلاف عرض است  
و چون درست شد که وجود مشترک فیہ است بین الموجودات  
و خصوصیات ماهیات مشترک فیہ نیست هر آینه لازم آید که وجود  
و حصول غیر ماهیت بود .

برهان دوم آنستکه هیچ شك نیست در آنکه بعضی موجودات  
ممکن الوجودند پس گوئیم آنچه که آن را ممکن الوجود فرض  
کرده ایم اگر او را باصفت وجودی اعتبار کنیم او باصفت موجودی قابل  
عدم نبود پس ممکن الوجود و العدم نبود و باصفت عدم قابل وجود نبود  
پس ممکن العدم و الوجود نبود پس معلوم شد که هر گاه او را باصفت  
وجود گیریم یا باصفت عدم او ممکن الوجود نیست و درست شد که او  
ممکن الوجود است پس لازم آید که او از آنجهت که اوست مغایر عدم  
و وجود بود و بدانکه اینسخن بعبارت دیگر تقریر توان نمود و آنچنانست  
که گوئیم چون بر چیزی حکم کنیم که او جایز الوجود و العدم است  
معنی سخن آنستکه حقیقت آنرواست که مقرر باشد باعدم و معلوم است  
که وجود و عدم بایکدیگر مقرر شوند پس چون ماهیت با هر دو  
جایز التقرر است و هیچ دو بایکدیگر جایز التقرر نیست معلوم شد که  
حقیقت و ماهیت مغایر وجود و عدم است .

برهان سوم آنستکه ما میتوانیم ماهیتهای ابدانیم در وقت آنکه وجود آن

ماهیتها معلوم نبود چنانچه ما بدانیم که دایره چه بود و در معرفت امکان  
اوبه برهان مفصلی محتاج باشیم و چون ماهیت معلوم است در آنوقت که  
وجود معلوم نیست باید که ماهیت غیر وجود بود.

اگر سالی گوید تصور ماهیت وجود غیر تصدیق است بحصول  
آن ماهیت پس لازم آید که وجود را وجود دیگر باشد و این محال است.  
جواب تصدیق ثبوت وجود عبارتست از موصوف شدن ماهیت  
بوجود و این تقاضای مغایرت کند میان ماهیت و وجود و عبارت نیست  
از موصوف شدن وجود بوجود دیگر تا تسلسل لازم آید.

برهان چهارم آنستکه ما بیدیه عقل فرق میدانیم میان تصدیق  
و میان تصور پس اگر مفهوم از سواد و از وجود یکی بود چون السواد موجود  
جز یکماهیت اعتبار نکرده باشیم و اعتبار یکماهیت تصدیق و خبر نباشد پس  
باید که آنچه میگوئیم السواد موجود نه تصدیق باشد و نه خبر و این  
محال است.

اگر سالی گوید این تصدیق و اخبار بحسب لفظ است لاجنب المعنی.

جواب گوئیم اینسخن باطل است زیرا که اینجا که گوئیم الدائرة  
موجودة والمثلث موجود مقصود مجرد لفظ نیست و الا بروی برهان  
عقلی گفتن متعذر بودی و اما حجت آن قوم که میگویند که وجود نفس  
ماهیت است آنستکه اگر صفتی بودی زاید بر ماهیت قیام او با ماهیت  
یا موقوف بودی برو وجود وی یا نه اگر موقوف باشد تسلسل لازم آید

و اگر موقوف نباشد پس روا داشته باشیم قیام صفتی ثبوتی بجز ناثابت  
و اگر این روا داریم لازم آید که شاک باشیم در وجود این ذوات که  
صفات محسوسه بوی قایم باشد زیرا که ما از دیوار جز برودت و بیوست  
و ثقل و کثافت نمیدانیم و نمی بینیم و چون روا بود قیام موجود بغیر موجود  
روا باید داشتن که آنچه محل این صفات است موجود نیست و معلوم است  
که این باطل است پس باید که وجود زاید نبود بر ماهیت و چون از  
شرح این مسأله فارغ شدیم گوئیم اما آنکس که گوید وجود نفس  
ماهیت است او را ممکن نبود که گوید معدوم شیئی است زیرا که چون  
وجود عین ماهیت بود هر وقت که وجود باطل شد ماهیت هم باطل شد  
اما آنکس که گوید وجود زاید است بر ماهیت خلاف است که ماهیت  
مقرر میشود بی وجودی آنکس که روا دارد گوید معدوم شیئی است  
و آنکس که روا ندارد گوید که معدوم شیئی نیست و چون این تحقیق  
متصور شد بمقصود باز شویم و گوئیم بدانکه معدومات بر دو قسم است  
معدومی است متمتع الوجود و معدومی است جائز الوجود اما معدوم  
متمتع الوجود باتفاق جمیع عقلا نفی محض است و عدم صرف است

۱ - اگر معدوم شیئی باشد یا ذات او متناهی بود یا نامتناهی اگر متناهی بود باید که  
مقدورات باری تعالی نامتناهی نبود و این باتفاق جمله مسلمانان باطل است بویژه بر مذهب  
ختم زیرا که خصم گوید که خدا باری تعالی قادرست بر ذواتی غیر متناهی که در عدم ثابت بود  
اگر متناهی بود محتمل زیادت و نقصان بود و هر عددی که از دیگری ناقص شود او متناهی  
بود و چون بطلان هر دو قسم ظاهر شد معلوم شد که معدوم شیئی نیست.



و نه ذات است و نه شیئی و اما معدومی که ممکن الوجود است مذهب ما آنستکه هم نفی محض است و ابوالحسین بصری از علماء معتزله این قول را اختیار کرده است .

و مذهب شیوخ معتزله آنستکه معدومات ذوات و حقایق و ماهیات اند و بدانکه ما را درین بطلان قول معتزله براهین بسیار است .

برهان اول آنستکه اگر ماهیات در خارج متحقق باشد حال عرائنها عن الوجود پس آن ماهیات در تحقق خارجی مساوی باشند و در خصوصیات آن ماهیات برابر نباشند و مایه المشار که غیر مایه المایزه فیلزم ان یکون تحقق کُلِّ حقیقه و تقررها زایدا علی خصوصیتها و لا معنی للموجود الا هذا التحقق و التقرر فیلزم کونها موجودة حال کونها معدومه و ذلک محال .

برهان دوم آنستکه ذوات معدومه بنزدیک خصم نامتناهی است و این باطل است زیرا که این ذوات که این ساعت در عدم باقی است کمتر از آنست که هنوز هیچ موجود نشده بود بمقدار عدد این ذوات که موجود شده است و هر عدد که از عدد دیگر کمتر باشد متناهی باشد پس این ذوات که این ساعت در عدم باقی است متناهی باشد و این ذوات که در وجود است هم متناهی است و مجموع متناهی و متناهی هم متناهی باشد پس باید که جمله ذوات که در عدم بوده است متناهی بوده باشد و بنزدیک خصم آنستکه نامتناهی بوده اند پس مذهب خصم باطل شد .

برهان سوم آنستکه خدایتعالی میفرماید و الله علی کُلِّ شیئی قَدِیرٌ و لفظ شیئی متناول جمله ماهیات باشد پس باید که باریتعالی قادر باشد برین ماهیاتها و قادر بودن او بر ماهیاتها آنگاه ثابت شود که برافناء آن ماهیاتها و بر تفریر آن ماهیات قادر باشد و هر گاه چنین باشد آن ماهیات در نفس ماهیتی شود که ممکن التقرر و ممکن الزوال باشند و هر گاه که چنین باشد تقرر ماهیاتها بتقریر مؤثر بود و مؤثر بر اثر سابق بود پس ماهیاتها در ازل همه نفی محض بوده باشند پس معدوم شیئی نباشد و بالله التوفیق . شبهه نخستین معتزله در اثبات المعدوم شیئی آنستکه معدومات متمیزند و هر چه متمیز باشد لابد ماهیت و شیئی باشد .

بیان آنچه معدومات متمیزند سه وجه است :

وجه اول آنکه معدومات در حال عدم معلوم است زیرا که ما میدانیم که فردا آفتاب از مشرق بر آید و از مغرب بر نیاید و بر آمدن آفتاب فردا از مشرق این ساعت معلوم است پس درست شد که معدوم معلوم است و هر چه معلوم باشد متمیز باشد از غیر او بدلیل آنکه ما بعقل خود تمیز میکنیم میان طلوع آفتاب فردا از مشرق و عدم طلوع او از مغرب و حکم میکنیم بر طلوع مشرقی که واقع میشود و بر طلوع مغربی که واقع نمیشود و اگر متمیز نبود حکم کردن بر یکی بوقوع و بر دویم بعدم وقوع ممکن نبود

۱ - عمومی ترین لغت شیئی است که بر هر معنی و مفهومی صادق میآید و نقیض خود را نیز شامل میشود که لاشیء را نیز شیئی گویند .

وجه دوم در بیان آنچه معدومات در حال عدم متمیزند آنستکه ما میدانیم که از دست راست رفتن و از دست چپ رفتن مقدور ما هست و پرواز کردن مقدور ما نیست پس بريك معدوم حکم میکنیم که مقدور است و بر دویم حکم میکنیم که مقدور ما نیست پس معلوم شد که بعضی معدومات متمیز است از بعضی دیگر بصحت مقدوری و امتناع مقدوری.

وجه سوم در بیان آنکه معدومات در حال عدم متمیزند آنستکه ما از خود میبایم که فلان چیز ما را باید که در وجود آید و فلان چیز باید که در وجود نیاید و این هر دو قسم معدوم است و یکی مُرَادُ الْوُقُوعِ و دیگری مَكْرُوهُ الْوُقُوعِ پس اگر بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم متمیز نبودی این مجال بودی پس بدین سه وجه معلوم شد که بعضی معدومات از بعضی دیگر در عالم عدم متمیزند و چون این مقدمه درست شد بتقریر مقدمه دوم پردازیم ما دانیم که هر چه بعضی از وی از بعضی دیگر متمیز باشد آن نفی محض نبود زیرا که معنی تمیز آن بود که او را خاصیتی و صفتی بود که آن دیگر را نبود و مخصوص بودن او بخاصیت و صفت آنگاه معقول بود که تعین مقرر باشد و چون این سخن درست شد بسر حجت باز آسیم و گوئیم درست شد که معدومات در حال عدم متمیزند و درست شد که هر چه از غیر خود متمیز باشد او ذات و شئی باشد پس لازم آید که معدوم شئی بود.

الجواب لا نسلم که در معدومات تمیز حاصل است اما حجت نخستین

او بر این دعوی و آن آنستکه معدوم معلوم بود و هر چه معلوم بود متمیز بود. جواب آنستکه ما در پنج صورت علم بمعلوم می یابیم با آنکه باتفاق آن معدوم شئی نیست:

اول علم بمتنعات زیرا چون حکم میکنیم که شَرِيكَ الْإِلَهِ مُحَالٌ الْوُجُودِست باید که شَرِيكَ الْإِلَهِ تصور کرده باشیم زیرا که تصدیق بی سابقه تصور محال باشد.

دویم علم بمرکبات چنانکه کوهی از یاقوت و دریائی از سیماب در خاطر توانیم در آورد و باتفاق این چیزها در عدم ثابت نیست زیرا که بمذهب خصم ثابت در عدم ذوات بی ترکیب است و کوه عبارت باشد از جوهر مرکب شده موصوف گشته بالوان مخصوصه و این چنین در عدم ثابت نبود.

سیم علم به نسبتها و اضافتها چون علم به ثبوت چیزی دیگر را و علم بحاصل شدن جسم در حیز و جهت و باتفاق حاصل بودن جسم در حیز ثابت نباشد در عدم.

چهارم علم بوجود چیزی چنانکه امروز میدانیم که طلوع آفتاب فردا از مشرق خواهد بود پس وجود او که فردا حاصل خواهد شد این ساعت میدانیم با آنکه باتفاق وجود در عدم مقرر نباشد.

پنجم آنکه میدانیم که عدم متناقض وجود است پس باید که حقیقت عدم را تصور کرده باشیم تا ما را ممکن بود که حکم کنیم که عدم نقیض



وجود است و اگر خصم گوید که معدوم شیئی است لیکن باتفاق عدم  
نه ذات است نه شیئی بلکه نفی محض است و عدم دیگر بود و معدوم  
دیگر و چون درست شد که در پنج صورت علم و تمیز حاصل است  
و معلوم نه ذات است و نه شیئی دانستیم که استدلال بمعلوم بر ثبوت باطل است  
و اگر خواهی که این سخن را محکم کنی بگو ازین که میگوئی که  
معدوم معلوم است بدین معلومی چه میخواهی اگر بدین معلوم اینقدر  
میخواهی که درین پنج صورت که بر شمردیم حاصل است اینقدر موجب  
آن نیست که ذات و شیئی بود باتفاق و اگر بمعلوم چیز دیگر میخواهی  
غیر این معنی فلا نسلم که معدوم معلوم است بدان معنی و چون سؤال  
بدینوجه ایراد کرده شود سخن بر خصم نیک دشوار شود.

اما حجت دویم که معدومات بعضی مقدورند و بعضی مقدور نیستند  
و این معنی موجب امتیاز باشد در عدم.

جواب آنستکه آنچه در عدم ثابت شود و قدرت را در اثبات و ازاله  
او هیچ اثر نبود پس او مقدور نبود لیکن مقدور نزدیک خصم موصوف  
کردن ماهیت بوجود بود لیکن آنموصوف شدن در عدم ثابت نیست پس  
آنچه مقدور است در عدم ثابت نیست و آنچه ثابت است در عدم مقدور نیست  
پس این سخن باطل شد.

و اما حجت سیوم گفت معدومات در حال عدم بعضی مراد الحُصُولند  
و بعضی مَكْرُوه الحُصُولند پس امتیاز در عدم حاصل شد.

جواب آنستکه آنچه در عدم ثابت بود واجب الثبوت و ممتنع التفتیر است  
پس ارادت و کراهت را بوی تعلق نبود و تعلق ارادت و کراهت بچیزی دیگر  
باشد که نابود و بود او معقول بود بلکه تعلق ارادت و کراهت بموجود  
شدن آن ماهیات باشد و باتفاق موجود شدی آن ماهیات در حال عدم مقرر  
نیست پس آنچه متعلق ارادت و کراهت است در عدم ثابت نیست و آنچه  
در عدم ثابت است متعلق ارادت و کراهت نیست پس معلوم شد که این  
شبهات منقوض است.

شبهه دویم معتزله در بیان آنچه معدوم شیئی است آنستکه هیچ شك  
نیست که موجودات بر دو قسم است واجب و ممکن و حقیقت ممکن  
آنستکه ماهیت او هم قابل وجود بود و هم قابل عدم و هر چه چنین باشد  
باید که ماهیت او هم مقارن وجود روا بود و هم خالی از وجود روا بود  
و چون آن ماهیت از وجود خالی روا بود مراد ما از معدوم شیئی بیش ازین  
نیست که ماهیت مقرر بود وقتی که وجود مقارن او نبود.

جواب چون تبدل و بطلان بر ماهیات محال باشد نزدیک خصم پس  
امکان صفت ماهیات نبود بلکه صفت وجود بود لیکن وجود باتفاق ثابت  
نیست پس آنچه ثابت است در عدم با امکان موصوف نیست و آنچه با امکان  
موصوفست در عدم ثابت نیست پس این شبهه باطل باشد.

شبهه سیوم آنستکه معدومات بر دو قسم است یکی ممتنع و یکی  
جایز و چون این هر دو قسم از یکدیگر متمیزند لابد بود که یکی ثابت

بود زیرا که اگر هر دو نفی محض باشند بی هیچ تعین تمیز محال باشد  
و محال است که ممتنع را ثبوت باشد پس هر آینه معدوم شیئی باشد.

جواب ما میدانیم که شریک الاله ممتنع است و الجمع بین  
الضدین ممتنع است و بعقل تمیز میتوانیم کرد میان این هر دو قضیه بسبب  
آنکه محکوم علیه بالامتناع در قضیه پیشین شریک الاله است و در  
قضیه دویم الجمع بین الضدین پس اگر امتیاز میان این هر دو تصور  
حاصل نبودی فرق کردن میان این هر دو تصدیق حاصل نبودی پس پیدا شد  
که میان تصور این دو مفهوم که هر دو محال الوجودند تمیز میکنیم و باتفاق  
محالات نفی محض اند و چون رواست که میان دو نفی تمیز حاصل آید روا باشد  
که میان ممکن و محال تمیز حاصل باشد و اگر چه هر دو نفی محض باشند.

شبهه چهارم قادر مؤثر است در وجود ممکنات و مؤثر نیست  
در ماهیات ممکنات و الا لزم عند فرض آن لا يؤثر فيها ذلك  
القادر انقلاب تلك الماهيات عن حقايقها حتى يخرج السواد عن  
كونه سواداً و ذلك محال و چون درست شد که قادر را در ماهیات  
تأثیر نیست و در وجود تأثیر هست معلوم شد که معدوم شیئی است.

جواب اگر از تأثیر قادر در ماهیات انقلاب آن ماهیات لازم آید از  
تأثیر قادر در وجود انقلاب ماهیت وجود لازم آید پس باید که قادر را  
تأثیر نبوده باشد نه در ماهیت و نه در وجود و این سخن باطل است اینست  
جواب از شبهات معتزله در مسأله معدوم شیئی و الله اعلم بالصواب.

### المسألة الثالثة

في اثبات العلم بالصانع تعالى

پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم ما را بتقریر سه مقدمه حاجت است:

مقدمه نخستین - آنستکه امکان چیزها غیر حدوث آنچیزها  
باشد زیرا که معنی امکان آنستکه آن ماهیت هم قابل هستی بود و هم  
قابل نیستی پس حقیقت امکان قابلیت وجود و عدم است و حقیقت حدوث  
مسبق بودن وجود بعدم است و مغایرت در میان این دو معنی سخت ظاهرست.

مقدمه دویم - آنستکه بیشتر از مشایخ علم اصول بر آنند که  
حدوث علته حاجت است به محدث و نزدیک ما این باطل است زیرا که  
حدوث عبارتست از مسبوق بودن وجود بعدم و مسبوق بودن وجود بعدم  
صفت آن وجود بود و مفتقر بوی و آن وجود مفتقر است بتأثیر قادر در وی  
و تأثیر قادر در وی مفتقر بود باحتیاج وی بقادر و احتیاج وی بقادر مفتقر باشد  
بعلت احتیاج پس اگر حدوث علت حاجت بود یا جزء بود یا شرط آن  
علت بود لازم آید که یک چیز متأخر بود از نفس خود بمراتب بسیار  
و این محال است.

مقدمه سیوم - آنستکه جماعتی از حکما و معتزله اعتقاد  
کرده اند که تأثیر مؤثر در ماهیات آثار نبود بلکه در وجود آثار بود یا



در موصوف بودن ماهیات بوجود و اینسخن باطل است زیرا که آن وجود را ماهیتی است و موصوف بودن آن ماهیت را بدان وجود هم ماهیتی است پس اگر تأثیر قادر در ماهیات محال بودی بایستی که نه وجود بقادر بودی و نه موصوف شدن ماهیت بوجود بقادر بودی و از این سخن نفی تأثیر و مؤثر علی الاطلاق لازم آید و این سخن باطل است بلکه مذهب ما آن است که همچنانکه باری تعالی موجد ممکنات است مذیت ممکنات هم هست یعنی همچنانکه وجود ممکنات بقدرت او حاصل است ذوات ممکنات هم بقدرت او حاصل است و چون این هر سه مقدمه معلوم شد پس بمقصود باز گردیم و گوئیم جماعتی استدلال بر وجود صانع تعالی بامکان اثبات میکنند و جماعتی بحدوث اشیاء و جماعتی بمجموع امکان با حدوث و هر یک از سه طریق بردو قسم باشد زیرا که آن اعتبار یا در ذات کرده شود یا در صفات پس مجموع طریقهها که اصحاب انظار و افکار بدان تمسک کرده اند در اثبات صانع تعالی این شش طریق است و ما را در تقریر این دلایل کتابی مفرد است نام او کتاب الخلق و البعث است و در این کتاب بهر یک اشارتی مختصر کرده شود:

البرهان الاول الاستدلال بإمكان الدواب هیچ شکی نیست که حقایق ماهیات موجودند و هر چه هست بود یا قابل عدم نبود یا قابل عدم بود اگر قابل عدم نبود واجب الوجود است و مقصود ما حاصل شد و اگر قابل عدم بود گوئیم هر چه هست که قابل نیستی بود باید که قبول هستی و نیستی

هر دو به نسبت با ماهیت او برابر بود و هر چه چنین بود رجحان هستی او بر نیستی از برای مؤثری بود و آن مؤثر باید که موجود باشد و دور محال است و تسلسل پس لابد باشد که واجب الوجود موجود بود.  
و بدانکه این برهان بناست بر شش مقدمه: اما

مقدمه نخستین - آنستکه هر چه عدم بروی روا بود نسبت وجود و عدم بماهیت او یکسان باشد و برهان این مقدمه آنستکه اگر تقدیر کنیم که یک ماهیت هم قابل وجود بود و هم قابل عدم لیکن وجود راجح باشد با حصول آن رجحان عدم محال بود زیرا که بتقدیر آنکه وجود و عدم متساوی باشند همچنان یکی بی هیچ مرجحی محال بود پس در وقت مرجوحی اولتر که محال باشد و چون طرف مرجوحی ممتنع الوقوع بود ضرورتاً آنکه لا خروج عن طرفی النقیض پس پیدا شد که اگر یکطرف راجح متغیر بود و طرف مرجوح متعین بود پس لازم آید که هر چه ممکن باشد باید که هر دو طرف نسبت بماهیت آن برابر باشند.

مقدمه دوم - و آن آنستکه چون نسبت وجود و عدم با ماهیت برابر باشد رجحان یکطرف بر دویم لابد از برای مرجحی باشد و عقلاً را در بیان این مقدمه دو قول است:  
قول اول آنستکه این مقدمه بدیهی است زیرا که هر وقت که چیزی

حادث شود عاقل بیدیه عقل او را سببی جوید و اگر نه آنستی که در بیدیه عقل مقرر است که ممکن را سبب باید و الایدیه موجب طلب سبب نبودی پس بدین طریق معلوم شد که علم بصحت این مقدمه علمی است بدیهی .  
 قول دوم آنستکه این مقدمه یک سخن برهانی است و آن آنستکه چون درست کردیم که نسبت وجود و عدم با ماهیت ممکن باید که متساوی بود پس اگر یکطرف واقع شود لا محاله آنطرف بر طرف دوم راجع بوده باشد پس جمع میان مساوات و رجحان لازم آید و این محال است و سخن دیگر هست لیکن بنابر قول فلاسفه و آن آنستکه عدم زمان محال است زیرا که هر چه معدوم شود بعد از وجود لابد عدم او بعد از وجود آن بود و آن بعد از بعدیت زمانی بود پس اگر زمانی معدوم شود بعد از وجود عدم او بعد از وجود آن زمان بود پس در حال فرض عدم او موجود بود و هر چه چنین بود عدم آن محال بود و چون این درست شد گوئیم امتناع عدم آن لذاتیه بود یا لغيره یا لا لذاتیه ولا لغيره محال بود که لذاتیه بود زیرا که آن مرکب است از اجزاء متعاقب گذرنده و هر چه چنین بود محال بود که واجب لذاتیه بود و محال بود که واجب لا لذاتیه ولا لغيره بود که اگر چنین بود وقوع آن اتفاقی بود و هر چه وقوع آن اتفاقی بود عدم آن ممتنع نبود لیکن ما پیدا کردیم که عدم زمان ممتنع است پس نماند الا آنکه استمرار زمانی از برای وجود سبب آن بود پس آن سبب اگر بهیچ واجب لذاتیه نرسد ممکن الوجود و العدم باشد

و عدم آن ممتنع نبود و چون عدم آن ممتنع نبود عدم معلول او هم ممتنع نبود پس باید که عدم زمان ممتنع نبود لیکن عدم او ممتنع است پس معلوم شد که زمان لابد مستندست در وجود بموجودی و واجب الوجود لذاتیه تا از امتناع آن واجب الوجود لذاتیه امتناع عدم زمانی لازم آید پس معلوم شد که دلالت زمان بر وجود واجب الوجود از دلالت جمله ممکنات ظاهر ترست و همانا از اینجاست که صاحب شریعت صلوات الله علیه فرمود که لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر .

اگر سائلی گوید که افتقار ممکن بمؤثر محال است و برین دلیلهاء بسیار است .

اول آنستکه تأثیر مؤثر در وجود آنگاه بود که موجود بود یا آنگاه بود که معدوم بود روا نبود که تأثیر در وجود وی در وقت وجود وی بود و الا لازم آید که ایجاد موجود و تکوین مکون کاین کرده بود و این محال است و روا نبود که در حال عدم او بود زیرا که مؤثر آنوقت تأثیر کرده باشد که اثر از وصف عدم اصلی بگشته باشد و مادام که اثر معدوم بود همچنان بر عدم اصلی باقی مانده باشد و چون تأثیر مؤثر در حال عدم است پس اصل تأثیر باید خود محال بود .

سؤال دوم تأثیر مؤثر یا در ماهیت اثر بود یا در وجود اثر یا در

۱- این حدیث نبوی در کتاب اعمالی شریف مرتضی علم الهدی بعبارت فان الدهر هو الله روایت و بانهایت درایت تفسیر شده است . اهل البیت ادری بنافیه



موصوف شدن ماهیت او به وجود او بود و این هر سه مجال است پس  
تأثیر چیزی در چیزی باید که مجال بود بیان آنکه تأثیر اثر در ماهیت  
اثر مجال است آنستکه هر چیزی که تحقق او موقوف غیری باشد از فرض  
عدم آن غیر عدم تحقق آن چیز لازم آید پس اگر ماهیت بودن ماهیت  
بتأثیر غیر باشد باید که از فرض عدم آن مؤثر ماهیت از ماهیت خود منقلب  
گردد و این مجال است زیرا که هرگز سواد از سواد نبرد و بیاض هرگز  
از بیاضی منقلب نشود.

و بیان آنکه تأثیر مؤثر در وجود مجال است آنستکه وجود از بجهت  
که وجود است هم ماهیتی است پس اگر تأثیر مؤثر در وجود باشد از آن روی  
که وجود است از فرض عدم آن مؤثر باید که ماهیت وجود منقلب شود  
پس این قسم همان قسم سیوم شود.

و بیان آنکه تأثیر مؤثر در موصوف شدن ماهیت بوجود هم مجال  
است آنستکه این موصوف شدن روا نبود که صفت موجود بود و آما ماهیت  
هر وجود زائد باشد بروی و این مؤدی بتسلسل شود و این مجال است  
و ایضاً بتقدیر آنکه مسلم داریم که آن صفتی ثبوتی است بار دیگر  
تقسیم متقدم باز آید که تأثیر مؤثر یا در ماهیت او بود یا در وجود او و چون  
این سخن مجال باشد بسر سؤال باز گردیم و گوئیم که تأثیر مؤثر یا  
در وجود بود یا در ماهیت یا در موصوف شدن ماهیت بوجود و این هر سه  
مجال است پس تأثیر چیزی در چیزی مجال بود.

سؤال سیوم اگر چیزی در چیزی اثر کند تأثیر کردن مؤثر در اثر  
یا عین ذات مؤثر بود و یا عین ذات اثر بود یا مغایرت در هر دو اما قسم اول  
باطل است از وجوه:

وجه نخستین آنستکه ما توانیم ذات واجب الوجود تصور کنیم و ذات  
عالم تصور کنیم و ما را هنوز شک باشد که مؤثر در وجود این عالم این  
واجب الوجود است یا نه و المعلوم غیر ما هو غیر معلوم.

وجه دوم آنستکه تأثیر چیزی در چیزی نسبتی است میان ذات  
مؤثر و ذات اثر و نسبت میان دو ذات مغایر هر دو ذات بود پس تأثیر مؤثر  
در اثر باید که مغایر ذات مؤثر و ذات اثر بود.

وجه سیوم آنستکه ذات مؤثر موصوف است بدانکه آن مؤثر است  
درین اثر و ذات مؤثر بنفس خود موصوف نتواند بود و بذات اثر هم  
موصوف نیست پس باید که مؤثریت مؤثر در اثر مغایر ذات مؤثر و ذات  
اثر باشد و چون این معلوم شد گوئیم آن مغایرت یا سلبی بود یا ثبوتی  
روا نبود که سلبی بود زیرا که مؤثریت نقیض لامؤثریت است و بیدیهه  
عقل میدانیم که لامؤثریت نفی محض و عدم صرف بود پس باید که مؤثریت  
سلبی نبود بلکه ثبوتی بود پس گوئیم آن ثبوتی یا جوهری قایم بنفس  
بود یا صفتی قایم بغیر و روا نبود که جوهری قایم بنفس بود زیرا که مؤثر  
بودن چیزی در چیزی نعت و صفت ذات اثر کننده است و جوهری میان  
و مفارقت از وی پس پیدا شد که مؤثر امری ثبوتی قایم بغیر است و هر چه

چنین باشد او ممکن لذاتیه و واجب لغیره بود پس او را مؤثری بود پس تأثیر مؤثر در وی زاید باشد بر ذات وی و این مؤدی بتسلسل باشد و این محال است پس بسر سخن باز آئیم و گوئیم تأثیر چیزی در چیزی یا در عین ذات مؤثر و اثر بود یا مغایر هر دو بود و این هر دو قسم محال باشد پس تأثیر چیزی محال بود.

سؤال چهارم چون جواز آن وجود متعلق باشد بدو طرف عدم و وجود پس اگر جواز وجود موجب احتیاج وجود بود بمؤثر باید که جواز عدم نیز موجب احتیاج عدم باشد بمؤثر لیکن این محال است زیرا که عدم نفی محض است پس افتقار بر رجح محال بود پس درست شد که جواز عدم حاصل است و درست شد که عدم مفتقر نیست بهیچ مرجحی پس درست شد که جواز علت حاجت نبود.

سؤال پنجم اگر جواز علت حاجت بودی باقی در حال بقا محتاج بودی زیرا که جواز صفتی است لازم ماهیت جایزات و هر چه لازم ماهیت بود هرگز از وی خالی نبود پس جواز جایزات در حال بقا حاصل بود پس اگر جواز علت حاجت بود باقی در حال بقا محتاج مؤثر بود لیکن این محال است زیرا که تأثیر کردن در ذات باقی تحصیل حاصل و تکوین کاین بود و این محال است.

اگر سائلی گوید که تأثیر مبقی در بقاء او بود و بقای او در زمان حاصل نبود و در زمان دویم حاصل شود پس بقای او حادث بود پس تأثیر مؤثر

درین صفت حادث بوده باشد نه در ذات باقی لیکن ما پیدا کردیم که جواز لازم ماهیت ذات باقی است پس اگر جواز علت حاجت بودی بایستی که ذات باقی در حال بقا محتاج بودی و این محال است.

سؤال ششم که صور و اعراض گاه موجود میشود بعد از عدم و گاه معدوم میشود بعد از وجود و این موجود اگر لاین مرجح است پس ممکن محدث مستغنی باشد از مؤثر و اگر بر رجح باشد آن مرجح هم اگر محدث باشد تسلسل لازم آید و اگر قدیم بود از دو حال بیرون نباشد یا آن بود کل ما لا بد منه فی المؤثریه حاصل نبود در ازل یا همه حاصل بود اگر همه حاصل نبود پس حاصل شد که تسلسل لازم آید و اگر کل ما لا بد منه من الشرائط و انتفاء الموانع و ممتنعات العلیة در ازل بوده است و این تجردات پیش ازین نبود و این ساعات حاصل شد بی هیچ مرجحی که بسبب آن وقت تجرد آنوقت عدم تجرد او متمیز شود پس اختصاص اینوقت علی التعمین بدین تجرد ترجیح ممکن باشد لا عن مرجحی و این مبطل آن سخن باشد که شما دعوی کرده اید که ممکن را مرجح باید و الله اعلم.

جواب از شبهه سؤال نخستین آنست که تأثیر مؤثر درو معاً باشد و هیچیک را بر دویم تقدم نباشد و آنچه سایل گفت که لازم آید که ایجاد موجود کرده باشد گوئیم این سخن خطاست زیرا که ایجاد موجود آنگاه لازم آید که وجود اثر سابق بود در زمان بر تأثیر مؤثر اما چون تأثیر مؤثر وجود اثر هر دو معاً باشد در زمان آن محال لازم نیاید.



و اما سؤال دویم را جواب آنستکه اگر در تأثیر چیزی در چیزی شك و شبهه است در تجدد صور و اعراض هیچ شك نیست و این تقسیم شما بعین درین مقام قائم است زیرا که اگر گوئیم آنچه متجدد بود یا ماهیت است یا وجود یا موصوف شدن ماهیت بوجود اگر ماهیت متجدد شد پس لازم آید که مثلاً سواد سواد نبوده باشد پس سواد شود و این قلب ماهیات و حقایق بوده باشد و این محال است و اگر وجود متجدد شد پس لازم آید که وجود وجود نبوده است در این ساعت وجود شد و این محالست و اگر موصوف شدن ماهیت بوجود متجدد شد موصوف شدن اگر عدم محض است تجدد او معقول نبود و اگر موجود است او را ماهیتی باشد و وجودی و این سخن های گذشته در وی باز آید پس معلوم شد که اگر تقسیم حق باشد باید که هیچ عرض و صفت بعد از عدم موجود نشود و بعد از وجود معدوم نگردد و چون این سخن برخلاف مشاهده است معلوم شد که این سخن باطل است و حق آنستکه قدرت باری تعالی اثر کننده است هم در ماهیات اشیاء و هم در وجود اشیاء و هم در موصوف شدن ماهیات اشیاء بوجود اشیاء .

اما سؤال سیوم را جواب آنستکه مثل این تقسیم که سایل تقریر کرده است در دفع بدیهیات حاصل است زیرا که سوفسطائی گوید که اگر این ساعت تو موجود باشی بودن تو در این ساعت یا عین ذات تو بود یا زاید بر ذات تو بود زیرا که عین ذات ترا تعقل نتوانیم کرد بی حاصل

بودن این زاید در این ساعت و اگر زاید باشد بروی این بتسلسل انجامد و چون این هر دو قسم باطل شد باید که تو در این ساعت موجود نباشی و چون این تقسیم در فروع بدیهیات می یابیم معلوم شد که این تقسیم شبهه باشد و حجت نبود .

اما سؤال چهارم را جواب آنستکه نزاع نیست که جواز وجود بظرف وجود و ظرف عدم متعلق است لیکن رجحان وجود بر عدم از برای تأثیر باشد و رجحان عدم بر وجود از برای عدم تأثیر باشد و از اینجاست که گفته اند *عِلَّةُ الْعَدَمِ هِيَ عَدَمُ عِلَّةِ الْوُجُودِ* .

اما سؤال پنجم را جواب آنستکه باقی در حالها معلول مؤثر و مبعی باشد نه بر این معنی که مبعی آن را وجود دیگر دهد بلکه بدان معنی که وجود اثر دایم میماند بدوام مؤثر و برین تقدیر ایجاد موجود لازم می آید . اما سؤال ششم را جواب آنستکه این سخن آنگاه لازم آید که مؤثر فاعل موجب بود و اگر گوئیم که مؤثر فاعل بالاختیار بود اشکال وارد نیست اینست جواب این سؤالها و بالله التوفیق .

مقدمه سیوم - در بیان نفی دور .

دور آن باشد که دو وجود بود ممکن الوجود و وجود این مرجح وجود آن بود و آن مرجح وجود این و جمعی بر بطلان این سخن دلیل گفته اند و آن آنست که مؤثر باید که متقدم بالذات بر اثر خود بود پس اگر مؤثر باشد

در آن و آن دویم مؤثر باشد درین اول لازم آید که هر یک مقدم بود  
بدو مرتبه بروجود خود و این محال است .

بدانکه این سخن بناست بر اثبات تقدم ذاتی و ما را در این سخنهای  
دقیق است و اولیتر آنستکه سخن تقدم ذاتی نگوئیم لیکن گوئیم هر چه  
معلول چیزی بود محتاج آن چیز باشد پس اگر هر دو علت یکدیگر باشند  
هر یک محتاج محتاج خود باشند و هر چه محتاج محتاج خود باشد لازم  
آید که محتاج خود باشد پس اگر هر یک علت آن دویم بود لازم آید  
که هر یک بخود محتاج بود لیکن این محال است زیرا که احتیاج صفت  
اضافی است و اضافه جز میان دو چیز معقول نبود .

اگر سائلی گوید اضافه و ثبوت هر یک علت وجود آن دویم است  
و دلیل بر این آنستکه از فرض وجود هر یک وجود آن دویم لازم آید  
قطعاً پس باید که هر یک علت آن دویم باشد .

جواب اگر گوئیم اضافه را در اعیان وجود نیست اشکال مندفع  
باشد و اگر گوئیم در اعیان موجود اند گوئیم وجوب ملازمت میان اضافه  
از برای اتحاد علت باشد .

#### مقدمه چهارم - در بیان نفی تسلسل .

پیش از آنکه در تقریر این مطلوب خوض کنیم مقدمه ای فرایش داریم  
که ما را در تقریر مطلوب بدان حاجت است و آن مقدمه آنستکه علت

مؤثر باید که موجود باشد حال وجود المعلول و برهان این آنستکه  
اگر علت متقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی شده  
باشد پس حصول معلول بی علت بوده باشد و این محال است .

اگر سایل گوید چرا روا نبود که علت موجود باشد این ساعت  
و ایجاد معلول کند در فردا این حصول معلول در فردا بی تأثیر علت نبوده .  
جواب گوئیم این سخن که میگویند که علت در این ساعت ایجاد  
معلول کند در فردا محال است زیرا که ایجاد کردن علت مر معلول را  
صفتی است اضافی و صفات اضافیه آنگاه متحقق باشند که هر دو مضاف  
حاصل باشند و چون علت این ساعت موجب معلول بود صفت موجبی  
آن ساعت حاصل بود و چون این صفت سبب اضافی این ساعت حاصل بود  
باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل بود و چون این مقدمه پیدا شد  
گوئیم بر بطلان اسباب و مسببات سه برهان پیدا شد .

برهان اول آنکه اگر اسباب و مسببات همه نامتناهی بود باید که  
همه فی الحال موجود بود بنا بر آن مقدمه که این تقریر کردیم پس  
گوئیم مجموع آن اسباب و مسببات یا واجب لذاته بود یا ممکن  
لذاته روا نبود که واجب لذاته بود زیرا که جمله ای که فرض کرده شود  
آن جمله مفتقر هر یک از آحاد خود بود و هر چه مفتقر غیر خود بود ممکن  
لذاته بود پس هر جمله که فرض کرده شود او ممکن لذاته بود و ایضا  
چون جمله مفتقر آحاد بود و هر یک از آحاد این جمله ممکن لذاته



بود و هر چه مفتقر باشد بچیزی ممکن لذاتیه است پس آن جمله ممکن لذاته بود هم بمجموع و هم باحد و هر چه ممکن لذاته بود آن را مؤثری باید مغایر پس آن جمله را مؤثری باید که مغایر او بود و مغایر هر يك از آحاد او بود و هر چه مغایر جمله ممکنات بود و مغایر هر يك از آحاد او بود او ممکن لذاته نبود و هر چه ممکن لذاتیه نبود آن واجب لذاتیه بود پس معلوم شد که جمله ممکنات در سلسله حاجت منتهی میشوند بموجودی واجب الوجود.

برهان دوم چون معلوم شد که آن مجموع ممکن لذاته است گوئیم هر چه ممکن لذاته بود آنرا مؤثری باید و مؤثر در آن مجموع یا نفس آن مجموع بود یا چیزی دیگر که داخل بود در آن مجموع یا چیزی که خارج بود از آن مجموع روا نبود که مؤثر در آن مجموع عین مجموع بود لِامْتِنَاعِ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ و روا نبود که علت آن مجموع چیزی باشد داخل در آن مجموع زیرا که هر چه علت مرگب بود باید که علت افراد آن مرگب بود پس چون علت آن مجموع داخل در آن بود باید که آن فردی از افراد آن مرگب بود پس چون آن مجموع داخل در آن بود و آن فرد از افراد آن مجموع است لازم آید که آن علت خود و علت علت خود باشد و الْأَوَّلُ مُحَالٌ لِامْتِنَاعِ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَالثَّانِي مُحَالٌ لِامْتِنَاعِ الدَّوْرِ پس درست شد که علت آن مجموع نه عین آن مجموع بود و نه چیزی داخل در آن مجموع پس معلوم شد که

علت مجموع چیزی باشد خارج از آن مجموع و هر چه خارج باشد از مجموع ممکنات او از ممکنات نبود و هر چه ممکن الوجود نبود آن واجب الوجود بود پس پیدا شد وجوب انتهاء جمله ممکنات بموجودی واجب الوجود.

برهان سیوم آنستکه اگر تسلسل اسباب باشد و مسببات لا اِلَیَّ نِهَایَه فرض کرده شود هر آینه معلول آخر حاصل باشد و خصم میگوید که مؤثر اول موجود نیست پس ما از معلول آخر لا اِلَیَّ بَدَایَه له يك جمله فرض کنیم و از پنجم مرتبه از این جمله لا اِلَیَّ بَدَایَه جمله دیگر فرض کنیم لابد باشد که این جمله دوم کمتر باشد از جمله نخستین بچهار عدد پس از طرف اخیر اول این جمله با اول آن جمله مقابل شود دویم این بدویم آن پس گوئیم یا هر يك که در جمله زاید یافته شود یکی هم در مرتبه آن در جمله ناقص یافته نشود یا شود روا نبود که یافته شود و الا یَنْزِمُ اَنْ یَكُونَ الشَّيْءُ مَعَ غَیْرِهِ كَهُوَ لَا مَعَ غَیْرِهِ هَذَا مُحَالٌ و اگر یافته نشود پس جمله ناقص منقطع شود و آن در این طرف که طرف معلول است ظاهر نشود زیرا که ماتطبیق در این طرف فرض کردیم پس باید که تفاوت در آن طرف ظاهر شود پس اسباب و مسببات در طرف بدایت متناهی شوند پس لابد بود از مؤثری که او چیزی دیگر نبود پس آن مؤثر اگر ممکن بود فَقَدْ وَقَعَ اَلْمُمْكِنُ لَا یُمْؤَثِّرُ وَهُوَ مُحَالٌ لِذَاتِهِ فَهُوَ اَلْمَطْلُوبُ و چون این مقدمات مبرهن شد ما باصل برهان باز گردیم

و گوئیم هیچ شك نیست که موجودی هست و هیچ شك نیست که هر چه موجود بود یا واجب بود یا ممکن اگر واجب بود پس واجب الوجود موجود بود و اگر ممکن بود ممکن را مؤثری باید و دور و تسلسل محال است پس لابد بود اثبات موجودی واجب الوجود و بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .

برهان دویم فی اثبات واجب الوجود لذاته و الاستدلال علیه بإمكان الصفات .

و تقریر این برهان آنستکه گوئیم که همه جسمها در ذات و ماهیت برابرند و چون چنین باشد جمله اجسام در صفات محتاج باشند بمخصیصی و مرجحی و چون چنین باشد باید که آن مخصیص و مرجح جسم نبود پس معلوم شد احتیاج جمله اجسام در جمله صفات بمؤثری که جسم نبود و این برهان بنا بر چند مقدمه است :

### مقدمه اول - آنستکه جمله اجسام در ماهیت برابرند .

و برهان آنستکه ما توانیم جسم را تقسیم کنیم و گوئیم که جسم یا فلکی یا عنصری لطیف بود یا کثیف گرم بود یا سرد و معلوم است که مورد تقسیم باید که مشترك باشد بین الأقسام کُلُّهَا پس که حقیقت جسم مفهومی مشترك است میانۀ فلکی و عنصری و لطیف و کثیف و معلوم است که این اختلافات ایشان بصفات و اعراض است پس معلوم شد که جمله اجسام در ماهیات برابرند و بدانکه ما را درین مقدمه سخنهاى دقیق

است و آن را در کتابهای مطول شرح داده ایم<sup>۱</sup> .

مقدمه دویم - آنستکه چون در ذات جمله اجسام متماثل باشند باید که هر چه بر یکی روا بود بر دیگری هم روا بود زیرا که چون تفاوت نیست در میان اعداد در ماهیت البته در آن ماهیت هیچ امتناع نیست از قبول آن صفات لازم آید که هر چه بر یکی روا بر دویم هم روا بود<sup>۲</sup> .

امر سائلی گوید که گرفتیم که میان این اعداد در ماهیت هیچ تفاوت نیست لیکن در تعین و تشخص تفاوت لازم باشد زیرا که اگر تشخص این شخص آن دوم را بود پس این فرد عین آن بود و دوئی باقی نماند پس پیدا شد که اگر چه در ماهیات مساوات حاصل است لیکن در شخصیت و تعین مساوات حاصل نیست و چون این درست شد گوئیم چرا روانی بود که این شخصیت در یکجانب معتبر باشد و مقتضی و در جانب دویم مانع و برین تقدیر لا یلزم من استواء الأعداد فی الماهیه استوائها فی جمیع

۱ - در کتاب از همین هم درین باره گوید و فی هذا المقام ابحاث غامضة عمیقه لا تلیق بهذا المختصر .

۲ - اگر قبول صفات از لوازم ماهیات باشد اینگونه استدلال صحیح باشد ولی در جائی که قابلیت از عوارض ماهیت بود ناتمام است چه زوجیت لازم ذات و ماهیت از به است در هر وعائی که از به پیدا شود جفت بودن و قابلیت انقسام بتساویین با او خواهد بود و اگر حصول قابلیت از لوازم ماهیت نباشد بلکه از عوارض او بود سخن در او میروید تا آنگاه که بدانی برسد و گرنه تسلسل خواهد بود و سلسله منقطع نشود مگر وقتی که این لزوم و قابلیت بماهیت برسد و مطلوب حاصل آید کل ما بالعرض لابد وان ینتهی الی ما بالذات .



اللوازم و این سؤال نیک نافع است .

جواب آنکس که او اعتقاد کرده است که تعین امر عدمی است این سؤال از وی ساقط بود زیرا که داخل نباشد در مقتضی و آنکس که اعتقاد کرده که تعین امر ثبوتی است جواب او آن است که تعین لازم ماهیت نیست و *إِلَّا لَكُنَّ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي شَخْصِهِ* پس آن امر عارض ممکن الزوال باشد پس هر چه مانع آن بود هم ممکن الزوال بود و چون این هر دو مقدمه درست شد پیدا است که هر چه بر عناصر باشد بر افلاك جایز باشد پس خرق و التیام و انشقاق و فطور بر فلك جایز بود و *انْقِلَابُ الْهَوَاءِ أَرْضًا وَالْأَرْضُ هَوَاءً وَ نَارًا* هم جایز بود و این مقدمه همچنانکه در معرفت آفریدگار نافع است در تصحیح احوال قیامت هم نافع است :

مقدمه سیوم - آنستکه هر جسمی که فرض کرده شود لابد اورا حیثی باشد معین و لابد اورا شکلی باشد که یا لطیف بود یا کثیف یا حار یا بارد پس اختصاص هر یک بد آنصفت از جایزات باشد و هر چه جایز باشد اورا مرجحی و مخصصی باید چنانکه در دلیل اول اثبات کرده شد و از این مقدمه بیرون آید که صانع عالم جسم نیست و الا او هم محتاج مقدری بود و این مؤدی باشد بتسلسل پس معلوم شد که عالم را صانعی است نه جسم است نه متحیز پس اگر خواهیم که اثبات این کنیم که واجب الوجود لذاته است هر آینه بر آن دلایل که در طریق مقدم

تقریر کردیم محتاج گردیم و بالله التوفیق .

برهان سیوم *فِي اثْبَاتِ الصَّانِعِ تَعَالَى وَالِاسْتِدْلَالِ عَلَى حُدُوثِ الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ* .

و بیان او اینستکه گوئیم که درست کردیم که اجسام عالم همه محدثند و هر چه محدث باشد آن را محدثی باید پس لازم آید که جمله اجسام عالم محدث باشد .

اما بیان حدوث اجسام آنستکه گذشته است و اما آنکه هر چه محدث بود آن را محدثی باید دو طریق است :

طریق اول آنستکه گوئیم که هر چه محدث بود جایز الوجود و *الْعَدَمِ لِذَاتِهِ* بود و هر چه چنین بود مفتقر بر مرجح و مؤثری باشد . اما بیان آنکه هر چه جایز باشد مفتقر باشد بر مرجحی گذشته است و مارا در این مقام جز بیان *يَكُ مَقْدَمَهُ* حاجت نیست و آن آنستکه هر چه محدث است جایز الوجود *لِذَاتِهِ* است .

برهان این آنستکه هر چه محدث بود پذیرنده عدم بود و الا معدوم نبود و پذیرنده وجود بود و الا موجود نشدی و پذیرنده گی از لوازم ماهیت است پس درست شد که هر چه محدث بود ممکن الوجود *لِذَاتِهِ* بود .

اسم سائلی گوید که مجال است که هیچ ممکن الوجود باشد و برین سه حجت است :

حجت اول آنکه وجود یاعین ماهیت بود یا غیر او اگر عین ماهیت بود امکان معقول نبود زیرا که آنچه میگوئیم که او پذیرنده عدم است آنگاه معقول گردد که حقیقت او مقارن عدم معقول بود و معلوم است که مقارنت وجود با عدم محال بود پس باید که مقارنت ماهیت او با عدم محال بود و چون این مقارنت محال بود امکان مقرر نشود.

اما اگر ماهیت غیر وجود باشد مَحْكُومٌ عَلَيْهِ بِالْإِمْكَانِ یا ماهیت بود یا وجود یا موصوف شدن ماهیت بوجود و این هر سه محال است و آنچه روا نبود که مَحْكُومٌ عَلَيْهِ بِالْإِمْكَانِ ماهیت بود زیرا که هر چه ممکن بود باید که مقارنت آن موصوف با عدم صفت معقول بود پس اگر ماهیت او ماهیت ممکن باشد لازم آید که ماهیت با عدم آن ماهیت روا بود که جمع باشد و این محال است زیرا که جمع تقيضین معقول نبود.

اما آنچه روا نبود که محكوم علیه بالامکان نفس وجود بود زیرا که چون حکم کنیم بر وجود هر آنچه روا بود از وجودی بیرون شود لازم آید که روا بود اجتماع تقيضین و این محال است و اما آنچه روا نبود که محكوم علیه بالامکان موصوف ماهیت بود آنستکه همان سخن که

۱ - عبارت اربعین اینست كلما كان ممكن الثبوت لم يمتنع تفرره مع عدم ذلك الشيء فلو قلنا السواد يمكن ان يكون سواداً چنین افاده میکنند که سواد ممکن است محكوم سواد باشد و این حکم عاقلانه بکله این سخن عاقلان نبود چه این جمله اقتضاء آن دارد که سواد در حالت سواد بودن محكوم بعدم سواد باشد و این محال بود.

در ماهیت و وجود تقریر کردیم درین قسم قایم است پس معلوم شد که امکان وجود متصور و معقول نیست.

حجت دوم آنستکه اگر چیزی ممکن الوجود بود آن امکان یا معدوم بود یا موجود اگر امکان موجود نبود پس این نفی امکان بود و ایضاً امکان رافع امتناع است و امتناع عدم است و رافع عدم ثبوت بود اما اگر امکان موجود بود ما چهار برهان یاد کردیم در جواب شبهه فلاسفه در مسأله قدم عالم بر آنچه امکان روا نبود که موجود بود چون این هر دو قسم باطل شد پس پیدا شد که امکان نامعقول و نامتصور است.

حجت سوم آنستکه اگر امکان ممکن الوجود است پس ماهیت روا بود که موصوف باشد بوجود و بران تقدیر که ماهیت موصوف نبود بوجود ماهیت مقرر باشد درحالی که خالی باشد از وجود این اثبات معدوم باشد و شما آن را بدلیل ابطال کرده اید پس پیدا شد بدین سه حجت که امکان معقول نیست و اما آنچه شما بر آن اعتماد کرده اید که هر چه متجدد باشد آن جایز الوجود بود و این سخن منقوض است بوجه:

اول آنستکه نزدیک شما آنستکه عرض مستحیل البقاست و چون رواست که موجود بود پس در زمان دوم واجب الوجود لذاته شود چرا روا نبود که معدوم باشد پس در زمان دوم واجب الوجود لذاته شود.

نقض دوم که عالم بشرط آنکه مسبوق باشد بعدم سبق زمانی ممتنع الوجود لذاته است فی الآن زیرا که اجتماع ازل و نفی ازل



مجال لذاته باشد پس واجب الامکان لذاته باشد در لایزال زیرا که امکان  
مرمکن را واجب باشد و این امکان بفاعل نیست زیرا هر چه بفاعل بود  
اگر فرض عدم فاعل کرده شود آن حکم زایل گردد و امکان وجود  
محدث لا یزال اگر تقدیر وجود فاعل کنیم و اگر تقدیر عدم او هرگز  
زایل نشود پس پیدا شد که ثبوت آن امکان در ازل ممتنع لذاته بود و در  
لایزال واجب باشد و این تجرد بر سیل وجوب بود نه بر سیل جواز و نه  
بمؤثر پس آنچه شما میگوئید که هر چه محدث بود جایز الوجود لذاته  
بود و مفتقر بر رجح و مؤثر باشد هر دو مقدمه منقوض شد.

نقض سیوم آنستکه هیچ شك نیست که زمان مرکب و مؤلف  
از آنات متالی است و یقین است که این ساعت پایدار نبود و بودن این ساعت  
ممتنع لذاته باشد زیرا که این ساعت پایدار نبود و مجال است که  
که این ساعت در وجود نیاید پس هر آنی که از زمان در وجود آید  
واجب الحدوث لذاته و هر آنی که بگذرد واجب الإنقضاء لذاته  
بود پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست و این سؤال در معرض  
دیگر تقریر توان کرد و آن آنستکه گوئیم حقیقت واجب الوجود  
لذاته آنستکه عدم او من حیث انة مجال باشد و عدم زمان من حیث  
انة مجال است پس باید که زمان واجب لذاته باشد.

و بیان آنکه عدم زمان لذاته مجال است آنستکه زمان معدوم شود  
لابد عدم او بعد از وجود او بوده باشد و این بعدیت بزمان باشد پس هر گاه

که عدم او فرض کرده شود از مجرد فرض عدم او فرض وجود او لازم  
آید پس باید که فرض عدم زمان لذاته مجال بود پس زمان واجب الوجود  
لذاته باشد و هیچ شك نیست که زمان مرکب است از آنات متالی متعاقب  
پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست.

جواب مراد ما از امکان اینستکه چیزی باشد چنانکه استمرار و دوام  
آنحال در زمان دویم ممتنع نبود و چون مراد از لفظ امکان این باشد این  
اشکالات بر ما روا نبود و چون این معلوم شد گوئیم نماندن آن بر آنحال  
در زمان دویم هم معقول باشد و چون هر دو معقول باشد از برای مرجحی  
باشد و بر این تقریر که شرح دادیم آن اشکالات هم ساقط باشد.

و بدانکه چون بدین حجت درست شود که اجسام را محدثی است  
سؤال ماند که چرا روا نبود که محدث اجسام موجودی بود جایز الوجود  
پس در رفع این احتمال بدان سخنها که در برهان اول تقریر کردیم  
باز باید گشتن.

طریق دویم در بیان این دلیل آنستکه گوئیم اجسام محدثند و هر چه  
محدث بود جایز الوجود بود و بیشتری از مشایخ متکلمین بر این طریق  
بوده اند و کسانی که بدین طریق تمسک کنند دو گروهند یکی آنقوم  
که گویند علم با احتیاج محدث بموجد و خالق ضروری است دلیل بر آنکه  
این علم ضروری است آنستکه هر کس که بنایی بیند آراسته و پیراسته  
بعد از آنکه نبوده باشد بیدیه عقل بدانند که این بنا را بانی باید و این عمارت

را معماری باشد معلوم الصحه بالبدیهه است .

طریق سیوم قول جماعتی که گویند اینمقدمه استدلالی است وطریق اثبات آن قیاس باشد بر شاهد زیرا که همچنانکه حدوث عالم علت احتیاج عالم بفاعل است و مشایخ معتزله اعتماد بر این طریق کرده اند و بالله التوفیق .

برهان چهارم فی اثبات الصانع سبحانه و تعالی و الاستدلال بحدوث الصفات .

و آن را علما حصر کرده اند در دو نوع دلایل انفس و دلایل آفاق .  
اما دلایل از انفس چنانکه استدلال بتکون حیوان از نطفه در کتاب کریم الجد آفریدگار تعالی سخت بسیار است و بدینطریق بینه رفته است و تقریر اینطریق آنستکه نطفه جسمی است متشابه الاجزاء متساویه الطبیعه فی الماهیه و تأثیر حرارت رحم و قوت کواکب با همه اجزاء او متساوی است پس هر گاه که چنین باشد باید که ظهور اثر در جمله اجزا بر یکنوع باشد و از این است که فلاسفه میگویند که شکل بسایط باید که کره باشد زیرا که چون قابل یکی باشد و مؤثر یکی بود فعل باید که متشابه الاثر باشد و چون با وحدت شرایط و مؤثرات در بدن انسان اعضاء مختلف می بینیم بشکل طبیعت و خاصیت معلوم شد که آن بدید

۱ - چه آنکه گویند چنانکه ما موجد افعال خویشان هستیم پس افعال بما معتادند زیرا که از عدم بوجود آمدند و از اینجا ظاهر میشود که حدوث علت حاجت بمعده و فاعل است و بر این قیاس اشکالات بسیار است .

آورنده فاعل مختار بود و اثر طبع و عدت نبود .

و از جمله دلایل انفس اختلاف احوال و منافع او چنانکه در تشریح باستقصاء یاد کرده شده است و از جمله دلایل انفس اختلاف احوال خلق است در سعادت و شقاوت و علم و جهل در ویشی و توانگری و خوشدلی و دلتنگی .

و اما دلایل آفاق چون اختلاف فصول و تغییر هوا و رعد و برق و باران و ابر و اختلاف احوال نبات و حیوان و اکثر دلایل که در کتب الهی چون توریه و انجیل و زبور و فرقان مذکور است ازین نوع باشد زیرا که این نوع دلایل زود بخواطر رسد و عقل آن را آسان دریابد

۱ - ممکن است اشاره باشد بروایت کافی از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام که در پاسخ پرسش یکتن از طبیعیان معاصر و دانشمند بنام که بمنظور مناظره حضور یافته و پس از محاوره و محاضره چنان شد که گفت گویا خدای را بچشم می بینم پیر بر معارض ایمان کرد و رفت پیر کسری را مسلمان کرد و رفت همه روایت مفصل است ما بقسمت آخر آن اکتفا میکنیم و آنچه مربوط بگفتار مصنف است در اینجا میآوریم و حکم را بخوانندگان منصف باز میگذاریم باشد که بدین قدر بسنده نکنند و بکتاب کافی مراجعه فرمایند . نخستین جلسه که ملاقات دست داد و ابن ابی العرجاء براهنهای ابن المقفع بحضور حضرت صادق (ع) شرفیاب شد پس از مذاکرات مقدماتی چنین فرمود :

فقال لی و یلک و کیف احتجب عنک من اراک قدرته فی نفسک نشوک و لم تکن و کبرک بعد صغرتک و قوتک بعد ضعفک و ضعفک بعد قوتک و سقمک بعد صحتک و بعد سقمک و رضاک بعد غضبک و غضبک بعد رضاک و حزنتک بعد فرحک و فرحک بعد حزنتک و حبک بعد بغضک و بغضک بعد حبک و عزمک بعد انانک و انانک بعد عزمک و شهوتک بعد کراهتک و کراهتک بعد شهوتک و رغبتک بعد رهبتک و رهبتک بعد رغبتک و رجائک بعد بأسک و بأسک بعد رجائک و خاطرک بما لم یکن فی وهمک و عروب ما انت معتقدہ عن ذهنک و ما زال بعد علی قدرته التی هی فی نفسی التی لا ادفعا حتی ظننت انه سیظهر فیما بینی و بینہ .



اینست شرح دلایل اثبات صانع که تعلق بامکان و حدوث دارد و جماعتی از قدمای فلاسفه اثبات صانع را بطریق حرکت کرده اند و اصحاب فیثاغورث اثبات صانع بطریق خواص اعداد و اریتماتیکی کرده اند و جماعت ارباب تصفیه و ریاضت اثبات صانع بطریق کشف کرده اند و جماعت اهل تجارب اثبات صانع بطریق اضطراری کرده اند چنانکه چون محتاج مضطر شود و امید او از همه خلق منقطع شود درون دل او بتضرع و تواضع و درخواست در آید و آن از آنستکه فطرت او گواهی میدهد که او را مصوری و مدبری است اینست اشارت بانواع دلایل برسیل اختصار و الله الموفق .

### المسألة الرابعة

فی ان الله تعالى قدیم ازلی باق سرمدی

بدانکه ما در مسأله سیوم برهان گفتیم که جمله ممکنات در سلسله حاجت بموجودی رسند و اَجِبُ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ و هرچه چنین باشد لابد ازلی باشد و ابدی باشد پس ما را بعد ازین بذکر دلایل قدم و بقا هیچ حاجت نباشد اما جماعتی که پیش از ما بوده اند اینطریق که بگفته اند ایشان را یاوریم .

بدانکه جمله مشایخ اصول چون درست کرده اند که این عالم را صانع است گفتند آن صانع اگر محدث باشد محتاج بود بصانع دیگر و این

بتسلسل انجامد و تسلسل محال باشد پس باید که صانع عالم قدیم بود اگر سایل گوید برین سخن اشکالهاست .

اشکال اول آنستکه چرا روا نبود که خالق این عالم محسوس صرف باشد و آن چیز خالق قدیم بود و چون این چنین باشد تسلسل منقطع شود و این مذهب جماعت فلاسفه است چنانکه گویند موجب و مدبر این عالم سفلی عقل فعال است و مدبر عالم علوی عقول دیگر و خالق اینهمه واجب الوجود جماعت مفوضه میگویند مدبران عالم کواکب اند و خالق کواکب الله اعظم و فی الجملة این احتمال بدان برهان که یاد کرده اند مندفع نشود .

اشکال دوم آنستکه هر دو چیزی که موجود باشد یا هر دو بهم باشند یا یکی سابق باشد بر دویم پس اگر باری تعالی و عالم بهم بوده اند پس یا عالم قدیم بود یا اله محدث و اگر باری تعالی سابق باشد بر عالم لابد در آن سابق قبول زیاده و نقصان حاصل باشد زیرا که ما فرض توانیم کردن حدوث این عالم را قبل از حدوث بمقدار عَشْرَةَ آیام و توانیم فرض کردن حدوث این عالم قبل از حدوث بمقدار عَشْرِينَ یوماً و بیدیه عقل دانیم که فرض دویم متقدم باشد بر فرض اول ضعف او باشد و فرض اول نصف فرض دویم باشد و هرچه قابل نقصان باشد محدود و مقدور بود و چون درست شد که سبق باری تعالی بر عالم بزمان باشد گوئیم اگر آن سبق بمدت متناهی باشد پس صانع محدث باشد و اگر بمدت نامتناهی بود پس حدوث عالم موقوف

باشد برانقضای مدت نامتناهی لیکن انقضای نامتناهی محال بود پس بایستی که وجود عالم محال بودی و چون عالم در وجود آمد معلوم شد که تقدم باری تعالی بر عالم بمدت نامتناهی نبوده است.

اشکال سیم آنستکه ازلیت و ابدیت متقابلانند تقابل السلب و الایجاب و هرچه چنین باشد هر یک از دویم متمیز باشد تمیز تام پس باید که ازل از ابد متمیز باشد و این تمیز آنگاه باشد که مقطع بود که آن مقطع آخر ازل بود و اول ابد و آن محال است زیرا که اگر چنین بودی اگر حدوث چیزی پیش از آنطرف که اول بدایت کرده شود و باید که او ازلی شود بدین مقدار تقدم و این ظاهر الامتناع است پس باید که ازلی از ابدی جدا نبود ولیکن ما بیان کرده ایم که جدائی لابد است پس لازم آید که هر یک از دویم هم متمیز نبود و این محال است. جواب از سؤال نخستین آنستکه بپرهان درست کنیم که صلاحیت تأثیر جز قدرت خدا بر این نیست و چون مقدمه مبرهن شد سخنی که اصحاب و سایط را باشد باطل شود.

و اما سؤال دویم را جواب آنستکه در آغاز مسأله حدوث اجسام بپرهان یاد کردیم که تقدم بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر نه بزمان است پس بر همین تقدم باری تعالی بر کل عالم نه بزمان باشد و بدین طریق آن اشکال زایل باشد.

و اما سؤال سیوم را جواب آنستکه این سؤال واردست که اگر

این کس مثبت قدم عالم باشد زیرا که آن کس که مثبت قدم عالم باشد مثبت وجود ازلی باشد و آنکس که مثبت حدوث عالم باشد مثبت عدم ازلی بود و چون این سؤال بر همه تقدیرها لازم است لاجرم ساقط باشد و اما آن حجتها که گفته اند بر وجود بقای صانع تعالی دو حجت است:

حجت نخستین آنستکه چون درست شد که قدیم است اگر معدوم شود عدم او بفاعل بود یا بطریقیان ضد بود یا بزوال شرط و این هر سه محال است. اما آنچه اعدام بفاعل محال است دلیل آنستکه قدرت صفت مؤثر است و عدم نفی محض است پس اعدام بفاعل محال است و اما آنچه اعدام بطریقیان ضد محال است آنستکه آن ضد باید که محدث بود و قدیم از محدث خوبتر بود پس اندفاع محدث بسبب وجود قدیم اولیتر بود و اما آنچه اعدام بزوال شرط محال است زیرا که هر چه شرط قدیم بود لابد هم قدیم بود و سخن در عدم آن قدیم چون سخن در عدم قدیم ازل بود و آن بتسلسل انجامد و چون هر سه قسم باطل بود عدم قدیم محال بود.

و حجت دویم آنستکه اگر عدم بر وی روا بود جایز الوجود بود پس محدث باشد و چون درست شد که محدث نیست باید که قابل عدم نبود.



في ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق تعين ذاته المخصوصة

بدانکه جماعتی بزرگ از علماء اصول بر آنند که تمیز ذوات از آن جهت که ذاتند برابرند و امتیاز هر ذات از دیگر ذوات از برای صفاتی باشد که آن ذات بدان صفات مخصوص باشد پس بنا بر این اصل که گفته اند باری تعالی از آنجهت که ذات است مساوی دیگر ذوات باشد و امتیاز او از دیگر ذوات از برای صفات الهیت اوست چون قدم و وجوب و منزهی و قدرت بر ایجاد یا صفت دیگر که معلوم خلق نیست و اختیار ما آنستکه ذات باری تعالی مخالف جمله ذوات است لِعَيْنِهَا وَلِنَفْسِهَا لِأَلِصْفَةِ أُخْرَى پیش از آنکه درین برهان شروع کنیم مقدمه فرمایش داریم که ما را در بیان مسأله بدان حاجت میافتد:

و آن مقدمه - آنست که واجب نیست که هر چیزی که مخالف

چیزی دیگر بود آن مخالفت از برای صفتی باشد.

و برهان او اینستکه آن دو صفت که علت مخالفت ایشانند یا میان آن دو صفت مخالفت نیست اگر هیچ مخالفتی نیست ممکن نبود که بسبب ایشان میان ذوات مخالفت حاصل شود و اگر میان آن دو صفت مخالفت حاصل است اگر مخالفت از برای دو صفت دیگر باشد بتسلسل انجامد و اگر نه از برای صفت دیگر باشد پس مخالفت معقول شد میان دو چیز لِدَاتِهِمَا لِأَلِصْفَةِ

غَیْرِهِمَا و مقصود ما جز این نبود و چون این مقدمه معلوم شد گوئیم ذات باری تعالی از آن رو که نام حقیقت اوست مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ جَمِيعِ الصِّفَاتِ یا مساوی دیگر ذوات نیست اگر مساوی دیگر ذوات نیست پس مخالفت لنفس الذات حاصل است و اگر مساوی دیگر ذوات است ما درست کردیم که هر گاه که ذوات مساوی باشد هر چه بر یکی روا بود بر همه روا بود و چون چنین باشد آن صفت که ذات بدو مخصوص است بر دیگر ذوات روا بود و آن صفت که دیگر ذوات بدان مخصوص اند بر ذات باری تعالی روا بود اختصاص را و علی التعمین بدان صفت علی التعمین از جایزات بود و آن جایز اگر معلل نبود قَدْ وَقَعَ الْجَائِزُ لِأَلِغَلَّةِ و اگر معلل باشد سخن در آن علت چون سخن در صفت نخستین باشد و این مؤدی باشد بدور یا بتسلسل و این هر دو محال است پس درست شد که ذات باری تعالی مخالف جمله ماهیات است لعین ذاته المخصوصه.

شبهه خصم آنستکه جمله ذوات در حقیقت ذاتی برابرند و چون چنین باشد امتیاز ایشان بصفت بود بیان مقدمه نخستین بدو حجت است که چون ما اعتقاد کردیم که این معلوم ذات است خواه اعتقاد کنیم که قدیم است و خواه اعتقاد کنیم که محدث است آنچه معلوم شده بود که ذات است متعین نشود و اگر نه بقاء این علم علی جمیع التقدیرات ممکن نبود. دلیل اول آنستکه ما توانیم ذات تقسیم ذات کنیم بواجب و ممکن

و مورد تقسیم مشترك است پس باید که تقسیم تعین حقیقت ذات کنیم در واجب و در ممکن يك مفهوم و چون درست شد که ذات قدیم و ذات محدث از آنجهت که ذاتند يك مفهوم است لابد باشد که امتیاز ذات او از دیگر ذوات بچیزی باشد زاید و آن چیز باید که صفت آن ذات بود درست شد که امتیاز ذات باری تعالی از دیگر ذوات بصفت است.

جواب معنی ذات آنستکه آن قائم بنفس بود و قائم بنفس عبارت است از استغناء از محل و این معنی مفهوم سلبی است و نزاع نیست که اینقدر مفهومی مشترك است لیکن آن حقیقت که محکوم علیه بهذا السلب است لنفسها مخالف حقایق دیگر است و بالجمله اگر گوئیم که ذات باری تعالی مخالف دیگر ذوات است لنفس تلك الذات و این مفهوم مشترك لازم آن حقایق مختلفه است و هیچ محال لازم نیاید اگر گوئیم که ذوات متساویند این سخن محال باشد و الفرق ان اشياء المختلفه يجوز اشتراكها في اللوازم. و اما الاشياء المتساوية يمنع اختلافها في اللوازم. و بالله التوفيق.

### المسألة السادسة

في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقة أم لا  
مذهبهائی که در مسأله ممکن است که گفته شود سه بیش نیست زیرا که ما گوئیم که وجود واجب بخلاف وجود ممکن است از آنجهت

که وجود است و علی هذا يكون قولنا: الوجود على عين الواجب لذاته و على الممكن لذاته بالاشتراك اللفظي یا نه چنین گوئیم بلکه گوئیم مفهوم لفظ موجود در حق واجب و در حق ممکن يك معنی است و اگر حق این قسم باشد یا آنچه حقیقت وجود است در حق باری تعالی مقارن ماهیت دیگر است یا مقارن ماهیت دیگر نیست پس بنا بر این تقسیم سه قول حاصل است:

قول نخستین آنستکه وجود باری تعالی عین ذات اوست و وجود ممکن غیر ذات او و همچنانکه واجب و ممکن بماهیت مخالف یکدیگرند بوجود هم مخالف یکدیگر باشند.

قول دوم آنستکه حقیقت وجود در حق واجب و در حق ممکن يك معنی است لیکن این مفهوم در حق واجب الوجود مقارن ماهیت اوست و ماهیت او غیر آن وجود است و مستلزم آن وجود است. و قول سوم آنستکه حقیقت وجود در حق واجب و ممکن یکی است و آنچه معنی وجود است در حق باری تعالی محض وجود بشرط التجرد عن الهیات.

اما قول نخستین را ابطال کردیم در مقدمه مسأله المعلوم شئی و قول دوم اختیار ماست و مذهب جمعی بزرگ از مشایخ اصولیان. و اما قول سوم اختیار ابوعلی سیناست و بنزدیک ما این درست نیست و ما را بر بطلان آن برهان بسیار است.



برهان اول آنستکه درست کردیم که وجود از راه ماهیت وجود است و ابوعلی سینا با ما موافق است درین مقدمه پس گوئیم که وجود از آنروی که وجود است یا مقتضی آنستکه عارض ماهیت بود یا مقتضی آنستکه عارض ماهیت نبود یا نه مقتضی اینست و نه مقتضی آن اگر حق قسم اول است باید که همه وجودها عارض ماهیت باشند پس گفتن که وجود در حق باری تعالی عارض ماهیت نیست خطا بود و اگر حق قسم دوم باشد پس باید که وجود در هیچ صورت عارض ماهیت نبود لیکن ما برهان درست کردیم که وجود در حق ممکنات عارض ماهیت ایشان است.

قسم سوم و آن آنستکه وجود نه مقتضی عروض باشد و نه مقتضی لا عروض پس هر دو قید صفت بروی روا باشد و چون این هر دو قید صفت عرضی جایزالزوال باشد لابد معلل باشد بعلت منفصل پس تعیین ذات واجب الوجود موقوف بشی منفصل باشد و این محال است و این برهان قاطع است بر بطلان این قول و مذهب.

و برهان دوم آنستکه اگر تمام ماهیت باری تعالی وجودی باشد یا سلب ماهیت پس مبدء همه ممکنات یا وجود باشد یا این قید سلبی یا مجموع هر دو و اگر وجود باشد پس باید که وجود آخس الاشیاء همچنان بود زیرا که وجود از آنروی که وجود است یکی است و اگر قید سلبی باشد پس عدم مبدء وجود بود و این محال است و اگر مجموع هر دو باشد جزعله موجود بود و این هم محال است.

اسم سائلی گوید چرا روان بود که آن وجود مجرد مستلزم صفتی باشد که بسبب آن صفت مبدء وجود ممکنات بود جواب این تقسیم که گفته شده است در کیفیت استلزام آن صفت باز آید زیرا که مؤثر در آن صفت یا وجود بود یا آن سلب یا مجموع هر دو.

برهان سیم آنستکه اتفاق است که حقیقت وجود متصور است تصور بدیهی و از این است که اتفاق محققان حکماست که وجود مستغنی است از تغییر بحد و رسم و اما مجرد ماهیت هم متصور است و چون این هر دو متصور بود مجموع هر دو متصور بود و اتفاق است که ماهیت واجب الوجود متصور خلق نیست و محال باشد که آنچه متصور بود عین او بود که متصور نبود پس معلوم شد که حقیقت او غیر وجود مجرد است.

برهان چهارم آنستکه در علم منطق درست شده است که وجوب و امکان و امتناع کیفیات نسبت موضوع است بمحمول مثلاً گوئی الانسان یجب ان یکون حیواناً انسان موضوع بود و حیوان محمول و موصوف بودن انسان بحیوان نسبتی میان موضوع و محمول و وجوب کیفیت این نسبت است پس چون گوئیم یجب ان یکون الباری تعالی موجوداً حقیقه باری تعالی موضوع بود و موجود محمول باشد و موصوف الحقیقه بدین وجود رابطه و کون تلك الرابطة ممتنع التغير آن وجوب باشد و چون این معلوم شد لازم آید که وجود البته معلوم نشود الا که ماهیت غیر وجود باشد.

برهان پنجم ابوعلی سینا گفته که وجود ممکنات غیر ماهیتهای ایشان است و دلیل او برین مطلوب آنستکه ما میتوانیم که ماهیتهای ممکنات بدانیم در وقتی که وجود ایشان ندانیم پس مغایرت لازم باشد.

برهان ششم مقدمه آنستکه ابوعلی سینا و بیشتر از عقلاء بروی اعتماد کردهاند و آن آنستکه هر گاه که افرادی باشد بحسب نوع داخل يك نوع حقیقی هر چه بر یکی روا باشد بر همه روا باشد پس اگر ذات باری تعالی مجرد وجود بود هر چه آن را متمنع بود باید که همه وجودها را متمنع بود و هر چه دیگر وجودها را متمنع نبود باید که او را هم متمنع نبود پس چون دیگر وجودها عارض ماهیتهای هستند و متغیر و فانی لازم آید که این معنی در همه وجودها جایز باشد و چون این سخن باطل است معلوم شد که این مذهب باطل است حجت ابوعلی سینا آنستکه وجود باری تعالی صفت ماهیت اوست و هر چه صفت چیزی بود مفتقر بود بموصوف و هر چه مفتقر بغیری بود ممکن لذاته بود و ممکن را سبب باید و سبب آن وجود جز آن ماهیت نبود و سبب متقدم بر وجود معلول است پس لازم آید که ماهیت متقدم باشد بوجود خود و این محال است.

جواب همچنانکه مؤثر متقدم باشد بر اثر قابل متقدم باشد بر مقبول پس اگر تقدم مؤثر بوجود است باید که تقدم قابل هم بوجود بود پس ماهیات ممکنات که قابل وجودند باید که متقدم باشند بوجود خود و اگر رواست که تقدم قابل بر مقبول بنفس ماهیت بود نه بوجود چرا روا نبود

که تقدم ماهیت که مؤثر است بوجود که اثر است بنفس ماهیت بوده بوجود.

### المسألة السابعة

فی انه لیس بتحتیز

در آغاز مسأله حدوث بیان کردیم که اگر محتجز منقسم باشد جسم بود و اگر منقسم نبود جوهر فرد بود و ما را درین مسأله براهین بسیار است: برهان اول آنستکه هر چه محتجز بود منقسم بود و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هر چه ممکن الوجود نبود باید که محتجز نبود اما بیان آنکه هر چه محتجز باشد منقسم باشد این بناست بر نفی جوهر فرد و ما این مسأله بشرح بیاریم ان شاء الله تعالی.

اما بیان آنکه هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود زیرا که هر چه منقسم بود دو قسم در وی فرض توان کرد و چون چنین باشد از اجزاء هر چه مرکب باشد از اجزاء مفتقر هر يك از اجزاء خود بود و هر يك از اجزاء او غیر او بود و هر چه مفتقر غیر خود بود ممکن لذاته بود پس پیدا شد که هر چه محتجز بود منقسم باشد و هر چه منقسم باشد ممکن لذاته بود پس لازم آید که هر چه ممکن لذاته نبود باید که محتجز نبود.

برهان دوم آنستکه ما درست کردیم در مسأله حدوث اجسام که هر چه محتجز بود محدث باشد و در مسأله قدم صانع درست کردیم که



صانع عالم محدث نبود پس گوئیم اگر صانع متحیی بود محدث باشد لیکن  
مجال است که متحیی باشد.

برهان سیم آنستکه درمسأله حدوث اجسام درست کردیم که هرچه  
جسم بود متناهی باشد و هرچه متناهی بود قابل زیاده و نقصان بود و هرچه  
قابل زیاده و نقصان بود هستی او بتخصیص بود و هرچه چنین باشد محدث  
بود پس هرچه جسم باشد محدث بود.

برهان چهارم آنستکه درمسأله اثبات صانع درست کردیم که  
هرچه متحیی بود درماهیت متمائل دیگر متحییات بود پس هرچه بر یکی  
روا بود بر همه روا بود پس تعین حیث او لذاتی نبود پس لغیره باشد پس  
او مفتر باشد بصانع دیگر و هرچه چنین باشد او خدا نبود.

برهان پنجم اگر جسم بود منقسم بود پس چنان باشد که یک علم و یک  
قدرت بهمه اجزا قائم باشد یا بهر یک جزء علمی علی حده و قدرتی علی حده  
قائم باشد و قسم اول مجال بود زیرا که قیام یک معنی بمجال بسیار دفعه  
واحدة مجال باشد.

و قسم دوم هم مجال باشد زیرا که لازم آید که هر یک از آن اجزا  
موصوف باشد بصفات الهیة علی سبیل الکمال پس لازم آید اثبات آله بسیار  
و این مجال است.

برهان ششم اگر جسم بود مساوی دیگر اجسام بود از راه جسمیت  
ثم بعد المساوات فی الجسمیة اما ان یکون یخالفها من سایر الوجوه

اولاً یخالفها البتة فان كان الأول كان ما به المشاركة مغايراً لما  
به الممايزة فيلزم وقوع التركيب في ذاته و كل مركب ممكن  
فالواجب لذاته ممكن لذاته و هو محال و اما ان لا یخالفها  
البتة فهو یكون مساویاً لهذه الاجسام الممكنة فی تمام الماهية  
فیلزم كونه ممكن الوجود تعالی الله عنه

### المسألة الثامنة

فی انه تعالی لیس فی مکان ولا فی جهة

آنکس کی او گوید که باری تعالی در مکان است لازم آید که  
بگوید باری تعالی مماس عالم است یا محاذی عالم است اما اگر گوید  
باری تعالی در مکان است اما نی مماسه و نی محاذات بود این خلاف لفظی باشد  
و بدانک آنقوم که اثبات مکان کنند خدا تعالی را از دو قسم خالی  
نباشد یا گویند مماس اجسام عالمست یا گوید مابین است و بر تقدیر  
میانیت یا آن میانیت متناهی بود یا نامتناهی و هر یک از این اقسام را قومی  
اختیار کرده اند و این قسم سیوم که باری تعالی مابین است از عالم بیعد نامتناهی

۱- دودلیل دیگر نیز درازبعین آورده است طالبان مراجعه کنند.

۲- درس ۱۰۹ کتاب اربعین گوید هیصیان گفته اند که خداوند مابین است مرعش  
را به بعد نامتناهی و این گفتار یانفی جهت میکند که مقبول ماست و گرنه معقول و قابل قبول  
نیست چه آنکس که خدا را در یکطرف و عالم را در دیگر سو میگذارد بیشک بعد مابین را  
محصور میداند چه نامتناهی را محصور بین دو حاضر قراردادن معقول نیست و هر کس معنی  
این الفاظ بداند هر چند اهل معنی هم نباشد بدان اب نمیکشاید و بزبان نمیراند.

سخت نامعقول است زیرا که هر چه چنین باشد محصور باشد میان دو حاصر و هر چه چنین باشد نامتناهی بودن وی محال بود پس مینماید که آنکس که اینقول گفته اگر چه مثبت جهت است با لفظ نافی جهت است از راه معنی و مارا بر نفی جهت و مکان بر اهین بسیار است.

برهان اول هر چه در جهت بود یا در کوچکی بحد جوهر فرد باشد یا بزرگتر از وی بود و قسم اول باتفاق باطل است و قسم دوم موجب انقسام بود در ذات او و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود چنانکه برهان وی تقریر کردیم و اینسخن را بعبارتی دیگر تقریر توان کرد و آن چنانست که گوئیم اگر بر عرش بود یا محاذی بود از سه حال بیرون نبود یا بزرگتر بود از عرش یا همچند عرش بود یا کمتر از عرش بود اگر بزرگتر از عرش بود منقسم بود زیرا که از بزرگتر مثل کوچکتر یافت شود و زیادت و اگر همچند عرش بود چون عرش منقسم بود آنچه مساوی عرش بود هم منقسم بود و باتفاق جمله عقلاء اینسخن باطل است و یا از وی کوچکتر بود پس او همچند جوهر فرد بود و زیاده پس منقسم بود پس پیدا شد که وی را اگر مکان باشد همه تقریرها محال باشد.

برهان دوم هر چه در مکان باشد یا متناهی بود یا نامتناهی و قسم دوم هم محال است زیرا که ما در مسأله حدوث اجسام بعد نامتناهی باطل کردیم پس باید که هر چه در مکان باشد متناهی بود و هر چه متناهی باشد جانب یمین او در ماهیت یا مساوی جانب یستار او باشد یا نباشد اگر مساوی باشد

هر چه بر یک جانب او روا بود بر دویم جانب هم روا بود پس همچنانکه یک جانب ملاقی جهت بود بجانب دیگر روا باشد که ملاقی آن جهت باشد و چون چنین باشد حرکت بروی روا بود پس عدم حصول او در آن حیز روا بود و هر چه عدم بروی روا بود او محدث باشد و چون چنین باشد ذات او خالی نبود از حوادث و هر چه خالی نبود از حوادث هم حادث باشد پس ذات او محدث بود و اگر جانب یمین او مساوی یسار او نبود ممکن بود که مرکب باشد از دو جزو *مُخْتَلِفُ الْأَهِيَةِ* و لابد باشد که بجزوهای مفرد برسد و هر یک از آن مفردات ملاقی آن دیگری باشد یک جانب پس صحت ملاقات آن چیز بجانب دیگر باید که روا بود پس صحت حرکت و تغییر باز آید پس پیدا شد که هر چه در جهت بود محدث باشد.

برهان سوم اگر ذات او در مکانی باشد یا بیرون آمدن او از آن مکان ممکن باشد یا نه اگر ممکن باشد قابل حرکت و تغییر بود پس محدث بود و اگر ممکن نبود بر مثال عاجزی بود که از جایگاه خود نتواند جنبید و این نقص باشد و نقص بر خدا تعالی محال است.

برهان چهارم آنستکه اگر در جهت باشد یا متناهی باشد از همه جهات یا نامتناهی باشد از بعضی جهات و متناهی از جهات دیگر یا نامتناهی از همه جهات اگر نامتناهی باشد از همه جهات پس لازم آید که اجسام عالم با ذات او آمیخته باشد تعالی الله عنہ و اگر نامتناهی باشد از بعضی جهات و متناهی بود از بعض جهات دیگر آن هم محال است زیرا که چون حقیقت



ذات او یکی بود هر چه لازم يك حقیقت بود باید که متساوی بود پس اگر از يك جهت منتهای بود در همه جهات هم منتهای بود و اگر از يك جهت نامنهای بود از دیگر جهات هم نامنهای باشد و هر گاه منتهای باشد من كل الجهات بالای او باید که خالی بود و خلوعالم در آنچهها جایز بود و برین تقدیر ذات او تحت عالم بود و این باتفاق محال است پس معلوم شد که حاصل شدن او در مکان و حیز محال است

شبهه خصم ازدونوع است یکی از عقل دویم از نقل.

اما شبهه عقلی آنستکه هر دو موجود که فرض کرده شود یا متداخل باشد یا متباین متداخل چون جسم و عرض اما متباین چون ذوات و اثبات حسی بخلاف این دو قسم محال است و در عقل نمیآید.

جواب این شبهه بناست بر دو مقدمه:

مقدمه نخستین آنستکه قسمت عقلی تقاضای سه قسم میکند

یکی متحیز دویم قائم بمتحیز سیم آنچه نه متحیز بود و نه قائم بمتحیز

اما دو قسم اول اتفاق است که هست

و اما قسم سوم اگر کسی انکار کند از دو حال بیرون نبود یا گوید که بیدیه عقل میدانیم که وجود او محال است اگر دعوی بیدیه کند این سخن باطل است زیرا که هر چه بیدیه البطلان است عقلا در آن خلاف نبود و اکثر عقلا این قسم را اثبات کرده اند بلکه فلاسفه میگویند که

ارواح فلکی موجوداتی اند نه متحیز و نه قائم بمتحیز و همچنین میگویند ارواح انسانی نه متحیز است و نه قائم بمتحیز و اگر امتناع این قسم بیدیه عقل معلوم بودی اکثر عقلا آن را اثبات نکردندی پس دانستیم که دعوی بیدیه نتوان کردن در امتناع این قسم پس ابطال جز استدلالی نباشد.

مقدمه دویم آنستکه میگویند هر دو ذات که باشد یا متداخلان

باشند یا متباینان این سخن علی الاطلاق درست نیست زیرا که احتمال دارد در دو ذات که هر دو متحیز باشند و احتمال دارد که هیچیک از هر دو متحیز نباشد اگر هر دو متحیز باشند لابد باشد که متداخلان باشند یا متباینان اما اگر هیچیک متحیز نبود محال باشد که کسی گوید این چنین دو ذات یا متداخلانند یا متباینان زیرا که متداخلان آن باشد که هر دو در يك حیز باشند و متباینان آنکه هر يك در حیز دیگر باشد پس تداخل و تباین فرع آنستکه هر دو در حیز باشند و چون هیچیک از دو ذات در حیز نباشند بیدیهی است که محال بود گفتن که ایشان متداخلانند یا متباینان و چون این هر دو مقدمه درست شد بسر جواب شبهه باز آئیم و گوئیم که آن کس که میگوید که خدایتعالی باید که در جهت باشد یا دعوی میکند که این قضیه بیدیهی اولی است یا مسلم میدارد که بیدیهی نیست و بر این دلیل میگوید اگر دعوی بیدیهی میکند بروی دو سخن است ما را یکی آنکه بدلیل درست کردیم که این بیدیهی نیست دویم آنکه چون دعوی بیدیهی میکند حجت گفتن بروی ضایع و بیفایده بود

و اگر مسلم آن دارد که بدیهی نیست و استدلالی است آنچه گفته است دلیل نیست زیرا آنچه میگوید که هر دو ذات فرض کرده شود یا متداخلان باشند یا متمایزان مابین هر دو قطعی درست کردیم که این سخن آنگاه حق بود که این هر دو ذات در مکان باشند پس صحت این مقدمه موقوف است بر اثبات آنکه باری تعالی در مکان است چون اثبات آنکه باری تعالی در مکان است بدان مقدمه کند این دور باشد و باطل باشد و هر کس انصاف دارد فهم کند که این جواب وافی و کافی است ازین شبهه.

اما شبهه نقلی آنستکه در قرآن و اخبار الفاظی آمده که موهم جهت باشد.

و بدانکه ما را در جواب این نوع اصلی است و آن آنستکه هر گاه کسی ظاهر نقلی مثبت باشد و دلیلی عقلی قایل شود بر نقیض این چهار قسم پیش آید. یکی آنکه هم تصدیق نقل کنیم و هم تصدیق عقل و آن محال باشد والا تصدیق نقیضین لازم آید. دویم آنکه تکذیب هر دو کنیم و این هم باطل است و الا تکذیب نقیضین لازم میآید.

سیوم آنکه تقریر ظاهر کنیم و تکذیب عقل کنیم و این محال است زیرا که دلایل عقلی اصل است مردلایل نقلی را پس اگر تکذیب عقل کنیم ابطال اصل کرده باشیم و چون اصل باطل شد فرع هم باطل شود پس نه عقل مانند نه نقل.

چهارم آنستکه تصدیق دلایل عقلی کنیم و دانیم که مراد خدا تعالی از آن الفاظ ظواهر نیست بلکه چیزی دیگر است و این قسم حق است و چون این درست شد مرد اصولی برهانی را با تفصیل آن تأویلات هیچ کار نبوده است اینست خلاصه سخن درین باب اما تأویلات علی سبیل التفصیل در تفسیر بزرگ خود یاد کرده ایم و علی سبیل الإیتمتضاء بتوفیق الله تعالی

### السؤال الثامن

فی انه سبحانه و تعالی يستحيل ان تحل ذاته فی شیء و يستحيل ان تحل صفة من صفاته فی شیء

بدانکه ترسایان گویند که صفت علم حق در عیسی علیه السلام حلول کرد و جماعتی از جاهلان باشند که گویند ذات او در بدن شخص یا در روح شخصی حلول کند و این سخن بنزدیک عاقلان باطل است و برهان بطلان این آنستکه اگر ذات او یا صفتی از صفات او در چیزی حلول کند جایز یا واجب باشد اگر واجب بود محتاج محل باشد و هر چه محتاج غیری باشد ممکن الوجود باشد پس واجب آید که واجب الوجود بود و این محال است و اگر آن حلول جایز بود چنانکه قبل الحلول<sup>۱</sup> و بعد

۱- چیزی ۲- حلول و اتحاد اینجا محال است اما الحلول لان الله تعالی لو حل فی شیء لكان امان يحل مع وجوب ان يحل اومع جواز ان يحل فان كان الحلول واجبا كان ذاته مفترقا الى ذلك المحل فهو ممكن بالذات لان الفرق بين الحال والمحل ان الحال مفترق الى المحل والمحل غني عنه فان حصل هذا المعنى لزم انقلاب الواجب لذاته ميکنا وان لم يحصل هذا لم يحصل مسمى الحلول. بقیه در حاشیه صفحه بعد



الحلول هیچ تغییر در ذات و صفات او در نیاید پس آن خود نفی حلول باشد<sup>۱</sup>  
شبهه نصاری آنستکه عیسی علیه السلام مرده را زنده کرد و این جز  
بقوت الهی نتواند کردن.

جواب چر او نبود که آن مرده زنده کردن فعل خدای تعالی باشد  
لیکن برفوق دعوی عیسی حاصل شد از برای اظهار معجزه او و مرا  
در این مسأله با ترسائی مناظره افتاد او را گفتم حلول روا میداری فی الجمله!  
پس دلیل چیست که در زید و عمرو حلول نکرده؟ بلکه دلیل چیست  
که در حیوان خسیس که فرض کرده شود حلول نکرده؟ گفت این سخن  
لایق تونیست زیرا که این حلول را در حق عیسی ع از برای آن اثبات  
میکنیم که در حق او مرده زنده کردن ظاهر شد و چون این معنی در زید  
و عمرو یافت نمیشود چگونه ایشان را حلول اثبات کنیم گفتم من ترا اول  
گفتم که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید مرا مسلم داشتی ترا این  
جواب سود ندارد زیرا که مرده زنده کردن نزدیک تو دلیل حصول  
حلول است و در حق عمرو و زید و گربه و موش این دلیل یافت نمیشود  
ولیکن چون از عدم دلیل عدم مدلول لازم نمیآید از آنچه گربه و موش  
مرده زنده نمیکند عدم حلول لازم نمیآید پس ترا ممکن نباشد جزم  
کردن بنفی حلول در حق موش و گربه نصرائی منقطع شد.

بقیه حاشیه صفحه قبل

و اما الاتحاد فهو باطل ايضا لان الشیئين اذا اتحدا انكنا باقین حال الاتحاد  
فهما اتان لا واحد وان عدما معاً كان الحاصل ثالثاً مغايراً لهما وان بقى احدهما وفتى  
الاخر امتنع الاتحاد لان الوجود غير المعدوم.

جواب دیگر گفتم که اگر بردست عیسی علیه السلام مرده زنده  
شد بردست موسی (ع) عصا ثعبان شد و چوب ثعبان کردن عجبت است  
از مرده زنده کردن و چون در حق موسی علیه السلام حلول روا نبود در حق  
عیسی علیه السلام نیز چنین باشد والله ولی التوفیق

و بدانکه جماعتی<sup>۱</sup> دیگر از جهال دعوی اتحاد کنند و اتحاد خود  
مطلقاً محال است زیرا که در وقت اتحاد یا هر دو موجود باشند یا هر دو  
معدوم شوند یا یکی موجود باشد و دویم معدوم شود و سیوم پدید آید  
پس آن اتحاد نباشد بلکه این هر دو پیشی فانی گشته باشد و سیومی حاصل  
شده باشد و اگر یکی مانده بود و دویم فانی شد اتحاد هم محال بود زیرا  
که اگر موجود و معدوم متحد شوند لازم آید که وجود عدم باشد و عدم  
وجود باشد و این محال است پس پیداشده که اتحاد مال است و بالله التوفیق

### المسألة العاشرة

فی استحالة كونه تعالی محلاً للحوادث

و مشهور آنستکه کرامیان روا دارند حدوث صفات در ذات باری تعالی

۱ - لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح . لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة  
بعضی از خرافات رواج کلی پیدا میکند و برود زمان غلط مشهور میگردد و هیچکدام  
مانند خداوندی مسیح نبود که برخی خدا و بعضی شریک خدا دانند و شعاع این دایره  
بر حسب اختلاف افکار و امیال مختلف میشود گاهی شرکت سهامی تشکیل میدهند اب و  
ابن و روح القدس و زمانی مسیح و مادر و روح القدس را مظاهر خدای واحد میدانند و  
هر سه را یکی می شمارند و عجب اینجاست يك بودن سه و سه بودن يك را خلاف عقل دانند  
و گویند چون موضوع ایمان است باید پذیرفت چه آنکه دین فوق منطبق است مارادین  
بارہ سخنهاى گفتمى بسیارست که در جای خود خواهیم گفت

و دیگر طوایف روا ندارند و بدانک که امیان میگویند که بیشتری از فرق  
فرق عقلا اینمعنی روا میدارند اگر چه بزبان منکر آن باشند  
و اما معتزله مذهب ابوعلی و ابوهاشم آنستکه اگر چه ارادت و  
کراهت لافی محل باشد اما صفت مریدی و کارهی در ذات خداوند پدید  
آید و این هر دو صفت حادث است و همچنین چون مرئی و مسموع حاضر  
شوند صفت مدرکی در ذات باری تعالی حادث شود بلی معتزله لفظ حدوث  
نگویند و لفظ تجدد گویند اما این مضایقه است در مجرد عبارت اما معنی  
متفق علیه است

اما ابو الحسن بصری گوید که ذات باری تعالی موجب صفت عالمی  
است بشرط حضور معلوم چون معلومات متجدد میشوند پس باری تعالی محل  
حوادث باشد اما اصحاب ما میگویند حکم عبارت است از تعلق خطاب شرع  
گویند نسخ حکم یا رفع باشد یا انتهای حکم و علی التقديرین این تعبیرست  
در آن تعلقات و میگویند علم خدای تعالی یکی است نامتغیر لکن قبل  
و وقوع المعلوم يتعلق بانه سيقع و بعد و وقوعه يزول ذلك التعلق  
و يصير متعلقاً بانه كان واقعاً و این تصریح است بتغییر این تعلقات و  
میگویند که قدرت خدای تعالی متعلق بود از ازل تا ابد<sup>۲</sup> با ایجاد موجود  
معین چون ایجاد کرد و آن مقدور در وجود آمد آن تعلق منقطع شود زیرا  
که آن تعلق اگر باقی ماند پس لازم آید که قادر باشد بر ایجاد موجودی  
و این محال است<sup>۳</sup> پس اگر بعد از وجود مقدور تعلق قدرت باعدام حادث

۱ - اشعریان مقصود هستند ۲ - امتداد بدائی و نهائی ۳ - زیرا که تحصیل حاصل است

شود و چون معدوم گرداند آن تعلق زایل شود و تعلق قدرت بارادت حادث  
شود و همچنین ارادت از ازل تا ابد متعلق بود بترجیح آن موجود معین  
چون این چیز مرجح شد و در وجود آمد آن تعلق اگر باقی ماند پس آنهم  
بوقوع تغییری بود و اتفاق است که روان بود که معدوم مرئی باشد یا مسموع  
پس باری تعالی در ازل رائی غیر خود نبود و سامع کلام غیر خود نبود پس در  
لا يزال غیر خود را ندید و کلام غیر خود نشنید و اگر جاهلی التزام کند که  
معدوم مرئی و مسموع باشد گوئیم اینسخن هم واقع است سؤال نیست  
زیرا که معدوم را در ازل یا موجود میدید یا موجود نمیدید اگر معدوم  
را موجود میدید پس آن غلط باشد و بر خدا تعالی محال بود و اگر معدوم  
را موجود نمیدید و در لا يزال موجود می بیند آن اشکال باز آمد.

اما فلاسفه که دورتر قومی اند از این مذهب ایشان از راه حقیقت هم  
قایلند بدین قول و آن چنانستکه اضافهات بنزدیک ایشان موجود است در  
ایمان فعلی هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجوداً معه  
فمعيته تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته .

و ابوالبركات بغدادی که از اکابر فلاسفه است از جمله متأخران او در  
کتاب معتبر صریح میگوید که اراده محدث و علوم در ذات خدا تعالی  
حادث شود و چون این تفصیل تأمل کرده شود معلوم گردد که اکثر فرق  
عقلاء این معنی را اثبات میکنند لیکن بزبان منکر باشند.

۱ - معیت قبومیه مطلقه باهر موجودی هست و هوه حکم اینماکنتم حکمای اسلامی  
این معنی را از معیت اراده کرده اند.



و بدانکه صفات بر سه قسم است يك نوع صفات حقیقی عاری از اضافه و از قبیل سواد و بیاض و امثال آن باشند .

قسم دوم صفات حقیقی که اضافه از لوازم آن باشد چون علم و قدرت زیرا که علم صفتی است حقیقی و اوهر آینه متعلق باشد بمعلوم و آن متعلق باضافتی باشد میان علم و معلوم و قدرت صفتی باشد و او متعلق باشد بمقدور .

قسم سیم مجرد اضافه است و آن تقدّم چیزی بر چیزی و تأخر چیزی از چیزی باشد و اگر شخصی بر يك جانب او بنشیند تو یمن او باشی و اگر بر خیزد و بجانب دیگر باز آید تو یسار او گردی و عقلا را اختلاف است در آنچه این نسب و اضافات را در اعیان وجود هست یا نه ؟ و چون این معلوم شد گوئیم از تغییر نسب و اضافات گزیر نیست لیکن چون نسب و اضافات را در اعیان وجود نبود این معنی در حقیقت حدوث حوادث در ذات باری تعالی نبود اما حدوث صفات حقیقی در ذات باری تعالی گرامیان اثبات میکنند و دیگر طوائف منکرند پس فرق میان مذهب ایشان و مذهب دیگر طوائف ظاهر شد و بالله التوفیق .

بدانک ما را دلایل بسیار است بر فساد قول گرامیان .

برهان اول آنستکه آنچه حقیقت حق باشد باجماع جمله عقلا باید که آن صفات کمال و نعمت جلال باشد پس اگر صفتی از صفات حق محدث باشد آن صفت پیش از آن نبوده باشد و نابودن صفت کمال نقصان باشد و نقصان بر خدا باری تعالی محال باشد پس حدوث صفت در ذات باری تعالی محال باشد

برهان دوم آنستکه اگر ذات باری تعالی قابل صفت محدث باشد آن قابلیت در ازل ثابت باشد و چون آن قابلیت ازلی بود صحت حدوث حادث باید که ازلی باشد لیکن صحت حدوث حادث در ازل محال است پس باید که ذات باری تعالی قابل حوادث باشد و ما را در بیان این دلیل به سه مقدمه حاجت میافتد .

**مقدمه اول** - آنستکه اگر ذات باری تعالی قابل صفت محدث باشد آن قابلیت در ازل حاصل باشد و دلیل بر صحت این مقدمه آنستکه اگر قابلیت از لوازم نبود از عوارض باشد پس ذات قابل آن قابلیت بود و سخن در دویم چون سخن در اول باشد پس آن مؤدی باشد باثبات قابلیتات نامتناهی و این محال است پس معلوم شد که آن قابلیت از لوازم ذات باری تعالی بود .

**مقدمه دوم** - آنستکه اگر قابلیت صفت ازلی باشد صحت صفت محدث باید که ازلی باشد و دلیل بر این آنستکه موصوف شدن چیزی بچیزی نسبتی است میان ذات موصوف و نسبت میان دو چیز محال باشد که حاصل شود الا نگاه که آن دو چیز حاصل شود پس امکان موصوف شدن بدان صفت حاصل بود در ازل پس لازم آید که امکان حصول صفت حاصل باشد در ازل و چون صفت محدث است لازم آید که حصول صفت محدث در ازل ممکن باشد

مقدمه سیوم - آنستکه حدوث صفت درازل محال باشد و دلیل  
براین آنستکه حدوث اقتضای آن کند که مسبوق باشد و ازل اقتضای آن  
کند که مسبوق نباشد بغیر و جمع کردن میان این هر دو محال باشد و چون  
این هر سه مقدمه درست گشت ظاهر شد که ذات باری تعالی محال باشد که  
محل حوادث باشد.

اگر سائلی گوید که این سخن منقوض است بتغییر اضافات و دیگر  
منقوض است بصحّت تأثیر قادر بقدرت ازلی در فعل لایزال  
جواب گوئیم که تعلقات از باب نسب و اضافات آنست و آن را در  
اعیان وجود نیست والا تسلسل لازم آید و اما قادر واجب است که مقدم  
باشد بر مقدور و لیکن قابل واجب نیست که مقدم باشد بر مقبول بلکه  
واجب است که مقارن مقبول باشد پس فرق ظاهر شد و بالله التوفیق

برهان سیوم آنستکه خلیل صلوات الله علیه گفت لا اُحِبُّ الْاَفْلَاحَ وَ  
افول تغیر بود پس باید که تغیر بر خدا تعالی محال بود  
حجت گرامیان آنستکه دلیل گویند بر حدوث کلام و ارادت و  
سمع و بصیرت خدا تعالی و گویند که این صفات باید که قائم باشد بذات باری  
زیرا که صفت باید که قائم بذات موصوف باشد پس لازم آید که محل  
حوادث باشد و ما در مسأله کلام و ارادت بیان کنیم که آن صفات قدیم اند نه  
محدث پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق.

### المسألة الحادية عشر

فی بیان گونه تعالی قادر آ

مذهب مسلمانان آنستکه تأثیر باری تعالی در عالم بحکم قدرت و  
اختیار است و مذهب فلاسفه آنستکه تأثیر او در عالم تأثیر ايجاب است چون  
تأثیر آفتاب در روشنائی و تأثیر آتش در گرمی پیش از آنکه در مقصود  
خوض کنیم مقدمه فرایش داریم در بیان حقیقت قادر. و میگوئیم.

قادر هر آن ذات باشد که فعل و ترک فعل از وی جایز بود بحسب  
دوای و ارادات چنانکه آدمی اگر خواهد برود تواند و اگر خواهد نرود  
هم تواند و رفتن و نرفتن هم موقوف باشد بر ارادت اما اثر کردن آتش و  
گرمی آفتاب برخلاف اینست زیرا که اثر کردن او در گرمی موقوف  
بر اراده او نیست بلکه لذاته است.

و بدانکه فلاسفه را در این مقام سؤالات است

سؤال اول آنستکه این قادر که رواست که فعل از وی صادر شود  
رجحان یکطرف بر دویم یا موقوف رجحان نبود هیچ یا موقوف  
رجحان باشد روا نیست که این مرجح بی هیچ مرجح روا بود پس نفی  
صانع لازم آید.

اما دلیل این آنستکه ما از خود می یابیم که در دل تا قصدی و ارادتی  
بفعل پدید نیاید فعل کرده نشود و تا در دل کراهتی و نفرتی پدید نیاید  
ترک راجح نشود و هر بار که ارادت فعل و ترک برابر شود هیچ ظاهر نشود



مرد متحیر بماند پس معلوم شد که رجحان یکطرف فعل و ترك بردویم طرف موقوف مرجح باشد چون این پیدا شد گوئیم چون فعل و مرجح فعل بتمام حاصل شد یعنی قدرت حاصل باشد و اراده جازم و بی فتور حاصل باشد و وقتی که آلت و مصالحت حاصل باشد هیچ مانع نه عقلی و شرعی بر تقدیر حصول این همه شرایط ترك ممکن باشد و پاروا نباشد اگر ممکن بود پس با حصول اینهمه موجبات هم فعل و هم ترك روا بود پس رجحان فعل را بر ترك مرجح دیگر باید و سخن در مقام دویم چون سخن در مقام اول بود و این بتسلسل انجامد و این باطل است پس پیدا شد که هر گاه که اینجمله موجبات از قدرت و دواعی و شرایط و انتفاء موانع حاصل باشد صدور فعل واجب باشد و هر گاه که قیدی ازین قیدهها مختل شود صدور فعل محال باشد پس فاعل در آنوقت که فعل از وی در وجود آمده واجب التأثير بوده و در آنوقت که در وجود نیامده ممتنع التأثير بوده و برین تقدیر هیچ فرق نماند در میان موجب و مختار بلکه فرق آنست که شرایط تاثیر ما در افعال ما روا هست که متغیر شود لاجرم گاهی فاعل شویم و گاه تارك و اما شرایط تاثیر ذات باری تعالی در افعال او روا نیست که متغیر شود لاجرم او باید که مؤثر باشد اینست سؤال اعظم فلاسفه و حاصل سخن ایشان آنستکه مؤثر جز در موجب معقول نیست زیرا که اگر كَلُّ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ حَاصِلٌ بَشَدِّ صَدُورِ فِعْلٍ وَاجِبٍ بُوْدُوْا اِذَا كَلُّ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ حَاصِلٌ بَشَدِّ صَدُورِ فِعْلٍ مَمْتَنَعٍ بَشَدِّ وَنَزْدِيْكَ اِيْشَانِ اَنْسْتَكِهْ مَجْمُوعٌ

قدرت با داعی علتی است مرجح مرفعل را .

سؤال دویم آنستکه مذهب درست آنستکه تغییر صفات حق جایز نیست و عدم قدیم محال است پس چون ارادت باری تعالی و قدرت او از ازل اِلَى يَوْمِنَا هَذَا مُتَعَلِّقٌ بُوْدُوْا اِيْجَادِ اِيْنِ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ وَتَغْيِيْرُ اَنْ تَعَلَّقُ مَحَالٌ بَشَدِّ پَسْ بَرِيْنِ تَقْدِيْرٍ مَحَالٌ بُوْدُوْا كِهْ بَارِيْ تَعَالَى مُوْجِبٌ اَنْ نَبُوْدَهْ بَشَدِّ پَسْ مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ بَشَدِّ وَقَادِرٌ مُخْتَارٌ نَبُوْدُ .

سؤال سیوم مذهب درست آنستکه خلاف معلوم خدا باری تعالی محال الوقوع است پس چون عالم بود بوقوع در وقت معین و عالم باشد بعدم او در دیگر اوقات پس قادر نباشد بر ترك ایجاد در وقت وقوع و بر فعل در وقت عدم پس قادر نباشد بلکه موجب باشد .

سؤال چهارم ترك فعل عبارت است از آنکه فعل بر عدم اصلی بماند و عدم صلاحیت مقدوری ندارد زیرا که قدرت صفتی است مؤثر و عدم نفی محض است پس عدم را صلاحیت مقدوری نبود و ایضاً باقی در حال بقا هم مقدور نبود پس عدم در حال بقا هم مقدور نبود چون ترك فعل عبارتست از بماندن فعل بر عدم اصلی و عدم اصلی را صلاحیت مقدوری نیست هم از آنجهت که باقی است پس معلوم شد که ترك فعل البته صلاحیت مقدوری ندارد پس تاثیر قدرت جز در ایجاد نبود و قدرت را البته صلاحیت ترك نبود و هر چه چنین باشد او موجب بالذات بود پس معلوم شد که فرق کردن میان موجب و میان قادر محال است .

جواب از سؤال نخستین: متکلمان را درین موضع دو قول است یکی  
آنستکه صدور فعل از فاعل موقوف داعی هست دیگر آنکه موقوف  
داعی نیست.

اما قول اول تقریر او چنانست که فعل موقوف داعی باشد لکن  
عِنْدَ حُصُولِ الدَّاعِي وَاجِبُ الْوُقُوعِ نَشُودُ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْفِعْلَ يَصِيرُ  
عِنْدَ الدَّاعِي أَوْلَى بِالْوُقُوعِ وَلَكِنْ لَا يَنْتَهِي تِلْكَ الْأَوْلَوِيَّةُ إِلَى  
حَدِّ الْوُجُوبِ (واین قدر در فرق بین موجب و قادر بس بود)

و بدانکه ما را برین سخن دو اعتراض است.

اعتراض نخستین آنستکه در آنوقت که فعل و ترك متساوی بود  
رجحان فعل بر ترك محال بود و بنا برین توان گفت که ولا رَجْحَانُ مَوْقُوفِ  
داعی نباشد و این قول بنا بر آنستکه رجحان موقوف داعی است و چون در وقت  
تساوی رجحان محال بود در وقت مرجوحی اولیتر که وقوع طرف  
مرجوح محال بود و چون طرف مرجوح محال الوقوع بود لابد طرف راجح  
واجب الوقوع بود لِأَنَّهُ لَا خُرُوجَ عَنْ طَرَفِي التَّقْيِضِ.

اعتراض دوم آنستکه با حصول کل مرجحات اگر فعل واجب  
الوقوع نبود ما فرض کردیم که با حصول آن مرجحات گاه فعل واقع  
شود و گاه فعل واقع نشود لابد باشد که نسبت کل مرجحات با هر دو  
زمان برابر بود پس امتیاز وقت وقوع از وقت لاوقوع یا آنکه موقوف  
مرجحی بود یا نبود اگر مرجحی بود پس آنچه حاصل بوده است قَبْلَ

إِنْضِمَامِ هَذَا الْقَيْدِ مَا كَانَ مَرْجِحًا تَامًا وَ كُنَّا قَدْ فَرَضْنَا مَرْجِحًا تَامًا  
هَذَا خُلْفٌ ثُمَّ نَقَلُ الْكَلَامَ إِلَى حُصُولِ الْأَثَرِ بَعْدَ هَذَا الْقَيْدِ  
فَأَنَّكَانَ جَائِزًا عَادَ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ وَافْتَقَرْنَا إِلَى قَيْدٍ آخَرَ وَ لَزِمَ  
التَّسْلُسُ وَ اگر امتیاز وقت وقوع از وقت لاوقوع بهیچ مرجحی نباشد  
و نسبت کل آن مرجحات با هر دو (وقت متساوی بود یکی بوقوع) دویم  
بلاوقوع ترجیح یک ممکن متساوی باشد بر دویم طرف بی هیچ مرجح  
و این محال است پس بدین دو اعتراض این دو قول باطل شد.

اما قول دوم و آن آنستکه صدور فعل از قادر موقوف داعی نباشد  
و این اختیار اکثر علماست و تقریر اینسخن آنستکه گفتیم.

أَلْعَطْشَانُ إِذَا خَبِرَ بَيْنَ شَرْبٍ قَدَحَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ  
وَ الْهَارِبُ مِنَ السَّبْعِ الضَّارِي إِذَا عَايَنَ لَهُ طَرِيقَانِ فَإِنَّهُ يَخْتَارُ أَحَدَهُمَا  
لَا لِمُرَجِّحٍ وَ بَدِيهَةٌ قَوْلِ أَنْ اشْكَالُ كَمَا فَلَاسَفَهُ كَقَوْلِهِ أَنْ سَاقَطُ شُودُ.

اما سؤال دوم و آن آنستکه قدرت و ارادت از ازل تا امروز متعلق  
بوده است با ایجاد فعل معین پس آن تعلق ازلی بود پس عدم بروی محال  
بود پس باید که قادر نبود بر ترك و چون چنین باشد موجب باشد.

جواب آنستکه گوئیم معنی مختار آن نبود که باختیار فعل اختیار ترك  
از وی متصور باشد زیرا که آن خود محال باشد لیکن آنستکه اختیار فعل و  
اختیار ترك كل و اِحْدٍ مِنْهُمَا بَدَلًا عَنِ الْآخَرِ از وی متمنع نبود و در  
حق باری تعالی این معنی معقول است.



اما سؤال سیوم را جواب آنستکه اگر قدرت و ارادت تعلق گیرد  
بایقاع فعل در زمان معین (تعلق علم هم تبع تعلق قدرت و ارادت بود بوقوع فعل  
در زمان معین) و چون چنین باشد علم مانع قدرت و ارادت نبود.  
واما سؤال چهارم را جواب آنستکه قدرت و داعی حاصل باشد  
بدانکه فعل باقی ماند بر عدم اصلی و برینوجه که گفتیم آن سؤال  
ساقط شود.

چون از اینمقدمه فارغ شدیم در مقصود شروع کنیم و گوئیم  
دلیل بر آنکه باری تعالی قادر است آنستکه درست کردیم که عالم  
محدث است و محدث را مؤثری باید قدیم پس گوئیم تأثیر آن مؤثر در  
وجود عالم یا برسبیل ایجاب ذاتی بود یا برسبیل تأثیر اختیاری روا نبود  
که آن تأثیر بر وجود ذاتی بود زیرا که تأثیر آن علت یا بر شرط موقوف بود یا  
بر هیچ شرط موقوف نبود مادام که علت باشد باید که معلول باشد یا قدم عالم لازم  
آید یا حدوث صانع و ما این هر دو را باطل کردیم و اگر تأثیر آن علت موقوف  
باشد بر شرطی آن شرط یا قدم باشد یا محدث اگر قدیم باشد از قدم علت و قدم  
شرط قدم معلول لازم آید و اگر آن شرط محدث باشد سخن در کیفیت حدوث  
آن شرط چون سخن در کیفیت حدوث آن معلول باشد پس اگر آن از  
برای حدوث شرط دیگر باشد تسلسل حوادث لازم آید و این محال است  
زیرا که ما برهان درست کردیم که حوادث لا أول لها باطل است  
پس درست شد که تأثیر باری تعالی در عالم برسبیل ایجاب نیست بلکه بر

سبیل قدرت و اختیار است و مراد ما از قادر بیش ازین نیست پس معلوم شد  
که صانع عالم قادر است.

اگر سایل گوید چون بدلیل درست شد که مجال است که عالم  
قدیم باشد پس حصول عالم در ازل محال باشد پس برین تقدیر چرا روا  
نبود که کسی گوید اگر چه علت موجب بالذات است در ازل الا آنکه  
معلول متمتع الحصول بود در ازل پس عدم حصول معلول از برای عدم  
حصول علت نبود لیکن از برای قیام مانع بود و آن حصول ازلی است.

جواب گوئیم که گرفتیم که ازل منافی فعل است لیکن اگر عالم  
در وجود آمده بودی پیش از آنوقت معین بمقدار ده روز بدین قدر  
زیادتی ازلی حاصل نشدی پس از حصول عالم بمقدار ده روز علت حاصل  
بود و مانع زایل پس بایستی که عالم حاصل آمده بودی پیش از آنوقت که  
حاصل شد و چون این معنی نبود دانستیم که تأثیر باری تعالی در عالم برسبیل  
ایجاب نبود و شبهه فلاسفه که در نفی قدرت گفته اند که عالم بالاتفاق  
محتاج است بمؤثر و باری تعالی مؤثر است در وجود عالم پس گوئیم که  
مؤثریت باری تعالی در عالم بانفس ذات باری تعالی بود یا صفتی از صفات او قدیم یا  
صفتی از صفات محدث روا نبود که مؤثریت باری تعالی در عالم صفتی باشد  
محدث والا آن صفت محتاج موجد و مؤثری باشد پس مؤثریت باری تعالی  
در آن محدث زاید باشد بر آن محدث و این تسلسل انجامد و چون این قسم  
باطل شد آن قسم دوم بماند و آن آنستکه مؤثر در عالم یا نفس ذات او باشد

یا صفتی باشد از صفات او قدیم و بر هر دو تقدیر مجال عقل باشد عدم این مؤثریت و فاعلیت و چون این درست شد گوئیم مؤثریت بی اثر و فاعلیت بی فعل مجال است عقلاً زیرا که اگر تقدیر کنیم که هر گاه از وی هیچ اثر در وجود نیاید نه در ازل و نه در ابد پس او نه مؤثر باشد و نه فاعل و چون این درست شد وجود اثر لازم مؤثریت و فاعلیت باری تعالی است و مؤثریت و فاعلیت باری تعالی ممتنع الزوال است و هر چه لازم چیزی ممتنع الزوال باشد ممتنع الزوال است پس صدور افعال و آثار باری تعالی ممتنع الزوال باشد و چون چنین باشد مؤثریت موجب بالذات بود قادر بالاختیار نبود. جواب مؤثریت باری تعالی در عالم نفس ذات باری تعالی نیست زیرا که ما توانیم که تصور آن ذات کنیم بی تصور مؤثریت و توانیم که تصور مؤثریت بی تصور ذات کنیم پس مؤثریت نفس ذات نبود<sup>۱</sup> و روا نبود صفتی باشد زاید بر ذات زیرا که هر گاه که صفتی زاید بر ذات فرض کرده آید آن صفت مفتقر باشد بدان موصوف و هر چه مفتقر باشد بغیر ممکن الذات و محتاج الی المؤثر بود پس مؤثریت مؤثر در ترجیح آن صفت زاید باشد بروی و این بتسلسل انجامد و این مجال است پس معلوم شد که مؤثریت مؤثر در آن بیش از آن نیست که آن اثر حادث شود از

۱ - وجود راعین منشأیت آثار دانسته و گفته اند حقیقت واحده ایست که تکرار در او راه ندارد و ظهورات و تعینات که در مرتبه واحدیت تجلی دارند در مقام احدیت فانی و مستهلک اند گویند ضدیت فرع ماهیت و مثلثت فرع نوعیت باشد دو وجود متخالف راشد نامند چنانکه دو وجود متساوی را ندومثلین خوانند و خود این تحقق و تقویم نیز بوجود است.

وی و چون اینسخن معلوم شد آنچه گفتند که حدوث اثر لازم مؤثریت است ساقط شد و الله اعلم.

### المسألة الثانیة عشر

فی اثبات انه تعالی عالم

بدانکه ما این مسأله را بر دو فصل مرتب کنیم:

فصل نخست - در اثبات عالمی خداوند تعالی

برهان آنستکه افعال باری تعالی محکم و متقن است و هر فاعل که او چنین باشد عالم بود پس باید که باری تعالی عالم بود اما آنچه افعال او متقن و محکم است ظاهرست و هر کس که از علم تشریح باخبر بود این مقدمه او را روشنتر بود و ما در کتاب تشریح اعضاء انسان بیش از نه هزار منفعت در ترکیب ابدان ظاهر کرده ایم.

و اما آنچه گفتیم که هر فاعل که افعال او محکم و متقن بود او قادر و عالم باشد این مقدمه بدیهی است.

اسم سایل گوید چرا روا نبود که واجب الوجود لذاته موجب بالذات بود موجودی را که او قادر و عالم باشد و علی هذا التقدير برهان شما بر قادری و عالمی درست نشود.

سؤال دوم آنستکه لانسلم که فعل متقن و محکم جز از عالم درست نیاید چرا روا نبود که ظن کفایت بود در فعل محکم و متقن اقصی مافی الباب آنستکه در هر فعل که بنا بر ظن بود گاه باشد که غلطی در افتد لیکن



ما گوئیم که در مخلوقات غلط افتاده است پس چرا روا نباشد که این معنی از برای آن باشد که فاعل ظان است نه عالم.

جواب از سؤال نخستین آنستکه هر کس که در مسأله حدوث عالم برهان بر حدوث اجسام و اعراض بیش نگوید این سؤال بروی لازم باشد اما چون برهان گفتیم بر حدوث ماسوی الله سواء كان متحيزاً أو قائماً بالمتحيز أولاً متحيزاً ولا قائماً بالمتحيز این سؤال از ما ساقط شد.

اما جواب از سؤال دویم آنستکه ظن قابل استبدال و تنقص بود و هر چه چنین بود عدم بروی روا بود و هر چه چنین بود ازلی نبود پس ظن ازلی نباشد و این اعتقاد که سبب احکام و اتقان بود باید که سابق نباشد بر جمله حوادث پس باید که در حق خداوند تعالی ظن نبود بلکه علم بود شبهه قدماء فلاسفه در انکار علم باری تعالی دو است.

شبهه نخستین اگر باری تعالی عالم بود یا علم او نفس ذات او بود یا زاید بر ذات او بود و این هر دو محال است پس تقدیر علم محال باشد.

اما بیان آنکه روان بود که نفس ذات او بود از دو وجه وجه نخستین آنستکه ما بیدیه عقل فرق می یابیم میان اینکه گوئیم الذات و میان اینکه گوئیم الذات عالم و اگر نفس ذات بودی هیچ فرق نبود.

و چه دویم آنستکه ما بعد از آنکه بدانیم که ذاتی است واجب الوجود و ما را شك بود که عالم است یا نه يك چیز هم معلوم بود و هم نامعلوم پس

پیدا شد که علم باری تعالی عین ذات او نبود.

اما بیان آنچه روا نبود که زاید باشد بر ذات آنستکه هر چه صفتی باشد قائم بذاتی آن مفقود باشد بدان ذات و آن ذات غیر آن صفت باشد و هر چه بغیری مفقود بود ممکن لذاته بود و او را مؤثری باید پس اگر عالم زاید بود بر ذات لازم بود که معلوم ذات باشد لیکن این محال است زیرا که موجب آن علم آن ذات بود هیچکس جز آن ذات موصوف بدان علم نبود و هیچ شك نیست که ذات فردست من جمیع الوجوه پس يك حقیقت فرد من جمیع الوجوه یمنع أن يكون قائلاً و فاعلاً معاً فإنکم اثبتتم امتناع هذا علی أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد و سیجیء الکلام علی شبهتکم فیہ ان شاء الله.

شبهه دوم عالمی اگر از شرایط الهیت نیست پس اثبات نتوان کردن و اگر از شرایط الهیت هست پس اله مرکب بود از ذات و عالمی و هر چه مرکب باشد ممکن بود و این محال است.

جواب چرا روا نبود که ذات موجب علم باشد و از وجود هر دو وجوب اله حاصل باشد.

شبهه سوم اگر عالم نبود و علم عین ذات او نبود چنانکه در شبهه نخستین تقریر کردیم بلکه صفت زاید بود بر ذات پس گوئیم یا ذات

۱ - جواب شبهه نخستین آنستکه چرا روا نبود یک حقیقت فرد بسیط از جهتی فاعل و از جهت دیگر قابل بود وحدت را نسبت بهمه اعداد توان داد نیم دو و ثلث سه و ربع چهار بی آنکه او را از کثرت نسبت زبانی باشد نگفته نماند که این پاسخ ترجمه گفتار مؤلف است.

واجب الوجود بی این صفت زاید کامل باشد من جمیع الوجوه یا کامل نبود اگر کامل باشد من جمیع الوجوه پس از علم مستغنی باشد در خصوصیت کمال پس اواز صفات کمال نبود هر چه چنین باشد تنزیه ذات واجب الوجود از وی واجب باشد و اگر ذات واجب الوجود با آن صفت کامل بود پس لازم آید که آن ذات ناقص لذاته کامل بغیره باشد و این محال است

جواب گوییم که چون علم کمال ذات بود هر گاه که ذات بی علم فرض کرده شود نقصان لازم آید پس نقصان از فرض خلوقات است از علم نه از اثبات علم و بالله التوفیق .

#### فصل دویم - (در بیان آنکه باری تعالی عالم است بکل معلومات)

برهان این آنستکه ذات باری تعالی حی است و هر چه حی باشد صحت او آن باشد که هر چه صحت معلومی دارد بداند پس ذات باری تعالی را صحت آن بود که عالم بود بکل معلومات و موجب آن علم ذات اوست و نسبت او با همه یکنوع است پس ترجیح یکی بر یکی محال بود پس چون بعضی دانند واجب آید که همه دانند و بیاید دانستن که درین مسئله مخالفان بسیارند با سخن هر یک اشارتی خواهیم کرد .

نوع اول از مخالفان آن قومند که میگویند روا نبود که عالم بود بذات خود زیرا که علم بچیزی تقاضای اضافتی کند میان عالم و معلوم و ذات باری تعالی فرد مطلق است و منزله است از جمله جهات ترکیب و اضافت

یکچیز بیک اعتبار بخود محال است پس علم او بذات او محال باشد بخلاف علم ما بذات که ذات ما فرد مطلق نیست پس آن سخن در ذات ماروا نبود .

جواب ما آنستکه درست شد که او عالم است و هر که او عالم بودی بدین عالم بود بدانکه او عالم است بدان چیز پس لابد بود که عالم باشد بخود پس معلوم شد که باری تعالی عالم بود بذات خود اما آنچه خصم گفت که *إِضَافَةُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ مُحَالٌ قُلْنَا لَا تَسْلِمُ بِدَلِيلٍ أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ عِلْمُ ذَاتِهِ وَحَقِيقَتُهُ .*

نوع دویم از مخالفان قومی اند که گویند باری تعالی عالم است بذات خود لیکن عالم نیست بمعلومات دیگر و شبهه ایشان اینست که علم صورتی است مساوی ماهیت معلوم در ذات علم بر مثال صورت روی که در آینه پیدا شود و باید که بعدد هر معلوم صورت باشد زیرا که آن صورت که در ذات عالم حاصل شود مساوی ماهیت معلوم باشد و چون ماهیات معلوم مختلف بود پس اگر باری تعالی عالم باشد بماهیات اشیاء لازم آید که بحسب هر معلوم در ذات باری تعالی صورتی باشد و چون چنین باشد کثرت در ذات باری تعالی پدید آید و این محال است .

جواب اولاً *لَا تَسْمُ* که عبارت است از انطباع صور بلکه نزدیک ما عبارتست از نسبت مخصوصه میان ذات عالم و ذات معلوم پس از کثرت معلومات جز کثرت اضافات حاصل نشود و کثرت اضافات منافی وحدت ذات نباشد زیرا که واحد نصف دو باشد و ثلث ثلثه باشد و ربع اربعه و هلم



جراً إلى ما لا نهاية له پس معلوم شد که کثرت نسب و اضافات منافی  
وحدت ذات نیست و بالله التوفيق .

نوع سیوم از مخالفان میگویند که باری تعالی عالم است بماهیتهای  
کلی لیکن عالم نیست بمتغیرات و شبهه ایشان اینست که اگر عالم باشد  
بد آنچه زید اینجا نشسته است چون زید از اینجا برخاست یا آن علم بماند  
یا نماند اگر بماند جهل بود و این محال است و اگر نماند تغیر بود و تغیر بر  
خدایتعالی محال است .

و بدانکه متکلمان بسبب این شبهه دوطایفه شده اند اما مشایخ  
متکلمان گفته اند که الْعِلْمُ بَانَ الشَّيْءِ سُبُوحٌ نَفْسُ الْعِلْمِ يُوْجِدُهُ إِذَا  
وُجِدَ وَ كَفَتُنْدُ دَلِيلٌ بَرِائِنِ آسْتَكِه مَا دَانِمِ كِه فِرْدَا زِيدِ بَشَهْرِ خَوَاهِدِ آمِدِ  
وَ تَقْدِيرِ كَنِيمِ كِه آن علم بماند تا آنگاه که زید بشهر آید لابد باشد که  
ما بدان علم نخستین بدانیم که زید آن ساعت بشهر در آمد و چون سهو  
و غفلت بر خدا تعالی محالست لَأَجْرَمُ أَنَّ الْعِلْمَ بَانَ الشَّيْءِ الْفُلَانِي سُبُوحٌ  
يَكُونُ نَفْسُ الْعِلْمِ يُوْجِدُهُ لَوْ وُجِدَ .

و اما ابو الحسن بصری گفت این مذهب باطل است وَ زَعَمَ أَنَّ الْعِلْمَ  
بَانَ الشَّيْءِ سُبُوحٌ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْعِلْمِ يُوْجِدُهُ إِنْ وُجِدَ وَ أَحْتِجَ  
عَلَيْهِ مِنْ وُجُوهٍ أَوْلَاهَا إِنْ مِنْ شَرِطِ الْمَثَلَيْنِ أَنْ يَقُومَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا  
مَقَامَ الْآخَرِ وَ الْعِلْمُ بَانَ الشَّيْءِ سُبُوحٌ لَا يَقُومُ الْبَتَّةَ مَقَامَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ  
مَوْجُودٌ الْآنَ فَإِنْ قَبْلَ وَقُوعِ الْمَعْلُومِ لَوَاعْتَقَدَ أَنَّهُ سَيَقَعُ بَعْدَهُ ذَلِكَ

كَانَ عِلْمًا وَ لَوَاعْتَقَدَ أَنَّهُ وَاقِعٌ الْآنَ كَانَ جَهْلًا وَ أَمَا حَالٌ وَقُوعِهِ  
يَنْعَكِسُ الْأَمْرُ فَلَوْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ سَيَقَعُ كَانَ جَهْلًا وَ لَوَاعْتَقَدَ أَنَّهُ  
وَاقِعٌ كَانَ عِلْمًا فَتَبَتَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يَقُومُ مَقَامَ الْآخَرِ وَ  
ذَلِكَ يَقْضِي كَوْنَهُمَا مُخْتَلِفَيْنِ فِي الْحَقِيقَةِ وَ إِذَا وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ فِي  
الْحَقِيقَةِ لَا يُمْكِنُ دَعْوَى الْإِتِّحَادِ وَ ثَانِيَهُمَا أَنْ يَكُونَ عِلْمًا بِأَنَّهُ  
سَيَقَعُ غَيْرَ مَشْرُوطٍ بِوُقُوعِهِ وَ كَوْنُهُ عِلْمًا بِوُقُوعِهِ مَشْرُوطٌ وَمَا لَيْسَ  
مَشْرُوطًا بِالشَّيْءِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ مَا يَكُونُ مَشْرُوطًا بِالشَّيْءِ  
وَ ثَالِثُهُمَا أَنْ مَجْرَدَ الْعِلْمِ بِأَنَّ الشَّيْءَ سَيَقَعُ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِوُقُوعِهِ إِذَا  
وَقَعَ فَإِنْ مَنْ عِلْمٌ أَنَّ زَيْدًا سَيَدْخُلُ الْبَلَدَ غَدًا ثُمَّ أَنَّهُ جَلَسَ فِي بَيْتِ  
مُظَلَّمٍ لَا يَتَمَيَّزُ فِيهِ بَيْنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ بَقِيَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ حَتَّى جَاءَ  
النَّهَارُ وَ دَخَلَ زَيْدُ الْبَلَدِ فَهَيَّئْنَا هَذَا الشَّخْصَ بِمَجْرَدِ عِلْمِهِ بِأَنَّ زَيْدًا  
سَيَدْخُلُ الْبَلَدَ غَدًا لَا يَصِيرُ عَالِمًا بِأَنَّهُ دَخَلَ الْآنَ فِي الْبَلَدِ فَتَبَتَ أَنَّ  
الْعِلْمَ بِأَنَّ الشَّيْءَ سُبُوحٌ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِوُقُوعِهِ إِذَا وُجِدَ بَلَى مِنْ  
عِلْمٍ أَنَّ زَيْدًا سَيَدْخُلُ الْبَلَدَ غَدًا ثُمَّ عِلْمٌ حُضُورَ الْغَدِ فَحِينَئِذٍ يَتَوَلَّدُ مِنْ هَذَيْنِ  
الْعِلْمَيْنِ عِلْمٌ بِأَنَّ زَيْدًا دَخَلَ الْآنَ الْبَلَدَ وَ رَابِعُهُمَا إِنْ الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ صُورَةٌ  
مُطَابِقَةٌ لِلْمَعْلُومِ وَ لَا شَكَّ أَنَّ حَقِيقَةَ أَنَّهُ سَيَقَعُ مُخَالَفَةٌ لِحَقِيقَةِ الْوُقُوعِ فِي  
الْحَالِ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِأَحَدِهِمَا مُخَالَفًا لِلْعِلْمِ بِالْآخَرِ .

و چون ابو الحسن بصری قول مشایخ را بدین دلیل باطل کرد التزام کرد

که علم باری تعالی بحزئیات متغیر شود و گفت موجب این علمها ذات باری تعالی است لیکن شرط ایجاب حضور معلوم باشد پس هر گاه که معلوم واقع شد بر جمیع وجوه معین بایست که موجب حصول علم باشد بر آنوجه معین و چون این معلوم معدوم شد گوئیم که چون معلوم شده بر آنوجه نماند و بر هروجه دیگر که واقع شود لاجرم آن علم اول نماند علمی دیگر حادث شود مشایخ بروی دو سؤال آوردند .

سؤال اول آنکه این علم که زایل شد قدیم بود یا محدث اگر قدیم بود پس علم قدیم روا داشته باشی و اگر این دلیل روا بود دلیل حدوث اجسام باطل شود و اگر محدث بود بیش از حدوث او اگر علمی دیگر بوده است محدث حوادث لا اول لها باشد و اگر این روا باشد دلیل حدوث اجسام باطل شود و اگر علمی دیگر بوده است قدیم پس محدث معدوم شده باشد و اگر هیچ علمی نبوده است نه قدیم و نه محدث پس اثبات جهل مطلق باشد .

سؤال دوم آنستکه تغییر مجال است بر باری تعالی و برهان این آنستکه هر صفت که فرض کرده شود با ذات باری تعالی کفایت باشد در ثبوت آن یا کفایت باشد در سلب آن یا کفایت نبود نه در سلب و نه در ثبوت اگر کفایت باشد در ثبوت یا در سلب باید که آن ثبوت یا آن سلب دایم باشد پس تغییر مجال بود و اگر کفایت نبود نه در ثبوت و نه در سلب پس ثبوت آن صفت و سلب آن صفت موقوف غیری باشد پس گوئیم ذات باری تعالی موقوف یکی ازین دو طرف باشد یا ثبوت آن صفت یا سلب آن صفت

موقوف ثبوت غیری یا سلب غیری باشد و الموقوف علی الغیر ممکن لذاته بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد و این مجال است پس معلوم شد که تغییر مطلقا بر صفات خدا تعالی مجال باشد و چون این درست شد گوئیم آن دلایلی که ابوالحسن گفت موجب تغییر تعلقات علم است و موجب تغییر نفس علم نیست لیکن تعلقات از باب نسب و اضافات است و آنرا در اعیان وجودی نیست بتغییر تعلقات تغییر در علم خدای تعالی واقع نیست و نشود و بالله التوفیق .

نوع چهارم از مخالفان هشام بن الحکم است که میگوید باری تعالی درازل عالم باشد بماهیات و حقایق اشیاء اما او اشخاص و احوال آنگاه بدید که اشخاص موجود شدند و او را بر آن دوشبیه پدید آمد .

شبهه نخست آنکه میگوید الْعِلْمُ يَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الْمَعْلُومِ وَالذَّلِيلُ أَنَّهُ يَصِحُّ الْعِلْمُ بِأَحَدِ الْمَعْلُومِينَ مَعَ الذَّهْوِ عَنِ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُومِ الْآخِرِ وَذَلِكَ يُوجِبُ التَّغْيِيرَ قَطْعًا .

و اگر کسی گوید که من علم اثبات نکنم خدای تعالی را لیکن عالمیت اثبات کنم این نزاع است در عبارات و ما اینسخن که در علم تقریر کردیم بعینه تقریر کنیم بآنکه يُمْكِنُ أَنْ تَعْلَمَ عَالِمِيَّةَ اللَّهِ تَعَالَى بِأَحَدِ الْمَعْلُومِينَ حَالِ الذَّهْوِ عَنِ عَالِمِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْمَعْلُومِ الْآخِرِ وَذَلِكَ يُوجِبُ التَّغْيِيرَ وَچون این مقدمه درست شد گوئیم اگر عالم بود بمعلومات نامتناهی لازم آید که علوم نامتناهی حاصل باشد دفعه واحده یا عالمیات نامتناهی



حاصل باشد دفعهٔ واحدة و این محال است زیرا که هر عدد که موجود باشد قابل زیاده و نقصان باشد و هر چه قابل زیاده و نقصان باشد محال بود که نامتناهی باشد.

جواب گفته اند که علم یکی است لیکن تعلقات متعدّدست و تعلقات از باب نسب و اضافات است و آن را در اعیان وجود نبود پس لازم نیاید که اعداد نامتناهی حاصل شده باشد.

شبههٔ دویم آنست که هر چه معلوم بود متمیز بود از غیر خود و هر چه متمیز بود از غیر خود متناهی بود زیرا که تمیز آنگاه بود که از وی هیچ نماند و چون درست شد که هر چه معلوم بود متمیز بود و متمیز متناهی بود لازم آید که معلوم متناهی بود پس معلومات نامتناهی محال بود.

جواب: این اشکال یا در هر یک از آحاد معلومات گفته شود یا در مجموع معلومات اگر در هر یک از آحاد معلومات گفته شود هر یک متناهی باشد و ما را درین نزاع نیست و اگر در مجموع معلومات گفته شود این سخن باطل است زیرا که چون معلومات نامتناهی فرض کرده شود آن را مجموع دانستن و جمله روانی و چون دانستن مجموع و جمله بود نامتناهی نبود. نوع پنجم از مخالفان قومی اند که گویند محال است که باری تعالی عالم بود بجمعه معلومات که اگر عالم بود پس عالم بود بعلم خود و همچنین در مرتبهٔ دویم و نسیم لالی نهاییه پس در هر یک از آحاد معلومات نامتناهی مراتب علل و معلومات نامتناهی پدید آید و این محال باشد.

الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ بِالشَّيْءِ نَفْسُ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ فَاعْتَرَضُوا عَلَيْهِمْ بِأَنَّ الْعِلْمَ مَفَايِرٌ لِلْمَعْدُومِ وَكَانَ الْعِلْمُ بِأَحَدِهِمَا غَيْرُ الْعِلْمِ بِالْآخَرِ لِأَنَّهُ يُمَكِّنُنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ حَالَ الدُّهُولِ عَنِ الْعِلْمِ بِالْعِلْمِ بِهِ وَذَلِكَ يُوجِبُ التَّفَايُرَ.

و قومی دیگر گفته اند که علم یکی است و مراتب در تعلقات آنست لیکن تعلقات را در اعیان هیچ وجود نیست اینست سخنهایی که گفته اند درین مسئله ایزد تعالی خواطر را از شبهات نگاه دارد و نور حجت و برهان منقطع نگرداند بمتنه و فضا.

### المسألة الثالثة عشر

فی انه تعالی مرید

پیش از آنکه در برهان شروع کنیم مقدمه ای فرمایش داریم در شرح ماهیت اراده.

بدانکه چون کاری از ما در وجود آید پیش از هست شدن آن کار ما در دل میلی یا بیم بهست کردن آن کار و رغبتی و ترجیحی جانب هستی آن فعل را بر جانب نیستی و علم بحصول این میل و رغبت و ترجیح علمی ضروری است پس عقلا خلاف کرده اند در آنچه این میل و رغبت چیست؟

جمعی از محققان معتزله گفته اند چون قادر متمکن باشد از فعل و از ترک و نسبت قدرت با هر دو طرف برابر باشد محال بود که طرف فعل

برطرف ترك راجح شود الا آنگاه كه علمى يا اعتقادى يا ظنى حاصل بود كه اين فاعل را در كردن آن فعل منفعتى است پس چون اين علم يا اين ظن با آن قدرت منضم شود مجموع آن با اين داعى موجب فعل شود و اما در حق بارى تعالى ظن و اعتقاد محال است پس داعى در حق او جز علم نبود فاذا انضم علمه تعالى باشمال الفعل على المصلحة وقادريته صار مجموعهما موجبا للفعل پس از اين گفتند كه آن ميل و رغبت در رجحان و قصد كه ما از دل خود مى يابيم بيش از اين داعى كه شرح او تقرير كرديم نيست و جماعتى ديگر گفتند كه ميل و ارادت حالتى ديگر است معيار اين داعى ليكن آن حالت حاصل شود عند حصول الداعى و دليل برين معيارت دواست .

دليل اول آنكه اين قصد و ترجيح يابيم بى حصول داعى بدليل آنكه چون مختار بود ميان دو قدح آب متساوى و ميان دو گرده نان متساوى هر آينه يكى بر دويم ترجيح كرده شود پس ترجيح و قصد هست و داعى نيست لان الداعى عبارة عن العلم او الاعتقاد او الظن باختصاص احدهما بنوع مصلحة لا يوجد فى الآخر وهذا المعنى غير حاصل فى هذين القدرين والرغبتين

دليل دويم آنستكه ما از دل خود ترجيح مى يابيم كه چون بدانيم كه ما را در اين فعل منفعتى است در دل خود ترجيح آن فعل بر فعلى

ديگر يابيم و اين ترجيح و ميل و رغبت نتيجه و لازمه آن علم باشد پس بدين دو دليل پيدا شد كه حقيقت ارادت چيزى ديگر است معيار داعى و چون اين مقدمه معلوم شد گوئيم بارى تعالى مريدست و جمله امت را در اطلاق اين لفظ خلاف نيست ليكن مذهب حسين نجار آنستكه معنى كونه مريداً انه غير مغلوب ولا مكره و مذهب ابوالقاسم الكعبى آنستكه معنى كونه مريداً لافعال نفسه انه موجود لها و معنى كونه مريداً لافعال غيره انه تعالى امر لها و مذهب ابوالحسين البصرى آنستكه معنى كونه مريداً لافعال نفسه انه دعاه الداعى الى ايجادها و معنى كونه مريداً لافعال غيره انه دعاه الداعى الى الحث عليها والترغيب فيها و معنى الداعى فى حقه تعالى هو العلم على ما بيناه و مذهب ما آنستكه مريدى خداى تعالى صفتى است ثبوتى زايد بر

فاعليت و عاليت و دليل ما برين آنستكه افعال بارى تعالى بعضى متقدم و بعضى متاخر است و آنچه متقدم است جايز است در عقل كه متاخر بودى پس هر آينه مرجحى بايد و آن مرجح قدرت نيست زيرا كه خاصيت قدرت ايجادست و آن به نسبت باهمه اوقات برابر باشد و علم نيست زيرا كه علم بوقوع تبع وقوع باشد و يا مرجحى ميبايد كه وقوع تبع او بود

۱- علم بكارى كه از آن مصلحت خيزد و آدمى را بانجام آن برانگيزد داعى خوانده و مقابل آن را صارف ناميده اند و بگفته ارباب معارف همانا ارادت و كراعت همان داعى و صارف باشند سخن در اينستكه آيا در واجب و ممكن مطلقاً بيك معنى هستند يادر ممكن معيار و در بارى تعالى بيكى هستند ؟



پس باید که آن مرجح صفتی دیگر بود زاید بر علم و قدرت و ظاهر است که حیوة و کلام و سمع و بصر و قدم و بقا صالح این معنی نیست پس صفتی دیگر باید و آن ارادت است.

اگر سایل گوید لا نسیم ان تقدم المتأخر و تأخر المتقدم جازئ و ذلك لانه من المحتمل ان تكون هذه الحوادث الارضية مستنيدة الى اتصالات لازمة من كون كل واحد منها متحرراً على وجه خاص و إنما كان كذلك لان ماهية كل واحد مخالفة لماهية الآخر فلاجرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعاً معيناً من الحركات

لا يقال هذا مدفوع من وجهين الاول ان القول بان كل واحدة منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية دائمة الحركة والدايم لا يكون علة لغير الدائم الثاني ان هذا محتمل وليكننا دللنا على حدوث الاجسام فلم يختص العالم بذلك الوقت المعين و لم يخلق قبله ولا بعده لانا نجيب عن الاول انه من المحتمل ان يكون ايجاب الشئ الدائم لهذه الحادث المعين مشروطاً بان يسبقه حادث آخر وهلم جراً فلهذا يكون ايجابه للمتغير مشروطاً بسبق الحركة المتقدمة و بهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغير وعن الثاني انه بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم و حدوث الزمان لم يكن له

قبل استحالة ان يقال لم تم يوجد قبل

سؤال دویم اگر مسلم داریم که تقدم و تأخر جازئست چرا روا نبود که مؤثر در آن ترجیح قدرت را بوده باشد و اما آنکه گفتند که خاصیت قدرت ایجادست و حقیقت ایجاد با همه اوقات برابرست گوئیم که خاصیت ارادت ترجیح بود و حقیقت ترجیح نسبت با همه اوقات برابر است پس اگر قدرت مفتر باشد بمرجعی دیگر ارادت هم باید که مفتر بود بمرجعی دیگر و مؤدی باشد بتسلسل

و تمام تقریر این سؤال آنستکه همچنانکه در عقل جازئست که در اینوقت ایجاد کند و در ماقبل و مابعد در عقل هم جازئست که ارادت بدین وقت تخصیص کند و ما بعد پس اگر آن جواز مفترست بمرجعی دیگر این جواز هم باید که مفتر باشد بمرجعی دیگر و اگر در ارادت حاجت نیست چرا روا نبود که در قدرت هم حاجت نبود

سؤال سیوم چرا روا نبود که آن مرجح علم باشد و آنچه گفتند که علم بوقوع تبع وقوع بود و ما را صفتی باید که وقوع تبع او بود

جواب آنستکه ما نمیگوئیم که مؤثر در ایقاع فعل علم است بوقوع آن فعل البته تا اینسخن بر ما لازم آید بلکه میگوئیم علم باری تعالی بدانچه این فعل مشتمل است بر وجه احسان و خالی است از جمله وجوه قبح موجب رجحان فعل باشد بر ترک و برین تقدیر اشکالی باقی نماند  
جواب از سؤال اول آنستکه اگر چه زمان محدث است لیکن تقدیر

کنیم که از اول حدوث عالم تا امروز صد هزار بار فلك الثوابت بگشته  
و در عقل جایزست که صد و پنجا هزار بار بگردیده باشد و هم توانیم  
تقدیر وقوع عالم کردن چنانکه تا امروز یا صد هزار بار بگشته و هر یکی  
ازین سه احتمال لابد از برای تخصیص مخصّص باشد

اما سؤال دویم که گفت چرا ارادت تخصیص احداث عالم برین وجه  
کرد دون ما قبله و ما بعده

جواب گوئیم حقیقت ارادت صفتی است که او مقتضی تخصیص  
باشد چنانکه حقیقت سواد آنستکه سواد بود و حقیقت بیاض آنستکه  
بیاض بود و تعلیل حقایق محال بود اما حقیقت قدرت ایجاد است و تأثیر  
و فعل و حقیقت ایجاد غیر حقیقت تخصیص باشد پس با قدرت ارادت باید  
و با ارادت ارادتی دیگر لازم نیاید

و اما سؤال سیوم سؤال که گفت مرجح علم باری تعالی بود باشمال  
فعل بر وجه حسن و خالی بودن فعل از جهات قبح

جواب آنستکه اینسخن آنگاه نیک باشد که درست شود که باری تعالی  
موجد افعال بندگان نیست تا آنگاه توان گفتن که باری تعالی فاعل حسن  
باشد و فاعل قبیح نبود اما چون این اصل باطل شود آن سؤال هم باطل شود  
و بالله التوفیق

شبهه فلاسفه در نفی مریدی دو است  
شبهه نخستین آنستکه هر کس قصد کند بایجاد فعل باید که حصول

آن فعل اولیتر باشد آنرا از عدم او اما فی نفس الامر اولا اعتقاد و هر گاه  
که چنین باشد آن فاعل ناقص لذاته کامل یغیره بود و این محال است در  
حق تعالی

اما بیان مقدمه نخستین آنستکه کُلِّ فاعِلٍ بِالْإِرَادَةِ وَالْقَصْدِ لَا بُدَّ  
أَنْ يَكُونَ وَجُودُ فِعْلِهِ أَوْلَى بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مِنْ عَدَمِهِ إِمَّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَإِمَّا  
فِي إِعْتِقَادِهِ وَ دَلِيلٌ أَوْ آنستکه اگر نه چنین باشد پس هر دو نسبت باو  
برابر باشد ( و اگر چنین بود فعل ممتنع گردد ترجیح بی مرجحی  
محال باشد)

و اما مقدمه دویم که کُلِّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ نَاقِصٌ لِذَاتِهِ  
مُسْتَكْمَلٌ يَغْيَرُهُ دَلِيلٌ إِنَّ آنستکه چون آن فعل موجود شود آن اولویت  
حاصل شود و چون آن فعل موجود نشود آن اولویت حاصل نشود و  
حاصل ناشدن اولویت نقصان باشد پس درست شد که هر چه چنین باشد  
فَهُوَ نَاقِصٌ لِذَاتِهِ مُسْتَكْمَلٌ يَغْيَرُهُ و این در حق خدا تعالی محال است  
امر سالی گوید که قصد باری تعالی بایجاد فعل از برای آن باشد  
که مصلحتی بدیگران باز گردد نه از برای مصلحتی که بوی باز گردد  
جواب آنستکه رسانیدن آن مصلحت بیندگان باید که نسبت باو  
اولیتر باشد از رسانیدن آن مصلحت به بندگان پس بار دیگر آن سخن  
باز گردد که لازم آید که ناقص لذاته بود و این محال است

شبهه دویم که اگر باری تعالی مرید بود ارادت او محدث بود لیکن



مجال است که ارادت او محدث بود پس مجال است که مرید بود  
بیان مقدمه نخستین آنستکه قصد کردن بایجاد در حال دوام عدم  
فعل ممکن نبود و در حال دوام وجود فعل هم ممکن نبود پس باید  
که جز در حال حدوث نبود و چون چنین باشد از حدوث فعل حدوث  
ارادت لازم آید.

اما مقدمه نخستین و او آنستکه ثبوت قصد در حال دوام فعل  
ممکن نبود و دلیل برین آنستکه چون فاعل قادر بود و فعل ممکن الحصول  
بود همه شرطها حاصل بود هیچ مانع حاصل نبود و چون قصد کنند بتحصيل  
فعل فی الحال لابد فعل واقع شود اگر نشود دلیل باشد که قصد بایجاد  
فعل حاصل نبوده است پس درست شد که قصد کردن فعل در حال عدم  
فعل مجال باشد.

اما مقدمه دوم آنستکه قصد در حال دوام وجود فعل هم مجال  
باشد و دلیل برین آنستکه ایجاد موجود مجال است پس قصد کردن بایجاد  
موجود هم مجال باشد و چون این مقدمه درست شد پس معلوم شد که  
قصد کردن بایجاد فعل جز در حال حدوث فعل ممکن نبود و چون چنین  
باشد لازم آید که قصد کردن بایجاد فعل محدث باشد پس درست شد که  
اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت او حادث باشد لیکن این مجال است  
زیرا که احداث محدثات موقوف ارادت باشد و ارادت محدث باشد این  
ارادت را ارادتی دیگر باید و این مؤدی باشد بدور یا بتسلسل و آن هر دو

مجال است پس ثبوت ارادت در حق باری تعالی مجال است

شبهه سیوم آنستکه اگر باری تعالی مرید خلق عالم بود از دو حال  
بیرون نبود یا مرید خلق عالم بود ازلاً و ابداً یا مرید خلق عالم بود در  
وقتی معین و مجال است که مرید خلق عالم بود ازلاً و ابداً زیرا که بر  
این تقدیر عالم قدیم بود و ارادت خلق قدیم اراده ایجاد موجود بود و این  
مجال است و مجال است که مرید خلق عالم بود در وقت معین زیرا که آنوقت  
ازلاً و ابداً حاضر نباشد و الا قسم اول باز آید و چون این وقت محدث بود  
سخن در احداث آنوقت چون سخن در حدوث نفس عالم بود پس باید که  
آنوقت را وقتی دیگر بیاید و این مؤدی باشد بتسلسل و آن مجال است.  
شبهه چهارم آنستکه اگر باری تعالی مرید احداث عالم بود یا آن  
ارادت قدیم بود یا محدث و هر دو قسم مجال است پس ثبوت ارادت در حق  
خداوند تعالی مجال است.

بیان آنکه روا نبود که ارادت قدیم بود آنستکه چون تعلق اراده  
باجداث عالم در آنوقت معین قدیم ازلی بود باید که عدم بر وی مجال  
باشد لیکن اینسخن باطل است از دو وجه  
وجه اول آنستکه حصول فعل در آنوقت چون لازم آن ارادت بود  
واجب الوجود پس حصول آن اراده در آنوقت معین هم واجب الوجود  
و لازم الواجب واجب و چون چنین باشد ترك او مجال باشد پس صانع موجب  
بالذات بود لافاعل بالاختیار پس قدم ارادت اثبات کردن موجب نفی ارادت

بود و کَلُّ مَا آدَى ثُبُوتَهُ إِلَى تَقْيِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ فَكَانَ الْقَوْلُ يَقْدِمُ الْإِرَادَةَ بِاطِلًا  
وجه دوم آنستکه چون آن فعل در وجود آید تعلق ارادت با ایجاد  
اونمانند و إِلَّا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُرِيدًا لِإِيْجَادِ الْمَوْجُودِ وَ إِنَّهُ مُحَالٌ وَ چُون  
آن تعلق نماند باید که قدیم نبوده باشد لِأَنَّ كُلَّ مَا صَحَّ عَدَمُهُ اِمْتِنَعَتْ قِدْمَةُ  
پس درست شد که آن ارادت محال باشد که قدیم بود و محال باشد که  
محدث بود و إِلَّا لَزِمَ التَّنَسُّلُ بِسِ مَعْلُومٍ شَدَّ كَمَا مَوْجِدِي بَارِئِ تَعَالَى مَوْجُودٍ  
ارادت نیست و الله اعلم

جواب از شبهه نخستین آنستکه آنچه شما میگوئید که قصد کردن  
با ایجاد فعل آنگاه ممکن باشد که يَكُونُ وَجُودُ الْمَقْصُودِ أَوْلَى بِالتَّنَسُّبِ  
إِلَى الْقَاصِدِ أَمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ أَوْ فِي إِعْتِقَادِهِ وَ اِنْ مَقْدَمُهُ مَمْنُوعٌ اسْتَبْلَكَ  
نزدیک ما آنستکه اگر چه فاعل عالم بود بد آنچه هیچ رجحان نیست  
یکطرف را بر دوم محال نبود که قصد ترجیح یکی کند و دَلِيلُهُ مَا  
ذَكَرْنَا فِي الْقَدَحَيْنِ وَالرَّغِيفَيْنِ وَالطَّرِيقَيْنِ

و اما شبهه دوم را جواب آنستکه چون امروز ارادت من تعلق  
گرفت بد آنچه فردا فلان فعل کنم و این ارادت باقی بماند تا فردا چون  
فردا در آمد عین آن ارادت متقدمه قصد باشد با ایجاد آن فعل در آنوقت و  
و هیچ ارادت محدث حاجت نبود و الْكَلَامُ فِي إِرَادَةِ إِيقَاعِ الْفِعْلِ فِي الْفَعْلِ  
فِي أَنَّ الْوَقْتَ لَا يَبْنَى فِي نَفْسِ إِرَادَةِ إِيقَاعِهِ عِنْدَ حُضُورِ ذَلِكَ الْوَقْتِ مِثْلُ

الْكَلَامِ فِي أَنَّ الْعَالِمَ يَأْتِي الشَّيْءَ سُبُوحًا نَفْسَ الْعِلْمِ بِوُجُودِهِ إِذَا وَجَدَ  
و اما شبهه سیوم را جواب آنستکه حدوث این زمان معین محتاج  
زمان دیگر نیست و الا تسلسل لازم آید پس چرا روا نبود که حدوث  
ارادت این حادث معین محتاج زمان دیگر نبوده باشد.

اما شبهه چهارم را جواب آنستکه مختار آن بود که هر چه خواهد  
تواند کردن پس چون در ازل خواست ایجاد بوده است و آن ایجاد بر  
وی ممتنع نبود معلوم شد که حقیقت ارادت حاصل بوده است و آنچه  
گفته که آن تعلق زایل میشود و مَا تَبَتَّ عَدَمُهُ اِمْتِنَعَتْ قِدْمَةُ  
جواب آنستکه تعلقات از باب نسب و اضافات است و آن را در  
اعیان هیچ وجود نبود و بالله التوفيق

### فصل سیوم - در شرح مذاهب خلق در کیفیت مریدی باری تعالی

بدانک مفهوم مریدی خداوند یاسلبی باشد یا ثبوتی اما آنکه سلبی  
باشد مذهب حسین نجار است که او میگوید معنی اراده باری تعالی آنستکه  
او در افعال خود مغلوب و مقهور نباشد.

و اما آنکس که میگوید که مریدی صفتی است ثبوتی این قول  
محمتمل دو قسم است:

یکی آنکه مریدی او معلل نیست.

و دوم آنکه مریدی او معلل است به معنی و این قول هم بر دو قسم



است زیرا که این معنی یا قدیم بود یا حادث و اراده قدیم اثبات کردن  
 قول اصحاب ما است و اگر اراده محدث باشد یا قایم باشد بذات باری تعالی و  
 این قول کرامیان است یا قایم باشد بغیر ذات باری تعالی و این قول را هیچکس  
 نگفته و یا موجود باشد لا فی محل و این قول مشایخ معتزله است چون  
 ابوعلی و ابوهاشم و قاضی عبدالجبار بن احمد الهمدانی اینست تفصیلهای  
 مذاهب خلق درین مسأله و چون متکلمان متقدم درین باب و مواضع بحثهای  
 بسیار کرده اند ما درین موضوع بنکته چند مختصر قناعت کنیم گوئیم  
 آنچه گفته اند که مریدی عبارت از آنستکه در افعال خود مغلوب نباشد  
 این سخن خطاست زیرا که جماد و نایم مقهور نیست و مرید فعل  
 نیست و آنچه گفتند مریدی خداوند تعالی نفس ذات اوست هم محال است  
 زیرا که چون دلیل قایم شد که واجب الوجود عالم و قادر است و هنوز  
 بدلیل معلوم نشد که مرید است پس ذات معلوم است و مریدی معلوم نیست  
 پس مریدی عین ذات نبود و آنچه گفته اند که ارادت محدث است باطل  
 است زیرا که ما درست کردیم که احداث محدثات موقوف ارادت است  
 پس اگر محدث بود در احداث او بارادت دیگر حاجت افتد و این  
 بتسلسل انجامد.

و آنچه کرامیان گفته اند که ارادت در ذات خداوند تعالی حادث  
 شود هم باطل است زیرا که بدلیل درست کردیم که حدوث حوادث در

ذات باری تعالی محال است و آنچه معتزله گفتند که محدث شود لا فی محل  
 هم باطل است از دو وجه :

وجه اول آنستکه عرض لا فی محل محال باشد.

وجه دوم آنستکه جمله احیاء صحت صفت مریدی هست و چون  
 اراده لا فی محل باشد نسبت آن ارادت بذات باری تعالی با همه احیاء برابر باشد  
 فَلَمْ يَكُنْ يَاجِبِ الْمُرِيدِيَّةَ لِذَاتِهِ تَعَالَى أَوْلَى مِنْ يَجِبُهَا لِسَائِرِ الْأَحْيَاءِ  
 پس باید که هر چه مراد خداوند تعالی بود مراد جمله احیاء باشد و هر چه  
 مراد یکی باشد مراد جمله باشد و این باطل است.

اگر سایل گوید ذات باری تعالی لا فی محل است و چون ارادت لا فی  
 محل باشد اختصاص ارادت بیاری تعالی اولی باشد از اختصاص آن ارادت  
 بدیگر احیاء.

جواب لا فی محل بودن صفتی است سلبی و او را هیچ اثر نباشد در  
 ایجاب احکام ثبوتی و چون سلبی باشد نسبت آن ارادت برابر باشد با همه  
 پس آن اشکال باز آمد.

### المسألة الرابعة عشر

فی کونه تعالی حیا

بدانك نزدیک ابوالحسین بصری آنستکه آلی هو الذی لا یمتنع  
 ان یتعلم و یقدر و بنزدیک اصحاب ما آنستکه میگویند صفة قائمه  
 بالذات دلیل ایشان آنستکه ان الدوات علی قسمین منها ما یصح

أَنْ يَعْلَمَ وَيُقَدِّرَ وَمِنْهَا مَا لَا يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ وَيُقَدِّرَ كَالْجَمَادَاتِ مَعَ  
 إِشْتِرَاكِيهِمَا فِي الدَّائِيَّةِ قَوْلًا أَمْتِيَّازُ الْبَعْضِ بِصِفَةِ لَامْتَنَعِ هَذَا التَّفَاوُتُ  
 أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ مَيْكَوَيْدُ كَمَا دَلِيلُ كَقْتِيمِ كَهْ ذَاتُ بَارِي تَعَالَى فِي نَفْسِ  
 تِلْكَ الذَّاتِ الْمَخْصُوصَةِ مُخَالَفَ دِيْكَرِ ذَاتِهَاسْتِ پَسْ جَرَّ رَاوَانِبُودُ كَهْ صِفَتِ  
 عَالَمِي وَ قَادِرِي دَر حَقِّ بَارِي تَعَالَى مَعْلَلٌ بِأَشَدِّ ذَاتِ مَخْصُوصَةٍ أَوْ تَابِرِينَ نَهْجِ  
 بِصِفَتِ حَاجَتِ نَبَاشَدِ وَأَيْنِ سَوَآلِ بَرِ آنِ دَلِيلِ لَازِمِ اسْتِ اِمَادِلِيلِ مَعْتَمِدِ آنَسْتَكِه  
 كَوْتِيمِ اِمْتِنَاعِ سَلْبِ سَلْبِ بُوْدِ وَ سَلْبِ سَلْبِ ثُبُوتِ بُوْدِ پَسْ صِفَتِ عِلْمِ وَ  
 قَدْرَتِ اِمْرِي ثُبُوتِي اسْتِ وَ آنِ اِمْرِ ثُبُوتِي بِنَفْسِ ذَاتِ نَيْسْتِ زِيْرَا كَهْ مَا تَوَانِيمِ  
 آنِ ذَاتِ رَا بَدَانِيمِ دَرِ وَ قَتِي كَهْ هِنُوزِ اَيْنِ صِفَتِ مَعْلُومِ نَشَدِهْ بِأَشَدِّ پَسْ دَانَسْتِيمِ  
 حَيُوةِ خَدَاوَنْدِ تَعَالَى صِفَتِي اسْتِ ثُبُوتِي حَقِيْقِي وَاللّٰهُ اَعْلَمُ .

### المسألة الخامسة عشر

في اثبات ان لله تعالى علماً و قدرة و حيوة

بدانك دعوى ما درين مسأله بيش ازين نيست كه علم و قدرت خدای  
 تعالى عين ذات او نيست پس اگر معتزلی بدین معنی اقرار ميكند خلاف  
 برخاست و اگر اقرار نميكند ما برين معنی دليل گوئيم .

و بدانك اكثر علما را در تعيين محل اين نزاع خبطنی عظيم است زیرا  
 كه ما را معلوم است كه هر كس كه چیزی داند میان عالم و معلوم تعلقی  
 و نسبتی و اضافتی مخصوص باشد و اين اضافت عبارت است از دانائی و  
 شعور و ادراك اكنون ما دعوی ميكنيم كه آن اضافت نفس ذات نيست

بلکه مجموع آن ذات و صفات دو چیز است و جماعتی از اصحاب ما  
 گویند سه است ذات است و علم است و وصفی است حقیقی قائم بذات و آن  
 اضافتی است میان آن صفت و میان معلوم و قاضی ابوبکر باقلانی و دیگر  
 مشنان حال گویند چهار است ذات است و علم و عالمی كه معلول علم  
 است با صفت تعلق و درین مقام خبطنی دیگر پدید آمد كه این تعلق  
 صفت علم است یا صفت عالمی یا صفت هر دو بر تقدیری كه هم علم و هم

۱ - مشایخ معتزله بین موجود و معدوم واسطه اثبات کرده و آن را حال نامیده اند  
 و این اصطلاح در میان متکلمان مانده است هر کسی را اصطلاحی داده اند و حکما اعیان  
 ثابتة نام نهاده اند گویند شیء قابل مقابل خود نشود فالهیه من حیث هی هی لیست الاهی  
 پس ممکن الذات بوجود علت موجود میشود و اعیان ثابتة بقیض وجود میرسند قال بعض  
 المحققین کیف وجود الاعیان و موجودیتها لوجود الحق الأول و کیف انتزاعها من وجود  
 بسيط من جمیع الجهات والحیثیات ؟ اعلم ان ظهور معانی الاعیان والمهیات لا یکون  
 بنفسها و بالذات فی نشأة من النشأت لأعتباریتها بل بالوجود و بتعبته لاصالته فاذا كانت  
 مرتبة من الوجود مظهرة لمعنی من المعانی و يفرض وجود آخر اشد و اقوی منها یکون  
 لامحالة بهذا الوجود الشدید ایضاً مظهراً لذلك المعنی لانه واجد للمرتبة التي كانت مظهرة  
 للمعنی المفروض و هكذا الی ان یشتد الوجود الی مرتبة لا يتصور فوقها كالواجب تعالی  
 فهذا الاعتبار یکون الواجب الواجد لجمیع الوجودات علی نحو الاشرف مظهراً علی سبیل  
 الاجتماع لجمیع المعانی والمهیات التي ینتزع من مراتب وجودات الممكنات متفرقة و لا یلزم  
 من المظهرية مطلقاً كون الوجود فرداً لما یظهر به بل كون الفردية مشروط بان یترتب  
 علی الوجود اثر المطلوب من الهیه خاصة فانظر الی النطفة و مراتب استكمالها فانها  
 فی مرتبة مظهرة للنباتية خاصة و تكون فرداً للنبات لتتحقق شرط الفردية و فی مرتبة اخرى  
 فوقها مظهرة للنباتية والحيوانية و لكن يكون فرداً للحيوان لا للنبات و مظهریتها مع  
 مظهریتها للنبات ایضاً لعدم ترتب آثار النباتية علیها خاصة بل یترتب علیها آثار الحيوانية  
 المشتتة علی النباتية و هكذا یندرج فی الاستكمال الی ان یصیر مظهراً للجمال یا ایها الانسان  
 انك كادح الی ربك كدحاً فلاحیه فموجودية الاعیان الثابتة لوجود الحق هی مظهرية الواجب  
 لها ولا ینا فی بساطة الواجب لهذه المظهرية بل یؤكدها كما علمت .



عالمی را متعلق بود پنج شود ذات و علم و عالمی و دو تعلق و بیشتر مشایخ  
 متقدم فرق نکرده اند میان این وجوه لاجرم سخن در خبط افتد و دعوی ما  
 بیش ازینقدر نیست که ذات است و این نسب و اضافات که نام او مشهور است  
 و علم ما دعوی میکنیم که این اضافت نفس این ذات نیست و دلیل قاطع  
 بر صحت این برهان آنستکه چون بدلیل روشن کردیم که عالم را  
 مؤثری است واجب الوجود لذاته ما را ذات معلوم شد و هنوز عالمی و  
 قادری معلوم نشد اگر عالمی مؤثر نفس ذات بود این سخن محال بودی و  
 همچنین توانیم که قادری بدلیل بدانیم هنوز عالمی ندانسته پس باید که  
 صفت قادری عین صفت عالمی نباشد و چون درست شد که عالمی خداوند  
 تعالی عین ذات او نیست گوئیم یا صفت سلبی بود یا ثبوتی محال است که  
 که صفت سلبی باشد زیرا که علم عدم همه چیزها نباشد بلکه آنچه در محل  
 شبهه است آنستکه عدم جهل بود لیکن این محال است زیرا که مراد  
 از آن جهل اعتقاد خطاست ما میبایم که چیزی هست که نه عالم بود و نه  
 جاهل و اگر مراد از وی عدم علم است پس برین تقدیر عدم عدم بود پس  
 صفتی موجود باشد پس درست شد که علم خداوند تعالی صفتی موجود  
 بود قایم بذات خداوند تعالی .

۱۳۶ سائلی گوید ما مسلم میدانیم که علم خداوند تعالی صفت ذات  
 خداوند تعالی است لیکن ما میگوئیم که آن صفت نه معلوم است و نه مجهول و  
 شما میگوئید که آن صفت معلوم است پس خلافین المقام! درین مقام است .

جواب گوئیم اثبات صفت نامعلوم کردن مذهب ابو هاشم و قاضی  
 عبد الجبارست و این مذهب سخت ظاهر الفساد است و ما را بر بطلان  
 این مذهب دلائل است .

دلیل نخستین آنستکه تصدیق مسبوق بود بتصور پس اگر تصور  
 این صفات سابق نبودی حکم کردن بروی بدانچه معلوم نیست ممکن نبودی .  
 دلیل دویم آنستکه ما موصوف شدن ذات بوی میدانیم و اگر تصور  
 او پیش حاصل نبودی این حکم کردن محال بودی .

دلیل سیوم آنستکه چون ما تمیز میتوانیم کردن میان صفت عالمی و  
 قادری و آن دلیل که مثبت اینست غیر آن دلیل است که مثبت آنست پس  
 معلوم شد که تصور آن صفات در عقول عقلا حاصل است شبهة فلاسفه در  
 برخی صفات آنستکه اگر صفت غیر ذات بود باید که هر دو واجب لذاته  
 باشند یا هر دو ممکن لذاته باشند یا یکی واجب لذاته باشد و یکی ممکن  
 لذاته اگر هر دو واجب لذاته باشند این محال است زیرا که ما برهان  
 درست کردیم که واجب الوجود جز یکی نبود و ایضاً مقتدر باشد  
 بموصوف و الْمُقْتَدِرُ إِلَى الْغَيْرِ مُمَكِّنٌ لِذَاتِهِ و اگر هر دو ممکن لذاته  
 باشند پس هر دو را مؤثر باید و آن مجموع با ممکن و افتقار اولی باشد  
 و اگر یکی واجب لذاته و دویم ممکن لذاته بود، پس عدت آن ممکن  
 واجب بود پس آن واجب هم مؤثر بود و هم قابل و این محال است زیرا

که ماهیت فرد ممکن نبود هم قابل و هم فاعل .  
اما معتزله ایشان را در برخی صفات شبهات بسیار است .

شبهه نخستین آنستکه عالمی خداوند تعالی واجب الوجود است و هر چه واجب الوجود بود مستغنی بود از علت بیان آنکه عالمی واجب است آنستکه اگر جایز بودی مفتقر بودی بصانعی و مؤثری و هر چه او بصانع مفتقر بود او خدای نبود و بیان آنچه واجب مستغنی بود از علت آنستکه افتقار بمؤثر و علت از برای آن باشد تا بواسطه وجود آن علت طرف وجود معلول بر طرف عدم راجح شود و چون این رجحان حاصل است علی سبیل الوجوب ثبوت علت هیچ حاجت نبود پس مجال باشد که معلل بود .

شبهه دوم اگر علم خدای تعالی و قدرت خدای تعالی عین ذات او نبود باید که غیر ذات او بود و الا لازم آید که ذات او مرکب بود و ایضاً صفت جزو ذات موصوف نبود پس درست شد که غیر ذات او بود پس لازم آید که بغیر ذات خود محتاج باشد در الوهیت .

شبهه سیوم آنستکه قیام عرض بمتحیز معقول است زیرا که متحیز حاصل باشد در حیز بر سبیل استقلال و عرض حاصل باشد در آن حیز بسبب طبیعت حصول محل آن در آن حیز لاجرم گوئیم عرض بجوهر قائم است و جوهر بعرض قائم نیست اما در حق باری تعالی این تفاوت مجال است زیرا که ذات او و صفات او منزهدند از علایق زمان و مکان چون تفاوت نباشد

قیام صفت بذات اولی نباشد از قیام ذات بصفه پس باید که هر دو یکدیگر قیام باشند و این مجال است .

شبهه چهارم آنستکه اگر عالم بعلم بودی علم او متعلق بود بعلم بمعلوم ما پس علم او و علم ما متعلق باشند بیک معلوم بیک وجه هر آن دو علم که چنین باشد مثلاًن باشند پس لازم آید که علم او مثل علم ما باشد و علم ما محدث است پس لازم آید که علم او محدث بود و این مجال است .  
شبهه پنجم اگر عالم باشد بعلم یا معلومات نامتناهی بیک علم داند یا بعلمهای نامتناهی یا بعلمهای متناهی و این هر سه قسم مجال است پس مجال بود که عالم بعلم بود اما آنچه مجال باشد که جمله معلومات بیک داند زیرا که بیک علم دو معلوم نتوان دانستن لانه یصح منا ان نعلم العلم یا حید المعلومین مع الذهول عن العلم یا العلم الآخر و لولا التغایر و الا لزم کون الشیء الواحید معلوماً و غیر معلوم دفعه واحده و هو مجال .

و اما آنچه مجال است که علم بجملة معلومات بعلم نامتناهی تواند زیرا که بهر یک از آنعلوم نامتناهی نشود پس چون متناهی بود باید که معلومات هم متناهی باشد و این مجال است و اگر بهر یک از آن علوم بیش از یک معلوم شود و ما در قسم اول این سخن را باطل کردیم .

و اما آنچه مجال است که عالم باشد بمعلومات متناهی زیرا که وجود اعداد نامتناهی مجال است زیرا که عدد قابل زیادت و نقصان باشد



و هر چه چنین بود محال باشد که نامتناهی بود.

شبهه ششم اگر عالم بود بعلم یا بعلم خود عالم باشد یا بعلم عالم نباشد اگر بعلم خود عالم نبود پس عالم نباشد بکل معلومات و اگر عالم بود بعلم خود یا بنفس خود عالم باشد بدان علم یا بعلم دیگر عالم باشد بدان علم قسم اول باطل است زیرا که بچیزی عالم بودن عبارت است از اضافتی و نسبتی مخصوص میان عالم و معلوم پس اگر او علم بنفس خود داند لازم آید که چیزی بیک اعتبار مضاف باشد با خود و این محال است.

قسم دوم هم محال است زیرا که سخن در علم دوم چون سخن در علم اول باشد و آن مؤدی باشد باثبات علوم نامتناهی در حق باری تعالی و این هم محال است.

شبهه هفتم اگر عالم باشد بعلم باید که فوق او علمی بود بدلیل آنچه خود فرماید وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ و این محال است پس باید که عالم بعلم نبود.

شبهه هشتم اگر ذات موصوف بصفات قدیم بود ذات و صفات هر دو قدیم و برابر باشند پس یا اختلاف در میان ذات و صفات حاصل باشد از وجهی دیگر یا نباشد اگر هیچ مخالفت حاصل نباشد از هیچ وجه دیگر پس ذات و صفات مثلان باشند مطلقا پس بحقیقت دو ذات باشند پس در حقیقت اثبات آلهه بسیار باشد و این محال است و اگر ذات و صفات بعد اِشْتِرَاكِهِمَا فِي الْقَدَمِ مختلف باشند از وجه دیگر و ما به المِشَارَكَةِ

غَيْرُ مَا بِهِ الْمُخَالَفَةُ پس هر يك از ذات و صفات مر کب باشند و آن دویم جزو آن آخر بار یکی قدیم باشد پس همه را آن مشارکت حاصل باشد در قدم و مخالفت حاصل باشد در خصوصیت پس آن هر دو جزو بار دیگر مر کب باشد از دو جزو دیگر پس لازم آید که مر کب باشد از اجزاء نامتناهی و این محال است.

و ایضا هر جایگاه که کثرتی حاصل باشد خواه متناهی و خواه نامتناهی لابد واحد درو باشد لیکن هر چه فرض کنی که او واحدست او مشارک آخر باشد در قدم و مخالف ایشان باشد در خصوصیت پس مر کب بود پس باید که هیچ موجود نباشد واحد و چون واحد نبود کثرت نبود پس هم کثرت بود و هم نبود و این محال است.

اگر سائل گوید قدم نفی اولیت است و این صفت عدمی است پس ذات و صفات مشترک باشند درین سلب متباینان بتمام ماهیت پس ترکیب در ذات و صفات خداوند تعالی لازم نیاید.

جواب قدم سلبی نیست زیرا که قدم نفی عدم سابق است و نفی نفی ثبوت باشد. شبهه نهم اگر قادر بقدرت بودی بر خلق جسم قادر نبودی لیکن بر خلق جسم قادرست پس قادر بقدرت نباشد بیان ملازمت آنست که قدرتهای قائم که قائم است بحیوانات مختلف است زیرا که هر يك قادر بر چیزی اند که آن دیگر عاجزست،

و ایضا این قدرتها مختلف آید بقوت وضعف و کمال و نقصان پس

گوئیم آن قدرتها علی اختلاف اضاقتها مشترکند در آنچه صلاحیت خلق و جسم و حیوة ندارد و چون حکم مشترک باشد علت باید که مشترک بود خاص برین قول است که اهل سنت میگویند چون صحت رؤیت مشترک است میان جوهر و عرض علت باید که مشترک باشد میان هر دو صفتی که مشترک است میان هر دو قدرتهای مختلف که ایشان قدرتند پس معلوم شد که علت امتناع خلق جسم آنستکه این حیوانات قادر بقدرتند پس اگر باری تعالی قادر بقدرت بود باید که خلق جسم از وی متمتع بود و چون نیست معلوم شد که نیست.

شبهه دهم آنست که خدای تعالی تکفیر کرد مر ترسایان را که ایشان گفتند که خدای ذاتی است و سه صفت آنجاست که گفت لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ پس آنکه گوید ذات است و هشت صفت باید که کفر او از کفر ترسایان غلیظ تر بود.

اگر سائلی گوید خداوند ترسایان را بدان سبب تکفیر کرد که ایشان سه خدای اثبات کردند نه بدانکه خدای را سه صفت کردند.

۱- مقصود مؤلف اشاعره اند که اثبات معانی کرده و بصفات زاید قابل شده اند جز آنکه در اینجا بتعریض و اشاره بسنده کرده ولی در کتاب المطالب العالیة تصریح گوید اصحاب ما مانند نصاری نباشند که سه خدا اکتفا کنند بلکه آنان بخدایان هشتگانه قابل شده اند نگارنده گوید ذات و هشت صفت مجموعاً مرتبه آحاد را فرا میگیرد و شماره به ۹ میرسد پس از مراجعه بکتاب اربعین دانسته شد که مؤلف نیز توجه داشته اند و تصریح بعدتر نه نموده درص ۱۵۹ آنکتاب گوید خداوند نصاری را تکفیر کرد بجرم آنکه باقائیم سه گانه و صفات متباینه قابل شدند پس آنکس که ذات خدا را هشت صفت ثابت میکند و نه چیز مبادود کفر نصاری سه بار تکرار میکنند و از کفر آنان سه مرتبه میگردند چگونگی دعوی اسلام کند.

جواب آنستکه مذهب ایشان اثبات سه خدای نیست بلکه ایشان گویند وَجَدْنَا الْجَوْهَرَ ثَلَاثَ أَقْنُومٍ و مراد ایشان باقنوم صفت حی است و ایضاً خدای تعالی فرمود لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ اسم يك خدای باشد پس چون گفتند الله ثالث مغز سخن آنکه يك خداست لیکن این يك خدای سه چیز است پس معلوم شد که تکفیر ایشان بر اثبات اله ثلاث نبود بلکه بر اثبات صفات بود اینست مجموع شبهات مخالفان در نفی صفات. جواب شبهه نخستین و آن آنستکه لازم آید که يك چیز هم قابل بود و هم فاعل و این محال است.

جواب آنستکه لا نُسَلِّمُ که این محال است و الدلیلُ عَلَيْهِ أَنَّ الْوَحْدَةَ لِذَاتِهَا يُوجِبُ أَنْ تَكُونَ نِصْفِ اثْنَيْنِ پس مؤثر درین موصوف نفس وحدت است.

اما شبهه دویم که عالمی که واجب است و معلل نبود واجب.

جواب آنستکه این سخن بر آن لازم است که گوید عالمی معلل است بعلم و این سخن آنکس است که چهار امر اثبات کند ذات و علم و عالمی و تعلق و ما البته این دعوی نکرده ایم.

و ایضاً این شبهه بر آن قول هم ضعیف است زیرا که آنچه گوئی عالمی خدا واجب است یا بدین آن میخواهی که واجب است لذاته یا آن میخواهی که لِأَجْلِ الْعِلْمِ یا دعوی اصل و جوب میکنی و بالفرض آنکه

۱- در کتاب المسائل الخمسون گوید انهم يقولون اقنوم الكلمة حلت في بدن عيسى و مرادهم صفة العلم.



واجب لذاته أو لا جل العلم نمیکنی و اگر میکنی عالمی خدای واجب  
لذاته است این خود نفس متنازع فیہ است پس دلیل نباشد بر وی و  
اگر چنین باشد مستغنی نبود از علم زیرا که ما وجب الشئی لا یتغنی  
عن ذلک الشئی و اگر دعوی اصل و جوب میکنی و تعرض هیچ از دو قید  
نمیکنی پس در مقدمه دویم نتوانی گفتن که هر چه واجب باشد مستغنی بود  
از علت زیرا که واجبی که وجوب آن از برای وجوب علت بود محال  
بود که مستغنی بود از علت پس معلوم شد که این حجت تلبیس است.

اما شبهه سیوم آنستکه گفت قیام صفت بذات اولتر نبود از قیام  
ذات بصفت هم ضعیف بود زیرا که این سخن آنگاه لازم آید که پیرهان  
ثابت شود که ذات و صفت در بعضی وجوه مثلاند و تو این دلیل نگفتی بیش  
ازین نگفتی که ذات و صفت در بعضی وجوه متساوی اند لیکن این مفهوم  
سلبی است و از تساوی در سلب تساوی در ماهیت لازم نیاید.

اما شبهه چهارم که گفت لازم آید که ذات او محتاج غیر خود بود.  
جواب آنستکه حاجت بچیزی آنگاه بود که آنچه معدوم بود چون  
عدم بر صفات خدای تعالی محال بود لاجرم حاجت نباشد بلی اگر بحاجت این  
میخواهی فرض عدم علم و قدرت الهیست حاصل این سخن حق است لیکن  
این عبارت اطلاق نکردیم از برای آنچه گفتیم که حاجت موهوم عدم است.  
اما شبهه پنجم که گفت باید علم او علم ما باشد گوئیم اگر چه اثبات  
علم نکنی اما اثبات عالمیت میکنی پس این سخن بر تو هم لازم باشد.

اما شبهه ششم که گفت اگر عالم بعلم بودی یا عالم بیک علم بود یا  
بمعلوم نامتناهی گوئیم این اشکال بعینه در عالمیت بر وی لازم باشد.

و اما شبهه هفتم که تمسک کردند بدین آیت که وَفَوْقَ كُلِّ ذِي  
عِلْمٍ عَلِيمٌ ما آنرا معارضه کنیم باین آیت که وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ  
مِّنْ عِلْمِهِ پس گوئیم ترجیح با ماست زیرا که آیه وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ  
عَلِيمٌ که متساوی علم خداوند تعالی باشد از راه عموم متساوی باشد و  
آیات یا متساوی علم خداوند تعالی باشد بخصوص لفظ پس ترجیح با ما باشد.

و اما شبهه هشتم را جواب آنستکه قدم منهومی است سلبی پس از  
اشترک در وی با امتیاز در تمام ماهیت کثرت لازم نیاید و آنچه گفته که  
قدم عبارتست از نفی مسبوق بودن بعدم و چون عدم عبارت باشد از نفی عدم  
لا تسلم بلکه قدم عبارتست از نفی مسبوق بودن و چون عدم بر آن مسبوق  
بعدم سابق افتد ثبوت است!

اما شبهه نهم را جواب آنستکه چرا روا نبود که قدرتهای محدث  
را اشترک باشد در صفتی غیر صفت قدرت چنانکه آن صفت در قدرت  
قدیمه یافت نشود و برین تقدیر از امتناع خلق جسم بر قدرتهای محدث  
امتناع خلق جسم بر قدرت قدیمه لازم نیاید.

و اما شبهه دهم را جواب آنستکه ترسایان سه ذات اثبات کردند

۱ - انا لا نسلم ان القدم مفهوم ثبوتی - قوله القدم عبارة عن نفی العدم السابق - قلنا  
لا نسلم بل هو عبارة عن نفی کون الشئی مسبوقاً بذلک العدم و کونه مسبوقاً بالعدم امر وجودی.

زیرا که ایشان میگفتند اَقْنُوم کلمه در تن عیسی حلول کرد و این آنگاه ممکن باشد که آن آقائیم<sup>۱</sup> در ذات مستقل باشند و ما موجودات<sup>۲</sup> را برین وجه اثبات نمیکنیم پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق.

### المسألة السادسة عشر

فی کونه تعالی سمیعاً و بصیراً

و این مسأله را ترتیب کنیم بر دو فصل:

#### فصل نخستین - در حقیقت بینائی و شنوائی

چون زید را دیدیم و باستقصاء تمام در وی نگریستیم پس چشم بر هم نهادیم در وقت چشم بر هم نهادن صورت زید را بتمامه میدانیم پس علم در وقت آنکه در وی مینگریم و در وقت دویمی آنکه چشم بر هم نهادیم (حاصل است اگر بار دیگر دیده بگشائیم و در وی بنگریم بپداهت دانیم که بین دو حالت فرق) حاصل است پس معلوم شد که بینائی حالتی زایدست بر دانائی و این معنی متفق علیه است میان جمله عقلا پس بعد از این خلاف کردند که آن تفاوت چیست؟

اما فلاسفه گفتند که درین وقت دیدن محسوس در حس پدید آید و حس از وی متأثر شود و دلیل برین آنستکه اگر کسی در قرص آفتاب نگرند دیدن بسیار و تأمل کند چون چشم بر هم نهد چنان باید که گوئی

۱- جمع اقنوم ۲- صفات

صورت آفتاب در خیال او حاضرست و اگر کسی بروضه نیک سبظری درنگرد چون چشم بر هم نهاده یا از وی روی بگرداند آن سبزه باقی بماند تا بعد از آن در چیزی سپیدی نگرند چنان باید که گوئی سپیدی با سبزی آمیخته شده و اگر کسی بسیار در چیز روشن نگرند چشمش خیره شود و ضعیف گردد و اینهمه دلیل است که حس از محسوس متأثر است و منفعل پس میگویند که بینائی عبارت از حاصل شدن صورت محسوس است در حس و چون این معنی بر خدای محال است لاجرم سمع و بصر در حق خداوند تعالی محال باشد و بدانکه این مذهب باطل است زیرا که ما چشم باز کنیم نیمه آسمان را توانیم دیدن و محال عقل باشد که صورت نیمه آسمان در چشم منطبع شود زیرا که صورت نیک بزرگ در محل نیک کوچک محال است که منطبع شود پس معلوم شد که بینائی حالتی مغایر (علم و هم مغایر) انطباق صورت محسوس در حس است.

و اما شنوائی نزدیک فلاسفه آنستکه هوا قرع کند مر سطح صماخ را پس آن تأثیر یا اثر عبارت بود از سمع و این سخن هم باطل است زیرا که آن سمع اگر عبارت ازین تأثیر باشد مردم بقوت سامعه تمیز نکرده که این آواز از کدام جانب میشوند لیکن تمیز حاصل است پس معلوم شد که سمع حالتی است مغایر آن تأثیر و چون این مقدمه معلوم شد گوئیم خدای تعالی سمیع و بصیر است.



## فصل دویم - در بیان آنکه باری تعالی سمیع و بصیر است

و دلیل آنستکه سمع و بصر از صفات کمال است و نابودن از صفات نقصان و در قرآن ذکر این دو صفت بصریح قول مذکور است آنجا که فرمود اِنِّی مَعَّکُمْ اَسْمَعُ وَ اَرِیْ و از ابراهیم علیه السلام حکایت فرمود لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا یَسْمَعُ وَلَا یُبْصِرُ وَ جَای دِیْکَرِ فَرَمُوْا لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ پس واجب باشد اقرار کردن بدین دو صفت و انکار بنا بر آن بود که ایشان گفتند ابصار و اسماع عبارتست از اثر حاسه و چون این سخن باطل شد انکار برخاست.

شبهه منکران آنستکه اگر سمیع و بصیر باشد سمع و بصر یا ازلی باشد یا محدث محال است که ازلی باشد زیرا که عالم در ازل معدوم باشد و معدوم مرئی (و مسموع) نبود.

و ایضاً اگر کسی گوید که معدوم مرئی است لیکن اتفاق است که که در آنوقت که عالم معدوم بود او را موجود نمی بیند پس موجود دیدن عالم البته ازلی نبود و روا نبود که سمع و بصر خداوند تعالی محدث باشد و الا محل حوادث بود و چون این هر دو قسم باطل شد لازم آید که که سمع و بصر در حق او محال باشد.

جواب آنستکه سمع و بصر دو صفت است که ایشانرا صلاحیت در یافتن بود چون مدرک حاضر شود و چون مدرک نبود آن تعلق نبود و

چون مدرک موجود شود آن تعلق پدید آید و بدانکه درینسخن گزیر نیست از آنکه التزام کرده شود بر حدوث نسبتی و اضافتی در ذات باری تعالی و بالله التوفیق.

## المسألة السابعة عشر

فی کونه تعالی متکلماً

و این مسأله مرتب است بر دو فصل :

### فصل اول - در شرح حقیقت کلام

بدانک چون مرد خواهد که غلام را گوید کوزه آب را بمن ده پیش از آنکه این لفظ بگوید در درون دل خویش طلبی می یابد مر آن فعل را و ماهیت آن طلب غیر ماهیت آن لفظ است زیرا که ماهیت آن طلب بتازی و ترکی و فارسی بنگردد و الفاظی که دلیل شود بر آن طلب بتازی و ترکی و فارسی بگردد.

و ایضاً ماهیت آن طلب موقوف وضع و اضعی و اختیار مختاری نیست و افاده آن الفاظ مر آن معنی را موقوف است بر وضع و اضعی و اختیار مختاری<sup>۱</sup> و ایضاً همه عاقلان بیدیهه عقل درمی یابند و تمیز میان آن حقایق و

۱ - در ذیل آیه و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تکلمهم اه گویند سخن گفتن دابة محال نیست که بتازی بتأویل باشد بگفته دانشمندان این اخبار بغیب و اظهار اخبار آینده دور امری شدنی است و قابل قبول اصحاب عقول است و لذا ارو با بیان در معرفت لغات بعض حیوانات کار میکنند و تا حد قابل توجهی پیش رفته در اخبار و روایات بسیاری نیز آمده است . یا ایها الناس علمنا منطق الطیر تو چه دانی زبان مرغانرا

الم ولدت وعلم وظن بديهته عقل درمی یابند.

امر سائلی گوید چرا روا نبود که آنچه تو او را طلب نفسانی گوئی آن اراده حصول آن فعل باشد و آنچه تو او را حکم ذهنی میگوئی او عبارت بود از علم یا اعتقاد.

جواب دلیل بر آنکه طلب عین ارادت آن نیست که باجماع امت باری تعالی آمرست مگر کافرا و مرید نیست ایمان را از وی زیرا که باری تعالی که کفر دانسته و میداند که حصول علم بکفر شخصی معین با حصول ایمان ضدانند و متنافیان و میداند که جمع ضدین محال بود و هر کس که محال را بمحال داند البته مرید وجود آن نبود پس درست شد که در حق کافران امر است و ارادت نیست پس معلوم شد که حقیقت طلب عین حقیقت ارادت نیست و اما دلیل بر آنکه ماهیت حکم ذهنی غیر علم و اعتقاد است آنستکه آنچه دانیم که عالم قدیم نیست. توانیم آن قضیه در ذهن تر کیب کنیم که عالم قدیم است چون این حکم ذهنی حاصل است آنجا که نه علم حاصل است و نه اعتقاد معلوم شد که این حکم مفایر علم است و مفایر اعتقاد و این برهان قاطع است بر ثبوت این مغایرت و مراد علما از اثبات کلام نفسی است که ما بیان کردیم.

فصل دویم - در اثبات آنکه باری تعالی متکلم است

بدانکه جمله امت را اتفاق است بر اطلاق این لفظ اما در معنی خلاف است اما معتزله میگویند معنی او که متکلم است آنستکه اصوات و

حروف مؤلف مفید بحکم اصطلاح در جسمی بیافریند تا آن اصوات و آن حروف معرف او شوند که او سبحانه و تعالی مرید فلان فعل است و کاره فلان فعل فلا معنی المتکلم شاهداً ولا غائباً من الأفعال اصواتاً مرکبة مفیده بحکم الاصطلاح گونه مریداً للفعل الفلانی و کارها للفعل الفلانی! و بدانکه با ما ایشان را درین مسأله خلاف کردن ممکن نیست زیرا که باتفاق باری تعالی قادر است بر خالق اینچنین حروف و اصوات در اجسام اما در لفظ خلاف کردن آن باشد که گوئیم لفظ متکلم در لغت عرب اسم اینکس که فاعل اصوات باشد هست یا نه و معلوم است که خلاف لفظی کار ادیب باشد و خلاف کردن در وی ممکن نیست.

اما کرامیان گویند که این حروف و اصوات در ذات خود بیافریند و حقیقت مسأله بدان باز گردد که او محلّ حوادث هست یا نه و این مسأله بگذشته است.

و ایضاً اهل سنت میگویند که کلام صفت است و اصوات باری تعالی موصوف است بدان صفت و آنصفت قدیم است و آنصفت یکی است پس این چهار دعوی است و جمله مخالفان اهل سنت با ایشان درین چهار دعوی منازعت میکنند.

اما دعوی اول و آن اثبات کلام است غیر حروف ما آنرا بیرهان عقلی در فصل پیش درست کردیم.

۱ - این جمله ما تصحیح نشد و غیر مفهوم بنام ولی خوانندگان رازیانی نخواهد بود.



اما دعوی دوم آنستکه ذات باری تعالی موصوف است بدانصفت  
وهم ثابت است و دلیل این آنستکه بما متواتر از جمله پیغمبران رسیده  
است که خدای تعالی شمارا فلان کار فرمود و فلان کار از شما منع کرد  
و از فلان چیز خبر داد و تواتر مفید علم است و قول انبیاء مفید علم است  
پس باید که باری تعالی امر و ناهی باشد و مخبر باشد و ما درست کردیم  
بیرهان قطعی که امر باری تعالی ونهی او عبارت نیست از اراده فعل و اراده  
ترك پس معلوم کردیم که ذات خداوند تعالی موصوف است بصفتی دیگر  
سوی الاراده که آنصفت امر ونهی باشد.

اگر سائلی گوید که نبوت انبیاء علیهم السلام موقوف است بر اثبات کلام  
خدا اگر اثبات کلام تعالی بقول انبیا کرده شود دور باشد و این محال است.  
جواب گوئیم لا نسلم که نبوت انبیا علیهم السلام موقوف بر نبوت  
کلام است زیرا که چون معجزه بر دست وی موافق دعوی ظاهر شد  
صدق وی معلوم گردید سواء عرفنا کون الله تعالی موصوفاً بهذه الصفة أم لا  
اما دعوی سیم و آن آنستکه این صفت محدث نیست و دلیل برین  
آنستکه اگر محدث باشد یا قائم بذات باری تعالی یا قائم نباشد  
بوی روا نبود که قائم نبود بوی زیرا که ما درست کردیم که این صفت  
از جنس علم و قدرت و ارادت است و همچنانکه علم و قدرت او قائم بود  
بوی حکم کردن او و طلب کردن قائم صفت وی باشد پس لازم شد که  
لابد که قائم باشد بوی و آنچه معتزله میگویند که روا بود که کلام او

قائم بود بغیر او آن سخن غیر این سخن است زیرا که بنزدیک او عبارتست  
از اصواتی مقطوع مفید که فاعل آنرا در وجود آرد حتی یصیر معرفاً  
گونه مُرید الفعلِ أو التَّركِ و هیچ در جواز آن نزاع نکنند اما ما  
درست کردیم که کلام صفتی است حقیقی چون علم و قدرت و ارادت  
و هو عبارة عن گونه طلباً للفعلِ أو التَّركِ أو گونه مُستنداً لا حد  
الامرین إلى الآخر بالنفی و الاثبات و بیدیه عقل معلوم بود که  
یمتنع گونه موصوفاً بهذه الصفة مع کون هذه الصفة قائمة بغیرها  
پس آنچه معتزله میگویند که لا يجوز أن یکون الحی متکلیماً یکلام  
قائم بغیره هم راست است و هم حق و میان هر دو طایفه هیچ خلاف نیست  
لیکن آن کلام که اصحاب ما گفته اند بمعنی دیگرست و چون در تلخیص  
محل نزاع مبالغه نکرده اند این سخنها پوشیده و ناتمام ماند پس درست شد که  
اگر این کلام محدث باشد قائم باشد بذات و لیکن این محال است از دو وجه  
یکی آنستکه ما دلایل گفتیم که ذات او محل حوادث نیست که القایل قائلان  
قائل نفی هذا الکلام و قائل اثبتته و کل من اثبتته قال یقدمه و لو اثبتناه  
و قلنا یجدوئیه کان هذا قولاً ثالثاً جاوز الإجماع و هو غیر جائز.

و اما دعوی چهارم و آن آنستکه امر ونهی و اخبار همه یک صفت  
است تحقیق این سخن که حاصل این همه اقسام است یکی باز میگردد  
و این خبر است لأن الامر عبارة عن تعریفه الغیر و گونه بحيث لو فعله

لَا يَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَ لَوْ تَرَكَهُ لَا يَسْتَحِقُّ الدَّمَ ! وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ فِي سَائِرِ  
 الْأَقْسَامِ وَ إِذَا كَانَ الْمَرْجِعُ بِالْكُلِّ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَ هُوَ الْخَبْرُ صَحَّ  
 قَوْلُنَا أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَاحِدٌ أَيْسَتْ تَلْخِصُ سَخْنِ دَرَاتِبَاتِ إِنْ جِهَارِ دَعْوَى  
 شَبْهَةٌ مَعْتَزَلَةٌ فِي أَنْجِزِهِ كَلَامُ خَدَاوَنْدِ تَعَالَى مَحْدَثٌ وَ مَخْلُوقٌ اسْتَدَاهَا اسْت  
 شَبْهَةٌ أَوَّلِ أَنْسْتَكِهِ قُرْآنِ ذِكْرِ اسْتِ وَ ذِكْرِ مَحْدَثِ اسْتِ پَسِ قُرْآنِ  
 مَحْدَثِ بَاشَدِ وَ بَيَانِ أَنْكِهِ قُرْآنِ ذِكْرِ اسْتَكِهِ خَدَاوَنْدِ تَعَالَى مِيفِرْمَايِدِ  
 وَ إِنَّهُ لَذِكْرُ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ جَايِ دِيْكَرٍ وَ هَذَا ذِكْرُ مُبَارَكٍ وَ جَايِ  
 دِيْكَرِ صِ وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ وَ بَيَانِ أَنْكِهِ ذِكْرِ مَحْدَثِ اسْتِ أَنْسْتَكِهِ  
 فِي أَوَّلِ سُورَةِ أَنْبِيَاءِ مِيفِرْمَايِدِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مَحْدَثٌ وَ فِي  
 سُورَةِ الشُّعْرَاءِ فِرْمُودِ كِه مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ الرَّحْمَنِ مَحْدَثٌ .

شبهه دويم تمسك كردند بدین آیت که فرمود اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ  
 إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ از سه وجه :

۱- اما وجه اول آنستکه چون گوید إِذَا جِئْتَنِي لِأَعْطِيَنَّكَ لَا بَدَّ  
 آمَدَنَ شَرْطُ بُوْدِ وَ اعْطَا جَزَاهُ آيَنِهِ جَزَا اَزْ شَرْطِ مَتَأَخَّرِ بُوْدِ پَسِ دَرِ بِنِ آيَةِ  
 فِرْمُودِ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ پَسِ ارَادَهُ شَرْطُ بُوْدِ وَ قَوْلِ جَزَا وَ چُونِ قَوْلِ  
 جَزَا بُوْدِ وَ جَزَا اَزْ شَرْطِ مَتَأَخَّرِ بُوْدِ بَايِدِ كِه قَوْلِ اَزْ ارَادَتِ مَتَأَخَّرِ بُوْدِ وَ  
 هِرْ چِه اَزْ چِيْزِ دِيْكَرِ مَتَأَخَّرِ بُوْدِ مَحْدَثِ بُوْدِ وَ قَدِيمِ نَبُوْدِ

اما وجه دويم آنستکه فرمود اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَ حَرْفِ

۱- ظ تمريف الغيرانه لو فعله لصار مستحقاً للمدح ولو تركه لصار مستحقاً للذم اربعين

فا در لفظ فَيَكُونُ اقتضاء آن کند که آنچیز حاصل شود بر عقب آنکه  
 گوید كُنْ بِي هِيْچِ تِرَاخِي پَسِ قَوْلِ كُنْ مُتَقَدِّمٌ بَاشَدِ بَرِ حُدُوثِ فِعْلِ بِي  
 هِيْچِ تِرَاخِي وَ اِگَرِ كُنْ كَفْتَنِ قَدِيمِ بُوْدِي اِيْنِ مَحَالِ بُوْدِي .

اما وجه سيوم آنستکه خدای تعالی مِيفِرْمَايِدِ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ  
 فَيَكُونُ مِيفِرْمَايِدِ كِه قَوْلِ اَوْ كُنْ اسْتِ وَ اَنْ مَرْكَبِ اسْتِ اَزْ كَافِ مَقَدِّمِ  
 بَرِ نُونِ وَ اِيْنِ مَحَالِ بَاشَدِ كِه قَدِيمِ بُوْدِ پَسِ مَعْلُومِ شَدِ كِه كَلَامِ خَدَايِ  
 تَعَالَى قَدِيمِ نَبُوْدِ .

شبهه سيوم آنستکه در اخبار درست آمده است از حضرت مصطفی  
 صلوات الله عليه که او گفته است يَا رَبَّ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ يَا رَبَّ طَهَّ وَ يَسَّ  
 وَ هِرْ چِه مَرْبُوبِ بُوْدِ مَخْلُوقِ بَاشَدِ .

شبهه چهارم آنستکه حَقُّ تَعَالَى دَرِ صِفَتِ قُرْآنِ مِيفِرْمَايِدِ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ  
 آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ پَسِ مَعْلُومِ شَدِ كِه قُرْآنِ مَرْكَبِ اسْتِ اَزْ سُورِ وَ آيَاتِ  
 وَ هِرْ چِه چِنِينِ بَاشَدِ مَحْدَثِ بُوْدِ وَ جَايِ دِيْكَرِ مِيفِرْمَايِدِ كِه قُرْآنُ عَرَبِيٌّ  
 وَ هِرْ چِه عَرَبِيٌّ يَأْ عِبْرِيٌّ بُوْدِ مَحْدَثِ بَاشَدِ .

شبهه پنجم آنستکه اگر کلام خدای قدیم باشد باید که در ازل

۱ - این برش و پاسخ را در یکی از مخطوطات کهنه دیدم و نقل کردم  
 ما هو كيفية حدوث الموجودات و تنزلها من عالم الغيب الى عالم الشهادة؟  
 اعلم ان حدوث الموجودات و تنزلها من عالم الغيب الى عالم الشهادة عبارة عن  
 موجودية المهيئات و الاعيان لوجوداتها الخاصة التي يترتب عليها آثارها المخصوصة بها و  
 كيفية هذا الحدوث هي صدور وجود المحدود و الذي يظهر به التبعين و يصدر عنه لا من  
 شئ، و الصدور لا من شئ، هو المسمى بالابداع لازم للوجود الكامل الشديد المستجمع  
 لجميع الكمالات الممكنة و الابداع احدي الكمالات الممكنة



آمر و ناهی باشد با آنکه در ازل هیچ مأمور و منهی نبود و معلوم است که اگر کسی در خانه تنها بنشیند و گوید ای زید برخیز و ای عمرو بنشین و آنجانه زید حاضر بود و نه عمرو جمله عقلا آنکس را بسفه و جنون وصف کنند و چون این لایق ما نباشد کی روا باشد که احکم الحاکمین بدان موصوف باشد، و همچنین قصه‌ها گفتن و از واقعه‌ها خبر دادن یا از برای خود باشد یا از برای غیر خود از برای خود بسفه و جنون بود و از برای غیر خود مجال باشد زیرا که در ازل غیر او نبود.

شبهه ششم آنستکه هر چه در قرآن آمده است بلفظ ماضی چنانکه فرمود *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَإِنَّا لَمُنَافِقِينَ وَ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِنَّا لَمُرْسَلُونَ* *فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ* گوئیم اخبار کردن بلفظ ماضی آنگاه روا بود که مخبر عنه متقدم باشد بر آن اخبار و حاصل بودن چیزی پیش از ازل مجال است زیرا که اگر کلام خدای تعالی قدیم بودی بایستی که این خبرها دروغ بودی پس معلوم شد که اینهمه خبرها که از ماضی خبر داده است همه محدث و مخلوق است.

شبهه هفتم اتفاق است که نسخ حق است و معنی نسخ یا ارتفاع امر و تکلیف بود یا انتفاء او و اتفاق است که *مَا تَبَتَّ عَدَمُهُ إِمْتِنَاعَ قِدَمِهِ* پس باید که امر و تکلیف قدیم نبود.

شبهه هشتم آنستکه حقیقت هر صفت که قدیم و ازلی باشد واجب باشد که عالم باشد *بِكُلِّ مَا صَحَّ تَعَلُّقُهَا بِهِ* زیرا که اگر بعضی دون

متعلق باشد پس این تخصیص از برای مخصص باشد و هر چه چنین باشد محدث باشد پس معلوم شد که هر چه قدیم واجب باشد و چون بر مذهب اهل سنت حسن و قبح شرعی باشد جمله افعال را صحت مأمور بودن و منهی بودن حاصل باشد پس لازم آید که جمله افعال هم مأمور و هم منهی باشد و این جمع نقیضین باشد.

شبهه نهم آنستکه کلام خدای تعالی مسموع است که چون *يَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ* و مسموع ما جزین حروف و صوت نیست و هر چه مؤلف باشد از حرف و صوت محدث بود و از مجموع مقدمات که بدین ترتیب یاد کردیم لازم آید که کلام خدای تعالی محدث باشد.

شبهه دهم آنستکه اجماع امت است که قرآن یکی است و دو نیست و اجماع امت است که قرآن معجزه محمد مصطفی است و بدلیل عقلی معلوم شد که معجزه باید که پیش از دعوی نبوده باشد (که اگر باشد) اختصاص او بدان دعوی و بدان مدعی باقی نماند و هر چه پیش از دعوی موجود نبوده باشد محدث باشد پس لازم آید که قرآن محدث است.

جواب از شبهه اول بناست بر مقدمه‌ای و آن آنستکه هر چیزی را چهار مرتبه است: ۱ مرتبه نخستین وجود او بشبوت. مرتبه دوم تصور ذهن مر آن چیز را. مرتبه سوم الفاظیکه دلالت کند بر آن تصورات نفسانی و در سه مرتبه حاصل باشد اول حصول او مر حمد خدا را دویم مرتبه حکم کردن خداوند

۱- اذنی الوجودات الامور رابطة بر شد کم صناعة المغالطة و تلك عینی و ذهنی طبع تمة لفظی و کتبی وضع

بدان حصول سیوم این الفاظ دلیل است بر آن حکم مرتبه چهارم این رقوم که در مصحف است تنبیه است و دلیاست بر آن الفاظ پس لفظ قرآن را گاه بر حکم ذهنی و کلام نفسانی اطلاق کنند و گاه برین حروف و اصوات و گاه بر رقوم و کتابات و چون این معلوم شد گوئیم مسلم است که ذکر که بمعنی حروف و اصوات است محدثست اما ما دعوی قدیمی آن معنی میکنیم که مدلول حروف و اصوات نباشد و سخن شما متناول این موضوع نیست اما شبهه دوم و آن تمسک است بدین آیت *إِنَّمَا أَمْرُنَا لَيْشِيءٌ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*

جواب آنستکه این آیت دلیل است بر آنچه کلام خدای تعالی محدث نبود زیرا که میفرماید هر چه میخواهیم که او را بیا فرینیم گوئیم کن پس اگر این کن محدث بود او محتاج بود بدانچه گویند او را کن و این مؤدی باشد بتسلسل و این مجالست و چون تعارض در آیه آمد وجه استدلال ساقط شود.

شبهه سیوم و آن آنستکه در اخبار آمده است *يَا رَبِّ الْقُرْآنَ الْعَظِيمِ وَرَبِّ طُهُ وَ اِسْ*.

جواب آنستکه بنزدیک ما این محمولست بر حروف و اصوات و رقوم و کتابات و در آن هیچ نزاعی نیست.

و اما شبهه چهارم و آن آنستکه قرآن سور است و آیات عربی محکم و متشابه.

جواب آنستکه اینهمه صفت حروف و اصوات است و نزاع نیست که آن همه محدث است.

اما شبهه پنجم و آن آنستکه امر بی مأمور و خبر بی مستفید عبث بود. جواب آنستکه نه اتفاق است که قدرت باری تعالی در ازل بود و مفید صحت و ایجاد فعل نبود پس عین آن قدرت در لایزال مفید صحت ایجاد شد بی هیچ تغییر در قدرت پس چرا روا نبود که امر باری تعالی در ازل باشد و مستفید و مأمور و مکلف هیچکس نبود پس عین آن امر در لایزال مفید صحت ایجاد مستفید و مأمور و مکلفی شود بی هیچ تغییر در امر و این معارضه محکمست اما شبهه ششم و آن آنستکه اخبار در ازل از ماضی مجال است.

جواب آنستکه *عَلِمَ اللهُ تَعَالَى كَأَنَّ فِي الْأَزَلِ مُتَعَلِّقًا بِأَنَّ الْعِلْمَ سَيَقَعُ ثُمَّ لَا يَزَالُ صَارَ مُتَعَلِّقًا بِأَنَّهُ كَانَ وَاقِعًا وَ لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي الْعِلْمِ فَلَمْ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْخَبَرِ*.

و اما شبهه هفتم و آن نسخ است گوئیم *أَلَيْسَ بِقُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى كَأَنَّ فِي الْأَزَلِ مُتَعَلِّقَةً بِأَحْدَاثِ الْجَوْهَرِ الْفُلَانِي فِي الْوَقْتِ الْفُلَانِي ثُمَّ بَعْدَ حُدُوثِ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ زَالَ ذَلِكَ التَّعَلُّقُ وَ لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي قُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى فَلَمْ لَا يَجُوزُ فِي أَمْرِ اللهِ تَعَالَى وَ حُكْمِهِ*.

اما شبهه هشتم و آن آنستکه اگر قدیم بودی عام التعلق بودی.

گوئیم نه قدرت خداوند صفتی است ازلی و با اینهمه متعلق است



بایجاد جمله ممکنات فلیم لا یجوز مثله فی کلام الله تعالی .

و اما شبهه نهم و آن آنستکه کلام خدایتعالی مسموع است امروز .  
جواب آنستکه این معنی محمول است بر حروف و اصوات فاما ذلک  
الکلام الّذی هو متداول هذه الحروف و الأصوات فلیس تعرض له  
و اما شبهه دهم و آن آنستکه قرآن معجزه محمد است صلی الله علیه و سلم  
جواب آنستکه این معنی محمول است بر حروف و اصوات و هذا  
القدر یکفی فی کونه معجزه اینست جواب از جمله این شبهات و بالله التوفیق

### المسألة الثالثة عشر

فی بقاء الله تعالی

و این مسأله مرتبست بر دو فصل :

#### فصل اول - در حقیقت بقا

بدانکه چون چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود و باقی ماند آن  
حاصل شدن وجود او را در زمان اول حدوث گوئیم و حاصل شدن او را در  
زمان دویم بقا گوئیم و اکثر از محققان میگویند که حدوث صفت زایدست  
بر ذات اما بقا خلاف است که او صفت زایدست بر ذات یا نه و مذهب  
قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین و کل معتزله بصره را مذهب آنستکه  
زاید نیست و مذهب شیخ ابوالحسن الاشعری و بیشتر اصحاب ما و کل  
معتزله بغداد آنستکه او صفتی است زاید بر ذات .

و بدانکه درین مسأله سه جایگاه موضع بحث است :

اول آنستکه استمرار چیزی مفهوم زاید هست بر ذات یا نه؟ قومی  
گفتند که مفهوم ثبوتی زایدست زیرا که ذات در زمان اول حاصل بود  
و صفت استمرار نبود پس لازم آید که حقیقت ذات غیر استمرار بود و  
برین سخن اشکالی است و آن آنستکه همچنانکه در زمان اول ذات بود  
و استمرار نه در زمان دویم ذات هست و حدوث نه پس لازم آید که  
حدوث صفت زاید باشد بر ذات و این محال است زیرا که اگر حدوث  
صفتی زاید بود بر ذات این صفت هم محدث باشد پس حدوث او زاید بود  
بر وی و این مؤدی باشد بتسلسل و این محال است و قومی دیگر گفتند که  
روان بود که مفهوم ثبوتی زاید بود بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم  
حاصل است پس اگر استمرار صفتی ثبوتی بود لازم آید که صفت ثبوتی  
قائم باشد بعدم محض و این محال است .

و موضع دویم آنستکه وجود جوهر در زمان دویم محتاج باشد  
بمعنیئی که او را بقا میگوئیم یا نه؟

و بدانکه این سخن محال است و ما را برین براهین بسیار است .

برهان اول آنستکه وجود جوهر در زمان دویم عین وجود اوست  
در زمان اول لیکن وجود او در زمان اول مستغنی است ازین عرض پس  
در زمان دویم باید که مستغنی بود زیرا که یک چیز را دو حکم مختلف نبود .  
برهان دویم آنستکه وجود جوهر در زمان دویم اگر که معلل

باشد بدین عرض پس تأثیر آن عرض ایجاد موجود بود و تحصیل حاصل باشد و این مجال است.

برهان سیوم آنستکه چون جوهر در ذات و وجود محتاج عرض باشد روا نبود که عرض در ذات و وجود مستغنی باشد از جوهر پس جوهر عرض باشد و عرض جوهر و این مجال است.

برهان چهارم شرط قیام بقاء جواهر آنستکه جوهر حاصل باشد در زمان دویم پس اگر حصول در زمان دویم محتاج بقاء باشد دور لازم آید و این مجال است.

اما دلیل بقاء نیست که جوهر در زمانی که موجود ماند با آنکه در در عقل روا بودی که معدوم شدی پس آنرا مخصص باید و مخصص نیست الا بقاء و این دلیل مرتب است بر مقدمات.

اما مقدمه نخست آنستکه جوهر روا باشد که باقی ماند و از نظام نقل کرده اند که مستحیل البقا است دلیل جواز بقای او آنستکه ماهیت او قابل باشد وجود را و آن قابلیت از لوازم ماهیت اوست پس باید که آن قابلیت ابدأ باقی باشد و چون چنین باشد بقاء بر جوهر روا بود بدانکه این دلیل سخت متین است لیکن صحت بقای اعراض از وی لازم است.

مقدمه دویم آنستکه جوهر بعد از آنکه در وجود آید قابل عدم است و قومی گفتند بعد از آنکه در وجود آید قابل عدم نیست و دلیل جواز فنای او آنستکه ماهیت قابل وجود و عدم بوده است و آن قابلیت از

لوازم ماهیت اوست پس این ماهیت ابدأ قابل عدم است و چون هر دو مقدمه درست و ثابت شد و معلوم شد که جوهر در حال بقاء وجود بر وی رواست و هم عدم و چون چنین باشد مرجحی باید که عدمی باشد یا وجودی و بر هر دو تقدیر یا مختار بود یا موجب و این چهار قسم شود.

قسم اول آنستکه اعدام از فاعل جایزست و چون اعدام کند آن چیز باقی نماند و این مذهب قومی بزرگ است از متکلمان اهل سنت و متکلمان معتزله.

قسم دویم آنستکه او را ضدی هست که هر بار آن ضد موجود شود او معدوم گردد و آن عرضی است مُحدث لا فی محل و او را فنا گویند و چون او موجود نشد جوهر باقی ماند و آن عرضی است لا فی محل که او را بقا گویند.

قسم سیوم آنستکه قادر مختار او را بیواسطه باقی میدارد.

قسم چهارم آنستکه قادر مختار در وی اعراضی بیافریند که اعراض موجب بقاء جوهر باشد و چون تقسیم معلوم شد گوئیم قسم اول باطل است زیرا که اعدام بفاعل مجال است زیرا که قدرت صفت مؤثره و عدم نفی محض است و تأثیر صفت مؤثره در نفی محض مجال باشد.

و قسم دویم هم باطل است زیرا که اعدام ضد با ضد مجال است بدو دلیل:

اما دلیل اول آنستکه مضاده من الجانبین باشد فَلَيْسَ انْقِطَاعُ

الْباقِي لِطَرَيَانِ الْحَادِثِ أَوَّلِي مِنْ اِنْدِفَاعِ الْحَادِثِ لِوُجُودِ الْباقِي.



واما دلیل دویم آنستکه **طَرِيَانُ الضِّدِّ الْحَادِثِ مُشْرُوطٌ بِزَوَالِ الضِّدِّ الْبَاقِيِّ** قَلْوْ كَانَ زَوَالُ الضِّدِّ الْبَاقِيِّ مُوقُوفًا عَلَى طَرِيَانِ الطَّارِي لِيَلْزَمَ الدَّوْرُ.

قسم سیوم هم محال است و باطل زیرا که مؤثر را اثر باید اگر مؤثر ذات باقی باشد **كَانَ هَذَا تَحْصِيلَ الْحَاصِلِ وَهُوَ مُحَالٌ** و اگر زاید باشد پس بقا صفتی باشد و چون این هر سه قسم باطل شد چهارم متعلق باشد و آن آنستکه وجود جوهر در زمان دویم از برای عرضی باشد که قائم بوی بود پس گوئیم یا آن عرض از جمله اعراض مشهوره باشد چون الوان و اکوان و طعوم و روائح و غیر آن یا عرضی دیگر باشد بخلاف آن اعراض و قسم اول باطل است زیرا که هر یک ازین اعراض معلول است پس اگر ایجاد کند لازم آید که یک علت را دو حکم بود:

**وَإِضَافَةً تَعْلِيلَ بَقَاءِ الْجَوَاهِرِ بِبَعْضِ هَذِهِ الْأَعْرَاضِ أَوْلَى مِنْ بَعْضِ فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ بَقَاؤُهُ مُعَلَّلًا بِالْكَلِّ** پس لازم آید که یک حکم معلل باشد بعلمتهای بسیار و این محال است و چون این همه قسمها باطل شد معلوم شد که مرجح وجود جوهر در زمان دویم نوعی دیگرست از اعراض بخلاف این نوعها و **ذَلِكَ هُوَ الَّذِي سَمَّيْنَاهُ بِالْبَقَاءِ**.

جواب از این آنستکه شما اثبات بقا میکنید نتوانید گفتن بقا علت ذات جوهرست زیرا که ذات جوهر پیش ازین بقا بود و تحصیل حاصل محال است پس لابد بود که گوئیم استمرار جوهر معلل است بدین بقا

پس ما گوئیم چرا روا نباشد که مؤثر در آن استمرار فاعل باشد و علی هذا **التَّقْدِيرُ يَسْقُطُ هَذَا الْاِسْتِدْلَالُ**.

### فصل دویم - در اثبات بقاء الله تعالی

بیشتر از اصحاب گفته اند که بقای باری تعالی صفتی است قائم بذات وی و نزدیک ما این سخن باطل است و ما را برین دو برهان است:

برهان اول آنکه چون بقا صفتی است که از برای او ذات مستمر باشد این در حق خدا تعالی محال باشد زیرا که **وَاجِبُ الوجودِ لِذَاتِهِ** است و چون **لِذَاتِهِ** واجب باشد محال بود که **لِغَيْرِهِ** واجب باشد **فَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ وَاجِبَ الوجودِ لِذَاتِهِ وَ لِغَيْرِهِ**.

برهان دویم آنستکه اگر بقا از برای صفتی بود لازم آید که صفات باری تعالی از برای صفتی بود پس قیام معنی بمعنی لازم آید و این محال است باتفاق جمله متکلمان و آن بقا هم باقی باشد و تسلسل یادور لازم آید **اگر سائلی گوید چرا روا نبود که صفات باقی باشد بقاء ذات و بیان این سخن آنستکه صفات آفریدگار تعالی و ذات او متلازمان باشند و هر گاه دو چیز متلازمان باشند چون یکی باقی باشد آن دویم هم باقی باشد و چون این معلوم شد گوئیم چون بقا قائم شود بذات ذات باقی باشد و صفات هم باقی باشد از راه ضرورت ملازمه.**

جواب این سخن باطل است زیرا که از جمله یکی بقاست پس بقای

او از برای بقای ذات و بقاء ذات از برای بقای صفتی است که نام او بقاست  
پس دور لازم آید و این محال است.

### المسألة الثامنة عشر

فی ان الله تعالی مرئی!

پیش از آنکه در دلیل خوض کنیم سه مقدمه فرابیش داریم:

**مقدمه نخستین** آنستکه درمسأله سمع و بصر اثبات کردیم که  
ابصار حالتی است زاید بر علم و زاید بر تأثیر حاسه و درست کردیم که  
ذات باری تعالی ذاتی است مخالف دیگر ماهیات بعینها و ذاتها و رؤیت  
خداوند تعالی آنستکه حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات  
مخصوصه الله سبحانه و تعالی چنانکه نسبت آنحالت بآن ذات مخصوصه  
چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات پس اینکه میگوئیم رؤیت  
حق سبحانه و تعالی ممکن هست یا نه معنی این سخن آنستکه مثل اینحالت  
که شرح دادیم ممکن هست یا نه؟

**مقدمه دوم** آنستکه ما درست کردیم که ذات باری تعالی نه  
جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه در هیچ مکان و جهت و دعوی میکنیم  
که رؤیت این ذات جایز است و جمله خصوم از فلاسفه و معتزله و کرامیان  
صحت رؤیت این ذات را منکرند پس ما میگوئیم که علم شما بامتناع  
رؤیت این ذات علم ضروری است یا استدلالی اما بدیهه دعوی کردن  
باطل است و بدین سه حجت است:

حجت اول آنکه بدیهی است که هر چه بدیهی باشد مختلف فیهِ  
بین العقلا نبود.

و حجت دوم إذا عَرَضْنَا هَذِهِ الْقَضِيَّةَ عَلَى الْعَقْلِ بِالتَّفْسِيرِ الَّذِي  
خَصَّصْنَا لِلرُّؤْيَا وَ عَرَضْنَا عَلَى عَقْلِنَا أَنَّ الْوَاحِدَ نِصْفُ الْإِثْنَيْنِ لَمْ يَجِدْ  
الْأُولَى فِي قُوَّةِ الثَّانِيَةِ.

حجت سیوم آنستکه حکم وهم و خیال درباب معرفه الله تعالی مقبول  
بود یا نبود اگر مقبول بود پس اثبات ذاتی منزّه از کیفیت و کمیت و  
جهت نتوانکردن و حق در دست مجسمه باشد لیکن معتزلی مسلم میدارد  
که مذهب مجسمه باطل است و حکم وهم و خیال مردود است و چون  
حکم او مردود باشد و او حکم میکند که چنین ذات را دیدن محال  
باشد این حکم هم مقبول نباشد زیرا که هر بار که کذب او در بعضی صور  
معلوم شود پس او متهم شد و لا شهادة لمتهم پس یا حق بدست مجسمه  
بود که حکم وهم و خیال او در همه مواضع معتبر میدارد و یا حق بدست  
ماست که در هیچ موضع حکم وهم و خیال معتبر نمیداریم و او را قبول  
نمیکنیم اما معتزلی که وهم و خیال درمسأله نفی جسمیت و جهت رد  
میکند و درمسأله نفی رؤیت قبول کند این سخن متناقض و باطل بود پس  
پیدا شد که آنکس که نفی این رؤیت میکند باید که بر دلیل کند و از  
روی بدیهی دور باشد.

**مقدمه سیوم** که معظم اصحاب ما درمسأله رؤیت اعتماد بر دلیل



وجود کرده اند گفته اند که جوهر و لون هر دو مرئی بوند پس صحت  
رؤیت حکمی است مشترك میان هر دو پس علت مشترك باید میان هر دو  
ومشترك میان جوهر و عرض یا حدوث است یا وجود حدوث روا نبود که  
حدوث علت بود زیرا که حدوث عبارت است از عدم سابق و وجود  
لاحق و عدم جزء علت ثبوتی نبود پس باید که علت مجرد وجود بود و  
چون علت صحت رؤیت وجود بود و ما درست کرده ایم که وجود در  
حق واجب و ممکن يك معنى است پس علت صحت رؤیت در حق  
باری تعالی حاصل باشد پس باید که صحت رؤیت حاصل بود اینست  
حاصل این دلیل .

و بدانکه این دلیل ضعیف است از وجوه اول آنستکه صحت رؤیت  
عدمی است و چون صحت رؤیت عدمی بود معلل نبود .

و اما دلیل آنچه صحت عدمی بود آنستکه اگر موجود واجب  
لذاته نبود بلکه ممکن لذاته بود پس صحت او زاید بود بر وی و  
تسلسل لازم آید و اما آنکه چون صحت عدمی بود صحت رؤیت عدمی  
بود آنستکه صحت رؤیت صحتی است مکیف بکیفیت مخصوصه پس  
اگر آن کیفیت وجودی بود و آن کیفیت کیفیت صحت است لازم آید  
موصوف شدن عدم بوجود او آن محال است اما آنکه چون صحت رؤیت عدمی  
بود معلل نبود زیرا که علت تأثیر چیزی بود در چیزی و عدم نفی محض است  
و تأثیر کردن در نفی محض محال است .

سؤال دوم اگر مسلم داریم صحت رؤیت حکم ثبوتی است چرا گفتی  
که همه حکمها باید که معلل بود دلیل برین آنستکه صحت معلومی  
و مذکور و مخبری هیچ معلل نیست زیرا که آن احکام ثابتند در معدومات .  
سؤال سوم لا نسلم که صحت رؤیت حکمی است مشترك میان  
جوهر و عرض فَإِنَّ صِحَّةَ كَوْنِ السَّوَادِ مَرْتَبًا يُخَالِفُ صِحَّةَ كَوْنِ الْجَوْهَرِ  
مَرْتَبًا وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ هَاتَيْنِ الصَّحَّتَيْنِ  
مَقَامَ الْأُخْرَى بِدَلِيلِ أَنَّ الْجَوْهَرَ يَسْتَجِيزُ أَنْ يُرَى سَوَادًا وَ بِالْعَكْسِ  
وَلَوْ تَسَاوَتِ الصَّحَّتَانِ لَقَامَتِ كُلُّ وَاحِدَةٍ مَقَامَ الْأُخْرَى .

سؤال چهارم اگر مسلم داریم که این دو صحت متساو یانند لیکن  
چرا روا نبود تعلیل دو حکم متمائل بدو علت مختلف و الدلیل علیه ان  
المحققین یشتري كان في ان كل واحد منهما مخالفا للآخر و بالجمله  
فلا يمتنع في الاشياء المختلفه ان تكون مشتركة في اللوازم .

سؤال پنجم اگر مسلم داریم که علت مشترک باید چرا گفتی که  
مشترك میان جوهر و عرض جز حدوث و وجود چیزی دیگر نیست بلکه  
هست و آن امکان وجود است و نتوانید گفتن که امکان علت این صحت  
نبود زیرا که معنی صحت رؤیت امکان رؤیت است پس اگر امکان صفت  
موجود است روا بود که امکان علت امکان دیگر بود و اگر امر عدمی  
بود هیچ محال نبود که عدمی علت عدمی باشد .

سؤال ششم اگر مسلم داریم که وجود علت صحت است لیکن اگر چه علت صحت قائم بود لیکن مجال نبود که همچنانکه حیوة علت جهل و شهوت است و حیوة در حق باری تعالی حاصل است لیکن صحت جهل و شهوت نیست از آنجهت که خصوص ذات باری تعالی منافی این صحت بود پس همچنین اگر چه وجود علت صحت رؤیت بود لیکن خصوصیت ذات باری تعالی منافی این حکم بود لاجرم مرئی نشود.

سؤال هفتم همچنانکه بچشم فرق میکنیم میان طویل و عریض باید که جوهر مدرک باشد بحاسة لمس و هیچ شک نیست که حرارت و برودت مدرک است بحاسة لمس پس درست شد که هم جوهر و هم عرض ملموسند پس بدان دلیل که شما گفته اید لازم آید که علت صحت ملموس وجود بود لازم آید که الله سبحانه یصح ان یكون ملموساً و ذلك لا یقول به عاقل ولا مسلم.

سؤال هشتم گرفتیم که ازین دلیل بیرون آید که الله یصح ان یكون ملموساً مرئياً لیکن لم لا یجوز ان تكون رؤیتنا له موقوفة علی شرط یمتنع علینا ان نراه وان کان هو فی نفسه یصح ان یرى لو حصل الشرايط وهذا كما ان الجسم فی نفسه یصح ان یكون مخلوقاً لنا الا ان خلقنا للجسم یتوقف علی امور یمتنع ثبوتها لنا لاجرم یمتنع علینا خلق الجسم وان کان فی نفسه یصح

ان یكون مخلوقاً فلم لا یجوز ان هیئنا ایضاً كذلك والله اعلم.

مقدمه چهارم آنستکه مذهب ما درین مسأله آنستکه مذهب امام منصور مابریدی علیه الرحمة والفران است و آن آنستکه اثبات رؤیت بدلیل عقلی نکنیم لیکن تمسک بظواهر قرآن و اخبار در اثبات رؤیت کنیم پس اگر خصم خواهد که تأویل ظاهر آن کند بدلیل بر دلیلهای عقلی وی اعتراض کنیم و او را از آن تأویل کردن منع کنیم و چون ازین فارغ شدیم شروع کنیم در دلایل مسأله رؤیت و بالله التوفیق والعصمة.

دلیل اول آنستکه خدای تعالی میفرماید و جوه يومئذ ناظرة الی الی ربها ناظرة.

و بدانکه تمسک بدین آیت کردن بناست به بحثهایی که تعلق بلغت عرب دارد پس ما آنچه تعلق بدین استدلال دارد بتازی تقریر کنیم:

و اعلم انا قبل الخوض فی کیفیت الاستدلال فنقر الی بیان ان النظر المقرون یحرف الی موضوع للرؤية ام لا فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية و انكره بعض المحققین متا و من المعتزلة و قالوا انه موضوع اما للتقابل كما یقال جبالن متناظران ای متقابلان و اما لتقلب الحدیث السلیمة نحو المرئی التماساً للرؤية و احتج من قال انه للرؤية بالقران والشعر اما القران فایتان اما الاولى قوله تعالی رب ارنی انظر الیک والاستدلال به من وجهین احدهما انه لو



كَانَ النَّظْرُ عِبَارَةً عَنْ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ إِلَى جِهَةِ الْمَرْتَبِيِّ لِكَانَ مَعْنَاهُ أَرِنِي  
حَتَّى أَقْلِبَ حَدَقَتِي إِلَى جِهَتِكَ وَ هَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مُوسَى  
عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ أَثْبَتَ لِلَّهِ الْجِهَةَ وَ أَنَّهُ مُحَالٌ فِيهِ وَ ثَانِيهِمَا أَنَّهُ رَنَّبَ  
عَلَى الْإِرَائَةِ وَ الْمَرْتَبِ عَلَى الْإِرَاءَةِ هُوَ الرَّوْيَةُ لَا تَقْلِيْبُ الْحَدَقَةِ فَدَلَّ  
هَذَا عَلَى أَنَّ النَّظْرَ هُوَ الرَّوْيَةُ.

وَ الثَّانِيَةُ قَوْلُهُ تَعَالَى أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ الَّذِي  
يُقْبَدُ مَعْرِفَةَ كَيْفِيَّةِ الْخَلْقَةِ هُوَ الرَّوْيَةُ لَا تَقْلِيْبُ الْحَدَقَةِ أَمَا الشَّعْرُ  
فَقَوْلُ التَّائِبَةِ الدُّبْيَانِي

وَ مَا رَأَيْتُكَ إِلَّا نَظْرَةً عَرَّضَتْ يَوْمَ الْإِمَارَةِ وَ الْمَأْمُورَ مَعْدُورُ  
اسْتَشْنَى النَّظْرَ عَنِ الرَّوْيَةِ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ النَّظْرُ مِنْ جِنْسِ الرَّوْيَةِ  
وَ إِضَاءً قَالَ الشَّاعِرُ:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ أَحْسَنَ اللَّهُ وَجْهَهُ فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَامِقٍ تَقْضِي  
وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الَّذِي يَقْضِي عَلَى الْوَامِقِ هُوَ رَوْيَةُ الْمَعْشُوقِ لَا مُجَرَّدُ  
تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَ أَمَا الَّذِينَ أَنْكَرُوا كَوْنَ النَّظْرِ مُفِيداً لِلرَّوْيَةِ قَدْ  
أَحْتَجَّجُوا بِعَشْرِينَ وَجْهًا.

الْأَوَّلُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ تَرِيَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ  
الْإِسْتِدْلَالَ بِهِ مِنْ وَجْهَيْنِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ تَعَالَى حَكَمَ بِأَنَّهُ يَرَى نَظْرَهُمْ إِلَيْهِ  
وَ لَا شَكَّ أَنَّهُمَا كَانَ يَرَى رَوْيَتَهُمْ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ النَّظْرُ غَيْرَ الرَّوْيَةِ.

الثَّانِي أَنَّهُ أَثْبَتَ النَّظْرَ وَ نَفَى الْإِبْصَارَ وَ ذَلِكَ يُوجِبُ التَّغْيِيرَ  
فَإِنْ قِيلَ إِنَّهُ تَعَالَى أَثْبَتَ النَّظْرَ فِي حَقِّ الْأَصْنَامِ بِقَوْلِهِ وَ تَرِيَهُمْ  
يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ لَا شَكَّ أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْ فِي حَقِّ الْأَصْنَامِ تَقْلِيْبُ  
الْحَدَقَةِ إِلَى جَانِبِ الْمَرْتَبِيِّ فَوَجَبَ أَنْ لَا يَكُونَ النَّظْرُ عِبَارَةً عَنْ تَقْلِيْبِ  
الْحَدَقَةِ فَلَمَّا النَّظْرُ هِيئُهُمَا مُعْتَبَرٌ بِالتَّقَابُلِ يُقَالُ جَبَلَانِ مُتَنَظِّرَانِ إِي  
مُتَقَابِلَانِ فَهَذَا الْمَعْنَى كَانَ فِي حَقِّ الْأَصْنَامِ.

الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى فِي صِفَةِ الْكُفَّارِ وَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ نَفَى النَّظْرَةَ  
وَ الرَّوْيَةَ فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ النَّظْرُ عِبَارَةً عَنْ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ لِكَانَ الْمَعْنَى  
أَنَّهُ تَعَالَى لَا يُقْلِبُ الْحَدَقَةَ إِلَيْهِمْ وَ مَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ فَلَمَّا إِنَّا لَوْ  
جَعَلْنَا لَفِظَةَ النَّظْرِ حَقِيقَةً فِي تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ أَمَكَنَ حَمْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ  
لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ عَلَى تَرْكِ الرَّحْمَةِ مُجَازًا أَمَا لَوْ جَعَلْنَا النَّظْرَ حَقِيقَةً  
فِي الرَّوْيَةِ لَتَعَدَّرَ حَمْلُ قَوْلِهِ وَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ عَلَى تَرْكِ الرَّحْمَةِ مُجَازًا  
فَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى وَ إِنَّمَا قُلْنَا لَوْ جَعَلْنَا النَّظْرَ حَقِيقَةً فِي تَقْلِيْبِ  
الْحَدَقَةِ أَمَكَنَ حَمْلُ قَوْلِهِ وَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ فِي تَرْكِ الرَّحْمَةِ لَا تَقْلِيْبِ  
الْحَدَقَةِ إِلَى جَانِبِ الشَّيْءِ لَا يَخْتَارُ الْإِنْسَانُ شَيْئًا إِلَّا أَحَبَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ وَ  
مَتَى أَحَبَّهُ لَا يَدَّ وَ أَنْ يَرَحِمَهُ ظَاهِرًا فَحَصَلَ بَيْنَ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ إِلَى شَيْءٍ  
وَ بَيْنَ إِبْصَالِ الرَّحْمَةِ فَعَلَانِ اخْتِيَارِيَانِ فَحَصَلَتْ بَيْنَهُمَا هَذِهِ الْمَشَابَهَةُ  
وَ الْمُلَازِمَةُ وَ الْمَشَابَهَةُ وَ الْمُلَازِمَةُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَبَبٌ مُسْتَقِلٌّ لِحَسَنِ

المجاز فثبت أنا لو جعلنا النظر حقيقة في قلب الحدقة أمكن حمل قوله ولا ينظر على ترك الرحمة الملازمة أما لو جعلنا النظر حقيقة في الرؤية لم يحصل بينها وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشابهة أما عدم الملازمة فلأنه ليس كل ما رآه الإنسان بجهة حبه بل ما اختار الإنسان أحبه لكن اختيار الرؤية ليس الا قلب الحدقة نحوه فاما حصول الرؤية ليس باختيار الإنسان فثبت أنه ليس بينها وبين فعل الرؤية ملازمة واما أنه لا مشابهة فلان حصول الرؤية ليس باختيار الإنسان إنما الذي يحصل باختياره هو قلب الحدقة نحو المرئي فثبت أنه ليس بين الرؤية وبين الرحمة مشابهة في كونه فعلاً اختيارياً فإذا ثبت هذا ظهر ما ذكرناه من التقرير.

الثالث أنه لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب أن يقال رأيت إليه كما يقال نظرت إليه وقد اجتمع المفسرون على أن قوله تعالى ألم تر إلى ربك مجاز لا حقيقة ولما كان كذلك صح التباين وإنما كان يلزم نظرت أنه يقال نظرت بمعنى رأيت كما يقال رأيت. الرابع أنه يقال نظرت إلى الهلال فلم أره أثبت النظر مع عدم الرؤية.

الخامس أنه يرى كون القوم ناظرين إلى الهلال فإنهم يقولون أما ترى كيف ينظر فلان إلى الهلال ولا يرى فرويتهم له واما المرئي

فليس بمرئي

السادس يقال ما زلت أنظر إلى الهلال حتى رأيت وغاية الشيء غيره قال الشاعر

نظرت إليها من وراء حجابها فأبصرت وجهاً داعياً للمعاصي  
رتب الأبصار على النظر بقاء التعقيب.

السابع يقال أنظر إلى زيد حتى ترى وجهه.

الثامن قوله نظرت إلى زيد يفيد أن نظره انتهى إلى زيد لأن حرف إلى لا انتهاء الغاية يجري مجرى قوله أشرت إليه وأومات إليه وذلك يفيد الحركة على وجه ينتهي إليه فوجب أن يكون عبارة عن قلب الحدقة إلى مقابلة المرئي.

التاسع إنهم يقسمون النظر إلى أقسام كثيرة فيقولون ينظر فلان إلى نظر راض ونظر غضبان ونظر متحير قال النابغة الذبياني  
نظرت إليك لحاجة لم تقضها نظر المرئض إلى وجوه العود  
وقال آخر نظر التيوس إلى سفار الجازر

ومعلوم أن رؤية هؤلاء واحدة لا أنهم يرون الشيء على ما هو عليه ومعلوم أن التفاوت ليس في نفس الرؤية بل المراد من قوله

١ - بيان مغايرت إيست كه نظر ديدنی و رویت یافتنی بود آری نگاه اشخاص را می بینند ولی رویت آنان غیر مرئی است حیوان را خبر از عالم انسانی نیست



نظرت إلى نظر غضبان وصف عينه بما يكون عليه عين الغضبان  
من الانحراف والازورار ولا يعارض ذلك بقولهم فلان يراني  
بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الدل لانهم ما قسموا الرؤية و  
انما اضافوها تارة إلى عين الرضا وتارة إلى عين الغضب.

العاشر انهم يصفون النظر بما لم يمكن ان يوصف بكونه  
شيزراً قال الشاعر ولا خير بالبغضاء والنظر الشيزر والنظر الشيزر كقضية  
في موضع العين وتحرريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدّة  
والصلابة انشد ابن ضبة

يتقارضون إذا التقوا في معطين نظراً يزل مواقع الأقدام  
قال ابن ضبة يكاد يزيلها (أو يزيلها) من شدته وصلابته والمراد  
من تلك الشدة الاعتماد على الحدقة من تحريكها أو تقلبيها.

الحادي عشر ان الذي يقدر الانسان عليه في باب الرؤية انما  
هو تقليب الحدقة إلى جانب المرئي فاما حصول الرؤية فليس  
ذلك في وسع الانسان إذا ثبت هذا فلو حملنا لفظ النظر على  
تقليب الحدقة كان قولنا من الامر والنهي انظر ولا تنظر محمولاً  
على حقيقته اما لو حملنا النظر على الرؤية لوجب حمل قولنا  
انظر ولا تنظر على مقدمات النظر لا على نفس النظر فيصير هذا  
اللفظ مجازاً ومعلوم ان حمل الكلام على معنى يصير اللفظ معه

حقيقة أولى من حمله على معنى يصير اللفظ معه مجازاً فوجب كون  
النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا في الرؤية

الثاني عشر ان النظر معناه بالفارسية نكريستن والرؤية معناه  
بالفارسية ديدن والفرق بين قولنا نكريستن وبين قولنا ديدن  
في الفارسية معلوم بالضرورة فانهم تارة يقولون چندان نكريستم  
تا عاقت بديدم ومعلوم انهم يريدون بلفظ نكريستن تحريك  
الحدقة إلى ذلك الجانب الذي يعتد حصول المرئي فيه وذلك  
يحقق ما قلناه.

الثالث عشر ما انشد بعضهم

وقفت كأنني من وراء زجاجة إلى الدار من فرط الصباية انظر  
فعيناي طولا تغرقان من البكاء فاعشى وطورا يحسران فابصر  
جعل نفسه ناظراً في حالتي كونه مبصراً وغير مبصر

الرابع عشر ما انشده ابو علي الفارسي (في كتاب الحجّة)

فيامي هل تجزي بكائي بمنيله مراراً واقفاسي عليك الزوافر  
فاتي متى اشرف من الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر  
فطلب منه الجزاء على كونه ناظراً اليها ولو كان النظر هو  
رؤيته لها لكان قد طلب الجزاء على منفعتيه وحصول غرضه و  
ذلك لا يقوله عاقل

الخامس عشر أَنشده بعضهم

إِذَا نَظَرَ الْوَأَشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتُ عَلَى الْمَهْدِ  
جَعَلَ قَوْلَهُ غَفَلُوا عَلَى مَقَابَلَةِ قَوْلِهِ نَظَرْتُ وَإِنَّمَا يَغْفُلُ الْإِنْسَانُ  
عَنْ أَمْرٍ يَفْعَلُهُ وَيَشْغَلُ بِتَحْصِيلِهِ وَمَا ذَاكَ إِلَّا تَقْلِيْبُ الْحَدِيقَةِ

السادس عشر أَنشده بعضهم

وَنَظْرَةَ ذِي شَجْنٍ وَأَمِقٍ إِذَا مَا الرَّكَّابُ جَاوَزْنَ مَيْلًا  
أَثَبَتْ النَّظْرَ وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الرَّوْيَةَ غَيْرَ حَاصِلَةٍ بَعْدَ مُجَاوِزَةِ  
الرَّكَّابِ مَيْلًا فَهَذَا مَجْمُوعٌ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّظْرَ الْمَقْرُونُ بِحَرْفِ  
إِلَى لَا يُفِيدُ الرَّوْيَةَ وَإِنَّمَا يُفِيدُ الْمُقَابَلَةَ وَإِنَّمَا تَقْلِيْبُ الْحَدِيقَةِ السَّلِيمَةِ  
نَحْوَ الْعَرَبِيِّ إِتِمَاسًا لِرَوْيَتِهِ.  
وَأَمَّا الْوُجُوهُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ النَّظْرَ الْمَقْرُونُ بِحَرْفِ إِلَى قَدْ يَجِبُ  
لِلْإِنْتِظَارِ لَا بِمَعْنَى الرَّوْيَةِ.

الاول إلى ربها ناظرة معناه إنها تنظر إلى ربها ولا ينظر  
إلى غيره وذلك لأن تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله  
تعالى الأ إلى الله تصير الأمور عليه توكلت وإليه أنيب. وإلى ربك  
الرجعي. إلى ربك يؤمئذ المساق إذا ثبت هذا فنقول مقتضى الآية  
إنهم لا ينظرون إلى غير الله ولا شك أنهم يرون غير الله تعالى  
من الجنة والنار وسائر الأشياء التي لا يحيط به الإحصاء في موقف

القيمة فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لا تنهم هم المؤمنون الذين  
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دلت الآية (على أنهم لا ينظرون  
إلى غير الله و دل العقل) على أنهم يرون غير الله تعالى فوجب أن  
يكون النظر غير الروية أما إذا حملنا النظر على الإبصار صح هذا  
الحصر بأنهم لا يبصرون الرحمة إلا من الله ولا يتوقعونها إلا منه.

الثاني إنه حكى عن الخليل يقال نظرت إلى فلان بمعنى  
انتظرته وعن ابن عباس إنه قال العرب يقول إنما أنظر إلى الله  
ثم إلى فلان وهذا الاستعمال حاصل أيضاً في الفارسية فإنهم يقولون  
فيمن يطمع في أمر يتوقعه فلان راجحهم بر كاراست وفلان كادر امينگر د  
فتبت أن هذا الاستعمال متعارف مشهور في الفارسية والعربية حتى  
أنه قد يذكر هذا اللفظ من لا يبصر فيقول الأعمى في مثل هذا  
المعنى عيني شاخصة اليك ونظري إلى الله ثم اليك.

الثالث قول الشاعر

وَجُوهٌ نَظَرَاتُ يَوْمٍ بَدِيرٍ إِلَى الرَّحْمَنِ تَنْتَظِرُ الْخُلَاصَا  
أَثَبَتْ النَّظْرَ الْمَقْرُونُ بِحَرْفِ إِلَى لَا لِإِفَادَةِ الرَّوْيَةِ بَلْ لِإِفَادَةِ  
مَعْنَى الْإِنْتِظَارِ لَا يُقَالُ إِنَّ بَعْضَ الرَّوَاةِ رَوَى الْبَيْتَ عَلَى وَجْهِ آخَرَ  
فَقَالَ وَجُوهٌ نَظَرَاتُ يَوْمٍ بَكْرٍ وَزَعَمَ أَنَّ مُرَادَهُ يَوْمَ الْيَمَامَةِ وَ  
سُمِّيَ يَوْمٌ بَكْرٍ لِأَنَّ الْقِتَالَ فِيهِ كَانَ مَعَ بَنِي حَنِيفَةَ ! رَهْطُ



مُسَلِّمَةَ الكَذَابِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا يُسَمُّونَهُ رَحْمَنَ الْيَمَامَةِ وَكَانُوا يَنْظُرُونَ  
إِلَى وَجْهِهِ وَيَطْمَعُونَ فِيهِ أَنْ يُخَلِّصَهُمْ عَنْ ذَلِكَ الْبَلَايَا لِأَنَّا نَقُولُ لَا  
مُنَافَاةَ بَيْنَ الرَّوَايَتَيْنِ فَتَقَبَّلَهُمَا.

#### الرابع قول الكمي

وَشَعَثَ يَنْظُرُونَ إِلَى بَلَالٍ كَمَا نَظَرَ الظَّمَاءُ حَيَا النِّعَامِ  
وَمَعْلُومٌ أَنَّ الظَّمَاءَ يَنْظُرُونَ حَيَا النِّعَامِ فَعَلِمْنَا أَنَّ النِّظَرَ الشَّعَثُ  
إِلَى بَلَالٍ هُوَ بِمَعْنَى الْأَنْتِظَارِ لِأَنَّهُ شَبَّهَ نَظَرَهُمْ إِلَى بَلَالٍ بِنَظَرِهِمْ  
إِلَى حَيَا النِّعَامِ.

#### الخامس قال آخر

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعْمًا  
وَصَفَ نَفْسَهُ بِكُونِهِ نَاطِرًا إِلَى الْمَلِكِ حَالِ مَا كَانَ الْبَحْرُ حَائِلًا  
بَيْنَهُمَا وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُ الرَّوْيَةَ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْأَنْتِظَارُ.

#### السادس قال البعيث

وَجُوهُهَا بِهَا لَيْلُ الْحِجَازِ عَلَى النَّوَى إِلَى مَلِكِ زَانَ الْمَغَارِبِ نَاطِرُهُ  
أَثَبَتْ أَنَّ بِهَا لَيْلَ الْحِجَازِ يَنْظُرُونَ إِلَى مَلِكِ الْمَغْرِبِ وَذَلِكَ  
لَا يَحْتَمِلُ الرَّوْيَةَ بَلْ يَحْتَمِلُ الْأَنْتِظَارَ.

#### السابع قال آخر

وَيَوْمٌ بِدِقَارِ رَأَيْتُ وَجُوهَهُمْ إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقَعِ السُّيُوفِ نَوَاطِرًا

وَالْمُرَادُ بِهِ الْأَنْتِظَارُ لِأَنَّ الْمَوْتَ لَا يُرَى. لَا يَقَالُ الْمُرَادُ مِنَ الْمَوْتِ  
الرَّجُلُ الْقَتَالُ كَمَا فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ لِأَنَّا نَقُولُ لَا شَكَّ  
أَنَّ تَسْمِيَةَ الْقَاتِلِ بِالْمَوْتِ مَجَازٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ  
الثامن قول أبيوردى في صفة عين ممدوحة

هِيَ الَّتِي لَا يَزَالُ الدَّهْرُ نَاطِرَةً إِلَى الْعُلْمِيِّ وَلِزَوَارٍ وَفِي كِتَابِ  
قَوْلُهُ نَاطِرَةً إِلَى الْعُلْمِيِّ كَوْنُهَا طَالِبَةً وَمُتَوَقِّعَةً لَهُ لَا يُقَالُ قَدْ  
اشْتَهَرَ مِنْ أَهْلِ اللَّغَةِ أَنَّهُمْ قَالُوا النَّظَرَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَقْرُونًا بِحَرْفٍ  
إِلَى أَفَادِ الْأَنْتِظَارِ يُقَالُ نَظَرْتُهُ إِيَّيَّ أَنْتَظَرْتُهُ أَمَا إِذَا كَانَ مَقْرُونًا  
بِحَرْفٍ إِلَى فَإِنَّهُ لَيْسَ لِلْأَنْتِظَارِ لِأَنَّا نَقُولُ لَمَّا حَصَلَ التَّعَارُضُ  
بَيْنَ دَلَائِلِنَا وَبَيْنَ قَوْلِكُمْ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ وَطَرِيقُهُ أَنَّ قَوْلَهُمْ  
فِي الْأَنْتِظَارِ نَظَرْتُهُ يُعْتَبَرُ بِغَيْرِ صِلَةٍ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْأَنْتِظَارُ لِمَجِيئِ  
الْإِنْسَانِ بِنَفْسِهِ أَمَا إِذَا كَانَ مُنْتَظِرًا لِرَفِيدِهِ وَمَعُونَتِهِ فَقَدْ يُقَالُ فِيهِ  
نَظَرْتُ إِلَيْهِ يَقُولُ الرَّجُلُ إِنَّمَا نَظَرْتُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ.

وَأَعْلَمُ أَنَّا بَيَّنَّا فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ أَنَّهُ مَتَى وَقَعَ التَّعَارُضُ  
بَيْنَ الْأَشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ فَالْمَجَازُ أَوْلَى وَالْأَظْهَرُ أَنَّ النَّظَرَ الْمَقْرُونَ  
بِحَرْفٍ إِلَى يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَنْتِظَارِ لِأَنَّ الْأَنْتِظَارَ يُوجِبُ نَظَرَ الْعَيْنِ  
فَأَطْلَقَ لَفْظَ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ فَيُجِبُ الْمَصِيرَ إِلَى هَذَا دَفْعًا لِلْإشْتِرَاكِ

وَ إِذَا عَرَفَتْ هَذِهِ الْمَقْدِمَةَ فَلنَرْجِعْ إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ فَنَقُولُ  
النَّظْرَ الْمَقْرُونُ بِحَرْفٍ إِلَى إِمَّا أَنْ يَكُونَ عِبَارَةً عَنِ الرَّوْيَةِ أَوْ  
عَنْ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِمَا دَفْعًا  
لِلْإِسْتِرَاكِ فَإِن كَانَ عِبَارَةً عَنِ الرَّوْيَةِ فَقَدْ حَصَلَ الْفَرْضُ وَ إِن كَانَ  
عِبَارَةً عَنْ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ إِلَى جِهَةِ الْمَرْتَبِيِّ فَنَقُولُ تَعَدَّرَ إِجْرَاؤُهُ عَلَى  
ظَاهِرِهِ فَوَجِبَ صَرْفُهُ إِلَى الْمَجَازِ وَ ذَلِكَ هُوَ الرَّوْيَةُ لِأَنَّ تَقْلِيْبَ  
الْحَدَقَةِ مُسْتَلْزِمٌ لِلرَّوْيَةِ ظَاهِرًا لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ إِنَّمَا  
هُوَ الرَّوْيَةُ وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الرَّوْيَةِ فَإِنَّ  
قِيلَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ حَصَلَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ لَفْظُ النَّظْرِ مَقْرُونًا بِحَرْفٍ  
إِلَى وَقَوْلِهِ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ إِلَى هِيْهِنَا مِنْ حَرْفِ  
الْجَرِّ بَلْ هُوَ اسْمٌ عِنْدَنَا وَ بَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ .

الاول أَنَّهُ وَاحِدُ الْآلَاءِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْأَزْهَرِيُّ فِي كِتَابِ  
التَّهْذِيْبِ وَقَالَ الشَّاعِرُ ( وَهُوَ الْأَعْشَى )

أَبْيَضٌ لَا يَرْهَبُ الْهَزَالَ وَلَا يَقْطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَى  
أَيِّ لَا يَخُونُ نِعْمَةً إِذَا ثَبِتَ هَذَا فَنَقُولُ قَدْ تَوَافَقْنَا عَلَى أَنَّ  
لَفْظَةَ نَاطِرَةٌ إِذَا كَانَ عَارِيًّا عَنْ حَرْفٍ إِلَى أَفَادَ مَعْنَى الْإِنْتِظَارِ

١ - شريف مرتضى علم الهدى رضوان الله عليه در كتاب غرر و درر كه معروف  
بامالى ويكى از مهمترين آثار آن دانشمند بزرگوار است لغات چهارگانه آن را بطور  
مستوفى بيان فرموده است هر كه خواهد بدان رجوع كند .

كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ .

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَتَقْدِيرُ الْآيَةِ وَجُوهٌ يَوْمئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا  
نَاطِرَةٌ نِعْمَةً رَبِّهَا مُنْتَظِرَةٌ .

الثانى إِنْ لَفْظٌ إِلَى جَاءَ يَمَعْنَى عِنْدَ قَالَ الشَّاعِرُ (أَوْسُ)

فَهَلْ لَكُمْ فِيمَا إِلَى فَإِنِّي طَيِّبٌ بِمَا أَعْبَى التَّطَاسَى حَدِيثًا  
أَي قَهْلٌ لَكُمْ فِيمَا عِنْدِي إِذَا ثَبِتَ هَذَا فَتَقْدِيرُ الْآيَةِ وَجُوهٌ  
يَوْمئِذٍ نَاضِرَةٌ عِنْدَ رَبِّهَا ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ نَاطِرَةٌ مُنْتَظِرَةٌ فَقَوْلُهُ  
مُنْتَظِرَةٌ خَبَّرَ عَنِ الْوُجُوهِ وَالتَّقْدِيرِ وَجُوهٌ يَوْمئِذٍ نَاضِرَةٌ عِنْدَ رَبِّهَا وَ  
مُنْتَظِرَةٌ نِعْمَةً رَبِّهَا سَلَّمْنَا أَنَّ الْحَاصِلَ فِي الْآيَةِ هُوَ النَّظْرُ الْمَقْرُونُ  
بِحَرْفٍ إِلَى لِيَكُنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَعْتَمِدٌ لِلرَّوْيَةِ أَوْ لِتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ  
بَلْ بَيَّنَّا أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْإِنْتِظَارِ لَكِنَّا نَقُولُ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي تَقْلِيْبِ  
الْحَدَقَةِ إِلَى جِهَةِ الْمَرْتَبِيِّ وَ قَدْ تَعَدَّرَ حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ فَلَا بُدَّ مِنَ  
الْمَجَازِ وَهِيْهِنَا وَجْهَانِ .

الاول إِضْمَارُ الْمُضَافِ وَالتَّقْدِيرِ إِلَى ثَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

وَالثانى فِي أَنَّ تَقْلِيْبَ الْحَدَقَةِ إِلَى جِهَةِ الْمَرْتَبِيِّ إِنَّمَا يَكُونُ  
لِطَلْبِ الرَّوْيَةِ وَ لِأَنَّهُ يَتَوَقَّعُ تَعْمًا إِضْمَارًا مِنْ رُؤْيَتِهِ فَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ  
إِلَى سَمْتِ الْمَرْتَبِيِّ كَمَا أَنَّهُ يَلْزِمُهُ الرَّوْيَةُ فَكَمَا يَلْزِمُهُ تَوَقُّعُ الْمَنْفَعَةِ  
فَلِمَ كَانَ حَمْلُهُ عَلَى أَحَدِ اللَّازِمَيْنِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى اللَّازِمِ الثَّانِي



و بهذا التّقدير كان المراد هو الانتظار و اذا ثبت الوجهان من  
 المجاز فلم كان المجاز الذي ذهبتم اليه أولى من هذين الوجهين .  
 والجواب اما حمل لفظ الى على معنى واحد الآلاء او على  
 معنى عند فهو يوجب حمل قوله ناظرة على الانتظار وهذا غير  
 جائز لان الانتظار يلزمه البعد عن المطلوب و ذلك يوجب الغم  
 و الإشارة بما يوجب الغم غير لا ثقة بالحكيم و اذا ثبت هذا ظهر  
 انه لا يمكن حمل اللفظ على الانتظار سواء كان اللفظ حقيقة فيه  
 او مجازاً و اما قوله حمل الآية على ان المراد وجوه يومئذ ناظرة  
 الى ثواب ربها فنقول هذا مدفوع من وجهين .

الاول ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضرار في الآية و ما ذهبنا اليه  
 يوجب المجاز و المجاز خير من الاضرار على ما بيناه في اصول الفقه .  
 الثاني و هو ان النظر الى الثواب لا يفيد الفرح فلا بد من  
 اضرار زيادة اخرى وهي كون ذلك الثواب حاصلًا و واصلًا و كل  
 ذلك خلاف الاصل والله اعلم .

دليل دوم در بيان صحت رؤيت آنستکه حضرت موسى عليه السلام  
 رؤيت خواست آنجا که گفت رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ و اگر رؤيت محال  
 بودی موسى (ع) درخواست نکردی  
 بدانکه معتزله را برين دليل چهار اعتراض است :

اما اعتراض اول آنکه ابوالقاسم (الکعبی) گفت تفسیر آرنی انظر  
 إِلَيْكَ آنستکه الهی مرا آیات معلوم گردان که بواسطه آن آیات ترا  
 بعلم ضروری شناسم .

اعتراض دوم ابوعلی و ابو هاشم گفتند سؤال رؤیت از برای خود  
 نبود بلك از برای قوم خود بود چنانکه خداوند تعالی میفرماید از قوم او  
 که گفتند لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً پس موسى رؤیت از  
 برای خود نخواست برای آنخواست تادرخواست محکمتر بود و مقصود  
 او آن بود که آفریدگار تعالی از آن سؤال منع کند تا قوم او دیگر  
 آن سؤال نکنند .

اعتراض سوم ابوالهذیل گفت آن سؤال از برای خود کرد و مقصود  
 او آن بود که بدلیل عقلی امتناع رؤیت خدای تعالی میدانست لیکن  
 خواست تا دلیل سمعی با عقلی یار شود تا روشتر شود و کاملتر باشد و  
 کثرت دلائل مطلوب عقلاست و ازین است که خداوند تعالی در کلام  
 خود بسیار دلائل توحید و عدل! و نبوت یسار فرموده و ابراهیم خلیل  
 علیه السلام فرمود و لِيَكُنْ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي .

اعتراض چهارم بعضی گفته اند روا باشد که موسى عليه السلام  
 امتناع رؤیت هنوز معلوم نکرده بود خواست رؤیت از برای آن بود تا معلوم  
 کند پس گفتن این سخن اگر چه مستبعد است لیکن باطل نیست زیرا که  
 هر صفت از صفات حق تعالی که معرفت آن شرط صحت نبوت باشد باید که

معلوم پیغمبر باشد اما آنصفت که معرفت آن شرط نباشد محال نبود که معلوم نبود و با اتفاق معرفت صحت نبوت مشروط نیست بمعرفت صحت رؤیت پس اگر آنصفت معلوم موسی علیه السلام نبود مستبعد نبود.

جواب اما سؤال کعبی باطل است بدو دلیل:

دلیل اول آنستکه موسی (ع) بیواسطه باخدای تعالی سخن میگفت پس درینحالت گفتن که مرا دلیل بنمای که هستی تو معلوم شود محال است. دلیل دوم آنستکه موسی علیه السلام گفت *أَنْظِرْ إِلَيْكَ* و اگر قول کعبی حق باشد معنی آن باشد که *أَنْظِرْ إِلَى دَلِيلِكَ* و اگر ترك ظاهر بی هیچ مانع بود.

اما سؤال ابوعلی و ابوهاشم هم باطل است بدو دلیل:

اما دلیل اول آنستکه آن کسان که رؤیت میخواستند یا مؤمن اند یا کافر اگر مؤمن بودند قول موسی را لابد قبول کردند پس سؤال کردن موسی (ع) هیچ حاجت نبود رؤیت را و اگر کافر بودند او را تصدیق نکردندی در منع کردن خدای تعالی پس بر هر دو تقدیر نسبت و اضافت آن سؤال رؤیت بخود بی فایده بودی.

دلیل دوم آنستکه اگر رؤیت باطل بودی موسی علیه السلام طلب نکردی بلکه ایشانرا منع کردی (چنانکه چون گفتند *اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ* ایشانرا منع کردی) و گفت *إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ*.

اما سؤال ابو الهذیل هم باطل است زیرا که علم آن بود که محتمل

تقیض نبود البتّه زیرا که هر چه محتمل تقیض باشد علم نبود و چون محتمل تقیض نبود قابل شدت و ضعف نبود پس نتوان گفتن که مقصود از این سؤال کثرت دلیل بود تا علم قوی تر شود.

اما سؤال چهارم هم باطل است زیرا که اجماع آنستکه علم پیغمبر بذات و صفات خداوند تعالی کمتر نیست از علم آحاد امت پس اگر حق آنستکه رؤیت محال است و آحاد معتزله این مسأله میدانند و موسی علیه السلام نداند لازم آید که علم آحاد معتزله بذات و صفات حق تعالی از علم موسی کلیم کاملتر بود و این محال است پس معلوم شد که این سؤال باطل است والله اعلم.

دلیل سیوم آنستکه رؤیت معلق است بر شرطی جایز و هر چه معلق بود بر شرط جایز باید که جایز بود پس لازم آید که رؤیت جایز بود. اما بیان آنکه رؤیت معلق است بر شرط جایز آنستکه رؤیت معلق است بر استقرار کوه درین آیت که *فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوِّفَ تَرِينُهُ* و استقرار کوه جایزست پس درست شد که رؤیت معلق است بر شرط جایز.

و اما آنچه گفتیم که هر چه معلق بود بر شرطی جایز باید که آنهم جایز بود آنستکه هر چه جایز بود از فرض وقوع او هیچ محال لازم نیاید پس ما فرض کنیم که آن شرط جایز واقع شد پس اگر جزا محال بود پس شرط واقع شده باشد و جزا واقع نشده باشد پس تعلق جزا بوقوع آن شرط دروغ شود و این محال است و چون این قسم روا نیست



لازم آید که جزاهم جایز باشد پس بسخن باز شویم و گوئیم که شرط وقوع رؤیت جایز است و چون شرط جایز بود باید که جزاهم جایز بود پس لازم آید که رؤیت جایز بود.

اسم سائل گوید لا نسلم که رؤیت معلق است بر شرط جایز و بیان این آنستکه آنچه باری تعالی آنرا شرط رؤیت کرد استقرار جبل بود در حال حرکت و یا استقرار جبل بود کیف کان اگر شرط استقرار جبل بود در حال حرکت آن محال باشد زیرا که حرکت در حال سکون باشد پس درست شد که شرط محال است پس جواز مشروط لازم نیاید و اگر شرط استقرار جبل بود کیف کان پس جبل را استقرار حاصل بود پس بایستی که رؤیت حاصل بودی و با اتفاق حاصل نشد پس معلوم شد که این قسم باطل است و حق قسم نخستین است:

جواب گوئیم شرط رؤیت استقرار جبل بود در آنحال که متحرك بود لیکن اعتبار در آن بردو قسم است یکی اعتبار حال الجبل من حیث هو جبل مع قطع النظر عن جمیع القیود الزایده علی هذا الاعتبار والثانی اعتبار حال الجبل من حیث انه موصوف بالحرکه فان اخذناه بالاعتبار الاول كان الاستقرار علیه ممكناً لان الجبل ماهية قابلة للسكون واقعا سواء قامت الحركة به او لم يقم و ان اخذناه بالاعتبار الثاني كان الاستقرار علیه محالاً لان حصول

السكون مع الحركة محال و اذا ثبت هذا فنقول المدکور فی الآیه هو الاعتبار الاول لانه قال فان استقر مكانه اضافة الاستقرار إليه لا من حیث انه متحرك فكان ذلك ممكناً فثبت ان الشرط ممكن و يلزم من امكانه امکان الرؤية التي هي الجزاء والله اعلم.

اما معتزله شبهات ایشان در انکار رؤیت بعضی عقلی است و بعضی سمعی اما شبهات عقلی چهار است:

شبهه نخستین بنا برین مقدمه است و آن آنستکه چون در شاهد هشت شرط حاصل بود رؤیت واجب الحصول باشد.

اما شرط نخستین سلامت حاسه است شرط دوم آنکه این چیز جائز الرؤیه باشد شرط سیوم آنکه در غایت قرب نبود شرط چهارم آنکه در غایت بعد نبود شرط پنجم آنکه در مقابله بود یا در حکم مقابله شرط ششم آنکه در غایت کوچکی نبود شرط هفتم آنکه لطیف نبود شرط هشتم آنکه در میان هیچ حجاب نبود دلیل بر آنکه عند حصول هذه الامور الثمانية رؤیت واجب بود آنستکه اگر روا بود که مع هذه الشرايط ادراك حاصل نشود پس روا باشد که در پیش چشم ما کوههای بزرگ بود و ما آنرا نه بینیم و رعدهای سخت بود و ما او را نشنویم و معلوم است که تجویز این سخن مؤدی باشد بجهالات و چون این مقدمه درست شد گوئیم باری تعالی اگر جایز الرؤیه بود شرط حصول رؤیت او جز دو چیز نبود یکی سلامت حاسه دوم گونه بحيث يجوز رؤيته.

اما شش شرط دیگر محال باشد در حق او زیرا که قرب و بعد و حجاب و صغر و لطافت و حصول مقابله جز در حق جسم ممکن نبود و خدای تعالی جسم نیست پس درست شد که لَوْ صَحَّتْ رُؤْيَتُهُ لَمَا كَانَ الْمُوجِبَ لِإِتِّصُولِ رُؤْيَتِهِ إِلَّا مَجْمُوعٌ هُدَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَعْنَى صِحَّةِ الْحَاسَةِ وَ كَوْنُهُ تَعَالَى بِحَيْثُ يَصِحُّ أَنْ يُرَى وَ هَر دُو مَعْنَى اِيْنَسَاعَتِ اِحْصَالِ اسْتِ بَاسِئْتِي كِه اِيْنَسَاعَتِ رُؤْيَتِ اِحْصَالِ بُوْدِي وَ چُون نِيَسْتِ مَعْلُومِ شُدِ كِه عَدَمِ اِحْصَالِ رُؤْيَتِ اَز بَرَايِ اَنَسْتَكِه اَوْ مَسْتَحِيلِ الرُّؤْيَةِ اسْتِ .

شبهه دویم آنستکه هر چه مرئی بود یا در مقابله بود یا در حکم مقابله اما آنچه در مقابله بود آن خود معلوم است اما آنچه در حکم مقابله بود آن در سه صورت است :

اول آنستکه ما عرض می بینیم و عرض در مقابله جسم نبود لیکن چون آن عرض قائم بود بجسمی که آنجسم در مقابله بیننده بود آن عرض در حکم مقابله بود .

اما دویم آنستکه آنرا انعکاس شعاع گویند چنانکه ما روی خود در آئینه می بینیم و روی ما در مقابله روی ما نیست لیکن سبب این رؤیت آنستکه شعاع از چشم بر روی آئینه افتد آنگاه از روی آئینه باز گردد و بر روی ما باز آید پس روی ما در حکم مقابله باشد و هم بدین سبب ما پس سر خود را در آئینه توانیم دیدن .

اما سیوم آنستکه او را اتصال شعاع بود و در کتب مناظر شرح آن

گفته اند در آنجا که مرئی اگر چه مقابل نبود ولیکن در حکم مقابله بود .<sup>۱</sup> و چون این مقدمه معلوم شد معتزله گفتند که ما بیدیهه عقل میدانیم که هر چه نه در مقابله بود و نه در حکم مقابله آنرا نتوان دیدن و چون مقابله و حکم مقابله از صفات اجسام است باید که رؤیت خدا تعالی محال باشد . شبهه سیوم آنستکه هر چه دیده شود باید که صورت او در چشم منطبق شود و هر که را صورت بود او جسم بود و چون خداوند تعالی جسم نبود او را صورت نبود پس دیدن او محال باشد .

شبهه چهارم آنستکه هر چه مرئی بود او را لونی و شکلی و جهتی بود و چون اینهمه در حق خداوند تعالی محال باشد باید که رؤیت او محال باشد .

جواب از شبهه اول آنستکه از دو وجه خالی نیست :

اما وجه اول لا نُسَلِّمُ کِه چُون اِيْنِ هِشْتِ شَرَطِ جَمْعِ شُودِ ادْرَاكِ وَ اِجْبِ بَاشْدِ وَ مَا رَا بَرِيْنِ دُو دَلِيْلِ قَاطِعِ اسْتِ :

اما دلیل اول آنستکه جسم بزرگ که از دور کوچک می بینیم اگر هیچ جزو از اجزای او نمی بینیم پس باید که از وی البته هیچ نبینیم و اگر همه اجزاء او می بینیم باید که او را بزرگ ببینیم و اگر بعضی اجزاء او می بینیم و بعضی نمی بینیم با آنکه هشت شرط با آن اجزا که می بینیم و آن اجزا که نمی بینیم همه برابرست لازم آید که عِنْدَ حُصُولِ هَذِهِ الشَّرَايِطِ ادْرَاكِ وَ اِجْبِ نَبُوْدِ .

۱- الشیء الذی بوضع فی الرطوبة فانه وان لم یکن فی مقابله العین الا ان شعاع العین ینعطف علیه و بصیر مرئياً فهو ایضاً فی حکم المقابل نقل از اربعین .



اما دليل دوم آنستکه ما اگر کف خاکي بگيريم او را می بينيم  
معلوم است که کفی خاک عبارتست از مجموع ذرها روا نبود که ادراک  
هر يك از آن ذرها مشروط باشد بادرک آنديگري و آلا دور لازم آيد  
چون ادراک آن ذرها موقوف نبود بادرک آنديگر ذرها پس هر يك از  
آن ذرها در حال تنهائی جايز الرؤيه باشد و معلوم است که نزديک آن ذرها  
در حال تنهائی نمی بينيم پس معلوم شد که عند حصول هذه الشرايط  
ادراک واجب الحصول نبود.

اما وجه دوم در جواب آنستکه گرفتيم که در شاهد ادراک واجب  
الحصول بود عند حصول هذه الشرايط چرا بايد که در غايب همچنين  
باشد زیرا که ادراک شاهد بخلاف ادراک غايب است و الْمُخْتَلِفَانِ لَا  
يُجِبُ اسْتِوَاءُهُمَا فِي الْحُكْمِ فَلَا يَلْزِمُ مِنْ كَوْنِ الْأَدْرَاكِ وَاجِبًا  
فِي الشَّاهِدِ مَشْرُوطٌ بِالشَّرَايِطِ كَوْنُهُ وَاجِبًا فِي الْغَايِبِ لِلقَطْعِ  
بِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ إِعْتِبَارُهَا فَكَذَا لَا يُمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الْأَدْرَاكُ فِي  
الشَّاهِدِ وَاجِبَ الْحُصُولِ وَفِي الْغَايِبِ لَا يَكُونُ وَاجِبًا وَهَذَا سُؤَالَ  
لَا مَحِيصَ عَنْهُ.

اما شبهه دوم را در جواب است اما جواب اول آنستکه محل خلاف  
آنستکه موجود منزّه را توان دیدن یا نه شما میگوئيد که رؤیت چنین  
موجود جايز نیست و سخن شما در این مقدمه دونه است:

یکی آنکه گوئيد که بیديهه عقل میدانيم که رؤیت این چنین  
چیز محال بود.

دوم آنکه بر وی دليل گوئيد اما دعوی بديهه کردن باطل است  
چنانکه در مقدمه این مسأله بیان کردیم و ایضاً اگر بديهی است پس دليل  
گفتن بر وی روا نبود پس معلوم شد که شمارا در بیان این قضیه که هر چه  
در جهت نبود مرئی نبود دليل بايد گفتن و آنچه میگوئيد که هر چه مرئی  
باشد در مقابله رائی باشد مثل این قضیه است در ظهور و خفا زیرا که مقابله  
آن بود که در جهتی باشد پیش روی رائی پس حاصل مسأله بدین باز آيد  
که دليل بر آنکه هر چه در جهت نبود مرئی نبود آنستکه هر چه مرئی  
بود بايد که در جهت بود و مثال این قضیه دوم را گوئيد که عکس  
نقیض این قضیه نخستین است و هیچ تفاوت نیست میان این قضیه نه در  
ظهور و نه در خفا پس معلوم شد که آنچه معتزله بر وی اعتماد کرده اند  
نزديک است بدانچه اعادت دعوی و چون چنین باشد اینسخن در غایت فساد بود.

اما جواب دوم آنستکه گرفتيم که مقابله در شاهد شرط است چرا  
روا نبود که در غايب شرط نباشد و تقرير این جواب هم بر آقائون است  
که در جواب شبهه نخستین تقرير کردیم و تمام کشف و ایضاح آنستکه  
ما در مقدمه این مسأله گفتيم مراد ما از رؤیت انکشاف نسبت او با ذات  
مخصوصه باری تعالی چنان بود که نسبت ابصار لون با ماهیت لون و چون  
این معلوم شد یقین باشد که انکشاف بايد که بروفق آن مکشوف باشد

والا انکشاف ماهیت حاصل نبود پس اگر آن ماهیت در مقابله بود انکشاف  
آنگاه حاصل شود که او را در جهت بینند و اگر آن ماهیت در مقابله نبود  
انکشاف حاصل نشود پس معلوم شد که این شبهه محض تخیل بود.

و اما شبهه سیوم را جواب آنستکه ادراک چیز هائی که آنها را  
صورت بود آن باشد که ماهیات آنصورتها منکشف شود اما ادراک آن  
چیزها که آنرا صورت و حیز و لون نبود محال باشد بلکه ادراک آن چیزها  
موقوف نفی صورت بود زیرا که مراد ازین اصرار و رؤیت آن انکشاف  
است که شرح دادیم و شرط حصول انکشاف آن باشد که بر وفق  
مکشوف بود نه برخلاف و چون اینسخن معلوم شد جواب شبهه چهارم  
هم ظاهر شد و بدانکه هر که درین سخنان تأمل بواجب بکند یقین بداند  
که معتزله را درین مسأله هیچ شبهه نیست و بالله التوفیق.

اما شبهات سمعی چهار است شبهه اول آنستکه تمسک کنند بدین  
آیت که لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ اسْتِدْلَالِ بَدِينِ  
آیت از دو وجه است.

اما وجه اول آنستکه لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ اقتضاء آن کند که هیچ  
بصر در هیچ حالت او را نه بیند و برین دو دلیل است:

دلیل اول آنستکه حمل آن نفی بر بعضی اشخاص و بر بعضی اوقات  
کردن اولی نیست از حمل او بر دیگر اشخاص و دیگر اوقات زیرا که  
در لفظ تعیین هیچ شخص و هیچ وقت نیست پس چون بعضی از بعضی اولی

نمود باید که محمول بر همه اشخاص و همه اوقات بود.

دلیل دوم آنستکه هر شخصی که فرض کرده شود ازین صنف  
استثنا کردن و حُكْمُ الْأِسْتِثْنَاءِ إِخْرَاجُ مَا تَوْلَاهُ لَدَخْلٍ تَحْتِ اللَّفْظِ  
پس معلوم شد که این نفی متناول کل اشخاص و کل اوقات است پس  
بحکم این نص باید که هیچکس خدای را نبیند.

وجه دوم آنستکه باری تعالی لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ در معرض مدح  
و ثنا و تعظیم خود یاد فرموده و هر چه عدم او مدح باشد وجود او نقص باشد  
پس باید که حصول رؤیت صفت نقص باشد و نقص بر خدای تعالی محال  
است باید که رؤیت محال باشد.

شبهه دوم آنستکه آفریدگار تعالی موسی را گفت لَنْ تَرَانِي وَ  
كَلِمَةُ لَنْ اِقْتِضَاءُ نَفْيِ اِبْدَائِكُمْ جَنَانِجِهْ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا يَا اَيُّهَا مَوْسَى (ع)  
هر گز خدای را نبیند و چون موسی نبیند هر گز هیچکس نه بیند لِانَّ  
الْقَائِلَ قَائِلَانِ قَائِلٌ (يَقُولُ يَرَاهُ مَوْسَى وَ لَا يَرَاهُ غَيْرُهُ وَ قَائِلٌ  
يَقُولُ لَا يَرَاهُ مَوْسَى وَ لَا يَرَاهُ غَيْرُهُ فُلَوْ قُلْنَا لَا يَرَاهُ مَوْسَى وَ يَرَاهُ  
غَيْرُهُ كَانَ هَذَا قَوْلًا ثَالِثًا خَارِقًا لِلْاِجْمَاعِ وَ اِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

شبهه سیوم خداوند تعالی فرمود وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يَكْتُمَهُ اللهُ  
اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوحِيْ بِاٰذْنِهٖ مَا  
يَشَاءُ پس این آیت اقتضاء آن کند که هر کس خداوند تعالی با او سخن  
کند او را نه بیند و چون این سخن درست شد باید آن کس که با وی سخن



نگوید هم نه بیند زیرا که باجماع این فرق معتبر نیست.<sup>۱</sup>  
شبهه چهارم آنستکه حق تعالی از رؤیت یاد نکرد الا درخواستن

او را تعظیم کرد و آن درسه آیت است:

آیت اول آنکه فرمود قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا تَوَلَّوْا أَنْزَلَ  
عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا  
آیت دوم آنجا که فرمود وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ  
حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمْ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ.

آیت سیوم آنجا که فرمود يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ  
كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ  
جَهْرَةً فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ يُظْلِمُهُمْ اینست شبهات سمع درین مسأله والله اعلم.  
اما جواب از شبهه نخستین از وجوه است.

وجه اول آنستکه لَا نُسَلِّمُ که ادراک رؤیت (بود بلکه عبارت از  
وصول) یا در رسیدن باشد چنانکه گویند ادْرَكَ الْعُلَامُ چون بالغ شود  
وَ ادْرَكَتِ الثَّمَرَةُ چون رسیده شود<sup>۲</sup> و خدای تعالی میفرماید قَالَ اصْحَابُ  
مُوسَى اِنَّا لَمُدْرِكُونَ یعنی لشکریان فرعون ما را در خواهند رسید پس

۱- و اذا ثبت عدم الروية في وقت الكلام ثبت عدم الروية في غير وقت الكلام ضرورة  
انه لا فائز بالفرق

۲- درك در لغت بمعنی لحوق و رسیدن است تدارك القوم ای تلاحقوا و بلغ الفواس  
درك البحر ای اقصى قعره ادرك بئاره اخذه ادرك الشيء ببصره رأه.

هر گاه که کسی چیزی بیند که او را اطراف و نهایت و جوانب باشد  
همچنان باشد که دیدن محیط شود بوی پس او را ادراک گویند و این  
معنی در حق باری تعالی محال است زیرا که او منزّه است از آنکه او را  
اطراف و نهایت باشد لاجرم ادراک در حق باری تعالی محال باشد لیکن  
لازم نیاید که رؤیت محال باشد زیرا که ادراک رؤیت مکلف است بکیفیت  
مخصوصه و از نفعی خاص نفی عام لازم نیاید و این همچنانستکه علم هست  
و احاطه نیست پس همچنین رؤیت هست و احاطه نه.

جواب دوم آنستکه حق تعالی فرمود که ابصار او را در نیابد و این  
حق است لیکن چرا گفتم که مبصران او را در نیابند زیرا که بصر صفت  
بود و مبصر ذات و صفت بیننده نبود.

اسم سائلی گوید مراد از ابصار مبصرانند پس لازم آید که آنچه  
فرمود که وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ يَعْنِي وَ هُوَ يُدْرِكُ الْمُبْصِرِينَ و  
خداوند تعالی مبصر است پس لازم آید که خود را می بیند پس صحت  
رؤیت درست شد.

جواب سیوم آنستکه لفظ ابصار لفظ جمع است و الف و لام دروی  
رفته و هر چه چنین باشد موجب عموم باشد چنانچه اگر کسی گوید که  
لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ تَقِيضُ تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ  
موجب آن بود که همه مبصران او را به بینند و چون تقيض موجب کلیه  
سالبه جزئی است و لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ موجب عدم ابصار است در حق

همه مبصران لا يُدْرِكُهُ إِلَّا بَصَارٌ باید که موجب سلب آن عموم باشد یعنی همه مبصران او را نه بینند و نزدیک ما این حق است زیرا که کافران نه بینند و چون کافران نه بینند همه مبصران ندیده اند پس حاصل سخن آنستکه مفهوم آیه سلب عموم است و خصم می بندارد که مفهوم آیه عموم سلب است و فرق میان سلب عموم و عموم سلب سخت ظاهر است<sup>۱</sup>.

جواب چهارم اگر مسلم داریم که آیه موجب عموم سلب است لیکن این آیه عام و آیه و جوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظره خاص است و خاص بر عام مقدم بود لا محالة.

اما شبهه وجه دوم از شبهه اول که گفت چون نفی ادراک مدح باشد ثبوت ادراک قدح باشد جواب از دو وجهست.

وجه اول آنستکه گرفتیم که ثبوت ادراک نقص است لیکن ادراک غیر رؤیت است زیرا که ادراک اقتضاء آن کند که احاطه کند و این بر خدای تعالی محال است اما چرا گفتی که رؤیت (محال است که) اگر رؤیت محال بودی نادیدن او مدح نبود زیرا که رؤیت معدوم محال است و معدوم

۱- بیان آن بگفته اهل بیان آنستکه گاهی کل در حیز نفی قرار میگیرد و گاه سلب و نفی در حیز آن اگر کل در جای نفی قرار گرفته سلب متوجه عموم و شمول است و مفهوم آن ثبوت فعل است برای بعضی افراد از قبیل ما جاء کل القوم ولم اخذ کل الدرهم. همه را نگفتم همه را نگرفتند ما کل ما بئس المرء یدر که ما کل رای الفتی یدعو الی رشد و اگر سلب و نفی در جای آن قرار گیرد افاده سلب از جمیع افراد کند و کل افراد را شامل شود چنانکه در حدیث معروف أقصرت الصلوة ام نسبت فرمود کل ذلك لم یکن ابوالنجم شاعر گوید: قد اصبحت ام الخیار تدعی علی ذنباً کله لم اصنع

وادر آن هیچ مدح نیست و رؤیت ظلام و اصوات و جهل و کفر محال است نزدیک خصم و در آن هیچ مدح نیست این اعراض را بلکه مدح آنگاه باشد که او را بتوان دیدن و او قادر باشد بر آنکه چشمها را از دیدن او محجوب کند و برین تقدیر آیه دلیل ما شود در صحت رؤیت.

و اما شبهه دوم و آن تمسک است بقوله تعالی ان ترانی جواب از وی آنستکه لا نسلم که کلمه لن موجب نفی ابدست بدلیل قوله تعالی و لن يتمنوه ابدأ مع انهم يتمنوه فی الآخرة.

و اما شبهه سوم و او تمسک است بقوله تعالی و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحياً.

جواب از وی آنستکه چرا روا نبود که در آنوقت که خدای تعالی با بنده سخن گوید بنده خدای را نه بیند و لازم نیست که هر چه وحی

۱- در اینکه حرف نصب و نفی و استقبال است اتفاقاً بگفته بعضی اصل آن لا است چنانکه در لم هم گفته اند و این سخن نایبجاست چه تبدیل نون را بالف روا دیده اند و عکس آن نارواست چنانکه در لیسفاً و لیکونا مسوع است و خلیل و کسائی گویند اصل آن لا ان است در آغاز همزه را تغنیفاً و سپس الف را بالنقاء ساکنین حذف کردند.

نگفته نماند که برخی از اعظم در افاده تأکید و تأیید آن تردید بلکه انکار کرده و بگفته مریم استناد چست که فلن اکلم الیوم انسیا و بسخن ابوطالب استشهاد کرده:

و الله ان یصلوا الیک بیجمهم حتی او سد فی التراب دفینا

و حق آنستکه افاده نفی و تأیید و تأکید آن میکنند ولی معنی تأیید بر حسب فهم عرف و متعارف مختلف و متفاوت است تأیید گاهی نسبت بروز و گاهی نسبت بعمر و گاه نسبت بدنیا و گاه نسبت باختر نیز هست چنانچه گویند لن اکلم لن یصلوا لن يتمنوه ابدأ لن ترانی.



باشد سخن گفتن با پیغمبر باشد بلکه چون سخنان خداوند تعالی بیواسطه بود وحی باشد خواه سخن با پیغمبر بود و خواه با غیر پیغمبر.

اما شبهه چهارم را جواب آنستکه استعظام از برای آن بود که ایشان درخواست رؤیت کردند بر سبیل تعنت نه بر سبیل تواضع و دلیل برین آنستکه خداوند تعالی از ایشان حکایت فرمود وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَائِنَا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرِي رَبَّنَا وَبِالْإِتِّفَاقِ فَرَسْتَادِنَ مَلَائِكَةٍ مِنْ مَجَالَاتٍ نَيْسَتْ مَعَ هَذَا آفَرِيدُ كَارِ أَنْ دَرِخَوَاسْتِ كَرْدِنَ رَا اسْتِعْظَامِ كَرْدِنَ مَعْلُومِ شَدَّ كَه اسْتِعْظَامِ نَه از برای آن بود که مطلوب مجال بود بلکه از برای آن بود که آن درخواست بر سبیل تعنت بود والله اعلم.

### السؤال العشرون

فی بیان ان معرفة تعالی هل هی ممکنه ام لا

بدانکه این مسأله مرتب است بر دو مرتبه :

مرتبه اول آنستکه معرفت آن ذات مخصوص بتمامست و این ساعت حاصل هست یا نه ؟

مرتبه دوم آنستکه اگرچه این ساعت حاصل نیست لیکن ممکن هست که آن معرفت حاصل شود خلق را یا نه ؟

اما مرتبه نخست و آن آنستکه معرفت کنه امروز حاصل هست یا نه

بیشتر از محققان بر آنند که حاصل نیست و برین براهین بسیار است .

برهان اول آنستکه آنچه امروز معلوم ماست یا وجود است یا صفات سلبی یا صفات اضافی و از معرفت این هر سه قسم معرفت ذات مخصوصه حاصل نشود پس معلوم شد که معرفت کنه آن ذات امروز حاصل نیست اما آنچه

۱- فخر الدین رازی در باب توحید و شناخت یزدان باک سخن بر اکتی و بافتدگی بسیار کرده است ولی بیشک در خصوص کلمه لا اله الا الله مطالب در یافتنی هم بر یافتنی افزوده است. قال فی کتابه المعروف باسرار التنزیل فی شرح المباحث المتعلقة بکلمه لا اله الا الله من الناس من قال ان تصور الایات مقدم علی تصور النفی بدلیل ان الواحد منایمکنه ان یصور الایات وان لم یخطر بباله معنی النفی والعدم و یتنوع علیه ان یصور العدم والنفی الا وقد تصور الایات اولاً وذلك لان العدم المطلق غیر معقول بل العدم لا یعقل الا اذا لقیف الی امر معین فیقال عدم الدار والقلام ثبت ان تصور الایات مقدم واصل و تصور النفی مؤخر و فرع و اذا ثبت هذا فما السبب فی ان جعل النفی الذی هو الفرع مقدماً و الایات الذی هو الاصل مؤخراً .  
والجواب ان فی تقدم النفی علی الایات هیئتا اغراضاً .

الاول ان نفی الربوبية عن غیره تم اثباتها له أكد فی الایات من ان لو اثبتناها له من غیره ان نفیها عن غیره كما ان قول القائل ایس فی البلد عالم غیر فلان أكد فی باب المدح من قولنا فلان عالم البلد .

والثانی ان لكل انسان قلباً واحداً والقلب الواحد لا یقدر علی الاشتغال بشئیین دفعة واحدة فیکدر ما یتقی مشغولاً باحد الشئیین یتقی محروماً عن الشئیء الثانی قوله لا اله الا اله اخراج كل ما سوی الله عن القلب حتی صار القلب خالیاً عن كل ما سوی الله لم یحضر فیه سلطان الا الله اشرف بنوره اشراقاً تاماً و کمال استیلاءه علیه کمالاً قویاً

الثانی ان النفی الحاصل بلا یتجرى مجرى الطهارة والایات الحاصل بالا یتجرى مجرى الصلوة فکما ان الطهارة مقدمة علی الصلوة فکذا وجب تقديم لاله علی قولنا الا الله و یتجرى مجرى تقديم الاستعاذه علی القراءة فکما ان تقدم الاستعاذه علی القراءة فکذا هیئتا و ایضاً ان من اراد ان یحضر الملك فی بیت وجب علیه ان یقدم تطهیر البیت عن الاقدار فکذا هیئتا وعن هذا قال المحققون النصف الاول من هذه الکلمة تنظیف الاسرار والنصف الثانی جلاء الانوار عن حضرت الملك الجبار والنصف الاول فناء والنصف الثانی بقاء النصف الاول انفصال والثانی اتصال والنصف الاول اشارة الی قوله تعالی ففروا الی الله والنصف الثانی اشارة الی قوله قل الله ثم ذرهم فی حوضهم یلعبون .

گفتیم که معلوم ما یا وجود است یا صفات سلبی یا صفات اضافی و بیش از این معلوم نیست ظاهراً بحکم استقراء از برای آنکه ما چون بدانیم که موجودی هست واجب الوجود هستی معلوم باشد و وجوب وجود را معنی آنستکه قبول عدم نیست مرهستی او را و این قابلیت امری عدمی است و چون گوئی قدیم است معنی آن باشد که صفت مسبقیت بعدم نیست و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ازل و چون گوئی باقی است معنی آن باشد که ملحق! بعدم نیست و این عدم باشد و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ابد و چون گوئی واحد است معنی آن باشد که در ذات خود مرگب نیست از اجزاء و اباض یا آنکه او را مثل نیست و ضد و ند نیست و این نیست و چون گوئی منزّه است از مکان و تغییر معنی آن باشد که او در مکان نیست و متغیّر نیست و این همه اشارت باشد بعدم مکان و عدم تغیر پس این نوع از صفات همه اشارت باشد بعدم چیزها و آنچه گوئی قادر است مراد آنستکه صادر شدن فعل از وی بر سیل صحت است و آنچه گوئی عالم است یعنی او موصوف است بصفتی که بسبب آنصفت افعال او محکم و متقن تواند بود و همچنین در اراده و سمع و بصر و کلام پس معلوم است که هر چه معلوم خلق است یا سلوب است یا اضافات یا هستی و این هر سه عین ذات مخصوصه آن نیست زیرا که سلب چیزی عدم آنچیز باشد و عدم چیزی عین وجود آنچیز دیگر نبود.

و اما صفات ثبوتی یقین است که نفس ذات نبود اما هستی هم نفس ذات

نیست زیرا که هستی صفتی است مُشْتَرِکَةٌ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَ خصوصیت ذات مُشْتَرِکَةٌ فِيهِ نیست پس معلوم شد که آنچه معلوم خلق است امروز جز این قسم نیست و معلوم شد که این هر سه قسم عین ذات مخصوصه او نیست پس ذات مخصوصه او معلوم خلق نبود.

برهان دوم آنستکه تصدیق فرع تصور است زیرا که تا ندانی که چه چیز است نتوانی گفتن که هست یا نیست و در عقل ما تصور چیزی آنگاه حاصل باشد که آنچه را بدین حسها دریافته باشیم چون تصور الوان و اصوات و طعوم و روایح و حرارت و برودت و یا از درون نفس خود یافته باشیم چون الم و لذت و فرح و غم و امثال آن اگر نه خیال صورتی تر کیب کنند از این مفردات و هر چه چنین نبود ما را تصور آن حاصل نباشد البتّه و چون این معلوم شد گوئیم:

حقیقت مخصوصه باری تعالی بهیچ حس درین دنیا نیافته ایم و او را درون نفس خود بر سیل وجدان هم نیافته ایم و حقیقت او مرگب نیست ازین ماهیات زیرا که تر کیب بر وی محال است جل سبحانه پس باید که تصور آن حقیقت مخصوصه در عقولهای ما امروز حاصل نباشد البتّه!

۱- قال المصنف فی اسرار التنزیل فی بیان ان الاستثناء من النفی لیس باتیات هو انه جاء فی الحدیث والعرف و صور کثیرة من الاستثناء فی النفی مع انه لا یقتضی الثبوت قال علیه السلام لا نکاح الا بولی ولا صلوة الا بطهور و یقال فی العرف لا عز الا بالمال ولا مال الا بالرجال ومرادهم من الكل مجرد الاشرط اقصی ما فی الباب ان یقال قد ورد هذا للفظ فی موارد اخرى و كان المراد ان یکون المستثنی من النفی اثبات الا انا نقول لابد و ان بقیه یاورفی در صفحه بعد



برهان سیوم آنستکه هر چه مارا از وی معلوم است آن مانع شرکت نیست **مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ هُوَ** و ازین است که مارا بعد از معرفت این جمله صفات وحدانیت حاجت آید و اگر آنچه معلوم است این مانع شرکت بودی **مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ** بایستی که مارا بعد از معرفت این صفات بدلیل توحید حاجت نیامدی و هیچ شك نیست که حقیقت مخصوصه او **مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ ذَلِكَ الْوَاحِدُ الْمَعَيَّنُ** مانع **هُوَ مِنْ** اِحتمال **الشَّرَكَةِ** **مِنْ حَيْثُ هُوَ** پس معلوم شد که او از آن اعتبار که اوست معلوم هیچ خلق نیست

بقیه یادرفی از صفحه قبل

یکون مجازاً فی احدی الصورتین الا انا نقول ان قلنا انه لا يقتضى ان يكون الخارج من النفي اثباتاً فثبت افاد ذلك احتمال ان يكون تلك الزيادة مستفاده من دليل آخر ولا يكون ذلك تركاً لما دل اللفظ عليه وان قلنا انه يقتضى ان يكون الخارج من النفي اثباتاً فثبت لا يفيد ذلك لزوماً ترك العمل بما يكون اللفظ دليلاً عليه ومعلوم ان الاول اولی لان اثبات الامر الزاید بدلیل زاید لیس فیه مخالفة الدلیل اما ترك ما دل الدلیل علیه يكون مخالفة للدلیل فثبت بما ذكرناه ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتاً و اذا ثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله تصريحاً بنفي سائر الالهة و لا يكون اعترافاً بوجود الله و اذا كان كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافياً فی صحة الايمان وهی هنا اشكال آخر وهو ناقد دللنا علی ان كلمة الا بمعنى غیر فی هذا الموضع و اذا كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله معناه لا اله غیر الله فیصیر المعنی نفي الهة بغير الله و لا يلزم نفي ما بغير الشيء اثبات ذلك الشيء و ح يعود الاشكال والله اعلم .

**والجواب من وجهين** الاول اثبات الا له سبحانه كان متفقاً عليه بين العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكان ذلك مفروغاً عنه متفقاً عليه الا انهم يشبّهون الشركاء والانداد فكان المقصود من هذه الكلمة نفي الاضداد والانداد واما القول باثبات الاله للعالم فذلك من لوازم العقول .

**الثاني** انا سلمنا ان هذه الكلمة كما دلت على نفي سائر الالهة دلت على اثبات الهية الله تعالى الا انا نقول هذه الدلالة يكون حاصله بوضع الشرع لا بفهم اصل اللغة فهذا تمام القول في هذا المقام والله اعلم .

شبهه آنکس که گوید حقیقت مخصوصه او معلوم است آنستکه تصدیق مسبوق باشد بصور پس حکم کردن بر آن حقیقت که آن معلوم نیست موجب آن بود که از نخست آن حقیقت معلوم باشد و اگر نه این حکم کردن ممتنع بودی بر وی .

جواب میتوانیم گفتن که ما بخاصیت اغذیه و ادویه حکم میکنیم و حقیقت آنخاصیت معلوم نیست **فَكَيْدًا هَيْهَنَا** .

اما مرتبه دویم درین مسأله و آن آنستکه حقیقت ذات مخصوصه باری تعالی امروز معلوم نیست لیکن (ممکن هست که آن معرفت حاصل شود خلق را یا نه ؟

بدانکه چون ما احتراق جسمی را بچشم به بینیم یقین دانیم که او را محرقی است ولیکن این علم به تبع و عرض بود چه آنکه مارا درین وقت آگاهی از حقیقت ذات او نیست و تعیین او را ندانیم این قدر دانیم که او را ذاتی و تعیینی است که احراق اثر حاصل از او بود چنانکه چون در خود غم و الم و یا فرح و سرور دریابیم اینحقایق معلوم است بالذات لا بالتبع

١ - فهل يصح ان يصير معلوماً للبشر اعلم انا اذا راينا الاحتراق حاصل في الجسم علمنا انه لا بد لذلك الاحتراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علمنا بالتبع وبالعرض فاننا لا نعلم في هذا الوقت ان هذا المحرق ما هو بل نعلم انه شيء ما معين في نفسه مجهول التعین ومن لوازم حصول هذا الاحتراق وايضاً اذا وجدنا في انفسنا البأ ولذة و غماً و فرحاً فهذه الباهيات معلومة علمنا لا بالتبع والعرض بل بالذات والحقیقة فهذه المرتبة اقوى و اجلی من المرتبة الاولى وايضاً اذا درکنا بالعين لونا وضوفاً تصحيح آن پارسی بتازی از ادبعین فخر رازی است . بين الهلالين ترجمه مصحح است بحکم ضرورت آوردم .

وَأَعْرَضَ يَشْكُ اَيْنَ مَرْتَبَةٍ اَزِ دَرِكِ وَجِدَانِي وَ اَزِ مَرْتَبَةِ نَخْسْتِينِ قَوِيْتَرِ وَ  
ظَاهِرِ تَرَسْتِ وَ نِيْزِ چَوْنِ سَوَادِ يَ اَبْيَاضِي بِچَشْمِ مِي بِيْنِمِ ذَاتِ سَوَادِ رَا اَزِ  
اَنْرُوِيْ كِه سَوَادَسْتِ عَلَيِ الْيَقِيْنِ مِيَايِمِ وَ مِيْدَانِيْمِ وَ چَوْنِ چَشْمِ بَازِ كَرِيْمِ  
حَالِ دِيْگَرِ پِيْدِيْدِ اَيْدِ بَرِ اَنْعَلَمِ ضَرْوَرِيْ كِه دَرْوَقْتِ چَشْمِ بَرِهْمِ نِهَادِنِ حَاصِلِ  
بُوْدِ وَ اَيْنِ حَالْتِ دُوِيْمِ رَا رُوِيْتِ مِيْگُوِيْمِ وَ اَيْنِ رُوِيْتِ هَرِ اَيْنِهْ نُوْعِيْ دِيْگَرَسْتِ  
اَزِ اِنْكِشَافِ بَخْلَافِ اَنْعَلَمِ ضَرْوَرِيْ وَ چَوْنِ اَيْنِ هَرْدُوْ مَرْتَبَةٍ دَرِ شَاهِدِ مَعْلُوْمِ  
شَدِ گُوِيْمِ اَيْنِ هَرْدُوْ مَرْتَبَةٍ عَقْلِ بَشَرِ رَا نَسْبَتِ بَا حَقِيْقَتِ مَخْصُوْصَهْ وَ اَجِبِ  
الْوَجُوْدِ رَا هَسْتِ يَ اِنِهْ ؟

اما مرتبه نخستين آنستکه حقيقت مخصوصه آن من حيث انها  
تلك الذات المعينه معلوم عقل بشر نشود.

اما مرتبه دويم آنستکه ما آنعلم ضروري با آنحالت زايد که اورا  
رؤيت ميگوئيم منضم کرده باشيم چنانکه اين ساعت چشم باز کرديم و  
ذات مخصوصه آن لون را بعلم ضروري ميدانيم بچشم علي اليقين مي بينيم  
انکشافی حاصل شود که ذات مخصوصه واجب الوجود را من حيث انه  
هو يعلم ضروري دانيم و آنحالت دويم که رؤيت نام بر نهاده ايم پالعلم  
الضروري حاصل باشد در عقل هيچ مانعی نيست از حصول اين دو حالت  
و چون بدلايل سمعی رؤيت حق درست شد هر آينه در وقت رؤيت اين  
علم حاصل آيد و هيچ حالت بشر را از حصول آنحالت کاملتر نتواند بود

ايزد تعالی بفضل بی عدت خود مارا از اهل اين کناد بمنته وجوده .

### المسألة الحادی والعشرون

في التوحيد

صانع عالم یکی است<sup>۱</sup> و مارا برین براهین بسیار است .

برهان اول آنکه اگر واجب الوجود دو باشند هر دو در وجود  
متساوی باشند و در تعیین متباین و ما به المساوات غیر ما به المباينة  
پس هر دو مرگب باشند و این مجال است و تقریر این برهان باقصی الغایة

۱- قال فی اسرار التنزیل انا لواجرینا الکلام علی ظاهره لکان هذا نفياً للمهية الا له  
الثانی و معلوم ان نفی المهية اقوی فی اثبات التوحید من نفی الوجود فثبت ان اجراء الکلام  
علی ظاهره اولی فان قيل نفی المهية غیر معقول لانک اذا قلت السواد ليس بسواد کنت قد  
حکمت ان السواد اقلب الی تقیضه و صیرورة الشیء عین تقیضه غیر معقول اما اذا قلت السواد  
ليس بوجود کان هذا کلاماً معقولاً فلماذا السبب اضمرنا فيه هذا الاضمار .

والجواب قولکم نفی المهية غیر معقول قلنا هذا باطل فانک اذا قلت السواد ليس  
بوجود فقد نفيت الوجود ولكن الوجود من حيث هو وجود مهية فاذا نفيت فقد نفيت المهية  
المسماة بالوجود و اذا کان كذلك صار نفی المهية امرأ معقولاً و اذا عقل ذلك فلم لا يجوز  
اجراء هذه الكلمة علی ظاهرها فانک اذا قلت السواد ليس بوجود فانک ما نفيت المهية و  
ما نفيت الوجود ايضاً فاذا نفيت موصوفية الماهية بالوجود هل هي مغاير المهية بالوجود ام  
لا فانک انت مغايرة لها کان ذلك المغاير مهية فكان قولنا السواد ليس بوجود نفياً لتلك المهية  
المسماة بالموصوفية و ح يعود الکلام المذكور و اما ان قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود  
ليست امرأ مغايراً لمهية و الوجود امتنع توجيه النفي اليها و اذا امتنع ذلك بقى النفي راجماً  
اما الی المهية و اما الی الوجود و ح يعصل غرضنا من ان المهية يمكن نفيها و اذا کان الامر  
كذلك صح ان قولنا لاله الا الله حق و صدق من غير حاجة الی الاضمار والله اعلم بالصواب .

۲- یکی بود و یکی نبود حکما گویند مراد وحدت عددیه نیست بلکه وحدت حقه حقیقه  
مقصود است لتقابل ان يقول قد نطق القرآن بواحد و الاحد و الهکم اله واحد فعال قل هو الله  
احد من الناس من لم يفرق بينهما ولكن بينهما فرق كبير عند جمع كثير و جم غفير من اراد  
فليطلب من الكتب الكلامية و الفلسفة بل في كتب الادب و اللغة يقال جائني واحد و لا يقال احد .



درمسأله حدوث اجسام شرح داده شده است .  
برهان دوم آنستکه اَله باید که قادر باشد پس اگر دو اَله تقریر کنیم که یکی حرکت زید خواهد و دوم سکون او خواهد یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچکدام حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود و روا نبود که مراد هر دو حاصل شود و الا جمع میان نفی و اثبات لازم آید و روا نبود که مراد هیچیک از آن هر دو حاصل نشود از برای دو دلیل :

اما دلیل اول آنستکه اگر هر یک را مراد حاصل نشود هر دو عاجز باشند و عاجز خدائی را نشاید .

اما دلیل دوم آنستکه مانع هر یک از فعل حصول قدرت از دوم بود زیرا که اگر آن دوم هیچ فعل نکند فعل کردن بر این یک ممتنع نبود پس معلوم شد که مانع هر یک از فعل کردن دوم باشد و امتناع آنگاه بود که مانع موجود باشد پس اگر هر دو ممتنع شوند از فعل کردن باید که هر دو را فعل موجود شده باشد تا فعل هر یک مانع آن دوم از فعل کردن بود پس اگر هر دو ممتنع باشند از فعل کردن باید که هر دو فاعل باشند و این مؤدی باشد بجمع شدن میان نفی و اثبات و این محال است و روا نبود که مراد یکی بر آید و مراد دیگری بر نیاید از برای دو دلیل :

۱ - ان من عرف ان للعالم صناعاً عالماً قادراً موصوفاً بجميع الصفات المعترية في الالهية من الصفات السلبية والثبوتية فقد عرف الله معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله الثاني لا يزيد علمه بحقيقة ذات الاله و صفاته لان عدم الاله الثاني ليس عبارة عن وجود الاله  
بقیه یاورقی در صفحه بعد

اما دلیل اول آنستکه آن یک که مراد وی حاصل شود خدای وقادر بود و آن دوم که مراد از آن حاصل نشود عاجز و قاصر بود خدائی را نشاید .  
و اما دلیل دوم آنستکه محال است که مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود زیرا که چون قدرت هر دو را صلاحیت تأثیر حاصل است و ممکن نیست که گویند قدرت یکی قویتر از قدرت دوم بود زیرا که تفاوت در قوت و عدم قوت آنگاه معقول شود که مقدور قابل تفاوت باشد و یک موجود که وحدت او حقیقی باشد قابل تفاوت نبود و چون چنین باشد یک قدرت محال بود که قوی تر از دوم باشد و چون این تفاوت محال بود وقوع مراد آن دوم اولی نباشد پس معلوم شد که اگر دو اله بود محال باشد که وقوع مراد یکی اولی باشد از وقوع مراد دوم و چون این سخن معلوم شد بسر دلیل باز شویم و گوئیم

بقیه یاورقی از صفحه قبل

الاول ولاصفة من صفاته ثم انا اجمعنا على ان علمه بذات الاله و صفاته لا يكفى في تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم الاله الثاني لا يحصل العلم المعبر في النجاة فما السبب في ان كانت معرفة ذات الله و صفاته غير كافية في تحقيق النجاة بل كان العلم بعدم الثاني معتبر في تحقيق النجاة  
**والجواب** ان بتقدير ان يكون للعالم آلهان فالعبد لا يعلم انه عبد لهذا الاله او عبد لذلك الاله او عبد لهما فح لا يكون جازماً بكونه مشتغلاً بشكر مولاه وخالقه بل يجوز ويمكن ان يكون عبادته لغير خالقه و متى كان كذلك لم يكن جازماً لتلك العبودية و تلك الطاعة اما اذا عرف انه لا اله الا الله الواحد فح يكون جازماً بكونه مشتغلاً بعبودية مولاه وخالقه فلهذا السبب لم يحصل النجاة والفوز بالدرجات الا بمعرفة التوحيد . اسرار التنزيل  
۱ - نظام تمام و هدف عام در سراسر موجودات جهان علوی و سفلی نمایان است که همه بسوی یک مقصد پیش میروند تو گوئی اعضاء و اجزاء یک خاندان اند نشان میدهد که مدبر عالم و مدبر عالم یکی است چه اگر دو میبود اختلاف اراده موجب فساد اداره گیتی و دائره جهان بود اذا لذهب كل اله بما خلق . لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا

اگر دو اله فرض کرده شود یکی حرکت زید خواهد دویم سکون او یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچکدام حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دویم حاصل نشود لیکن هر سه قسم محال است پس فرض دو اله کردن محال باشد و چون این هر سه قسم باطل که از فرض مخالفت لازم آید و مخالفت حاصل نبود پس هیچ قسم لازم نیاید و آنچه علما گفته اند که اگر یکی از آندو تنها فرض کنیم ممکن باشد که حرکت زید خواهد اگر این دویم تنها فرض کنیم تواند که سکون زید خواهد و چون این صحت حاصل است در حال افراد باید که باقی باشد در حال اجتماع زیرا که ذات و صفات هر دو قدیم و ازلی اند و هر چه چنین باشد زایل نشود پس معلوم شد که آنصحت در حال اجتماع باشد.

و بدانکه این حجت قوی نیست زیرا که اگر این تنها باشد تواند حرکت آفریند و اگر آندیگر باشد تواند که سکون آفریند و در حال اجتماع آن معنی میسر نیست و چون حال هر دو قدرت در وقت اجتماع نه همچنان ماند که در وقت افراد چرا روا نبود که در ارادت همچنین باشد. سؤال دویم آنستکه اگر ما مسلم میدانیم که آنچه شما گفته اید دلیل است بر صحت مخالفت لیکن ما را دو دلیل است بر امتناع مخالفت.

دلیل اول آنستکه چون دو اله فرض کرده شود لابد هر دو حکیم باشند و حکیم آن باشد که کار بر وفق مصلحت کند و باید که وجه مصلحت یکی باشد که اگر دو باشد و هر دو برابر باشند که ترجیح یکی

بر دویم ممکن باشد لا یبرجح و این محال است و چون مصلحت یکی باشد و هر دو را این معنی معلوم باشد هر دو مرید آن فعل باشند و چون چنین باشد مخالفت میان هر دو محال باشد.

دلیل دویم آنستکه چون دو اله فرض کرده شود لابد باید که هر دو عالم باشند بجمیع معلومات و هر دو دانند که ازین هر دو واقع جز یکی نبود و هر دو دانند که واقع الا آن يك نیست و آندویم البته واقع نخواهد شد و خلاف معلوم الوقوع ممتنع الوقوع است پس هر دو را معلوم باشد که چون یکی معلوم الوقوع است آن دیگری ممکن الوقوع نیست و ارادت جز بجایز تعلق نگیرد پس هر دو محال باشد که مرید غیر آن يك چیز باشند تقدیر مخالفت میان ایشان محال باشد.

سؤال سیوم آنستکه آن سه قسم که هر سه محال باشد از صحت مخالفت لازم نیست بلکه از وقوع مخالفت لازم است پس گرفتیم که مخالفت میان هر دو صحیح الوقوع است لیکن هر چه صحیح الوقوع بود لازم نیاید که واقع باشد و چون مخالفت در ارادت واقع نبود از آن سه قسم (محال هیچ) لازم نیاید.

جواب دلیل بر آنکه این مخالفت جایز است آنستکه تقدیر کردیم که اگر این يك تنها بود اراده حرکت (ازو روا بود و اگر آندیگری تنها بود و اراده سکون روا) باشد و چون (در حال افراد) باشد باید که در حال اجتماع باقی باشد بدو دلیل:



اما دليل اول آنستکه ذات و صفات هر دو ازلی اند و هر چه ازلی باشد زایل نشود.

دليل دوم آنستکه زوال یکی بسبب دویم آنگاه معقول بود که میان هر دو ارادت منافاتی باشد و آلا از وجود یکی عدم دویم لازم نیاید و منافات اگر باشد من الجانبین بود پس از دو حال بیرون نبود یا آن هر دو صحت عند الاجتماع باقی ماند یا هر دو زایل شود اگر هر دو صحت عند الاجتماع باقی ماند پس صحت مخالفت درست شد و اگر هر دو زایل شود این محال است زیرا که علت زوال هر يك حصول آن دویم باشد و علت باید که حاصل باشد عند حصول المعلول پس اگر این زایل شود بسبب حصول آن و آن زایل شود بسبب حصول این لازم آید که در يك حال زوال هر دو و حصول هر دو حاصل شود و این محال است و اگر عند الاجتماع يك صحت باقی ماند دویم زایل شود پس یکی قاهر باشد و دویم مقهور و مراد ما حاصل شود و اما آنچه معارضه کردند بدانکه حال القدرتين عند الاجتماع ما بقیت كما كانت حاصلة عند الافراد و جواب آنستکه دليل ما در نفی الهین جز این نیست که میگوئیم اگر دو اله فرض کرده شود یا حال القدرة هر دو عند الاجتماع هم چنان ماند که عند الافراد بوده است و این محال است یا هم چنان نماند و این هم محال است پس باید که دو اله نباشد تا آن محال لازم نیاید.

اما آن سؤال که گفت هر دو اله حکیم باشند پس هر يك جز خیر اختیار نتوانند کرد.

جواب آنستکه گوئیم فعل یا موقوف داعی باشد یا موقوف داعی نباشد اگر موقوف داعی باشد جبر لازم آید که چنانکه در مسأله خلق افعال تقریر کرده شود و چون جبر لازم باشد آفرید گاری او موقوف مصلحت نباشد پس از عدم مصلحت عدم فعل لازم نیاید<sup>۱</sup> (و اگر فعل موقوف داعی نباشد از تساوی ضدین در مصلحت و مفسدت عدم ترجیح لازم نیاید) و برین تقدیر هم سؤال زایل شد پس معلوم شد که بر همه تقدیرها این سؤال ساقط شد و اما سؤال دیگر که گفت معلوم الوقوع یکی باشد پس هر دو يك چیز را بخواهند.

جواب آنستکه إرادة الوقوع متقدمة على الوقوع الذي يتقدم على العلم بالوقوع فيمتنع أن يكون العلم بالوقوع سبباً لتغير إرادة الوقوع و إلا لزم الدور.

و اما سؤال آخرین که گفت این هر سه قسم محال از وقوع مخالفت لازم میآید نه از صحت مخالفت.

جواب آنستکه ما را مقدمه است یقینی و آن آنستکه کل ما کان

۱- فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ان لا يكون مراد الوقوع لله تعالى فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف الفعل على الداعي لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة عدم الترجيح في القصد والإرادة ثبت ان هذا السؤال لا ينبغ من صحة المخالفة از کتاب اربعین مصنف

ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه مجال يساها مخالفت ممكن الوقوع  
باشد باید که از وقوع او هیچ مجال لازم نیاید لیکن مجال لازم میاید  
پس معلوم شد که اگر فرض دو اله کرده شود یا مخالفت میان ایشان ممکن  
باشد یا نباشد و این هر دو قسم مجال است پس فرض دو اله کردن  
باید که مجال باشد!

برهان سیوم آنستکه اگر دو اله فرض کرده شود هر دو قادر باشند  
بر جمله ممکنات زیرا که چون صفت قادری هر دو را از لوازم ذات است  
ونسبت ذات هر یک با جمله ممکنات و مقدورات برابرست لازم آید که  
هر یک بر همه مقدورات و ممکنات قادر باشند و بر بعضی دیگر قادر نبوند  
آن اختصاص هر آینه مفتقر باشد بترجیح مرجحی و آن مجال است و  
چون درست شد که هر یک قادر باشد بر جمله ممکنات لازم آید که هر چه  
مقدور این یک بود بعینه مقدور آن دویم هم بود پس لازم آید وقوع  
مقدور واحد من قادرین من جهة واحدة و هي جهة الاتحاد وذلك  
مجال لان كل ما كان مقدورا لقادر صح من ذلك القادر ايجاده  
فلو فرضنا ان كل واحد منهما قصد ايجاده فاما ان لا يقع ذلك  
المقدور البته او يقع بهما معا او باحدهما اولا يقع بواحد منهما والكل  
مجال اما انه يمتنع ان لا يقع المقدور فلان المانع من وقوعه  
بقدره هذا و وقوعه بقدره ذاك والمانع من وقوعه بقدره ذاك و وقوعه  
بقدره هذا فلو امتنع وقوعه بقدره هذا لكان الامتناع مؤثرا في ذلك

الامتناع حاصلًا و هو وقوعه بقدره هذا فاذا حصل الامتناعان معا  
وجب حصول المانعين معا فيلزم ان يكون واقعا بهما حال امتناع  
وقوعه بكل واحد فيلزم اجتماع التفي والاثبات وهذا مجال.  
و اما القسم الثاني و هو وقوعه بهما معا فهذا ايضا مجال لان  
استناد الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه و جوازه والاثر اذا  
اخذ مع المؤثر التام كان واجب الوقوع و صيرورته واجبا يمنعه  
عن الاستناد الى شئ اخر فاذا كون الفعل مع هذه القدرة المستقلة  
يتمتع عن استناده الى القدرة الثانية و كون الفعل مع القدرة  
الثانية يتمتع عن استناده الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال  
وقوعه بهما يكون منقطعاً عنهما و هو مجال.

و اما القسم الثالث و هو ان يقع باحدهما دون الآخر فهذا ايضا  
مجال لوجهين احدهما ان كل واحد منهما قادر على جمع المقدورات  
فلا يكون احدهما اقدر من الثاني و اذا كان كذلك امتنع  
رجحان احدهما على الآخر و ثانيهما ان وقوع التفاوت في القدرة  
يستدعي إمكان وقوع التفاوت في المقدور والشئ الذي يكون  
واحدًا وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت في القدرة عليه.

و اما القسم الرابع و هو ان يكون ذلك الفعل لا يواحد منهما  
و هو ايضا مجال لوجهين احدهما انه يلزم وقوع ذلك الفعل لا



بِتَوْثِيرٍ وَ هُوَ مُحَالٌ وَ تَابِيَهُمَا أَنَّ وَقُوعَهُ يَهْدِيهِ الْقُدْرَةُ وَ وَقُوعَهُ يَبْتَلِكُ  
يَأْتِيهِمْ وَقُوعُهُ يَهْدِيهِ وَ يَبْتَلِكُ مَعًا فَيَلْزِمُ اجْتِمَاعُ التَّقْضِيَيْنِ وَ هُوَ مُحَالٌ  
فَقَبِلْتُ أَنَّ الْقَوْلَ بِوُجُودِ الْإِلَهَيْنِ يُفْضِي إِلَى هَذِهِ الْمُحَالَاتِ فَيَكُونُ  
الْقَوْلُ بِهِ مُحَالًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

شبهه خصم آنستکه ما درین عالم خیرات بسیار و شرور بیشمار می بینیم  
و یک فاعل هم شریر و هم خیر نبود پس دو باید تا یکی خیر بود و دویم شریر.  
جواب اگر خیر قادر نیست بر منع کردن شریر از آن شر پس خدائی  
را نشاید و اگر قادر هست و منع نمیکند او هم شریر بود لِأَنَّ الرَّاضِيَ  
يَأْتِي صَالِ الشَّرِّ شَرِيرٍ پس معلوم شد که این سخنها ساقط است.

### المسألة الثاني والعشرون

#### في خلق الافعال

بدانکه عقلا را در افعال اختیاریه حیوانات دو قول است:

اول آنستکه حیوانات بایجاد و تکوین افعال مستقل نیست و اصحاب  
این قول چهار گروهند:

قول اول آن قوم که گویند فعل موقوف قدرت و داعی است و چون  
هر دو جمع شود مجموع هر دو علت باشد موجب مر وجود آن فعل را و  
این قول جمله فلاسفه است و قول ابو الحسن بصری از معتزله اگر چه بظاهر  
دعوی غلو کند در اعتزال لیکن چون مذهب او آنستکه فعل موقوف

داعی است و درست شده است که حُصُولُ الْفِعْلِ عِنْدَ الدَّاعِيَةِ الْعَاصِلَةِ  
بر سیل و جوب باشد پس این عین جبر باشد و این مذهب عین مذهب جبر  
باشد و این قول امام الحرمین است از اصحاب ما.

و قول دویم آنستکه اثر کننده در وجود فعل مجموع قدرت خدای  
و قدرت بنده است و میماند که مذهب ابو الحسن اسحق اسفرائینی است زیرا  
که او میگوید که الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ تُؤْتِرُ بِمَعِينٍ. (قُدْرَةُ الْعَبْدِ)

و قول سیوم آنستکه نماز کردن و زنا کردن هر دو از آنجهت که  
حرکت اند متساوی اند لیکن آن نماز است و آن دویم زناست پس آنچه  
بآن يك حرکت نماز است و این دویم زناست صفتی باشد زاید بر حرکت  
پس گوئیم که ذات حرکت واقع است بقدرت خدای تعالی و آنچه  
آن يك حرکت نماز است و آن دویم زناست واقع است بقدرت بنده و  
این قول اختیار قاضی ابوبکر باقلانی است.

و قول چهارم آنستکه فعل بنده بذات و جمله صفات واقع است بقدرت  
خدای تعالی و قدرت بنده را هیچ اثر نیست در تکوین و تحصیل و این  
قول اختیار ابو الحسن اشعری است.

اینست شرح اقوال آنکسانی که گفتند قدرت بنده مستقل نیست  
بتکوین و تحصیل فعل خود اما آن قوم که گویند بنده مستبد و مستقل است  
بتکوین و تحصیل فعل خود ایشان جمله معتزله اند و معتزله دو طایفه اند:  
یکی آن قوم که گویند ما به بدیهه عقل میدانیم که ما موجد و مکنون

فعل خود نه ایم و این قول ابوالحسن بصری است و مرا عجب می آید که این قول چگونه جمع میتوان کردن با آنچه او میگوید که فعل موقوف داعی است که از قبل خدای تعالی حاصل شود.

دویم آنقوم که میگویند که علم ما بدانکه ما موجد افعال خودیم علم استدلالی است اینست تفصیل مذاهب خلق درین مسأله و دلایل مسأله درین مسأله بسیار است.

برهان اول آنستکه بنده دراینکه ترجیح فعل کند یا متمکن باشد از ترجیح ترك یا نبود اگر متمکن نبود از ترك پس در وقت فعل قادر نبود بر ترك و در وقت ترك قادر نبود بر فعل پس بنده نه در فعل مستقل بود و نه در ترك و اگر در حال فعل قادر باشد بر ترك و هر دو نسبت با او برابر باشند یا رجحان یکطرف بر دویم طرف موقوف مرجح باشد یا موقوف مرجح نباشد اگر موقوف مرجح باشد مرجح یا از بنده بود یا از خدای تعالی یا نه از بنده بود و نه از خدای تعالی اگر از بنده باشد آن تقسیم نخستین در کیفیت آن ترجیح باز آید و مؤدی بتسلسل باشد و اگر از خدای بود پس فعل عند حصول ذلك المرجح راجع باشد بر ترك پس گوئیم آن رجحان یا بحد و جوب رسد یا بحد و جوب نرسد اگر بحد و جوب رسد پس جبر لازم آید زیرا آنگاه که آن مرجح نبود فعل ممتنع بود چون آن مرجح حاصل شد واجب شد و اگر بحد و جوب نرسد پس در عقل جایز باشد که آن مرجح حاصل باشد بی وقوع آن فعل و هر چه جایز باشد

لا يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض ذلك المرجح تارة مع الفعل و تارة مع الترك فاختصاص أحد الطرفين بالوقوع والثاني بعدم الوقوع إما أن يتوقف على انضمام قيد زائد إليه أولاً يتوقف فإن توقف لم يكن المفروض مرجحاً تاماً لأنه لا بد في حصول المرجح من انضمام هذا القيد إليه وقد فرضنا ما حصل أولاً مرجحاً تاماً ههنا ثم يعود التقسيم الأول في المجموع الحاصل من المرجح الأول ومن هذا القيد فإن لم يجب حصول الرجحان افتقر إلى مرجح آخر و يلزم التسلسل وهو محال وإن وجب عادماً ذكره و أما إن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زائد إلى ما كان حاصلاً أولاً مع أن نسبة ذلك المرجح إلى وقت الوقوع واللا وقوع بالسوية لزم رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال و اما اگر حدوث آن مرجح نه از بنده بود و نه از خدای تعالی بود پس حدوث چیزی لا عن مؤثر روا داشته باشند و اگر این جایز باشد نفی صانع لازم آید و اینهمه سخن درین قسم است که گویند رجحان فعل بر طرف ترك موقوف مرجح باشد.

اما اگر گویند که آن رجحان موقوف مرجح نیست پس لازم آید که رجحان يك طرف ممکن متساوی بود و دیگر طرف واقع بود لا



یمرّ جیح و اگر روا باشد ممکن مستغنی بود از مؤثر و نفی صانع لازم آید  
و چون این سخنها معلوم شد بسر سخن باز گردیم و گوئیم بنده در وقت فعل  
کردن اگر قادر نیست بر ترک جبر لازم آید و اگر قادر است بر ترک و رجحان  
فعل بر ترک موقوف مرّ جیح است هم جبر لازم است و اگر قادر است بر فعل  
و ترک و رجحان یکطرف بر دویم موقوف مرّ جیح نیست پس حدوث لا عن  
محدث و رجحان لا عن مرّ جیح لازم آید و این مؤدی باشد بنفی صانع و چون  
این باطل است حق یکی از آن دو قسم پیشین باشد و این مطلوب ماست.  
اگر سائلی گوید آنچه در شاهد تقریر کردی در غایب بر تو لازم  
است پس باید که باری تعالی علت موجه باشد و فاعل مختار نبود.

جواب آنستکه فرق است میان شاهد و غایب زیرا که فعل اختیاری  
موقوف ارادت و اختیار است هم در شاهد و هم در غایب و این اختیار و اراده  
ما محدث است پس هر آینه این اختیار و اراده را مرّ جیح دیگر باید و الا  
محدث واقع باشد بی محدث و این نفی صانع باشد اما اختیار و اراده خدای  
تعالی محدث نیست پس مستغنی باشد از مؤثر دیگر و مرّ جیح دیگر و از  
این فرق که ما گفتیم فرق ظاهر است.

برهان دویم اگر بنده موجد فعل خود باشد لازم آید که عالم باشد  
بفواصل فعل خود لیکن این علم حاصل نیست پس باید که موجد فعل خود نباشد.  
اما بیان آنکه اگر موجد فعل خود باشد باید که عالم بفواصل بود در  
فعل خود و آن آنستکه وقوع آفعل بر آن مقدار و کمتر از آن و بیشتر از

آن هر آینه در عقل رواست پس چون فعل اختیاری بود و رجحان آنقدر  
در آید نه زاید و نه ناقص بتخصیص مخصوص مختار و مشروط بود بعلم زیرا  
که آنکس که قصد کند بر آنچه ده فعل بکند و نکند لابد باشد که  
داند که قصد تکوین ده بیش نکرده است پس درست شد که اگر آن  
فعلها بایجاد بنده بودی لابد بدان عالم شدی و تفصیل آن معلوم او بودی.  
اما بیان آنکه این تفصیل معلوم بنده نیست از وجوه است.

وجه اول آنستکه خفته و تباهی و مغشی علیه از یک پهلو بدیگر پهلو  
خسبند و او را از کمیت و کیفیت آن فعلها هیچ خبر نبود.

وجه دویم آنستکه اثبات جوهر فرد حق است و چون چنین باشد  
تفاوت میان حرکت بیطوه و سرعت از برای تداخل سکانات باشد و مادر  
اثبات جوهر فرد برین هر دو مقدمه برهان قطعی بگوئیم و اکثر معتزله  
درین دو مقدمه با ما موافق اند و چون درست شد گوئیم اینکس که حرکت  
بطئی کند هرگز بخاطر او نگذرد که از کدام چیز حرکت میکنم و در  
کدام چیز سکون میکنم و اعداد حرکات چند است و اعداد سکانات  
چند است پس معلوم شد که بنده عالم نیست بتفصیل احوال خود.

وجه دویم آنستکه ابوعلی و ابوهاشم بر آنند که چون جسم حرکت  
کنده چیز حاصل است ذات جسم و متحرّکی او و حرکت و این معنی است  
که علت متحرّک است پس گوئیم بیشتری از عقلا خود از آن معنی که معتزله  
میگویند که واقع بقدرت حادثه اوست هیچ خبر ندارند و تصور آن هرگز

بظواهر ایشان نگذشته باشد پس معلوم شد که تفصیل افعال بنده معلوم نیست. وجه چهارم آنستکه مردی انگشت خود بجنباند و انگشت مرگب است از اجزاء و بهر جزء او حرکتی قائم باشد پس اگر موجد آنهمه حرکت او بودی و آن موجد را علم تفصیلی لازم است بایستی که این کس که انگشت خود بجنبانید عالم باشد بد آنچه اجزای انگشت و هر جزوی چند حیز قطع کرده است و چون ازین احوال هیچ معلوم نیست پیدا شد که علم تفصیل هیچ حاصل نیست البته و چون این سخن روشن شد بسر برهان باز شویم و گوئیم:

درست شد که اگر بنده موجد فعل خود باشد باید که عالم باشد بتفصیل فعل خود و درست شد که عالم نیست بتفصیل فعل خود پس باید که موجد فعل خود نشود.

برهان سیوم آنستکه ذات باری تعالی به نفس ذاته مستلزم صفت قادر است و نسبت ذات او با همه ممکنات برابر است پس باید که بر همه ممکنات قادر باشد پس باید که قادر بود بر مقدور بنده و چون چنین باشد مقدور بنده یا بهر دو قدرت واقع شود یا بهیچ از هر دو واقع نشود یا بیکی واقع شود دون یکی و این هر سه قسم باطل است چنانکه در مسأله وحدانیت بیان کردیم پس بنده موجد فعل خود نبود.

برهان چهارم آنستکه اگر باری تعالی حرکت جسمی خواهد و بنده سکون آنجسم یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچیک حاصل نشود

یا مراد یکی حاصل شود و مراد دویم حاصل نشود و این هر سه قسم باطل است چنانکه در مسأله وحدانیت تقریر کردیم پس فرض قدرت بنده بر ایجاد باید که محال باشد.

اسم سائلی گوید قدرت خداوند جل و علا کاملتر است پس او بتأثیر کردن اولی باشد.

جواب گوئیم که در مسأله وحدانیت درست کردیم که هر چیز که او یکی باشد در حقیقت در وجود و عدم آن تفاوت بقوت و ضعف معقول نبود زیرا که آن چیز بود یا نبود اما اگر بود از بعضی جوهر و نبود از

۱- پوشیده نیست که چنانکه جبر مطلق نیست تفویض و اختیار مطلق هم نیست امامیه نه مانند معتزله خدا را از تصرفات در ملک خود معزول دانند و نه مثل اشاعره از اسباب و علل نفی اثر کنند کی میتواند منکر شود که اثر گنه گنه بردن تب و اثر مسکر بودن عقل است پزشکی معالجات بیمار را نجات داد و سرم ضد فلان بیماری را که خطر مرگ داشت برداشت و اکن پاستور حاری را علاج کرد ولی خردمند دیندار و عاقل عادل سر رشته را پیدا کرده و خدا را مؤثر بالذات دانسته و همه این آثار طبیعی را در جهان آفرینش باراده خدای جهان آفرین میداند منشأ بسیاری از تبلیغات دشمنان اسلام افراط معتزله از یکسو و تفریط اشاعره از دیگر سو شده است چه هر دو دسته بقرآن تمسک جسته و برای اثبات عقیده خویش استناد کرده اند قل الله خالق کل شیء هل من خالق غیر الله و ما رمیت اذ رمیت در برابر این آیات باید دانستکه ان لیس للانسان الا ما سعی لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت فمن یعمل متقلاً ذرة خیراً یره لا یکلف الله نفساً الا وسعها

۲- لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت و اذا كان المقدر غير قابل للتفاوت لم تكن القدرة على مثل هذا المقدر قابلة للتفاوت فیتنتع ان تكون قدرة الله على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون بل الله قادر على سائر المقدورات والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لا توجب التفاوت في القدرة على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون چون عبارات پارسی درست نبود و مضطرب میشد آوردن عین عبارات بتازی از کتاب از بعین لازم بود.



بعضی وجوه دیگر پس او مرگب بود و ماسخن در فرد حقیقی فرض کردیم و چون درست شد که یکی حقیقی قابل تفاوت نیست تأثیر مؤثر در وی باید که قابل تفاوت نبود و چون این درست شد گوئیم اگر قدرت بنده را صلاحیت تأثیر باشد و قدرت خدای تعالی را صلاحیت تأثیر بود محال باشد که قدرت خدای تعالی را در تأثیر کردن در آن يك مقدوری که باشد فی الحقیقه قویتر باشد از قدرت بنده بلی روا بود که قدرت خدای تعالی متعلق باشد بچیزهای دیگر اما به نسبت آن یکی تفاوت محال است و چون تفاوت محال باشد توان گفتن که قدرت خدای تعالی بتأثیر کردن اولی است.

اما شبهه معتزله آنستکه اگر بنده بفعل و ایجاد مستقل نبودی امر ونهی و مدح و ذم و ثواب و عقاب جایز نبودی و ایشان این سخن را در مجلّدات شرح دهند و جمله از آیات قرآن که در وی مدحی یا ذمی یا امر یا نهی یا ثواب یا عقابی باشد باستشهاد آرند و حاصل آنهمه بدین یکحرف باز آید که ما شرح دادیم.

جواب آنستکه این اشکال بر شما هم لازم است از شش وجه :

وجه اول آنستکه علم بعدم ایمان منافی وجود ایمان باشد زیرا که همچنانکه در عقل ننگجد که حرکت و سکون و وجود و عدم جمع شوند در عقل ننگجد که علم بعدم ایمان آنگاه علم بود که ایمان معدوم بود پس اگر ایمان موجود بود هم وجود و هم عدم جمع شده باشد و این هم محال

است پس همچنانکه جمع کردن میان حرکت و سکون محال است و نامقدور جمع کردن میان وجود ایمان و میان علم بعدم ایمان محال است و چون این درست شد گوئیم چون باری تعالی از ازل و ابد عالم بود بعدم ایمان ابوجهل او را گفتن ایمان یا اور تکلیف کردن باشد بجمع کردن میان وجود و عدم پس اگر خصم ما را در مسأله خلق افعال تکلیف مالا یطاق الزام کرد در مسأله علم این معنی بر وی لازم است و اگر جمله عقلا خواهند که ازین اشکال جوابی گویند نتوانند مگر مذهب هشام بن الحکم! التزام کنند و گویند قبل وقوع الاشیاء نه وجود آن اشیاء معلوم خدای تعالی بود و نه عدم آن اشیاء لیکن اکثر معتزله اقرار میکنند که این کفر است پس ایشانرا ازین جواب ممکن نبود.

اما وجه دوم آنستکه خدای تعالی خبر داده است که *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ وَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* پس اگر ایمان آرند این خبر دروغ شود و دروغ شدن خبر خدای تعالی محال باشد و هر چه مؤدی بمحال هم محال باشد پس ایمان آوردن او محال باشد و با اینهمه او را میگویند ایمان بیار.

وجه سیوم آنستکه آفریدگار تعالی از ابولهب خبر داد که او هرگز ایمان نیآورد پس او را تکلیف کردن بایمان آوردن عبث است و از جمله ایمان است که تصدیق کند خدای تعالی را در هر چیز که خبر داده است و از جمله چیزها که خبر داده است آنستکه ابولهب هرگز ایمان

نخواهد آورد پس ابولهب مکلف باشد بدانچه ایمان آورد که هر گز ایمان نخواهد آوردن و این تکلیف باشد بجمع ضدین .

اما وجه چهارم آنستکه تکلیف کردن بفعل یا در آنحال باشد که داعی فعل و داعی ترک هر دو برابر باشد یا در آنوقت که یک داعی بر دویم راجح باشد اگر در وقت استوا باشد این تکلیف محال بود زیرا که فعل کردن عبارتست از ترجیح وجود فعل بر عدم او پس در حال استوا هر دو داعی مکلف باشد بترجیح و ترجیح نقیض استوا باشد پس مکلف باشد بجمع کردن میان دو نقیض و آن محال باشد و اگر این تکلیف در حال رجحان باشد و ما بیان کردیم که چون یکی بر دویم راجح باشد و مرجوح ممتنع پس اگر تکلیف راجح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی که واجب الوقوع بود و درین تکلیف هیچ فایده نبود اگر تکلیف مرجوح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی ممتنع الوقوع و این تکلیف ما لا یطاق بود .

و اگر سائلی گوید در حالت استوا هر دو داعی مکلف باشد به ترجیح یک طرف بر دویم طرف نه درین حال استواست بلکه در حال دویم ازین حال .  
جواب اگر تکلیف بروی متوجه شود در حال استوا از دو حال بیرون نبود یا چنان باشد که او در حال استوا مکلف باشد بترجیح در همین حالت یا مکلف باشد بترجیح کردن در حالت دویم از آنحالت اگر حق قسم اول است پس او در حال استوا مکلف باشد بتحصیل ترجیح درین حال پس

آن تکلیف باشد بجمع نقیض و این تکلیف ما لا یطاق بود و اگر قسم دویم است پس او در حال استوا تکلیف نباشد بلکه او را در اینحال اعلام کرده باشند که در حال دویم مکلف خواهد بود پس آن تقسیم با حال دویم آوریم و گوئیم اگر در حال دویم استوا حاصل است تکلیف کردن ترجیح تکلیف ما لا یطاق بود و اگر در حال دویم رجحان حاصل باشد پس آن تکلیف یا واجب الوقوع بود یا ممتنع الوقوع و آن اشکال که شرح دادیم بتمام باز آید .

اما وجه پنجم آنستکه در معارضه گوئیم هیچ تصور مکتسب نبود پس هیچ تصدیق بدیهی مکتسب نبود پس هیچ تصدیق البتّه مکتسب نبود اما آنکه هیچ تصور مکتسب نیست آنستکه آنکس که قصد اکتساب تصویری خواهد کردن یا تصور آنچه در خاطر او حاضر باشد یا نباشد اگر باشد اکتساب او محال باشد زیرا که تحصیل الحاصل محال و اگر حاضر نباشد و خاطر از آن غافل بود و هر کس که از چیزی غافل بود قصد کردن او محال باشد .

اگر سائلی گوید حاضر باشد من وجه دون وجه .

جواب گوئیم آنچه که حاضر باشد غیر آنچه بود که حاضر نباشد لا یمتناع کون الشئی معلوماً و غیر معلوم معاً پس از آن دو وجه یکی معلوم باشد بتمامه و دویم نامعلوم باشد بتمامه و اکتساب هر دو محال باشد چنانکه تقریر کردیم پس معلوم شد که هیچ تصور مکتسب نبود .



و اما بیان آنچه هیچ تصدیق بدیهی مکتسب نبود آنستکه تصدیق بدیهی آن تصدیق باشد که مجرد حضور موضوع و محمول در ذهن کافی باشد بحکم کردن ذهن باثبات یکی مر دویم را یا سلب کردن یکی از دویم پس هر گاه که آن دو تصور حاصل باشد آن تصدیق واجب الحصول بود و چون آن دو تصور حاصل نباشد آن تصدیق ممتنع الحصول بود و چون آن تصورات مکتسب نیست لا نفیاً و لا اثباتاً و این تصدیقات واجب الدوران است مع تلك التصورات وجوداً و عدماً باید که این تصدیقات البته مقدور نبود.

اما بیان آنکه باید هیچ تصدیق مکتسب نبود زیرا که تصدیقات مکتسب هر آینه بتصدیقات بدیهی رسد و الا تسلسل یادور لازم آید پس هر آینه یکی برسد که مکتسب اولی بود و مؤثر در وی تصدیق بدیهی باشد. پس گوئیم آنجمله بدیهیات کافی باشد در استلزام آن مکتسب اول یا کافی نبود روا نبود که کافی نبود و الا مفتقر باشد بچیزی دیگر زاید بر آن بدیهیات و هر چه بدیهی نبود مکتسب بود پس مکتسب اول مفتقر بود بتقدیم مکتسبی دیگر و این محال است پس معلوم شد که مجموع آن بدیهیات کافی اند در استلزام آن مکتسب اول و چون چنین باشد گوئیم آن استلزام یا بر سبیل وجوب باشد یا نباشد روا نبود که بر سبیل وجوب نبود پس روا باشد که بدیهیات باشد و آن اثر حاصل شود و اگر آن روا بود تمیز وقت حصول آن اثر از وقت لاحصول آن اثر موقوف مخصوصی

باشد پس آن مکتسب اول مکتسبی دیگر بوده باشد و این محال است پس معلوم شد که تأثیر آن بدیهیات در حصول مکتسب اول بر سبیل وجوب باشد و هم برین طریق تأثیر مکتسب اول در مکتسب دویم هم بر سبیل وجوب باشد *إلى آخر الأمر تب بالغة ما بلغت.*

پس درست شد که تصورات فی ظرفی الحصول و الا نتفاء مکتسب نیست و چون تصورات حاصل شود تصدیقات بدیهی واجب بود و چون حاصل نباشد تصدیقات محال باشند و چون درست شد که تصدیقات بدیهی حاصل باشد تصدیقات دیگری که بر وی متفرع باشد واجب الحصول باشد و چون نباشد ممتنع الحصول باشد و چون این درست شد که هیچ از اقسام تصورات و تصدیقات مقدور نیست و ما می بینیم که امر آمده فاعلم أنه لا إله الا الله و میگوید او لم ينظروا أو لم يتفكروا پس باید که اینهمه تکلیف ما لا يطاق باشد.

۱- قال المؤلف في اسرار التنزيل قال النحويون قوله لا اله الا هو ارتفع هولانه يدل من موضع لا مع الاسم وبيانه انه اذا قلت ماجانتي رجل الا زيد قوله زيد مر فوقع بالبدل لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فصار التقدير ماجانتي الا زيد (وجانتي زيد) وهذا معقول لانه يفيد نفى الجبىء عن الكل الا زيد. واما قوله جانتي القوم الا زيد فهبنا البدلية غير ممكنة لانه يصير التقدير جانتي الا زيد وذلك يقتضى انه جاءه كل احد الا زيد و ذلك محال فظهر الفرق.

و البحث الاخر اتفق النحويون على ان محل الا في هذه الكلمة محل غير معين والتقدير لا اله غير الله و هو كقول الشاعر و كل اخ مفارقة اخوه لعمرا ييك الا الفرقدان المعنى ان كل اخ غير الفرقدان مفارقة اخوه وقال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا قالوا التقدير لو كان فيهما الهة غير الله لفسدنا والذي يدل على صحة ما قلناه انا لو حملنا الاعلى بفيه باورفى در صفحه بعد

اما وجه ششم در معارضه آنستکه ما ما موریم بمعرفت خدای تعالی پس امر بتحصول معرفت بر ما که متوجه شود یا در وقت حصول معرفت شود یا در وقت عدم حصول معرفت اگر در وقت حصول معرفت شود پس آن امر باشد بتحصول حاصل و این محال است و اگر در وقت عدم معرفت شود پس در وقت شناختن امری محال بود پس توجه امر بر وی درین وقت امر کردن بمحال باشد پس ما را بدین شش وجه قاطع معلوم گردید که تکلیف ما لا یطاق اگر بر ما لازم است در مسأله خلق افعال بر جمله فرق معتزله لازم است درین شش وجه که شرح دادیم.

اگر سائلی گوید گرفتیم که این اشکال بر همه لازم است پس چه حیات است هم ما را وهم ایشانرا در دفع جواب گوئیم الْجِبَلَةُ تَرُكُ الْجِبَلَةَ وَالْاِعْتِرَافُ بِاَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ وَ اِنَّهُ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ وَ هر چه کند او را رسد و هیچکس را در هیچ چیز اعتراض بر وی نیست و بالله التوفیق.

بقیه یاورقی ازصفحه قبل

الاستثناء لم یکن قولنا لا اله الا الله توحیداً محضاً لانه بصیر تقدیر الکلام لا اله مستثنی عنهم الله فیكون هذا للالهة مخصوصة موصوفة بستی عنهم الله ولا یكون نفیاً للالهة لا بستی عنهم الله بل عند من به یقول بدلیل الخطاب یكون اثباتاً لذلك وهو کفر قبیح انه لو كانت محمولة علی الاستثناء لم یکن قولنا لا اله الا الله توحیداً محضاً ولما اجتمعت العقلاء علی انه یفیه التوحید المحض وجب حمل الاعلی معنی غیر حتی یكون معنی الکلام لا اله غیر الله.

### المسألة الثالث والعشرون

فی انه لا یرجى شیء من العدم الی الوجود الا بقدره الله تعالی  
بدانکه اکثر ارباب مذاهب از ملل و نحل درین مسأله مخالف ما اند و اگر باستقصاء مشغول شویم سخن دراز گردد پیش از شرح تفصیل مذاهب دو برهان یاد کنیم:

برهان اول آنستکه علت صحت مقدوری امکان است و امکان در همه ممکنات متساوی است پس علت مقدوری در همه ممکنات برابر باشد که همه ممکنات را در صحت مقدوری اشترک باشد چون چنین باشد باید که باری تعالی بر همه قادر باشد و اگر بر بعضی قادر نباشد مع جواز کونه قادراً علی الباقی مقدر باشد بمخصص و این محال است و چون بر همه قادر باشد اگر چیزی دیگر باشد که او را صلاحیت تأثیر باشد یا هر دو مؤثر باشند در آنچه یا هیچ از دو مؤثر نباشد یا یکی باشد دویم مؤثر نباشد و این هر سه قسم محال باشد چنانکه در مسأله گذشته شرح دادیم پس باید که هیچ چیزی را جز قدرت حق تعالی صلاحیت تأثیر نباشد.  
برهان دویم آنستکه همه ممکنات در صفت امکان برابرند و در صفت

۱- و کیف فعلنا الینا فوضا  
از خمرت طینتنا بالملکه  
لکن كما الوجود منسوب لنا  
فالفعل فعل الله وهو فعلنا  
و ان ذا تفویض ذاتنا انتضی  
و تلك فینا حصلت بالحركة  
ایمان بتوحید ایجاب میکند که معتقد شویم لا مؤثر فی الوجود الا الله ولی این اذعان و تصدیق منافی با اعتقاد بخواس و منافع اشیا نیست تأثیر اسباب و علل طولیه که عاقبت منتهی بمؤثر حقیقی میشود بویژه در عالم علت و معلول و سبب و مسبب قابل انکار نباشد.



امکان محوج است بمؤثر پس از دو حال بیرون نبود یا محوج باشد بمؤثر معین یا محوج باشد بمؤثر نامعین و این قسم دویم باطل است زیرا که نامعین موجود نبود و هر چه موجود نبود حاجت غیر او باو در وجود محال باشد پس معلوم شد که امکان محوج است بچیزی معین و آنچه‌ها ممکن باشند یا غیر ممکن روا نبود که ممکن بود و الا امکان آن علت حاجت او بودی پس لازم آمدی که او محتاج خود بودی در وجود و این محال است که آنچه که امکان محوج باشد بوی یکچیز معین باشد و او از جنس ممکنات نبود و چون ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود پس درست شد که بخشنده وجود جمله ممکنات را جز یک موجود واجب الوجود نیست.

اسم سائلی گوید که امکان علت حاجت است و مؤثر از آنجهت که مؤثر است یک ماهیت است بالانواع وَ ذَلِكْ لَا يَمْتَنِعُ دُخُولُ اشْيَاءِ كَثِيرَةٍ تَحْتَهَا بِالْعَدَدِ.

جواب آنستکه لَمَّا كَانَ الْمُؤَثِّرُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُؤَثِّرٌ مُشْتَرِكًا فِيهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ خَوَاتِ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ پس مفهوم ازین مؤثریت لاحقی از لواحق ماهیات مختلفه باشد و مفترق باشد بمؤثر و يَعُودُ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ مِنْهُ وَلَا يَنْقَطِعُ الْإِفْتِقَارُ وَالْإِسْتِنَادُ إِلَّا عِنْدَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى الذَّاتِ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تِلْكَ الذَّاتُ مُعَيَّنَةً كَمَا بَيَّنَّا وَحَاصِلُ الْمَطْلُوبِ

و بدانکه درین مسأله ما را پنج نوع مخالف است :

نوع اول از مخالفان فلاسفه اند و ایشان میگویند که از ذات باری تعالی

جز یک موجود صادر نشود و ایشانرا برین دوشبهه است :

شبهه اول آنستکه ذات مصدر به مفهوم آنکه ذات مصدر الف است

غیر مفهوم آنستکه ذات مصدر باء است پس آن دو مفهوم یا داخل باشند

در ماهیت یا خارج باشند از ماهیت یا یکی داخل باشد و دویم خارج

باشد از ماهیت اگر هر دو داخل باشند در ماهیت پس آنماهیت مرکب

باشند هَذَا خَلْفٌ و اگر هر دو خارج باشند از ماهیت و هر چه خارج باشد

از ماهیت و صفت ماهیت بود مفترق بود بذات ماهیت و هر چه بغیر مفترق

باشد مُمَكِّنٌ لِذَاتِهِ بود پس آن مفهوم هر دو معلول باشند پس آن تقسیم

پیش در کیفیت صدور آن دو صفت از آن دو ماهیت باز آید و این مؤدی

باشد بتسلسل و آن محال است و اگر یکی داخل بود در ماهیت دویم خارج

باشد از ماهیت پس ماهیت مرکب باشد زیرا که هر ماهیت که او را جزوی

باشد او مرکب باشد و هم معلول یکی زیرا که جزو ماهیت معلول ماهیت

نمود زیرا که معلول متأخر بود و جزا متقدم پس یکجزو هم متأخر بود

و هم متقدم چون این سخنها معلوم شد گوئیم اگر جزء فرد علت دو جزء

باشد مفهوم از علت این یک مغایر باشد یا یکی داخل بود و یکی

۱- لان کل ماله جزو ماقاله انه مرکب من جزئین و ذلک یقتضی ان یکون المعلول واحداً.

خارج و این هر سه قسم محال است پس محال باشد که يك جزء علت دو معلول باشد.

شبهه دویم اگر از یک چیز الف حاصل شود و ب حاصل شود و الف ب نیست پس از یک چیز هم الف حاصل شده باشد و هم الف حاصل نشده باشد و این محال است.

جواب از شبهه اول آنست که واحد نصف اثنین است و ثلث ثلاث و ربع اربعه و همچنین بهر يك از مراتب اعداد بی نهایت او را نسبتی باشد و مفهوم آنکه نصف اثنین است غیر مفهوم آنست که ثلث ثلثه است و آن تقسیم که شما گفته اید بعینه باز آید لازم آید که وحدت ماهیتی باشد مرگب از مفهومات که نامتناهی است و چون این سخن باطل است سخن شما هم باطل باشد.

جواب از شبهه دویم لازم آید از یک چیز هم الف حاصل شده باشد

۱- اگر واحد حقیقی مصدر دو چیز تواند شد یعنی تواند آفریند دو چیز را مانند زید و عمرو مثلاً هر آینه خواهد بود مصدر زید و مصدر ما ایس زید یعنی چیزی که زید نیست چرا که درست است که عمرو زید نیست پس واحد حقیقی مصدر زید و مصدر ما ایس زید خواهد بود پس لازم آید اجتماع تقیضین چرا که صدور ما ایس زید و صدور زید تقیضانند و اجتماع آنها نشاید و این محال لازم نیامده مگر از فرض صدور دو چیز از واحد حقیقی.

گویند امام فخر رازی تشنیع بجا درین مورد بری و علی سینا دارد در جواب گویند صدور ما ایس زید مقتضی صدور زید نیست بلکه تقیض صدور زید لاصدور زید است یعنی زید را موجود سازد و موجود نسازد و از صدور عمرو لاصدور زید در نیاید و بعضی از فضلا چون ملاجلال دوانی و صدر المتألهین شیرازی کلام شیخ را توجیهاً کرده اند و در مقام دفع بحث فخر رازی بر آمده و اعتراض او را از باب خدشه و مناقشه در امثال گرفته اند و حقاً مثال شیخ درست نیست و گر نه در حقیقت واصل موضوع جای بحث و سخن نیست و خود امام فخر رازی پیش از همه دانسته است که مقصود شیخ چیست ولی سر سرفرازی داشتن اگر نگوییم سر از خود راضی بودن او را بزبان درازی تشویق و دم شیر را بپازی گرفته است.

و هم چیزی که الف نیست حاصل شده باشد و لازم نیاید که الف حاصل نشده باشد و الفرق ظاهر بین قولك ما حصل الالف و بین قولك حصل ما تیس بالالف.

نوع دویم از مخالفان ثنویانند که میگویند که هر چیز خیر است از است از نور حاصل شده باشد و هر چیز شر است از ظلمت حاصل شده باشد.

۱- اذ العناية اقتضت وجودا	ففاض منها بالنظام جودا
عقلا و تقلا كان عقل اذبحدا	لا يوجد الواحد الا واحدا
فالعقل الاول لدى المشائی	وجوبه مبده ثان جائی
و عقله لذاته للفلك	دان لدان سامك لسامك
اذ ذالمی الشرق بلا وثاق	اسس اسأ شیخنا الاشراقی

اعلم ان الجبیتین و الحیثیتین اللتین اثبت الحكماء فی العقل حیثیتان واقعیتان و هما الوجود وحده و هو الهیة باصطلاح لان غیر الوجود هو الهیة ولكن المبدء هو الوجود ای الوجود باعتبار تقییده بالحد و التعین علی النحو الذی یکون التقیید داخلا و التقید خارجاً یکون علة بحول الله للممكن الاشراف و هو العقل الثاني وان قطع النظر عن هذا التقیید یکون المبدء فی طبیعة الوجود المطلق و هی لان تكون علة للمعین و الوجود المقید علی نحو دخول القید یکون علة للممكن الاخص و هو الفلك الاول المحدود و علی هذا التقرير لا یلزم علیه الحد الذی هو العدم و ثبوت اعیان الثابتة فی الواجب كما قال بهاء المحققین لا یقبح فی جریان قاعدة الواحد لا یصدر عنه الا الواحد لان هذه الاعیان مفاهیم و معانی منتزعة منه فلا تصیر منشأة لان یکون المبدء ذا حیثیات متعددة واقیة و اذا كانت العلة کالعقل شخصاً واحداً او اشتماله علی العیثیتین لا یصیر شخصین كذلك معلوله شخص واحد ذوم مرتبتین مرتبة اعلی و اشرف و هو العقل الثاني و مرتبة اخس و هو الفلك المحيط المحدود و اشتماله علی المرتبتین لا یصیر شخصین و قال حکیم السبزواری ره فی مقام الجمع و التوفیق و هذا هو التوفیق

كان من ذوق التاله اقتضت  
من قال ما كان له سوی الحصاص  
والحصاة الكللی مقیداً یجی  
تقید جزء و جزء خارجی

حکیم سبزواری گویند شاید که مقصود متکلمان همان گفتار حکیمان باشد جز آنکه تصویری در تعبیر آمده و مفهوم و مصداق مشتبه شده

ما که بسلسله مراتب گفته و بمنصب اصالت وجود رفته ایم از شبهات و اشتباهات رسته ایم حقیقت وجود قابل تکثیر نیست و کثرات ماهیاتی هستند منسوبات الی الوجود کالابن و التامر



و بدانکه نور کیفیتی است قائم بجسم و ما دلیل گفتیم که جسم محدث است پس هم نور و هم ظلمت محدث باشد و مشایخ متقدم در ابطال مذهب این جماعت گفته اند که اگر مردی گوید من خطا کرده ام و این سخن راست گفته است آن گوینده اگر نور است پس نور بد کرده باشد و اگر گوینده آن ظلمت است و راست گفته است پس ظلمت نه کاری بد کرده باشد نوع سیوم از مخالفان قومی اند که گفته اند که مؤثر در احوال این عالم افلاک و کواکب است.

و بدانکه این سخن هم باطل است زیرا که اجسام فلکی یا بسایط اند یا مرکبات اگر بسائند پس طبیعت سطح بالائین و طبیعت سطح زیرین مساوی باشند پس همچنانکه کره قمر بسطح زیرین مماس نار است لازم آید که سطح بالائین مماس نار باشد و همچنانکه سطح بالائین مماس کره عطارد است باید که رو ابود که سطح زیرین مماس کره عطارد بود و هر گاه که این رو باشد تر کیب و التیام و خرق بروی روا باشد پس اختصاص هر یک از این اجسام بوضعی معین و موضعی معین از برای فاعل مختار بود.

اما اگر گویند که جسم فلک مرکب است گوئیم هر جایگاه که مرکبی باشد و آن بسیط بیکجانب ملاقی جسم بود و بجانب دیگر ملاقی جسم دیگر باشد فلما صح علی یمینه ان یلاقی جسماً و جب ان یصح علی یساره ان یلاقی ذلک الجسم و بالعکس پس آن صحت تر کیب

و خرق و التیام که تقریر کردیم باز آید و ازین نکته جمله اصول فلاسفه و اصحاب مجسطی باطل شد (پس واجب آمد احتیاج جمیع افلاک بفاعل مختار در ذوات و صفات)

اما شبهه ایشان اینست که مشاهده میکنیم که هر گاه احوال ماه و آفتاب متغیر میشود احوال اینعالم بر وفق آنها متغیر میشود پس باید که احوال اینعالم معلول احوال آنعالم باشد.

جواب آنست که در منطق پیدا شده است که لا یلزم من حصول شئی عند شئی أو عدمه عند عدمه کونه معللاً به لاحتیال حصول الدوران مع شرط العلیه أو صفة متلازمه لعلیه طرداً عکساً مع انه یكون اجنبیاً عن التأثير.

نوع چهارم از مخالفان طبیعیانند و ایشان میگویند حوادث این عالم چون نبات و معادن و حیوان همه معلول این چهار طبعند در یکدیگر.

و بدانکه این سخن هم باطل است زیرا که چون این چهار طبع شدند از دو حال بیرون نباشد یا تأثیر آن درین و تأثیر این در آن دفعة واحدة

۱- روشن فلکی را اثری در ما نیست حفر از گردش چشم سببی باید کرد دین مقدس اسلام از آیات و مظاهر علوی و سفلی نفی اثر کرد و بحکم توحید جز خدا مؤثری در عالم ندید خوشبختانه پیشرفت علوم در این زمان برده از روی اسرار برداشت و سر تعظیم در برابر منطبق اسلام فرود آورد باشد که بشر در سایه ایمان خدا اعتماد بنفس پیدا کند و راه کمال به پیماید این کرات معلق در فضا و استارگان ثابت و سیار را سرگشته و فرمانبردار دارند که همه چون پرگار سر فرمان پروردگار نهاده و آفریده گار و بگفته نظامی بدیدارنده خود را طلبکارند.

باشد یا دَفْعَةً وَاِحْدَةً نباشد زیرا که موجب انکسار حرارت قوت برودت  
باشد و موجب انکسار برودت حرارت بود پس اگر دفعه واحده منکسر  
باشند و علت باید که حاصل باشد مع المَعْلُول پس باید که در وقت  
انکسار هر دو قوت برابر برقرار باشند و این جمیع نقیض است و این محال  
باشد و اگر دفعه واحده نبود و قد اَثَرَ أَحَدُهُمَا فِي كَسْرِ الْآخِرِ فَبَعْدَ  
ذَلِكَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَعُودَ الْمُنْكَسِرُ عِنْدَ انْكَسَارِهِ كَأَسْرَأَ وَأَنْ يَعُودَ  
الضَّعِيفُ بَعْدَ ضَعْفِهِ مُسْتَوِلياً عَلَى الْقَوِي مَعَ أَنَّهُ حَالٌ قُوَّتِهِ كَانَ عَاجِزاً  
و این نکته سخت بقوت نکته است در ابطال تأثیر طبایع و بالله التوفیق.

نوع بنجم از مخالفان معتزله اند اما نظام میگوید که باری تعالی قادر  
نیست بر خلق جهل و کذب و سفه و شبهه او آنستکه صدور این چیزها  
از خدا محال است و هر چه محال الوجود بود مقدور نباشد دلیل این که  
صدور این چیزها محال الوجود است آنستکه صدور این چیزها مستلزم  
جهل یا حاجت است و این هر دو بر خدای تعالی محال است و مستلزم  
محال هم محال بود پس معلوم شد که صدور این چیزها از خداوند تعالی  
محال است و دلیل آنکه هر چه محال بود مقدور نبود آنستکه محال آن  
بود که وجود او ممکن نبود و مقدور آن باشد که تحصیل او ممکن  
بود پس معلوم شد که محال مقدور نبود.

جواب آنستکه بر مذهب ما خلق هیچ چیز ازین قبایح موجب جهل

و حاجت نیست لِأَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ وَلَا يَقْبَحُ مِنْهُ  
شَيْءٌ الْبَتَّةَ .

و اما بر مذهب معتزله جواب آنستکه صدور این چیزها محال است  
نظراً إِلَى امْتِنَاعِ تَحَقُّقِ هَذِهِ الدَّوَاعِي فِي حَقِّهِ فَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى صَلَاحِيَةِ  
الْقُدْرَةِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الامْتِنَاعَ حَاصِلٌ .

و اما کعبی میگوید که إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ فِعْلِ  
الْعَبِيدِ قَالَ لِأَنَّ فِعْلَ الْعَبِيدِ إِطَاعَةٌ وَ أَمَّا مَعْصِيَةٌ وَ الْمَعْصِيَةُ عَلَى اللَّهِ  
تَعَالَى مُحَالٌ فَتَبَتَ أَنَّهُ تَعَالَى غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى مَقْدُورِ الْعَبِيدِ .  
و الجواب أَنَّ طَاعَةَ الْعَبِيدِ وَ مَعْصِيَتَهُ إِذَا حَرَكَةٌ أَوْ سُكُونٌ وَ اللَّهُ  
تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ حَرَكَاتٍ وَ سَكَنَاتٍ .

و اما بصریان گویند خدای تعالی قادرست بر مثل مقدور بنده لیکن  
میگویند الله تعالی قادر نباشد بر عین مقدور بنده .

و شبهه آنستکه هر کس قادر باشد بر ایجاد فعلی هر گاه که قصد  
کند بایجاد آن فعل در وجود آید و هر بار که قصد نکند باید که آن فعل  
در وجود نیاید پس اگر مقدور مقدور دو قادر بود و یک قادر قصد ایجاد  
آن فعل کند و قادر دوم قصد ایجاد آن فعل نکند پس لازم آید که آن فعل هم  
در وجود آید و هم در وجود نیاید و این محال است.

جواب آنستکه آنکس که روا دارد که یک مقدور میان دو قادر بود



گوید از قصد نا کردن یکقادر عدم فعل لازم نیاید بلکه از قصد کردن هر يك بايجاد على سبيل الافراده وجود آنفعل لازم آید اما از قصد نا کردن هر يك عدم آن لازم نیاید لیکن از قصد نا کردن هر دو عدم او لازم آید پس اشکال زایل شد.

اما جمهور معتزله میگویند که قدرت بنده مؤثر است در وجود فعل و ما این سخن را در مسأله گذشته باطل کردیم همچنین میگویند که چون مردی بر چیزی اعتماد کند آن اعتماد مؤثر شود در حدوث حرکت در آنچه و این نوع تأثیر را تولد گویند و نزدیک ما این مذهب باطل است. و برهان آنستکه اگر تولد حق بود صدور اثر واحد عن مؤثرین مستقلین بالتأثیر الواحد لازم آید و این مجال است پس تولد هم مجال باشد. بیان ملازمت آنستکه اگر جوهر فرد ملتصق باشد بکف دست دو مرد پس یکی جذب کند دست خود را در آنحال که دویم دفع کند لازم آید در آنجوهر هم جذب و هم دفع پس آن حرکت معلول دو علت مستقل باشد بتأثیر لیکن این مجال است لان ذلك المعلوم يستغنی بهذه العلة عن تلك و بتلك عن هذه العلة فيلزم استغناءه عنهما حال احتیاجه إليهما و ذلك مجال اینست اشارات مختصره بذکر مقالات مخالفان در مسأله وباللّه التوفیق.

## المسألة الرابع والعشرون

فی بیان ان الله تعالى مرید لجميع الكائنات

و جمله معتزله این سخن را منکرند و میگویند که باری تعالی مرید ایمان جمله کافران است اگر چه موجود نشده اند و کاره کفر جمله کافران است و اگر چه موجود شده باشد.

۱- یکی از مباحث مورد اختلاف شیعه و سنی بحث در مورد بداست و این موضوع نیز مثل دیگر موارد قابل حل و محل قبول فریقین است و بگفته بزرگان علمای معاصر و دانشمندان غیر قاصر عقیده ببدامورد اتفاق همگان علامه شریف سید شرف الدین رض نیز چنین عقیده دارد که نزاع در این باره لفظی است چه آنکه گفتار شیعه و سنی در باب بداء جز بیان معنی بمحو الله مایشاء و بثبت نیست عقیده مسلمانان جز فرموده قرآن نخواهد بود بسأله من فی السموات والارض کل يوم هو فی شأن یعنی دست خدا بسته نیست هر وقت و در هر زمان اراده کند بستن و شکستن و گسستن و پیوستن و بخشیدن و حرمان ایجاد و اعدام باختیار او باز بسته است از حضرت رسول درین آیت معنی شأن را پرسیدند مقصود از کل يوم هو فی شأن چیست؟ فرمود من شأنه سبحانه و تعالی ان یغفر ذنباً ویفرج کرباً ویرفع قوماً یرضخ آخرین و با این اعتقاد بداء در مقام رد یهود که گفته اند بداء الله معلوله خداوند در ازل تقدیر مقدراتی کرده نخست مقتضیات ایجاد فرموده و ایجاد آن مقتضیات ایجاد اشیائی نموده و کار از کار گذشته و از دست پروردگار بدررفته و دیگر نمیتواند کاری انجام دهد! ائمه شیعه بحکم کل يوم هو فی شأن در مقام رد این گفتار بوده و فرموده اند که خدا بر او هر روز قضائی تازه است و بر وفق مصالح عباد تجدید میشود و این لغت تجدید باعتبار ماست و گر نه در علم ازلی پروردگار بوده است و علم او تغییر پذیر نیست این ظهور مجدد از نظر معدود ماست و اگر دیگران ما نسبتی میدهند و از زبان شیعه سخنی نقل میکنند دروغ میگویند و خیانت میورزند و بهتان میزنند و جعل کاذب میکنند شیعه علم خدا را عین ذات میدانند چگونه ممکن است چنین عقیده ای پیدا کنند که علم خدا قابل تغییر و تبدیل باشد خلاصه گفتار شیعه جز این نیست که خداوند معطی و مانع است همه چیز بدست اوست بخشش و منع کردن بیش و کم عمر و کم و بیش روزی بیماری و صحت سعادت و شقاوت کفر و ایمان ظلم و احسان نیکی و بدی زشتی و زیبایی همه را داناست بمحو الله مایشاء و بثبت و عنده ام الكتاب.

بقیه پاروقی در صفحه بعد

و اما برهان بر آنکه هر چه در وجود آید باراده حق تعالی در وجود آمده است که مادرست کردیم که هر چه آفریده شده است همه محدثات حق است سبحانه و تعالی معلوم است که چون فاعل ایجاد فعل کند لا علی سبیل القهر و الايجاب لابد باشد که مرید آن فعل باشد.

و اما برهان بر آنکه هر چه موجود نیست حق تعالی مرید آن نیست آنستکه چون آنچه موجود نشد باری تعالی در ازل عالم بوده باشد بدانکه آنچه موجود نشد و نخواهد شد و چون چنین بود وجود او مجال بود کما یبئنا ان العلم یعدم ذلک الشئی ینافی لذاتیه و جود ذلک الشئی

بقیه پاورقی از صفحه قبل

امام فخر رازی نیز در تفسیر کبیر روایاتی بدین مضمون از خلیفه دوم و ابن مسعود و جابر آورده است و صاحب مجمع البیان از ابوالوائل و قتاده نقل کرده است و از بیروی ادعیه که از طریقین رسیده بویژه در لیالی قدر بزرگان فریقین در مقام دعا و استدعا تضرع و الحاح میکرده اند که خداوند آنها را سعید قرار دهد نه شقی. در اخبار و روایات شیعه بسیار آمده است که صدقه دادن و احسان بوالدین کردن و بطور کلی نیکو کار بودن نام آدمی را در دفتر نیکان ثبت و عمر او را زیاد میکند بگفته شرف الدین بدائی که شیعه میگوید مجاز است و بعلاقة مشابهت لغت را بکار برده زیرا بسیاری از امور جمهور بوده که برخلاف گمان و ظن مردمان صورت گرفته و مخالف ظواهر میبوده و بعکس امارات و دلایل مینموده و اواخر کارها مناقض اوایل وقوع پذیرفته باینکه خدا از آغاز انجام آنرا دانسته و علم پروردگار قدیم بوده و این تجدید و تجدد صرفاً از نظر ماست تشبیه بپداه شده و تجوزاً لغت بداه بکار برده اند و شاید حکمتی در این کار بوده که بدین لغت و عبارت تعبیر کنند و در مقام رد بیهود بر آیند که **یدالله مغلوله** میگفته اند چنانچه از بعضی ائمه معصومین رسیده است که چون گفتار بیهود را شنیده اند که خداوند در ازل مقدری داشته بحکم مقتضیات حکمی کرده است و امروز از هر عمل و حکمی فارغ نشسته و دست بسته است فرموده اند که نس کل یوم هو فی شأن جواب این گفتار ناهنجار است اما تحقیق در اینکه لغت ایدیهم بر سبیل انشاء و دعاست یا اخبار و اعلام بکتاب امالی شریف مرتضی مراجعه شود.

و هو تعالی عالم یحصول ذلک العلم المنافی فکان عالماً بامتناع حصول ذلک الشئی و العالم یکتون الشئی ممنوع الحصول یمتنع ان یكون مریداً لا یقاعیه پس درست شد که هر چه موجود شد حق تعالی مرید وجود آن بود و هر چه موجود نشد حق تعالی مرید وجود آن نبود.

شبهات معتزله شش است:

شبهه اول آنستکه باری تعالی فرمانده است کافران را بایمان و هر که بچیزی فرماید هر آینه مرید وجود مأمور به باشد پس لازم آید که باری تعالی مرید آن باشد.

۱- الحکیم من کان للعلم الزم و علیه احرم و ادوم و فیه ارغب فهو الی کمال الانسانیة اقرب و لذلك کل نفس کانت اعقل ففعلها یؤدیها الی حسن الاعتبار و جوده الاختیار و مجانبة الاشرار و مراعاة الاختیار و من کان الی ذلک امیل کان فی استکمال فضائله عدل و من کان عدل فهو افضل و اکمل و احسن و اجمل و من کرمت علیه نفسه علت همته فهو ابدأ بسوئها الی معالی الامور و حیاة فضیلة العلم بکمالها و لم یرض لنفسه بالانحطاط الی اسفل السافلین و اذا علت همته و زکت نفسه توجب ان تشار الیه بالعقل و اذا کان وضع الهمة ساقط النفس قانماً بالتعمول محتملاً للذل راضیاً بالهوان قانماً بالاکل و الشرب منهمکاً فی الشهوات الدنیه مجاناً لاهل العلم فهو بالجهل یوصف و الی الشر ینسب و به یعرف و اذا بالبرهان ان الشر لا اصل فی الابداع و انه ذایل منقطع و ان ذلک الرجل لا یوصف بصفة العقل و لا ینسب الیه لانه لا یلیق به و بالبرهان انه من وصف العاقل بصفات الجاهل و الجاهل بصفات العاقل فقد اخطأ و کذب و لا یحتاج فی کذبه و البطالة الی دلیل فهذا دلیل البرهان الذی شاهده منه علیه و لذلك قال فی تصحیح برهان رسول الله و یتلوه شاهد من اهله و العاقل یقوده عقله الی محل البقا و الدوام و الجاهل یقوده جهله الی محل الفناء و البوار فاذا عالم الشر منقطع ذایل و ان الباری لم یقدره تقدیر البقا و لا قضاء قضاء الدوام و لا ابدعه من خلقه التام و انما هو عارض عرض من غیر قصد لتخلف الاشیاء عن لحوق بعضها ببعض من جهة العجز و النقص و التفتیر و هو مغالفة الحق و اتباع الهوی و المدول عن الواجب و التخطی الی المحذور و قول الزور و اخذ مالیس للاخذ بقیه پاورقی در صفحه بعد



شبهه دویم آنستکه اراده کفر وزنا ولواطه ینعفه است ولایق حکیم نبود وایضاً اگر مرید این افعال بود بروی عقاب کند این غایت سفاکیت باشد. شبهه سیوم آنستکه طاعت داشتن عبارت است از تحصیل مراد آن کسی دیگر پس اگر کفر مراد خدای تعالی بود باید که کافر مطیع خدای تعالی بود بکفر آوردن وبتفاق این باطل است.

شبهه چهارم اگر کفر بقضای خدای تعالی واجب بود ما بوی راضی باشیم یا نباشیم محال است که بوی راضی باشیم لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكَفْرِ كُفْرٌ و محال است که راضی نباشیم لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَاجِبٌ و چون این هر دو قسم باطل است باید که کفر بقضای الله واجب نبود.

بقیه یاورقی از صفحه قبل

بحق فهذه الاشياء و امثالها كلها اذا تأملتها وجدتها عجزاً و نقصاناً من البلوغ الى الكمال و اللحن بحدوث الكمال و التمام مثال ذلك ان السارق لولا عجزه و نقص رأيه و كل نفسه عن النهب و طلب المعيشة و طلب الحلال طمع انه اذا فشا القفل و كسر الباب و سور الحايض و اخذ ما وجد فانه اقل لتعبه و اروح لبدنه و اخف لمؤنته و اسرع لمنعته و غاب عنه لشدة هواه و عجز رايه انه ان ظفر به قطعت يده ورجله و كان اطول لشقائه و اعظم لبلائه و اكثر لخسرانه و ادمر لهواه فذلك قلنا ان الشر هو العجز و النقص عن البلوغ الى التمام و الشر ليس اليك و في نفى العرس و ذهاب العجز الى البلوغ الى التمام زوال الشر و ارتفاعه و يرتفاعه على ارتفاع خالقه على ما زعم اهل المذهب السخيف القائلين بالتثوية و اذا ارتفع الشر و خالقه فليس الا الخير و خالقه ثبت التوحيد و ذهب التشبيه و التعطيل و صح ان الشر لا اصل له في الابداع بالبرهان الخبير بيديك.

۱ - بعضی در مقام جواب گفته اند رضای بکفر از آنجهت که قضای خداست طاعت است بقول علما قید حیثیت مکرر موضوع است و اینکه بعضی تعبیر بمقضى کرده و مقضى را با وصف عنوانی مقضى گرفته نه ذات مقضى را من حیث هی و مقضى وصف عنوانی همان قضاست بگفته حکیم سبزواری چنانکه وصف عنوانی موجود من حیث التحقق همان وجود است چون مضاف حقیقی که همان اضافه و ممتد حقیقی جز همان امتداد نیست.

شبهه پنجم اگر خدای تعالی مرید کفر باشد از کافر و خالق کفر باشد پس تکلیف کافر بایمان تکلیف ما لا یطاق بود و این محال است هم بعقل و هم بسمع زیرا که کافر بیدیه عقل از خود می یابد که اگر خواهد ایمان تواند آوردن و اما بسمع آنستکه خدای تعالی میفرماید و ما اذا علیهم لو آمنوا فما لهم عن التذکره معرضین و هم جمله آیات که ناطق است بدانکه مکلف ممنوع نیست از ایمان آوردن دلیل است بر صحت این تمکن. شبهه ششم آنستکه خداوند تعالی میفرماید و لا یرضی لعباده الکفر و قوله تعالی و ما الله یرید ظلماً للعباد و ما انا بظالم للعبید جواب از شبهه اول آنستکه لا نسلم ان الامر بالشیء یرتدعی ارادة الامور به فان النزاع ما وقع الا فيه.

جواب از شبهه دویم آنستکه ما درست کردیم که القبیح لا یقبح الا بالشرع و علی هذا الاصل لا یقبح من الله تعالی شیء.

جواب از شبهه سیوم آنستکه طاعت موافقت امرست نه موافقت اراده و جواب از شبهه چهارم آنستکه قضای خدای تعالی صفت خدای باشد و ما بقضای خدا راضی باشیم اما کفر مقضى قضاء خداست نه نفس قضای خدای

۱ - فایده قال شیخ الاسلام ابن عبدالسلام فی قواعد امر عبادة و کلفهم بانهم یطیعونه و لا یعصونه و یوحّدونه و لا ینکفرونه مع علمه انهم لا یطیعون و یعصون فما حقیقه هذا الطلب - قال الشیخ لیس هذا طلباً علی الحقیقه و انما هو من باب الحجاز کذا نقله الزرکشی فی کتابه جمع الجوامع انتهى و قد جاء فی اخبارنا المرویه عن الائمة المعصومین ان الله شاء ان يأکل آدم و لو لم یشاء لم يأكل و هذا القول فی الامور به نظیر ما قاله الاصولیون فی باب الامر ان المصلحة قد تكون فی نفس الامر لا فی نفس الامر.

تعالی و ما بقضای خدای تعالی در همه مواضع راضی باشیم.<sup>۱</sup>  
 و جواب از شبهه پنجم آنستکه ما این شبهه را معارضه میکنیم بدان  
 شش وجه که در مسأله خلق افعال تقریر کردیم.  
 جواب از شبهه ششم آنستکه گوئیم رضا و محبت ترک اعتراض است  
 پس کفر و معصیت را باراده خدای تعالی گوئیم لیکن برضا و محبت خدای  
 نگوئیم و بالله التوفیق.

### المصالحه الخامس والعشرون

فی ان الحسن والقبیح یثبتان بالشرع

مهمترین همه بحثها درین مسأله تعیین محلّ نزاع است و بدانکه ما بعقل  
 میدانیم که بعضی چیزها هست که ملایم طبع ما باشد و بعضی چیزها هست  
 که منافق طبع ما باشد و بعضی چیزها چنانکه راحت رسانیدن ملایم طبع

۲- این جواب را غزالی و دیگران نیز گفته اند باین توضیح که کفر از آن جهت که  
 کفرست مرضی ما نبود ولی از آن جهت که در علم خداست و در کار جهان لازم و ضروری  
 است مرضی است خواجه شیراز درین زمینه گوید  
 در کارخانه عشق از کفر ناگزیرست آتش کرا بسوزد گر بو لهب نباشد  
 بلکه قضا مرتبه ای از علم خداست خاری که در علم توست خوار نیست بلکه عزیز  
 است چه اگر علم بآن نداری خواری که جاهلی و ناقص همچنان علم بکفر و دقیق و علل  
 آن ترا کافر نمیکند بلکه دلیل کمال توست و سبب جمال و جلال تو  
 گفتم که کفر زلفت گمراه عالم کرد گفتا که گر بدانی هم اوت رهبر آید  
 ولی خود کفر برای کافر مرض نامرضی است و سخن عرفا نیز درین حدود قابل اصفاست  
 که بپر بلخی و مولوی رومی در مثنوی معنوی گوید:

پس قضا را خواجه از مقضی بدان	تا شکالت حل شود اندر جهان
راضیم بر کفر ز آنرو که قضاست	نه از آنرو که نزاع و کفر ماست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو یک کی باشد آخر حلم و خلم

است و این ملایمت و منافرت موقوف نیست بر شرع و همچنین بعقل میدانیم  
 که عقل صفت کمال است و جهل صفت نقص و ما را درین معرفت بهیچ  
 شرع حاجت نیست بلی اینجا سخن دیگرست و آن آنستکه آنچه بعضی  
 افعال متعلق ذم است عاجلاً و متعلق عقاب آجلاً و بعضی دیگر متعلق مدح  
 است عاجلاً و متعلق ثواب است آجلاً این معنی فعل از برای صفتی است  
 قایم بوی یانه چنین است حکمی است که شرع یا اهل فرق بروی کرده اند.  
 مذهب معتزله آنستکه مؤثر درین معانی صفاتی است عاید بافعال و  
 مذهب ما مجرد حکم شرع است و چون محلّ نزاع پیدا شد گوئیم مارا  
 بر صحت این مطلوب براهین است.

برهان اول آنستکه افعال یا اضطراری است یا اتّفاقی و چون چنین  
 باشد حسن و قبح عقلی نباشد.

اما بیان آنچه افعال یا اضطراری است یا اتّفاقی آنستکه فعل عند مجرّد  
 قدرته اگر واجب است پس فعل اضطراری بود زیرا که حصول داعی و قدرت  
 اختیاری نیست و الاّ تسلسل لازم آید پس باید که فعل اختیاری نبود پس اضطراری  
 باشد و اگر فعل عند القدره واجب نباشد بلکه جایز بود پس رجحان فعل بر  
 ترک یا موقوف مرجح باشد تا حصول فعل عند حصول ذلک المرّجح واجب  
 باشد یا واجب نباشد اگر واجب باشد پس فعل اضطراری بود زیرا که حصول  
 آن مرجح بوی نبود و الاّ تسلسل لازم آید و اگر عند حصول ذلک المرّجح  
 فعل واجب باشد پس هر آینه آن فعل اضطراری باشد اما حصول فعل



عِنْدَ ذَلِكَ الْمَرَجِّحِ وَاجِبٌ نَبَاشِدٌ بَلْكَه جَايزٌ بَاشِدٌ پَسِ صَدُورِ فَعْلِ دَرِ بَعْضِي  
اَوْقَاتٍ دُونَ بَعْضِي اتَّفَاقِي بَاشِدُ .

و اما اگر حصول آنقدرت موقوف نبود بر مرجح پس صدور آن  
فعل هم اتفاقی باشد پس پیدا شد که صدور فعل از بنده اضطراری است یا  
اتفاقی و چون این مقدمه درست شد حسن و قبح عقلی با اتفاق باطل بود .  
اما بر قول معتزله هم ظاهر است زیرا که هر دو حالت منافی اختیاریست  
و چون اختیار نبود نه حسن ماند و نه قبح .

برهان دوم آنستکه اگر ظلم قبیح باشد بوجه عاید آتیه یلزم  
تعلیل الحکم الوجودی بالعلّة العدمیّة و هَذَا مُحَالٌ فَذَلِكَ مُحَالٌ  
بِبَیَانِ مُلَازِمَةِ نَبَاشِدِ بَرِ دَوْمَقَدِّمِهِ :

یکی آنستکه قبح نقیض لا قبح بود و لا قبح در حال عدم فعل بود  
و هر گاه موصوف معدوم بود صفت هم عدم بود پس لا قبح عدم بود  
پس قبح صفت ثابت باشد .

**مقدمه دوم** آنستکه ماهیت ظلم مرکب است از اموری چند  
که یکی از آن ضرر نامستحق بودن است و نامستحق بودن امری  
مفهوم عدمی است و چون این هر دو مقدمه درست شد گوئیم اگر قبح  
ظلم معلل باشد بدانکه آن ظلم است تعلیل حکمی ثبوتی بعلة عدمی  
لازم آید لیکن این محال است زیرا که عدم نفی محض است و فرق  
نیست در عقل میان مؤثر معدوم و میان عدم مؤثر پس درست شد که اگر

قبح ظلم لیکونه ظلماً باشد تعلیل وجود بعدم لازم آید و درست شد که  
این محال است .

برهان سوم آنستکه قبح کذب اگر لیکونه کذباً بودی بایستی  
که همه کذبها قبیح بود لیکن آن کذب که سبب خلاص پیغمبر باشد از  
کشتن قبیح نیست پس معلوم شد که قبح کذب لیکونه کذباً نیست .

اگر سایل گوید درین صورت هم کذب قبیح است بلی بروی واجب  
است که سخن بتعریض گوید چنانکه گفته اند اِنَّ فِي الْمَعَارِضِ لَمَنْدُوحَةً  
عَنِ الْكُذْبِ و اِیضاً چرا روا نبود که گوئیم کونه کذباً و اِنْكَانَ  
عِلَّةً لِلْحُكْمِ لِكَيْتِهٖ تَخَلَّفَ الْحُكْمُ هِيْهِنَا عَنِ الْعِلَّةِ لِقِيَامِ الْمَانِعِ .

جواب از سؤال اول آنستکه ما فرض در صورتی کنیم که تعریض  
نافع نبود چنانکه گوید تو این ساعت فلان را دیدی اگر گوئی دیدم از  
تو طلب کند و بکشد و اگر گوئی ندیدم دروغ گفته باشی .

و سؤال دوم را جواب آنستکه اگر تخلف حکم قبیح لمانع روا

۱- برخی از دروغزنان و باصطلاح فضلاء معاصر مستشرقان را شنیدم که بجملة بر قیمت  
و با ارزش دانشمند بزرگ سعدی (دروغ مصلحت آمیز به از راست گفته انگیزست) اعتراض  
کرده که چرا دروغ را بر داده و ترویج نموده و همین معانی است که کشورهای شرقی را  
عقب انداخته عجب تر اینکه جمعی از مردم بی ادب و گروه شهرت طلب دلدادگان مغرب زمین  
و شیفتگان مستشرقین ناخوانده ز دفتر دین حرفی و نایسته ز وصف یقین طرفی  
یکلی چشم بردهان آنان دوخته هر چه از زبان بیگانه شنوند بی برهان و دلیل بسمع قبول  
اسفا کنند و تسلیم بلا شرط شوند تو گوئی آدمهای مصنوعی هستند و از خود اراده ندارند  
سخن شیخ بزرگوار صدق است و حق و مطابق عقل و دین و موافق نقل و یقین ایمان و وجدان  
گواهان عدلند نگارنده و جوب حفظ جان مسلمان و دلیل و برهان آنرا بتفصیل در جای دیگر گفته ام .

باشد پس هیچ کذب نباشد الا گویند روا باشد که قبیح نبود لقیام مانع  
 مِنَ الْقَبِيحِ پس بدین تقدیر بحکم قطعی بر هیچ دروغ حکم نتواند کردن.  
 برهان چهارم اگر ظالمی شخصی را گوید ترا بخوام کشتن هیچ  
 شك نیست که خوب نا کشتن است لیکن از نا کشتن لازم آید که آن سخن  
 گفته باشد که فردا ترا بکشم دروغ شود پس اگر دروغ قبیح بودی  
 نا کشتن را بایستی که قبیح لازم بودی و هر فعل که او را قبیح لازم آید او  
 هم قبیح بود پس باید که نا کشتن قبیح بود و این باتفاق باطل است پس  
 معلوم شد که دروغ قبیح نیست.

شبهه خصم آنستکه ما بیدیه عقل میدانیم که ظلم قبیح است و احسان  
 حسن و این علم بنا بر حکم شرع نیست زیرا که براهمه که منکران  
 شرع اند این علم ایشان را حاصل است.

جواب این حسن و قبیح عبارتست از میل طبع و نفرت طبع زیرا که طبع  
 را از ظلم نفرت بود و با احسان رغبت باشد و ما را درین هیچ نزاعی نیست  
 لیکن سخن در آنستکه آنچه فعل متعلق مدح و ثواب و ذم و عقاب است  
 حکمی است ثابت فی نفس الامر و صفتی که بفعل قائم است یا نه و سخن  
 شما موجب این دعوی نیست و تمام تقریر این سخن در نهاییه العقول و  
 در کتاب المحصول فی الاصول تقریر کرده ایم و بالله التوفیق.

## المسألة السادسة والعشرون

فی انه يجوز ان يكون افعال الله تعالى و احكامه معللة بعلته البتة ام لا  
 جمله معتزله بر آنند که افعال خداوند تعالی معلل باشد بر عایت مصالح  
 و اکثر متقدمان فقها هم بر آنند و این سخن نزد ما باطل است و ما را برین  
 پنج برهان است:

برهان اول آنستکه هر کس فعل او معلل باشد بمصلحت اگر آن  
 فعل نکند آنچه بهترین حال او بود حاصل نشود پس او ناقص لذاته  
 کامل یغیره باشد و این معنی در حق واجب الوجود تعالی محال است.

برهان دوم آنستکه اگر فعل او معلل باشد بعلتی آن علت یا قدیم  
 باشد یا محدث اگر قدیم باشد از قدم آن علت قدم آثار لازم آید پس  
 باید که عالم قدیم باشد و این محال است و اگر محدث باشد حدوث او  
 باید که از برای علتی باشد و این مؤدی باشد بتسلسل و این سخن آنستکه  
 مشایخ اصول گفته اند کُلُّ شَيْءٍ صُنِعَهُ وَلَا عِلَّةَ لِصُنْعِهِ ۲.

برهان سیوم آنستکه اگر او کاری از برای کار دیگر کند یا قادر

۱- متأخران از کتاب اربعین تصحیح شد.

۲- فحیث ذاته اجل مدرك انم ادراك لا بهی مدرك

مبتهج بذاته بنهجة اقوی و من له بشیء بهجة

مبتهج بما یصیر مصدره من حیث انه یکون مصدره

لیس فی الامکان ابداع مما کان قال الشیخ الرئیس ولوان انسانا عرف الکمال الذی هو  
 حقیقة واجب الوجود ثم کان ینظم الامور التی بعده علی مثاله حتی کانت الامور علی غایة النظام  
 لکان الفرض بالحقیقة واجب الوجود بذاته الذی هو الکمال فان کان واجب الوجود بذاته هو  
 الفاعل فهو ایضاً الغایة والغرض.



باشد بر تحصیل آنمقصود بی آنواسطه یا قادر نباشد بر تحصیل آنمقصود  
بی آنواسطه پس آنواسطه عبث شود و اگر قادر نباشد بر تحصیل آنمقصود  
آلا بدان واسطه پس عاجز باشد.

اگر سایل گوید چون تحصیل آنمقصود آلا بدان واسطه ممکن الحصول  
نباشد عجز لازم نیاید.

جواب گوئیم که حاصل جمله مقصودها و مصلحتها بدو چیز باز گردد  
و یا تحصیل مصلحتی خواه لذت خواه سرور یا دفع مضرتی خواه آلم خواه  
غم و هیچ شك نیست که خالق سبحانه و تعالی قادرست بر خلق لذت و سرور  
و دفع آلم و غم بیواسطه چیزها پس درست شد که حصول آن مقصود  
موقوف نیست عقلاً برین وسایط.

برهان چهارم آنستکه اگر خالق و ایجاد موقوف رعایت مصلحت  
بودی تحصیل عالم بوقت معین دون ما قبل و ما بعد از برای مصلحتی بودی  
پس گوئیم آن مصلحت که علت خلق بود بیش از آنوقت بود یا نبود  
اگر بود پس آن مصلحت که علت خلق و تکوین است بیش از آنوقت  
بوده است پس باید که خالق عالم بیش از آنوقت بوده باشند و این مجال  
است و اگر نبود پس آن مصلحت محدث باشد پس حدوث او یا محتاج  
مؤثر نبود یا محتاج مؤثر بود اگر محتاج مؤثر نبود پس مستغنی باشد از  
مؤثر و ازین سخن نفی صانع لازم آید و اگر محتاج مؤثر باشد پس تأثیر  
مؤثر در وی موقوف مصلحت دیگر باشد و آن تقسیم گذشته بعینه در وی

باز آید و مؤدی باشد بتسلسل و حوادث لا اَوَّلَ لَهَا و این مجال است .  
برهان پنجم درمسأله خلق افعال و درمسأله لا مُوجِدَ اِلَّا اللهُ درست  
کردیم که همه ممکنات ازخیر و شر و قبیح و حسن واقع بقدرت خدای  
تعالی است و چون چنین بود تعلیل افعال او کردن برعایت حصول مصالح  
و دفع مفاسد مجال باشد .

شبهه خصم آنستکه گوید درست شد که باری تعالی عالم است بجمله  
معلومات و درست شد که غنی است از جمله حاجات و درست شد که حسن  
و قبح اشیاء صفتی است حقیقی ثابت فی نفس الامر و چون این هر سه  
مقدمه درست شد گوئیم که باری تعالی عالم است بقبح قبیح و باستغناء خود  
از آن قبح ممکن نبود که آن قبیح از وی صادر شود پس بنا برین دو  
مقدمه معلوم شد که باری تعالی جل شأنه فاعل قبیح نیست و اما آنچه گفتیم  
که باری تعالی عالم است بقبح قبیح و باستغناء خود از آن قبیح ظاهرست  
و اما دویم که کُلُّ مَنْ كَانَ عَالِمًا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ وَ كَانَ عَالِمًا  
بِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهَا يَسْتَجِيزُ أَنْ يَفْعَلَ الْقَبِيحَ .

۱- ان القدر هو تقدير الباری للاشیاء علی الصورة التي هی بها اشیاء خارجة الی الوجود  
من المدم مرتبة فی اماکنها لا یعدوا بعضها بعضاً منتظمة انتظام الحکمة علی سحرة التألیف و نظام  
الترکیب لا یسبق بعضها بعضاً فالاول لا یكون متأخراً و المتأخر لا یكون اولاً فقال و کل شیء  
خلقناه بقدر و التقدير وضع الشیء فی موضعه اللائق به .

و اعلم انه نهاية فی الرد علی من زعم ان الشر من قضاء الله و قدره و انه مرید له و کیف  
یمكن ذلك و الله تعالی ینهی عنه بحکمه الیبرم کما یقول فی کتابه الحکیم ان الله یأمر بالعدل  
و الاحسان و ابتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر فالمنکر یشمل کل سوء و سوء کما  
بقیه باورقی در صفحه بعد

معتزله را در بیان این دو مقدمه دو طریق است :  
 طریق اول آنستکه بیدیه عقل میدانیم که جهت قبح داعی نباشد بفعال بلکه صارف باشد و چون جهت قبح حاصل باشد و هیچ جهت دیگر از شهوت و حاجت حاصل نباشد پس جهت داعی حاصل نباشد و جهت صارف حاصل باشد پس فعل ممتنع باشد .

و طریق دوم آنستکه این مقدمه از شاهد اثبات کنیم آنگاه در غایب بروی قیاس کنیم اما اثبات او در شاهد آنستکه اگر کسی را گویند اگر دروغ گوئی ترا دیناری دهم اگر راست گوئی ترا دیناری دهم و فرض کنیم که هیچ تفاوت در ثواب و عقاب و مدح و ذم نه در دنیا و نه در آخرت حاصل نباشد لابد باشد که اینکس راست گوید و دروغ نگوید پس معلوم شد که جهت قبح صرف و منع است و جهت حسن جهت بعث و دعا و چون این مقدمه در شاهد معلوم شد غایب را بروی قیاس کنیم زیرا که عدلت این رغبت و نفرت علم است بقبح قبیح و علم است بحسن حسن فإنا کُلّمَا

بقیه یادرفی از صفحه قبل

ان المعروف يشمل كل خير وضوء واللفظان باطلاقهما في القرآن فسمى جميع الشرور وفعل الخطايا والذنوب منكراً وبقياً فكيف ينكر ما خلق و يبرئ، ما قدر و يعاقب على ما قضى جل الله عن ذلك ولما كان الشر هو العجز والتخلف والنقص والتواني عن البلوغ الى درجة الكمال صارت القوة في الصناعة مجبوبة عند الناس وقيل في بعض الاخبار ان الله يحب من الصناعة القوة وقال عراسه حكاية عن موسى وعجلت اليك رب لترضى و ضد الرضا السخط والعجلة الى الله بما يرضيه ليستوجب الرضا والتخلف عن طاعته مما يوجب سخطه و عذابه وكيف يأمر الله سبحانه عباده بالتخلف عن طاعته و ارتكاب معصيته و هو يتواعدهم بالعقاب العظيم والعذاب الاليم ولو كان مريداً له لم يعاقبهم عليه و لانهاهم عنه و قدمضت في مسألة الثاني والعشرون ما ينبغي ان تعلم من بيان ما تبينى .

عَلِمْنَاهُ قَيْحًا عَلِمْنَا هُدَى النَّفَرَةِ وَ كَلَّمَا عَلِمْنَا حَسَنًا عَلِمْنَا هُدَى الرَّغْبَةِ فَلَمَّا دَارَ الْعِلْمُ بِأَحَدِهِمَا مَعَ الْعِلْمِ بِالْآخِرِ وَجُودًا وَ عَدَمًا عَلِمْنَا أَنَّ الْعِلَّةَ فِي هَذَا الْبَعْثِ وَالْمَنْعِ هُوَ الْعِلْمُ بِهِدَى الْجَهَةِ فَإِذَا كَانَ هَذَا الْعِلْمُ حَاصِلًا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَجَبَ أَنْ يُتَرْتَبَ عَلَيْهِ هَذَا الْبَعْثُ وَالْمَنْعُ أَيْسَتْ تَمَامِ تَقْرِيرِ مَعْتَزَلِهِ دَرَاثِبَاتِ ائِنِ اَصْلِ .

جواب گوئیم اما مقدمه نخستین ازین اصل بناست بر آنکه حسن و قبح صفاتی است حقیقی ثابت در افعال و ما این اصل را باطل کرده ایم و ایضاً گوئیم که این مقدمه مسلم است لکن لا نُسَلِّمُ که هر کس که عالم باشد بقبح قبیح و عالم باشد باسْتَفْنَاءِ خود از آن قبیح آن فعل نکند .

و بیان این سخن آنستکه گوئیم باوجود این علم یا فعل قبیح ممتنع نبود یا ممتنع باشد اگر ممتنع نباشد پس از فرض وجود باید که هیچ محال لازم نیاید و شما میگوئید که فعل قبیح یا مستلزم جهل است یا مستلزم حاجت و اگر باوجود این علم فعل قبیح ممتنع بود پس باید که ترک ثواب و ترک غرض ازین فاعل محال باشد و چون ترک محال باشد فعل واجب باشد پس صانع موجب بالذات باشد فاعل بالاختیار نباشد و شما مسأله حکمت بر اثبات قدرت نهاده اید پس چون اثبات حکمت مبطل اثبات قدرت است و هر فرع که مبطل اصل خود باشد آن فرع باطل شد پس اثبات حکمت برین وجه که شما میگوئید باطل باشد والله اعلم .



## المسألة السابع والعشرون

في اثبات الجوهر الفرد

بدانکه در اثبات مسألة معاد ما را حاجت است بدو اصل یکی معرفت نفس و در معرفت نفس ما را حاجت است بمسألة جوهر فرد و اصل دویم اثبات خلأست پس ما این سه مسأله بیاریم آنگاه مسألة اثبات معاد بیاریم بتوفیق الله تعالی .

اما سخن جوهر فرد آنستکه هیچ شك نیست که این جسمها قسمت پذیرند پس گوئیم این قسمتها ممکن یا حاصل باشد بفاعل یا حاصل نباشد بفاعل لیکن حاصل باشد بقوت و بر هر دو تقدیر آن قسمتها یا منتهای است یا نامنتهای پس درین مسأله چهار احتمال ظاهر شد .

احتمال اول آنستکه در جسم انقساماتی است حاصل بفاعل منتهای

۱ - اعلم ان فی الجسم التعلیمی خمسة اقوال :

احدها انه عين الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الروافيين والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد و ثانيها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فليهدأ في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والاخر عرضية و ثالثها انه متصل بالذات ويكون ممتد في الجسم الطبيعي بعرض و رابعها انه مجموع امور ثلثة الطول والعرض والعمق للجسم و خامسها ان في الجسم اتصالاً واحداً منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات و الى

مقدارها بالعرض وتوضيحه ان ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فان اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعيين امتداده تعيناً في التقدير وتحصلاً مقدارياً اي يكون متعیناً في ذاته الجوهرية بهما باعتبار المقدار فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرية وان اعتبر من حيث هو متعین بتعین ما كان جسماً تعلیماً واليه ذهب المحققون و اورد عليه ايرادان الاول انه يلزم ان لا يكون الجسم التعلیمی عرضاً بل يكون من جوهر و عرض فيلزم ان يكون مهية بقية ياورقي در صفحه بعد

و این مذهب جمله متكلمان است و ایشان میگویند که جسم مرکب است از جوهرهای فرد منتهای در عدد و هر يك قابل قسمت نیست نه در حسّ و نه در وهم و نه در فرض جایزست .

احتمال دویم آنستکه جسم مرکب است از اجزاء نامنتهای بفاعل و این قول نظام است .

احتمال سیوم آنستکه جسم بسیط مرکب نیست از اجزاء بلکه او فی نفسه یکی است چنانکه در حسّ یکی بود و او قابل قسمتهای نامنتهای است و این مذهب اکثر فلاسفه است .

احتمال چهارم آنستکه جسم بسیط یکی است لیکن قابل انقسامات منتهای است اینست تفصیل مذاهب درین مسأله و ما را بر بطلان قول فلاسفه براهین بسیار است .

برهان اول آنستکه اگر حرکت مرکب است از امور متتالی چنانکه هر يك قابل قسمت نبود جسم هم مرکب است از اجزاء منتهای چنانکه هر يك قابل قسمت نبود لیکن مقدم حق است پس تالی حق باشد و ما را

بقیه ياورقي از صفحه قبل

واحدة مرکباً من مقولتين فلم يكن بواحد نوعي له حد حقيقي بل امرأ اعتبارياً له وحدة اعتبارية والثاني انه كيف يكون الجسم التعلیمی عارضاً للجسم الطبيعي على هذا التقدير و الجواب عن الاول ان معنى التعلیمی الشيء الممتد المتعین الامتداد وليس كون الممتد جوهرأ داخلاً في هذا المفهوم اصلاً كما ليس داخلاً في شيء من المشتقات كون او عرضاً من حيث مفهوميتها و ان لم يكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين هكذا اجاب صدر المحققين في طبيعيات الاسفار عنه و عن الثاني ان عروضة لا يكون عروضاً خارجياً بل تحليلاً .

در تقریر این برهان بدو مقدمه حاجت است :  
مقدمه نخستین آنستکه حرکت مرکب است از امور متالی  
چنانکه هر یک از آن قابل قسمت نباشد .

و برهان اینمقدمه آنستکه مامی بینیم که جسم متحرک نبود پس متحرک  
شود پس گوئیم این صفت را یا در هیچ حال حصول نباشد یا باشد اگر او را  
در هیچ حال حصول نباشد پس باید که ماضی و مستقبل نبودی زیرا که  
ماضی آن باشد که او وقتی حاضر بود و بگذشت و مستقبل آن باشد که  
وقتی حاضر خواهد شدن و هنوز حاضر نشده است پس از حرکت هیچ  
چیز در حال حاصل نشده پس نه در حال موجود شد و نه در ماضی و نه در  
مستقبل و این خود نفی حرکت باشد علی الاطلاق و ما درست کردیم  
که این باطل است پس معلوم شد که از حرکت چیزی در حال موجود باشد  
پس گوئیم آنچه از حرکت در حال موجود شده است یا قابل قسمت است  
بحسب زمان یا قابل این قسمت نیست اگر قابل قسمت است بحسب زمان  
پس این منقسم بحسب زمان آنگاه که نصف مقدم او حاصل باشد هنوز  
نصف مؤخر حاصل نباشد و آنگاه که نصف مؤخر حاصل باشد نصف  
مقدم او در گذشته باشد پس ما آنچه فرض کردیم که او در حال موجود است  
او موجود نباشد بل موجود بعضی از وی باشد پس لازم آمد که آنچه مؤخر  
است در حال موجود از حرکت باید که قسمت پذیر نباشد و چون این  
مؤخر بگذرد مقدم موجود نباشد و این محال است پس معلوم شد که آنچه

جزء دیگر حاصل شود که هم قسمت پذیر نباشد و علیهذا باید که مرکب  
باشد از امور متالی که هر یک از آن امور قسمت پذیر نباشد و مطلوب  
ما جز این نبود .

مقدمه دوم اینستکه چون حرکت چنین باشد باید که جسم  
همچنین باشد که آنقدر مسافت که یکجزو لایتجزی از حرکت بر وی  
گذشته شود یا منقسم باشد یا نامنقسم اگر منقسم باشد پس حرکت بر  
نیمه آنمقدار نیمه حرکت باشد تا آخر او پس لازم آید که جزو لایتجزی  
از حرکت منقسم شود و این محال است و چون این باطل شد باید که  
آنقدر از مسافت نامنقسم بود همچنین آنقدر از مسافت که بجز لایتجزی  
دویم آن حرکت گذاشته شود هم نامنقسم بود . پس همچنان حرکت  
از آغاز تا انجام مرکب است از اجزاء لایتجزی پس درست شد که مسافت  
مرکب است از اجزاء لایتجزی و مطلوب جز این نبود ما را و بالله التوفیق .  
برهان دوم نقطه موجودی است مُشارٌ إِلَیْهِ لَا یَنْقَسِمُ این سخن  
بنیاست بر اثبات سه مطلوب :

اما مطلوب اول آنستکه نقطه موجودی است .

و برهان این آنستکه نقطه نهایت خط است چون خط منتهای باشد  
بفعل نهایت خط حاصل باشد بفعل پس نقطه موجود باشد بفعل .

اگر سالی گوید مسلم است که نقطه نهایت خط امری ناموجود است  
زیرا که بنهایت چیزی رسیدن منقطع شدن آن چیز بود و انقطاع چیزی عدم



آن چیز باشد و عدم آن چیز امری موجود نبود.

جواب ما بیدیهه عقل میدانیم که هر آن دو مقدار که ماس یکدیگر شوند بنهایات ماس شوند پس اگر نهایات معدوم باشد لازم آید ماس یکدیگر شوند بعدم لیکن ماسه نفی محض باشد و در عقل ننگنجد که دو معدوم ماس یکدیگر باشند پس درست شد که نقطه امری موجود است. اما مطلوب دویم آنستکه نقطه مشارالیه است و این سخن ظاهر است زیرا که ما اشاره حس توانیم کرد بدانکه طرف خط از این جانب است یا از آنجانب پس معلوم شد که نقطه مشارالیه است.

و اما مطلوب سیوم آنستکه نقطه نامنقسم است و برهان اینمقدمه آنستکه اگر نقطه منقسم شده پس در وی دو نیمه باشد پس کنار خط نیمه بازسین باشد و نیمه پیشین از کنار خط نبود پس معلوم شد که هر چه منقسم باشد نیمه آن طرف نبود پس لازم آید که آنچه طرف باشد منقسم نبود و چون این هر سه مطلوب حاصل و ثابت گشت درست شد که نقطه موجودی مشارالیه لا ینقسم است و چون این درست شد گوئیم باید که جوهر فرد حق باشد زیرا که آن موجود مشارالیه که لا ینقسم است یا جوهر باشد یا عرض اگر عرض باشد هر آینه او را محل باید و محل او یا منقسم بود یا نامنقسم اگر منقسم باشد باید که نقطه هم منقسم باشد زیرا که هر گاه که ذات منقسم باشد صفت هم منقسم باشد پس لازم آید که نقطه منقسم بود و این محال است پس باید که محل او نامنقسم بود پس

اگر آن محل عرض بود تقسیم گذشته در وی باز آید و تسلسل محال است پس بذاتی رسد نامنقسم و آن جوهر فرد باشد.

اما اگر نقطه جوهر است و ما درست کردیم که نقطه لا ینقسم است پس جوهر مشارالیه لا ینقسم درست شد و مطلوب ما این بود.

برهان سیوم اگر جسم قابل قسمت باشد لا یلی نهاییه باید که در جسم اجزاء نامتناهی بفعل حاصل باشد لیکن تالی باطل است پس مقدم هم باطل باشد و ما را در تقریر این بدو مقدمه احتیاج است:

**مقدمه اول** آنستکه اگر جسم قابل قسمت باشد لا یلی نهاییه لازم آید که در جسم اجزاء نامتناهی بفعل حاصل باشد و برهان این دو مقدمه از دو وجه است:

وجه اول آنستکه هر نقطه که در آن خط فرض توان کرد آن نقطه را خاصیتی است که محال باشد حصول آن خاصیت در دیگر نقطهها مثلاً آن نقطه که بر نیمه خط بود جز یک نقطه نبود و هر چه جز آن بود نیمه نبود و آن نقطه که بر ثلث خط باشد از یکجانب معین جز یک نقطه نبود و هر چه جز آن بود یا بر موضعی باشد که بیش از ثلث بود یا کمتر از ثلث و علی هذا القیاس هر نقطه که فرض کرده شود آن مقدار را بآن نسبتی باشد با کل آن خط که آن نسبت محال بود که در غیر آن نقطه یافته شود زیرا که اگر اندکی کم کرده شود یا اندکی افزایش آن نسبت البته باقی نماند پس درست شد که هر نقطه را که فرض کرد در آن خط ممکن

بود آن نقطه را خاصیتی است که آن خاصیت ممتنع الحصول باشد در دیگر  
نقطه بیدیه عقل و باتفاق جمله فلاسفه معلوم است که هر گاه اعراض  
مختلفه قایم باشد محل های آن اعراض متغایر باشند فعل پس درست شد که  
اگر جسم قابل قسمت نامتناهی باشد باید که در وی اجزاء نامتناهی  
حاصل باشد بفعل .

اما وجه دویم آنستکه جسم بسیط فرض کرده ایم چون بوی اشاره  
کنیم بیدیه عقل دانیم که آن نیمه او غیر نیمه دویم است پس گوئیم دو  
نیمه پیش از اشاره یا موجود بودی یا موجود نبودی اگر موجود بود پس  
آن دو جزء بفعل موجود بود و هكذا الكلام فی نصف کل واحد من  
ذینک التصقین الی آخر الاقسامات الممكنة پس لازم آید که هر انقسام  
که ممکن باشد باید که حاصل باشد بفعل و اگر گوئی که این دو نیمه  
بیش از اشاره ما موجود نبود بلکه عند حدوث الاشارة این دو نیمه حادث  
شد پس لازم شد که این جسم پیش از اشاره یکی بود عند الاشارة معدوم  
گشت و این دو نیمه عند الاشارة حادث شد پس لازم آید که بحسب  
تغیر الاشارة آن جسم های پیشین معدوم میشوند و جسم های دیگر حادث  
میشوند پس هر روز بحسب اشارات مردم صدهزار بار این آسمان و کوه  
و دریا معدوم میشوند و بار دیگر حادث میشوند و این سخن هیچ عاقل  
عاقل نگوید پس درست شد که هر چیز قابل قسمت بود آن چیز را انقسام  
پیش از حصول آن قسمت در وی موجود نبوده است و هر یک از دیگر

متمیز بوده است بفعل پس بدین دو برهان معلوم شد که اگر جسم قابل  
قسمت بوده باشد لا الی النهایة باید که در وی اجزاء نامتناهی فعل موجود باشد  
اما مقدمه دویم در بیان آنستکه جسم متناهی بحسب مقدار حال  
باشد که اجزاء نامتناهی بعدد موجود باشد و ما را برین سه برهان است :

برهان اول آنستکه چون اجسام مختلفند در مقدار باید که مختلف  
باشند در عدد اجزاء یعنی آنچه کوچکتر باشد در مقدار باید که اجزاء او  
کمتر بود بعدد پس عدد او متناهی بود و عدد زاید اضعاف او بود و اضعاف  
متناهی بود پس عدد همه متناهی باشد .

برهان دویم آنستکه چون متحرك خواهد که از آغاز مسافت بآخر  
مسافت رسد رسیدن او بآخر مسافت آنگاه ممکن باشد که به نیمه رسد  
و رسیدن به نیمه آنگاه ممکن باشد که بر ربع رسد و چون در وی انصاف  
نامتناهی حاصل باشد بفعل باید که در زمان نامتناهی بآخر آن مسافت رسیده شود.  
برهان سیوم آنستکه هر گاه که کثرت نامتناهی حاصل باشد بفعل  
در وی وحدت حاصل باشد بفعل و هر آینه مجموع اجزاء بیشتر بود از  
مقدار یک جزو و الا لازم آید که از دیاد تألیف مقدار از دیاد حجم مقدار  
نبود چون این سخن درست شد چندانکه اجزاء بیشتر میشوند حجم بزرگتر  
شود پس نسبت مقدار چون نسبت عدد بعدد باشد و ایضاً مقدار مجموع  
آن دو جزء را هر آینه نسبتی باشد با مقدار جمله جسم را زیرا که هر دو  
مقدار نامتناهی اند و از یک جنس اند و هر دو مقدار نامتناهی باشد و از یک جنس



باشد یکی را بادویم نسبتی هست لیکن نسبت مقدار کوچک نسبت مقدار  
متناهی است با مقدار متناهی و درست کردیم که نسبت مقدار با مقدار چون  
عدد است باید که نسبت عدد متناهی با عددی بود پس عدد اجزای جمله  
جسم باید که متناهی بود پس محال باشد که جسم متناهی در مقدار مرکب  
باشد از اجزاء نامتناهی در عدد و چون این سخن ظاهر شد پس سر برهان  
باز گردیم و گوئیم اگر جسم قابل قسمت نامتناهی بود باید که اجزاء  
نامتناهی بفعل در وی حاصل باشد لیکن این محال است پس آن هم محال باشد.  
شبهات فلاسفه در نفی جوهر فرد سخت بسیارست و ما را درین مسأله  
کتابی است مفرد لیکن آنچه مشهورترست بیاوریم.

شبهه نخستین آنستکه جوهر که فرض کرده شود جانب راست او  
غیر جانب چپ او بود همچنین قدام غیر خلف باشد و فوق غیر تحت باشد و  
آتشش جانب او در ذات اوست پس او مرکب باشد از شش چیز پس او  
یکی حقیقی نباشد و گاه باشد که ازین شبهه عبارت دیگر بنماید و گویند  
جوهری در میان دو جوهر فرض کنیم آنچه از وی مماس آنجوهرست  
عین آنجوهرست که بردست چپ اوست یا غیر او باشد اگر عین او باشد  
پس هر یک از آن دو طرف مماس کل آن میانگی باشد بکلیه و این مداخله  
باشد مماسه نباشد و لیکن مداخله محال است زیرا که لازم آید مقدار مجموع  
دو چند مقدار یکی باشد و اگر چنین باشد باید که آن احتمال از جوهرهای  
عظیم حاصل نشود و اینهمه محال است.

و اما اگر از وی آنچه مماس جانب راست است غیر آنستکه مماس  
جانب چپ است پس هر آینه او منقسم شود.

شبهه دویم آنستکه ماسطحی فرض کنیم مرکب از جوهرهای فرد  
پس آفتاب بر یکروی آن سطح تافت لابد آنروی که آفتاب بر وی  
تافته است روشن شود و آنروی دویم روشن نشود و این روی روشن شده  
غیر آنروی روشن نشده باشد پس جوهر فرد منقسم باشد.

شبهه سیوم خطی فرض کنیم از سه جوهر و بر دو طرف او دو جوهر  
نهاده برینصورت پس لابد باشد که مقدار یکجوهر در میانه تهی باشد پس  
چون آن دو جوهر که بر دو طرف نهاده اند هر دو حرکت کنند و بنزد  
یکدیگر آیند هر یک از آن دو جوهر میانگی نیمه قطع کرده باشند  
پس جوهر منقسم شود.

شبهه چهارم اگر خطی فرض کنیم از چهار جوهر پس جوهری بر  
بالای دست راست او فرض و جوهری دیگر در زیر دست چپ او فرض کنیم  
برینصورت پس آن دو جوهر بحرکت در آیند چنانکه جوهر بالائی از  
دست راست بدست چپ آید و اینجوهر زیرین از دست چپ بدست راست  
آید چنان فرض کنیم که آخر دو حرکت معا باشد لابد بود که هر دو  
جوهر یکدیگر بگذرند و ممکن نبود که یکدیگر بگذرند الا  
آنگاه که مسامت یکدیگر شوند و آن مسامته حاصل نشود الا آنگاه که  
هر یک از آندو جوهر بر میانه آنخط باشد آنجا که موضع اتصال جوهر

دویم و سیوم است و چون یکجوهر بر موضع اتصال دو جوهر افتد قسمت لازم آید.

شبهه پنجم مربعی فرض کنیم از چهارخط هر یک مرکب از چهار جوهر پس هر یک از اضلاع این مربع چهار جوهر باشد و قطر او هم چهار جوهر باشد پس گفتم اینجوهر از چهار جانب یا متلاقی باشند یا منفرج اگر متلاقی باشند لازم آید که قطر آن چندان بود که ضلع و این محال است زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مربع این قطر هم چندان باشد که مربع هر دو ضلع و اگر متلاقی نباشد سه فرجه بمیان آنجوهر پدید آید و از دو حال بیرون نبود یا در هر فرجه جوهری گنجد یا کمتر از آن باشد اگر در هر فرجه یکجوهر در گنجد پس قطر هم چندان هفت جوهر باشد و مجموع هر دو ضلع هفت جوهر است پس قطر هم چندان باشد که مجموع هر دو ضلع و این محال است زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مجموع دو ضلع آن همه مثلثات بزرگتر باشد از یک ضلع و اگر آن فرجه هر یک کوچکتر باشد از جوهر فرد پس چیزی یافته شود که کوچکتر از جوهر فرد بود پس جوهر فرد منقسم باشد لا محاله.

شبهه ششم چوبی بزمین فرو بریم چون آفتاب از مشرق طلوع کند سایه چوب بزرگ باشد چندانکه آفتاب ارتفاع کند سایه کوچکتر میشود تا آنگاه که بغایت نقصان رسد پس اگر فرض کنیم آفتاب بمقدار یکجوهر فرد ارتفاع کند از آن سایه هیچ نقصان نشود یا شود اگر هیچ نقصان نشود

پس چون بمقدار جوهر دیگر هم بر آید هیچ ناقص نشود و علیهذا یکیک جوهر ارتفاع کند و سایه هیچ کم نشود تا آنگاه که آفتاب بوسط سماء برسد و باید که هیچ سایه کم نشده باشد و این باطل است پس معلوم شد که چون آفتاب بمقدار جوهر فرد طلوع کند سایه باید که چیزی کم شود و آن از دو حال بیرون نبود یا بهر جوهر فرد که آفتاب طلوع کند چند جوهر فرد از سایه زایل شود یا کمتر از جوهر فرد زایل شود اگر قسم اول حق باشد باید که طول سایه بمقدار مسافت یا کمتر مسافت ارتفاع آفتاب باشد و این ظاهر البطلان است پس معلوم شد که چون آفتاب کمتر از جوهر فرد ارتفاع کند از سایه کمتر از جوهری زایل شود پس جوهر فرد منقسم باشد.

شبهه هفتم چون آسمان بگردد هر دایره که موازی او بود دوره تمام کند پس آن دایره کوچک که نزدیک قطب باشد دوره بکند و چون این معلوم شد گوئیم چون منطقه یکجوهر فرد حرکت گیرد یا از آن دایره کوچک هیچ حرکت نکند یا کند اگر هیچ حرکت نکند پس اجزاء از یکدیگر گسسته میشود پس لازم آید که اجزاء آسمان جمله از یکدیگر منفک شود لیکن این محال است و اگر این فرض در آسیا کرده شود باید که اجزاء سنگ از یکدیگر منفک شود و این برخلاف حس است و اما اگر چنان باشد که چون منطقه یکجوهر حرکت کند اندازه کوچک هم حرکت کرده باشد این هم از دو حال بیرون نبود یا



هر بار که دایره بزرگ یکحرکت کند دایره کوچک هم یکحرکت کند و یا کمتر از جوهر حرکت کند و قسم اول باطل است و الا لازم آید که مدار دایره کوچک چندمدار منطقه فلک باشد و این محال است پس معلوم شد که هر بار که منطقه یکجوهر حرکت کند دایره کوچک کمتر از یکجوهر حرکت کند پس جوهر منقسم باشد.

شبهه هشتم اگر ما ربعی متساوی الاضلاع فرض کنیم چنانکه هر یک اضلاع وی ده جوهر باشد پس مجموع مربع هر دو ضلع دوست جوهر باشد پس قطر جذر دوست باشد لیکن جذر دوست صحیح نیست پس قسمت جوهر فرد لازم آید.

شبهه نهم آنستکه بطوء حرکت از برای تخیل سکانات نیست و چون چنین باشد قسمت جوهر لازم آید؟

بیان آنکه بطوء از برای تخیل سکانات نیست آنستکه اگر تفاوت میان بطی و سریع از برای آن باشد که حرکت بطی با سکانات آمیخته است پس ما سببی فرض کنیم چنانچه از بامداد تا نماز پیشین پنجاه فرسنگ بدود و از بامداد تا نماز پیشین فلک اعظم ربعی از دور خود حرکت کرده پس نسبت زیادتی سکون اسب با حرکات او چند نسبت زیادتی سرعت فلک باشد با حرکت این اسب و چون حرکت فلک سریعتر است از حرکت

۱- اذا فرضنا مربعاً متساوی الاضلاع بحيث یکون کل واحد من اضلاعه عشرة لزم ان یکون قطره جذر مائین ببهان شکل العروس ولكن ليس للمائین جذر صحیح شکل عروس نام دیگری هم دارد که اروپائیان گفته و جعل کرده اند.

اسب زیادت باشد از حرکتهای او بصد هزار بار و اگر چنین بودی آنحرکات اندک در میان آن سکانات بسیار پیدا نیامدی لیکن ما خود هیچ سکونی نمی بینیم و حرکت مشاهده نمیکنیم پس معلوم شد که بطوء حرکات نه از برای تخیل سکانات باشد و چون اینمقدار درست شد گوئیم جسم باید که قابل قسمت باشد ابتدا که چون بحر کتی سریع تر جوهری فرد در حرکت باشد آنحرکت هر آینه در زمان معین باشد پس آنچه بحرکت در مثل آنزمان بروی حرکت کرده شود از جوهر فردی کمتر باشد و الا حرکت بطی مثل حرکت سریع باشد و این محال بود و چون از جوهر فرد کمتر باشد جوهر منقسم باشد.

۱- بیش از پیدایش فلک معنی شش روز چیست؟ زیرا زمان از حرکت فلک پیدا میشود. اشکالی که بر این آیت شریفه وارد آورده اند بارد و غیر وارد است در هیئت قدیم بطلمیوس میگفتند خورشید یکحرکت بدور خود میکند و یک حرکت هم بحرکت فلک الافلاک دارد زیرا خورشید بعقیده سابقین درنخن فلک چون میخی استوار بود چون فلک در حرکت بود او نیز به تبع فلک حرکت میکرد و در بیست و چهار ساعت یکدوره حرکت داشت روز را تشکیل میداد هر نقطه و منطقه از زمین که در برابر خورشید بود روز و چون در پشت واقع میشد شب بر سر دست میآمد و برخی میگفتند که خورشید آویخته و متدلی بفلك است و باین جهت بطقیل او حرکت دارد ولی درین اواخر بطور کشف و یقین گفتند کرات معلقه در فضا هستند و بجائی بسته نباشند و هر کدام را حرکتی مخصوص است این سخن از نظر افکار غربی و دانشمندان اروپائی تازه ولی امام فخر الدین رازی در ذیل آیه مبارکه **كل في فلک یسبحون** که در سوره یس است بتصریح گفته بطلمیوس را رد کرده و گوید که خداوند فرماید که اگر خورشید و ماه هر یک در فلک شناوری میکنند نه آنکه با فلک شناورند این گفتار و استظهار بر آن مجید از فخر الدین رازی بوده است بهرحال زمان عبارتست از مقداری از حرکت فلک و گویند تا فلک مخلوق نشود زمانی نخواهد بود و يوم تشکیل نخواهد شد. برخی گفته اند که مقصود مقدار شش روز است یعنی اگر آن مقدار در عالم زمان آید بقیه یاورقی در صفحه بعد

شبهه دهم آنستکه چون جوهر متحیزست متناهی است و هر چه متناهی بود یا یک حد بوی محیط باشد چون کره یا حدود بسیار چون مثلث و مربع اگر کره باشد چون کرات متلاصق شوند فرجهها در میان بماند کهتر از آن کرهها پس چیزی دیگر یافته شود کهتر از جوهر فرد پس جوهر فرد منقسم شود و اگر مثلث و مربع باشد جوانب او مختلف باشد زیرا که حجم مثلث از جانب زاویه کمتر بود از جانب ضلع و چون چنین باشد منقسم شود و بدانکه از اثبات جوهر فرد و نفی او در مسأله حدوث عالم هیچ طعن لازم نیست زیرا که ما دلیل گفتیم که هر چه متحیز بود محدث بود خواه منقسم باشد و خواه نامنقسم بود پس بعضی از علما درین مسأله بحکم قوت

بقیه یاورقی از صفحه قبل

و آدم بخواهد بزبان آرد و بیان کند بقدر شش روز تمام بوده است اینسخن نیز ناتمام است چه آنکه تقدیر مقدار هم محتاج بزمان است مراد از یوم در این آیت کون حادث است چه معنی لغوی یوم این است و مقصود از شش روز تدریج در خلقت است یعنی آفرینش آسمان و زمین بر سنت تدریج بوده است و بمقدار شش کون حادث که اطلاق بر تمام حرکات و سکنتات و انفصالات میشود عموم ممکنات و موجودات را در هر آنسی کون حادثی است کل یوم هو فی شأن اکنون آن شش کون حادث چه بوده بطور یقین ندانیم ولی مطابق ذوق و فکر حکمایستوان تطبیق کرد و شش کون حادث را عبارت دانست از ماده که نخست موجود شد و هیولای این عالم را تشکیل داد فلاسفه او را جسم اتری نامیده و قابل قبول هر صورتی دیده اند دوم حرکت که ایجاد فرمود حرکت در ماده است که خلق شد و ماده را بر حرکت آورده خورشید از آن بوجود آمد که حادث سیم است و از خورشید زمین ایجاد شد که کون چهارم است پس معادن و نباتات و سپس حیوان بر حسب اصطلاح جمعی انسان کون هفتم است که تم استوی علی العرش باشد و کان عرشه علی الماء و خلقنا کل دابة من ماء و باصطلاح محققان کون ششم همان حیوان است که یکی از انواعش انسان بود صدر المتألهین فرماید ظهور انسان کامل یعنی حضرت ختمی مرتبت در هفتم شد که جمعه عالم است .

دلایل من الجانین توقف کرده اند و ما درین موضوع يك جواب بگوئیم چنانکه جواب باشد از جمله شبهات و آن آنستکه این همه حجتها که گفته شد بناست بر آنکه هر يك را از جانب جوهر خاصیتی است و صفتی که آن خاصیت در دیگر جوانب یافته نشود لیکن این معنی موجب حصول انقسام بفعل است پس اگر این حجتها حق باشد باید که انقسامات نامتناهی بفعل حاصل باشد و باتفاق این باطل است پس آنچه نتیجه ازین حجتهاست باتفاق باطل است و آنچه مقصود شماست و آن انقسامات بقوت نه بفعل است ازین حجتها لازم نیاید و حاصل نیست پس جواب گفتن ازین شبهات لازم نیاید و تمامت تقریر این جواب با جوابهای مفصل در کتاب مفرد که درین مسأله ساخته ایم شرح داده ایم اگر کسی را باید که بجملة آندقایق محیط شود آن کتاب را مطالعه کند و بالله التوفیق .

### المسألة الثامن والعشرون

فی حقیقة النفس

بدانکه مراد ما از لفظ نفس آنچیزست که لفظ بروی دلیل باشد آنجا که گفته انا فعلت و انا ادرکت و چون این معلوم شد گوئیم عقلا را اختلاف سخت بسیار است در ماهیت نفس و ضبط آن مذاهب آنستکه گوئیم الَّذِي يُشِيرُ إِلَيْهِ كُلُّ وَاحِدٍ بِقَوْلِهِ اَنَا اِنَّمَا اَنْ يَكُونَ جِسْمًا اَوْ جِسْمَانِيًّا اَوْ لَا جِسْمَانِيًّا اَوْ يَكُونَ مَرَكَبًا مِنْ هُدَيْهِ الْاَقْسَامِ تَرَكِيْبًا ثُنَائِيًّا اَوْ ثَلَاثِيًّا پس اگر نفس جسم باشد بآن هیکل



محسوس اینقول اختیار جمعی بسیار است از متکلمان و این قول ضعیف و  
بضعف این دو برهان است :

برهان اول آنستکه بیدیهٔ عقل معلوم کنیم و میدانیم که من همان  
کسم که بیش ازین بده سال و بیست سال بوده و میدانم که اجزای بدن من  
امروز غیر آن اجزاست که پیش ازین بده سال و بیست سال بوده است زیرا که  
می بینم که آدمی گاه بیمار شود و سخت لاغر شود و بعد از آن فربه شود  
پیوسته اجزاء او متحلل شود گاه بعرق و گاه بموی و گاه بناخن و گاه  
بهدملها و ریشها و پیوسته محتاج غذا باشد و حاجت بغذاء از آنجهت است  
که تا بدن متحلل نشود چون معلوم شد که من امسال همان کسم که پیش  
ازین بده سال بوده ام و اجزای من امسال نه آن اجزاست که پیش ازین  
موجود بوده معلوم شد که نفس عبارت نیست ازین هیكل .

برهان دوم آنستکه هر کس هستی خود میداند و هرگز بغیر او  
مشتبیه نشود و بسیار باشد که غافل از جمله اعضا ظاهر و باطن خود باشد و  
آنچه معلوم است غیر آن باشد که معلوم نیست پس معلوم شد که نفس  
عبارت نیست ازین هیكل .

قول دوم و آن آنستکه نفس جسمی است موجود در داخل این  
بدن و بدانکه این قول منشعب است باقوال بسیار :

قول اول اختیار افلوطرخس است و او میگوید که نفس آتش است  
زیرا که خاصیت آتش روشنی است و حقیقت نفس حرارت پس نفس آتش

است و آنچه طیبیان میگویند که مدبر تن حرارت غریزیست مؤید  
این مذهب است .

قول دوم اختیار دیوجانس است و او میگوید نفس هواست زیرا  
که مادام که نفس متردد است حیات باقی است و چون نفس منقطع شود  
زایل گردد پس نفس عبارتست ازین نفس که حقیقت او جز هوا نیست .  
دلیل دیگر آنستکه هوارا هیچ رنگ نباشد و در منافذ تنگ دررود  
و اشکال مختلفه باسانی قبول کند اینهمه خاصیتها در نفس موجودست .

قول سوم قول تالیس الهلطی است و او میگوید که آبست زیرا  
که آب سبب نشو و نماست و نفس مبدئه نشو و نماست پس باید که نفس آب باشد  
و بدانکه این هر سه قول باطل است زیرا که بنای حجتهای این هر سه  
بر قیاس است مرگب از دو وجه در شکل ثانی و این قیاس منتج نباشد  
لَا نَهْ لَا يَمْتَنِعُ إِسْتِوَاءُ مَا هِيَ آيَاتُ الْمُخْتَلَفَةِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَالصِّفَاتِ  
قول چهارم آنستکه نفس عبارتست از مجموع اخلاط اربعه بشرط

۱- حکیم کلبی معاصر افلاطون پارسانی و ترک دنیا پیشه کرد و بگفته بعضی  
ترک دنیا شیوه و عشوه او بود از اینرو جمعی پیرو او شدند و مزاحم مردم میبودند و  
مکتب آنان بدین جهت موسوم بکلبی شد .

۲- همه گویند سخن گفته سعدی دگر است چون فرو میرود مد حیات است و چون  
بیرون میآید مفرح ذات پس در هر نفسی دو نعمت موجودست و بهر نعمتی شکر واجب و  
بر حسب قول چهارم گوید :

چهار طبع مخالف سرکش	چند روزی شوند با هم خوش
چون یکی زن چهار شد غالب	جان شیرین بر آید از قالب

آنکه هر يك بمقدار معين باشد و دليل اين قول آنستکه مادام که اخلاط  
اربعه هر يك بمقدار مخصوص اند حيوة باقى است و هر بار که نه چندان باشد  
و اين كميت و كيفيت باقى نماند حيات زایل گردد.

قول پنجم آنستکه نفس عبارتست از خون زیرا که اشرف اخلاط  
اربعه خون است.

قول ششم آنستکه طبایع اجسام مختلف است بماهیت زیرا که آنجسم  
که آتش است لطیف است و هر گز ارض نشود و بالعکس پس نفس ها اجسامی  
است لطیف و حیات آن اجسام از صفت ذاتی است و چون آن اجسام بتن در آیند  
و در اجزاء تن ساری شوند همچنانکه سریان آتش در جسم فحم و سریان  
روغن در جرم کنگد و سریان آب گل در برگ گل صَارَ هَذَا الْهَيْكَلُ حَيًّا  
بِسَبَبِ الْمَشَابِكَةِ وَالذَّوْبَانِ وَالْإِنِّجَالِ وَالتَّبَدُّلِ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَى تِلْكَ  
الْأَجْسَامِ اللَّطِيفَةِ الْحَيَّةِ وَإِنَّمَا يَتَطَرَّقُ إِلَى هَذَا الْهَيْكَلِ پس مادام که  
اخلاط و اعضا بحد اعتدال باشد آن اجزاء مشابک تن باشند و حيوة باقى باشد و  
چون اخلاط و اعضا آن اعتدال نماند از جسم مفارقت کنند و آنمرگ باشد.

۱- بدانکه طبیعت بقول جمعی از متقدمان قوتی است از نفس کل ساری در همه اجسام ساوی  
و ارضی از محیط فلک محیط تا مرکز زمین و اصحاب منطق گویند طبیعت حرکت میدهد اول  
است از وجودی که نخست از واجب الوجود پدید آید و آن عقل اول است که فعل واجب  
الوجود است و آن خیر محض است که در آن هیچ شری نیست حکما الهی گویند فعل واجب الوجود  
جز یکی نیست زیرا که فعل واجب الوجود عقل است و نفس نه فعل واجب الوجود است بلکه  
فعل فعل واجب الوجود است و همچنین هیولی فعل فعل فعل واجب الوجود است و همچنین  
تا بر مرکز زمین و این هر دو جوهر و طبیعت بیکدیگر نزدیک هستند و تفاوتی نکنند و از  
این است که بزرگان گویند العقل والنفس والطبیعة والجوهر بمنزلة واحد.

قول هفتم آنستکه نفس مزاج است و اعتدال ارکان است زیرا که  
چون اخلاط و ارکان بایکدیگر آمیخته شوند اعتدال پدید آید.

قول هشتم آنستکه نفس عبارتست از آن اجزاء و اجسام لطیفی که  
در شرائین بطن آیسر قلب متولد است و بواسطه شریان بجملة تن میرسد.  
قول نهم آنستکه نفس عبارتست از آن ارواح که در دماغ متکون  
شوند و در شظایا از اعصاب بجمع تن رسد و تن را قوت حس و قوت  
حرکت اختیاری دهد.

قول دهم آنستکه اجزاء بدن بر دو قسم است یکی اجزاء اصلی  
دویم اجزاء عارضی و تبعی اما آنچه اجزاء اصلی است از اول حیوة تا آخر  
عمر باقی است و هر گز نه کم شود و نه بیش و آنچه اجزاء عارضی است  
و تبعی گاه زاید میشود و گاه ناقص و حقیقت نفس آن اجزاء اصلی است و  
اجزاء اصلی هر کس بنسبت با دیگری اجزاء فاضل و تبعی باشد و این  
قول اختیار ماست و مذهب بیشتر از متکلمان محقق و بنابراین قول اکثر  
شبهات منکران حشر و نشر دفع شود اینست تفصیل قول کسانی که گفتند  
نفس جسم است.

اما قول آن کسانی که گویند نفس جسمانی است و این قول منشعب  
است باقوال بسیار:

قول اول آنستکه نفس عبارتست از صفت حیوة.

۱- فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد كانت اجزاء فاضلة بالنسبة الى عمرو و بالعکس



قول دویم آنستکه نفس عبارتست از شکل و تخطیط انسان.

قول سیوم آنستکه نفس عبارتست از تناسب اخلاط و اعضاء.

اما اقوال آنکسانیکه میگویند که نفس نه جسم است و نه جسمانی این اختیار جمله فلاسفه است و از قدماء معتزله مذهب معمر بن عباد السلمی و مذهب بیشترین اخباریان روافض و از متأخران اهل اسلام غزالی و ابوالقاسم الراغب.

و بدانکه این قوم در تقریر این مذهب وجوه بسیار گفته اند لیکن اعتماد همه بر یکوجه است و آن آنستکه در وجود معلوماتی هست قسمت ناپذیر پس علم بدان معلومات باید که قسمت ناپذیر بود پس محل آن علم باید که قسمت ناپذیر بود و هر چه متحیز باشد و قائم باشد بمتحیز آن چیز قسمت پذیر باشد پس باید که محل این علمها نه بمتحیز قائم باشد و نه متحیز باشد.

اما مقدمه بنخستین آنستکه در وجود معلوماتی هست که

۱- ان سأل سائل كيف التوفيق بين قول الحكماء النفس وما فوقها انيات صرفة مع قولهم كل ممكن زوج تركيبي له ماهية و وجود قيل في الجواب ان القائلين مختلفان لان القائل الاول اشرافي وهذا قول المشائين وليس بشيء لان هذا محل الوفاق حتى عند القائلين باصالة الماهية بل الذي يقال في الجواب و يندفع به الاشكال ما قاله بعض اساتيدنا ان المارف المعروف بالشيخ الاشراف لما قال بان النفس وما فوقها انوار محضة و وجودات بحتة و غير هاذلثة محضة لعل مراده ان النفس وما فوقها وجود و لا يكون المهيبة عين وجودها و لاجزء وجودها و غيرها مهية و قوله في بعض كتبه ان النفس و ما فوقها انيات صرفة معناه ان له وجود النفس و ما فوقها ليس مزدوجان و وجودين كالجسم على مذاق المشائين و بعبارة اخرى هي الجهة المعلولة المحضة لا انه قائم بان النفس و ما فوقها من العقول الطولية و العرضية بساطة حقيقية كالواجب لان الممكن لا محالة بمرتبه الحد و التعين و مسلم ان الممكن كله زوج تركيبي.

قسمت پذیر نیست و برین دو برهانست:

برهان اول آنستکه ما ذات خدای را میدانیم و درست شده است که بهیچوجه ذات خدای تعالی قسمت پذیر نیست و ایضاً وحدت را میدانیم و وحدت قسمت پذیر نبود.

برهان دویم آنستکه هیچ شک نیست که ما چیزی میدانیم آنچه معلوم ماست یا مرکب است یا مفرد اگر مفرد است پس مطلوب حاصل شد و اگر مرکب است مرکب از اجتماع مفردات پدید آمده باشد پس هر کجا مرکبی موجود باشد مفرد هم موجود باشد و دانستن مرکب آنگاه بود که دانستن آن مفردات حاصل باشد پس از همه تقریرها معلوم شد که بعضی چیزها که مفردند و از ترکیب عاری معلوم ما اند.

اما مقدمه دویم و آن آنستکه چون معلوم قسمت ناپذیر بود علم هم قسمت ناپذیر بود و دلیل برین آنستکه اگر علم نخستین قسمت پذیر بود هر يك از اجزاء آن علم یا علم باشد بدان معلوم یا علم بجزئی از اجزاء آن معلوم أو لا یكون علماً بذلک المعلوم ولا یشیی من اجزاء ذلک المعلوم. اگر هر يك از اجزاء آن علم متعلق باشد بجملة آن معلوم پس جزو مساوی کل باشد من جمیع الوجود و هذا محال و اگر هر يك از اجزاء آن علم متعلق باشد بجزوی از اجزاء آن معلوم پس آن معلوم مرکب باشد مفرد نباشد و اگر هر يك از اجزاء آن علم نه متعلق باشد بدان معلوم و نه متعلق بود بجزوی از اجزاء آن معلوم و آن علم عبارتست از مجموع اجزاء پس لازم آید که آن علم

متعلق نبود بدان معلوم پس آنعلم که متعلق است بدان معلوم متعلق نبود  
بدان معلوم و هذا مجال.

اگر سایل گوید چرا روا نبود؟ که چون مجتمع شوند بسبب  
اجتماع ایشان صفتی نو پدید آید و آنصفت نو علم باشد بدان معلوم.  
جواب گوئیم فعلى هذا التقدير علم بدان معلوم آنحالت متجدده  
است پس اگر آنحالت قسمت پذیر بود عین آن تقسیم گذشته درین حالت  
متجدده یاد کرده ایم پس اورا حالتی دیگر باز آید و این بتسلسل انجامد  
و آن مجال است و اگر قسمت پذیر نیست پس لازم آید که چون معلوم  
نامنقسم باشد علم بوی هم نامنقسم باشد و مطلوب ما جز این نبود.

اما مقدمه سیوم و آن آنستکه چون علم قسمت پذیر نبود عالم  
قسمت پذیر نبود و برهان این آنستکه هر چه قسمت پذیر بود در وی  
دو نیمه فرض کرده شود پس چون عرض در وی حلول کند از سه حالت  
بیرون نبود یا هیچ از آن عرض در هیچ از دو نیمه نبود یا تمامه در هر دو نیمه  
بود یا پاره در نیمه بود و پاره در نیمه دیگر اگر هیچ از آن عرض در هیچ  
دو نیمه نبود پس آن عرض با آن محل قائم نبود زیرا که آن محل عبارتست از  
مجموع آن دو نیمه و اگر آن عرض تمامه در هر دو نیمه بود پس یک عرض  
بدو محل قائم بود و اگر نیمه از آن عرض به نیمه دیگر محل قائم بود و نیمه  
دویم به نیمه از آن محل قائم بود پس لازم آید که عرض منقسم بود و مادرست  
کردیم که این علم قسمت پذیر نیست و چون این هر سه قسم باطل شد

پیداشد که هر بار که علم قسمت پذیر نبود محل آنعلم هم قسمت پذیر نبود.  
اما مقدمه چهارم و آن آنستکه هر چه متجز بود یا قائم باشد  
بمتجز که قسمت پذیر بود و آن آنستکه ما درمسأله پیشین جوهر فرد را  
باطل کردیم و بدلیل درست کردیم که هر چه متجز باشد قسمت پذیر بود  
الی غیر النهایة و در مقدمه پیشین درست کرده ایم که هر چه عرض بود  
قائم بود بمحل منقسم او لابد منقسم باشد الی غیر النهایة.

احدها ان النقطة موجودة مشار إليها غير منقسمة في ان كانت  
جوهرًا فقد ثبت الجوهر الفرد و بطل دليلكم و ان كانت عرضًا  
فمحلّه ان لم يكن منقسمًا بطل قولكم ان الحال في المنقسم منقسم.  
و ثانيها ان الوحدة عرض و هي من أشد الأشياء مباعدة عن  
الكثرة ثم انها قائمة بالجسم فانها ان لم تكن قائمة بالجسم  
و الكثرة حاصلة فتلك الكثرة ان كانت متناهية فقد ثبت الجوهر  
الفرد و بطل دليلكم و ان كانت غير متناهية لزم انتقال الجسم  
المتناهي المقدار على أجزاء متناهية بالفعل و ذلك مجال.

۱ - القضية قد تؤخذ خارجية و هي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة  
في الخارج محققة كقولنا قتل من في الدار وعلت المواشي ونحو هماما الحكم فيها مقصور  
على الافراد المحققة الوجود وقد تؤخذ ذهنية و هي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط  
كقولنا الكلى اما ذاتي واما عرض والذاتي اما جنس واما فصل وقد تؤخذ حقيقة و هي التي  
حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت او مقدره كقولنا كل جسم متناه او  
متجز او منقسم الی غیر النهایة الی غیر ذلك من القضايا المستعملة فی العلوم. شرح منظومه



و ثالثها ان الاضافات كالأبوة والبنوة قائمة بالأجسام ويمتنع  
أن يقال قام ينصف الأب نصف الأبوة و بثلثه ثلث الأبوة .

و رابعها ان الوجود صفة قائمة بالجسم و يمتنع أن يقال قائم  
بنفسه نصف الوجود و بثلثه ثلث الوجود أو يقال ان نصف  
الوجود أيضاً وجود و ثلث الوجود أيضاً وجود لكن اذا جاز هذا  
فلم لا يجوز أن يكون نصف العلم علماً أو ثلث العلم علماً .

و اما مقدمه دویم آنستکه مدار این حجت بر آنستکه هر چه متحیز است  
منقسم است و ما در مسأله پیشین درست کردیم اثبات جوهر فرد اینست  
محصل سخن درین مسأله و بالله التوفیق .

### المسألة التاسع والعشرون

في الخلاء داخل العالم

مراد ما از خلاء آنستکه دو جسم باشند چنانکه مماس یکدیگر  
نباشند و در میان ایشان جسمی دیگر نباشد که مماس ایشان باشد و اکثر  
فلاسفه آنرا منکرند مگر ابوالبرکات بغدادی که او مثبت خلاء است .  
و بدانکه حاصل سخن در اثبات خلاء دو حجت است نخستین آنستکه  
چون جسمی از جایی بجای دیگر انتقال کند این مکان منتقل الیه قبل انتقال

۱- قال الحكيم السبزواري قدس سره لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة  
مع المعاوقة مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاوقة

تساوی زمانی العایق و العدم فی  
ان معهما یفرض معاوقة اقل  
حركة بالنفی للخلاء فی  
بنسبة ما فی الزمانین حصل

هذا الجسم یا خالی بوده است یا مملوء بوده اگر خالی بوده پس خلاء درست  
شد و اگر مملوء بوده است این ساعت که این جسم بوی انتقال کرد آنجسم  
که پیش از آن آنجا بود هم آنجا بماند یا بیرون آمد اگر هم آنجا بماند  
پس تداخل اجسام لازم بود و این محال است و اگر آنجسم بیرون رفت  
گوئیم درینحال که اینجسم بجایگاه آنجسم رفت آنجسم از آن جایگاه  
بجایگاه اینجسم درآید یا گوئیم آنجسم بجایگاه دیگر رفت .

اما قسم اول باطل است زیرا که حرکت اینجسم موقوف بر فراغ  
آنمکان منتقل الیه بود و فراغ آنمکان موقوف بود بر انتقال آنجسم از  
آنمکان و انتقال آنجسم از آنمکان موقوف بود بر فراغ این مکان و فراغ  
این مکان موقوف بر حرکت این جسم ازین مکان پس دور لازم آمد  
و دور محال است .

اما قسم دویم هم باطل است زیرا که سخن در آنچه آنمکان سیوم  
فراغ است یا مملوء چون سخن باشد در مکان دویم و این مؤدی بدانکه  
چون پشه بجنبد پس جمله عالم گاه پیش میشود و گاه پس میآید پس  
حصول خلاء در خارج عالم لازم آید و بنزدیک خصم این محال است پس  
درست شد که نفی خلاء مؤدی است بدین اقسام باطله پس باید که خلاء حق باشد  
اگر سائلی گوید پس برین تقدیر لازم آید که چون ماهی در زیر  
بجر اعظم بجنبد باید که جمله دریا بجنبد یا لازم آید که در میان آب خلاء  
بود زیرا که آب جرمی ثقیل و سیال است و چون موضعی خالی باشد

و هیچ مانعی نبود لابد بود که درشود پس خلاء ممتنع بود.

جواب اینکه اثبات خلاء در داخل دریا مذهب ماست و چون مذهب ما اثبات قادر مختارست هیچ عجب نبود که اجزاء آب را از سیلان منع کند لیکن اگر سایل گوید که مرا رسد که گویم چون رواست چرا روا نبود؟ که چون جسم از مکانی بمکان دیگر انتقال کند فاعل مختار آن اجزاء هوا را که در مکان منتقل الیه است اعدام کند و در مکان منتقل عنه در حال اجزاء هوا بیافریند و چون این احتمال وارد ظاهر شد دلیل ساقط گردید.

حجت دوم در اثبات خلاء آنستکه دو سطح مستوی در وجود فرض توانیم کردن و هر بار که دفعه واحده فرض کرده شود خلاء لازم آید.

اما مقدمه نخستین و آن آنستکه ما دو سطح مستوی فرض کنیم برهان این آنستکه اگر مستوی نباشد یا آنعدم استواء بسبب ارتفاع و انخفازی باشد در اجزاء سطح بسبب حصول مسام در اجزاء وی اما ارتفاع و انخفاض لابد بود که بسطوح کوچک رسد که در وی هیچ ارتفاع و انخفاض نبود و الا لازم آید که در وی ارتفاع نامتناهی بود و ازین لازم آید که در وی اجزاء نامتناهی بفعل حاصل باشد و این محال است اما حصول مسام در اجزاء آن سطح اگر باشد لابد بود که میان هر دو فرجه سطح مستوی موجود باشد و الا لازم آید که آن سطح مرکب باشد از نقطهای متباین و این محال است.

و اما مقدمه دوم و آن آنستکه تماس این چنین دو سطح بیکبیت

فرض بتوانیم کردن هم ظاهر است زیرا که چون تماس بعضی از اجزاء سطح ممکن است تماس باقی هم ممکن باشد لِأَنَّ الْكُلَّ مُتَسَاوِيَةٌ فِي الْمُمَيَّاتِ فَمَا جَازَ عَلَى الْبَعْضِ جَازَ عَلَى الْبَاقِي.

و اما مقدمه سیوم و آن آنستکه ارتفاع هر یک ازین دو سطح از آندیکر دفعه واحده ممکن است و برهان این آنستکه چون یکجانب سطح مرتفع شود و آنجزو که بوی متصل بود مرتفع نشود تفکیک اجزا لازم آید و این محال است.

و اما مقدمه چهارم و آن آنستکه چون این فرضها واقع شود خلاء لازم آید و برهان این آنستکه اگر در آن میان جسم حاصل شود یا گوئیم که آنجسم در میان بوده است یا گوئیم که از بیرون بدان میان در رفت روان بود که در آن میان جسمی بوده باشد زیرا که ما فرض کرده بودیم که آن هر دو سطح تماس یکدیگرند بکبیت و هر گاه که چنین باشد میان دو سطح هیچ جسم نبوده باشد و اگر گوئیم که جسمی از بیرون بدان میان در رفت یا از مسام اعلی و اسفل در آمد یا از اطراف و جوانب روا نبود که از مسام در آید زیرا که ما فرض عدم آن مسام کرده ایم و اگر از جوانب در آید لابد باشد که آن جسمها نخست بکنارها گذر کنند آنگاه بمیان در رسند پس در آنوقت که در کنارها باشند در میانه نباشند پس در آنوقت میانه خالی بود پس خلاء حاصل شود. و بدانکه این حجت را دفع کردن بر اصول فلاسفه ممکن نیست



لیکن بر اصول متکلمان هست و آن آنستکه چرا روا نباشد که در وقت  
رفع يك سطح از آندویم فاعل مختار در آئینان جسمی بیافریند و برین  
تقدیر خلاء واقع نشود.

اما شبهات نافیان خلاء سه است :

شبهه نخستین اگر خلاء فرض کرده شود آن خلاء قابل زیاده و نقصان  
و تقدیر باشد و هر چه چنین باشد مقدار بود ملاء بود.

و اما مقدمه نخستین و آن آنستکه اگر خلاء فرض کرده  
شود قابل زیاده و نقصان و تقدیر باشد و برهان این آنستکه آنقدر خلاء  
که در میان دو کناره طاس است کمتر از آن خلاء است که در میان دو کناره  
شهرست و آنخلاء کمتر است از آنخلاء که در میانه آسمان و زمین است  
پس معلوم شد که قابل زیاده و نقصان و تقدیر است.

و مقدمه دویم و آن آنستکه هر چه چنین باشد مقدار بود و  
برهان آن آنستکه عدم محض و نفی صرف را توان گفتن که بیشتر است  
یا کمتر زیرا که بیشتر آن باشد که هم چند کمتر وی یافته شود و زیادت  
و اینمعنی در عدم معقول نبود و ایضاً عدم را پیمودن محال است و این خلاء  
را توان پیمودن زیرا که توان گفتن که میان دو کناره طاس يك گز است  
و میان دو دیوار خانه پنجاه گز و میان دو دیوار شهر چندین فرسنگ و  
چون پیمودن عدم محال است و پیمودن خلاء حق است معلوم شد که آنخلاء  
عدم نیست بلکه موجود است و او را مقداری حاصل است.

و اما مقدمه سیوم و آن آنستکه چون موجود است و مقدار است  
او جسم است زیرا که مقدار یا نفس جسم است یا صفتی است قایم بجسم  
و علی التقدیرین چون مقدار حاصل باشد جسم حاصل باشد پس درست  
شد که اگر خلاء فرض کرده شود آن خلاء نبود بلکه ملاء بود و این محال  
است پس خلاء فرض کردن محال باشد.

شبهه دویم اگر خلاء فرض کرده شود حرکت در وی یا فی زمان  
بود یا لا فی زمان و این هر دو قسم محال است پس فرض خلاء محال باشد.  
اما بیان آنچه در وی حرکت کردن محال باشد که فی زمان باشد  
آنستکه هر چند ملاء رقیق تر حرکت در وی سریعتر بود و چون چنین  
باشد باید که حرکت کردن در خلاء در غایت سرعت باشد زیرا که در  
خلاء هیچ معاوقت نیست و چون چنین است گوئیم ما صد گز مسافت فرض  
کنیم بر از آب و فرض کنیم که گذشتن از اول این مسافت تا آخر بده  
ساعت ممکن باشد و همین مسافت را خالی فرض کنیم و تقدیر کنیم که  
گذشتن از اول این مسافت تا آخر او بيك ساعت ممکن باشد پس خلاء  
دیگر فرض کنیم چنانکه غلط او عشر غلط آب باشد و ما درست کردیم  
که هر چند غلط کمتر حرکت سریعتر و زمان حرکت کمتر پس لازم  
آید که زمان حرکت درین ملاء یکساعت باشد و زمان حرکت در  
آنخلاء هم یکساعت بود پس زمان حرکت در ملاء و خلاء برابر باشد  
و این محال است زیرا که در ملاء عایق حاصلست و در خلاء هیچ عائق

نیست و حرکت با عایق ممکن نبود که مساوی حرکت بی عایق باشد پس معلوم شد که اگر حرکت در خلاء واقع شود در زمان این مجال لازم آید و اما آنچه حرکت در خلاء لا فی زمان واقع شود این هم مجال است زیرا که حرکت بر مسافت منقسم است پس رسیدن به نیمه نخستین از مسافت مقدم باشد بر رسیدن به نیمه دویم از مسافت و چون بعضی بر بعضی متقدم بود لابد زمان حاصل باشد پس معلوم شد که اگر فرض کرده شود حرکت در وی لا فی زمان مجال است و فی زمان هم مجال است پس باید که فرض خلاء مجال باشد.

شبهه سیوم «اگر خلاء فرض کرده شود اجزای وی باید که متشابه باشد که اگر بعضی بخلاف بعضی باشد پس هر یک را صفتی و خاصیتی باشد خلاء موجود نباشد اگر در اجزاء خلاء اختلاف حاصل باشد خلاء موجود باشد معدوم نبود پس پیدا شد که» اگر خلاء فرض کرده شود آن اجزاء که در وی فرض کرده شود متساوی باشند و اگر متساوی باشند باید که جسم در وی نه ساکن شود و نه متحرک اما آنچه حرکت نکند آنستکه حرکت کردن جهت آنستکه چیزی مطلوب بود و دویم متروک پس چون همه برابر باشند تخصیص یکی بهرب و دویم بطلب ترجیح ممکن باشد بی مرجح و آن مجال است پس درست شد که اگر خلاء فرض کرده شود باید که جسم در وی نه ساکن باشد و نه متحرک لیکن این بیدیه عقل مجال است پس فرض خلاء هم باید که مجال باشد.

۱- این سه سطر که مابین گویه قرار گرفته زاید بنظر میرسد.

۱۴۳ سایل گوید چرا روا نبود که فاعل مختار بحکم اختیار خود تخصیص آن جسم کند بحیزی معین لا لعلته.

جواب اگر آن حیز با حیزهای دیگر برابر باشد من کُلِّ الوجوه پس تخصیص کردن بدان حیز علی التعمین ترجیح ممکن باشد لا لعلته و این مجال است و اگر روا نبود پس اختلاف پدید آمد و آن اختلاف یا در عوارض باشد یا در لوازم اگر در عوارض باشد سخن در اختصاص هر یک از آن حیزها بدانصفت عارض باز آید و اگر در لوازم بود اختلاف لوازم کاشف باشد از اختلاف ماهیات پس لازم آید که احیاز مخالف یکدیگر باشند در ماهیات پس موجود باشند پس ملاء باشد پس لازم آید که خلاء ملاء شود اینست بدتر شبهات منکران خلاء.

جواب از شبهه نخستین آنستکه لا نسلم که خلاء قابل تقدیر و مساحت است بلی آنچه در خلاء حاصل شود قابل تقدیر و مساحت آن جسمهاست که در خلاء فرض کرده شود و اما نفس خلاء لا نسلم که تقدیر و مساحت است.

و جواب از شبهه دویم آنستکه حرکت من حیث انها حرکت مستحق قدری معین باشد از زمان و بسبب ما فی المسافه من المعاوقه مستحق قدر دیگر باشد از زمان پس آن حرکت که در صد گز از خلاء واقع شود چون در یک ساعت بود و آن حرکت که در آن ملاء واقع شود و غلظ آن عشر غلظ آب بود باید که در ساعتی و عشر ساعتی واقع شود اما ساعت از



برای اصل حرکت و اما عشر ساعت از برای عشر غلظ آب پس معلوم شد  
که اینسخن مغالطه رکیک است .

و جواب از شبهه سیوم آنستکه پایان این سخن بنفی قادر مختار باز  
میگردد و مادر مسأله حدوث اجسام آنچه تعلق بجواب اینسخن داشت  
تقریر کردیم وبالله التوفیق .

### المسألة الثلثون

فی المعاد

بدانک پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم تقدیم چهار مقدمه واجبست  
**مقدمه اول** آنستکه ما در مسأله اثبات نفس بیان کردیم که  
آنکس که گوید که نفس جسم است گوید که اجزاء بدن بر دو قسم است :  
یکی اجزاء اصلی است و آن اجزاست که از اول حدوث حیوة تا  
آخر مرگ باقی است و هیچ زیادت و نقصان را بدان راه نیست .  
و قسم دوم آن اجزاست که سبب فربهی و لاغری و بیماری و تندوستی  
گاه زیاد میشود و گاه ناقص میشود و چون این معلوم شد گوئیم در دنیا  
امر ونهی و مدح (و قدح) و ترغیب و ترهیب متوجه بر آن اجزاء اصلی  
است و در قیامت حشر و نشر و ثواب و عقاب و مطالبه و مؤاخذنه بآن اجزا  
خواهد بودن و اما اجزاء زاید و ناقصه که گاه ناقص میشوند و گاه زاید  
بوی هیچ اعتبار نیست نه در تکلیف دنیا که حاصل است و نه در حشر که  
در آخرت موعودست و هر کس در مسأله معاد جسمانی شروع کند باید

که این اصل را محکم کرده باشد تا از شبهات منکران معاد جسمانی  
جواب تواند داد .

**مقدمه دوم** آنستکه نزد عقلا چون چیزی معدوم شود اعاده  
او بعد العدم جایز هست بعینه یا نه جمله فلاسفه میگویند محال است و  
ابوالحسین بصری و ناصر مذهب او محمود خوارزمی از معتزله اعاده معدوم  
را روا دارند و ایشان مسأله بنا بر مذهب خود نهند که معدوم شیئی است  
و معدوم شدن چیزی عبارتست از آنکه وصف وجود از ذات او زایل شود  
اما آن ذات علی التبعین بعد العدم باقی باشد پس بنا بر این اصل گفته اند  
اعاده روا باشد .

و اصحاب ما منکر العدم شیئی باشند و گویند چون چیزی معدوم  
شود نه از وی وجود ماند و نه عین بلکه نفی محض است و نیست صرف شود و  
با اینهمه اعاده عین آن معدوم روا باشد پس جواز اعاده معدوم برینوجه  
مذهب هیچ طایفه از طوائف فلسفی و اسلامی نیست مگر مذهب ما و  
اصحاب ما و دلیل ما بر جواز اعاده معدوم آنستکه گوئیم آنچه که معدوم  
شد بعد از عدم جایز الوجود لذاته است و صفت قادریت خدای تعالی  
همچنانکه بوده باقی است پس باید که اعاده آن معدوم بعینه جایز باشد  
و دلیل بر آنکه معدوم شد و بعدالعدم جایز الوجود است آنستکه جواز  
وجود یا از لوازم ماهیت اوست (که هرگز زایل نشود) یا از لوازم ماهیت  
او نیست پس آنجواز بر وی جایز باشد پس آنجواز را جواز دوم باید

واین مؤدی باشد تسلسل و آن محال است پس درست شد که معدوم بعدالعدم جایز الوجود است.

و اما آنچه صفت قدرت همچنانکه بوده باقی است ظاهر است و از هر دو مقدمه جواز اعاده معدوم لازم آید.

اگر سایل گوید بدانچه گفتمی لازم ماهیت اوست پس مادام که ماهیت بود باید که آنجواز حاصل بود و این سخن سخت متین است لیکن این سخن آنگاه راست آید که معدوم را شیء گویند چون شما این اصل را منکرید این دلیل را چگونه تقریر توانید کردن.

جواب گوئیم نماندن ذات مانع آن نیست که بروی حکم کرده شود که آن ممتنع است یا جایز و یدل علیه وجوه.

احدها ان العقل يحكم بان هذا الحدت كان جازي الحدوث قبل الحدوث والحادث ليس هو الذات على قول من يقول بان المعدوم شيء بل الحادث هو الوجود والموجود ما كان حاصل قبل الحدوث ثم انا نحكم عليه بان كان يجوز ان يحصل قبل ذلك فعملنا ان كونه عدما محضاً لا ينافي الحكم عليه بالجواز.

و ثانیها ان الخصم يحكم على هذا الذي عدم و فنی بالكلیة بانه یمتنع عوده والمحكوم علیه بامتناع العود الا ذلك الشخص الذي فنی فعملنا ان فناه و عدمه لا یمنع صحة الحكم علیه

بانه جایز او لیس بجایز.

و ثالثها ان هذا الذي فنی فهو بعد فناه اما ان يجوز ان يحكم عليه بشيء من الاحكام او لا يجوز الحكم عليه فان جاز الحكم عليه سقط السؤال وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضاً لان امتناع الحكم عليه حكم عليه بالامتناع فنبت ان القول بانه یمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوماً عليه وما ادى فنیه الى ثبوته كان باطلاً فبطل القول بان ما عدم و فنی امتنع الحكم عليه.

ورابعها ان الحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع و على جمع الضدين بانه ممتنع والمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى والجمع بين الضدين ثم هذه الاهيات ليس لها تحقق اصلاً البتة باتفاق العقلاء فعملنا ان الحكم على الشيء لا يستدعي كون المحكوم عليه ثبوتياً.

وخامسها ان الحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فهذا الحكم على مسمى العدم بانه ينافي الوجود و يعانده فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم و مسمى العدم یمتنع ان يكون له التحقق لانه يقبض التحقق والتعین والتقرر و احد التقيضين لا يكون غير الثاني.

اما شبهات منكران اعاده معدوم سه است:



شبهه اول آنستکه حکم کردن بجواز اعاده چیزی موقوف باشد در عقل بر آنکه تعیین آن وهویت آن باقی بود زیرا جواز اعاده آن نوع آن باشد که رو بود بعدالعدم نه عین ماند و نه ذات و نه تعیین پس حکم کردن بر وی بجواز اعاده محال باشد.

شبهه دوم آنستکه اگر اعاده معدوم روا بود پس اعاده آنوقت اول که نخست او را در وی آفرید هم روا باشد پس هم برین تقدیر اعاده در عین وقت اول بوده باشد پس اعاده عین ابتدا شود و این محال است پس معلوم شد که اعاده معدوم مؤدی باشد بمحال پس اعاده معدوم محال باشد.

شبهه سوم چون فرض کنیم که جوهری معدوم شد پس حقیقتی آنجوهر بیافرید و جوهرهای دیگر بیافرید نسبت اینجوهر و جوهر بیشتر که معدوم شد یکی است پس آنچه یکی عین آنستکه او پیش معدوم شد اولی نبود از آنکه وجود این دوم عین آن بیشتر باشد پس باید که این هر دو عین آن باشد زیرا که دو عین یکی نباشد پس باید که هیچ دو عین آن بیشتر نباشد پس معلوم شد که اعاده معدوم محال است.

جواب از شبهه اول آنستکه حاصل سخن اینست که حکم کردن بجواز این بامتناع چیزی موقوف است بر حصول تعیین آنچه فی نفسه و ملا این سخن منقوض کرده ایم بوجوه.

جواب از شبهه دوم این حدوث الشیء غیر مشروط بالوقت و الا لیکن ذلک الوقت حادثاً فیلزم افتقاره الی وقت آخر و لزم

التسلسل بل الحدوث المبتدئ هو ان لا يكون مسبوقاً بحدوث آخر و علی هذا التقدير يزول السؤال.

آنستکه حدوث موقوف وقت نیست و الا آنوقت هم حادث است پس حدوث آن باید که در وقت دیگر باشد و این بتسلسل انجامد و این محال است بلکه مبداء آن باشد که وجود آن یکباره حاصل شده باشد و معاد آن بود که بار دوم باشد.

و جواب از شبهه سوم آنستکه هیچ شك نیست که اگر چه متمایز در ماهیت برابر باشند لیکن در تعیین برابر نباشند پس چون این جوهر باز آفرید و مثل آن بیافرید عین از مثل متمیز شود بدان تعیین پس حاصل آنچه گفت که لیس کون احد الجواهرین عین ما عدم اولاً اولی من کون الثانی عینه باطل شد و بالله التوفیق.

**مقدمه** سیوم آنستکه مذهب ما آنستکه هر چه جز خداست عدم بر همه رو است فلاسفه میگویند که جان آدمی اگر چه ازلی نیست بر مذهب ارسطاطالیس لیکن ابدی است و قابل عدم نیست و دلیل ما بر آن که هر چه جز خداست قابل عدم است آنستکه ما در مسأله حدوث اجسام درست کرده ایم که هر چه جز خداست محدث است و هر چه محدث بود هم قابل وجود بود و هم قابل عدم زیرا که هر چه محدث بود پیش از وجود نبوده باشد و اگر ماهیت آن قابل عدم نبود این محال بودی و بعد از آن عدم موجود شده است و اگر قابل وجود نبود این سخن محال

بودی پس معلوم شد که ماهیت هر چه جز خداست هم قابل وجود است  
و هم قابل عدم و درست کردیم در مقدمه دویم ازین مسأله که این قابلیت  
لازم ماهیت است و هر چه لازم ماهیت است هر گز زایل نشود پس معلوم  
شد که هر چه جز خداست تعالی است بر همه علی الاطلاق عدم رواست.

اما شبهات فلاسفه چهارست :

شبهه نخستین میگوید نیست شدن جان محال است زیرا که اگر  
قابل عدم بود صفت وی بود زیرا که هر چه قابل چیزی بود قابل با مقبول  
جمع شدن روا باشد و عدم چیزی با وجود آن چیز جمع شدن محال باشد پس  
معلوم شد که اگر عدم بروی روا بود قابلیت عدم او بروی قائم نبود بلکه  
بغیر او قائم بود پس اگر آن غیر قابل عدم بود او را بغیر دیگر حاجت  
می افتد و این بتسلسل انجامد و این محال است پس باید که بچیزی برسد  
که آن چیز قابل عدم نبود پس درست شد که جان ما چیزی است که  
قابل عدم نیست.

اگر سایل گوید پس از تعیین آن حجت لازم آید که هیچ چیز از صور  
و اعراض قابل عدم نباشند بماده گویم این لازم نیاید لاجرم امکان حدوث  
و امکان عدم ایشان حاصل باشد در ماده اما ما درست کردیم که جان  
موجود است مجرد از ماده نه جسم است و نه جسمانی و چون مرو را ماده  
نمود معقول نبود که امکان فنای او قائم باشد بوی پس فرق ظاهر شد.

و شبهه دویم آنستکه زمان قابل انقطاع و انتها نیست پس باید که  
حرکت قابل انتها و فنا نبود و باید که جسم هم چنین باشد پس درین جا  
سه مقدمه بیاریم :

اما مقدمه نخستین که زمان قابل انقطاع و انتها نیست دلیل  
برین آنستکه هر چه فانی شود و وجود او بعد از عدم او بود پس اگر  
زمان معدوم شود او بعد از وجود او بود و این بعدیت نفس عدم نیست  
لَاِنَّ الْعَدَمَ بَعْدَ كَالْعَدَمِ قَبْلُ وَ لَيْسَ الْبَعْدُ قَبْلًا پس آن بعدیت امر  
وجودی است حادث شده و چون زایل شود بعدیت دیگر حاصل شود  
و این موجب آن باشد که بعد از عدم زمان اموری متجدد شود که هر يك  
پیش از آن دیگر باشد و این خود عین وجود زمان است فَإِذَا لَا بُدَايَةَ  
لِلزَّمَانِ وَلَا نَهَايَةَ لَهُ پس معلوم شد که از فرض عدم زمان وجود لازم  
آید و این محال است پس فرض عدم زمان محال بود.

اما مقدمه دویم و آن آنستکه چون زمان دایم باشد حرکت  
دایم باشد و دلیل این آنستکه معنی زمان چیزی است که آن منقسم باشد  
باجزاء چنانکه بعضی متقدم باشد و بعضی متأخر چه این آنگاه معقول  
باشد که چیزی منقضی شود و چیزی حادث شود و مراد ما از حرکت  
بیش ازین نیست.

اما مقدمه سیوم و آن آنستکه هر زمان حرکت دایم باشد ذات  
باید که دایم باشد و حجت این سخت ظاهر است زیرا که این چیزها که



محدث شود پیش از حدوث ممکن الوجود بوده باشد و امکان حدوث ایشانرا محل باید چنانکه معلوم شده است و اگر آنمحل محدث باشد او را ماده دیگر باید پس معلوم شد که همزمان و همحرکت و همذات همه ابدی و واجب البقا آمد.

شبهه سیوم آنستکه جهت مشارالیه است بحس مقصد و متحرکست و هرچه چنین باشد موجود باشد پس موجودی است مشارالیه و او را محدّدی باید جسمانی و باید که تحدید آن محدّد بر سیل محیط و مرکز باشد و این مقدمات در کتابهای مطول تقریر کرده ایم و چون این درست شد آن محدّد قابل حرکت مستقیمه نباشد زیرا که هر چیز که یک حرکت مستقیمه کند از جائی بجائی دیگر انتقال کرده باشد پس جهت منتقل عنه و جهت منتقل الیه پیش از آنجسم موجود بوده باشد پس آنجسم محدّد الجهات نباشد و ما سخن در محدّد الجهات فرض کرده ایم پس معلوم شد که محدّد الجهات قابل حرکت مستقیمه نباشد پس قابل خرق و التیام و انفطار نباشد<sup>۱</sup>

۱- دنیای امروز سخنان دانشمندان دیروز را افسانه میدانند با فقدان وسایل تحقیق خیال بافی کرده و بتقلید پیشینیان گزافی میگفتند هفت ستاره را سیاره نامیدند و هفت فلک برای آن ساختند تا آن ستارگان را در نطن فلک جای دهند و چون بعضی را ثوابت دیدند فلک دیگر تراشیدند و هشتین فلک قرار دادند چون طاق را دوست داشتند برای اینهمه افلاک طاقی ساختند و نظم افلاک را درعهده فلک نهم شناختند و او را فلک اطلس نام دادند و محدّد الجهات خواندند حضرت رسول اکرم در چهارده قرن پیش بیان معراج خویش فرمود و ابطل گفته متداول زمان (لزوم خرق و التیام) که در آن عصر يك حقیقت علمی غیر قابل انکار بشمار میرفت نمود اعلان تسخیر فضا را منتشر کرد و امکان مسافرت را اعلام داشت نگارنده در جلد دوم بمناسبت اثبات نبوت خاصه درین باره حواشی خواهم نگاشت.

شبهه چهارم آنستکه عدم اجسام یا باعدام معدوم بود یا بطریبان ضد و یا بانتفاء شرط و این هر سه قسم محال است اما اعدام معدوم زیرا که قدرت صفتی است مؤثر و عدم نفی محض است و نفی محض را اثر نباشد و اما طریبان ضد زیرا که مضاده بین الجانبین باشد فَلَيْسَ عَدَمُ الْبَاقِي لِوُجُودِ الطَّارِي اُولَى مِنْ اِنْدِفَاعِ الطَّارِي لِوُجُودِ الْبَاقِي و اما انتفاء شرط زیرا که آن شرط یا باقی باشد و ح کَانَ الْكَلَامُ فِي كَيْفِيَةِ اِعْدَابِهِ كَالْكَلَامِ فِي كَيْفِيَةِ اِعْدَامِ الْجِسْمِ فَيُقْضَى اِلَى التَّسْلُيْلِ اَوِ الدَّوْرِ يَابَاقِي نَبُودِ و این محال است زیرا که موجود باقی محال باشد که مشروط بوجود غیر باقی باشد و در تمام تقریر این شبهه بدانوجه که در مسأله بقا تقریر کرده ایم استعانت باید کردن اینست تمام شبهات فلاسفه.

جواب از شبهه اول آنکه حاصل سخن يك کلمه باز گردد و آن آنستکه امکان صفتی است وجودی پس او را محل موجودی باید و ما جواب این بنام در مسأله حدوث اجسام تقریر کرده ایم.

و جواب از شبهه دویم آنستکه شما میگوئید که اگر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و آن بعدیت بزمان باشد و ما میگوئیم که لا نَسْلِمُ که آن بعدیت بزمان باشد زیرا که بعدیت زمان حاضر از زمان ماضی اگر بزمان است پس چرا روا نبود که بعدیت عدم زمان از وجود زمان نه بزمان باشد پس برین تقدیر شبهه زایل شد.

و جواب از شبهه سیوم آنستکه بناء این شبهه بر آن مقدمه است که

که تحدّد جهات بمحیط و مرکز باشد و در صحت اینمقدمه بحث بسیار است پس اگر این مسلم داریم گوئیم اینمقدمه منتج آنستکه محدّد قابل حرکت مستقیمه نبود لیکن منتج این نیست که محدّد قابل عدم نبود و ما درین مقام جز دعوی قبول عدم نکرده ایم.

و جواب از شبهه چهارم آنستکه این شبهه مناقض است بعدم صور و اعراض زیرا که هیچ شك نیست که صور و اعراض معدوم میشوند پس عدم ایشان یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته بود پس باید که البته موجود نشود و اگر ممکن لذاته بود آن تقسیم که شما گفته اید در وی باز آمد که آنعدم یا باعدم معدوم بود یا بطریان ضد یا بانتفاء شرط اینست جواب از شبهات فلاسفه و بالله التوفیق.

**مقدمه چهارم** آنستکه اجرام فلک مع بقاء ذاتها قابل تفرّق و تمزّق و خرق و التیام اند و فلاسفه آنرا منکرند و ما را بر صحت مذهب خویش دو برهان است:

برهان اول آنستکه اجسام همه از راه جسمیت برابر باشند و چون چنین باشد هر چه بر یکی روا باشد بر همه روا باشد و چون تفرّق و تمزّق بر بعضی اجسام رواست باید که بر همه روا باشد بنا بر دو مقدمه:

یکی آنستکه اجسام در ماهیت مساوی اند.

و دویم آنکه چون چنین باشد هر چه بر یکی روا باشد بر دیگری هم روا باشد بیان این هر دو مقدمه در مسأله اثبات صانع گفته شده است.

و بدانکه ما را درین هر دو مقدمه اشکال است اما جمله فلاسفه این هر دو مقدمه را روا داشته اند و بروی مسایل بسیار تفریع کرده اند و چون چنین باشد این دلیل برایشان لازم باشد.

برهان دویم آنستکه اجسام افلاک یا بسایط باشند یا مرکب لیکن مرکب هر آینه از بسایط مرکب شده باشند پس بر همه تقدیرات از اثبات بسایط گزیر نیست و چون این درست شد گوئیم هر آینه آن بسیط که یکجانب ملاقی جسمی باشد و جانب دویم از آن بسیط مساوی جانب اول باشد از وی و الا آن بسیط باید که بسیط نباشد پس همچنانکه آن بسیط یکجانب ملاقی آنجسم اول بود باید که روا باشد که بجانب دویم ملاقی آنجسم دویم باشد و هر گاه که چنین باشد حرکت بر آن جایز باشد و چون حرکت ممکن باشد تفرّق و تمزّق ممکن باشد.

شبهه فلاسفه آنستکه حکایت کردیم در مقدمه پیش که تفرّق و تمزّق در حرکات مستقیمه بود و حرکات مستقیمه بر افلاک جایز نیست و مرا در این مقام سخت شگفتی آید از اکابر فلاسفه زیرا که این حجت اگر درست شود جز در فلک محیط نبود اما در دیگر افلاک البته رونده نیست پس چگونه روا باشد از مردم عاقل که بدین دلیل که جز در یک فلک رونده نبود حکم کنند بر جمله افلاک و کواکب بدانکه هیچ از ایشان قابل خرق و التیام نیست.

و بدانکه علماء شریعت گفته اند که عناصر و کواکب و افلاک متعیر



شوند و خراب گردند لیکن عرش خراب نگردد و برین تقدیر از عهده  
شبهه فلاسفه بیرون آمده باشیم و آنچه در قرآن آمده است از خراب شدن  
افلاک و انتشار کواکب همه را تصدیق کرده باشیم.

مقدمه پنجم آنستکه چون درست شد که هر چه جز خداوند  
تعالی است همه قابل عدم اند خلاف است میان علماء دین ما که این جایز  
خواهد شدن یا نه و معلوم است که هر چه بحث باشد از آنکه واقع شود  
یا نه رجوع در آن باب با عقل نتوان کرد بلکه تمسک بسمع باید کردن  
و اخبار آحاد مفید علم نبود و این مطلوب علمی است پس رجوع درین باب  
بقرآن نتوان کرد بسیاری از علماء اصول گفته اند که حق تعالی همه ممکنات  
را نیست و نابود کند بار دیگر باز آفریند.

و قومی از علماء اصول گفته اند که معدوم نکند لیکن جمله عالم  
خراب کند و ترکیب جواهر زایل کند و بعد از آن بار دیگر ترکیب  
باز آفریند و این قول از معتزله اختیار ابوالحسین بصری و محمود خوارزمی

۱- علما و دانشمندان طبیعی هم معتقدند که جهان طبیعت قابل زوال و اضمحلال است و  
بطور یقین دوام نخواهد داشت این زمین و آسمان و ساکنان آن همه دستخوش نابودی و  
فنا هستند دانشمندان و حکمای الهی نیز بدین حقیقت اعتراف دارند جز آنکه طبیعی برای  
انقراض جهان علت طبیعی مینماید کوه آتش نشان و وجود چاههای نفت را عامل انقراض  
بشر میدانند انبیا و سفرا و حکماء الهی روز انقراض عالم را تعبیر بروز قیامت و رستاخیز  
میکنند پس حکمای الهی و طبیعی هر دو بیک نتیجه میرسند و آن عدم بقاء این جهان است حکیم  
مادی میگوید زمین داغ میشود و دیگر جای اقامت نیست پیغمبران گفته اند که روز قیامت  
زمین چون کوره حدادان شود و صورت کنونی خود را از دست بدهد که بوم تبدل الارض  
غیر الارض و السموات و برزو الله الواحد القهار

غم مخور ای دوست کاینجهان بنماند آنچه تو می بینی آنچه بنماند

و از اصحاب ما امام الحرمین است.

و قول سیوم درین مسأله آنستکه دنیا را خراب کند و آسمانها را  
خراب کند لیکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی را خراب نکند.

قول چهارم آنستکه این اقسام جایز است و ما در قرآن دلیل قاطعی  
بر تعیین یکی ازین قولها نیافتیم پس ما را در تعیین توقف باید کردن و  
اما آنقوم که قطع کرده اند بر آنچه همه دائر کند بچهار آیت از قرآن  
تمسک کرده اند.

حجت نخستین آنستکه خداوند تعالی فرمود کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا  
وَجْهَهُ و لَفْظُ كُلِّ شَيْءٍ لَفْظُ عَامٍ است متناول جمله اشیا آنگاه ذات خود  
را ازین حکم استثنا فرمود پس معلوم شد که هر چه جز خداوند تعالی  
و تقدس است هلاک شود پس آنقوم که گفته اند همه ممکنات را نیست  
گرداند گفته اند که هلاک شدن چیزی ناماندن آنچیز باشد چنانچه خداوند  
تعالی فرمود إِنَّ أُمَّرَهُ هَلَكٌ یعنی اگر آنمرد نماند پس اگر متفرق شود  
ذوات مانده باشد پس صفات هلاک شده باشد لیکن اگر صفات هلاک  
نشده باشد باقی باشد همچنانکه بود پیش ازین پس لفظ عام کُلُّ شَيْءٍ  
هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ مخصوص شود و این خلاف اصل است پس باید که  
همچنانکه صفات نماند ذوات هم نماند و آنقوم که گفته اند الْهَلَاكُ خُرُوجُ  
الشَّيْءِ عَنْ كَوْنِهِ مُتَّفَعًا بِهِ يَصْحُحُ بِهَذَا الْقَدْرِ إِطْلَاقُ اسْمِ الْهَلَاكِ عَلَيْهَا  
حجت دوم آنستکه فرمود هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَلَفْظُ

خلق متناول جمله مخلوقاتست با اتفاق و لفظ ضمیر یعیده عاید بلفظ خلق است پس بحکم این آیت باید که اعاده همه کند لیکن اعاده کردن آنگاه ممکن باشد که در قبل فنا کرده باشد زیرا که ایجاد موجود محال است  
 حجت سیوم میفرماید هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ و معنی اول آنستکه در ماضی بود و با وی هیچ موجودی نبود پس معنی آخر باید که آن بوده باشد که باشد و با وی هیچ چیز موجود نباشد پس باید که همه را معدوم گرداند  
 حجت چهارم فرمود که کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ و معنی اعاده همچنان باشد که خلق لیکن اول خلق او از عدم بود پس باید که اعاده هم از عدم محض باشد بدین چهار دلیل سمعی درست شد که حق تعالی ممکنات را معدوم گرداند آنگاه همه را بار دیگر باز آفریند.

۱ - و قال غیاث الدین منصور فی رسالته فی بیان المعاد نقلاً عن الغزالی ان المعاد الجسمانی هو تعلق المفارق عن البدن ببدن آخر و استیعمد بل استنکر عود اجزاء البدن الاول وقال ان زیدا الشیخ کان شاباً وهو کان طفلاً وهو کان جنباً مع عدم بقاء الاجزاء ففي العشر ایضاً كذلك ثم افادوا اجاد الحکیم المنصور و بدل الدر المنثور و قال نعم تبدل الاجزاء لا يستلزم تبدل الشخص و عدم استلزام ذلك لهذا فی صورة مالا يستلزم ان لا یکون تبدل الاجزاء فی کل صورة مستلزماً لتبدل الشخص و بقاء الشخص فی صور العشر غیر ضروری فالقیاس لا یفید و بین المقیس و المقیس علیه بون بعید -  
 و الحق عود البدن بعینه کالتفس بعینها ثم قال لیس هذا تناسخاً فان المعاد هو الشخص الاول و التناسخ شیء آخر و الفرق بینهما ان الروح اذا صار مرة اخرى متعلقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلق هو الشخص الاول کان حشراً لا تناسخاً و قد صرح نفسه بان الشخص مجموع الروح و البدن و اعجب من هذا انه قال فی موضع آخر ان الروح یعاد الی بدن آخر غیر الاول ولا یشار که فی شیء من الاجزاء ثم قال ان قلت هذا تناسخاً قلنا سلمنا لکن الشرع جوز هذا التناسخ و منع غیره ! اعاذنا الله من شرور انفسنا .

و بدانکه این جماعت که میگویند که اعدام اجزا نکند بلکه تفریق اجزا کند از برای آن این قول اختیار کرده اند که اعاده معدوم بنزدیک ایشان ممتنع بود پس گفتند اگر اجزا نیست شود آنچه بار دیگر آفریده شود عین آن نباشد بلکه مثل آن باشد پس ثواب یا بنده غیر آنکس بوده باشد که طاعت کرد و عقاب یا بنده غیر آنکس باشد که معصیت کرد و این لایق حکیم نباشد اما چون گوئیم که اجزا فانی نشود بلکه متفرق شود و چون بار دیگر صانع عالم عین آن اجزا را کتب کند این شخص عین آن شخص نخستین باشد پس از برای این معنی این قول اختیار کردند .

۱ - گاهی در مقام انکار بصرف استنکار و استبعاد اکتفا میشود و صرف وقت برای منطق و استدلال نمیکند حیاة ثم موت ثم نشر حدیث خرافة یا ام عمرو و غالباً از این جهت است که میخواهد آزاد باشد و ایمان بمعاد جلو آزادی حیوانی او را میگیرد از این روی پشت بدین میکنند و خود را بفلسف میزنند بل یرید الانسان لیفجر امامه یسال ایان یوم القيمة منطق قرآن در مقام رد گفتار آنان اینستکه هر چه مشکل باشد از ایجاد آن که مشکلتر نیست خدای قادر را چیزی عاجز نمیکند و کسی جلو اراده او را نمیگیرد و هو الذی یدء الخلق ثم یعیده و هو اهوون علیه قل یحییها الذی انشأها اول مرة کما بدأنا اول خلق نعیده و حضرت رسول اکرم در نخستین روزی که خویشان خود را دعوت و تبلیغ کرد فرمود و الله لثموتن کما تنامون و لتبعثن کما تستیقظون و لتحاسبن بما تعملون برخی دیگر از منکران انکار خود را رنگ فکر و فلسفه داده اند بدین بیان که جهان با همه عوامل آن وظایف طبیعی خود را انجام میدهد نیازی بمؤثر نیست دهر دائر لا اول له ولا آخر نتیجه فعل و انفعال تر و ماده تولید مثل است مرگ و حیات جز یک امر طبیعی نیست اگر این عالم را خدایی هم باشد آفرینش با او و اعطاء خواص طبیعی اشیا فرمود و سپس دست از کار کشیده و پس از مراحل که این نظره پیموده است عاقبت کار بانکار حکمت بحث و حشر رسیده منکران خدا و میدهند بحکم تلازم منکر قیامت و معاد و جزاهستند و قالوا ان هی الاجیاتنا الدنیا نموت و نحیا و مانحن ببعوثین و مدعیان ایمان بخدا و قائلین بقدرت و

بقیه پاورقی در صفحه بعد



و بدانکه اگر اعاده معدوم جایزست این اشکال وارد نیست خواه  
اجزاء معدوم شوند خواه متفرق شوند و اگر اعاده معدوم ممتنع است این  
اشکال لازم است خواه آن اجزاء معدوم نشود و خواه معدوم گردد زیرا  
که معلوم است که آن چیز که زید بخود اشاره کند که من چنین کردم  
و چنین گفتم مدلول لفظ من نفس آن اجزاء نیست زیرا که اگر تقدیر  
کنیم که آن اجزاء از خاک و آب و هوا جمله حاضر باشد لیکن بایکدیگر  
آمیخته نشده بلکه چنانکه خاک خاک و آب همچنان آب باشد و هوا

بقیه یاورقی از صفحه قبل

حکمت او تعالی حکمت بعثت را ندانسته بلکه خلاف حکمت دانسته اند الاعاده لا لغرض عبث و  
جزا فلا یلیق بالحکیم و الغرض انکان عابداً الیه کان نقصاله فیجب تنزیهه عنه و ان کان عابداً الی  
العبد لزم العجز و خلاف الحکمة و المعدالة فان ذلك الغرض انکان ایصال الم فهو منزه و هذا  
غیر لایق بالحکیم فکیف یخالق الحکمة و انکان ایصال لذة فاللذات سیما الحسیات دفع  
آلام فان اکل الطعام و انکان حسناً لا یلتذ به الشبعان و انما یستلذ منه الجایع و کذا سایر  
اللذات الحسیه فان الاطباء لاسیما الحکماء منهم صرحوا بانها دفع الالام فلزم انه تعالی  
یولم العبد اولاً حتی یوصل الیه لذة حسیة و ذلك لا یلیق بالحکیم العادل لیدفع عنه بهذا  
و من الذی یرید احساناً باحد فیقطع بعض اعضائه و یجرحه ثم یصنع المراحیح و یضع علیه المراحیح  
ثم ان الاشاعة اجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض فی افعال الله و قبح الخلو عنه ثم  
بمنع کون الغرض منحصراً فی ایصال اللذة و الا لم تم بمنع کون اللذات الاخریة کالدنیویة  
حتى یستلزم کونها ایضاً دفع آلام کهنه اقول و الجواب المفید ان هذا قیاس

و اما المعتزله قد اجابوا بان الغرض فی المعاد نیل الجزاء و ظهور صدق الانبیاء .  
قال بعض المحققین و الحق فی الجواب ان یقال فرق بین الغرض و الضروری فان  
للافعال غایات طبیعیة و لوازم ضروریة و ان الموت هو الانتقال من هذه النشأة الی النشأة  
الآخرة فوقها و ان اللذات الاخریة و مقابلاتها من الآلام هی مما اکتسبته یدنی الناس و النفوس  
فلحقته اللوازم و التبعات و الله تعالی منزه عن هذه القیاسات و لیس فعله تعالی فی عباده نظیر  
افعال السلاطین فانهم ذوی اغراض و امراض و ینفعلون من الاکرام و الانتقام و انما ینضاهی  
فعل الطیب المعالج مع المرضى و ما فعل فهو المرضى .

همچنان هوا باشد هیچکس نگوید که زید حاضرست بلکه تا آن اجزاء  
بایکدیگر آمیخته نشود و وصف حیوة و علم و قدرت پدید نیاید زید  
موجود نباشد پس معلوم شد که زید عبارت نیست از مجرد این اجزاء  
بلکه عبارت است از آن اجزاء که موصوف باشد بصفات مخصوصه و چون  
اجزاء متفرق شوند آن صفات معدوم شود پس در وقت اعاده اگر اعاده عین  
آن صفات کرده شود پس اعاده معدوم روا داشته باشد و چون این رواداشتی  
اعاده ذوات معدومه هم روا بود و آن اشکال زایل شود و اگر اعاده عین  
آن صفات کرده نشود بلکه اعاده مثل آن صفات کرده شود پس زید دویم  
عین زید اول نباشد پس آن اشکال باز آید پس معلوم شد که تا اعاده معدوم  
روا داشته نشود حشر اجساد درست نشود خواه بگو که اجزاء متفرق گردد  
و فانی نشود خواه بگو که اجزاء فانی و معدوم شود و بالله التوفیق .

و چون این مقدمات معلوم شد بمقصود باز گردیم و گوئیم:

مسألة حشر و نشر بنابر چهار رکن است زیرا که آدمی عالم صغیرست  
و جمله عالم کبیر است<sup>۱</sup> و بحث ازین هردو عالم یا از خرابی او باشد  
یا از معمور شدن او بار دویم پس چهار مطلوب پدید آید:

مطلوب اول آنستکه عالم کوچک که آدمی است خراب شود و  
آن عبارتست از مرگ آدمی .

۱- حکما و متکلمین آدم را عالم صغیر و عالم را آدم کبیر گویند ولی عرفاً بمعکس  
گفته اند عالم آدم کوچک و آدم عالم بزرگ است .  
آنچه در عالم کبیر بود همه شرح کتاب اکبر توست

مطلوب دویم آنستکه بار دیگر معمور شود یعنی پس از آنکه بمیرد باز زنده شود.

مطلوب سیوم آنستکه عالم اکبر خراب شود.

مطلوب چهارم آنستکه عالم بعد از آنکه خراب شود بار دیگر معمور شود و این شرح عالم آخرت است و صفت بهشت و دوزخ اینست ضبط مطالب مسأله معاد و حشر و نشر.

اما مطلوب اول و آن خراب شدن عالم اصغرست یعنی مردن آدمی بیاید دانستن که هیچ شك نیست در آنکه این جسد بمیرد پس آنکس که گوید نفس غیر جسد است و از موت جسد موت او لازم نیاید گوید چون جسد بمیرد انسان نمرده باشد لیکن مرگب آن مرده باشد و منزلگاه آن خراب گردیده باشد اما آنکس که گوید نفس عین جسد است یا اگر غیر جسد است لیکن از موت جسد موت او لازم آید گوید چون جسم که جسد است بمیرد نفس هم بمیرد پس معلوم شد که این مقام بنا بر دو مسأله است یکی بر ماهیت نفس دویم بر بقای نفس بعد از جسد و این هر دو را بتمامت شرح داده ایم.

اما مطلوب دویم و آن اعاده نفس انسان است.

بدانکه درین مسأله پنج قول ممکن است یا اثبات معاد جسد فقط یا اثبات معاد روح فقط یا اثبات معاد هر دو و یا نفی معاد هر دو یا توقف کردن

درین اقسام اما اثبات معاد جسمانی جمله فلاسفه آنرا منکرند و جمله اهل اسلام بدان مقراند.

و بدانکه جمع کردن میان انکار معاد جسمانی و میان تصدیق کردن قرآن و نبوت حضرت ختمی پناه صلی الله علیه و سلم ممکن نیست زیرا که هر کس که در علم تفسیر خوض کرده باشد داند که اثبات این مسأله نه چندان و چنانست که قابل تاویل باشد.

اما اهل اسلام جمله را اتفاق است بر معاد جسمانی و مثبتان دو گروهند یکی آنجماعت که میگویند معدوم کند پس بار دویم عین آنرا آفریند دویم آنجماعت که میگویند اجزای بدن مکلفان را تفریق کند پس بار دویم تر کیب کند و در وی صفت حیات و عقل آفریند و ما را در این دو مقام است یکی اثبات جواز دویم اثبات وقوع اما اثبات جواز بر سه مقدمه است

۱- برخی از دانشمندان گویند گذشته از ضرورت دین و مذهب عقل استقلالاً حکم میکند که معاد جسمانی است زیرا مقدماتی که در باب شناسایی انسان خوانده ایم چنین نتیجه میدهد که انسان مرکب است از روح و بدن و سر علن روح تنها انسان نیست چنانکه بدن به تنهایی انسان نبود ولی این مجموع مرکب انسان است فی المثل سکنجین که مرکب از سر که و انگبین است خاصیت و خصوصیت دارد که در آن دو بافرد وجود ندارد حالت ترکیبیه شیء ثالثی ترتیب داده است فایده منتظره از مجموع مرکب را از هیچیک از آن دو فرد نمیتوان خواست و مرتب ساخت فاعل و عامل و مرید و مدبرک در طاعات و معاصی انسان است جزء عمل باداش و کيفر که نتیجه و حاصل کار انسان است چگونه میتوان بدیگری داد فالعاد فی المعاد هو الشخص بینة و بجسده و روحه بحيث لو رآه الرائي لقال هذا فلان فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرة شرأ یره پس از رسیدگی حساب و بررسی دقیق هر کس بجایگاه مناسب که برای خویش تهیه کرده است میرسد و بهره برداری میکند فریق فی الجنة و فریق فی السعیر.



مقدمه نخستین اثبات جواز عود معدوم با اثبات آنکه آن اجزا که مجتمع شود و براهین این مقدمه تقریر کرده شده است در ما تقدم .  
**مقدمه دوم** آنستکه باری تعالی قادر است بر جمله ممکنات و برهان این گفته شده است و چون او قادر است بر جمله ممکنات و این عود از جمله ممکنات است باید که او قادر باشد بر اعاده .

**مقدمه سیوم** آنستکه باری تعالی عالم است بجمله معلومات از جزویات و کلیات و چون چنین باشد نالم باشد بدانکه اجزاء اصلی هر مکلف کدام است و اگر چه آن اجزا بهم آمیخته باشد پس تواند که هر یکی را علی التعمین بیافریند بی هیچ غلط و چون این هر سه مقدمه درست شد لابد باشد که جواز معاد جسمانی درست شود و از این است که خداوند سبحانه و تعالی در قرآن مجید هر کجا که دلیل بر صحت حشر و نشر فرمود این هر سه مقدمه را تقریر فرمود و ما در شرح این معنی چند آیت بیاوریم :

آیت اول آنستکه در سوره النحل میفرماید که **أَمَّنْ يَبْدُو الْخَلْقِ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ مَنْ يَرْزُقْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ** پس اینستکه **أَمَّنْ يَبْدُو الْخَلْقِ** ثم يعيده اشارت است بدانکه عود فی نفسه جایز است اگر متمتع لذاته بودی بایستی که از آغاز موجود نشدی و ایضاً اشارتست بدانکه او قادر است بر خلق و ترکیب پس بدین

آیت هم جواز ذاتی و هم اثبات قدرت حاصل شد و آنچه فرمود **قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ** علم حاصل شد پس هر سه مقدمه حاصل شد و چون این هر سه مقدمه تقریر فرمود از جهل و نادانی آتوم خبر داد بیل **إِدَارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا** عَمُونَ  
**آیت دوم** در سوره یس فرمود **وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ** اشارت است بدو مقدمه یکی جواز ذاتی دوم اثبات کمال قدرت و آنچه فرمود **وَ هُوَ يَكْوِلُ خَلْقَ عَالِمٍ** اشارتست بکمال علم .

**آیت سیوم** فرمود **وَ هُوَ الَّذِي يَبْدُو الْخَلْقِ ثُمَّ يُعِيدُهُ** اشارت است بدو مقدمه یکی بجواز ذاتی دوم بکمال قدرت و آنچه فرمود **وَ هُوَ الْعَزِيزُ** اشارت است هم بکمال قدرت و **الْحَكِيمُ** اشارتست بکمال علم و ما در تفسیر بزرگ خود نوشته ایم که هر جایگاه که دلیل فرمود بر جواز بعث بنا برین سه مقدمه نهاد که گفته شد و چون این هر سه مقدمه درست شد معاد جسمانی درست شد .

و اما شبهات فلاسفه در انکار حشر اجساد چهار است :

۱- النافون للمعاد بنوا كلامهم على محض الاستبعاد فقالوا كيف تجتمع اجزاء البدن بعد التفرق العظيم وسببا من قطعت اوصاله و فرقت في مواضع متباعدة و صار كل ذرة منها في مكان و كل جزء في قطر من الاقطار فيقال لهؤلاء الم تعلموا ان المنى الذي هو فضلة الهضم الرابع منبث في اطراف الاعضاء كالطلل و بالقوة الشهوانية تجتمع تلك الاجزاء الطلية بقية باورفی در صفحه بعد

شبهه نخست آنستکه حشر اجساد ممکن نشود الا بعد إعادة المعدوم لیکن اعاده معدوم محال است پس حشر اجسام محال باشد و بیان هر دو مقدمه گفته شده است<sup>۱</sup>.

شبهه دوم آنستکه چون شخص را کشته اند و دیگری آنشخص را خورد اجزاء تن آنشخص کشته اجزاء تن اینشخص دویم شد پس اینشخص درین حالت مرد در روز قیامت از دو حال بیرون نبود اگر آن اجزایشخص اول دهند شخص دویم محروم ماند و اگر بشخص دویم دهند شخص اول محروم ماند و چون این هر دو باطل است باید که حشر اجساد باطل باشد<sup>۲</sup>.

بقیه یاورقی از صفحه قبل

فی اوعیه المنی بعد تشتتها و انبثاتها فی جمیع الاعضاء الم تعلموا ان المنی تولد من الاغذیه والاغذیه من العناصر المتشبهة بالتباعد فالذی جمع تلك الاجزاء المنفرقة قادر علی جمع اجزاء البدن بعد التشتت والتفرق والیه الاشارة بقوله تعالی قل بحیثها الذی انشأها اول مرة وهو بكل خلق علیم .

۱ - فاضل میبیدی در شرح دیوان گوید صوفیه گویند ذات معدوم از صحرای عدم و نفی صرف قدم بمنزل شهود و موطن وجود نمی نهد چنانچه معدوم محض رنگ وجود نمی یابد آینه موجود حقیقی هم رنگ و زنگ عدم نمیگیرد و ذات هیچ چیز را معدوم نمیتوان ساخت مثلا چوب را اگر بر آتش بسوزانی او معدوم نشود بلکه صورت او متبدل گردد و بهیأت خاکستر ظهور کند .

۲ - مهمترین شبهه منکران معاد جسمانی و معروف است بشبهه آکل و ماکول که از دیر زمان ملحدان پای کوبان و طعن زنان استحال معاد جسمانی را اعلان کردند و عجب اینستکه برخی از فضلا و متشبهین بعلمای تحت تأثیر قرار گرفتند و برخلاف نصوص قرآنی و کتاب آسمانی و ضرورت دین اسلامی معاد جسمانی را محال گفتند و گفته آنان را پذیرفتند ولی چون مخبر صادق و پیغمبر مصدق خیر داده معاد روحانی خواهد بود در صورتیکه حضرت امام جعفر صادق (ع) توضیح دادند آنچه که شخصیت آدمی بدان باز بسته است و هر گز فانی نمیشود و تغییر در او راه ندارد تشخص آدمی بعوارض و اجزاء فرعی که در ظرف چند روز عوض میشود نیست در مجمع البحرین لغت بلخی قابل مطالعه علماست .

شبهه سیوم آنستکه چون شخص بمرد و آن اجزا وقت حشر بوی دهند که در وقت مردن حاصل بود یا جمله اجزا مدت عمر باز دهند و قسم اول باطل است زیرا که اگر چنین بود لازم آید که اگر در وقت مرگ ابرص و مجذوم و امی و اصم بوده باشد در وقت حشر همچنین بوده باشد و این باطل است و قسم دویم هم باطل است زیرا که چون مرد مسلمان بود و فربه آنگاه چون لاغر شد و کافر شد بمرد پس در وقت حشر کردن و عذاب کردن اگر همه اجزا بوی باز دهند لازم آید که اجزاء که در وقت مسلمانی حاصل بوده است در عذاب باشد و بضد این چون در وقت فربهی کافر بود پس لاغر شد و مسلمان شد پس همه اجزا بوی باز دهند و در بهشت کنند لازم آید آنکس که از وی جز کفر در وجود نیامده باشد این ساعت در بهشت شود و این البته روا نباشد .

شبهه چهارم آنستکه اجزاء تن در وقت حیات گرم و ترست و گرمی چون در تن عمل کند پیوسته بخاری میانگیزد و بسیاری بود که جزو برسبیل تبخیر از عضو برخیزد و بعضو دیگر پیوندد و غذای این عضو دیگر شود پس اگر در وقت حشر بعضو اول دهند عضو دیگر ضایع ماند و اگر بعضو دویم دهند عضو اول ضایع ماند پس باید که حشر اجساد خود معلوم نباشد و محال باشد .

جواب از شبهه اول دو وجه است :



وجه اول آنستکه مادرست کردیم که اعاده معدوم محال نیست پس این شبهه ساقط شد.

وجه دوم آنستکه ما درست کرده ایم که نفس انسان این هیكل مشاهده نیست بدو دلیل:

دلیل اول آنستکه نفس انسان یک چیز است باقی و اجزاء این هیكل باقی نیست و باقی غیر ما لا یبقی بود.

اما دلیل دوم آنستکه ما خودی خود میدانیم در وقتی که غافل باشیم از جمله اعضای ظاهری و باطنی و معلوم نبود و چون این معلوم شد درست شد که نفس انسان یا جسمی باشد لطیف و ساری درین هیكل و آن اجزاء اصلی است که از اول عمر تا آخر عمر باقی است چنانکه اختیار ماست یا جوهری مجرد چنانکه مذهب فلاسفه است حق آنستکه انسان عبارتست از اجزاء اصلی گوئیم چرا روان بود که در وقت مردن این هیكل که اجزاء او زایدست بمیرد اما اجزاء اصلی نمیرد و متفرق نشود و آنرا باری تعالی از تفرق و تمزق نگاه دارد و آن ازین منفصل شود یا در منزل سعدا باشد چنانکه میفرماید وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ یا در منازل اشقیاء باشد چنانکه میفرماید أَلْتَارُ يَرْضَوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا چون انسان مخصوص عبارت از آن اجزاء باشد فقط از ذی تعالی آن اجزاء را در قیامت با اجزاء زایدتر کیس کند و برین تقدیر مثاب و معاقب عین آنکس باشد که در دنیا بوده باشد و هیچ اشکال نماند.

اما اگر نفس جوهر مجرد باشد گوئیم چرا روا نبود که هر نفسی در قیامت با مدر که مدرک شود! و چون این انسان عبارت از آن نفس باشد فقط و آن نفس در قیامت حاضر باشد پس مثاب و معاقب در قیامت عین آنکس باشد که در دنیا مکلف بوده است و برین تقدیر هیچ اشکال باقی نماند. اگر سایل گوید نه در دلیل گفتمی که هر چه جز خداست نیست شود پس باید که نفس انسان هم نیست شود پس معاد جسمانی آنگاه مقرر شود که اعاده معدوم تقریر کنی پس این عین جواب اول باشد.

۱ - تأثیر نفس در بدن بتسخیر است عود نفس بدن تجدید همان تسخیر است و هیچ برهانی بر استحالت این حالت و اعادت این تسخیر نیست یا بر عدم استعداد بدن برای قبول تأثیر اینکه برخی گفته اند اولین بار چون استعداد بتدریج حاصل میشود اول نطفه بعد علقه سپس مضغه تمام خلقت و چون چنین نباشد استعداد قبول تسخیر نبود گوئیم که آنچه ممکن است بتدریج حاصل شود ممکن است دفعةً حاصل گردد که در تکوین بعضی حیوانات گویند و اتصال صنع و تدبیر از موارد اتفاق عقل و نقل است چنانکه بزرگترین مظهر آن هر دو حضرت صادق علیه السلام همین امر را دلیل توحید قرار دادند قبل للصادق (ع) ما الدلیل علی ان الله واحد قال (ع) اتصال التدبیر و کمال الصنع.

و مجمل آن اینستکه جمیع موجودات عالم از عقل اول تا هیولی اولی تمامی متصل و مربوط یکدیگرند اتصال المعلول بالعلو و ارتباط المحتاج بالمحتاج الیه و حدیثی که در تفسیر احسن الخالقین وارد شده صریح است درین اتصال سوافل بعالیات و ارتباط اضغف باقوی و احتیاج هیولی بصورت و صورت بنفس و نفس بعقل و عقل بواجب تعالی از قواعد ضروریه حکماء بل ضوابط معلومه جمیع علماست پس هیولی فی نفسها مبهم بالذات و متصل در خارج بصورت است چنانکه جنس در ذهن مبهم بالذات و متصل بفصلست فکذا هیولی بالذات نه واحدست و نه کثیر زیرا که بالذات موجود نیست و وحدت و کثرت از لوازم موجودیت است بلکه وحدت و کثرت آن منوط و مربوط بوحدهت و کثرت صورت است نه بینی که آب و آتش و هوا و خاک بدلیل انقلاب هیولای آنها یکی است و صورت آنها متعدد و بدینجهت چهار موجود شده اند پس ازین دریافت کن که همین که صورت متعدد شد جسم بقیه پاورفی در صفحه بعد

جواب گوئیم که ما بدلیل عقلی درست کرده ایم که هر چه جز خداست جایز العدم است و اما آنچه این جایز واقع باشد تمسک بعمومات آیات کرده ایم و عموم را تخصیص کردن بدلیل روا باشد پس گوئیم

بقیه یاورقی از صفحه قبل

متعدد میشود اگرچه ماده آن یکی باشد و چون این حقیقت دانسته شد جواب شبهه آسان میشود از آنکه بدن مؤمن جزء بدن کافر یا حیوانات جزء بدن انسان نمیشود تا بتصرف قوای بدن کافر و انسان در نیاید و بعد از آنکه بتصرف درآمد بمجرد ورود آن در دهن و معده کیلوس میشود و بعد در کبد کیلوس میشود و در اول درجه هضم نالک صورت گوشتی و غذائی از آن گرفته میشود و بصورت اخلاطی در میآید و در آخر درجه هضم نالک صورت خلطی نیز از آن گرفته بصورت رطوبت مصور میگردد و در آخر درجه رطوبت صورت رطوبتی نیز گرفته میشود بخرج جوهر مغذی میرود و آنوقت قوه مصوره آن را مصور بصورت جسم کافر انسان مینماید و جزء بدن آن میگردد و حال آنکه این گوشت با نان یا برنج و گوشت گوسفند یا میوه و امثال ذلك بود که در دهن و معده مؤمن وارد شد و آن تصرفات مسطوره در وی شد و صور غذائیه و خلطیه و رطوبیه از آن گرفته شد تا مصور بصورت جسم و بدن مؤمن گردید و چنانکه نان و گوشت گوسفند و خر بزه موجودی هستند علی حده و همینکه گوشت و جزء بدن مؤمن شدند موجودی دیگرست جدا گانه کذلک گوشت بدن مؤمن نیز وقتی که جزء بدن کافر شد و صورت گوشت اولی را از دست داد و صورت گوشت کافر گرفت موجودی دیگر و گوشت جدا گانه خواهد بود پس ازین تحقیق معلوم و محقق گردید که گوشت بدن مؤمن جسمی است و گوشت بدن کافر جسمی جداست بل هیولای این دو جسم یکی است و هیولی بالذات با اتفاق حکما موجود نیست بلکه بصورت موجود است همینکه صورت متعدد جسم متعدد و هیولی متکثر میگردد اینست قاعده مقرر حکما و از تحقیق مرقوم نیز مستفاد شد که هیولی مسخر و منقاد صورت است و جسم مسخر و منقاد نفس است و نفس مسخر و منقاد عقل است و عقل مسخر و منقاد خداست پس جسم و بدن مؤمن و اجزاء آن در هر جا و هر عالمی که باشند در روز قیامت که یوم جمع است بانفس خود که بتربیت آن مصور و مجسم شده جمع خواهد شد و کذلک جسم کافر بسبب آن جنب اتصالی صناعی و ارتباط تدبیری که ما مجعلا بیان کردیم و اشتباه از اینراه است که خیال میکنند گوشت بدن مؤمن جزء بدن کافر شده بود بهمان صورتی که در بدن مؤمن مصور شده بود ندانسته اند که خود گوشت خوک را که خورده بود مادامی که صورت گوشت خوک را از دست نداده بود قوه مصوره

بقیه یاورقی در صفحه بعد

بنصوص بسیار در قرآن و از حضرت ختمی پناه صلی الله علیه و سلم بتواتر درست شده که بعث جسمانی حق است و بچشم می بینیم که این اجسام متفرق شده است پس حال از دو بیرون نیست یا اعاده معدوم روا نبود یا روا بود اگر روا بود اشکال زایل شود و اگر روا نبود باید که نفس انسانی را بقائی باشد و الا بعث جسمانی باطل شود اقصی ما فی الباب آنستکه از اثبات بقاء انسان تخصیص آن عمومات لازم آید لیکن تخصیص ظاهر عمومات بدلائل قطعیه باطل نیست پس آن تخصیص اعتقاد کنیم تا آن دلائل که در اثبات حشر جسمانی آمده مقرر ماند و هر که انصاف دهد (و ترک عناد کند داند که) این بحثها سخت تمام و شافی است.

و اما جواب از شبهه دویم آنستکه چون اجزاء اصلی دیگرست و اجزاء فضلی دیگر و اعتبار در وقت بعث باعاده اجزاء اصلی است و اجزاء

بقیه یاورقی از صفحه قبل

آن را بصورت بدن آن مصور نمیکرد و از اینست که اگر مسلمانی گوشت سگ و خوک بخورد و بخرج بدن او برود و قوه مصوره آن صورت انسانی بدان پوشاند پاک است نه نجس پس معلوم است که گوشت بدن مؤمن هم وقتی جزء بدن کافر میشود که صورت گوشتی و بدنی مؤمن را از دست میدهد همینکه از دست داد در عالم محسوس معدوم و در عالم الهی محفوظ میماند و تازه قوه مصوره بدن کافر بهیولای آن صورت بدن کافر را مینهد آنوقت جزء بدن کافر میشود پس باین دو تصرف دو جسم و دو جزء میشوند یکی جزء بدن مؤمن و مسخر نفس او و دیگری جزء بدن کافر و مسخر نفس وی و در این صورت که ثابت شد اثبتیست و حفظ آنها در عوالم الهیه و در یوم حشر بحکم خداوندی یک جزء نزد نفس مؤمن متجذب خواهد بود و متمم و یکی نزد نفس کافر و معذب .

ذره ذره کاندین ارض و سمات  
جنس خود را همچو کاه و کهر باست  
نوریان مر نوریان را طالبند  
ناریان مر ناریان را جاذب اند



اصلی هر مکلف در وقت مرگت یا گوئیم که منفصل شود و درین عالم باقی ماند لیکن یا بمنازل سعاد و یا بمقام اشقیاء یا اگر منفصل نشود لیکن اجزاء هر مکلف نسبت بمکلف دیگر اجزاء فضلی باشد.

۳۱ گوئیم که آن اجزاء اصلی منفصل شود اشکال زایل است و اگر گوئیم که منفصل نشود لیکن چون شخصی دیگر او را بخورد اجزاء اصلی آن مکلف نسبت بمکلف دویم اجزاء فضلی باشد پس آنرا بمکلف اول باید داد و بمکلف دوم نباید داد.

جواب از شبهه سیوم آنستکه چون معتبر در اعاده اجزاء اصلی باشد و فاعل و مکلف و مأمور و منهی آن اجزاء است اجزاء فضلی که باختلاف احوال تبدیل شود چون فریعی و لاغری را هیچ اعتبار نبود.

۱ - یکی از عجایب بیسکولوژی و فیزیولوژی اینستکه بدن انسان پیوسته کم و زیاد میشود و حرارت غریزیه موجب تفرق اجزاء عنصری میگردد و چون بتحلل میرود بیدل مایتحلل نیازمندست. این شکم بی هنر بیج بیج صبر ندارد که بسازد بیج بی تأمل این بدن همیشه در تغیر و تبدل است باینحال يك امر ثابت و مسلم نشان میدهد و مدلل میدارد که باقی فی العالمین موجودست از اوان طفولیت تا زمان کهولت يك شخص واحد بنظر آید و اختلاف زیادی در وی نیست آنهم در اعراض وی که امراض و عللی که معلول جوانی و پیری است در او دیده شود و گر نه اختلاف جوهری و اساسی وجود ندارد هیچکس نمیتواند او را غیر آتشخس به بیند یکفرد ایرانی که در آغاز جوانی بارو با یا امریکارفته و در دوران پیری باز گشته هر کس از دوستان دبستان و دبیرستانش که او را به بینند میثانند و گویند فلانی است که پنجاه سال پیش از وطن خویش هجرت نمود باینکه بطور یقین چندین صد بار عوض شده و تغیر یافته است چه علماء طبیعی میگویند بدن آدمی در ظرف مدت کمی بتحلل میرود و تجدید میشود محققان علوم طبیعی گفتند که بناچار باید در آدمی محوری باشد که همه اجزاء و اعضاء بدن بر آن دور زنند و این عوارض و کیفیات بدنی ببقاء وی بقیه پاورقی از صفحه قبل

جواب از شبهه چهارم آنستکه آن اجزاء که برسبیل تبخیر جدا شود و از عضوی بعضوی دیگر شود اجزاء اصلی نباشد و چون چنین باشد اعاده آن معتبر نباشد این است جوابهای بانصاف از این شبهات و بالله التوفیق.

اما اثبات وقوع این معاد جسمانی

بدانکه در اثبات آن دو طریق است یکی سمعی و یکی عقلی اما طریق سمعی آنستکه چون پیرهان عقلی جواز این حشر جسمانی درست شد و بنقل متواتر اثبات آن از حضرت ختمی پناه صلی الله علیه و سلم منقول شد و صحت نبوت محمدی صلوات الله علیه و آله درست شد پس بیرون آمد که صادق از وقوع چیزی ممکن الوقوع خبر داده باشد و هر چه چنین باشد حق بود پس وقوع این بعث جسمانی حق باشد.

و اما طریق عقلی دو نوع است نوع اول آنستکه هر روز در دنیا نیکوکاری می بینیم و بد کردار می بینیم و مشاهده میکنیم که نیکو کار بمیرد و هیچ راحت نیافته بلکه همه رنج دیده و بد کردار بمیرد و هیچ رنج نیافته بلکه همه راحت دیده پس اگر فردائی نباشد که در وی نیکو کار ثواب یابد و بد کردار عقاب بیند این دنیا و این خلق عبث و

بقیه پاورقی از صفحه قبل

هستند بیوی می مستند ولی آنجزو که عضو اصلی و محور اساسی است قابل محو و زوال نیست درین باره روایتی از حضرت صادق علیه السلام رسیده است که یا علمای طبیعی تجاهل کرده و نشنیده گرفته و یا بدان نرسیده اند در بعاد و مجمع البحرین آمده است : سئل الصادق (ع) عن الميت یبلی جسده قال نعم حتی لا یبقی له لحم ولا عظم الا طینته التي خلق منها اول مرة و در اخبار طینت نیز تأیید شده است.

باطل است و این لایق حکمت حکیم نباشد و آفریدگار اینمعنی را در قرآن مجید چند جایگاه تقریر فرموده یکی آنجا که فرموده وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ. أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ وَ درین آیت لطایف بسیاری است در تقریر اثبات معاد جسمانی و ما آنرا در تفسیر بزرگ خود باورده ایم. و جای دیگر میفرماید لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يُجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى.

و اما نوع دویم آنستکه آفریدگار تعالی چون خلق را بیافرید باید دانستکه از برای راحت آفرید یا از برای رنج یا نه از برای راحت و نه رنج روا نبود که از برای رنج آفریند زیرا که این لایق حکمت و رحمت و بی نیازی نبود و روا نبود که نه از برای راحت و نه از برای رنج آفریند زیرا که آنوقت که در عدم بودیم این معنی خود حاصل بود پس معلوم شد که از برای راحت آفرید پس گوئیم آن راحت یا درین عالم باشد یا در آنعالم روا نبود که درینعالم باشد زیرا که درین عالم هیچ راحت نبود و آنچه مردم او را راحت پندارند دفع الم بود چنانکه گرسنه طعام خورد لذت پندارد و آن لذت نیست بلکه دفع کردن الم جوع است و ازینست که هر چند گرسنگی صعب تر باشد لذت بیشتر نماید و ازین است که لقمه نخستین از همه لقمها خوشتر آید زیرا که رنج گرسنگی این ساعت

از دیگر وقتها بیشترست و هر لقمه که باز پس تر خورد لذت او از همه کمتر بود و همچنین لذت مباشرت از آنستکه فضله منی که در او عیه جمع شده است ایلام میکند بجمع شدن در او عیه و میخواهد تا منفصل شود و چون منفصل نشود از آن رنجی حاصل شود پس در وقت انفصال آن الم زایل شود دفعه واحده مردم پندارند که لذت است و برین قیاس چون استقرائ لذت این جهانی کرده شود میدانیم که آن همه دفع الم است و ما پنداریم که مقصود از خلق و ایجاد حیوانات ایصال لذت است و معلوم شد که آن لذت حاصل نیست درین عالم پس عالم دیگر باید تا بعد از این عالم آن لذت و سعادت در آنعالم حاصل شود و این طریق اقتناعی است و اعتماد بر طریقهای مقدم است و بالله التوفیق .

اینست خلاصه سخنها در اثبات معاد جسمانی والله اعلم .

۱ - علوم تحقیقی امروز محسوس میکند آنچه را که قرآن مجید در چهارده قرن پیش اعلام فرموده و تری الارض هامة فاذا انزلنا تا آنجا که فرماید ذلك بان الله هو الحق و انه يحيى الموتى و آية لهم الارض الميتة احييناها أو لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة این استدلال بوجود نبات و حیوان و حیات و موات آنها بمنظور محسوس کردن معقول است چه بهترین دلیل عقلی و نظری آنستکه بحس منتهی شود تو گوئی منکران معاد را به لابر اتوار دعوت میکند تا عودت اشیا را با آنها بشناید این اجسام مادی که بگفته حکمای طبیعی مرکب از نود و چند عنصر است و باز گشت همه آن عناصر بیک ماده و آن تك ماده قابل محو و فنا نیست و این اجزا و اعضا نابود نمیشوند نه تنها وجود عدم نمیگردد که موجود هم معدوم نمیشود بگفته حکما شیء قابل مقابل خود نگردد درخت خشک میشود هیزم میگردد بصرف آتشخانه میرسد خاکستر میشود خاکستر بر باد میرود و متفرق میشود اینها همه تغییر صورتست چیزی از او کم نمیشود و کم نمیگردد آدمی میبرد آتش میگیرد هرگز نقصان نمی پذیرد بقیه پاورقی در صفحه بعد



اما اثبات معاد روحانی

بدانکه جمله فلاسفه متأخر را اتفاق است بر معاد روحانی و این بحث متفرع باشد بر آنکه نفس نه جسم است و نه جسمانی پس گوئیم مثبتان نفس بدین معنی سه قسمند:

یکی آنکه جمله نفوس بشریّه بعد از موت جسد باقی است و این قول جمله معتبران است از فلاسفه.

و دویم آنستکه جمله نفوس فانی شود و حجت اینطایفه آنستکه نفوس ازلی نیست زیرا که نفس من منم پس اگر من ازلی بود می بایستی که مرا از احوال گذشته چیزی معلوم بودی زیرا که مردی هفتاد سال در شهری بوده باشد ممکن نبود که جمله احوال آن فراموش کند چنانکه او را از آن هیچ یاد نیاید و چون هیچ از احوال گذشته معلوم نیست پیدا شد که نفس ازلی نیست و چون اینمقدمه درست شد گوئیم که باید ابدی نباشد زیرا که چون نفس محدث باشد حدوث او جز حدوث بدن نباشد لیکن دورات افلاک را اول نیست پس ابدان که حادث شده باشند در

بقیه یادرقی از صفحه قبل

این سخن که از فضای ذهن خارج میشود در فضای جهان باقی است و در کتاب بزرگ خلقت ثبت میشود و مضبوط میماند و این حقایق و دقائق علمی که در کتاب تکوین با قلم قدرت نوشته هزار و چهارصد سال پیش در کتاب تدوین یعنی قرآن شریف با صراحت بیان فرموده است نهایت چنانکه خواندن از کتاب خلقت سواد و استعداد لازم دارد بهره برداری و استفاده از قرآن مجید نیز راه مخصوصی دارد که با کمال تأسف باید گفت مانع تر اشیدند و موجبات حرمان از قرآن را فراهم کردند انا کنا نستسخ ما کنتم تعملون. و وجدوا ما عملوا حاشرا. یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً ما لهذا الكتاب لایغادر صغیره ولا کبیره الا احصاها.

در ماضی متناهی بوده باشد پس نفوس ناطقه که حادث شده باشند از ازل تا امروز متناهی باشد پس اگر نفوس باقی و ابدی باشند لازم آید که این ساعت نفوس نامتناهی موجود باشد لیکن این محال است زیرا که آنعدد از نفوس که تا روزگار نوح علیه السلام موجود شده بود کمتر از آنست که تا اکنون موجود شده است و هر چه از چیزی دیگر کمتر بود متناهی باشد پس آنعدد که تا وقت نوح علیه السلام موجود بود و آنعدد که از وقت نوح علیه السلام تا امروز در وجود آمده است همه متناهی باشد و مجموع دو متناهی هم متناهی بود.

و جمله که امروز موجود است متناهی است پس معلوم شد که فرض آنکه نفوس ابدیند بمحال انجامید پس باید که نفوس ابدی نباشند بلکه همه فانی باشند.

قسم سیوم آنطایفه اند که گویند بعضی نفسها باقی است و او نفسهای داناست اما نفسهای نادان فاسد شود و هلاک گردد چون نفسهای اطفال و جهال و این بمذهب ثامسطیوس متفق است و از وی برین مذهب دو حجت نقل کرده اند.

حجت نخستین آنستکه نفس را بعد الموت آلات تحصیل سعادت جسمانی نبود پس اگر از علم که سعادت روحانی است خالی باشد معطل باشد ولایق حکمت نبود موجود معطل را باقی داشتن ابدالاً باد.

حجت دویم آنستکه علم قوت دهنده است نه بینی که جاهل در هر

کار که کند خایف و ضعیف بود و عالم بقوت و هیبت باشد و از همه علمها هیچ علمی روح را آنقدر قوت ندهد که معرفت حق جل جلاله و از آن است که مرد عارف در وقت تجلی نور معرفت حق سبحانه و تعالی از هیچ چیز فراهم نیاید و هیچ چیز پیش همت او قدری ندارد و چون این معلوم شد گوئیم روح بی علم در غایت ضعیفی بود و ضعف راهی است که آخر آن عدم بود و روح دانا در غایت قوت بود و قوت راهی است که آخر او بقا باشد پس بدین دو حجت گفته اند که جان نادان بمیرد و جان دانا باقی ماند. اما قول اول و آن آنستکه جمله ارواح بشری باقی اند گویند گان این قول هم اقسام اند:

قسم نخست آن قوم اند که گویند نفس مدرك جزئیات است و دلیل برین آنستکه ما حکم توانیم کردن که زید انسان است و زید جزوی است و انسان کلی و هر کس که حکم کند بچیزی بر چیزی باید که تصور ماهیت محکوم علیه و محکوم به نزدیک او حاضر بود لیکن تصور ماهیات کلی نزد نفس حاضرست پس تصور ماهیت جزوی نزدیک نفس حاضر باشد پس معلوم شد که نفس مدرك جزویات است و هیچ شک نیست که مدرك کلیات است پس در جوهر نفس قبول ادراکات کلی و جزوی هست و قوت بر افعال باقی است پس بعد الموت چون حجاب جسمانی زایل شود انوار عالم جلال بروی تابد تا هم ادراکات او کاملتر شود و هم افعال او قویتر گردد پس سخت کامل باشد درین عالم باقی ماند و این

صفات جز در ارواح سخت کامل یافت نشود.

طایفه دویم میگویند چون ارواح از ابدان مفارقت کند بذاتهای خود قادر نباشند بر ادراکات جزوی چون احساسات و تخیلات و توهمات دور نباشد که بجزوی از اجزاء فلکی متعلق شود چنانکه آنجزو همچنان شود او را که حواس درین عالم تابان اجزای فلکی او را ابصار و سماع و تخیلات و توهمات حاصل شود.

طایفه سیوم آن قوم اند که میگویند چون ارواح از ابدان مفارقت کنند متعلق شوند بابدان دیگر هم درین عالم اگر مطیع بوده باشند متعلق شوند ببدنی سعید با راحت و تنعم و اگر مذنب بوده باشد تعلق گیرد ببدنی شقی بارتنج و محنت و اینطایفه چند گروهند.

قومی گویند نفس انسانی جز ببدن انسانی تعلق نگیرد لیکن از بدنی ببدن دیگر انتقال میکند تا آنگاه که از علایق بشری مجرد شود و بدرجه کمال و طهارت رسد آنگاه تعلق منقطع شود و این قوم را تناسخی گویند. و طایفه دویم آنانند که روا دارند که روح بشری با ابدان حیوانات تعلق گیرد و این طایفه را اهل مسخ گویند.

و طایفه سیوم روا دارند تعلق ارواح بشری هم با ابدان حیوانات و هم با اجسام نباتی و اجسام معادن و بسایط جایز است و عقاب و عذاب آن باشد که متعلق شود بمعادن و بسایط زیرا که آن محض ظلمت است زیرا که قوتهای ناطقه و فعاله و حساسه و غاذیه هم چون انواری است که از روح



فایض میشود و بر جسد میتابد پس هر چند این قوت کمتر ظلمت بیشتر و ضیق و بلاء و شدت محکمتر و هر چند این قوی بیشتر آثار انوار و فسحت و لذت بیشتر اینست مختصری از معاد روحانی .

اما طایفه ای که هم اثبات معاد روحانی و هم اثبات معاد جسمانی میکنند جمعی بسیارند از حکماء اسلامی که خواستند که جمع کنند میان تصدیق بقرآن و میان اصول حکمت این مذهب اختیار کردند و گفتند که بهشت روح در مقامات معرفت و محبت باشد و لذت جسد در ادراک

۱- الحق ان المعاد فی المعاد انما هو بدن عنصری مثل النبی کان فی الدنیا باجزائه بعینها و من انکر هذا فقد کفر و من اقر بعود بدن مثل الاول باجزاء اخر فقد انکر المعاد حقیقة و لزمه انکار کثیر من النصوص فحیث اراد تطبیق المتقول علی ما حسیه من المعقول خرج من المعقول و المتقول و احتج المنکرون للمعاد بامتناع اعاده المردوم و شبهة الاکل و البأ کول و ردت بان المعاد هی الاجزاء الّتی منها ابتداء الخلق و الله تعالی یحفظها و لا یجعلها جزئاً کذلک لبدن آخر و الاول بمنع توقف المعاد علی جواز اعاده المردوم و ان للنظرین فی امر المعاد اثباتاً و نقیاً مشاجرات .

وما اورده المتکلمون من الکلام لا تخی بالانعام و الا لزام فلا ولی ان نسلک مسلکاً آخر فنسأل عن هؤلاء المنکرین المعاندين هل تدعون الامتناع او تمنعون الامکان او الوقوع فعلی الاول علیکم البینه و اثبات ما ادعیتم و مالکم به من هذا خبر و لا عین و لیس فیہ الا العناد و الاستبعاد و علی الثاني یسکن اثبات ما منعتم بوجوه احسنها و اقربها بالافهام عموم القدرة ان الله علی کل شیء قدير و العود شیء ممکن فی العقل و لیس مستحیلاً فی القر.

ثم ان الروایة و الدرایة فی کلام الله و نصوص الانبیا سیدنا نبینا محمد (ص) یفید حکم بلزوم عود الاجزاء بعینها ان الله یبعث من فی القبور ثم ان القرالی استدل علی تغایر البدن المبتدئه و المعاد بقوله تعالی و الله الذی ارسل الریاح فتبثر سحاباً فسقناه الی بلد ممت فاحیا به الارض و کذلک النشور فقال ما حاصله ان احیاء الارض بالنباتات و هی غیر الاول فکذلک النشور یکون فی بدن غیر الاول .

اقول فیہ بحث فان المعیا هی الارض و هی باقیة بعینها فلو کان احیاء البدن کذلک لکان باقیاً بعینه و فی الارض الباقیة یحصل بالاحیاء حالة جدیدة فکذلک النشور یکون باحداث حالات جدیدة .

محسوسات و اگر چه در دنیا جمع کردن میان هر دو لذت محال است زیرا که هر دور آن ساعت که مستغرق مقام تجلی باشد او را از لذت محسوسه یاد نیاید و این ساعت که بلذات جسمی مشغول باشد از لذات محبت و معرفت محجوب باشد لیکن آن از ضعف و نقصان قوت روح است درین عالم چون مرد روح از عالم تجلی مدد یافت و قوت او کامل شود و قدرت مجموع لذات جسمی و عقلی محیط گردد و چون بار دیگر بیدن در آید در هر دو حالت کاملتر هم در استیفاء لذات عقلی که تعلق دارد بتجلی نور الهی و هم در استیفاء لذات حسی که تعلق دارد بسعادت بدنی و چون سعادت روحانی بدلائل عقلی معلوم شد و سعادت جسمانی بدلائل سمعی معلوم شد و منافات میان هر دو پس ایمان باید آوردن و معرفت احوال در این عالم طلب باید کردن زیرا که عقل بشر از کنه عالم آخرت قاصرست .

اما آنطایفه چهارم که انکار معاد روحانی و جسمانی کرده اند آنقوم اند که گفته اند که نفس عبارت است از مزاج معتدل پس چون بمیرد آنمزاج متبدل شود پس اعتقاد کردند که **إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مُمْتَنَعَةٌ** لاجرم بنا بر این اصول گفته اند که هم معاد جسمانی باطل است و هم معاد روحانی لیکن ابطال اصول این شبهه در ما تقدم گفته شده است .

و بدانکه ما در اول مسأله تقریر کرده ایم که مقصود ما ازین

مسأله چهار چیزست :

اول معرفت کیفیت خراب شدن عالم اصغر (انسان) .

دویم معرفت عمارت پذیرفتن آن عالم بعد از خرابی او و این مسأله  
حشر اجساد است .

اما سیوم کیفیت خراب شدن عالم اکبرست اما در ارض میفرماید  
يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَأَمَّا فِي الْجِبَالِ مِمَّا مَفْرُودٌ  
وَالْجِبَالُ فَدُكَّتْ دَكَّةً وَاحِدَةً وَجَايَ دِيْغَرَ مِيْفِرْمَايِدُ وَتَرَى الْأَرْضَ  
تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَّرَّ السَّحَابِ وَجَايَ دِيْغَرَ مِيْفِرْمَايِدُ وَسِيْرَتِ  
الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا وَجَايَ دِيْغَرَ مِيْفِرْمَايِدُ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رُجًا  
وَ بَسَتْ الْجِبَالُ بَسًا وَجَايَ دِيْغَرَ مِيْفِرْمَايِدُ وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ  
الْمَنْقُوشِ وَ دَرِصَفَتِ دَرِيَا مِيْفِرْمَايِدُ وَ الْبَحْرُ الْمَسْجُورُ وَ جَايَ دِيْغَرَ مِيْفِرْمَايِدُ  
وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِرَتْ وَ دَرِصَفَتِ آسْمَانُ مِيْفِرْمَايِدُ يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمَامِ  
وَ نَزَلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا وَ جَايَ دِيْغَرَ مِيْفِرْمَايِدُ يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ  
كَالْمُهْلِ وَ دَرِصَفَتِ شَمْسٌ وَ كَوَاكِبٌ مِيْفِرْمَايِدُ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ  
إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ .

بدانکه صحت این بر اهلین عقلی درست کرده ایم آنجا که بیان کرده ایم  
که تفرق و تمزق هم جایزست و شبهات فلاسفه را تمامی جواب داده ایم .  
اما مطلوب چهارم و آن معمور شدن عالم آخرت است دلیل ما بر  
صحت این آنستکه ما درست کرده ایم که باری تعالی عالم است بجزئیات  
و قادر است بر جمله مقدرات نامتناهی هر آینه عالم باشد بمقادیر ثواب

هریک از مطیعان و مقادیر عقاب هر یک از عاصیان و چون اینمعانی مستم  
شد صحت خلق عالم درست شد فلما تفصیل احوال قیامت بر جوع در آن  
باب بدلائل عقلی ممکن نباشد بلکه معرفت آن یا از ظواهر قرآن معلوم  
توانکردن یا از احادیث درست و جماعتی از سقراط نقل کرده اند که ارواح  
صدیقان از عالم جسمانیات منقطع شود و در تجلی جلال خدای بکمال  
سعادت خود برسد .

و اما آن ارواح که متعلق باشد بعالم اجسام در وقت قیامت در عذاب  
بمانند و نزدیک آن سبب قیامت آنستکه زمین بر روی هوا ایستاده است  
و هوا بر روی آتش بسبب قوت صعود آتش ثقل زمین را از هبوط منع  
میکند و تأثیر آن آتش یوماً فیوماً زاید میشود تا آنگاه که اثر قوت آن  
آتش بر زمین برسد و دریاها بجوش در آید و بخار بر آسمان بر شود و  
آن حرارت از زیر و قوت حرارت آفتاب از زبر آسمان اثر کنند جمله  
آسمانها چون مس گداخته گردیده فرو ریخته شود و در غایت لهیب و  
حرارت باشند و ارواح اشقیاء که متعلق باشند بدین عالم جسمانی در میان  
او بمانند و آن غایت عذاب اهل دوزخ باشد .

و بدانکه مذاهب دیگر بسیارست و ما بدین قدر قناعت کردیم درین  
باب اینست تمامت سخن ما در مسأله معاد و بالله التوفیق .

پایان جلد اول

ان شاء الله جلد دوم از نبوت آغاز میشود .



## فهرست مسائل و رؤس مطالب و کلیات البراهین

صفحه	
۱-۵	مقدمه مصنف
۶	المسألة الأولى فی حدوث العالم
۶	مقدمه نخستین در شرح حقیقت عالم
۷	مقدمه دوم در بیان ماهیت حدوث
۷-۱۰	اقسام تقدم
۱۰	مقدمه سیوم در شرح مذهبها
۱۴	فصل در بیان آنکه جسم ازلی نیست
۱۴	مقدمه نخستین در بیان آنکه هر چه جسم بود متحرك بود یا ساکن
۱۴	مقدمه دوم در بیان آنکه جسم روا بود که متحرك باشد
۱۴	برهان اول
۱۵	برهان دوم و سیوم و چهارم
۱۶	برهان پنجم
۱۶	مقدمه سیوم در بیان آنکه جسم در ازل روا نبود که ساکن بود
۱۹	فصل در بیان آنکه جسم متناهی بود
۱۹-۲۰	مقدمه نخستین در بیان آنکه جمله اجسام متناهی اند باز کر (دو برهان)
۲۱	مقدمه دوم در بیان آنکه هر چه متناهی بود باید که محدث بود
۲۲	فصل در بیان آنکه جسم متحیز است
۲۳-۲۵	فصل در بیان آنکه هر چه جزیکی است محدث باشد باز کر (دو برهان)
۲۷	فصل در بیان آنکه قدم اجسام محال است

شبهات فلاسفه در قدم عالم وجواب آنها ۲۹-۳۴

براهین مؤلف در ابطال اقوال فلاسفه ۳۴-۳۹

المسألة الثانية في ان المعدوم ليس بشيء وبيان ٤ برهان ٣٩-٤٢

ابطال اقوال معتزله در شيء بودن معدوم وبيان ٣ برهان ٤٤

ذكر شبهات معتزله وجوابهاى آنها ٤٥-٥٠

المسألة الثالثة في اثبات العلم بالصانع ٥١

مقدمه نخستين ودويم وسيوم ٥١

البرهان الاول الاستدلال بامكان الذوات ٥٢

مقدمه نخستين و دويم وسؤالات ششگانه واجوبه ٥٣-٦١

مقدمه سيوم در بيان نفى دور ٦١

مقدمه چهارم در بيان نفى تسلسل و براهين آن ٦٢-٦٥

برهان دويم في اثبات واجب الوجود لذاته والاستدلال بامكان الصفات ٦٦-٦٨

برهان سيوم في اثبات الصانع تعالى والاستدلال على حدوث الجواهر ٦٩-٧٤

برهان چهارم في اثبات الصانع تعالى والاستدلال بحدوث الصفات ٧٤-٧٦

المسألة الرابعة في ان الله قديم ازلى باق سرمدى ٧٦-٧٩

برهان ومقدمه آن ٨٠-٨٢

المسألة الخامسة في ان حقيقة الله مخالفة لسائر الحقايق لعين ذاته ٨٠

المسألة السادسة في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا ٨٢

برهان اول و دويم ٨٤

برهان سيوم و چهارم ٨٥

برهان پنجم و ششم ٨٦

المسألة السابعة في انه تعالى ليس بمتحيز ٨٧

برهان يكم و دويم ٨٧

برهان سيوم تا ششم ٨٨

المسألة الثامنة في انه تعالى ليس في مكان ولا في جهة ٨٩

برهان اول و دويم ٩٠

برهان سيوم و چهارم ٩١

مقدمه نخستين ٩٢

مقدمه دويم ٩٣

المسألة التاسعة في انه سبحانه و تعالى يستحيل ان تحل ذاته في شيء ٩٥

ويستحيل ان تحل صفة من صفاته في شيء ٩٥

شبهه نصارى وجواب آن ٩٦

المسألة العاشرة في استحالة كونه تعالى محلا للحوادث ٩٧

بيان عقايد كراميان و معتزله و ابوالبركات ٩٨-٩٩

اقسام صفات و برهان اول بر رد كراميان ١٠٠

بيان برهان دويم با ذكر سه مقدمه ١٠١

برهان سيوم و پرسش و پاسخ ١٠٢

المسألة الحادية عشر في بيان كونه تعالى قادراً ١٠٣

سؤالات و اعتراضات فلاسفه و جوابهاى متكلمين ١٠٣-١١١

المسألة الثانية عشر في اثبات انه تعالى عالم ١١١

فصل نخست در اثبات عالمى خداوند تعالى ١١١

برهان و شبهات ١١١-١١٤

فصل دويم در بيان آنكه باري تعالى عالم است بكل معلومات ١١٤

برهان مصنف و بيان عقايد مخالفان ١١٤-١١٦



۱۱۶ - ۱۲۱	اختلاف عقاید مشایخ متکلمان
۱۲۱	المسألة الثالثة عشر في انه تعالى مرید
۱۲۲ - ۱۲۳	دلیل اول و دویم
۱۲۴ - ۱۲۵	چند سؤال و جواب
۱۲۶ - ۱۳۱	شبهات فلاسفه در نفی مریدی و جواب مصنف
۱۳۱ - ۱۳۳	فصل سیوم در شرح مذاهب خلق در کیفیت مریدی باریتعالی
۱۳۳	المسألة الرابعة عشر في كونه تعالى حیا
۱۳۴	المسألة الخامسة عشر في اثبات ان الله تعالى علماً و قدرة و حیوة
۱۳۴ - ۱۴۶	دلایل مثبتان و شبهات دهگانه نافیان و جوابهای آنها
۱۴۶	المسألة السادسة عشر في كونه سمیعاً و بصیراً
۱۴۶	فصل نخستین در حقیقت بیقائمی و شنوائی
۱۴۸	فصل دویم در بیان آنکه باریتعالی سمیع و بصیر است
۱۴۹	المسألة السابعة عشر في كونه تعالى متكلماً
۱۴۹	فصل اول در شرح حقیقت کلام
۱۵۰	فصل دویم در اثبات آنکه باریتعالی متکلم است
۱۵۱ - ۱۶۰	دعای چهارگانه و شبهات دهگانه و جواب مصنف
۱۶۰	المسألة الثامنة عشر في بقاء الله تعالى
۱۶۰	فصل اول در حقیقت بقا
۱۶۱	برهان اول و دویم
۱۶۳ - ۱۶۵	برهان سیوم و چهارم
۱۶۵	فصل دویم در اثبات بقاء الله تعالى
۱۶۵	برهان اول و دویم
۱۶۶	المسألة التاسعة عشر في ان الله تعالى مرئی ! ( العیاذ بالله )

	مقدمه نخستین و دویم
۱۶۶	مقدمه سیوم در هشت سؤال
۱۶۷ - ۱۷۱	مقدمه چهارم در بیان دلایل و شبهات و اعتراضات
۱۷۱ - ۲۰۰	المسألة العشرون في بيان ان معرفته تعالى هل هي ممكنة ام لا
۲۰۰	برهان اول
۲۰۱	برهان دویم
۲۰۳	برهان سیوم
۲۰۴	المسألة الحادية والعشرون في التوحيد
۲۰۷	برهان اول
۲۰۷	برهان دویم
۲۰۸	برهان سیوم
۲۱۴	المسألة الثانية والعشرون في خلق الافعال
۲۱۶	برهان اول
۲۱۸	برهان دویم
۲۲۰	برهان سیوم و چهارم
۲۲۲	شبهات معتزله و اجوبه آنها بوجه ششگانه
۲۲۴ - ۲۳۰	المسألة الثالثة والعشرون في انه لا يخرج شیء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى
۲۳۱	برهان اول و دویم
۲۳۱	ادله و شبهات مخالفان از فلاسفه و دیگران
۲۳۳ - ۲۴۰	المسألة الرابعة والعشرون في بيان ان الله تعالى مرید لجميع الكائنات

شبهات ششگانه معتزله و اجوبه آنها ۲۴۳-۲۴۶

المسألة الخامسة والعشرون في ان الحسن والقبح يبتان بالشرع ۲۴۶

برهان اول ۲۴۷

برهان دويم ۲۴۸

برهان سيوم ۲۴۹

برهان چهارم ۲۵۰

المسألة السادسة والعشرون في انه هل يجوز ان يكون افعال الله تعالى و احكامه معللة بعلة البتة ام لا ۲۵۱

برهان اول و دويم و سيوم ۲۵۱

برهان چهارم ۲۵۲

برهان پنجم ۲۵۳

المسألة السابعة والعشرون في اثبات الجوهر الفرد ۲۵۶

برهان اول ۲۵۷

مقدمه نخستين و برهان آن ۲۵۸

مقدمه دويم و برهان دويم ۲۵۹

برهان سيوم مقدمه اول ۲۶۱

مقدمه دويم ۲۶۳

برهان اول و دويم و سيوم ۲۶۳

شبهات فلاسفه در نفی جوهر فرد ۲۶۴-۲۷۱

المسألة الثامنة والعشرون في حقيقة النفس ۲۷۱

برهان اول و دويم ۲۷۲

اقوال فلاسفه در بيان آنکه نفس مجرد است يا نبي ۲۷۲-۲۷۶

مقدمه نخستين ۲۷۶

برهان اول و دويم ۲۷۷

مقدمه دويم ۲۷۷

مقدمه سيوم ۲۷۸

مقدمه چهارم ۲۷۹

المسألة التاسعة والعشرون في الخلاء داخل العالم ۲۸۰

مقدمه نخستين و دويم ۲۸۲

مقدمه سيوم و چهارم ۲۸۳

شبهات نافيان خلاء مقدمه نخستين و دويم ۲۸۴

مقدمه سيوم و شبهه دويم ۲۸۵

شبهه سيوم و جواب شبهات ۲۸۶-۱۸۸

المسألة الثلاثون في المعاد ۲۸۸

مقدمه اول ۲۸۸

مقدمه دويم ۲۸۹

جواز اعاده معلوم بگفته متكلمان ۲۹۱

شبهات منكران اعاده معلوم ۲۹۱

جواب شبهات ۲۹۲

مقدمه سيوم ۲۹۳

شبهات فلاسفه ۲۹۴

شبهه نخستين ۲۹۴

شبهه دويم ۲۹۵

مقدمه نخستين و دويم و سيوم ۲۹۵



فهرست اعلام و اماکن و اسامی کتب

۲۲۱-۱۷۷	ابو علی الفارسی	۲۸۰-۱۸۰-۱۴۸-۱۰۲	ابراهیم خلیل
۲۴۶-۲۲۶-۲۲۰	ابولهب	۷۰	ابن ابی العوجا
۱۶-۱۲	ابونصر فارابی	۱۷۶	ابن ضبه
۲۴۲	ابو وائل	۱۷۹	ابن عباس
-۱۸۰-۱۳۷-۱۳۲-۹۸	ابوهاشم	۲۴۰	ابن عبدالسلام
۲۲۱-۱۸۶		۲۴	ابن کمونه
۱۸۱	ابیوردی	۲۴۲	ابن مسعود
۲۱۳-۹۱-۸۹-۷۰-۶۷-۱۰	اربعین	۷۰	ابن مقفع
۷۶	ارثماطیقی	۲۱۷-۲۶۰-۱۶۰	ابوبکر باقلانی فاضی
۲۹۳-۱۶-۱۲	ارسطاطاليس	۹۹	ابوالبرکات بغدادی
۲۲۹-۲۰۷-۲۰۳-۲۰۱	اسرار التنزیل	۲۱۷	ابوالحسن اسحق اسفراینی
۲۰۷	اسفار	۲۱۷-۱۶۰-۴۰	ابوالحسن اشعری
۱۸۲	ازهری	۲۱۸-۲۱۶	ابوالحسن بصری
۱۷۲	اعشى	-۱۱۶-۹۸-۴۰	ابوالحسین بصری
۲۷۳-۱۲	افلاطون	۱۳۳-۱۱۷-۱۲۳	
۲۷۲	افلوطرخس	۲۷۶	ابوالقاسم الراغب
۳	البراهین	۲۳۹-۱۸۶-۱۸۰	ابوالقاسم الکهیمی
۱۷۷	الحجة	۱۹۸	ابوالنجم
۰۲	الخلق والبعث	۱۸۶-۱۸۰	ابوالهذیل
۱۴۳	المسائل الخمسون	۱۹۹	ابوطالب
۲۰۰	المحصول	-۸۶-۸۳-۱۶-۱۲	ابوعلی بن سینا
۱۴۲	المطالب العالیه	۲۴۰-۲۳۴-۱۳۲-۹۸	

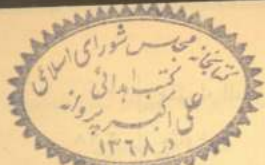
صفحه

۲۹۶-۲۹۷	شبهه سیوم و چهارم
۲۹۷	جواب شبهات
۲۹۸	مقدمه چهارم
۲۹۸	برهان اول
۲۹۹	برهان دوم
۲۹۹	شبهه فلاسفه
۳۰۰	مقدمه پنجم
۳۰۱	حجت نخستین و دوم
۳۰۲	حجت سیوم و چهارم
۳۰۳	تفریق اجزاء غیر از اعدام آنهاست
۳۰۵	مسأله حشر و نشر
۳۰۶	خرابی عالم
۳۰۷	مثبتان معاد جسمانی
۳۰۸	مقدمه اول و دوم و سیوم
۳۰۹	شبهات فلاسفه
۳۱۰	شبهه آکل و ماکول
۳۱۱	جواب شبهات
۳۱۲	تجرد نفس
۳۱۵	اجزاء اصلی و فضلی
۳۱۷	اثبات وقوع معاد جسمانی
۳۲۰	اثبات معاد روحانی
۳۲۲	بقاء ارواح
۳۲۴	اثبات معاد روحانی و جسمانی
۳۲۵	انکار معاد روحانی و جسمانی
۳۲۷	پایان جلد اول

۳	ماوراء النهر	۲۷۰	عرش
۲۴۶	مثنوی	۲۶۸	عروس
۳۱۰	مجمع البحرین	۳	علی
۲۴۲	مجمع البیان	۱۵۶-۹۶	عمرو
۳	محمد بن فخر الدین	۱۴۶-۹۶-۹۵	عیسی
۱۶۰-۱۵۷-۱۵۵	حضرت محمد مصطفی	۳۰۲	غیاث الدین منصور
۱۹۹	مریم	۱۸۲	غرر و درر
۹۷	مسیح	۲۷۶-۲۴۶-۳۰۲	غزالی
۱۸۰	مسیلمة	۳۱۰	فاضل میبدی
۱۵۸	مصحف	۲۰۰-۲۰۱-۳-۱	فخر رازی
۹۹	معتبر	۲۶۹-۲۳۴	وچند جای دیگر
۲۷۶	معمار بن عباد السلمي	۱۸۱	فردوسی
-۱۸۵-۱۸۴-۱۷۲-۹۷	موسی کلیم	۱۹۶	فرعون
۱۸۷-۱۹۵		۷۵	فرقان
۲۴۶	مولوی رومی	۲۲۹	فردان
۱۷۷	می	۷۶-۱۲	فیثاغورس
۱۷۲-۱۷۵	نابغه ذبیحانی	۲۴۲	فتاده
۲۳۸-۲۵۷	نظام	۱۵۸-۱۵۵-۱۵۴-۹۴	قرآن شریف
۲۳۷	نظامی	۲۴۵	قواعد
۲۵۰	نهایة العقول	۷۵	کافی
۱۵۶-۳۲۱	نوح	۱۹۹	کسانی
۲۲۵-۱۱۹	هرات	۱۸۰	کمیت
۳	هشام بن الحکم	۱۷۱	ماتریدی امام منصور

۲۴۶	خواجۀ شیراز	۲۴۲-۱۸۲-۵۵	امالی
۲۸۹-۳۰۰	خوارزمی محمود	۲۱۷-۱۶۰-۳۰۱	امام الحرمین
۲۷۳	دیوانس (دیوژن) حکیم کلیمی	۷۵	انجیل
۱۸۰	ذیقار	۱۸۳	اوس
۱۸۰	رحمن الیمامة	۳۱۷	بحار
۹۸	روح القدس	۲۶۹	بطلمیوس
۷۵	زبور	۱۸۰	بعیت
۲۴۵	زر کشی	۲۳۵	بهاء المحققین
۲۰۸-۱۷۵-۱۵۶-۱۱۶-۹۶	زید	۱۸۰	بلال
۳	سام بن محمد	۲۲۳	پاستور
۲۷۳-۲۴۹	سعدی	۲۷۳	تالیس ملطی
۱۲	سقراط	۲۴۲-۵۹-۳	تفسیر کبیر
۳۱۰	شرح دیوان	۷۵	توریه
۲۷۹	شرح منظومه	۱۸۲	تهذیب
۲۴۲-۲۴۱	شرف الدین عاملی	۱۲	تافر سطمیوس
-۱۸۲-۵۵	شریف مرتضی (علم الهدی)	۳۱۲-۱۲	نامسطیوس
۲۴۲	وچند جای دیگر	۲۴۲	جابر
۲۴۵	شیخ الاسلام	۲۳۴	جلال دوانی
۲۷۶	شیخ الاشراف	۲۴۵	جمع الجوامع
	شیخ الرئیس به ابوعلی بن سینا رجوع شود	۱۹	حدائق الانوار
۷۵-۳۱۰	حضرت امام جعفر صادق	۱۲۳	حسین نجار
۲۷۰-۲۵۷-۲۳۴	صدر المتألهین	۲۳۵-۲۸۰	حکیم سبزواری
	عبد الجبار بن احمد الهمدانی (قاضی)	۲۴۲	خلیفه دوم
۱۳۷-۱۳۲		۱۹۹-۱۷۹	خلیل بن احمد نحوی



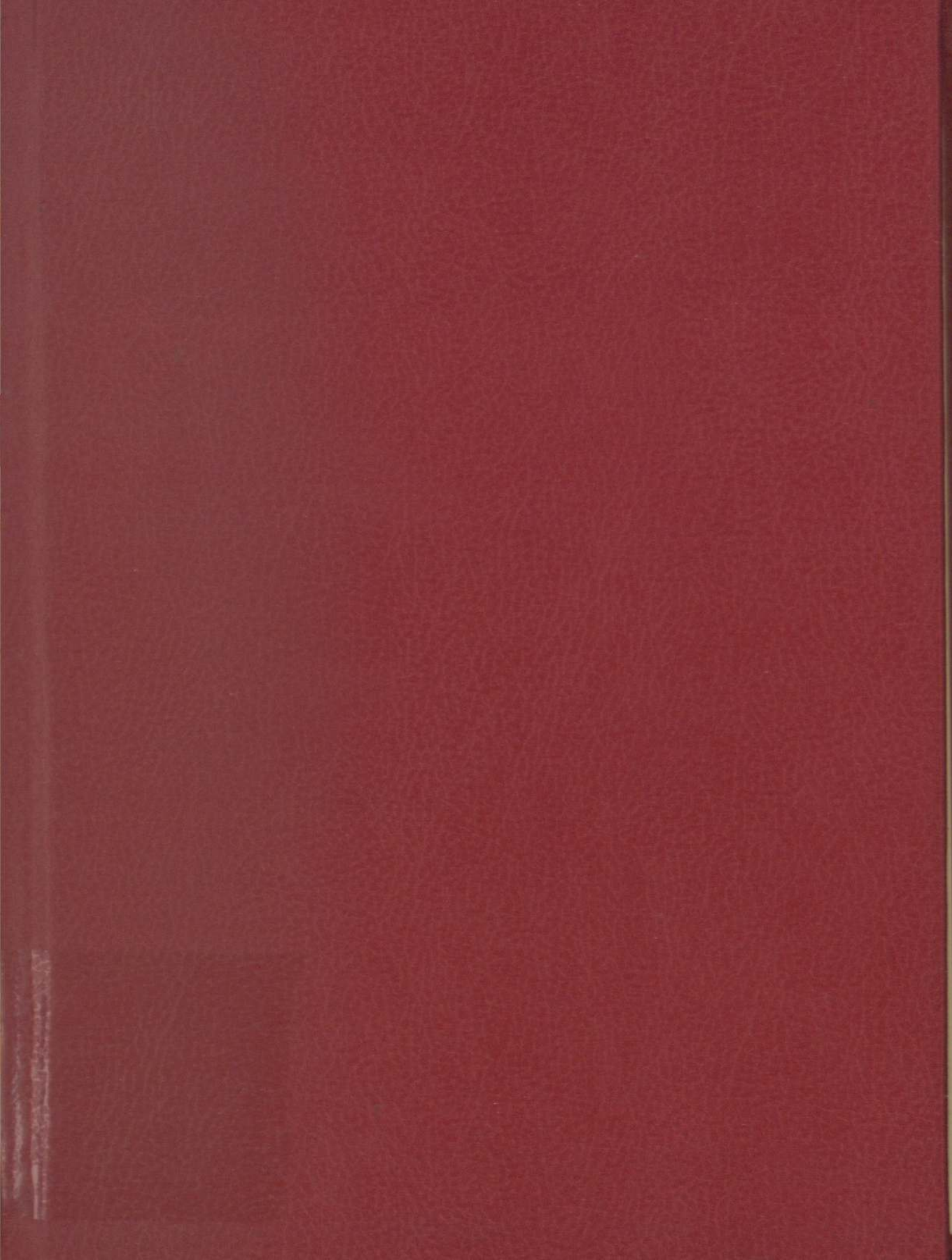


اغلاطی که بنظر رسید بدینوسیله تصحیح میشود

صواب	خطا	سطر	صفحه
اِ تَخَذُوا اِحْبَارَهُمْ	اِ تَخَذُوا اِحْبَارَهُمْ	چهارده	چهارده
المسألة الاولى	مقدمه اول	۱	۶
نیست	نیست	۲	۸
طامات بیرون خواهیم	طامات خواهیم	۴	۳۳
تجدد	تجدد	۶	۷۲
علیه	عیله	حاشیه	۷۵
کبری	کسری	»	»
ابی العوجاء	ابی العرجاء	»	»
لعین	تعین	۲	۸۰
تمام	نام	۲	۸۱
اختصاص	اختصاص را و علی التعیین	۸	۸۱
متغیر	متعین	۱۹	۸۱
توانیم	تتوانیم	۱۹	۸۱
اثبات	اثبات	۱۶	۸۸
مخال	مال	۱۱	۹۷
موجبه	مرجح	۱	۱۰۵
معرفة	معرفة	۱۲	۲۰۰
یا نه	یا نه	۹	۲۰۵
سفه	ینعفه	۱	۲۴۴
سفاهت	سفاهت	۲	۲۴۴











کتابخانه ملی و اسنادخانه جمهوری اسلامی ایران

۱۳۸۶

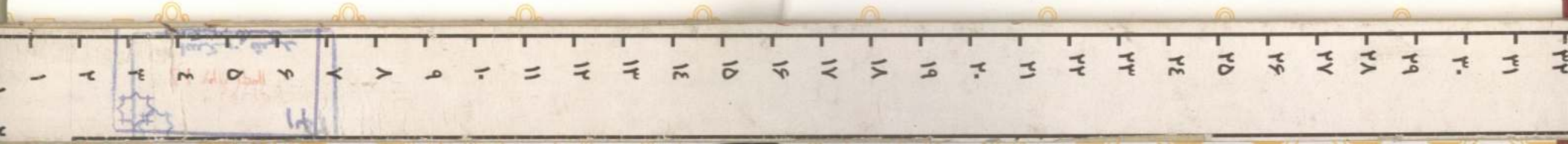
# البراهین در علم کلام





A  
2  
3  
Q  
5  
A  
Y  
b  
-  
11  
11  
11  
31  
Q1  
51  
11  
Y1  
b1  
-A  
1A  
AA  
AA  
3A  
QA









۱۰۵۷  
پ  
۱۰۵۷  
اشارات دانشگاه تهران

۹۱۱

# البراهین در علم کلام

تألیف فخرالدین رازی ع. ۶۰۶ - ۵۴۴

جلد دوم

مقدمه و تصحیح نگارش

سید محمد باقر سبزواری

۱۳۴۲

چاپخانه دانشگاه تهران

١٠٥٧

٧١ / المحرقه

١٤٤ / نواب الأفعال عماد الأفعال صديقاني عبد الرحمن  
مراكه كنف .





اشارات دانشگاه تهران

۹۱۱

۲۷۶۸۸۸



# البراهین در علم کلام

تألیف فخرالدین رازی ع. ۶۰۶ - ۵۴۴

جلد دوم

مقدمه و تصحیح نگارش

سید محمد باقر سبزواری

۱۳۴۲

چاپخانه دانشگاه تهران

مقدمه مصحح

نبوت مطلقه از مستقلات عقلیه است و ولایت مطلقه حکومت کلیه  
الهیّه که بمقتضای اسم مقدس الولی بر تکوینیات و تشریعیات حاکم است  
و نیاز ممکن بواجب متعال حدوثاً و بقاءً مسلم و غیر قابل زوال .  
سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم .  
بطوریکه در حکمت الهیه و فلسفه عالیّه ثابت شده است علت محدثه  
علت مبقیه نیز هست علت حاجت ممکن بجاعل امکان ذاتی اوست علت  
بقای آن نیز همان امکان است قاطبه موجودات از مجردات و مادیات را  
از ذره تا ذره باسم مقدس الولی ایجاد کرد و ابقا نمود تصرف بقائی نیز مانند  
تصرف حدودی با ولایت و اولویت ولایت او باز بسته است تعالی شأنه و چون  
ولی اسم خداست پیوسته مظهر و مظهری دارد که الله ولی الذین آمنوا و الله  
ولی المؤمنین در یک زمان بیش از یک تن امام نبود و هیچگاه قابل انقطاع نیست .  
تا قیامت آزمایش دائم است پس بهر دوری ولیی لازم است  
صد هزاران آفرین بر جان او بر قدوم و دور فرزندان او  
آن خلیفه زادگان مقبلش زاده اند از عنصر جان و دلش  
گر ز بغداد و هری یا از ری اند بیمزاج آب و گل نسل وی اند



شاخ گل هر جا که میروید گل است  
 خم مل هر جا که میجو شد مل است  
 گر ز مغرب بر زند خورشید سر  
 عین خورشید است نی چیز دگر  
 بهر این خاتم شده است او که بخود  
 مثل او نی بود و نی خواهند بود  
 چونکه در صنعت برد استاد دست  
 نی تو گویی ختم صنعت بر تو است  
 در جهان روح بخشان حاتمی  
 در گشاد ختمها تو خاتمی  
 پشاهش اندر ظهور و در کمون  
 اِهْدِ قَوْمِي اِنْهُمْ لَا يَعْلَمُونَ  
 و چون نبی اسم عبدخالص است متعدد و قابل انقطاع بود اِنَّمَا اَنْتَ مُنذِرٌ وَاَلِكُلِّ  
 قَوْمٍ هَادٍ اِبْشَارٍ و انذار از شوون نبوت و هدایت از شوون ولایت است  
 اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَاَلَكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اَرْسَالَ رَسَالِ  
 و انزال کتب بر حسب حکمت و بحکم مصلحت است که مَا نَنْسَخُ مِنْ  
 آيَةٍ اَوْ نُنسِخْهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلَهَا چگونه تشکیلات فرهنگی  
 بصور مختلف جلوه گری میکنند از کود کستان دبستان دبیرستان بدانشگاه  
 میرسد شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً مدارس انبیا برنامه های تعلیم  
 و تربیت را یکی پس از دیگری اجرا کردند تا جهان استعداد پیدا کند  
 و از هدایت و رهبری عقل کل استمداد نماید اِنْ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِذَلِي  
 هِيَ اَقْوَمٌ. لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ.  
 بگفته این رشد اندلسی معجزات انبیا تناسب با سمت آنها ندارد شفا دادن  
 کور و بیرون آوردن مرده از گور افکندن عصا و در آمدن بصورت از دها

و ید بیضا ربطی بعنوان نبوت موسی و عیسی نداشت تنها قرآن شریف است  
 که با عنوان رسالت مناسبت دارد از نظر آنستکه قرآن معجزه دائمه و  
 باقیه است زیرا که نبوت بوجود اقدس خاتم خاتمه یافته و سند نبوت مهر  
 و امضا شده در هر عصر و زمان برای مردم هر زبان حجت باقیه قرآن است که  
 بگفته عرفا حضرت خاتم مقام جمع الجمع دارد شیخ محمود شبستری گوید:  
 مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است  
 بدو منزل شده ادعو الی الله بدو ختم آمده پایان این راه  
 بلی چون ز انبیا او بود مقصود چه او آمد نبوت گشت مسدود  
 کتاب او قرآن شریف هم در میان کتب آسمانی مقام جمع الجمع  
 دارد بلکه آنچه خداوند بوی اعطا فرموده است همین مقام دارد عترت  
 طاهره او ائمه هداة مهدیین صلواة الله علیهم اجمعین هر کدام نماینده او  
 هستند خواهی بگو کتابهای ناطق باشند از این رو در مرض موت با حال  
 ضعف بعنوان وداع با مسجد و محراب برای آخرین بار بمنبر تشریف  
 برده و با صدای لرزان که هر شنونده را تکان میداد فرمود اِنِّي تَارِكٌ فِیْكُمْ  
 الْتَقْلَبِیْنَ كِتَابَ اللّٰهِ وَ عِترَتِیْ مَا اِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهَا لَنْ تَضِلُّوْا اَبْدًا وَا  
 اِنْهُمَا مَعًا لَنْ یَفْتَرِقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلٰی الْحَوْضِ و این گفتار پیغمبر صلوات الله علیه  
 تفسیر و توضیح قرآن شریف است که ضربت علیهم الدیلة اینما تقفوا  
 اِلَّا یَحْبِلُ مِنَ اللّٰهِ وَ حَبِلٌ مِنَ النَّاسِ رِیْسَمَانِ خدای قرآن و حبل من الناس

امیر مؤمنان است خواهی اعجاز قرآن صادق و ناطق بدانی يك نظر به سراسر کشورهای اسلامی بیفکن و بجای اشک از دیده خون بیار پیغمبر دو امانت بملت سپرد و فرمود این هر دورا با هم نگاهدارید اگر هر دورا حفظ کردید و بهر دو تمسک جستید گمراه نخواهید بود و بد بخت نخواهید شد شیعه و سنی هر دو مخالفت کردند شیعه بعترت متوسل شد از قرآن صرف نظر کرد سنی قرآن بر گرفت و از عترت کناره گرفت.

روش بسیاری از صحابه نشان میدهد که برای پیغمبر اکرم امتیازی در امور دنیا قائل نبودند بلکه بالعکس خود را در امور مربوط بزندگان و جهات سیاسی و اقتصادی بینا تر از رسول اکرم میدانستند و حتی در این باره به پیغمبر اکرم نسبت دادند که فرموده است *أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ* پس اگر قول رسول حجّت باشد و پذیرش دستور او فریضه بود بعنوان تعبد مخصوص به نصوص خواهد بود که صرفاً جنبه دینی دارد و محضاً امر مذهبی. بشمار میرود چون دستور روزه ماه رمضان و عدد رکعات نماز و لزوم توجه قبله و خلاصه آنچه جنبه آخرتی دارد و در آنچه تعلق بجهان طبیعت داشته باشد بویژه اداره امور لشکری و کشوری و بطور کلی مربوط بسیاست جهانداری و زمامداری است تعبد راه ندارد و التزام بدان نشاید بلکه اجتهاد باید کرد و اگر مصلحت اقتضا کند و بسود دولت اسلام باشد و سبب تقویت ملت گردد بی تردید باید بدان گروید و از فرمان

رسول بگردید با اتفاق همه مورخان رسول اکرم در بستر بیماری قلم و دوات خواست که حقیقتی را بنویسند که با آن نبشته کسی گمراه نشود خلیفه دوم گفت من میدانستم که چه مقصود دارد چون صلاح ندیدم مانع شدم جمله ای که نقل شده است بعضی تصریح کرده و برخی بتلویح اکتفا کرده و ما بکلی از نقل آن صرف نظر میکنیم ولی آنقدر میگوییم که آن گفتار ناهنجار نحوی پیغمبر بزرگوار را متأتم ساخت که فرمود *قَوْمُوا عَنِّي*. و نیز در موضوع تخلف از جیش اسامه ابوبکر و عمر و بسیاری از مهاجران مأمور بودند که در التزام رکاب اسامه باشند و آنان مصلحت را در مخالفت دیدند که باید اصول و قواعد خلافت را محکم سازند و بسیاست خلافت بپردازند و اگر در مدینه نباشند امر خلافت بر علی استوار میشود و امامت استقرار می یابد و حق بحق دار میرسد عجبت آنکه میخواستند بکلی از این موضوع صرف نظر کنند و این دستور را لغو سازند ابوبکر نپذیرفت و عمر اصرار داشت پس گفت اکنون که بطور کلی الغاء نمیکنی باید اسامه را معزول و دیگری را بجای او نصب کنی بگفته مورخان ابوبکر برجست و ریش عمر بگرفت و گفت مادر بر تو بگرید خدایت مرگ دهد پیغمبر او را منصوب کرده و من معزولش کنم؟ همچنین در جنگ بدر با رسول اکرم سخت مخالفت کردند که چرا از اسرافدا گرفته و آنان را آزاد کرده باید حمزه را بعثاس دهد تا بکشد و عقیل را علی



ﷺ گردن بزند و نیز هر مسلمان خویشاوند کافری را از پای در آورد و  
 هر کس بخواهد بداند که ستیزگی و معارضه با رسول اکرم در موارد مختلف  
 و مواضع بسیاری صورت گرفته تاریخ اسلام را بخواند و نوشته های ابن اثیر  
 را بداند از همه اینها گذشته سیزده آیه اول سوره بقره هیچگونه شک باقی  
 نمیگذارد که در میان صحابه چند تن منافقان بودند که سخت ناراضی و ناراحت  
 میزیستند پیشرفتهای اسلام را اعلام خطر میدانستند پیوسته انتهاز وقت و فرصت  
 میکردند که برای اجرای نقشه های خائنانه دست بخون پیغمبر بیالایند و از  
 کشتن پیغمبر خودداری نکنند و ما محمد إله الرسول قد خلت من قبله الرسل  
 أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم این همه آیات مربوط بمنافقان  
 و اصرار و حی بکشف اسرار آنان و لزوم دست یافتن بر مکائد و مقاصد  
 ایشان و لتعرفنهم فی لحن القول راستی سخن نا گفته در قرآن و حدیث  
 و آیات و روایات نیست ولی مثل آنکه ما استعداد استفاده نداشته و قابل  
 بهره برداری نبوده ایم امیر المؤمنین علی علیه السلام میفرمودند ما أضمر الإنسان  
 شيئاً إلا و يظهر من صفحات خديه و فلتات لسانه دشمن بیدار و خائن  
 لایق بر حسب نقشه ترسیم شده تقسیم شدند و هر کدام بخش مخصوصی  
 را در عهده گرفتند و حق مسلم علی بن ابیطالب را بردند و آن همه نصوص  
 صریحه را در خصوص خلافت نشینده گرفتند باری معلوم نیست گناه آنان که  
 یاری نکردند بسکوت و باری بهر جهت بر گذار و بگفتن لاجول ولا قوة الا

بالله سبحانه الله لعل الله يحدث بعد ذلك امرأ عليل غیر مستقیم و خائنان نالایق  
 بودند کمتر از مجریان و عاملین اصلی نقشه باشد گویند ربنا آتهم ضعفین  
 من العذاب قال لكل ضعف و لكن لا تعلمون ابن ابی الحدید معتزلی در  
 جلد اول شرح نهج البلاغه صفحه ۷۳ میگوید کان ابوبکر و عمر و ابو  
 عیبه و جماعة من الاصحاب لا يمرون باحد الا اخبطوه و قدموه فمدوا  
 يده فمسحوها علی يد ابی بکر بیایه شاء او ابی بگفته علی عبدالرزاق در  
 کتاب الاسلام و اصول الحکم ان بیعة ابی بکر سیاسیة ملکیتة علیها طوابع  
 الدولة محدثة و انها انما قامت کما تقوم الحكومات علی اساس القوة  
 و السيف ولما تاكدوا من ان الامام لا یقاتل بحال خیره بین القتال و بین  
 المبايعة فبايع مکرها دفعا لا خطر الضررين و از همه مهمتر گفتار خلیفه  
 دویم است که فرمود ان بیعة ابی بکر کانت فلتة و قی الله المسلمین شرها  
 فمن عاد الی مثلها فاقتلوه کیست که نداند که پیغمبر در آغاز بعثت خلیفه  
 و جانشین خود را معین و علی علیه السلام را بدین عنوان و سمت معرفی فرمود.  
 دکتر حسین هیکل مدیر مجله السیاسة بود کتاب حیاة محمد را آغاز  
 کرد و بتدریج منتشر میساخت آیه انذار و حدیث یوم الدار چنانکه همه  
 مورخان نقل کرده اند نوشت که فرمود ایکم یوازر نبی علی هذا الامر یكون  
 اخي و وصي و وزیري و خلیفتی فیکم گروهی اعتراض کردند  
 که ما تا با امروز مدعی بوده ایم چون رسول اکرم تعیین خلیفه نفرموده و

ابوبکر را مردم در سقیفه بنام خلیفه شناختند پس باید بشیعه آفرین گفت که خلیفه پیغمبر را شناخته و حق را تشخیص داده است او در پاسخ نوشت که 'هَذَا ذَنْبُ التَّارِيخِ' این جمله را در مجله و آن حقیقت تاریخی را در کتاب خود در طبع اول انتشار داد و سپس در چاپ های بعد حذف کرد که شعرا همان موقع این خیانت او را بتاریخ و جنایت او را به اسلام اعلان و اعلام کردند و او را به باد ملامت گرفتند و بجا هجا گفتند.

أَيَا هَيْكَلِ التَّزْوِيرِ شَلَّتْ يَمِينُكَ أَلَا  
تَبِي حَذَفْتَ نَصَّ النَّبِيِّ عَلِيَّ عَلِيَّ  
أَخِي وَوَزِيرِي فِيكُمْ وَخَلِيفَتِي  
فَفِي الطَّبَعَةِ الْأُولَى تَرَى أَلْتِي تَبِي  
يکتن از دوستان من حکایت کرد که در بیروت جلسه سخنرانی مذهبی بود و ظاهراً در عید غدیر تشکیل یافته دانشمند آزاده عبدالله علیلی معروف سخنرانی فرموده و ایراد خطابه کرد این جمله شاهکار خطابه او بود که فرمود 'إِنْ حَدِيثَ الْغَدِيرِ جُزْءٌ مِنْ رِسَالَةِ مُحَمَّدٍ فَمَنْ أَنْكَرَ جُزْءًا مِنْ رِسَالَتِهِ فَقَدْ أَنْكَرَ الرِّسَالَةَ وَمَنْ أَنْكَرَ رِسَالَةَ مُحَمَّدٍ فَقَدْ كَفَرَ' محمد کرد علی نویسنده بزرگ معروف به تعصب بحکم امانت در نقل گروهی از صحابه را شیعه دانسته و باین عنوان معرفی کرده در صورتیکه هنوز رسول اکرم در دنیا بوده اند یکتن از آنها سلمان است که میگفت یا بعنا رسول الله علی النصح للمسلمین والایتمام بعلی بن ابیطالب والموالاة و دیگری ابوسعید خدری است میگفت مردم مکلف اند که شیخ دستورا

کاملاً بکار بندند چهار امر را فرمان بردند و يك امر را از یاد بردند و بترك آن گفتند چون توضیح خواستند گفت بنی الاسلام علی خمس الصلوة والزکوة والحج والصوم والولاية و مانودی بشیعه کما نودی بالولاية و مانند ابوذر غفاری و عمار بن یاسر و حذیفه و ذوالشهادتین و ابو ایوب انصاری و خالد بن سعید و قیس بن سعد بن عبادة انصاری نام برده میشوند. ابن اثیر در اسد الغابه آورده است روزی در رحبه مولای متقیان علی علیه السلام از مردم تقاضای ادای شهادت کرد که آنچه در روز غدیر از پیغمبر شنیده اند بگویند هفده تن برخاستند و ادای شهادت نمودند شیخ طبرسی در احتجاج آورده است یکتن از خلیل پرسید و نضت گفت خواهشمندم این پرسش را بکس نگوئی خلیل گفت سؤالیکه اینقدر یمنالک بودیشک جواب آن خطرناکتر خواهد بود سپس گفت همه صحابه یکدیگر را یک چشم میدیدند و بعلی بن ابیطالب نظری دیگر میداشتند تو گوئی همه برادران تقی هستند که از يك پدر و مادر بوجود آمده باشند ولی علی را بچشم برادر نامادری میدیدند در پاسخ گفت شکفت نیست که آن همه با هم باشند و علی را بیگانه دانند زیرا علی بیگانه بود پیش از همه اسلام پذیرفته

۱- جلد سیوم و پنجم صفحه ۳۰۷-۲۷۶ انشد الله من شهد يوم غدیر خم الاقام قمام سبعة عشر رجلا منهم ابو قدامة الانصاری نشد علی الناس فی الرحبة من سمع النبی (ص) يوم غدیر خم ما قال الاقام ولا یقوم الا من سمع رسول الله یقول قمام بضعة عشر رجلا فیهم ابو ایوب الانصاری آه و فی روایة ابی الطفیل منهم ابو قدامة الانصاری و قتل بصفین .



بیش از همه از ایمان سهم برده در دین بر همه مقدم شرف و بزرگواری او مسلم در حلم و بردباری و علم و خویشتن داری فضل و فضیلت نظیر نداشت و به نشر تعالیم اسلام همت گماشت هر يك از این فضایل به تنهایی کافی است که مورد حسد واقع شود وقتی دیگر از او یادگیری پرسیده اند کَيفَ مَالِ النَّاسِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَعَلَيْ فِيهِمْ قَالَ بَعْرُ نُورِهِ نُورُهُمْ وَظُهُورُهُ ظُهُورُهُمْ وَالنَّاسُ إِلَى أَشْبَاهِهِمْ أَمِيلٌ از مسلمة بن نمیل همین سؤال باین عبارت تجدید شده است كَيْفَ تَرَكَ النَّاسُ عَلِيًّا وَ لَهُ فِي كُلِّ خَيْرٍ ضَرْسٌ قَاطِعٌ فَقَالَ لِأَنَّ ضَوْءَ عِيُونِهِمْ يَقْضِرُ عَنْ نُورِهِ .

از همه محروم تر خفاش بود کو عدوی آفتاب فاش بود

بگفته شیخ الرئیس حسین بن سینا او در میان صحابه چنان بودی که معقول در میان محسوس خطبه شمشقیه<sup>۱</sup> ما را از همه این گفتارها و گزارشها بینا میسازد بعضی بگفته عبدالله بن عباس که همچنان در آزار انتظار بود و مطالبه بقیه سخن را داشته که مطالعه نامه را مانع انگاشته بود اعتراض کرده و خرده گرفته اند که دیگر چه نگفته؟ آری یکی از هزار و کمی از بسیار بر زبان او نرفته زیرا که او نمونه کامل از تربیت مکتب محمد ﷺ است نسبت بحقوق شخصی بر گذشت با آنکه خلافت حق منصوص و مخصوص او بود و همه خلفا

۱- در ضمن این سخنرانی نامه بدست علی ع دادند بمطالعه آن پرداختند و از ادامه گفتار باز ماندند ابن عباس گفت لو اطردت مقالتك فقال عليه السلام هیهات تلك شمشقة هدرت .

واصحاب رسول این را دانسته بودند نخست شخص خلیفه اول که بفرموده مولای متقیان و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الریحی منطق طرفداران ابوبکر در سقیفه این بود که پیغمبر اکرم امر دین ما را بدو واگذار کرده است! آیا میتوانیم ما از سپردن امر دنیا خودداری کنیم؟ حقیقت امر آنستکه عبدالله علایلی نویسنده دانشمند معاصر گوید خلفا عنایت به نشر حقیقت اسلام و تربیت دینی که مقصود اساسی و لازمه آن رشد سیاسی و اجتماعی است نداشتند بلکه بر تحکیم پایه های حکومت خود بر مردم همت گماشتند رفته رفته برای ملت شخصیت باقی نگذاشتند در صورتیکه قرآن شریف دست مردم را در کارها باز گذاشته و دستور شوری یعنی حکومت مردم بر مردم داده کلمات حکم الله مال الله جنده الله که در افواه سایر و دائر بود درست بر خلاف واقع بکار میرفت چه معنی آن مال ملت و حکم ملت و قدرت ملت بود نه ملک خلیفه و فرمان خلیفه آنها که با روح دین آشنا بودند دانستند که این اوضاع قابل دوام نخواهد بود چراغ کذب را نبود فروغی عمار یاسر در مسجد گفت شما که اکنون حق را از من له الحق انتزاع کردید و اهل بیت پیغمبر را عقب زدید یقین بدانید که دیگران هم شما را آسوده نمیگذارند سپس از گفته فلوتن مستشرق معروف شاهی آورده که وصول بنی امیه بخلافت و سلطنت نتیجه فعالیت مشرکین مکه یعنی دشمنان اسلام بود و نباید فراموش کرد که خلیفه سوم از بنی امیه است همه کارها بدست مروان افتاد و بنی امیه

بیت المال را غارت می کردند و حقوق دیگران را قطع کردند اعمال عثمان بطوری عایشه را ناراحت کرد که در مقام انکار و تحریر بر قتل او بر آمد بگفته مرحوم علامه شرف الدین کمتر کتابی است که از گفتار اُقتُلُوا نَعْمَلًا قَدَّ كَفَّرَ خَالِي باشد ابن جریر طبری پس از نقل محاوره او با ابن ام کلاب گوید عایشه در جواب گفت و قد قلت و قالوا و قولی الا خیر خیر من قولی الاول و ابن ام کلاب مشافهه او را مخاطب ساخت و گفت:

فَمِنْكَ اَلْبَدَاؤُ وَ مِنْكَ الْغَيْرُ	وَ مِنْكَ الرِّياحُ وَ مِنْكَ الْمَطَرُ
وَ اَنْتِ اَمْرِي يَقْتُلِ الْاِمامَ	وَ قُلْتِ لَنَا اِنَّهُ قَدْ كَفَرَ
فَهَبْنَا اطْعَمَاكَ فِي قَتْلِهِ	وَ قَاتَلَهُ عِنْدَنَا مِنْ اَمْرِ
وَ لَمْ يَسْقِطِ السَّقْفُ مِنْ قَوْفِنَا	وَ لَمْ يَنْكَسِفِ شَمْسُنَا وَالْقَمَرَ
وَ قَدْ بايَعَ النَّاسُ ذَاتَ دَرَا	يُزِيلُ الشَّبَا وَيُقِيمُ الصَّعَرَ
وَ يَلْبَسُ لِلْحَرْبِ اَثْوَابَهَا	وَ مَا مِنْ وَفِي مِثْلِ مَنْ قَدْ غَدَرَ

روزی که کار حصار بر عثمان سخت و خطر نزدیکتر شد مروان از عایشه درخواست کرد که وی در کار اصلاح مداخله کند و قضیه را خاتمه دهد جواب گفت لَعَلَّكَ تَرَى اَنْتِي فِي شَكِّ مِنْ صَاحِبِكَ اَمَّا وَاللَّهِ لَوَدِدْتُ اَنَّهُ مُقَطَّعٌ فِي غَرَارَةٍ مِنْ غَرَايِرِي وَ اَنْتِي اَطِيقُ حَمَلَهُ فَاطْرَحُهُ فِي الْبَحْرِ وَ هُمُ يَعْقُوبِي مَيْنُوسِدُ كَمَا چُونِ عُمَانَ عَطَايَا تِي كَمَا عَمْرُ بَعَايَشَةَ مَيْدَادُ كَمَا كَرَدَهُ رُوزِي عُمَانَ رَا بَرْمَبِرِ دِيدُو مَشْغُولُ بِخَطْبِهِ بُوَدُ بِيْرَاهِنِ

پیغمبر را نشان داد و فریاد بر آورد ایها الناس این پیرهن هنوز کهنه نشده و عثمان سنت و دین پیغمبر را کهنه کرد گفتار ابوسفیان در آغاز خلافت عثمان در حالیکه امویان را مخاطب ساخته معروف است تَلَقُّوْهَا تَلَقُّفَ الْكِرَّةِ مِنْ يَقِيْنٍ دَارِمٍ نُوْبَتِ اِيْنِ بَاذِي بَهْ كُوْدِ كَانِ شَمَا هُمُ خُوَا هُدُ رَسِيْدٍ مِنْ اَزِ دِيْرِ زَمَانِ چِنِيْنِ رُوْزِي رَا اَرْزُو مِي كَرْدَمُ عَلَايِلِي هُو شَمْنِدُ رُوِي اِيْنِ جَمَلَه اَنْگِشْتِ مِي كِنْدَارِ دَبَلِكَه بَر اِيْنِ سَخْنِ تَكِيَه مِي كَنْدُ وَ پَسِ اَز تَجْزِيَه وَ تَحْلِيْلِ بَايْنِ نَتِيْجَه مِي رَسِدُ كَه اُو مَدْتَهَادِرِ پَر دَه مَشْغُوْلُ كَار بُوْدَه وَ دَرِ اَشْفَتْ كِي اَوْضَاعِ دِسْتَهَايِ قُوِي بَكَارِ اَنْدَاخْتَه وَ دِسْتَهَا تَشْكِيلِ دَا دَه مَغِيْرَه بِنِ شَعْبَه رَا بَعَا لِيْتِ وَا دَارِ كَرْدَه وَ حَتِّيْ خَلِيْفَه دُوْمِ بَدَسْتِ اَنْهَا كِشْتَه شَدَه چَه اَنَكَه اَبُو لُو لُو غَلَامِ مَغِيْرَه بُوْدَه وَ خَلِيْفَه رَا دَر فَا رَسِ قُتُوْحِ كَثِيْرَه رَخِ نَمُوْدَه بَر اِيْ اَجْرَايِ مَقَا صِدِ خُوْدِ چِنِيْنِ تَشْخِيْصِ دَا دَنْدُ كَه بُو سِيْلَه يَكْتَنِ اِيْرَانِي كَه اَز شَخْصِ خَلِيْفَه اَز رَد كِي خَا طْر دَا رَدِ هَمُ اَز نَظَرِ شَخْصِي وَ هَمُ اَز نَظَرِ مَلِي بَجَهَاتِ خُصُوْصِي وَ عَمُوْمِي اُو رَا بَدِيْنِ كَارِ تَشْوِيْقِ وَ تَجْهِيْزِ كَرْدَنْدِ اَرِي سَرِ مَارِ بَدَسْتِ دَشْمَنِ بَكُوْبِ كَه اَز اِحْدَى الْحُسْنِيْنَ خَالِي نَبَا شَدِ اَكْر اِيْنِ غَالِبِ اَيِدِ مَارِ كِشْتِي وَ اَكْر اَنِ اَز دَشْمَنِ بَر سْتِي نُو يَسَنْدَه مَعَا صِرِ بَر اِيْ تَا يِيْدِ نَظَرِ خُوْدِ بَمَطَالِبِ تَارِيْخِي سِيْا رِي اَشَارَه مِي كَنْدُ كَه اُمُو يَانِ دَر سِيْا سْتِ تَخْرِيْبِي خُوْدِ بَعَا لِيْتَهَايِ دَا مَنَه دَا رِ پَر دَا خْتَه وَ بُو يَزْهَ دَر فِ سَا دَا فِ كَا رِ وَ اَفْسَا D اَخْلَا قِ عَمُوْمِي وَ نَشْرِ مَفَا سِدُو سَمُوْمِ اَجْتِمَاعِي كَه بَعَا قَا صِدِ اَسَا سِي وَ سِيْا سِي اَنْهَا كُوْمَكِ مِي دَا D اَصْرَارِ



میورزیدند فی المثل بنام ادبیات اشعار شهوت انگیز و اهانت آمیز را در مکه و مدینه بخصوص ترویج میکردند شعراء فرومیاه و مزدور را چون عمر بن ابی ربیعہ استخدام کرده از یکسو تشویق میخواری و از طرف دیگر مطربان و مغنیان را تقویت و در اختیار جوانان قرار میدادند.

إِنَّ الشَّبَابَ وَالْفِرَاقَ وَالْجِدَّةَ مَفْسَدَةٌ لِلْمَرْءِ أَى مَفْسَدَةٌ  
نگارنده در صواب و خطای این نظر اظهار نظر نمیکنم ولی علایلی را مردی صاحب نظر می شناسم و او را دوست میدارم و همه جا گفته و نوشته ام انتظار دارم نگفته بدانند و نوشته بخوانند آزادی و آزادگی نتیجه دین و دانش است اگر فضل با فضیلت و علم و دانش با عمل توأم نباشد جهل از آن علم به بود صد بار علایلی دانشمند در کتاب پر ارزش و ارجمند خود سُمُوَ الْمَعْنَى فِي سُمُوِ الذَّاتِ أَوْ أَشْعُهُ مِنْ حَيَاةِ الْحُسَيْنِ میگوید روزیکه خلافت را از مجرای طبیعی خود منحرف کردند و حق شرعی علی بن ابیطالب را گرفتند بذرا این مفساد را کاشتند و نتایج آنرا دیگران برداشتند خلفاء راشدین پی بحقیقت دین نبرده بودند؟ یا دانسته و فهمیده تجاهل میکردند! اگر دین را چنانکه علی بن ابیطالب شناخته بود و توصیف میکرد شناخته بودند اسلام جای خود را در همه جا باز میکرد علی عليه السلام میفرمود عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَعَّرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ آری دین عقل و علم آزادی و آبادی دین فطرت و انسانیت را اُمویان بدنام کردند و با کمال تأسف

باید بگویم که جلو خلافت بلا فصل علی را گرفتن راه را برای معاویه و یزید باز کردن و در نتیجه قصه پر غصه کربلا و عاشورا ایجاد کردن است من این شهامت و شجاعت و صراحت که علامت استقلال فکری و طلیعه استقلال سیاسی است از یک نویسنده ارزنده قدر دانی و حقیقت شناسی میکنم بیشک او نمیخواهد ابن الوقت و مرد روز باشد چنین فردی مرد روزگار خواهد بود فخر رازی را نیز بهمین دلیل دارای شخصیت میدانم و با در نظر گرفتن اوضاع عمومی و احوال شخصی و محیطی که در آن میزیسته شایسته احترام می شناسم.

فخر الدین رازی در فصل ۳۲ از کتاب اساس التقدیس گوید هر گاه براهین عقلی با دلایل نقلی معارضه کند چه باید کرد میگویم اگر بدلیل عقلی قطعی حقیقتی ثابت گردید و سپس بدلایل نقلی برخورد کردیم که ظواهر آن مخالف با منطق و میزان و دلیل و برهان است از چهار صورت بیرون نیست یا باید گفت که بمقتضای هر دو باید عمل کرد و حکم علم و عقل و شرع و نقل را از جان و دل باید قبول کرد این امر محال است زیرا که لازم آن جمع بین نقیضین است یا باید گفت این تعارض سبب تساقط و متعارضان یکدیگر را از میان میبرند این نیز محال است زیرا موجب رفع نقیضین است احتمال سوم اینست که حکم نقل را پذیرفته و عقل را انکار کنیم این کار قبیح است عقلاً نشاید و نباید کرد چه حجیت ظواهر شرع و صحت احکام

نقلی از آنرو مسلم است که ما بدلیل عقل اثبات صانع و صفات ثبوتیه و سلبیه کرده و لزوم بعث انبیا و ظهور معجزات بدست آنها را دلیل صدق دانسته ایم و اینها همه بحکم عقل بوده است پس اگر عقل متهم و حکم او اجرا نشود قبول احکام عقول در مبانی و اصول این معانی مردود شناخته میشود و موجب بطلان دلایل شرعی میگردد پس قدح در احکام عقل سبب قدح در عقل و نقل هر دو خواهد بود و چون این هر سه قسم باطل شد جز این نمیتوان گفت که باید بحکم عقل تن در داد و فرمان عقل را گردن نهاد اگر عقل سلیم و صحیح حکم مستقیم به بطلان نقل صادر کرد یا حکم بصحت آن و لزوم تأویل را تصریح کرد باید بدان تحویل نمود پیش از هر چیز باید گفت که در تحصیل قطع و یقین حب و بغض را باید کنار نهاد در صورتیکه مهمترین طبقات روایات صحابه کبار بوده و متأسفانه از این نقص اخلاقی بر کنار نبوده اند هر کدام دیگری را تکذیب کرده و یکدیگر را دروغزن دانسته اند خلیفه دوم عمر بن الخطاب خالد بن ولید را مورد عتاب قرار داده و نکوهش میکرد و هم او نسبت بعثمان بن عفان بدمیگفت که خویشاوندان خود را بنار او دوست میدارد و بسر آنان قسم میخورد این مسعود و ابوذر غفاری هر دو تن در طعن بر عثمان افراط میکردند و عایشه نیز در این باره مبالغه میکرد و هم خلیفه دوم درباره طلحه و زبیر نکوهش کرده و از اینگونه طعن روا میداشتند و هر کس که کتب حدیث و روایت دیده باشد از

اینگونه بسیار میابد که از حد احصا افزون و از شماره بیرون است و از دو حال بیرون نیست اگر طاعن راستگو باشد مطعون دروغگو و لایق طعن و نکوهش خواهد بود و اگر دروغ گفته باشد طعن بخود او باز گردد در هر صورت لزوم طعن غیر قابل انکار میباشد راستی چه اعتمادی بگفته اینان توان داشت که ما بدون قید و شرط گفته آنانرا پذیرفته و حدیث پیغمبر بدانیم بلی از آنجا که گفته اند و پذیرفته ایم که خداوند در قرآن صحابه را ثنا گفته و بطور عموم قرآن مجید از آنان تمجید کرده است بظن صدق تصدیق کرده و گفتار آنها را در فروع احکام مورد قبول قرار داده ایم اما در ذات و صفات خدا و اصول اعتقادی بدین روایات ضعیفه اعتمادی نیست ولی با کمال تأثر باید بگویم که برخی از این محدثان ساده دل هر چه از هر که شنیده اند نقل کرده و سخنان یاوه ملاحظه و ضد خدا و دین را برخلاف عقل و منطق دین پذیرفته و هم این محدثان مطالبی در صفات خدا نقل کرده و خدا را باوصافی متصف دانسته اند که قادح الهیت و مبطل ربوبیت است و هر عاقل منصف قطع پیدا میکند بمجموع و موضوع بودن آن اخبار آخر این بخاری و قشیری را که پیوسته برخ ما میکشند گوئی که آنان معصوم بوده و هرگز اشتباه نکرده یا غیب میدانسته و از راه باطن از سر پیغمبر آگاهی میداشته اند هیچکس چنین ادعائی درباره آنها نکرده و من میگویم بلکه اجتهاد و احتیاط هم داشته اند و بقدر مقدور



در مقام تحقیق بر آمده باشند و حقیقت امر بر آنها پوشیده مانده حسن ظن من نسبت بآنها و راویان از آنها بیش از این ایجاب نمیکند مگر همین محدثان نیستند که گاه غرض ورزی و کینه توزی اخبار و روایات بسیاری را حذف میکنند بعد از آنکه یکتن از این راویان مایل بدوستی علی بوده است و رافضی عجباً تمایل بحب علی بن ابیطالب جرم نبخشیدنی است و روایت او پذیرفته نیست ولی گفتار ابوهریره مقبول است مگر نبود که روزی در محضر علی کرم الله وجهه خواست یکی از مجهولات خود را بقلب زند گفت أَخْبَرَنِي خَلِيلِي أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَرَمَدَنِي كَأَنَّ خَلِيلَكَ خَافَهُ دَوِيمَ عَمْرٍ نِزْبِي بِهِ جَمَلٌ وَ تَزْوِيرٌ أَوْ بَرْدَةٌ أَوْ رَا بَكَثْرَتِ نَقْلِ رِوَايَتِ نَكْوَهْشِ وَازِ أَنْ نَهِي مِيكَرْدَ مِغْرَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ نَبُوْدَ كِهْ عَمْرٌ رَا كَفْتِ فَرِيْبَ اَيْنِهَارِ مَخْوَرِ وَعَشْوَةٌ اَنَانِ مَخْرُ فَرَامُوشِ نَكْنِيْمِ كِهْ اَيْنِهَا كَفْتَارِ فِخْرِ رَا زِي اسْتِ شَخْصِيَّتِ خُوْدِرَا دَرِ خَلَالِ سَطُوْرٍ مَخْفِي وَ مَسْتُوْرٍ نَمِيكَدَارِدُ وَ اَثَارِ عِلْمِي خُوْدِ رَا دَرِ نِكَارِشِ نَمَايشِ مِيْدهْدِ نَتِيْجَةٌ مَطَالَعَاتِ مِنْ اَيْنِسْتَكِهْ بَايْدَ كَفْتِ فِخْرِ رَا زِي دَرِ مَقَابِلِ شِيْعَه سَتِي وَ دَرِ بَرَابَرِ سَتِي شِيْعَه اسْتِ دَرِ مَقَابِلِ حَكِيْمِ وَ فِيلَسُوفِ مَتَكَلِّمِ وَ دَرِ بَرَابَرِ مَتَكَلِّمِ حَكِيْمِ فِيلَسُوفِ اسْتِ دَرِ مَحْفَلِ اشَاعِرِهْ مَعْتَزَلِي وَ دَرِ مَجْلِسِ مَعْتَزَلِهْ اشْعَرِي اسْتِ اَيْنِجَانِبِ دَرِ جَايِ دِيْگَرِهْمِ كَفْتِهَامِ كِهْ فِخْرِ رَا زِي رَا دَرِ اَوَاخِرِ عَمْرِ حَالِي دَسْتِ دَاْدَهْ وَ بِيْشَاكِ صَاْحِبِ دَلِي دِيْدهْ وَ بِيْضِي رَسِيْدهْ يَاشِبِ افْغَانِ شِيْبِي يَاسْجَرِ آه

سحری بطوریکه ملاحظه میفرمایند درین کتاب و هم در کتاب اربعین اصول دین را چهار میدانند و دلایلی که برای امامت اقامه میکند برهانی و قاطع است ولی جوایب که بدانها میدهد قانع کننده نیست اگر فخر رازی که مرد دلیل و برهان و منطق و میزان است بقدرت بیان و نیروی قلم حق را باطل و باطل را بصورت حق جلوه دهد و از قبول حقیقت امتناع ورزد چه فرق بین امام و عوام خواهد بود حفظ اصول و مبانی نیاکان گمراه و پدران نادان روش مردم جاهل و گفتار زمان جاهلیت است اَنَا وَ جَدْنَا اَبَاءَنَا عَلِيٌّ هَذَا وَ اَنَا عَلِيٌّ اَثَارَهُمْ مقتدون زبان حقیقت گوئی و چشم واقع بینی نخستین شرط دانش پژوهی و آزادگی است احترام دانشمند به احترام او بحق باز بسته است اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهُ در یکی دو جای این کتاب در بحث امامت مصنف از این روش عدول کرده است بسبب معمول ستمپاشی کرده گوید روافض مطاعنی برای خلفا ذکر کرده اند و ای کاش نقل کرده بود و بدین مجمل اکتفا نمیکرد بیشک همه آنها از قبیل منقولات مصنف است در باب ۳۱ و ۳۲ اساس التقدیس که چون ایشان ناقل اند مقبولات و حقایق تاریخی نام دارد و اگر همان مطالب را شیعه نقل کنند بنام مطاعن نامیده میشود هر گز شیعه در مقام مفاخره نبوده و اگر در مقام بحث و مناظره بحکم ضرورت یاد آوری کرده است متفرد در نقل نبوده مگر یقین بدانند که بزرگان اهل سنت صحت آنرا تحقیق و تصدیق کرده باشند و این امر

بر مصنف مخفی نیست بحکم وضع فعل اخیک علی احسنه اوضاع و شرایط و احوال که مصنف در موقع تالیف این کتاب میداشته برای ما آشکار نیست ممکن است آنوقت چنین ایجاب میکرده است چون فخر رازی روزگار پر محنت و مخافتی میداشت در سالهای آخر عمر رنجهای فراوان برده و ماهها حلیف بستر بیماری فاج بوده در روز بیست و یکم محرم ۶۰۶ وصیت نموده و در روز عید فطر همان سال بدرود زندگانی گفته

امام فخر رازی عید روزه سال شصت و شش در هری مرد

ولی امروز بحمد الله عوامل محبت و وسائل مودت آماده و شیعه و سنی دست بدست هم داده موجبات حسن تفاهم فراهم آمده دشمنان اسلام ملل و دول بیگانه که در سابق بخون هم تشنه بودند در مخالفت با اسلام یگانه بودند که و الکفر ملّة واحدة بویژه امروز که عسل و خربوزه هم با هم ساخته اند و در اعدام اسلام تحالف و توافق کرده که اسمی از اسلام باقی نگذارند پیش از پیش ضرورت و لزوم دارد که از موارد اختلاف مطلقاً سخن نگوئیم و در ایجاد مواد ائتلاف بکوشیم از هر حیث یکدل و یکجهت باشیم مگر امیر مؤمنان علی علیه السلام نبود که بیست و پنج سال دم فرو بستند و در خانه نشستند و با تکدر خاطر از وضع حاضر و پیش آمد کار برخلاف انتظار بسکوت و سکون بر گزار فرمود و بجدا و خصوصت بر نخاست که میدید دشمنان داخلی و خارجی انتظار وقت و انتهاز فرصت میکنند که مسلمانان را

به نفاق و اختلاف و شقاق و جنگ داخلی تضعیف کرده ایم آنستکه پیکر ضعیف اسلام دچار خطر نابودی شود در هر مورد که آبروی اسلام و مسلمین را در خطر میدید دفع و رفع آن را واجب میسرمد و دیگران بحساب خود میگذاشتند ولی تاریخ که فراموش نمیکند نواحی عظمت علی بن ابیطالب را از زهد و علم و عقل و حام شجاعت کرامت فروتنی بزرگواری گذشت فداکاری علی در محیط کفر و شرک و بت پرستی یعنی مکه بدنیا آمده و یکبار در بتخانه دیده نشده این جمله کرم الله وجهه که برادران اهل سنت بعد از ذکر نام او یاد میکنند اشاره بدین افتخار است از او ان صباوت و کودکی مبارزه خود را بر ضد شرک و کفر شروع کرده دفاع از رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از سن هفت سالگی آغاز نموده که اطفال مکه بتعلیم پدرانشان به پیغمبر اهانت میکردند و علی در هفت سالگی این معنی را دریافت که این اطفال شیطنت مآب بدستور اولیاء اشیاء خود بر رسول اکرم توهین میکنند مراقب بود هر وقت که رسول اکرم از خانه بیرون تشریف میبردند پشت سر پیغمبر برود بچهها بر حسب معمول بکار خود مشغول شدند ناگهان علی از پشت سر پیغمبر بردوید و گوش آنها میگرفت و سرهای آنها را بهم میکوبید سر و دست شکسته گوش و چشم و بینی مجروح شده گریان و ناله کنان بکسان خود مراجعه کردند و دیگر این کار تکرار نشد و گرنه نقشه این بود که مقاصد خود را بدست اطفال خود



اجرا کنند و پیغمبر هم تواند از خود دفاع کند که با بچه طرف نشود ولی طرف شدن علی مانعی نداشت کوتاه سخن محافظت اسلام و ترویج دین از آغاز بعهدۀ امیر المؤمنین بوده است علی علیه السلام اول کسی است که به پیغمبر اکرم پیوسته و آخر کسی است که از او گسسته قبر آخرین مکانی است که دوست و برادری دوست و برادر خود را در آنجا به بند و علی علیه السلام تا اینجا با پیغمبر اکرم بوده است مکرر خود را بخطر افکنده و خطر را از رسول اکرم دور داشته است بفرض محال اگر پیغمبر تنصیب بخلافت علی علیه السلام فرموده و این امر را بمردم تفویض میکرد بحکم انصاف و مردمی لازم و واجب بود از علی علیه السلام نگذردند زیرا در هر مؤسسه و بنگاه اگر موسس و رئیس آن از دنیا برود علاقه مندان بحفظ آن بنگاه و مؤسسه سوابق اشخاص را ملحوظ میدارند کسانی که قدمت خدمت دارند و بیشتر از دیگران بوده و بیشتر بتأسیس و پیشرفت آن مؤسسه کومک داده در مواقع لازم فداکاری کرده اند برای ریاست تعیین میکنند تاریخ میگوید از آغاز اسلام هیچکس بقدر علی علیه السلام برای اسلام خدمتگزاری و فداکاری نکرده هذیه من علاه احدى المعالی و علی هذیه قیس ما سواها علم و دانش او قابل انکار نیست خلیفۀ اول میگفت اقبلونی فلست بخیر منکم و علی فیکم خلیفۀ دویم گفت لا ابقانی الله لمعضلة لیس لها ابو حسن این سخن در حکم مثل سایر در افواه دایرست که در هر موضوع مشکل و موقع نومیدی از چاره جوئی میگویند لمعضلة لیس

لها ابو حسن نخستین روزی که عثمان بر منبر خلافت بنشست و از ایراد خطابت عاجز آمد فرمود که آن دونفر از عهده سخنرانی بر آمدند از پیش تهیه دیده بودند ولی پیش بینی نمیکردم که میباید سخن خود را آماده کنم اکنون آمادگی خود را برای کار اعلام میکنم و انتم الی امام قعال احوج منکم من امام قوال و متأسفانه روزی که در مقابل استیضاح مدت قرار گرفت گفت اَلْخَطُ خَطِي وَ الْمَهْرُ مَهْرِي وَ لَسْتُ اَدْرِي نَكْتَه نماند که ماهر گز در مقام قیاس نیستیم و علی علیه السلام را با خلفاء ثلاثه مقایسه نمیکنیم امامت مانند نبوت است و با اختیار ما نیست الله اعلم حيث يجعل رسالته قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب در جلد اول مقدمه را مفصل نگاشتم و چاره نداشتیم که سخن در مبده و معاد بود و آغاز و انجام ایجاب اطنا ب مینمود ولی در جلد دویم موضوع نبوت و امامت است روی سخن در نخست با اهل کتاب و در بخش امامت با اصحاب بلکه احباب است روزگار تعصبات جاهلانه سپری امروز چشم و گوشها باز و فهم و هوش ملاک و مناط امتیاز است و ان یکاد بخوانید و در فراز کنید.

چند سال پیش در کتابخانه مجلس رساله ای دیدم که حاوی مقاله ای بود بقلم استاد بزرگ و حکیم بزرگوار مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای که در اثبات خلافت علوی بدلیل عقلی و فلسفی نگاشته چون مرحوم آقا میرزا محمد طاهر تنکابنی استاد علامه در ضمن درس زیاد بیاد ایشان بود و بسختی استاد استشهاد مینمود مناسب دیدم که پایان مقدمه قرار گیرد:



بيست و چهار

فايدة في تعيين موضوع الخلافة الكبرى بعد رسول الله ببراهين  
عقائمية مستفادة من ادواق المكاشفين و اصول عرفانية مأخوذة عن  
طريق أهل اليقين و ذلك يستدعي تقديم مقدمات .

منها ان اخذ الرسالة و الخلافة و ماخذ احكامهما مختلفه حسب  
اختلاف خزائن علميه من المرتبة الالهية و اسمائه و صفاته تعالى  
و احكامهما و لوازمهما من عالم الاعيان الثابتة في علمه و مرتبة القلم  
الاعلى و القضاء الاجمالي عالم العقول المجردة و الارواح المقدسة و  
مرتبة اللوح المحفوظ و القضاء التفصيلي من النفوس الكليية الفلكية  
و مرتبة لوح المحو و الإنبات و القدر العلمي من النفوس الفلكية  
المنطبعة في اجرامها .

و منها ان لله تعالى أسماء مستاثرة ستاثرها لنفسه لا يعلمها  
إلا هو و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء و هي التي بها  
يخشى الله من عباده العلماء من الانبياء و المرسلين و الاولياء المقربين  
لانهم لا يعلمون تلك الاسماء و مقتضياتها فلعل فيها ما يستعبدون  
عنه به تعالى الهى اعوذ بك منك .

و منها ان رسول الكل و لا سيما خاتم الرسل يجب ان يأخذ  
الرسالة و الخلافة من المرتبة الالهية و صورها التي هي الاعيان  
الثابتة في العلم .

بيست و پنج

و منها ان رسول الكل لا سيما اذا كان خاتم الرسل يجب ان  
يكون قطب دائرة الامكان و لا يمكن ان يكون متعدد كما هو  
المقرر عند أهله .

و منها قوله تعالى في سورة الرعد و لقد ارسلنا رسلا من قبلك  
وجعلناهم أزواجاً و ذرية و ما كان لرسول ان يأتي بآية إلا باذن الله  
لكل اجل كتاب ان الرسول و ان كان رسول الكل او الخاتم  
لرسل لا يمكنه ان يحكم بما يجده في معدن اخذه من احكام  
الاسماء و الاعيان الثابتة في علمه تعالى إلا باذنه لوجود الاسماء  
المستاثرة عنده تعالى و احكامها و عدم علمه بها .

و منها ان الخليفة في حكم المستخلف عنه فيما استخلف منه  
و ذلك ظاهر اذا علمت ذلك فاعلم ان الرسول كان رسولا لكافة  
الناس و ما ارسلناك إلا كافة للناس ما كان محمد صلى الله عليه و آله ابا احد من  
رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين و كان رحمة للعالمين  
بايضالهم الى كما لا يتهم اللاتية بهم و ما ارسلناك إلا رحمة للعالمين  
فيجب ان يدعوهم الى الله تعالى بإقامة الحجج لهم و السيف عليهم  
اذا لم يطيعوه بعد إقامة الحجج لهم و لما كان خاتم النبيين فيجب  
ان تكون شريعته دائمة الى يوم القيمة فيجب ان يكون ماخذ  
رسائيه و معدن خلافته الخزانة الاولى من خزائن علمه ليطلع على



بيست و شش

أعيان جميع العالم و أحكامها و كمالاتهم اللامية بهم و طريق  
 وصولهم إلى كمالاتهم و أسباب وصولهم إليها و نظام العالم على  
 وجه يودى إلى صلاحهم في الدنيا والآخرة و يقدر على إقامة  
 الحجّة لهم في كل ما يطلبون عنه فإن القدرة على الشيء فرع  
 العلم به فيكون قطبا للعالم و القطب لا يكون إلا واحداً ولما  
 كانت دعوته غير بالغة إلى الكل أو كانت وما أقامت الحجّة لكل  
 و لم يخرج بالسيف بعد إقامة الحجّة أيضاً كانت شريعته دائمة إلى  
 يوم القيمة و يجب حفظه و إدامته بإقامة الحجّة و بالسيف بعد إقامة  
 الحجّة للمستحدثين بعده إلى يوم القيمة و جاء أجلهم الذي لا  
 يستقدمون و لا يستأخرون و جب أن يكون له خليفة يقوم مقامه  
 بعد إجابته داعي الحق سبحانه و تعالى في دعوة الخلق إلى الله بشريعته  
 و يقيم الحجّة لهم و يدين شريعته و يحفظها و يخرج عليهم بالسيف  
 إذا تخلفوا عنه و لم يطعموه فيجب أن يكون ذلك الخليفة أيضاً  
 معيناً أخذ خلافته و ما أخذ عليه معيناً أخذ رسالة الرسول ليقتدر  
 على ما اقتدر عليه الرسول فإنه قائم مقامه فالخليفة في حكم المستخلف  
 عنه و القدرة فرع العلم فذلك الخليفة أيضاً قطب و لا يكون  
 متعدداً في زمان واحد و له السيف و ليس لغيره لأن السيف بعد  
 إقامة الحجّة و الحجّة ليست لغيره فلا ينقسم الخلافة إلى الخلافة

بيست و هفت

الظاهرة و الخلافة الباطنية كما قال به بعض العرفاء و لا يتعدد الخليفة  
 بالأعلم و الأعدل كما قال به بعض الحكماء فإن الخليفة قطب و القطب  
 لا يتعدد.

إذا تمهد هذا و عرفت ذلك نقول تعيين ذلك الخليفة إما أن  
 يكون من جانب الأمة أو من قبيل الرسول أو من قبيل الله و الأول  
 باطل لعدم علمهم بمقامه و معين أخذه و اقتداره فضلاً عن عدم  
 علمهم بالأسماء المستأثرة عند الله و الثاني أيضاً باطل لوجود المستأثرة  
 عنده تعالى و عدم علم الرسول بها و بأحكامها فتعين الثالث و هو  
 أن يكون تعيين الخليفة من قبيلته تعالى فيجب على الله تعيينه و  
 ما كان لا أحد أن يكلمه الله إلا من وحي يوحى أو من وراء حجاب  
 هو الرسول فيجب على الله أن يوحى أمر الخلافة و يعينه إلى رسوله  
 و يجب على الرسول أن يبلغه قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما  
 أنزل إليك من ربك يدل على أن في تعيين الرسول كان خيفة من  
 بعض أصحابه المنافقين و المنافقون في الدرك الأسفل من النار فيجب  
 على الرسول تعيين موضوع الخلافة الكبرى و النص عليه بأمره  
 و تعيينه و لما لم ينص بإتفاق المسلمين على خلافة أحد من الأصحاب  
 و غيرهم غير علي عليه السلام و لم يبق غيره عليه السلام فوجب أن يكون علي  
عليه السلام منصوباً عليه بالخلافة منه عليه السلام بأمره تعالى فقال من كنت



مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَآلٍ مِنْ وَالَاهُ وَعَادٍ مِنْ عَادَاهُ وَانصُرَ  
 مِنْ نَصْرِهِ وَأَخْذُلْ مِنْ خَذَلِهِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَقَيَّنْتُ  
 أَنَّ يَكُونُ عَلِيًّا مَوْلَاهُ لِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ تَعْيِينَهُ لِلْخِلَافَةِ مِنِّي لَيْسَ  
 مِنْ قِبَلِ نَفْسِي بَلْ مِنْهُ تَعَالَى بِوَحْيٍ مُوْحَى إِلَى فَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ  
 عَلِيٌّ عليه السلام مَوْضُوعًا لِلْخِلَافَةِ الْكُبْرَى مَنْصُوصًا عَلَيْهِ بِالْخِلَافَةِ مِنَ الرَّسُولِ  
 فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ وَحِجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِينَ .  
 ثُمَّ اعْلَمَ أَنَّهُ كَمَا لَيْسَ لِلرَّسُولِ أَنْ يَحْكُمَ بِحُكْمِهِ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ  
 لِعَدَمِ عِلْمِهِ بِالْأَسْمَاءِ الْمُسْتَأْتَرَةِ وَمُقْتَضِيَاتِهَا كَذَلِكَ لَيْسَ لِخَلِيفَتِهِ أَنْ  
 يَحْكُمَ بِحُكْمِهِ إِلَّا بِمُتَابَعَةِ الرَّسُولِ لِأَنَّهُ وَانْكَانَ يَأْخُذُ عِلْمَهُ عَنْ مَرْتَبَةِ  
 الْأُلُوْهِيَّةِ لَكِنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ الْأَسْمَاءَ الْمُسْتَأْتَرَةَ وَلَا يُوْحَى إِلَيْهِ وَإِلَّا كَانَ  
 رَسُولًا فَيَجِبُ أَنْ يَحْكُمَ بِمُتَابَعَةِ الرَّسُولِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُحْرِمَ مَا أَحَلَّ  
 الرَّسُولُ أَوْ يُحِلَّ مَا حَرَّمَ الرَّسُولُ عليه السلام .

ثُمَّ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْخَلِيفَةَ قُطْبُ الزَّمَانِ وَالْقُطْبُ خَيْرٌ مِنْ جَمِيعِ  
 أَهْلِ زَمَانِهِ فَلَيْسَ فِي أَهْلِ زَمَانِهِ خَيْرًا مِنْهُ عليه السلام فَتَحْرِيمُ الْفَارُوقِ الْأَعْظَمِ  
 الْمُتَعَتِّينَ وَإِقْرَارُ الصِّدِّيقِ الْأَكْبَرِ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِخَيْرٍ مِنَ الْأُمَّةِ وَعَلِيٌّ  
عليه السلام فِيهِمْ دَلِيلٌ عَلَى بَطْلَانِ خِلَافَتَيْهِمَا بَعْدَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ تَعْيِينَ الْخِلَافَةِ  
 لَيْسَ عَلَى الْأُمَّةِ هَذَا مَا هَدَانِي إِلَيْهِ رَبِّي وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا  
 أَنْ هَدَانَا اللَّهُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

میدان باستور کوجه سبزوار  
 سیّد محمد باقر سبزواری

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### المسألة الاحد و الثلثون

فی اثبات نبوة محمد صلی الله علیه و آله و سلم

بدانك منكران نبوت شش طائفه اند : اول آنقوم اند که منکران  
 تکلیف بوده اند میگویند چون مقصود از بعثت انبیاء علیهم السلام تکلیف  
 است و تکلیف باطل است پس بعثت انبیا باطل باشد <sup>(۱)</sup> .  
 طایفه دوم آنقوم اند که گویند تکلیف رواست لیکن عقل کافی است  
 در معرفت تکلیف پس در بعثت فایده نباشد <sup>(۲)</sup> .

(۱) نبوت تقسیم میشود به نبوت تعریفی و تشریحی ، نبوت تعریفی آنستکه از ذات  
 و صفات و اسماء و افعال خدا خبر دهد و نبوت تشریحی عبارت از تبلیغ احکام و اعلام  
 دین و قیام برای اصلاحات و تشیید مبانی اخلاق که آنرا رسالت مینامند بعبارت دیگر  
 نبوت عبارتست از قبول حقایق علمی بسبب داشتن نفس قدسی و رسالت عبارتست از ابلاغ آن  
 علوم و تبلیغ آن احکام که الله اعلم حيث يجعل رسالته و بتقسیم دیگر نبوت عامه و نبوت  
 خاصه و مقصود مصنف اینستکه چون با اثبات نبوت حضرت رسول اکرم (ص) نبوت همه انبیا  
 محرز و ثابت است نام احمد نام جمله انبیاست چونکه صد آمد نودهم پیش ماست  
 برخی از این طوائف نبوت مطلقه را قائل ولی نبوت خاصه را انکار کرده و اصرار ورزیده اند  
 و بطور کلی آنانکه اصل نبوت را منکرند در کتب کلام بنام برهمه مشهور شده اند .

(۲) محقق بزرگوار طوسی در تجرید گوید : وشبهة البراهمة باطله حاصل و خلاصه  
 گفتار برهمه اینست که گفتار پیامبر و احکام رسول مبعوث یا مطابق عقول و موافق افهام  
 بقیه حاشیه در ص ۲



طایفه سوم آتقوم اند که گویند بعثت در عقل جایز است لیکن هیچ چیز نیست که آن را دلیل توان ساختن بر ثبوت نبوت الا معجزات و هذه المعجزات لادلالة فيها البتة على الرسالة پس از برای فقدان دلیل بر صحت نبوت اثبات نبوت کردن ممتنع است و این طایفه دو گروهند یکی طبیعیان که میگویند چیزی که دلیل تواند بود بر ثبوت نبوت بغیر از معجزات نیست لیکن خوارق عادات رواندارند گویند هیچ دلالت نیست بر صحت نبوت<sup>(۱)</sup>.

بقیه حاشیه از صفحه اول

یا مخالف اگر احکام شرع با حکم عقل موافقت دارد پس به پیغمبر حاجت نبود و اگر مخالف عقل باشد سخشن معقول و قابل قبول نخواهد بود پس فرستادن بنی از نظر عقلی محال و بیح است و پاسخ آن اینستکه احکام آسمانی از فروع و اصول عبادات و معاملات مطابق با عقل سلیم و ذوق مستقیم است کلیات و جزئیات موافق مصلحت و رعایت حقوق فردی و اجتماعی کرده است. اما عقلی که مقهور شهوت و غضب نباشد فکری که بکر و نیب او را تاریک نکرده باشند العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان عقل را نبی داخل و شرع را پیغمبر خارج خوانده اند کما حکم به العقل حکم به الشرع شارع معاضد عقل و عقل مساعد شارع است بویژه احکام قرآن مجید که اکنون هزار و چهارصد سال است که فلاسفه جهان در آیات کتاب بزرگ دور میزنند و در کتاب انفس غور میکنند نقطه کم و پیش و نکته پس و پیش نکرده اند: انما الیبیع مثل الربوا احل الله الیبیع و حرم الربوا.

(۱) يك نظر کلی و عمومی ولی دقی و تحقیقی در احوال بشر بسا میفهماند که ظاهرترین و قدیمترین صفات او جهل است و عجز و نیازمندی و الله اخرچکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا این صفات سه گانه منبع و منشأ همه بدبختیها و ریشه مفساد آدمیان است از اینرو هر قدر از نادانی خود بکاهد و در دانش پیشرفت حاصل کند اقرار بنادانی و اعتراف بناتوانی بر او آسانتر میشود و جهل مرکبش بجهل بسیط مبدل میگردد بگفته افلاطون آدمم بعبرت مانندم بحیرت رفتم بحسرت باقبت دانستم که ندانستم دیگری گفته است

بقیه حاشیه در ص ۳

دویم آتقوم اند که میگویند معجزه دلیل صحت نبوت است لیکن ما معجزه ندیدیم بلکه مردم روایت میکنند که بوده است و هیچ خبر

بقیه حاشیه ص ۲

در فضیلت دانش و فضل دانشمند این بس که بدانند که نمیدانند نگارنده در مقدمه یکی از کتب آورده و حسن ابتدا را این جمله قرار داده ام که خوشبختانه من آنقدر نادان نیستم که خود را دانا بدانم و بدبختانه آن دانائی ندارم که اقرار بنادانی توانم کم و بیش دانشمندان شرق و غرب با اتفاق چنین سخن گفته و همین روش در پیش گرفته اند فخر رازی مؤلف سرفرازی است که کمتر کسی را بانبازی پذیرفته گوید. نهاية اقدام العقول عقل

و غایة سعی العالمین ضلال عجب اینست که بزرگان دانشوران عصری که دنیا را بوضع کنونی رسانده و این قدمهای بلند را برداشته اقرار دارند که بحقیقت اشیاء نرسیده فی المثل برق را استخدام کرده و کارهای شگفت انگیز بوسیله آن انجام داده ولی دعوی شناسائی حقیقت برق ندارند تا بجان و روان چه رسد که زندگی را از زندگانی تمیز دهد آدمی حلیف بستر ناتوانی و لازم ملازم نادانی و نیازمندی است این ناحیه بلکه نواحی را عقل کفایت و کفالت نتواند کرد عنایت الهی و رحمت غیر متناهی که کتب ربکم علی نفسه الرحمة اقتضا دارد که مردانی که خود کامل باشند و قابل تکمیل غیر از غیب عالم بشهود آیند و حلقه اتصال شوند و میان خالق و مخلوق ایجاد آشنائی کنند و بگفته لطیفی چون همزه وصل باشند و غمزه وصال و اینان سفیران و پیمبران اند که از ملکوت بملک و ناسوت آمده و حجت خدا را تمام کرده و وظیفه خود را انجام داده اند انا هدیناه السبیل اما شا کرأ و اما کفورأ و لله الحجة البالغة . و از آنجا که جوامع بشری پیوسته در تبدیل و تطور است زود و دیر جوان و پیر تحول پذیرند ولی روابط اجتماعی در مردم قدیم کمتر بود لزوم وجود پیمبران در میان هر قوم و ملتی ضرور مینمود و هر چند پیغمبری بزرگ باعزمی بزرگتر ظهور میفرمود و او بیغامبرانی مبعوث کرده و باطراف گیتی فرستاده تا دعوت حق را ابلاغ و گفته آنان را تبلیغ کنند و ان من امة الا خلافتها نذیر لكل امة رسول و این حقیقت را نبوت عامه نامیده که مردم هر منطقه را بر حسب قوانین متناسبه اداره کنند تا برور زمان تشکیلات اجتماعی پیشرفت کرده و ارتباطات اقوام بیشتر شد و چون دولت ها و جوامع ملتها قوت گرفتند دیگر قوانین معلی برای تضمین سعادت ملی و عمومی کافی نبود لازم آمد که قانون بین المللی و کلی و عمومی جای آن قوانین وقتی و موقتی را بگیرد چه آنکه دوران دانش آموزی در دبستان و دبیرستان پایان یافت چنانکه نوبت دانشگاه اسلامی رسید قانونی تغییر ناپذیر بوسیله آخرین سفیر فرستاد و این را نبوت خاصه گویند .

مفید علم نیست لیکن غایت فایده خبرظن باشد و بر ظن اعتقاد<sup>(۱)</sup> کردن جایز نبود.

طایفه چهارم جماعتی از صوفیان<sup>(۲)</sup> اند ایشان میگویند که مشغول بودن بغیر خدای حجاب است از معرفت خدایتعالی و چون انبیا مردم را بطاعت و عبادت دعوت کنند اشتغال بعبادت و تکلیف مانع باشد از مشغول بودن بخدایتعالی و روا نبود پس متابعت انبیا جایز نباشد.

(۱) اعتقاد (۲) کلمه صوفی از نظر لغوی بمعنی صوف پوش است در قرن اول هجری اسلامی کسانی را صوفی میشناختند که زهد پیشه میساختند و بمنظور ترک لذات و ارتیاض بدن در همه فصول در هوای گرم حجاز صوف می پوشیدند و در قرن دوم کسانی را بدین نام موسوم کردند که بدنبال ترجمه فلسفه رفتند و درس حکمت و کلام آموختند و فلسفه یونان را بکلام اسلام بیامیختند نکته نماند که سین و صاد بجای یکدیگر بکار میرفتند چون صراط و سید و سید و خواننده داننده است که صوف بمعنی حکمت و فلسفه باشد و قبل بمعنی دوست پس فیلسوف یعنی دانش دوست و نخستین کس که این لقب را پذیرفت نیشاغورس بود چه مردم او را دانشمند لقب دادند و او گفت من شایسته چنین لقب نیستم بلکه من فیلسوف میباشم!

و این صوفیان طبقات مختلف بودند و لباس را تأثیری درین نام نیبود ولی در قرن سوم گروهی از فلاسفه پیدا شدند که حکمت عقلی را باقلی و فلسفه را با سفسطه و زهد فروشی را با پشمینه پوشی نشان دادند و اگر بهتر بگویم ترک الدنيا للدنيا را پیشه خود نمودند.

پوشیده مرقع اند این خامی چند  
بگرفته زطامات الف لامی چند  
نارفته ره صدق و صفا گامی چند  
بد نام کننده نکو نامی چند

ای بسا ملحد که بصورت موحد برآمده و ز ندیق که خود را صدیق نشان داده تمیز حق و باطل مشکل فریب مخور و عشوه مخر مراقب باش که صید اهل کید نشوی.

ای بسا ابلیس آدم روی هست  
همچو این شیخان باطل و علم  
پس بهر دستی نشاید داد دست  
که نیند آگه ز فقر از پیش و کم

بقیه حاشیه در صفحه ۵

طایفه پنجم آنقوم اند که میگویند در شرایع افعالی می بینم بی فایده

بقیه حاشیه از صفحه ۴

لاف شیخی در جهان انداخته  
هم ز خود سالک شده واصل شده  
خویشان را بایزیدی ساخته  
معقلی وا کرده و دعوت کده  
آنکه هر از بر نداند ای رفیق  
رهنمایی چون کند اندر طریق  
کرده ای اعمی تر از خود پیراه  
لاجرم هرگز ندانی ره ز چاه

مرحوم حاج شیخ مرتضی آشتیانی رحمه الله علیه را شنیدم که میگفت اگر کسی بپرسد که مرشد نادانترست یا مرید حق قول بتفصیل است چه گاهی مرید نادان تر و گاهی مرشد جاهل تر است فی المثل مرید میگوید که مرشد من هر شب بمعراج میرود مرشد میدانند که دروغ است و باور ندارند این مرید نادان تر از مرشد است ولی اگر مرشدی بگفته مرید خود باور کند که معراج میرود از مرید خود جاهل تر است.

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد  
بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

از طرف دیگر بگفته قاضی میبدی نفی درویشان جهالت صرف و ضلالت محض است اگر میدانی و نیروی کسی را ازین چه نقصان تو خود از کمال باز میمانی علامت عارف حقانی و عالم ربانی ارتیاض نفس و عبادتست بر حسب دستور کتاب و سنت حصول معرفت و وصول بحقیقت از طریق بندگی و پیروی شرع مبین است ریاضات باطله برهمنان و جو کیان هند اگر صفائی هم حاصل کند مشوب بکدورت و عین ضلال و سبب وبال است.

مگر شیخ صنعان نبود که پس از هفتاد سال زهد و عبادت بترک دین و عادت گفت  
بصراحت دل داد پارسانی که بدختر ترسانی عشق ورزید

چشم اگر اینست و ناز و عشوه این الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین  
عبا و ردا را بطیلسان باخت و عمامه را به برنس مبدل ساخت ز ناز پوشید و شراب نوشید  
خوک چرانید و کبوتر پرانید ناقوس زد بکلیسا رفت و مسیحیت گرفت

رو دین مسیحا گیر کام از بت ترسا گیر  
آمین کلیسا گیر ناقوس ربا کم زن  
شیخ مصلح الدین فرماید خرقة درویشان جامه رضاست هر که درین کسوت تحمل نامرادی  
نکنند مدعی است و خرقة بروی حرام طریقه درویشان ذکر است و شکر و خدمت و طاعت  
و ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل هر که بدین صفتها موصوف بحقیقت  
درویش است اگرچه در قباست اما هرزه گرد بینماز هوا پرست هوس باز که روزها بشب  
آرد در بند شهوت و شبها بروز آرد در خواب غفلت و بخورد هر چه در میان آید و بگوید  
آنچه بر زبان آید رند است اگرچه در عبادت کم مومن فی قباه و کم کافر فی عبا.

در شبها هست



چون نماز و حج و افعال حج زیرا که در آن افعال نه معبود را فایده است و نه عابد را و میدانیم که حکم عبث نفرماید پس معلوم شد که این شرایع فرمان خدا تعالی نیست (۱).

طایفه ششم آنقوم اند که اصل نبوت مسلم دارند لیکن در نبوت محمد ص خلاف کرده اند و بدانکه دلیل گفتن بر صحت نبوت محمد ص متضمن باشد مرآت ثبات صحت اصل نبوت را دلیل بر صحت نبوت محمد ص آنستکه دعوی پیغمبری کرد و معجزه بردست وی ظاهر شد و هر کس که چنین باشد او پیغمبر است بحق پس لازم آید که محمد ص پیغمبر بحق باشد و این دلیل بناست بر دو مقدمه و هر یک از این دو مقدمه بناست بر مقدمات.

(۱) بگفته اهل تحقیق مقصود اصلی تکلیف عقلی است و اقبال تام و توجه کامل وقتی حاصل شود که جان و تن با هم و روح و بدن توأم انجام وظیفه کنند این نماز ظاهر عنوان و نشان باطن است چنانکه تکلیف بدنی بدون تکلیف عقلی ناتمام و پیکری است بی جان و روان فویل للمصلین الذین هم عن صلواتهم ساهون تکلیف عقلی و حضور معنوی هم بدون عبادات ظاهری انجام نپذیرد صوفیان اباحی بخطا رفته و گفته اند عارف چون اصل شود و مقصود حاصل گردد دیگر عبادات شرعی و تکالیف بر خیزد و خود حجاب میشود و محققین این گفتار را تلقین شیطان دانند و گویند مقصود بزرگان از وصول ترک ملاحظه العمل است نه ترک اصل عمل این ای جمهور احساسی عارف معروف را در این باره داستانی است که با یکتن از اینان مناظره کرده و در کتاب مجلی آورده است گوید ایامی که من در نجد بودم شنیدم که مردی دانشمند ازین طایفه در کوهی بسر میبرد و با کسی آمیزش نمیکند و او از اهل یمن است من بدیدار او رفتم و بر او سلام کردم مردی خوش برخورد و بزرگوار می نمود و چون زبان بسخن گشود منطقی شیرین داشت در فنون مختلف ید طولی بلکه ید بیضا نمود گفتم دیر است که من نام شمار از دور شنیده ام از ذکر نام بدام افتاده ام اکنون که دیدم و بحضور رسیدم از ادب و ورزیدم میشنیدم که جان جانانی چون بدیدم هزار چندان

بقیه حاشیه در صفحه ۷

بقیه حاشیه از صفحه ۶

جز آنکه میگفتند شما از انجام روزه و نماز هر روزه خودداری کرده و تارک تکالیف شده مگر شما بر شرع قویم مصطفوی نبوده و اهل ملت او نیستی گفت چرا این اعمال عبادی مقدمه است برای رسیدن بحضور و چون منظور حاصل و طالب اصل شد دیگر حاجت بمقدمه نیست بلکه حاجت کسی را که در حضور محبوب است مگر ندانسته ای که صلوة از صله مشتق شده است باید بدان وسیله متوسل بود و چون وصلت حاصل شد دیگر بدان چه حاجت خواهد بود تونمی بینی که چون حاجیان بمکه رسیدند و رحل اقامت افکندند دیگر بر احوال نیاز ندارند و بتربک شتر گویند و انرا را کنند گفتم اینک شما اصل شده و بخدا رسیده ای گفت بلی در حضرت ذوالجلال گفتم گفتم که راست گفتی آیا وصول شما تمامت را وصول حضرت ختمی مرتبت آیا چنین دعوی داری که وصول شما کاملتر است گفت ابدان من چنین جسارت نمیکند وصول حقیقی او راست و هر سالگی باید بدو متوسل باشد گفتم پس چرا او با این همه قرب و اتصال کامل تا آخر عمر ترک عبادات نکرد و پیوسته مراقب بود گفت هو وصل ورد و انا وصفت و ما رددت گفتم پس شما دعوی برتری داری چه عاقل داند که آنکس را که پذیرفته اند افضل بود از آنکه مردود شده است از کوفهمی من او را خنده گرفت تونادانکی بیش نیستی و گفتار مرا در نیافتی گفتم بزرگواری کن و مرا بفهمان گفت او را برای تکمیل غیر باز گردانند چه او دارای نفس قدسیه بود و نیروی هدایت و ارشاد میداشت او در عین اشتغال بتکمیل خلق از حضور خالق غافل نبود من درویشی بیش نیستم مرا بر در گذاشتند که قابل خدمتی دیگر نبودم من اکنون در آنجا هستم که عرفا گویند **لونطق العارف هلك** معنی سخن من در بیان رد و قبول این است نه آنکه تو کوفهم بنادانی گفتمی اگر اکنون مقصود مرا درک کردی بدان که او را بحکم لیاقت بر اهنامی طریقت و رهبری شریعت فرستادند او نباید تارک شود چه او پیشواست باید بشریعت عمل کند تا از او بیاموزند عبادت او برای تقرب نیست چه مقامی باقی مانده که وصول آن برای ممکن ممکن باشد مگر آنکه برای او حصول یافته او باید نماز بخواند و بگوید **صلوا کما رأیتمونی اصلی** او باید بمکه آید و متاسک حج آموزد ولی صلاح کار کجا و من خراب کجا مرا نیازی بعبادت نیست که قرب کافی بر حسب استعداد من حاصل آمد من مسخر گفتار او شدم حسن بیان و تقریر او مرا بفریفت تو گوئی گفته او تحقیقی و خود قابل تصدیق است در اینحال بودم که خدای بر من منت نهاد گفتم اینها که میگوئی و سوسه نفس و تسویلات شیطانی است

اینها همه سخن است مکرو فریب و فن است افسانه کهن است افسانه را نخریم **الوصول عند اهل الوصول ترک ملاحظه العمل لا ترک العمل** سر بیجیب تفکر فرورد و ساعتی تأمل کرد پس سر برداشت و گفت امروز مزاحم من شدی و مرا از فکر خود بازداشتی بر خیز و راه خویش در پیش گیر و دنبال کار خود برو مرا بخود باز گذار که من صحرا گردی و کوه نوردی اختیار نکردم مگر برای آنکه از دست تو و امثال تو آسوده باشم.

مقدمه نخستین آنستکه محمد صلی الله علیه و آله موجود بود.

مقدمه دوم آنستکه محمد دعوی پیغمبری کرد و اعتماد بر صحت این دو مقدمه بر خبر متواترست و پیش از آنکه در مقصود دخول کنیم مقدمه ای بیاوریم در خبر متواتر.

بباید دانستکه خبر متواتر بر دو قسم است اول آنستکه مخبران خبر دهند از وجود آنچه آن خبر مفید علم آنگاه گردد که دو شرط حاصل بوده باشد.

شرط اول آنستکه مخبران باید که بنوعی باشند که موافقت ایشان بر دروغ گفتن محال باشد از راه عادت و مثال این آنستکه چون اهل مشرق و مغرب علی اختلاف ادیانهم و تباین اخلاقهم و تباعد دیارهم خبر میدهند که در عالم شهری است که او را طمغاج میگویند<sup>(۱)</sup> اگرچه ما آن شهر را ندیده ایم اما میدانیم که قومی بدین بسیاری محال باشد که با یکدیگر درین دروغ گفتن موافقت کرده باشند زیرا که رسیدن این قوم بدین بسیاری یکدیگر و خبر دادن مر یکدیگر را ازین دروغ محال باشد و دیگر آنکه محال باشد که جمله عالم را در خبر دادن از وجود

(۱) طمغاج نام یکتن از پادشاهان است که در شهرستان سمرقند میبود و ظاهراً نام چندتن از پادشاهان تبت نیز بوده است و سپس نام شهرستانی است از ترکستان نظیر واشنگتن که نخست نام شخص و سپس مرکز رئیس جمهور را بنام با احترام او نامگذاری کردند مقصود نگارنده اینست که روش پدران و نیاکان ما مورد نظر بوده بحکم قدرت و ابتکار عمل ما تقلید و اختیار میشده است.

طمغاج غرضی باشد و اتفاق خلق بدین بسیاری بر دروغ گفتن بی غرضی هم محال باشد.

شرط دوم آنستکه مخبران میباید که خبر از چیزی محسوس دهند زیرا که اگر خبر از چیزی نامحسوس دهند قول ایشان در آن باب مفید نباشد که اگر اهل مشرق و مغرب خبر دهند که عالم محدث است و عالم را صناعی است خبر دادن ایشان مفید علم نبود زیرا که اخبار است از چیز نامحسوس اما چون خبر دادن از وجود طمغاج بود و وجود طمغاج چیزی است محسوس لاجرم خبر از چیزی محسوس است لاجرم خبر از وجود طمغاج مفید علم باشد و چون این معلوم شد گوئیم هر گاه که مخبران در کیفیت و کمیت چنان باشند که شرح داده ایم و خبر ایشان از چیزی محسوس باشد و ایشان گویند که ما آن را مشاهده کردیم هر آینه آن خبر مفید علم باشد.

قسم دوم که مخبران بدین کیفیت و کمیت که شرح دادیم گویند که ما این چیز ندیدیم لیکن از قومی شنودیم که ایشان گفتند ما نیز از قومی دیگر هم بدانصفت شنیدیم که ایشان گفتند ما فلان چیز دیدیم این چنین خبر هم مفید علم بود و آن دو شرط که در قسم اول معتبر بود درین قسم نیز معتبر باشد لیکن درین قسم شرط سیوم معتبر باشد و آن شرط آنستکه کیفیت و کمیت که در طبقه نخستین از مخبران شرح دادیم در جمله طبقات حاصل باشد و اگر چنانچه آن کمیت و کیفیت که در طبقه



نخستین اعتبار کردیم در بعضی مراتب حاصل نبود آنخبر مفید علم نبود و چونکه حاصل باشد آن خبر مفید علم باشد و علم ما بدانکه شخصی بوده است که او را سلطان محمد گفته اند و شخصی دیگر بود که او را سلطان ملک شاه گفته اند ازین نوع است و چون این مقدمه معلوم شد گوئیم در عهد ما اهل تواتر بوده اند و آن قوم از قوم دیگر که ایشان هم اهل بوده اند تا بدان قوم که ایشان گفته اند که شخصی در مکه نام او محمد ص بود و دعوی پیغمبری کردی پس بدین طریق هم وجود محمد ص و هم دعوی پیغمبری کردن او معلوم شد و بدانکه جمعی گفته اند که تواتر مفید علم نیست و ایشان را شبهه هاست.

شبهه نخستین آنستکه هر يك از آحاد اهل تواتر رواست که دروغ گویند پس باید که از مجموع روا باشد بدو دلیل:

دلیل اول آنستکه این اشخاص در یکدیگر هیچ اثر نکنند پس ذات و صفات همچنانکه بود بماند اما اگر افراد مرکب در یکدیگر عمل کنند روا باشد که در وقت اجتماع آن احوال باقی بماند.

دلیل دوم آنستکه قیاس کنیم بر آنچه متکلمان گفته اند چون هر يك را از حوادث اولی است باید که مجموع را اولی باشد و بر عقل جمله عقلا ظاهر است که چون هر يك از رنگیان سیاه باشد باید که مجموع سیاه باشند.

شبهه دوم آنستکه هر کس دروغ گوید لابد آن دروغ گفتن بنابر حدوث ارادتی و داعیه باشد در دل وی حدوث آن ارادت و داعیه یا از خدای باشد یا از بنده یا لمحدث بر هر سه تقدیر چون در حق یکی روا بود همچنین در حق دو و سه و چهار و ده و صد و دوست هم روا بود و چون این تجویز حاصل شد قطع کردن بعدم وقوع روا نبود.

شبهه سوم آنستکه میدانیم که مشارکت قومی اندک در دروغ گفتن روا باشد هر آینه حدی باید میان قلت و کثرت چنانکه گویند مادام که قلت بدین حد باشد دروغ گفتن روا شود و چون از آن حد بگذرد دروغ گفتن روا نبود لیکن حصول آن حد و فاصل محال است زیرا که هر عدد که فرض کرده شود که او غایت جواز دروغ گفتن است اگر یکی دیگری با وی ضم کنی جواز دروغ گفتن زایل نشود همچنین اگر دو و سه و ده دیگر با آن مجموع ضم کنی آن جواز زایل نشود البته پس جواز دروغ گفتن عرفاً حاصل است در عدد و عدد کثیر متمیز نیست از عدد کثیر بحد معین که آن حد مانع باشد از جواز کذب در عرف پس باید که جواز کذب عرفاً حاصل باشد در عدد کثیر و چون این جواز حاصل باشد البته این خبر مفید علم نبود.

شبهه چهارم آنستکه اگر مسلم میدانیم که چون قومی از اهل تواتر خبر دهند ما را از وجود چیزی که ایشان مشاهده کرده باشند آن خبر مفید علم نبود لیکن درین صورت دویم که ایشان خبر دهند از قومی

و آن قوم از قومی دیگر خبر دهند تا ده طبقه و بیست طبقه باید که این خبر مفید علم نباشد زیرا که عدد آن اطباق که در میان ماست و میان آن طبقه نخستین که ایشان مشاهده کرده بودند معلوم نیست که چندست مثلا میان این طبقه که ما را خبر میدهند از وجود محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که دیده اند معلوم نیست که ده طبقه بوده اند یا کمتر یا بیشتر و چون چنین باشد معلوم نباشد آن طبقات موصوفه بوده اند بدانصفت که در تواتر شرط است و چون این معلوم شد باید که این قسم از خبر متواتر مفید علم نبود.

شبهه پنجم آنست که جمله جهودان علی کثر تبهم و اخیلاف اذیابهم فی الشریق و الغرب خبر میدهند از موسی که او گفته شرع من هرگز منسوخ نشود و جمله ترسایان علی کثر تبهم و اخیلاف اذیابهم و تفرقهم فی الشریق و الغرب خبر میدهند که عیسی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را جهودان بر آویختند و جمله مغان علی کثر تبهم و تفرقهم فی الشریق و الغرب از معجزات زردشت خبر میدهند و بنزدیک مسلمانان آن همه دروغ است پس معلوم شد که خبر متواتر مفید علم نیست و اگر کسی عذر خواهد و گوید که ما را بدلیل معلوم شد بطلان این مذهب لاجرم تکذیب این خبرها کردیم گوئیم این جواب دفع کننده آن اشکال نیست بلکه قوت دهنده آن اشکال است زیرا که چون بتواتر این خبرها بما رسید پس دلیلهای قطعی قائم شد بر بطلان این قضایا پس بدلیل قطعی معلوم شد که این تواتر باطل است پس معلوم شد که التواتر من حیث أنه تواتر لا یفید

العلم و بالله التوفیق و الجواب بدانکه علمارا خلاف است در آن که العلم الحاصل عقیب الخیر التواتر ضروری است یا نظری و اختیار ما آنست که ضروری است زیرا که علم ضروری آن باشد که حصول آن موقوف هیچ دلیل نباشد و بسبب ذکر شبهه البته زایل نشود و هیئها كذلك جمله عاقلان بیدیه عقل بی هیچ دلیل و بی هیچ حجت از دل خود می یابند که محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است و دعوی پیغمبری کرده و بدین شبهات که شما تقریر کرده اید البته آن اعتقاد زایل نشد و هیچ ضعف بوی راه نیافت پس معلوم شد که این علم ضروری است نه نظری و چون چنین باشد شبهات شما درین مقام چون شبهات سوفسطائیان باشد در انکار محسوسات و این نوع شبهات مستحق جواب نباشد زیرا که مناظره کردن در اثبات ضروریات روا نباشد لانه یلزم توقف الضروریات علی النظریات فیفضی الی اثبات الشیء بنفسه أولا یساویه فی الوضوح و الخفاء و کل ذلك محال.

مقدمه سیوم آنست که معجزه بر وفق دعوی محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر شد.

بدانکه اعتماد متکلمان درین مسأله بر آنست که قرآن بر دست وی ظاهر شد و قرآن معجزه است و درین دلیل سوالات و جوابات بسیارست و ما آنرا بتمامه در کتاب نهایه العقول شرح داده ایم.

و بدانکه حضرت مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را معجزات دیگر بسیار بوده است



و علما در آن تصانیف بسیار کرده اند مطول و ما بهر يك از معاهد آن معجزات اشاره كنيم .

بدانك معجزات رسول ﷺ دو نوع است یکی حسّی و دیگر عقلی  
 اما معجزات حسّی سه قسم است یکی خارج از ذات او و دویم در ذات  
 او سیوم در صفات او اما آنچه خارج از ذات او بود فهو كَشَقِ الْقَمَرِ<sup>(۱)</sup>  
 وَ إِحْتِدَاءُ<sup>(۲)</sup> الشَّجَرِ وَ تَسْلِيمِ الْحَجَرِ عَلَيْهِ وَ نُبُوغِ الْمَاءِ مِنْ بَيْنِ  
 أَصَابِعِهِ وَ إِشْبَاعِ الْخَلْقِ الْكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ الْقَلِيلِ وَ حِينِ الْخَشَبِ  
 وَ شِكَايَةِ التَّاقَةِ وَ شَهَادَةِ الشَّاةِ الْمَسْمُومَةِ<sup>(۳)</sup> وَ مَا كَانَ مِنَ السَّحَابِ<sup>(۴)</sup>  
 الَّذِي كَانَ أَظْلَهُ قَبْلَ مَبْعَثِهِ وَ مَا كَانَ مِنْ حَالِ أَبِي جَهْلٍ وَ صَخْرَتِهِ  
 حِينَ هَوَى بِهَا إِلَى رَأْسِهِ أَرَادَ أَنْ يَضْرِبَهَا عَلَى رَأْسِهِ وَ مَا كَانَ مِنْ  
 شَاةٍ أُمِّ مَعْبُدٍ حِينَ مَسَحَ يَدَهُ عَلَى ضَرْعِهَا .

اما قسم دویم ، و آن آنستکه در ذات او بود فهو كَالنُّورِ<sup>(۵)</sup> مِثْلُ  
 الَّذِي كَانَ يَنْتَقِلُ مِنْ أَبِي إِلَى أَبِي إِلَى أَنْ خَرَجَ إِلَى الدُّنْيَا وَ مَا كَانَ  
 مِنَ الْخَاتَمِ بَيْنَ كِتْفَيْهِ وَ مَا سُوهِدَ<sup>(۶)</sup> مِنْ خَلْقَتِهِ وَ صُورَتِهِ وَ شَكْلِهِ  
 الَّتِي هِيَ بِحُكْمِ الْفَرَاَسَةِ دَالَّةٌ عَلَى نُبُوَّتِهِ .

(۱) انشقاق القمر . (۲) یعنی متابعت است در از بین اجتناب آمده است .

(۳) المشوية . (۴) اظلال السحاب . (۵) مثل النور . (۶) سوی ذلك .

اما قسم سیوم آنچه تعلق بصفات او دارد و آن را مبحث بسیار است  
 و ما اندکی بیاوریم :

اول هر گز هیچکس در مهمات دین و نه در مهمات دنیا دروغ از  
 او نشنید .

دویم آنک از وی هیچ فعلی قبیح ظاهر نشد لا قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَلَا  
 بَعْدَهَا .

سیوم آنک در هیچ واقعه از دشمن خود نگریخت چون جنگ  
 احزاب و أحد و این دلیل است بر آنکه او قوی دل بود به وعدهای  
 خدایتعالی که گفت وَاللَّهِ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ وَ گفت حَسْبُكَ اللَّهُ وَ گفت  
 إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ .

چهارم آنستکه شفقت او بر امت سخت بغایت بود چندانک خداوند  
 تعالی فرمود فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ وَ گفت لَعَلَّكَ بَاخِعٌ  
 نَفْسًا وَ گفت وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ گفت عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ .

پنجم آنک در سخاوت برترتبه بود که خداوند تعالی بدو عتاب کرد  
 وَ گفت وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ .

ششم آنک دنیا را در چشم او هیچ و قعی نبود زیرا که کفار قریش  
 بکرات مال و ریاست و زنان باجمال برو عرضه داشتند تا دست از نبوت  
 بازدارد او بهیچکس التفات نکرد و هیچ پادشاه را در دل او وقع نبود  
 و اینهمه دلیل است بر صفای روح و طهارت او .

هفتم آنستکه در غایت فصاحت بود چنانکه گفت اُوْتِيْتُ  
جَوَامِعَ الْكَلِمِ.

هشتم آنکه از اول عمر تا آخر بریکوجه ماند و بهیچوجه تغییر و  
تبدیل نکرد و معلوم است که مرد کذاب و مزور همه عمر بر آن تزویر  
نماند و از اینستکه آفریدگار تعالی فرمود قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا  
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ.

نهم آنکه با اهل دنیا در غایت عزت بودی و با درویشان و اهل  
دین در غایت تواضع بودی.

دهم آنکه با آنکه در هر یک از این صفات و اخلاق در حد کمال  
بود و این جمله صفات در وی جمع بود و البته هیچکس را این مسلم  
نشود پس جمع شدن این صفات در حق او از معجزات ظاهر باشد  
و بالله التوفیق.

اما معجزات عقلی شش نوع است:

نوع اول آنکه تعلق بقوم دارد و آن آنستکه در قبیله او بلکه در  
شهر او هیچکس نبود که کتاب خواندی یا علم دانستی بلکه همه امی  
بودند و جاهل بر ایشان غالب بود و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هر گز از آن شهر سفر  
نکرده و آن دوبار که بشام رفت اندک مدتی بود و هر گز هیچکس از  
حکما و علما بشهر مکه نرفت تا کسی گوید که آنحضرت ازو عالم  
آموخت پس محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از میان چنین جماعتی جاهل بی هیچ استادی و

معلمی بیرون آمد و در معرفت ذات و صفات و افعال و احکام و اسماء  
خداوند تعالی بحدی رسید که جمله عقلاء عالم اقرار کردند که در دلایل این  
مسائل بیش از آنکه در قرآن است تقریر نتوان کرد و در علم تواریخ و قصص  
بحدی رسید که از وقایع گذشته چنان خبر داد <sup>(۱)</sup> که موافق و مطابق  
توریه و انجیل آمد و بَلَغَ فِي الْبُعْدِ عَنِ الرَّيْبِ وَ الشَّكِّ إِلَى أَنْ قَالَ  
عِنْدَ مُجَادِلَتِهِمْ إِيَّاهُ قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ إِلَى قَوْلِهِ فَجَعَلَ لَعْنَةً  
اللَّهُ عَلَى الْكَاذِبِينَ وَ قَالَ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا  
كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ وَ هِيَجَ مُوَافِقُ وَ مُخَالَفُ وَ دُوسْتُ وَ  
دُشْمَنُ تَوَانَسْتُ كَقَوْلِهِ كَمَا أَنَّ شَاكَرِي كَسَى كَرْدِي أَوْ كَرْدِي كَسَى كَرْدِي أَوْ كَرْدِي كَسَى كَرْدِي  
بِرِخْوَانِهِ چنانکه خدا تعالی فرمود اَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ  
وَ قَالَ تَعَالَى وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لَا تَخْطُ بِبَيْمِينِكَ  
إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ وَ قَالَ تَعَالَى شَأْنُهُ فَقَدْ لَيْسَتْ فِيكُمْ عُمَرًا مِنْ  
قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فَكُلُّ مَنْ لَهُ عَقْلٌ سَلِيمٌ وَ طَبْعٌ مُسْتَقِيمٌ عَلِمَ أَنَّ  
هَذِهِ الْأَحْوَالُ لَا تَتَّبَسَّرُ إِلَّا بِالْعَلْمِ الْإِلَهِيِّ وَ الْهِدَايَةِ الرَّبَّانِيَّةِ.

نوع دوم آنستکه او پیش از اظهار نبوت هر گز در میان این مسألهها  
شروع نکرده بود و هر گز از حدیث رسالت و نبوت و سخنهایی که  
ازین باب باشد بر زبان نرانده بود و دلیل بر صحت آنچه گفتیم آنستکه

(۱) بحیث لم یتکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطأ فی شیء منها.



اگر در مقدمه ازین نوع کاری رفته بود کفار قریش او را گفتندی تو سالهاست تا در ترتیب این بودی و برین عمر بگذرانیدی تا امروز این سخنها اظهار توانی کردن و چون هر گز این سخن نگفتند معلوم شد که پیش از نبوت هر گز گرد این سخنها نگردیده بود و درین نوع علم خوض نکرده بود و معلوم است که قدرت بشر نبود که کسی هر گز درین علم ها شروع نکرده باشد پس دفعة واحدة سخنی آرد که جمله فصحای عالم از معارضه او عاجز باشند.

نوع سیوم آنستکه بسبب اداء رسالت بسیار رنج بوی رسید و عمری در تحمل آن رنجها صبر کرد و هر گز دل هیچکس نشکست و در مال و نعمت هیچکس طمع نکرد و برنج و محنت و جوع و بلا صبر کرده بود و آنگاه که اعدا مقهور شدند و خلق مطیع گشتند و مالهای بسیار در فرمان او آمد یکدزده از نهج پیشین و زهد و بی التفاتی کردن بدیشان نگشت و هر کرا عقل باشد و انصاف داند که هر گز این چنین افعال از مرد کذاب درست نیاید و بالله التوفیق.

چهارم آنکه مستجاب الدعوة بود و دلیل برین چند وجه است

اول آنکه چون قریش او را ایذاء کردند دعای بد بر ایشان بکرد و گفت **اللَّهُمَّ أَشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مُضْرٍ وَاجْعَلْ عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسِينِي يُوسُفَ حَقَّعَالِي** چنان باران باز گرفت که اسباب زراعت باطل شد اشتران و گوسفندان بیشتر هلاک شدند پس بیامدند بشفاعت و درخواستند تا دعا

کند و باران خواهد چون دعا کرد و باران خواست چندان باران آمد که خوف آن بود که خانهای ایشان غرق شود پس دیگر بار درخواستند تا بقدر حاجت ایشان باران بیاید و گفت **اللَّهُمَّ حَوَالِنَا<sup>(۱)</sup> وَلَا عَلَيْنَا اللَّهُمَّ عَلَى الْجِبَالِ وَ بَطُونِ الْأَوْدِيَةِ** پس آن بلا دفع شد.

اما دعای دویم آن بود که چون کسری نامه وی بدیدید و خاک بوی فرستاد گفت **اللَّهُمَّ مَزِقْ مُلْكَهُ** پس صحابه را گفت که بلا دوی و خاک شهرهای او ملک ما شود و عاقبت همچنان شد که گفته بود.

اما سیوم آنکه در حق عتبه بن ابی لهب گفت **اللَّهُمَّ سَلِّطْ عَلَيْهِ كَلْبًا مِنْ كِلَابِكَ** پس شیر او را بدیدید<sup>(۲)</sup>

چهارم آن بود که عبدالله بن عباس را گفت **اللَّهُمَّ فَيِّقْهُ فِي الدِّينِ وَ عِلْمَهُ التَّوِيلِ** بپرکت دعای او علم قرآن او را مسلم شد.

اما پنجم آنکه چون کفار بدر غار آمدند این آیت را بخواند **وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ** کافران از در غار مینگریستند و او را نمیدیدند.

ششم آنکه جماعت کفار در وقت سفر از غار از عقب او میرفتند دعا کرد چهار دست و پای مرا کبایشان را زمین فرو برد بپرکت دعای او. نوع پنجم از دلایل نبوت آنستکه در توریت و انجیل اشاره بمقدم او آمده بود و دلیل بر این آنستکه او دعوی میکرد که ذکر او در

(۱) بنی اطراف و جوانب (۲) در زبان تازی شیر را تازی خدا نامند

توریه و انجیل خدای یاد کرده است چنانکه میفرماید الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ  
الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ  
وهمچنین از مسیح علیه السلام حکایت کرد و مبشراً بر رسولی یاتی من بعدی  
اسمه احمد و همچنین فرمود یا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله  
وأنتم تشهدون و در آیت دیگر الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ  
كما يعرفون أبناءهم و معلوم است اگر در آن کاذب بودی این منقری  
تمام بود یهود و نصاری را از قبول او و لایق نبود بعقل که در کار خود  
شروع کند بی فایده و در آنچه مقصود اوست آن کار مبطل باشد و با اتفاق  
جمله عقلا او در غایت و کمال عقل بود.

ششم از معجزات آنستکه از غیبه خبر میداد اما خبر دادن او از  
مغیبات ماضی که از قصهای پیغمبران گذشته خبر میداد بی مطالعه کتب  
و تعلم. و اما خبر دادن او از مستقبل دو نوع است:

یکی آنچه در قرآن آمده است و دویم آنچه در اخبار آمده اما آنچه  
در قرآن آمده بسیار است أحدها قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون  
الدبر سيهزم للمستقبل والسورة كتيبة وقد وقع ذلك يوم بدر.  
و ثانیها قوله تعالى وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم  
و قد كانت لهم.

و ثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى  
قوم أولي بأس شديد وقد وقع ذلك لأن المراد من القوم  
أولي بأس شديد عند بعضهم بنو حنيفة و قد دعى أبو بكر إلى  
قتالهم و عند آخرين هم أهل فارس و قد دعى عمر بن الخطاب  
إلى قتالهم.

و رابعها قوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من  
بعد غلبهم سيفلون و كان كما أخبر.

و خامسها قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق ولا يمكن  
حملها على الآيات الدالة على التوحيد لأنها كانت حاضرة و قوله  
تعالى سنريهم للإستقبال فلا بد وأن يكون المراد من قوله تعالى  
سنريهم آياتنا في الآفاق فتح القرى المحيطة بمكة و يقوله و في  
أنفسهم فتح مكة و قد كان ذلك.

و سادسها قوله تعالى إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى  
معاد أي مكة و قد رده الله تعالى إليها.

و سابعها قوله تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى و دين  
الحق ليظهره على الدين كله و قد أظهره.

و ثامنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا



الصالحات لَيْسَتْ خَلْفَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْمُرَادُ مِنْهُ الصَّحَابَةُ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ  
 تَعَالَى مِنْكُمْ وَبَدِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلِيَدِّ لَتَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنَا  
 وَكَانُوا هُمُ الْخَائِفِينَ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ وَهَذِهِ الْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى كَوْنِ  
 الْأَصْنَاعِ سُبْحَانَهُ عَالِمًا بِكُلِّ الْمَعْلُومَاتِ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَخْبَرَ عَمَّا سَيَأْتِي  
 ثُمَّ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا أَخْبَرَهُ وَعَلَى كَوْنِهِ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى كُلِّ  
 الْمُمْكِنَاتِ لِأَنَّهُ وَعَدَ بِالنُّصْرَةِ التَّامَةِ وَقَدْ وَقَعَتْ وَعَلَى نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 لِأَنَّهُ اسْتَبَدَّ بِذِكْرِ هَذَا الْغَيْبِ فَلَا يَدُّ وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ  
 وَعَلَى خِلَافَةِ خَلْفَاءِ الرَّاشِدِينَ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ لَيْسَتْ خَلْفَتُهُمْ فَوَعَدَ  
 بِالْخِلَافَةِ جَمْعًا مِنَ الْحَاضِرِينَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَأَقْلَّ الْجَمْعُ ثَلَاثَةً  
 وَتَأْسَعُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ  
 أَوْلِيَاءُ إِلَى قَوْلِهِ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَانَ كَمَا أَخْبَرَ  
 وَعَاشَرُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَ  
 ظُهُورُ ذَلِكَ فِي الْيَهُودِ مَعْلُومٌ فَإِنَّهُ مَا رَفَعَتْ رَأْيَهُ لَهُمْ قَطُّ وَمَا ظَهَرَ فِيهِمْ  
 سُلْطَانٌ وَلَا مَلِكٌ قَاهِرٌ <sup>(۱)</sup> وَآمَّا الْإِخْبَارُ عَنِ الْغُيُوبِ الْآيَةُ فِي  
 غَيْرِ الْقُرْآنِ فَكَثِيرٌ.

(۱) آنچه بخاطر میرسد این آیه در مقام اخبار است نه انشاء پس از آنکه سخن  
 از عناد و لجاج و تبلی و تن آسانی آنان گفته است که در مقابل دستور پیشوای بزرگ  
 موسی بن عمران که میگفت باید باعماقه بچنکید و برای گرفتن حق بچننید بکشید تا لباس

أَحَدُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى زُوِيَتْ لِي الْأَرْضُ فَأَرَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا  
 وَ سَيَبْلُغُ مِلْكُ أُمَّتِي مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا فَكَانَ الْأَمْرُ كَمَا أَخْبَرَ.  
 وَثَانِيهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ كَيْفُ بِكَ إِذَا خَرَجْتَ  
 الْأَظْمِنَةَ مِنْ أَقْصَى الْبَعْنِ إِلَى أَقْصَى الْحَيْرَةِ لَا تَخَافُ إِلَّا اللَّهَ.  
 وَثَالِثُهَا إِنَّهُ أَخْبَرَ أَصْحَابَهُ بِمَوْتِ النَّجَاشِيِّ وَصَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ تَبَاعَتْ  
 الْأَخْبَارُ عَلَى أَنَّهُ فِي الْيَوْمِ مَاتَ.

وَ رَابِعُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعِمَارِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تَقَتَّلَكَ الْفَيْئَةُ الْبَاغِيَّةُ  
 فَقَتِلَ مَعَ عَلِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فَيْئَةِ الْمَعَاوِيَةِ يَوْمَ صِفِّينَ <sup>(۱)</sup> وَ هَذَا أَيْضًا يَدُلُّ  
 عَلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى وَ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ وَ خِلَافَةِ عَلِيِّ إِلَّا أَنَّهُ خَبَرَ وَ دَلِيلُ  
 خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ قُرْآنٌ وَ الْقُرْآنُ خَيْرٌ مِنْ الْأَخْبَرِ.

بقیه حاشیه ص ۲۲

نتک نبوشید آمان میکفتند اذهب انت و ربک فقاتلا انا هیهنا لقاعدون ما را نباید  
 فرمان جنگ دادن بلکه مادر اینجا بگام می نشینیم و منتظر فتح میباشیم خداوند فرماید نتیجه این  
 فکر ذلت و خواری است هر ملتی که برای رسیدن بحق خویش کوشش نکند و شانه نهی کند  
 باید ذلت و بدبختی را بچشم به بیند عزت و سمادت هر قوم و ملت بقدر کار و کوشش آنهاست  
 دیندار و خداپرست اگر از انجام وظیفه خودداری کند ذلیل و زیبون خواهد شد بی ایمان  
 و حتی دشمنان خدا اگر بحکم فطرت کار کنند آقایی و ریاست جهان را در اختیار گیرند  
 چنان نیست که گمان کنند بنام دین میتوان اکتفا کرد دلیل من بر این سخن اینستکه مضمون  
 همین آیت درباره مسلمان نیز آمده است ضربت علیهم الذلّة اینمائثقفوا الا بحیل من اللّٰه.

(۱) الحق مع علی و علی مع الحق را از احادیث صحیحه و یا علی حربک

وَ حَامِسُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَشَقَى النَّاسِ عَاقِرُ التَّاقَةِ وَ الَّذِي يَخْضِبُ هَذِهِ مِنْ هَذِهِ يَعْنِي الَّذِي يَضْرِبُ عَلَى رَأْسِكَ فَيَخْضِبُ لِحَيْتِكَ مِنْ دَمِ رَأْسِكَ ثُمَّ كَانَ كَمَا قَالَ فَضْرِبَ عَلَى رَأْسِهِ حِينَ قُتِلَ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ .

وَ سَادِسُهَا قَوْلُهُ سَتَقَاتِلُ التَّاكِيْنَ وَ الْقَاسِطِيْنَ وَ الْمَارِقِيْنَ .

وَ سَابِعُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرُ فَكَانَ هَذَا إِخْبَاراً عَنْ بَقَائِهِمَا بَعْدَهُ .

وَ ثَامِنُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً فَكَانَتْ خِلَافَةُ خُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ هَذَا الْقَدْرَ .

بقیه حاشیه از ص ۲۳

و سلمک سلمی را گفتار پیغمبر میدانند با این حال جماعت باغی و مردم باغی را که در جبل و صفین با امیرالمومنین جنگ کردند شهدا مینامند رسول اکرم در شان عمار فرمود الحق یدور مع عمار حیثما دار و عمار التزام رکاب امیرالمومنین داشت و در سن نوود و چند سالگی شربت شهادت نوشید در کامل بهائی از کتاب محیط قاضی عبدالجبار معتزلی آورده است که علی علیه السلام ابتدا بقتال اهل بغی نکرودی و با طاعیان مامشات فرمودی ولی چون عمار را بکشتند حکم کافران بر آنها اجرا نمودی و ابتدا کردی آری پیغمبر خبر داده بود که یا عمار ستقتلک الفتنه الباغیه گویند ابن عباس پس از شهادت عمار نزدیک صفها رفت این حدیث را بلند برخواند حدیث مشهور بود و غیر قابل انکار غوغائی ایجاد کرد معاویه گفت عمار را ما نگشته ایم او را آنکس کشته است که بدین معرکه آورده ابن عباس گفت بس ازین گفتار کشف دیگری شد قاتل حمزه را نیز باید شناخت (المباذله) پیغمبر او را کشته است زیرا که او را حضرت رسول ص ببیدان احد آورده بود .

وَ تَاسِعُهَا لَيْلَةُ الْإِسْرَاءِ فَإِنَّهُ أَخْبَرَ قَرِيبًا مِنْ أُمُورٍ فَكَانَ كَمَا أَخْبَرَ (۱) .

وَ عَاشِرُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْعَبَّاسِ حِينَ أُسِرَ إِفْدِ نَفْسَكَ وَ ابْنَى أَخِيكَ عَقِيلَ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ نُوفِلَ بْنَ الْحَارِثِ فَإِنَّكَ ذُو مَالٍ فَقَالَ لَأَمَالَ عِنْدِي فَقَالَ ابْنُ الْمَالِ الَّذِي وَضَعْتَهُ بِمَكَّةَ عِنْدَ أُمِّ الْفَضْلِ وَ لَيْسَ مَعَكُمْ أَحَدٌ فَقُلْتَ إِنْ أُصِيبْتُ فِي سَفَرِي فَلِلْفَضْلِ هَكَذَا وَ لِعَبْدِ اللَّهِ هَكَذَا وَ لِفُلَانٍ كَذَا فَقَالَ الْعَبَّاسُ وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا مَا عَلِمَ هَذَا أَحَدٌ غَيْرِي وَ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ أَسْلَمَ هُوَ وَ عَقِيلُ

(۱) دیدن دو قافله در صحرا و آنچه بر آنها گذشت و نیز خبر داد قریب را بدانچه بیاید زمخشری در کتاب ربیع الابرار گوید که حضرت رسول اکرم ایستاده بودند که ابوسفیان ازدور پدید آمد بر درازگوشی سوار بود بزید جلو دار بود و معاویه از پس رانندگی کردی رسول اکرم فرمود لعن الله الراکب و القائد و السائق آری دشمن داخلی خطرناکتر و مکر و خدیعت در لباس دوستی موثر تر است از این رو بنی امیه که بر سر سفره اسلام نشستند بهره برداری کردند کاسه شکستند معاویه از پدر خویش مکارتر بود چه ابوسفیان در اواخر عمر پیر و خرف شده و بملاوه پدر او ملعون بود خود او ملعون بن ملعون خلیفه دوم زمینه کامیابی این خاندان تنگین را فراهم کرد روزی که خلافت را بشوری باز گذاشت علایلی از داندان اهل سنت ولی از نقشه خلیفه دوم بی خبر و تصور کرده است که عمر بر اثر ضربت قاتل عقل خود را از دست داده بود که این دستورات جنون آمیز را داد خلیفه دوم که هر سال عمال خود را احضار میکرد و بحساب آنان رسیدگی دقیق مینمود و گاهی که آگاهی مبیافت باشد احوال مؤاخذة و احیاناً مصادره اموال نموده ولی معاویه هرگز مشمول از کجا آورده ای نشد بلکه مورد عنایت بوده و باقیب هذا کسری العرب تقدیر و تشویق کرده و مدح بصورت ذم میفرمود .



وَ أَعْلَمُ أَنَّ مُعْجِزَاتِ النَّبِيِّ ﷺ كَثِيرَةٌ وَ دَرِينِ مُخْتَصِرِ اِيْنِ مَقْدَارِ  
 كَفَايَتِ اِسْتِ وَ بِمَجْمُوعِ اِيْنِ سَهْ مَقْدَمَهْ دَرَسْتِ شَدَّ كَهْ مُحَمَّدٌ ﷺ دَعْوَى  
 پيغمبری کرد و بردست وی معجزه ظاهر شد.

و اما مقدمه دویم و آن آنستکه هر کس که چنین باشد او پیغمبر باشد  
 و دلیل برین آنستکه چون خالق از مثل این معجزه عاجز باشند هر آینه فعل و  
 خالق خدا تعالی باشد و خالق معجزه عقیب دعوی دلیل تصدیق باشد و مثال این دو  
 آنستکه چون پادشاه قادر بر تخت نشیند و بار عام دهد و جمله اکابر  
 مملکت حاضر باشند پس شخصی بر خیزد در میان قوم و گوید ای قوم من  
 رسول این پادشاهم بشما پس گوید ای پادشاه اگر من راستگویم برخلاف  
 عادت خود کلاه از سر بردار اگر پادشاه در آن حال کلاه از سر خود بردارد  
 جمله عقلا دانند که آمدی در آن دعوی صادق است پس همچنین محمد ﷺ  
 گفت ای اهل عالم من رسول خدایم بشما پس فرمود بار خدا یا اگر من راستگویم  
 این ماه بدو نیم کن در حال ماه بدو نیم شد جمله عاقلان دانند که این ماه بدو نیمه  
 کردن برای تصدیق اوست و هر کرا خدا تعالی تصدیق کند او صادق باشد  
 پس معلوم شد که هر کس که معجزه بر عقب دعوی او ظاهر شود لابد بود  
 که او صادق باشد. و بدانکه منکران نبوت را درین مقام چهار شبهه است:  
 اما شبهه اول آنستکه لا نُسَلِّمُ که خرق عادت جایز است و دلیل  
 آنستکه تجویز او مؤدی باشد بسفسطه زیرا که روا باید داشتن که آب  
 دریا همه زر شده و کوهها همه یاقوت شده و شخص پیری که می بینیم

این ساعت در وجود آمده بی مادر و پدر چون تجویز خرق عادت مؤدی  
 است بتجویز این جهالات و چون اینها سفسطه است پس معلوم شد که  
 تجویز خرق عادت روان بود.

شبهه دویم آنستکه اگر خوارق عادت جایز باشد لیکن لا نُسَلِّمُ  
 که آن معجزات فعل خدا تعالی است و تقریر آن از هشت وجه است.  
 وجه اول آنستکه اگر اثبات نفس ناطقه حق است پس چرا؟ روا  
 نبود که نفس ناطقه پیغمبر بخلاف نفوس خلق دیگر باشد پس آن نفس  
 لذاتها قادر باشد بر افعالی که دیگران بر آن قادر نباشند و اگر اثبات  
 نفس ناطقه حق نیست لابد است که نفس انسان عبارت باشد از مزاج معتدل  
 مخصوص و مراتب امزجه مختلفه نامتناهی است پس چرا روا نباشد که  
 بواسطه آنمزاج قادر باشد بر افعالی که دیگران از آن عاجز باشند پس  
 بر هر دو تقدیر آن معجزات خلق خداوند تعالی نباشد لیکن یا اثر ناطقه  
 مخصوصه باشد یا اثر مزاج مخصوص باشد.

وجه دویم در تقریر این شبهه آنستکه ما می بینیم که انواع ادویه  
 سخت بسیار است و هر يك را خاصیتی معین است و طبیعتی معین پس چرا؟  
 روا نبود که پیغمبر ﷺ دوائی یافته باشد که هر کس آن را بکار دارد  
 او را مزیدی در قوت ادراك و در قوت افعال پدید آید و هیچکس را از خلق  
 مثل آن و نزدیک بآن میسر نشود و باین احتمال قطع کردن که معجزه  
 خلق خدای است میسر نشود.

وجه سوم در تقریر این شبهه آنستکه چرا؟ روانداری که این معجزه باعانت ابلیس و جن و شیاطین بود زیرا که اگر چه ما اندازه قدرت بشر میدانیم لیکن اندازه قدرت شیاطین نمیدانیم پس روا باشد که این معجزات باعانت شیاطین باشد و علیهذا التقدير معجزه حجت صدق نباشد.

اگر سایل گوید که احتمال باطل است ازدو وجه وجه اول آنستکه محمد ﷺ دعوت بلغنت شیاطین میکرد و پس روان بود که شیاطین او را بر لغنت خود اعانت کنند.

وجه دوم آنستکه ما اثبات شیاطین بواسطه قول انبیا توانیم کردن پس اگر در نبوت انبیا طعن کنیم به اثبات شیاطین فرع را مبطل اصل کرده باشیم و این روان بود.

جواب از سؤال اول آنستکه چرا روان بود که شیطان از برای اضلال خلق بلعن و شتم خود راضی باشد.

جواب از سؤال دوم آنکه سایل را در مقام سؤال حاجت نیست که جزم کند بوجود شیطان لیکن مجرد احتمال وجود شیطان کفایت است و معلوم است که این موقوف نیست بر اثبات نبوت.

وجه چهارم در تقریر این شبهه آنستکه محمد ﷺ میگفت که آورنده این قرآن رسول کریم است و در قرآن این معنی مذکور است آنجا که گفته وَاِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ کَرِيْمٍ و چون این درست شد گوئیم بر تقدیر آنکه جبرئیل معصوم نباشد روا بود که این قرآن سخن او بود

و او را بمحمد ﷺ از برای اضلال رسانیده باشد فعلیهذا نبوت محمد ﷺ بنا باشد بر عصمت جبرئیل علیهما السلام لیکن عصمت جبرئیل الابه نبوت محمد ﷺ درست نشود پس این مودی باشد بدور.

وجه پنجم در تقریر این شبهه آنستکه مذاهب جمله صابیان آنستکه افلاك و کواکب همه احیاء ناطقند<sup>(۱)</sup> و مذهب ایشان آنستکه کواکب باشند که با خلق سخن گویند و باشد که بعضی مردمان را برسالت فرستند بنزدیک عامه خلق و چون احتمال قایم است چرا روان باشد که این معجزات بخلق و ایجاد کواکب باشد.

وجه ششم در تقریر این شبهه آنستکه جمله منجمان را اتفاق است که اتصالات فلکی را تأثیرهای عجب است پس چرا روا نباشد که پیغمبر ﷺ علم نجوم از همه کس بهتر دانسته باشد ، لاجرم آن از اتصال

(۱) متکلمان سخت منکر حیات و قدرت کواکب و افلاك بودند شریف مرتضی در پاسخ این پرسش دچار فشار همان افکار بوده است که با همه آزادی که از وی انتظار میرود باز میگوید قد فرغ المتکلمون من ان الكواکب لا یجوز ان تكون فینا فاعلة و تکلمنا نحن ایضاً فی مواضع وینا ان الفاعل لابد ان یکون حیاً قادراً و قد علمنا ان الكواکب لیست بهذه الصفة فکیف تفعل و اشف (ای افضل) ما قیل فی ذلك ان الحیة معلوم ان حرارة الشدیده كحرارة النار تنفیها و لا تثبت معها و معلوم ان حرارة الشمس اشد و اقوی من حرارة النار بكثير و ما كان بهذه الصفة من الحرارة یستحيل كونه حیا و اقوی من ذلك كله فی نفی كون الفلك و ما فیہ من شمس و قمر و کواکب احیاء السمع و الاجماع فانه لاخلاق بین المسلمین فی ارتفاع الحیوة عن الفلك اه و الحال ان الحكماء الالهیین و العرفاء الشامخین صرحوا بحیاتها بل تكلّمها و نطقها فان العالم بجمیع اجزائه حی ناطق قال الله تعالی و ان من شیء الا یسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم.



عجیب فلکی بدانسته باشد و بواسطه آن اتصالات آن معجزه غریب در عالم پیدا کند یا در خواب بیند که چنین اتصالی خواهد بودن و از وی چنین معجزه و فعلی صادر خواهد شدن پس بواسطه این معنی پیغمبر صلی الله علیه و آله دعوی نبوت کند و آن فعل غریب بر وفق دعوی خود ظاهر کند.

وجه هفتم جماعتی از فلاسفه اثبات عقول فلکی میکنند پس چرا روا نباشد؟ که فاعل آن معجزات عقلی باشد یا نفسی.

وجه هشتم<sup>(۱)</sup> باستقراء معلوم شده که وهم چون قوی شود اثر کننده باشد پس چرا روا نباشد که پیغمبر صلی الله علیه و آله بر ریاضت وهم خود صافی کرده باشد و آنوهم را بر خاصیت کو کبی مسلط کرده باشد تا چنان شود که آنوهم بسبب مدد خاصیت آن کو کب قادر شود بر اظهار خوارق عادات اینست و جوهری که گفته اند در تقریر این شبهه.

اما شبهه سیوم آنستکه مسلم داریم که این معجزه پدید آورده خدای

(۱) مصنف بر حسب آنچه در کتاب اربعین ذکر دلایل متکلمین کرده است در اینجا آورده است و چنانکه مکرر گفته ام تفاوت فقط باجمال و تفصیل یا تقدیم و تأخیر است ولی در بیان و تقریر دلیل هشتم موضوع تغییر یافته بطوریکه ملاحظه میشود در اینجا سخن از وهم میکوبد و در اربعین سخن از سهم گفته است اینک نقل میشود: الوجه الثامن المنجمون اتفقوا علی ان لهم السعادة اثر قویاً فی تقویة الانسان علی تحصیل المرادات والسعادات و لهم الغیب اثر قویاً فی کون الانسان متمکناً من الاخبار عن الغیبات الی ان قال بل جاز ان یکون بقوة هذین السهمین فی طو العهم.

تعالی است لیکن چرا؟ گفتی که آن را از برای تصدیق مدعی رسالت آفرید و بیان این از دو وجه است:

وجه اول آنستکه در مسأله‌های گذشته تقریر شد که تعلیل افعال و احکام خداوند تعالی بعلمت مجال باشد نتوان گفتن که خداوند تعالی آنچه از برای فلان کار آفرید زیرا که خلق معجزات از برای تصدیق نبوت تعلیل در افعال خداوند تعالی باشد و مجال است.

اما وجه دوم آنستکه یا فعل موقوف داعی باشد یا نباشد اگر موقوف داعی باشد بر ترجیح فاعلیت بنده بر تار کتبت پس جبر لازم آید چنانکه در مسأله خلق افعال بیان کرده شده است پس باری تعالی خالق کفر و معاصی بنده باشد و چون چنین باشد اضلال از وی روا باشد پس خلق معجزه دلیل تصدیق نباشد زیرا که روا باشد که خلق این معجزه از برای اضلال و افساد باشد اما اگر فعل موقوف داعی نبود پس روا باشد که خلق این معجزه از برای هیچ مقصود نبود نه از برای تصدیق مدعی نبوت نه از برای غیر آن مقصود و علیهذا التقدير معجزه دلیل تصدیق نباشد.

اما شبهه چهارم گرفتیم که آن معجزه از برای مقصودی و غرضی بوده لیکن چرا گفتی که آن مقصود و غرض باید که تصدیق مدعی نبوت باشد و شمارا برهان باید گفتن بر اثبات این حصر و بعد از مطالبه برهان ما وجوه دیگر بر سبیل تبرع گوئیم.

اول آنستکه این جمله فعلها که بر وفق عادت است لابد باشد که او را اولی بوده باشد پس آغاز آن برخلاف عادت افتاده باشد پس روا باشد

که حدوث این معجزه ابتداء عادت است که حق تعالی آعادت را بعد از این مقرر خواهد کرد.

اما وجه دوم آنستکه روا باشد که چیزها باشد که مقرر باشد بر عادت معین لیکن آن عادت بعد از هزارها سال متکرر شود چنانکه دور فلک هشتم که بسی و شش هزار سال باز آید پس روا باشد که این معجزه مکرر عادت باشد بهر هزار سال باز آید.

اما وجه سیوم آنستکه چون ماه نو بر آسمان شکافته شد روا باشد که شخصی دیگر در شهر دیگر دعوی پیغمبری کرده باشد و حق تعالی از برای معجزه آنکس ظاهر کرده باشد یا از برای کرامت بعضی از اولیاء ظاهر کرده باشد.

اما وجه چهارم آنستکه چون این مرد دعوی پیغمبری کرد بدروغ و این معجزه بر وفق دعوی او ظاهر گردید تا این موهم صدیق او بود لیکن در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که ظهور آن معجزه از برای مقصود دیگر است تا مکلف از آنهم احتراز کند و بسبب آن احتراز مستوجب ثواب شود همچون آیات متشابهات که موهم باطل باشد انزال کرد و در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که مراد خدایتعالی غیر آن ظاهر باشد تا مکلف از آن احتراز کند و بواسطه آن مستوجب ثواب شود و فی الجملة انواع حکمتها و غرضهای خداوند تعالی در ایجاد مخلوقات *إلا* او نداند پس ما چگونه جزم توانیم کردن که غرض و

مقصود از ایجاد این چیز جز تصدیق مدعی نبوت نیست.

اما وجه پنجم گرفتیم که این فعل متیقن است مر تصدیق مدعی را لیکن بر آن تقدیر که مدعی کاذب بود بیش از آن لازم نیاید که خلق این معجزه مؤدی باشد بحصول جهل و فعل چیزی که مؤدی باشد بجهل بیش از آن نباشد که ایجاد و تکوین جهل و چون بمذهب مردستی خلق جهل از خدای تعالی حسن است فعلی که مؤدی باشد بجهل هم حسن باشد و علیهذا از آنکه معجزه قائم مقام تصدیق باشد صدق مدعی رسالت لازم نیاید. اینست مجموع شبهاتی که منکران نبوت تقریر کرده اند و بعد از این تقریر شبهات گفته اند که شما را در اثبات دلالت معجزه بر صدق دو مقام است.

مقام اول آنکه در شاهد این را اثبات کنند.

مقام دوم آنکه غایب را بر آن قیاس کنند.

اما مقام اول آنستکه چون شخصی در پیش ملکی دعوی وزارت او کند پس گوید ای پادشاه اگر این دعوی من راست است تو کاری برخلاف عادات خود بکن چون این پادشاه کاری برخلاف عادت خود کند چون همه کس داند که پادشاه آن فعل از برای تصدیق او کرد و اعتراض برین سخن آنستکه ظن تصدیق حاصل شود اما قطع کردن ممنوع است زیرا که درینصورت بیش از طرد و عکس نیست یعنی آنگاه که مدعی این سخن نگفته بود پادشاه این فعل نکرد و چون مدعی این



سخن بکرد پادشاه آن فعل بکرد لیکن طرد و عکس مفید علم نباشد بلکه مفید ظن باشد و *أَلَدَّلِيلُ عَلَيْهِ* که آن ساعت که پادشاه کلاه از سر بر گرفت روا باشد که داعی او بر آن فعل غرضی دیگر باشد چنانکه آن ساعت کژدمی سر او را زخم زده باشد لاجرم آن ساعت کلاه از سر بر گرفته باشد یا کسی دیگر از گوشه دیگر باوی اشارتی کرده باشد او از برای آنکس کلاه از سر بر گرفته فی الجمله بیدیه عقل میدانیم که در عقل جایز است که آن کلاه از سر بر گرفتن از برای اغراضی دیگر باشد چون تصدیق مدعی وزارت.

اما مقام دویم آنستکه اگر این معنی در شاهد درست شود چرا گفتمی که در غایب باید که همچنین باشد و جامع چیست میان هر دو صورت و اما فارق ظاهر است زیرا که چون مارا سیرت و طریقت پادشاه معلوم شده باشد و وقوفی افتاده باشد بر اخلاق و افعال او دانیم که غرض ظاهر تر ازین فعل چیست و اما هیچ مخلوقی را حکمتها و اغراض خداوند تعالی در تکوین مخلوقات معلوم نباشد پس قیاس<sup>(۱)</sup> غائب بر شاهد کردن سخت بعید باشد اینست تمام اغراض منکران نبوت.

و الجواب اما شبهه اول که گفت که خرق عادت مجال است.

جواب آنستکه مادر مسأله گذشته درست کردیم که هر چه بر بعضی اجسام روا بود بر همه اجسام روا بود و بر صحت این مقدمه دلایل قطعی (۱) کس ندانستکه منزله مشوق کجاست اینقدر هست که بانگ جرسی میآید ما اشهد هل خلق السموات والارض بس قیاس افعال خدا بر خلق نارواست.

تقریر کرده ایم و چون چنین باشد خرق عادت هر آینه جایز باشد. اما شبهه دویم که گفت روا باشد که موجد و خالق این معجزات چیزی باشد غیر خدای تعالی.

جواب آنستکه مسأله مقرر درین کتاب آوردیم که هیچ چیزی را در وجود هیچ چیز اثر نبود مگر قدرت خدای را سبحانه و تعالی و علیهذا التقدير جمله وجوه صعب و عسیر که در تقریر آن شبهه گفته همه ساقط شود.

اما شبهه سیوم که گفت افعال خداوند معلل نیست پس نتوان گفتن که خلق معجزه از برای تصدیق باشد.

جواب آنستکه علت دیگر باشد و معرف دیگر ما میگوئیم که خلق معجزه معرف قیام تصدیق است بذات خداوند تعالی و همچنانکه این کلمات را بوضع و اصطلاح نهاده اند تا معرف آن معانی باشد که قائم است بنفس همچنین این افعال را در عرف معرف این تصدیق کرده اند و فی الجمله تعریف دیگر بود و تعلیل دیگر و ما معجزه بیش از آن نمیگوئیم که او معرف حصول آن تصدیق است.

اما شبهه چهارم هم ساقط است زیرا که بنزدیک ما خلق معجزه بحسب دلالت عرف معرف حصول آن تصدیق است و *أَلَدَّلِيلُ عَلَيْهِ* که هر گاه موسی علی نبینا و علیما گفت *اللهم* اگر من راست میگویم این کوه را بر سر این قوم معلق بدار پس هر بار که مکلف ایمان میآرد کوه از سر او

دور میشود و هر گاه که ایمان را اضعاف میکند کوه بسر او نزدیک میشود<sup>(۱)</sup> و این مکلف بیدیه عقل بداند که اظلال جبل معرف آنستکه خدای تعالی موسی را تصدیق میکند.

(۱) برخی از مفسران آورده اند که خداوند کوه طور را از فلسطین نقل و بهرامی بنی اسرائیل انتقال داده و همه جا سبب ارباب سبایان بوده که اگر پیمان خود را نقض و از ایمان خود دست بکشند این کوه که بالای سر آنها نگه داشته شده است همان دم فرود آید از اینرو در وقت عبادت نیمی از روی خود را بر زمین نهاده و بانصف دیگر صورت متوجه سقوط کوه بوده اند آری قرانی که بدست کمب الاحبارها بیفتد و بصورت ملازم و ندیم در قدیم و بزبان زمان بنام مستشار اختیار نام داشته باشند چه انتظار غیر از این میتوان داشت همیشه گفته و نوشته ام اشکالات خارجی و داخلی بر تراجم و تفاسیر قرآن است این گفتار ناهنجار چه تناسب با آیت شریفه قرآن مجید دارد و از **تَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ** نتق در لغت تازی بچند معنی آمده است چون جذب و ارتفاع و نقض و تحریک کوه را بالای سر آنان چون سایبان کرده ایم چنانکه همگان گویند درختان بین راه سایبان است و ممکن است زلزله در کوه طور واقع شده باشد و قسمتی از وسط کوه جدا شده و میان نهی مانده بارانداز مسافران شده از تاب آفتاب بدان سایه مستند پناه برده و بیارامند و در برف و باران پناهگاه باران بوده است نظیر کوه بیستون ایران که بین صحنه و کرمانشاه واقع است که هر بیننده پندارد که هم اکنون سقوط کرده و بر او واقع است و مؤید این معنی است آیه شریفه و **رَفَعْنَا لَكُمْ الظُّورَ** که رفع ملازم قطع و فصل نیست چنانکه سقف مرفوع و کناخ رفیع درختان مرتفع گفته اند اگر این قسمت درست باشد باید گفت که بنی اسرائیل بحکم عادت در موقع عبادت نیمی از قدیم و روی خود را بر خاک نهاده و بانیم دیگر بسوی کوه نگاه میکردند نظیر آنکه مؤمنان طرف راست و چپ صورت را بر خاک نهند و خاکساری نشان دهند اینجانب اصراری در تصحیح عمل نبود ندارم ولی دفاع از حریم قرآن شریف را واجب میشمارم.

علامه شهرستانی دانشمند معاصر گوید مراد در این آیت شریفه پاسخی لطیف به نظر میرسد آری از مرد ظریف همین انتظار میرود **كَمْ تَرَكُوا لِالأولِ للأخرِ** این آیت در بیان نعمتهای

بقیه حاشیه در ص ۳۷

اما شبهه پنجم که گفت چون ایجاد کفر و جهل از خدا تعالی جل شأنه جایز است پس استدلال بمعجزه بر حصول تصدیق چگونه جایز باشد جواب گوئیم بمذهب معتزله اظهار معجزه بردست کاذب آنگاه قبیح باشد که غرض از خلق معجزه تصدیق باشد اما بر آن تقدیر که غرض از وی چیزی دیگر باشد پس اظهار معجزه بردست کاذب **عَلَى قَوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ** مطلقاً قبیح باشد زیرا که غرض اگر تصدیق او بود ظاهر است و اگر غرض چیزی دیگر است لیکن اظهار معجزه بروفق دعوی او موهم آن باشد که غرض از خلق وی تصدیق کردن اوست و فعلی کردن که موهم تصدیق کاذب بود هم قبیح بود.

جواب آنستکه اگر موهم قبیح قبیح باشد پس بایستی که انزال متشابهات قبیح بودی زیرا که موهم قبیح است و اگر گوئی که انزال متشابهات قبیح نیست زیرا که اگر چه بظاهر موهم باطل است لیکن

بقیه حاشیه از صفحه اول

خداوندی است که بملت اسرائیل اعطا فرموده است باشد که تذکر آن سبب تشکر اینان شود و موجب مزید نعمت و ادامه منت و **رَفَعْنَا لَكُمْ الظُّورَ** طور بر حسب لغت کوه بر نعمت را گویند آنجا که علاوه بر آنکه سایبان است اشجار بسیار و آبهای خوشگوار چشمهای نیکو و منظرهای زیبا دارد و ارتفاع آن که بر جلال و شکوه کوه افزوده که بیننده چنان پندارد که این سایبان برای او ایجاد و بدین منظور آفریده اند و دلیل آن اینستکه فرمود **وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ** و نگفته است **عَلَيْهِمْ** تا که آن پندار سقوط سلب آدامش نکند و سبب ناراحتی فکر نشود سپس در مقام شگفتی آمیخته بگله مندی از فخر رازی و صدرالدین شیرازی بر آمده که چرا باید دستخوش افرادی شده و پای بند اخبار و روایات بیسروته باشند که در نتیجه بنقل خرافات پردازند و سخن برخلاف منطق و عقل گویند.



احتمال آن دارد که مراد خدا تعالی غیر آن ظاهر باشد پس اگر مکلف حمل کند بر آن ظاهر جزماً تقصیر از مکلف باشد که جزم کرد نه در موضع جزم معتزله را ازین معارضه هیچ جواب نیست و چون این معارضه معتزله توجه کردیم گوئیم جواب آنستکه روا باشد که چیزی جایز الوقوع باشد لیکن بعلم ضروری دانیم که آن چیز واقع نیست همچنانکه میدانیم روا باشد که حق تعالی شخصی بیافریند پیرهم در این ساعت بی مادر و بی پدر و بضرورت عقل میدانیم که اینچنین شخص در وجود نیست و میدانیم که روا باشد که جمله کوهها را این ساعت زر گرداند و جیحون را نقره گرداند و بعلم ضروری میدانیم که اینمعنی موجود نیست پس همچنین اگر چه میدانیم که رواست که ظهور معجزه بر دست کاذب بود لیکن درست کرده ایم و بعلم ضروری معلوم است دلالت معجزه بر صدق و هر چه بعلم ضروری معلوم بود تجویز خلاف او در وی قاذح نیاید چنانکه درین مثالها تقریر کردیم فاما آنچه سایل گفت که شما قیاس غایب بر شاهد میکنید و حکم در شاهد بطرد و عکس اثبات میکنید جواب گوئیم این خطاست زیرا که بدلیل اثبات کردیم که دلالت معجزه بر صدق مدعی معلوم است بضرورت عقل و هر چه معلوم بود بعلم ضروری او را بدلیل ثابت کردن عیب بود خاصه بدلیل ظنی و مقصود ما ازین مثال تنبیه است بر حصول علم ضروری نه آنکه ما بروی قیاس میکنیم اینست تمام تقریر اثبات نبوت و بالله التوفیق.

و اما شبهات منکران نبوت از چهار نوع است :

نوع اول آنستکه گفتند که تکلیف باطل از وجوه است اما وجه نخستین آنستکه جبر حق است پس تکلیف باطل بود اما مقدمه نخستین در اثبات جبر و دلیل برین آنستکه در مسأله خلق افعال درست کردیم که بنده موجد فعل خود نیست البتّه پس خداوند تعالی فعل در وی آفریند ترك نتواند کرد و چون نیافریند فعل نتواند کردن پس البتّه بنده قادر نباشد نه بر فعل و نه بر ترك.

اما مقدمه دوم که چون جبر حق باشد تکلیف باطل باشد و دلیل ما برین آنستکه ما در بدیهه عقل می یابیم که اگر مردی دست و پای کسی سخت بر بندد و او را از بالای کوهی فرو اندازد پس او را میزند که تو چرا در میانه هوا نه ایستادی جمله عاقلان این فعل را قبیح دارند و اگر کور مادر زاد را میزند که مصحف بر خوان و مفلوح را میزند که در هوا پَران شو جمله عاقلان قبح این تکلیف بدیهه عقل دانند که این کار لایق احکام الحاکمین نبود پس معلوم شد که جبر حق است و معلوم شد که چون جبر حق باشد تکلیف باطل بود پس معلوم شد که تکلیف باطل است. وجه دوم در بطلان تکلیف آنستکه باری تعالی عالم است بجمله معلومات نامتناهی پس باید که آنچه تکلیف بوی واقع باشد یا معلوم الّوُوقوع یا معلوم الّلاوُوقوع بود اگر معلوم الوقوع بود پس واجب الوقوع بود پس تکلیف بتکوین واجب الوقوع عیب بود و اگر معلوم

اللاوقوع بود پس ممتنع الوقوع بود پس تکلیف کردن بتکوین ممتنع  
الوقوع ظلم بود پس تکلیف محال است و اینسخن را در معرض دیگر  
یاد توانکردن چنانکه گویند مقصود از تکلیف ما یا جلب ثواب است  
یا رفع عقاب اگر جلب ثواب است آن نواب یا معلوم الحصول بود یا  
معلوم الا الحصول اگر معلوم الحصول بود پس واجب الحصول بود پس  
بفعل طاعت هیچ حاجت نبود و اگر معلوم الا الحصول بود پس ممتنع الوقوع  
بود پس در فعل طاعت هیچ فایده نبود.

وجه سیوم در بطلان تکلیف آنستکه تکلیف یا در وقت استواء  
داعی باشد یا در وقت رجحان باشد و محال است که در وقت استواء  
داعی باشد زیرا که ترجیح در وقت استواء محال است و محال است که  
در وقت رجحان باشد زیرا که آنگاه راجح واجب باشد و مرجوح ممتنع  
و بهر دو تقدیر تکلیف بی فایده بود و اینسخن در مسأله خلق افعال  
مستقصی گفته شده است.

وجه چهارم آنستکه اگر در تکلیف هیچ فایده نیست پس عبث  
باشد و لایق حکیم نبود و اگر فایده بود آن فایده اگر عاید بود بمعبود  
پس معبود در محل نفع و ضرر باشد و اگر عاید باشد بعابد این محال بود  
زیرا که فایده یا حصول لذتی و سرور بود یا ازاله آلمی و غمی و معبود  
قادرست بر تحصیل اینهمه بیواسطه آن عبادت پس توسط آن عبادت بی فایده  
باشد و این محال است.

وجه پنجم و آن آنستکه کافر و عاصی را تکلیف کردن لایق  
حکمت نیست زیرا اگر آن کار کرده شود معبود جاهل شود تعالی الله  
عنه و اگر کرده نشود مأمور مستحق عقاب گردد پس کاری کردن که  
ازین دو ثمره یکی لازم آید لایق حکمت نبود.

وجه ششم آنستکه تکلیف ظاهر مشغول کند دل را بظاهر و مشغول بودن  
بظاهر بازدارنده است از مستغرق شدن در نور تجلی جلال الهی و هر چه  
مانع این باشد ترك او از واجبات بود پس بدین شش وجه معلوم شد که  
تکلیف باطل است و چون تکلیف باطل باشد بعثت هم باطل باشد  
زیرا که مقصود از بعثت بیش از تبلیغ تکلیف نیست و چون مقصود باطل  
شد تبع هم باطل شد.

نوع دوم از شبهات آنچه تعلق به مسأله حسن و قبح دارد چنانست  
که گویند هر چه فرض کرده شود یا حسن آنچه معلوم بود یا قبح آنچه  
معلوم بود یا نه حسن آن معلوم بود و نه قبح آن اگر حسن آن معلوم بود  
کردنی باشد و اگر قبح آن معلوم بود نا کردنی باشد و اگر نه حسن آن  
و نه قبح آن معلوم بود یا فعل آن اضطراری بود یا اضطراری نبود اگر  
اضطراری بود فعل او محبوب باشد لامحاله و اگر اضطراری نبود فعل  
او محبوب نبود زیرا که بوی حاجت نیست و در وی احتمال خطر و ضرر  
هست و هر چه چنین باشد نا کردنی بود پس درست شد که احکام جمله



افعال بعقل معلوم است پس در فرستادن پیغمبر هیچ فایده نبود پس عبث باشد و این بر حکیم روا نبود.

نوع سیوم از شبهات آنستکه مادر شرایع افعالی می بینیم که لایق حکمت حکیم نبود چنانکه افعال حج و چنانکه فرق نهادن میان دو چیز متشابه چنانکه روز آخر از ماه رمضان و روز اول شوال هر دو یکدیگر پیوسته است و میان ایشان فرق معقول نه پس در یکروز افطار حرام است و در یکروز صوم حرام است همچنین سنگی را قبله کردن نه لایق است مر عقل را و اینطایفه امثال این مسائل جمع کنند و از آن شبهه سازند از طعن کردن در شرایع.

نوع چهارم از شبهات کلام یهود است و شبهه‌ی ایشان اینستکه نسخ مجال از دو وجه است وجه اول و آن عقلی است که موسی علی نبینا و علیا چون شرع باقت خود رسانید گفت که این شرع من مؤبد است یا گفت مؤبد نیست یا بدان قول فرمود نه گفت مؤبد است و نه گفت موقت است.

اما قسم دویم باطل است زیرا که اگر گفته باشد که موقت است باید که چنانکه شرع او بتواتر معلوم شده توقيت و انتهای او هم بتواتر معلوم شده بودی و اگر این معنی بتواتر معلوم بودی یهودان انکار آن نتوانستندی زیرا که انکار متواتر از یکی و ده ممکن باشد بر سبیل

مکابره اما از جمع عظیم ممکن نباشد لیکن شمارا از یهود این توقيت و انتها معلوم نیست پس این قسم باطل باشد.

اما قسم سیوم و آن آنستکه فرمود بدان فعل و نگفت مؤبد است یا موقت گوئیم اگر چنین بودی بایستی که شرع موجب یکبار بودی لِأَنَّ الْأَمْرَ الْأَمْلَقَ لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ و باجماع جمله امم این باطل است و چون این هر دو قسم باطل شد معلوم شد که حق قسم اول است و آن آنستکه گفته باشد که شرع من مؤبد است و چون چنین گفته باشد شرع او مؤبد باشد و الا کاذب باشد و کاذب پیغمبری را نشاید و چون شرع موسی عليه السلام مؤبد باشد منسوخ نشود و چون شرع او منسوخ نشود شرع محمد صلى الله عليه وآله مثبت نشود.

اما وجه دویم و آن نقلی است که جمله یهود علی کثرتهم و تفرقتهم فی مشارق الارض و مغاربها نقل میکنند که موسی عليه السلام گفت تَمَسَّكُوا بِالنَّسَبِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ و خبر متواتر مفید علم باشد و سخن موسی عليه السلام حجت است و چون این درست شد بعثت محمد صلى الله عليه وآله مجال باشد که ثابت شود و بالله التوفيق.

الجواب اما شبهات که در انکار تکلیف گفتند باطل است زیرا که اینکه خصم میگوید که تکلیف را انکار میباید کردن و این تکلیف است پس اگر باطل است تکلیف او بانکار تکلیف باطل باشد.

و اما جواب حقیقی آنستکه بنزدیک ما تکلیف اعلام است به نزول ثواب یا به نزول عقاب اگر آن فعل بردست مکلف ظاهر شد آن علامت نزول ثواب است و اگر کرده نشود آن اعلام باشد بحلول عقاب و بنده را بر خدای تعالی هیچ اعتراض نرسد.

و اما شبهه دوم که بنا بر حسن و قبح است هم باطل است زیرا که روا بود که مقصود از بعثت آن باشد که تا معرفات عقلی با معرفات سمعی متوافق شوند و اینست که آفریدگار تعالی انواع دلایل برهستی خود پدید کرده و اما آنکس که حسن و قبح عقلی انکار کند این شبهه از وی ساقط باشد.

اما شبهه سوم هم ضعیف است اما بنا بر انکار حسن و قبح عقلی سخت ظاهرست لانه تعالی یَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ و اما بنا بر اثبات حسن و قبح عقلی هم ظاهر است زیرا که اگر چه وصف حسن او بتفصیل معلوم نیست لیکن وجه قبح آن هم معلوم نیست و دور نباشد که دروی حکمتی باشد که عقل ماز در یافتن آن قاصر باشد.

و اما شبهه چهارم و آن در انکار نسخ است جواب آنستکه موسی عليه السلام شرع خود موقت و محدود آورده بود و اینمعنی امت او را بتواتر معلوم بود لیکن در وقت بخت نصر که همه هلاک شدند و عدد تواتر از امت او نماند لاجرم آن نقل منقطع شد و جواب از شبهه در انکار نسخ هم

اینست زیرا که اگر چه یهود امروز بسیارند لیکن روایت آن جمع با حاد میرسد و ایشان آنقومند که در عهد بخت نصر نماندند و در خبر متواتر استواء الطرفین و الواسطه شرط باشد اینست تمامت سخن در مسأله نبوت و الله اعلم.

### المسألة الثانية و الثلثون

#### فی عصمة الانبياء عليهم السلام

بدانکه اختلاف عقلا در مسأله عصمت انبياء عليهم السلام در چهار موضع است.

اول آنچه تعلق باعتقاد دارد و اتفاق جمله امت اینستکه کفر و بدعت بر انبياء جایز نیست مگر فضلیان از خوارج که ایشان کفر را روا دارند زیرا که بنزدیک ایشان گناه از پیغمبر جایزست و همه گناهها بنزدیک ایشان کفر است و روافض در وقت تقیه اظهار کلمه کفر روا دارند<sup>(۱)</sup>.

(۱) تقیه از احکام محکمه عقلیه است که در محکمه عدلیه قانون عمومی و بین المللی روایت فر آن مجید است همه مفسرین در ذیل الامن اکره و قلبه مطمئن بالايمان آورده اند که چون کفار قریش و مشرکان مکه عمار را گرفتند و قساوت را بعد اعلی رسانیدند و شرط نجات او را از کشتن دشنام دادن بر رسول اکرم قرار دادند آنچه باو تلقین کردند گفت و نجات یافت این خبر بسم پیغمبر رسانند و اضافه کردند که عمار کافر شد بقیه حاشیه در ص ۴۶



موضوع دوم آنچه تعلق به تبلیغ شرایع و احکام دارد از خدای تعالی بخلق و اجماع امت است که درین باب تحریف و خیانت روا نبود نه بعمد و نه بسهو و الا اعتماد بر شریعت نماند.

موضع سوم آنچه تعلق بقنوی دارد در شریعت اجماع است که خطا درین باب بعمد روا نبود و در خطا بر سبیل سهو خلاف است.

موضع چهارم آنستکه تعلق دارد بافعال و سیرتهای ایشان و درین موضع امت را پنج قول است.

قول اول آنستکه گناه روا باشد هم صغیره و هم کبیره هم بعمد و هم بسهو و این قول حشویان است.

بقیه حاشیه از ص ۴۵

فرمود ابدأ عمار پای تا سر ایمن و سراپا مسلمان عمار گریبان با خجالت و شرمساری شرفیاب شد و مورد مهر و لطف مخصوص قرار گرفت و با دست مرحمت سرشک از دیدگان او پاک کرده و فرمودند ان عاد و الک فهد بما قلت حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام نیز جز اخبار ملاحم بیان فرموده اند که در آینده نزدیک تاریکیهای بسیارزنده می بینم و روشن میدانم که دوستان مرا بدشمنی من میخوانند و نجات آنان را بدشنام و بیزاری از من موکول میسازند اما السب فصبونی و اما البراءة فلا تبرقأ منی بای ات و امی یا امیر المؤمنین .

کار با آنجا منتهی شد که مردک فریاد بر آورد بداد من برسید و انتقام مرا از پدر مادر فلان و فلانم بستانید که نام مرا علی گذاشته و این سبب بدبختی و بیچارگی من شده که در هیچ مجلس راه ندارم و همه از من تبری کنند.

قول دوم آنستکه فعل کبایر بر سبیل عمد روا نباشد مگر آن صغایر که فعل آن منقر باشد و این قول اکثر معتزله است.

قول سوم آنستکه نه گناه صغیره و نه گناه کبیره بعمدا از ایشان صادر شود لیکن روا باشد که بر سبیل خطا در تأویل گناه از ایشان صادر شود و این قول ابی علی جبّایی است.

وقول چهارم آنستکه هیچ گناه نه صغیره و نه کبیره از ایشان صادر شود اما سهو باشد و ایشان بر آن سهو مأخوذ باشند و معاقب و اگر چه امت بر سهو معاقب نباشند و فرق آنستکه عام ایشان کاملتر است و تیقظ و تحفظ ایشان بیشتر و این قول ابواسحق و نظام است از معتزله.

قول پنجم آنستکه از ایشان هیچ مخالفت صادر نشود نه صغیره و نه کبیره<sup>(۱)</sup> نه بسهو و نه بعمد و نه بتأویل و این قول روافض است.

(۱) فی الاربعین والذی قوله ان الانبیاء علیهم السلام معصومون فی زمان النبوة عن الکبایر والصغایر بالعمد اما علی سبیل السهو فجایز و چنانکه مصنف گوید علمای شیعه باتفاق گفته اند که پیغمبران از آغاز عمر تا انجام امر معصوم اند و هرگز پیرامون گناه نگرند و چون لباس نبوت را خداوند بر اندام کسانی که رسا دانسته پوشانیده است الله اعلم حیث یجعل رسالته رطب خورده منع از رطب چون کند. فقط بکنن از بزرگان شیعه قائل بسهو شده است که سخت مورد حمله و اعتراض جمله بزرگان واقع گشته یکی گفته است که نسبت سهو باو آسانترست تا رسول خدا دیگری گوید او درین مسأله کذب است شخص سوم فرموده است آن عالم بزرگ از خدا توفیق و عمر خواسته تا اثبات سهو النبی را کتابی نویسد سپس خدای را که او را از جهان برداشت تا چنین اثری از او نماند آری او چون عمر و توفیق از خداوند درخواست کرد توفیق همان بود که او را بر بود و برکتش نیفزود.





دلیل سیوم اگر فسق از وی صادر شود زجر او باید که روا باشد بدلیل قوله تعالی کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَكِن زَجَرًا وَحَرَامٌ اسْتَلْقَوْهُ لَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَئِكَ هُمُ السَّوْءُ فَسُقُ مِنْهُمُ مِمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ

دلیل چهارم آنستکه اگر فسق از محمد ص صادر شود باید که اقتدا کردن بوی در آن فسق واجب باشد لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاتَّبِعُوهُ لِيُنزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ سَمَوَاتِهِ السُّكُوتَ الَّذِي كُنْتُمْ فِيهِ يَوْمَ نُزِّلَ الْبُرْجَانِ ۚ لِيَكُونَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْكُمْ مُرْتَدًّا ۚ لِيَكُونَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْكُمْ مُرْتَدًّا ۚ لِيَكُونَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْكُمْ مُرْتَدًّا ۚ لیکن امر کردن بفسق محال باشد زیرا که فسق منهی عنه است و جمع کردن میان امر و نهی محال باشد.

دلیل پنجم اگر فسق از پیغمبر صادر شود باید که مستحق عقاب باشد لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ بَاطِنًا ۚ لِيَكُونَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْكُمْ مُرْتَدًّا ۚ لِيَكُونَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْكُمْ مُرْتَدًّا ۚ مستحق لعنت باشد لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ وَاجْتَمَاعِ امْتِ پیغمبر معاقب نباشد در دوزخ و مستحق لعنت نباشد پس باید که گناه از وی صادر نشود.

دلیل ششم هیچ شك نیست که پیغمبران خلق را بطاعت میفرمودند و از گناه زجر میکردند پس اگر ایشان گناه کنند در تحت این آیت در آیند که لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ودر تحت این آیت هم در آیند که أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَتَكُونُوا مِنَ الْمُنْكَرِ الْكَبِيرِ

أَفَلَا تَعْقِلُونَ وَخَدَّاعَةٌ الْخَبْرُ مِمَّا دُونَ ذَلِكَ فَذَرْهُمْ هُمُ السَّوْءُ فَسُقُ مِنْهُمُ مِمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَخَافِكُمْ إِلَيَّ مَا أَنهَيْتُمْ عَنْهُ.

دلیل هفتم آنستکه خداوند تعالی در صفت ابراهیم واسحق و یعقوب فرمود که إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَالْأَلْفُ وَاللَّامُ فِي صِيغَةِ أَجْمَعِ عموم را باشد ودر لفظ خیرات فعل کَلِمًا مَا يَنْبَغِي وَتَرَكَ كَلِمًا مَا لَا يَنْبَغِي در آید پس درست شد که آن پیغمبران فاعل جمله طاعات و تارك جمله محظورات بوده اند.

دلیل هشتم آنستکه میفرماید وَ إِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ وَ این دو لفظ متناول جمله افعال و تروك باشد بدلیل آنکه کسی گوید فَلَانٌ مِنْ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ إِلَّا فِي الْفِعْلِ الْفُلَانِي وَالْأَخْيَارُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَا لَدَخَلَ تَحْتَهُ پس درست شد که ایشان بر گزیده و اختیار بودند در همه افعال و تروك و این منافی گناه باشد و همچنین فرمود اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ وَ فرمود إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ وَ در حق ابراهیم ع فرمود وَ لَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَ در حق موسی ع فرمود وَ إِنِّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَ بِكَلَامِي وَ فرمود که وَ أَذْكَرَ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَارِ وَ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ

ذِكْرِي أَلَدَارِ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ این همه آیتها دلیل است بر آنچه ایشان برگزیدگان خدایتعالی اند و این منافی صدور گناه گردد.

دلیل نهم خداوند تعالی از ابلیس حکایت میفرماید که او گفت فِعْرَتِكَ لَا غَوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ استثنا کرد از اغوا و اضلال و وسوسه خود مخلصان را آنگاه خداوند در صفت ابراهیم و اسحق و یعقوب میفرماید إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ و در صفت یوسف میفرماید إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ پس بدین هر دو آیت معلوم شد که عصمت این پیغمبران واجب باشد و چون عصمت ایشان واجب باشد عصمت دیگر پیغمبران هم واجب باشد لِأَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالْفَرَقِ.

دلیل دهم خداوند تعالی فرمود وَ لَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ پس آنقوم از مؤمنان که بحکم این آیت متابعت ابلیس نکرده باشند گناه نکرده باشند و الامتباعت آن کرده باشند پس گوئیم آنقوم از مؤمنان که گناه نکردند یا پیغمبران بودند یا غیر پیغمبران بودند اگر پیغمبران بودند پس درست شد که پیغمبران گناه نکردند و اگر غیر پیغمبران بودند پس باید که ایشان از پیغمبران فاضلتر باشند لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ و چون این

مجال است باید که مراد خدایتعالی از آنقوم که متابعت ابلیس نکردند پیغمبران باشند و اتباع ایشان.

دلیل یازدهم آنستکه خداوند تعالی مکلفان را دو طایفه نهاد یکی حزب شیطان چنانکه گفت أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ و در حق طایفه دویم فرمود أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ و هیچ شك نیست که حزب شیطان آن باشد که همه آن کند که شیطان فرموده باشد پس این حکم بروی درست شود که الا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ و زهاد امت در تحت این حکم باشند که الا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ پس لازم آمد آحاد زهاد امت بسیاری از پیغمبران فاضلتران باشند و این باجماع امت باطل است.

دلیل دوازدهم آنستکه ما درست خواهیم کرد که پیغمبران صَلَّوْا عَلَيْهِمْ از فرشته فاضلترند و درست خواهیم کرد که فرشته هیچ گناه نکند اگر پیغمبر گناه کند و فرشته گناه نکند روان بود که پیغمبر از فرشته فاضلتر بود لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ.

دلیل دوازدهم آنستکه خداوند عزوجل در حق ابراهیم فرمود که إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا و امام آنکس بود که خلق بوی اقتدا کنند



پس اگر ابراهیم گناه کند باید که بر خلق متابعت در کردن گناه واجب شود و این روان بود.

دلیل چهاردهم فرمود که لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ و هر کس که گناهکار باشد ظالم به نفس خویش باشد چنانکه فرمود فَيَنْهَمُ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ پس مراد خدا تعالی از آن عهد که ظالمان آن را در نیابند یا عهد نبوت بود یا عهد امامت اگر عهد نبوت بود معلوم شد که پیغمبری بهیچ گناهکار نرسد و اگر مراد عهد امامت بود و نبوت فاضل تر از امامت است چون عهد امامت با گناهکاری جمع نشود عهد نبوت بطریق اولی جمع نشود.

دلیل پانزدهم آنستکه خزیمه بن ثابت گواهی داد<sup>(۱)</sup> بر وفق دعوی پیغمبر ﷺ و پیغمبر او را گفت تو چگونه گواهی دادی و ترا این واقعه معلوم نبود خزیمه گفت ما ترا راستگوی میدانیم در آنوحی که از بالای آسمان فرود میآید کی روا بود که ترا راستگوی ندانیم درین قدر مصطفی هم او را در آنسخن تصدیق کرد و نام ذوالشهادتین کرد و اگر گناه بر پیغمبران روا بودی گواهی خزیمه در آنواقعه روانبودی و چون از دلایل عصمت انبیا ﷺ فارغ شدیم عصمت ملائکه را هم دلیل بیاوریم دلیل اول آنستکه خدا تعالی در عصمت ایشان فرمود يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ و لَفْظُ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ متناول جمیع (۱) اشتری بنقد خریداری کرده فروشنده بدروغ مطالبه نم کرد و شاهد خواست.

ملائکه است در فعل جمله مأمورات و هم دلیل است بر ترك جمله محظورات لِأَنَّ كُلَّ مَا نَهَى عَنْ فِعْلِهِ فَقَدْ أَمَرَ بِتَرْكِهِ.

دلیل دوم آنستکه در صفت ملائکه فرمود لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْلَمُونَ و این آیت هم صریح است در دوری از همه گناهان و متوقف بودن ایشان در همه کارها الا بر وفق فرمان وحی. دلیل سوم آنستکه فرمود در حق ایشان يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ و هر کس که صفت او این بود معصیت کردن از وی ممکن نبود.

دلیل چهارم آنستکه الْمَلَائِكَةُ رُسُلُ اللَّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا وَ الرُّسُولَ مَعْصُومٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ اینست جمله دلایل ما بر عصمت انبیا و عصمت ملائکه ﷺ

و بدانکه مخالفان را درین مسئله سؤالات بسیار است از آیات و یا در قصه فرشتگان و قصه هریک از پیغمبران آنچه تعلق دارد بدان قصه از آیات بیاوریم و تاویل بر آن بگوئیم. قصه نخستین قصه ملائکه ﷺ (و مخالفان را درین قصه چهار شبهه است).

شبهه اول آنستکه خداوند تعالی میفرماید و از ایشان حکایت میکند که أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ

يَحْمِدُكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ وَخَصِمَ تَمَسَّكَ كَرَدَ بَدِينِ آيَتِ دَرِ اثْبَاتِ مَعْصِيَتِ  
مَلَائِكَةِ اَز دِه وَجِه .

وجه اول آنستکه ایشان طعن کردند در بنی آدم و آن غیبت است.  
وجه دوم آنستکه لَفْظُ اَتَّجَعَلُ اعْتِرَاضُ باشد بر خدایتعالی و بر خدای  
عَزَّوَجَلَّ اعْتِرَاضُ کردن اعظم گناهان است.

وجه سیوم آنکه ایشان گفتند که انسان فساد کند و خون ناحق  
بریزند یا بوحی بدانستند یا از گمان خود گفتند روا نبود که از وحی  
معلوم کرده باشند زیرا که حقتعالی آدم را عزیزخواست روا نبود که  
عیب آدم خصمان را معلوم کند پس معلوم شد که از ظن گفتند و قدح  
کردن بنابر ظن گناه باشد لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ  
شَيْئًا وَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ .

وجه چهارم آنستکه در وقتی که آدم را طعن کردند خود را بستودند  
که نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ وَجای دیگر گفتند وَإِنَّا لَنَحْنُ  
الْمَسِيحُونَ و این لفظ دلالت کند بر آنکه جز ما این کار هیچکس نکند  
و وصف کردن درین مقام بدین صفت دلیل عجب باشد و عجب از کبار  
است و خبر دادن که این کار جز ما کسی دیگر نکند دروغ باشد و دروغ  
از کبار است.

وجه پنجم آنکه درین مقام از طاعت خود یاد کردند نه از توفیق و

اعانت یاد نکردند و این غرور باشد و غرور از کبار است.  
وجه ششم آنستکه حقتعالی فرمود اَنْبِئُونِي بِاَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ اِنْ  
كُنْتُمْ صَادِقِينَ دلیل است بر آنکه ایشان سخنی گفته بودند که  
راست نبود.

وجه هفتم آنکه ایشان گفتند لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا و این سخن  
عذر خواستن است و اگر در مقدمه گناه نرفته بودی بدین عذر خواستن  
هیچ حاجت نبود.

وجه هشتم آنستکه خداوند تعالی فرمود که اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنِّي  
اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ و این دلیل است بر آنچه ملائکه را  
شکی بود در تعلق علم باری تعالی بجمله معلومات پیش ازین واقعه.  
وجه نهم آنستکه فرمود وَاَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ و مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ  
و این دلیل است بر آنکه ایشان را فعلی بود و ایشان آن را پنهان میداشته اند  
که اگر آن فعل طاعت بود بدین پنهان کردن حاجت نبود.

وجه دهم آنستکه از ابن عباس مروی است که او گفت چون حق  
تعالی با آن ملائکه که لشکر ابلیس بودند در جنگ جان فرمود اِنِّي  
جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً اِيشَانِ كَفْتَنَدُ اَتَّجَعَلُ فِيهَا پَسِ اَهْسْتَه بَا  
يَكْدِيْگَرِ كَفْتَنَدُ كَه هَرْ جِه خَوَاهَد كَه بِيَا فَرِيْنَد كَو بِيَا فَرِيْن كَه بَهْتَر اَز مَا  
كَس بِيَا فَرِيْنَد و آنچه خدای گفت وَاَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ و مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ  
اشارت بدین معنی است.



جواب آنستکه آن آیات که ما دلیل آوردیم بر عصمت ملائکه  
نصوص صریح بود چنانکه فرمود وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ و فرمود  
لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ و این وجوه که خصم از این آیات بیرون آورد نص  
صریح نیست بلکه وجوه محتمل است و هر گاه نص و محتمل متعارض  
شوند جانب نص راجح باشد اما جواب بتفصیل در تفسیر شرح داده ایم.  
شبهه دوم آنکه میگویند ابلیس از ملائکه بود و گناه کرد دلیل  
بر آنکه ابلیس از ملائکه بود دو وجه باشد:

وجه اول آنستکه خدای عز و جل فرمود فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ  
فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ و استثنا از جنس باشد.  
وجه دوم آنکه خداوند تعالی فرمود بملائکه که سجود کنید پس  
اگر ابلیس از ملائکه نبودی در تحت امر نیامدی  
جواب لانتسلم که ابلیس از ملائکه بود و برین پنج دلیل است:

دلیل اول آنستکه ابلیس از جن بود لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ  
مِنَ الْجِنِّ وَالْجِنُّ لَيْسُوا مِنَ الْمَلَائِكَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ  
جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهْؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ قَالُوا  
سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ وَ هَدَاهُ  
الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَلَكِ وَالْجِنِّ فَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ الْجِنُّ جِنْسًا آخَرَ  
دلیل دوم آنستکه ابلیس را ذریه است لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ

ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَمَلَائِكَهَ ذُرِّيَّةَ نَحْوِهَا أَنْتَ تَعَالَى وَ هَدَاهُ  
الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَلَكِ وَالْجِنِّ فَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ الْجِنُّ جِنْسًا آخَرَ  
دلیل سوم ابلیس مخلوق از آتش است لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنْ  
إِبْلِيسَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ و ملائکه مخلوقند از نور کَمَا رَوَى عُرْوَةُ  
عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَ لَانَ  
مِنْ الْمَشْهُورِ الَّذِي لَا يُدْفَعُ إِنْ الْمَلَائِكَةُ رُوحَانِيُونَ فَقِيلَ فِي  
الْإِشْتِقَاقِ لَا نَهُمُ خُلِقُوا إِمَّا مِنَ الرِّيحِ أَوْ مِنَ الرُّوحِ.

دلیل چهارم آنستکه رُسُلُ اللَّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ  
رُسُلًا وَ رَسُولَ اللَّهِ لَا يَكُونُ كَافِرًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ  
رِسَالَتَهُ فَيَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَلَكُ كَافِرًا وَ إِبْلِيسُ كَانَ كَافِرًا لِقَوْلِهِ  
تَعَالَى وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ فَثَبَتَ أَنَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مَلَكًا.

و اما جواب از استثنا آنستکه استثنا در قرآن از خلاف بسیار آمده است  
جواب از وجه دوم که گفت که اگر ملک نبودی مأمور نشدی آنستکه  
او شخصی بود از عهد قدیم با چندین هزار ملائکه آمیخته و از راه صورت  
صفت ایشان گرفته پس آن تکلیف که بر جمله ملائکه متوجه شد بروی  
هم متوجه شد.

شبهه سوم قصه هاروت و ماروت و حاصل اینستکه این دو فرشته

بزمین آمدند و خمر خوردند و زنا کردند و خدایتعالی ایشان را اینساعت در عذاب میدارد و ایشان کسانی را که بنزدیک ایشان روند جادویی میآموزند.

جواب حکمت در نزول هاروت و ماروت آن بود که جادوان از شیاطین غیبهای آسمان در میآموختند و با خلق میگفتند و خلق گفته ایشان میشنیدند و می پنداشتند که ایشان پیغمبرانند پس حقتعالی هاروت و ماروت را بزمین فرستاد تا خلق را فرق حاصل شود میان نبوت و سحر و این مشابَهت از میان خلق برخیزد و آنچه حقتعالی ازین دو فرشته حکایت فرمود که **إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ** یعنی ما شما را این سحر میآموزیم تا شما را فرق میان معجزه و سحر معلوم شود پس اگر مقصود شما از علم سحر اینقدر باشد این عین طاعت بود و اگر شما این سحر را در غرضهای باطل بعمل در آورید عین معصیت باشد پس از برای این معنی گفتند **إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ** یعنی از برای این غرض میآموزید تا کافر نشوید و الله اعلم.

شبهه چهارم آنستکه خدایتعالی در صفت ملائکه فرمود **وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ** و این مشعر است بدانچه کسی را از ایشان اینسخن در خاطر بوده است.

جواب آنستکه نهی کردن از چیزی دلیل آن نباشد که آن مخاطب آن فعل کرده باشد بلکه روا باشد که مقصود از ذکر آن نهی آن باشد که تا امتناع دایم بماند چنانکه پیغمبر را فرمود **وَلَا تَطْعَمِ الْكَافِرِينَ**.

قصه دوم - قصه آدم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** (و در وی دوشبهه است)

شبهه نخستین قصه زلت آدم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** و وجه تمسک بدان قصه از هفت وجه است: <sup>(۱)</sup>

(۱) اگر نبوت آدم قابل خدشه و مناقشه باشد در امامت و خلافت او سخن نیست و دلیل عصمت در قسمت امامت همان است که در بخش نبوت **ان الله احتج بالولاية** كما احتج بالنبوة حيث قال **واتيناه الحكيم صبياً** در معنی عصمت و کیفیت آن نیز اختلاف است برخی بر آنند که معصوم قدرت بر گناه دارد و نمیکند و خدایش نگهدارست و از اینر و معصوم نامیده شده است که **هو المعصم بحجل الله** و بعضی گفته اند او را غریزه ایست که رادع و مانع اوست از گناه چنانکه کریم را از امساک و شجاع را از فرار از جنگ و قال الشيخ الفيدليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح و قال نصير الدين الطوسي المعصوم قادر على فعل العصية و الالم يستحق المدح على تركها ولا الثواب خلاصه سخن اصل درین باره عصمت است و بعقیده شیعه هر گاه دلیل عقلی و برهان قطعی بر اثبات امری اقامه شود اگر دلیل نقلی مخالف آن باشد باید بتأویل نقل پرداخت چه هیچ نقلی نباید معارض عقل گردد زیرا دلیل نقلی قابل تأویل است و عقلی قبول تأویل نکند اما در قسمت عصمت انبیا اجمالاً عقل حاکم است و گرنه نقض غرض میشود که حیوانات هم بدان اقدام نکنند هیچ دیده اید؟ هدف خود را زایل و غرض خود را باطل سازد یا ساخته و پرداخته خود را منهدم و تیشه بر ریشه خود زند تا چه رسد بانسان کامل مکمل چه مقصود از بعثت انبیا اصلاح و دفع فساد امت است و اگر نبی بزبان بگوید و بعمل خلاف آن کند نقض غرض بود و نکست مرش؛ و عجب اینجاست با اینکه این دلیل شامل آدم بوالبشر نیست که پدر بود و در آغاز آفرینش هنوزش فرزندی نبود و امتی نداشت ارشادی نکرده تبلیغ و دعوتی نداشت بگفته مرحوم کاشف الغطاء هر چند شمول ادله چنین کسی را مشکل است و شمول عصمت در مقابل چنین معصیت مشکلتی چه حقیقت گناه و صدور معصیت او را شامل میشود عقلا و نقلاً ولی با اینحال بزرگان شیعه مانند مفید و سید مرتضی او را نیز مانند دیگر انبیا تنزیه کرده و همه آیات مربوطه بداستان او را تأویل کرده اند همه علمای امامیه دست بدست هم داده که از پدر خود حمایت بقیه حاشیه دو ص ۶۲



وجه اول آنستکه فرمود وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى و لفظ عاصی اسم  
ذم است پس جز بر صاحب کبیره نیفتد.

وجه دوم اینستکه فرمود فَغَوَى و غَوَايَت گمراهی بود و آن از  
کبایر است.

وجه سوم آنستکه آدم علیه السلام توبه کرد بدلیل قوله تعالى ثُمَّ اجْتَبَاهُ  
رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ  
و حقیقت توبه ندم است بر گناه پس اگر درین سخن صادق بود لابد  
گناه کار باشد و اگر کاذب بود هم گناهکار باشد.

وجه چهارم آنستکه ارتکاب نهی کرد بدلیل قوله تعالى أَلَمْ أَنهَكُمَا  
عَنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ. وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ وَ ارتکاب منهی گناه باشد.  
وجه پنجم آنستکه خداوند تعالی او را ظالم گفت که فَتَكُونَا مِنَ  
الظَّالِمِينَ و او خود را ظالم گفت که رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَ ظَلَمْنَا گناه باشد.

بقیه حاشیه از صفحه ۶۱

کنند ولی ادبا و شعرا داد دلی گرفته و حرف خود را گفته تو گوئی همه مسئولیت را  
بگردن او گذاشته اند شیعه و سنی و فارسی و تازی درین باره متفق شده اند منتنبی گوید:  
ابوکم آدم سن المعاصی و علمکم مفارقة الجنان

ابوالعلاء معری گفته است:

أكان ابوکم آدم بالذی اتی نجیباً فترجون النجابة للنسل

خواجه شیراز حافظ گوید  
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود  
دیگری راست  
بدرم روضه رضوان بدو گندم بفروخت  
آدم آورد درین دیر خراب آبادم  
ناخلف باشم اگر من بجوی بفروشم

وجه ششم آنستکه آدم علیه السلام اعتراف کرد که اگر نه مغفرت خداوند  
باشد او از جمله خاسران باشد وَ إِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ  
الْخَاسِرِينَ و این جز در صاحب کبیره درست نیاید.

وجه هفتم آنستکه او را از بهشت بیرون کرد بسبب وسوسه و ازال  
شیطان قُوسُوسَ لَهَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ مَا وَرَى عَنْهَا فَازْلَمَهَا الشَّيْطَانُ  
عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ و اینسخن جز در صاحب کبیره  
راست نیاید.

جواب آنستکه روا باشد که اینواقعه قبل التبوة بوده باشد بدلیل  
قوله تعالى فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى وَ كَلِمَةٌ  
تَمَّ تَرَاخَى رَا بَاشَد وَ مَرَادُ اجْتَبَا نُبُوتَ اسْت.

شبهه دوم تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ  
وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى فَتَعَالَى  
اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ قَالُوا فَالنَّفْسُ الْوَاحِدَةُ هِيَ آدَمُ وَ زَوْجُهَا الْمَخْلُوقَةُ  
مِنْهَا هِيَ حَوَاءُ فَهَذِهِ الْكِنَايَاتُ بِأَسْرِهِا عَائِدَةٌ إِلَيْهِمَا فَقَوْلُهُ جَعَلَا لَهُ  
شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ عَائِدًا إِلَيْهِمَا وَ هَذَا  
يَقْتَضِي صُدُورَ الشَّرِكِ عَنْهُمَا.

و الجواب لا نُسَلِّمُ أَنَّ النَّفْسَ الْوَاحِدَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي هَذِهِ  
الآيَةِ هِيَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ لَيْسَ فِي الْآيَةِ مَا يُدِلُّ عَلَيْهِ بَلْ تَقُولُ

هَذَا الْخِطَابَ لِقُرَيْشٍ وَ الْأَشْرَافِ مِنْهُمْ آلَ قُصَيٍّ وَ الْمَعْنَى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسِ قُصَيٍّ وَ جَعَلَ مِنْ جَنْسِهَا زَوْجَهَا عَرَبِيَّةً قُرَشِيَّةً لَيْسَ كُنَّ إِلَيْهَا فَلَمَّا آتَاهُمَا اللَّهُ مَا طَلَبَا مِنَ الْوَلَدِ الصَّالِحِ السَّوِيِّ سَمِيًّا أَوْلَادَهُمَا يَعْبُدُ مَنْافٍ وَ عَبْدَ الْعُزَى وَ عَبْدَ الدَّارِ وَ عَبْدَ قُصَيٍّ فَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ لَهُمَا وَ لِأَعْقَابِهِمَا .

قصه سیوم قصه نوح و در وی دو شبهه است :

شبهه نخستین آنستکه خداوند تعالی فرمود در صفت پسر او که إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ و این دلیل است بر آنچه او پسروی نبوده است پس آنچه او گفته بود رَبِّ إِنْ ابْنِي مِنْ أَهْلِي كَذِبٌ بَاشِدٌ وَ كَذِبٌ كَنَاهٌ اسْت .

و الجواب - الْمُفَسِّرُونَ اِخْتَلَفُوا فِي هَذَا الْإِبْنِ عَلَي ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ الْأَوَّلُ أَلَّا كَثُرُونَ عَلَي أَنَّهُ كَانَ إِبْنًا لِصَالِحٍ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ ثُمَّ اِخْتَلَفُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ فَقِيلَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ الَّذِينَ وَعَدْتُكَ أَنَّ الْحَقَّ مَعَكَ وَقِيلَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ دِينِكَ وَ هُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ .

الْقَوْلُ الثَّانِي إِنَّهُ كَانَ ابْنِ إِمْرَأَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لِإِخْتِلَافِهِ بِإِبْنَانِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ أُطْلِقَ إِسْمُ الْإِبْنِ عَلَيْهِ كَمَا أَنَّ إِبْلِيسَ لِإِخْتِلَافِهِ

بِالْمَلَائِكَةِ أُطْلِقَ إِسْمُ الْمَلِكِ عَلَيْهِ وَ الدَّلِيلُ عَلَي مَا ذَكَرْنَا قَوْلُهُ إِنْ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَ لَمْ يَقُلْ مِثِّي وَ هَذَا مَرْوِي عَنِ الْبَاقِرِ ع .  
الثالث إِنَّهُ وُلِدَ عَلَي فِرَاشِهِ مِنْ غَيْرِ رَشْدَةٍ وَ هُوَ خَطَا لِأَنَّهُ يَجِبُ تَنْزِيهِ الْأَنْبِيَاءِ عَنِ مِثْلِ هَذِهِ الْقَضِيحَةِ .

شبهه دویم آنستکه إِنْ سُؤَالَ نُوحٍ خَطَا مِنْ وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ .

الثاني قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ وَ فِيهِ قَرَاءَتَانِ قَرَاءَةٌ الْكَسَائِي عَلَي لَفْظِ الْمَاضِي وَ الْمَعْنَى أَنَّ ابْنَكَ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ وَ الْبَاقُونَ بِالرَّفْعِ وَ التَّنْوِينِ وَ الْأَوَّلُ مَرْجُوحٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي إِضْمَارَ الْمَوْصُوفِ وَ هُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ فَتَبَيَّنَتِ الْقَرَاءَةُ الثَّانِيَّةُ وَ الْهَاءُ فِي قَوْلِهِ إِنَّهُ ضَمِيرٌ فَيَكُونُ عَائِدًا إِلَى مَذْكَورٍ سَابِقٍ وَ هُوَ أَمَّا السُّؤَالَ وَ أَمَّا الْإِبْنَ لَا يَجُوزُ عَوْدُهُ إِلَى الْإِبْنِ لِأَنَّ الْإِبْنَ لَا يَكُونُ عَمَلًا غَيْرُ صَالِحٍ بَلْ يَكُونُ ذَا عَمَلٍ غَيْرُ صَالِحٍ فَيَقْتَضِي الْإِضْمَارَ وَ هُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ عَائِدًا إِلَى السُّؤَالَ فَتَبَيَّنَتِ أَنَّ ذَلِكَ السُّؤَالَ كَانَ غَيْرَ صَالِحٍ مِنْهُ .

و الجواب لَا نُسَلِّمُ إِنَّهُ دَعَا لِابْنِهِ مُطْلَقًا بَلْ بِشَرِّطِ الْإِيمَانِ لَا يُقَالُ فَلِمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَ لِمَ قَالَ



إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ وَلَمْ قَالَ نُوحٌ ﷺ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ لِأَنَا تَقُولُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ نُوحٌ ﷺ قَدْ نَهَى عَنْ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ ذَلِكَ مِنْهُ كَمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الشِّرْكِ فِي قَوْلِهِ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ ذَلِكَ مِنْهُ وَقَوْلُهُ ثَانِيًا إِنَّ الْمَوْصُوفَ بِأَنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ هُوَ السُّؤَالُ بَلْ هُوَ صِفَةُ الْإِبْنِ وَالتَّعْوِيلُ فِي إِبْطَالِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ عَلَى كَوْنِ الْإِضْمَارِ خِلَافَ الْأَصْلِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْأَدْلَةَ الدَّلَالَةَ عَلَى عِصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ أَقْوَى مِنَ الدَّلِيلِ الدَّلَالِ عَلَى أَنَّ الْإِضْمَارَ خِلَافَ الْأَصْلِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قصه چهارم قصه ابرهیم علیه وعلی نبینا الصلوٰة والسلام و دروی

هشت شبهه است:

شبهه نخستین آنستکه هذا ربی کفر است پس تاویل ابرهیم ﷺ

در این سخن چه بود.

جواب ذکر هذا علی القریض اولا لیبطله ثانیاً کالواحدینا اذا اراد ان یبطل قدم اجسام مثلاً فیقول اولا الجسم قدیم یعنی هکذا یقول الخصم ثم یقول لو کان قدیماً لما کان متغیراً فکذا هیئنا قال هذا ربی ای کذا یقولون ثم قال لا احب الافلین ای لو کان رباً لم ینغیر.

شبهه دویم آنستکه ابرهیم ﷺ گفت بل فعله کبیرهم هذا و

اینسخن دروغ بود.

والجواب من وجوه الاول ان قصد ابرهیم ﷺ لم یکن ان ینسب الفعل الصادر عنه الی الصنم و انما قصد تقریره لنفسه علی اسلوب تعریضی وهکذا کما لو قال صاحبک وقد کتبت کتاباً بخط حسن و انت مشهور بحسن الخط انت کتبت هذا وصاحبک امی لا یحسن الخط ولا یقدر الا علی خربشه فاسیده فقلت له بل کتبت انت کان قصدک بهذا الجواب تقریره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنک و اثباته للامی لان اثبات الامر الدائر بینکما للعاجز استهزاء به و اثبات للقادر و ثانیها ان ابرهیم علیه السلام غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزینة و کان غیظه من کبیرها اشد لما رآی من زیادة تعظیمهم له فاسند الفعل الیه لانه هو السبب فی استهانتها بها و حطیه لها و الفعل کما یسند الی المباشیر فقد یسند الی السبب الحامل علیه.

وثالثها یجوز ان یكون وقف عند قوله کبیرهم ثم ینتدی فیقول فاسئلوهم والمعنی بل فعله کبیرهم و عنی به نفسه لان الانسان اکبر من کل صنم.

شبهه سیوم قوله تعالی فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقیم

و تمسک بدین از دووجه است نخست آنکه نظر در علم نجوم حرام بود و دیگر آنکه گفت *إِنِّي سَقِيمٌ* دروغ بود.

جواب لا نُسَلِّمُ أَنْ النَّظَرَ فِي النُّجُومِ غَيْرُ جَائِزٍ. أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا اسْتِدْلَالٌ بِهَا عَلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ الطَّلَاعَاتِ وَلِهَذَا السَّبَبِ اسْتَحَقَّ إِبْرَاهِيمَ الْمَدْحَ بِالنَّظَرِ فِي النُّجُومِ. وَ أَمَّا ثَانِيًا فَلَعَلَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ إِبْرَاهِيمَ <sup>عَلَيْهِ السَّلَامُ</sup> بِأَنَّهُ مَهْمَا طَلَعَ النَّجْمَ الْفَلَائِي فَيَا نَك تَمْرُضُ فَتَنْظُرُ فِي النُّجُومِ فَلَمَّا رَأَى قُرْبَهُ قَالَتْ إِنِّي سَقِيمٌ.

وَأَمَّا ثَالِثًا فَلَعَلَّهُ نَظَرَ فِي النُّجُومِ تَشْبَهًا بِأَهْلِ زَمَانِهِ فِي الظَّاهِرِ وَحَكْمَ بِأَنَّهُ سَيَسْقُمُ إِيهَامًا لِقَوْمِهِ إِنَّهُ إِنَّمَا حَكَمَ بِهَذَا الْحَكْمِ بِنَاءً عَلَى النَّجُومِ وَأَمَّا قَوْلُهُ إِنِّي سَقِيمٌ فَلَيْسَ فِيهِ كَذِبٌ أَمَّا أَوَّلًا فَلَعَلَّهُ كَانَ سَقِيمًا فِي تِلْكَ السَّاعَةِ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّهُ لَمَّا عَرَفَ أَنَّهُ سَيَصِيرُ سَقِيمًا فِي تِلْكَ الزَّمَانِ الثَّانِي قَالَ إِنِّي سَقِيمٌ كَمَا أَنَّكَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّكَ سَتَصِيرُ مَحْمُومًا وَقْتَ الظَّهِيرِ ثُمَّ إِنْ أَحَدًا يَدْعُوكَ إِلَى الصِّيَافَةِ يَحِيثُ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنَ الْجُلُوسِ مَعَ الْقَوْمِ إِلَى وَقْتِ الظَّهِيرِ فَتَقُولُ إِنِّي مَحْمُومٌ وَتَعْنِي بِهِ إِنِّي أَكُونُ مَحْمُومًا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَأَمَّا ثَالِثًا فَلَعَلَّ أَرَادَ سَقِيمَ الْقَلْبِ وَالْمُرَادُ مَا فِي قَلْبِهِ مِنَ الْحُزْنِ وَالنَّوْمِ سَبَبُ كُفْرِهِمْ وَعِنَادِهِمْ.

شبهه چهارم درین آیه که اول گفت رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ پس گفت فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ در دلیل اول منقطع نساخت و بدلیل دوم انتقال کرد.

جواب دلیل یکچیز است و آن حدوث چیزی است که آدمی بر احداث آن قادر نباشد و آن دلیل را دو مثال است یکی مثال اِحیاء و اِماتہ چون سامع فهم نکرد ازین مثال بمثال دویم باز آمد و انتقال از مثالی بمثالی دلیل عجز مستدل نبود بلکه دلیل بر بلاوت سامع بود. شبهه پنجم رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى الْآيَةَ.

جواب آنستکه درین آیت بصریح لفظ مذکور نیست که این طمأنینه در چه چیز است بلکه آن محتمل وجوه بسیار است:

وجه اول آنستکه همچنانکه امت بمعجزه بدانند که مدعی رسالت صادق است چون جبرئیل به یغمبر آید یغمبر باید بداند که آینده ملکی معصومست شیطان رجیم نیست پس روا باشد که طلب احیاء میت از برای آن باشد تا بواسطه آن بداند که آینده ملکی معصومست شیطان رجیم نیست. وجه دویم آنستکه امام همام امام جعفر صادق رضی الله عنه گفت که وحی آمد از خدا تعالی که من بنده ای را نام خلیل بر خواهم نهاد و نشان آن بنده این باشد که چون از من احیاء میت درخواهد من از برای خاطر او اجابت کنم پس چون درجات ابرهیم در عبودیت حاصل شد ابرهیم



خواست تا بداند که خلیل اوست یا نه فَسَأَلَ الْإِحْيَاءَ فَكَانَ الْمَعْنَى  
وَلَكِنْ لِيُطْمِئِنَّ قَلْبِي عَلَى كَوْنِي خَلِيلًا لَكَ .

وجه سیم روا باشد که این واقعه قبل از زمان نبوت بوده باشد .

وجه چهارم روا باشد که مطلوب تکثیر دلایل باشد تا علم از شک و

شبهت دورتر باشد .

شبهه ششم که ابرهیم از برای پدر استغفار کرد لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةَ  
عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيَ وَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاغْفِرْ  
لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ و پدر او کافر بود لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ إِذْ قَالَ  
إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آذَرَ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَىكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ  
مُبِينٍ وَ استغفار از برای کافر روا نبود لِقَوْلِهِ تَعَالَى مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ  
وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ  
الْمُمْتَحِنَةِ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِلَى قَوْلِهِ  
إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَا اسْتَغْفِرَنَّ لَكَ فَأَمَرَهُ بِأَمْرِهِ بِالتَّائِسِي بِإِبْرَاهِيمَ  
إِلَّا فِي هَذَا الْفِعْلِ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَعْصِيَةً .

و الجواب كُلُّ الْمَقْدَمَاتِ مُسَلَّمَةٌ إِلَّا قَوْلُهُ لَا يَجُوزُ الْإِسْتِغْفَارُ  
لِلْكَافِرِ فَإِنَّ فِيهِ جَوَابَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ ذَلِكَ بِإِخْتِلَافِ الشَّرَائِعِ فَلَعَلَّ  
إِبْرَاهِيمَ لَمْ يَجِدْ فِي شَرْعِهِ مَا يَمْنَعُ مِنْهُ فَلَا جَرَمَ اسْتَغْفَرَ لِأَبِيهِ فَلَمَّا  
مَنَعَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ سَكَتَ .

وَ تَابَهَا إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا اسْتَغْفَرَ لِأَبِيهِ لِأَنَّهُ كَانَ يَتَوَقَّعُ مِنْهُ  
الْإِيمَانَ فَلَمَّا آيَسَ مِنْهُ تَرَكَ الْإِسْتِغْفَارَ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَلَمَّا  
تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ .

شبهه هفتم تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنْهُ رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ  
لَكَ وَ الدُّعَاءَ طَلَبَ وَ طَلَبُ الْحَاصِلِ مُحَالٌ وَ يَقُولُهُ تَعَالَى وَ اجْنُبْنِي  
وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ وَ لَوْ لَا جَوَازُ ذَلِكَ عَلَيْهِ لَمَا طَلَبَ مِنَ اللَّهِ  
أَنْ يَعِصِمَهُ مِنْهُ وَ لِقَوْلِهِ وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ  
وَ هَذَا تَصْرِيحٌ فِي إِثْبَاتِ الْخَطِيئَةِ .

و الجواب لَا نِزَاعَ بَيْنَ الْأُمَّةِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْكُفْرُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ  
حَالَ نُبُوَّتِهِمْ إِلَّا عِنْدَ شَرِّمَةٍ مِنَ الْخَوَارِجِ لَا غَيْرِهِ بِخِلَافِهِمْ فَكَانَتْ  
هَذِهِ الْأَيَّةُ مَأْوَلَةً فَوَجِبَ حَمْلُهَا عَلَى هَضْمِ التَّقْسِ وَ الْإِنَابَةِ إِلَى اللَّهِ  
تَعَالَى .

شبهه هشتم گفت رَبِّ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ وَ خَدَّوْنَا  
تَعَالَى این دعا اجابت نکرد پس این کسر منصب او باشد .

و الجواب لَفْظُ بَنِيٍّ إِنْ كَرِهَ مِنْهُ لَفْظٌ عَامٌّ اسْتَلْزَمَ الْمَفْسَرِينَ  
حَمَلُوا هَذَا الدُّعَاءَ عَلَى مَنْ أَعْلَمَهُ أَنَّهُ يُؤْمِنُ وَ لَا يَعْبُدُ الْأَصْنَامَ وَ أَيْضًا  
الْوَلَدُ الْكَافِرُ لَا يُسَمَّى ابْنًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ  
لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ !



قصه پنجم قصه یعقوب علیه السلام و فیها ثلاث شبهات:

شبهه نخستین چرا یعقوب علیه السلام یوسف را بر دیگر فرزندان ترجیح کرد تا آن مفسده بسبب آن ترجیح حاصل شد.

جواب میل دل در قدرت او نبود و ایضاً او ندانست که عاقبت کار بدان مفسده خواهد رسیدن.

شبهه دوم آنستکه برادران یوسف پدر را بضلال قدیم وصف کردند که ان ابانا لقی ضلال مبین قالوا تالله انک لقی ضلالک القدیم.

جواب لیس مرادهم منه الضلال فی الدین بل العدول عن الصواب لا یقال لئما و صفوه بذلك فقد و صفوه بانه غیر مصیب فی احکامیه و من اعتقد فی رسول الحق ذلك فقد کفر فیلزم القول بتکفیر اخوة یوسف لانا نقول الحكم بالکفر و الاسلام امر شرعی فلعل ذلك لم یکن کفرآ فی دینهم او یقال مرادهم وصف یعقوب علیه السلام بالغلو فی الحب و ذلك غیر مقدور له فلم یکن وصفهم اياه بذلك قدحاً منهم فی عصمته.

شبهه سوم لم اسرف یعقوب علیه السلام فی البکاء حتی ابیضت عیناه من الحزن و من شأن الانبیاء التجلد و الصبر.

الجواب التجلد علی المصایب مندوب و لیس بواجب و ترک المندوب لیس بمعصیه و ایضاً فلانه علیه السلام انما کان یظهر من حزنه

شیئاً قليلاً و الذی کان یخفیة اکثر مما یظهره.

قصه ششم قصه یوسف علیه السلام و فیها سبعة شبهات:

شبهه نخستین چرا بر بندگی صبر کرد و حال خود شرح نداد.

والجواب من وجوه احدها لعله لم یکن نبیاً فی ذلك الوقت فلما خاف علی نفسه من القتل صبر علی الرق.

و ثانیها ان اظهار الحریره امر یجوز ان یختلف باختلاف الشرایع فلعل الله تعالی امره بالسکوت عنه فی ذلك الوقت کما امتحن ابراهیم و اسحق علیهما السلام بالنار و الذبح.

و ثالثها لعله اخبرهم بذلك لکنهم لم یلتفتوا الیه. شبهه دوم قصته مع زلیخا و هی قوله تعالی و لقد همت به وهم بها لولا ان رای برهان ربیه.

جواب بیاید دانستکه هر کس را که بدان واقعه تعلق بود گواهی دادند بر پاکی یوسف اول گواهی دادن شوهر زلیخا بر طهارت یوسف

۱- چون جدا افتاد یوسف از پدر	کشت یعقوب از فراقش بی صبر
موج میزدجوی خون از دید گانش	مانند دایم نام یوسف بر زبانش
جبرئیل آمد که هرگز کرد دگر	بر زبان تو کند یوسف گذر
محو گردانیم نامت بعد از این	از میان انبیا و مرسلین

۲- یکی از اختلافات شیعه با اهل سنت در داستان ذبح تعیین ذبیح است دوستان ما اسحق را ذبیح میدانند و از نظر شیعه اسمعیل ذبیح الله است رسول اکرم (ص) میفرمود انا ابن الذبیحین و مقصود اسمعیل جد امجد و عبدالله پدر بزرگوار اوست.



عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُمْ يَأْتِي دَفْعَهَا عَنْ نَفْسِهِ فَأَيُّ فَايِدَةٍ عَلَى هَذَا التَّوِيلِ فِي قَوْلِهِ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ فَإِنَّ دَفْعَهَا عَنْ نَفْسِهِ طَاعَةٌ وَالْبُرْهَانَ لَا يُصْرَفُ عَنْهُ إِلَّا نَا نَقُولُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَتَاهُمْ أَنْ يَدْفَعَهَا أَرَادَ اللَّهُ بُرْهَانًا عَلَى أَنَّهُ إِنْ أَقْدَمَ عَلَى مَا هُمْ بِهِ أَهْلَكَهَ أَهْلُهَا وَقَتَلُوهُ أَوْ أَنَّهَا تَدْعِي عَلَيْهِ الْمُرَاوَدَةَ عَلَى الْقَيْحِ وَتَنْسِبُهُ إِلَى أَنَّهُ دَعَاها إِلَى نَفْسِهِ وَضَرَبَهَا لِأَجْلِ امْتِنَاعِهَا مِنْهُ فَأَخْبَرَ اللَّهُ أَنَّهُ صَرَفَ بِالْبُرْهَانِ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ اللَّذَانِ هُمَا الْقَتْلُ وَالْمَكْرُوهُ أَوْ ظَنُّ الْقَيْحِ وَاعْتِقَادُهُ فِيهِ.

الثاني أَنْ يُحْمَلَ الْكَلَامُ عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ وَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَلَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا وَهَذَا يَجْرِي مَجْرَى قَوْلِهِمْ قَدْ كُنْتَ هَلَكْتَ لَوْلَا أَنْ تَدَارَ كُنْتُ وَاسْتَبَعَدَ الرَّجَاحُ هَذَا الْجَوَابَ مِنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَقْدِيمُ لَوْلَا عَلَى جَوَابِ لَوْلَا وَالثَّانِي إِنْ جَزَاءَهُ يَكُونُ بِاللَّامِ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَيِّحِينَ لَلَيْتَ فِي بَطْنِيهِ وَالْجَوَابُ إِنَّا لَا نَسَلِمُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّقْدِيمُ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا فَلَوْلَا لَمْ يُجْعَلِ الْمَقْدَمُ عَلَى لَوْلَا جَوَابًا لَهَا لَكَانَ الْجَوَابُ مَحْدُوفًا فَإِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا مَحْدُوفًا وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا مُقَدَّمًا لَا شَكَّ أَنَّ التَّقْدِيمَ أَوْلَى لَا يُقَالُ فَأَيُّ فَايِدَةٍ فِي قَوْلِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ إِذَا لَمْ يَحْضُرْ هُنَاكَ هُمْ لَا تَأْتِي

عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُمْ يَأْتِي دَفْعَهَا عَنْ نَفْسِهِ فَأَيُّ فَايِدَةٍ عَلَى هَذَا التَّوِيلِ فِي قَوْلِهِ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ فَإِنَّ دَفْعَهَا عَنْ نَفْسِهِ طَاعَةٌ وَالْبُرْهَانَ لَا يُصْرَفُ عَنْهُ إِلَّا نَا نَقُولُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَتَاهُمْ أَنْ يَدْفَعَهَا أَرَادَ اللَّهُ بُرْهَانًا عَلَى أَنَّهُ إِنْ أَقْدَمَ عَلَى مَا هُمْ بِهِ أَهْلَكَهَ أَهْلُهَا وَقَتَلُوهُ أَوْ أَنَّهَا تَدْعِي عَلَيْهِ الْمُرَاوَدَةَ عَلَى الْقَيْحِ وَتَنْسِبُهُ إِلَى أَنَّهُ دَعَاها إِلَى نَفْسِهِ وَضَرَبَهَا لِأَجْلِ امْتِنَاعِهَا مِنْهُ فَأَخْبَرَ اللَّهُ أَنَّهُ صَرَفَ بِالْبُرْهَانِ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ اللَّذَانِ هُمَا الْقَتْلُ وَالْمَكْرُوهُ أَوْ ظَنُّ الْقَيْحِ وَاعْتِقَادُهُ فِيهِ.

الثاني أَنْ يُحْمَلَ الْكَلَامُ عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ وَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَلَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا وَهَذَا يَجْرِي مَجْرَى قَوْلِهِمْ قَدْ كُنْتَ هَلَكْتَ لَوْلَا أَنْ تَدَارَ كُنْتُ وَاسْتَبَعَدَ الرَّجَاحُ هَذَا الْجَوَابَ مِنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَقْدِيمُ لَوْلَا عَلَى جَوَابِ لَوْلَا وَالثَّانِي إِنْ جَزَاءَهُ يَكُونُ بِاللَّامِ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَيِّحِينَ لَلَيْتَ فِي بَطْنِيهِ وَالْجَوَابُ إِنَّا لَا نَسَلِمُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّقْدِيمُ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا فَلَوْلَا لَمْ يُجْعَلِ الْمَقْدَمُ عَلَى لَوْلَا جَوَابًا لَهَا لَكَانَ الْجَوَابُ مَحْدُوفًا فَإِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا مَحْدُوفًا وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا مُقَدَّمًا لَا شَكَّ أَنَّ التَّقْدِيمَ أَوْلَى لَا يُقَالُ فَأَيُّ فَايِدَةٍ فِي قَوْلِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ إِذَا لَمْ يَحْضُرْ هُنَاكَ هُمْ لَا تَأْتِي

نَقُولُ فَإِدَّتْهُ الْأَخْبَارُ عَنْ أَنْ تَرَكَ الْهَمَّ لَمْ يَكُنْ لِعَدَمِ حُصُولِ الرَّغْبَةِ  
فِي التَّسَاءُلِ لِكِنَّهُ تَرَكَ ذَلِكَ مَعَ الرَّغْبَةِ انْقِياداً لِأَمْرِ اللَّهِ وَطَلَباً لِشَوَائِهِ .  
شبهه سيوم يوسف عليه السلام كفت و ما ابرئى نفسى ان النفس لا مارة  
بالسوء .

الجواب المراد منه الدعاء والتميل لا العزم على المعصية .

شبهه چهارم طلب زندان كردن يوسف عليه السلام گناه بود و يوسف كفت  
رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَمَحَبَّةُ الْمَعْصِيَةِ مَعْصِيَةٌ .  
جواب - اونگفت كه من اين حبس بودن را خواهم بلکه چون خود را  
بين حبس و گناه مخير بديد كفت پس اين حبس بودن دوست تر دارم .

شبهه پنجم لم جعل السقاية في رحل أخيه .

الجواب الغرض منه التمسبب إلى أن يحبس أخاه عنده و يجوز  
أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَرَوَى أَنَّهُ عليه السلام أَعْلَمَ أَخَاهُ ذَلِكَ  
لِيَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلَى حَبْسِهِ هُنَاكَ وَعَلَيْهِذَا الْوَجْهَ لَا يَكُونُ سَبَباً  
لِلدِّخَالِ الْعَمِّ فِي قَلْبِ أَخِيهِ فَمَا نِدَاءُ الْمُنَادِي بِأَنَّهُمْ سَارِقُونَ فِيهِ  
ثَلَاثُ أَوْجِهٍ .

الاول لعل ذلك التداء ما كان بامريره بل نادى بذلك واحداً من  
القوم لئلا فقدوا الصواع .

الثاني هب أنه كان بامريره ليكنه لم يناد بانكم سرقتم الصواع

بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه .  
الثالث لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر  
والمعنى ا انكم سارقون فاسقط الالف الاستفهام كما في قوله  
هذا ربي .

شبهه ششم لم لم يعلم أباه بخبره حتى يزول غمه .

والجواب لعل الله نهاه عن ذلك تشديداً للأمر على يعقوب .  
شبهه هفتم قوله تعالى و رفع أبويه على العرش و خروا له  
سجداً و كيف رضى بأن يسجدوا له والسجود لا يكون إلا لله  
و كيف رضى باستخدام الابوين .

والجواب المعنى و خروا لاجله سجداً لله تعالى لا يقال هذا  
التأويل تفسير قوله تعالى يا آيت هذا تأويل رؤياى من قبل قد  
جعلها ربي حقاً لا نا نقول لا نسلم فان تأويل رؤياه بلوغه أرفع  
المنازل فلما رأى أبويه على أشرف الحالات في الدارين كان  
ذلك مصداقاً لرؤياه المتقدمة .

١ - الحرية عند الصوقية ان لا يكون العبد تحت رق المخلوق و يقال الاعراض عن  
الكل والاقبال على من له الكل قال القشيري واعلم ان حقيقة الحرية في كمال العبودية  
فاذا صدقت لله عبوديته خلصت عن رق الاغيار حرية ثم قال و مقام الحرية عزيز كان  
ابوالعباس اليساري يقول لو صحت صلوة بغير قرآن لصحت بهذا البيت  
اتمنى على الزمان محالا ان ترى مقلناى طلعة حر والاخرى للشافعي  
بقية حاشيه در صفحه بعد



القصة السابعة قصة ايوب عليه السلام حَكَى اللهُ عَنْهُ إِنَّهُ قَالَ إِنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصِيبٍ وَعَذَابٍ وَالْعَذَابُ لَا يَكُونُ إِلَّا جَزَاءَ الذَّنْبِ كَالْعِقَابِ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ مُدْنِبًا.

والجواب إنه تعالى مدحه في آخر الآية بقوله إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب فإنه إذا كان آخر الآية مدحاً امتنع أن يكون أول الآية ذمّاً على كونه مُدْنِبًا فثبت أن المراد من العذاب تلك الوسوس الموحشة التي كانت يُلقِيها الشيطان في قلبه.

القصة الثامنة قصة شعيب حکایت فرمود که کافران گفتند لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَاینسخن اعتراف است از پیغمبر عليه السلام بر آنچه خداوند تعالی او را از ملت ایشان که کفر بود خلاص داد و گفت بار دیگر ما این معاودت نکنیم و اینهمه اعتراف است که او بر ملت ایشان بوده.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

سألت الناس عن خل وفي

فقالوا ما الى هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بود حر

فان الحر في الدنيا قليل

و قال الصادق عليه السلام ان الحر حر على جميع احواله ان نابته نائمة صبر لها و ان تداكت عليه المصائب لم تكسره و ان اسر و قهر و استبدل بالسر عسرا كما كان يوسف الصديق الامين لم يضر حره ان استعبد و قهر و اسر و لم يضره ظلمة الجب و وحشته و ما ناله .

جواب روا باشد که ملت ایشان حق بوده باشد و شعيب بر آن ملت بوده باشد پس آن ملت بشرع شعيب منسوخ شد ایشان شعيب را ميگفتند بدین ملت باز آی شعيب گفت بدان ملت بار دیگر معاودت نکنم زیرا که آن منسوخ شده است .

القصة التاسعة قصة موسى عليه السلام و فيها ستة شبهات :

شبهه نخستین فرمود فرمود که کوزه موسی ففرضی علیه پس گوئیم آن قبضی یا مستحق قتل بود یا نبود اگر بود پس چرا گفت هذا من عمل الشيطان و چرا گفت رب اني ظلمت نفسي و چرا گفت فعلتها اذا و انا من الضالين و اگر مستحق قتل نبود پس گناه باشد .

جواب اینواقعه پیش از نبوت بود و ایضاً فلعله كان خطأ و الاستغفار عن الخطأ حسن و مندوب .

شبهه دویم خداوند تعالی او را فرمود ان ائت القوم الظالمين فلم قال في جوابه اني اخاف ان يكذبون و يضيق صدري ولا ينطق لساني و هذا استعفاء من الرسالة و الجواب ليس هذا استعفاء من الرسالة ولكنه طلب من الله ان يضم اليه آخاه في الرسالة ليكون معيناً له على مهمات الرسالة .

شبهه سوم چرا گفت موسى القوا ما انتم ملقون دستوری دادنت مرا ایشان را در جادویی جواب آن امر در حقیقت مشروط بود و التقدير القوا ما انتم ملقون ان كنتم محققين كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ .

شبهه چهارم فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً وَ هَذَا يَقْتَضِي كَوْنَهُ شَاكًّا

فِيمَا آتَى بِهِ .

والجواب لَمَلَهُ إِنَّمَا خَافَ لِأَنَّهُ رَأَى مِنْ قُوَّةِ التَّلْبِيسِ مَا أَشْفَقَ  
عَنهُ مِنْ وُقُوعِ الشُّبُهَةِ لِبَعْضِ الْجَهَالِ فَأَمَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ وَ بَيْنَ أَنْ  
حُجَّتَهُ يَتَضَحَّ لِلْقَوْمِ بِقَوْلِهِ لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى .

شبهه پنجم وَالْقَى الْأَلْوَاحَ وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجْرُهُ إِلَيْهِ كَوَيْمٍ يَا  
از هرون کاری صادر شده بود تا بسبب آن مستحق تأدیب بود یا نه چنین  
بود اگر قسم اول حق باشد پس هرون گناه کرده بود و اگر قسم دوم  
حق باشد موسی گناهکار باشد و ایضا هرون موسی را گفت لَا تَأْخُذْ  
بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي أَگَر فَعَلَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ صَوَابٌ بُوَد نَهِي كَرْدَن هَرُون  
خطا بود و اگر صواب نبود موسی گناهکار بود .

الجواب إِنْ بَنَى إِسْرَائِيلَ كَانُوا عَلَى نَهَائِهِ سُوءَ الظَّنِّ لِمُوسَى  
حَتَّى أَنْ هَرُونَ غَابَ مِنْهُمْ غَيْبَةً فَقَالُوا لِمُوسَى أَنْتَ قَتَلْتَهُ فَلَمَّا وَعَدَ اللَّهُ  
مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَآمَهَا بِعَشْرِ وَكُتِبَ لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ  
رَجَعَ فَرَأَى فِي قَوْمِهِ مَا رَأَى فَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ لِيُدْنِيَهُ مِنْ نَفْسِهِ فَيَتَفَحَّصُ  
عَنْ كَيْفِيَّةِ أَلْوَاقِعِ فَخَافَ هَرُونَ أَنْ يَسْبِقَ إِلَى قُلُوبِهِمْ مَا لَا أَصْلَ لَهُ فَقَالَ  
إِشْفَاقًا عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي لِثَلَا يَطْنُ الْقَوْمُ

بِكَ أَنْكَ تُرِيدُ أَنْ تَضْرِبَنِي وَ تُؤْذِنِي .

شبهه ششم قصه موسی و خضر بود عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ

پس بر سخن او دو سؤال است :

سؤال اول آنستکه موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ كَقَدْ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نَكْرًا وَ شَيْئًا  
إِمْرًا وَ أَنْ فَعَلَ مُنْكَرٌ بُوَد وَ حَكَمَ كَرْدَن بَر چيزی كه منكر نبود بدانچه  
منكر است خطا باشد .

جواب از سه وجه است : وجه اول آنستکه ظاهر او منكر است  
یعنی هر کس بظاهر آن به بیند و سبب او نداند او را منكر آید .

وجه دوم آنستکه حرف شرط مقدر باشد یعنی إِنْ كُنْتَ قَتَلْتَهُ  
ظَالِمًا فَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نَكْرًا .

وجه سوم آنستکه مراد از نَكَرَ عَجَبٌ بَاشَد چنانکه چون کسی  
چیزی عجب بیند گوید سخت منكر است .

سؤال دوم موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ كَقَدْ أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ وَ أَنْ  
نَفْسٌ زَكِيَّةٌ نَبُوَد .

جواب ذَكَرَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الإِسْتِفْهَامِ لَا عَلَى سَبِيلِ  
الإِخْبَارِ وَ إِيْضًا إِجْرَاءَ الْأَمْرِ عَلَى الظَّاهِرِ جَائِزٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَحْنُ  
نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ .

وَأَمَّا سَوَالُ بَر خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْكَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كَفْرًا



فَكَيْفَ اسْتَبَاحَ دَمَهُ لِأَجْلِ الْخَشْيَةِ مَعَ أَنَّ تِلْكَ الْخَشْيَةَ لَا يُفِيدُ عِلْمًا  
وَلَا ظَنًّا. الْجَوَابُ لَعَلَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَيْهِ وَأَمَرَهُ بِقَتْلِ ذَلِكَ  
الشَّخْصِ فَلِذَلِكَ أَقْدَمَ عَلَيْهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

القصة العاشرة قصة داود عليه السلام وهى قوله تعالى وهل أتيتك نبأ  
الخصم وأعلم أنه تعالى ذكر فيما قبل هذه الآية وفيما بعدها  
ما ينفى دلالتها على المعصية. أما ما قبل القصة فمن وجوه الأول  
قوله وأذكر عبدنا داود ذالاً يد واليد هو القوة ولا شك أن المراد  
منه القوة في الدين لأن القوة لا في الدين كانت موجودة في الملوك  
الكفار وما استحقوا بها مدحاً وإنما المستحق للمدح هو القوة  
في الدين ولما ثبت كونه موصوفاً بالقوة في الدين فلا معنى  
لهذه القوة إلا العزم الشديد على أداء الواجبات واجتناب المحظورات  
وأي قوة لمن لم يملك منع نفسه من الميل إلى الفجور والقتل فيه.  
وثانيها أنه تعالى وصفه بكونه أواباً والأواب هو الرجاع  
والرجاع إلى ذكر الله يمتنع أن يكون مواظباً على أعظم الكبائر  
وثالثها قال إنا سخرننا الجبال معه يسبحن بالقشي والإشراق  
والطير محشورة كل له أواب أفترى أنه سخر له هذه الأشياء  
ليتخذها وسائيل إلى القتل والزنا وقيل إنه كان مجرماً عليه صيد  
كل شيء وكانت الطيور آمنة منه ثم كان لا ينجو منه المسلم

فِي زَوْجِيهِ وَمُنْكَوْحَتِهِ.

ورابعها قوله تعالى وشددنا ملكه ومحال أن يكون المراد  
شددنا ملكه بالمال والعسكر مع كونه خراباً من طريق الدين  
لأن ذلك من صفات الملوك الكفرة لا من صفات الأنبياء.

وخامسها قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة  
اسم جامع لكل ما يليق علماً وعملاً فكيف يجوز أن يقول الله  
تعالى وآتيناه الحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث  
الشياطين من مزاحمة أصحابه في الزوج والمنكوح.

أما الذي بعد القصة فأمور أحدها قوله تعالى يا داود إنا جعلناك  
خليفة في الأرض وهذا من أجل المدايح فلو توسط بين هذا  
المدح وبين ما قبل القصة ذكر المعصية يجرى مجرى من يقول  
فلان عظيم الدرجة في الدين على المرتبة في طاعة الله يقتل و  
يزني ويسرق ويأوط وقد جعله الله خليفة لنفسه وأمر أكابر  
أنبيائه بالإقتداء به وكما أن هذا الكلام لا يليق بعاقيل فكذا هيئنا.  
وثانيها قوله إنا جعلناك خليفة في الأرض مرتب على ذكر  
تلك القصة وذلك مشعر بأن هذه الخلافة بسبب هذه القصة وعلى  
ما قالوا يلزم أن يكون تفويض الله تعالى خلافته إليه كان بسبب  
أقدامه على القتل والزنا وذلك لا يقوله عاقل.

وثالثها قول داود عليه السلام وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَمَبْنِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَاسْتَمْتَنَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ ذَلِكَ الْحُكْمِ قَلَوْ كَانِ الْفَاعِلُ لِذَلِكَ الْبَنَى هُوَ دَاوُدُ عليه السلام لَكَانَ قَدْ حَكَمَ عَلَى نَفْسِهِ بِعَدَمِ الْإِيمَانِ .

ورابعها إِنْ قَوْلُهُ وَإِنْ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحَسَنَ مَأْبٍ لَا يَلَاثِمُ الْفِسْقَ وَالْقَتْلَ بِغَيْرِ حَقٍّ فَنَبَتْ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْقِصَّةَ الَّتِي ذَكَرُوهَا بَاطِلَةٌ ثُمَّ إِنَّ أَهْلَ التَّحْقِيقِ ذَكَرُوهَا وَجُوهًا كَثِيرَةً فِي تَأْوِيلِ الْآيَةِ .  
الأول إِنْ قَوْلُهُ وَ هَلْ آتَيْكَ نَبَأُ الْخُصْمِ حِكَايَةً عَنْ جَمَاعَةٍ سَوَّرُوا قَصْرَهُ قَاصِدِينَ إِلَى قَتْلِهِ أَوْ الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ فَدَخَلُوا قَصْرَهُ فِي وَقْتِ ظَنُّوهُ أَنَّهُ غَائِلٌ فَلَمَّا رَأَوْهُ دَاوُدُ خَافَهُمْ لِمَا تَقَرَّرَ فِي الْعَرَفِ أَنَّهُ لَا يَتَسَوَّرُ أَحَدُ دَارٍ غَيْرِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِهِ إِلَّا بِقَصْدِ السُّوءِ مِنْ قَتْلِهِ أَوْ سِرْقَةِ الْمَالِ خُصُوصًا إِذَا كَانَ صَاحِبُ الدَّارِ شَخْصًا مُعْظَمًا فَلَمَّا رَأَوْهُ مُسْتَبِقَظًا انْقَضَ عَلَيْهِمْ تَدْبِيرُهُمْ وَخَافُوا فَاخْتَرَعَ بَعْضُهُمْ عِنْدَ فَرَجِهِمْ مِنْهُ خُصُومَةً لَا أَصْلَ لَهَا زَاعِمًا أَنَّهُمْ قَصَدُوهُ لِأَجْلِهَا دُونَ مَا يُؤْهِمُهُ فَقَالَ خُصْمَانِ بَنَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ ادَّعَى أَحَدُهُمْ عَلَى الْآخَرِ سُؤَالَ فَقَالَ إِنْ هَذَا أَخِي لَهُ تَسَعٌ وَتَسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ دَاوُدُ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَتَاهُ إِيَّ امْتِحْنَاهُ ثُمَّ

إِنَّهُ عليه السلام أَسْمَ يَنْتَقِمُ مِنْهُمْ مَعَ كَوْنِهِ ذَا أَيْدٍ وَقُوَّةٍ وَسُلْطَانٍ بَلْ صَارَ مُسْتَغْفِرًا لِلْقَوْمِ الَّذِينَ قَصَدُوهُ بِالسُّورِ وَ طَلَبَ مِنَ اللَّهِ الْعَفْوَ مِنْهُمْ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْآيَةِ أَنَّ دَاوُدَ عليه السلام أَذْنَبَ وَ لَيْسَ فِيهَا أَنَّهُ اسْتَغْفَرَ لِنَفْسِهِ فَإِنَّ الْمُسْتَغْفِرَ قَدْ اسْتَغْفَرَ لِنَفْسِهِ تَارَةً وَآخَرَ لِغَيْرِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي وَصْفِ الْمَلَائِكَةِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَقَالَ أَوْلَادُ يَعْقُوبَ يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِمُحَمَّدٍ عليه السلام وَ اسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَعَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ يَعْنِي لِأَجْلِ حُرْمَةِ دَاوُدَ وَ لِأَجْلِ شَفَاعَتِهِ فِي التَّجَاوُزِ عَنْهُمْ فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْقُرْآنِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى إِزْتِكَابِ الْمَجَازَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي يَرْتَكِبُهَا أَصْحَابُ تِلْكَ الْقِصَّةِ مِنْ حَدِيثِ الْخُصْمَيْنِ عَلَى الْمَلِكَيْنِ وَإِدْعَائِهِمَا الْخُصُومَةَ عَلَى التَّمَسُّكِ لِأَعْلَى التَّحْقِيقِ وَحَمْلِ النِّعْجَةِ عَلَى الْمَرْأَةِ .

الوجه الثاني لَعَلَّ الْإِسْتِغْفَارَ إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّ الْقَوْمَ لَمَّا تَسَوَّرُوا دَارَهُ وَ ظَنَّ بِهِمْ أَنَّهُمْ يَقْصِدُونَ قَتْلَهُ فَلَمَّا لَمْ يَظْهَرِ الْأَمْرُ عَلَى وَفْقِ ظَنِّهِ نَدِمَ عَلَى ذَلِكَ الظَّنِّ فَكَانَ الْإِسْتِغْفَارُ عَلَيْهِ .

الثالث إِنَّهُ لَمَّا هَضَمَ نَفْسَهُ وَلَمْ يُؤْذِهِمْ وَلَمْ يَنْتَقِمِ عَنْهُمْ مَعَ الْقُدْرَةِ التَّامَّةِ دَخَلَهُ شَيْءٌ مِنَ الْعَجَبِ عَلَى كَمَالِ حِلْمِهِ فَكَانَ الْإِسْتِغْفَارُ مِنْهُ لِأَنَّ الْعَجَبَ مِنَ الْمُهْلِكَاتِ فَهَذَا قَوْلٌ مَنْ يَقُولُ لَا دِلَالَتهُ فِي



آيَةَ عَلَىٰ آثَانِهِ بِشَيْءٍ مِنَ الزَّلَّاتِ وَهُوَ الْحَقُّ عِنْدِي .

وَ أَمَّا مَنْ يَسْتَمُّ دِلَالَهَ الْآيَةَ عَلَى الصَّغِيرَةِ فَلَهُمْ فِيهِ وُجُوهٌ .

أحدها أَنَّهُ ﷺ كَانَ عَالِمًا بِحُسْنِ امْرَأَةِ أُورِيَا فَلَمَّا سَمِعَ أَنَّهُ قُتِلَ أُورِيَا قَتَلَ عَمَّهُ لِيَمِيلَ طَبَعِهِ إِلَى نِكَاحِ زَوْجَتِهِ فَعُوَّتِبَ عَلَيْهِ بِنُزُولِ الْمَلَائِكِينَ .

و ثَانِيهَا أَنَّ أَهْلَ زَمَانِ دَاوُدَ ﷺ كَانُوا يَسْأَلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا أَنْ يَنْزَلَ لَهُ عَنْ أَمْرَاتِهِ لِيَتَزَوَّجَ بِهَا إِذَا عَجَبْتُهُ وَ كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا فِيمَا بَيْنَهُمْ فَاتَّفَقَ أَنَّ عَيْنَ دَاوُدَ وَقَعَتْ عَلَى امْرَأَةِ أُورِيَا فَاحْبَبَهَا فَسَأَلَهُ النُّزُولَ عَنْهَا فَاسْتَحْيَى أَنْ يَرُدَّهُ ففَعَلَ فَتَزَوَّجَهَا وَ هِيَ أُمُّ سُلَيْمَانَ ﷺ فَقِيلَ لَهُ إِنَّكَ مَعَ إِرتِفَاعِ قَدْرِكَ وَ كَثْرَةِ نِسَائِكَ مَا كَانَ يَلِيْقُ بِكَ أَنْ تَسْأَلَ رَجُلًا لَيْسَتْ لَهُ إِلَّا امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ أَنْ يَنْزَلَ عَنْهَا بَلْ كَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْكَ قَهْرُ النَّفْسِ .

و ثَانِيهَا أَنَّ أُورِيَا خَطَبَهَا ثُمَّ خَطَبَهَا دَاوُدُ ﷺ فَكَانَ ذَنْبُهُ أَنْ أَخْطَبَ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ مَعَ كَثْرَةِ نِسَائِهِ .

و رَابِعُهَا أَنَّ دَاوُدَ ﷺ كَانَ مُشْتَغَلًا بِعِبَادَةِ رَبِّهِ فَآتَاهُ رَجُلٌ وَ امْرَأَةٌ يَتَحَاكِمَانِ فَنَظَرَ إِلَى الْمَرْأَةِ لِيَتَرَفَّهَا بِعَيْنَيْهَا لِيَحْكُمَ لَهَا أَوْ عَلَيْهَا وَ ذَلِكَ مُبَاحٌ فَمَالَتْ نَفْسَهُ إِلَيْهَا فَفَصَلَ بَيْنَهُمَا وَ عَادَ إِلَى عِبَادَتِهِ فَشَغَلَهُ الْفِكْرُ فِي أَمْرِهَا عَنْ بَعْضِ النَّوَافِلِ فَعُوَّتِبَ .

وَ خَامِسُهَا أَنَّ الصَّغِيرَةَ مِنْهُ إِنَّمَا حَصَلَتْ بِسَبَبِ الْعَجَلَةِ فِي الْحُكْمِ قَبْلَ التَّثْبُتِ وَ هُوَ قَوْلُهُ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسْؤَالِ نَعْمَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ بَلْ كَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِ لَمَّا سَمِعَ الدَّعْوَى مِنْ أَحَدِ الْخَصْمَيْنِ أَنْ يَسْأَلَ الْآخَرَ عَمَّا عِنْدَهُ فِيهَا وَ مَنْ قَالَ بِهَذَا الْوَجْهِ قَالَ إِنَّ الْخَوْفَ الَّذِي حَصَلَ بِسَبَبِ دُخُولِهِمَا عَلَيْهِ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ اللَّائِقِ بِالْدُخُولِ عَلَيْهِ عَلَى الْعَادَةِ أَنَسَاهُ التَّثْبُتَ وَ التَّحَقُّظَ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ .

القصة الحادية عشر قصة داود مع سليمان ﷺ إذ يحكما في الحرث إلى قوله تعالى ففهمناها سليمان فلو كان داود مصيباً في حكمه لما خص الله تعالى سليمان بقوله ففهمناها سليمان .

والجواب إن تخصيص سليمان بالذكر لا يدل على أن داود بخلافه فإن دليل فصل الخطاب باللقب لا يفيد ذلك بالإجماع ثم لهذا التخصيص فأيدتان إحداهما أن داود ﷺ كان في تلك المسألة متوقفاً لتعارض الأمارات وسليمان لم يكن كذلك .

والثانية أن داود ﷺ كان عالماً بالحكم ليكنه ما أفتى امتحاناً لابن سليمان رجاء أن يقضى فيه فكان تخصيص الله تعالى سليمان بالذكر لإجل أن يفرح داود بذلك تعزيراً لفتوى ولده وإعلاء لدرجته في الناس وإنما تعرض عن ذكر داود لأنه كان مشهوراً في العلم فما كان محتاجاً إلى ذكره بهذا الوصف .

القصة الثانية عشر قصة سليمان عليه السلام و فيها شبهات :

الشبهة الأولى تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافيات الجياد قالوا ظاهر الآية يدل على ان مشاهدة الخيل الهتة عن ذكر الله حتى روى ان الصلوة فاتته .

والجواب انا نذكر تفسير الآية أولاً ثم نجيب عن هذه الشبهة اما التفسير ان سليمان عليه السلام كان يقول عند عرض الصافيات الجياد عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان قد يحب شيئاً وليكن لا يحب ان يحبه فاما اذا احبه واحب ان يحبه فذاك هو المبالغة في المحبة ثم قال عن ذكر ربي اي هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربي و عن امره لا عن الهوى والشهوة و اما الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب و في قوله ردوها يحتمل ان يكون عايداً الى الشمس لانه جرى ذكر ما تعلق بها وهو العشي و ان يكون عايداً الى الصافيات لكن هذا اولى من وجوه .

احدها ان الصافيات مذكورة صريحاً . و الشمس غير مذكورة صريحاً وثانيها ان الصافيات اقرب في الذكر من لفظ العشي ثم هي هنا احتمالات اربعة :

احدها ان يعود الضمير ان معاً الى الصافيات كأنه قيل حتى

توارت الصافيات بالحجاب ردوا الصافيات الى .

وثانيها ان يعود الضمير ان الى الشمس اي توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس الى قيل انه عليه السلام لما فاتته الصلوة سأل الله تعالى ان يرد الشمس و هذا بعيد لان قوله ردوها خطاب الجمع فصرها الى الذين يردون الخيل اليه اولى من صررها الى الله ولان الانبياء لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب لا سيما في وقت الذنب فان هناك مقام التواضع لا مقام التكبر .

وثالثها ان يعود الضمير الاول الى الشمس والثاني الى الصافيات وهو اختيار الاكثرين كأنه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب و ردوا الصافيات و هذا بعيد لانهما ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل .

ورابعها ان يعود الضمير الاول الى الصافيات والثاني الى الشمس وهذا الاحتمال لم يقل به احد ثم قال تعالى فطقق مسحاً بالسوق والاعناق اي فجعل يمسح بسوقها و اعناقها مسحاً و قال الاكثرون اي يمسح السيف بسوقها و اعناقها يعني يقطعها وهذا بعيد لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق هو القطع لكان القائل اذا قال مسحت رأس فلان فيهم انه قطعها و لكان قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم و ارجلكم يفيد القطع بل لو قيل مسح رأسه بالسيف قريباً فيهم



مِنْهُ ضَرْبُ الْعُنُقِ فَمَا إِذَا لَمْ يُذَكِّرِ السَّيْفُ لَمْ يَفْهَمِ مِنْهُ الضَّرْبُ أَلْبَتَّةَ  
وَإِذَا عَرَفَتْ تَفْسِيرَ الْآيَةِ فَنَقُولُ إِنَّ رِبَاطَ الْخَيْلِ كَانَ مَتَدُوبًا إِلَيْهِ  
فِي دِينِهِمْ كَمَا فِي دِينِنَا ثُمَّ إِنَّ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَلَسَ لَتُعْرَضَ عَلَيْهِ الْخَيْلُ  
ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِسَبَبِ حَيْبِ الدُّنْيَا بَلْ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ  
بِذَلِكَ ثُمَّ أَمَرَ بِرُكُضِهَا حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ إِذْ غَابَتْ عَنْ بَصَرِهِ ثُمَّ  
أَمَرَ بِرَدِّهَا فَطَفِقَ يَمْسَحُ سَوْقَهَا وَاعْتَاقَهَا تَشْرِيفًا لَهَا وَإِظْهَارًا لِكُونِهَا  
مِنْ أَعْظَمِ الْأَعْوَانِ فِي دَفْعِ الْعَدُوِّ أَوْ لِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُظْهِرَ مِنْ نَفْسِهِ  
إِنَّهُ فِي ضَبْطِ مَصَالِحِ دُنْيَاهُ وَدِينِهِ بِحَيْثُ يَتَكَفَّلُهَا بِنَفْسِهِ وَلَا  
يَفْوِضُهَا إِلَى أَحَدٍ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ أَعْلَمَ بِأَحْوَالِ الْخَيْلِ مِنْ غَيْرِهِ فَكَانَ  
يَمْسَحُهَا لِيَعْلَمَ حَالَهَا فِي الصِّحَّةِ وَالسَّقْمِ فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ كَلَامٌ يَنْطَبِقُ  
عَلَيْهِ لَفْظُ الْقُرْآنِ وَفِيهِ تَعْظِيمُ أَحْوَالِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَكَانَ  
أَوْلَىٰ مِمَّا يَكُونُ بِالضُّدِّ مِنْ ذَلِكَ .

الشبهة الثانية تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَالْقَيْنَا  
عَلَىٰ كَرِيسِيَّةَ جَسَدًا .

والجواب أَمَا قَوْلُهُ وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ فَالْمَعْنَىٰ إِمْتَحَنَاهُ  
وَ أَمَا قَوْلُهُ وَالْقَيْنَا عَلَىٰ كَرِيسِيَّةَ جَسَدًا فَفِيهِ وَجُوهٌ أَوْلَاهَا أَنَّ النَّبِيَّ  
سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَطُوفُ الدَّلِيلَةَ عَلَيَّ مِائَةَ امْرَأَةٍ فَتَلِدُ كُلُّ  
امْرَأَةٍ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَطَافَ فَلَمْ تَحْبَلْ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً

فَوَلَدَتْ نِصْفَ غُلَامٍ فَجَاءَتْ بِهِ الْقَائِلَةُ وَالْقَتَّةُ عَلَيَّ كَرِيسِيَّةَ بَيْنَ يَدَيْهِ  
وَلَوْ أَنَّهُ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَكَانَ كَمَا قَالَ فَكَانَ الْإِبْتِلَاءُ لِأَجْلِ تَرْكِ الْإِسْتِثْنَاءِ  
وَثَانِيهَا إِنَّهُ تَعَالَىٰ إِمْتَحَنَهُ بِمَرَضٍ شَدِيدٍ فَصَارَ جَسَدًا لِاحِرَاكٍ بِهِ  
مُشْرِفًا عَلَيَّ الْمَوْتِ كَلَحَمٍ عَلَيَّ وَضَمَّ وَجَسَدٌ بِلا رُوحٍ عَلَيَّ مَعْنَى  
شِدَّةِ الضَّعْفِ وَالتَّقْدِيرِ وَالْقَيْنَا جَسَدَهُ عَلَيَّ كَرِيسِيَّةَ فَحَذَفَ الْهَاءَ  
لِلْمِثَالَةِ وَ ثَالِثُهَا وَ لِدِ لِسُلَيْمَانَ وَ لِدِ فَضَافَ أَنَّ يَهْلِكُهُ الشَّيْطَانُ  
فَأَمَرَ السَّحَابَ فَحَمَلَتْهُ وَ أَمَرَ الرِّيحَ أَنْ يَحْمِلَ إِلَيْهِ غِذَاؤَهُ فَمَاتَ الْوَلَدُ  
وَ أَلْقَىٰ مَيْتًا عَلَيَّ سَرِيرَهُ إِبْتِلَاءً بِسَبَبِ أَنَّهُ خَافَ الشَّيْطَانَ .

فَمَا الْحِكَايَةُ الَّتِي يَذْكُرُهَا الْحَشَوِيَّةُ فَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ  
مَا يُدَلُّ عَلَيْهِ أَلْبَتَّةَ . (فَكِتَابُ اللَّهِ مُنَزَّهُ مِنْ ذَلِكَ مَبْرَأٌ عَنْهَا)

الشبهة الثالثة قَوْلُ سُلَيْمَانَ رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ  
مِنْ بَعْدِي وَ هَذَا حَسَدٌ .

والجواب مِنْ وَجْهِ أَحَدِهَا إِنْ مُعْجِزَةٌ كُلِّ نَبِيٍّ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ  
مِنْ جَنْسِ مَا يَفْتَخِرُ بِهِ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ لَمَّا كَانَتْ مُنَافَسَةً أَهْلَ  
زَمَانِهِ بِالْمَالِ وَالجَاهِ لِأَجْرَمِ طَلَبِ مَمْلَكَةٍ فَاقْتَضَتْ عَلَىٰ كُلِّ الْمَمَالِكِ  
لِتَكُونَ مَمْلَكَتُهُ مُعْجِزَةً لَهُ .

وَثَانِيهَا إِنَّهُ لَمَّا مَرَضَ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الصِّحَّةِ عَرَفَ أَنَّ خَيْرَاتِ الدُّنْيَا  
صَائِرَةٌ إِلَى الْغَيْرِ بِسَبَبِ الْإِرْثِ فَسَأَلَ رَبَّهُ مُلْكًا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْتَقِلَ





يَجُوزُ لَهُمُ الْفُجُورَ بَيْنَ بَلِّ كَانَ غَرَضُهُ تَرْجِيحُ التَّسْوَانِ عَلَى الْعِلْمَانِ.  
 القصة الخامسة عشر قصة زكريا عليه السلام تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى يَا زَكَرِيَّا  
 إِنَّا نَبِشْرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا قَالَ رَبِّ أُنَى  
 يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَإِمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ  
 يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ قَالُوا هَذَا شَكٌّ فِي قُدْرَتِهِ تَعَالَى.

والجواب لو كان الأمر على ما قالوا لكان زكريا غير عاقل  
 لأنه سأل الله تعالى ذلك فلو استكره عند الإجابة لكان من المجانين  
 بل الحق في تفسير هذه الآية أن زكريا عليه السلام لم يسأل أن يهب له  
 ولداً من جهة الولادة وإنما سأل أن يهب له ولداً من عنده فقال  
 هب لي من لدنك ولياً يرثني وقال في سورة آل عمران هب  
 لي من لدنك ذرية طيبة وإنما سأل ذلك عند ما أخبرتها مريم  
 بأن رزقها يأتيها من عند الله فسأله ولداً من عنده فلما بشره الملك  
 بالولد من جهة الولادة سأل كيف يقع ذلك على كبريه وكون  
 إمرأته عاقراً فقال كذلك الله يفعل ما يشاء.

القصة السادسة عشر قصة عيسى عليه السلام وفيها شبهات:

الشبهة الأولى تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى يَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ  
 لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْإِسْتِدْلَالُ بِهَا مِنْ وُجُوهٍ.  
 أحدها أن عيسى عليه السلام إن كان قد قال هذا الكلام فالإشكال لازم

وإن لم يقل فالاستفهام عبث.  
 وثانيها إن النفس هو الجسد فقوله ولا أعلم ما في نفسك  
 يؤهم إثبات الجسمية لله تعالى.

وفالثالث إن كلمة في للظرفية وهي لا تعقل إلا في الأجسام.  
 والجواب عن الأول أنه ما قال ذلك. وفي الاستفهام فائدة وهي  
 تقييد من قال ذلك من النصارى كما قيل إياك أعني واسمعي يا جارة.  
 وعن الثاني إن النفس في اللغة بمعنى الذات.

وعن الثالث أن المراد من لفظة في حلول الصفة في الموصوف.  
 الشبهة الثانية قوله إن تعدبهم فأنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك  
 أنت العزيز الحكيم وكيف جاز هذا القول مع علمه بأن الله لا  
 يغفر الكافر.

والجواب المقصود من هذا الكلام تفويض الأمر بالكلمية  
 إلى الله تعالى وترك الاعتراض والله التوفيق.

القصة السابعة عشر قصة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام وفيها شبهات

۱- يكى از اساتید بزرگ فلسفه مرحوم حاج میرزا حسین علوی در ضمن درس بیان  
 نکته ای فرمودند چون صدر المتألهین جمله آخر آیه را فانك انت الغفور الرحيم نقل  
 کرده است و این اشتباه بمناسبت سوق کلام و سبق و ان تغفر لهم است در صورتی که  
 میخواهد بگوید اگر عذاب کنی قادری و اگر ببخشی حکیم ودانای آنچه میکنی بحکم  
 حکمت و مصلحت خواهد بود.

الشبهة الأولى قوله تعالى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهْدَى .  
والجواب انه معارض بقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى  
فحمل هذا على نفي الضلال في الدين و ذلك على الضلال في الدنيا  
أو في طريق مكة أو في المعاملة مع الخلق .!

الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى وما أرسلنا قبلك من رسول  
ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته روى انه عليه السلام لما  
رأى إعراض قومه عنه وشق ذلك عليه تمنى في نفسه ان يأتيه من الله  
ما يقارب بينه وبين قومه فانزل الله في سورة والنجم اذا هوى ما  
انزل فقرأها رسول الله عليه السلام حتى بلغ إلى قوله أفرأيتم اللات  
والعزى و منوة الثالثة الأخرى ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرائق  
العلوية منها الشفاعة ترجي فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا  
ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر فلما أمسى رسول الله اتاه جبرئيل  
وقال تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن لذلك رسول الله وخاف  
من الله خوفا عظيما فنزل قوله عليه السلام وما أرسلنا من قبلك من رسول  
ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان .!

والجواب انا قد ذكرنا في التفسير الكبير كل ما قيل في هذا  
الموضع و حاصل الكلام يرجع إلى ان الأمانة يمكن تفسيرها  
بالقراءة و بالعزيمة فإن فسرها بالقراءة فلها وجهان .

احدهما ان يقال الغرائق هم الملائكة وكان ذلك قرآنا منزلا  
في وصف الملائكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد  
آلهتهم نسخ الله تلاوته .

الثاني ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار كأنه  
قال أشفاعتن ترجي أما إن فسرها بالخاطر و تمنى القلب  
كان المعنى ان النبي عليه السلام كلما تمنى ما كان يتمناه من الأمور  
وسوس الشيطان للمؤمن إليه بالباطل و يدعوه إلى ما لا ينبغي ثم  
ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الإلتفات إلى وسوسته .!

۱- دانشمندان شیعه و سنی این حکایت را دروغ و بکلی بی اصل دانسته سید شریف  
مرتضی اصل داستان را خرافات نامیده و نسفی از اهل سنت نقل و روایت آنرا نینسندیده  
در تفسیر خازن آمده است که اهل نظر و درایت هرگز آنرا نقل و روایت نیکند بلکه  
برخی از مفسران و مورخان که هر چه میشنوند بمنظور علاقه داشتن افزایش حجم کتاب بدرج  
آن مبادرت میورزند و گرنه انقطاع سند و اضطراب عبارت ناروائی آنرا کفایت میکند  
اینکه نام ابن عباس را آورده و بدو نسبت میدهند شاهدی بزرگ بر جعل و وضع است  
چه آنکه در آن تاریخ هنوز ابن عباس بدنیا نیامده یا در سن دو یا سه سالگی بوده است  
علامه معاصر مرحوم شیخ جواد بلاغی در کتاب الهدی الی دین المصطفی و جوه ضعف  
و نارسائی قصه را به تفصیل بیان فرموده و بیست و چهار قسم نقل آنرا تبیین فرموده گوید  
مهمتر از همه اینستکه این داستان را به آیه دیگری که در سورة حج است بیوند داده و  
گفته اند که خداوند او را تسلیمت داده گفته است و ما ارسلنا من قبلك من نبي ولا رسول  
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته و این کلمه را بمنی تلاوت گرفته اند و بگفته  
حسان استشهد کرده که :

تمنى كتاب الله اول ليلة و آخره لا فى حمام المقادر  
بقية حاشية در صفحه بعد



الشبهة الثالثة تَمَسُّكُوا بِقَوْلِهِ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ .

والجواب من وجوه أحدها إن الله تعالى لما أراد فسح ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدياء أوحى إليه أن زيدا وهو دعي رسول الله يطلِّق زوجته فإن طلقها فتزوج أنت بها فلما حضر زيد ليطلقها أشفق رسول الله ﷺ من أنه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير ذلك سببا لظعن المنافقين فيه فقال له أمسك عليك زوجك وأخفي في نفسه عزمه على نكاحها بعد أن يطلقها زيد وهذا

بقية حاشیه از صفحه قبل

دیگری گوید تمنی کتاب الله آخر لیلۃ تمنی داود الزبور علی رسل سخن بدرازا کشید عنان قلم بازگیرم هر کس خواهد به تفسیر در المنثور سیوطی مراجعه کند کوتاه سخن آنکه در همین سوره و النجم فرماید وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و در همین سوره آمده است که ان هی الا اسماء سمیتموها انتم آه دیگر هیچ یک از این گفتارها را اعتباری نماند معنی امنیت و استعمال شایع آن در نظم و نثر ظاهر و سائراست ذوق سلیم و سوق آیات آرزوی پیغمبر را نشان میدهد که هیچ امری بیش از هدایت خلق در نظر او مهم نیست او میخواهد که پرچم حق و عدالت در امتزاز درآید و مردم از چاه غوایت بدر آیند و دور بیرق اسلام یعنی برادری و برابری گرد آیند ظلم و فساد و جور و عناد رخت بر کند و دنیا را گلستان کند این آرزوی رسول اکرم بود شیطان نیز بحکم تقابل موجبات و عوامل سد این آرمان و آرزوی پیغمبران میبوده است چنانکه در امت یهود بنمود و پیروان مسیح را نیز گمراه ساخت در ملت اسلام نیز تکرار کرد و روش خود را دنبال نمود ولی از آنجا که عاقبت دین عافیت است و حقیقت جلوه خود را خواهد نمود و غلبه و پیروزی حق را خواهد بود نقشه شیاطین نقش بر آب و خانه شیطان خراب و املائات و القآت شیطان نسخ و آیات خداوندی محکم گردد .

التأویل هو المطابق لقوله تعالى فلما قضی زیدینها وطراً زوجناکها لکیلا یكون علی المؤمنین حرج فی أزواج ادعیائهم .

وثانیا ان زیداً لما خاصم زوجته زینب وهی بنت عمه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وأشرف علی طلاقها أضمر رسول الله انه ان طلقها زید یتزوج بها لا نھا كانت ابنة عمته فكان یحب ضمها الی نفسه كما یحب احدنا ضم قرابته الیه حتی لا ینالهم ضرر الا انه لم یظهر ذلك إتیاء من السنة المناقین فالله تعالى عاتبه علی ایفای قلبه الی الناس فقال تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشیه .

۱- یکی از داستانهای مهم و شاهکارهای بزرگترین شخصیت بشری و قانونگراری و سیاسی و اجتماعی موضوع زینب بنت جحش و زید بن حارثه است که باید از مفاخر حضرت رسول اکرم شمرده شود ولی مستشرقان سابق که مزدورهای کلیسا بودند و بحکم کینه توزی و دشمنیهای دیرینه که از جنگهای صلیبی در سینه نهان داشتند از هیچ خیانت و جنایت و مبارزه با اسلام دریغ نمیداشتند تمام قدرت و نیروی قلمی خود را بکار انداختند که باین داستان صورت شهوت پرستی و عشق بازی داده شود از هیچ وحشی امکان صدور چنین عملی نفیرت که لامنس در منجم مویر ارفنج فیل و دیگر فرومایگان قلم بدست گرفته و رسوم افکار خود را در قلوب مردم اروپا و امریکا ریختند ولی دیری نپایید که عناصر شریف و مردان پاکدل نیز پدید آمدند . کارلیل دوزی بار تلمی دبر سفال دکاستری

میگویند در اخلاق دستوری کاملتر از این جمله نیست که **احب لنفسک ما تحب لغيرک و اکره لغيرک ما تکره لنفسک** نخستین کس که در حداعلی کرامت اخلاقی میزیست و این دستور خود را بکار می بست رسول اکرم بود که بگفته بلال حبشی و ترجمه حسان بن ثابت **اذ المکارم فی آفاقنا کمرت فانما بک فینا یضرب المثل** این مقدمه ضرور نبود و نفته المصدور بود و گرنه بنقل تاریخ اکتفا میرفت برای بقیه حاشیه در صفحه بعد



وَتَانَهَا إِنْ زَيْنَبَ طَمِعَتْ فِي أَوَّلِ أَمْرِهَا أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ  
فَلَمَّا خَطَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ لَزِيدَ شَقِّ ذَلِكَ عَلَيْهَا وَعَلَى آيِبِهَا وَأَمِّهَا حَتَّى

بقیه حاشیه از صفحه قبل

مردم بی غرض که مرض ضد دین و بیماری مبارزه با شرف و بزرگواری نداشته باشند کافی است بدانند که زینب دختر عمه پیغمبر اکرم است از ابتداء عمر در نظر و منظر او بود از جمال و زیبایی و کمال و دلربایی او اطلاع کامل میداشت از دوران کودکی تا بزرگی با هم بوده و از منظر و مخبر یکدیگر مستحضر بوده اند و زید نخست غلام زر خرید خدیجه و سپس آزاد شده پیغمبر شده ولی باز هم خدمتگذار بود و رسول بزرگوار او را فرزند خواند این لقب دادن برای ابطال حقوق ناروای جاهلیت بود چه از عادات و آداب جاهلی است که ناپسری پسر محسوب شود و چون فرزند حقیقی ارث ببرد و در همه جهات پسر خوانده فرزند شمرده شود اکنون که بزرگترین مصلح بشری قیام کرده و نظام جدید تشریح فرموده است قانوننگزار بزرگوار با آداب زشت و عادات غلط مبارزه میکنند در قانون قبیله هرگز جایز نیست هاشمی و قرشی با دیگر طبقات همسر شود و ازدواج را تن در دهد ولی قانون اسلام برای نجات بشر آمده و میگوید ان اکرمکم عند الله اتقیکم لافضل لعربی علی عجمی کلکم من آدم و آدم من تراب بحکم اجرای قانون باید از خود شروع کند شخصاً بخواستگاری رفت و دختر عمه خویش را برای پسر خوانده خویش خواستار شد برادر او عبدالله بن جحش که انتظار چنین امر نداشت و سوابق ویرا دانسته بود بنده زر خرید خدیجه و آزاد شده محمد میتواند همسر نوه عبدالمطلب شود و داماد عمه پیغمبر امیه گردد این ننگ و عار چگونه قابل قبول و تحمل تواند بود ولی قانوننگزار اسلام اصرار ورزید که این کار صورت گیرد و مخصوصاً پدر و برادر او این دستور را بپذیرند که خاندان پیغمبر اولی هستند بر رعایت قانون و احترام دستور وحی و باید این فداکاری را زینب دختر عمه او آغاز کند و مبارزه با آداب جاهلیت حساس شود پیغمبر اکرم با ابراز کمال مهر قبول مهر فرمود و در عهده شناخت و پرداخت ولی کیست که نداند عادت عمومی و ادب ملی باین زودی قابل تغییر نیست زینب حاضر نیست در برابر زید حس تمکین نشان دهد و او را فرمانده بشناسد و کبریا نفروشد و بر وی نفروشد سوابق او را از یاد ببرد و نام رقیه نبرد هر روز کدورت بقیه حاشیه در صفحه بعد

نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ  
أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ فَعِنْدَ ذَلِكَ إِن تَأَدُّوا كَرَاهًا فَلَئِمَّا

بقیه حاشیه از صفحه قبل

و تقاری بروز میکرد تا مدتی زید تحمل نمود ولی عاقبت بستوه آمد و شکایت بمحضر نبوت برد و اجازه خواست که او را طلاق گوید رسول اکرم موافقت نداشت چنانکه قرآن شریف ناطق است اَمْسَكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ و این شکایت هر روز تکرار و حکایت میشد تا آنکه بطلاق کشید و زناشومی بفصل انجامید .

از آنجا که شارع اسلام و قانوننگزار عظیم باید همه عادات بد را باطل کند و این موانع را زایل سازد پسر خوانده ها فرزندان نسب نباشند و مدعی ارث و حسب نشوند و ما جعل ادعیاءکم ابناءکم ذلکم قولکم بافوا حکم بر حسب این اصل و مطابقت این حقیقت ازدواج با مطلقه فرزند خوانده امری مباح و جایز است ولی کیست که جرأت کند برخلاف سنت عمومی و زناشومی معمولی ازدواج کند و زن رها شده پسر خوانده را بگیرد و مخصوصاً در این موقع که دختر عمه او از آغاز انتظار داشته و خود را کفو میدانسته و بحکم پیغمبر با ازدواج با غیر قرشی تن در داده و بلکه همسر یک غلام بچه شده اکنون رها شده و مطلقه اوست و بیسرپرست مانده است عواطف او اقتضا دارد که جانب خوبش و ندان نگهبان دارد و اکنون که زنی بیوه و از شوهر رها شده و شکسته دل است او را بخود پیوند دهد باشد که جا بر این شکستگی شود و از سوی دیگر بیم آن دارد که دشمنان شوخ چشم جالاک و زباندانان بی باک مایه تعبیر و سوء تعبیر ساخته و بیبجومی و نکوهش پرداخته و دسر هر کوی و برزن سخن از زید و عمرو نگویند و داستان زید و زینب سرایند اینست که خداوند فرماید وَ تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ وَ لِي آزادی و آزادگی او از یکسو و نبوت و بندگی او از دیگر سو به وی میگوید که ترس از مردم در برابر ترس از خداوند نمیتواند پیدا کند این قانون باید اجرا شود حق بر باطل پیروز آید در مقابل احقاق حق و ابطال باطل هیچ حادثه و پیش آمد رادع و مانع و حاجب و حایل نیست فلما قضی زید منها و طرأ زوجها کها لکی لا یكون للمؤمنین حرج فی ازواج ادعیائهم اذا قضوا منهن و طرأ اینست خلاصه داستان بر سر و صدای زینب و زید که ابزار کار برخی از مزدوران مکار شده که در متن منقول است .



دَخَلَ عَلَيْهَا زَيْدٌ لَمْ تُسَاعِدْهُ وَنَشَرَتْ عَنْهُ لِاسْتِحْكَامِ طَمَعِهَا فِي رَسُولِ اللَّهِ  
وَاسْتِحْقَارِهَا زَيْدًا فَشَكَاهَا زَيْدٌ إِلَى النَّبِيِّ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ  
أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاخْفَى فِي نَفْسِهِ اسْتِحْكَامَ طَمَعِهَا فِيهِ لِأَنَّهُ صَلَّى  
لَوْ ذَكَرَ ذَلِكَ لِزَيْدٍ لَتَنَفَّصَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ التَّمَمَةَ وَيَقُولُ الْمُنَافِقُونَ إِنَّهُ  
إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِطَمَعِهَا فِي تِلْكَ الْمَرْأَةِ فَهَذِهِ الْوُجُوهُ الثَّلَاثَةُ صَالِحَةٌ  
لِتَأْوِيلِ الْآيَةِ

وَأَمَّا الَّذِي يُقَالُ إِنَّهُ عَشَقَهَا فَهُوَ مِنْ بَابِ الْآحَادِ وَالْأَوْلَى تَنْزِيهِ  
مَنْصِبِ النَّبُوءَةِ عَنْهُ ثُمَّ بِتَقْدِيرِ الصِّحَّةِ فَلَا مَعْصِيَةَ فِيهِ لِأَنَّ مَيْلَ الْقَلْبِ غَيْرُ  
مَقْدُورٍ ثُمَّ مِنْ هَوْلَاءِ مَنْ قَالَ إِنَّهُ صَلَّى لَمَّا رَأَاهَا وَعَشَقَهَا حَرَمَتْ عَلَى  
زَوْجِهَا وَهَذَا بَاطِلٌ وَإِلَّا لَكَانَ أَمْرُ زَيْدٍ بِإِمْسَاكِهَا أَمْرًا بِالزَّوْنِ وَ  
لَكَانَ وَصْفُهَا بِكَوْنِهَا زَوْجًا لَهُ فِي قَوْلِهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ كَذِبًا  
وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهَا حَرَمَتْ عَلَى زَوْجِهَا لَكِنْ وَجَبَ عَلَى الزَّوْجِ  
تَطْلِيقُهَا وَالنُّزُولُ عَنْهَا قَالُوا وَهَذَا التَّكْلِيفُ حَصَلَ فِيهِ إِبْتِلَاءُ الزَّوْجِ  
وَإِبْتِلَاءُ الرَّسُولِ أَمَّا إِبْتِلَاءُ الزَّوْجِ فَلِأَنَّ تَكْلِيفَ النُّزُولِ عَنِ الْمَرْأَةِ طَلِبًا  
لِمَرْضَاةِ اللَّهِ فِيهِ تَشْدِيدٌ وَأَمَّا إِبْتِلَاءُ الرَّسُولِ فَلِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَحْفَظْ نَظْرَهُ قُرْبًا  
وَقَعَ نَظْرُهُ عَلَى مَنْ يَمِيلُ إِلَيْهَا وَحَاجِبٌ عَلَيْهِ أَنْ يُخَيَّرَ الزَّوْجَ بِأَنَّهُ  
يَجِبُ عَلَيْكَ تَطْلِيقُهَا فَإِنْ أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ تَعَرَّضَ بِسُوءِ الْعُقَالَةِ وَإِنْ  
لَمْ يُخَيَّرْهُ بِذَلِكَ صَارَ خَائِنًا فِي الْوَحْيِ فَلِأَجْلِ الْإِحْتِرَازِ عَنْ هَذَيْنِ

الضَّرَرِينَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى يُبَالِغُ فِي حِفْظِ النَّظَرِ وَ ذَلِكَ مِنْ  
أَشَدِّ التَّكْلِيفِ وَاشْتِقَاقِهَا .

الشَّيْئَةُ الرَّابِعَةُ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ  
أَسْرَى حَتَّى يَبْخُنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ  
الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ  
عَذَابٌ عَظِيمٌ .

وَالجَوَابُ إِنَّ هَذَا الْعِتَابَ وَقَعَ عَلَى تَرْكِ الْأَفْضَلِ لِأَنَّ الْأَوْلَى فِي  
ذَلِكَ الْوَقْتِ الْإِثْمَانُ وَ تَرْكُ الْفِدَاءِ قَطْعًا لِلْإِطْمَاعِ . وَ لَوْلَا أَنَّ ذَلِكَ  
مِنْ بَابِ الْأَوْلَى لَمَا قَوَّضَ رَسُولُ اللَّهِ ذَلِكَ إِلَى الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ  
وَ أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا فَهُوَ خِطَابٌ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ  
إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ رَغِبُوا فِي الْمَالِ أَمَّا قَوْلُهُ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ  
لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَمَعْنَاهُ لَوْلَا أَنَّهُ سَبَقَ تَحْلِيلُ الْغَنَائِمِ  
لَعَذَّبَكُمْ بِسَبَبِ أَخِذِكُمْ هَذَا الْفِدَاءَ بِالْبَلْغِ فِي تَطْلِيفِهِمْ مِنْ جِهَةِ التَّنْذِيرِ .  
الشَّيْئَةُ الْخَامِسَةُ قَوْلُهُ تَعَالَى عَفَى اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ وَالْعَفْوُ  
يُدُلُّ عَلَى تَقْدِيمِ الذَّنْبِ .

وَالجَوَابُ هَذِهِ الْآيَةُ لَا يُعْمَلُ بِهَا عَلَى ظَاهِرِهَا لِأَنَّهُ تَعَالَى  
عَفَى ثُمَّ عَاتَبَ وَ هَذَا غَيْرُ مُمَكِّنٍ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ التَّطْلِيفُ فِي  
الْخِطَابِ كَمَا يُقَالُ أَرَأَيْتَ رَحِمَكَ اللَّهُ وَ غَفَرَ لَكَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ





وثانيها ما تقدم من ذنب أمك فإن الرجل المعتبر إذا أحسن بعض خدمه أو آساء فإنه يقال له أنت فعلت ذلك وإن لم يكن هو فاعل ذلك بنفسه.

وثالثها الذنب مصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول فالمراد ليغفر لأجلك ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبيهم في حقاك وما تأخر ويقرب منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم. الشبهة الثالثة قوله تعالى عبس وتولى أن جاءه الأعمى.

والجواب يحتمل هذه المعاتبه على ترك الأفضل.

بقية حاشیه از صفحه قبل

اکرم نیز بخشوده شد بطور یقین که لغت گناه بر ظاهرش مقصور نیست و مقصود چنانکه مصنف گوید اگر گناه امت باشد فرط علاقه بآنهاست که بکار بستن اوامر و ترک نواهی بستگان اطراف و نواهی مجوز این تعبیر شده است.

۱- آنچه در کتب شیعه آمده است و بزرگان متکلمین و مفسرین چون شریف مرتضی و شیخ طبرسی فرموده اند اینستکه گروهی از صدایده قوم و بزرگان قریش در محضر پیغمبر بودند کسانی مانند عتب بن ربیع و امیه بن خلف و ولید بن مغیره و این در موقعی بود که از در مسالمت و مصالحت در آمده بودند که رسول اکرم ترک دعوت و تبلیغ رسالت کند و آنان از هیچ خدمتی دریغ نخواهند داشت در این موقع عبد الله بن ام مکتوم که مردی نابینا و فقیر بود وارد شد و بهلوی آنان بنشست بر عتبه گران آمد و بسیار ناراحت شد قیافه گرفت ورم کرد روی دژم و لباس خود را جمع کرد و کناری رفت که بولید نزدیک شود رسول اکرم بسیار با این مناظر روبرو میشدند حتی برخی از ثروتمندان مسلمان نیز نظیر این حرکات میداشتند و حضرت رسول اکرم در مقام نکوهش بر میآمدند و آزرده میشدند ندانم چرا مرجع ضمیر را گم کرده و این خشم را بر رسول نسبت داده اند در صورتی که اخلاق

بقیه حاشیه در ص ۱۰۷

الشبهة التاسعة قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي.

والجواب ليس في الظاهر انه طردهم وإنما فيه النهي عن طردهم بل فيه دلالة على انه لم يطردهم لأنه تعالى قال فطردهم فتكون من الظالمين ولو كان طردهم لقال فطردتهم فكنت من الظالمين وحكمة النهي أن جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء قاله تعالى أنزل هذه الآية ليكون حجة له عليهم من الامتناع عن قبول قولهم.

الشبهة العاشرة قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والتوبة مسبوقة

بالذنب. والجواب انه محمول على ترك الأفضل.

الشبهة الحادية عشر قوله تعالى واستغفر لذنبك وفي الحديث واني لا استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة.

والجواب انه محمول على ترك الأفضل أو يكون على التقدير

بقية حاشیه از صفحه قبل

عالیه پیغمبر که خدای بزرگش بعظمت وصف کرده و انک لعلی خلق عظیم فرمود با نیک و بد و دوست و دشمن روی خوش و خوی خوب داشت فقیر و غنی از مصاحبت پیغمبر خشنود بودند بعقیده شیعه چهره دژم کردن و روی ناخوش نشان دادن کار عتبهها و از خود راضی هاست بلی ممکن است که پیغمبر از نخوت و غرور و کبر یائی عتبه ناراحت شده باشند ولی بحکم مصلحت بزبان نیاورده که موجب ناراحتی ابن ام مکتوم نشود و این موضوع مکتوم بمانند ولی عبس و تولى با سریشم هم به پیغمبر نمی چسبد.

وَالْمَعْنَى إِذَا أَذْنَبْتَ فَاسْتَغْفِرْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا  
إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا لَيْسَ يُرِيدُ أَنْ الْكُلَّ مُذْنِبُونَ وَإِنَّمَا الْمُرَادُ  
بَعْضُهُمْ عَلَى التَّوْبَةِ إِنْ أَذْنَبُوا.

الشبهة الثانية عشر قوله تعالى لِمَ تُحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ .

والجواب أَنَّهُ لَيْسَ بِذَنْبٍ بِدَلِيلِ جَوَازِ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَآمَّا  
الْعِتَابُ فَيَكُونُ ذَلِكَ تَهْمًا لَهُ عَنْ فِعْلِ ذَلِكَ لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِ التَّسَاءِ .  
الشبهة الثالثة عشر يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ . يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا  
أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ لَوْ لَمْ  
يُوجَدْ مِنْهُ فِعْلُ الْمَحْظُورِ وَالْإِخْلَالُ بِالْوَأْجِبِ لَمْ يَكُنْ لِهَذَا الْأَمْرِ  
وَالنَّهْيِ فَايِدَةً .

والجواب الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ أَحَدُ سَبَابِ الْعِصْمَةِ فَوُجُودُهُمَا لَا يُخِلُّ  
بِهَا لِأَنَّهُ لَوْ لَا الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَمَا تَعَيَّنَ عَلَى مَعْصُومِ الْأَقْدَامِ وَالْإِحْجَامِ  
الشبهة الرابعة عشر قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك .

والجواب مِنْ وَجْهِ أَحَدِهَا إِنْ الْمُرَادُ مِنْهُ مَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ نَزَلَ الْقُرْآنُ بِبَيَّاكٍ أَعْنَى وَأَسْمَعِي يَا جَارَهُ وَمِثْلُهُ  
قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا  
الْعِدَّةَ فَقَوْلُهُ فَطَلِّقُوهُنَّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخِطَابَ تَوَجَّهَ عَلَى غَيْرِهِ .

وثانيتها حمله على الشريك الخفي وهو الاشتغال بغير الله .

وثالثها أَنَّهُ شَرَحَ الْحَالِ بِتَقْدِيرِ الْوُقُوعِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا  
آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا .

الشبهة الخامسة عشر قوله تعالى سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ

دَلَّ الْإِسْتِثْنَاءُ عَلَى وَقُوعِ التَّسْيَانِ فِي الْوَحْيِ . وَالْجَوَابُ أَنَّ التَّسْيَانَ  
مَحْمُولٌ عَلَى التَّرِكِ وَالْمَعْنَى لَا تَتْرِكُ شَيْئًا مِنْهُ إِلَّا الْمَنْسُوخَ .

الشبهة السادسة عشر قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا

إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقرؤون الكتاب من قبلك و أيضاً قال الله تعالى  
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين قالوا فدل هذا  
على أَنَّهُ ﷺ كَانَ فِي شَكٍّ مِمَّا أُوحِيَ إِلَيْهِ .

والجواب إِنْ الْقَضِيَّةَ الشَّرْطِيَّةَ لَا تُفِيدُ إِلَّا تَرْتِيبَ الْجَزْأِ عَلَى

الشَّرْطِ فَمَا أَنَّ الشَّرْطَ حَاصِلٌ أَمْ لَا فَهَذَا لَا تُفِيدُهُ الشَّرْطِيَّةُ .

وَأَمَّا الرَّجُوعُ إِلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فَلَوْجِهَيْنِ . الْأَوَّلُ أَنَّ نَعْتَ

النَّبِيِّ ﷺ كَانَ مَذْكَورًا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ فَأَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّجُوعِ

إِلَيْهِمْ فِي مَعْرِفَةِ تِلْكَ الْعَلَامَاتِ لِتَصِيرَ نَفْسُهُ أَقْوَى وَالثَّانِي أَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَهُ

أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ فِي مَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ نُبُوَّةِ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ حَتَّى يَعْرِفَ أَنَّهُ أُوتِيَ

مِثْلَ مَا أُوتِيَ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ مِنَ الْمُعْجَزَاتِ فَهَيْدِهِ جُمْلَةُ الْكَلَامِ فِي

تَأْوِيلِ هَذِهِ الْآيَاتِ وَلنَحْنَمُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بِذِكْرِ آيَتَيْنِ تَمَسَّكُوا بِهِمَا

فِي إِبْتِاتِ الذَّنْبِ لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَى الْإِطْلَاقِ .



الایة الاولى قوله تعالى 'وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ وَهَذَا يَفْتَضِي ثُبُوتَ الظُّلْمِ لِكُلِّ النَّاسِ وَالنَّبِيِّ مِنَ النَّاسِ فَثَبَّتَ الظُّلْمَ لَهُ .  
والجواب إذا تَمَسَكَ بِهَذَا الْعُمُومِ فِي إِبْتِائِ الظُّلْمِ قَوْلُهُ 'أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ يُفِيدُ جَوَازَ اللَّعْنِ وَجَلَّ مَنْصَبُ الْأَنْبِيَاءِ عَنْ ذَلِكَ فَإِنْ قُلْتَ بِتَخْصِصِ هُنَاكَ قُلْتَ بِهِ هَيْهَنَا .

الایة الثانية قوله تعالى 'عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرَادَ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ قَالُوا فَلَوْلَا الْخَوْفُ مِنْ إِيْقَاعِ التَّخْلِيطِ فِي تَبْلِغِ الْوَحْيِ مِنْ جِهَةِ الرُّسُلِ لَمْ يَكُنْ فِي الْإِسْتِظْهَارِ بِالرَّصِيدِ الْمُرْسَلِ مَعَهُمْ فَايِدَةٌ .

والجواب يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَثَلِ الْمَلَائِكَةِ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ لِأَجْلِ الْخَوْفِ مِنْ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ يُحَرِّفُونَ وَيَقْتَرُونَ وَلَكِنْ لِأَجْلِ أَنْ يَمْنَعُوا الشَّيَاطِينَ مِنْ إِيْقَاعِ التَّخْلِيطِ فِي آدَاءِ الرِّسَالَةِ وَلْتَقْتَصِرَ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ وَالْإِسْتِخْصَاءُ فِيهِ مَذْكَورٌ فِي كِتَابِ التَّفْسِيرِ .

### المسألة الثالثة والثلاثون

فِي أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَفْضَلُ أَمْ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِ السَّلَامُ .

مذهب اصحاب ما وشيعه آنستکه انبيا فاضلترند از ملائکه ومذهب

جمله فلاسفه و اصحاب قاضی ابوبکر باقلانی و ابوعبدالله حلمی آنستکه ملائکه فاضلترند اما دليل آنقوم که گفتند پیغمبران افضل اند پنج است :  
دليل اول آنستکه آفریدگار تعالی جمله ملائکه را فرمود که آدم را <sup>سجده</sup> سجده کنند و اذ قلنا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ وَ اذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا فَأِذَا سُوِّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ و کامل را خدمت ناقص فرمودن روا نباشد پس معلوم شد که درجه آدم از درجه ملائکه کاملتر است .

امر سایل گوید چرا روا نباشد که آن سجده خدای را بوده باشد لیکن آدم چون قبله باشد و اگر مسلم داریم که سجده آدم را بود لیکن چرا روا نباشد که مراد از سجده تواضع بوده باشد قال الشاعر تَرَى الْأَكْثَمَ فِيهَا سُجْدًا لِلْحَوَافِرِ وَ اِگر مسلم داریم که مراد از سجده پیشانی بر زمین نهادن باشد لیکن لَا نُسَلِّمُ که این غایت تواضع باشد زیرا که این قضیه عرفی است پس روا باشد که عرف آن روزگار چنان باشد که چون کسی خواستی که کسی را سلام کند پیشانی بر زمین نهادی و معلوم است که بسیار باشد که کامل بسلام ناقص رود از برای تشریف آن ناقص .

جواب از هر سه سؤال آنستکه اگر سجود موجب زیادتی درجه مسجود بر ساجد اقتضا نکردی ابلیس نگفتی أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ زَيْرًا كَمَا هِيَ شَيْءٌ دِيْكَرٍ وَ اِقع نبود مگر امر بسجود پس معلوم شد





اگر سائلی گوید خداوند تعالی میفرماید در حق بنی اسرائیل و آنی  
 قَضَلْتُمْ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ پس لازم آید که ایشان از ملائکه و از محمد  
 ﷺ افضل باشند.

جواب سومیم تخصیص عموم آن آیت بدلیل موجب تخصیص این  
 آیت که ما بدان تمسک کردیم نبود.

دلیل پنجم خداوند تعالی ملائکه را عقل بی شهوت داد و بهائم را  
 شهوت بی عقل داد و در آدمی هر دو صفت جمع کرد ما یافتیم که اگر  
 آدمی جانب شهوت بر جانب عقل ترجیح کند باید که از حیوان پست تر  
 بود قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ وَ بَرِين قیاس هم اگر  
 جانب شهوت ترجیح کند باید که از فرشته فاضلتر باشد اینست ماخص  
 دلیل آن قوم که میگویند پیغمبر از فرشته فاضلتر است.

اما آن قوم را که گویند فرشته فاضلتر است از ایشان بیست دلیل است:  
 دلیل اول قَوْلُهُ تَعَالَى لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ  
 وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ . موجب آنستکه ملائکه مقربه از انبیا افضل  
 باشند که اگر کسی گوید وزیر از خدمت فلان عالم ننگ ندارد بلکه  
 پادشاه هم همه کس داند که درجه پادشاه باید که بیش باشد همچنین  
 میفرماید که مسیح از بندگی خدایتعالی ننگ ندارد بلکه ملائکه مقربه  
 لازم آید که ملائکه مقرب از مسیح فاضلتر باشند.

جواب از وجوه است: وجه اول آنستکه نزدیک مسلمانان محمد از  
 عیسی بهتر است پس اگر ملائکه مقرب از عیسی ﷺ فاضلتر باشند لازم  
 نیاید که از محمد صلوات الله وسلامه علیه فاضلتر باشند.

وجه دوم در جواب آنستکه فرمود وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ پس  
 لازم آید که مجموع ملائکه مقرب فاضلتر باشند از مسیح و ما مسلم  
 میداریم که مجموع ملائکه مقرب از عیسی ﷺ فاضلتر باشند اما لازم  
 نیاید که هر یک از ملائکه مقرب از عیسی فاضلتر باشد.

جواب سوم آنستکه حرف واو درین موضع که وَ لَا الْمَلَائِكَةُ  
 الْمُقَرَّبُونَ واو عطف است واو مفید جمع است و مفید ترتیب نیست.

وَ أَمَّا الْمِثَالُ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ فَهُوَ لَا يَفِيدُهُ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْكُلِّيَّ  
 لَا يَتَقَرَّرُ بِأَيِّ مِثَالٍ الْوَاحِدِ ثُمَّ إِنَّهُ مُعَارِضٌ بِأَمْتِلَةٍ أُخْرَى وَ هِيَ قَوْلُهُمْ  
 مَا أَعَانَنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ زَيْدٌ وَ لَا عَمْرٌ فَهَذَا لَا يَفِيدُ كَوْنُ الْمُتَأَخِّرِ  
 فِي الذِّكْرِ أَفْضَلَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِ وَ كَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَا الْهَدْيُ وَ لَا  
 الْقَلَايِدُ وَ لَا أَمِينُ الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَ لَمَّا اِخْتَلَفَتْ الْأَمْثِلَةُ اِمْتَنَعَ التَّعْوِيلُ  
 عَلَيْهَا ثُمَّ التَّحْقِيقُ أَنَّهُ إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَالَمُ لَا يَسْتَنْكِفُ عَنْ خِدْمَتِهِ  
 الْوَزِيرُ وَ لَا السُّلْطَانُ فَحَنْ بَعْقُولِنَا نَعْلَمُ أَنَّ السُّلْطَانَ أَعْظَمَ دَرَجَةً  
 مِنَ الْوَزِيرِ فَلَا جَرَمَ عَرَفْنَا أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذِكْرِ الثَّانِي الْمُبَالَغَةُ وَ هَذِهِ  
 الْمُبَالَغَةُ إِنَّمَا عَرَفْنَاهَا بِهَذَا الطَّرِيقِ لِأَنَّ لِمَجْرَدِ التَّرْتِيبِ فِي الذِّكْرِ فَهَيْهَاتَا

فِي هَذِهِ الْآيَةِ إِنَّمَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْرِفَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا الْمَلَائِكَةَ الْمُقَرَّبُونَ بَيَانُ الْمُبَالَغَةِ لَوْ عَرَفْنَا قَبْلَ ذَلِكَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ الْمُقَرَّبَةَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَسِيحِ وَحِينَئِذٍ يَتَوَقَّفُ صِحَّةُ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّةِ الْمَدْلُولِ الْمَطْلُوبِ وَذَلِكَ دَوْرٌ.

وجه چهارم در جواب آنستکه گوئیم این آیت موجب آنستکه فرشته زاید باشد در درجه از عیسی، لیکن موجب آن نباشد که زیادت در همه درجات حاصل باشد بدلیل آنکه إذا قیل هذا العالم لا یستنکف عن خدمتیه الوزیر و لا السلطان فهذا لا یفید إلا أن السلطان أكمل من الوزیر فی بعض الأمور و هو القدره و السلطنة و لا یفید کون السلطان أزيد من الوزیر فی العلم و الزهد إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجب ذلك و ذلك لأن الملك أفضل من البشر فی القدره و البطش فإن جبرئیل قلع مداین لوط و البشر لا یقدرون علی شیء من ذلك لكن لم قلتم بأن الملك أفضل من البشر فی كثرة الثواب الحاصل بسبب مزید الخشوع و العبودية و تمام التحقیق فیہ إن الفضل المختلف فیہ فی هذه المسألة هو كثرة الثواب و كثرة الثواب لا تحصل إلا بنهاية التواضع و الخضوع و کون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله لا یلایم صیورته مستنکفاً عن عبودية الله تعالى بل یناقضها و ینافیها و إذا كان كذلك إمتنع أن یكون المراد من الآية هذا

المعنى أما إتيان الشخص بالقدره الشديده والقوة التامة فإنه مناسب للتمرد و ترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا أن المسيح <sup>عليه السلام</sup> أحیی الموتى و أبرأ الأكمه و الأبرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدره فقال تعالى إن عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدره عن عبوديتي بل و لا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدره و البطش و الاستيلاء على عالم السموات و الأرضين و على هذا الوجه تنتظم دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في القدره و البطش و الشدة لكنها لا تدل على أن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال إنهم ادعوا إلهية المسيح لأنه حصل من غير أب فقيل لهم الملائكة حصلوا لا من أب و لا من أم فكانوا أعجب من عيسى في هذا الباب مع أنهم لا يستنكفون عن عبوديته.

الحجة الثانية قوله تعالى و من عنده لا يستكبرون عن عبادتي احتج يقدم استكبار الملائكة على أن البشر و جب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته و جوب اطاعتهم إياه فإنه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي و بالجملة فمعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى



عَلَى الْأَضْعَفِ فَإِنْ قِيلَ لَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ مَعَ شِدَّةِ قُوَّتِهِمْ لَا يَتَمَرَّدُونَ عَنْ طَاعَتِي فَمَا بِالْبَشَرِ يَتَمَرَّدُونَ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ غَايَةِ عَجْزِهِمْ وَهَذَا يُوجِبُ كَوْنَ الْمَلَائِكَةِ أَقْوَى مِنَ الْبَشَرِ لَكِنَّهُ لَا يُوجِبُ كَوْنَهُمْ أَفْضَلَ مِنَ الْبَشَرِ بِمَعْنَى كَثْرَةِ الثَّوَابِ قُلْنَا إِنَّهُ قَالَ وَمَنْ عِنْدَهُ وَهَذِهِ الْعِنْدِيَّةُ لَيْسَتْ عِنْدِيَّةَ الْجَنَّةِ بَلْ عِنْدِيَّةَ الْفَضِيلَةِ قَعَلْنَا أَنْ مَنَشَاءَ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْمَلَائِكَةِ إِنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ فَضْلِهِمْ لَا بِسَبَبِ شِدَّةِ قُوَّتِهِمْ.

الحجة الثالثة عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فوجب أن يكونوا أكثر ثواباً إنما قلنا إن عبادتهم أشق لوجهين. أحدهما أنهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفين عنها مثل العرق والحرق والمرض والقتل والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية وأيضاً فالسموات التي هي مساكنهم وأما كنهم كالجنان والبساتين الطيبة بالنسبة إلى الأرض وكل من كان تنعمه أكثر وخوفه أقل كان تمرده أشد ولذا قال الله تعالى فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون ثم إنهم مع ذلك مندخلوا لقد كانوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون إلى نعيم الجنان واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع الشديد وكأنه لا

يَقْدِرُ أَحَدٌ مِنْ بَنِي آدَمَ أَنْ يَبْقَى كَذَلِكَ يَوْمًا وَاحِدًا فَضِلًّا عَنْ تِلْكَ الْأَعْيَارِ الْمُتَطَوَّلَةِ وَ يُؤَكِّدُهُ قِصَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَطْلَقَ لَهُ فِي جَمِيعِ مَوَاضِعِ الْجَنَّةِ بِقَوْلِهِ فَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ثُمَّ مَنَعَهُ مِنَ الشَّجَرَةِ الْوَاحِدَةِ فَلَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ حَتَّى وَقَعَ فِي السُّوءِ وَ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ طَاعَتَهُمْ أَشَقُّ مِنْ طَاعَةِ الْبَشَرِ.

وثانيها إن انتقال المكلفين من نوع عبادة إلى نوع آخر كالإنتقال من بستان إلى بستان أما الإقامة على نوع واحد فإنها ثورث الملائكة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقصورة على الأبواب والفصول وجعل كتاب الله تعالى مقسوماً بالأعشار والأقسام والسور ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وَقَالَ حِكَايَةُ عَنْهُمْ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ عِبَادَتُهُمْ أَشَقُّ وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا وَجِبَ أَنْ يَكُونُوا أَكْثَرَ ثَوَابًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفْضَلُ الْعِبَادَاتِ أَحْمَرُهَا.

الحجة الرابعة عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل أما إنها أدوم فلقوله تعالى يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَعَلَيْهِذَا لَوْ كَانَتْ أَعْمَارُهُمْ مُسَاوِيَةً لِأَعْمَارِ الْبَشَرِ لَكَانَتْ آدَوْمٌ وَأَفْضَلُ فَكَيْفَ لَا وَ لَا نِسْبَةَ لِعَمْرِ كُلِّ الْبَشَرِ إِلَى عَمْرِ كُلِّ الْمَلَائِكَةِ وَإِنَّمَا قُلْنَا الْآدَوْمُ أَفْضَلُ لُوجُوهِ.

اما اولاً فلان الأتوم أشق فكان أفضل على ما تقدم .  
 واما ثانياً فيقول عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله  
 والملائكة أطول العباد عمراً وأحسنهم عملاً فوجب أن يكونوا  
 أفضل العباد .

واما ثالثاً فلأنه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في أمته وهذا  
 يقتضي أن يكون الملك في البشر كالنبي في أمته وذلك يوجب  
 فضلهم على البشر .

الحجة الخامسة إنهم سبق في العبادة من البشر والأسبق أفضل  
 أما إنهم سبق فلا شك فيه ومن المعلوم أنه لا خصلة من خصال  
 الدين إلا وهم مقتدون فيها بل هم المنشئون العامرون لطريق الدين  
 وأما أن الأسبق الأفضل فلوجهين أما أولاً فيقول عليه تعالى والسابقون  
 السابقون أولئك المقربون .

واما ثانياً فيقول عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من  
 عمل بها إلى يوم القيمة وهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة  
 من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحسوها  
 بأفعالهم التي أتوا بها قبل خلق البشر .

الحجة السادسة إن الملائكة رسل الله تعالى إلى الأنبياء والرسل  
 أفضل من الأمة بيان الأول قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله

نزل به الروح الأمين على قلبك وقوله ينزل الملائكة بالروح من  
 أمره على من يشاء من عباده وأما أن الرسول أفضل من الأمة فلوجهين .  
 احدهما بالقياس على الرسول من البشر فإنهم أفضل أميهم فإن  
 قيل الفرق أن السلطان إذا أرسل واحداً إلى جمع عظيم ليكون متولياً  
 لأموارهم وحاكماً فيهم فذلك الرسول أشرف من ذلك الجمع و  
 أما إذا أرسل شخصاً واحداً إلى شخص واحد فالظاهر أن الرسول  
 يكون أدنى من المرسل إليه كما إذا أرسل الملك عبداً إلى الوزير  
 قلنا هذا مدفوع لأن جبرئيل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل  
 من البشر وعلى القانون الذي ذكره السائل يلزم أن يكون جبرئيل  
 عليه السلام أفضل منهم .

الوجه الثاني أن الملائكة رسل لقروله تعالى جاعل الملائكة  
 رسلاً والملك إما أن يكون رسولاً إلى ملك آخر أو إلى واحد  
 من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول و  
 أمته رسل و أما رسول البشرية فهو رسول ولكن أمته ليست رسلاً و  
 معلوم أن الرسول الذي كل أمته رسل أفضل من الرسول الذي لا  
 يكون كذلك فثبت أن الملائكة أفضل من البشر من هذه الجهة  
 ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولاً إلى لوط فكان أفضل منه وموسى  
 عليه السلام كان رسولاً إلى الأنبياء الذين كانوا في عسكره فكان أفضل



مِنْهُمْ فَكَذَّبُوا هَيْهُنَا .

الحجة السابعة الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر بيان أنهم أتت لأنهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل إليها لأن خوفهم دائم قال الله تعالى يخافون ربهم وهم من خشية ربهم مشفقون والخوف والإشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فلم يخل أحد منهم عن شيء وهو صغيرة أو ترك مندوب قال عليه السلام ما منّا أحد إلا عصى أو هم بمعصية إلا يحيى بن زكريا وبيان أنهم لما كانوا أتت وجب أن يكونوا أفضل منهم لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم وترتب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى أكثر وجب أن تكون الكرامة أكبر والفضيلة أكثر .

الحجة الثامنة الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا وبدوا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لعيرهم من المؤمنين قال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا قال نوح رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين قال الله لمحمد عليه السلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال الله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وأما الملائكة فإنهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم

طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر قال الله تعالى حكاية منهم فاعفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَلَوْ كَانُوا مُحْتَاجِينَ إِلَى الْإِسْتِغْفَارِ بَدَّوْا فِي ذَلِكَ لِأَنْفُسِهِمْ لِأَنَّ دَفْعَ الضَّرِّ عَنِ النَّفْسِ يَتَقَدَّمُ عَلَى دَفْعِ الضَّرِّ عَنِ الْغَيْرِ وَقَالَ عليه السلام إِبْدَاءُ بِنَفْسِكَ ثُمَّ يَمْنُ تَعَوُّلٌ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَفْضَلُ مِنَ الْبَشَرِ .

الحجة التاسعة قال الله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا . والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في عظمة الله تعالى ولو كان في الخلق طائفة قيامهم وتضرعهم أقوى في الإنشاء عن عظمة الله تعالى وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ثم إنه سبحانه تعالى كما بين عظمته في الآخرة يذكر الملائكة بين عظمته في الدنيا أيضا يذكر الملائكة بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدي ربهم وهنا يدل على أنه لا نسبة لهم إلى البشر .  
الحجة العاشرة قوله تعالى وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون الملائكة أفضل من البشر لوجهين : الأول أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف عن



الْمَعْصِيَةِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَبْعَدَ عَنِ الْخَطَا وَالزَّلِيلِ مِنَ الْمَحْفُوظِ  
وَذَلِكَ يَقْتَضِي كَوْنَهُمْ أَبْعَدَ عَنِ الْمَعَاصِي وَأَقْرَبَ إِلَى الطَّاعَاتِ مِنَ  
الْبَشَرِ وَذَلِكَ يَقْتَضِي مَزِيدَ الْفَضْلِ.

الثاني أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ كِتَابَتَهُمْ حُجَّةً لِلْبَشَرِ فِي الطَّاعَاتِ  
وَ حُجَّةً عَلَيْهِمْ فِي الْمَعَاصِي وَ ذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ أَوْلَى  
بِالصَّوَابِ مِنْ قَوْلِ الْبَشَرِ وَ لَوْ كَانَ الْبَشَرُ أَعْظَمَ حَالًا مِنْهُمْ لَكَانَ  
الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ وَ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْفَضْلِ الظَّاهِرِ.

الحجة الحادية عشر قوله تعالى وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمِلَّةِ  
وَكِتَابِهِ وَ رُسُلِهِ فَبَيْنَ تَعَالَى أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي صِحَّةِ الْإِيمَانِ مِنَ الْإِيمَانِ بِهِدِهِ  
الْأَشْيَاءِ قَبْدَهُ بِنَفْسِهِ وَ تَنَّى بِالْمَلَائِكَةِ وَ ثَلَّثَ بِالْكِتَابِ وَ رَبَعَ بِالرُّسُلِ  
وَ كَذَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ  
أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ وَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ  
وَ التَّقْدِيمُ فِي الذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى التَّقَدُّمِ بِالشَّرْفِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ تَقْدِيمَ الْأَدْوَانِ عَلَى الْأَشْرَفِ فِي الذِّكْرِ قَبِيحٌ  
عَرَفًا وَ جَبَّ أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا شَرْعًا أَمَا أَنَّهُ قَبِيحٌ عَرَفًا فَلِأَنَّ الشَّاعِرَ  
لَمَّا قَالَ كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْعُرَى نَاهِيًا فَقَالَ عَمْرُو قَدِمْتَ الْإِسْلَامَ  
لَا عَظِيمَتِكَ وَ لَمَّا كَتَبُوا كِتَابَ الصَّلْحِ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ بَيْنَ الْمُشْرِكِينَ  
وَقَعَ التَّرَاعُ فِي تَقْدِيمِ الْإِسْلَامِ وَ كَذَا فِي كِتَابِ الصَّلْحِ بَيْنَ عَلِيِّ

ﷺ وَ مَعَاوِيَةَ وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّقْدِيمَ فِي الذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى مَزِيدِ  
الشَّرْفِ! وَ إِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ فِي الْعُرْفِ كَذَلِكَ وَ جَبَّ أَنْ يَكُونَ فِي  
الشَّرْحِ كَذَلِكَ لِقَوْلِهِ ﷺ مَا رَأَاهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ.

! - داستان صلح حدیبیه ربطی بتقدیم و تأخیر ندارد مسلمانان بعزم زیارت بیت الله  
حرکت کردند و کفار مکه سهیل بن عمرو را فرستادند که سر راه پیغمبر برود و کاری کند  
که امسال مسلمانان منصرف شوند و بدینته باز گردند و این کار بهر قیمت تمام شود باید انجام  
پذیرد تا نگویند که محمد صلی الله علیه و آله اعمال نفوذ کرده و به نیرو و قدرت بیکه آمده سهیل  
بعنوان نمایندگی آمد هر چند مذاکرات صلحجویانه بود ولی گاهی به تندوی و خشونت میرسید  
بطوری که انتظار میرفت دنباله مذاکرات قطع خواهد شد ولی از آنجا که مصالح عالی  
اسلام اقتضا داشت که این پیمان بسته شود هر وقت مذاکرات به بن بست میرسید و سهل  
بنای درستی و سختی داشت حضرت رسول اکرم سهل انگاری میفرمودند و این تحمل  
پیغمبر اکرم بر مسلمانان ناگوار بود. هیکل نویسنده معاصر گفتار عمر و ابوبکر را در  
حیاه محمد آورده است که عمر گفت مگر محمد پیغمبر نیست چرا تن بخواری میدهد و  
ذبونی می پذیرد و با خود رسول اکرم هم همین عتاب کرد فرمود من بنده و فرستاده خدایم  
و هرگز خلاف دستور کاری نمیکنم. سپس امیرالمؤمنین علی ع را احضار فرمودند و فرمود  
بنویس بسم الله الرحمن الرحیم سهیل بن عمرو گفت ما این را نیشناسیم باید باسمک اللهم  
اللهم نوشته شود بر مسلمانان گران آمد و فریاد بر آوردند که باید دستور رسول اجرا  
شود حضرت ختمی مرتبت فرمودند مصلحت در مسالمت است مانعی ندارد باسمک اللهم  
بنویس علی علیه السلام بفرمان پیغمبر نوشت و چون فرمود هذا ما صالح علیه محمد  
رسول الله سهیل بن عمرو سهیل گفت اگر ترا فرستاده خدا میدانستیم اینراه بر شما  
نمی بستیم و بجنک بر نمیخاستیم باید نوشته شود هذا ما صالح علیه محمد بن عبد الله  
سهیل بن عمرو مسلمانان بسیار ناراحت شدند و نزدیک بود که فتنه بر خیزد که حضرت  
رسول فرمودند شما بخواید یا نخواهید من پیغمبر خدا هستم و محمد بن عبدالله بلی یا  
علی مرقوم بدار هذا ما صالح علیه محمد بن عبد الله سهیل بن عمرو. امثال این  
امر و اطاعت این فرمان بر حضرت امیرالمؤمنین بسیار دشوار بود آه کشید و حسرت برد  
بقیه حاشیه در صفحه بعد.



الحجة الثانية عشر أَلَمَّكَ أَعْلَمُ مِنَ الْبَشَرِ وَالْأَعْلَمُ أَفْضَلُ فَالْمَلَكُ أَفْضَلُ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهُ أَعْلَمُ لِأَنَّ جِبْرِئِيلَ كَانَ مُعَلِّمًا لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى عِلْمُهُ شَدِيدُ الْقُوَى وَالْمَعْلَمُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَعْلَمُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَأَيْضًا فَالْعُلُومُ قِسْمَانِ عَقْلِيَّةٌ وَتَقْلِيَّةٌ فَالْعُلُومُ الْعَقْلِيَّةُ فَمِنْهَا مَا هُوَ وَاجِبٌ كَالْعِلْمِ بِذَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَلَا يَجُوزُ وَوُجُوعِ التَّقْصِيرِ فِيهَا لِلْمَلَائِكَةِ وَلَا لِلْأَنْبِيَاءِ وَمِنْهَا مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ كَالْعِلْمِ بِكَيْفِيَّةِ مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَا فِيهَا مِنْ الْعَجَائِبِ كَالْعِلْمِ بِأَحْوَالِ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَاللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَأَطْبَاقِ السَّمَوَاتِ وَأَصْنَافِ الْمَلَائِكَةِ وَأَنْوَاعِ الْحَيَوَانَاتِ فِي الْمَفَاوِزِ وَالْجِبَالِ وَالْبَحَارِ وَلَا شَكَّ أَنَّ جِبْرِئِيلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْرَفَ بِهَا لِأَنَّهُ أَطْوَلُ عُمُرًا وَآكْثَرُ مُشَاهَدَةً لَهَا فَكَانَ عِلْمُهُ بِهَا أَكْثَرَ وَأَتَمَّ وَأَمَّا الْعُلُومُ النَّقْلِيَّةُ الَّتِي لَا تُعْرَفُ إِلَّا بِالْوَحْيِ فِيهِ لَمْ تُحْصَلْ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا لِسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا مِنْ جِهَةِ جِبْرِئِيلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَضِيلَةٌ فِيهَا عَلَى جِبْرِئِيلَ وَأَمَّا

بقية حاشية از صفحه قبل

چاره نداشت فرمان برد . سپس فرمود ان لك يا ابا الحسن مثلها او أنه قال ستام يا ابا الحسن مثلها فتجيب وانت مضطهد و اين از جمله معجزات رسول اکرم است که تفصيل آنرا در کتب تاريخ و اخبار بايدديد و عبرت گرفت شدت تأثر اميرالمؤمنين بجدي بود که رسول اکرم صلى الله عليه وآله اورا تسليت دادند بشايعت وى حتى در چنين کارى و امرى آرى حضرت محمد فرستاد خدا و پيغامبر اوست چه آنکه کسانى اقرار کنند يا انکار چنانکه على بن ابيطالب خليفه خدا و پيغمبر است قبول و رد و اقرار و انکار خلق تغيير واقع ندهد .

جِبْرِئِيلَ فَإِنَّهُ كَانَ وَسِطَةً بَيْنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَبَيْنَ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ عَالِمًا بِكُلِّ الشَّرَائِعِ الْمَاضِيَةِ وَالْحَاضِرَةِ وَهُوَ أَيْضًا عَالِمٌ بِشَّرَائِعِ الْمَلَائِكَةِ وَتَكَلِّفِهِمْ وَمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا كَانَ عَالِمًا قَبَّيْتُ أَنَّ جِبْرِئِيلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمُ مِنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْهُ لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ تَعَالَى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ آدَمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَلَمْ تَعْلَمْهَا الْمَلَائِكَةُ وَلَكِنْ مِنَ الظَّاهِرِ أَنَّ الْعِلْمَ بِالشَّرَائِعِ وَالْحَقَائِقِ أَفْضَلُ مِنَ الْعِلْمِ بِمُجَرَّدِ الْأَسْمَاءِ فَكَانَ جِبْرِئِيلُ أَفْضَلُ مِنْ آدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

۱- وكيف يدرك في الدنيا حقيقته . قوم نيام تسلوا عنه بالعلم - بیان حقیقت نبوت را لازم است نخست کیفیت القاء علوم و انحاء آن دانسته شود از خود بطلب هر آنچه میبایست قلب انسان استعداد پذیرش علوم فراوان دارد و قابل قبول حقایق شرعی و عقلی میباشد معلومات شرعی یا علوم نقلی را بطور تقلید و تمبید در مکتب انبیا باید فراگرفت و اما علوم عقلی بحکم غریزه و فطرت دریافت میشود و آن بردوسم است بعضی ضروریات و بدیهیات نامیده میشوند که آدمی میدانند و نمیدانند که چگونه دانسته است کی آموخته و از کی فرا گرفته است مانند آنکه کل اجزیه بزرگتر و نफी و اثبات فراهم نیابند و ضدان باهم نیابند و دو جسم در آن واحد در یکی جای ننگینند و برخی ضروری نبود بلکه قابل اکتساب است چه قلب چون چشم بود و غریزه عقل در آن چون مردمک دیده و علوم غیر ضروری ممکن است در بعضی احوال حصول یابد و بردل هجوم کند بی آنکه طلب کرده باشد - دوک آنستکه بی خون دل آید - بکنار و این علم بنام الهام شناخته شده و آنچه بوسیله نظر و استدلال اکتساب میشود اعتبار و استیصار خوانده میشود و آنچه گفتیم بدون طلب بر قلب وارد میشود گاهی سبب دارد و میدانند که این علم چگونه پیدا شد چه گاه شخص گوینده را می بیند و عین الفاظ و عبارات را استماع میکند و زمانی درک معانی میکند بی آنکه در کسوت الفاظ و بقیه حاشیه در صفحه بعد



الحجة الثالثة عشر انا نتكلم في جبرئيل ومحمد عليهما السلام  
فقول ان جبرئيل افضل من محمد عليه السلام والدليل عليه قوله انه  
لقول رسول كريم وصف الله تعالى جبرئيل بسنة من صفات الكمال  
احدها كونه رسولا من عند الله . وثانيها كونه كريما على الله  
تعالى . وثالثها كونه ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله  
تعالى لا يكون الا بقدر قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكر  
في معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره .

ورابعها كونه امينا عند الله سبحانه وتعالى . وخامسها كونه  
مطاعا في عالم السموات وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملائكة

بقية حاشيه از صفحه قبل

عبارات در آمده باشد و اين حقيقت بنام رؤيت خوانده شده است چنانكه در باره ابراهيم  
فرمايد و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و نيازي به توضيح ناست  
كه اين ديدار بصري نباشد چنانچه نسبت بحضرت ختمى مرتبت فرمايد ما كذب الفواد  
ما رآى ادراك قلبى و بينش معنوى را رؤيت ناميد و بدین جهت ضد ادراك را نیز كورى  
نام نهاد انها لا تمس الابصار ولكن تمس القلوب التى فى الصدور ولى آنكه سببى ندارد  
و بى آنكه منشأ و منبع آنرا بدانند بر قلب او وارد شده الهام نام دارد و ویژه اوليا و اوصيا  
است چنانكه اقسام وحى مختص انبياست و آنچه مربوط بنظر و استدلال است بهر حكما و فلاسفه  
است . من گنگ خواب دیده و عالم تمام كر يك عالم فلكى كدر و رصدخانه پشت تلسكوپها نشسته  
و با چشم مسلح مينگرد ابعاد و احجام ستارگان مى بيند چه ميتواند بكويد سخن گفتن حكما  
از معالم و آثار نبوت بيشك بدان ماند بوضعى كويد

انما مثلوا صفاتك لنا س كما مثل النجوم الماء

لان الإطلاق و عدم التقييد في معرض المدح و التعظيم يفيد ذلك .  
و سادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرء عن كل الخيالات ثم  
انه سبحانه تعالى بعد ان وصف جبرئيل عليه السلام بهذه الصفات العالیه  
وصف محمداً عليه السلام بقوله و ما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد  
عليه السلام مساوياً لجبرئيل في صفات الفضل أو مقارناً له لكان وصف  
محمداً عليه السلام بهذه الصفة بعد وصف جبرئيل عليه السلام بتلك الصفات العالیه  
غضاً من منصب محمد عليه السلام و تحقيراً لشأنه و ذلك غير جائز فدللت  
هذه الآية على ان محمداً عليه السلام ليس من جبرئيل بمنزلة و قدر الا  
يمقدار ان يقال انه ليس بمجنون فان قيل لم لا يجوز ان يكون  
قوله انه لقول رسول كريم صفة لمحمداً عليه السلام لا لجبرئيل قلنا  
ان قوله و لقد رآه بالافق المين يبطل ذلك .

الحجة الرابعة عشر قوله تعالى ما هذا بشر ان هذا الاملك كريم  
فالمراد من هذا التشبيه اما تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في صورته  
او في سيرته و الثانى اولى لانه شبهه بالملك الكريم و الملك انما  
يكون كريماً بالسيرة لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيه يوسف  
بالملك في نفي دواعي الشهوة و نفي الحرص على طلب اللذات  
الحسنة و اثبات ضده و هي حالة الملك و هي غض البصر و قمع  
النفس عن الميل الى المحرمات فدللت هذه الآية على اجماع العقلاء



مِنَ الرَّجَالِ وَالتِّسَاءِ وَالمُؤْمِنِ وَالكَافِرِ عَلَى إِخْتِصَاصِ المَلَائِكَةِ  
بِالدَّرَجَاتِ الفَائِقَةِ عَلَى دَرَجَاتِ البَشَرِ .

فَإِنْ قِيلَ قَوْلُ المَرْثَةِ فَذَلِكَ الَّذِي لَمْتَنِي فِيهِ يَقْتَضِي أَنْ  
يَكُونَ تَشْبِيهُهُ يُوَسِّفُ بِالمَلِكِ إِنَّمَا وَقَعَ فِي الصُّورَةِ لِأَنَّ السَّيْرَةَ  
لِأَنَّ ظُهُورَ عُنُقِهَا فِي شِدَّةِ عَشَقِهَا إِنَّمَا يَحْصُلُ بِسَبَبِ فَرَطِ يُوَسِّفُ  
فِي الجَمَالِ لِأَنَّ سَبَبَ فَرَطِهِ فِي الزَّهْدِ قُلْنَا إِنَّ شِدَّةَ عَشَقِهَا لَهُ يَحْتَمِلُ  
أَنْ يَكُونَ بِسَبَبِ زُهْدِهِ لِأَنَّ مَنْ أَحَبَّ إِنْسَانًا فَكَلَّمَا كَانَ إِعْرَاضُ  
المَحْبُوبِ أَكْثَرَ كَانَ حُبُّ العَاشِقِ أَشَدَّ كَمَا قِيلَ المَمْنُوعُ مُتَّبَعٌ ٢ .

الحجة الخامسة عشر قوله تعالى وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا  
تَفْضِيلًا وَمَخْلُوقَاتِ اللَّهِ تَعَالَى إِمَّا المَكْلُفُونَ أَوْ مَا عَدَاهُمْ وَلَا شَكَّ أَنَّ  
المَكْلُفِينَ أَفْضَلَ مِنْ غَيْرِهِمْ وَأَمَّا المَكْلُفُونَ فَهَمَّ أَرْبَعَةٌ أَنْوَاعِ المَلَائِكَةِ  
وَالْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْإِنْسَ أَفْضَلَ مِنَ الْجِنِّ  
وَالشَّيَاطِينِ فَلَوْ كَانَ أَفْضَلَ مِنَ المَلِكِ أَيْضًا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ البَشَرُ أَفْضَلَ  
مِنْ جَمِيعِ المَخْلُوقَاتِ فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كُلِّ مَنْ  
خَلَقْنَا وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَصِيرُ لَفْظُ كَثِيرٍ ضَائِعًا وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ  
فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ أَفْضَلَ مِنَ المَلَائِكَةِ فَإِنْ قِيلَ هَذَا تَمَسَّكُ بِدَلِيلِ  
الخطابِ وَهُوَ أَنَّ تَخْصِيصَ الكَثِيرِ بِالدِّكْرِ يُفِيدُ أَنَّ حَالَ البَاقِي

يَخْلَافِهِ وَ أَيْضًا فَهَبَ أَنْ جِنْسَ المَلَائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ جِنْسِ البَشَرِ  
لَكِنْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ هَذَا الجِنْسِ أَشْرَفَ مِنْ  
كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الجِنْسِ وَأَيْضًا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ  
وَفَضَّلْنَاهُمْ فِي الكَرَامَةِ المَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ هَذِهِ الآيَةِ وَهِيَ الكَرَامَةُ  
فِي حُسْنِ الصُّورَةِ وَ مَزِيدَ الزُّكَاةِ وَالقُدْرَةَ عَلَى الأَعْمَالِ العَجِيبَةِ وَ إِذَا  
ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ نَحْنُ نَسَلِمُ أَنَّ البَشَرَ لَيْسَ أَفْضَلَ مِنَ المَلَائِكَةِ فِي  
هَذِهِ الأُمُورِ لَكِنْ لِمَ قُلْتُمْ إِنَّهُ لَيْسَ أَفْضَلَ مِنْهُ فِي كَثْرَةِ الثَّوَابِ .  
قُلْنَا أَمَّا السُّؤَالُ الأَوَّلُ فَجَوَابُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ :

احدهما هَبَ أَنْ التَّمَسُّكُ بِدَلِيلِ الخطابِ إِلا أَنَّهُ حُجَّةٌ بِدَلِيلِ  
أَنَّ مَنْ قَالَ اليَهُودِي إِذَا مَاتَ لَا يَبْصُرُ شَيْئًا فَإِنَّهُ يَضْحَكُ مِنْ هَذَا  
الكَلَامِ وَتَعْلِيلُهُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ المُسْلِمُ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ لِذِكْرِ اليَهُودِي  
فَإِيْدَةٌ وَهَذَا يُدُلُّ عَلَى أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالدِّكْرِ يُوجِبُ تَقْيُّ  
الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ .

الثاني إِنْ هَذَا يُدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ تَمَسُّكًا بِدَلِيلِ الخطابِ بَلْ  
تَمَسُّكٌ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ البَشَرُ مُفْضَلًا عَلَى الكُلِّ لَكَانَ لَفْظُ كَثِيرٍ ضَائِعًا  
وَ مَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ .

أما السؤال الثالث فجوابه أَنَا إِنَّمَا تَمَسَّكُ بِهِذِهِ الآيَةِ فِي بَيَانِ  
أَنَّ جِنْسَ المَلِكِ أَفْضَلُ مِنْ جِنْسِ البَشَرِ لِأَنَّ بَيَانَ أَحْوَالِ الأَفْرَادِ

ثُمَّ إِنَّهُ تَبَتَّ أَنَّ هَذَا الْجِنْسَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ وَجَبَ أَنْ  
يَكُونَ أَفْرَادُ هَذَا الْجِنْسِ أَفْضَلُ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْجِنْسِ هَذَا هُوَ الْأَظْهَرُ.  
وَأَمَّا السُّؤَالُ الرَّابِعُ فَجَوَابُهُ أَنَّ قَوْلَهُ وَقَدْ كَرَّمْنَا بَيْنِي آدَمَ يَتَنَاوَلُ  
تَكْرِيمَهُمْ بِالْإِهْدَائِيَّةِ وَالتَّوْفِيقِ لِلطَّاعَةِ فَقَوْلُهُ وَفَضَّلْنَاهُمْ يَجِبُ أَنْ  
يَتَنَاوَلُ كُلُّ هَذِهِ الْأَحْوَالِ.

الحجة السادسة عشر قوله ﷺ حِكَايَةَ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِذَا ذَكَرْتَنِي  
عَبْدِي فِي خَلَاءٍ ذَكَرْتُهُ فِي خَلَاءٍ خَيْرٍ مِنْ خَلَاءِهِ وَإِذَا ذَكَرْتَنِي عَبْدِي  
فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْ مَلَأِيهِ وَهَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ  
الْأَعْلَى أَشْرَفُ.

الحجة السابعة عشر وَهُوَ أَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّ كَمَالَ حَالِ الْأَجْسَادِ لَا  
يَحْصُلُ إِلَّا عِنْدَ اتِّصَالِ الْأَرْوَاحِ بِهَا وَالْمَلَائِكَةَ أَرْوَاحٌ مَحْضَةٌ  
وَالْجَسَدُ جِسْمٌ كَيْفَ اسْتَنَارَ بِنُورِ الْأَرْوَاحِ ثُمَّ إِنَّ كَمَالَ هَذِهِ  
الْأَرْوَاحِ هُوَ أَنْ تَتَّصَلَ بِعَالَمِ الْمَلَائِكَةِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا  
النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي  
وَادْخُلِي جَنَّاتِي فَجَمَلْ كَمَالَ الْأَرْوَاحِ الْمُتَفَصِّلَةِ عَنْ هَذَا الْعَالَمِ أَنْ  
تَدْخُلَ فِي عِبَادِهِ وَأَوْلِيكَ الْعِبَادَ لَيْسُوا إِلَّا الْمَلَائِكَةَ فَإِنَّ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ  
وَتَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ خِطَابٌ مَعَ جَمِيعِ الْأَرْوَاحِ الْبَشَرِيَّةِ  
وَالْعِبَادِ الَّذِينَ يَتَّصِلُ بِهِمْ جَمِيعُ الْأَرْوَاحِ الْبَشَرِيَّةِ لَيْسُوا إِلَّا الْمَلَائِكَةَ

وَلَوْ لَا أَنَّ عَالَمَ الْمَلَائِكَةِ أَشْرَفُ لَمْ يَكُنْ اتِّصَالُ الْأَرْوَاحِ الْبَشَرِيَّةِ  
بِهِمْ سَبَبًا لِسَعَادَةِ هَذِهِ الْأَرْوَاحِ الْبَشَرِيَّةِ.

الحجة الثامنة عشر وَهِيَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ مُبْرَوْنٌ عَنِ الشَّهْوَةِ وَالغَضَبِ  
وَالْخِيَالِ وَالْوَهْمِ وَهَذِهِ الْأَشْيَاءُ هِيَ الْحُجُبُ الْقَوِيَّةُ عَنْ تَجَلِّيِ أَنْوَارِ  
اللَّهِ تَعَالَى وَلَا كَمَالَ إِلَّا بِحُصُولِ ذَلِكَ التَّجَلِّيِ وَلَا نُقْصَانَ إِلَّا  
بِحُصُولِ ذَلِكَ الْحِجَابِ فَإِذَا كَانَ هَذَا التَّجَلِّيَ حَاصِلًا لَهُمْ أَبَدًا وَ  
فِي أَكْثَرِ الْأَوْقَاتِ تَكُونُ الْأَرْوَاحُ الْبَشَرِيَّةُ مَحْجُوبَةٌ عَنْ ذَلِكَ  
التَّجَلِّيِ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا نِسْبَةَ لِكَمَا لَهُمْ إِلَى الْبَشَرِ وَالَّذِي يُقَالُ إِنَّ  
الْخِدْمَةَ مَعَ كَثْرَةِ الْعَوَائِقِ أَدَلُّ عَلَى الْإِخْلَاصِ مِنَ الْخِدْمَةِ بِمُدُونِ  
الْعَوَائِقِ كَلَامُ خِيَالِي لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ جَمِيعِ الْعِبَادَاتِ وَالطَّاعَاتِ  
حُصُولُ ذَلِكَ التَّجَلِّيِ فَإِنَّمَا كَانَ حُصُولُ التَّجَلِّيِ آتَمَّ وَعَنِ الْعَوَائِقِ  
أَبْعَدُ كَانَ الْكَمَالَ وَالسَّعَادَةَ آتَمَّ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ  
يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتَرُونَ وَقَالَ ﷺ إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي  
فَإِنِّي لَا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ سَبْعِينَ مَرَّةً.

الحجة التاسعة عشر إِنَّ الرُّوحَانَ نَبَاتٌ فَضَلَّتْ عَلَى الْجِسْمَانِيَّاتِ مِنْ وَجْهِهِ  
أَحَدًا أَنَّهُا نُورَانِيَّةٌ عَلَوِيَّةٌ وَالْجِسْمَانِيَّاتِ ظُلْمَانِيَّةٌ سَفَلِيَّةٌ.

وَأَمَّا أَنَّ عُلُومَهَا آتَمُّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُكَمَاءَ بَرَهَنُوا عَلَى أَنَّ  
الرُّوحَانَ نَبَاتِ السَّمَاوِيَّةِ مُشْرِفَةٌ عَلَى الدُّوْحِ الْمَحْفُوطِ مُطْلِعَةٌ بِسَبَبِ ذَلِكَ



الإشراف على أسرار المغيبات الآتية في مستقبل الزمان .  
 وثالثها أن عاومها فعلية كلية دائمة وعلوهم البشر ناقصة انفعالية منقطعة .  
 ورابعها أن أعمالهم آثم لا نهم دائماً يواظبون على الخدمة  
 يستحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو  
 العقول ولا غفلة الأبدان فطعامهم التسييح وشرابهم التقديس والتحميد  
 وأنسهم يدكر الله تعالى وفرحهم بخدمته الله تعالى متجددون عن  
 العلايق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والنفسية  
 فأين أحد المتباينين عن الآخر .

وخامسها إن الروحانيات لهم قدرة على تغيير الأجسام وتقليب  
 الأجرام والقوة التي ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض  
 لها كلال وكفوف ثم إنك ترى النشيطة الضعيفة من النبات في  
 بدوئومها وغيرها ! تفتق الأحجار وتشق الصخور وما ذلك إلا بقوة  
 فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى  
 السماوية فالروحانيات هي التي يتصرف في الأجسام السفلية قلبياً  
 وتصريفاً لا يستنقلون حمل الثقال ولا يستضعفون نقل الجبال  
 فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها  
 والزلازل تطراً يقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب  
 الكريم ناطق بذلك فالمسميات أمراً فالمدبرات أمراً ومعلوم

أن شيئاً من هذه الأحوال لا يصدر عن الأرواح البشرية فأين  
 أحدهما عن الآخر .

الحجة العشرون الروحانيات مختصة بالهاكل الشريفة وهي  
 السيارات السبع وسائر الثوابت فالأفلاك لها كالأبدان والكواكب  
 كالقلوب والملائكة كالأرواح فنسبة الأرواح إلى الأرواح  
 كنسبة الأبدان إلى الأبدان ثم إنا نعلم أن اختلاف أحوال  
 الكواكب والأفلاك يتأدى لحصول الاختلافات في أحوال هذا  
 العالم فإنه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من  
 التسديس والتربيع والتثديث والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق  
 الأفلاك تارة ينطبق بعضها على بعض وهو الرتق وعنده تبطل عمارة  
 العالم وأخرى يفصل بعضها عن البعض وذلك هو الفتق وعنده  
 تنتقل العمارة في هذا العالم من جانب إلى جانب فإذا رأيت أن  
 هياكل العالم العلوي مستوية على هياكل العالم السفلي فكذا  
 أرواح العالم العلوي يجب أن تكون مستوية على أرواح العالم  
 السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على أن أرواح هذا  
 العالم معلولات أرواح العالم العلوي ونسبة ! كمالات هذا العالم  
 معلولات لكمال ذلك العالم ونسبة هذه الأرواح في ذواتها و  
 كمالاتها إلى تلك الأرواح وكمالات هذه الأرواح كالشعلة الصغيرة

بِالنِّسْبَةِ إِلَى قُرْصِ الشَّمْسِ وَكَالْقَطْرَةِ الصَّغِيرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَحْرِ  
الْأَعْظَمِ فَهَذِهِ الْأَرْوَاحُ الْبَشَرِيَّةُ كَالذَّرَاتِ فِي مَاءِ الْبِحَارِ وَالْعِيُونِ  
وَالْمَعَادِنِ فِيهِ الْأَرْوَاحُ الْعَلَوِيَّةُ فَهَذَا هُوَ حِكَايَةُ آدِلَةِ الْفَرِيقَيْنِ فِي هَذِهِ  
الْمَسْأَلَةِ عَلَى الْإِخْتِصَارِ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .

### المسألة الرابعة والثلاثون

في كرامة الأولياء

مشايخ معتزله و ابو اسحق اسفراينی از اصحاب ما آنرا منکر باشند  
و اکثر اصحاب ما و ابوالحسين بصری از معتزله روا دارند و اعتماد ما در  
اثبات کرامات برقصه مریم و برقصه اصحاب کهف است و معتزله میگویند  
که خوارق عادات از کرامات مریم و اصحاب کهف نبود بلکه معجزه  
پیغمبر آنروز گار بود و ما میگوئیم که آنخوارق عادات که در حق  
پیغمبر آنروز گار بود و ما میگوئیم که آنخوارق عادات که در حق

۱- قال ابن ابی جمهور الاحسانی قوله تعالی ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم  
و آل عمران علی العالمین مستلزم لدخول الملائكة فی ذلك الاصطفاء لدخولهم فی جملة العالم  
و الاصطفاء هو الاختیار و الاختیار من الله انما يقع علی وجه الصواب فلو لم یکن الانبياء اهلا  
لذلك الاصطفاء لما وقع ذلك من الله لانه لا یضع الشیء فی غیر موضعه ولا یعطیه الا ما  
یستحقه بسبب استعداده و ذلك بین واضح و من انکر هذا و اعتقد ان الملائكة افضل فقد  
جهل بحقیقة الولاية و ما عرف الثمرة المجتناة منها و كان من الحججیین عن ارتضاع ندی  
الحكمة و حقایق الممارف فان من تطلع سره علی حقایق الولاية و دقائقها عرف جلالة  
حالها و عظم مرتبتها و انها لا یلحقها شیء من مراتب الكمال بعد الالهية .

احمد آر بگشاید آن پر جلیل      تا ابد مدهوش مانند جبرئیل  
جبرئیل هین پیر اندر بیم      گفت رو رو که حریف تو نیم

مریم ظاهر شد روا نبود که معجزه پیغمبری باشد از وجوه :  
وجه اول معجزه چنانستکه کسی دیگر را بر آن اطلاع تواند بود تا  
اورا حجت کنند بر منکر و ظاهر شدن جبرئیل مریم را و حامل شدن وی از  
نفخ جبرئیل هیچکس را برین معنی اطلاع نبود پس آن معجزه نتواند بودن.  
وجه دوم آنستکه در حدوث معجزه آنجماعت که پیغمبر ﷺ بدیشان  
فرستاده باشد باید که حاضر باشند تا بدان معجزه استدلال تواند کردن  
بر صدق آن پیغمبر و اگر نی فایده ای نبود و در وقت حدوث خوارق عادات  
در حق مریم هیچکس آنجا حاضر نبود چنانکه خدا تعالی میفرماید که  
اورا جبرئیل گفت وَ هَزِيئَ إِلَيْكَ بِجُدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا  
جَنِيًّا فَكَلِمَىٰ وَ اِشْرَبِي وَ قَرِي عَيْنًا فَاِمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا فَقَوْلِي  
اِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِمَ الْيَوْمَ اَنَسِيًّا پس آنچه میفرماید  
فَاِمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا دليل است بر آنکه در آنوقت هیچکس  
حاضر نبود .

وجه سیوم آنستکه در وقت حصول معجزه باید که پیغمبر حاضر باشد  
تا آنرا دليل بر صدق خود کند و در قصه زکریا عليه السلام ایشان راهیچ خبر  
نمود از حدوث آنچهها قال الله تعالی كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ  
وَ جَدَّ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ اِنِّي لِكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

۱- از اینرو فتشلهای بشر آسویا فرموده که دیدن جبرئیل را بصورت بشری محسوس  
مخصوص مریم بود و این نکته از کلمه لها پیدا است و اگر ممکن بود غیر از مریم کسی دیگر  
به بیند واجب مینمود گروهی از خلق دیده باشند باشد که زبان ملامت و تشنیع بر بندند .



چون او را از آن خبر نبود روا نبود که معجزه آن باشد که اگر رواداری که چیزی که او را خبر نبود و بدان تصدی نکرده بود معجزه او باشد پس چرا رواداری که معجزه که بردست زید ظاهر شود آن معجزه او نباشد بلکه معجزه عمرو باشد و این مؤدی شود بابطال معجزات.

وجه چهارم آنستکه چون خداوند تعالی این خوارق عادات یاد فرمود در حال مریم یا او را در مقام تعظیم حال فرمود و در وی هیچ اشعار نبود بدانکه آن از برای ارسال رسالت زکریا بود و اگر مقصود از اظهار آن تصدیق زکریا بودی نه اکرام مریم بایستی که این معنی بیان کرده شده بودی زیرا که دلیل بی ذکر مدلول روا نبود پس معلوم شد بدین دلایل که آن خوارق عادات کرامت مریم بود.

اما قصه اصحاب کهف دلیل ظاهر است زیرا که بقاء انسان زنده در خواب سیصد و نه سال از خوارق عادات است روا نبود که آن معجزه پیغمبر دیگر بود از دو وجه:

وجه اول آنستکه اگر معجزه پیغمبری بودی برایشان اشاعه آن حال کردن واجب بودی لیکن ایشان آنرا اخفا کردند و گفتند *وَلَا يُشْعِرُنَّ بِكُمْ أَحَدًا*.

دلیل دوم آنستکه آنکس که پیغمبر خواهد که این حالت بر وی حجت خود کند یا درین مدت دراز باقی بوده یا باقی نمانده بودی و اگر باقی مانده بودی پس آن معجزه باشد زیرا که مثل این معجزه بردست

غیری حاصل نشد و اگر در آمدت دراز باقی نبوده است او را چگونه معلوم شود که اصحاب کهف درین مدت دراز در خواب باقی مانده اند پس معلوم شد که آن واقعه معجزه هیچ پیغمبر نبود بلکه کرامت اصحاب کهف باشد.

اما شبهات معتزله - شبهه نخستین آنستکه تجویز کرامات اولیا مؤدی است بمذهب سفسطه زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا بود که خداوند تعالی فلان کوه را یاقوت کرده باشد از برای کرامت زید و دریاها را خشک گردانیده باشد از برای کرامت عمرو و این مرد پیر را اینساعت بیافریده بود بی مادر و پدر از برای شخصی ثالث و چون شخصی را اینساعت دیدیم پس بعد در دویم ساعت او را به بینیم روا باشد که این شخص نه آن پیشین بود بلکه از برای کرامت یکی از اولیاء آن شخص پیشین را نیست کرده باشد و این را دفعه واحده اینساعت بیافریده باشد پس چون مرد زن خود را ببیند نداند که این زن حلال اوست بل که روا باشد که این زن دیگر باشد و چون اینهمه باطل است هم بشرع و هم بعقل و جواز کرامت مؤدی است بدین محالات باید که کرامات جایز نباشد. شبهه دویم شرط دلیل آنست که چون دلیل باشد مدلول باشد اما از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید زیرا که از وجود دود وجود آتش لازم آید و از عدم دود عدم آتش لازم نیاید و چون این معنی معلوم شد گوئیم

اتفاق است که فعل خارق با عدم معارضه دلیل نبوت است پس باید که این معنی در حق غیر پیغمبر محال باشد زیرا که اگر در حق غیر نبی حاصل باشد پس آن دلیل نبوت نبی نباشد پس درست شد که ظهور فعل خوارق در حق غیر نبی محال باشد.

شبهه سیوم آنستکه اگر روا داریم چون در حق بعضی اولیا جایز شود در حق همه جایز شود خوارق عادات بسیار بود و چون چنین باشد خرق عادت خود عین عادت شود و چون چنین شود خرق عادت دلیل نباشد البته نه بر نبوت نبی و نه بر کرامت ولی همچنانکه چون حوادث معتاد بسیار حادث شود لاجرم آن را بر هیچ چیز دلالت نیست.

شبهه چهارم اگر خوارق عادات بردست غیر پیغمبر ظاهر شود پس وقعی نباشد و درجه ای آن معجزات را همچنانکه هر منصب که هم شریف و هم خسیس یابد آن منصب را وقع نباشد بنزدیک عاقلان و چون اتفاق عقلاست که هیچ منصب بیش از ظهور خوارق عادات نیست پس معلوم شد که باید آن مخصوص باشد به انبیاء علیهم السلام.

شبهه پنجم اگر ظهور کرامات جایز باشد پس آنکس که کرامات بردست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی مالی کند یا گواه از وی طلب کنند یا گواه طلب نکنند روا نبود که گواه طلب کنند زیرا که صدق او به دلیل قطع است و اثبات صدق کردن بدلیل ظنی محال باشد و

روا نبود که گواه طلب نکنند زیرا که پیغمبر صلی الله علیه و آله میفرماید که أَلْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ و چون این هر دو قسم باطل شد معلوم شد که کرامات روا نیست.

جواب از شبهه نخستین آنستکه آنکس که کرامات روا نمیدارد یا مسلم میدارد که آفریدگار تعالی فاعل مختار است یا این را انکار کند اگر مسلم دارد که فاعل مختار است این اشکال بر وی لازم باشد زیرا که روا باشد که فاعل مختار این چیزها را در وجود آورده باشد اما من غیر رِعَايَةِ مَصْلَحَةٍ عِنْدَ مَنْ لَا يُوقَفُ فَاعِلِيَّةَ اللَّهِ عَلَى رِعَايَةِ الْمَصَالِحِ أَوْ رِعَايَةِ مَصْلَحَةِ خَفِيَّةٍ لَا يَطَّلِعُ الْبَشَرُ عَلَيْهَا عِنْدَ مَنْ يُوقَفُ فَاعِلِيَّةَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى رِعَايَةِ الْمَصَالِحِ پس معلوم شد که آن اشکال که بر مثبت کرامات الزام کردند بر منکر کرامات هم لازم آید و اما اگر منکر فاعل مختار است یا گوید که حدوث حوادث در عالم بسبب اتصالات کواکب و تشکلات فلک است و یا گوید که این حوادث خود اتفاقی است من غیر مؤثر اگر قول اول اختیار کند این اشکال هم بر وی لازم باشد زیرا که روا باشد که در فلک شکلی غریب پدید آید که موجب آن احوال بود. و امر قول دوم اختیار کند این اشکال هم بر وی لازم بود زیرا که روا باید داشتن که حدوث آن احوال بر سبیل اتفاق بود پس معلوم شد که

۱- باقوت شدن کوهها یا طلا گردیدن و تبدیل دریا به صحرا که در پیش اشاره کرد.



این اشکال بر جمله فرق عالم لازم آید و چون چنین باشد آن را باثبات کرامات اختصاصی نباشد.

اما جواب از شبههٔ دوم آنستکه دلیل نبوت نزدیک ما مطلق فعل خوارق عادت نیست بلکه دلیل نبوت آنستکه فعل خارق عادت بر وفق دعوی نبوت با عدم معارضه حاصل شود و کرامات اگر چه مشارک معجزه است از آنکه فعلی خارق عادت است لیکن مخالف خارق عادت است از وجوه: وجه اول آنستکه معجزه بر وفق دعوی ظاهر شود و در ظهور کرامت دعوی خود نبود.

وجه دوم آنستکه اگر در ظهور کرامت دعوی باشد دعوی ولایت بود لیکن دعوی نبوت البته نبود و در معجزه آن دعوی حاصل باشد.

۱- حکما گویند یکی از خواص نفوس کامله تصرف تام است در مواد قابله اشیاء و هیولیات که قبول صور نوعیه و اشکال مختلفه میکنند همین معنی است که در اولیا بکرامت و در انبیا بمعجزه تعبیر شده است و شیخ الرئیس ابن سینا در بحث معجزات و خوارق عادت شفا درین باره بسط سخن داده و صدرالدین شیرازی در مبدء و معاد درین باب مفصل بحث کرده که محصل آن اینستکه للنفس الکامله الانسانیة ثلث خواص الاوولی کمال القوة النظرية لکمال صفاتها و ذکائها فتشبه العقول الفعالة و یجد کمال العلم والعرفان.

و الثانية کمال القوة المتخیلة و بها یدرک الاسرار الغیبیة و الصور الجمیلة و الاحوال البرزخیة فی النوم و البقظة . و الثالثة کمال القوة العملیة من جهة قوى التحریکیة التي بها تؤثر فی هیولی العالم بازالة صورة و تنزعها من المادة و بايجادها و کسوتها اياها فتؤثر فی استحالة الهواء الی النجم و حدوث الامطار و حصول الطوفان و استهلاك امة فجرت و عنت عن امر ربها و رسله و شفاء المرضى و سقاء العطشى و خضوع بقية حاشیه در ص بعد

وجه سیوم آنستکه در کرامات معارضه روا باشد که حاصل شود و در معجزه البته روا نبود پس فرق ظاهر شد.

جواب از شبههٔ سیوم آنستکه این اشکال که شما در کرامات بر ما الزام کرده اید در معجزات بر شما لازم است زیرا که بر آن تقدیر که خدا تعالی پیغمبران بسیار فرستد بر دست هر يك معجزه ظاهر کند پس خارق عادت موافق عادت شود پس قدح در معجزه پدید آید و این جایز نیست اما اگر شما گوئید که هر چند تکثیر معجزات روا باشد لیکن باید که بحدی نرسد که عادت شود گوئیم جواب در ظهور خوارق اولیا عین اینست.

اما جواب از شبههٔ چهارم آنستکه بیان کردیم که مجرد خرق عادت دلیل نبوت نیست بلکه خرق عادت مقارن دعوی نبوت با عدم معارضه دلیل نبوت است و اگر چه خرق عادت در کرامت یافته شود لیکن این سه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

الحيوانات وهذا ممكن لما ثبت في الالهيات من كون الهيولى مطيعة للنفوس متأثرة بها وهذا سر صدور المعجزات من ذوى النفوس الكاملة في هذه النشأة او بعد الموت كما في الانبياء والائمة بل يشاهد الكرامات من قبور الاوليا والصلحاء فانهم بحسب درجاتهم متفاوتة احياء عند ربهم يرزقون فهم عالمون قادرون و صاروا من سنخ جواهر العقول الفعالة التي تسمى في لسان الشرع باللائكة الكرام فاذا اتصل الزائر بالزور بصير سبب صفاء النفس و ضيائها و قدسها و طهارتها و يجتنب عن الشواغل النفسانية و العوالم الشيطانية فيستمد الزائر و هذا ظاهر لكل باد و حاضر اذا كان الغرض حصول الاتصال و التشابه و تحصيل الكمال ولذا قال الله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله و المؤمنون وقال اتمننا الهدي نحن المؤمنون في هذه الاية و لا شك ان الله و نبينا و اولاده المعصومين شهداء على الخلق اجمعين قل كفى بالله شهيداً بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب .

قید دیگر حاصل نیست و علیهذا معجزه جز بر دست انبیا ظاهر نشود پس بی وقعی دعوی معجزه لازم نیاید.

اما جواب از شبهه پنجم آنستکه چون کرامات بر وفق دعوی نبود از ظهور کرامت قطع کردن بصدق در همه دعوی لازم نیاید لاجرم در اثبات دعوی محتاج باشد بگواه والله اعلم.

### المسألة الخامسة والثلاثون

فی احکام الثواب والعقاب

بدانکه مکلف یا مطیع باشد یا عاصی اگر مطیع باشد ثواب یابد و معتزله بصره میگویند که اداء طاعت موجب استحقاق ثواب است و مذهب ما آنستکه هیچ بنده را بر خدای تعالی هیچ حق لازم نبود و ما را برین دلایل بسیار است.

دلیل اول آنستکه انعام موجب آنست که منعم علیه بشکر و خدمت مشغول باشد و نعمتهای خدای تعالی در ماضی و حاضر بیش از آنستکه بتجدید آن رسد چنانکه میفرماید *وَ اِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا* و این نعمتهائی که موجب طاعت و خدمت است علت استحقاق نعمت دیگر نشود پس معلوم شد که ثواب آخرت فضل است نه استحقاق.

دلیل دوم آنستکه اگر عمل علت و جوب ثواب شود یا ترک اثبات از معبود ممکن باشد یا ممکن نباشد پس بتقدیر ترک اثبات مستحق دم شود و این

محال است و *اِلَّا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ نَاقِصًا لِذَاتِهِ مُسْتَكْمِلًا بِغَيْرِهِ* و این محال است و اگر ممکن نباشد معبود در ایصال ثواب فاعل مختار نبود بلکه مجبور و مقهور بود و این محال است.

و اگر سائل گوید اگر خدایتعالی وجود چیزی داند اگر ترك تواند کردن پس قادر باشد بر تجهیل خود و اگر نتواند پس مقهور و مجبور باشد بر فعل و این محال است.

جواب سومیم که چون قصد کند با ایجاد فعل علم او متعلق شود بوجود پس علم او چون تابع قصد و تکوین او باشد قاهر او نبود اما فعل بنده بتزديك خصم واقع بتقدير بنده است نه بقدرت و ارادت حق پس اگر آن فعل سبب آن شود که معبود ترك آن اثبات نتواند کرد لازم آید که بنده الجاء کرده باشد خدای را و این محال است.

شبهه خصم آنستکه خداوند تعالی میفرماید که *جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُوْنَ*. جواب عمل بتزديك ما علامت حصول ثواب است نه علت مؤثره و در تصحیح ظاهر این آیت این قدر کفایت است و بالله التوفيق. اما اگر مکلف عاصی بود یا کافر بود یا غیر کافر اما عقاب کافر بقول بیشتر امت مخلد و نامنقطع باشد اما اگر عاصی بود و کافر نبود درین مسأله سه قول بیش ممکن نیست یا قطع کند بدانکه او معاقب نیست و این مذهب مقاتل بن سلیمان است یا مرجئی خالص است یا قطع کند که او



معاقب است و این مذهب معتزله و خوارج است ما بهیچ از این دو قطع نکنیم و گوئیم رواست که عقابش نکنند و رواست که عفو نکنند و در هر دو باب توقف کنیم و جزم نکنیم و این قول بیشتر است از صحابه و تابعین .

اما مقاتل بن سلیمان تمسک کرده بچند آیه :

آیت نخستین آنستکه خدا تعالی از موسی و هرون حکایت میفرماید که ایشان گفتند إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب و تولى و لفظ العذاب بحکم الف و لام مفید استغراق است پس معلوم شد بحکم این آیت که عذابها نصیبه کافرست پس باید که هیچ مسلمان را عذاب نبود .

دویم آیه کَلِمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ خَدَايَعَالِي مِيفرمايد که هر طایفه که بدوزخ در آیند خازنان دوزخ از ایشان پرسند گویند بشما هیچ بیم کننده نیامد ایشان گویند بلی آمد لیکن ما تکذیب ایشان کردیم پس معلوم شد بحکم این آیت که هر کس مکذب پیغمبران نباشد بدوزخ در نیاید .

آیت سوم میفرماید فَانذَرْتُمْكُمْ نَارًا تَلْظِي لَا يَصْلِيهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى وَ مَعْلُومٌ أَنَّ كُلَّ نَارٍ مَتَلْظِي وَ بحکم این آیت

هر ناری که متلظی باشد نصیب مکذب بود پس لازم آید که همه نارها مکذب را بود پس هر کس که مکذب نباشد باید که آتش از وی دور بود . آیت چهارم میفرماید که إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ وَ معلوم است که هر کس که بدوزخ در شود او را خزی حاصل باشد يَقُولُهُ تَعَالَى رَبُّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ فَلَمَّا لَمْ يَحْصُلِ الْخِزْيَ إِلَّا لِلْكَفَّارِ وَ جَبَّ أَنْ لَا يَحْصُلَ دُخُولُ النَّارِ إِلَّا لَهُمْ وَ این نص هم صریحست بر آنکه عقاب جز کافر را نبود .

آیت پنجم قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا میفرماید که همه گناهان را بیمارزد بی آنکه شرط توبه کند و این دلیل است که گناهان را بیمارزد قَبْلَ التَّوْبَةِ وَ بَعْدَهَا .

سوم سایل گوید پس بحکم این آیت لازم آید که کافر را هم بیمارزد . جواب آنستکه که لفظ عباد را در قرآن بر مؤمنان اطلاق کرده چنانکه فرمود عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ .

آیت ششم آنستکه إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَ كَلِمَةً عَلَى تَفْيِئَةِ الْحَالِ كَقَوْلِكَ رَأَيْتُ السُّلْطَانَ عَلَى أَكْلِهِ إِي رَأَيْتَهُ

۱ - این جواب درست نیست زیرا که بر مؤمن و کافر گفته میشود در قرآن شریف مؤمنان را اضافه تشریفیه داده کافران را نیز بشنا علیکم عباداً لنا فرمود چه مقصود ازین عباد بخت نصر و لشکریان وی اند باید گفت این مخصص است بآیه ان الله لا يفرق ان يشرک به .

حَالَ إِشْتِغَالِهِ بِالْأَكْلِ فَكَذَا هِيَ هُنَا دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى يُغْفِرُ لَهُمْ حَالَ إِشْتِغَالِهِمْ بِالظُّلْمِ وَحَالَ الْإِشْتِغَالِ بِالظُّلْمِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَحْصُلَ التَّوْبَةُ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ يَحْصُلُ الْغُفْرَانُ بِدُونِ التَّوْبَةِ فَمَقْتَضَى هَذَا الدَّلِيلُ حُصُولَ الْغُفْرَانِ لِلْمُشْرِكِ لِأَنَّ الشِّرْكَ ظُلْمٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ الشِّرْكَ لَطُّمٌ عَظِيمٌ إِلَّا أَنَّهُ تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ اللَّهُ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ فَبَقِيَ حُجَّةٌ فِيمَا عَدَاهُ وَالْفَرْقُ أَنَّ الْكُفْرَ أَعْظَمَ حَالًا مِنَ الْمَعْصِيَةِ .

آیت هفتم آنستکه وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ وَ لَفْظُ الْكُفُورِ لِمُبَالَغَةِ فَوْجَبِ أَنْ يَخْتَصَّ هَذَا الْكُفْرَ بِالْكَافِرِ الْأَصْلِيِّ .

آیت هشتم خدا تعالی جمله مکلفان را دو صنف کرده بقوله تعالی يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ پس فرمود آنانکه سیاهرو باشند ایشان کافراند فَأَمَّا الَّذِينَ إِسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ وَ آنانکه سفیدرو باشند مطیعانند و اهل بهشت پس لازم آید که هیچ عاصی اهل دوزخ نباشد .

آیت نهم آنستکه فرمود وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ أُولَئِكَ هُمُ الْكُفْرَةُ الْفَجْرَةُ وَ وجه استدلال بدین آیت همچنانستکه بآیت هشتم .

آیت دهم حقیقتی مکلفان را سه قسم نهاد در آیت دیگر السَّائِقُونَ

وَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ پس بیان فرمود که سابقان و اصحاب میمنه در بهشتند و اصحاب مشأمة در دوزخ پس بیان فرمود که این اصحاب مشأمة کافراند لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ كَانُوا يَقُولُونَ أَيُّدَامِنَّا وَ كُنَّا تُرَابًا وَ عِظَامًا أَتْنَا لَمَبْعُوثُونَ وَ چون معلوم شد که اهل دوزخ جز اصحاب مشأمة نیستند و معلوم شد که اصحاب مشأمة کافراند معلوم شد که اهل دوزخ جز کافران نیستند .

حجت یازدهم آنستکه صَاحِبُ الْكَبِيرَةِ لَا يُخْزَى لِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَ الْمُؤْمِنُ لَا يُخْزَى إِنَّمَا قُلْنَا أَنَّهُ مُؤْمِنٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا سَمَّاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ حَالِ كَوْنِهِمْ مُقَاتِلِينَ وَ إِنَّمَا قُلْنَا إِنْ الْمُؤْمِنُ لَا يُخْزَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى يَوْمَ لَا يُخْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ صَاحِبَ الْكَبِيرَةِ مُؤْمِنٌ وَ ثَبَتَ أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُخْزَى ثَبَتَ أَنَّ صَاحِبَ الْكَبِيرَةِ لَا يُخْزَى وَ ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ مَنْ أَدْخَلَ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَى ثَبَتَ أَنَّ صَاحِبَ الْكَبِيرَةِ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ لَا يَدْخُلُ النَّارَ .

حجت دوازدهم آنستکه ایمان از کفر قویتر است و کاملتر و چون هیچ طاعت با کفر سودمند نیست لازم آید که هیچ معصیت را با ایمان زیانکار نبود .

حجت سیزدهم آنستکه چون کافر مسلمان شود ثواب ایمان عقاب



کفر را زایل کند پس باید که ثواب ایمان از عقاب کفر درین صورت بیشتر بود و عقاب معصیت کفر از عقاب معصیت فسق بیشتر است فعلیها ثواب ایمان از عقاب معصیت بسیار بیشتر بود و چون مؤمن عاصی بعرضه قیامت حاضر شود عدل آن باشد که بقدر عقاب معصیت ثواب ایمان کم کند و آنچه باقی ماند از ثواب ایمان موجب بهشت باشد پس معلوم شد که با ایمان هیچ گناه زیانکار نبود اینست دلایل مرجیان خالص .

اما دلایل معتزله و خوارج در بیان آنچه لابد است که فاسق را عقاب کنند هم از قرآن میگویند و هم از اخبار .

اما دلایل قرآن بدانکه اعتمادا ایشان درین باب بر صیغ عموم است که درین باب موجود است یکی لفظ من در معرض شرط دویم الفاظ جمع . اما قسم نخستین و آن من در معرض شرط است :

آیت نخستین آنستکه فرمود وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَ رُسُولَهُ وَ يَتَّعِدْ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَ مَعْلُومٌ اسْتِ أَنْ كَسَّ كَمَا تَرَكَ نَمَاز كَرْدَه بُوَد وَ زَكْوَة نَدَاده بُوَد وَ رُوْزَه وَ جِهَاد نِیَاورده وَ خَمْر خورده وَ زَنَا وَ لَوَاط كَرْدَه وَ خُون بِنَاحِق رِیخْتَه آن از آنهآ بَاشَد كه يَتَّعِدْ حُدُودَهُ پس در تحت این آیت داخل باشد .

امر سالی گوید چرا روا نباشد که مراد ازین آیت کافر باشد .

جواب زیرا که لفظ من در معرض شرط عام است پس تخصیص او

خلاف ظاهر باشد .

و ایضاً خداوند تعالی حدود میراث شرح فرمود آنگاه فرمود : تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لَفْظُ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ بَایَد كه بَدَان حُدُود كه در پِش گزِشْتَه بَاشَد باز گردد و آن حدود میراث است آنگاه فرمود وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَ رُسُولَهُ وَ يَتَّعِدْ حُدُودَهُ بَایَد كه يَتَّعِدْ حُدُودَهُ بَدَان حُدُود باز گردد و تعدی کردن حدود میراث مخصوص نیست بکافران پس معلوم شد که این آیت هم متناول کافرست و هم مسلمان .

آیت دویم فرمود وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا بَایَن آیت درست شد که جزای قاتل متعمد اینست آنگاه فرمود وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَى بِهِ هَر كَس كه گناهی كند جزای آن به وی رسد پس چون بآیت نخستین معلوم شد که جزای قتل عمد عدوان دوزخ مخلد است و بآیت دوم درست شد که جزای هر گناه بگناهکار رسد هر آینه لازم آید که قاتل بعمد عدوان ابداً در دوزخ بماند .

آیت سوم إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى قَوْلِهِ فَقَدْ بَاءَ يَغْضِبُ مِنْ اللَّهِ وَ مَا وَبَهُ جَهَنَّمُ وَ يَسُ الْمَصِيرُ .

آیت چهارم فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ .

۱- در مقدمه این آیت آیات مربوط بارت که از بوسبیکم الله فی اولاد کم شروع میشود

آیت بنجم یا ایها الذین آمنوا لاتأکلوا أموالکم بینکم بالباطل  
الی قوله و من یفعل ذلک عدواناً و ظلماً فسوف نصلیه ناراً .

آیت ششم من یأت ربّه مجرماً فان له نار جهنم لا یموت فیها  
ولا یموت و من یتوب مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئک لهم  
الدرجات العلی .

آیت هفتم و قد خاب من حمل ظلماً و هیچ شک نیست که این آیت  
و عید ظالم است خواه کافر خواه مؤمن .

آیت هشتم قوله تعالی بعد تعدید المعاصی و من یفعل ذلک  
یلقی انما یضاعف له العذاب یوم القیمه و یخلد فیها مهاناً .

آیت نهم من جاء بالحسنه فله خیر منها و هم من قرع یومئذ  
آمنون و من جاء بالسئته فکبت وجوههم فی النار و هذا یدل علی  
ان المعاصی کلها متوعد علیها کما ان الطاعات موعود علیها .

آیت دهم فاما من طغی و اثر الحیوة الدنیا فان الجحیم هی العاوی .

آیت یازدهم انه تعالی حکمی قول المرجیه فقال و قالوا لن  
تمسنا النار الا ایاماً معدودة ثم انه تعالی کذبهم فی هذه المقالة  
بقوله تعالی قل اتخذتم عند الله عهداً فلن یخلف الله عهدہ ام تقولون

این آیت در سوره دویم و سیوم حکایت از یهود فرمود بلی مرجه نیز همین سخن  
گویند ولی این تعبیر از مصنف درست نیست که خدا حکایت گفتار مرجه کرده است مگر  
از راه تشبیه و قدر جامع در افکار و گفتار برستی این گروه یهود خطرناک این امت اند .

علی الله ما لا تعلمون ثم ذکر ما هو المذهب الصحیح فقال بلی  
من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم  
فیها خالدون .

بدانکه تمسک بجمله این آیات بناست بر یک مقدمه و آن آنستکه  
من در معرض شرط مفید عموم است و علیه دلیلان الاول انه اذا قال  
من دخل داری اکرمته حسن منه استثناء کُل واحد من العقلاء من  
هذا الکلام و الاستثناء ینخرج من الکلام ما لولاه لوجب دخوله  
فیہ لانه لا نزاع فی ان المستثنی من الجنس لا بد و ان یكون  
یحیی یصح دخوله تحت المستثنی منه فاما ان لا یعتبر مع الصحه  
الوجوب او یتبرر و الاول باطل لوجوه .

اما اولاً فلانه یلزم ان لا یبقی فرق بین الاستثناء من الجمع  
المنکر کقولک جاء نبی فقهاء الا زیداً و بین الاستثناء من الجمع  
المعرف کقولک جاء نبی الفقهاء الا زیداً لصحہ دخوله فی الکلامین  
لکن الفرق بینهما معلوم بالضرورة .

و اما ثانیاً فلان الاستثناء من العدد ینخرج من الکلام ما لولاه  
لدخل تحته فوجب ان یكون حکم الاستثناء فی جمیع المواضع  
کذلک دفماً للاشتراك و ذلک یقتضی ان تكون صیغه ما و من  
فی معرض الشرط ینفید العموم .



الدليل الثاني انه لما نزل قوله تعالى انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبير لا خصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبت الملائكة اليس قد عيد عيسى فتمسك بعموم اللفظ والنبي ~~صلى الله عليه وسلم~~ لم ينكر فدل على ان هذه الصيغة يفيد العموم .  
 قسم دويم از اقسام صيغ عموم كه معتزله بدان تمسك كرده اند درين مسأله صيغه جمع است چون الف ولام در وي آمده باشد و آن بسيارست .  
 آيه نخستين آنستكه ان الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين و ما هم عنها بغائبين .  
 آيه دويم قوله تعالى و نسوق المجرمين إلى نار جهنم و رداً .  
 آيه سيوم قوله تعالى و نذر الظالمين فيها جثياً .  
 آيه چهارم قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليهما من دابة ولكن يؤخرهم بين أنه تعالى يؤخرهم و بين أنه يؤخر عقابهم إلى يوم الآخر و ذلك إنما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم .  
 و بدانك مدار تمسك بدين آيات بريك مقدمه است و آن آنستكه چون صيغه جمع الف ولام بروی داخل باشد مفيد استغراق باشد و يدل عليه وجوه الأول ان الأتصار لما طلبوا الإمامة احتج أبو بكر بقوله ~~عليه السلام~~ الأئمة من قريش و الأتصار سلموا تلك الحجج و لو لم يدل الجمع المعرف بالألف و اللام على الاستغراق لما صححت تلك

الدلالة لان قولنا بعض الأئمة من قريش لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين - و أما قولنا كل الأئمة من قريش ينافي بعض الأئمة من غيرهم .

وثانها ان هذا الجيع يؤكد بما يقتضى الاستغراق أما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون و أما انه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق في الإجماع و أما انه متى كان كذلك فوجب كون المؤكد في أصليه للاستغراق لان هذه الألفاظ للتأكيد إجماعاً و التأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلًا في الأصل و إنما حصل بهذه الألفاظ ابتداءً لم يكن تأثير هذه الألفاظ في ثبوت الحكم الثابت في الأصل بل في إعطاء حكم جديد فكانت مثبتة للحكم لا مؤكدة و حيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان ثابتاً .  
 وثالثها انه يصح استثناء أي واحد كان منه و ذلك يفيد العموم .

قسم سيوم از آن صيغ عموم كه معتزله بدان تمسك ميكنند صيغه جمع است مقرون بحرف الذين كقوله تعالى ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وقوله الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا و قوله الذين تتوفىهم الملائكة ظالمي أنفسهم و الذين كسبوا السيئات جزاء سيئة يمثليها و ترهفهم ذلة اينست

أكثر آيات كه معتزله بدان تمسك ميکنند اما اخبار سخت بسيارست .  
 احدها قوله <sup>وَاللَّهُ</sup> مَنْ كَانَ ذَا لِسَانَيْنِ وَذَا وَجْهَيْنِ كَانَ فِي النَّارِ .  
 وثانيها قوله <sup>وَاللَّهُ</sup> مَنْ غَضِبَ مِنْ أَرْضِ شِبْرًا طَوَّهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ  
 مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ .

وثالثها قوله <sup>وَاللَّهُ</sup> وَالَّذِي تَفْسَى بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَبْدٌ لَا يَأْمَنُ  
 جَارَهُ وَتَوَابِعَهُ (بوائقه) .

ورابعها قوله <sup>وَاللَّهُ</sup> مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْهُ فِي الْآخِرَةِ  
 وامثال اين احاديث بسيارست وصيغه عموم بروجهي است كه هم تناول  
 كافرست وهم تناول مسلمان .

اينست اشاره باصول سخنان معتزله درقطع كردن بروعيد فساق .  
 وَاعْلَمُ أَنَّ أَصْحَابَنَا أَجَابُوا عَنْهَا مِنْ وَجْهِ أَوْلَاهَا لَا نَسْلِمُ أَنَّ  
 صِيغَةَ مَنْ فِي مَعْرِضِ الشَّرْطِ تُفِيدُ الْعُمُومَ وَلَا نَسْلِمُ أَنَّ صِيغَةَ الْجَمْعِ  
 إِذَا كَانَتْ مُعْرِفَةً بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ كَانَتْ لِلْعُمُومِ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ .

احدها انه يصح إدخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين  
 فيقال كل من دخل دارى و بعض من دخل دارى و يقال ايضاً  
 كل الناس كذا و بعض الناس كذا و لو كانت لفظه من عند الشرط  
 تفيد الاستغراق لكان إدخال لفظه كل عليه تكراراً و إدخال لفظ  
 البعض عليه نقضاً و كذا القول في لفظ الجمع المعروف .

والثاني ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى والمراد منها  
 تارة الاستغراق و اخرى البعض فان اكثر عموماً القرآن مخصوص  
 والمعجاز و الاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر  
 المشترك بين الصورتين و ذلك بان يحمل على إفادة الاكثر من  
 غير بيان انه يفيد الاستغراق أو لا يفيد .

الثالث ان هذه الصيغ لو أفادت العموم إفادة قطعية لا تمتنع  
 إدخال التأكيد عليها لأن تخصيص الحاصل محال فحيث حسن إدخال  
 هذه الألفاظ عليها علمنا انه لا يفيد العموم لا محالة .

المقام الثاني في الاعتراض سلمنا انه يفيد العموم لكن إفادة  
 قطعية أو ظنية و الأول باطل قطعاً لأن من العموم بالضرورة ان  
 الناس كثيراً يعيرون ن الأكثر بلفظ الكل و الجميع على سبيل  
 المبالغة كقوله تعالى و أوتيت من كل شئى و اذا كانت هذه  
 الألفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية لا يمكن الاستدلال بها على  
 القطع بالوعيد .

المقام الثالث في الاعتراض سلمنا انه يفيد معنى العموم إفادة  
 قطعية و لكن لا بد من اشتراط ان يوجد شئى من المخصصات  
 فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص إلى العام فلم قلتم انه  
 لم يوجد شئى من المخصصات أقصى ما في الباب ان يقال بحثنا



و طلبنا وما وجدنا شيئاً من المخصصات لكن عدم العلم بالحصول لا يقتضى العلم بعدم الحصول<sup>۱</sup>.

المقام الرابع فى الاعتراض سلمنا انه لا بد من المخصيص لكن آيات العفو على ما قلنا مخصصة والرجحان معنا لان آيات العفو خاصة لا محالة و آيات الوعيد عامة والخاص مقدم على العام و سلمنا انه لم يوجد المخصيص ولكننا نقول هذه العمومات نزلت فى حق الكفار فلا تكون قاطمة فى العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك و لكن لتا رأينا ان كثيراً من الألفاظ العامة وردت فى الأسباب الخاصة والمراد تلك الأسباب الخاصة علمنا ان افادتها العموم فى غير محل السبب لا تكون فى غاية القوة بل دلالة ضعيفة فلا تكون سالحة للتمسك بها فى هذه المسألة.

المقام الخامس سلمنا ان هذا لا يقدح فى قوته و انا نعارضها بعمومات الوعد وهى كثيرة فى القرآن والترجيح معنا من وجوه:

احدها ان عمومات الوعد وهى الأكثر ارجح لانا بنينا فى اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الدلائل أمر معتبر فى الشرع.

وثانيها قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنات كانت مذهباً للسيئات لكونها حسنة على ما ثبت فى اصول

۱- عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ۲- مقصود مصنف كتاب المحصول فى علم الاصول است.

الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف و اذا كان كذلك وجب ان يكون كل حسنة مذهباً لكل سيئة ترك العمل فى حق الحسنات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً بها فى الباقي.

وقالها انه تعالى قال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبل مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء.

واما فى جانب السيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا تنبيه ظاهر على ان جانب الحسنات راجح عند الله تعالى على جانب السيئة.

ورابعها انه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء والذين

۱- نيشابورى در تفسير خود گوید کلمه عشر و شماره ده از اعداد تکثیر بشمار آمده نه تحديد فى المثل اگر کسی بگوید اگر یکی بگوئى ده تا ميشوى در چنین موقعى گفته ميشود و افاده تکثیر میکند و از اينروى بهفصد ميرسد و بازهم اضافه ميشود از آنجا که سير بهشتى سير طبيعى و بر وفق فطرت آدمى است انسان قدمیکه بسوى بهشت برميدارد چون موافق با ميل طبيعى و شوق فطرى اوست سر يعترحرکت میکند و ازین حرکت برکت مى بيند چنانکه اگر سنگى را بسوى آسمان برتاب کنيم با از بلندی بسوى مرکز زمین ساقط شود ايندو حرکت یکسان و مساوى نيست چه حرکت جسم سنگين بسوى بالا حرکت قسرى و برخلاف ميل طبيعى است بکنندى صورت ميگيرد ولى چون برميگردد با سرعت تمام انجام مييابد زیرا موافق طبيعت است که کل جسم فله ميل طبيعى و اما سير جهنمى و سفر دوزخى قسرى و برخلاف روح بشرى است ازینرو فرمايد من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها.

آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا فَقَوْلُهُ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّمَا ذَكَرَهُ لِلتَّكْيِيدِ وَلَمْ يَقُلْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الْوَعِيدِ وَعَيْدِ اللَّهِ حَقًّا وَأَمَّا قَوْلُهُ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَمِيدِ فَهُوَ بِاجْتِمَاعِ الْمُفَسِّرِينَ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ لِأَنَّ قَوْلَهُ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ يَتَنَاوَلُ الْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ.

وخاصه قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ غُفْرًا رَحِيمًا وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَالِاسْتِغْفَارُ طَلَبُ الْمَغْفِرَةِ وَطَلَبُ الْمَغْفِرَةِ لَيْسَ نَفْسَ التَّوْبَةِ وَصَرَحَ سُبْحَانَهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِأَنَّهُ سِوَاهُ تَابٍ أَوْ لَمْ يَتَّبِعْ فَإِذَا اسْتَغْفَرَ اللَّهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ<sup>۱</sup> وَلَمْ يَقُلْ فِي جَانِبِ الْمَعْصِيَةِ

۱- قيل ان رجلاً قال استغفر الله ربي وكان ذلك بحضرة امير المؤمنين علي عليه السلام فقال له وياك ان تدري ما الاستغفار الخ يشك تادل متصل وصاحب دل متوسل نشود گفته را اثری نباشد زیرا که طلب و طالب و مطلوب باید متحد باشند و اگر چنین شد دعاستجاب و مطلوب حاصل میشود از این رو عرفاً گفته اند : قبول توبه سر عقلی و علمی دارد و لذا گفته میشود که بر خدا واجب است و گرنه کسی را بر خدا حکمی نیست و اینکه در اخبار و احادیث بسیار آمده است که حق علی الله در امور بسیاری که از قاعده لطف استفاده میشود تعبیر بوجوب بر خدا کرده مثل اینکه ارسال رسل و انزال کتب انجام داد و عهدها بر خدا واجب دانسته اند نه از نظر آنستکه خدا بر خود واجب کرده باشد که برخی بدین تعبیر تقریر کرده اند حکماً میگویند اگر وجوب و لزوم عقلی نبود خداوند بر خود واجب نمیفرمود قبول توبه بر خدا واجب است چنانکه توبه بر خلق او دعای خویش را چون رد کند بعلاوه غرض از خلقت سوق الی الله است و بشر مایل بشر اگر این در توبه را به بند تقض غرض میشود و موجب ازدیاد مرض باز آ باز آ هر آنچه هستی باز آ

وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّهُ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُ مَعْدِبًا أَلَّا قَالَ فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ قَدَلَتْ هَذِهِ الْآيَاتُ عَلَى أَنَّ جَانِبَ الْحَسَنَةِ رَاجِعٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِنَّهُ تَعَالَى بِالْبَعْثِ فِي إِظْهَارِ أَفْعَالِ الْحَسَنَةِ حَيْثُ ذَكَرَهَا مَرَّتَيْنِ وَسَمَّرَ عَلَيْهِ إِسَاءَتَهُ حَيْثُ لَمْ يَذْكَرْهَا إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَانِبَ الْحَسَنَاتِ رَاجِعٌ.

وسادسها آنا سَنَبِّئُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْغُفْرَانَ عَنْ صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى أَعَادَ هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الْوَاحِدَةِ مَرَّتَيْنِ وَالْإِعَادَةُ لَا تَحْسُنُ إِلَّا لِلتَّكْيِيدِ وَلَمْ يَذْكَرْ شَيْئًا مِنْ آيَاتِ الْوَعِيدِ عَلَى وَجْهِ الْإِعَادَةِ يَلْفِظُ وَاحِدًا لَا فِي سُورَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَا فِي سُورَتَيْنِ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ عِنَايَةَ اللَّهِ فِي جَانِبِ الْوَعْدِ عَلَى الْحَسَنَاتِ أَتَمُّ مِنْ مُبَالَغَتِهِ فِي جَانِبِ الْوَعِيدِ عَلَى السَّيِّئَاتِ<sup>۱</sup>.

۱- جود میجوید گدایان و ضاف همجو خوبان کآینه جویند صاف

اینکه در احادیث قدسیات آمده است که اگر این مردم مرا معصیت نمیکردند خلقی دیگر میآفریدم که معصیت کنند و آنها را بیامرزم و مبنای علمی و اساسی این امر آنستکه در حکمت الهی ثابت شده و فلسفه اسلامی تصریح کرده اند که برخی از صفات خدائی اضافیه محضه است چون رازق و غافر که تا مرزوقی نبود رازق صادق نباید و تا گنهگار نباشد آمرزش معنی ندارد مظهر غفاریت خداوند معصیت و گناه بنده شرمنده باشد روی احسان از گدا پیدا شود.

جود محتاج است و خواهد طالبی همچنانکه توبه خواهد تائبی



وسابها ان عموماً الوعد والوعيد لهما تعارضت فلا بد من  
تأويل أحد الجانبين و صرف التأويل الى جانب الوعيد أحسن  
من صرفه الى جانب الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف  
وأما افعال الوعيد فإنه مستقبح في العرف فكان صرف التأويل  
إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعيد.

وثانها ان القرآن مملوء من كونه غافراً و عقاراً وان له العفوان  
والمغفرة و انه رحيم كريم و انه له العفو و الإحسان و الفضل  
و الأفضال و الأخبار الدالة على هذه المعاني قد بلغت مبلغاً عظيماً  
في الكثرة والقوة و ليس في القرآن ما يدل على أنه يعيد من

۱- تمليی در تفسیر آورده است که عبدالله طاهر والی خراسان بود حسین بن الفضل  
را گفت مرا سه آیت مشکل افتاده است در قرآن برای من بیان کن باشد که مشکل من حل  
شود پرسید کدام است گفت نخست قوله تعالی فاصبح من النادهین و رسول اکرم صلی الله  
علیه و آله فرمود اندم توبه چرا توبه قایل قبول نیامد دیگر قوله تعالی لیس للانسان  
الا ما سعى پس اضعافاً مضاعفة چیست سه دیگر قوله تعالی کل يوم فی شان و  
رسول اکرم فرمودند جف القلم بما هو کائن او بما انت لاق اگر اینها متناقض نیست  
پس چیست حسین بن الفضل در جواب گفت اما پشیمانی قایل بر قتل نبود بلکه بر حمل بود  
و ندیم بر حمل توبه نیست از قتل نظیر قوم صالح در پی کردن ناهق فمقروها فاصبحوا نادمین  
ندامت قوم از قبیل پشیمانی قایل بود که بر کفر و عناد استوار بودند و صالح را گفتند لو اهلکننا  
جميعاً ما سمعنا جواب از آیت دویم لازم سمی و عمل و باداش کوشش عدل باشد ولی هر گاه  
یکی را هزار و کسی را بسیار دهد فضل بود ذلك من فضل ربی جواب از آیت سیوم آری  
هر روز در شان و کاری است در اول ابتدا کرد و سر آغاز افتتاح نمود و همچنان احوال هر  
روز اعاده کند و تجدید روز نو کند و روزی نوین دهد بفعل مایشاء و بحکم ما یرید عبدالله  
بوسه بر روی نهاد و پس توشه بس مهم و برآ فرستاد.

الرحمة و الکرم و العفو و ذلك یفید رجحان جانب الوعد علی  
جانب الوعيد.

و ثاسعها ان هذا المعصی آتی بما هو أحسن الطاعات و هو الايمان  
و لم یأت بما هو أقیح القبایح و هو الکفر فاتی فی طبقة الخیرات  
بما هو الغایة و الا کمل و ما آتی فی طبقة الشر بما هو الغایة  
و الا کمل بل بما هو دون الوسط و الرجل اذا کان له عبد ثم  
آتی عبده بأعظم أنواع الخدمية و الطاعة ثم آتی فی باب المعاصی  
و الذنوب بمعصية لیست فی غایة القبح بل بدون الوسط فلو ان  
المولی رجح تلك المعصية التي هی دون الوسط علی تلك الطاعات  
العظيمة بعد ذلك السید و المولی لثیماً مؤذياً بعيداً عن الکرم و  
لما لم یکن ذلك لایقاً بکرم الله و إحسانه علمنا ان الرجحان  
حاصل لجانب الوعيد.

وعاشرها قال یحیی بن معاذ الرازی الیهی اذا کان توحید ساعة

۱- از مشایخ طریقت و بزرگان اهل حقیقت است رازی صاحب نقض از اراضی است و بر اشیه  
و بی نقص دانسته و صاحب مجالس گفتار او را نقل کرده و بالجمله سخنان نغز و کلمات پرمغز  
داشته است که قشیری هم در حق او گوید تسبیح وحده فی وقته له لسان فی الرجاء خصوصاً  
و کلام فی المعرفة مدتی در بلخ میزیست و عاقبت بنیشابور بازگشت و در آنجا رحل اقامت  
ببفکنند از سخنان اوست که الفوت اشد من الموت لان الفوت انقطاع عن الحق و الموت  
انقطاع عن الخلق ابن خلکان در وفیات الاعیان آورده است که رازی در بلخ روزی بدیدن  
بقیه حاشیه در صفحه بعد

يَهْدِمُ كُفْرَ خَمْسِينَ سَنَةً فَتَوْجِيهُدِ خَمْسِينَ سَنَةً كَيْفَ لَا يَهْدِمُ مَعْصِيَةَ  
سَاعَةِ إِلَهِي لَمَّا كَانَ الْكُفْرُ لَا يَنْفَعُ مَعَهُ شَيْءٌ مِنَ الطَّاعَاتِ فَمَقْتَضَى  
الْعَدْلُ أَنَّ الْإِيمَانَ لَا يَضُرُّ مَعَهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَعَاصِي وَالْإِلَّا فَالْكَفْرُ  
أَعْظَمُ مِنَ الْإِيمَانَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا أَقُولُ مِنْ رَجَاءِ الْعَفْوِ وَ  
هَذَا كَلَامٌ حَسَنٌ .

الحاد عشر انا سنين ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى و يغفر  
ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة  
بعد التوبة فلم تكن تحمله على الكبيرة لزوم تعطيل الآية اما لو  
خصصنا عمومات الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص

بقية حاشية از صفحه قبل

علوی رفت فقال له العلوی ايدالله الاسناد مانقول فينا اهل البيت قال ما اقول في طين عجن  
بماء الوحي وسقي بماء الرسالة فهل يفوح منه الا مسك الهدى و غير التقى علوى دهان  
اورا براز درساخت وديگر روز بيازديداو برداخت يحيى بن مازكفت ان زوتنا فبفضلك  
او زرنالك فلفضلك فللك الفضل زايرا و مزورا و بعضى از اشعار ان مضمون را  
گرفته و گفته است ان جاءني فبفضله ان جئته فلفضله .

وهو كويد بيجاره آدميزاد اگر از دوزخ بيمنك بودى بدانقدر كه از فقر ترسان  
است بيشك بهشتى شده درحيوة الحيوان از او نقل کرده است كه وقتى دانشمندان را مخاطب  
ساخته و اين عبارات برداخته شود يا اصحاب العلم قصوركم قيصرية و بيوتكم  
كسروية و اثوابكم طالوتية و اخفافكم جالوتية و اوانيكم فرعونية و مراكم  
قارونية و مواندكم جاهلية و مذاهبكم شيطانية فاين المحمدية .

ابن اثير در كامل آورده است كه يحيى در سال ٢٥٨ چشم از جهان فرو بست .

و معلوم ان التخصيص أهون من التعطيل .

الثاني عشر انا نعارض عمومات الوعيد بعمومات الوعد لكن  
مقصود الحكيم الرحيم من ايجاد الخلق و تكويينهم هو اظهار  
الرحمة و تعويض المنفعة فاما العقاب فذلك غير مقصود أصلاً و  
معلوم أنه متى وقع التعارض بين المقصود و بين التبع كان الترجيح  
يجانب المقصود فعملنا ان جانب الوعد راجح على جانب الوعيد  
و هذه الترجيحات جيدة كاملة في المقصد ثم نقول ان عمومات  
الوعد و عمومات الوعيد تعارضت و لكن الآيات التي تمسك بها  
مقاتل بن سليمان في الجزم على نفي عقاب الفساق خاصة في حق  
المؤمنين و الآيات التي تمسك بها المعتزلة في اثبات الوعيد عامة  
في حق الكفار و المؤمنين و معلوم ان الخاص مقدم على العام  
فوجب القول بترجيح الآيات التي تمسك بها مقاتل و عند هذا  
يظهر سقوط كلمات المعتزلة بالكليّة .

قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى و يدل عليه وجوه :

احدها ان الأمة اتفقت على ان الفاسق يلعن و يحد على سبيل

التنكيل و العذاب و الخزي و ذلك يدل على انه مستحق للعقاب  
و اذا ثبت انه مستحق للعقاب استحال ان يبقى في هذه الحالة  
مستحقاً للشواب و اذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحاً على الوعد .



أما بيان أنه يُلْعَنُ فَيَقُولُهُ تَعَالَى فِي قَاتِلِ الْمُؤْمِنِينَ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ أَلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ .

وَبَيَانُ أَنَّهُ يُحَدُّ عَلَى سَبِيلِ التَّنْكِيلِ فَيَقُولُهُ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ .

بَيَانُ أَنَّهُ يُحَدُّ عَلَى سَبِيلِ الْعَذَابِ فَيَقُولُهُ تَعَالَى فِي الزَّانِي وَ لَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَمَا أَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْخِزْيِ فَيَقُولُهُ تَعَالَى فِي قُطَاعِ الطَّرِيقِ إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِلَى قَوْلِهِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ .

وَ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْفَاسِقَ مُوصُوفًا بِهَذِهِ الصِّفَاتِ ثَبَتَ أَنَّهُ مُسْتَحِقٌّ لِلْعَذَابِ وَ الدَّمِ وَ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ مُسْتَحِقًّا لَهَا دَائِمًا وَ مَنْ اسْتَحَقَّهَا دَائِمًا امْتَنَعَ أَنْ يَبْقَى مُسْتَحِقًّا لِلثَّوَابِ وَ يَسْتَحِقُّ لِلْعِقَابِ أَيْضًا دَائِمًا وَ الْجَمْعُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْإِسْتِحْقَاقِ عَلَى سَبِيلِ الدَّوَامِ مُحَالٌ فَثَبَتَ أَنَّ الْفَاسِقَ مُسْتَحِقٌّ لِلْعِقَابِ وَ غَيْرُ مُسْتَحِقِّ لِلثَّوَابِ فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ جَانِبُ الْوَعِيدِ أَرْجَحُ .

الوجه الثاني في بيان هذا الرجحان أن آيات الوعيد خاصة و آيات الوعد عامة و الخاص مقدم على العام .

الوجه الثالث أن الناس جبلوا على الفساد و الشر فكانت الحاجة

إلى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أرجح هذا ما يمكن أن يقال من جانبيهم .

والجواب عن الترجيح الأول من وجوه .

أحدها أنه كما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون و يدمون و يعدون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضا وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون و يمدحون في الدنيا بسبب إيمانهم قال الله تعالى و إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فهم يرجعون الآيات الدالة على وعيد الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن و الدم في الدنيا فنحن أيضا نرجح الآيات الدالة على حصول الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على حصول المدح و التعظيم في الدنيا فلم كان أرجح من قولنا بل كان الترجيح معنا من الوجوه المذكورة .

وثانيها أن آيات الوعد كما أنها معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فكذلك هي معارضة بالآيات الدالة على حصول اللعن و النكال في الدنيا و إذا كان النزاع في حصول الدم و اللعن في الدنيا كالنزاع في حصول العقاب في الآخرة فترجح أحد صورتى الخلاف بالصورة الثانية منه ضايع و عبث .

وثالثها أننا أجمعنا في العقاب على أن السارق إن تاب يقطع

يَدُهُ لَكِنْ لَا عَلَى سَبِيلِ النِّكَالِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْإِمْتِحَانِ فَثَبَّتَ أَنَّ  
قَوْلَهُ جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نِكَالًا مِنْ اللَّهِ مَشْرُوطَةٌ بِعَدَمِ التَّوْبَةِ فَلِمَ لَا يَجُوزُ  
أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مَشْرُوطًا بِعَدَمِ الْعَفْوِ .

ورابعها أَنَّ الْجَزَاءَ لِلْخِزْيِ وَيَكْفِي فَإِذَا حَكَّمَ اللَّهُ تَعَالَى بَانَ  
الْحَدَّ الَّذِي يُقَامُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا جَزَاءً وَالْجَزَاءُ مَا كَانَ كَافِيًا كَانَ  
ظَاهِرَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا نَعَا مِنْ إِصْطَالِ الْعِقَابِ إِلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ وَصَارَتْ  
الْآيَةُ الَّتِي تَمَسَّكُوا بِهَا فِي إِثْبَاتِ تَرْجِيحِ جَانِبِ الْعِقَابِ دَلِيلًا عَلَى  
أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِصْطَالُ الْعِقَابِ إِلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ .

واما الترجيح الثاني وَهُوَ أَنَّ آيَاتِ الْوَعْدِ عَامَةٌ فَتَقُولُ هَذَا مَمْنُوعٌ  
فَإِنَّ قَوْلَهُ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لَمَنْ يَشَاءُ مُخْتَصٌّ لِصَاحِبِ الْكَبِيرَةِ  
قَبْلَ التَّوْبَةِ وَالْآيَاتِ الَّتِي تَمَسَّكُ بِهَا مُقَابِلَ كُلِّهَا إِمَّا فِي أَنَّ الْعِقَابَ  
لَا يَصِلُ إِلَّا إِلَى الْكُفَّارِ أَوْ فِي أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُعَذَّبُ أَبَدًا .

١ - هذا موافق لقولهم بان الحد قد يقام ولكن لا على سبيل التنكيل الا ترى ان  
التائب يقام عليه الحد ولكن مغالط لقوله في هذا المقام فالاولى ان ناتي بين الفاظه وعباراته  
من كتاب الاربعين قال المصنف الثالث ان قوله تعالى والسارق والسارقة انه شرع القطع  
في حقهما جزاء بما كسبا نكالا من الله فاجعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة  
وكذلك ههنا ايضا لم لا يجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو .

٢ - توضيح مقصوده ان الخصم تمسك بالايات الوعيدية التي هي عامة للمؤمن  
والكافر والتي تمسك بها هي الايات الوعد والعفو المختصة بالمؤمن ومخصوصا التائبون  
منهم فما تمسكوا بها عامة وما تمسك بها خاصة اقول ورد في الادعية ان الله تعالى سبقت  
رحمته غضبه وجاء في القرآن كتب ربكم على نفسه الرحمة وفي الخبر يكتب الحسنه من  
حينها ويؤخر كتابة السيئة وايضا الحسنه بمشر والسيئة بمنثلهما وجعل ابواب الجنة اى وسائل  
دخولها ثمانية وابواب النار سبعة وان الحسنات يذهبن السيئات . اذخير محض جز تكوئى نايد .

واما الترجيح الثالث فَضَعِيفٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ الْمَقْصَدُ مِنَ الْخَلْقِ أَنْ لَا  
يَفْعَلُوا الْمَعَاصِيَ وَالْإِفْتِرَاقُ عَلَيْهِمُ عَلَى الْعَدَمِ . أَبْلَغُ فِي هَذَا الْبَابِ بَلْ  
الْمَقْصَدُ تَعْوِيضُهُمُ الْمَنَافِعَ وَذَلِكَ إِيمَانُهُمْ بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ شَرَعَ  
لِلزَّجْرِ وَهُوَ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَالْمَقْصَدُ مِنَ الْوَعْدِ هُوَ إِصْطَالُ الْمَنَافِعِ إِلَيْهِ  
فَذَلِكَ هُوَ الْمَقْصَدُ الْأَصْلِيُّ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ مَتَى وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ  
رِعَايَةِ مَا هُوَ الْمَقْصَدُ وَبَيْنَ رِعَايَةِ مَا هُوَ التَّبَعُ كَانَتْ رِعَايَةُ الْمَقْصَدِ  
أَوْلَى فَظَهَرَ أَنَّ التَّرْجِيحَاتِ الَّتِي ذَكَرْتُمُهَا سَاقِطَةٌ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .  
جون ازدلايل مرجيان ووعيديان فارغ شديد اكون وقت آن آمد

که دلایل مذهب خود بیاوریم :

الحجة الاولى آيات الدالة على كون الله تعالى عفوا عفورا  
كقوله تعالى وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ  
وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ  
أَيْدِيَكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ وَقَوْلُهُ وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ  
كَالْأَعْلَامِ إِلَى قَوْلِهِ أَوْ يُوقِنُهَا بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ .

وَأَيْضًا أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَعْفُو عَنْ عِبَادِهِ وَأَجْمَعُوا  
عَلَى أَنَّ مِنْ أَسْمَائِهِ الْعَفْوُ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ الْعَفْوُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ  
عِبَارَةً عَنْ إِسْقَاطِ الْعِقَابِ عَمَّنْ يَحْسُنُ عِقَابَهُ أَوْ عَمَّنْ لَا يَحْسُنُ عِقَابَهُ .  
والقسم الثاني باطل لوجوه : الوجه الاول أَنَّ عِقَابَ مَنْ لَا يَحْسُنُ



عِقَابُهُ عِقَابُ قَبِيحٍ وَمَنْ تَرَكَ مِثْلَ هَذَا الْفِعْلِ لَا يُقَالُ إِنَّهُ عَفَى فَإِنَّ  
الْإِنْسَانَ إِذَا لَمْ يَظْلِمِ أَحَدًا لَا يُقَالُ إِنَّهُ عَفَى عَنْهُ أَمَا إِذَا كَانَ لَهُ  
أَنْ يُعَذِّبَهُ فَتَرَكَ ذَلِكَ التَّعَذِيبَ يُقَالُ إِنَّهُ عَفَى عَنْهُ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى  
وَإِنْ تَعَفَوْا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى .

والثاني أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو  
عَنِ السَّيِّئَاتِ فَلَوْ كَانَ الْعَفْوُ عِبَارَةً عَنْ إِسْقَاطِ الْعِقَابِ عَنِ التَّائِبِ لَكَانَ  
ذَلِكَ تَكَرُّرًا مِنْ غَيْرِ فَايِدَةٍ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْعَفْوَ عِبَارَةٌ عَنْ إِسْقَاطِ الْعِقَابِ  
عَمَّنْ يَحْسُنُ عِقَابَهُ وَ ذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ .

الحجة الثانية آيَاتُ الْبُتَى دَلَّتْ عَلَى كَوْنِهِ تَعَالَى غَافِرًا وَ غَفُورًا  
وَ غَفَّارًا قَالَ تَعَالَى غَافِرُ الذَّنْبِ وَقَالَ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ وَقَالَ  
تَعَالَى وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَقَالَ غَفْرَانِكَ رَبَّنَا وَالْمَغْفِرَةَ لَيْسَتْ عِبَارَةٌ  
عَنْ إِسْقَاطِ الْعِقَابِ عَمَّنْ لَا يَجُوزُ عِقَابُهُ فَتَعَيَّنَ أَنَّ تَكُونَ عِبَارَةً عَنْ  
إِسْقَاطِ الْعِقَابِ عَمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ وَ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ  
بَاطِلٌ لِأَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ صِفَةَ الْمَغْفِرَةِ فِي مَعْرُضِ الْإِمْتِنَانِ عَلَى الْعِبَادِ  
وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْمَعْنَى الْأَوَّلِ لَمْ يَبْقَ هَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّ تَرَكَ الْقَبِيحِ  
لَا يَكُونُ إِحْسَانًا إِلَى الْعَبْدِ بَلْ يَكُونُ كَأَنَّهُ أَحْسَنَ إِلَى نَفْسِهِ فَإِنَّهُ عَلَى  
مَذْهَبِ الْخَصْمِ لَوْ فَعَلَ الْقَبِيحَ لَأَسْتَحَقَّ الدَّمَ فَهُوَ يَتَرَكَ ذَلِكَ الْقَبِيحَ أَحْسَنَ  
إِلَى نَفْسِهِ حَيْثُ خَلَصَهَا عَنْ اسْتِحْقَاقِ الدَّمِ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ تَعَيَّنَ الثَّانِي .

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ حَمْلُ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ عَلَى تَأْخِيرِ الْعِقَابِ  
عَنِ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْعَفْوِ مُسْتَعْمَلٌ فِي تَأْخِيرِ  
الْعَذَابِ عَنِ الدُّنْيَا قَوْلُهُ تَعَالَى فِي قِصَّةِ الْيَهُودِ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ  
بَعْدِ ذَلِكَ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ إِسْقَاطُ الْعِقَابِ بَلْ تَأْخِيرُهُ إِلَى الْآخِرَةِ وَ  
كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ  
وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ إِي أَنَّهُ تَعَالَى قَدْ يَعْجَلُ الْمَصَائِبَ إِمَّا عَلَى جِهَةِ  
الْإِبْتِلَاءِ أَوْ عَلَى جِهَةِ الْعُقُوبَةِ الْمَعْجَلَةِ بِسَبَبِ ذُنُوبِكُمْ وَ لَكِنْ لَا  
يَعْجَلُ الْإِبْتِلَاءَ وَ الْعِقَابَ عَلَى كَثِيرٍ مِنْهَا وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ  
مِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ إِلَى الْبَحْرِ إِلَى قَوْلِهِ أَوْ يُؤْتِيهِمْ بِمَا كَسَبُوا وَ يَعْفُ  
عَنْ كَثِيرٍ إِي أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ شَاءَ إِهْلَاكَ كَثِيرًا لَأَهْلَكَهُمْ إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى  
لَا يُهْلِكُهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الذُّنُوبِ .

والجواب الْعَفْوُ أَصْلُهُ مِنْ عَفَى أَثَرُهُ إِي أزاله وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ  
وَ جَبَّ أَنْ يَكُونَ مَسْمُومًا الْعَفْوُ هُوَ الْإِزَالَةُ وَ لِهَذَا قَالَ تَعَالَى فَمَنْ  
عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ التَّأْخِيرَ إِلَى وَقْتٍ بَلْ  
الْإِزَالَةَ وَ كَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَ إِنْ تَعَفَوْا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى فَلَيْسَ الْمُرَادُ  
مِنْهُ التَّأْخِيرَ إِلَى وَقْتٍ مَعْلُومٍ بَلْ الْمُرَادُ مِنْهُ هُوَ الْإِسْقَاطُ الْمَطْلُوقُ  
وَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَفْوَ لَا يُفِيدُ التَّأْخِيرَ فَإِنَّ الْغَرِيمَ إِذَا أَخَّرَ الْمُطَالِبَةَ  
لَا يُقَالُ إِنَّهُ عَفَى عَنْهُ وَ لَوْ أَسْقَطَهُ يُقَالُ إِنَّهُ عَفَى عَنْهُ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْعَفْوَ لَا

يَكُنْ تَفْسِيرُهُ بِالتَّأخِيرِ .

الحجة الثالثة الآيات الدالة على كونه تعالى رحماناً ورحيماً  
وَالِإِسْتِدْلَالُ بِهَا أَنَّ رَحْمَتَهُ إِذَا تَطَهَّرَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُطِيعِينَ  
الَّذِينَ يَسْتَحِقُّونَ الثَّوَابَ أَوْ إِلَى الْعَصَاةِ الَّذِينَ يَسْتَحِقُّونَ الْعِقَابَ  
وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ رَحْمَتَهُ إِذَا تَكُونُ عِبَارَةً عَنْ أَنَّهُ تَعَالَى أَعْطَاهُمْ  
الثَّوَابَ الَّذِي هُوَ حَقُّهُمْ أَوْ عِبَارَةً عَنْ أَنَّهُ يُفْضِلُ عَلَيْهِمْ بِمَا هُوَ  
أَزِيدُ مِنْ حَقِّهِمْ . وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ آدَاءَ الْوَأَجِبِ لَا يُسَمَّى رَحْمَةً  
الَّتِي تَرَى أَنَّ مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى إِنْسَانٍ مِائَةٌ دِينَارٍ فَأَخَذَهَا مِنْهُ قَهْرًا لَا  
يُقَالُ فِي مِثْلِ هَذَا الْإِعْطَاءِ إِنَّهُ رَحْمَةٌ .

والثاني أيضاً باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذي  
هُوَ حَقُّهُ كَالْمُسْتَعْنَى فَمِنْ ذَلِكَ الزِّيَادَةِ تَسْمَى زِيَادَةً فِي الْإِنْعَامِ وَلَا تَسْمَى  
الْبَتَّةَ رَحْمَةً الَّتِي تَرَى أَنَّ السُّلْطَانَ إِذَا أَعْطَى الْوَزِيرَ مَمْلُوكَةً ثُمَّ ضَمَّ  
إِلَى تِلْكَ الْمَمْلُوكَةِ مَمْلُوكَةً أُخْرَى لَا يُقَالُ لِهَيْدِهِ الزِّيَادَةُ إِنَّهَا رَحْمَةٌ  
بَلْ يُقَالُ زَادَ فِي الْإِنْعَامِ عَلَيْهِ .

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ أَنَّ رَحْمَتَهُ إِذَا تَطَهَّرَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ  
يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ فَمَا أَنْ تَكُونَ رَحْمَةً لِأَنَّهُ تَرَكَ الْعَذَابَ الْغَيْرَ الْمُسْتَحِقَّ  
أَوْ لِأَنَّهُ تَرَكَ الْعَذَابَ الْمُسْتَحِقَّ وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ كَافِرٍ  
وِظَالِمٍ رَحِيمًا لِأَجْلِ أَنَّهُ تَرَكَ الظُّلْمَ أَوْ لِأَجْلِ أَنَّهُ تَرَكَ الزِّيَادَةَ عَلَى

ذَلِكَ الظُّلْمِ الَّذِي فَعَلَهُ وَلَمَّا بَطَلَ هَذَا بَقِيَ أَنَّ يَكُونَ رَحِيمًا لِأَنَّهُ  
تَرَكَ التَّعْذِيبَ الْمُسْتَحِقَّ وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الصَّغِيرَةِ  
وَلَا فِي حَقِّ صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ بَعْدَ التَّوْبَةِ عَلَى مَذْهَبِ الْخَضَمِ لِأَنَّ  
عَذَابَهُمَا قَبِيحٌ فَبَقِيَ أَنَّ رَحْمَتَهُ إِذَا تَطَهَّرَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ  
قَبْلَ التَّوْبَةِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ رَحْمَتُهُ  
لِأَجْلِ أَنَّ الْخَلْقَ وَالتَّكْلِيفَ وَالرِّزْقَ كُلَّهَا يُفْضِلُهُ وَرَحْمَتَهُ أَوْ لِأَجْلِ  
أَنَّهُ تَعَالَى يُخَفِّفُ عَنْ عِقَابِ صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ .

قُلْنَا أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ يُفِيدُ كَوْنَهُ رَحِيمًا فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ رَحْمَتَهُ  
فِي الْآخِرَةِ مَعَ أَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمَعَةً عَلَى أَنَّ رَحْمَتَهُ فِي الْآخِرَةِ أَكْثَرُ مِنْ  
رَحْمَتِهِ فِي الدُّنْيَا .

وَأَمَّا الثَّانِي فَمِنْدَ الْمُعْتَرِ لِهَ التَّخْفِيفِ عَنِ الْعَذَابِ الْمُسْتَحِقَّ غَيْرَ جَائِزٍ  
فَإِذَا حَمَلْنَا الْآيَةَ عَلَيْهِ ثَبَتَ جَوَازُ التَّخْفِيفِ وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا ثَبَتَ  
جَوَازُ الْعَفْوِ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالْفَرْقِ .

الحجة الرابعة قوله تعالى إن الله لا يغير أن يشرك به ويغير ما  
دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَوَجْهَ الْإِسْتِدْلَالِ بِهِ أَنَّ قَوْلَهُ لِمَنْ يَشَاءُ لَا  
يَجُوزُ أَنْ يَتَنَاوَلَ صَاحِبَ الصَّغِيرَةِ وَلَا صَاحِبَ الْكَبِيرَةِ بَعْدَ التَّوْبَةِ  
فَتَمَيَّنَ حَمْلُهُ عَلَى صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ قَبْلَ التَّوْبَةِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ إِذَا قُلْنَا  
أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى صَاحِبِ الصَّغِيرَةِ وَلَا عَلَى صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ



بَعْدَ التَّوْبَةِ لَوْجُوهٌ .

الوجه الأول قوله تعالى 'إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا يَغْفِرُهُ تَفْضُّلاً لِأَنَّهُ بِالْإِجْمَاعِ يَغْفِرُهُ إِسْتِحْقَاقاً وَ ذَلِكَ عِنْدَ التَّوْبَةِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ تَفْضُّلاً حَتَّى يَكُونَ النَّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ مُتَوَجِّهَيْنِ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ فُلَانٌ يَتَفَضَّلُ بِمِائَةِ دِينَارٍ وَ يُعْطَى الْعَشْرَةَ لَمَنْ يَسْتَحِقُّهَا كَانَ الْكَلَامُ فَاسِداً أَمَا لَوْ قَالَ لَا يَتَفَضَّلُ بِالْمِائَةِ وَلَكِنَّهُ يَتَفَضَّلُ بِالْعَشْرَةِ كَانَ مُنْتَظِماً وَ لَمَّا كَانَ غُفْرَانُ صَاحِبِ الصَّغِيرَةِ وَ صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَاجِباً إِمْتِناعَ حَمْلِ الْآيَةِ عَلَيْهِمَا فَتَعَيَّنَ حَمْلُهَا عَلَى صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ قَبْلَ التَّوْبَةِ .

وقالها أنه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه أنه يغفر المستحقين للمغفرة كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك عما دونه فائدة معتدة بها لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفر عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفر عند عدم الاستحقاق فلا تبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فائدة .

وقالها أن غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب لا يجوز تعليقه بالمشية لأن المعلق بالمشية هو الذي إن

شاء فعله وإن شاء تركه والواجب هو الذي لا بد عن فعله شاء أم أبى والمغفرة في الآية معلقة على المشية فلا يجوز أن يكون المراد منها هو مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة .

و أعلم أن هذه الوجوه بأسرها الزامات مبتنية على قول المعتزلة أنه يجب غفران التائب وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك .  
ورابعها وعليه الاعتماد أن قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بأنه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة لأن غفران كل من هذه الأقسام الثلاثة يحتمل قسمين لأنه يحتمل أن يغفر لكل واحد وأن يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا لكل بل للبعض وهذا الوجه هو أليق بأصولنا .  
فإن قيل لا نسلم أن المغفرة يقتضي أن لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه أن المغفرة إسقاط العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاطه دائماً أو لا دائماً واللفظ الموضوع بإزاء القدر المشترك لا إشعار فيه لكل واحد من ذنوب القديين فإذا لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكنه يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لا يقال كيف هذا و

نَحْنُ لَا نُشَاهِدُ الْيَوْمَ مَزِيدًا لِلْكَفَّارِ فِي عِقَابِ الدُّنْيَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ  
لِأَنَّا نَقُولُ تَقْدِيرُ الْآيَةِ أَنَّ اللَّهَ لَا يُؤَخِّرُ عِقَابَ الشَّرِكِ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ  
يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ عِقَابَ مَا دُونَ الشَّرِكِ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ يَشَاءُ فَحَصَلَ  
بِذَلِكَ تَخْوِيفُ كِلَا الْفَرِيقَيْنِ لِأَنَّ الْكَفَّارَ وَالْفَسَاقَ يَخَافُونَ أَنْ يَعْجَلَ  
عِقَابُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَإِن كَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ يَكْثِيرُ مِنْهُمْ سَلْمَنَا أَنْ  
الْعُقْرَانَ عِبَارَةً عَنِ الْإِسْقَاطِ عَلَى سَبِيلِ الدَّوَامِ فَلِمَ قُلْتُمْ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ  
حَمْلَهُ عَلَى مَغْفِرَةِ التَّائِبِ وَعَلَى مَغْفِرَةِ صَاحِبِ الصَّغِيرَةِ .

أما الوجوه الثلاثة الأولى فهي مبنيّة على أصول المعتزلة وأنتم لا  
تقولون بها وهي الوجوب على الله تعالى .

وأما الوجه الرابع فلا نسلم أن قوله تعالى ويغير ما دون ذلك  
يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض  
عليه على سبيل البدل مثل أن يقال ويغير كل ما دون ذلك و  
يغير بعض ما دون ذلك وذلك يدل على أن هذا لا يفيد العموم  
وإلا لكان الأول تكراراً والثاني نقضاً سلمنا أنه للعموم ولكننا  
نخصّصه بصاحب الصغيرة والتائب لأن الآيات الواردة في الوعيد كل  
واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا والربا  
فهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاصّ مقدّم على العام فآيات  
الوعيد يجب أن يكون مقدّمة على هذه الآية .

والجواب عن السؤال الأول إنا إذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب  
وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر  
من عقاب المؤمنين وإلا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم  
أنه ليس كذلك بدليل الاستقراء والمشاهدة وبدليل قوله تعالى  
ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن  
لبيوتهم سقفاً من فضة قوله لم قلتم بأن قوله ما دون ذلك يفيد  
العموم قلنا لأن قوله يفيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها  
دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة نوعية وقد حكم بأنه  
يغيرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق العقاب  
فثبت أنه للعموم ولأنه يصح استثناء أي معصية فرضت عنها  
عند الوعيد به وصحة الاستثناء يدل على العموم قوله آيات الوعيد  
أخص من هذه الآية قلنا لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد  
العفو عن البعض دون البعض وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد  
للكل وأيضاً قد بينا فيما تقدم أن جانب الوعيد أرجح .  
الحجة الخامسة أن يتمسك بعمومات الوعيد وهي كثيرة فإن  
عارضوا بعمومات الوعيد فالترجيح لجانب الوعيد لما تقدم .  
الحجة السادسة إنا سنقيم الدليل إن شاء الله أن تأثير شفاعة محمد



وَالَّذِينَ فِي أَسْقَاطِ الْعِقَابِ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِنَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ .

الحجة السابعة قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا فَإِنْ قِيلَ هَذِهِ الْآيَةُ  
إِنْ دَلَّتْ فَإِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْقَطْعِ بِالْمَغْفِرَةِ لِكُلِّ الْعِصَاةِ وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ  
بِهَذَا الْمَذْهَبِ فَمَا تَدُلُّ الْآيَةُ عَلَيْهِ لَا تَقُولُونَ بِهِ وَمَا تَقُولُونَ بِهِ لَا  
تَدُلُّ الْآيَةُ عَلَيْهِ سَلَّمْنَا ذَلِكَ لَكِنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُ تَعَالَى يَغْفِرُ جَمِيعَ الذُّنُوبِ  
مَعَ التَّوْبَةِ وَحَمَلُ الْآيَةِ عَلَى هَذَا الْمَحْمَلِ أَوْلَى لَوْجِهَيْنِ .

الأول إِنَّا إِذَا حَمَلْنَاهَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فَقَدْ حَمَلْنَاهَا عَلَى جَمِيعِ  
الذُّنُوبِ مِنْ بَرِّ تَخْصِيصٍ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْآيَةِ .

الثاني إِنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ عَقِيبَ هَذِهِ الْآيَةِ قَوْلَهُ تَعَالَى وَأَنْبِئُوا إِلَى  
رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ وَالْإِنَابَةُ هِيَ التَّوْبَةُ .  
والجواب عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ قَوْلَهُ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَعَدَمُهُ تَعَالَى بِأَنَّهُ  
سَيَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَنَحْنُ نَقْطَعُ بِذَلِكَ فَإِنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّهُ تَعَالَى  
سَيُخْرِجُ كُلَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ النَّارِ لِأَمَجَالَةٍ فَيَكُونُ هَذَا قَطْعًا بِالْمَغْفِرَةِ  
لِأَمَجَالَةٍ فِيهِذَا الطَّرِيقِ يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا حَاجَةَ فِي إِجْرَاءِ الْآيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا  
إِلَى إِضْمَارِ قَيْدِ التَّوْبَةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

### المسألة السادسة والثلاثون

في ان وعيد الفاسق منقطع

مذهب ما آنستکه هر آن فاسق که خداوند تعالی او را عذاب دوزخ

فرماید ابداً نگذارد بلکه بعاقبت از دوزخ بیرون آید و به مدد فضل  
خداوند بیهشت جاوید در آید و مذهب معتزله آنستکه فاسق ابداً در  
دوزخ بماند و دلیل ما آنستکه گوئیم فاسق مستحق عقاب نیست یا هست؟  
اگر مستحق است لیکن هم مستحق ثواب است و چون چنین باشد لابد عقاب  
فاسق منقطع باشد .

بیان مقدمه نخستین آنستکه مردی مسلمان بیش از آنکه فسق از وی  
صادر شود مستحق ثواب بود دایماً بحکم وعده چنانکه مذهب ماست یا  
بحکم عقل چنانکه مذهب معتزله است و چون بعد از آن فسق از وی صادر  
شد یا مستحق عقاب شود یا نشود اگر مستحق عقاب نشود پس برین تقدیر  
فاسق مستحق ثواب باشد و مستحق عقاب نباشد و این قسم اول از اقسام دلیل  
ماست و اگر مستحق عقاب شود گوئیم روا نبود که استحقاق عقاب مزیل  
استحقاق ثواب باشد و این قسم دویم است از اقسام دلیل ما پس درست شد  
که فاسق قبل التوبه یا مستحق عقاب نیست یا هست اگر مستحق عقاب است  
لیکن هم مستحق ثواب است اکنون ما را درست میباید کرد که عقاب  
تالی مبطل ثواب متقدم نباشد و دلیل بر صحت این مقدمه آنستکه اگر  
عقاب تالی مبطل ثواب مقدم باشد یا ثواب مقدم دافع این عقاب تالی  
باشد بحکم موازنه یا نبود مثلاً ثواب مقدم ده جزء بود و عقاب تالی بیست  
جزء و چون این بیست جزء عقاب آن ده جزء ثواب را باطل کند یا بسبب





فَلَيْسَ تَأْتِيرُ الْعَشْرَةَ السَّابِقَةَ فِي إِزَالَةِ إِحْدَى الْعَشْرَتَيْنِ مِنَ الْعَشْرَتَيْنِ  
الطَّارِي أَوْلَى مِنْ تَأْتِيرِهَا فِي إِزَالَةِ الْعَشْرَةِ الثَّانِيَةِ وَ إِلَّا لَزِمَ تَرْجِيحُ  
الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَ هُوَ مُحَالٌ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَشْرَةُ السَّابِقَةَ  
مُزِيلَةً لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَشْرَتَيْنِ الطَّارِيَتَيْنِ وَ هُوَ مُحَالٌ أَوْ لَا يُؤْتَرُ  
فِي إِزَالَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَشْرَتَيْنِ الطَّارِيَتَيْنِ وَ حِينَئِذٍ يَبْطُلُ حُكْمُ الْمَوَازَنَةِ .  
واما قول دوم و هو قول أبي علي في إنبات الإحباط مع القول بعدم  
الموازنة آنستکه الطاری يدفع الباقي و یزیناه و الباقي لا یزینل من  
الطاری شیئا . و آنمذهب جبائی هم باطل است زیرا که لازم است که حال  
آن کسی که هزار سال خدای را پرستیده باشد یکجگره خمر که بخورد  
همچنان باشد که حال آنکسی که هر گز خدای را پرستیده باشد و این  
باطل است بیدیه عقل .

وَ أَيْضاً قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ پس چون  
این ثواب متقدم زایل نبود و دفع هیچ جزء از اجزاء عقاب طاری نکند  
پس اجزاء متقدم را هیچ اثر نماند نه در تحصیل ثواب و نه در دفع عقاب  
و این برخلاف آیه است و چون این درست شد که موازنه چنانکه ابو  
هاشم میگوید باطل است و عدم موازنه چنانکه ابو علی جبائی میگوید  
باطل است و این هر دو قول فرع مذهب احباط است پس معلوم شد که  
مذهب احباط باطل است و معلوم شد که فاسق بعد صدور الفسق عنه

ثواب ایمان و طاعت او باقی است درست شد که فاسق یا مستحق عقاب  
نیست یا هست اگر مستحق عقاب نیست لیکن استحقاق ثواب آن هم باقی  
است و چون این مقدمه درست شد گوئیم لابد است که این کس ثواب  
یابد و این از دو حال بیرون نیست یا نخست بیهشت در آرند و بقدر طاعت  
ثواب یابد و آنگاه از بهشت بیرون آرند و بدوزخ در آرند و اینقول  
باطل است باجماع یا نخست بدوزخ در آرند و بقدر گناه عقاب یابد و  
آنگاه از دوزخ بیرون برده بیهشت در آرند و این عین مطلوب ماست .  
اما شبهه معتزله دو است: شبهه نخستین آنستکه تمسک میکنند بآیاتی  
که در وی لفظ خلود است چنانکه فجزأوه جهنم خالداً فیها و میگویند  
که معنی خلود دوام است و احتجوا علیه بوجوه أحدها قوله تعالی  
وَ مَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ وَ لَا  
شُبُهَةٌ فِي أَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ لَبثًا طَوِيلًا فِي الدُّنْيَا فَلَوْ  
كَانَ الْخُلُودُ عِبَارَةً عَنِ اللَّبثِ الطَّوِيلِ فَقَطُّ لَمَا كَانَ لَهُذِهِ الْآيَةُ مَعْنَى .  
و ثانیها أنه یصح تأکیدہ باللفظ التائید فیقال خالدين فیها أبداً  
وَ نَصَّ أَهْلُ اللُّغَةِ عَلَى أَنْ قَوْلُهُ أَبَدًا تَأْكِيدٌ لِمَعْنَى الْخُلُودِ فَلَوْ لَا  
أَنَّ لَفْظَ الْخُلُودِ يُفِيدُ الدَّوَامَ وَ إِلَّا لَمْ يَصِحَّ تَأْكِيدُهُ بِمَا يُفِيدُ الدَّوَامَ .  
و ثالثها أَنْ یصح أَنْ یُسْتثنى مِنَ الْخُلُودِ أَى مِقْدَارٍ أُرِيدَ فَيُقَالُ  
هُمْ الْخَالِدُونَ إِلَّا كَذَا وَ كَذَا وَ لَوْ لَا أَنَّ الْخُلُودَ الدَّوَامَ لَا یصح

ذَلِكَ وَالِدَلِيلٌ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ  
وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ .

شبهه دویم تمسک کردند بدین آیت که و ما هم عنها بغائبین و  
لو خرجوا من النار لصاروا عنها غائبین .

جواب از شبهه نخستین آنست که لا نسلم که خلود دوام است و چاره  
نبود که خلود طول مکث باشد والدلیل علیه آنه یقال فلان حیس حسبا  
مخلداً وهذا وقف مخلد و لیس المراد منه إلا طول المكث .

والجواب عن شبهة الثانية من وجهين: الأول أن قوله تعالى  
و ما هم عنها بغائبین عاید إلى الفجار و نحن نقول بموجبه فإن  
عندنا أن جملة الفجار و مجموعهم لا یغیبون عن النار فإن الکفار لا  
یخرجون منها و إذا لم یخرج الکافر منها لم یصر مجموع الفجار  
غائبین عنها .

الوجه الثاني وهو قوله إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم  
یقتضی كون الأبرار فی الحال فی النعيم و كون الفجار فی الحال  
فی الجحيم و معلوم أن ذلك باطل فعلنا أن المراد كونهم بحکم

۱- وقف حقیقت در دوام و تأیید و وصف خلود تأکید خواهد بود چه آنکه لغتاً بمعنی  
ایقاف است و چون واقف انشاء این معنی کند که در حدیث نبوی به حبس الاصل و سبب الثمرة تقریر  
و در عرف فقها تجسس الاصل و تسبیل الثمره تعبیر فرموده اند و از طرفی الوقوف بحسب ما  
بوقفها اهلها جمع بین حقوق خدا و خلق از واقف و موقوف علیه ایجاب میکند که از وقف  
تأیید و از حبس طول مکث اراده شود .

الاستحقاق لا یحکم الوقوع فكذا قوله و ما هم عنها بغائبین  
محمول علی الاستحقاق وح نقول بموجبه إلا أن الله تعالى یعفو  
عنهم و یرجهم بفضلیه و رحمته من النار والله أعلم .

### المسألة السابعة والثلاثون

فی شفاعة محمد علیه الصلوة والسلام

هیچکس را از امت خلاف نیست در ثبوت شفاعت محمد صلی الله علیه و آله لیکن  
معتزله میگویند تأثیر شفاعت در زیادتى منفعت است مطیعان را و ما  
میگوئیم هم در زیادتى منفعت است و هم در اسقاط عقوبت از عاصیان است  
و دلایل ما بسیار است ۱

۱- اگر گویند پس این شفاعت که باصراحت نفی شده در قرآن شریف کدام است  
گویم نفی مطلق نیست بلکه از نفی آن اثبات لازم افتاده است چه آنکه شفاعت مشرکان و  
ستمگران که از بتان انتظار دارند منفی است چه بشهای بیجان یا جاندار ساکن یا متحرک که  
بت پرستان چشم و گوش بسته خود را در اختیار آنان گذاشته اند و چشم شفاعت از آنها داشته  
بدانند که ما للظالمین من حیمیم و لا شفیع یطاع و گر نه ایمان و اعتقاد باصل شفاعت از  
ضروریات مذهب شیعه بلکه دین اسلام است چنانکه مصنف گفته است حدیث ادخرت شفاعتی لاهل  
الکبائر من امتی مروی از طریقین و مورد اتفاق فریقین است شارح صحیح مسلم گوید که اهل  
سنت بجزو آن قائل اند عقلاً و بوجوب آن نقلاً صدوق رضوان الله علیه در اعتقادات فرموده  
است ثابت است برای صاحبان معاصی کبیره و صغیره که بی توبه مرده باشند و این شفاعت از  
نظر شافعیان مخصوص بر گزیدگان است از شخص ختمی مرتبت و اوصیای مرضیین او و دیگر  
پیغمبران و اوصیای آنها و مؤمنان و فرشتگان و از نظر مشغوع لهم و یرثه اهل ایمان و خدا پرستان  
است و مشرک و منافق و منکر و کافر را بهره از آن نیست چه آنکه در معنی شفاعت این حقیقت  
نهفته است هر چند نگفته باشد .



دلیل اول آنست که خداوند تعالی محمد را وَأَلَّوْهُكَ فرمود که آمرزش خواه برای جمله مؤمنان و مؤمنات و وَإِسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ و للمؤمنين و المؤمنات و چون درست شده است بدلیل قاطع که فاسق مؤمن است پس فاسق در تحت آیه در آمد و هر کس که چیزی بدرخواست بجوید

• ۱ - قال بعض المحققين من خواص الانسان تأثير اعماله و افعاله الارادته في جوهر ذاته فكلمها يفعلها بجوارحه يتأثر منه و روحه و يجتمع في صحيفة ذاته و خزانه مدرکاته لاسيما ما ترسخت من الهيات و تاكدت من الملكات و النفوس هي الصحف المنشورة في القبة و الكتاب الذي يلقيه منشور اولاً بنادر صغيرة و لا كبيرة الا احصياها و الملثثة الموكلون بهذه الارشادات هم كتبة الاعمال و هذا ما تطابق فيه البرهان و العيان و نطق به القرآن فالاعمال الحسنة تزيد النفس صفاء و بهاء و كذلك الصفات الحميدة و الاخلاق الفاضلة كما ان الملكات الردية و الاخلاق الرذيلة تكدرها فالنفوس الشقية كمرآة يملوها الخبث و الصدى و تراكت عليها الكدورات كلما اتعبت الشهوات و هذا ما يختلف بحسب طول زمان العصيان و قصرها او عظم المخالفة و صغرها فالنفوس العاصية و اصحاب القلوب القاسية مخالفة للنفوس المطيعة و ارباب الارواح العالية السعيدة لا بحسب الذات و الحقيقة بل بسبب اللواحق و العوارض الخارجية الطارية فالفعل الصادر عن النفس يؤثر اثرأ يفنى تارة بسرعة و ربما يتكرر فيبقى ذلك الاثر الذي اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون و هذا ما يسمى باللمم فقلما يخلو منه انسان و اما الثاني الذي يبقى اثره حين من الدهر و لا يزول الا بقاسر و مزيل من التوبة و تكفير الحسنات و الشفاعة و قد اشار النبي صلى الله عليه و آله الى هذا القلب بقوله ان في القلب نكته بيضاء و تسود بكثرة المعاصي و الى هذا اشير بقوله تعالی ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما يحكمون فكانه احوال الفرق بينهما الى فطرة المقول من جميع الفرق و اذا ثبت كما قلنا ان للافعال تأثيراً في الواح النفوس فلا يمكن ان يقال عفى الله عنه بلا مرجح لانه لا بد في منع المقترض من اقتضائه من مرجح و مؤثر و الا كان سفهاً و عبثاً و متنع الصدور من الحكيم و المؤثر الموجب اما جسماني و اما

بقية حاشیه در صفحه بعد

هر آینه مرید حصول آنچه باشد پس معلوم شد که بدین آیت محمد وَأَلَّوْهُكَ مرید آمرزش جمله گناهکاران امت است آنگاه آفرید گارتعالی فرمود که وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى چندان بدهم که راضی شوی بآیه نخستین معلوم شد که محمد وَأَلَّوْهُكَ خواهان آمرزش عاصیان است و به آیه دوم معلوم شد که هر چه مراد پیغمبر باشد خدای تعالی بدهد از هر دو مقدمه لازم آید که آفرید گارتعالی عاصیان را برکت قول محمد وَأَلَّوْهُكَ بیخشد

دلیل دوم قوله تعالی يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً وَ نَسُوقَ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِثًا لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مِمَّنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود منها أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أن غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم لأن الفعل كما يحسن إضافته إلى الفاعل يحسن أيضاً إضافته

بقیه حاشیه از صفحه قبل

روحانی و کل منهما اما ذمى الاثر و آنى الحصول و اما تدريجى فالاول كتأثير الاكبر في المواد و النور في السواد فالاسلام يجب ما قبله فالكافر بمجرد قبول الاسلام يصير نورانياً كيوم ولدته امه و كالتائب الصائب و هذا باجماع انسلمين ان من تاب في آخر ساعة من عمره او اسلم كافر كان من اهل النجاة لان العذاب ليس من باب التشفي او الانتقام بل النفوس الكافرة و العاصية المتمردة على اختلافها اكتسبتا صوراً نارية الا ان ينعمها مانع قوى قديكون من فعل النفس كالنور و الايمان فيما بابان مفتوحتان و قد يكون من فعل الغير كدعاه مؤمن و استغفاره له او شفاعته شفيع فمعنى الشفاعة توجه النفوس النورية القوية لخلاص النفوس الكدرة الضعيفة و لابد من سبب موجب و علة مرجحة حتى تصير شفعا لها و ذلك بمد القابلية الذاتية و قبل بطلان استعدادها و لذا اختصت الشفاعة باهل الايمان و ليست عامة فيهم ايضاً و قد اشرنا بقوله تعالی ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع .

إِلَى الْمَقْمُولِ إِلَّا أَنَا نَقُولُ حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ غَيْرُ جَائِزٍ لِأَنَّ حَمْلَهَا عَلَيْهِ يَجْرِي مَجْرَى إِيضَاحِ الْوَاضِحَاتِ فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْلَمُ أَنَّ الْمُجْرِمِينَ الَّذِينَ يُسَاقُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدًا لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ لِغَيْرِهِمْ فَتَعَيَّنَ حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي إِذَا ثَبِتَ هَذَا فَتَقَوْلُ الْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى حُصُولِ الشَّفَاعَةِ لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ لِأَنَّهُ قَالَ عَقِيْبَهُ إِلَّا مِنْ إِتْخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا وَالتَّقْدِيرُ أَنَّ الْمُجْرِمِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ أَنْ يَشْفَعَ لَهُمْ غَيْرُهُمْ إِلَّا إِذَا كَانُوا قَدْ اتَّخَذُوا عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ كُلَّ مَنْ إِتْخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا دَخَلَ تَحْتَ هَذِهِ الْآيَةِ وَصَاحِبُ الْكِبِيرَةِ إِتْخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدَ الْإِيمَانِ وَالتَّوْحِيدِ فَوَجِبَ دُخُولُهُ تَحْتَ هَذِهِ الْآيَةِ وَ لِهَذَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ الْعَهْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ الْيَهُودِيُّ إِتْخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا وَ هُوَ الْإِيمَانُ فَوَجِبَ دُخُولُهُ تَحْتَ هَذِهِ الْآيَةِ لَكِنَّا نَقُولُ الْعَامُّ بَعْدَ التَّخْصِيصِ يَبْقَى حُجَّةً فِيْمَا عَدَاهُ.

دليل سيوم فرمود در حق ملائکه لا يشفعون الا لمن ارتضى .  
 وَصَاحِبُ الْكِبِيرَةِ مُرْتَضَى عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّهُ مُرْتَضَى بِحَسَبِ إِيْمَانِهِ وَتَوْحِيدِهِ وَ مَتَى صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُرْتَضَى فِي الصِّقَةِ الْفُلَانِيَّةِ صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُرْتَضَى لِأَنَّهُ مَتَى صَدَقَ الْمَرْكَبُ صَدَقَ الْمَفْرَدُ وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ أَنْ يَدْخَلَ تَحْتَ قَوْلِهِ إِلَّا لِمَنْ إِرْتَضَى وَ الْإِسْتِثْنَاءُ مِنَ النَّفْيِ

إثبات فوجب ثبوت الشفاعة فإن قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين .

الأول أن الفاسق ليس يمرتضى فوجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة إنما قلنا إنه ليس يمرتضى ليس يمرتضى بحسب فسقه و متى صدق عليه إنه ليس يمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس يمرتضى بعين ما ذكرتم و ح يكون داخلاً تحت النفي .

الثاني إنا نحمل الآية على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه و قوله لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون فلم قلتم إن الله ارتضى شفاعت الفاسقين و هذا أول المسألة .

والجواب عن الأول أنه ثبت في العلوم العقلية أن المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم و زيد ليس بعالم لا يتناقضان لإحتمال أن يكون المراد عالماً بالفقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى وليس يمرتضى لا يتناقضان لأنه مرتضى بحسب دينه ليس مرتضى بحسب أفعاله .

إذا عرفت هذا فتقول ثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه و ثبت

۱- در اخبار طينت آمده است که خداوند بنده ايرا دوست دارد و عمل اورا دشمن دارد و گاه بالعكس کسی را دشمن میدارد ولكن عمل او محبوب است اذا احب الله عبداً لم يضره ذنبه .



أَنَّهُ لَمَّا صَدَقَ أَنَّهُ مُرْتَضَىٰ بِحَسَبِ إِيْمَانِهِ فَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُرْتَضَىٰ  
وَالْمُسْتَشْنَىٰ هُوَ هَذَا الْقَدْرُ فَكُلُّ مَنْ صَدَقَ عَلَيْهِ هَذَا الْقَدْرُ وَجِبَ  
أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ وَخَارِجًا مِنَ الْمُسْتَشْنَىٰ مِنْهُ وَيَلْزَمُ  
مِنْ هَذَا أَنْ يُقَالَ الْفَاسِقُ مِنْ أَهْلِ الشَّفَاعَةِ .

والجواب عن السؤال الثاني إنا إن حملنا الآية على ما ذكرتم  
كان المرضى هو شفاعته الشافع وإن حملناها على ما ذكرناه كان  
المرضى فعلاً من أفعال المشفوع له فقوله إلا لمن ارتضى تقديره  
إلا لمن ارتضاه والضمير يكون عايداً إلى أقرب المذكورين من  
في هذه الآية وهو المشروع له والمشفوع له وأما الشافع فهو  
أبعدهما فوجب حمل الآية على ما قلنا .

دلیل چهارم فرمود *فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ* میفرماید که شفاعت  
درحق کافر سودمند نباشد پس باید که درحق مؤمن سودمند باشد *لَأنَّ*  
*تَخْصِصَ الشَّيْبِيِّ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ* .

دلیل پنجم قوله *شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَارِ مِنْ أُمَّتِي* امامت را  
درین هشت شبهه است : شبهه اول قوله تعالی *وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ*  
*عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا* و استدلال بدین آیه از سه وجه است :

وجه اول آنستکه فرمود که *لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَوْ أَثَرَتْ*  
*الشَّفَاعَةُ فِي إِسْقَاطِ الْعِقَابِ لَكَانَتْ قَدْ أَجَزَتْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا* .

وجه دوم *وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ* و این نکره است در سیاق نفی  
پس عام باشد درحق کل انواع شفاعت .

وجه سوم قوله تعالی *وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ* اگر محمّد *رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ* شافع  
عاصی بود پس ناصر بوده باشد . اگر سایل گوید برین استدلال دو سؤال  
است یکی آنستکه جهودان میگفتند که پدران ما شفاعتخواهان مانند  
پس این آیت درحق ایشان نازل شده پس این آیت بدیشان لازم باشد .  
جواب آنستکه در اصول فقه پیدا شده است که *الْعِبْرَةُ بِعُمومِ اللَّفْظِ*  
*لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ* .

و جواب از سؤال دوم آنستکه مقصود از این آیت تخویف است  
بآمدن روزی که شفاعت در وی سودمند نباشد و تخویف از عدم اسقاط  
عقاب حاصل شود نه از عدم زیادت ثواب پس آیت مخصوص باشد بدانکه  
شفاعت را هیچ اثر نبود در قیامت درحق اسقاط عقاب .

شبهه دوم *وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ* و ظالم  
کسی بود که فاعل ظلم بود در تحت این مفهوم هم کافر داخل شود و هم فاسق .  
اگر سایل گوید آیه نفی کننده شافع است که مطاع باشد و در آخرت  
هیچ شافع مطاع نبود زیرا که مطاع باید که رتبه او فوق رتبه مطیع باشد  
*وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ أَحَدٌ يُطِيعُهُ اللَّهُ تَعَالَى* .

جواب از دو وجه است : وجه اول آنستکه همه کس داند که *لَيْسَ*

فِي الْوُجُودِ أَحَدٌ يُطِيعُهُ اللَّهُ پس حمل آیه بدین معنی کردن بیفایده باشد.  
وجه دوم آنستکه شفیع دون مشفوع له باشد لآنکه لو كان فوقه  
يُسَمَّى آمِراً وَ حَاكِماً وَ لَا يُسَمَّى شَفِيعاً فَلَفْظُ الشَّفِيعِ آفَادَ كَوْنِهِ  
دُونَ اللَّهِ فَلَمْ يُمْكِنْ حَمْلُ قَوْلِهِ يُطَاعُ عَلَيَّ مِنْ فَوْقِهِ فَوَجِبَ أَنْ  
يَكُونَ الْمُرَادُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ لَهُ شَفِيعٌ يُجَابُ.

شبهه سوم قَوْلُهُ تَعَالَى مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا  
خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ ظاهر آیه نافی همه شفاعتهاست.

شبهه چهارم قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ و اگر رسول  
شفاعتخواه ظالم باشد پس یار او بوده باشد.

شبهه پنجم قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَ فاسق  
مرتضی نیست پس باید که اهل شفاعت نبود.

شبهه ششم در حق فاسق میفرماید وَ إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصَلُّونَهَا  
يَوْمَ الدِّينِ وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ پس اگر شفاعت مقبول باشد در حق  
عاصی اما فی اسقاط الْعِقَابِ عَنْهُ أَوْ فِي إِخْرَاجِهِ مِنَ النَّارِ بَعْدَ دُخُولِهِ  
فِيهَا وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ خلف شود و این روا نبود.

شبهه هفتم قَوْلُهُ تَعَالَى الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ  
بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ  
كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَ اتَّبِعُوا سَبِيلَكَ وَ اگر

شفاعت در حق فاسق قبل التَّوْبَةِ حاصل بودی تقیید کردن بدین قید که  
فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَ اتَّبِعُوا سَبِيلَكَ بیفایده بودی.

شبهه هشتم اجماع امت حاصل است در آنچه گویند اَللَّهُمَّ اجْعَلْنَا  
مِنْ أَهْلِ شَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ پس اگر شفاعت مُحَمَّدٍ گناهکاران را  
باشد پس معنی دعا این بود که بارخدا یا مارا گناهکار گردان و معلوم است  
که اینسخن باطل است.

جواب از جمله این شبهات يك حرف است و این آنستکه دلایل شما  
باید که نافی شفاعت در کل اشخاص و در کل اوقات بود زیرا که اگر نه  
چنین باشد پس محل نزاع در وی داخل نبود و دلایل ما در اثبات شفاعت  
مفید ثبوت شفاعت بود در حق بعضی اشخاص و در حق بعضی اوقات پس  
دلایل نفی شفاعت عام بود و دلایل ثبوت شفاعت خاص بود و خاص بر  
عام مقدم باشد پس دلایل ما راجح باشد و اما تفصیل جواب از هر يك  
شبهه در تفسیر بزرگ بر سیل استقصا گفته شد و بالله التوفیق.

### المسألة الثامنة والثلاثون

فی ان الدلائل السمعیة هل یقید بالیقین ام لا

پیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم بیاید دانستن که دلیل از سه قسم  
بیرون نبود یا عقلی محض باشد یا نقلی محض یا مرکب باشد از مقدماتی  
که بعضی عقلی و بعضی سمعی باشد اما آنچه عقلی محض باشد یا همه مقدمات  
یقینی بود یا همه ظنی بود یا بعضی یقینی بود و بعضی ظنی بود اگر همه یقینی بود



نتیجه هم یقینی بود زیرا که *الْأَلْزِمُ مِنَ الْمُقَدَّمَاتِ الْحَقَّةِ لُزُومًا يَقِينِيًّا* باید که نتیجه هم یقینی و حق باشد و اگر همه مقدمات ظنی بود یا بعضی یقینی بود و بعضی ظنی نتیجه هم ظنی بود زیرا که *الْفَرْعُ لَا يَكُونُ أَقْوَى مِنَ الْأَصْلِ فَإِذَا كَانَ الْأَصْلُ يَكْدِيْتُهُ أَوْ بَعْضُ أَجْزَائِهِ ظَنِّيًّا كَانَ الْفَرْعُ أَوْلَى بِأَن يَكُونَ كَذَلِكَ* اما آن دلایل که سمعی محض باشد این خود محال است زیرا که صحت استدلال بآیه یا بخبر موقوف است بر صحت نبوت لیکن صحت نبوت اثبات توانکردن بدلیل سمعی و الا دور شود بل اثبات او بمقدمات عقلی توانکردن پس آن دلایل عقلی که مثبت نبوت بود جزوی از آن دلیل سمعی بود فی الحقیقة و اگر چه در وقت استدلال بزبان نگویند پس معلوم سمعی محض محال باشد اما آنچه مرگب باشد از مقدماتی که بعضی سمعی بود و بعضی عقلی بسیار باشد و چون این معلوم شد گوئیم عقلا را خلاف است در آنچه دلیل سمعی مفید یقین باشد یا نه قومی گویند دلیل سمعی البته مفید یقین نبود زیرا که دلیل سمعی موقوف است بر ده مقدمه که هر یکی ظنی است و هر چه موقوف باشد بر ظنی هم ظنی باشد بیان آنکه دلیل سمعی موقوف است بر ده مقدمه ظنی اینست:

مقدمه نخستین آنستکه دلیل سمعی موقوف است بر معرفت لغات و نقل لغات بر سبیل آحادست زیرا که راوی آن لغتها علماء آن لغت اند چون خلیل و اصمعی و ابو عبیده و ابن الاعرابی و باتفاق آن قوم معصوم نیستند و

و روایت آحاد از قومی که معصوم نباشند مفید یقین نبود بلکه مفید ظن بود. مقدمه دوم آنستکه تمسک بدلیل لفظی موقوفست بر صحت نحو زیرا که اختلاف اعراب الفاظ سبب اختلاف معانی بود و منقسم است بر اصول نحو و فروع آن و اصول نحو منقول است بر روایت آحاد با آنکه کوفیان در اکثر مواضع تکذیب روایت بصریان کنند و بصریان تکذیب روایت کوفیان کنند اما تفاریع نحو مثبت است بدلائل سخت ضعیف و چون تمسک بدلائل سمعی موقوف باشد بر نحو و درست شد که فروع و اصول نحو ظنی است پس مقصود حاصل شد.

مقدمه سوم آنستکه تمسک بدلائل لفظی موقوف است بر نفی اشتراك زیرا که بر تقدیر وقوع اشتراك روا بود که مراد ازین آیت و ازین خبر نه آن معنی باشد که ما تعیین کرده ایم بلکه مراد معنی دیگر بود پس تعیین این يك معنی موقوف نفی اشتراك ظنی است.

مقدمه چهارم آنستکه تمسک بدلائل لفظی موقوف است بد آنچه *الْأَصْلُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الْحَقِيقَةِ* زیرا که اگر این اصل مقرر نبود روا نباشد که مراد ازین لفظ این باشد که حقیقت است بلکه آن بود که مجاز است و چون *الْمَجَازَاتُ كَثِيرَةٌ* پس هیچ معنی متعین نشود لیکن اینکه *الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ حَمْلُهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ* مقدمه ظنی است.

مقدمه پنجم تمسک بدلائل لفظی موقوف است بر نفی حذف و اضمار

زیرا که اگر حذف و اضمار جایز باشد رو ابود که نفی اثبات باشد و اثبات نفی  
لیکن حذف در قرآن بسیارست که لا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیْمَةِ و اکثر مفسران  
حذف کلمه لا کنند و میفرمایند که ما مَنَعَكَ اَنْ لَا تُسْجِدَ و میفرماید که قُلْ  
تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّكُمْ عَلَیْكُمْ اَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَیْئًا زیرا که میگویند  
مراد آنستکه اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّكُمْ عَلَیْكُمْ اَنْ تُشْرِكُوا بِهِ شَیْئًا زیرا که  
تَرْكُ شَرْكٍ حَرَامٌ نیست بلکه شَرْكٌ حَرَامٌ است و اما چنانکه یَبِیِّنُ اللهُ لَكُمْ  
اَنْ تَصَلُّوا پس چون از حذف و اضمار نفی اثبات و اثبات نفی میشود پس  
جمله دلایل سمعی ظنی بود<sup>۱</sup>.

۱- در زبان عرب و لغت ادب حروف بسیاری آمده است که دارای فوایدی بوده که  
بر اهل سخن و تازیان پوشیده نبوده است ولی بعضی سخن تر اشان که از خارج آمده و بر سر سفره  
ادب ناخوانده نشسته و با زبان عرب آشنا شده اند چون بدون آن حروف کلام را تمام دانسته  
آنها را زاید شمرده چون بفواید آن نرسیده اند مثلا من و بیه در این دو جمله (ما فیها من  
احد و ما زید بقائهم) ان و کان در این فراز ما ان فعلت و ما کان احسنها در نظم و  
نثر فراوان است حرف لا پیش از قسم نیز از همین قسم است چه این لا حرف نفی است و  
مؤکد قسم چنانکه در آیه فلا اقسِمُ بمواقع النجوم و انه لقسَمٌ لَو تعلمون عظیم  
مقصود آنستکه عظمت مقسم به ایجاب نمیکند که سوگند بدان یاد شود بلکه اهمیت  
آن بیش از آن است که بوسیله قسم اثبات عظمت شده باشد. زمخشری در کشف گوید  
زبانی لا درین آیه چنانستکه در لا اقسِمُ بیوم القیمة و این هر دو مانند لثلا یعلم اهل  
الکتاب سپس گفته است که آوردن لاء نافی در فعل قسم امری عادی و جاری است امرؤ  
القیس گوید لا و اویک ابنة العامری لا یدعی القوم انی افر دیگرری راست  
الانادات امامه باحتمال لتحتزنی فلا ینک لا ابالی چنانکه گفتیم بهتر است که لا  
را نافی بدانیم نه زایده و فایده آنرا توکید قسم علامه بزرگوار مرحوم شیخ جواد بلاغی  
بقیه حاشیه در صفحه بعد

مقدمه ششم آنستکه معانی سخن بسبب تقدیم و تأخیر متغیر شود و  
تقدیم و تأخیر در قرآن و اخبار بسیار فرض کرده میشود پس نفی آن مضمون  
بود نه مقطوع.

مقدمه هفتم شرط تمسک بعمومات قرآن و اخبار عدم مخصص است

بقیه حاشیه از صفحه قبل

گوید از اضطراب سخن زمخشری پیداست که در پیداء و سعالت و ادب عرب دست و پای خود  
را گم کرده است تا این پایه که فرقی بین دخول لا بر فعل قسم چنانکه در دو آیت مورد عنایت  
و بین دخول آن بر حرف قسم نگذاشته چنانکه در دو شعر جاهلیت است که لا در آن نافی و  
جواب آن بیشک منفی است نظیر آیت شریفة فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک و  
چنانکه در تفسیر ما منعک ان لا تسجد از امر تک گوید لا زایده است بدان دلیل که در  
جای دیگر فرموده باشد ما منعک ان تسجد لما خلقت یدی مانند لثلا یعلم اهل  
الکتاب ای لیعلم در صورتی که لا در اینجا زایده نیست و دارای بسی فایده است و نبودن  
آن مغل بیلاغت قرآن چه آنکه گاهی برای انجام دادن کاری مانعی پیدامیشود از ناتوانی نادانی  
غفلت ملالت و نظایر اینها و گاهی سبب و علت امری وجودی است که داعی بر ترک دارد و مخصوصاً  
مخالفت امر میکند این بر سرش و استنهای انکاری یا تو بیخی سؤال از مانع است که ما منعک  
ان تسجد و سپس از سبب عامل و علت حامل بر مخالفت استیضاح کند استکبرت ام کنت  
من العالین و از آنجا که حرف لا افزوده است پس از سؤال از مانع بر سرش از سبب حامل  
بر مصیبت و عامل نافرمانی میکند که ما منعک ان تسجد و ما حملک علی ان لا تسجد و لذا  
پاسخ ابلیس در بیان تملیل و تجزیه و تحلیل سخن از وجود مانع نمیگوید بلکه بیان دلیل  
و سبب حامل میکند که انا خیر منه و مانند این آیت است در سوره طه که قال یا هرون  
ما منعک ان را یتهم ضلوا ان لا تتبعنی افعصیت امری نخست بر سرش از مانع شده  
چه امری مانع بود که دنبال من بیائی و چرا بن نبوستی و از چه رو اخبار نکردی پس  
وجود لا ضرورت و لزوم دارد ولی صاحب کشف لا را زایده میدانند و ما منعک ان تتبعنی  
معنی میکند و این اشتباه تنها از زمخشری نیست. گروهی از مفسران و ادیبان نیز دچار این  
لفزش شده اند ابن هشام در معنی گوید اگر نه آن بود که زیادت لا در شعر و نثر بتحقیق  
پیوسته این دانشمندان بخود اجازه نمیدادند که بقرآن مجید نسبت داده باشند.



زیرا که بر آن تقدیر که مخصّص در محلّ نزاع موجود بود دلیل باقی  
 نماند زیرا که عدم مخصّص مظنون بود نه مقطوع زیرا که آنچه در وسع  
 عاقل باشد آن باشد که بجوید تا هیچ مخصّص هست یا نه و چون بعد  
 التأمّل التام نیابد حکم کند بعدم مخصّص و عدم العلم بالشئی لا یفید  
 العلم بعدم الشئی بل ظنّ ضعیف حاصل شود.

مقدمه هشتم تمسک بدلائل سمعیّه در اثبات احکامی که قابل نسخ بود  
 آنستکه ناسخ طاری نشده باشد لیکن عدم ناسخ مظنون باشد نه مقطوع  
 چنانکه در نفی مخصّص تقریر کردیم.

مقدمه نهم شرط تمسک بدلائل سمعی آنستکه دلیل دیگر سمعی  
 معارض او نبود لآن بتقدیر ذلك المعارض لا بد فيه من الرجوع  
 إلى الترجیحات التي لا یفید إلا الظنّ لیکن العلم بعدم ذلك  
 المعارض السمعی مظنون لا معلوم.

مقدمه دهم شرط تمسک بدلیل سمعی عدم معارض عقلی قاطع است  
 لآن بتقدیر قیام المعارض العقلی القاطع لا بد من صرف الدلیل  
 السمعی عن ظاهره وح یخرج عن كونه دلیلاً لیکن عدم معارض  
 العقلی القاطع مظنون لا مقطوع فان أقصى ما فی الباب ان لا  
 یعرف الإنسان له معارضاً عقلياً لیکن عدم العلم لا یفید العلم بعدم  
 پس پیدا شد که دلائل سمعی موقوف است بر این ده مقدمه ظنی و الموقوف

و علی الظنی ظنی پس پیدا شد که با دلائل سمعی از قراین احوال که  
 مشاهده شود یا منقول باشد به نقل متواتر منضم شود چنانکه بقوت آن  
 قراین آن دلائل سمعی مفید یقین شود و بالله التوفیق.

### المسألة التاسعة والثلاثون

فی الامامة

پیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم تفصیل مذاهب را بیاوریم امت  
 محمد ﷺ را در وجوب امامت دو قول است:

قول اول و این اختیار اکثر امت است که نصب امام واجب است.  
 و قول دوم آنستکه واجب نیست اما آن قوم که میگویند نصب  
 امام واجب است دو طایفه اند: قومی میگویند معرفت وجوب نصب امام  
 سمعی است و این قول جمله اصحاب ماست و قول اکثر معتزله و زیدیان  
 و طایفه دوم آنکه معرفت وجوب نصب امام عقلی است و اینطایفه هم  
 دو گروهند یکی آنقوم که میگویند ما بعقل پیدا میکنیم که ما را  
 واجب است که از برای خود پیشوائی نصب کنیم زیرا که نصب کردن  
 پیشوا مفید دفع ضرر است و دفع ضرر کردن از نفس واجب است عقلاً  
 و این قول اختیار جاحظ و ابوالقاسم کعبی و ابوالحسین بصری است و طایفه  
 دوم میگویند برخدایتعالی واجب است نصب امام کردن از برای مکلفان  
 و این باقوال بسیار منشعب میشود قول اول قول ملاحده است لعنة الله علیهم

و اسماعیلیان و ایشان میگویند طریق معرفت خداوند تعالی بتعلیم امام است پس بر خدای تعالی واجب است که نصب کند امامی معصوم را تا خلق را معرفت خدای تعالی کند اینست ظاهر قول اینطایفه و اگر چه ایشان از راه حقیقت منکر این اند.

قول دوم قول اثنی عشریان است و ایشان میگویند خلق را در معرفت خدای بهیچ امام معصوم حاجت نیست لیکن بر خدای تعالی واجب است نصب امام کردن تا او لطف باشد مکلفان را در اداء واجبات عقلیه و احتراز کردن از قبایح عقلی و حافظ دین باشد از زیاده و نقصان.

قول سیوم قول طوائف دیگر است که گویند بر خدا تعالی واجب است نصب امام کردن تا خلق را تعلیم کند آنچه تعلق بمصالح و مفاسد ایشان دارد مثل اغذیه و ادویه و حرف و صناعات و لغات و امثال این معانی اینهمه تفصیل قول آن جماعت است که گفتند که نصب امام واجب است مطلقا. و اما آنقوم که گویند نصب امام علی الاطلاق واجب نیست سه طایفه اند: اول ابوبکر اصم و پیروان او میگویند در وقت فتنه و ظهور ظلم نصب امام واجب است تا دفع شر کند از خلق اما در وقت ظهور عدل و انصاف نصب امام واجب نیست.

طایفه دوم گویند در وقت فتنه و ظهور ظلم واجب نیست زیرا که روا باشد که بسبب نصب شخصی معین مردمان متمرد شوند از طاعت او و فتنه

زیاد شود اما در وقت آسایش و عدم تشویش و فتنه نصب امام واجب بود.

اما طایفه سوم میگویند نصب امام در هیچ وقت واجب نیست البته اینست تفصیل مذهبها در وجوب نصب امام اما آنقوم که میگویند که وجود امام واجب است خلاف کرده اند در آنچه طریق تعیین امام چه چیز است قول اول و این قول امامیه است آنستکه طریق تعیین امام نص است از خدا و رسول قول دوم و این قول زیدیان است آنستکه طریق تعیین

۱- فان فعلوه جازو ان ترکوه جازو و هذا قول اکثر الخوارج اربعین کلینی در کتاب کافی از ابوبصیر نقل کرده است که از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم **اَلزَّيْنَانِ آيَةُ مَبَارَكَةٍ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ** فرموده مقصود حضرت امیر المؤمنین و امام حسن و امام حسین هستند من گفتم مردم بر ما اعتراض دارند و میبرند چرا خداوند تصریح بنام اینان نکرد اگر نام امیر مؤمنان و دیگر پیشوایان در قرآن برده همیشه اختلافی پیدائیشد فرمود بآنان بگوئید مگر خداوند عدد رکعات نمازها را بیان فرمود در کجای قرآن سخن از نمازهای پنجگانه و رکعات آن رفته و شماره های آن را گفته جز اینست که پیغمبر خدا تفسیر فرمود و تعیین تکلیف چنانکه دستور ذکر کوفه داده ولی از کیمت و کیفیت آن در قرآن چیزی نیست حضرت رسول اکرم در هر چهل درم یکدرهم معین فرمودند و در موضوع حج سخن از اشواط هفت گانه نیست و طواف و مناسک را پیغمبر آموخته آیه مبارکه در وجوب فرمانبرداری نازل و حضرت ختمی مرتبت فرموده اند من کنت مولاه فهذا علی مولاه و قال اوصیکم بكتاب الله واهل بيته فاني سألت الله ان لا يشرق بينهما حتى يوردهما الحوض فاعطاني ذلك و قال لا تعلموههم فانهم اعلم منكم و قال انهم ان يخرجوکم من باب هدی و لن یدخلوکم من باب ضلالة اگر این توضیح را پیغمبر نداده بود دیگران مدعی میشدند و بعلاوه خداوند در مقام تصدیق پیغمبر فرمود انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا علی بن ابیطالب و حضرت صدیقه طاهره و حسنین علیهم السلام را در خانه ام السله در زیر عبا برد و قال اللهم ان لکل نبی اهلا و ثقلا و هؤلاء اهل بیته و ثقلی ام السله گفت آیا من از اهل شما نیستم فرمود انک الی خیر و لکن هؤلاء اهلی



امام یا نص باشد چنانکه در حق علی و حسن و حسین علیهم السلام بود یا دعوت و خروج بسیف بشرط آنکه فاطمی باشد و عالم و زاهد.

قول سیوم قول جمله اصحاب ما و جمله معتزله است و آن آنستکه طریق تعیین امام یا بیعت است چنانکه در حق ابوبکر صدیق رضی الله عنه بود یا آنکه امام او را ولی عهد خود کند چنانکه در حق عمر که ابوبکر او را ولی عهد خود گردانید.

بدانکه امت را خلاف است که امام بحق بعد از پیغمبر که بود جمله اصحاب ما و معتزله میگویند ابوبکر بود و جمله شیعه میگویند علی علیه السلام بود و جماعتی در عهد خلافت عباسیان ظاهر شدند و گفتند عباس بود و دلیل صحّت امامت ابوبکر آنستکه اجماع امت است که امام بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله یا ابوبکر بود یا علی یا عباس و روا نبود که امام علی بوده باشد یا عباس پس تعیین شد که ابوبکر باشد و الا حق از قول جمله امت بیرون باشد و این روا نیست و ما را بر صحّت این دلیل سه مقدمه حاجت است.

مقدمه نخستین آنستکه اجماع است که بعد از رسول یکی از این سه امام بود بدانکه انصار پیش از خلافت ابوبکر درین نزاع میگردیدند و میگفتند **مِنَّا أَمِيرٌ وَ مِنْكُمْ أَمِيرٌ** لیکن ابوبکر با ایشان مناظره کرد و ایشان از آنقول رجوع کردند و اینقول باجماع امت ساقط است و هر کس که او بر کتب سیر گذشته باشد یقین شود او را که هیچکس بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله

از امت دعوی امامت هیچکس نکرده اند مگر دعوی امامت این سه کس<sup>۱</sup>.  
مقدمه دوم آنستکه روا نبود که امام بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله علی باشد

۱- در کامل بهائی آمده است که چون زمینه خلافت را برخلاف انتظار برای ابوبکر مهیا میکردند و باز بکران سخت فعالیت افتادند انصار گفتند منا امیر و منکم امیر بسعد پیشهاد کردند که تو را رئیس و پیشوا خواهیم کرد سعد گفت من دین فروشی نمیکنم و این کار را جایز نمیشمرم از اینرو با ابوبکر بیعت نکرد و گفت من که برای دنیای خود ترک دین نکنم برای دنیای دیگران نیز نخواهم کرد. محمد بن جریر طبری گوید که سعد بن عباد را گفتند اکنون که کار بر ابوبکر راست آمد و مسلمانان چنین مصلحت دیدند تو چرا هرنگ جماعت نشوی گفت از حضرت ختمی مرتبت شنیدم که بفرمود پس از من هوا پرستان گمراه شوند و بسوابق خویش بازگشت کنند فالحق یومئذ مع علی و کتاب الله بیده لا یبایع احد غیره من اورا گفتم آیا دیگری هم این گفتار رسول شنیده است گفت آنروز چندین تن دیگر نیز بودند ولی با کینه توزان و غرض ورزان که **فی قلوبهم مرض** چه میتوان گفت. این عبدالبر در استیعاب و ابن اثیر در اسد القابیه آورده اند که سعد با ابوبکر و عمر هیچکدام بیعت نکرد و چون قبیلۀ خزرج قوی بودند نتوانستند او را الزام کنند در روزگار عمر بشام رفت و خالد بن ولید نیز در آن وقت در شام میبود سعد شبی از دهی بدهی میرفت خالد سخت کماندار و تیر انداز بود و تحریک کرد تیر اندازان شبانه براه سعد رفتند و او را بکشتند قاضی گوید بالادری در تاریخ خود آورده که عمر بن خطاب محمد بن سلمه و خالد بن ولید را از مدینه بکشتن سعد بن عباد فرستاده هر یک تیری بینداختند و او را کشتند ولی ما همان روایت نخست را درست میدانیم که خالد در شام میبود و چون مخالفت او را دانسته خود برای تقرب بمقام خلافت مرتکب این جنایت گشته و چنان مرد شریف و بزرگوار را کشته تا گناه او و سوابق ننگین او بخشیده شود پس از این داستان مکتوبی بخلیفه نوشت که اگر در دوران خلافت ابوبکر دوست قدیمی و رفیق صمیمی شما مالک بن نویره را کشتم اکنون دشمن بزرگ تو سعد بن عباد را نیز از میان برداشتم و این عمل میتواند کفاره گناه سابق شود و امید است توانسته باشم جلب رضایت کرده باشم و برای تکمیل این نقشه شعر ساختند بر زبانها انداختند که چنان بیاری عمر بر خاستند بیچاره عوام اهل سنت که از زبان خواص شنیده و پذیرفته باشند که چنان بحمايت عمر و برای خاطر خلیفه او را کشتند و بر درختی رفته بودند و دف میزدند و میخواندند:

قد قتلنا سید العزرج سعد بن عباده  
فرمیناه بسهمین فلم نخط فؤاده

یا عباس رضی الله عنهما .

و بدانکه دلیل گفتن بر صحت این مقدمه بناست بر دو مقدمه دیگر و آن آنستکه بر آن تقدیر که امامت حق علی باشد علی از مجاربه و منازعه با ابوبکر عاجز نبود و دلیل بر این آنستکه علی علیه السلام در غایت شجاعت بود و فاطمه و حسن و حسین با غایت علو نسب ایشان با وی بودند و عباس که عم محمد بود علیه السلام با وی بود چنانکه در اخبار آمده است که عباس علی را گفت اُمِّدُ يَدِكَ اَبَايُكَ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ بِاَيِّ عَمِّ مُحَمَّدٍ رَسُولَ اللَّهِ ابْنِ عَمِّهِ فَمَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ اِثْنَانُ وَ زَيْرُ شَمَشٍ كَشِيدَةٌ بُوَدَ وَمِیْكَفَتُ بِخِلَافَتِ ابُو بَكْرٍ رَاضِي نَشُومٌ اَوْ بُو سَفِيَانٍ كَه رَئِيسِ بَنِي اُمِيَّةٍ بُوَدَ اَمَدَه بُوَدَ

۱- اَفْعَلْ هَذَا بَعْلِي وَ اَنْتُمْ اَحْيَاءُ يَا بَنِي عَبْدِ الْمَطْلَبِ كَقَتَارِ زَيْرٍ بُوَدَ كَه دَر مَقَامِ بَارِي بَر اَمَدِ بَس اَز اَن كَه مَهَاجِر وَ اَنْصَار دَر سَقِيفَه بَنِي سَاعِدَه بِمَنْظُور تَعْيِين خَلِيفَه اِجْتِمَاع كَرْدَنَد وَ بِحَكْم دَسِيسَه وَ يَا بَكْتَه خَلِيفَه دُو بَم اَن يِعَّة اَبِي بَكْرٍ فَلَئِنَّ كَارِ خِلَافَتِ بَر ابُو بَكْرٍ اسْتَوَار اَمَد ابُو سَفِيَانِ بَسِيَار نَارَاحَت بُوَدَ وَمِیْكَفَتُ اَنِي لَا رِي عِجَاجَةٌ لَا يَطْفِيهَا اِلَّا الدَّمُ يَا لَعْبُدَ مَنَافِ فَيَمَّا ابُو بَكْرٍ مَن اَمْر كَم اَيْنَ اَلْمَسْتَضْعَفَانِ اَيْنَ الْاِذْلَانِ (بِرِيدَ عَلِيًّا وَ الْعَبَّاسَ) ثُمَّ قَالَ لَعْلِي عَلَيْهِ السَّلَامُ اَمَدُ يَدِكَ اَبَا يِعْكَ فَوَاللَّهِ لَا مَلَائِنَهَا عَلِيٌّ اَبِي بَكْرٍ خِيَالًا وَ رَجَالًا فَامْتَنَعَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ مَهْيَا بَا سَفِيَانِ اُجَاهِلِيَّةٌ وَ اِسْلَامًا فَوَلِيٌّ ابُو سَفِيَانٍ مَن شَدَّ اَو اَيْنَ بِيَشْرَمِي وَ يَزَّةُ رَئِيسِ اَمُوِيَانِ اسْت

وَلَنْ يَقِيمَ عَلِيٌّ ضِيمَ يَرَادُ بِهِ اِلَّا الْاِذْلَانَ عَيْرَ الْحَيِّ وَالْوَتْدِ هَذَا عَلِيٌّ الْخُصْفُ مَرْبُوطٌ بِرَهْتَه وَ ذَا يَشْحُ فَلَ يَرْتِي لَهُ اِحْدِ يَكِي اَز شَعْرَاءِ مَعَاوِرِ دَر جَوَابِ بَكْتَنِ اَز مَعَارِيفِ شَعْرَاءِ اَز اَيْنِ مَضْمُونِ اسْتِفَادَه كَرْدَه وَ سَخْتِ اَوْرَا كَوْبِيَدَه اسْت بِيَادِ دَارَمُ كَه دَر هَمَانِ اَوَانِ مَنَاطِرَه بَهَارِ وَ اَفْسَرِ زَبَانِ زِدْ خَلْقِ بُوَدَ بَقِيَه حَاشِيَه دَر صَفْحَه بَعْدِ

و میگفت اَرْضَيْتُمْ يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ اَنْ يَلِيَّ عَلَيْكُمْ تَيْمٌ وَ اَللَّهُ لَأَمْلَانٌ الْوَادِي خَيْلًا وَ رَجَالًا وَ جَمَلَه اَنْصَارِ خَصْمِ ابُو بَكْرٍ بُوَدَنَد بِسَبَبِ خِلَافَتِ كَه اِيْشَانِ طَالِبِ خِلَافَتِ بُوَدَنَد وَ ابُو بَكْرٍ اِيْشَانِ رَا بِحُجَّتِ اَز اَن خِلَافَتِ

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ملك الشعراء بهار که بیشک شاعری قادر و هنرمند میبود گوید :

پافشاری و استقامت میخ

بر سرش هر چه بیشتر کوبند

شاهزاده محمد هاشم میرزا افسر در جواب او گفته است :

بس شگفت است از بهار مرا

چون زدنش بسر فرو بنشت

بست گردد ستم پذیر شود

که ستوده است پافشاری میخ

پس کجا بود استواری میخ

ناستوده است پایداری میخ

نیازی بتوضیح نیست که وی بنزد امیرالمؤمنین ازجی نداشت و ازینرو بسخنان او وقعی نگذاشت و بطور اجمال فرمودند مرا با پیغمبر اکرم پیمانی است و بر عهد خویش استوار باید بود برو این دام بر مرغ دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه چون بوسفیان از او نومید شد بنزد عباس آمد و او را در خانه بجهت برجست و گفت دست خویش بده تا باتو بیعت همی کنم تو که عم بجمیری و بمیراث او اولیتر عباس در پاسخ او گفت من نمیتوانم پذیرم امری را که علی نپذیرفت بر نور از خانه عباس بدر آمد و بجزب قوی پیوست و در لباس نفاق بتلبیس و تزویر بسر برد تا روزی که خلیفه سوم را بغلافت نشانند برخی از کفر باطن خود را نشان داد از خوشحالی در پوست نمیکنجید و فریاد زد تلقفوها یا بنی امیه تلقف الکرة فوالذی یحلف به ابو سفیان لا جنة و لا نار و سپس مهار خلافت و زمام اختیار عثمان را بکف با اقتدار خود گرفتند و هر کار دلشان خواست کردند تا روزیکه او را بکشتن دادند و معاویه نه تنها بدو کومک نداد و بیاری بهر جهت بر گزار کرد و ام المؤمنین عایشه که از وی دلی خونین داشت که امتیازات او را بکلی لغو کرده و از بیت المال چیزی قابل نمیداد عایشه هم تحریض و تحریص بکشتن او میکرد و اقولوا نعثلا میگفت عثمان مقتول و بگفته سنیان مظلوم گشت و مظالم در گردن وی بماند آری کومک بظالم دادن و پسر هند را بر مردم مسلط کردن نتیجه جزاین نباید انتظار داشتن .



دفع کرد و اگر خلافت حق علی بودی لابد بودی که انصار گفتندی چون ما را از خلافت دفع کردی ما نیز نگذاریم که تو خلافت بظلم از علی بستانی پس درین واقعه جمله انصار با علی بوده باشند پس غایت قدرت و قوت با علی بوده باشد و معلوم است که ابوبکر لشکر نداشت و در آنوقت از مال دنیا او را چیزی نبوده و بنزدیک خصم آنستکه او مردی بود سخت ضعیف و چون چنین باشد در عقل ننگجد که علی علیه السلام با چندان شجاعت و مال و معین خائف باشد از ابوبکر که با قلت مال و انصار و عدم قوت و شجاعت به حدی که زهره آن نباشد او را که اظهار منازعت و مخالفت کند و سخن روافض<sup>۱</sup> درین باب سخت عجب است که علی را در غیر این واقعه در شجاعت به حدی رسانند که در عقل ننگجد و در این واقعه برضد آن پس بدلیل معلوم شد که ترك منازعه و مجاربه با ابوبکر از عجز نبود بلکه قادر بود بر منازعه و چون اینمقدمه درست شد گوئیم امامت حق ابوبکر یا حق علی بود اگر از ابوبکر بود پس امامت او حق باشد و اگر حق علی بود مادرست کردیم که او قادر بود بر مجاربه و معلوم است که مجاربه نکرد و ترك مجاربه با مبطل مع القدرة گناه بزرگ بود و گناهکار مصر بر گناه صالح امامت نبود پس علی صالح امامت نبود برین تقدیر پس ابوبکر متعین باشد و الا خارج باشد از قول امت و این باطل است.

مقدمه سیوم آنستکه اجماع بر خطا ممکن نبود و دلیل برین آنستکه

۱- همه جا گفته اند ما نیز خواهیم گفت علی علیه السلام حفظ مصلحت فرمود مخافة ان يرتد الناس عن دين الله .

سید کاینات علیه افضل الصلوات فرمود لا تجتمع أمّتی علی خطأ اینست دلیل ملخص بر امامت ابوبکر و اما شبهات شیعیان بسیارست در اثبات امامت علی علیه السلام .

شبهه نخستین آنستکه امام باید که واجب المعصمه باشد و چون چنین باشد امام علی علیه السلام باشد اما مقدمه و آن آنستکه امام را عصمت باید و این سخن بناست بر دو اصل :

اصل اول آنستکه در همه زمان باید که امام بود و دلیل برین آنستکه امام لطف است و هر چه لطف بود واجب بود پس امام واجب بود و مراد ما از لطف چیزی است که مکلف با وجود آنچیز بفعل حسن و احتراز از قبح نزدیکتر باشد چنانکه بحدّ الجاء نرسد<sup>۱</sup> .

۱ - قال المحقق الطوسی ره امتناع وقوع القبایح والاخلاق بالواجبات عن الرسل علی وجه لا یخرون من حد الاختیار لئلا تنفر عقول الخلق عنهم ولا یثقون بما جاؤا به لطف فیکون واجبا وبسمی هذا اللطف عصمة ولما كانت علة الحاجة الی الامام عدم عصمة الخلق وجب ان یکون الامام معصوماً والا لم یحصل غرض الحکیم لان الامة لیس جمیعهم علی حد سواء فی المعرفة والاستقامة والدين وسلامة النفس فالحکمة تقتضی وجود رئیس قاهر آمر بالمعروف وناه عن المنکر مبین لما یغفی علی الامة من غواض الشرع فکان وجوده لطفاً وهذا اللطف یسمی امامة فتکون الامامة واجبة .

ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر معروف بابن الطاوس در کتاب کشف المحجّة مینویسد یکی از عجیبترین موضوعی که در کتب سنین دیده ام و مورخ نامی طبری نیز آورده است اینستکه رسول اکرم روز دوشنبه از دنیا رفته و جنازه آنحضرت روز چهارشنبه دفن شده است و در روایت دیگر آمده است که تا سه روز جنازه مبطل مانده و دفن نشد و ابراهیم قفقی در کتاب بقیة حاشیه در صفحه پند

دلیل بر آنکه امام لطف است آنستکه ما چنین میدانیم که هر گاه در عالم رئیسی باشد و قاهری که او خالق را بطاعت دعوت کند و از قبایح زجر کند حال مردم در فعل طاعت و ترک قبایح کاملتر باشد از آنچه این چنین امام نباشد پس درست شد که وجود امام لطف است در ادای واجبات

بقیه حاشیه از صفحه قبل

المعرفة بتفصیل تجزیه و تحلیل کرده و خود در بیان و تحلیل آن گفته است که چون منتظران خلافت مشغول تهیه مقدمات و انجام تشریفات میبوندند و برای ریاست فعالیت میکردند و حضرت امیر علیه السلام در کنار جسد پیغمبر نشسته و از همه گسسته نه قدرت آن داشت که از جسد رسول جدا شود و نه جرأت آنکه بدن پیغمبر را دفن کند چه اطمینان نداشت که این موضوع را بپایان برساند و او را بکشند و بانش قبر پیغمبر کنند که باید بر او نماز بگذاریم یا بروقت با محل دفن اعتراض کنند بگفته جد امجد مازید بن علی بن الحسین و الله او تمکن القوم ان طلبوا الملك بغير التعلق باسم رسالته كانوا قد عدلوا عن نبوته از رحمت حق دور باد آنکس که دنبال اجرای نقشه رفته و جنازه پیغمبر بر روی زمین مانده بلکه از موقمی که رسول را بر فراش مرگ ترک کرده و فعالیت خود را برای خصومت باعلی شروع کرده سپس گوید آخر از دین و مراسم آئین هم که بگذریم حق صحبت و حسن معاشرت و سابقه خدمت اقتضا دارد که از جنازه او احترام کنند اینان چه گونه مردمانند تو گوئی بومی از مروت نبرده و از عواطف انسانی و شفقت مردمی بهره ای نداشتند که جسد پیغمبر را کناری گذاشتند و از بی مقاسد شوم خود رفتند و این جد امجد تو علی بن ابیطالب است که اینهمه رنج دید و صبر کرد و این بردباری بحول و قوه حضرت باری بود هدف او حفظ بیضه اسلام و بقاء اذان و نگهبانی قرآن بود لا اقل این ظواهر احکام و قبله اسلام باقی ماند و زحمات چندین ساله بهدر نرود.

نگارند گوید که بزرگترین معجزات امیر المؤمنین علیه السلام صبر اوست زبان و بیان ما عاجز است از چگونگی صبر و درجه بردباری آنحضرت مگر آنکه درین باره نیز گوئیم لا یحیل عطا یا هم الامط یا هم خودش فرمود صبرت و فی العین قدی و فی الحلق شجی.

عقلی و ترک قبایح عقلی<sup>۱</sup> و اما آنکه لطف واجب است این را دو دلیل است: دلیل اول آنستکه فعل لطف از احوه عذر مکلف است پس جاری مجرای تمکن و اقتدار باشد.

دلیل دوم آنستکه اگر کسی را مهمانی کند و قطعاً داند که آن شخص بدان مهمانی آنشخص آنگاه حاضر شود که این مهمانی کننده بخودی خود برود و از وی التماس کند پس آنمهمانی کننده را چون این علم حاصل باشد اگر راست است که او را میباید که آنشخص حاضر آید لابد بود که بخودی خود نزدیک او رود و از وی التماس حضور کند پس اگر این فعل نکند دلیل آن باشد که او را ارادت حضور او نیست همچنین

۱- یکی از قواعد مشهوره در مباحث کلامیه قاعده لطف است که بعضی نسبت بآن بی لطفی کرده و آنرا تمام ندانسته اند ولی پس از امعان نظر و التفات دقیق اهل نظر و تحقیق گفته اند که کلیت کبری و تمامیت قاعده غیر قابل انکار است سخن در احراز صغری است و همه اشکال بدان باز میگردد چنانچه اشکال به شکل اول.

چه هر گاه غرض و هدف مسلم شود و بطور کلی مقصود معلوم گردد و فرضاً خداوند معرفت خود را خواسته و وجود پیغمبر و امام سبب انجام این مقصود است و مقتضی موجود تمام موانع مفقودست بطوری که قابل و فاعل سبب عامل قرب بخدا و بعد از معصیت حاصل است و اگر پیغمبر و امام موجود نباشند غرض حاصل نشود و مطلوب بدست نیاید و مقصود فوت شود. بدیهی است عقل در این شرایط حکم بوجوب وجود پیغمبر و امام میکند تقریب این محدود نسبت بموضوع ایجاب میکند سبب عامل و وجود حامل را سد میکنند نه مانع است و نه حائل نیازی به توضیح نیست که از کلمه ایجاب و وجوب و لزوم حفظ غرض برخداوند وحشت

نیاید کرد چه آنکه نقض غرض در حیوانات نیست تا چه رسد بانسان عامل فکیف بالصانع الحکیم بلی مشکل اینستکه عقول بشری بی بمصالح نفس الامری نمیرد اگر مقتضی را بداند ممکن است مانع را نبیند و از نظام کلی جهان پیغمبر ماند پس احراز صغری قاعده لطف نمیتواند.



چون باری تعالی از بندگان فعل طاعات و ترك قبایح میخواهد و میداند که این معنی حاصل نشود مگر آنگاه که این را در وجود آورد لازم آید که این لطف در وجود آورد پس اگر این لطف در وجود نیارد دلیل آن باشد که ارادات فعل طاعات و ترك قبایح معلوم نیست و این محال است و چون این سخنها معلوم شد بسر سخن باز شویم و گوئیم امام لطف است و لطف واجب بود بر خدای تعالی پس نصب امام واجب بود بر خدای تعالی. اما اصل دویم که امام باید واجب العصمة باشد و دلیل برین آنستکه حاجتمندی مکلف به نصب امام از آن جهت است که او جایز الخطاست پس این معنی اگر در امام یافت شود آنچه علت احتیاج خالق باشد بامام در امام حاصل باشد پس محتاج باشد بامام دیگر و این مؤدی باشد یا به دور یا به تسلسل و این محال است پس باید که چون فعل ناصواب در حق امام حاصل نباشد پس باید که امام واجب العصمة باشد.

و بدانکه روافض میگویند که مسأله اثبات امام و اثبات آنکه واجب العصمة باشد همچنانست که اثبات صانع و اثبات آنکه واجب الوجود است زیرا که طریق اثبات صانع آنستکه میگوئیم که عالم هم جایز الوجود است و هم جایز العدم پس ترجیح جانب وجود بر جانب عدم باید که از برای مرجحی باشد.

و در مسأله امامت میگوئیم رعیت چون جایز الخطاء اند هم فعل صواب

و ناصواب از ایشان جایز بود پس شخصی باید که ترجیح فعل صواب کند بر فعل ناصواب پس آنگاه در مسأله وجوب صانع گوئیم چون افتقار عالم بصانع از راه جایز الوجودی است اگر جواز وجود در صانع تعالی باشد او نیز مقتدر باشد بصانعی دیگر و از وی یا دور یا تسلسل لازم آید و این هر دو محال پس لابد باشد که بموجودی برسد که مبری باشد از جواز وجود پس باید که این مرجح واجب الوجود بود و در مسأله وجوب عصمت امام میگوئیم که خلق محتاج امام اند از آن جهت که جایز الخطاء اند.

۱- چنانچه در باب نبوت مصنف با دلایل و براین محکم بیان ضرورت و لزوم بعث انبیا نموده و نیز لزوم عصمت را به برهان عقل و نقل ثابت کردند مصحح نیز دلیل عقلی دنیا پسند و بزبان روز بر آن افزود اکنون در باره امامت همه آن مطالب جریبان دارد چه بهمان دلایل که نیازمندی به پیبران احراز گردید احتیاج بوجود امام نیز ضروری و غیر قابل انکار است انما انت منذر و لكل قوم هاد و نیز همان بر این که عصمت پیبران را ایجاب میکرد عصمت امامان را ایجاب میکند چه مقصود از ارسال رسل و انزال کتب هدایت و ارشادست و تهنید و تأذیب آنکس که بر مردم فرمان میدهد که راست بگوئید و درست کردار باشید تارستگار شوید خیانت در امانت نکنید زناکاری و ریاکاری مخالف دینداری است جای هیچ شك و ریب نباشد که آمر و ناهی فرمانده و گوینده خود باید پاك و بی عیب باشد بکفر آلوده نمیتواند مؤدب و مهذب دیگران شود و گرنه سبب نقض غرض میشود و موجب ازدیاد مرض ندارد دمت در درونم اثر که دارم ز حال درونت خبر

خطاکار و کسی که گاهی مطیع و زمانی عاصی شود لایق پیروی نبود و حجت بر مردم تمام نشود و این همان است که در کتب کلام بقاعده لطف تعبیر میشود و نیز لزوم وجود امام معصوم در همه اعصار بر همین قاعده مبتنی است حدیث معروف فریقین که از طریقین متواترست ناظر بهمین معنی است انی تارك فیکم الثقلمین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتهم بهما لن تضلوا ابدآ و انهما معاً لن یفترقا حتی یردا علی الحوض چه حدیث معیت آنها باقر آن تاروژ قیامت تضمین کرده است عصمت قرآن و عصمت اهل البیت را که شریک فرآیندند.

پس اگر جواز فعل خطا در حق امام حاصل باشد امام محتاج باشد بامام دیگر و این مؤدی باشد بدور یا تسلسل و این هر دو محال است پس باید که جواز فعل خطا در حق امام حاصل نباشد و چون این جواز حاصل نباشد واجب العصمة باشد پس درست شد که دلیل در اثبات وجود امام و دلیل در اثبات عصمت او عین آن دلیل است که در اثبات صانع و در اثبات وجوب وجود او و چون این هر دو اصل معلوم شد درست شد که لابد است از وجود امام واجب العصمة .

اما مقدمه دویم و آن آنستکه چون امام باید که واجب العصمة باشد باید که آن امام علی باشد و تقریر اینسخن بنا بر دو مقدمه است و آن آنستکه اجماع امت حجّت است و دلیل برین آنستکه معلوم شد که روزگار خالی نیست از شخصی واجب العصمة پس هر گاه که جمله امت اتفاق کنند بر چیزی قول آن امام واجب العصمة هم در میان قول کل امت حاصل باشد و قول او جز بر حق نبود پس قول (کلی) کل امت باید که حق باشد و چون این مقدمه درست شد گوئیم اجماع امت است که امام بعد از پیغمبر ص یا ابوبکر بود یا عباس یا علی و اجماع امت است که ابوبکر و عباس واجب العصمة نبودند<sup>۱</sup> و بدلیل عقلی معلوم شد که امام

۱- ان الله احتج بالامامة كما احتج بالنبوة كما قال و آتينا الحكم صبياً چنانکه لباس رسالت و نبوت را خداوند بر اندام کسانی که رسا دانسته است پوشانده که **اللهم اعلم** حیث یجعل رسالته آری خلیفه در حکم مستخلف عنه است قال علی ع انی عبدالله و اخو رسول الله

باید که واجب العصمة باشد پس باید که ابوبکر و عباس امام نباشند و چون این دو امام نباشند باید که علی امام باشد که اگر علی امام نبود پس حق از قول کل امت بیرون باشد و ما درست کردیم که این محال است پس درست شد که امام بعد از محمد ص علی بود و امامت غیر علی را باطل است و هم بدین طریق امامت یازده فرزند علی درست کنند و اعتقاد اکثر امامیه در اثبات امامت بدین دلیل است .

شبهه دویم آنستکه میگویند که پیغمبر ص بنص جلی تعیین امامت علی کرد و این نص جلی بنقل متواتر بما رسیده و دلیل بر حصول این تواتر آنستکه خبر متواتر از وقایع گذشته مشروط باشد بسه شرط :

شرط اول آنستکه مخبران در کثرت و تباعد دیار چنان باشند که در عقل ننگنجد اتفاق ایشان بر دروغ .

و اما شرط دویم آن باشد که خبر آنجماعت از چیزی محسوس باشد .  
و اما شرط سیوم آنستکه حال هر طبقه از مخبران در اعصار گذشته هم برین نهج بوده است در کثرت و امتناع اتفاق بر دروغ این هر سه شرط در مسأله نبوت کرده شده است و چون این معلوم شد گوئیم آن هر سه شرط در اثبات بر نص جلی بر امامت علی ص حاصل است .

اما شرط اول و آن آنستکه مخبران در کثرت و تباعد دیار بحدی باشند که اجتماع ایشان بر دروغ گفتن محال عقلی باشد و درین مسأله حاصل





دلیل سیوم آنستکه منصب امامت از منصب قضا و احتساب عظیم تر است و چون احادامت را ممکن نیست تولیت قضا و امارات و احتساب کردن چگونه ممکن بود ایشان را تولیت اعظم مناصب کردن.

دلیل چهارم آنستکه امامت بنیابت خدا و رسول خداست و نیابت کسی جز بدستوری آنکس نتوان کردن پس طریق نبوت امامت نص باید نه اختیار امت پس درست باشد بدین دلیل که بیعت طریق امامت نیست پس چون طریق امامت ابوبکر باطل شد لازم آید که امامت علی متعین باشد لَانَّ السُّنِّيَّ وَالشَّيْعِيَّ قَدْ اتَّفَقَا عَلَىٰ أَنَّهُ لَا إِمَامَ إِلَّا أَحَدُهُمَا فَلَمَّا بَطَلَتْ إِمَامَةُ أَبِي بَكْرٍ تَعَيَّنَتْ إِمَامَةُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ .

اگر سالی گوید بنزدیک من امامت ابوبکر بطریق بیعت نیست بلکه نص است. جواب اگر منصوص علیه بودی در روز سقیفه منتظر بیعت نبودی چون منتظر بیعت بود دانستیم که منصوص علیه نبود.

شبهه چهارم آنستکه امام منصوص علیه باید و چون چنین باشد امام جز علی علیه السلام نباشد دلیل بر آنکه امام منصوص علیه باید پنج وجه است: وجه اول آنکه امام باید که واجب العصمة باشد چنانکه درست کرده ایم که افضل خلق باشد در کل فضایل دینی چنانکه حجّت آن تقریر کنیم و باید که اعلم خلق بود بکل علوم دینی و باید که مسلمان باشد فیما بین و بین الله تعالی و طریق معرفت آن خصال جز بنص معلوم نباشد.

اما وجوب عصمت صفتی است در باطن جز خدای بر آن مطلع نبود و همچنین آنکه گفتیم باید که افضل خلق بود و آن را جز خدای تعالی نداند و همچنین آنکه گفتیم که باید اعلم خلق باشد زیرا که مقادیر علوم جز خدای نداند و چون درست شد که این صفات معتبر است در صحت امامت و درست شد بآن معرفت آن صفات جز بنص ممکن نیست معلوم شد که طریق نصب امام جز بنص نتواند بود.

دلیل دوم آنستکه هرگز مصطفی صلی الله علیه و آله از مدینه طیبه بیرون نشد الا که شخصی را خلیفه خود کرد در مدینه و معلوم است که سبب استخلاف آن بوده تا کار رعیت منظوم بود و خلل بمصالح ایشان راه نیابد و این معنی بعد از مرگ مهمتر است زیرا که در وقت غیبت اگر چه اصلاح مهمات کردن دشوار باشد لیکن فی الجملة ممکن باشد اما بعد از مرگ باصلاح مهمات مشغول بودن ممکن نیست پس چون پیغمبر صلی الله علیه و آله در وقت حیات هرگز استخلاف ترک نکرد بعد الموت متعین باشد که ترک استخلاف نکرده باشد.

دلیل سیوم آنستکه سید صلی الله علیه و آله گفت إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لَوْلِيهِ فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَايِبِ فَلَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدِيرُهَا پس همچنانکه واجب باشد بر پدر که در وقت مرگ شخصی معین را وصی فرزندان خود گرداند تا ایشان ضایع نمانند باید که بر پیغمبر واجب تر



باشد که در وقت مرگ شخصی را وصی امت خود کند تا دین ضایع نشود. دلیل چهارم آنستکه رسول ﷺ بر بیان شریعت بدرجه بود که در استنجا کردن سی ادب را بیاموخت و معلوم است که منصب امامت اعظم مناصب دین است پس این پیغمبر که در استنجا کردن سی ادب امت را بیاموزد کمی روا بود که از دنیا برود و در اعظم مهمات دین و دنیا که آن امامت است هیچ سخن در نفی و اثبات نگوید.

دلیل پنجم آنستکه مصطفی ﷺ آنگاه از دنیا بیرون رفت که کار دین تمام شده بود قَالَ اللهُ تَعَالَى 'الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي' و امامت اعظم ارکان دین است پس کار امامت باید که پیش تر از وفات پیغمبر تمام شده باشد و این آنگاه باشد که بر امامت شخصی معین نص کند پس بمجموع این دلایل معلوم شد که امام باید که منصوص علیه باشد از قبل خدای و رسول خدای چون این درست شد گوئیم ابوبکر منصوص علیه نبود زیرا که اگر منصوص علیه بودی بایستی که امامت خود را موقوف بیعت نداشتی زیرا که باتفاق جمله امت ابوبکر در تقیه و خوف نبود لیکن بتواتر معلوم است که تا قوم بر وی بیعت نکردند او دعوی امامت نکرد و چون درست شد که طریق معرفت امام نص است و درست شد که ابوبکر منصوص علیه نبود پس باید پس ابوبکر امام نباشد و باید که علی رضی الله عنه امام باشد بدین طریق که در دلیل سیوم تقریر کرده شد

شبهه پنجم آنستکه امام واجب العصمة بود و چون چنین باشد امام علی باشد و هر چند که این طریق آورده ایم لیکن تقریر این طریق درین موضع بر وجهی دیگر خواهیم کردن.

اما میان آنچه امام واجب العصمة باید بدو دلیل است:

دلیل اول آنستکه ما را بتواتر معلوم شده که مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ جمله شریعت را که آورده آن را بر جمله مکلفان تا قیام قیامت واجب کرده است و تواتر مفید علم قطعی است و چون چنین باشد آن کل شریعت را ناقلی و حافظی باید<sup>۱</sup> و الا که تکلیف بچیزی که بما نرسیده باشد بتکلیف ما لایطاق باز آید و این از دو حال بیرون نبود یا گوئیم که هر يك از آحاد امت واجب العصمة نیست لیکن مجموع امت واجب العصمة اند و این مذهب آتقوم است که گویند اجماع امت حجت است یا گوئیم که در امت قومی می بینند که ایشان واجب العصمة اند و قول او باطل است زیرا که وجوب عصمت مجموع امت را بعقل معلوم نشود زیرا که ما می بینیم که جمیع نصاری با کثرت ایشان بر بسیاری باطلها اتفاق کرده اند پس وجوب عصمت مجموع امت بدلیل نقلی معلوم میشود لیکن آن دلیل نقلی روا باشد که مخصوص باشد بصورتی معین یا منسوخ شده باشد و آن مخصوص

۱ - لابد للشرایع من حافظ یحفظها عن التفریر و من ناقل ینقلها الینا و ذلك الناقل یجب ان یتكون منصوصاً و الا لم یکن نقله مفیداً للعلم و ذلك الناقل الذی هو واجب العصمة اما ان یتكون مجموع الامة او بعض احادها و الاول باطل لان وجوب عصمة كل الامة غیر ثابت عقلاً.

و ناسخ بمانر سیده باشد پس علم بدانکه دلیل حقیقت اجماع و واجب القبول است آنگاه حاصل شود که بدانیم که اگر مخصّص بوده یا ناسخی بوده از آن مخصّص و ناسخ بمانر سیده و علم ما بدین مقدمه آنگاه حاصل شود که بدانیم که دلیل حقیقت اجماع نه مخصوص است و نه منسوخ پس این دور باشد و دور باطل پس معلوم شد که حفظ کلّ دین بنا بر قول اهل اجماع باشد و چون این باطل شد معلوم شد که هر آینه قومی باید واجب العصمة تا نقل دین و حفظ دین بقول ایشان ثابت شود پس درست شد که امام میباید که واجب العصمة باشد.

اگر سایلی میگوید چرا روا نباشد که نقل دین محفوظ باشد بنقل اهل تواتر جواب گوئیم که نقل اهل تواتر حجّت میباشد در وجود آن خبر که ایشان نقل کرده اند اما حجّت نبود در تقریر آنکه آنچه ایشان نقل نکرده اند باید که نبوده باشد پس بواسطه اهل تواتر نقل تمام دین معلوم نگردد دلیل دوم بر وجوب عصمت آنستکه اگر جایز الخطا باشد پس بر آن تقدیر که بر سفک دماء و استباحه فروج و انواع ظلم اقدام کند یا منع کردن واجب باشد یا نباشد اگر واجب باشد آن منع کننده یا آحاد امت باشد یا مجموع امت روا نباشد که منع کننده آحاد امت باشد زیرا که هر کس که احوال عالم دیده باشد داند که آحاد رعیت را میسر نشود منع کردن از یک شهر معین فضلاً عن کلّ العالم.

و ایضاً چون مقصود از وجود امام آنستکه تامانع باشد آحاد رعیت را از کارهای ناکردنی ممکن نبود که مانع امام از کارهای ناکردنی آحاد رعیت باشد و الا دور لازم آید و روا نبود که مانع امام از معصیت مجموع امت باشد زیرا که اتفاق جمله رعایا علی کثرتهم و تقرّیهم فی الشریق و القرب بر یک فعل معین محال باشد یا سخت نادر باشد و چون چنین باشد منع امام از معصیت حاصل نشود.

و ایضاً میدانیم که هر یک از آحاد رعیت اگر چه بدل منکر باشد بر پادشاه لیکن هیچکس اظهار آن نیارد کردن زیرا که ترسد از آن که غیر با او موافقت نکند بلکه با پادشاه موافقت کند و بدان سبب پادشاه او را بکشد پس معلوم شد که اگر امام کاری بد کند منع کردن او ممکن نباشد. و اما اگر گویند که چون امام باطل کند منع او واجب نبود این سخن هم باطل است زیرا که دلایل وجوب امر بمعروف و نهی از منکر عام است. و ایضاً برین طریق نصب امام موجب تکثیر فواحش و فساد باشد لیکن مقصود از نصب او تقلیل فواحش و فساد است پس آن متناقض شود و چون این سخنهار روشن شد پس بدلیل باز شویم و گوئیم اگر امام جایز الخطا باشد بر آن تقدیر که آن کار ناکردنی بکند یا منع کردن او واجب بود یا نبود و هر دو قسم باطل است پس باید که امام واجب العصمة بود پس بدین دو دلیل درست شد که امام واجب العصمة باید و چون این مقدمه درست



شد باید که ابوبکر امام نبود زیرا که اجماع امت است که ابوبکر واجب العصمة نبود و بدلیل درست شد که امام واجب العصمة باید پس لازم آید که ابوبکر امام نبود و علی امام باشد چنانکه تقریر کرده شد.

شبهه ششم علی افضل خلق بود و بعد از رسول صلی الله علیه و آله هر که افضل بود باید که امام باشد پس لازم آید که علی امام باشد و غیر او امام نباشد.

اما مقدمه نخستین در بیان آنکه علی افضل خلق است بعد از رسول صلی الله علیه و آله و بر صحت این مقدمه بیست دلیل است:

دلیل اول آنستکه حقیقتاً فرمود محمد صلی الله علیه و آله را که قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبْنَانَا وَ آبْنَاتِنَا وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ و در اخبار متفق آمده که آنفُسَنَا علی بوده و محال است که نفس محمد عین نفس علی بوده باشد پس باید که مراد از اینسخن مساوات مماثلت بوده باشد پس هر صفت که محمد را بود باید که مثل او علی را بوده

۱- انبیا علیهم السلام اقرب خلق هستند بخداوند چه بقرب عیودیت برگزیده اند و بدین جهت شایسته رسالت اند تا بجائی رسیده که اطاعت آنها اطاعت خداست که **من يطع الرسول فقد اطاع الله** بدیهی است که وجود ایشان از هر جهت میزان تقرب است هر کس بایشان بقرب تشبیه نزدیکترست بخداوند نزدیکتر باشد و چون این تقرب محسوس نیست گرفتاران عالم حس بحقیقت آن نرسند مگر آنکه کاشفی از خدا و رسول بدست آید در رسوم عبارات و عالم الفاظ لغات و مصطلحاتی است برای بیان اینمعنی مثلا برای بیان شدت دوستی و کثرت اخلاص تمبیر به پیرهن و لباس کرده اند و گاهی بچشم و دست و پوست و گوشت از برادر و دوست نام برده اند و روح و بدن هم گفته اند چندان که او را جان و روان بگویند این دیگر فوق بقیه حاشیه در صفحه بعد

باشد تا مساوات حاصل شود **ثُمَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ فِي النُّبُوَّةِ لَمْ يَحْضُرْ فَلَا جَرَمَ آخَرَ جِنَاهُ مِنْ تَحْتِ اللَّفْظِ** پس باید که مساوات در باقی صفات حاصل باشد لیکن اتفاق است که محمد صلی الله علیه و آله افضل خلق بود بحکم مساوات علی افضل خلق باشد **لِأَنَّ الْمُسَاوِيَّ لِلْأَفْضَلِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ**. دلیل دوم آنستکه در حدیث طبر مصطفی صلی الله علیه و آله فرمود **إِنِّي بِأَحِبِّ خَلْقِكَ يَا كُلِّ مَعِيَ هَذَا الطَّيْرُ وَمَعْنَى مَحَبَّتِ خَدَاوْنِدِ مَرِ بِنْدِهِ رَا كَثْرَتِ ثَوَابِ بَاشِدِ پَس بِحَكْمِ اِيْنِ خَبْرِ بَایِدِ كِه عَلِيُّ اَكْثَرُ ثَوَابًا مِنْ جَمِيْعِ الْخَلْقِ** باشد و مراد از افضل این است.

دلیل سیوم علی اعلم صحابه بود و افضل باشد دلیل بر آنکه علی اعلم صحابه بود آنستکه موجبات این زیادتی در اول حاصل بوده است آنستکه هیچ شك نیست که علی در غایت ذکاء و فطنت بود و هیچ شك نیست که او حریص بود بر تحصیل علم و از هزل و غیبت دور بود و هیچ شك نیست

بقیه حاشیه از صفحه قبل

دیگر تعبیرات تقریبی و عبارات معمولی است بویژه وقتی که خدا کسی را نفس نبی بخواند بیشک اقرب اشخاص به نبی خواهد بود و من حيث الشبابة الکمالیه مقصود است و این موضوع از متواترات است در آیه تمبیر از آنحضرت بانفسنا فرموده است و بیان مماثلت حقیقت فرموده چه علی را خود پیغمبر نامیده و یقین داعی غیر مدعو است ولی چون کمال قرب حاصل است بداعی مماثلت تام و شباهت عام در صفات و مناسبات او را جان بلکه خود پیغمبر خوانده چه در گفتار عرب معمول است و رسم تازیان اینستکه چون خواهند تشبیه کنند گویند فلانی مانند شیر است و هر گاه در تشبیه مبالغه کنند کاف تشبیه را حذف کرده و گویند **زيد الاسد** چهل هو هو نه ذو هو . علی را نفس پیغمبر شناسد که هر کس خویش را بهتر شناسد فخر رازی در تفسیر کبیر داد سخن داده و علی را بچشم عقل و حقیقت دیده است .

که از اول عهد کودکی شب و روز با محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود و از یکدیگر جدا نبودند و هیچ شك نیست که هیچ استاد عالمتر و کاملتر از محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبود و هیچ شك نیست که چون شاگرد در غایت زیرکی و در غایت حریصی بر تحصیل علم پس استادی در غایت علم و این چنین شاگرد با چنان استاد سالهای بسیار در یک خانه باشند و این چنین استاد آنچنان شاگرد را بغایت دوست دارد لابد باشد که این چنین شاگرد در علم بغایت کمال برسد و این همه مقدمات یقینی است و این معانی در حق ابی بکر نبود بخدمت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در بزرگی رسید و علم آموختن در وقت صغر سن بهتر باشد که در وقت کبر سن.

و ایضاً علی عَلِيٌّ همه روز با محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود<sup>۱</sup> و ابوبکر چنین نبود پس بحکم این مقدمات معلوم شد که علم علی عَلِيٌّ بیشتر بود از علم جمله اصحاب.

۱- قال ابن عباس علی علیه السلام علم علیاً علم رسول الله صلی الله علیه وآله علمه الله فعلم النبی من علم الله و علم علی من علم النبی صلی الله علیه وآله و قال علی علیه السلام اللهم انک قد تعلم انه لم یکن الذی کان منافسة فی سلطان ولا التماس شیء من فضول العظام ولكن لئلا یرد المعامل من دینک و نظیر الاصلاح فی بلادک قیام المظلومون من عبادک و تقام المعظلة من حدودک اللهم انی اول من اناب و سمع و اجاب لم یسبقنی بالصلوة الا رسول الله و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامة المسلمین البخیل فیکون فی اموالهم نهمة و لا الجاهل فیضلمهم بجهله و لا الجانی فیقطعهم بجفائه و لا الخائف للمدول فیتخذ قوماً دون قوم و لا المرتشی فی الحکم فینهب بالحقوق و یقف بها دون المقاطع و لا المعطل للسنة فیهلک الامة.

و اما بیان حصول زیادتی در آخر عمر از وجوه است :

وجه اول آنستکه از علی روایت است در تقریر توحید و عدل و نبوت و هیچکس از صحابه را صدیک آن نقل نیست فاما علم فصاحت معلوم است که بعد کلام الله و کلام رسول الله هیچکس از فصحا و بلغاء متقدم و متأخر را مثل سخن علی عَلِيٌّ در فصاحت نیست<sup>۱</sup> بلکه سخن او در قوت و استعلا با سخن هیچکس از متقدم و متأخر نسبت ندارد.

و اما در علم تفسیر اکثر خلق شاگرد عبدالله بن عباس اند و عبدالله بن عباس شاگرد علی عَلِيٌّ بوده است و این ظاهر است و اما در علم کلام هیچ خلاف نیست که آغاز این علم از وی پدید آمده است و جمله فرق مکلمان بوی منسوبند اما انتساب معتزله بوی سخت ظاهر است.

و اما اشعریان انتساب ایشان بابوالحسن اشعری است و اشعری شاگرد ابوعلی جبائی است از معتزله و انتساب ابوعلی چنانستکه گفتیم پس انتساب همه اشعریان بدین طریق بعلی باشد.

و اما خوارج که در غایت بعدند از دوستی علی آنقدر علم که ایشان

۱- قال ابن ابی الحدید و اعلم ان لا یتخالجنا الشک فی انه علیه السلام افضح کل من ناطق بلغة العرب من الاولین و الاخوین الا ما کان من کلام الله و کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و ذلك لان فضیلة الخطیب او الکاتب فی خطابه و کتابته یمتد علی امرین هما مفردات الالفاظ و مرکباتها اما المفردات فان یکون سهلة سلسلة غیر وحشية و لا معقدة و الفاظه کلها كذلك و اما مرکبات فحسن المعنی و سرعة وصوله الی الافهام و اشتماله الی ان قال نقلاً عن معاوية و هل سن الفصاحة لقریش غیره و قیل ان ابن بناته حفظ مائة من خطبه.



زا بوده هم بعالی منسوب است زیرا که اکابر خوارج همه لشکر علی بودند و شاگردان او بودند و نافع ازرق و عبدالله اباض و دیگر اکابر خوارج شاگردان ابن عباس اند و او شاگرد علی علیه السلام بود پس بدین طریق معلوم شد که از جمله فرق متکلمان فاضلترند زیرا که مستدل از مقلد فاضلترند پس اشرف طوایف اسلام همه شاگردان علی اند سلام الله علیه .  
و در علم فقه بنحوی بود که گفت **وَاللّٰهُ لَوْ كَسِرَتْ لِي الْوَسَادَةُ ثُمَّ جَلَسْتُ لِحُكْمَتِ بَيْنِ اَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوْرَتِهِمْ وَ بَيْنِ اَهْلِ الْاِنْجِيلِ بِاِنْجِيلِهِمْ وَ بَيْنِ اَهْلِ الزُّبُورِ بِزُبُورِهِمْ وَ بَيْنِ اَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ** وَ اللّٰهُ مَا مِنْ آيَةٍ اُنزِلَتْ فِي بَرٍّ وَلَا بَحْرٍ وَلَا سَهْلٍ وَلَا جَبَلٍ وَلَا سَمَاءٍ وَلَا اَرْضٍ وَلَا لَيْلٍ وَلَا نَهَارٍ اِلَّا وَاَنَا اَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَ فِيْ آيٍ شَيْءٍ نَزَلَتْ .

اگر سائلی گوید که ابوهاشم درین طعن کرده که حکم کردن بتوریه

۱- گرچه کلمه فقه بمعنی جامع آن مقصود ما را تأمین میکند ولی در اصطلاح مصنف در آن معنی وسیع نافع بکار نرفته است من میگویم که این بیان حکایت از علم و عقل و سیاست و عدل علوی میکند چه آنکه اسلام بزرگ و امپراطوری وسیع اسلامی که همه ملل و امم را زیر پرچم عدل خود پذیرفته و ملین را در داد و وظایف و انجام تکالیف دینی خود آزاد گذاشته الزام نخواهد کرد که در معاملات و معاملات بحاکم دادگستری مراجعه و باحکام اسلامی کردن نهند این موضوع در اصطلاح کابیتولاسیون تعبیر میشود هر کس با حقوق اسلامی آشناست میداند که در فقه اسلام رعایت احترام ملین جهان شده است و در مواقع لزوم به احکام خودشان محکوم میشوند عدل علوی همین اقتضا دارد و اشاره باین حقیقت میکند که اگر از نخست زمام امر بدست میگیرتم آزادی عمل میداشتم حقوق اقلیتهای تابعه را کلاً تأمین و امنیت قضائی آنها را طوری تضمین میکردم که عظمت اسلام را دریابند .

روا نبود زیرا که توریه منسوخ است و حکم بمنسوخ روا نبود .  
جواب معنی سخن آنست که از توریه و انجیل دلایل بر صحت نبوت محمد صلی الله علیه و آله بیرون آرم . و ایضاً یعنی حکمی که شرح ما با شرح متقدمان در آن برابر باشد آیاتیکه موجب آن حکمها باشد از توریه بیرون آرم .  
وجه دوم آنستکه پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود که **اَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ وَ قَضَاكُمْ** در وجه دوم محتاج جمله علوم دین باشد پس چون در قضا بر همه راجح بود در همه راجح بوده باشد .

وجه سوم آنستکه **رُوِيَ اَنْ عُمَرَ اَمَرَ بِرَجْمِ امْرَاةٍ وَ لَدَّتْ لِسْتِهْ اَشْهَرُ قَنْبِهْ عَلِيٌّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ حَمَلُهٗ وَ فِصَالُهٗ ثَلَاثُونَ شَهْرًا وَ يَقْوَلِهٖ وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَتَرَكَ عُمَرُ رَجْمَهَا وَ قَالَ لَوْ لَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ وَ رُوِيَ اَنْ امْرَاةً اَقْرَتْ بِالزُّنَا فَاَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِهَا وَ كَانَتْ حَامِلًا فَقَالَ عَلِيٌّ عليه السلام اِنْ كَانَ لَكَ سُلْطَانٌ عَلَيْهَا فَمَا سُلْطَانُكَ عَلِيٌّ مَا فِي بَطْنِهَا وَ تَرَكَ عُمَرُ رَجْمَهَا وَ قَالَ لَوْ لَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ فَاِنْ قِيلَ لَمَلَّ عُمَرُ اَمَرَ بِرَجْمِهَا مِنْ غَيْرِ تَفْجِيسٍ عَنْ حَالِهَا وَ ظَنُّهَا اَنْهَا لَبَسَتْ بِحَامِلَةٍ فَلَمَّا نَبَهَهُ عَلِيٌّ تَرَكَ رَجْمَهَا قُلْنَا فِهَذَا يُوجِبُ اَنَّهُ**

۱- و قال فی اربینه لعل المراد ان قضاة اليهود والنصارى متكونون من الحكم والقضاء على وفق ادیانهم بعد بدل الجریة فكان المراد انه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو قادراً علیه وقد قلت آنفاً عدله ای عدالة الاسلام يقتضى ان لا يحكم على الكتابى الا بما يحكم علیه دینه فان اختلفوا فی الاحكام فهو علیه السلام يحكم بما عنده من الحق المطلق و علمه الواسع ما يقال له او يعبر عنه باعلامية حقوق البشرية .

مَا كَانَ يَحْتَابُ فِي سَفِكِ دَمَاءِ النَّاسِ وَهَذَا أَشَدُّ مِنَ الْأَوَّلِ وَرَوَى أَن  
عُمَرَ قَالَ يَوْمًا عَلَى الْمَنْبَرِ لَا تُعَالُوا فِي مُهُورِ التِّسَاءِ فَمَنْ غَالَى فِي  
مُهْرٍ أَمْرَةً جَعَلْتُهُ فِي بَيْتِ الْمَالِ فَقَامَتْ عَجُوزٌ قَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ  
أَتَمْنَعُ عَنَّمَا جَعَلَهُ اللَّهُ لَنَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ  
مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدِيَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا فَقَالَ  
عُمَرُ كُلُّ النَّاسِ أَفْقَهُ مِنْ عُمَرَ حَتَّى الْمُخْذَرَاتِ فِي الْبُيُوتِ فَهَيْدِهِ  
الْوَقَايِعِ وَقَعْتَ لِعَمْرِ عَلِيٍّ وَمِثْلَهَا لَمْ يَقْنَنَّ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ \* X

۱- داستان شیرینی از قضاء و داوری خلیفه دوم درباره ارث و فریضه مشترک آورده اند  
که بسیار قابل توجه است چه بزرگان اهل سنت از قدامه و متأخرین در نقل این داستان هم داستانند  
صاحب کنز العمال در باب فرائض و بیهقی در سنن و ابن ابی شیبیه و صاحب مجمع الانهر و از  
معاصرین احمد امین که باختصار اقتضار کرده است و این داستان را حماریه نامیده اند و در وجه  
تسمیه چنین گفته اند که یکی از بانوان جوان در زمان خلافت عمر از دنیا برفت و شوهری  
داشت و مادری و چهار تن برادر بر جای گذاشت که دوتن از آنان ناتنی و دوتن دیگر ابوینی  
بودند تقسیم ارث را بدآوری رفتند و بخلیفه گفتند مقام خلافت دستور فرمودند که نصف مال  
بر شوهر حلال باد و فرض مادر سدس بود دو برادر ناتنی که تنها از مادرند ثلث میبرند یعنی  
هر کدام را یک ششم میدهند دیگر چیزی برای دو برادر تنی و ابوینی نمیماند این داستان نقل  
مجلس دوستان بود و نقل صحبت راستان قضا را پس از چندی نظیر آن اتفاق افتاد دو برادر  
ابوینی نخست نزد خلیفه رفتند و بشکل پرسش طرح مسأله نمودند چون خلیفه شرح سابق جواب  
گفت و همان عدل عمری اذ سر گرفت یکی از دو برادر چون سبندی که بر آذر نهند از جای  
بجست و خلیفه را گفت هب ان ابانا کان حماراً فاشرکنا فی قرابة امنا عمر سر بجیب تفکر  
فرور برد و مدتی در خود اندیشید و سپس سر بلند کرد قال صدقت لانکم بنوام واحده یس  
آنگاه همه را در یک سوم شریک قرارداد این قضیه حماریه نامیده شد در هندسه نیز نظیر اسمی دارد  
که ارو با بیان پل خر گویند و نام معروف آن شکل عروس است نگفتم که چون نام عروس  
بمیان آمد بحکم تداعی معانی بیاد آوردم که در کتاب تاج العروس نیز این داستان در لغت  
شرک بتفصیل آمده است جاء العروس الی العروس . \* X لم یثقف \* X

وجه چهارم آنستکه اکثر مفسران مسلم میدانند که این آیت و  
تَعْمِهَا أُذُنٌ وَأَعِیْبُهُ دَرَحٌ عَلَیْ أَمْدِهِ وَ مَدْحٌ كَرْدُنٌ بَزِیَادَتِی فِهْمِ آنگاه  
شود که آن کمال فهم در غیر او ثابت نبود پس چون درست شد بدین  
وجوه که علی اعلم صحابه بود و چون این درست شد باید که افضل باشد  
لِقَوْلِهِ تَعَالَى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وَقَالَ اللَّهُ  
تَعَالَى يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ .  
دلیل چهارم آنستکه جهاد علی بیشتر بود از جهاد ابوبکر و چون  
چنین باشد باید که علی عليه السلام افضل باشد .

اما مقدمه نخستین در کتب ارباب سیر متواتر آنستکه جهاد او بیشتر  
بوده است و هر کس که جهاد او بیشتر بود افضل است دلیل بر این آنستکه  
خداوند تعالی میفرماید که فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا  
عَظِيمًا وَ بَدِينِ هَرْدِ مَقْدَمِهِ ظَاهِرٌ شَدَّ كَهْ عَلِيٍّ عليه السلام فَاضْلَتُهُ بُوْدَ از ابوبکر .  
دلیل پنجم قصه فتح خیبر است وَ مَا رَوَى أَنَّهُ عليه السلام بَعَثَ أَبَا بَكْرٍ إِلَى  
خَيْبَرَ فَرَجَعَ مِنْهَازِمًا ثُمَّ بَعَثَ عُمَرَ فَرَجَعَ مِنْهَازِمًا ثُمَّ عُثْمَانَ فَرَجَعَ  
مِنْهَازِمًا وَ بَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ فَبَاتَ لَيْلَهُ مَهْمُومًا فَلَمَّا أَصْبَحَ خَرَجَ  
إِلَى النَّاسِ وَ مَعَهُ الرَّايَةُ فَقَالَ عليه السلام لَأَعْطِينَ الرَّايَةَ الْيَوْمَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ  
وَ رَسُولَهُ وَ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ فَتَعَرَّضَ لَهُ الْمُهَاجِرُونَ  
۱- در اربعین سخن از عثمان نیست ظاهراً اشتباه از ناسخ است از سبک عبارات پیداست .



وَالْأَنْصَارُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ آيَنَ عَلِيٌّ فَقَالُوا إِنَّهُ أَرَمَدُ الْعَيْنَيْنِ فَتَفَلَّ فِي عَيْنَيْهِ ثُمَّ دَفَعَ إِلَيْهِ الرَّايَةَ ثُمَّ قَالُوا هَذَا الْحَدِيثُ وَكَيْفِيَّةُ هَذِهِ الْوَأَقِعَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا وَصَفَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي أَبِي بَكْرٍ وَ عُمُرٌ لِأَنَّهُمَا رَجَعَا مُنْهَزِمِينَ وَ غَضِبَ الرَّسُولُ ﷺ مِنْ ذَلِكَ وَ أَنْكَرَ ثُمَّ قَالَ لِأَعْطَيْنَ الرَّايَةَ رَجُلًا مِنْ صِفَتِهِ كَذَا وَ كَذَا وَ هَذَا يُوجِبُ أَنَّ الْمَجْمُوعَ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ مَا كَانَ حَاصِلًا لِأُولَئِكَ الَّذِينَ غَضِبَ عَلَيْهِمْ إِلَّا تَرَى أَنَّ مِلْكَاً حَصِيفًا لَوْ أَرْسَلَ رَسُولًا إِلَى غَيْرِهِ فِي مِثْمِهِمْ فَفَرَطَ الرَّسُولُ فِي آدَاءِ تِلْكَ الرَّسَالَةِ فَغَضِبَ الْمَلِكُ لِذَلِكَ وَ قَالَ لَا أَرْسَلَنَّ غَدًّا رَسُولًا حَصِيفًا حَسَنَ الْقِيَامِ يَأْدِئُهَا لَكَانَ كُلُّ عَاقِلٍ يَعْلَمُ أَنَّ الَّذِي وَصَفَ بِهِ الرَّسُولَ الثَّانِي وَ آتَمَّتْهُ لَهُ لَيْسَ فِي الْأَوَّلِ وَ لَيْسَ هَذَا مِنْ بَابِ دَلِيلِ الْخُطَابِ إِنَّمَا هُوَ اسْتِدْلَالٌ بِمَا جَرَتْ الْأَحْوَالُ عَلَيْهِ.

دلیل ششم آنستکه ایمان علی متقدم بود بر ایمان ابی بکر و چون

چنین باشد علی افضل باشد<sup>۱</sup>.

- ۱- مصدر آن حصانت و حصف بکسر و فتح صاد نیز بمعنی آزموده است الجرب الیاس
  - ۲- مسلم در باب فضایل امیر المؤمنین آورده است که عامر بن سعد بن ابی وقاص گوید چون معاویه دستور داده بود که دشنام دهند نسبت بعلی علیه السلام و پدر من اجرا نکرد معاویه از پدر من مؤاخذه کرد که چرا سب ابوتراب نکنی گفت بسه دلیل و سه سخن که از پیشمیر شنیده ام نه تنها سب نمیکنم بلکه ارادت میورزم نخست آنکه در یکی از غزوات علی را در مدینه گذاشت و فرمود اما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبوء بعدی
- بقیه حاشیه در صفحه بعد

اما بیان مقدمه نخستین را چهار دلیل گوئیم:

اما دلیل اول آنستکه روایت میکنند که علی علیه السلام بر منبر بصره گفت  
 أَنَا الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ آمَنْتُ قَبْلَ أَنْ يُؤْمِنَ أَبُو بَكْرٍ وَأَسَلَمْتُ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ قَالُوا إِنَّهُ إِدْعَى ذَلِكَ فِي مَجْمَعِ النَّاسِ وَمَا كَذْبُوهُ فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى كَانَ ظَاهِرًا فِيهِمْ وَعَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَوْلَكُمْ وَرُودًا عَلَى الْحَوْضِ وَأَوْلَكُمْ إِسْلَامًا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَأَسْلَمَ عَلِيُّ يَوْمَ الثَّلَاثَةِ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ صَلَّى وَأَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ لَمْ يَسْبِقْنِي إِلَى الصَّلَاةِ إِلَّا نَبِيُّ اللَّهِ وَ از راه عرف و عادت این معنی بعقل نزدیکتر است زیرا که علی ابن عم و همنشین و شاگرد محمد صلی الله علیه و آله بود و ابوبکر از محمد بیگانه بود و سخت نادر باشد که محمد صلی الله علیه و آله این واقعه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

دو دیگر آنکه در روز خیبر بودم و شنیدم که فرمود لاعطین الرایة غدرا جلا یحب الله ورسوله و یحب الله و رسوله همه گردنها کشیدیم باشد که مشمول این عنایت شویم ولی او علی را احضار و رایت بدو داد و او را بمیدان فرستاد و قلعه را بگشاد سه دیگر داستان مباحله که چون علی و فاطمه و حسین را در یکجا گرد نمود خدا را بشاهد گرفت و گفت اللهم هولاء اهلی و همو درین باب از صحیح خود گوید که عایشه روایت کرد که روزی رسول اکرم ردای سیاه خود را پوشیده و نضت حسن و سپس حسین و فاطمه و بعد علی را در زیر عبا خوانده و پس از این اجتماع این آیت بخواند **انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا** ج ۲ ص ۳۳۱ .

را یا اجانب و بیگانگان گوید پیش از آنکه نزدیکان خود در میان نهد  
والله تعالی گوید وَ اَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْاَقْرَبِينَ ۱ .

۱- آیه انداز حدیث بوم الدار نصوص خلافت با کمال صراحت متواتر آرد خصوصاً امیر المؤمنین  
در سفر و حضر خلوت و جلوت شب و روز تا دم مرگ ترک نشد در بستر بیماری جماعتی از  
صحابه بودند و اطلاق پر از جمعیت بود که فرمود ایها الناس یوشک ان اقبض قبضاً سریمأ  
فینطلق بی وقد قدمت الیکم القول معذرة الیکم ألا انی مخلص فیکم کتاب الله عزوجل و عترتی  
اهل بیتی سپس دست علی را گرفت و بلند کرد و گفت هذا علی مع القرآن و القرآن مع  
علی لا یفترقان حتی یردا علی الحوض ولی در روز سقیفه برای نصب خلیفه بنار ا بردسیسه  
گذاشتند و نصوص صریحه را تاویل و خلافت را از خاندان پیغمبر تحویل نمودند بی آنکه  
بیگتن از خاندان فرصت و دخالت دهند و حتی یکی از دوستان خاندان را نیز شرکت ندادند  
و حضور آنها را روا ندیدند درینا و فسوسا هر گاه بفرض مجال ما تسلیم شویم که هیچگاه  
نس بر خلافت کس نفرمود و فرض کنیم که آل محمد هم تفوق و برتری نداشتند نه در حسب  
و نه در نسب نه از جهت فضل و نه فضیلت نه از مجاهدات دینی نه امتیاز علمی و عملی و ایمانی  
و اخلاقی لا اقل مانند دیگران که بودند آیا مانع شرعی و عقلی و عرفی داشت اگر آنها را  
دعوت بزرگ سقفسقیفه میکردند آیا این پیغمبر بزرگوار که خدایش بکثرت علاقه بر مردم ملامت  
میکند و لعنک باخف نسک ان لا یكونوا مؤمنین میگوید و لقد جاءکم رسول من انفسکم  
عزیز علیہ ما عنتم حریر علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم میفرماید پیغمبری که علی علیه السلام  
را عدل قرآن و ثقل خود و امان امت و کشتی نجات ملت و چشم و چراغ دین دانسته آنقدر  
حق نداشت که باین دل داغدار و صاحب دل فراتر دیده مهلت دهند که از تسلیل و تهبیز پیغمبر  
فراغت حاصل کند او نیز در جمع حضور باید باشد که این امت سری پیدا کند و سردین بگفته  
پیغمبر پیدا شود مرحوم شرف الدین از اسعاف الراغبین امام صبان و شرف المؤمنید شیخ یوسف  
نهبانی و دیگر ثقات اهل سنت که از ابوذر غفاری نقل کرده اند قال رسول الله صلی الله علیه  
اجعلوا اهل بیتی منکم مکان الرأس من الجسد و مکان العینین من الرأس ولا یبتدی الرأس  
الا بالعتین ولی آنان بودن علی را خلاف مصلحت خود دانستند چه رأی خویش را از پیش صادر  
کرده و تصمیم خود را گرفته اند و امیر المؤمنین این حقیقت را دانسته از مخبر صادق شنیده  
بود که آنها تاهمه جا ایستاده و هیچ تالی فاسدی نمیشناسند گرچه جنگ داخلی موجب نفوذ  
خارجی شود و زحمات چندین ساله بهدر رود و اسلام ضایع شود. (بقیه حاشیه در صفحه بعد)

اسر سایل گوید اگر مسلمم داریم که اسلام ابو بکر متقدم نبود لیکن  
اسلام علی در وقت صغر بود بدلیل الشَّعْرِ الْمَنْقُولِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّهُ قَالَ  
سَبَقْتُمْکُمْ اِلَى الْاِسْلَامِ طَرّاً غُلَاماً مَا بَلَغْتُ اَوْ اَنْ جِلْمِي  
و اسلام ابی بکر در وقت کمال عقل بود و اسلام بالغ بنا بر دلیل بود  
پس اسلام بالغ فاضلتر باشد از اسلام کودک جواب از دو وجه است.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ابن ابی الحدید معتزلی و شیخ محمد عبده در شرحی که بر نهج البلاغه نوشته اند این  
دو شعر را قابل ملاحظه دانسته و نگاشته اند:

فان کنت بالقربی حجبت خصیصهم ففیرک اولی بالنبی و اقرب  
وان کنت بالشوری ملک امورهم فکیف بهذا والمشیرون غیب

و حاشیه سودمند این دو تن دانشمند متقدم و متأخر متقدمان و متأخران را کافی  
است تو گویی احتجاج عباس بن عبد المطلب از این دو بیت گرفته شده یا بشمیر بهتر گفتار  
عباس در این دو شعر تخلیص و تلخیص شده است ابو بکر را گفت اگر تو دعوی تقرب  
به پیغمبر داری بدین بهانه خلافت میخواهی عجب است که با بودن بنی هاشم هرگز نوبت  
بتو نمیرسد و اگر خود را مؤمن میدانی و از ناحیه مومنان سخن میگوئی چیست در کوزه  
که آن دزهر نیست و اگر چنان تصور کرده که مردم ترا بخلافت گرفته و بر گزیده اند  
این مایم و از مردم کم نه ایم هرگز بخلافت تو رضایت نمیدهیم و در وقت دیگری که باز سخن  
در این زمینه میرفت و بویکر دعوی تقرب میداشت عباس گفت اما قولک نحن شجرة  
رسول الله فانما اتم جیرانها ونحن اغصانها و این سخن را امیر المؤمنین علیه السلام نیز  
فرمودند احتجوا بالشجرة و اضاعوا الثمرة و لما انتهت الی امیر المؤمنین علیه السلام انباء  
السقیفة بعد وفات رسول الله ص قال علیه السلام ما فالت الانصار قالوا قالت منا امیر و منکم امیر  
قال فهلا احتجبتم علیهم بان رسول الله ص وصی بان یعسن الی محسنهم و یتجاوز عن مسیئهم  
قالوا و ما فی هذا من الحجة علیهم فقال علیه السلام لو کانت الامارة فیهم لم تکن الوصیة بهم  
ثم قال فماذا قالت القریش قالوا احتجت بانها شجرة الرسول ص فقال احتجوا بالشجرة  
واضعوا الثمرة و کان احتجاج ابی بکر بقول النبی ص الائمة من قریش.



وجه اول لا نُسَلِّمُ که اسلام علی قبل البلوغ بود و برین دو دلیل است:  
دلیل اول آنستکه سال علی میان شصت و پنج و شصت و شش بود و  
پیغمبر ﷺ بعد از وحی بیست و سه سال بماند و علی علیه السلام بعد از پیغمبر  
سی سال بماند و مجموع آن پنجاه و سه سال باشد این مجموع را چون از  
شصت و شش کم کنی نزدیک سیزده سال باقی ماند پس علی در وقت نزول  
وحی میان دوازده و سیزده ساله بوده باشد و حد بلوغ آدمی ازین کمتر  
ممکن نیست پس معلوم شد که ایمان علی در وقت بلوغ بود.

دلیل دوم آنستکه چون فاطمه از درویشی علی علیه السلام تنگدل شد رسول  
ﷺ او را گفت زَوْجَتِكَ أَقَدَمَهُمْ إِسْلَامًا وَ أَكْثَرَهُمْ عِلْمًا اگر تقدم  
اسلام او در کودکی بودی اینسخن درست نیامدی.

جواب دوم آنستکه گرفتیم که علی علیه السلام در آنوقت نابالغ بود لیکن  
عجب نیست اگر پیش از بلوغ کامل العقل بوده باشد و ازینجاست که ابوحنیفه  
میگوید إِسْلَامُ الصَّبِيِّ صَحِيحٌ علیهذا در اسلام علی در وقت کودکی  
دو نوع فضیلت بوده است.

نوع اول آنستکه غالب بر طبع کودکان آنستکه میل ایشان بمادرو  
پدر باشد و بخلاف مادرو پدر هیچ کار نکنند پس چون علی علیه السلام برخلاف

۱- فی الاربعین و بلوغ الانسان فی هذا السن ممکن علمنا ان کون علی بالغاً وقت  
نزول الوحی علی النبی علیه السلام امر ممکن و اذا ثبت الامکان وجب الحكم بوقوعه لما روی  
ان النبی ص قال لفاطمة رضی الله عنها زوجتک آه.

مادرو پدر مسلمان شده باشد این نوع فضیلتی بود.

نوع دوم آنستکه غالب بر طبع کودکان بازی دوستی است و نظر کردن  
در دلایل توحید و نبوت شاق باشد بر ایشان و طبع ایشان از آن نفور باشد  
پس چون اینمعنی در حق علی حاصل بود این هم نوع فضیلتی بود پس از  
مجموع این کلمات چون درست شد که اسلام علی مقدم بود بر اسلام  
ابی بکر باید که علی فاضلتر بود لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ السَّائِقُونَ أَسَاقُونَ  
أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ وَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي مَدْحِ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ  
فِي الْخَيْرَاتِ.

دلیل هفتم بر آنکه علی علیه السلام افضل صحابه است آنستکه خدای فرمود  
قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى و معلوم است که  
علی از جمله اولی القربی است و ابوبکر نیست.

۱- در اثبات ایمان ابوطالب پدر بزرگوار امیر المؤمنین علی علیه السلام سخن بقدر کافی  
در سرمایه سخن گفته ایم که بکتمان ایمان خود اسلام را اعلام و اعلان کرد محل ایمان دل است نه  
زبان بحکم قانون قبیله حمایت از برادرزاده فضیلت است و تفسیر عقیده گناه نظیر مؤمن آل فرعون  
که موجب نجات موسی شد ولی سنیان نه از قانون قبیله خبر دارند و نه از شعب ابوطالب و قبول  
محرورمیتها و بعاقبت جان خویش فدا کردن و روان جاوید گرفتن ابراز دشمنی صریح باشخص  
علی کردن را بسود خود نمی بینند که باتفاق علامت بی پدری است زبان جسارت در کام خسارت  
کشیده و کامروائی خود را در یاوه سرائی دیده که نسبت به پدر دوم اسلام و مسلمین جسارت  
ورزیده او عموی پیغمبر و برادر تنی عبدالله و باجان او برابر و همه جا حامی رسول اکرم بوده  
و سبب حفظ پیغمبری و اعلاء کلمه توحید شده تا کور شود هر آنکه نتواند دید

۲- یا اهل بیت رسول الله حبکم فرض من الله فی القرآن انزله  
کفناکم من عظیم القدر انکم من لم یصل علیکم لاصلوة له  
ایندو بیت اثر طبع شافعی و مصنف در تفسیر کبیر در ذیل این آیه احادیث شریفه ای  
آورده خوب است اهل سنت بخوانند.

دلیل هشتم قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ  
وجمله مفسران بر آنند که صالح مؤمنین علی است و مراد از مولی ناصر باشد  
زیرا که از مفهوم مشترك که میان الله و میان جبرئیل و صالح المؤمنین حاصل  
تواند بودن جز این مفهوم نیست و چون این معنی معلوم شد آیه دلیل باشد  
بر افضلیت علی از دو وجه :

وجه اول آنستکه لفظ هُوَ مفید حصر است پس معنی آیه این بود که  
لَا نَاصِرَ لَهُ إِلَّا اللَّهُ وَجِبْرِيلُ وَعَلِيٌّ وَمَعْلُومٌ است که نصرت محمد ﷺ  
اعظم طاعات است .

اما وجه دوم آنستکه نخست از الله یاد فرمود دوم از جبرئیل . سیوم  
از علی و از هیچکس دیگر یاد نفرمود و این نوع منصب در غایت  
بزرگواری است .

دلیل نهم در آنچه علی افضل صحابه بود آنستکه او هاشمی است  
و هاشمی فاضلتر بود از غیر هاشمی مقدمه نخستین متواتر است و دلیل  
مقدمه دوم آنستکه إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ قُرَيْشًا وَمِنْ  
قُرَيْشٍ هَاشِمًا .

دلیل دهم آنستکه مصطفی ﷺ فرمود مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ  
ولفظ مولی در حق محمد ﷺ بمعنی مخدومی باشد و متصرفی و فرمانروائی  
و شك نیست که محمد مخدوم همه خلق بود پس برین موجب علی مخدوم

و فرمانروا باشد نسبت با همه خلق و این موجب افضلیت باشد .

دلیل یازدهم مصطفی ﷺ فرمود در حق علی ﷺ أَنْتَ مَتَىٰ بَمَنْزِلَةِ  
هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ و معلوم است که هارون افضل قوم موسی بود پس  
باید که علی ﷺ افضل قوم محمد ﷺ بود .

دلیل دوازدهم لَمَّا آخَىٰ بَيْنَ الصَّحَابَةِ اتَّخَذَهُ أَخًا لِنَفْسِهِ وَ رَوَى  
أَنَّ عَلِيًّا ﷺ قَالَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَ أَخُو رَسُولِ اللَّهِ مَا قَالَهَا  
أَحَدٌ قَبْلِي وَ لَا يَقُولُهَا أَحَدٌ بَعْدِي إِلَّا كَذَبَ أَنَا الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ وَ  
أَنَا الْفَارُوقُ الْأَعْظَمُ الَّذِي يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ  
الْمُواخَاةَ يَدُلُّ عَلَى الْأَفْضَلِيَّةِ لِأَنَّ الْمُواخَاةَ مَظْنَةُ الْمَسَاوَاتِ فِي الْمَنْصِبِ  
وَ كَوْنُ كَلْبٍ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَائِمًا مَقَامَ الْآخَرِ فَلَمَّا كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ  
أَفْضَلَ مِنَ الْكَلْبِ كَانَ الْقَائِمُ مَقَامَهُ أَفْضَلَ .

۱- اگر گویند ابوبکر صاحب و مصاحب پیغمبر است بنص قرآن گوئیم هیچکس انکار  
صحبت او نکرده ولی سخن ما اینستکه علی جان محمد است و خود پیغمبر بحمل هوهو و برادر پیغمبر  
و برادر بر صاحب تقدم دارد قطع نظر از آنکه لفظ صاحب زیاد لفظ خوبی نیست بخصوص  
در مسافرت مصاحبت با کافران بسیار اتفاق افتاده است بسا مؤمن که مصاحب کافر بوده است  
انقال لمصاحبه وهو يعاوره تا آنجا که فرماید قال له صاحبه أكرهت بالذي خلقك من تراب ثم من  
نطفة ثم سواك رجلا ما در مقام انکار فضل ابوبکر نیستیم ولی اشعار بفضل و اقرار بفضلیت  
کسی غیر از عنوان افضلیت است بعقیده شیعه امام باید افضل مردم روی زمین باشد وانی عبدالله  
و اخو رسول الله انان رسول الله كالصنو والنحو والذراع من العضة گفته امیر المؤمنین علی  
است انا و علی من شجرة واحدة علی منی بمنزلة هرون من موسی گفته پیغمبر اکرم و انفتنا  
و انفسکم هم فرموده خداوندست و هیچکدام قابل انکار نیست بیشک خود ابوبکر مکرر فرموده  
است اقبلونی لت بخیر کم و علی فیکم .



دلیل سیزدهم مصطفی در قتل مردی که او را ذوالثدیبه<sup>۱</sup> گفتندی چنین

۱- رجل اسود احدی عضدیه مثل ثدی المرأة او مثل البضعة تدردر (فعل مضارع و اصل آن تدردر بوده است یکی از دو حرف نخستین را تخفیفاً حذف کرده اند و معنی آن اینست که چون باره گوشت اضافی حرکت داشته تنه و تجشی) اخبار مر بوط بخوارج در روایات شیعه متواتر و از طرق اهل سنت متکثر است که پیغمبر اکرم اخبار غیب فرموده و خروج آنها را از دین جنگ با امیرالمؤمنین خبر داد و یخروج علی خیر فرقه من الناس (برخی این لغت را بتصحیف و غلط بعمد حین قرائت کرده مباد که توضیح هفتاد و سه فرقه باشد و تفسیر فرقه ناجیه کرد و ذوالثدیبه یا ذوالخویصره تمیمی رئیس خوارج و ماده فساد و ریشة کفر و عناد ابن حجر در اصابه از انس بن مالک آورده است که مردی در زمان رسول خدا بود که ما او را اهل عبادت میدانستیم و بزهدات میشناختیم و بآنچه معتقد بودیم شهادت دادیم و در محضر حضرت رسالت ذکر خیر او میکردیم رسول اکرم میفرمود من او را ندیده ام اوصاف او را میشردیم تطبیق نمیفرمود تا روزی که بخیر از در وارد شد گفتیم اینک همان مرد سابق الذکر است رسول اکرم فرمودند این مرد که روی او شیطنت و خیانت نشان میدهد این همه مورد عنایت شما قرار گرفته است بکتن از فر و مایگان بست و زهد فروشان خود پرست است پس فرمود آبانو در وقت ورود با خود نکفتی و حدیث نفس نکردی که در این جمع بهتر از من کسی نیست و ازین روی بر هیچ کس سلام نکردی گفت چرا و سپس باز گشت و به نماز ایستاد رسول اکرم فرمود بکتن مرد میخواهم که زمین را از لوث وجود او پاک کند ابو بکر گفت اینک من میروم چون او را در نماز دید نکشت و باز گشت و بر رسول عرضه داشت که او را نمازی دیدم در بیخ داشتم که نماز گزاری را بکشم عمر داوطلبانه گفت من میروم وقتی خلیفه دوم آمد او را در سجده دید گفت ابو بکر بهتر از من است پیش از من آمد و بیش از من میدانند که او مردی اهل نماز است و کشتنی نیست چون عمر باز گشت رسول اکرم فرمودند آیا بکتن مرد شریف نیست؟ که او را بکشد علی علیه السلام پیدا شد و گفت بن اجازه فرمایند فرمانبردارم فرمود اگر تا کنون مانده باشد و درک او کردی ترک مکن چون علی علیه السلام آمد او را ندید که مرد برفته بود حضرت رسول اکرم فرمودند اگر این مرد فاسد کشته میشد ریشة فساد قطع شده بود.

این داستان در مسند ابن حنبل نیز آمده است با ضافه این جمله که رسول اکرم فرمودند ان هذا واصحابه یقرؤون القرآن لایجاوزوا تراقیهم فاقتلوه هم شر البریه.

فرمود که یقتله خیر الخلق و فی روایة یقتله خیر هذه الأمة و قاتل وی علی علیه السلام بود.

دلیل چهاردهم مصطفی فاطمه<sup>علیها السلام</sup> را فرمود ان الله اطلع علی اهل الدنيا فاختر منهم اباك فاتخذہ نبیاً ثم اطلع ثانیاً فاختر منهم بعلک.

دلیل پانزدهم قالت عایشة رضی الله عنها كنت عند النبی<sup>صلی الله علیه و آله</sup> اذ أقبل علی فقال هذا سید العرب قالت فقلت یا بئی انت و امی ائت سید العرب فقال إنما انا سید العالمین و هو سید العرب.

دلیل شانزدهم انس روایت کرد که مصطفی<sup>صلی الله علیه و آله</sup> فرمود که ان اخي و دزیري و خیر من اثر که بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ایطالب.

دلیل هفدهم ابن مسعود روایت کرد از مصطفی که فرمود علی خیر البشر من ابی فقد کفر.

دلیل هیزدهم آنست که هرگز کفر نیاورد و ابو بکر در جاهلیت کافر بود و هر کس که از کفر دور تر بود تقوای او بیشتر بود پس باید که افضل خلق بود قوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم.

دلیل نوزدهم آنست که احمد و بیهقی در فضایل الصحابه از رسول<sup>صلی الله علیه و آله</sup> نقل کرده اند که من اراد ان ینظر الی آدم فی علمیه و الی نوح فی تقویه و الی ابراهیم فی حلمیه و الی موسی فی هبیتیه و الی عیسی

فِي عِبَادَتِهِ فَلْيَنْظُرْ إِلَىٰ عَالِيِّ بْنِ أَبِي ظَالِبٍ وَهَذَا يُدَلُّ عَلَىٰ أَنَّ عَالِيًّا  
كَانَ مُسَاوِيًّا لِهَوْلَاءِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذِهِ الصِّفَاتِ وَلَا شَكَّ أَنَّ هَوْلَاءِ  
الْأَنْبِيَاءِ كَانُوا أَفْضَلَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَ سَائِرِ الصَّحَابَةِ وَالْمَسَاوِي لِلْأَفْضَلِ  
أَفْضَلُ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ عَلِيٌّ أَفْضَلَ مِنْهُمْ .

دلیل بیستم آنستکه همچنانکه حصول آحاد آن صفات موجب فضیلت  
است حصول مجموع آن صفات هم موجب فضیلت است و بیان این سخن  
بناست بر دو مقدمه :

اما مقدمه اول آنستکه انواع فضایل سه است : اول فضایل نفسانی و  
آن اشرف فضایل است دوم فضایل بدنی و آن مرتبه وسطی است در فضایل  
سیوم خارجی است چون مال و جاه و نسب و آن مرتبه باز پسین است از  
فضایل پس هر یک از این سه قسم بر دو قسم است یکی خلقی و غریزی  
دویم اکتسابی بسن مجموع انواع فضایل شش قسم است :

۱- یکی از بهترین آثار فضایل نفسانی شرح صدر و آرام دلی است که عرفا سکینه  
صدریه و قلبیه میگویند که برای رسول اکرم در حد اعلی ضرورت و لزوم داشت و خداوند بر او  
منت گذاشت که آلم نرحك مؤمنان نیز بقدر ظرفیت و سعه ایمانی از این نعمت  
برخوردارند که آلمن شرح الله صدره للإسلام فهو علی نور من ربه و بواسطه همین نعمت و موهبت  
است که در شدائد خود را نمی باز ندچہ ایمان بخدا دارند و این نقطه اتکا آنها را پایدار میدارد  
الا بذکر الله تطمئن القلوب ما بی آنکه در مقام قدح و نکوهش بر آئیم و منکر فضیلت ابوبکر  
بقیه حاشیه در من بعد

و اما مقدمه دوم آنستکه فضایل نفسانی خلقی دو نوع بیش نیست یا علم  
است یا قدرت کمال علم غریزی آن باشد که بروی آسان بود فعل اصالح و  
احسن و اوفق را در وجود آوردن اگر مانعی در راه آید از حسن فعل بدان مانع

بقیه حاشیه از صفحه قبل

باشیم این پرسش را بخود حق میدهیم که آیا شخص ابوبکر از این فضیلت بهره نداشت یا  
آنکه یار غار و صاحب و مصاحب بود.

مصلحت نیست که از برده برون اقتدر از      ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست  
درین مشهد که انوار تجلی است      سخن دارم ولی ناگفتن اولی است

گرچه این نکته سر باز تر و این رشته در از تر اولی . الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه  
الذین کفرو اثنان اذ هما فی الغار اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سکینته علیه  
وایده بجنود لم تروها یار غار بودن ابوبکر مسلم و غیر قابل انکار ولی اگر کسی بگوید  
میخواهم بر رسم نکته افراد ضمیر چیست آرامش دل برای کی حاصل شد اینان دو نفر میباشند  
هما و معنا ضمیر تشبیه و متکلم مع الغیر است اینکه جمعی از اهل سنت گویند سکینه بر قلب ابوبکر  
نازل شده چه آنکه پیغمبر را نیازی نبود و قلب او محکم بود اگر کسی بگوید اولین اثر ایمان  
آرامش دل است که بخدا متصل بودا گر هم سفر پیغمبر و یار غار را ایمان بودی از آرامش دل محروم  
نبودی و نگران و مضطرب نماندی نص قرانی آبا و امتناع دارد از اینکه ضمیر علیه بغیر پیغمبر  
راجع شود چه از آغاز آیه که الا تنصروه فقد نصره الله تا وایده بجنود لم تروها بیکن نظر  
دارد که مشمول عنایت و مورد حمایت و این ضمائر از بدایت آیت تا نهایت کنایت از یک نفر است  
و ممکن نیست اشاره بدو شخص متغایر باشد و این معنی بر اهل ادب پوشیده نیست و متأسفانه  
یا خوشبختانه در آیه دیگری که گروه مؤمنان در خدمت آنحضرت بوده اند از این نعمت برخوردار  
شده در بدر و حنین نیز سکینه نازل و پیغمبر اکرم را شامل و مردمی که بهره از ایمان داشته  
نیز بهره مند بوده اند و یوم حنین اذا عجبتکم کثر تکم فلم تنعن عنکم شیئا و ضاقت الارض بما  
رحبت تم ولیم مدبرین تم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و نیز در جای دیگر  
فرموده است فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین در اینجا بر حسب چه حکمت ضمیر  
مفرد آمده و ابوبکر را بهره از آرامش دل نبوده و عطای حق را قابلیت شرط بوده است  
خدا را زین معنی پرده بردار .



التفات ناکردن و کمال قدرت آدمی بآن باشد که قادر باشد بر تحصیل افعال شهوانی و غضبی و نمیباید که عاجز باشد از تحصیل آن افعال باسانی بروجهیکه اصلح در وجود تواند آوردن زیرا که اگر نه چنین باشد آن را در باب شهوانیات فجور گویند و در باب غضبیات تهوّر گویند و اگر مانعی در پیش آید از تحصیل آن افعال بر هیچ وجه بدان مانع التفات نکند چون این هر دو مقام معلوم شد بمقصود باز گردیم و گوئیم این جمله اقسام فضایل در حق علی علیه السلام جمع بود اما علم غریزی و آن عقل است ظاهر است که او در آن سخت کامل بود و کمال آن بکمال علم مکتسب شود و ما بیان کردیم که علم علی از همه کاملتر بود اما در قدرت غریزی ظاهر است که سخت کامل بود بلکه گوئی آنقدرت بانوار الهی آمیخته بود گفت **وَاللّٰهُ مَا قَلَعَتْ بَابَ خَيْبِرٍ بِقُوَّةِ جَسَدَانِيَّةٍ وَ لٰكِنْ بِقُوَّةِ اِلَهِيَّةٍ وَ تَحْقِيقِ** این سخن آنست که مرد عارف را چون جلال خداوند تمالی در دل تجلی کند اثر نور بجمله قوتهای او برسد تا باشد که عارف هر چند سخت ضعیف باشد لیکن در وقت مکاشفه و تجلی او را قوتی پدید آید که بواسطه آن کارهای سخت تواند کردن یقین است که آنچه گفت **مَا قَلَعَتْ بَابَ خَيْبِرٍ بِقُوَّةِ جَسَدَانِيَّةٍ وَ لٰكِنْ بِقُوَّةِ اِلَهِيَّةٍ** ازین باب بوده است.

و اما آنچه گفتیم کمال این قوت آنست که تأثیر در فعل اصلح و احسن باشد هم ظاهر است زیرا هر فعلی که صادر شد آن فعل یا از برای خدمت

خالق بود یا از برای مخلوقی دیگر یا از برای خود بود آن فعل که از برای خالق بود احسن و جوه آن باشد که مقرون باشد بغایت تعظیم خالق و غایت تضرع و تذلل بنده و هر کس که بر کتب سیر بگذشته باشد داند که علی علیه السلام درین باب بچه کمال بوده است.

۱- مولای متقیان در بیان اوصاف متقین فرموده اند عظم الغاواق فی انفسهم فصر ما دونه فی اعینهم حافظ مصالح کلی در کلیه شوون اسلامی آنحضرت بوده و گرنه در همان اوایل امرائری از دین نمیگذاردند درین باره دلایل بسیار داریم یکی از داوریهای مهم امیر المؤمنین علی علیه السلام که فریقین نقل کرده و طرفین تصدیق بوقوع آن دارند در اینجا میآوریم که ما را در بیان مصلحت بینی و گذشت از ذکر مطالب بسیاری مستغنی خواهد کرد. روزی در ایام خلافت دوفتر زن بنزد امیر المؤمنین علیه السلام آمدند موضوع دعوی نوزادی بود که هر یک دعوی مادری داشتند معلوم شد که این دو بانو اهل یک قبیله هستند و بر حسب تصادف هر دو در یک شب در مجاورت یکدیگر زایمان داشته یکی از دو نوزاد شبانه مرده است و مادر وی بر همسایه خود حسد برده و مدعی است که این نوزاد فرزند من است شاهدهی ندارند به محاکمه نزد امیر المؤمنین آمده اند تا از طریق حکم و داوری فصل خصومت فرماید چون بنصاحرتیب اثر ندادند فرمود قنبر شمشیر را بیاور تا در صورت لزوم بچه را دوباره کنم و بطریقین دعوی دهم یکی از دو زن سکوت کرد و دیگری دست و پای خود را گم کرد رنگ خود را باخت و گفت یا امیر المؤمنین من عذر میخوام این بچه را نکشید که من بدروغ دعوی کردم کودک از آن این بانواست بچه را بوی تسلیم کنید و گناه مرا ببخشید حضرت مولای متقیان فرمود این بانو که خود را تکذیب میکند و طرف خود را مادر نوزاد معرفی میکند مادر واقعی است و کودک بدو تعلق دارد چه این عواطف مادری است که وقتی اسم شمشیر میشنود دست و پای او گم میشود باصدای لرزان و مرتش خود را دروغزن معرفی و زن دروغگورا مادر طفل میداند و بحق او اعتراف میکند که لا اقل کودک کشته نشود و از میان نرود هر چند بدست دیگری بزرگ شود. علی علیه السلام در پیدایش اسلام و تأسیس مکتب دین و تولید این نوزاد بطور یقین تأثیر داشت افرادی با کمال قدرت و جرئت گفته اند زحمت ترویج اسلام را شخص علی بن ابیطالب بیش از خود پیغمبر متحمل شده است اکنون که رسول اکرم از دنیا رفته اند ابو بکر مدعی مادری است و طالب خلافت اگر علی بن ابیطالب برای گرفتن حق خود پایداری و مقاومت کند بقیه حاشیه در صفحه بعد

اما آنچه برای مخلوق بود یا آن مخلوق دشمن دین خدای بود یا دوست  
اگر دشمن بود معامله با وی بقول بود یا بفعل اما قسم اول و این سخن گفتن  
است با اعداء دین و اصلاح آن سخنها است که او را بدلائل و ببنات ارشاد  
کند براه حق و از شبهات او جواب ظاهر گوید و محاسن شرایع بروی  
عرضه دارد و معلوم است که مقام علی علیه السلام درین باب سخت عالی بوده است  
زیرا که مثل آن خطب که او راست در توحید و عدل و نبوت و آثار  
حکمت در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان هیچکس را نیست.

و اما قسم دوم و آن معامله کردن است با دشمنان خدای تعالی و اصلاح  
آن اعمال جهاد کردن است و معلوم است که درجه علی علیه السلام درین باب  
چه گونه است. و اما معامله کردن با دوستان خدای تعالی انواع است که  
یکی از ایشان تواضع کردن است و روی تازه داشتن و علی علیه السلام درین  
باب بحدی بود که او را گفتندی **فیه دعا بة** و هرگز در غیر وقت محاربه  
نه کسی را بزد و نه کسی را برنجانید و کمال شجاعت این باشد که در وقت

بقية حاشیه از صفحه قبل

این نوزاد میبرد زیرا زمینه ای که فراهم و نقشه بردارنده ای که از مدتی پیش ماهرانه تهیه  
کرده اند زحمات چندساله را به بدر میدهد و مقاصد شوم و خائنانه دشمن انجام میگیرد ولی اگر  
نوزاد را بدامن مدعیان بسیار و خود ناظر اوضاع باشد امید میرود که دینی باقی بماند و بطعم  
ریاست و امیدواری بآینده زحمات گذشته پیغمبر و علی محفوظ ماند و گرنه بیم آن است که  
هم اکنون سر دین را ببرند و این نوزاد را بکشند و گرنه از این جهت که نس پیغمبر از آغاز  
بعثت قابل انکار نبود حدیث یوم الدار و موضوع آیه انداز تعیین علی را بخلافت روز اول مسلم  
میدارد خواستن دوات و قلم در بستر مرگ جای تردید نمیگذارد این تونی بدوایه و قرطاس  
حتی اکتب لکم کتاباً لن تضلوا بعدی ابدأ. کتاب الله و عترتی مهمانستکم بهما لن تضلوا ابدأ.

محاربه موذی چنان باشد و در غیر وقت محاربه برفق و خوش خوئی چنین.  
نوع دوم آنستکه یاری دادن ضعیفان کند هم بجان و هم بتن و درجه  
او چنان بود که خدایتعالی میفرماید **وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِنَتِنَا  
وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا.**

نوع سوم ایشان را از هفوات و زلالت نگاهداشتن و درجه او درین  
باب چنان بود که فاروق فرمود **لَوْ لَا عَلِيُّ لَهَلَكَ عَمْرٌ.**

و اما آن افعالی که مقصود از وی رعایت جانب خود باشد انواع است  
یکی آنستکه در ملابس و مطاعم مبالغه نکند و حال زهد علی درین باب  
سخت ظاهر است.

نوع دوم آنستکه زندگانی را پیش او بسی وقع نباشد و حال او  
درین باب بحدی بود که شب غار بجایگاه رسول بخت و در آن وقت خوف جان  
بود و با خر کار چون عبدالرحمن ملجم زخم بز دلبلب گفت **فُزْتُ بِرَبِّ الْكَعْبَةِ!**

۱- یکی از دانشمندان غرب گوید اگر کسی بخواهد تفاوت مابین علی و عمر را بداند  
به دو جمله که گفته اند و از آنها نقل شده است میتواند هر دو را بشناسد این دو خلیفه ناگهان  
کشته شدند و هر دو در وقت ضربت خوردن مرگ خود را یقین کردند و دانستند که ضربت  
کارگر افتاد و بزندگان آنها خاتم داد خلیفه دوم گفت **قتلنی المجرسوسی** دشنام دادن و قاتل  
خود را گیر خواندن دلیل کمال علاقه بزندگان و حیات این جهانی است که فرزندان دنیا از  
زندگی سیر نشوند بویژه که مقام خلافت است و دل کنند از آن آسان نیست و چون ناگهان ضربت  
خورد و دانست که بایست خرقه تهی کرد چون ناراضی بود قاتل را که مردی مسلمان و فردی  
با ایمان بود چون اهل ایران بود دشنام داد و گیر نامید ولی علی بن ابیطالب خلیفه چهارم را  
در نماز ضربت زدند او نیز دانست که ضربت کارگر افتاد و دیگر عمرش بسر آمد گفت **فزت  
برب الکعبه** آسوده شدم از این زندگی.



نوع سیوم آنستکه برای اظهار حق رنج که بتن او رسد تحمل کند  
 و سه محاربه او مع التاکیین و القاسطین و المارقین دلیلی ظاهر است  
 برینحال اینست اشاره بکمال نفسانی و آنچه ازین باب مکتسب است و آن  
 چون علم بکیفیت محاربه و علم ریاضت نفس است و او درین باب استاد جمله  
 اهل عالم است زیرا که جمله اصحاب سلاح شاگردان اویند و جمله صوفیه  
 و ارباب ریاضت شاگردان اویند و عجب آنستکه ایندو صفت ضد اند  
 زیرا که در استعمال سلاح و مباشرت همه قوت دل باید و دلیری نمودن  
 و در باب ریاضت همه شکستگی و بیچارگی باید و او در هر دو مقام بدرجه  
 اعلی بود اما کمالات خارجیّه نامکتسب بسیارست یکی نسب است و  
 معلوم است که درین باب از همه کاملتر بود زیرا که ابن عم پیغمبر علیه السلام  
 بود اگر کسی گوید که عباس عم پدیری بود پس او کاملتر بود.

جواب گوئیم که عباس برادر پدیری عبدالله بود اما ابوطالب برادر  
 پدیری و مادری بود دویم از فرزندان او معلوم است که هیچیک را از اصحاب  
 فرزندان بدان بزرگواری که او را بود نبود و آنچه انان کابر و افاضل و

۱- در کتاب شرف النبی ترجمه راوندی که در کتابخانه مرکزی دانشگاه شماره ۲۱۸  
 موجود است خواندم آورده اند که امیر المؤمنین علی گفت در عهد رسول حسن و حسین مرا  
 پدر و بابا نخواندندی و لکن رسول را بابا خواندندی.

بیاد دارم که وقتی داستانی خواندم که امیر المؤمنین را با فرزند بر منندش امام حسین  
 علیه السلام معاویه در مفاخره بوده است و مباحثات و مفاضلات بسیاری مذاکره شده است و  
 عاقبت سخن بدینجا منتهی شد که امام حسین عرضه داشته مرا پدیری است چون علی و شمارا  
 چنین پدر نیست.

زهاد و مقربان خدایتعالی در اجداد و شجره او بود در نسل هیچکس نبود  
 و چه نسب عالی تر از آنکه آل محمد فرزندان اویند هر روز چند بار  
 باید گفتن مؤمنان رَا اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ.

سیوم عمر دراز و مسلمانی معلوم است که عمر او در مسلمانی بیشتر  
 بود از عمر دیگر اصحاب رسول.

چهارم اتباع و اشیاع او رسول صلی الله علیه و آله در حق شیعه او گفت لَا يُحِبُّكَ  
 إِلَّا مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَلَا يُبْغِضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ شَقِيٌّ.

و اما آنچه ازین انواع مکتسب است یکی آنکه فاطمه سیده النساء  
 فی العالمین جفت او بود و محمد صلی الله علیه و آله صهر او بود و هیچکس را مثل این نبود.

دویم مال حلال بسیار در راه خدا ایثار کرد و بدل علیه قوله و يطعمون  
 الطعام و قوله و يؤتون الزكوة و هم را كعون و قوله الذين ينفقون  
 بالليل و النهار سرا و علانية قالوا كانت لعلي اربعة دراهم فانفق  
 واحدا بالليل و واحدا بالنهار و واحدا بالسر و واحدا بالعلانية  
 و قوله فقدموا بين يدي نجويكم صدقة و روى عن ابي جعفر محمد  
 بن علي عليه السلام انه قال قبض علي بن ابي طالب و عليه سبعون ألف درهماً  
 فقضى و لده الحسن هذه الديون قيل انه ما كان من المسرفين فقال كان ينفق  
 على شيعته پس معلوم شد که این جمله اقسام فضایل که آحاد آن عزیزالوجودان  
 باشد در حق علی جمع بود اینست مجموع دلیل بر آنچه علی افضل صحابه است

اما مقدمه دوم و آن آنستکه علی علیه السلام او افضل صحابه بود باید که امام او باشد دلیل برین آنستکه بیدیه عقل مقرر است که کامل را تبعیت ناقص کردن قبیح باشد و اگر مردی مدرسه بنا کند و مردی که در علم فقه متوسط باشد او را منصب مدرسی دهد پس امام ابو حنیفه و شافعی را بفرمایند تا متابع و مستند او باشند و درس او تکرار کنند این معنی نزدیک همه عاقلان ناپسندیده باشد و چون معلوم شد که تقدیم ناقص بر کامل لایق حکمت نیست و معلوم است که منصب امامت اعظم مناصب دین است باید که درین باب کامل را تبع ناقص کردن جایز نبود پس امام باید که افضل خلق باشد و امامت مفضول باوجود فاضل جایز نبود. شبهه هفتم در اثبات امامت علی علیه السلام که خداوند تعالی میفرماید که **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** باری تعالی جزماً فرمود که مطیع **أُولِي الْأَمْرِ** باشید و **أُولُوا الْأَمْرَ** جز بطاعت نفرماید و اگر بمعصیت فرماید خداوند تعالی جزماً طاعت داری او میفرماید پس لازم آید که خداوند تعالی بمعصیت فرموده باشد و این محال است پس معلوم شد که این آیت دلیل است بر آنکه ما قاطع باشیم بر آنکه **أُولُوا الْأَمْرَ** جز بطاعت نفرماید و چون این مقدمه درست شد باید که امام بعد از محمد صلی الله علیه و آله علی باشد چنانکه تقریر کردیم.

شبهه هشتم که امام علی بوده یا ابوبکر یا عباس رضی الله عنهم و

ابوبکر و عباس صالح امامت نبوده اند پس باید که علی علیه السلام باشد و دلیل بر آنکه ابوبکر و عباس صالح امامت نبوده اند آنستکه ایشان در ایام جاهلیت هر دو کافر بوده اند و هر که در عمر یکساعت کافر بوده او صالح امامت نبود لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ إِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ لفظ عهد مطلق است و سخن امامت در پیش رفته پس باید که مراد از عهد امامت باشد و چون این درست شد گوئیم هر کس که کافر بود ظالم بود لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ وَ قَوْلُهُ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ پس باید که هر شخصی که بکفر موصوف بوده باشد در آن ساعت که کفر حاصل بوده باشد ظالم است و چون چنین بوده باشد باید که در آنحال محکوم علیه که **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ** و قولنا **لَا يَنَالُ عَهْدَ الْإِمَامَةِ** متناول وقت حاضر بود و از آن جمله اوقات مستقبل بدلیل صِحَّةِ اسْتِنَاءِ جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ عَنْهُ فَيَقَالُ إِنَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدَ الْإِمَامَةِ لِأَحَالِ كُفْرِهِ وَلَا بَعْدَ كُفْرِهِ وَ الْإِسْتِنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ تَحْتَ اللَّفْظِ پس کافر در آنساعت که محکوم علیه بود بکفر محکوم علیه شده

۱- ان الله اتخذه عبداً قبل ان يتخذة نبياً واتخذة نبياً قبل ان يتخذة رسولا واتخذة رسولاً قبل ان يتخذة خليلاً فلما اتخذه خليلاً قال انى جاعلك للناس اماماً چنین مقام بزرگ بافراد کوچک داده نمیشود کسانی که ریش خود را در بنخانه سفید و روی خود را در میخانه سیاه کرده اند قابل این تشریف نباشند پیشوائی و امامت خلافت الهیه و منصبی شریف باشد.



بدانکه امامت هرگز به وی نرسد نه در حال کفر و نه بعد از کفر و چون این معلوم شد درست شد که هر کس که یکساعت موصوف بوده باشد بکفر از همه عمر بحکم این آیت او را صلاحیت امامت نباشد و اتفاق است که ابوبکر و عباس پیش از ظهور دین محمد ص کافر بودند پس ایشان را صلاحیت امامت نباشد و چون این درست شد معلوم شد که بعد از محمد ص امام علی ع باشد.

شبهه نهم آنست که خداوند تعالی فرمود یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین ما را فرمود که با صادقان باشید و ما را آنگاه ممکن باشد با صادقان بودن که یقین بدانیم که او صادق است که اگر رواداریم که او صادق نبود پس ما را معلوم نشود که با صادق بوده ایم و آنگاه یقین دانیم که او صادق است که بدانیم که واجب العصمة است پس معلوم شد که خلق مأمورند بمتابعت شخصی واجب العصمة و چون این درست شد امامت علی ع درست شد.

شبهه دهم و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض متناول جمله احکام است بدو دلیل: اما دلیل اول آنست که امامت استثنا توان کردن چنانکه گوید و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض الا فی کونه قائما مقامه بعد موته و الا فی التصرف فی الامة و حکم الاستیثناء اخراج مال الوله  
۱- بیان استشهاد باین آیه را در سرمایه سخن بنقل از حواجه نصیر الدین طوسی آورده ام.

لَدْخَلَ تَحْتَ اللَّفْظِ پس معلوم شد که این لفظ متناول امامت است. و اما دلیل دوم آنست که اگر مفید عموم نبود مجمل بود زیرا که لفظ آیه صریح نیست که اولویت در چه چیز است و اگر مجمل شود فایده فوت شود و این برخلاف اصل است پس باید که عام باشد در حق همه احکام پس امامت در وی داخل باشد و معلوم است که ابوبکر از اولوا الارحام نبود پس بحکم این آیت باید که علی بامامت اولتر باشد از ابوبکر.

شبهه یازدهم انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم را کفون و تقریر آنست که گوئیم این آیت دلیل است بر امامت شخصی معین و چون چنین باشد باید که او علی ع باشد.

مقدمه نخستین دلیل آنست که این آیت دلیل است بر آنچه آنکسانی که خداوند تعالی در حق ایشان میفرماید که یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم را کفون ایشان ولی جمله امت اند زیرا که لفظ انما ولیکم الله خطاب است با جمله امت و لفظ ولی را دو معنی است یکی متصرف چنانکه میفرماید ایما امره نکحت بغير اذن ولیها فنکاحها باطل دوم بمعنی دوست و ناصر چنانکه میفرماید المؤمنون و المؤمنات بعضهم

۱- مبرد گوید الولی والمولی بمعنی واحد ای الاولی و قال آفرهاهما بمعنی واحد قال الاخطل یدح عبدالملک فاصبحت مولاها من الناس کلهم و اخری قریش اذ تهاب و تحمه

أُولِيَاءَ بَعْضٍ وَبَاطِلٍ كَمَا فِي مَعْنَى سَيِّمٍ مُسْتَعْمَلٍ نَبَاشِدٌ تَقْلِيلًا لِلِإِشِيرَةِ وَ  
 چون این درست شد گوئیم مراد از ولی درین آیت روا نبود که بمعنی  
 دوست و ناصر باشد زیرا که ولایت بدین معنی عام است در حق جمله  
 مؤمنین و مؤمنات چنانکه میفرماید وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ  
 أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَوَلَايَةُ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَكَانَ  
 مَوْصُوفًا بِأَنَّهَا مَفِيدٌ حَصْرٌ اسْتِثْنَاءً وَوَلَايَةُ بَعْضٍ عَلَى بَعْضٍ  
 که کلمه انما مفید حصر است و چون ولایت بمعنی نصرت عام است و  
 ولایت درین آیت بمعنی نصرت نبود و چون بدین معنی نبود باید که بمعنی  
 تصرف باشد زیرا که مادرست کردیم که اینجا بمعنی سیم نیست پس  
 درست شد که معنی آیت اینست که متصرف در شما که کل امتید هیچکس  
 نیست مگر خدا و رسول و مؤمنان که موصوفند بدین آیت که يُقِيمُونَ  
 الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ وَ هُمْ كَسَبٌ كَارِهُونَ  
 در کل امت امام او باشد زیرا که معنی امام بیش ازین نیست که متصرف و  
 ناقد الحکم باشد در کل امت پس درست شد که این آیت دلیل است بر

۱- در کتب اهل سنت مقدمه در نزول این آیه نقل کرده اند که بی نتیجه نیست گویند  
 بامدادان که رسول اکرم پس از نماز عرض نیاز و مناجات کردند اللهم انی اخی موسی سألک و قال  
 رب اشرح لی صدري و یسر لی امری و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی و اجعل لی و ذری  
 من اهلی هرون اخی اشد به ازری و اشر که فی امری و ما انا عبدک محمد أسألتک و اقول  
 رب اشرح لی صدري آه این آیت در آن روز در جواب پیغمبر اکرم نازل شد انما ولیکم الله  
 و رسوله آه

امامت شخص معین و چون این مقدمه درست شد گوئیم که شخص معین  
 علی علیه السلام باشد زیرا که امت را درین آیت دو قول است یکی آنکه این  
 آیت دلیل نیست بر امامت هیچکس دویم آنکه این آیت دلیل است بر  
 امامت علی علیه السلام پس اگر این آیت دلیل بوده باشد بر امامت غیر علی حق  
 خارج بوده باشد از قول امت و این محال است پس چون درست شد که  
 این آیت دلیل است بر شخصی معین باید که دلیل باشد بر امامت مرتضی علیه السلام.  
 شبهه دوازدهم قوله وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ وَ مَا رَأَى  
 این خبر دو مقام است یکی دلیل گفتن بر صحت خبر و دلیل برین آنست که  
 امت را درین خبر دو قول است یکی منکران امامت علی علیه السلام و ایشان بدین  
 خبر تمسک میکنند در اثبات فضیلت علی علیه السلام دویم مثبتان امامت علی  
علیه السلام و بر هر دو تقدیر این خبر مقبول کل امت است پس باید که این خبر  
 درست باشد و الا امت بر خطا جمع کرده باشند و این باطل است.

و مقام دویم آنست که بیان کردیم که این خبر دلیل است بر امامت علی  
علیه السلام و آن دو وجه است:

وجه اول آنست که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم پیش از آنکه این سخن گوید گفت  
 که أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ قَالُوا بَلَىٰ فَقَالَ صلی الله علیه و آله و سلم مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ  
 فَعَلَيْ مَوْلَاهُ وَ مَا رَأَى حَرِيانَ اِیْتُوْجِهْ بِسَهْ مَقْدَمَه حَاجَتِ اسْتِ :

مقدمه نخستین آنست که لفظ مولی محتمل اولی است و الدلیل علیه قوله



تَعَالَى 'مَاوَيْكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَيْكُمْ قَالَ الْمَفْسِرُونَ مَعْنَاهُ النَّارُ أَوْلَى بِكُمْ  
پس معلوم شد که لفظ مولى محتمل اولی است.

مقدمه دوم آنستکه مراد از مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ مَنْ كُنْتُ  
أَوْلَى بِهِ فَعَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ است و دلیل آن اینستکه لفظ مولى محتمل اولی  
است یا محتمل معنی دیگر نیست یا محتمل معنی دیگر است پس اگر محتمل  
معنی دیگر نیست واجب بود که بمعنی اولی بود و اگر محتمل معنی دیگر  
است پس لفظ مولى مجمل باشد و او محتاج بیان باشد و این مقدمه صالح است  
که بیان او باشد پس باید که مقصود از ذکر آن مقدمه آن باشد تا بیان آن

قاضی عبدالجبار معتزلی در بنیاد مجلس درس داشت روزی که شیخ مفید در حوزة او حضور  
یافت نخست در صرف نعال بنشست با کمال از قاضی پرسش کرد گفت طایفه شیعه روایت میکنند  
که رسول اکرم فرموده است من كنت مولاه فهذا علي مولاه این نقل درست است یا شیعه قراهم  
بافته اند گفت نه که خبر صحیح است و مسلم برسید که مقصود چیست و از کلمة مولى چه میخواهد  
گفت اولی شیخ گفت پس این خصومتها و خلافها از چیست قاضی گفت ای برادر این خبر روایت  
است و خلافت ابو بکر درایت آدم عاقل ترك درایت نکنند برای روایت شیخ مفید گفت بفرمایند  
بدانم که حربی و سلمک سلمی چگونه حدیثی است قاضی گفت حدیث نبوی است قابل انکار  
نیست شیخ مفید گفت عقیده شما درباره اصحاب جمل چیست چه بر حسب این بیان باید بگفت  
آنها اذعان کرد قاضی گفت ای برادر آنها تائب شدند شیخ مفید فرمود که حرب درایت و  
توبه روایت است و هم اکنون فرمودید که عاقل درایت را بروایت از دست ندهد قاضی متحیر  
فرماند پس از تأمل بسیار پرسید نام شما چیست فرمود محمد بن محمد بن نمان الحارثی  
قاضی برخاست و دست شیخ را گرفت او را پهلوی خود بر مسند نشاند و گفت انت المفید حقا حضا  
ر بهم بر آمدند و بسیار ناراحت شدند قاضی گفت آقایان آزرده خاطر شده می بینم علمای دین  
همه همه میکنند این مرد مرا الزام بلکه انعام کرد من از عهده جواب بر نیامدم شما جواب  
او را بدهید تا بر خیزد و بجای خود باز رود.

مجمل باشد پس معلوم شد که خواه لفظ مولى محتمل معنی دیگر باشد جز  
اولی و خواه نباشد باید که از مولى مراد اولی باشد درین خبر<sup>۱</sup>.

مقدمه سیوم آنستکه چون بمعنی اولی باشد دلیل باشد بر امامت زیرا  
که خبر چنین شود که مَنْ كُنْتُ أَوْلَى بِهِ فَعَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ لکن لفظ  
اولی مطلق است پس باید که آن اولویت حاصل باشد در همه احکام  
بدلیل صِحَّةِ الْإِسْتِنَاءِ وَ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَصَارَ مُجْمَلًا  
وَ الْأَصْلُ عَدَمُ الْأَجْمَالِ و معنی اولویت این باشد که نَفَاذِ حُكْمِهِ فِيهِمْ أَوْلَى  
مِنْ نَفَاذِ حُكْمِهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ و معنی امامت جز این نیست پس درست شد که  
این خبر دلیل است بر امامت علی عليه السلام<sup>۲</sup>.

۱- قال الفاضل المقداد لان منها ما هو كاذب عليه كالجار ومنها ما هو معلوم لكل احد فلا  
فائدة في اعلامه فلا يجوز لعاقل ان يقوله كقوله من كنت ابن عمه فعلى ابن عمه او من كنت  
جاره فعلى جاره وهذا مما لا يقوله ذو بصيرة.

فاضل مقداد در شرح نهج المسترشدين علامه گوید هیچکدام از معانی بجز اولی  
نیست و اند مقصود باشد زیرا که با کذب آن ظاهر است و یا بر همه کس معلوم و اعلام آن شایسته نیست  
۲- مرحوم شیخ الاسلام در مکتوبی که بشریف بزرگوار سید شرف الدین رضوان الله علیه  
نوشته است گوید از آنجا که عمل اصحاب رسول را باید حمل بر صحت کرد بیقین حدیث غدیر را  
تاویل باید نمود سپس همه این معانی را برای کلمة مولى آورده است تو گوئی هر دو شاگرد يك  
دستان بوده با چون دو کودک از يك پستان نوشیده اند آری حفظ احترام و حسن ادب ایجاب میکند  
که بگوئیم غرض ورزی و کینه توزی در بین نیست مقصود پیغمبر بیش از این نبود که بگوید  
بقیه حاشیه در صفحه بعد

وجه دوم در استدلال بدین خبر آنستکه مولی در لغت عرب بمعنی معتق و بمعنی خلیفه و بمعنی ابن العم و بمعنی دوست و بمعنی متصرف آمده و اتفاقست که مراد آن چهار معنی اول نیست یعنی معتق و خلیفه و ابن العم و روا نبود که مراد دوست باشد زیرا که این معنی سخت ظاهرست و

بقیه حاشیه از صفحه قبل

علی بن ابيطالب مرادوست ویاور وحبیب و سرعم است شرف الدین در جواب او فرماید دوست عزیز من یقین میدانم که دل شما باور ندارد بزبان گفته و بقلم آورده ای ولی روح قلب شما آرام نیست وجدان شما از این گفتار ناراحت است چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد چگونه روامیداری و جایز می شماری که عقل کل هادی سبل خاتم پیمبران صاحب مقام عصمت و مقیم قاف حقیقت حکمت که خدادار باره او گوید و ماینطق عن الهوی ان هو الاوحی یوحی اکنون بمن بگو اگر یکتا از حکمای فرنگ و مردم اروپا و یک مرد بیگانه از دین شما بگوید که پیغمبر شما کسی است که در وسط بیابان در نیمه روز برابر آفتاب جان سوز نود هزار نفر را معطل کرد دستور داد آنانکه جلو رفته اند باز گردند تأمل کنند تا آنها که عقب مانده اند بازرسند چون همه حاضر آمدند مجلسی تشکیل داد و بر منبر خطابه برآمد و پس از بیان مقدماتی گفت ایها الناس شما بدانید که علی بن ابيطالب دوست ویاور اینجانب است بنا بر این دوست ویاور شما نیز خواهد بود شما چه پاسخی بوی میدهید آیا وجدان شما از صدر و ذیل این خطبه چه درک میکند ایها الناس بوشک ان ادعی فاجیب و انی مسؤول و انکم مسؤولون فماذا انتم قائلون؟ قالوا نشهد انک قد بلغت وجاهدت و نصحت فجزاک الله خیرا فقال الیس تشهدون ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده ورسوله و ان جنته حق و ان ناره حق و ان الموت حق و ان البعث حق و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یمت من فی القبور قالوا بلی نشهد بذلك قال اللهم اشهد بذلك ثم قال یا ایها الناس ان الله مولای و انا مولی المؤمنین و انا اولی بهم من انفسهم فمن کنت مولاه فهذا علی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه ثم قال یا ایها الناس انی فرطکم و انکم واردون علی الحوض حوض اعرض ما بین بصری الی صنعاء فیه عدد النجوم قدحان من فضة و انی سائلکم حین تردون علی عن الثقلین کیف تغلقون فیهما الثقل الا کبر کتاب الله عزوجل سبب طرفه بیدالله و طرفه الاخر بایدیکم قاستسکوا به لا تضلوا و لا تبدلوا و عترتی اهل بیتی فانه قد نبانی اللطیف الخیر انهما لن نقضیاحی بر دالی الحوض.

لا یق نبود که پیغمبر صلی الله علیه و آله از برای تقریر معنی واضح جمعی را گرد کند و منبر نهد و دست او را گیرد و بیالای منبر بر آرد و چون این معنی باطل شد درست شد که از مولی مراد درین خبر متصرف است و معنی امامت جز از متصرف نیست پس معلوم شد که این خبر دلیل است بر امامت علی علیه السلام.  
شبهه سیزدهم قوله صلی الله علیه و آله اَنْتَ مِیْنِیْ بِمَنْزِلَةِ هِرُونَ مِنْ مُوسَى.  
اما دلیل بر صحت خبر آنستکه در خبر پیشین گفتیم و اما بیان آنکه این خبر دلیل بر امامت علی است بنا بر سه مقدمه است:

مقدمه نخستین آنستکه هرون خلیفه موسی علیه السلام بود بعد از وفات بدلیل آنکه خلیفه او بود در حال حیوة بیان آنکه هرون خلیفه موسی بود در حال حیوة آنستکه خداوند تعالی میفرماید که وَاذْ قَالَ مُوسَى لِمَنْ لَدَيْهِ هِرُونَ اخْلُقْنِیْ فِیْ قَوْمِیْ وَا بِه صریح است در آنکه هرون خلیفه موسی بود علیه السلام در حال حیوة و اما بیان آنکه چون خلیفه بود در حال حیوة باید که اگر بماندی خلیفه وی بودی در حال مائة آنستکه چون خلیفه او بود در حال حیوة اگر در حال مائة نبودی در چشم امت حقیر نمودی زیرا که هر کس که بر قومی فرمان دهنده باشد پس آن فرمانروائی نماید آنکس در چشم خلق ناقص شود و کاری که موجب نقصان انبیا باشد جایز نباشد پس درست شد که هرون بعد از موسی اگر بماندی لابد خلیفه موسی بودی.

۱- لانه لو لم یکن كذلك لاقضى ذلك انزال هرون عن الخلافة وهذا مشتمل علی الالهانة



مقدمه دوم آنستکه منازل و مراتب بر دو قسم است یکی آنکه واقع باشد دویم آنکه لو بقی لوقع و مثال این آنستکه پسر را با پدر دو درجه است یکی آنکه پدر مرده باشد و پسر میراث او گرفته دویم آنکه هنوز پدر مرده باشد و درینوقت میراث بردارنده اگر چه او باشد حاصل باشد وَ هَذَا الْمَعْنَى هُوَ كَوْنُهُ يَحِثُّ لَوْ مَاتَ لَوَرَّثَهُ حَكْمِيَّ اسْتِ حَاصِلٌ مُتَقَرَّرٌ وَ مُتَحَقِّقٌ فِي الْحَالِ بَلَى أَخَذَ الْمِيرَاثَ أَمْرٌ مُقَدَّرٌ سَيَقَعُ وَ أَمَّا كَوْنُهُ يَحِثُّ لَوْ مَاتَ لِأَخْذِ الْمِيرَاثِ حَكْمِيَّ اسْتِ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَ چون این درست شد گوئیم هر چند هرون پیش از موسی متوفی شد لکن هرون حَصَلَ لَهُ فِي حَيَاتِهِ كَوْنُهُ يَحِثُّ لَوْ عَاشَ بَعْدَ مُوسَى لَكَانَ خَلِيفَةً لَهُ فَكَانَتْ هَذِهِ الصِّفَةُ مَنْزَلَةً مِنْ مَنَازِلِهِ مِنْ مُوسَى وَ هِيَ مَنْزِلَةٌ مُتَحَقِّقَةٌ مَوْجُودَةٌ حَاصِلَةٌ .

مقدمه سیوم آنستکه این که میگوید آنت مِتِّي بِمَنْزِلَةِ هَرُونَ مِنْ مُوسَى متناول جمله منازل است و برین دو دلیل است .

دلیل اول آنستکه اگر متناول یکمنزله باشد و تعیین آن منزلت مذکور نیست پس لفظ مجمل شود وَ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ .

و دلیل دویم آنستکه درین خبر گفت إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَ این استثناء دلیل آنستکه جمله منازل در تحت این لفظ داخل بوده است لِأَنَّ حُكْمَ الْإِسْتِثْنَاءِ إِخْرَاجُ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ وَ چون این سه مقدمه درست

شد گوئیم خبر اقتضاء آن میکند که هر منزلت که هرون را از موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بود علی را از محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوده باشد و درست کردیم که از جمله منازل علی از محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آن باشد که اگر علی بعد از محمد بماند باید که علی خلیفه امت پیغمبر باشد پس درست شد که امام بعد از محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بود .  
شبهه چهاردهم آنستکه در غزوه تبوک علی را خلیفه خود گردانید در مدینه و او را از آن معزول نکرد پس باید که خلافت علی در مدینه بعد از وفات رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ باقی باشد و چون خلافت او بر مدینه باقی باشد بر کل امت هم باقی باشد ضُرُورَةً أَنْ لَا قَائِلَ بِالْفَرَقِ .

شبهه پانزدهم آنستکه از ابو بکر و عمر و عثمان افعال نقل کنند که آن بحکم ظاهر شرع ناکردنی بود پس گویند که این افعال دلیل است بر فساد امامت ایشان و چون امامت ایشان باطل شود امامت علی متعین شود و تفصیل این مطاعن در کتابهای بزرگ آورده اند این مختصر احتمال آن نکند این است اشاره بمجموع شبهات روافض .

جواب از شبهه نخستین آنستکه لَا نُسَلِّمُ که نصب امام بر خدای واجب است و لَا نُسَلِّمُ که امام لطف است اما آنچه گفت که دلیل بر آنکه لطف است که اگر خلق را رئیسی سائس باشد و قاهر باشد حال ایشان در اداء طاعات و احترار از اذقیایح کاملتر باشد از آنکه چنین رئیسی نباشد .  
جواب آنستکه وجوه اعتراض برین سخن بسیارست و ما او را در

کتاب نه‌ایة العقول و در کتاب المحصول فی الاصول تقریر کردیم درین مقام  
بچهار اعتراض قناعت کنیم:

اعتراض اول آنستکه این لطف که شما تقریر میکنید و کردید از  
وجود امامی قاهر سائس حاصل شود و البته از وجود امامی که در جهان  
از وی نه خبر بود و نه اثر حاصل نشود و نزدیک شما وجود امامی قاهر سائس  
ظاهر واجب نیست پس آن امام که از وی لطف حاصل شود شما آنرا  
واجب نمی‌گوئید و آنچه آن را واجب می‌گوئید و آن اصل وجود امام  
است سواء كان ظاهراً أو خفياً هیچ لطف از وی حاصل نمیشود پس  
معلوم شد که این شبهه سخت ضعیف است.

اعتراض دوم آنستکه حاصل سخن شما آنستکه حال خلق در اداء  
طاعات و احتراز از قبایح با وجود امام کاملتر باشد از آنکه با عدم امام و

۱- اگر تعبیر بمطاعن نمیکرد بهتر بود چون از بیان آن طفره رفته اند توضیح  
مختصری لازم است که شیعه اگر در هیچ صفتی پیروی از علی علیه السلام نکرده باشد در این  
صفت گذشت و بزرگواری و مسامحه و سهل انگاری تبعیت کرده است چه آنکه امیر المؤمنین  
از هیچ گونه کومک و مساعدت دریغ نداشت که اسلام بماند در مقابل اجر و مزد خود را دریافت  
کرد که از هیچگونه خیانت و حق کشی درباره او خودداری نکردند و انصاف اینستکه خلیفه  
اول و دویم حشمتی و قدردانی بیشتر کردند خلیفه اول در نخستین روز خلافت یعنی روز  
سقیفه گفت ولینکم و لست بخیر کم و علی فیکم فان احسنت فاعینونی و ان اسأت فقومونی ان  
لی شیطانا یترینی و در دوران زمامداری مکرر میگفت اقبلونی لست بخیر منکم و علی  
فیکم و خلیفه دویم در روز اول که بر منبر بر آمد گفت ان رأیت فی اوجاجا قومونی و در  
زمان خلافت مکرر از علی علیه السلام استمداد کرد و چندان این جمله لولا علی لهلك عمر  
تکرار شد که مثل مثل سایر درافواه دایر است که معضله و لکن لیس لها ابوالحسن.

هر چه چنین باشد آن واجب باشد و این سخن منقوض است اگر در شهری  
امام معصوم باشد و قاضی معصوم باشد و جمله لشکر هاهمه معصوم باشند حال  
خلق در اداء طاعات و احتراز از قبایح کاملتر باشد و همچنین اگر امام عالم الغیب  
و قادر باشد بر احياء و اماتة خلق در اداء طاعات کاملتر باشد و باتفاق این هیچ  
موجود نیست و موجود نابودن این چیزها یا از برای آن باشد که اگر چه درین  
چیزها این مصلحت حاصل است لیکن در هر یکی وجهی دیگرست از وجوه  
مفسدت تا اگر چنانکه خالی آید از همه وجوه مفسده لیکن واجب نیست  
لأن لطفاً آخر غیرها قائم مقامها لانه وإن لم یقم مقامها لطف آخر  
لکن أصل اللطف غیر واجب و این هر سه تقدیر در نصب امام قائم است  
پس از این قدر که شما دلیل گفتید وجه مصلحت از نصب امام لازم نیاید  
اعتراض سیوم آنستکه شما وجه مصلحت از نصب امام تقریر کردید  
لیکن وجه مصلحت آنستکه موجب فعلی باشد که آن فعل خالی باشد از  
جمله وجوه مفاسد زیرا که اگر فعلی از صد هزار وجه مصلحت بود و از  
یکوجه قبیح باشد آن یکوجه کافی باشد در وجوب امتناع از وی پس  
تا شما دلیل نگوئید بر آنکه نصب امام کردن خالی است از همه جهات قبح  
دلیل شما تمام نشود و شما برین معنی هیچ دلیل نگفته اید.

اگر سایل گوید که معتزله مسلمین میدارند ما را که وجه وجوب معرفت  
آنستکه معرفت لطف است پس اگر مجرد تجویز وجه مفسده در معرفت



مانع از ایجاب او بود باید که معرفت لطف نبود و این با اتفاق باطل است.  
 جواب گوئیم و جواب معرفت عقلی مذهب معتزله است مذهب مانیت  
 لیکن درین مقام ما آنسخن مسلم میداریم و فرق ظاهر میان هر دو صورت  
 بگوئیم و آن آنستکه معرفت لطفی است که فعل مانیت و ظن در حق ما قایلیم  
 مقام علم باشد در و جواب عمل پس چون ما در معرفت وجه مصالحت بدانیم و  
 هیچ از وجوه مفسده در وی ندانیم ما را ظن حاصل شود که معرفت لطف  
 است و چون ظن قائم مقام علم است در حق عمل لاجرم بر ما معرفت  
 واجب بود.

اما نصب امام فعل خداست و ظن در حق خدای قائم مقام علم نباشد  
 فی ایجاب العمل پس تا معلوم نشود که نصب امام خالی است از جمله وجوه  
 قبح ایجاب او کردن بر خدای ممکن نبود پس فرق میان هر دو صورت  
 ظاهر شد بلی چون خدای تعالی نصب امام کند بدانیم که اگر در او وجهی  
 از وجوه قبح حاصل بودی نکردی چون نکرد معلوم شد که نصب امام

۱- قال العلامة فی کتابه نهج المسترشدين لا يقال اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره  
 مقامه اما مع قيام غيره فلا يجب فلم قلتم ان الامامة من قبيل الاول انما يجب اللطف اذا لم  
 يشتمل على وجه قبح ولان الامامة انما تكون لطفاً اذا كان الامام ظاهراً مبسوطة اليد ليحصل  
 منه منفعة الامامة وهو انزجار المعاصي اما مع غيبة الامام وكف يده فلا يجب لانتفاء الفائدة  
 لانا نقول النجاء العقلاء في جميع الاصفاغ والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم تدل على  
 انتفاء طريق آخر سوى الامامة ووجه القبح محصورة لانا مكلفون باجتناها فلا بدو ان يكون  
 معلومة والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شئ من تلك الوجوه بتحقق في الامامة والفائدة  
 موجودة وان كان الامام غائباً لان تجويز ظهوره في كل وقت لطف في حق المكلف انتهى.

خالی نیست از جمله جهات قبح پس کردن او بر خدای ممکن نبود پس  
 فرق میان هر دو صورت ظاهر شد لیکن برین تقدیر چون بدلیل سمعی  
 بدانیم که خدای تعالی نصب امام کرده است استدلال کنیم بنصب کردن  
 بدانچه امامت خالی است از وجوه قبح خصم می خواهد که استدلال کند  
 بِكُونِهِ مَصْلَحَةٌ خَالِيَةٌ عَنِ جِهَاتِ الْقُبْحِ عَلَيَّ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى  
 پس فرق میان مذهب ما و مذهب خصم ظاهر شد در معرفت نصب امام.

اعتراض چهارم آنستکه شما دعوی این لطف میکنید در اداء شریعات  
 نتوانید کردن زیرا که لطف تابع ملطوف باشد چون اداء شریعات در همه  
 ازمنه واجب نبود باید که نصب امام از برای تحصیل این مقصود در همه  
 ازمنه واجب نبود و مذهب شما آنستکه نصب امام در همه زمانها واجب  
 است پس شمارا دعوی چنان باید کردن که نصب امام لطف است در اداء  
 واجبات عقلی و ترک قبايح عقلی و بعد ازین گوئیم روا نبود که وجه لطف  
 امام آن باشد که مکلف آن واجبات در وجود آرد و آن قبايح بترك بگوید  
 زیرا که اگر فعل آن واجبات لا لَوْجِهِ وُجُوبُهَا و ترک آن قبايح لا لَوْجِهِ  
 قُبْحُهَا بود بدان ترك و فعل هیچ اعتبار نبود پس باید گفت که وجود امام  
 لطف است در آنکه الْمَكْلُوفُ يَأْتِي بِالْوَأْجِبَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لَوْجِهِ وُجُوبُهَا  
 وَيَتْرُكُ الْقَبَائِحَ الْعَقْلِيَّةَ لَوْجِهِ قُبْحُهَا و چون موضوع دعوی معین شد  
 گوئیم لَا نُسَلِّمُ إِنَّ لَوْجُودَ الْإِمَامِ آثَرًا فِي هَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّ هَذَا

عِبَارَةٌ عَنْ كَيْفِيَّةِ الدَّوَاعِي بَلْ لَوْ قِيلَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْعَكْسِ مِنْهُ لَكَانَ  
أَوْلَىٰ لِأَنَّ الْمَمْنُوعَ مَتَّبُوعٌ فَإِذَا صَارَ الْإِنْسَانُ مَحْمُولًا عَلَىٰ فِعْلٍ مِنَ  
الْأَفْعَالِ صَارَ تَقْوَرًا عَنْهُ وَإِذَا صَارَ مَمْنُوعًا عَنْ فِعْلٍ صَارَ رَاغِبًا فِيهِ  
پس معلوم شد که این تسویلات اثنا عشر یان درین باب محض تلبیس است  
زیرا که آنجا که دعوی نتوانند کردن که وجود را در وی اثری است و  
آن فعل ظاهر و ترک ظاهر است لطفیت امام در آن نیست و آنجا که ایشان  
را می باید که لطفیت امام در وی دعوی کنند هیچ دلیل ندارند پس معلوم  
شد که این حجّت که گفته بودند محض تلبیس است اینست مجموع  
اعتراضاتی که بر شبهه ایشان در وجود نصب امام بخواستیم آوردن .

وَلَيْتِنَا سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَجِبُ نَصْبُ الْإِمَامِ لَكِن لِمَ قُلْتُمْ أَنَّهُ يَجِبُ  
كُونُهُ مَعْصُومًا قَوْلُهُ فَإِن لَمْ يَكُن مَعْصُومًا لَا فَتَقَرَّ إِلَى لُطْفِ آخِرِ فَيَلْزِمُ  
إِمَا الدَّوْرَ وَإِمَا التَّسْلُسُلُ ثُمَّ لَيْتِنَا سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ  
فَلِمَ قُلْتُمْ إِنَّ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ حُجَّةٌ قَوْلُهُ لِأَنَّ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ يَكْشِفُ

۱- ان العادة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على المكلف فلو جاز عليه الخطأ  
لوجب افتقاره الى امام آخر ليكون لطفاً له وللإمامة ايضاً ويتسلسل اولاً لانه العاقل للشرع لقصور  
الكتاب والسنة عن تفصيل الاحكام والاجماع لا يبد له من دليل انصدوره من غير دليل ولا اماره  
يستلزم القول في الدين بمجرد التشبه والامارة تمنع الاشتراك فيه بين العقلاء ولا يحيط بالاحكام  
اذا اكثر مختلف فيها القياس وليس بحجة اما اولاً فلان به قيد الظن الذي يخطئ غالباً ولا  
يفنى من الحق شيئاً واما ثانياً فلان مبني شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات وح  
لا يتم القياس والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام فلو جاز عليه الخطأ لم يامن حفظه من الشرع .

عَنْ قَوْلِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ فَلَعَلَّهُ رَأَى الْأَكْثَرِينَ الْمُنْتَضِقِينَ  
عَلَىٰ بَاطِلٍ فَخَافَهُمْ وَلَمْ يَظْهَرِ الْحَقُّ وَوَأَفْقَهُمْ عَلَىٰ بَاطِلِهِمْ بِسَبَبِ  
التَّقِيَّةِ وَالْخَوْفِ وَعَلَىٰ هَذَا التَّقْدِيرُ لَا يَكُونُ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ حَقًّا وَ  
هَذَا آخِرُ الْأَعْتِرَاضِ عَلَى الشُّبْهَةِ الْأُولَىٰ .  
واما جواب از شبهه دویم آنستکه لا نسلم وجود النص الجلی

۱- معنی اجماع بطوری که در کتب اصول اهل سنت بیان شده است عبارتست از اجتماع  
جميع اهل حل و عقد و اتفاق علمای مسلمان بر امری در یک وقت و زمان و این بحث دامنه داری  
است که بتفصیل در این باب سخن گفته اند نخست آنکه آیا در اجتماع چنین اجماع ممکن است یا  
نه بر تقدیر امکان واقع است یا نه بر فرض وقوع علم بدان میتوان یافتن یا نه و در صورت توانستن  
اثبات علم نقل جایزست یا نه و بر تقدیر جواز حجت است یا نه و اگر چنانکه میگویند دلیل  
خلافت ابو بکر اجماع بود ندانم چگونه اثبات خواهند کرد انصار که نخست دعوی امارت  
کردند منا امیر و منکم امیر گفتند چندین نفر در مقام حمایت امیر المؤمنین بر آمدند شش تن  
از مهاجرین و شش تن از انصار و از همه مهمتر اختلاف است در آنکه آیا اجماع تنها حجت است  
یا سندی مستندی میخواهد که حقیقه دلیل و حجت آن باشد و سندی که درین باره ذکر کرده اند  
قیاسی بیش نیست که آن هم مع الفارق است ملا علی قوشچی گوید در صورتیکه رسول اکرم در  
مرغ موت ابو بکر را به نماز فرستاده باشد که کار دینی و فریضه الهی است رضایت داده باشد  
پس در موضوع خلافت که امر دنیاست بطریق اولی راضی خواهد بود امر زمامداری و خلافت  
الهی را قیاس به پیشوائی و امامت در نماز کردن با آنکه بیشنمازی هر ناسق و فاجر بقیده  
ایشان درست است و هیچ قید و شرط نیست نه علم نه اخلاق نه فضل نه فضیلت نه تدبیر نه شجاعت  
واما خلافت سلطنت و حکومت الهی است در جمیع امور دینی و دنیوی و عجب اینجاست که خود  
قوشچی در مبحث امامت شرح تجرید گفته است الامامة ریاسة الدنیا و الدین فی امور المسلمین علی  
سبیل الخلافة باتمام این احوال این اصل هم ثابت نیست چه آنکه عایشه گفته بود ابو بکر بنماز  
ایستد و حفصه گفته بود عمر بنماز ایستد و بیغمبر بار تجوری بمسجد رفت و ابو بکر را طرد کرد



عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهَبَ أَنْ الْمُخْبِرِينَ عَنْ هَذَا النَّصِّ فِي زَمَانِنَا إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ لَكِنْ لَا نَسَلِمُ أَنَّهُمْ كَانُوا فِي جَمِيعِ الْأَدْوَارِ بِالْفِعْلِ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ قَوْلُهُ لَوْ كَانُوا فِي حَدِّ الْأَحَادِ فِي بَعْضِ الْأَعْصَارِ الْمَاضِيَةِ لَأَشْتَهَرَ آلَانَ أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ قُلْنَا. الْجَوَابُ عَنْهُ مِنْ وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ لَا نَسَلِمُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَشْتَهَرَ أَنَّ الْأَمْرَ كَانَ كَذَلِكَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ الْمُعَيَّنِ وَالِدَّلِيلُ عَلَيْهِ إِنْ كَثُرَ مِنَ الْأَرَجِيفِ الْكَاذِبَةِ إِنْتَشَرَ آلَانَ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا وَلَا يَعْلَمُ أَنَّ زَمَانَ ذَلِكَ الْوَضْعِ آتَى زَمَانَ كَانَ وَلَا أَنَّ ذَلِكَ الْوَضْعُ مِنْ كَانَ.

الثاني هَبَ أَنَّهُ إِشْتَهَرَ لَكِنْ الْمَشْهُورُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ وَاضِعَ هَذَا النَّصِّ هُوَ ابْنُ الرَّائِدِيِّ وَأَبُو عَيْسَى الْوَرَّاقُ وَآمَنَّا لِهَذَا مِنَ الْمَشْتَهَرِينَ بِالْكَذِبِ وَهُوَ لِأَنَّ الرَّوَّافِضَ بِجَمْعِهِمْ قِيلُوا بِتِلْكَ الْأَكْذِيبِ وَرَوَاهَا الْأَسْلَافُ لِلْأَخْلَافِ فَصَارَ بِهَذَا السَّبَبِ مَشْهُورًا ثُمَّ الَّذِي يُدَلُّ عَلَى كَذِبِ هَذَا النَّصِّ الْجَلْبِيَّ أَنَّ هَذَا النَّصَّ الْجَلْبِيَّ لَوْ حَصَلَ وَقَعًا لَكَانَ إِذَا قِيلَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْصَلَهُ

۱- ابن قتیبه گوید پیغمبر از صحابه را فاضی بوده اند نام سلمان را در آنها ذکر کرده است در کامل بهائی آمده است که سلمان پیروی از امیر المؤمنین میکرد و از این رو با ابوبکر بیعت نکرد عمر او را گفت اگر بنی هاشم بیعت نکنند و تخلف ورزند نظری با نستکه خود را بعد از رسول افضل خلق میدانند و بر رسول افتخار نسبت دارند تو چه میگوئی که از بیعت با مقام خلافت تخلف ورزیده و خلاف میکنی سلمان در پاسخ گفت انا شیعة لهم فی الدنيا والاخرة اتخلف بتخلفهم و ابایع بیعتهم علی بن عیسی اربلی در کشف الغمه گوید که سلمان گفت انا باعنا النبی علی النصح المسلمین و الائتیم بعلی بن ابیطالب.

إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ أَوْ يُقَالُ إِنَّهُ مَا أَوْصَلَهُ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ فَإِن كَانَ قَدْ أَوْصَلَهُ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ لَكَانَ قَدْ شَاعَ وَاسْتَفَاضَ وَوَصَلَ إِلَى جُمْهُورِ الْأُمَّةِ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَأَمْتَنَعَ عَلَى الْأَعْدَاءِ إِخْفَاءَ مِثْلِ هَذَا النَّصِّ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَأَمْتَنَعَ أَطْبَاقُ الْخَلْقِ مَعَ شِدَّةِ مَحَبَّتِهِمْ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمُبَالَغَتِهِمْ فِي تَعْظِيمِ أَوْامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ عَلَى ظُلْمِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْعِهِ عَنْ هَذَا الْحَقِّ فَإِنَّ طَالِبَ الْإِمَامَةِ هَبَ أَنَّهُ يُنْكَرُ هَذَا النَّصَّ فَمَا بَالُ سَائِرِ النَّاسِ يُنْكَرُونَ هَذَا الْحَقَّ وَيَعْرِضُونَ أَنفُسَهُمْ لِلْعِقَابِ الشَّدِيدِ فِي الْآخِرَةِ وَالذَّمِّ الْعَظِيمِ فِي الدُّنْيَا مِنْ غَيْرِ غَرَضٍ وَإِنَّا أَنْ قُلْنَا إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَوْصَلَهُ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ فَحَ لَا يَكُونُ مِثْلَ هَذَا الْخَبَرِ حُجَّةً قَاطِعَةً بِالْإِتِّفَاقِ وَ سَقَطَ هَذَا الْكَلَامُ بِالْكَفَالَةِ .

۱- برخی از صحابه گمان میکردند که تبعید که مخصوص نصوص دینی است در صورتی است که محض و خالص و مختص امور آخرتی باشد از قبیل روزه ماه رمضان و تعیین قبله مسلمانان و آنچه از این گونه بود که صرفاً جنبه آخرتی دارد.

اما اوامری که جنبه سیاسی دارد و دستوراتی که بدنیا متعلق است از قبیل حکومتات و امارات و تدبیر ملکه داری و تشکیلات اداری فرماندهی لشکری و کشوری اینگونه امور قابل تجدید نظر و قبول اجتهاد بنا بر این اگر پیغمبر دستوری فرموده یا قرآن شریف بیان حکمی کرده است ولی ما آن را مصالحت ندانیم و خلاف آن را برفع دستگاه خلافت یا تحکیم پایگاه صولت سلطنت و بدانیم بگفته شخصی بیغیر التزام و تبعید نخواهیم داشت و لذا بانصوص متواتره و وصیتهای متظافره که در موارد مختلفه فرمودند از آغاز امر تا آخر عمر در سفر و حضر منبر و محضر خلوت و جلوت قابل انکار نیست ولی چون علی بن ابیطالب در راه یاری پیغمبر و پیشرفت اسلام صمیمانه و خالصانه شمشیر زده و گروه بسیاری را کشته بود مردم بقیه حاشیه در ص بعد

و اما جواب از شبهه سیوم که لا نَسَلِمُ که بیعت طریق امامت نیست و دلیل ما آنستکه ما را با اثنا عشریان اتفاق است که طریق نصب امام یا نص است یا بیعت و ما در جواب شبهه دویم نص را باطل کردیم پس باید که طریق امامت بیعت بود و بیعت در حق ابی بکر حاصل بود و در حق علی نبود پس باید که ابوبکر امام باشد و علی امام نباشد و این نکته سخت خوب است در امامت ابی بکر چون اینسخن تقریر کردیم از جمله شبهات او در انکار بیعت جواب گوئیم.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

عرب با او دشمن بودند و صحابه رسول ظن غالب داشتند که مردم نسبت با او امر او تمکین نخواهند کرد مصلحت چنان دانستند که از او صرف نظر کنند زیرا حقیقت امر اینستکه پس از زحمات بسیار که ظهر امر الله و هم کارهون ایوم یس الذین کفروا من دینکم و بر کسی پوشیده نیست که اگر این فداکاری و جانبازی علوی نمیبود اسلام رواجی نمیگرفت لایسلم الشرف الرفیع من الاذی حتی براق علی جوانبه الدم همه آن خونها که در راه اسلام ریخته شده و بامر و دستور شارع اسلام موانع رشد درخت دین را برداشته و اعراب بحکم عادت پیشین جاهلی همه اینها را بحساب علی گذاشته اند چگونه میتوان انتظار داشت که اینان از این پیشینهها صرف نظر کنند با آنکه خدای فرموده است الاعراب اشد کفراً و اتفاقاً و اجدر ان لا یعلموا حدود ما انزل الله و من اهل المدینه مردوا علی النفاق هر کس با تاریخ اسلام آشناست بخوبی میداند که قریش تسلیم نشدند مگر آنگاه که قدرت و توانائی را از دست داده بودند زانو زدن و خضوع کردن قریش در مقابل دینی که مؤسس آن هاشمی باشد نشاید و اکنون که برخلاف انتظار اینکار انجام گرفت نباید گذاشت که مقاصد محمد صلی الله علیه و آله درباره خلافت انجام گیرد مباد که نبوت و خلافت در بنی هاشم مجتمع شود اگر اینکار عملی شود ابتکار بدست علی افتد ام یحسدون الناس علی ما اتبهم الله من فضله.

خليفة دوم زبان مردم است وقتی ضمن سخنان خود بعبدالله بن عباس گفت ان قریشاً کرهت ان تجتمع فیکم النبوة و الخلافة فتجحفون علی الناس.

اما وجه اول اینکه گفته بود که این کس که بیعت میکند قادر نیست بر آنکه خود در امت تصرف کند پس دیگری را چگونه متصرف گرداند جواب اینسخن منقوض است بگواه که او را قدرت تصرف نباشد لیکن بواسطه قول او قاضی را قدرت تصرف پدید آید.

اما وجه دویم و آن آنستکه گفتند که نصب امام از راه بیعت مؤدی باشد باثارت فتنه.

جواب آنستکه شرایط صلاحیت امامت معلوم است اگر آن شرایط در یکی حاصل باشد و در آن دویم حاصل نباشد امام آن یکی بود که شرایط در حق او حاصل بوده باشد و اگر آن شرایط در هر دو حاصل باشد اگر عقد یکی متقدم بود او متعین بود و اگر معاً باشد هر دو عقد متدافع شود و فتنه باقی بماند.

و اما وجه سیوم و آن آنستکه آحاد رعیت را قدرت تولیت قضا و امارت نیست پس تولیت امامت چگونه باشد.

جواب آنستکه لا اِستیعاد فی ان یأذن الله تعالی فی تولیة الامام ولا یأذن فی تولیة القضاء و ایضاً بمذهب فقها تحکیم جایز است. و اما الوجه الرابع و هو قولهم إذا کان نصب الامام من الاممة فالامام نایب الاممة لا نایب الله.

فالجواب لیم لا يجوز ان یکون إختيار الاممة شخصاً معیناً



يَكْشِفُ عَنْ كَوْنِهِ نَائِبًا لِلَّهِ تَعَالَى وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .

اما جواب از شبهه چهارم که نزاع نیست که اگر نص بودی روا بودی لیکن چرا روا نبود که حقیقتی دانسته باشد که اگر بر شخص معین نص کرده شود و مردم را از او نفرتی پدید آید و سبب این نفرت فساد حاصل شود و خروج و اثار و فتنه پدید آید پس از برای آن تا مفسده حاصل نشود باری تعالی تنصیص نکرد بر امامت هیچکس و چون این سخن محتمل است آن شبهه بکلی ساقط باشد .

اما جواب از شبهه پنجم آنستکه چون بتواتر بمارسیده است که شرع محمّد ﷺ باقی است بر همه مکلفان بکلیه تا قیام قیامت و بعقل معلوم شد که آن شرع آنگاه باقی ماند که حافظی و ناقلی باشد آن شرع را و

۱ - فی الاربعین انه ثبت بالتواتر ان الشریعة التي جاء بها فانه اوجبها على جميع المكلفين ولما اوجبها على جميع المكلفين وجب وصولها الى جميع المكلفين والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق اذا ثبت هذا فنقول هذه الشرايع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ومن ناقل ينقلها اليها وذلك الناقل لا بد وان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيداً للعلم وذلك الناقل الذي هو واجب العصمة اما ان يكون مجموع الامامة على ما ذهب اليه من بقول الاجماع او بعض آحاد الامة والاول باطل لان وجوب عصمة كل الامة غير ثابت بالعقل لانا نرى النصارى على كثرتهم مجمعين على الا باطل فاذا وجوب عصمة مجموع الامة لا يعرف الا بدلائل السمعية وكل دليل نقلی لا يبعد طرق التخصيص والنسخ اليه فاذا كل دليل يدل على ان الاجماع حجة فانه لا يتم كونه دليلاً الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا تخصص فالحاصل انه بعد ما جاء باطناب ممل كما جاء هنا بايجاز مغل قال ثبت ان المتكفل بنقل الشريعة وحفظها معصوم .

معلوم است که حافظ و ناقل باید که چنان باشد که رجوع کردن بوی ممکن بود و معلوم است که امروز هیچ شخص واجب العصمة نیست چنانکه مکلف را رجوع کردن بوی ممکن باشد پس لابد بود که مجموع امت واجب العصمة باشند تا آن مجموع حافظ و ناقل باشند پس بدین طریق ما را معلوم شد که اجماع امت حجت است و چون این معلوم شد شبهه امامیه بکلی ساقط شد و بدانکه این نکته در اثبات آنکه اجماع حق است از همه دلائل بهتر است و بالله التوفیق .

اما شبهه ششم و آن آنستکه علی افضل خلق است بعد از رسول ﷺ و چون چنین باشد باید که او امام بود جواب آن بر دو وجه است :

وجه اول آنستکه لا نُسَلِّمُ که علی افضل است بلکه ابوبکر افضل است دلیل برین دو وجه است : وجه اول آنستکه حضرت مصطفی ﷺ فرمود که وَاللَّهِ مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ مَا غَرَبَتْ عَلَى أَحَدٍ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّينَ أَفْضَلُ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَ جِه دَوِيمِ آنستکه خدای تعالی در حق ابوبکر فرمود وَ لَا يَأْتِلُ أَوْلُو الْأَفْضَلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ وَ لَفْظِ مَطْلُوعٍ فرمود و مخصوص نکرد بنوعی معین پس باید که متناول همه فضلها باشد و این موجب تفضیل باشد .

وجه دوم آنستکه خداوند تعالی فرمود وَ سَيَجْنِبُهَا الْأَتَقَى الْأَذْنَى يُؤْتِي مَا لَهُ يَتَزَكَّى وَ بِاتِّفَاقِ مَفْسَّرَانِ این آیت در حق ابوبکر نازل شده

آنگاه فرمود ان اكرمکم عند الله اتقيکم پس لازم آمد که ابوبکر اکرم باشد و معنی اکرم و افضل یکی است.

اما وجه اول که خصم بوی تمسک کرد و آن است که و انفسنا و انفسکم فالجواب انا لا نسلم انه مخصوص بعلي عليه السلام بل روى انه دخل فيه اقرباه و خدمه بالتفصيل ثم ان التمسك به منقوض بقوله بالتفصيل للاشعر بين هم مني و انا منهم و اما خبر الطير فالتمسك به ضعيف لان قوله باحب خلقك اليك يحتمل ان يكون احب خلقه اليه في جميع الامور و ان يكون احب خلقه اليه في شيء معين والدليل على كونه محتملا لهما انه يصح تقسيمه اليهما فيقال اما ان يكون احب خلقه اليه في كل الامور و اما ان يكون احب خلقه اليه في الامر المعين و ما به الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز فاذن هذا اللفظ لا يدل على كونه احب اليه في كل الامور

۱- معروف است که مأمون از حضرت علی بن موسی الرضا پرسیده است دلیل شما در اثبات خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام کدام آیت است فرموده است آیه مباحله بدلیل انفسنا مأمون گفته است لو لا ناسنا فقال الرضا علیه السلام لو لا ابنانا باتفاق مفسرین و مورخین جز چهارتن بایغیر اکرم نبوده اند سنیان نیک دانسته اند و مصنف نیکوتر هر کس تفسیر کبیر اورا خوانده که در ذیل این آیه از شیخ محمود حمصی رازی نقل میکند که این مرد متکلم شیعه بود و چنان عقیده داشت که علی از همه انبیاء مرسلین و حتی پیغمبران اولوا العزم افضل است و استدلال بآیه مباحله میکرد دیگر انتظار نمی رود که مانند برخی از اهل سنت تعصب جاهلیت نشان دهد و مشمول جعدوا بها و استیقتها انفسهم شود و یا مصداق برفون نمة الله تم بنکرونها باشد ولی مصنف گاه چنان منصف میشود که جای خود را در صف شیعه باز میکند.

فاذن يحتمل ان يكون المراد انه احب اليه في كل الامور فاذن يحتمل ان يكون المراد انه احب اليه في بعض الامور و هذا يفيد كونه ازيد ثوابا من غيره في بعض الامور و هذا لا يمنع كون غيره ازيد ثوابا منه في امر آخر فثبت ان هذا لا يوجب التفضيل و هذا جواب قاطع .

و اما الشبهة الثالثة و هي ان عليا كان اعلم قلنا لم لا يجوز ان يقال هذه العلوم الكثيرة انما حصلها علي بعد ابي بكر و ذلك لانه عاش بعده زمانا طويلا فاعلمه حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان ابي بكر كان اعلم من ابي بكر .

و اما الشبهة الرابعة و هي ان جهاد علي كان اكثر من ابي بكر قلنا . جهاد بر دو قسم است یکی بتقریر حجّت و برهان و دویم بسيف و سنان و معلوم است که نوع اول از جهاد فاضلتر است از نوع دویم زیرا

۱- اینکه میگوید جهاد بر دو قسم است یکی بتقریر برهان و دیگری بضرب سنان اول اشرف است بدانکه بیان برهان متفرع بردانش و ایقان است تا بحال در عامه و خاصه دیده نشده است که ابوبکر در مسأله دینی علمی مذهبی بایکتان از اهل کتاب احتجاج کرده باشد ولی علی علیه السلام بتصدیق و اقرار خصم از آغاز عمر و اول امر در خدمت پیغمبر بود خلوت و جلوت سفر و حضر علوم مکتونه خود را در خزانه سینه علی بودیم نهاد و کالنگش فی الحجر بمانند که فرمود علمنی رسول الله الف باب الف باب من كل باب الف باب این خبر دراز بعین مصنف هم آمده است و اما جهاد و ضرب به سنان ابن ابی الحدید معتزلی میگوید

وان انس لم انس للذين تقدما و فرهما والفر قد علما حوب

تا اینجا نقل از حاشیه نسخه خطی مجلس من میگویم و اینکه میگوید حضرت محمد نبود خالی از جسارتی نیست چه فرار از زحف دشمنی و مبارزه با خداست حضرت رسول اکرم در صفت شجاعت مقامی داشت که امیر المؤمنین میفرمودند کنا نلوه برسول الله في شدة الباس .



که نوع اول حرفت محمد ﷺ بود و نوع دویم حرفت او نبود و معلوم است که چون ابوبکر مسلمان شد هم در آن نزدیکی عثمان و طلحه و زبیر و سعد ابی وقاص و عثمان بن مظعون همه بردست او مسلمان شدند پس آنقوم که اکابر صحابه ایشانند همه شاگردان ابی بکرند در مسلمانی و چون علی مسلمان شد او را درین باب هیچ نصیبی نبود و معلوم است که مدد مسلمانی از مسلمان شدن اکابر پیش از آن بود که کشتن آنجمع کفار و ایضاً معلوم است که چون ابوبکر مسلمان شد پیوسته با کفار در منازعه بود و ایشان او را میزدند و میرنجانیدند اما علی رضی الله عنه در اول مسلمانی کودک بود و او را در آنوقت با کفار مناظره و منازعه نبود و سیزده سال که محمد صلی الله علیه و آله در مکه بود و در بلا و محنت بود ابوبکر با وی در محنت و ایذاء ایشان بود بدعوت کردن خلق بدین محمد صلی الله علیه و آله مشغول بود و چون محمد صلی الله علیه و آله بمدینه آمد بعد از یکسال آیه قتال آمد آنگاه از علی رضی الله عنه قتال در وجود آمد پس پیدا شد که جهاد ابوبکر عظیمتر بود از جهاد علی در تقرر دلایل و جواب از شبهات و هم در مروت کردن از محمد صلی الله علیه و آله بمال<sup>۱</sup> و جان در

۱- آنچه از اخبار صحیحیه رسیده است در قبیلۀ تیم ابی بکر را شخصیت و مقامی نبوده و حتی ثروت و مال و اسمی نداشت خودش و پدرش ابو نحافه مزدور عبدالله بن جدعان بوده اند و مردم را بخانه او میخوانده و بهممانی او دعوت میکردند این هر دو توضیح در حاشیه کتاب خطی و نسخه منحصری است که در کتابخانه مجلس موجود است اینجانب بر عایت حفظ ادب و عفت قلم نقل بمعنی کرده و از آوردن بعض عبارات زننده نویسنده خودداری نمودم.

اوقات شدت و بلا و محنت و هر کس که انصاف دهد داند که این سخن روشن است.

اما شبهه پنجم و آن آنستکه ایمان علی سابق بود.

جواب لا نسلم<sup>۱</sup> که ایمان علی سابق بود و دلیل بر این از دو وجه است: اما وجه اول آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله گفت ما عرضت الاسلام علی احد الا وله کبوة غیر ابی بکر فانه لم يتامل<sup>۲</sup> حدیث دلیل بر آنستکه

۱- ما سبقکم ابوبکر بصوم و لا صلوة ولكن بشیء و قر فی صدره گویند ابو فضیل عبدالعزی شخصیت اجتماعی نداشت و معلم اطفال و گاهی دلال و واسطه انجام معاملات بود حبر ریاست و جاه طلبی طبع او را تحریک کرد بقبول اسلام قاضی نورالله شهید گوید مقصود مقصود از امر نهائی سنیۀ ابوبکر اینست نه حب اخلاص و پاکی عقیدت در اینست که در حدود حجاج انتظار نهضت و قیام دینی میرفت و احبار یهود و علماء نصاری اخباری درین باره داده بودند و جنابان ابوبکر و عمر از اینگونه اطلاعات میداشتند بطمع بهره برداری اسلام پذیرفتند مگر این موضوع قابل انکار تواند بود که در پیرامون رسول اکرم گروهی منافقان بوده اند کبری کلی مسلم و بی تردید و لکن فتنهم فی لحن القول . فاذا لقوا الذین آمنوا اقالوا آمنوا و اذا خلوا آه . صاحب روضة الصفا گوید که چون خلافت بر ابوبکر استوار شد عباس بن عبدالمطلب عم پیغمبر و بگفته شارح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتزلی و بنقل علامه سید شرف الدین عاملی از مختصر ابوالفدا عتبه بن ابی لهب چنین گفت :

ما كنت احب ان الامر منصرف  
عن هاشم ثم منها عن ابی حسن  
الیس اول من صلی لقبلتکم  
و اعلم الناس بالقرآن و السنن  
واقرب الناس عهداً بالنبی و من  
جبریل عون له بالفلس و الکفن  
من فیه ما فیههم لا یمترون به  
ولیس فی القوم ما فیه من الحسن  
ها ان ذا غبن من اعظم الغبن  
ما ذا الذی ردهم عنه فنعلمه  
و چون امیر المؤمنین شنیدند از انتشار و نقل آن منع فرمودند و اضافه کردند سلامة  
بقیه حاشیه در صفحه بعد

هم در حال که محمد ﷺ عرض کرد بر ابوبکر مسلمان شد و توقف نکرد پس اگر اسلام ابوبکر بعد از اسلام دیگران بوده باشد آن تقصیر از محمد ﷺ بوده باشد که او اسلام بعد از مدت بسیار بر وی عرضه کرد و چون محمد را بتقصیر منسوب کردن روا نیست دانستیم که اسلام ابی بکر بر همه سابق بود.

اما دلیل دوم آنستکه پیغمبر در حق ابی بکر گفت صَدَقْتَنِي حِينَ كَذَبَنِي النَّاسُ و این دلیل ظاهر است که ایمان او بر ایمان غیر او مقدم است. جواب دوم آنستکه اگر مسلم داریم که ایمان علی سابق است لیکن بسبب ایمان ابوبکر دین را قوتها پدید آمد زیرا که او مردی بود بزرگ و در میان عرب مشهور و بسبب ایمان او جمعی از اکابر صحابه مسلمان شدند و او جان و مال فدای محمد ﷺ میکرد و از علی در اول مسلمانی این معانی حاصل نبود پس باید که ایمان ابی بکر فاضلتر بوده باشد. اما شبهه ششم و آن قصه خیر است:

جواب آنستکه چون بر کسی خشم گیرند و دیگری را بمجموع

بقیه حاشیه از ص قبل

الدین احب الینا من غیرها و نیز ذبیر بن بکار در موقیات و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه گوید که چون ابوسفیان بدر خانه امیر المؤمنین علی رسید ایستاد و انشاد کرد:

بنی هاشم لا تطعموا الناس فیکم  
فما الامر الا فیکم و الیکم  
ابا حسن فاشدد بها کف حازم  
و لا سیما تیم بن مرة او عدی  
و لیس لها الا ابو حسن علی  
فانک بالامر الذی یرتجی ملی

صفاتی وصف کنند لازم آید که مجموع آنصفت در حق نخستین حاصل نبود و در وقتیکه ابوبکر و عمر میراد باز گشتند رسول ﷺ در حق علی علیه السلام فرمود لَا عَظِيمَ الرَّأْيَةِ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ پس باید که مجموع الصفات در حق ابوبکر و عمر حاصل نبوده باشد اما لازم نیاید که هر یک از این افراد در ابوبکر و عمر منتفی باشد و چون صفت کراری و غیر فراری در حق ابوبکر و عمر حاصل نبود مقصود از ذکر این صفات که در حق علی گفت حاصل شد اما لازم نیاید که یحِبُّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ حاصل نباشد زیرا که اگر تحصیل آنقوة شدید در وسع او نبود پس او را در آن هیچ عیب نبود و چون او را آن قوت نباشد باز گردیدن بر وی واجب باشد لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ پس معلوم شد که از این باب هیچ نقصان لازم نیست. امر سایل گوید گرفتیم که هیچ عیب لازم نیست نه آنکه فتح خیر کرد که دیگر کسان نمیتوانستند کرد طاعت او بیشتر باشد.

۱- خلق الله للحروب رجلا و رجلا لقصعة و ترید بیشک این گفتار مصنف تجامل عارف و هجاء حکیمان است کیست که نداند فرار از جنگ مرگ حقیقی و هلاکت ابدی است ای که میترسی ز مرگ اندر فرار آن زخود ترسانی ای جان هوشدار زشت روی توست نیرخسار مرگ این بدن همچون درخت و مرگه برگ آنکه مردن بیش چشمش تهلکه است نهی لا تلقوا بگیرد او بدست و آنکه مردن پیش او شد فتح باب سارعوا آید مر او را در خطاب شیخ الرئیس ابن سینا گوید العارف شجاع کیف لا وهو بمعزل عن خوف الموت.



جواب گوئیم لا نَسَلِمُ که از مجرد استفتاح خیر طاعت او باید که بیشتر باشد زیرا که معتبر در طاعت کیفیت نیاز و دواعی است و روا نبود که آنجماعت که عاجز باشند ایشان را در وقت عجز مزید اخلاص و انکساری بوده باشد و آنکس که استفتاح کرد او را در خاطر عجیبی بوده باشد و چون این معنی مجوز باشد از مجرد آنکه علی علیه السلام کَرَّار غیر فرار و ابوبکر فرار غیر کَرَّار بود تفضیل علی بر ابوبکر لازم نیاید.

و بدانکه سخن در مسأله تفضیل دراز است و اخبار آحاد من الجائزین آمده است متعارض و شرح آن لایق این مختصر نباشد.

جواب آنستکه اگر علی علیه السلام افضل صحابه بود چرا گفتمی که امامه الْمُفَضَّلُ مَعَ وُجُودِ الْفَاضِلِ روا نبود بیان این سخن آنستکه اگر ما فرض کنیم دو شخص که یکی بکمال علم و زهد و شجاعت و سخاوت و نسب آراسته باشد و شخص دویم را هر یک از این خصال نصیب تمام حاصل باشد لیکن درجه او در این خصال کمتر از درجه شخص نخستین بود آنگاه ما یقین دانیم که اگر امامت بدان شخص پیش تفویض کنیم خلق مضطرب شوند و فتنها انگیزته شود اما اگر کار امامت بدین شخص دویم تفویض کرده شود فتنها همه آرام گیرد و مصالح عالم منتظم شود عقل اقتضای آن کند که امامت بدین دوم دهند و بآن نخستین البته ندهند.

و امامیه چنین گویند که اکثر امت علی را دشمن میداشتند و باین

۱- شیعه و سنی میگویند بهر نوره نورهم و ظهوره ظهورهم و الناس الی اشباههم امیل حضرت امام حسین میفرماید ان الناس عیب الدنیا والدین لعق علی السنتهم هر گز شیعه چنین نگفته اند که مصنف میگوید با کثرت امت جسارت کردن خسارت غیر قابل جبران بار میآورد دشمنان علی افرادی بودند که با نفاق و دورویی یک عمر بایعمر بسر بردند و انتهاز فرصت میکردند محمد لطفی نویسنده معروف مصری در کتاب تاریخ فلسفه اسلام از عارف معروف محیی الدین عربی نقل کرده است که چون عمر اسلام پذیرفت حضرت ختمی مرتبت دستور فرمودند که اسلام خود را مکتوم بدار که مصلحت درین است ولی عمر پذیرفت و گفت باید اسلام خود را اعلام و بهمه اعلان نمایم علامه سید شرف الدین پس از نقل این مختصر گوید بلی هر چند حکمت نبوت و مصلحت وقت ایجاب میکرد که این امر کتمان شود مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز در آن روز تکلیف مسلم بطور مسلم تستر بود

بسی سجاد در نگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها ولی شهامت و شجاعت خلیفه دوم اجازه نمیداد که دست از اداء شهادت بردارد و صراحت خود را بکناری بگذارد هر چند مخالف نص صریح و دستور نبی باشد.

بگتن از اساتید معاصر الا زهر بنام خالد محمد خالد در کتاب ذیقرطیة بصراحت نقل میکند که خلیفه دوم نصوص دینی را که قرآن و سنت تصریح کرده بودند اگر مصالح ایجاب میکرد یعنی خلیفه مصلحت نمیدید اجرا نمیکرد فی المثل یکی از طبقات هشتگانه مستحقان زکوة مولفة قلوبهم اند که حضرت ختمی مرتبت آنان را از زکوات بهره میداد و در خلافت ابوبکر هم این وضع ادامه داشت ولی چون عمر بغلات رسید گفت این کار درست نیست و نباید بکافران زکوة داد و نیز الطلاق هر تان فامساک بمعروف او تصریح باحسان و سه طلاق در شرایط خاص حکم مخصوص دارد ولی اگر در جلسه واحده چندین طلاق داد یک طلاق محسوب است و رشید رضا مدیر مجله المنار هم نقل میکند که حضرت ختمی مرتبت بیک طلاق میگرفتند فانما تلك واحده فارجهها ان شئت د کتر دوالبی گوید خلیفه دوم بهتر آنکه احکام بر حسب زمان تغییر می پذیرد اینچنین سه طلاق را که در زمان رسول اکرم و دوران خلافت ابوبکر و چندی از خلافت عمر بیک طلاق محسوب میشد سه طلاق دانست و حکم داد و همو گوید این اجتهاد خلیفه دوم بود که عطای مولفة قلوبهم را نیز قطع کرد با اینکه نص بقیه حاشیه در ص بعد

سبب بود که علی علیه السلام را هیچکس یاری نداد و ابوبکر را دوست میداشتند  
 باین سبب او را یاری دادند بر طلب باطل و بدین تفویض امامت بابوبکر  
 سبب مصاحبت عالم بود و تفویض امامت بعلی سبب فتنها بود و امامت مفضول  
 با وجود فاضل در چنین صورت بنزدیک هیچ عاقل مستقیح نباشد.

اما شبهه هفتم و آن تمسک است بدین آیه که *اطيعوا الله و اطيعوا  
 الرسول و اولی الامر منکم*.

جواب آنستکه اولوا الامر معصوم ظاهر نیست پس طاعت داشتن

او محال باشد.

اگر سایل گوید که مراد آنستکه طاعت دارند اگر ظاهر باشد.

جواب گوئیم چون اضماری آورند مانیز اضماری آوریم و برین تقدیر

اشکال ساقط باشد.

و اما شبهه هشتم و آن تمسک است بدین آیه که *لا ینال عهدی الظالمین*

بقیه حاشیه از صفحه قبل

قرآنی موجودست و قابل نسخ نیست و چنین توضیح داده است که چون در آغاز اسلام مسلمانان  
 ضعیف میبودند مصلحت مقتضی بود که گروهی را تطبیح کنند تا از شر آنها ایمن و بخیر آنان  
 امیدوار شوند از این رو مولفه قلوبهم را در جمله مصارف صدقات نام برده است چنانکه دول  
 امروزی بودجه خاص برای چنین امری دارند و صرف مقاصد سیاسی خود میکنند آری دول  
 اروپا و امریکا کومکهای بلاعوض بممالک عقب افتاده میکنند بدیبهی است این همان دستور  
 حکمت قرآنی است و فلسفه سیاست اسلامی که بمنظور تألیف قلوب کومک مالی کند و دلهایی  
 را با پول خود بخرد و با مال بخود متمایل سازد. نقل بانصرف از النس والاجتهاد

جواب آنستکه تسلیم آن قوله لا ینال عهدی الظالمین یتناول  
 جمیع الاوقات و لم لا یجوز ان یکون مقصوداً علی زمان حصول  
 ذلك الوصف و الاعتماد فی العموم علی دلیل الاستثناء معارض بان  
 هذا المفهوم یحتمل التقسیم فیقال الظالم لا ینال الإمامة فی حال  
 کونه ظالماً فقط او فی جمیع الاحوال فكان ذلك المفهوم مشترک  
 بین هذین القسمین و الا لم یصح تقسیمه الیهما.

و اما شبهه نهم و آن تمسک است بقوله تعالی *یا ایها الذین آمنوا  
 اتقوا الله و کونوا مع الصادقین* قلنا لا یمکن حملهُ علی المعصوم  
 لانهم لیسوا بظاهرين فوجب حملهُ علی مجموع الامة صوتاً للفظ  
 عن التعطیل فتصیر هذه الایة دلیلاً علی ان الاجماع حجة.

و اما شبهه دهم و هو قوله *و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض*.  
 و الجواب ان قوله تعالی *بعضهم اولی ببعض* لا یفید العموم  
 فی کلب الاحکام و الاعتماد علی دلیل الاستثناء معارض بما ذکرناه  
 فی صححة التقسیم.

و اما شبهه یازدهم و آن تمسک است بقوله تعالی *انما ولیکم الله  
 و رسوله*.

جواب آنستکه چرا نبود که مراد از ولی درین آیه ناصر باشد نه



متصرف و اما آنچه گفت ولایت<sup>۱</sup> بمعنی نصرت عام است در حق مؤمنان و ولایت که درین آیه مذکور است عام نیست در حق مؤمنان.

جواب آنستکه ولایت بمعنی نصرت بود چون اضافه کرده شود بقومی معین عام باشد در حق مؤمنان چنانکه الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ زیرا که همه مؤمنان یار یکدیگر باشند.

اما ولایت بمعنی نصرت چون اضافه کرده شده باشد باقومی معین عام نباشد زیرا که چون باقومی از مؤمنان خطاب کنی توانی گفتن که همه مؤمنان ناصر شما اند و إِلَّا يَلْزِمُ كَوْنُ الْإِنْسَانِ نَاصِرًا لِنَفْسِهِ وَ ذَلِكَ غَيْرُ مُسْتَعْمِلٍ فِي الْعَرَفِ و این ولایت که در این آیه مذکور است مضاف است باقومی معین زیرا که فرمود إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ كَذِبًا وَ كَذَا وَ چون معلوم شد که ولایت بمعنی نصرت چون مضاف باشد باقومی معین عام نباشد پیدا شد که از آنکه این ولایت که درین آیه مذکور است عام نیست لازم نیاید که ولایت بمعنی

۱- بفتح واو بمعنی نصرت و بکسر واو بمعنی امارت بود بمعنی ربوبیت نیز آمده است هنا لك الولاية لله الحق و اما ولي فعيل بمعنى فاعل باشد بأن معنى که بنده تولى کند بطاعت او و انجام تکالیف دینی و با فعيل بمعنى مفعول بود که وهو يتولى الصالحين و ولایت در اصطلاح عرفا چهار مرتبه دارد عظمی و آن ولایت لاهوتی است دویم کبری و آن ولایت جبروتی است سیوم و سطلی و آن ملکوتی باشد چهارم صغری و آن ولایت ناسوتی است اول حق خانم پیمبران و ائمه معصومین دویم حق سایر انبیا سیوم حق اولیا و اوصیاء انبیا و چهارم که ولایت صغری است حق مؤمنین و عرفاء شامخین است.

نصرت نباشد و چون این مقدمه باطل شد شبهه ساقط شد.

و ایضاً اگر لفظ ولایت که درین آیه مذکور است حمل کنیم بر امامت از وی دو محذور لازم آید.

اول آنکه لازم آید که علی در روزگار محمد ص امام بوده باشد و این باطل است.

دویم آنکه این آیه که الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ در وی هفت صیغه جمع است و آن را بر معهود حمل کردن خلاف ظاهر باشد والله اعلم.

اما شبهه دوازدهم و آن آنستکه پیغمبر ص فرمود مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ.

جواب از وجوه است: وجه اول آنستکه این خبر از اخبار آحاد است پس مفید علم نبود و این مسأله ظنی نیست بلکه علمی است پس خبر واحد در وی حجت نبود و آنچه گفت که این خبر مقبول کل امت است<sup>۱</sup>.

۱- قال المصنف في كتاب الاربعين في اصول الدين ان الامة في هذا الخبر على قولين منهم من تسلك به في اثبات فضيلة علي ومنهم من تسلك به في اثبات امامته وذلك يقتضي اتفاقهم على قبوله وكل خبر اجمعت الامة على قبوله وجب القطع بصحته ابوالمعالی جوینی شافعی معروف بامام الحرمین گوید در بغداد کتابی در دست صحاف دیدم که در بیان روایات غدیر بود در ظاهر آن نوشته بود المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاة فعلي مولاة ابوعلی عطائی همدانی گفته است من از دو بست و پنجاه طریق این حدیث را نقل میکنم هر کس بقیه حاشیه در ص بعد

جواب آنتسکه تدعی آن کُلّ الأُمَّة قَبِلُوهُ قَبُولَ الْقَطْعِ أَوْ قَبُولِ  
الظَّنِّ الْأَوَّلِ مَمْنُوعٌ وَهُوَ نَفْسُ الْمَطْلُوبِ وَالثَّانِي مَسْلُومٌ وَهُوَ لَا  
يَنْفَعُكُمْ فِي مَطْلُوبِكُمْ وَ لَئِنْ سَلَّمْنَا صِحَّةَ الْحَدِيثِ وَ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ  
أَنْ لَفْظَ الْمَوْلَى يَحْتَمِلُ الْأَوَّلِيَّ وَمَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى  
التَّارُ مَوْلِيَكُمْ يَعْنِي هِيَ أَوْلَى بِكُمْ مُعَارِضٌ بِمَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ  
إِقَامَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقَامَ الْآخِرِ فَيُقَالُ هَذَا أَوْلَى مِنْ كَذَا وَلَا  
يُقَالُ هَذَا مَوْلَى مِنْ كَذَا وَيُقَالُ هَذَا مَوْلَى فُلَانٍ وَلَا يُقَالُ هَذَا أَوْلَى

بقیه حاشیه از ص قبل

عقبات مرحوم میرسیدحامد حسین را دیده باشد که برای هر کدام از این احادیث و بیان اسانید  
از طرق اهل سنت گاهی یک جلد کافی نبوده و حدیث منزلت در دو جلد کتاب قطور بیان شده است  
هم اکنون مجلدات غدیر که باتمام نرسیده آدمی را متحیر میسازد که چگونه کسانی پیدا  
میشوند چنین موضوعی را انکار کنند یا در قبول آن سهل انگار باشند.

یکی از آنها میگوید اگر حضرت رسول اکرم نص بر خلافت میکرد چرادر حضرت نکرد  
درسفر کرد اینچنین موضوع مهمی که بعقیده شیعه تالی نبوت است بایستی در مسجد مدینه و بر  
بالای منبر گفته باشد و بتصریح توضیح داده باشد بطوری که برخورد و کلان و صغیر و کبیر  
مخفی نماند چنانکه فرمود و ما محمد الا رسول ما کان محمد ابا احد من رجالکم  
ولکن رسول الله و خاتم النبیین یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض یا هرون  
اخلفنی فی قومی و چون در واقعه غدیر و دیگر آیات و روایات که در شان امیر المؤمنین  
نازل میداند بتصریح نیست دعوی آنان قابل قبول نبود شیخ عبدالجلیل رازی بسبب شیوای خود  
که انصافاً داد سخن داده و حق نویسندگی را ادا کرده فرموده است که این ناصبی غالی بایستی  
این اعتراض اول بر خدا کند که در شبی تاریک و باد و باران برخاسته بموسی غربت در بیابان  
شب هنگام و هوای سرد و نگرانی با وی گوئی که ای انا الله چنانکه کسی کاری دزدیده  
کند الی آخر ما قال فی النقض .

فَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْمَوْلَى يَحْتَمِلُ الْأَوَّلِيَّ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَجِبُ حَمْلُ  
لَفْظِ الْمَوْلَى فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى الْأَوَّلِيَّ قَوْلُهُ وَالْمَوْلَى لَفْظٌ مُجْمَلٌ  
وَالْأَوَّلِيَّ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ بَيَانًا لَهُ فَوْجَبَ حَمْلَهُ عَلَيْهِ قُلْنَا هَذَا دَلِيلٌ  
ظَنِّي فَلَا يُفِيدُ فِي الْقَطْعِيَّاتِ سَلَّمْنَا أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْأَوَّلِيَّ لَكِنْ لَا  
نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَوْلَى بِهِمْ فِي شَيْءٍ بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ  
أَوْلَى بِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ وَوُجُوبَ مَحَبَّتِهِ وَ تَعْظِيمِهِ وَالْقَطْعُ بِسَلَامَةِ  
بَاطِنِهِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ عليه السلام إِنَّمَا قَالَ هَذَا الْكَلَامَ عِنْدَ مُنَازَعَةٍ  
جَرَتْ بَيْنَ عَلِيٍّ عليه السلام وَ بَيْنَ زَيْدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ عليه السلام هَذَا الْكَلَامُ  
عِنْدَ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ فَيَنْصَرِفُ الْوَلَايَةُ إِلَى هَذِهِ الْوَاقِعَةِ وَ هُوَ أَنَّ مَنْ  
كُنْتُ أَوْلَى بِهِ فِي الْمَحَبَّةِ وَ التَّعْظِيمِ وَ الْقَطْعِ عَلَى سَلَامَةِ الْبَاطِنِ  
فَعَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ ثُمَّ تَقُولُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى هَذَا أَوْلَى

۱ - شهادت خداوند درباره علی امیر المؤمنین ع آنتسکه لا نرید منکم جزاء ولا  
سکورا چه میتوان کرد حسد و کینه توزی تا آنجا که از هیچ خیانت و جنایت باک ندارند فی  
قلوبهم فزادهم الله مرضا و گر نه کیست که نداند زید بن حارثه در سرب موه شهید شد و این  
در سال هشتم هجرت بود و این داستان در سال دهم و حجة الوداع بوده است تهنیت اصحاب بویژه  
خلیفه دوم مولی را معنی میکند اصیحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة .

این خبر منزلت متواتر است مخالفان استدلال بافضلیت کرده و شیعه دلیل امامت میدانند  
بخاری و مسلم صحت بلکه تواتر آن را اقرار دارند همه منازل در حدیث منزلت موجود است  
غیر از نبوت این استثنا دلیل آنتسکه مراد همه منازل است و گر نه استثنا درست نیست و مناسب  
گوینده حکیم نبود اما کان شریکاً له فی الرساله کان معصوماً فیجب علی موسی ان یقدمه علی  
غیر المعصوم لقیح تقدم غیر المعصوم علی المعصوم فلو عاش بعده لکان مفترض الطاعة .



مِنْ حَمَلِهِ عَلَى الْإِمَامَةِ وَإِلَّا لَزِمَ كَوْنُهُ إِمَامًا حَالِ حَيَوَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 نَافِذِ الْحُكْمِ وَلَا شَكَّ إِنَّهُ بَاطِلٌ .

و اما الوجه الثاني مِنَ الْوَجْهَيْنِ اللَّذَيْنِ تَمَسَّكُوا بِهِمَا مِنْ هَذَا الْخَبَرِ  
 فَجَوَابُهُ إِنَّا نَحْمِلُ الْمَوْلَى عَلَى التَّاصِرِ وَالْمَعْنَى مَنْ كُنْتُ نَاصِرًا لَهُ  
 فَعَلِيٌّ أَيْضًا وَآنَهُ يُفِيدُ التَّعْظِيمَ الْعَظِيمَ لِمَا أَنَّهُ يُفِيدُ الْقَطْعَ بِسَلَامَةِ  
 بَاطِنِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْكُفْرِ وَالْفِسْقِ لِأَنَّهُ لَا يُجِبُ إِلَّا مَنْ  
 يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَهَذَا يُفِيدُ أَعْظَمَ الْمَدَائِحِ وَأَجَلَ الْمَنَاصِبِ .

و اما شبهه سزدهم جواب اما سخن در تصحیح حدیث آنستکه در خبر  
 مولی گفتیم وَلَئِنْ سَلَّمْنَا كِه خَبَرِ صَحِيحِ اسْتَلَمَ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ كِه هَارُونَ  
 خَلِيفَةُ مُوسَى بُوْدَى اِگَر بماندی و آنچه گفت که هرون خلیفه موسی بود  
 در حال حیوة پس باید که خلافت باقی ماندی که اگر نماندی در چشم  
 امت حقیر نمودی و نقصان درجه هرون لازم آمدی .

جواب آنستکه لَا نُسَلِّمُ كِه هرون خلیفه موسی بود بلکه شریک  
 موسی بود در رسالت پس تسلیم قوم بهرون نه از راه استخلاف بودی  
 بلکه از راه شرکت بود و لَئِنْ سَلَّمْنَا كِه از راه استخلاف بود لیکن  
 چرا روا نبود که آن استخلاف باقی نماند و آنچه گفت که ازین معنی  
 نقصان درجه هرون لازم آید .

جواب آنستکه اینسخن ممنوع است زیرا که چون کسی را وکیل

خود کنند تا وقتی معین چون آنوقت منقضی شود آنو کالت باطل شود  
 و از بطلان و کالت هیچ نقصان لازم نیاید و بالجمله فَمِنْ الْمُطَابِقَاتِ  
 بِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى لُزُومِ النُّقْصَانِ عِنْدَ انْتِهَاءِ هَذِهِ الْخِلَافَةِ بَلْ هَذَا  
 بِالْعَكْسِ أَوْلَى لِأَنَّ مَنْ كَانَ شَرِيكًا لِإِنْسَانٍ فِي مَنْصِبٍ ثُمَّ صَبَّرَ نَائِبًا  
 لَهُ وَ خَلِيفَةً لَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ نُّقْصَانَ حَالِهِ فَإِذَا أُزِيلَتْ تِلْكَ الْخِلَافَةُ  
 زَالَ ذَلِكَ النُّقْصَانُ وَ عَادَ الْكَمَالَ سَلَّمْنَا أَنَّ هَرُونَ كَانَ خَلِيفَةً لَهُ  
 لَكِنْ لِمَ قُلْتُمْ أَنَّ مَيِّئَةَ يَمْنَزِلُهُ هَرُونَ مِنْ مُوسَى يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ  
 الْمَنَازِلِ وَ دَلِيلُ الْإِسْتِثْنَاءِ مُعَارِضٌ بِصِحَّةِ الْإِسْتِفْسَارِ وَ التَّقْسِيمِ وَ يَجُوزُ  
 إِدْخَالُ الْكُلِّ وَ الْبَعْضِ عَلَيْهِ .

و اما شبهه چهاردهم آنستکه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علی را خلیفه خود کرد بر  
 مدینه در غزوة تبوک و او را معزول نکرد پس باید که خلافت بعد الموت  
 باقی بماند .

جواب آنستکه لَا نُسَلِّمُ كِه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علی را خلیفه خود کرد  
 بر مدینه بلکه او را خلیفه کرد در مدت آن سفر و بر آن تقدیر که این  
 استخلاف مقدر بود بدینوقت فَعِنْدَ انْقِضَاءِ ذَلِكَ الْوَقْتِ تَنْقَضِي تِلْكَ وَ

۱- قال الفاضل القداد ان اليهود و غیرهم نقلوا ان موسی نص علیه وجعله وصیه و  
 و خلیفته بعده فلما مات جعل الوصایة فی یوشع بن نون و انضی الیه باسرار التوریه و الالواح  
 لیوضله الی ولدی هرون وهو بدل علی ان هرون لوعاش لکان خلیفه له بدل یوشع بن نون  
 اذا تقرر هذا نقول ثبت لعلی منزلة من النبی جمیع منازل هرون من موسی و عاش بعده .

لا تَبْقَى پس شبهه شما آنکه مقرر شود که شما بدلیل درست کنید که آن استخلاف موقت نبوده بلکه دایم بوده است<sup>۱</sup>.

اما شبهه پانزدهم و آن آنستکه روافض مطاعن از ابوبکر و عمر و عثمان نقل کنند و بدان سبب در امامت ایشان قدح کنند.

جواب آنستکه چون دلیل امامت ابی بکر ظاهر شد و این مطاعن که روافض نقل کنند همه قابل تأویل باشد چنانکه تفصیل آن در کتب مطولّه مذکور است و معلوم است که محتمل معارض مقطوع نبود پس آن مطاعن در امامت ابوبکر و عثمان قدح نکند اینست جواب از شبهات روافض علی سبیل الاختصار و بالله التوفیق.

۱- این تعبیر چند بار تکرار شده و باجمال بر گزار کرده است در صورتیکه گذشته‌ها نباید یاد آوری شود و اگر مصلحتی در نقل آن دیده است باید صریح و صحیح بگوید کدام طعن را شیعه نقل کرده که منفرد بوده است آنچه بنام مطاعن آمده است اگر در کتب سیره حقائق تاریخی و احوال خلفا نبود هرگز نقل نمیشد زیرا افتخار نیست که بعد از رحلت پیغمبر آن حرکات زشت و رفتار ناشایست صورت گرفته باشد طبری این اثر ابن قتیبه جوهری مسعودی ابن عبد و به شهرستانی درملل و نعل بمناسبت ذکر فرقه نظامیه در ذکر نظام آورده است که این ابی الحدید معتزلی از عروة بن الزبیر در مقام اعتذار از برادرش عبدالله که دستور سوختن خانه‌های بنی هاشم داده بود استشهاد بروز سقیفه و تعیین خلیفه کرد حافظ ابراهیم شاعر قادر و سخنور مصر در قصیده عمریه خود گفته است:

و قوله لعلي قالها عمر	اکرم باسمها اعظم بملقها
حرقه دارك لا ابقي عليك بها	ان لم تباع و بنت المصطفى فيها
ما كان غير ابي حفص بقائلها	امام فارس عدنان و حاميا

## المسألة الأربعون وهي خاتمة الكتاب

في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في المسائل العقلية

بباید دانستن که دانستن بردو گونه است یکی در رسیدن دویم بگرویدن و در رسیدن آن باشد که مفهومی در خاطر افتد چنانکه بر وی هیچ حکم کرده نشود نه بنفی و نه باثبات و درین مقام باید که فرق میان عدم حکم و میان حکم بعدم معلوم باشد و در رسیدن را بتازی تصور گویند و اما بگرویدن آن باشد که چون دو مفهوم در خاطر افتد یکی را بدویم نسبت کرده شود یا بنفی یا باثبات و بگرویدن را بتازی تصدیق گویند چون این معنی معلوم شد گوئیم یا همه تصورات مکتسب یا همه بدیهی باشد یا بعضی مکتسب باشد و بعضی بدیهی روان بود که همه مکتسب باشد و الا لزم اما الدور و اما التسلسل و هما محالان و الموقوف علی المحال محال فیلزم ان لا يحصل شیء من التصورات و هذا خلف و مذهب من آنستکه همه تصورات بدیهی است و مذهب کل متقدمان آنستکه بعضی بدیهی است و بعضی مکتسب و دلیل من بر قول من آنستکه التصور الذی یطلب اکتسابه ان لم یکن مشعوراً به اصلاً کان الذهن غافلاً عنه فیمتنع طلبه لانه اذا وجدته كيف یعلم انه هو الذی کان مطلوباً له و ان کان مشعوراً به کان العلم به حاضراً فیمتنع طلبه لان تحصیل



الْحَاصِلُ مُحَالٌ . اَمْرٌ سَائِلِيٌّ يَكُونُ بِرَيْنِ حُجَّةٍ دُو سَوَالِ سِوَالِ اَوَّلِ اَنْسْتَكِه  
لَمْ لَا يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ مَشْعُورًا بِوَجْهِ دُونَ وَجْهِ وَحٍ يَكُونُ الْمَطْلُوبُ  
هُوَ تَكْمِيلُ ذَلِكَ التَّاقِصُ سَوَالِ دَوِيمِ اَنْسْتَكِه اِنْ حُجَّتْ رَاسْتِ اَسْتِ پَسِ  
بَعِيْنِ اِنْ حُجَّتْ لَازِمِ اَيْدِ كِه هِيْجِ تَصْدِيْقِ مَكْتَسَبِ نَبَاشْدِ .

جواب از سؤال نخستین آنستکه اَلْوَجْهُ الَّذِي صَدَقَ حُكْمُ الْعَقْلِ  
عَلَيْهِ يَأْتِي مَشْعُورًا بِه غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي صَدَقَ عَلَيْهِ حُكْمُ الْعَقْلِ عَلَيْهِ  
يَأْتِي غَيْرَ مَشْعُورًا بِه لِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ النِّقِضَيْنِ وَحٍ يَرْجِعُ تَدَاوُعُ التَّقْسِيمِ  
الْاَوَّلِ فِي ذَيْنِكَ الْوَجْهَيْنِ .

اما جواب از سؤال دویم بناست بر دو مقدمه :

اما مقدمه نخستین آنستکه هیچ شك نیست که تصور من حیث انه  
تصور دیگر است و تصدیق من حیث انه تصدیق دیگر است فعلیها  
تصدیق حالتی باشد زاید بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور سلب و  
تصور ایجاب زیرا که در عقل جایز است که این هر چهار تصور حاصل  
بود و تصدیق حاصل نبود .

و اما مقدمه دویم آنستکه هر تصدیق معینی را دو تصور معین لازم  
باشد که آن تصدیق جز در آن دو تصور ممکن نباشد مثلاً نسبت میان  
عالم و حادث سلب یا ایجاب جز در میان عالم و حادث ممکن نبود زیرا که اگر  
این نسبت در قضیه دیگر بود لابد بود که موضوع آن قضیه با محمول

آن قضیه غیر موضوع و محمول این قضیه باشد پس این قضیه غیر آن قضیه  
باشد و چون هر دو مقدمه معلوم شد گوئیم تصدیق مطلوب مجهول باشد  
از راه تصدیقی و معلوم است از راه تصویری و چون این تصدیق مجهول  
معلوم شود از مجهول متمیز شود از دیگر مجهولات بواسطه آن تصورات  
معلوم که لازم او باشد اما تصور یک چیز مفرد است و آن اگر مشارالیه عقل  
است پس تصور حاصل است و اگر مشارالیه عقل نیست پس ذهن از وی  
غافل است اینست فرق میان هر دو صورت مع آن فی القلب من الإشکال  
اما قدما دلیل گفته اند بر آنکه بعضی تصورات مکتسب است .

بدانکه ما بضرورت در درون دل خود می بینیم که ما اَلْمَلِكُ مَا اَلرُّوحُ  
مَا اَلْعَقْلُ مَا اَلْجَوْهَرُ تا کسی این حقایق را تعریفی و کشفی نکند آن  
ماهیات متصور نشود و چون این بیدیه عقل معلوم باشد مقصود حاصل  
باشد بدانکه جواب این مقدمه بناست بر مقدمه و آن آنستکه ما تصور  
چیزی توانیم کرد که آن را یکی از این حواس خمسہ ادراک کرده باشیم یا  
آن را از نفس خود بر سیبل وجدان دریافته باشیم چنانکه تصور حقیقت لذت و  
الم و فرح و سرور و امثال این یا آنرا بیدیه عقل دریافته باشیم چون وجود  
و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان یا آنچه عقل آن را در خیال  
تر کیب کند از این مفردات چنانکه درختی از یاقوت و موجودی هم واجب  
و هم ممکن و چون معلوم شد که تصورات بیش از این نیست پس هر کس

که گوید ملك چیست معنی اینسخن آن باشد که لفظ ملك نام کدام تصور است ازین انواع تصورات که در ذهن ما حاضر است و چون چنان باشد این طلب در جانب تصدیق افتد نه در جانب تصور دلیل قاطع بر آنچه این طلب در جانب تصدیق افتاده است و جوهی است :

وجه اول آنستکه ملك حقیقی از حقایق معلومه است و لکن وجود چیزی ازین حقیقت معلوم نیست و المعلوم غیر ما هو غیر معلوم پس این مرکب باشد نه مفرد .

وجه دوم آنستکه چون گوئی حقیقت فلان چیز است این قضیه موجب است و محتمل تصدیق و تکذیب است پس تصدیق باشد نه تصور .

وجه سوم آنستکه بر مذهب قدما چون کسی حدی گوید چیزی را دیگری تواند که آن حد را ابطال کند یا بنقض یا بمعارضه و ابطال عبارت بود از تکذیب قضیه پس معلوم شد که آنسخن که آنرا حد نام بر نهاده اند او از باب تصدیقاتست نه از باب تصورات و بالله التوفیق .

اما تصدیقات هیچ شك نیست که همه بدیهی نیست زیرا که مسایل هندسی و الهی و طبیعی همه بدیهی نیست و همه مكتسب نیست و الا دور یا تسلسل لازم آید بلکه یقین است که بعضی بدیهی است و بعضی مكتسبی و هیچ شك نیست که اثبات آن کسبیتات بواسطه ترکیب آن بدیهیات

توانکردن و هیچ بدیهی ظاهر تر نیست ازینکه **النفی و الإثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان** .

اگر سایل گوید که این مقدمه که **النفی و الإثبات لا یجتمعان سخت** ظاهر است اما اینکه **النفی و الإثبات لا یرتفعان** ظهور این قضیه بقوت ظهور قضیه نخستین نیست بلکه در عقل مطالبه میماند که چرا روا نبود که میان نفی و اثبات واسطه باشد .

جواب گوئیم این مطالبه آنگاه باقی ماند که عقل استحضر ماهیت نفی و اثبات بنامه نکرده باشد و ما بنفی آن میخواستیم که او را فی نفسه هیچ تعین و تحقق نبود و باثبات آن میخواستیم که او را تعینی و تحقق بود پس گوئیم واسطه که فرض کرده شد میان نفی و اثبات اگر او را فی نفسه هیچ تعین و تحقق نبود آن نفی بود و اگر او را تعینی و تحقق بود که باعتباریه **إمتاز النفی عن الإثبات** پس او عین اثبات بود پس معلوم شد که چون تصور نفی و اثبات کرده شود **كأن جزم العقل بامتناع إرتفاعیهما مساویاً لجزم العقل بامتناع اجتماعیهما** و چون این معلوم شد گوئیم که از **النفی و الإثبات لا یجتمعان** <sup>چند</sup> **مقدمه** بر میخیزد :  
**المقدمة الأولى إن الكُلَّ أعظم من الجزء و إلا لكان وجود الجزء الآخر معتبراً من حيث أنه أحد أجزاء الكل و غیر معتبر من حيث أنه یكفی فی تحقق ذلك الكل و وجود جزء الأول فیلزم**



آن ذلک الجزء الآخر معتبر و غیر معتبر فیجتمع النفی و الإثبات .  
 المقدمة الثانية الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية و ذلك  
 لأن تلك الأشياء لما كانت حقاؤها مساوية لحقيقة ذلك الشيء الواحد  
 كانت حقيقتها واحدة فلو لم تكن متساوية لما كانت حقيقتها  
 واحدة و إن لم تكن حقيقتها واحدة فيجتمع النفی و الإثبات و  
 هاتان المقدمتان يخرج عنهما أكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكيم  
 المنفصل و لواحق الكيم المتصل و كثير من المباحث الطبيعية المتعلقة  
 بالزمان و الجسم و ذلك في الحقيقة بحث عن الكيم المتصل .

المقدمة الثالثة إن حكم الشيء حكم مثله و ذلك لأنه متى دلت  
 الدالة على أن التعين الذي به الإمتياز داخلا في المناط و ح لم يبق  
 إلا الماهية فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بحكم في موضع  
 و سلب عنها ذلك الحكم في موضع آخر يلزم إجماع النفی و الإثبات  
 و هذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية و الفلسفية .

المقدمة الرابعة إن الأشكال المنطقية يهملها يبرهن :

اما الشكل الأول فلأن الأكبر لما ثبت له الأوسط و الأوسط ثبت

۱- حد وسط یعنی طرف اوسط چون محمول است دريك مقدمه و موضوع است در  
 مقدمه دیگر آنرا طرف توان گفت محمول درصغری باشد و موضوع در کبری شکل اول  
 است چون بدیهی الانتاج و منتج محصورات اربع و اشرف اشکال و تقدم شرفی بر اشکال دیگر  
 دارد و اگر عکس باشد شکل رابع است چه آنکه منتج کلی نیست و ابعدا لاشکال است و اگر  
 بقیه حاشیه در صفحه بعد

للأصغر فالأ أكبر و جب ثبوته للأصغر ولو لم يثبت مع أنا حكمنا بأن  
 الأكبر ثبت لكل ما ثبت له الأوسط فيلزم أن يجمع النفی و الإثبات .  
 و اما الشكل الثاني فلأن المحمول لما ثبت لأحد الطرفين و أنتفى  
 عن الآخر فيلزم تباین الطرفين و إلا فقد إجتمع النفی و الإثبات .  
 و اما الشكل الثالث فهو أن الأصغر و الأكبر لما اتقيا في الأوسط  
 فلو حكمنا بالتباین بينهما لزم حصول الإلتقاء و لا حصوله فيجتمع  
 النفی و الإثبات .

و اما الشكل الرابع فهو أنه لما كان كل الأكبر محكوما بالأوسط  
 المحكوم على كل يكيل الأصغر فكان كل الأكبر أصغر فكان  
 الأصغر أكبر و إلا يحصل التباين بينهما مطلقا مع أنه حصل الإلتقاء  
 بينهما فيجتمع النفی و الإثبات و أما الشرطي المتصل فهو أن وجود

بقیه حاشیه از صفحه قبل

محمول در هر دو باشد آنرا شکل دوم خوانند زیرا که اولاً زیاد دور نیست از طبع هر چند  
 منتج ایجاب نیست ولی منتج سلب کلی هست بخلاف شکل ثالث که منتج ایجاب است ولی منتج  
 سلب کلی نیست و سلب کلی اشرف است از ایجاب جزئی چه آنکه اضبط و علوم را ایفاد باشد و  
 اگر موضوع باشد در هر دو شکل ثالث خواهد بود زیرا در مرتبه سیوم است از شکل اول .

اوسط از محمول صغری آمده	و انگیهی موضوع کبری آمده
شکل اول گوهر آن سفینه اند	عکس آن را شکل رابع گفته اند
هر دورا گر آن وسط محمول شد	شکل ثانی هم از آن محصول شد
و در بود در هر دو موضوع آن وسط	شکل ثالث خوان تو آن را بی غلط
چهار شکل منطقی چون یافتی	معنی آن مو بو بشکافتی

الْمَلْزُومِ يُوجِبُ وُجُودَ اللَّازِمِ وَعَدَمَ اللَّازِمِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْمَلْزُومِ  
وَإِلَّا فَلَا لُزُومَ وَآمَّا الْمُنْفَصِلَةُ الْحَقِيقِيَّةُ فَيَلْزِمُ مِنْ وُجُودِ آيِ طَرَفِيهَا  
عَدَمُ الْآخِرِ وَمِنْ عَدَمِ آيِ طَرَفِيهَا وُجُودُ الْآخِرِ تَحْقِيقًا لِمَا ذَكَرْنَا  
مِنْ امْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ التَّقْيِضِينَ وَإِرْتِفَاعِهِمَا وَإِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ التَّرَكِيبَاتِ  
عَرَفْتَ أَنَّ بِهَا يَبْرَهُنَّ أَكْثَرَ الْمَعْلُومِ.

المقدمة الخامسة إن المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من الباء  
فهما شيان و تقريره يرجع إلى تقرير تلك المقدمة فيصح تعقل  
أحدهما مع الذهول عن الآخر فلو كانا أمراً واحداً لكان قد صدق  
على الأمر الواحد بأنه معلوم وغير معلوم فيجتمع النفي والإثبات  
و بهذه المقدمة يبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية.

و بدانکه دو مقدمه است که جمله مباحث متکلمان و محققان فلاسفه در  
مسائل الهی بر آن بناست.

مقدمه نخستین در مقدمه کمال و نقصان است و آن آنستکه گویند که  
فلا چیزی صفت نقصان است باید که بر خدای تعالی مجال بود و فلان چیز  
صفت کمال بود باید که خدا تعالی بدان صفت موصوف بود و اکثر مذاهب  
متکلمان را برین مقدمه بناست و محرک اول در باب ملل و نحل بر مذهب خود  
در الهیات فی اکثر الامر این مقدمه است.

و بدانکه یکجزء از جزئیات! این مقدمه را مقدمه دیگر کرده اند و آن

مقدمه حسن و قبح است چنانکه گویند این فعل حسن است و کردنی  
و این فعل قبیح است و نا کردنی این مقدمه داخلست در مقدمه کمال و نقصان  
زیرا که کمال و نقصان بمنزله جنس بود در سه نوع داخل باشد یکی کمال  
و نقصان در ذات دویم کمال و نقصان در صفات سیوم کمال و نقصان در افعال  
پس معلوم شد که مقدمه حسن و قبح داخل است در کمال و نقصان و چون  
این تفصیل معلوم شد گوئیم بیشتر مباحث متکلمان در الهیات بنا برین  
مقدمه است اما مقدمه کمال و نقصان در ذات منشأ دو بحث است:

بحث اول آنستکه تعلق بتوحید و تشبیه دارد و موحد میگوید اگر  
جسم و جوهر باشد و در مکان و جهت باشد مشابه جوهر و اجسام باشد و  
جوهر و اجسام ناقصند پس واجب است تنزیه ذات کامل او کردن از  
نقصان که بسبب مشابهت این جوهر و اجسام حاصل باشد و دیگر آنکه  
هر چه جسم بود و متحیز بود مر کب بود و مر کب محتاج مفرد خود باشد  
و حاجت صفت نقصان است و این بر کمال خداوند تعالی مجال بود اما مجسمه  
میگوید اگر جسم و مشارالیه نبود این صفت عدم است و آن غایت نقصان  
بود پس مطلوب هر دو فریق تنزیه خداوند تعالی است از صفت نقصان<sup>۱</sup>.

۱- سبحان الذی تنزه عن الفحشاء و لا یجری فی ملکه الا ما یشاء فالقدریه مجوس هذه  
الامة ارادوا ان یسفوا الله بالعدل فاخر جوه من قدرته و سلطانه وقالوا ان الله لا یشاء ان یعضی  
والشیطان یشاء والله لا یرید ان یعضی والنفس ترید فجعلوا الله مقهوراً وجعلوا مشیه الشیطان  
والنفس فوق مشیه الله ولم یعرفوا ان سلطانه علا کل شیء و قهر کل شیء و خضع لقدرته کل  
شیء و المعتزله ازادت ان توحیدت فالحکمت فکل موجود هو ظلّه و معلوله و کل قدره فی ظل  
بقیه حاشیه در ص بعد



بحث دوم مسئله رویت است سنی میگوید مرئی باشد با وجود مبری بودن از مشابهت عدم که غایت نقصان است و معتزلی میگوید که مرئی نبود و الا مثل دیگر مرئیات باشد و آن موجب نقصان است اما مقدمه کمال و نقصان در صفات چهار نوع است :

نوع اول آنستکه در اثبات اصل صفات است و آن چنانستکه صفت علم و قدرت و ارادت و حیوة و سمع و بصر و کلام و بقا و قدم همه صفت کمال است و عدم این صفات نقصان است پس باید که باری تعالی موصوف بود بدین صفات لکنونها صفات الکمال و منزّه باشد از عدم این صفات لِانَّ عَدَمَهَا نُقْصَانَاتٌ .

نوع دوم در دوام این صفات است سنی میگوید هر چه صفت حق باشد لابد آن صفات کمال باشد و عدم کمال نقصان باشد و نقصان بر حقتعالی مجال است پس باید که صفت حق تعالی همه دایم و باقی و نامتغیر بود و معتزلی میگوید دوام صفت کلام نقصان باشد زیرا که حصول امر بلا امور و خبر بلا مخبر صفة و جنون باشد پس باید که صفت کلام محدث باشد .

بقیه حاشیه از صفحه قبل

قدرته فهو تعالی داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة فالقول بالجبر مخالف للعقل والشرع منذهب جبر از قدر رسوات راست فکما هو داخل فی کل شیء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن کل شیء لا کخروج شیء عن شیء فکذا قدرته تعالی النی هی ذاته داخل فی کل قدرة و قوام کل قدرة بقدرته فهو قائم علی کل نفس والله محیط بكل شیء .

نوع سوم در عموم تعلقات این صفات است سنی میگوید که ارادت و قدرت حقتعالی متعلق است بجملة کائنات اگر چیزی در وجود آید بر خلاف این ارادت و قدرت این عجز و قصور باشد و این نقصان است و صفت خداوند تعالی منزّه است از نقصان و معتزلی میگوید که افعال عباد سفة و عبث و نقصان است و کمال خداوند تعالی منزّه است از نقصان پس نظر سنی بر کمالی است که تعلق بصفات حق دارد و نظر معتزلی بر کمالی است که تعلق به افعال حق دارد و بعضی از شعراء بدین ازین معنی بر سبیل طعن جمع کرده اند و گفته اند :

گر همه از تست نه داد گر      و ر همه بی تست نه کامگار!

۱- گویند که حسن بصری ازین موضوع پرسشی کتباً از حضرت امام حسین علیه السلام کرده است مرحوم حاج فاضل خراسانی در شرح دعاء عرفه پاسخ آن بر سرش را نقل فرموده اند که ما بعین عبارات آن میآوریم کتب حسن بن ابی الحسن البصری الی مولانا ابی عبدالله الحسین علیه السلام یسأله عن القدر فکتب علیه السلام فاتبع ما شرعت لك فی القدر مما افضی الیناهل البیت فانه من لم یؤمن بالقدر خیرة و شره فقد کفر و من حمل المعاصی علی الله تعالی فقد افتری علی الله افتراءً عظیماً ان الله لا یطاع باکراه ولا یعصی بقلبة ولا یجهل العباد فی ملکه لکنه المالك لما ملکهم و القادر لما علیه اقدرهم فان اشتهروا بالطاعة لم یکن صاداً عنها وان اشتهروا بالمعصية فشاء ان ین علیهم فیحول بینهم و بین ما انتهر و اقل و ان لم یفعل فلیس هو حلیم علیها قهراً و لا کلفهم جبراً بل یمکنه ایاهم بعد اعذاره و انذاره و احتیاجه علیهم کلفهم و مکنهم و جعل لهم السبیل فالی ذلك اذهب و به اقول ان اواصحابی و الحمد لله .

ملك ملك اوست فرمان آن او      کمترین سگ بردش شیطان او

هیچکس در ملک او بی امر او      می نیفزاید سر بکتار مو

الحمد لله الذی لامضاد له فی ملکه و لا منازع له فی امره .

نوع چهارم آنستکه خداوند تعالی عالم بعلم و قادر بقدرت است؟ یا عالم لذاته و قادر لذاته سنی میگوید سلب علم و قدرت نقصان است و این بر حقیقتی محال است معتزلی میگوید اگر عالم بعلم و قادر بقدرت باشد پس ذات او در عالمیت و قدریت محتاج بغیری بود و حاجت نقص است و آن بر خداوند تعالی محال است.

اما مقدمه کمال و نقصان در افعال مقدمه حسن و قبح است و معلوم است که اکثر مسایل جبر و قدر و تکلیف و آلام و اعراض و توبه و انابت

۱- محقق طوسی در شرح رساله العلم گوید حضرت امام محمد باقر علیه السلام فرموده است اینکه خداوند را عالم و قادر نامیده اند نظر باینکه خداوند بخشنده علم است چنانکه توانایان را او توانائی داده است و کلمات میزنوه باو همامکم فی ادق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم آری خداوند بخشنده حیات و بخشنده مرگ است و لعل النمل الصغار تتوهم ان الله زبائین و تصور ان عدمهما نقصان لمن لایکونان له هكذا حال العقلا فیما یصفون الله تعالی به.

فاطلاق العالم علی الله تعالی لیس بمعنی انه ذات ثبت له العلم و كذلك القادر و الموجود لان کل عرضی معلل فالعلة اما ان یتوکلون ذات تعالی فلو کان الذات وراء العلم و العلم عارض له فهو فی مرتبة الذات خال عن العلم و فاقد له فکیف تكون علة موجدة له و معطية اياه و معطى الشیء لایكون فاعداً له و اما ان یتوکلون علة العلم غیره فیلزم ان یتوکلون ذاته المقدسة عن جمیع النقایس ناقصاً و بغیره مکملاً فالغیر اولی بالالوهیة لانه علی هذا التقدير یتوکلون فقیراً فمبدء العلم غیره و کذا لو کان ذاته تعالی غیر الموجود اخذ کان مهیة غیر معلومة کما زعم بعضهم فمن یتوکلون علة وجوده فان الشیء لایكون موجوداً لنفسه و لذات الالحکماء کل ما بالعرض لایدون ان یتوکلون الی ما بالذات فلا یطلق العالم و القادر علیه تعالی الا لانه نفس العلم و القدرة فهو عز و جل علم کله قدرة کله حیوة کله و قال امامنا الصادق علیه السلام یزل الله بنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشیاء کان المعلوم فوق العلم علی المعلوم و السمع علی المسموع و البصر علی المبصر و القدرة علی المقدور فثبت ان الامشابهة له فی شیء و .

و وعید از جانب معتزله برین مقدمه بناست زیرا که اظهار معجزه بر دست کاذب قبیح است و آن بر خدای تعالی جایز نبود و مذهب سنی بناست بر مقدمه کمال و نقصان در صفات زیرا که اگر معجزه بر دست کاذب ظاهر شود پس لازم آید که عاجز بود از آنکه تعریف کند صدق انبیا مکلفان را و عجز نقصان است و آن بر خدایتعالی محال بود و هر کس برین سخن که گفتیم مطلع شود بداند که اکثر الهیات عالم در آغاز کار بنا برین مقدمه است.

دویم مقدمه وجوب و امکان است و این مقدمه در قوت تحقیق از مقدمه پیش کاملتر است و تقریر آن آنستکه گفته اند که ممکن الوجود مقتدر باشد بمؤثری واجب الوجود و آن مؤثر واجب الوجود باید که واجب باشد فی ذاته و فی صفاته<sup>۱</sup> و این سه مقدمه است یکی آنکه مؤثری

۱- لایخفی انه اذا علم من الکلمة الطیبة اختصاص الالوهیة بالذات الواجب الکامل من جمیع الجهات علم وجوده و ما یترتب علیه من الکمال فان ثبوت تلك الصفة العلیة فرع ثبوت موصوف المخصوص و ثبوت الکمال له و علم ایضاً وجود الکتاب و الملك و الرسول و جمیع ما جاؤا به فمن صدق بضمون الکلمة الطیبة فقد صدق بالله و ملکته و کتبه و رسله و بما جاء من عندهم علی مرادهم .

بیان الزورم ان المعبود من حیث هو معبود لایدله من عابد و الا فلا معبود لانهما متضایفان لایتحققان و لایتعلان الا معاً و لای يجوز ان یتوکلون هو نفسه مطابقاً لظاهر الشرع البین فی عین الغیر و الغیر العابد من حیث هو عابد یجب علیه معرفة المعبود و حقیقة العبادة و ارکانها و ما یتعلق بها من الشرایط و الاحکام کالوجوب و الندب و الحظر و الاباحة و الکراهة و الصحة و الفساد و غیرها و هو لایتحصل بتحصیل تلك المعرفة بل لاید ان یتعلمها و یحصلها من معبوده الکامل المرشد و ذلك لای یتیسر بدون الواسطة فان المعبود اجل و اعلى من ان یتلقى منه کل احد لانه بقیه حاشیه در صفحه بعد



بايد واجب الوجود في ذاته ثم لزم من وجوب وجوده لذاته لا زمان  
اللازم الاول كونه في ذاته منزها عن التركيب ثم لزم من فردانيته  
في ذاته امور.

احدها ان لا يكون متحيزا لان كل متحيز منقسم والمنقسم  
لا يكون فردا ولما لم يكن متحيزا استحال ان يكون في  
مكان وجهه.

اللازم الثاني لفردانيته في ذاته ان لا يكون واجب الوجود اكثر  
من واحد اذ لو كان اكثر من واحد لاشتركا في الوجوب وتباينا  
في التعيين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم كون كل  
واحد منهما مركبا وقد فرضناه فردا هذا خلف و اذا ثبت هذا  
لزم ان لا يكون موضوعا بشيء من الصفات لان تلك الصفات لا  
تكون واجبة لذواتها لما بيناه ولا ممكنة لذواتها والا لكان

بقية حاشية از صفحة قبل

في غاية الرفعة والكمال مقدسا عما يتره من النقصان والزوال والعايد في نهاية الردى والضلال  
متلبسا بما يعرضه من الامور القربة الى الازلال ناذن لا بد من ذي جهتي الروحانية المناسبة  
المستعدة للاستفاضة والجسمانية المعدة لمن دونه للافاضة واستفاضته انما يكون بكلام يتلقى  
من المعبود المطلق بوساطة ذي جهتي التجرد وحصول الكمال بالفعل للامكان والحدوث  
والتجسم فان مراتب القربة والمعرفة والمناسبة كثيرة فالمعبود من حيث هو معبود لا بد ان يتكلم  
بكلام مع مخاطب اشد مناسبة له واقرب مكانة وهو الرسول المرسل الي غيره ملكا او بشرا  
ليبين فيه ما هو مراده فمن صدق بوحدة الله والالوهية فقد صدق بجميع ذلك.

الموجب لوجودها هو الذات فيكون الذات قابلة وفاعلة معا لكن  
مفهوم كونها قابلة غير مفهوم كونها فاعلة فتكون الذات مركبة  
وقد فرضناها مفردا وهذا خلف.

اللازم الثاني لكونه واجب الوجود ان لا يكون حالا في محل  
والا لكان مقترا الى المحل وذلك ينافي وجوبه هذا كله بحسب  
وجوبه في ذاته.

المقدمة الثانية لبحث عن وجوبه في صفاته الاضافية والسلبية و  
قد قالوا يمنع تغيرها لان ذاته ان اکتفت في تحقق تلك الصفة  
وجب دوامها بدوام الذات وان لم تكتف افتقرت في ذاتها الى  
تحقق تلك الصفة او عدمها الى امر آخر وهو متوقف على الغير والموقوف  
على المقتقر الى الغير موقوف على الغير وذلك ينافي وجوبه في ذاته.

المقدمة الثالثة لبحث عن وجوب فاعليته وهو المتبوع لمسألة  
القدم والحدوث والفلسفي يقول فاعليته واجب لذاته والا افتقرت  
الى فاعلية اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا وجبت فاعليته  
وجب كون الفعل معه فهو يستدل بحال الفاعل على حال الفعل  
والمتكلم يقول لتا وجب في الفعل ان يكون محدثا لزم ان  
يكون مؤثرته تعالى على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب و  
هو يستدل بحال كيفية الفعل على حال الفاعل وبالجملة فالمتكلم

الْمَحَقِّقُ لَا يُنَازِعُ فِي مَقَدِّمَةِ الْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ إِذَا أُعْتَبِرَتْ فِي  
 الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَإِنَّمَا يُنَازِعُ فِيهَا إِذَا أُعْتَبِرَتْ فِي مَقَامِ الْأَفْعَالِ وَ  
 يُدْعَى أَنْ الْفَاعِلَ مَعَ تَمَامِ الصِّفَاتِ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْهَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَفْعَلَ  
 وَأَنْ لَا يَفْعَلَ فَهَذَا هُوَ الْإِشَارَةُ إِلَى تَفْرِيعِ الْمَبَاحِثِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى  
 هَاتَيْنِ الْمَقَدِّمَتَيْنِ وَمَنْ وَقَفَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا سَهَّلَ عَلَيْهِ تَفْرِيعَ الْمَطَالِبِ  
 عَلَيْهَا وَهَذَا آخِرُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْكِتَابِ نَسْأَلُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الْكَرِيمَ  
 أَنْ يَجْعَلَ هَذَا الْكِتَابَ وَسَائِرَ مَا كَتَبْنَاهُ حُجَّةً لَنَا لَا عَلَيْنَا إِنَّهُ هُوَ  
 الْمَلِكُ الدَّيَّانُ وَالْغَفُورُ الْمَتَّانُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.



۱- قال ابوعلی بن سینا ان وجوده تعالی نفس حقیقه فکما ان حقیقه عز وجل مخالفة  
 لساير الحقایق فوجوده ایضاً مخالف لساير الموجودات والدلیل لهم علی هذا المطلوب هو انه  
 لو كان وجوده مساویاً لساير الموجودات فذلك الوجود اما ان يكون قائماً بماهيته اولا يكون فان  
 لم يكن قائماً بماهيته نفس الوجود جوهر قائم بذاته وهذا استقلال والاستقلال له صفة ذاتية  
 ولو كان هذا الوجود كذلك لكان ساير الموجودات كذلك ولما كان وصف الاستقلال هذا باطلا  
 لزم ان يكون ذلك الوجود صفة قائمة بماهيته وتلك اما موجودة او معدومة فان كانت موجودة  
 فالكلام في وجودها كما في الاول ويتسلسل وان كانت معدومة لزم قيام الصفة موجودة بالماهية  
 المعدومة وهو ايضاً محال ولما بطل هذا ثبت ان وجود الباري نفس حقیقه وقال الحكيم السبزواری  
 الحق ماهيته انيته وهذا آخر ما اردنا من التوضيح واوردنا في الحاشية من التصريح وانا  
 العبد المحتاج الى رحمة الباري محمد باقر السبزواری .

فهرست مسائل ورؤس مطالب وکلیات جلد دویم البراهین

صفحه	موضوع
۱	المسألة الاحدى والثلاثون فی اثبات نبوة محمد ﷺ
۶-۱	منکران وطوائف شکاکانه آنان
۶	دلیل گفتن بر صحت نبوت
۸	خبر متواتر بر دو قسم است
۸-۱۰	شرایط متواتر
۱۰-۱۳	شبهات مخالفان تواتر
۱۴	معجزات رسول دو نوع است حسی و عقلی
۱۴-۱۶	معجزات حسی بر سه قسم است
۱۶-۲۶	معجزات عقلی شش نوع است
۲۶-۳۴	شبهات منکران معجزات پیمبران
۳۴-۳۸	جواب مصنف از شبهات
۳۹-۴۰	شبهات منکران نبوت
۴۰	المسألة الثانية والثلاثون فی عصمة الانبياء ﷺ
۴۰-۴۸	بیان عقاید و نقل اختلافات
۴۸-۵۴	کفتار روافض در وجوب عصمت و ذکر دلایل
۵۴-۵۵	اثبات عصمت ملائکه و انبیاء
۵۵	شبهات مخالفان در قصه فرشتگان و قصه هریک از پیغمبران
۵۵	قصه نخستین قصه ملائکه و شبهات چهارگانه
۵۵	شبهه اول
۵۸-۵۹	شبهه دویم ابلیس از ملائکه بود و جواب از آن
۵۹-۶۰	شبهه سیوم قصه هاروت و ماروت
۶۱-۶۴	قصه دویم قصه آدم و در وی دو شبهه است
۶۴-۶۶	قصه سیوم قصه نوح و در وی دو شبهه است
۶۶-۷۱	قصه چهارم قصه ابراهیم و در وی هشت شبهه است



صفحة	موضوع
۷۲-۷۳	قصة پنجم قصه یعقوب وفيها ثلاث شبها
۷۳-۷۷	قصة ششم قصه يوسف وفيها سبعة شبها
۷۸	قصة هفتم قصه ابوب
۷۸	قصة هشتم قصه شعيب
۷۹	قصة نهم قصه موسى وفيها ستة شبها
۸۱-۸۲	قصه موسى وخضر
۸۲-۸۷	القصة العاشرة قصة داود
۸۷	القصة الحادية عشر قصة داود مع سليمان
۸۸-۹۲	القصة الثانية عشر قصة سليمان وفيها شبها
۹۲-۹۳	القصة الثالثة عشر قصة بونس
۹۳-۹۴	القصة الرابعة عشر قصة لوط
۹۴	القصة الخامسة عشر قصة زكريا
۹۴-۹۵	القصة السادسة عشر قصة عيسى وفيها شبها
۹۵	القصة السابعة عشر قصة نبينا محمد (ص)
۹۶-۹۷	شبهة اول و دويم و جواب هر دو
۹۸-۱۰۳	الشبهة الثالثة داستان زيد و ياسر آن
۱۰۳	شبهة چهارم و پنجم و جواب از آنها
۱۰۴-۱۰۵	شبهة ششم و هفتم و جواب شبهه ششم
۱۰۶	الشبهة السابعة و جوابها
۱۰۶	الشبهة الثامنة عبس و تولى و جواب آن
۱۰۷	الشبهة التاسعة و العاشرة و الحادية عشر و جواب آنها
۱۰۸	الشبهة الثانية عشر و الثالثة عشر و الرابعة عشر و جواب آنها
۱۰۹-۱۱۰	الشبهة الخامسة عشر و السادسة عشر و الجواب عنهما
۱۱۰	المسألة الثانية و الثلثون في ان هل الملائكة افضل ام الانبياء
۱۱۱-۱۱۴	دلائل افضل بودن بيمبران پنج است
۱۱۴-۱۳۶	دلائل آتوم که گویند فرشته فاضلتر است بیست دلیل است

صفحة	موضوع
۱۳۶	المسألة الرابعة و الثلثون في كرامة الاولياء
۱۳۶-۱۳۹	قصة مريم و اصحاب كهف
۱۳۹-۱۴۱	شبها معتزله
۱۴۱-۱۴۴	جواب از آن شبها
۱۴۴	المسألة الخامسة و الثلثون في احكام الثواب و العقاب
۱۴۴-۱۵۰	افتتاح معتزله بصره در استحقاق ثواب
۱۵۰-۱۵۶	دلائل معتزله از آيات قرآن بر وعيد
۱۵۶	دلائل از اخبار بر وعيد فساق
۱۵۶-۱۷۸	جواب مصنف و ذكر دلائل اصحاب
۱۷۸	المسألة السادسة و الثلثون في ان وعيد الفساق منقطع
۱۷۹-۱۸۲	بيان مقدمة نخستين
۱۸۲-۱۸۳	قول ابوعلی در اثبات احباط
۱۸۳-۱۸۵	دو شبهه معتزله و جواب از آنها
۱۸۵	المسألة السابعة و الثلثون في شفاعة محمد <small>صلى الله عليه و آله و سلم</small>
۱۸۶	دليل اول
۱۸۷	دليل دويم
۱۸۸-۱۹۰	دليل سيوم
۱۹۰	دليل چهارم و پنجم
۱۹۰-۱۹۳	شبها معتزله عشت است
۱۹۳	المسألة الثامنة و الثلثون في ان الدلائل السمعية هل يفيد اليقين ام لا
۱۹۴	دلائل سمعی ظنی است که بر ده مقدمه ظنی موقوف است
۱۹۴	مقدمة نخستين معرفت لغات
۱۹۵-۱۹۶	مقدمة دويم و سيوم و چهارم و پنجم
۱۹۷	مقدمة ششم و هفتم
۱۹۸	مقدمة هشتم و نهم و دهم

موضوع

صفحه

المسألة التاسعة والثلاثون في الامامة

۱۹۹	امت را در امامت دو قول است
۱۹۹-۲۰۷	شبهه نخستین آنکه امام باید که واجب العصمة باشد
۲۰۷	وجود امام لطف بود و لطف واجب است
۲۰۸-۲۱۰	گفتار و افضل در اثبات امامت و عصمت
۲۱۰-۲۱۳	دلایل و افضل در اثبات نص جلی بر خلافت علی
۲۱۳-۲۲۲	مقدمه نخستین علی افضل خلق است بعد از رسول و این مقدمه را بیست دلیل باشد
۲۲۲	دلیل اول آیه مباحله
۲۲۳	دلیل دوم حدیث طبر
۲۲۳-۲۲۹	دلیل سیوم علی اعلم صحابه بود و اعلم افضل باشد
۲۲۹	دلیل چهارم جهاد علی بیشتر بود
۲۲۹	دلیل پنجم قصه فتح خیبر
۲۳۰-۲۳۰	دلیل ششم ایمان علی متقدم بود
۲۳۰	دلیل هفتم علی از جمله اولی القری است
۲۳۶	دلیل هشتم آیه ان الله هو مولی وجبریل و صالح المؤمنین
۲۳۶	دلیل نهم علی هاشمی است و هاشمی فاضلتر از غیر هاشمی است
۲۳۶	دلیل دهم من کنت مولاه فعلی مولاه
۲۳۷	دلیل یازدهم و دوازدهم حدیث منزلت و اخوت با پیغمبر
۲۳۸-۲۳۹	دلیل سیزدهم قتل مردی بنام ذوالثدیه بدست وی
۲۳۹	دلیل چهاردهم حدیث نبوی (ص) بفاطمه علیها السلام در بیان فضیلت علی (ع)
۲۳۹	دلیل پانزدهم و شانزدهم و هفدهم و هجدهم و نوزدهم
۲۴۰	دلیل بیستم حصول مجموع این صفات در علی علیه السلام
۲۴۰-۲۴۸	انواع فضایل سه گانه نفسانی بدنی خارجی
۲۴۸-۲۸۸	جواب مصنف از دلایل بیست گانه
۲۸۹	المسألة الأربعون و هی خاتمة الكتاب
۲۸۹	فی ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في المسائل العقلية
۲۸۹	تصور و تصدیق و اختلاف نظر مصنف با حکماء

موضوع

صفحه

۲۸۹	دلیل مصنف بر آنکه همه تصورات بدیهی است
۲۹۰	اشکال مصنف بر دلیل خود و جواب از آن
۲۹۱	دلیل قدماء بر آنکه بعضی تصورات مکتسب است
۲۹۲	تصدیقات همه بدیهی نیست
۲۹۳	النفس والاثبات لاجتماع ولا يرتفعان
۲۹۳-۲۹۴	مقدمات پنجگانه
۲۹۴-۲۹۶	المقدمة الرابعة الاشكال المنطقية بهما بيرهن
۲۹۶-۲۹۷	کمال و نقصان و حسن و قبح
۲۹۸	سنی و معتزلی رویت و عدم آن
۲۹۸	نوع اول و دویم اثبات اصل این صفات و دوام این صفات
۲۹۹	نوع سیوم در عموم تعلقات این صفات
۳۰۰	نوع چهارم آیا عالم بذات است یا عالم بعلم
۳۰۱-۳۰۴	مقدمه و جواب و امکان



صفحة	المعروف	صفحة	المعروف
۲۰۸	المعرفة	۱۵۸	المعروف في علم الاصول
۲۸۸	ملل ونحل	۱۶۳	مجالس المؤمنین
۲۸۰	النس والاجتهاد	۶۰-۶	مجلی
۲۶۰-۱۳	نهاية العقول	۲۲۸	مجمع الانهر
۲۲۳	نهج البلاغه	۲۳۸	مسند ابن حنبل
۲۶۲	نهج المسترشدين	۲۴	محیط
۱۶۳	وفیات الاعيان	۱۹۷	مغنی
۹۷	الهدى الى دين المصطفى	۲۸۴-۱۶۳	التقض
		۲۷۵	مختصر ابو القداء

این فهرست ها می چایی صحیح شد

اغلاط زیر را تصحیح فرمایند

صفحة	سطر	غلط	صحیح
۵	آخر	عباست	عباست
۳۲	۱۱	پیغمبری	پیغمبری
۷۷	باروقی	ان يكون	ان لا يكون
۱۸۶	۲	استغفر	استغفر
۲۰۱	۸	ابو نصیر	ابو نصیر
۲۰۴	۸	اثنان	اثنان
۲۹۳	۱۵	چهار	چند
۲۹۶	۷	یصح	ویصح

دستخط کتبی: جم از روی فهرست بر این چهارم رسد در ۱۴۰۸

فهرست اسامی کتب

صفحة	اسم کتاب	صفحة	اسم کتاب
۳۹-۴۵	قرآن شریف مصحف	۲۲۶-۹۸	زبور
۳۰	اربعین (ان آیات خورشیدی)	۲۳۵	سرمایه سخن
۲۰۳	اسدالغایة	۲۲۸	سنن
۲۰۳	استیعاب	۲۶۵	شرح تجرید
۲۲۲	اسعاف الراغبین	۲۹۹	شرح دعاء عرفه
۲۲۸	اصابه	۳۰۰	شرح رساله العلم
۱۸۵	اعتقادات	۲۷۶	شرح نهج البلاغه
۸۰	الواح	۲۵۵	شرح نهج المسترشدين
۲۰-۱۹	انجیل	۲۴۶	شرف النبی
۲۲۸	تاج العروس	۲۳۲	شرف المؤید
۲۰۳	تاریخ بلادری	۱۴۲	شفاه
۱	تجرید	۱۸۵	صحیح مسلم
۲۰-۱۹	توریه	۲۸۴	عبقات
۱۶۴	حیة الحیوان	۲۸۴	الغدیر
۹۸	در المنثور	۲۳۹	فضایل الصحابه
۱۶۲	تفسیر تعلی	۲۰۱	کافی
۹۶	تفسیر کبیر	۲۰۳	کامل بهائی
۹۷	تفسیر خازن	۱۶۴	کامل التواریخ ابن اثیر
۱۵۹	تفسیر نیشابوری	۱۹۷-۱۹۶	کشاف
حیة محمد (ص)		۲۶۶	کشف النعمه
دیقراطیه		۲۰۷	کشف المحجبه
ربیع الابرار		۲۲۸	کنز العمال
روضه الصفا		۱۴۲	مبدء ومعاد

صفحه	صفحه	موضوع
۲۳	۴۶	حشویان
۴-۶-۲۴۶	۷۴	حشوی
	۹۱	حشویه
۳۶	۲۹	حکماء
۲۰۲	۲۷۲	حمص
۲۸۸	۲۴۱	حنین
۲۷۶	۲۳	حیره
۱۹۶	۲۰۳	خزرج
۲۹	۱۵۰-۴۵	خواجه
۲۲	۲۷۸-۲۷۶-۲۴۲-۲۲۹	خیبر
۱۹	۱۸۳-۱۴۹-۱۴۸	دوزخ
۲۸۵	۱۲۸	رصدخانه
۲۸۳	۶۲	رضوان
۲۱	۲۱۰-۴۸	رواقص
۶۲	۲۱	روم
۶۲	۱۰	زنگیان
۴۵	۵۳	زهاد
۴۸-۱۵۳	۱۹۹-۲۰۱	زیدیان
۳۶	۷۴	سجن
۲۴۶-۲۴۰	۲۱۶	سقیفه
۱۰۱-۰۰	۸	سمرقند
۱۵۰-۲۵-۱۸-۱۵	۳۳-۶۲	سنیان سنی
۲۳۱	۱۳-۱۲	سوفطانیان
۱۶۲	۱۶	شام
۲۷۴	۲۳۵	شب
۲۴۶	۷۳-۲۰۲	شیعه
۳۶	۶۲	شیراز
۱۰۵	۲۹	صایبان
۵	۳۶	صحنه
		صفین
		صوفیان صوفی
		طمنج
		طور
		عباسیان
		عدنان
		عدی
		عرب
		عرفا
		عماقه
		غار
		غالی
		غدیر
		فارس
		فارسی
		فردوس
		فرشته رجوع به ملائکه
		فضلیان
		ققباه
		فلسطین
		قاسطین
		قرشی
		قریش
		قلعه
		قوم صالح
		کتابخانه مجلس
		کتابخانه مرکزی
		کرمانشاه
		کعبه
		کلیسا

فهرست اماکن و طوائف

صفحه	صفحه	موضوع
۱۱۴-۳۶	۲۱۴-۲۰۰	انبی عشریان
۲۰۵	۲۲۸	اروپائیان
۲۱-۱۷-۱۶	۲۷۹	اللازهر
۱۴۴	۲۲۵	اشعریان
۲۱	۱۳۹-۱۳۶	اصحاب کعبه
۱۸۳-۱۴۹	۲۶۸	اعراب
۲۰۵	۶۱	امامیه
۱۹-۶۲	۹۹	امریکا
۸	۳۰۴	امویان
۲۵۹-۲۸۷	۱۲۸	اولیا
۱۲	۲۸-۱۲۰	انبیا
۸	۲۰۲-۱۵۴	انصار
۲۷۶-۲۷۴-۲۰۵	۲۴۹	بغخانه
۱۹۷	۲۲۶	بحر
۲۲۶	۲۴۱	بدر
۱۹	۱-۵	برهمنان
۲۴	۱۱۹	پستان
۱۱۸	۱۲۱	بشر
۵۸-۲۸-۲۰۳	۱۹۵	بصریان
۵	۱۹	بطون الاودیة
۱۲	۲۸۳-۲۵۴	بغداد
۴	۱۶۳	بلخ
۱۲۵	۱۳۲-۱۳۹-۱۱۹	بنی آدم
		بنی اسرائیل
		بنی ساعده
		بنی هاشم
		بصره
		بنوحنیفه
		بهشت
		بیت المال
		تازی
		تبت
		تبوک
		ترسایان
		ترکستان
		تیم بن مره
		جاهلیت
		جبل
		جبال
		جبل
		جنان
		جن جنیان
		جوکیان
		جهودان
		حجاز
		حدیبیه



صفحه	صفحه	کوه
۲۱-۱۶-۱۰	۳۶	کوه
۰۵۷-۰۰	۱۹۰	کوفیان
۱۹۹	۱۳۹-۱۳۶	کف
۲۷۹	۲۴	مارقین
۱۰۲	۲۹-۳۰	متکلمان
۲۹	۲۴۰	مجوسی گبر
۲۴۹	۲۴۸	مدرسه
۲۴-۲۴۶	۲۶۸-۲۱۷	مدینه طیبه
۶	۱۰۰-۱۹۹	مرجیان
۱۰۹	۲۸۴	مسجد
۲۸۸	۶۹	مشرق
۸	۱۲۴	مشرکین
۱۶۹	۷۴	مصر
۱۰۰	۱۸	مضر
۶-۲۳	۵	معراج
۴	۱۰۰-۱۳۶-۴۷	معتزله
	۱۲	مغان
	۶۹	مغرب

فهرست اعلام

صفحه	صفحه	آدم
۲۰۳	۱۱۳-۶۱	آدم
۲۸۸	۷۰	آذر
۲۸۸-۱۵۷	۱۱۳-۰۱	آل ابراهیم
۲۲۰	۲۳۲	آل محمد
۱۹۷	۱۱۳-۰۱	آل عمران
۱۳۶-۴۷	۲۳۰	آل فرعون
۲۰۱	۲۰۷	ابراهیم تقی
۲۰۰	۱۲۸-۱۲۱-۶۷-۶۶-۰۲-۰۱	ابراهیم خلیل
۲۷۴-۲۷۳-۲۲۲-۲۴-۲۳-۲۱	۵۸-۰۲-۴	ابلیس
	۱۳۶-۶	ابن ابی جمهور
۱۴	۲۷۳-۲۳۳-۲۲۰	ابن ابی الحدید
۲۲۰	۲۲۸	ابن ابی شیبه
۱۹۹-۱۳۶	۲۸۸-۱۶۴	ابن اثیر
۲۴۸-۲۳۴	۱۹۴	ابن الاعرابی
۲۳۲		ابن ام مکتوم رجوع شود به عبدالله
۲۰۴-۲۰	۲۳۸	ابن حجر
۱۱۱	۲۳۸	ابن حنبل
۱۹۴	۱۶۳	ابن خلکان
۷۷	۲۶۶	ابن الراوندی
۲۲۰-۱۸۲-۴۸-۴۷	۱۰۴	ابن الزبیری
۲۷۰	۲۷۷	ابن سینا
۲۷۰		ابن الطائوس رجوع شود به علی بن موسی
۲۷۴		ابن عباس رجوع به عبدالله

صفحه	صفحه	صفحه	صفحه
۱۰۰	حافظ ابرهیم	۲۳۵-۲۴۶	ابوطالب
۲۲۹-۲۳۸-۲۳۱	حامد حسین میر سید	۶۲	ابوالعلاء
۲۰۲	حسان بن ثابت	۲۸۳	ابوعلی عطائی
۱۸۱	حسن امام	۲۸۳	ابوالمعالی جوینی
۱۷	حسن بصری	۲۶۶	ابوعیسی الوراق
۲۸۰	حسین امام ابو عبدالله	۱۹۹	ابوالقاسم کلبی
۸۶	حسین بن فضل	۱۸۰-۲۲۶	ابوهاشم
۷۸	حفصه	۴۸	ابوالهدیل
۲۵	حکیم سبزواری	۲۳۹-۱۳۶-۲۰	احمد
۲۸۵	حمزة	۲۲۸	احمد امین
۳۰۰-۶۵	خالد بن ولید		اربابی به علی بن عیسی
۱۱۱	خالد محمد خالد	۲۵۱	اخطل
۱۴۷-۴۴	خدیجه	۹۹	اورنج
۱	خزیمه بن ثابت	۳۷	اسرائیل
۱۹۶-۹۷	خضر	۷۳-۵۱	اسحق
۹۹	خلفاء الراشدین	۷۳-۲۳۶	اسمعیل
۲۰۳	خلیفه دوم به عمر بن الخطاب	۱۹۴	اصمعی
	خلیفه سیوم به عثمان	۲۰۵-۲۰۴	افسر
۱۲۸	خلیل	۲	افلاطون
۲۰۵-۳۰۴	خورشید		امام الحرمین به ابوالمعالی رجوع شود
۲۳۹-۲۲۸	داود	۲۰۱	ام السلمة
۳۴-۳۳	دبرسفال	۸۶	ام سلیمان
۱۶۲	درمتکام	۲۵	ام الفضل
۱۹۹	دکاستری	۱۴	ام معبد
۱۳۶-۱۲۶-۲۹-۲۸	دوالیبی دکتر	۱۹۶	امری القیس
۲۸۸	ذبیح الله به اسمعیل	۱۹۶	امامة
	ذوالثدیبه	۱۰۶	امیه بن خلف
	ذوالغوبصره تمیمی	۲۳۸-۲۰۵-۲۰۴-۱۶۰	امیر المؤمنین علی
		۲۷۷-۲۴۳	

صفحه	صفحه	صفحه	صفحه
۵۴	ذوالشهادتین	۲۸۸	حافظ ابرهیم
	ذوالنون رجوع شود به یونس	۲۸۴	حامد حسین میر سید
۱۸۱	ذیمقراطیس	۹۹-۹۷	حسان بن ثابت
۸	رئیس جمهور	۲۷۹	حسن امام
۱۶۳	رازی	۲۹۹	حسن بصری
۲۴۶	راوندی	۲۷۹-۲۹۹	حسین امام ابو عبدالله
۱۸۸	الرحمن	۱۶۲	حسین بن فضل
۲۷۹	رشید رضا	۲۶۵	حفصه
۴۲	رمضان	۳۰۴	حکیم سبزواری
۱۲۱	روح الامین	۲۴	حمزة
۲۷۴-۲۰۴	زبیر بن عوام	۲۰۳	خالد بن ولید
۲۷۶	زبیر بن بکار	۲۷۹	خالد محمد خالد
۷۵	زجاج	۱۰۰	خدیجه
۱۲	زردشت	۵۴	خزیمه بن ثابت
۹۴	زکریا	۸۱	خضر
۱۰۱-۱۰۰	زید بن حارثه	۲۴	خلفاء الراشدین
۲۰۸	زید بن علی		خلیفه دوم به عمر بن الخطاب
۱۹۹	زیدیان		خلیفه سیوم به عثمان
۲۰۸-۴۹	زین العابدین امام	۱۹۴-۷۰-۶۹	خلیل
۱۰۰	زینب	۱۸۱	خورشید
۷۳-۷۴	زلیخا	۲۸۴-۸۷-۸۴-۸۳-۸۲	داود
۱۹۷-۲۵	زمخشری	۹۹	دبرسفال
۳۰۴	سبزواری	۹۹	درمتکام
۲۷۴-۲۳۰	سعد بن ابی وقاص	۹۹	دکاستری
۴۰۳	سعد بن عباد	۲۷۹	دوالیبی دکتر
۶۴	سعید بن جبیر		ذبیح الله به اسمعیل
۲۷۴-۲۳۱-۲۶۶	سلمان الفارسی	۲۳۸	ذوالثدیبه
۹۰-۸۸-۸۷-۸۶	سلیمان	۲۳۸	ذوالغوبصره تمیمی



صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۹-۸	طلعاج	۶۲	عبد قصى
۲۵۰-۶۱	طوسى نصيرالدين	۲۰۰	عبد مناف
۲۲۴-۲۱۲-۲۰۰-۲۰۲-۲۰	عباس	۱۹	عتبة بن ابى لهب
۷-۲۴۶-۲۳۰	عبدالله	۹۶	عزى
۲۲۶	عبدالله اباض	۲۶۲-۲۵۵	علامه حلى
۲۸۸	عبدالله زبير	۲۶۶	على بن عيسى اربلى
۲۴-۲۵۴	عبدانجبار معتزلى	۱۶۳-۱۶۴	علوى
۲۰۴-۱۰۰	عبد مناف	۹۵	علوى معاصر حاج ميرزا حسين
۲۲۳-۲۲۵-۲۵-۱۹	عبدالله بن عباس	۲۷۴-۲۰۰	عثمان بن عفان
۱۹-۲۷۵	عتبة بن ابى لهب	۲۷۴	عثمان بن مظعون
۲۴۵	عبدالرحمن ملجم	۲۰۱	عقبا
۲۸۸-۵۹	عروة بن الزبير	۱۱۵-۹۴-۶۲	عيسى
۲۵	عقيل بن ابيطالب	۹۷-۹۶	غرائيق العلى
۲۵	علايلى عبدالله	۱۲-۳	غرب
۲۱۲	على اميرالمؤمنين	۲۴۷-۲۳۴-۲۰۱	فاطمه عليها السلام
۲۷۲	على بن موسى الرضا	۲۰	فاطمى
۴۶-۴۵-۲۴	عمار	۲۸۷-۲۵۵	فاضل مقداد
۱۳۸-۱۰۱	عمرو	۲۲۳-۳۷-۳	فضير رازى
۲۰۳-۱۲۴-۲۱	عمر بن الخطاب	۲۵۱	فراء
۲۳۰	عامر بن سعد	۲۹۹	فاضل خراسانى
۲۳۹-۲۰۵-۱۱۳-۵۹	عايشه	۲۵	فضل
۶۴	عبدالدار	۲	فلاسه
۶۴	عبدالعزى	۴	فيلسوف
۲۷۴	عبدالله بن جذعان	۴	فيثاغورس
۱۰۰	عبدالله بن جحش	۱۶۲	قاييل
۱۶۲	عبدالله طاهر	۱۶۳-۷۷	قشيرى
۲۸۴	عبدالجليل رازى		قصى
۲۵۱	عبدالملك	۲۴۳	قنبر
۲۰۴-۱۰۰	عبدالمطلب	۲۶۵	قوشجى ملاعلى

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۹۹	كارليل	۶۲	عبد قصى
۶۱	كاشف الغطاء	۲۰۰	عبد مناف
۲۵-۱۹	كسرى	۱۹	عتبة بن ابى لهب
۳۶	كعب الاحبار	۹۶	عزى
۲۰۱	كلينى	۲۶۲-۲۵۵	علامه حلى
۱۲۱	لوط	۲۶۶	على بن عيسى اربلى
۲۱۷-۱۲۵-۱۰-۶-۱	محمد رسول الله	۱۶۳-۱۶۴	علوى
	محمد بن جرير به طبرى رجوع شود	۹۵	علوى معاصر حاج ميرزا حسين
۶۰-۵۹	ماروت	۲۷۴-۲۰۰	عثمان بن عفان
۲۷۲	مامون	۲۷۴	عثمان بن مظعون
۲۰۳	مالك بن نويرة	۲۰۱	عقبا
۲۵۱	مبرد	۱۱۵-۹۴-۶۲	عيسى
۶۲	منتهى	۹۷-۹۶	غرائيق العلى
۱۰۶-۹۷-۶۱-۲۹	مرتضى شريف	۱۲-۳	غرب
۵	مرشد	۲۴۷-۲۳۴-۲۰۱	فاطمه عليها السلام
۱۳۷-۱۳۶-۹۴	مريم	۲۰	فاطمى
۲۸۸	مسعودى	۲۸۷-۲۵۵	فاضل مقداد
۲۸۵-۱۸۵	مسلم	۲۲۳-۳۷-۳	فضير رازى
	مسيح به عيسى رجوع شود	۲۵۱	فراء
	مصطفى (ص) به محمد رسول الله	۲۹۹	فاضل خراسانى
۲۷۹	محيى الدين عربى	۲۵	فضل
۲۷۹	محمد لطفى	۲	فلاسه
۲۳۳	محمد عبده	۴	فيلسوف
۲۰۳	محمد بن سلمه	۴	فيثاغورس
۱۰۰	محمد بن مكى	۱۶۲	قاييل
۲۷۲	محمود حمصى رازى	۱۶۳-۷۷	قشيرى
۵	مرتضى آشتيانى		قصى
۵	مسيحا	۲۴۳	قنبر
		۲۶۵	قوشجى ملاعلى

۱۲۵	سلطان محمد رجوع شود به ملكشاه
	سهيل بن عمرو
	سيد الخزرج به سعد بن عباده
۹۸	سيوطى
۲۴۸-۲۳۵-۷۷	شافعى
۲۷۵-۲۵۵-۲۳۲	شرف الدين معاصر
۱۲-۳	شرق
۷۹-۷۸-۵۱	شعب
۸۹	الشمس
۴۲	شوال
۳۶	شهرستانى معاصر
۲۸۸	شهرستانى محمد بن عبدالكريم
	شيخ الرئيس به ابن سينا رجوع شود
۲۵۵	شيخ الاسلام
۶	شيطان
۷۸-۶۹	صادق امام جعفر
۹۳-۹۲	صاحب الحوت
۱۶۲	صالح
۲۳۶	صالح المومنين
۲۳۲	صبان
۱۴۲-۳۷	صدرالدين شيرازى
۱۸۵	صدوق شيخ
	صديقه طاهره به فاطمه
۵	صنعان شيخ
۲۰۲	صديق
۶۷	صنم
۱۰۶	طبرسى شيخ
۲۰۷-۲۰۳	طبرى
۲۷۴	طلحه



صفحه	موضوع	صفحه	موضوع
۲۳۲	نبهانی شیخ یوسف	۹	مشرق
۲۲	نجاشی	۵	مصلح الدین
۶	نجد	۹	مغرب
۹۷	نسقی		ملاعلی به قوشچی
۵	نصرانیه		ملك الشمراء به بهار مراجعه شود
۲۵۴	نعمان الحارثی	۱۴۶-۱۴۵	مقاتل بن سلیمان
۴۷	نظام		محمد هاشم میرزا به افسر رجوع شود
۲۷۵	نورالله قاضی		محمد بن محمد به مفید مراجعه شود
۱۱۳-۶۶-۶۵-۶۴	نوح		مستشار
۲۵	نوفل بن الحارث	۳۶	موتہ
۱۵۹	نیشابوری	۲۸۵	مفید شیخ
۱۰۶	ولید بن مغیره	۲۵۴-۶۱	مناء
۶۰-۵۹	هاروت	۹۶	موسی
۲۷۵	هاشم	۸۱-۷۹-۴۶-۳۵-۱۲	ملكشاه سلطان محمد
۸۰	مرون	۱۰	معاویه
۲۰۵	هند	۲۰۵-۲۴-۲۳	معرى به ابوالعلاء رجوع شود
۲۱۴-۱۲۵	هیکل دکتو		محقق طوسی به طوسی رجوع شود
۱۲۲-۹۴	یحیی بن زکریا		مؤمن آل فرعون
۱۶۳	یحیی بن معاذ رازی	۲۳۵	مهاجرین
۷۳-۷۲-۵۲-۵۱	یعقوب	۱۳	میبدی قاضی
۷۶-۷۳-۷۲-۱۸	یوسف	۵	نافع ازدق
۲۸۷	یوشع بن نون	۳۳۶	

هدیه عالی شان

کتاب مستدرک ۱۴ خرداد ۱۳۲۷ = ۱۹ شوال ۱۴۰۸  
 بر منبر آئینت در کتب و کتب به پیشتر که برید و نگارید من تران  
 در فتن خود گلزار خودت است خطای من مری از گن شد و بر آن شرح دادیم  
 من پرسیم خوفا رضوا که در کتاب الامم است شرح هم در مورد خود است  
 در این حرف که بر من در نظر شد تا رضای آن شرح از جمله جابیه است







