

عقاید نَسَفِیه

نوشته نجم الدین عمر بن محمد نسفي سمرقندی

و شرح آن

به خامه سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی

ترجمه و توضیح و تصحیح

دکتر علی اصغر حلی

و همکاری
دکتر مهناز صفائی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

عقاید نَسَفِیَّه

نوشتة

نجم الدین عمر بن محمد نسفی سمرقندی

و شرح آن

به خامه

سعالدین مسعود بن عمر تفتازانی

ترجمه و توضیح و تصحیح

دکتر علی اصغر خلبی

و همکاری

دکتر مهناز صفائی



سرشناسه	: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۹۷۹ق.، توشیحگر
عنوان فارددادی	: العقائد النسفیه. فارسی. شرح
عنوان و نام پدیدآور	: عقاید نسفیه / نوشتہ نجم الدین عمر بن محمد نسفی سمرقندی؛ شرح آن به خامه سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی؛ ترجمه، توضیح و تصحیح علی اصغر حلبی، همکاری مهناز صفائی.
مشخصات نشر	: تهران: زوار، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	: ۲۴۲ ص.
شابک	: 978-0-497-401-964-
وضعیت فهرست‌نوبی	: فیبا
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: نسفی، عمر بن محمد، ۴۶۱-۵۳۷ق. العقائد النسفیه - - نقد و تفسیر
موضوع	: کلام اشعری
موضوع	: اهل سنت - عقاید
شناسه افزوده	: حلبی، علی اصغر، ۱۳۲۲-، مترجم، مصحح
شناسه افزوده	: صفائی، مهناز، ۱۳۵۱-، مترجم، مصحح
شناسه افزوده	: نسفی، عمر بن محمد، ۴۶۱-۵۳۷ق. العقائد النسفیه. شرح
ردیبندی کنگره	: BP ۲۰۵ / ۲ / ۷۱۳۹۲
ردیبندی دیوبی	: ۲۹۷/۴۱۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۳۰۷۷۸۴



انتشارات زوار

■ عقاید نسفیه ■

- نوشتة / نجم الدین عمر بن محمد نسفی سمرقندی ■
- و شرح آن به خامه / سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی ■
- ترجمه و توضیح و تصحیح / دکتر علی اصغر حلبی و همکاری دکтор مهناز صفائی ■
- توبت چاپ / اول - بهار ۱۳۹۳ ■
- حروفچینی و صفحه‌آرایی / مریم لک ■
- نظارت بر چاپ و صحافی / فرناز کریمی ■
- شمارگان / ۱۶۵۰ نسخه ■
- چاپ / خاشع ■
- شابک / ۹۷۸-۰-۴۹۷-۴۰۱- ■

■ نشانی: تهران - خیابان انقلاب - خیابان ۱۲ فروردین - نبش شهید وحید نظری - پلاک ۲۷۸

تلفن: ۰۶۴۸۳۴۲۴ - ۰۶۴۴۸۳۴۲۳ - نمایر: ۰۶۴۴۶۲۵۰۳

قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	— مقدمه مترجم
۴۵	— مقدمه شارح یعنی سعدالدین تفتازانی
۴۷	۱. احکام شرعی و آنچه بدانها پیوسته است
۴۸	۲. علم فقه - و اصول فقه - و علم کلام
۵۰	۳. سبب پدیدآمدن علم کلام
۵۳	۴. حق چیست و ماهیت آن کدام است؟
۵۷	۵. اسباب علم
۶۷	۶. عالم با همه اجزای خود مخدّث است
۷۴	۷. مخدّث عالم خداست، و دلایل آن
۸۵	۸. علم خدا
۹۱	۹. صفات آزلی خدای تعالی
۹۵	۱۰. قرآن کلام خداست و ناآفریده
۹۸	۱۱. کلام قدیمی که آن صفتی برای خدای تعالی است
۱۰۱	۱۲. تکوین صفتی آزلی برای خدای تعالی است
۱۰۷	۱۳. سخن در رویت خدای تعالی
۱۱۲	۱۴. خدای تعالی آفریدگار همه افعال است
۱۱۷	۱۵. افعال اختیاری بندۀ
۱۲۴	۱۶. بندۀ بدانچه در توان او نیست مُکلف نباشد
۱۲۷	۱۷. مقتول به أجل خودش می‌میرد
۱۲۹	۱۸. حرام روزی است
۱۳۱	۱۹. خدای تعالی گمراه می‌کند آن را که می‌خواهد و راه می‌نماید آن را که می‌خواهد
۱۳۳	۲۰. آنچه برای بندۀ اصلاح است بر خدای تعالی واجب نیست
۱۳۵	۲۱. عذاب قبر و نعمت‌های آن حق است
۱۳۹	۲۲. وزن در آن روز حق باشد
۱۴۰	۲۳. کتاب [چیزی] است که طاعات بندگان و گناهانشان در آن ثبت شده
۱۴۱	۲۴. سؤال حق است
۱۴۲	۲۵. حوض حق است
۱۴۳	۲۶. صراط حق است

۲۷. بهشت و دوزخ حق است	۱۴۴
۲۸. گفتار درباره گناهان کبیره	۱۴۶
۲۹. شفاعتِ رسولان و نیکوکاران وقوع می‌یابد	۱۵۲
۳۰. سخن درباره ایمان	۱۵۶
۳۱. ایمان و اسلام یکی است	۱۶۳
۳۲. سخن در فرستادن رسولان (ع)	۱۶۷
۳۳. شماره پیامبران	۱۷۲
۳۴. سخن درباره فرشتگان	۱۷۵
۳۵. آنجه از کتب بر پیامبران نازل شده	۱۷۷
۳۶. آنجه درباره معراج گفته‌اند	۱۷۸
۳۷. سخن درباره کرامات	۱۸۰
۳۸. فاضل‌ترین بشر پس از پیامبر ما (ص)	۱۸۳
۳۹. خلافت پس از پیامبر ما می‌سال بود	۱۸۶
۴۰. وجوب نصب امام	۱۸۷
۴۱. از شرط‌های نصب امام	۱۹۰
۴۲. جواز نماز پشت هر نیکوکار و بدکاری	۱۹۴
۴۳. یادکردن همه صحابه به نیکی	۱۹۶
۴۴. شهادت به بهشتی بودن «شره مُبَشّر» و جز آنها	۱۹۸
۴۵. مسح بر دو پائی افزار حق است	۱۹۹
۴۶. سخن در نبید خرما	۲۰۰
۴۷. ولی به پایگاه پیامبران نرسد	۲۰۱
۴۸. اوامر و نواهی از بنده ساقط نمی‌شود	۲۰۲
۴۹. نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آنها حمل می‌شود و کارهایی که به‌سبب آنها فاعلیت کافر می‌شود	۲۰۳
۵۰. نومیدی از رحمت خدای تعالیٰ کفر است	۲۰۶
۵۱. هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم	۲۰۷
۵۲. تصدیق کاهن کفر است	۲۰۸
۵۳. معدوم شئ نیست	۲۰۹
۵۴. سخن در دعای زندگان برای مردگان و تصدیق از سوی ایشان	۲۱۰
۵۵. خدای تعالیٰ دعوات را می‌پذیرد و حاجت‌ها را برا آورده می‌کند	۲۱۱
۵۶. آنجه از شرط‌های قیامت که بدان خبر داده‌اند	۲۱۳
۵۷. مجتهد خطما می‌کند و صواب	۲۱۴
۵۸. گفتار در مفاضله میان بشر و فرشتگان	۲۱۶
—نمایه	۲۱۹

هوللطیف
مقدّمه مترجم

۱. این کتاب عقاید نسفیه و شرح آن را که من ترجمه کردام چاپی است که طه عبدالرؤوف سعد تصحیح کرده و بر آن مقدمه نوشته است، ولی انصافاً نه تصحیح او علمی است و براساس نسخه های متعددی است که از این کتاب در دست است؛ و نه مقدمه بی که نوشته مشکلی را حل می کند، باید گفت صرفاً بازاری است و دور از تحقیق. لذا من مجبور شدم که دو نسخه دیگر از اصل کتاب را فراهم کنم و با نسخه بی که او به بازار فرستاده تطبیق دهم و اغلاط چاپی و آنچه را که مُصَحّح عربی زبان اصلاً آنها را استدراک نکرده تصحیح کنم و امیدوارم که در این سعی خود پُربی راهه نرفته باشم، «تا چه قبول افتاد و چه در نظر آید».

□ □ □

ابو حفصِ عمر نجم الدّین الْأَثْرِيَدِي النَّسْفِي السِّمْرَقْنَدِي (۴۶۱-۵۳۷ هـ. ق.) فقيه و متکلم سده پنجم و ششم هجری. از آثار او تنها چیزی که چاپ شده همین کتاب عقاید است که به نام العقاید النسفیه مشهور شده است که صورت «کاته کی زم»^۱ (يعنى تعلیم امور دینی با سؤال و جواب) داشته است. این مختصر در میان اهل سنت متداول شد و شرح های بسیاری بر آن نوشتند، احتمالاً برای اینکه آن نخستین

صورت مختصر عقاید اهل سنت بنابر مذهب اشعری بوده است. این کتاب در اروپا در حدود ۱۸۴۳ م. به همت گُرتون (Cureton) تحت عنوان اصل اعتقادنامه (The Pillar of the creed) [شماره دوم] چاپ شد (برای اطلاع از چاپ‌ها و شرح‌های آن و همین طور آثار دیگر او، بروکلمن ۵۵۰-۵۴۸, ۱^۲, ۷۵۸)

وی از فقیهان و متكلمان حنفی بوده، در نَسْف (نخشب) متولد شده و در سمرقند وفات یافته، حدود صد کتاب از او یاد کرده‌اند، و او را «مفتي ثقلین» لقب داده بودند.^۱ وی به تصوّف نیز علاقه داشته و کتابی به نام بیان مذهب المتصوفه نوشته. و از بیان مختصری هم که درباره «ولی» در همین کتاب حاضر می‌کند، آشکار می‌شود که به تصوّف دلبستگی داشته است.

□ □ □

اما تفتازانی، مقصود سعد الدین مسعود بن عمر معروف به ملاسعد تفتازانی (۷۹۲-۷۲۲ هـ. ق.) است، که عالم و ادیب خراسانی عربی نویس بوده. در تفتازان (دهی نزدیک نسای خراسان) از مادر زاد، و در سمرقند درگذشت. در فنون ادبی، منطق، کلام و (اصول حکمت) و فقه و اصول تبحیر داشت، و از علوم دیگر نیز بهره وافی اندوخته بود. معاصر امیر تیمور گورگانی بود و به دستور او به سمرقند رفت، و در آنجا مورد عنایت آن امیر ستمگر و ظالم بود. پس از آنکه تیمور شیراز را فتح کرد، سید شریف جرجانی (وفات، ۸۱۶ هـ. ق.) به سمرقند آمد، و چنانکه میان دانشمندان معهود بوده و هست، میان آنها نفاق و دشمنی پدید آمد. و از اینجاست که جرجانی در برخی از تألیفات خود به رد و طعن عقاید تفتازانی مبادرت کرد. در تاریخ وفاتش اختلاف است.

تفتازانی در رشته‌های گوناگون علوم اسلامی صاحب تألیفات است، که برخی از آنها مانند مطوق از کتب درسی مدارس قدیم است، و نیز خلاصه آن مختصر المعانی که در علوم فصاحت و بلاغت است. دیگری شرح شمسیه^۲ در منطق است و نیز

1. *Encyclopaedia of Islam* Vol. VII, P. 969, New Edition.

— نیز، حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ۱۱۹/۲، که حواشی بسیاری که براین کتاب نوشته‌اند یاد کرده است.

2. اصل شمسیه از نجم الدین کاتبی است.

تهذیب‌المنطق^۱ در منطق و علم کلام. وی عقایدنسفیه رانیز شرح کرده (از نسخه) ولیکن عبارات آن همیشه روشن نیست و مُندَّج است و خواننده وقتی آنها را با عبارات امثال غزالی در کتاب‌های مختلف او و نیز با آثار امام فخر رازی مقایسه می‌کند می‌بیند که: در بیان اندیشه سادگی ندارد، در حالی که شما از آثار ابو حامد و فخر رازی هرچه می‌خوانید آسان است و به راحتی می‌توان به مقاصد آن دو پی بردازی. از آثار دیگر او کتاب معروف مقاصد در حکمت و کلام است؛ و نیز شرح کشاف زمخشری. در تفسیر قرآن نیز به فارسی اثری دارد به نام *کشف الاسرار و عدّة الأبرار*، که نباید با تفسیر مبتدی با همین نام اشتباه کرد.



باید دانست که داستان علم کلام، یک روایت سوم از یک داستان بنناشده بر طرحی است که سه بار گفته شده، آن طرح از تلاقي کتاب آسمانی و فلسفه با یکدیگر فراهم آمده است.

این دو نخستین بار در سپیده دم عصر مسیحیت در اسکندریه با همت و کوشش فیلو^۲ (۴۰ ق. م. / ۲۰ پس از میلاد) با یکدیگر ملاقات کردند، و در نتیجه آن گونه تازه‌بی از فلسفه دینی پدید آمد که نخستین روایت آن همان روایت فیلو شد، و دو مین روایت آن به دست پدران اولیه کلیسا فراهم آمد، و سومین آنها همان است که در جهان اسلام پدیدار شد و نام کلام یا علم کلام به خود گرفت.^۳

آنچه برای فیلو مسئله مهم بود این بود که حقیقت دین یهود را با حکمت یونانیان آشتبانی دهد، ولی ضمناً مقام اول را هم به موسی (ع) بدهد. زیرا فکر می‌کرد که یونانیان معرفت خودشان را از قانون موسی (Mosaic Law =) گرفته‌اند. او بسیاری از اختلافات فلسفه را با دین یهود، از راه تفسیرهای رمزی و تمثیلی کتاب مقدس (Scriptures) حل کرد. او خدا را برتر از همه توضیحات بشری می‌شمرد. و می‌گفت:

۱. این کتاب را مرحوم دکتر حسن ملکشاهی ترجمه و تفسیر کرده (دانشگاه تهران).

2. Philo (به فرانسه فیلون گویند)

3. Harry Austryn Welfson, *The Philosophy of the Kalam*, 501, Harvard University, 1987.

این کتاب توسط مرحوم استاد احمد آرام ترجمه شده (فلسفه علم کلام، ۷۷۷، ۱۳۶۸ ه. ش. انتشارات الهی).

چون انسان از توصیف ناچار است باید بهترین و کامل‌ترین صفاتِ متعالی را به او نسبت دهد. به نظر او تا اندازه‌ی خدا برای مردم از طریق «لوگوس» (Logos) یا اصل عقلانی قابل درک است. او این «لوگوس» را نخستین صادر از ذاتِ متعال می‌داند. و می‌گوید: همو فرشته مقرّب و روحانی والامقام است. «لوگوس» همچنین روح خردمندی و کلمهٔ خلّاقة (Creative Word) خدادست، زیرا همهٔ اشیای بی‌نظم را نظام می‌بخشد و قوام مادّه از او است.

انسان موجودی است که دو جنبه دارد: روح معنوی و جسم مادّی. کمال مطلوب او باید این باشد که از جسم گریزان شود، و از تأثیرات بد آن بر کنار بماند و اندک‌اندک به سوی خدا پر گشاید. مرد عاقل به این نکات که گفتیم عمل می‌کند و می‌بیند که تا حد زیادی به یاری و عنایت خدا توفیق می‌یابد. نمونه‌هایی از رسالات فیلو تصنیفاتی است همچون دربارهٔ عالم^۱، و «تفسیر رمزی سفر تکوین» (علی اصغر حلبي، تاریخ سیر فلسفه در اروپا، ۱۹۱۱، نشر قطره، ۱۳۸۳).

این عقاید فیلو به دست پدران کلیسا بسط و گسترش یافت، و چون به دست مسلمانان بویژه در عصر عباسی و مخصوصاً مأمون و دیگران رسید، مباحثت مهم کلامی از آن پدید آمد، اگرچه اصل آن برای بسیاری از مردم حتی دانشمندان ناشناخته ماند.

□ □ □

آنچه دربارهٔ اشتقاد و تعریف علم کلام و مباحثت آن لازم است خود نسُفی به اجمال و تفتازانی تا حدودی به تفصیل گفته‌اند، و پرداختن مجده به آنها لازم نیست و کاری تکراری است. اما در این مقدمه، دو مبحث معتزله و اشاعره را به تفصیل و به زبانی نسبهٔ ساده یاد می‌کنیم تا خوانندگان گرامی پس از مطالعه آنها، با آشنایی به موضوع به مطالعهٔ کتاب بپردازند:

حدیث رؤیتِ صانع مرا مسلم شد
که دستِ معتزلی غالب است و وجه پدید
رسول را چو به دنیا نسی توان دیدن
خدای را به قیامت چگونه بتوان دید؟
(ظهیر فاریابی، دیوان، ۱۳۷، هاشم رضی)

۱. معتزله

معتلله از یک نظر — دست کم تا روزگار اعتبارِ خود — مهم‌ترین فرقه کلامی اسلام بوده‌اند؛ زیرا حاصل اندیشه‌هایی که از مجادلات در میان جبریه و قادریه و مرجحه پدید آمده بود، در آن گرد آمده است، و در آن، شیوه تفکر، بیشتر بر اصول عقلی یونانیان مبتنی بوده است، و تا حدودی علم لاهوت^۱ یهودیان و مسیحیان نیز در آن تأثیر نهاده بود. و دفاع از عقيدة اسلامی در برابر مذاهی دخیله نیز در آن متبلور شد. آزادی نسبی اندیشه، قوت یافتن فنّ بَجَل، و عقل‌گرایی و رواج منطق نیز از آثار رواج عقاید این فرقه بوده است. و هرچند اشعاریه بعدها در برابر آن ظاهر گشتند. ولیکن تأثیر اصول عقاید اشعاره از معتزله نیز امری بدیهی و روشن است. همین‌طور، این فرقه مقدمات آشتبه و توفیق میان باطن عقل و ظاهر شرع و یا فلسفه و شریعت را بنیاد نهادند.

— تاریخ ظهور معتزله. طبیعی است که حرکت کلامی در اسلام از حیات سیاسی و فعالیت‌های احزاب گوناگون برکنار نبوده است. مورخان همداستان اند که معتزله به دستِ واصل بن عطاء و عمر و بن عبید نشأت گرفت، و آن به دنبال خلافی بود که میان آن دو و حسن بصری (فت ۱۱۰ هـ. ق.) بر سر مسأله مرتكب معصیت کبیره^۲ پدید

1. Theodicy.

۲. به اجمعی مسلمانان، معاصی کبیره بر دو نوع است: «کبیره مُطلَّقه»، و آن «شرک» است، و خداوند آن در ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

در پایان از دوست و ناشر با فرهنگ و خوب خود جناب آقای علی زوار سپاسگزارم که این کتاب را چاپ کرد. و نیز از حروفچین گرانقدر سرکار خانم مریم لک ممنونم که زحمت بسیار کشیدند و مطالب را به خوبی تنظیم کردند. و خصوصاً از سرکار خانم دکتر مهناز صفائی همکار گرامی خود تشکر می‌کنم که به من یاری دادند و در یافتن و نشان دادن برخی مأخذ عمده کمک بسیار به من کردند. همین طور از دوست جوانِ فاضل با فضیلت خودم جناب آقای جویا جهانبخش بسیار سپاس دارم که دو نسخه از شرح عقاید نسفیه و «دیسک» آن را برای اینجانب فراهم کردند و آن را از طریق فاضل ارجمند جناب آقای حمید عطائی نظری دانشجوی دوره دکتری در دانشگاه تهران بدست آوردند. از این دو عزیز گرانمایه بسیار مبت دارم و سلامتشان را از حضرت حق تعالی خواستارم، و سرانجام از سرکار خانم لیلی کشانی دانشجوی دکتری و از دانشجویان قدیم خودم مبت دارم که در نوشتن فهرست کتاب به شیوه‌یی دقیق و زیبا همت کردند.

و آخر دعوانا آن اللَّهُمَّ أَوْلَأْ وَآخِرًا

علی اصغر حلیمی

تهران - ۱۴ مرداد ۱۳۹۲ ه.ش.

به نام خداوند بخششده مهربان
مقدمه شارح یعنی سعد الدین تفتازانی

سپاس خدایی را که به جلال ذات و کمال صفاتِ خویش یگانه است، و در صفاتِ جبروت از صفاتِ نقص و نشانه‌های آن مُبَرّا و پاک است. و درود بر پیامبرش (ص) که به حجت‌های ساطع و بیاناتِ واضح او مؤید است؛ و بر دودمان و یارانش که هادیان راه حق و حامیان آن هستند.

و بعد^۱:

پایه علم شرایع و احکام و اساس قواعد عقاید اسلام عبارت از علم توحید و صفات است که به علم کلام موسوم است، که رهاننده از تاریکی‌های شکّها^۲ و ظلماتِ اوهام است.

و نیز چون کتاب مختصر موسوم به العقاید از امام هُمام، قُدوة عالمان اسلام نجم الملة والدين عمر النَّسْفَی – که خدا در بهشت پایگاه او را بلند گرداند – از این فن مشتمل بر غُرر فراید و دُرر فواید در ضمن چند فصل گردآمده است که دین را قواعد و اصول است و بخش‌های نصوصی است که یقین را جواهر و فصوص است، و در غایتِ تنقیح و تهدیب و نهایتِ حسن تنظیم و ترتیب است، من اقدام به شرح آن کردم

۱. و بعد، و اما بعد رادر اصطلاح فصل الخطاب گریند.

۲. در متن ما المنحی عن غیاہ الشکوک آمده است و «المُنجِي» درست می‌نماید.

شرحی که مجملات آن را تفصیل دهد، و سختی‌های آن را بیان کند و پیچیدگی‌های آن را باز کند، و مکنونات آن را آشکار سازد، و همراه با تدقیح سخن را توجیه کند و در ضمن توضیح بر خواسته مؤلف تنبیه دهد، و مقاصد او را پس از تمهید تفسیر دهد، و با تجربی‌ذ فواید آن را بسیار کند، و گفتار پنهان او را به دور از اطالة و ملال دادن باز نماید، و دو طرف اقتصاد را رعایت کند و از اطناب و اخلال^۱ برکنار باشد.

و خداوند به راه رشاد هدایت‌گر است و مسؤول برای کسب عصمت و سداد است، و او مرا [در این راه] بسنده است و نیکو پایندان است.

و علامه سعدالدین تفتازانی – مسعود بن عمر بن عبدالله گوید:

۱. نه اطناب ملال آور داشته باشد و نه ایجاز که در معنی خلل وارد کند چه گفته‌اند: «خیز الامور آوساطها»،
شیوه بیان چنانکه ابن خلدون، و بسیاری از علمای معانی و بیان گویند، سه است:
۱. اطناب؛ ۲. اخلال (= اختصار)؛ و ۳. مساوات (= وسط و اقتصاد) [«مقدمه، ابن خلدون، ۲۱۱،
مصر، ۱۳۲۷ هـ. ق.»]

۱. احکام شرعی و آنچه بدانها پیوسته است

باید دانست که از احکام شرعی برخی به چگونگی عمل متعلق است که آنها را فرعی و عملی گویند؛ و برخی به اعتقاد تعلق دارد و آن‌ها را اصلی و اعتقادی نامند. و علم وابسته به اولی را علم شرایع و احکام گویند بدین سبب که آنها جز از جهت شرع استفاده نمی‌شود، و فهم در زمان اطلاقی احکام جز به سوی آنها سبقت نمی‌یابد، و در مرتبه دوم علم توحید و صفات می‌آید، زیرا که آن مشهورترین و شریف‌ترین مقاصد آن [یعنی شرع] است.

و نیز یاران نخستین از صحابه و تابعان — که خشنودی خدا با همه ایشان باشد — به سبب صفاتی عقایدشان، به برکت صحبت با پیامبر(ع) و نزدیکی عهد به روزگار او، و نیز به سبب کمی وقایع و اختلافات، و امکان ایشان به مراجعة به ثقات، از تدوین این دو علم و ترتیب دادن ابواب و فصول و بیان مباحث فروع و اصول آن دو بی‌نیاز بودند، تا اینکه میان مسلمانان فتنه‌ها پدید آمد و ظلم بر پیشوایان دین غلبه کرد و اختلاف آراء و میل به بدعت‌ها و هوی‌ها ظاهر گردید، و فتواه‌ها و افعال‌ها بسیار گشت و رجوع به دانشمندان در مهمات لازم آمد. پس به نظر واستدلال و اجتهاد و استنباط، و تمهید قواعد و اصول، و ترتیب ابواب و فصول، و تکثیر مسائل همراه با دلایل آنها و ایراد شبّه‌ها همراه با جواب‌های آنها و تعیین اوضاع و اصطلاحات، و تبیین مذاهب و اختلافات آنها مشغول شدند.

۲. علم فقه - و اصول فقه - و علم کلام

چرا کلام را به این نام خوانند؟ و آنچه را که افاده شناخت احکام عملی از دلایل تفصیلی آنها می‌کند فقه نامیدند؛ و شناخت احوال ادله را به طور اجمال که افاده احکام می‌کند اصول فقه خوانند؛ و معرفت عقاید را از روی دلایل آنها کلام نامیدند، زیرا عنوان مباحث آن چنین بود که می‌گفتند: *الکلام فی کذا و کذا*؛ و نیز برای اینکه مشهورترین مباحث آن، که بیش از همه مورد نزاع و جدال بود، همین کلام بود تا بجایی که بیشتر متغلبان خلق کثیری از اهل حق را برای خاطر این گشتند که به خلق قرآن قائل نشدند^۱؛ و نیز برای اینکه این علم قادر است کلام را در تحقیق شرعیات و الزام دشمنان پدید می‌آورد، همانطور که منطق برای فلسفه همین کار را می‌کند؛ و نیز برای اینکه نخستین چیزی که یاد می‌گیرند و یاد می‌دهند به وسیله کلام است، پس این نام را برای این دلایل به آن علم دادند، و پس از آن بدان اختصاص یافت، و برای تمیز از غیر آن، آن را بر علم دیگری اطلاق نکردند.

و باز این علم را برای این کلام خوانند که مباحثه و گردش سخن میان دو جانب به تکلم تحقق می‌یابد، و حال آنکه غیر آن به تأمل و مطالعه کتب تحقق می‌پذیرد؛ و نیز برای اینکه در این علم خلاف و نزاع بیشتر است، و در این کار نیاز مخالفان به کلام و رد کلام مخالفان ایشان شدت می‌گیرد؛ و نیز برای نیرومندی دلایل آن این علم کلام گشته است نه دانش‌های دیگر، چنانکه قوی‌ترین دو کلام را می‌گویند «این کلام

۱. چنانکه می‌دانید این فتنه، یعنی تعصُّب در باب مخلوق‌بودن قرآن مجید در زمان مأمون عباسی (وفات ۲۱۸ هـ.) شدت گرفت. برای آگاهی بیشتر به تاریخ علم کلام، ۱۶۳-۱۵۸ از نگارنده، انتشارات اساطیر.

است»^۱؛ و نیز برای اینکه بر پایه دلایل قطعی است که بیشتر آنها به دلایل سمعی مؤید است، و برای همین از حیث تأثیر در قلب شدیدترین دانش‌هast و به تأثیر بیشتر است، پس به کلام نامیده شد که مشتق از کلم است و آن جَرْح است یعنی زخم‌زن... و این سخن پیشینیان است.^۲

۱. «هذا هو الكلام».

۲. بخاطر آورید که خواجه طوسی نیز «نقد»‌های امام فخر رازی را بر اشارات شیخ الرئیس «جرح» نامیده است.

۳. سبب پدیدآمدن علم کلام

و بیشتر خلافیات آن با فرقه‌های اسلامی بویژه معتزله پدید آمد، زیرا آنان نخستین فرقه بودند که قواعد خلاف را با آنچه ظاهر شریعت بدان داده بود تأسیس کردند، و جماعتی از صحابه – که خشنودی خدا با همه ایشان باد – در باب عقاید آن راه را پیمودند. و آن چنین است که رئیس ایشان واصل بن عطا^۱ مجلس حسن بصری (ره)^۲ را ترک کرد تا بیان دارد که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، و پایگاه او میان این دو پایگاه یعنی ایمان و کفر باشد. و حسن گفت: «قد اعزَلَ عَنَّا» از ما کناره گرفت. پس به معتزله نامبردار شدند. و ایشان خود را «اصحاحِ عدل و توحید» نامیدند زیرا قائل به وجود ثواب مطیع و عقاب عاصی بر خدا، و نفی صفات قدیم از وی شدند.

آنگاه ایشان در علم کلام توغل کردند، و در بسیاری از اصول دست به دامن فیلسوفان زدند، و مذهب ایشان در میان مردم شیاع گرفت، تا اینکه شیخ ابوالحسن [علی بن اسماعیل] اشعری^۳ به استاد خود ابوعلی جبائی گفت: درباره سه برادر چه گویی که یکی از آنان مطیع است، و دیگری عاصی، و سومی کودک؟ گفت: اولی ثواب بهشت یابد، دومی در دوزخ شکنجه شود و سومی نه ثواب یابد نه عقاب.

اشعری گفت: اگر سومی بگوید: چرا مرا به کودکی میراندی، و رهایم نکردم تا بزرگ شوم و به تو ایمان آورده وارد بهشت شوم؟ در این حال خدا چه گوید؟ جبائی گفت: پروردگار گوید: من می‌دانستم که تو اگر بزرگ می‌شدی، عصیان می‌کردی، و به دوزخ می‌رفتی، پس تو را اصلاح این بود که به کودکی می‌مردم.

۱. وفات، ۱۳۱ هـ. ق.

۲. وفات، ۱۱۰ هـ. ق.

۳. وفات، ۳۳۲ هـ. ق.

اشعری گفت: پس اگر دومی بگوید: خدایا چرامرا کودک نمیرانیدی که تاعصیان نکنم و به آتش درنیایم؟ خدا چه می‌گوید؟ جُبائی مبهوت شد، و اشعری مذهب او را ترک کرد. و از اینجا بود که او و پیروانش به ابطال رأی معتزله و اثبات آنچه در سنت آمده مشغول گشتند و جماعت مردم بدان شیوه رفند و اهل سنت و جماعت نام‌گرفتند.

آنگاه چون فلسفه یونانی به عربی نقل شد، مسلمانان در آن خوض کردند، و به رد کردن فیلسوفان، بویژه در آنچه با شریعت مخالف بود، اقدام کردند، ولی بسیاری از فلسفه را به کلام درآمیختند تا به مقاصد آن دست یابند و به ابطال آن قادر شوند. و این روش ادامه داشت تا اینکه بیشتر علوم طبیعی و الهی را در آن گنجانیدند، و در ریاضیات هم خوض کردند تا کار بدانجا رسید که کلام از فلسفه تمایز نمی‌شد اگر مشتمل بر سمعیات نبود. و این البته کلام متأخران است.^۱

علم کلام، شرف آن، و غایت و براهین آن

و می‌توان خلاصه وار گفت که این علم یعنی کلام شریف ترین علوم است زیرا اساس احکام شرعی است، و نیز رنسیس علوم دینی است، و معلوماتی که از آن بدست می‌آید پایه‌های عقاید اسلامی است، و غایت آن رسیدن به سعادت‌های دینی و دنیوی است.

رد بر آنکس که بر علم کلام انکار دارد و براهین آن
براهین این علم بیشتر حجت‌های قطعی است که غالباً مؤید به دلایل سمعی است. و آنچه از برخی از پیشینیان نقل شده که در علم کلام طعن کرده‌اند و از خواندن آن منع نموده‌اند، در حقیقت آنان یا در دین تعصّب داشته‌اند و یا از تحصیل یقین قصور کرده‌اند، و یا قصدشان فاسد ساختن عقاید مسلمانان بوده است، و یا در بعضی

۱. یعنی کلام متقدمان با فلسفه کمتر آمیخته بود تا متأخران. امام فخر رازی در تفسیر کبیر (۲/۱۱۴) والاربعین فی اصول الدین (۱۳-۱۲، حیدرآباد) و بویژه ابن خلدون (مقدمه، مصر، ۳۱۹) همین عقیده را ابراز کرده‌اند. و مراد از «سمعیات» قرآن و حدیث و اقوال عالمان دین است (≠ عقایلات).

از غوامض فیلسوف نمایان خوض کرده‌اند که در این باره بدآنها نیازی نبوده است؛ و گرنه چگونه تصویر منع چیزی را می‌توان کرد که آن اصل واجبات و اساس مشروعات است.^۱

و آنگهی چون مبنای علم کلام بر پایه استدلال از وجود مخدّثات بر وجود صانع و یگانگی او و نیز صفات و احوال او است، آنگاه رفتن از آنها به سوی سمعیات دیگر؛ مناسب چنین می‌نماید که کلام خود را مُصَوَّر به تنبیه بر وجود آن چیزهایی کنیم که از آعیان و آعراض مشاهده می‌شود، و علم خود را به آن تحقق بخشیم تا به وسیله آن دو به شناخت آنچه مقصود مهم‌تر است دست بیابیم. پس [مؤلف] می‌گوید:

۱. از امام ابویوسف و احمد بن حنبل سخنان چندی در رد و نقض علم کلام نقل شده است.

۴. حق چیست و ماهیت آن کدام است؟

و اهل حق گویند: آن [یعنی حق] حکم مطابق با واقع است که بر اقوال و عقاید و ادیان و مذاهب، به اعتبار مشتمل بودن آنها بر این معنی اطلاق می‌شود. و حکم مقابله باطل است، و اماً صدق کار بُزدِش بویژه در اقوال شایع شده و مقابله آن کذب است. و میان آن دو از این جهت فرق می‌گذارند که مطابقه در حق از سوی واقع اعتبار می‌گردد، و حال آنکه در صدق از جانب حکم. پس معنای صدق حکم مطابقت آن با واقع است. و معنای حق بودن آن مطابق بودن واقع با آن است.

قول در حقایق اشیا

حقایق اشیا ثابت‌اند. و حقیقت شئ و ماهیت آن همان چیزی است که شئ بدان همان است نه چیزی دیگر، مانند حیوان ناطق [در ماهیت] انسان، به خلاف خندان یا نویسنده، که از اموری هستند که تصوّر انسان بدون آنها ممکن است، زیرا که آن دو از عوارض‌اند.

ونیز می‌گویند: آنچه به سبب آن شئ همان است که هست، به اعتبار تحقق آن حقیقت است، و به اعتبار تشخّص آن هُویّت است، و با قطع نظر از آن ماهیت است.^۱ و شئ نزد ما همان موجود است. و ثبوت و تحقّق وجود و کُون الفاظ متادفی هستند، و معنای آنها بدیهیّ التصوّر است. و اگر گویند حکم به ثبوت حقایق اشیا الغو باشد و مانند این باشد که گوییم: امور ثابت‌ه، ثابت‌اند؛ گوییم: مراد از این گفتار این است

۱. این قسمت، عیناً در تعریفات (۱۷۱، مصر، ۱۹۳۸) سید شریف جرجانی آمده است در زیر ماده «ماهیت»، و احتمالاً جرجانی آن را از تفتازانی گرفته است.

که آنچه را مانع حقایق اشیا می‌شماریم، و آنها را به نام‌هایی چون انسان، اسپ، آسمان و زمین می‌نامیم، اموری هستند که در نفس الامر موجودند، همچنانکه می‌گویند: **واجب الوجود** موجود است. و این کلامی مفید است و چه بسا احتیاج به بیان دارد، و مانند این قول نیست که: ثابت ثابت است، و نه مانند گفتار گوینده است که می‌گوید: **انا أبو النجم**... و شعری شعری، چنانکه بر خواننده پنهان نیست.

و تحقیق این چنان است که شن را ممکن است اعتبارات گوناگونی باشد، که حکم بر آن با نظر به بعضی اعتبارات مفید باشد نه در همه موارد، مانند انسان که اگر آن را از این حیث در نظر بگیرند که جسمی است، و در این صورت حکم بروی به عنوان حیوان بودن مفید باشد؛ ولی هرگاه آن را از این حیث در نظر بیاوریم که او حیوان ناطق است، این لغو باشد.

و علم به آنها یعنی به حقایق اشیا از تصویرات و تصدیق به آنها و احوالشان مُحَقِّق است.

و گفته‌اند: مراد علم به ثبوت آنهاست، برای قطع به اینکه آن نه علم به همه حقایق است.

وجواب این است که مراد از جنس رد بر قائلان این مطلب است که هیچ شیوه‌ای را از حقایق اشیا ثبوتی نیست، و همین طور به ثبوت حقیقتی و نه به عدم ثبوت آنها علمی نیست.

و این بخلاف سوفسطایان است، زیرا از ایشان کسانی هستند که منکر حقایق اشیا هستند، و گمان می‌کنند که حقایق اوهام و خیالات باطل است و آنها را عنا دیه^۱ خوانند؛

و از آنان کسانی هستند که منکر ثبوت حقایق‌اند، و گمان می‌برند که آنها تابع اعتقادات است، چنانکه اگر چیزی را جوهر بدانیم همان جوهر است، یا اگر عرض بشماریم عرض است، یا قدیم بینگاریم قدیم است، و اگر حادث بدانیم حادث است؛

۱. منکران علم به اشیاء در متون اسلامی لااقل سه گروه‌اند که شارح نام برد، و عین همین مطالب را درباره این سه گروه سید شریف جرجانی در تعریفات (۱۰۴، ۱۳۸) آورده، ولی «اسفطه» را تعریف کرده، اما از « Sofsatiyan » و « Laذریه » بحثی نکرده است.

و آنان عِندِیه‌اند.

واز آنان گروهی هستند که منکر علم به ثبوت و عدم ثبوت آن هر دو هستند، و گمان می‌کنند که آنها شاک‌اند. و هم در اینکه شک می‌کنند شاک‌اند و بر همین منوال، و آنان لادریه^۱ یا نمی‌دانم گرایان‌اند.

— ما را تحقیقی است، و آن این است که ما ضرورة به ثبوت برخی اشیا در عالم عیان و ثبوت بعضی از آنها به بیان جزم داریم، ولذا الزاماً اگر نفی اشیا تحقق نیافت، پس آنها ثابت‌اند، و اگر تحقق یابند، پس نفی حقیقتی از حقایق است، زیرا نوعی از حکم است، لذا چیزی از حقایق ثابت می‌شود، و نفی آنها به طور مطلق درست نیست. و پنهان نیست که این بیان قول عِنادیه را به پایان می‌رساند و باطل می‌سازد.

و نیز آنها می‌گویند: از ضروریات بعضی حسیات‌اند، و حسن در بیشتر اوقات خطأ و اشتباه می‌کند مانند دوین که یکی را دو می‌بیند، و نیز صفر اوی که شیرین را تلخ می‌یابد.

واز آنها اموری بدیهی است، که البته در آن اختلافاتی پدید می‌آید، و در آنها شببه‌هایی بهم می‌رسد که در حل آنها به نظری دقیق نیاز هست. و نظریات فرع ضروریات‌اند، پس فساد آنها یعنی نظریات مایه فساد آنهاست، و از اینجاست که اختلاف عاقلان درباره آنها زیاد شده است.

گوییم: غلط حسن در برخی به سبب اسباب جزیی، منافی جزم به برخی از آنها نیست بویژه اگر اسباب غلط را منتفی سازیم، و اختلاف در امر بدیهی به سبب عدم الفت یا پنهانی بودن در تصویر، منافی بداهت نیست، و کثرت اختلافات به سبب فساد نظرها با حقیقت برخی نظریات منافاتی ندارد.

و حق این است که برای مناظره با آنان راهی نیست بویژه با نمی‌دانم گرایان، زیرا آنها به معلومی اعتراف نمی‌کنند تا با آن مجھولی را بتوان اثبات کرد، بلکه راه [چاره] این است که آنان را به آتش شکنجه کنند تا اعتراف بکنند یا در آتش بسوزنند.^۲

۱. نمی‌دانم گرایان (=Agnostics).

۲. ظاهراً حکم عجیبی است، ولی حقیقت این است که وقتی عضوی بریده یا سوخته شود منکر حسن درمی‌یابد که در حکم خود خطأ می‌کرده است.

و «سوفسطا» نامی است برای حکمت مُمَؤَه و علم مزخرف، زیرا «سوفا» به معنی علم و حکمت است و «اسطا» به معنی مزخرف و غلط است، و سفسطه از آن مشتق شده است، همچنانکه فلسفه از «فیلاسوفا» مشتق شده یعنی دوستدار حکمت.^۱

۱. اشتقاق بخش دوم درست یعنی فلسفه و فیلسوف از فیلوسوفیا (=Philosophia) است، ولی اشتقاق «سوفسطا» درست نیست و آن مشتق از سوفسطیقاتس (Sophiticates) است. یعنی حکمت باطل.

۵. اسبابِ علم

و اسبابِ علم که صفتی است که به وسیله آن مذکور برای کسی که بدان قیام کرد متجلی می‌گردد، یعنی واضح و ظاهر می‌گردد هر آنچه یاد می‌شود. و ممکن است که از آن، چه موجود باشد و چه معدهوم، تعبیر کرد، و شامل ادراک حواس و ادراک عقل – از تصورات و تصدیقات یقینی و غیر یقینی می‌شود؛ و این به خلاف قول ایشان است که می‌گوید: علم صفتی است که مایه تمییزی می‌شود که احتمال نقیض در آن نمی‌رود، زیرا که اگر شامل ادراک حواس بنابر عدم تقيید به معانی باشد. و حال آنکه تصوّرات بنابر این اصل که آنها را ناقصی نیست – بنابر آنچه گمان می‌کنند – لذا علم شامل تصدیقات غیر یقینی نمی‌شود.

چنین است، ولیکن سزاوار است که تجلی را بر انکشافِ تمامی حمل کنیم که شامل ظن نباشد، زیرا علم نزد ایشان مقابلهٔ ظن است.

– برای خلق یعنی [اسبابِ علم] برای مخلوق از فرشته و انسان و جن، به خلاف آفریدگارِ متعال – زیرا علم او به ذات خویش است نه به وسیلهٔ سلُبی از اسباب – سه است: حواس سالم، خبر صادق، و عقل، به حکم استقراء.

و وجهِ ضبط این است که اگر سبب از خارج باشد خبر صادق است، و اگر نه آلتی غیر مدرک باشد حواس است، و گرنه عقل باشد.

و اگر بگویند: سببِ مؤثر در همه علوم خدائی تعالی است، زیرا این علوم به خلق و ایجاد او و بی تأثیری از حسن، و خبر صادق و عقل است، و سبب ظاهری مانند آتش برای سوختن همانا عقل است و نه چیز دیگر، و حواس و خبر دادن، تنها آلت‌ها و راه‌هایی است برای عقل در ادراک. و سببِ رساننده اجمالاً چنین است که خدائی

تعالی علم را در ما به قدرت خود می آفریند و این به شیوه جریان عادت است تا شامل مُدرک شود مانند عقل و آلت حسن.

و راه [وصول به علم] مانند خبر، در سه چیز منحصر نمی شود، زیرا در اینجا چیزهای دیگری هست مانند وجودان، حدس و تجربه. و نظر عقل به معنای ترتیب مبادی و مقدمات.

گوییم: این بنابر عادت مشایخ و بزرگان در اقتصار بر مقاصد و اعراض از تدقیقات فیلسوفان است. زیرا ایشان چون بعضی از ادراکات را به دنبال به کاربردن حواس ظاهری در می یابند، ادراکاتی که خواه ذوق العقول باشد یا از غیر ایشان، حواس را یکی از اسباب [علم] قرار می دهند.

و چون بیشتر معلوماتِ دینی مستفاد از خبر صادق است، آن را سببی دیگر می شمارند و چون حواس باطنی که آنها را حس مشترک و وهم و جز آنها می نامند نزد ایشان ثابت نشده، و نیز چون غرَضی از تفاصیل حدسیات و تجربیات و بدیهیات و نظریات به ایشان تعلق ندارد، و مرجع همه آنها به عقل است، آن را سبب سوم قرار داده اند، که به نظر ایشان به مجرَّد التفات یا انضمام حدس یا تجربه یا ترتیب مقدمات به علم منتهی می گردد.

و نیز سبب تحصیل علم این را قرار داده اند که ما گرسنگی و تشنگی داریم، و یا اینکه کُل از جزء بزرگ تر است؛ و نیز نور ماه از خورشید مستفاد است و یا «سقمونیا» مُنهل است، و یا اینکه عالم حادث است. و این عقل است که این امور را در می یابد، هر چند که در بعضی از آنها از حسن یاری می جوید.

— و حواس، جمع حاسه به معنی قوَّه حسَاسه پنج است بدین معنی که عقل به ضرورت به وجود آنها حکم می کند، ولیکن حواس باطنی یی را که فیلسوفان اثبات می کنند، دلایل وجود آنها بنابر اصول اسلامی تمام نیست.^۱

— شناوی، و آن قوَّه بی است که در عَصَبِ مفروش در مقعر صماخ تعییه شده، و

۱. حواس پنجگانه باطنی به نظر فیلسوفان عبارت اند از: حسِ مشترک، خیال، حافظه، واهمه، و مفکره، یا عاقله. و ناصر خسرو در روشنایی نامه (۴۱، کتابخانه تهران ۱۳۴۲ هـ. ش.) آنها را بر شمرده است: خیال و وهم و فهم و حفظ دیگر که حسن مشترک خوانیش بر سر

بدان صوت‌ها را از راه رسیدن هوای متکیف به کیفیت صوت به صماخ درمی‌یابد، و این به معنی آن است که در این زمان خدائی تعالی این ادراک را در نفس می‌آفریند.

و بینایی، و آن قوه‌بی است که در دو عصب توخالی بی که در دماغ بهم می‌رسند و آنگاه از هم جدا می‌شوند قرار دارد، و آنگاه به دو چشم ظاهر می‌گردند که بدان نورها و رنگ‌ها و اشکال و مقادیر و حرکات و زیبایی و زشتی و جز اینها را از آنچه خدائی تعالی ادراک آنها را در نفس زمان کاربردن بنده این قوه را می‌آفریند، پدید می‌آید.

و بوبایی، و آن قوه‌بی است که در دو زایده برآمده از مقدم دماغ شبیه به دو نوک پستان تعییه شده که به وسیله آنها بوها را از طریق وصول هوای متکیف به کیفیت بودار به بینی می‌رساند، درمی‌یابد.

و چشایی، و آن قوه‌بی است که در عصب مفروش بر جرم زبان گسترده شده، که به وسیله آن مزه‌ها را با آمیختن رطوبت لعابی بی که در دهان است به مطعم می‌رساند، و از آنجا به عصب می‌رسد.

و پساوایی، و آن قوه‌بی است که در همه بدن پراکنده است، و به وسیله آن گرمی و سردی و تری و خشکی و مانند آنها زمان تماس و اتصال به آن دریافته می‌شود.

و به هر حسی از آنها یعنی حواس پنجگانه، اطلاع یافته می‌شود یعنی دانسته می‌شود که برای چه کاری آفریده شده. یعنی آن حس، برای آن است. یعنی خدائی تعالی هریک از این حواس را برای دریافت چیزهای ویژه‌بی آفریده، مانند گوش برای شنیدن صوت‌ها، و چشایی برای دریافت مزه طعام، و بوبایی برای بوها، و به وسیله هیچیک از آنها آنچه به وسیله دیگری ادراک می‌شود دریافته نمی‌شود. و اما اینکه آیا این کار ممکن است یا نه؟ در آن اختلاف است. و درست جواز آن است یعنی که خدائی تعالی در قوه باصره مثلاً ادراک اصوات را بیافریند.

و اگر بگویند که: آیا ذائقه قوه‌بی نیست که بدان شیرینی چیزی همراه با گرمی آن دریافته می‌شود؟

— گوییم نه: بلکه شیرینی به چشایی دریافته می‌شود، و گرمی به پساوایی موجود

در دهان و زبان.

— و خبر صادق: یعنی مطابق با واقع. زیرا خبر کلام است، و برای نسبت آن خارجی است که اگر با این نسبت مطابقت کند، صادق باشد و اگر با آن مطابقت نکند، کاذب باشد. لذا صدق و کذب بر این پایه از اوصافِ خبر باشد، و نیز هر دو به معنی خبردادن از چیزی آنچنانکه هست یا آنچنانکه باید باشد و نیست، گفته می‌شود. یعنی اعلام به نسبت تامه‌یی است بدانچه مطابق واقع است یا مطابق آن نیست. و در این صورت از صفاتِ خبردهنده (مُخَبِّر) باشند؛ و از اینجاست که در بعضی کتب «الْخَبَرُ الصَّادِقُ» به صورت وصف، و در برخی دیگر «خَبَرُ الصَّادِقِ» به صورت اضافه یاد شده است.

— «بر دو نوع است: یکی از آنها خبر متواتر است.» بدین نام نامیده شده برای اینکه یکباره و ناگهانی واقع نمی‌شود بلکه بر سبیل تعاقب و توالی ظاهر می‌گردد. و آن خبر ثابت بر زیان‌های قوم است و تواطُّع و سازش کردن آنها با هم به تصور نمی‌آید، یعنی عقل توافق آنها را «بر دروغ» جایز نمی‌شمارد، و مصداقی آن وقوع و بهم رسیدن علم بدون شباهه است.

«و آن» به ضرورت «ماية علم ضروری می‌گردد، مانند علم به پادشاهان گذشته و شهرهای خراب‌گشته»^۱، که هم عطفِ آن بر پادشاهان محتمل است، و هم بر زمان‌ها [که در کلام مقدار است]، و اولی به صواب نزدیک‌تر است، و اگرچه بعید‌تر باشد، پس در اینجاد وامر است: یکی از آن دو این است که متواتر ماية علم است. و این به ضرورت باشد، زیرا ما از پیش خود علم می‌یابیم که «مکه» و «بغداد» موجود است، و این جز به خبردادن نباشد؛ و دومی این است که علم حاصل به آن ضروری است، و این برای آن است که برای استدلال کننده و جزو، حتی کودکانی که راهی برای اکتساب و ترتیب مقدمات ندارند، حاصل می‌شود. و اما خبر ترسایان در باب قتل عیسیٰ(ع)، و یهود به تأیید دین موسیٰ(ع) تواریش ممنوع است.^۲

۱. پادشاهان زمان‌های گذشته.

۲. اشاره به آیه ۱۵۷ از سوره نساء (۴) قرآن است که درباره عیسیٰ(ع) می‌گوید: «و ما قتلوه و ما صلبوه»، ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

— و اگر گویند: خبر هریک تن جز ظن افاده نمی‌کند، و پیوستن گمان به گمان مایه یقین نمی‌شود.

— و نیز: جوازِ کذبِ هریک، موجب جواز کذب همه باشد، زیرا آن نیز مجموعه آحاد باشد؛

— گوییم: چه بسا که با اجتماع آن چیزی باشد که آن با انفراد نباشد، مانند قوت و استواری رشته‌یی که از موی و نخ ساخته شده باشد.

— و اگر بگویند: با ضروریات نه تفاوت باشد و نه اختلاف، و ما در می‌یابیم که یک نصف دو است از حیثِ علم قوی‌تر از علم به وجود اسکندر است، و جماعتی از عقل‌گرایان همچون سُمنیه و براهمه افاده علم کردن متواتر را انکار کرده‌اند.

— گوییم این ممنوع و باطل است، زیرا که انواع ضروریات به واسطه تفاوت در الفت و عادت و ممارست و به خاطر آوردن و تصوّراتِ آطراف احکام متفاوت‌اند. و در این باره به مکابره و عناد اختلاف کرده‌اند. مانند سو فسطایان که در همه ضروریات اختلاف و انکار کرده‌اند.

— نوع دوم: خبر رسول مؤید است یعنی آنکه رسالت‌ش به معجزه ثابت شده است. و رسول انسانی است که خدای تعالی او را برای تبلیغ احکام به سوی خلق بر می‌انگیزد، و در آن وجود کتاب را شرط دانسته‌اند، به خلاف نبی که آن عامَّت است. و معجزه امری است خارقِ عادت، و قصد از آن اظهارِ صدق کسی است که ادعاهار دارد که او رسولِ خدای تعالی است.

— و آن یعنی خبر رسول، موجب علم استدلالی است یعنی به استدلال یا نظر در دلیل حاصل می‌گردد، و آن چیزی است که ممکن است در آن با نظر صحیح در علم به مطلوبی خبری رسید.

— و گفته‌اند که آن [علم استدلالی] قولی است که از قضایایی تألف یافته که به ذاتِ خود از آن قولِ دیگری به دست می‌آید.

→ ادامه یاورقی از صفحه قبل
«وَلَكُنْ شُبَّةً لَهُمْ». و قسمت دوم احتمالاً اشاره است به «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى تَحْنَ أَبْنَاءَ اللَّهِ وَأَجْبَانَهُ»
(ماهنه، ۱۵/آیه ۱۸).

— و بنابر قول اول: دليل بر وجود پدیده می آيد و آن عالم است.

— و بنابر قول دوم: می گوییم عالم حادث است. و هر حادثی صانعی دارد.

— و اما اینکه می گویند: دليل عبارت از چیزی است که از علم به آن علم به چیز دیگری لازم می آید؛ با قول دوم سازگارتر است.

اما اینکه آن یعنی معجزه موجب علم است، به سبب قطع و یقین است به اینکه هر کس که خدا به دست های او معجزه ظاهر می سازد، جهت تصدیق در دعوی رسالت، در آنچه از احکام آورده صادق است، و هرگاه صادق باشد، قطعاً علم به مضمون آن واقع می شود.

و اما اینکه آن استدلالی است، به سبب توقف آن بر استدلال است و به یاد داشتن اینکه آن خبر کسی است که رسالت او به وسیله معجزات ثابت شده است، و هر خبری که چنین پایگاهی داشته باشد، آن خبر صادق است، و مضمون آن واقع شدنی است.

— و علم ثابت به آن یعنی به خبر رسول مشابه علم ثابت ضروری است، مانند محسوسات و بدیهیات و متواترات، در یقین آوردن یعنی عدم احتمال نقض و ثبات یعنی عدم احتمال زوال به تشکیک شک کننده، و آن علم به معنی اعتقاد جزئی و ثابت است؛ و گرنه جهل یا ظن و یا تقلید باشد.

— و اگر گویند: این تنها در متواتر ممکن باشد پس به قسم اول بر می گردد.

— گوییم: کلام وقتی دانسته می شود که خبر رسول است که از دهان آن حضرت (ص) شنیده شود یا به تواتر و یا به جز این دانسته شود تا آنجا که ممکن است، و اما خبر واحد البته افاده علم نمی کند زیرا در آن شبیه عارض می شود که خبر رسول است یا نه.

— و اگر گویند: پس اگر متواتر باشد یا مسموع از زبان آن حضرت (ص) باشد، علم حاصل بدان ضروری باشد، همچنانکه همین حکم متواترات و حسیات است؛ ولی استدلالی نباشد.

— گوییم: علم ضروری در متواتر از رسول (ص)، عبارت از این است که خبر

رسول(ص) باشد، زیرا این معنی است که خبر دادن به آن متواتر شده. و در آنچه از دهان رسول(ص) شنیده شده، مقصود ادراک آن الفاظ است و اینکه کلام رسول خداست.

و استدلالی عبارت از علم به مضمون و ثبوت مدلول آن است. مثلاً اینکه آن حضرت(ص) می‌گوید: «البَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ انْكَرَ» دلیل آوردن بر عهده مدعی است، و سوگند خوردن بر عهده آنکس که انکار می‌کند، به توازن دانسته شده که خبر رسول(ص) است، و آن ضروری است. آنگاه از روی آن دانسته شده که واجب است دلیل آوردن بر عهده مدعی باشد، و آن استدلالی است.

و اگر بگویند: خبر صادق مفید علم، منحصر در این دو نوع نیست، بلکه خبر خدای تعالی، فرشته، خبر اهل اجماع، یا خبر مقرون بدان چیزی که احتمال کذب را رفع می‌کند، نیز هست، مانند خبر به آمدن زید زمان شتافتن خویشاوندان به خانه او. —گوییم: مراد به خبر خبری است که به مجرد خبربودن سبب علم برای همه مردم باشد، باقطع نظر از قرائی مفید به یقین به دلالت عقل. و خبر خدای تعالی یا فرشته آنگاه مفید علم نسبت به عامّه خلق است که از سوی رسول(ع) رسیده باشد، پس حکم آن خبر رسول باشد. و اینکه می‌گویند: خبر اهل اجماع در حکم متواتر است، جواب از آن چنین است که به مجرد همین ویژگی، چنین افاده‌بی نمی‌کند، بلکه با در نظر گرفتن آن دلایلی درست است که دلالت بر حجت بودن اجماع داشته باشد.

—گوییم: خبر رسول نیز چنین است و به همین سبب استدلالی قلمداد می‌شود. و اماً عقل، و آن قوتی است برای نفس که به سبب آن برای کسب علوم و ادراکات آماده می‌گردد، و این است معنی سخن ایشان که می‌گویند: غریزه‌بی است که در زمان سلامت آلت‌ها، علم به ضروریات به وسیله آن به دنبال می‌آید.

و گفته‌اند: جوهر است که به وسیله آن غائبات به وسایط، و محسوسات به وسیله مشاهدات ادراک می‌گردد.

— و نیز همو سبب علم است، و برای آن بدین معنی تصریح کرده است زیرا ملاحِده و سُمّنیه در جمیع نظریات، و بعضی از فیلسوفان در الهیات در این باره

خلاف کرده‌اند، و دلیل ایشان کثیر اختلاف و تناقض آرا بوده است.

و جواب این است که این امر به سبب فساد نظر بوده. بنابراین با نظر صحیح عقل که مفید علم است منافاتی ندارد. و در آنچه خود شما یاد کردید استدلال به نظر عقلی است. پس در آن اثبات آن چیزی هست که شما نفی کردید، پس تناقض پیش می‌آید؛ هرچند که آنان گمان کنند که این معارضه فاسد به فاسد است.

— گوییم: یا افاده چیزی می‌کند که در این صورت فاسد نیست، و اگر افاده چیزی نمی‌کند، معارضه نباشد.

و اگر گویند: مفید بودن نظر برای کسب علم اگر ضروری باشد در آن خلاف واقع نمی‌شود، چنانکه می‌گوییم: واحد نصف دو است، و اگر نظری باشد اثبات نظر به نظر باشد، و آن دَوْر^۱ است.

گوییم: در ضروری نیز خلاف واقع می‌شود، یا به سبب عناد یا به سبب قصور در ادراک؛ زیرا عقول به حسِ فطرت، به اتفاق عاقلان و به استدلال از آثار و شهادت اخبار متفاوت‌اند.^۲ و نظری نیز به نظری مخصوص ثابت می‌شود که از آن به نظر تعبیر نمی‌کنند، چنانکه می‌گوییم: عالم متغیر است، و هر متغیری حادث است، و این به ضرورت حدوث عالم را افاده می‌کند. و این به سبب خصوصیت این نظر نیست، بلکه به سبب درست بودن و مقرن بودن به شرایط آن است. پس هر نظر صحیحی که مقرن به شرایط خود باشد مفید است. و در تحقیق این منع تفصیل بیشتری هست، ولی شرح آن سزاوار این کتاب نیست.

و آنچه از آن ثابت شود یعنی آنچه از علم به عقل به بدیهه یعنی به نخستین توجه بدون احتیاج به اندیشه ثابت شود، آن ضروری است، مانند علم به اینکه هر چیزی از جزء خود بزرگ‌تر است، زیرا آن پس از تصوّر معنای گل و جزء و بزرگ‌تر [و کوچک‌تر] بر چیزی متوقف نیست. و هر کس در آن توقّف بکند از این حیث که گمان

۱. الدَّوْرُ تَوْقُفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوْقُفُ إِلَيْهِ كَتَوْقُفُ الْفَلْغَةِ عَلَى بِ وَبِالْعَكْسِ وَ هُوَ بَاطِلٌ = دَوْر، تَوْقُفٌ يَكَّيْنَ است بر چیزی که این دو می‌نیز بر آن یعنی اولی متوقف است مانند توقف الف بر ب وبالعكس، و آن باطل است (جرجانی، تعریفات، ۹۴، مصر، ۱۹۳۸).

۲. به نظر اشعاره، عقول متفاوت‌اند. به قول مولوی (مثنوی، ۳/۱۵۳۷، نیک):
آن تفاوت هست در عقل بشر که میان شاهدان اندر صور

می‌کند جزء انسان، مانند اینکه مثلاً دست ممکن است از گل بزرگ‌تر باشد، او نه معنی گل و نه معنی جزء را [به درستی] تصور کرده است.

— و آنچه به استدلال ثابت شود یعنی با نظر به دلیل، خواه استدلال از علت بر معلول باشد، همچنانکه وقتی آتشی بینند بدانند که آن را دودی باشد؛ یا از معلول بر علت باشد، همچنانکه دودی بینند، و بدانند که آنجا آتشی هست. واولی را به نام تعلیل و دومی را به استدلال مخصوص کرده‌اند. و آن اکتسابی است، یعنی به کسب حاصل شده است، و آن مبادرت به اسباب از روی اختیار است، مانند به کار بردن عقل و نظر در مقدمات در امور استدلالی، و شنیدن و گردانیدن حدقه و مانند آن در حسیّات.

و اکتسابی عام‌تر از استدلالی است، زیرا آن چیزی است که به نظر در دلیل حاصل می‌شود، پس هر استدلالی اکتسابی است و عکس آن درست نیست، مانند دیدن حاصل به قصد و اختیار.

— و اما ضروری، گفته‌اند که آن مقابل اکتسابی است، و آن را چنین تفسیر کرده‌اند که تحصیل آن در قدرت بشر نیست؛ و گفته‌اند که آن در مقابل اکتسابی است، و آن را چنین تفسیر کرده‌اند که بدون فکر و نظر در دلیل حاصل می‌شود. و از اینجاست که بعضی علم حاصل به حواس را اکتسابی دانسته‌اند یعنی به مبادرت اسباب و به اختیار حاصل می‌شود، و بعضی آن را ضروری شمرده‌اند یعنی که بدون استدلال حاصل می‌گردد.

پس آشکار می‌شود که در سخن صاحب بدایه^۱ تناقضی نیست آنگاه که می‌گوید: علم حادث دو نوع است یا ضروری است. و آن چیزی است که خدا در نفس بندۀ بی‌کسب و اختیار او پدید می‌آورد مانند علم به وجود خود او و تغییر احوال خود او؛ و اکتسابی؛ و آن چیزی است که خدا در او به واسطه کسب بندۀ پدید می‌آورد، و به واسطه مبادرت اسباب باشد.

و اسباب آن سه چیز است و آن: حواس سليم، خبر صادق، و نظر عقل است.

۱. شماره (۷) از همین کتاب حاضر.

آنگاه می‌گوید: و حاصل از نظر عقل نیز به دو نوع است: یکی ضروری که به اول نظر بی فکر کردن حاصل می‌آید، مانند علم به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء خودش است؛ دیگری استدلالی که در آن نیاز به نوعی تفکر است مانند علم به وجود آتش زمان دیدن دود.

و الهم که آن را به انداختن معنایی در قلب به شیوه فیض تفسیر می‌کنند، از اسباب معرفت به درستی شئ نزد اهل حق نیست، تا بدان اعتراضی بر حصر اسباب علم در سه مورد یادشده وارد شود. و سزاوار آن بود که بگوید که اسباب علم به چیزی، ولیکن خواسته است به این نکته تنبیه دهد که مراد ما به علم و معرفت یکی است، و نه چنانکه بعضی اصطلاحاً علم را به مرکبات یا گلیات، و معرفت را به بسائط و جزئیات تخصیص می‌دهند، و خلاصه تخصیص درستی [این تفکیک] از اموری است که درست نیست و وجهی ندارد.

آنگاه ظاهراً چنین می‌نماید که او می‌خواهد بگوید: الهم سببی نیست که به وسیله آن برای عامه خلق علم حاصل آید، تا سزاوار باشد که حصول آن را بر دیگری الزام کند؛ و گرنه شک نیست که به وسیله آن یعنی الهم علم حاصل می‌آید، و در خبر قول به آن وارد شده چنانکه آن حضرت (ص) می‌گوید: أَلَّهُمَّ إِنِّي رَبِّيْ پُرُورِدَگارِ مَرَا الهم کرد و این از بسیاری از پیشینیان حکایت شده است.

و اما خبر واحد [راوی] عدل و تقلید مجتهد، البته هردو افاده ظن و اعتقاد جازمی می‌کند که زوال نمی‌پذیرند. پس گویی وی به علم چیزی را اراده می‌کند که شامل آنها^۱ نمی‌شود، و اگرنه برای حصر اسباب در سه مورد وجهی وجود ندارد.

۱. یعنی خبر واحدی که راوی عدل نقل می‌کند و تقلید کردن به مجتهد.

۶. عالم با همه اجزای خود مُحدَث است

و عالم یعنی ماسوی الله تعالی از موجودات که صانع بدانها شناخته می‌شود. و می‌گویند: عالم اجسام، عالم اعراض، عالم نبات و عالم حیوان و جز آنها، و صفات خدائی تعالی را خارج می‌کند، زیرا آنها غیر ذات خدا نیستند همچنانکه عین او هم نیستند. و عالم با تمام اجزایش از آسمان‌ها گرفته و آنچه در آنهاست وزمین و آنچه بر روی آنهاست، مُحدَث‌اند. یعنی از نیستی به هستی بیرون آمده‌اند. و معنی آن این است که معدوم بودند، پس وجود یافتند؛ خلاف قول فیلسوفان که به قدم یعنی دیرینگی آسمان‌ها و مواد و صور و اشکال آنها و عناصر و مواد آنها قائل شده‌اند، لیکن به نوع، بدین معنی که آنها هیچیک از صورتی که دارند هرگز از آن خالی نمی‌مانند.

آری آنان قول به حدوث ماسوی الله را بکار برده‌اند، لیکن به معنی احتیاج به غیر، نه به معنی سبقت عدم و نیستی بر آن.

دلیل حدوث عالم و تقسیم آن به اعيان و اعراض

آنگاه اشاره به حدوث کرده چنین گوید:

چون آن یعنی عالم، اعيان و اعراض‌اند، زیرا اگر به ذات خود قائم باشد عین است، و گرنه عَرض است.^۱ و هریک از آندو حادث‌اند چنانکه بیان خواهیم کرد. و مصنف(ره) بدین معنی متعرّض نشده است، زیرا سخن در این باره دراز است و بدین مختصّ سزاوار نیست، و آنگهی کتاب مقصور به ذکر مسائل است نه بیان دلایل.

و اعيان آن چیزهایی است که ممکن است قائم به ذات خود باشند به قرینه آنکه آن

۱. عین به معنی ذات است و اعيان به معنی ذاتات.

را از اقسام عالم قرار داده است. و معنی قیام آن یعنی عین به ذات خود نزد متكلمان این است که متحیّز باشد یعنی مکان خاصی را بگیرد و جای گرفتن او تابعِ جای گرفتن چیز دیگری نباشد، به خلاف عَرض که تحیّز جوهری باشد که همان موضوع آن باشد یعنی محلی که به آن قائم است. و معنای وجود عرض در موضوع این است که وجود او در نفس خود همان وجودش در موضوع است. ولذا انتقال آن از جوهر ممتنع است، به خلاف وجود جسم در حیّز، زیرا وجود او در نفس خود امری، وجودش در حیّز امری دیگر است، ولذا می‌تواند از آن انتقال یابد.

ونزد فیلسوفان، معنی قیام شئ به نفس خود عبارت از بی‌نیازی اوست از محلی که مایه قیام او باشد، و معنی قیام آن به چیزی دیگر اختصاص اوست بدان، به نحوی که اولی نعمت و دومی منعوت باشد، و یکسان است که متحیّز باشد همچنانکه در سیاهی جسم است، یا نباشد همچنانکه در صفاتِ مجرّدات چنین است.

و آن یعنی آنچه از عالم آن را قیام به ذات خود باشد یا مرکب است از دو جزء یا بیشتر نزد ما و آن جسم است، و نزد بعضی ناچار باید سه جزء داشته باشد، یعنی طول و عرض و ارتفاع، و نزد بعضی هشت جز تا تقاطع ابعاد آن بر زوایای قائمه تحقق یابد. و این تنها نزاع لفظی نیست که راجع به اصطلاح باشد، تابدین طریق دفع شود که هر کس هر اصطلاحی می‌خواهد بکار ببرد، بلکه آن نزاعی است در این معنی که لفظ جسم به ازاء آن وضع شده است، و اینکه در ترکیب آن دو جزء کافی است یا نه؟

گروه اول حجّت انگیخته‌اند که: اگر به یکی از دو جسم جزء واحدی افزوده شود می‌گویند آن از دیگری **أَجْسَم** [= جسمی‌تر] است، پس اگر صرف ترکیب در جسمیت کافی باشد، به مجرد جزء، در جسم بودن افزون‌تر نمی‌شود، و در آن نظر است^۱، زیرا افعل از جسامت به معنی ضخامت و عظم مقدار است. یقال **جَسْمُ الشَّئْ إِذَا عَظَمَ**، فهو جسمیم و جسم بالضم؛ و حال آنکه سخن در جسمی است که اسم است نه صفت. – یا غیر مرکب است مانند جوهر یعنی عینی که نه فعلانه و هما و نه فرضاً انقسام می‌پذیرد.

۱. یعنی مورد اختلاف است.

— و آن جزیی است که تجزیه نمی‌پذیرد، و نگفت جوهر است که از ورود منع در آن احتراز جوید. زیرا آنچه ترکیب نمی‌پذیرد عقلاً منحصر در جوهر نیست، یعنی جوهری که تجزیه می‌پذیرد، بلکه ناچار باید هیولی و صورت و عقول و نفوس مجرده را ابطال کرد تا این معنی تمام شود. و نزد فیلسوفان جوهر فرد وجود ندارد یعنی جوهری که تجزیه نمی‌پذیرد، و ترکیب جسم همانا از صورت و هیولی است. و قوی‌ترین دلیل اثباتِ جزء این است که اگر گرهی حقیقی بر روی سطحی حقیقی قرار دهند، با آن تنها به جزیی غیرمنقسم تماس نمی‌یابد، چه اگر با دو جزء آن تماس یابد، در آن دو خطی بالفعل باشد، پس گرهی بر سطحی حقیقی نباشد. و مشهورترین آنها نزد مشایخ دو وجه است:

اولی اینست که اگر عینی به طور بی‌نهایت منقسم باشد، دانه خشخاش کوچک‌تر از کوه نباشد، زیرا هر دوی آنها اجزایشان غیرمتناهی است و بزرگی و کوچکی همانا به کثرت و قلت اجزاء باشد و این تنها در متناهی بتصویر درمی‌آید؛

دومی اینست که اجتماع اجزای جسم ذاتی آن نیست و گرنه هرگز جدایی نمی‌پذیرفت. و خدای تعالی قادر است که در آن جدایی و افتراقی به صورت جزء لا یتجزأ بیافریند، زیرا جزیی که درباره آن تنازع کردیم، اگر افتراقش ممکن باشد قدرت خدای تعالی را بر آن برای دفع عجز لازم می‌آید، و اگر چنین نباشد، مُدّعی ثابت می‌شود، و این همه ضعیف است. اما اولی برای اینکه دلالت بر ثبوت نقطه می‌کند، و از آن ثبوتِ جزء لازم نمی‌آید، زیرا حلول آن در محل حلول سریانی^۱ نیست، تا از عدم انقسام آن عدم انقسام محل لازم آید؛

— و اما دومی و سومی، برای اینکه فیلسوفان نمی‌گویند که جسم از اجزاء بالفعل تألف یافته و آنها نامتناهی‌اند، بلکه می‌گویند: آن یعنی جسم قابل انقسامات نامتناهی است، و در آن اصلاً اجتماع اجزا نیست، و بزرگی و کوچکی در آن به اعتبارِ مقدارِ قائم

۱. حلول، بر دو قسم است: ۱- سریانی، و آن عبارت از اتحاد دو جسم است به نحوی که اشاره به یکی اشاره به دیگری باشد، مانند حلول گلاب در گل، که ساری راحا و مشری را محل نامند؛ ۲- جواری، و آن چنان است که یکی از دو جسم ظرفی برای دیگری باشد مانند حلول آب در کوزه (→ جرجانی، تعریفات، ۸۲-۸۳، مصر، ۱۹۳۸).

به آن است. و افتراق تابی نهایت ممکن است، پس جزء لازم نمی‌آید. و اما دلایل نفی نیز از ضعف خالی نیست، و برای همین امام رازی (فخرالدین) در این مسأله به توقف مایل شده است.

— و اگر بگویند: آیا این خلاف را فایده‌بی هست؟ گوییم: آری، در اثباتِ جوهرِ فرد از بسیاری از ظلمات فیلسوفان رهایی وجود دارد، مانند اثباتِ هیولی، و صورتی که به قدم عالم و نفی حشر اجساد و بسیاری از اصول هندسه که دوام حرکاتِ آسمان‌ها و امتناع خرق و التیام بر آنها وابسته است می‌انجامد.

— و عَرَضَ آن چیزی است که به ذاتِ خود قائم نیست، بلکه قائم به غیرخودش است، بدین معنی که در تَحْيِیْ خود تابع به آن است یا مختص به آن است چون اختصاص ناعت به منعوت بنابر آنچه گذشت، نه بدین معنی است که تعقُّل آن بدون محل ممکن نیست چنانکه گمان کرده‌اند، زیرا این امر تنها در بعضی اعراض است مانند اعراض نسبیه همچون پدری و پسری، زیرا تعقُّل یکی از آنها بدون دیگری ممکن نیست. و در اجسام و جواهر حادث می‌گردد. گفته‌اند که این قسم متمم تعریف است، جهت احتراز از صفاتِ خدائی تعالی، مانند رنگ‌ها، و اصول آنها سیاهی و سپیدی است و نیز گفته‌اند: سرخی و سبزی و زردی، و باقی آنها به صورت ترکیب است و اکوان که عبارتند از: اجتماع، افتراق، حرکت، و سکون؛ و طعم‌ها که انواع آنها نه است؛ مرارت (تلخی)، حَرَافت (تندی و گزندگی)، ملوحت (نمکینی)، عَفْوضَت (تلخی و قبضی که بلعیدن به سبب آنها دشوار باشد)، حموضت (ترشی)، قبض (گسی، زُمْختی)، حلاوت (شیرینی)، دسومت (چربیگینی)، و تفاہت (بدبویی؟) و به سبب ترکیب [آنها] انواع بیشماری حاصل می‌گردد؛ و بوی‌ها که آنها و انواع آنها بسیار است و آنها را نام‌های خاصی نیست، و گرنه ظاهر می‌گشت که جز اکوان هیچ چیز عارض نمی‌گردد مگر بر اجسام. و چون این روشن شد که عالم یا آعیان است و یا آعراض، و اعیان اجسام و جواهر است، گوییم: همه حادث‌اند. اما اعراض بعضی از

۱. طعم‌ها بر دو قسم‌اند: برخی بسیط‌اند و برخی مرکب. طعم‌های بسیط (نَه) ناست، و تهانی در کشاف اصطلاحات الفنون (۱/۱۲۶، چاپ هند) به نقل از شرح موافق سید شریف جرجانی شرحی در این باب آورده. طالبان به مأخذِ دوگانه رجوع فرمایند.

آنها به مشاهده است، مانند حرکت پس از سکون، و روشنی پس از تاریکی، و سیاهی پس از سفیدی؛ و برخی از آنها به دلیل است، و آن مانند طریان عدم است، همچنانکه در اضداد چنین است، زیرا قدم منافی عدم است، چه قدیم اگر واجب لذاته باشد، پس ظاهر است، و گرنۀ استناد [حدوث] بر او به طریق ایجاب لازم است، زیرا آنچه به قصد واختیار از چیزی صادر می‌شود، به ضرورت حادث است. و آنچه به مُوجَب قدیم مستند است قدیم است به ضرورتِ امتناعٰ تخلُّف معلوم از علت.^۱

و اما اعیان [حادث اند] برای اینکه از حوادث خالی نیستند، و هرچه از حوادث خالی نباشد خود حادث باشد.

اما مقدمه نخستین برای این است که [اعیان] از حرکت و سکون خالی نیست، و آن دو حادث اند، و اما عدم خالی بودن آنها از حدوث بدین دلیل است که جسم و جوهر از بودن در حیّز خالی نیستند، و اگر مسبوق نبود دیگری در این حیّز می‌بود، بلکه در حیّز دیگری بود، پس متحرّک است، و معنای سخن ایشان که می‌گویند: حرکت عبارت از این است که در دو آن در دو مکان باشد و سکون دو کُون است که در دو آن در یک مکان باشد، همین است.

و اگر گویند که: جایز است که اصلاً مسبوق به کُونی دیگر نباشد، همچنانکه در آن حدوث چنین است، پس متحرّک نباشد همچنانکه ساکن نباشد.

گوییم: این منع ما را زیان نمی‌رساند به سبب آنچه در آن تسلیم مدعی روشن است. بنابر اینکه کلام درباره اجسام است که اکوان در آنها تعدد می‌یابند و اعصار و ازمان بر آنها تجدُّد می‌یابند.

و اما حدوث آن دو، برای آن است که آن هر دو از اعراض اند و اعراض باقی نیستند، و نیز برای اینکه ماهیت حرکت به سبب آنچه در آن انتقال از حالی به حال

۱. فیلسوفان گویند معلوم از علت خود تخلُّف نمی‌کند، مثلاً هرجاکه آتش است حرارت با اوست، ولذا عالم نیز که معلوم خداست از علت خود جدانمی تواند باشد، و این را به «طبع» یا «فیض» تعبیر کنند در برابر اصطلاح «خلق»، که تعبیر اهل دین است. طبع و فیض جبری و قهری است ولی خلق اختیاری. لذا گویند: «کائَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثُمَّ ارَادَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ» خدا بود و با او چیزی نبود پس آفریش آفریدگان را اراده کرد و آفرید.

دیگر است، مقتضی مسبوقیت به غیر است، و از لی بودن منافی آن است، و نیز برای اینکه هر حرکتی بر پایه گذشتن و عدم استقرار است. و هر سکونی جایز الزوال است، زیرا هر جسمی ضرورة قابل حرکت است و پیش از این دانسته‌ای که هر چیزی که عَدْمَش جایز باشد قِدَم و دیرینگی آن ممتنع باشد.

— و اما مقدمه دوم برای این است که هرچه از حوادث خالی نباشد اگر برای ازل ثابت باشد ثبوت حادث در ازل لازم می‌آید، و آن محال است.

و در اینجا بحث‌هایی است:

نخست اینکه: دلیلی بر انحصار اعیان در جواهر و اجسام نیست. و همین طور وجود هر ممکنی که قائم به ذات خود باشد ممتنع است، و ممکن است که اصلاً متحیز نباشند مانند عقول و نفوس مجرده‌یی که فیلسوفان بدان قائل‌اند؛

— و جواب اینست که مُدعَّی حدوث آن چیزی است که وجودش به دلیل از ممکنات ثابت می‌شود، و آنها عبارت از اعیان متحیزه و اعراض‌اند، زیرا دلایل وجود مجرّدات ناتمام است، همچنانکه در کتاب‌های مُفصل بیان شده است.

— دوم اینکه آنچه یاد کرده‌اند دلالت بر حدوث همه اعراض ندارد، زیرا برخی از آنها چنین است که حدوث آنها به مشاهده درک نمی‌شود، و نه حدوث اضداد آنها مانند اعراض قائم به آسمان‌ها از آشکال و امتدادات و نورها.

و جواب این است که این معنی مُخلّ به غَرض نیست، زیرا حدوث اعیان ضرورة مستدعي حدوث اعراض است، زیرا جز به آنها قائم نیست.

— سومی اینست که ازل عبارت از حالت مخصوصی نیست تا از وجود جسم در آن وجود حادث در آن لازم آید، بلکه آن عبارت نبودن آغازی است یا از استمرار وجود در زمان‌های مقدار و نامتناهی در زمان گذشته است. و معنای ازلی بودن حرکات حادث این است که حرکتی نیست مگر اینکه پیش از آن حرکت دیگری بوده که به آغاز نمی‌رسیده، و این مذهب فیلسوفان است، و آنها مسلم می‌دارند که هیچ چیزی از جزئیات حرکت‌های قدیم نیستند، و سخن تنها در حرکت مطلق است.

— و جواب اینست که مطلق را وجودی نیست مگر در ضمن جزئی، پس قِدَم

مطلق با وجودِ حدوث هر جزئی از جزئیات متصور نباشد.
 - چهارمی اینست که اگر جسمی در حیّزی باشد، عدم تناهی اجسام لازم می‌آید،
 زیرا حیّز عبارت از سطح باطن از حاویِ مماس بر سطح ظاهر از محوی است.
 - و جواب اینست که حیّز نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمنی است که جسم
 آن را إشغال می‌کند، و أبعادش در آن نفوذ می‌یابد آنگاه که ثابت شده باشد که عالم
 مُخدَث است، و معلوم است که ناچار مُخدَث را مُحدِث است، و این به دلیل ضرورت
 امتناع ترجیح یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح است، و از اینجا ثابت می‌شود که
 عالم را مُحدِث هست.

۷. مُخْدِث عَالَم خَدَاسْت، و دَلَائِل آن

و پدیدآورنده عالم خدای تعالی است و دلایلی که بر آن اظهار شده. مقصود از محدث یا پدیدآورنده، ذات واجب الوجودی است که وجود او از ذات او یعنی خود اوست، و اصلًا به چیزی نیازمند نیست، زیرا اگر جایز الوجود بود، از جمله عالم می‌بود، و صلاحیت آفریدگاری عالم و پدیدآورنده‌گی آن را نمی‌داشت، با اینکه عالم نامی است همه آنچه را که شایسته است از روی آنها بر وجود آفریدگاری برای آن علم بیابند.

ونزدیک به این آن چیزیست که می‌گویند: بیگمان پدیدآورنده همه ممکنات ناچار است که واجب باشد، زیرا اگر ممکن باشد از جمله ممکنات باشد و نمی‌تواند آفریننده آنها باشد.

و چنین گمان برده‌اند که این دلیل بر وجود صانع است بدون آنکه نیازی به ابطال تسلسل باشد. ولی چنین نیست، بلکه این اشاره به یکی از دلایل بطلان تسلسل است. و آن اینست که اگر سلسله ممکنات تا بی‌نهایت [بر هم‌دیگر] متربّب باشند به علتی نیازمند باشند، و جایز نباشد که خود علت و یا بعضی از آن باشد، زیرا محال است که شئ علت نفس خود و یا علت علت‌های خود باشد، بلکه باید خارج از آنها باشد، پس باید واجب باشد، پس سلسله منقطع می‌گردد.

واز دلیل‌های مشهور، برهان تطبیق است. و آن چنین است که از معلول اخیر تا بی‌نهایت جمله‌یی را فرض کنند، و از آنچه پیش از آن است یکی را مثلاً تا بی‌نهایت جمله دیگری را فرض می‌کنند، آنگاه دو جمله را تطبیق می‌کنند بدین صورت که قسمت اول از جمله نخستین را به ازای اول جمله دوم قرار می‌دهند و دوم را به دوم،

و همین طور، پس اگر به ازای هریک از اولی یکی از دومی باشد، ناقص مانند زاید باشد و آن محال است، و اگر در اولی نباشد، در نخستین چیزی پیدا شود که به ازای آن چیزی از دومی پیدا نشود، پس دومی منقطع و متناهی باشد، و از آن تناهی اولی لازم آید، زیرا آن بر دومی جز به مقداری متناهی نیفزايد، و زاید بر متناهی به اندازه متناهی به ضرورت متناهی باشد.

و این تطبيق باید چنان باشد که داخل در وجود باشدن در امری که وهمی محض باشد، زیرا آن با انقطاع وهم منقطع می‌گردد، و نقص به مراتب عدد وارد نمی‌شود بدین صورت که دو جمله منطبق شوند یکی از واحد تابی نهایت، و دیگری از دو تابی نهایت.

و به معلوماتِ خدای تعالیٰ و مقدوراتِ او نیز برنمی‌گردد، زیرا اولی از دومی با وجود عدم تناهی آن دو بیشتر است. و این برای آن است که معنی عدم تناهی اعداد و معلومات و مقدورات اینست که آن منتهی به آحدی می‌شود که فوق آن دیگری را تصور نمی‌توان کرد، و نه به معنی آنکه هرچه نهایت ندارد زیر وجود داخل می‌شود، زیرا آن محال است.

واحد یعنی اینکه آفریدگارِ عالم یکی است، زیرا ممکن نیست که مفهوم واجب الوجود جز بر ذات واحدی صادق آید. و مشهور در این باره میانِ متکلمان بُرهانِ تمائُع است که از سوره انبیاء، ۲۳/آیه ۲۲ استنباط کرده‌اند «لَوْكَانَ قَيْهَا أَلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَّتَا» اگر در آن دو [آسمان‌ها و زمین] معبودانی جز خدا بودند البته تباہ می‌گشتند. و بیان آن چنین است که اگر وجود دو خدا ممکن باشد هم ممکن است که میان آن دو تمائُع یعنی تعارض پدید آید بدین معنی که یکی حرکت زید را بخواهد و دیگری سکون او را. زیرا هردوی این کار در نفسِ خود ممکن است، و همین طور است تعلق اراده به هریک از آن‌دو، زیرا تضاد میان دو اراده نباشد بلکه میانِ دو مراد باشد.

و در این صورت یا هر دو امر حاصل می‌آید، و این مایه اجتماع دو ضد می‌گردد، یا حاصل نمی‌آید، و در آن صورت عجز یکی از آن‌دو لازم می‌آید و آن نشانه حدوث و امکان است، زیرا در آن شائنة احتیاج وجود دارد. پس تعدد مستلزم امکان تمائُع است

و آن نیز مستلزم مُحال است، پس مُحال باشد. و این تفصیل آن چیزی است که می‌گویند: اگر یکی از آنها قادر به مخالفت دیگری نباشد، عجز او لازم می‌آید، و اگر بتواند عجز دیگری لازم می‌آید.

و بدانچه گفتیم آنچه می‌گویند که جایز است آن دو بدون تمانع و تعارض متفق شوند دفع می‌گردد؛ یا اینکه ممانعت و مخالفت غیرممکن است برای اینکه برای هر دو مُحال لازم می‌آید؛ یا اینکه اجتماع دو اراده ممتنع باشد مانند یک اراده یعنی حرکت زید و سکون او با هم.

و باید دانست که قول خدای تعالیٰ که می‌گوید: «اگر در آن دو معبدانی جز خدا بودند البته تباہ می‌گشتند». حُجَّتی اقناعی است، و ملازمت بر آنچه لایق به خطابیات است عادی است، زیرا عادت به وجود تغالب و تمانع زمان اشتغال حاکم جاری است، بنابر آنچه خدای تعالیٰ می‌گوید: «وَ لَعْلَا بِعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون، ۲۳ / آیه ۹۶) و البته برتری می‌یافتد بعضی از ایشان بر بعضی. و گرنه اگر فساد بالفعل یعنی خروج آسمان‌ها و زمین از این نظامی که مشاهده می‌رود اراده شده بود، صرف تعدد مستلزم جواز اتفاق بر این نظامی که مشاهده می‌کنیم، لازم نمی‌آمد، و اگر مراد امکان فساد باشد دلیلی بر انتقای آن نیست، بلکه نصّ‌ها شاهد است بر درنوردیدن آسمان‌ها و رفع این نظام؛ پس لامحاله ممکن باشد.

— و باید گفت که ملازمه قطعی است، و مراد به فساد آن دو عدم تکوُن آن دو است، بدین معنی که اگر دو صانع فرض شود البته ممکن است میان آن دو در افعال تمانع و تعارض باشد، پس یکی از آن دو صانع نباشد، ولذا هرگز مصنوعی پدید نمی‌آید؛

— زیرا ما گوییم: امکان تمانع جز عدم تعدد صانع را لازم نمی‌آورد، و آن مستلزم انتفای مصنوع نیست جز اینکه منع ملازمه وارد می‌آید اگر عدم تکوُن بالفعل اراده شود؛ و نیز منع لازم وارد می‌آید اگر بالامکان اراده شود.

— و اگر گویند مقتضای کلمه «لو» این است که انتفای دومی در زمان ماضی به سبب انتفای اول باشد، پس دلالت جز بر این افاده نمی‌کند که انتفای فساد در زمان

ماضی، به سبب انتفای تعدد بوده باشد.

— ما می‌گوییم: بلی به حسین اصل لغت [چنین است]، لیکن [لُون] برای استدلال به انتفای جزابر انتفای شرط، بدون دلالت بر تعیین زمان، بکار می‌رود، چنانکه می‌گوییم: اگر عالم قدیم باشد البته غیرمتغیر باشد. و آیه از این قبیل است، ولیکن بر بعضی اذهان استعمال یکی بجای دیگری مشتبه شده، و این خطب پدید آمده است.

— قدیم این تصریحی است بدانچه التزاماً دانسته می‌شود، زیرا واجب جز قدیم نیاشد یعنی وجود او را آغازی نباشد. زیرا اگر حادث باشد مسبوق به عدم بوده باشد، و البته وجودش ضرورة از غیر خودش باشد. و برای همین در سخن بعضی [از متکلمان] وارد شده که: واجب و قدیم دو متراfasند.

لیکن این کلام مستقیم نیست، به سبب قطعیتی که به تغایر دو مفهوم وجود دارد. و اینجا سخن، در تساوی به حسین صدق است. زیرا بعضی از متکلمان بر این عقیده‌اند که قدیم عام‌تر از واجب است برای اینکه بر صفات واجب بیشتر صدق می‌کند، به خلاف واجب، زیرا واجب بر همه آن صفات صادق نمی‌آید، و حال آنکه در تعدد صفات قدیم محلی نیست، و آنچه مُحال است تعدد ذواتِ قدیم است.

و در کلام بعضی از متاخران مانند امام حمیدالدین ضریر (ره)^۱ و آنان که تابع او هستند، به تصریح آمده است که واجب الوجود لذاته همانا خدائی تعالی است، زیرا اگر واجب به ذات نباشد، در نفس خود عدمش جایز باشد، و در وجود خود نیازمند مُخَصَّصی باشد، پس مُحدَث باشد، زیرا به محدث اراده نمی‌کنیم مگر آنچه را که وجودش متعلق به ایجاد چیزی دیگر باشد.

— آنگاه اعتراضی کرده‌اند به اینکه اگر صفات به ذات خودشان واجب باشند، البته باقی باشند، و بقاء معنی است، پس بقای معنی به معنی لازم می‌آید. و از آن چنین جواب داده‌اند که هر صفتی که باقی باشد به بقایی باقی است که آن نفس همان صفت است. و این کلامی است در غایت دشواری، زیرا قول به تعدد واجب بذاته، مُنافی

۱. مقصود حمیدالدین علی بن محمد رامشی (وفات، ۶۶۷ هـ. ق). معروف به «ضریر» است. از فقهیان و متکلمان حنفی، و اهل بخارا بوده، و در عصری روی ریاست علم در مأموراء‌النهر به وی نیست داده می‌شده. آثار زیادی دارد از جمله شرح الجامع الكبير، شرح المنظومة النسقية (→ زرکلی، الأعلام، ۴/۳۳۳).

توحید است، و قول به امکانِ صفات منافی قول ایشان است که می‌گویند: هر ممکنی حادث است.

واگر گمان کنند که این صفات به زمان قدیم اند—به معنای اینکه مسبوق به عدم نیستند—و این با حدوث ذاتی به معنای احتیاج به ذات واجب—منافاتی ندارد؛ این قولی است که فلاسفه بدان رفته‌اند زیرا که هریک از قدم و حدوث را به ذاتی و زمانی تقسیم کرده‌اند. و در آن رد و رفض بسیاری از قواعد [دینی] است، و برای این مورد تحقیق بیشتری خواهد آمد.

حق، قادر، علیم، سميع، بصیر، شائی
خدا زنده، توانا، دانا، شنوا و بینا و خواهنه است یعنی مرید است زیرا بدهت عقل بدین نکته جزم دارد که مُحدِّث عالم بر این شیوه بدیع و نظام استوار با همه کارهای متقن و نقش‌های زیبا بدون این صفات ممکن نباشد. و اضداد این صفات ناقص‌اند، و تنزیه خدای تعالی از آنها واجب است و نیز بعضی از این صفات در شرع وارد شده، و اگر برخی وارد نشده باید از شرع برای اثبات آنها استفاده کرد، مثلاً از بحث توحید به وجود صانع و کلام قدیم او استفاده نمود.

صفاتی که از خدا منتفی است و از آنها منزه است
عَرَض نیست، زیرا عَرَض قائم به ذات خود نیست و نیازمند محلی است که بدان قائم باشد، و در این صورت ممکن باشد، و نیز بقای آن—یعنی عَرَض—متعفن است، و گرنه بقاء معنایی باشد که بدان قائم شود، و از اینجا قیام معنی به معنی لازم آید، و آن مُحال است، زیرا قیام عَرَض به چیزی معنایش این باشد که تحییز او تابع تحییز آن باشد، و عَرَض به ذات خویش تحییزی ندارد، تغیر او به تبعیت از آن تحییز یابد. و این مبتنی بر آن است که بقای شئ معنایی زاید بر وجود اوست، و همین طور قیام معنایش تبعیت در تحییز باشد.

— و حق این است که بقاء استمرار وجود و عدم زوال آن است، و حقیقت آن

و وجود است از حیث نسبت به زمان دوم، و معنای سخن ما که می‌گوییم «هستی یافت و باقی نماند» این است که حادث شد ولی وجودش استمرار نیافت و در زمان دوم ثابت نماند، و حال آنکه قیام عبارت از اختصاص باعث است، همچنانکه در او صاف خدای تعالی چنین است، و نیز انتفای اجسام در هر لحظه‌یی و مشاهده بقای آنها به تجدُّد امثال، در اعراض بعیدتر از این نیست.

آری، تمسک حکیمان در قیام عَرَض به عرض به سرعت حرکت و گُندی آن سخنی تمام نیست، زیرا در اینجا چیزی نیست که آن را حرکت و دیگری را سرعت یا گُندی بخوانیم، بلکه تنها حرکتی مخصوص است که نسبت به بعضی حرکات سریع و به نسبت با بعضی گُند نامیده می‌شود. و از اینجا آشکار می‌شود که تندی و کندی دو نوع مختلف از حرکت نیست، زیرا که انواعِ حقیقی به اضافات مختلف نمی‌شود.

و جسم نیست، زیرا جسم ترکیب پذیر و متحیز است، و این نشانه حدوث است. — و جوهر نیست، اما نزد ما برای اینکه آن نامی است برای جزء لا یتجزأ، و آن متحیز است، و جزئی از جسم است، و خدای تعالی از آن یعنی جسم بودن برتر است. و اما نزد فیلسوفان، آنان با اینکه آن را نامی برای موجود نه در موضوع قرار می‌دهند، چه مجرّد باشد چه متحیز، لیکن آن را از اقسامِ ممکن می‌شمارند، و به آن ماهیّتِ ممکنه اراده می‌کنند که وقتی وجود یافت نه در موضوع باشد، و اما هرگاه به آن قائم بالذات و موجود اراده کنند، که در موضوعی هم نباشد، اطلاق آن دو به صانع ممتنع است، زیرا در شرع چیزی درباره آن وارد نشده، و نیز با اطلاق آندو مرکب و متحیز به ذهن متبار می‌شود.

واهل تجسم و ترسایان جسم و جوهر را برابر او اطلاق کرده‌اند در حالی که، تنزیه خدای تعالی از آن واجب است.

— و اگر بگویند چگونه صحیح است که موجود و واجب و قدیم و همانند آنها را بر وی اطلاق کنند در حالی که در شرع وارد نشده است؟

— گوییم: به اجماع، و آن از دلایل شرعی است.

— و نیز گفته‌اند که: خدا و واجب و قدیم الفاظ متراوی هستند، و موجود برای

واجب لازم است، و هرگاه در شرع اذن به اطلاق اسمی به لغتی وارد شده باشد، همان اذن به اطلاق متراffد آن از همان لغت یا از لغت دیگری است. و در آن نظر [واشکال] وجود دارد.

و متصور نیست یعنی دارای صورت و شکل نیست، مانند صورت انسان یا اسپ، زیرا این از خواص اجسام است، که برای آنها بواسطه کمیّات و کیفیّات و احاطه حدود و نهایّات حاصل می‌گردد.

و محدود نیست یعنی خداوند حد و نهایّت نیست.

و معدود نیست یعنی دارای عدد و کثیر نیست، به عبارت دیگر یعنی محل کمیّات متصل همچون مقادیر و کمیّات منفصل مانند اعداد نیست، و این ظاهر است.

و مُبَعْض و مُتَجَزَّع نیست یعنی بعض و جزء ندارد.

و مترکب از این امور نیست، زیرا در هریک از آنها احتیاجی مُنافی و جبوب، وجود دارد؛ و هرچه اجزایی دارد و به اعتبار تأليف یافتنش از آنها مترکب باشد، یا به اعتبار انحلالش به اجزاء، متبوع و متجزئ خوانده می‌شود.

و متناهی نیست زیرا این یعنی تناهی از صفات مقادیر و اعداد است.

و به ماهیّت و صفت نمی‌شود، یعنی به مجانست با اشیاء، زیرا وقتی می‌گوییم آن چیست؟ یعنی از کدام جنس است؟ و مجانست مایه تمایز از مجانس‌ها به وسیله فصول مُقَوِّمه می‌شود، و این ترکیب را لازم می‌آورد.

و به کیفیّت و صفت نمی‌شود یعنی به رنگ و مزه و بو و گرمی و سردی و تری و خشکی و جز اینها، چه این‌ها صفات اجسام است و توابعِ مزاج و ترکیب.

و در مکانی ممکن نیست، زیرا تمکن عبارت از نفوذ بعده در بعده دیگر است چه متحقّق باشد و یا متوجه، و آن رامکان خوانند. و بعد عبارت از امتداد قائم به جسم است یا به نفس خود—نzd آنان که به خالق قائل‌اند—و خدائی تعالی از امتداد و مقدار منزه است زیرا آن‌دو مستلزم تجزی اند.

و اگر بگویند: جوهر فرد متحیّز است، و حال آنکه بعد ندارد، و گرنه متحیّز می‌بود.

—گوییم: متمکن خاصّ تر از متحیّز است، زیرا حیّز فراغ متوهّمی است که چیز ممتدّ یا غیرممتدّ آن را اشغال می‌کند، و دلیلی بر عدم تمکن آن در مکان یاد نشده است.

و اما دلیل بر عدم تحیّز این است که اگر متحیّز باشد، یا در ازل بوده، پس متجزّی باشد. و چون در مکانی نبوده در جهتی نیست نه بلندی که مساوی حیّز باشد یا از آن ناقص تر باشد، لذا متناهی باشد یا بر او افزون باشد، پس متجزّی باشد.

و هرگاه در مکانی نباشد در جهتی هم نباشد نه بالا نه پایین و نه جز آن دو، زیرا آن دو یا حدود و اطراف مکان‌ها هستند، یا خود مکان‌ها به اعتبار عُروض اضافه بر چیزی.

— و زمان بَر وِی جاری نمی‌شود، زیرا زمان نزدِ ما عبارت از متجددی است که متجدد دیگر به آن اندازه گرفته می‌شود. و نزدِ فیلسوفان مقدار حرکت است و خدای تعالی از این معنی منزه است.

— و باید دانست که آنچه از تنزیهات یاد کرده، بعضی از بعضی بی‌نیاز است، جز اینکه وی در این باره اقدام به تفصیل و توضیح کرده است، تا حقّ واجب را در باب تنزیه و ردّ بر مُثبّته و مجسمّه و فرقه‌های دیگر ضلالت و طغیان ادا کند به وجہی بلیغ‌تر و مؤگّدتر. و مُبالاتی به تکرار الفاظ مترادف نکرده، و تصریح به اموری کرده که از طریق التزام دانسته می‌شد.

— مبنای این تنزیهات. آنگاه بیگمان مبنای تنزیه از آنچه یاد شد بر این است که [این امور] منافی وجود وجوه است، بنابر آنچه در آن شائبه حدوث و امکان است چنانکه بدان اشاره کردیم. نه چنانکه مشایخ بدان رفته‌اند که معنای عَرَض بحسب لغت: آنچیزی است که بقای آن ممتنع است؛ و معنای جوهر آن چیزی است که دیگری از آن ترکیب می‌یابد؛ و معنای جسم آن چیزی است که از غیرخود ترکیب می‌یابد به دلیل قول ایشان که: هذَا أَجْسَمٌ مِّن ذَاكَ این از آن جسمی‌تر است.

و نیز اینکه واجب اگر ترکیب یابد، اجزای آن یا متصف به صفاتِ کمال می‌شوند و از آن تعدّ واجب لازم می‌آید، و یا این اتصاف پدیدنمی‌آید، و در آن صورت نقص

و حدوث لازم می‌آید.

و باز یا [واجب] بر همه صورت‌ها و شکل‌ها و کیفیات و مقادیر باشد، و در آن صورت اجتماع اضداد لازم می‌آید. یا بر بعضی از آنها باشد، و در آن صورت در افاده مدح و نقص و در عدم دلالت مُحدّثات بر آن یکسان و بر یک پایه باشد، و نیازمند مُخصّصی باشد، و داخل در زیر قدرت غیر باشد، و حادث باشد بخلاف اموری چون علم و قدرت، که آنها صفاتِ کمال‌اند، که مُحدّثات بر ثبوتِ آنها دلالت می‌کند. و اضدادِ آنها صفات نقصان است و دلالتی بر ثبوتِ آنها نباشد، زیرا آنها تمُسّک‌های ضعیف‌اند و عقاید طالبان را سست و مَجال طاعنان وسیع می‌سازند، و آنها چنین گمان می‌برند که آن مطالب عالی بر پایه امثال این شبّه‌های واهمی‌اند.

— و مخالف به نصّ‌های ظاهری در مورد جهت و جسمیّت خدا و صورت و اندام‌ها احتجاج می‌کند، و یا اجتماع می‌کند که هر دو موجود فرضی ناچار یکی به دیگری متصل و با آن مماس است یا از آن منفصل است و در جهت مُباین است. و حال آنکه خدائی تعالیٰ نه حال است و نه محلی برای عالم است، تادر جهتی مباین با عالم باشد و متحیّز گردد، و جسم باشد یا جزئی از جسم، یا صورت داشته باشد و متناهی باشد.

— و جواب از آن این است که این وهمِ محض است و حکم بر غیرمحسوس است به آحكام محسوس.

و دلایل قطعی بر تنزيهات قائم است، پس واجب است که علم نصوص را به خدائی تعالیٰ و اگذارند، بنابر آنچه شیوه سلف بوده که طریق سالم‌تر را انتخاب می‌کردند، یا آنها را به تأویل‌های درست شرح کنند بنابر آنچه متأخران اختیار کرده‌اند تا مطاعن جاهلان را دفع کنند و طبع قاصران را برای سلوک در راه استوارتر چذب کنند.

چیزی شبّه خدا نیست

و چیزی مشابه خدا نیست یا مماثل و همانند او وجود ندارد.

اما اگر به ممائله اتحاد در حقیقت اراده شود، ظاهر است که امر چنین نیست.
و اما اگر به آن این معنی اراده شود که دو چیز چنان باشند که یکی جای دیگری را
بگیرد، یعنی هر کدام صالح و سزاوار باشد برای آنچه دیگری را صالح و سزاوار
است، هیچ چیزی از موجودات در چیزی از اوصاف نمی تواند جای او را بگیرد، زیرا
اوصاف او از علم و قدرت و جز اینها جلیل تر و عالی تر از آن چیزهایی است که در
مخلوقات هست، و هیچگونه مناسبتی میان آن دو وجود ندارد.^۱

در بدایه^۲ می گوید: «دانش ما موجود و عَرَض و مُحَدَّث و جائز الوجود است و در
هر زمانی تجدد می یابد. پس اگر علم را به عنوان صفتی برای خدائی تعالی اثبات کنیم،
خدا از حیث موجود بودن و صفت قدیم و واجب الوجود باشد، و دائم باشد از ازل تا
ابد، و علم مخلوقات به هیچ روی ممائل و مشابه علم او نباشد.» این کلام اوست.

و در آن تصریح کرده است به اینکه ممائله نزد مَا تنها با اشتراک در همه
اوصاف ثابت می شود، چنانکه اگر در یک صفت خدا و خلق اختلاف بیابند ممائله
متفقی می گردد.

شیخ ابو معین در تبصره^۳ می گوید: «ما اهل لغت را می یابیم که امتناع نمی کنند از
گفتن اینکه زید در فقه مثل عمر و است، هرگاه که در آن با او برابر باشد، و در این
باب جای او را بگیرد، و اگرچه میان آن دو به وجوده بسیاری مخالفت باشد. و آنچه
اشاعره می گویند که ممائله جز به مساوات از همه وجوده ممکن نباشد، فاسد است.
زیرا پیامبر (ص) می گوید: الحنطة بالحطنة مثلاً يُثْلِي^۴، و از آن اراده برابری در کیل و
وزن کرده نه چیزی دیگر، و اگرچه وزن و شماره دانه ها و سختی و نرمی آنها تفاوت

۱. نَسْفَى، < دائرة المعارف اسلام، ۷/۹۶۹، چاپ جدید.

۲. مقصود از بدایه، البدایة فی الكلام است از ابوتراب ابراهیم بن عبیدالله، و آن مختصراً است در همین علم در چهار مقصد، آنگاه مؤلف آن را شرح ممزوجی کرده، و به سلطان سلیمان بن بايزيدخان تقديم کرده.
(< حاجی خلیفه، كشف الظنون، ۱/۱۸۸).

۳. تبصرة الادلة فی الكلام، کتاب بزرگی است از شیخ امام ابو المعین میمون بن محمد نسفی (وفات، ۵۰۸)، که در آن مهم ترین مسائل اعتقادی مشایخ اهل سنت را جمع کرده...، و هر کس در آن نظر کند در می یابد که متن عقاید نسفی عَمَّر نسفی (یعنی مؤلف کتاب حاضر) مانند فهرستی بر این کتاب است (حاجی خلیفه،
كشف الظنون، ۱/۲۴۴).

۴. گندم در برابر گندم، مانند هم در کیل و وزن.

داشته باشد.»

و ظاهر این است که در اینجا مخالفتی نیست، زیرا مراد اشعری مساوات از همه وجوده است، در آنچه مماثله بدان صورت می‌گیرد، مانند کیل مثلاً و بنابراین کلام [صاحب] بدایه هم محمولی پیدا می‌کند، زیرا اشتراک دو چیز در همه اوصاف و مساوات آن دو از همه وجوده تعدد را دفع می‌کند، لذا تماثل را چگونه تصور می‌توان کرد؟

۸. علم خدا

— و از علم و قدرت او چیزی بیرون نیست، زیرا جهل به بعضی و یا ناتوانی از بعضی نقص است، و نیاز مند مخصوصی است، با اینکه نصّهای قطعی به عموم علم و شمول قدرت ناطق است. پس او به هر چیزی دانا و بر هر چیزی و کاری تواناست. و نه چنان است که فیلسوفان گُمان می‌کنند که: او جزئیات رانمی داند، و بر بیشتر از یکی قادر نیست. و نه قول دهریان^۱ درست است که می‌گویند که خدا ذات خود را نمی‌داند؛ و نه قول نظام درست است که می‌گوید: خدای تعالی بر آفرینش جهل و قبیح قادر نیست؛ و نه قول بلخی درست است که قائل است بر اینکه خدا بر همانند مقدور بندۀ قادر نیست، و نه سخن عامّة معتزله درست است که می‌گویند: او بر نفس مقدور بندگان قادر نیست.

— و او را صفاتی هست که قائم به ذات او هستند. چون ثابت شده است که او عالم و حَیٰ و قادر و جز اینهاست. و معلوم است که هر یک از این‌ها دلالت بر معنای زائدی بر مفهوم واجب می‌کند، و همه الفاظ متراծ نیستند، و نیز صدقی مُشتَق بر شئ اقتضای ثبوتِ مأخذ اشتقاق برای او می‌کند، پس ثابت می‌شود که او را صفت علم و قدرت و حیات و جز اینها هست. نه چنانکه معتزله گمان می‌کنند به اینکه او عالم است و علمی ندارد و قادر است و قدرتی ندارد و جز اینها. زیرا این مُحالی ظاهر است و به منزله این است که بگوییم سیاه است ولی سیاهی ندارد. و نصّهای بسیار به ثبوت علم و قدرت و صفاتِ دیگر او ناطق است، و صدور کارهای استوار بر وجود علم و قدرت او دلالت دارد نه از این حیث که به مجرد تسمیه او را عالم و

قادر بناميم.

و نيز نزاع در علم و قدرتی که آنها از جمله کیفیات و ملکات نفسانی هستند نیست، از آنچه مشایخ ما که — رحمت خدائی تعالی بر آنها باد — تصریح کرده‌اند که خدائی تعالی زنده است و حیاتِ آزلی دارد که نه عرض است و نه مستحیل البقا «و خدائی تعالی عالم است، او را علم آزلی شامل است که عرض نیست و مستحیل البقا هم نیست» و ضروری و مُكتَسب هم نیست. و همچنین است در صفاتِ دیگر؛ بلکه نزاع در این است که همچنانکه هر عالمی از مارا علمی است و آن علم عرض قائم بد و زاید بر اوست و حادث است، آیا صانع عالم را علمی هست، و آن صفت ازلی قائم به ذاتِ او و زاید بر ذات او هست، و همین طور همه صفات دیگر؟ این را فیلسوفان و معتزله انکار می‌کنند، و گمان می‌برند که صفاتِ او عین ذات اوست بدین معنی که ذاتِ او به اعتبار تعلق به معلومات عالم است و با تعلق به مقدورات قادر است و جز اینها. پس در ذات او تکثیر لازم نمی‌آید، و نه در قدمًا واجبات تعددی پدید می‌آید. — و جواب این است که: بنابر آنچه گذشت که تعدد ذواتِ قدیم از امور مستحیل است، و آن غیر لازم است، و حال آنکه مثلاً بر شما علم قدرت و حیات و عالم و حق و قادر و صانع عالم و معبدشدن برای خلق لازم می‌آید، و نیز قائم به ذات نبودن واجب و دیگر م الحالات از این دست.

— آزلی بودن [از صفات واجب] است اما نه چنانکه کرامیه می‌گویند که او را صفاتی است لیکن آنها همه حادث‌اند، زیرا محال است که حوادث قائم به ذات خدائی تعالی باشد.

— صفاتِ او قائم به ذاتش است، و ضرورةً چنین است زیرا صفت چیزی را معنایی نیست مگر به آنچه به وی قائم باشد نه چنانکه معتزله گمان می‌کنند که او متکلم به کلامی است که آن کلام قائم به غیر است، لیکن مرادشان نفی صفت بودن کلام برای اوست نه اثبات بودن صفتی برای اوست که قائم به ذات او نیست، و زمانی که معتزله تمسک به این می‌کنند که در اثبات صفات [زاید بر ذات] ابطال توحید است، به سبب آنکه آنها موجودات قدیم و مغایر با ذات خدائی تعالی هستند، از آن قدم و

دیرینگی جز خدای تعالی لازم می‌آید، بلکه واجب الوجود لذاته، بنابر آنچه در کلام پیشینیان بدان اشاره شده، و در کلام متأخران نیز بدان تصریح شده که: واجب الوجود بالذات خدای تعالی و صفات اوست.

و در حالی که ترسایان به اثبات سه قدیم کافر شده‌اند، معلوم نیست که اثبات هشت قدیم یا بیشتر چه حالی خواهد داشت.^۱

آنگاه مؤلف اشاره به جواب خود کرده می‌گوید:

— وَ هَيْ لَاهُو وَ لَا غَيْرِهِ يَعْنِي صَفَاتُ خَدَى تَعَالَى عَيْنُ ذَاتٍ نَّيْسَتْنَدُ وَ نَهْ غَيْرُ ذَاتٍ اویند، پس نه قِدْمَهُ غَيْرِهِ او وَ نَهْ تَكْثُرُ قِدْمَهُ لَازِمٌ مَّا آَيْدَ.

و ترسایان هرچند به قَدْمَهِ متغایر تصریح نکرده‌اند، لیکن این برایشان لازم می‌آید زیرا ایشان آقانیم ثلاثة را که وجود و علم و حیات باشد اثبات کرده‌اند و آنها را اب و این و روح القدس نامیده‌اند. و گمان بُرده‌اند که اقتوُم علم به بدن عیسی (ع) انتقال یافته، و انفکاک از محل و انتقال را جایز شمرده‌اند، لذا آقانیم ذَوَاتِي متغایر هستند.

و گوینده‌ی رامی رسد که توقُّفِ تعدد و تکُّر را برابر تغاير منع کند و آن را به معنی جواز انفکاک بگیرد، برای قطع به اینکه مراتب اعداد از یک و دو و سه تا جز آن، متعدد و متکثر است، با اینکه بعضی جزئی از بعض است، و جزء مُغَایِر گَلَ نیست.

— وَ نَيْزَ اَزْ سُوِّيِّ اَهْلِ سُنَّتِ وَ جَمَاعَتِ تَصْوِيرِ نِزَاعِيِّ در کثُرَتِ صَفَاتِ وَ تَعْدَدِ آنَهَا نَيْسَتْ چَهْ مُتَغَایِرِ باشَنَدِ یا غَيْرِ مُتَغَایِرِ . وَ سِزاوار نَيْسَتْ کَهْ گَفْتَهْ شَوَدْ: مُسْتَحِيلِ تَعْدَدِ ذَوَاتِ قَدِيمِ اَسْتْ نَهْ یَكْ ذَاتِ وَ صَفَاتِي چَنَدْ، وَ بِرَاهِنِ قولِ قناعت نَشَوَدْ کَهْ بِگَوِينَدْ صَفَاتِ بَهْ ذَاتِ خَوْدَشَانِ وَاجِب الْوَجُودِانَدْ بلکه بگویند که: آنها واجب‌اند نه برای غیر خودشان، بلکه برای آنچه عین آنها و غیر آنها، یعنی ذات خدای تعالی یکی‌اند.

و این مراد کسی باشد که بگوید واجب الوجود لذاته: همان خدای تعالی و صفات اوست، یعنی این صفات برای ذاتِ واجِبِ متعال واجب است، و اما آنها در نفسِ خود ممکن‌اند، و در قَدْمَهِ ممکنِ محالی نباشد اگر به ذاتِ قدیم قائم باشد و به او واجب و از او جدا نیای ناپذیر باشد. پس هر قدیمی خدا نیست تا از وجود قَدَمًا وجود

۱. اشاره به هفت صفت خدا و ذات اوست که به اعتبار اشاره آنها هشت قدیم می‌شوند.

خدایان لازم آید. لیکن سزاوار است گفته شود که: خدای تعالی به صفاتش قدیم است، و قول به قدم را بربار زبان نیاورند تا وهم به این سونرود که هریک از آنها، یعنی قدما — قائم به ذاتِ خود و موصوف به صفاتِ الْوَهِيَّت است.

و به سبب دشواری این مقام است که معتزله و فلاسفه به نفی صفات قائل شده‌اند. و کرامیه قِدَم آنها را نفی کرده‌اند، و اشاعره به نفی غیریت و عینیت آنها رفته‌اند.

— و اگر بگویند این نفی در ظاهر برای رفع دو نقیض و در حقیقت جمع میان آندو است؛ زیرا مثلاً نفی غیریت به صراحةً، ضمناً اثبات عینیت است، و اثباتِ آن با نفی صریح عینیت جمع میان دو نقیض است، و همین طور نفی صریح عینیت جمع میان آن دو است، زیرا مفهومی از شئ، اگر از دیگری مفهوم نشود غیر آن باشد و گرنه آن عین اوست، و میان آن دو واسطه‌یی بتصوُّر نمی‌آید.

— گوییم: غیریت را تفسیر کرده‌اند به اینکه دو موجود چنان باشند که با وجود یکی از آندو عدم دیگری مقدَّر و متصوَّر باشد یعنی انفکاک میان آن دو ممکن باشد؛ و عینیت را به اتحاد مفهوم [تفسیر کرده‌اند] چنانکه اصلاً تفاوت نداشته باشند، پس نقیض هم نباشند، بلکه میان آن دو واسطه‌یی تصوُّر بتوان کرد چنانکه شئ به حیثیت باشد که مفهوم آن مفهوم دیگری نباشد، و بدون آن وجود هم نداشته باشد مانند جزء با کُل و صفت با ذات، و بعضی صفات با بعضی دیگر.

پس ذاتِ خدای تعالی و صفات او آَزَلَی است، و عَدَمْ برای آَزَلَی مُحال است. و یکی از ده تا چنان است که بقای اولی بدون دومی و بقای دومی بدون اولی محال است، هرگاه که این از آن باشد. پس عدم ده عدم یکی است. وجود آن وجود اوست به خلاف صفاتِ مُحدَث، زیرا قیام ذات بدون آن صفات مُعَيَّن متصوَّر است، پس غیر از ذات باشد. و این معنی را مشایخ چنین یاد کرده‌اند.

ولیکن در آن نظری هست، و آن اینکه اگر ایشان صِحَّتِ انفکاک را از دو جانب اراده کرده‌اند، به وسیله عالم با صانع و عرض با محل نقض می‌گردد، زیرا وجود عالم با نبودن صانع به سبب محال بودن عدم آن وجود عَرَض مانند سیاهی بدون محل

بتصوّر درنمی‌آید، و آن، با وجود قطعه به مغایرت اتفاقی، ظاهر است؛ و اگر به یک جانب اکتفا کنند، میان جزء و کل و همین طور میان ذات و صفت مغایرت لازم می‌آید، زیرا قطعه داریم که وجود جزء بدون کل جایز نیست و همین طور ذات بدون صفت و آنچه در استحاله بقای واحد بدون عشره یاد کرده‌اند، ظاهر الفساد است.

—نباید گفت که: مراد امکان تصوّر هریک از آندو بانبودن دیگری است، اگرچه به فرض باشد و گرچه محال باشد. زیرا عالم البته موجود تصوّر می‌شود، آنگاه به برهان ثبوت صانع طلب می‌شود، به خلاف جزء با کل، زیرا آن همچنانکه وجود ده بدون واحد ممتنع است وجود واحد از ده هم بدون ده ممتنع است، زیرا اگر وجود یابد یکی از ده نباشد. و حاصل آنکه وصف اضافه معتبر است و امتناع انفکاک ظاهر.

— زیرا ما می‌گوییم: به عدم مغایرت میان صفات تصریح کرده‌اند بنابر اینکه عدم آنها به سبب از لی بودن بتصوّر نمی‌آید با قطعه به اینکه وجود بعضی بتصوّر می‌آید مانند علم مثلاً، آنگاه از راه برهان اثبات بعضی دیگر طلب می‌شود. پس معلوم می‌شود که آنها این معنی را اراده نمی‌کنند، زیرا که این معنی در عرض همراه محل صحیح نمی‌نماید. و اگر وصف اضافه را اعتبار کنند میان هردو متضایف عدم مغایرت لازم می‌آید مانند پدر و پسر و یا مانند دو برادر، و یا مانند علت با معلول بلکه میان دو غیر، زیرا غیر از نام‌های اضافی است، و کسی قائل بدان نیست.

— و اگر بگویند: چرا روانیست که مراد ایشان این باشد که صفات به مفهوم او نیست و نه به حسب وجود غیر اوست، همچنانکه همان حکم محمولات دیگر به نسبت با موضوعاتشان است زیرا به حسب وجود اتحاد میان ایشان شرط است تا حمل و تغایر به حسب مفهوم صحیح باشد، و افاده حمل بکند. همچنانکه می‌گوییم: انسان نویسنده است بخلاف قول ما که انسان سنگ است، زیرا آن صحیح نیست، و اینکه می‌گوییم انسان انسان است که آن افاده معنی نمی‌کند.

— گوییم: این تنها در مثل عالم و قادر به نسبت با ذات صحیح است نه در مثل علم و قدرت، با اینکه کلام درباره آن است، و نه در اجزاء غیر محمله مانند واحد از عشره، و دست از زید.

و در تبصره یاد کرده است که بودن واحد از عشره و دست از زید از اموری است که هیچ یک از متكلّمان، جز جعفرین حارث^۱، دیگری درباره او چیزی نگفته‌اند، و او در این قول با همه معتزله مخالفت کرده، و این قول را از نادانی‌های او بشمار آورده‌اند. و این برای آن است که عشره نامی برای همه آفراد است و درباره هر فردی از آحاد آن با اغیارش بکار می‌رود، و اگر واحد جز آن باشد جز خودش باشد زیرا آن از عشره است، و عشره بی آن می‌تواند باشد، و همین‌طور اگر دست زید جزو باشد، دست جز خودش باشد. این کلام اوست، و آنچه از ضعف در آن است، پنهان نیست.

۱. جعفرین حارث را نیافتم، احتمالاً ابوالفضل جعفرین حرب همدانی (وفات، ۲۳۶ هـ. ق.) باشد که از معتزله بغداد بود. و در آغاز از شاگردان ابوالهذیل علاف (وفات، ۲۲۶ هـ. ق.) رئیس معتزله بصره بود، ولی از او جدا شد (سی خیاط، الانتصار، ۱۱۳-۱۰۰، چاپ آبرت نصری نادر، بیروت، ۱۹۵۷؛ بغدادی، الفرقین الفرق، ۱۵۱ و مابعد).

۹. صفاتِ آزلی خدای تعالی

— و آنها یعنی صفاتِ آزلی او عبارتند از:

— علم: و آن صفتی است ازلی که معلومات زمان تعلقشان به آن منکشیف می‌شود.

— قدرت: و آن صفتی است ازلی که در مقدورات زمان تعلقشان به آن مؤثر واقع می‌شود.

— حیات: و آن صفتی است ازلی که موجب صحبت علم می‌شود.

— قُوّت: که به معنی قدرت است.

— سمع: و آن صفتی است که به مسموعات تعلق دارد.

— بصر: صفتی است که به مبصرات تعلق دارد که ادراک تام می‌کند نه بر سبیل تخیل یا توهّم، و نه به طریق تأثیر حسّی و وصولی هوا.
واز قدّم و دیرینگی آن دو قدّم مسموعات و مبصرات لازم نمی‌آید، همچنانکه از قدّم علم و قدرت، قدّم معلومات و مقدورات لازم نمی‌آید، زیرا آنها صفاتِ قدیمی هستند که به سبب حوادث برای آنها تعلقاًتی حاصل می‌گردد.

اراده و مشیّت: و آن دو دلالت صفتی در حقّ می‌کنند که مایهٔ تخصیص یکی از دو مقدور، برای وقوع در یکی از اوقات می‌گردد، با شرط مساوی بودن قدرت به کلّ، و در آن تعلق علم تابع به وقوع است. و در آنچه یاد شد تنبیه‌ی است بر ردّ آنکسی که گمان می‌کند که مشیّت قدیم است، و اراده حادث است و قائم به ذاتِ خدای تعالی؛ و نیز بر کسی که گمان می‌کند که معنی اراده خدای تعالی فعل او است: زیرا او نه مُکرّه [و مجبور] و نه فراموشکار و نه مغلوب است. و معنی اراده او به فعل دیگری امر او است به آن که چگونه کند؟ و هر مکلفی را به ایمان و واجبات دیگر امر کرده است، و اگر او

بخواهد واقع شود.

— و فعل و تخلیق: عبارت از صفتی ازلی است که آن را تکوین نامند. و تحقیق آن خواهد آمد. و از لفظ خلق عدول کرده و علت آن شیوع استعمالش در مخلوق است.
— و ترزیق: و آن تکوین مخصوصی است، بدان تصریح کرده تا اشاره باشد به اینکه مانند تخلیق و ترزیق و تصویر و احیا و اماتت و جز آنها همه اموری است که به خدائی تعالی اسناد داده شده؛ و همه آنها راجع به صفتی حقیقی ازلی قائم به ذات است، و آن تکوین است، نه چنانکه اشعری گمان کرده است که آنها اضافات، و صفاتی برای افعال است.

کلام: و آن صفتی است ازلی که از آن به نظم مسمی به قرآن تعبیر شده و مرکب از حروف است. و آن چنین است که هر کس امر می کند و نهی می کند و خبر می دهد در نفس خود معنایی می یابد. آنگاه از آن به عبارت یا کتابت یا اشارت دلالت می دهد، و آن غیر از علم است. زیرا انسان از آنچه نمی داند خبر می دهد، بلکه خلاف آن را می داند؛ و غیر اراده است، زیرا او امر می کند بدانچه اراده اش نمی کند. همچون کسی که بنده اش را قصدآ به اظهار عصیان و عدم امثال او امرش دستور می دهد. و این را کلام نفسی می نامند چنانکه اخطل اشاره بدان کرده آنجا که می گوید:

إِنَّ الْكَلَامَ لِفُؤَادٍ وَأَنَمَّا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دِلِيلًا.

و عمر (رض) می گوید: «آنی زورت فی نفسی مقالة». ^۱ و ما بسیار به دوست خود می گوییم: در نفس من کلامی است می خواهم که آن را به تو بگویم.
— و دلیل بر ثبوت صفت کلام: اجماع است و تواتر نقل از پیامبران — درود بر ایشان — است که خدائی تعالی متکلم است، با قطع به اینکه تکلم جز با ثبوت صفت کلام مُحال است.

پس ثابت شد که خدائی تعالی را هشت (۸) صفت هست: و آنها عبارتند از علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده، تکوین، و کلام.

۱. شعر از اخطل است. و آن را به فارسی چنین ترجمه کرده‌اند:

سخن همچو گنجی نهان در دل است زیان ره گشایی بدان منزل است

۲. من در جان خود گفتاری می پرداختم.

و چون در این سه صفت اخیر هم نزاع و هم خفای بیشتری هست، اشاره به اثبات آنها را مکرر کرد و آنها را مقدم داشت. و سخن را اندکی بیشتر تفصیل داد و گفت:

و او یعنی خدای تعالی متكلّم به کلامی است که آن صفتی برای او است، به ضرورت امتناع اثباتِ مشتق برای چیزی، بی‌آنکه مأخذ اشتراق قائم به او باشد. و در این سخن ردّ بر معتزله است که بر این رفته‌اند که خدا متكلّم است به کلامی که آن قائم به غیر است، و صفتی برای او نیست.

— آزلی است به ضرورت امتناع قیام حوادث به ذات او.

— از جنس حروف و اصوات نیست یعنی ضرورة آنها اعراض حادث است و حدوث بعضی مشروط به انقضای بعضی دیگر است، زیرا امتناع تکلم به حرف دوم بدون انقضای حرف اول بدیهی است. و در این ردّ بر حنبليان و کراميان است که قائل‌اند به اینکه کلام خدای تعالی عرضی از جنس اصوات و حروف است و با این همه قدیم است.

— و آن یعنی کلام، صفتی یعنی معنایی قایم به ذات است منافی سکوت که عبارت از ترک تکلم است با وجود قدرت بر آن.

و آفت که عبارت است از عدم فرمانبرداری آلات یا به حساب فطرت چنانکه در گنجی، یا به حساب ناتوانی آنها و نرسیدن به حدّ قوت همچنانکه در کودکی چنین باشد.

— و اگر بگویند: این کلام بر کلام لفظی صادق است نه کلام نفسی، زیرا سکوت و گنجی منافی تلفظ است.

— گوییم: مراد سکوت و آفت باطنی است به این شیوه که در نفس خود تکلم نمی‌خواهد، یا اینکه بر این کار قادر نیست. پس همچنانکه کلام لفظی و نفسی است، ضدّ آن یعنی سکوت و گنجی هم همچنین است.

— خدای تعالی متكلّم است، بدان امر و نهی می‌کند و خبر می‌دهد یعنی اینکه آن یعنی تکلم صفت واحدی است که به صورت امر و نهی و خبر، به اختلاف تعلقات

متکثّر می‌شود، مانند علم و قدرت و صفات دیگر. زیرا همه آنها صفت واحد قدیمی است، و تکثّر و حدوث تنها در تعلق و اضافات است، بدانچه این قول به کمال توحید سزاوارتر است، و نیز برای آنکه دلیلی بر تکثّر هر یک از آنها در نفس خود نیست.

— و اگر گویند: اینها اقسامی برای کلام است که وجودشان بدون آن معقول نیست.

— گوییم: این سخن ممنوع و باطل است، نه بلکه زمان تعلق‌اث یکی از این اقسام می‌شود، و در آینده نیز پیوسته چنین باشد، و اما در آزل اصلاً انقسامی نبوده است.

— وبعضی بدین رفته‌اند که آن یعنی کلام در آزل خبر بوده است، و مرجع همه بدان بوده زیرا حاصل امر، خبر دادن از استحقاق ثواب بر فعل، و عقاب بر ترك است و نهی بر عکس آن؛ و حاصل استخبار، خبر از طلب اعلام؛ و حاصل ندا، خبر از طلب اجابت است.

و برای آن رد کرد که ما به ضرورت اختلاف این معانی را بدانیم، و دریابیم که استلزم بعضی از آنها برای برخی موجب اتحاد و یکی بودن آنها نمی‌شود.

— و اگر گویند: امر و نهی بدون مأمور و مَنْهِي سفاهت و کار بیهوده است، و خبر دادن در ازل به شیوه گذرا، دروغ ممحض است و واجب است خدای تعالی را از آن تنزیه کرد.

— گوییم: اگر کلام او را در آزل امر و نهی و خبر قرار ندهیم، اشکالی پیش نمی‌آید؛ و اگر در آزل قرار دهیم، امر در آزل برای ایجاد تحصیل مأمور به در وقت وجود مأمور، و اهل شدن وی برای تحصیل خودش باشد، پس وجود مأمور در علم آمر کفايت می‌کند. همچنانکه وقتی شخصی برای خودش پسری فرض می‌کند، و او را می‌فرماید که پس از هستی یافتن چنین یا چنان کند. و خبر دادن به نسبت با ازل به چیزی از زمان‌ها متّصف نمی‌شود، زیرا به نسبت با خدای تعالی ماضی و مستقبل و حال نیست زیرا او از زمان مُنْزَه است، همچنانکه علم او آزلی است و به تغییر زمان تغییر نمی‌یابد.

و چون به ازل بودن کلام تصریح کرد، اقدام به تنبیه این نکته کرد که قرآن نیز بر این کلام نفّسی قدیم اطلاق می‌شود، همچنانکه بر نظم تلاوت شدنی حادث اطلاق می‌شود. پس گفت:

۱۰. قرآن کلام خداست و ناآفریده

و قرآن کلام خدای تعالی است و ناآفریده است، و به دنبال قرآن کلام الله را آورد، به سبب آنچه مشایخ چنین یاد کرده‌اند که قرآن کلام خدای تعالی و ناآفریده است، و نمی‌گویند: قرآن ناآفریده است تا به فهم خطور نکند که آن مؤلف از اصوات و حروف قدیم است، همچنانکه حنبليان از روی جهل یا عناد چنین گفته‌اند، و غیر مخلوق را جای غیر حادث نهاد جهت تبیه بر اتحاد آن دو. و به قصد جریان دادن کلام بر وقی حدیث، از آنجا که پیامبر (ص) گفت: «القرآن کلام الله تعالیٰ غیر مخلوق». و هر کس بگوید که آن مخلوق است او نسبت به خدای بزرگ کافر است، و نیز برای تنصیص بر محل خلاف به عبارتی که میان دو فرقه مشهور است، و آن اینکه آیا قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق، و از اینجاست که مسأله به مسأله خلق قرآن عنوان یافته است.

و تحقیق خلاف میان ما و ایشان به اثبات کلام نفسی و نفی آن برمی‌گردد، و گرنه ما قائل به قدم یا دیرینگی الفاظ و حروف نیستیم، و آنها نیز به حدوث کلام نفسی قائل نیستند. و دلیل ما آن چیزی است که گذشت، و آن اینکه به اجماع و تواتر نقل از پیامبران (ص) به مارسیده که خدای تعالی متكلّم است، و آن را جز این معنی نباشد که او متّصف به کلام است و قیام [کلام] لفظی حادث به ذات متعال او ممتنع است، پس کلام نفسی قدیم ثابت و معین می‌شود.

اما استدلال ایشان به اینکه قرآن متّصف بدان چیزی است که از صفات مخلوق است^۱، و نشانه‌های حدوث از تألیف و تنظیم و انزال و تنزیل، و نیز عربی بودن و

۱. اشاره به آیة ۲ از سوره انبیاء (۲۱) است که می‌گوید «ما یأتیهم مِنْ ذُكْرٍ مِّنْ رَبِّهِمْ مُّخَدَّثٌ إِلَّا أَشْتَمَعُوهُ وَهُمْ أَدَمَةٌ باورقی در صفحه بعد ←

مسموع و فصیح بودن و جز اینها بر آن آشکار است، این‌ها حجت بر حنبليان است نه بر ما، چه ما به حدوث تنظیم قائلیم، و سخن درباره معنای قدیم است. و معتزله چون امکان انکار متکلم بودن خدای تعالی را نیافتند، بدین رفتند که خدا متکلم است به معنی ایجاد اصوات و حروف در جایگاه‌های آن، یا به معنی ایجاد آشکال کتابت در لوح محفوظ، و اگرچه خوانده نمی‌شود—بنا بر اختلافی که در این باب میان ایشان است.

و تومی دانی که متحرک آن کسی است که حرکت بدو قائم است، نه آنکسی که آن را ایجاد کرده است^۱، و گرنه اتصاف آفریدگار به اعراضی که خود آفریده صحیح می‌بود—و خدا از این معنی بسیار والتر است.

واز قوی‌ترین شباهه‌های معتزله این است که: شما همداستان‌اید بر اینکه قرآن نامی است برای آنچه بر ما میان دفتری المصاحف به تواتر نقل شده. و این مستلزم آن است که در مصاحف مکتوب باشد، و به زبان‌ها خوانده شود و به گوش‌ها شنیده شود. و این همه ضرورة از نشانه‌های حدوث است. پس مؤلف در جواب آنها به اشاره می‌گوید:

— و آن یعنی قرآنی که همان کلام خدای تعالی است.

— در مصاحف ما مکتوب است یعنی به آشکال کتابت و صور حروفی که دال بر آن است.

— در دل‌های ما محفوظ است یعنی به الْفَاظِ مخیله.

— به زبان‌های ما قراءت می‌شود یعنی به حروفی که ملفوظ و مسموع است.

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

یکلبهون». هیچ ذکر تازه‌یی از پروردگارشان برایشان نمی‌آید مگر اینکه آن رادر حال بازی‌کردن گوش می‌دهند. در آیه «ذکر» به معنی قرآن است و مراد به «محدث» حادث و آفریده. ابوالفتوح رازی گوید «محدث نقیض قدیم باشد، اگر قرآن قدیم بودی و خدای گفته محدث است دروغ بودی. اماً برخی از اشاعره که گفتند مراد به ذکر محمد(ص) است از روی تعصب است... و از قرینه استماع که در آیه است غافل شده‌اند...» و اندیشه نکرده‌اند که پیغمبر مسموع نباشد کلام مسموع باشد ولیکن آنکه خدای نامحسوس را مرئی گوید... عجب نباشد که پیامبر مرئی را مسموع گوید» (تفسیر، ۴/۸۴-۵، استاد ابوالحسن شعرائی).

۱. یعنی خدا متحرک نیست، چون حرکت—از جمله حرکات همه مخلوقات—معلول نیاز است و خدا نیازی ندارد.

— به گوش‌های ما شنیده می‌شود ایضاً به همان ترتیب.

— در حالی که در آنها حلول نکرده یعنی با این همه اوصاف نه در مصاّحِف و نه در دل‌ها و زبان‌ها و گوش حلول کرده باشد، بلکه آن معنای قدیمی است و به ذاتِ خدای تعالیٰ قائم است و تلفظ می‌شود و به نظمی که دلالت بر آن دارد شنیده می‌شود، و به نظم مُخَيَّل حفظ می‌شود و به نقش‌ها و صورت و آشکالی که برای حروفِ دال بر آنها وضع شده کتابت می‌شود. چنانکه می‌گویند: آتش جوهری سوزنده است که این به لفظ یاد می‌شود و به خامه نوشته می‌شود، و از آن لازم نمی‌آید که حقیقت آتش صوت و حرف باشد.

— و تحقیق آن چنین است که شئ را وجودی در اعیان است، وجودی در اذهان، وجودی در عبارت، وجودی در کتابت. و کتابت دلالت بر عبارت می‌کند، و آن دلالت بر آنچه در اذهان است می‌کند، و آنچه در اذهان است دلالت بر آنجیزی می‌کند که در اعیان است. پس از حیث آنکه قرآن به چیزی وصف می‌شود که از لوازم قدیم است، همچنانکه ما می‌گوییم: قرآن غیر مخلوق است، مراد حقیقتِ موجود آن در خارج است.

و آنگاه که وصف می‌شود بدانچه از لوازم مخلوقات و محدثات است، بدان الفاظ منطقه و مسموعه اراده می‌شود، چنانکه می‌گوییم: نیمة قرآن را قراءت کردم، یا مخیله است همچنانکه می‌گوییم قرآن را از بر کردم، یا در اشکال منقوشه که در آن می‌گوییم پساویدن قرآن بر ناپاک حرام است. و در زمانیکه دلیل احکام شرعیه باشد آن لفظ است نه معنی قدیم. پیشوايان اصول آن را به مكتوب در مصاّحِف تعريف می‌کنند که به تواتر منقول است، و آن را نامی برای نظم و معنی با هم قرار می‌دهند یعنی برای نظم از حیث دلالت بر معنی، نه برای مُجَرَّد معنی.

۱۱. کلام قدیمی که آن صفتی برای خدای تعالی است

اما کلام قدیمی که صفتِ خدای تعالی است، اشعری بدین رفته است که شنیدن آن جایز است. و استاد ابواسحاق اسفراینی آن را منع کرده است، و همین اختیار شیخ ابو منصور^۱(ره) است.

و معنای قول خدای تعالی که می‌گوید: «حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه، ۹/آیة ۶) این است که: حَتَّىٰ يَسْمَعَ ما يَذَلُّ عليه: تا بشنو در آنچه را که بدان دلالت می‌کند، چنانکه می‌گویند: علم فلانکس را شنیدم. و موسی(ع) صوتی شنید که دلالت بر کلام خدا داشت، ولیکن چون بی‌واسطه کتاب و فرشته بود، به نام کلیم اختصاص یافت.
و اگر بگویند: چنانکه کلام خدای تعالی حقیقت در معنی قدیم بود، و در نظم مؤلف مجاز، می‌بود نفی آن صحیح بود به اینکه بگویند: نظم منزَل معجز مُفَضَّل در سوره‌ها و آیات، کلام خدای تعالی نیست، و اجماع برخلاف آن است.

— و نیز مُعجزی که بدان تحدی شده حقیقت عبارت از کلام الهی است، با قطع به اینکه همین در نظم مفصل مؤلف در سوره‌ها نیز متصور است، زیرا در غیر این صورت برای معارضه صفت قدیم معنایی نمی‌ماند.

— گوییم: تحقیق این است که کلام خدای تعالی نام مشترکی است میان کلام نفسی قدیم، و معنی اضافه عبارت از این است که آن صفتی از برای خدای تعالی است؛ و میان کلام لفظی حادث مؤلف از سوره‌ها و آیه‌ها. و معنی اضافه این است که آن

۱. شیخ ابو منصور محمدبن محمدبن محمود حنفی متأثریدی سمرقندی (وفات، ۳۳۳ هـ. ق.) در فقه و فروع و هم در اعتقادیات و اصول هر دو پیرو امام ابوحنیفه بود (← حلی، علی اصغر، تاریخ علم کلام، ۲۹-۳۰، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۸۹ هـ. ق.)

مخلوقِ خدای تعالی است و از تأثیفات آفریدگان نیست. پس نفی اصلاً درست نیست، و اعجاز و تحدى جز در کلام خدای تعالی روانیست.
و آنچه در عبارتِ بعضی مشایخ وارد شده که آن عبارت از مجاز است. معنای آن این است که آن برای نظم مؤلف وضع نشده است، بلکه معناش این است که کلام در تحقیق وبالذات نامی است برای معنای قائم به نفس و نامگذاری لفظ و وضع آن بدین صورت برای همین است، یعنی تنها به اعتبارِ دلالت آن بر معنی است، پس ایشان را در وضع و نامگذاری نراعی نیست.

و بعضی از محققان بدین رفته‌اند که معنی در قول مشایخ ما که می‌گویند کلامِ خدای تعالی معنی قدیم است در مقابله لفظ نیست، تا مراد بدان مدلول لفظ و مفهوم آن باشد، بلکه در مقابله عین است، و مراد به آن چیزی است که مانند صفاتِ دیگر قایم به ذات نیست. و مرادشان این است که قرآن نامی برای لفظ است، و معنی شامل آندو است. و آن قدیم است، ولیکن نه آنچنانکه حنبليان گمان برده‌اند که لفظ مؤلفِ مرتب‌الاجزا قدیم است؛ زیرا این قول به طور بدیهی مُحال است، به سبب قطع بر اینکه ممکن نیست سین را از بسم الله جز پس از تلفظ باء به زبان آورند، بلکه بدین معنی است که لفظ قائم به نفس است و در نفس خود مرتب‌الاجزاء نیست. مانند قائم به نفس حافظ، بدون ترتیب اجزاء و تقدّم بعضی بر بعضی، و ترتیب تنها در تلفظ و قراءت به سبب نبودن مساعدت آلت حاصل می‌آید.

و اینست معنی قول ایشان، که مقروء قدیم است و قراءت حادث. و اما آنچه به ذاتِ خدای تعالی قائم است، در آن ترتیب نیست، تا آنجا که هر کس کلام او را می‌شنود، آن را بدون ترتیب در اجزا می‌شنود، زیرا احتیاجی به آلت ندارد، و این حاصل کلام ایشان است.

و این کلامی نیکوست برای کسی که لفظی قائم به نفسِ غیر مؤلف از حروف منطقه یا مُخَيْلَه تعقّل کند، که وجود بعضی مشروط به عدم بعضی دیگر باشد، و نه از آشکال مرتبی باشد که دلالت بر آن بکند.

و ما نیز چنین نمی‌اندیشیم که کلام قائم به نفسِ حافظ باشد، مگر اینکه

صورت‌های حروف در خیال او مخزون و مرتب باشد، به نحوی که هرگاه به آنها التفات کند کلامی مؤلف از الفاظِ مخيّله یا نقش‌های مرتب باشد، و هرگاه که تلفظ کند کلام مسموعی باشد.

۱۲. تکوین صفتی آزلی برای خدای تعالی است

تکوین همان معنی است که از آن به فعل و خلق و تخلیق و ایجاد و احداث و اختراع و مانند آن تعبیر می‌کنند، و تفسیر آن بیرون آوردن معدوم از عدم به عالم وجود است.

و تکوین صفت خدای تعالی است برای اینکه عقل و نقل منطبق‌اند بر اینکه او خالق عالم و هستی‌بخش (=مُكَوْن) آن است، و نیز به سبب امتناع اطلاق اسم مشتق بر چیزی بی‌آنکه مأخذ اشتقاد باشد، وصفی برای او و قائم به او است.

— ازلی است به چند دلیل: نخست اینکه قیام حوادث به غیر ذات متعال او ممتنع است، بنابر آنچه گذشت؛

— دوم اینکه: او ذات خویش را در کلام ازلی خود به این وصف کرد که خالق یعنی آفریدگار است. پس اگر در آزل خالق نبود، دروغ لازم می‌آمد، یا عدول به مجاز، یا در آینده خالق بود، یا قادر بر خلق است بدون تعذر حقیقت. جز اینکه اگر اطلاق خالق بر روی به معنی قادر بر خلق جایز می‌بود، البته جایز می‌بود هر آنچه را که او بر آن قادر است از آعراض بشمارند.

سوم اینکه اگر او حادث می‌بود، یا به تکوین دیگری می‌بود، پس تسلسل لازم می‌آمد، و آن مُحال است، و از آن استحالة هستی یافتن عام لازم می‌آمد با اینکه آن مشاهد است؛ و یا به تکوین دیگری نبوده، و در آن صورت حادث از مُحدث و إحداث بی‌نیاز باشد، و از آن تعطیل صانع پدید آید؛

چهارم اینکه: اگر او حادث باشد یا در ذات خود حادث باشد و آنگاه محلی برای

حوادث باشد، یا در ذاتِ دیگری حادث باشد چنانکه ابوالهذیل^۱ بدان رفته است و گفته است که: تکوین هر جسمی قائم به خود اوست، پس هر جسمی خالق باشد یا مکوّن و پدیدآورنده نفسِ خود باشد. و در محال بودن آن هیچگونه پنهانی نیست. و مبنای این دلایل بر این است که تکوین صفتی حقیقی است همچون علم و قدرت.

ومتكلمانِ محقق بر آن اند که [صفتِ تکوین] از اضافات و اعتباراتِ عقلی است، مانند بودنِ صانع پیش از هر چیز و همراه هر چیز و پس از هر چیز، و اینکه به زبان‌ها مذکور است و معبد ماست و مارامی کشد و زنده می‌کند، و مانند این.

و حاصل سخن در ازل این است که: او مبدأ آفرینش و روزی دادن و میرانیدن و زنده کردن و جز اینهاست، و دلیلی بر این نیست که آن یعنی تکوین—صفتی دیگر جز قدرت و اراده باشد. زیرا قدرت هرچند نسبتش به وجود پدیدآورنده و عدم او یکسان باشد، لیکن با انضمام اراده یکی از دو جانب تخصیص می‌یابد.

و چون قائلان به حدوث تکوین استدلال می‌کنند به اینکه تکوین بدون مکوّن یعنی هستی یافته به تصور نمی‌آید مانند ضرب بدون مضروب، و اگر [تکوین] قدیم باشد قدیم بودن مکوّنات لازم می‌آید و آن محال است؛

در اشاره به جواب آنها می‌گوید:

— و او آفرینش عالم و هر جزئی از اجزای آن را در ازل انجام نداده. بلکه در وقت وجود یافتن آن بر حساب علم و اراده خودش انجام داده، پس تکوین هم در ازل و هم در آبد باقی است و مکوّن و آفریده حادث به حدوثِ تعلق است، همچنانکه در علم و قدرت و جز از آن دو از صفاتِ قدیم چنین بوده که از قدم و دیرینگی آنها قدم متعلقاتِ آنها لازم نمی‌آید، زیرا تعلقاتِ آنها— یعنی صفاتِ قدیم— حادث بوده‌اند. و این تحقیق آن چیزیست که می‌گویند اگر وجود عالم به ذات خدائی تعالیٰ یا به صفتی از صفاتِ او تعلق نگیرد، تعطیل صانع و بسیاری تحقیق حوادث از

۱. ابوالهذیل علاف بصری (۱۳۵-۲۲۶ هـ. ق)، مولای عبدالقیس و شیخ معتزلة بصره بود. در کلام و بویژه فلسفه یونانی اطلاع تمام داشت، و در بیان عقاید خاص کلامی خود از آن باری می‌گرفت. برای اطلاع بیشتر، («حلبی، تاریخ علم کلام، ۲۰۴-۲۰۵، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۸۹ هـ. ش.»).

پدیدآورنده لازم می‌آید، و آن محال است؛ و اگر تعلق بگیرد، یا این کار مستلزم قدم آن چیزی می‌شود که وجودش به او تعلق دارد، پس قدم عالم لازم می‌آید، و آن باطل است، یا لازم نمی‌آید، پس در این صورت تکوین نیز قدیم باشد با حدوث مکونی که بدو تعلق دارد.

و آنچه می‌گویند که قول به تعلق وجود مکون به تکوین، قول به حدوث آن است، زیرا قدیم آن چیزی است وجودش به غیر تعلق نداشته باشد، و حادث چیزی است که وجودش به آن یعنی قدیم تعلق دارد؛ در این بیان نظری هست، زیرا این معنای قدیم و حادث بالذات است، بنابر آنچه فلاسفه می‌گویند. و اما نزد متكلمان، حادث آن چیزی است که هستی آن را آغازی باشد یعنی مسبوق به عدم باشد، و قدیم به خلاف آن است.

و تنها تعلق وجود آن به غیر، مستلزم حدوث بدین معنی نمی‌شود، برای جواز اینکه محتاج به غیر و صادر از آن باشد و به دوام آن دائم باشد، همچنانکه فیلسوفان بدان رفته‌اند در آنچه از دیرینگی ممکنات، مثلاً هیولی، ادعای کرده‌اند. بلی اگر صدور عالم را از صانع به اختیار نه به ایجاب اثبات کنیم، به دلیل اینکه متوقف بر حدوث عالم نباشد، قول به تعلق وجودش به تکوین خدای تعالی، قول به حدوث آن باشد.

واز همین جاست که می‌گویند: تنصیص بر هر جزئی از اجزای عالم، اشاره به رد قول کسی است که به قدم بعضی اجزا، همچون هیولی گمان دارد، و اگرنه آنان به قدم آن به معنای مسبوق نبودن به عدم قائل‌اند، و نمی‌گویند آن را دیگری به وجود نیاورده است.

و حاصل آنکه ما مسلم نمی‌داریم که تکوینی را بدون مکون تصوّر کرد، و نسبت آن با تکوین مانند نسبت ضرب با مضروب است، زیرا ضرب صفتی اضافی است و بدون دو مضاف به تصوّر نمی‌آید یعنی ضارب و مضروب.

و تکوین، صفتی حقیقی است، و آن سرچشمۀ اضافه‌یی است که همان بیرون آوردن معدوم از عدم به وجود است و عین آن نیست، ولی حتی اگر عین آن باشد چنانکه در عبارت مشایخ وارد شده قول به تحقیق آن بدون مکون مکابره و انکار

ضروری است، و با این قول آن را دفع نمی‌توان کرد که ضرب عرضی است که بقای آن محال است، پس ناچار است که به مفعول تعلق داشته باشد و آلمی از وجود مفعول معه بدو برسد، زیرا اگر تأخیر یابد البته منعدم گردد، و آن به خلاف فعل آفریدگار است که آزلی و واجب الدوام است، و تازمان وجود مفعول باقی می‌ماند.

— و آن [یعنی تکوین] نزد ما غیر از مکون است، زیرا فعل ضرورةً مغایر مفعول است مانند ضرب با مضروب، و آكل با مأكل؛ و نیز برای اینکه اگر فعل نفس مکون باشد لازم می‌آید مکون مکونی مخلوق به نفس خود باشد به ضرورت آنکه به تکوین مکون شده، همان که عین خودش می‌باشد، پس قدیم باشد و از صانع بی نیاز باشد، و آن محل است؛ و نیز اینکه دیگر خالق را با عالم تعلقی نماند جز اینکه او قدیم‌تر از آن باشد و بر آن قادر باشد بی آنکه صنعتی و تأثیری در ضرورت هستی یافتن به نفس خودش داشته باشد، و این مایه آن باشد که او آفریدگار نباشد.

— و عالم مخلوقاتی است او را. پس صحیح نیست بگوییم که او آفریدگار و صانع عالم نیست، و این خلف^۱ است. و نیز اگر خدای تعالی مکون اشیا نباشد، به ضرورت اینکه مکون را معنایی نیست جز کسی که تکوین بدو قائم است. و تکوین اگر غیر از مکون باشد به ذات خدای تعالی قائم نباشد، و این قول صحیح باشد که آفریدگار سیاهی این سنگ سیاه است. و این سنگ آفریدگار سیاهی است، چه خالق و اسود را معنایی نیست الا کسی که آفرینش و سیاهی به او قائم باشد. و آن دو واحدند و محل آنها نیز واحد است.

و این همه تنبیه است بر اینکه حکم به مغایرت فعل و مفعول ضروری است. لیکن عاقل را سزاوار است که در امثال این مباحث تأمل کند، و به راسخان در علم اصول (دین) آنچه را که محل بودنش بدیهی و ظاهر است، نسبت ندهد، بویژه کسی که او را کمترین تمیزی باشد، بلکه برای کلام ایشان محملى درست بجويد که سزاوار محل نزاع عالمان و اختلاف عاقلان باشد. زیرا کسی که می‌گوید تکوین غیر از مکون است چنین اراده می‌کند که وقتی فاعل کاری می‌کند، در اینجا جز فاعل و

۱. برهان خلف، برهانی است که در آن مطلوب را با ابطال نقیض آن ثابت می‌کنند.

مفعول چیزی نیست.

اما آن معنی که از آن به تکوین و ایجاد و مانند آن تعبیر می‌کنند، آن امری اعتباری است که در عقل از نسبت دادن فاعل به مفعول حاصل می‌گردد، و امری محقق نیست که در خارج مغایر مفعول باشد، و چنین اراده نشده که مفهوم تکوین عیناً مفهوم مکون باشد تا از این طریق مُحالاتی لازم آید.

و این مثل آن است که می‌گویند: همانا وجود در خارج عین ماهیت است بدین معنی که در خارج ماهیت را تحقیقی نیست و برای عارض آن که وجود نامیده می‌شود تحقیقی دیگر است تا با هم گرد آیند: قابل و مقبول، مانند جسم و سیاهی؛ بلکه ماهیت هرگاه باشد تکون یا هستی یافتن آن همان وجود است، لیکن آن دو در عقل متغایرند، بدین معنی که عقل را بایسته است که ماهیت را بدون وجود در نظر گیرد. و بالعکس، باطل ساختن این رأی جز به اثبات اینکه اشیا و صدور آنها از آفریدگار باشد تمام نمی‌شود، و این متوقف بر صفتی حقیقی است که قائم به ذات است و مغایر قدرت و اراده است.

و تحقیق این است که تعلق قدرت بر وفق اراده به وجود مقدور در وقت وجودش، هرگاه به قدرت منسوب باشد آن را ایجاب برای آن نامند، و اگر به قادر نسبت دهند، آن را خلق و تکوین و همانند آن خوانند.

پس حقیقت آن این است که ذات چنان باشد که قدرتش به وجود مقدور تعلق یابد در وقت لازم خودش، آنگاه به حسب خصوصیات مقدورات خصوصیات افعال تحقیق یابد، مانند روزی دادن و صورت بخشیدن وزنده کردن و میرانیدن و جز اینها تا آنجا که پایانی نداشته باشد.

اما اینکه هریک از این‌ها، صفتی حقیقی و ازلی باشد، از اموری است که تنها بعضی از دانشمندان ماوراءالنهر بدان قائل بوده‌اند و از آن تعدد قدمًا پدید می‌آید، و اگرچه متغایر نباشند.

و درست‌تر و نزدیک‌تر به حقیقت این است که محققان ایشان بدان رفته‌اند، و آن این است که مرجع همه به تکوین است، و آن اگر به حیات تعلق بیابد بحیانمیده

می‌شود و اگر به مرگِ إماتت یعنی میرانیدن، و اگر به صورت تعلق یابد تصویر، و اگر به رزق تعلق یابد ترزیق نامیده می‌شود، و جز اینها. پس همه تکوین است، و همانا اختصاص آن به تعلقات مخصوص اختصاص می‌یابد.

— اراده صفتی است خدای تعالی را ازلى، و قائم به ذات او است. و اراده صفتی است خدای تعالی را ازلى که قائم به ذات او است. این عبارت را تکرار کرده برای تأکید و تحقیق برای اثبات صفت قدیم برای خدای تعالی که اقتضای تخصیص مکونات به وجهی دون وجهی، و در وقتی دون وقتی بکند، نه آنچنانکه فیلسوفان می‌گویند که: خدای تعالی مُوجَب بالذات است، نه فاعل به اختیار و اراده؛ و نه آنچنانکه نجاریه^۱ می‌گویند که: او به ذات خود مُرید است نه به صفت خود؛ و یا بعضی از معترله می‌گویند که او: مرید است به اراده‌یی حادث نه در محل؛ و یا اینکه کرامیه می‌گویند که: اراده او در ذاتش حادث است.

و دلیل بر آنچه ما یاد کردیم آیاتی است که ناطق به اثبات صفت اراده و مشیئت برای خدای تعالی است، با قطع به لزوم قیام صفت شئ به او، و امتناع قیام حوادث به ذات او.

— و نیز نظام عالم و هستی آن بر وجه آفوق و أصلح دلیل است بر صانع بودن و قادر مختار بودن او.

— و همین طور است حدوث آن— یعنی عالم— زیرا اگر صانع آن مُوجَب بالذات باشد قِدَم عالم لازم می‌آید به ضرورت امتناع تخلُّف معلوم از علت موجبه آن.

۱. ابوعبدالله حسین بن محمدبن عبدالله رازی از متکلمان سده سوم هجری. در آغاز حانک (= بافنده) یا ترازو ساز بوده. معاصر مأمون عباسی بوده و گویند بنظام بصری بلخی درباره جبر بحث کرد و چنان مغلوب او شد که گرفتار تب شدیدی گشت و به سبب همان وفات کرد! (برای اطلاع بیشتر → حلبي، تاریخ علم کلام، ۲۰۹-۲۱۰ ه. ش.; خیاط، الانتصار، ۱۱۳-۱۱۱ چاپ نیبرگ؛ امام فخر، تفسیر کبیر، ۲/۱۵۷، ترجمه این ناتوان، اساطیر)

۱۳. سخن در رؤیتِ خدای تعالی

— و رؤیتِ خدای تعالی به معنی کشف شدنِ تمام او در دیده است، و آن معنای ادراک شنی است چنانکه همین در حیث بینایی حاصل می‌گردد. و این چنان است که چون ما به بذر می‌نگریم و آنگاه چشم خود را می‌بندیم، در آن خفاایی نیست و اگرچه نزدِ ما در هر دو حال منکشف است، لیکن انکشاف آن در حال نگریستن به آن تمام‌تر و کامل‌تر است، و ما را نسبت به آن در آن زمان حالت ویژه‌یی است که آن را رؤیت می‌نامند؛

— در عقل جائز است، بدین معنی که هرگاه عقل خالی باشد و نفس شخص به امتناع رؤیت او حکم نکند، از آن جهت که بر این امر برهانی نیست با اینکه اصل نبودن آن است، همین اندازه برای رؤیت ضروری است، و هر کس ادعای امتناع کند او را واجب است که این امتناع را بیان کند.

واهل حق بر امکان رؤیت به دو صورت استدلال کرده‌اند: عقلی و سمعی.
بیان استدلال اول چنین است که ما به رؤیت آعیان و آعراض قطع داریم، و ضرورة به وسیله چشم میان جسمی با جسم دیگر و عراضی با عرض دیگر فرق می‌گذاریم، و ناچار باید حکم مشترکی از علت مشترکی بکنیم، و آن یا وجود است یا حدوث است و یا امکان، زیرا چهارمی وجود ندارد که میان آنها مشترک باشد. و حدوث عبارت از هستی یافتن پس از نبودن است؛ و امکان عبارت از عدم ضرورت هستی و نیستی است، و عدم را در علت بودن دخالتی نیست، پس وجود به علت بودن معین می‌گردد، و آن میان صانع و غیر او مشترک است، پس صحیح است که از حیث تحقق صحّت علت، دیده شود، و آن وجود است، و امتناع آن متوقف بر ثبوت بودن شئ از خواص

ممکن به عنوان شرط یا از خواص واجب به عنوان مانع است. و همین طور صحیح است که موجودات دیگر از قبیل اصوات و طعم‌ها و بوها و جز آنها را بتوان دید، و اگر دیده نمی‌شود بنابراین است که خدای تعالی در وجود بنده به شیوه جریان عادت رؤیت آنها را نیافریده، نه اینکه اصلاً رؤیت آنها ممتنع است. و آنگاه که اعتراض کنند که صحّت امری عدمی است و از این روی علت نمی‌خواهد؛ اگر این مسلم هم باشد، می‌گوید واحد نوعی به امور مختلف تعلیل می‌گردد مانند حرارت که به خورشید و آتش هر دو تعلیل می‌گردد، و علت مشترک نمی‌خواهد، اگر مسلم دانسته شود، امر عدمی سزاوار علت برای امر عدمی است. و اگر مسلم دانسته شود، اشتراک وجود را مسلم نمی‌داریم، بلکه می‌گوییم: وجود هر چیزی عین آن است.

در جواب گوییم که مراد به علت متعلق رؤیت و قابل آن است، و در اینکه لازم است امری وجودی باشد خفایی نیست، آنگاه جایز نیست که خصوصیت جسم یا عَرض در آن باشد، زیرا خستین چیزی که مامی بینیم شبّحی از دور است، و همانا از آن هویتی خاص در کمی کنیم نه خصوصیت جوهر بودن یا عرض بودن یا انسان بودن و یا اسپ بودن، و مانند اینها را. و پس از رؤیت او به رؤیت واحده که متعلق به هویت آن است، یا قادر بر تفصیل آنچه در او از جواهر و اعراض هست می‌شویم، و یا اینکه نمی‌شویم.

پس متعلق رؤیت عبارت از این است که شئ دارای هویتی خاص از آن خود باشد، و همین معنای وجود است، و اشتراک آن ضروری است. و البته در این قول نظری هست، زیرا جایز است که متعلق رؤیت جسمیت باشد و یا آنچه از اعراض تابع آن است، بی‌آنکه خصوصیت آن را اعتبار کنند.

و بیان دوم این است که موسی (ع) رؤیت خواست، چنانکه می‌گوید: «رَبِّ أَرْبَعَ أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف، ۷/آیه ۱۴۳) پروردگار من خود را بمن نمای تابه سوی تو بنگرم، و اگر رؤیت ممکن نبود، طلب کردن آن نادانی می‌بود، درباره آنچه در ذات خدای تعالی جایز است، و آنچه جایز نیست. و این کار او سفاهت و عبث و طلب مُحال بود،

و پیامبران از این صفات پاکیزه‌اند، و نیز در آیه رؤیت را به استقرار کوه تعلیق کرده، و آن در نفس خود امری ممکن است، و آنچه به ممکن وابسته باشد خود ممکن است، زیرا معنای آن خبردادن به ثبوت معلق، زمان ثبوت معلق به است، و محال بودن بر چیزی از تقدیرهای ممکن ثابت نمی‌شود.

— و بر آن از چند وجه اعتراض کرده‌اند: قوی ترین آنها این است که سؤال موسی(ع) برای خاطر قومش بود، آنگاه که گفتند: «لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرِيَ اللَّهَ جَهْرًا» (بقره، ۲ / آیه ۵۵) هرگز به تو ایمان نیاوریم تا اینکه خداراً آشکاراً برای ما بنمایی. پس پرسید تا امتناع آن را بدانند، همچنانکه او خود می‌دانست. و نیز بدین دلیل است که ما مسلم نمی‌داریم که مُعَلَّقٌ علیه ممکن است، چه آن استقرار کوه در حال تحرُّک آن است، و آن ممتنع است.

— و جواب چنین دهیم که هریک از این امور خلاف ظاهر است، و ضرورتی به ارتکاب آنها نیست، بنابر اینکه اگر قوم مؤمن بودند قول موسی(ع) ایشان را بسند بود که: «رُؤْيَاتٌ مُمْتَنَعٌ إِسْتَ»؛ و اگر کافر بودند، در حکم خدا به امتناع او را تصدیق نمی‌کردند، و به هر صورت که باشد سؤال عَبَثٌ است، و استقرار نیز در حال تحرُّک ممکن است بدین طریق که سکون جایگزین حرکت شود، و هماناً محال اجتماعِ حرکت و سکون است.

— [و رؤیت] واجب است به نقل، و دلیل سمعی بر رؤیت مؤمنان خدا را در سرای آخرت وارد شده و آن واجب است. اما دلیل از کتاب این است که خدای تعالی می‌گوید: «وُجُوهٌ يَوْمَئِنْ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۱ (قيامت، ۷۵ / آیه‌های ۲۳-۲۲). چهره‌هایی آن روز سبز و شادان باشند [و] به سوی پروردگارشان نگران؛ و اما حدیث قول آن حضرت است که «انکم ستون ریکم کما ترون القمر ليلة البدر»^۲ شما پروردگار تان را خواهید دید همچنانکه ماه را شب بدر می‌بینید. و این مشهور است و

۱. معزله و شیعه گویند: نظر غیر از رؤیت است. یعنی ممکن است به چیزی نگریست ولی آن را نمیدید. نظر نگریستن است و رؤیت دیدن. و عرب گوید: «نَظَرْتُ إِلَى الْهِلَالِ فَلَمْ أَرَهُ» به هلال نگریستم ولی آن را نمیدید.

۲. شما پروردگار خودتان را خواهید دید همچنانکه ماه را در شب چهاردهم (بذر) می‌بینید (← عَزَالِدِین محمود کاشانی، مصباح‌الهدایه، ۱۳۱، چاپ استاد همایی، انتشارات سنایی).

آن را بیست و یک (۲۱) تن از بزرگان صحابه (رض) روایت کرده‌اند؛ و امّا اجماع، و آن این است که امّت بر وقوع رؤیت در آخرت اجماع کرده‌اند. و نیز آیات واردہ در این باره بر ظاهر آنها حمل می‌شده، آنگاه مقاله مخالفان بعداً ظاهر گشت و شبیه‌ها و تأویلاتشان شیوع یافت.

و قوی‌ترین شبیه‌های آنها از عقلیات این است که رؤیت مشروط به اینست که مرئی در جهت و مقابله بارائی باشد، و میان آن دو مسافتی باشد به نحوی که نه بسیار نزدیک باشد و نه بسیار دور، و شعاعی از چشم به مرئی بتابد، و همه این امور در حق خدای تعالیٰ باطل است.

و جواب: منع این اشتراط است و به آن اشاره کرده می‌گوید:
او نه در مکانی دیده می‌شود و نه در جهتی از مقابله یا اتصال شعاع و نه به ثبوت مسافتی میان بیننده و میان خدای تعالیٰ، و قیاس غایب بر شاهد فاسد است.

و بر عدم اشتراط به رؤیت خدای تعالیٰ ما را در این باب استدلال شده است، و در آن نظر است، زیرا سخن درباره رؤیت به حسن باصره است. و اگر گویند، چنانکه رؤیت او جایز می‌بود در حالی که حسن سالم و شرایط دیگر موجود بوده باشد، واجب می‌آید که رؤیت شود، و گرنه جایز باشد که به حضور ما کوه‌های بلندی باشد و ما آنها را نبینیم، و این البته سفسطه است.

گوییم: این باطل و ممنوع است، زیرا رؤیت نزد ما به آفرینش خدای تعالیٰ است، پس واجب نمی‌آید که در زمان اجتماع شرایط باشد.

واز سمعیات، قولِ خدای تعالیٰ است که: «لَا تُذَرِّكُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُذَرِّكُ الْأَبْصَارَ» (آل عمران، ۶ / آیه ۱۰۳) = دیده‌ها او را در نمی‌یابند و او دیده‌ها را در می‌یابد.

و جواب آن اینست که پس از تعلیم به اینکه بصار برای استغراق است. و فایده آن عموم سلب است نه سلب عموم^۱، و نیز رؤیت عبارت از مطلق ادراک است نه رؤیت بر وجه احاطه به همه جوانب مرئی، و در آن دلالتی بر عموم اوقات و احوال نیست.

۱. عموم سلب است نه سلب عموم... یعنی سلب نسبی است نه مطلق.

وبه آیه بر جواز رؤیت استدلال می‌توان کرد، زیرا اگر ممتنع باشد تمذُح به نفی آن حاصل نشود، همچون معدوم که به عدم رؤیت آن ستد و نمی‌شود زیرا امری ممتنع است و همان تمذُح در امکانِ رؤیتِ او است، و اگر دیده نمی‌شود به سبب تمثُع و تعزُّز به حجابِ کبریایی است.

و اگر ادراک راعبارت از رؤیت بر وجهِ احاطه به جوانب و حدود بگیریم، باز آیه دلالت بر جوازِ رؤیت می‌کند، بلکه تحقیق آن ظاهر تر است، و معنی آن چنین می‌شود که خدای تعالی با وجود مرئی بودن به دیده‌ها ادراک نمی‌شود، زیرا از تناهی و اتصاف به حدود و جوانب برتر و متعالی تر است.

– و از آنها یکی این است که آیات واردہ در مسأله رؤیت مقرون به استعظام و استنکار است.

– و جواب اینست که این کار به سبب تعلُّت و عناد آنان در طلبشان بود نه برای امتناع آن و اگرنه موسی(ع) آنان را از این کار منع می‌کرد، همچنانکه وقتی از او خواستند که خدایانی برای آنان قرار دهد این کار را انجام داد. و گفت: «شما قومی هستید که نادانی می‌کنید» (اعراف، ۷ / آیه ۱۳۸)، و این اشعار بر امکانِ رؤیت در دنیا دارد.

و از اینجاست که صحابه(رض) اختلاف کرده‌اند در اینکه پیامبر(ص) آیا شبِ معراج پروردگارش را دیده یا نه؟ و اختلاف در وقوع، دلیل بر امکان است.

و امّا رؤیت در خواب، از بسیاری از پیشینیان حکایت شده است، و مخفی نیست که آن نوعی از مشاهده است، که از راهِ دل انجام می‌گیرد نه از راهِ چشم.

۱۴. خدای تعالیٰ آفریدگارِ همه افعال است

— خدای تعالیٰ خالق همه افعال بندگان از کفر و ایمان و طاعت و عصیان است، نه چنانکه معتزله گُمان برده‌اند که بنده خالق افعال خویشتن است. و پیشینیان ایشان از اطلاق لفظ خالق بر بنده تحاشی می‌کردند، و به لفظ مُوحِد و مختار و همانند آنها بسنده می‌کردند. و زمانی که جُبائی^۱ و پیروانش دیدند که معنای همه یکی است و آن بیرون آورند از عدم به وجود است، بر اطلاق لفظ خالق [بر بنده] گستاخ گشتد.

— اهل حق به چند و جهه احتجاج کرده‌اند:

— نخستین آنها این است که اگر بنده خالق افعال خود بود، البته به تفاصیل آنها قادر بود به ضرورت اینکه ایجاد هر چیزی که به قدرت و اختیار باشد جز این نمی‌تواند باشد، و لازم باطل است، زیرا رفتن از جایی به جایی شامل سکنات فاصله‌دار می‌شود، و نیز حرکاتی که برخی از آنها تندتر و بعضی کندتر است، و رونده را بدین امر آگاهی نیست. و این فراموشی و غفلت از علم نیست، چنانکه اگر از وی بپرسند نمی‌داند؛ و این در ظاهرترین افعال او است.

و اما هرگاه در حرکات اندام‌های او در حال رفتن و گرفتن و حمله کردن و مانند آنها، و نیز در آنچه از تحریک عضله‌ها و تمدید اعصاب و مانند آنها تأمل کنی، امر آشکارتر است.

— دومین آنها^۲ نص‌هایی است که در این باره وارد شده، مانند اینکه خدای تعالیٰ می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صفات، ۳۷ / آیة ۹۶) و خدامی آفریند شمارا و آنچه را که می‌کنید بعنی عمل شمارا بنا بر اینکه «ما» مصدریه است تا برای حذف

۱. یعنی دلیل سمعی.

۲. یعنی دومین دلیل آفریدگاری خدا.

ضمیر نیازی نباشد؛ یا «ما» موصوله است به معنی معمول شمارا. و این مشتمل بر افعال می‌شود زیرا وقتی می‌گوییم: افعال بندگان مخلوق خدای تعالیٰ یا بندۀ است، به فعل معنای مصدری آن را که ایجاد و ایقاع است اراده نمی‌کنیم، بلکه مرادِ ما حاصل مصدری است که متعلق ایجاد و ایقاع است یعنی آنچه مثلاً از حرکات و سکنات مشاهده می‌کنیم.

وبی‌خبری و غفلت از این نکته این توهّم را ایجاد می‌کند که استدلال به آیه موقوف بر مصدریه بودن «ما» است. همچنانکه خدای تعالیٰ می‌گوید: «اللهُ خالقُ كُلُّ شَيْءٍ» (رعد، ۱۳ / آیه ۱۶) خدا آفریدگار هر چیزی است، یعنی ممکن است به دلالت عقل، و فعل بندۀ نیز چیزی ممکن است؛ و مانند قول خدای تعالیٰ که «أَقْنَى يَخْلُقُ كَعْنَ لَآيَخْلُقُ؟» (نحل، ۱۶ / آیه ۱۷) آیا کسی که می‌آفریند همانند کسی است که نمی‌آفریند، در مقام تمدّح به خالقیت و م nanop ط بودن آن برای سزاواری عبادت است.

— و نباید گفت که در این صورت آنکسی که قائل به خالق بودن بندۀ برای افعال خود است از مشرکان باشد نه از مُوحّدان؛

— زیرا ما گوییم: اشتراک عبارت از اثباتِ شریک در الوهیت به معنی و جب وجود است، همچنانکه مجوس می‌گویند، یا به معنی استحقاق عبادت است، همچنانکه بتپرستان می‌کنند. ولی معتزله این معنی را اثبات نمی‌کنند، بلکه خالقیت بندۀ را همچون خالقیت خدای تعالیٰ نمی‌شمارند، زیرا او به اسباب و آلاتی نیازمند است که آنها را خدای تعالیٰ آفریده؛ جز اینکه مشایخ ماوراءالنهر در این مسأله در تضليل خود مبالغه می‌کنند، تا آنجا که می‌گویند بیگمان مجوس به حائل سعیدتر از ایشان‌اند، زیرا جز یک شریک اثبات نمی‌کنند، و حال آنکه معتزله شریکان بیشماری را اثبات می‌کنند.

و معتزله احتجاج می‌کنند که ما ضرورةً میان حرکت راه رونده و حرکت مرتعش فرق می‌نهیم، و می‌گوییم که حرکت اولی به اختیار اوست، ولی حرکت دومی به اختیار او نیست، و معتقدیم که اگر همه افعال به خلق خدا باشد [و انسان هیچ‌گونه اختیار و فعل نداشته باشد] در آن صورت قاعدة تکلیف و مددح و ذم و ثواب و عقاب

[و در نتیجه معاد و بعث] باطل و عَبَث می‌شود، و این ظاهر است.

— و جواب اینست که: این انتقاد متوجه جبرگرایان می‌شود که کسب و اختیار انسان را اصلاً نفی می‌کنند. و اما ما آنها را اثبات می‌کنیم بنابر آنچه اگر خدا بخواهد تحقیق آن را خواهیم آورد.

و نیز معتزله تمسک به این می‌کنند که اگر خدا خالق افعالِ بندگان باشد، در آن صورت او قائم و قاعد و خورنده و آشامنده و زناکتنده و دزد باشد و جز اینها. ولیکن این گفتار، نادانی بزرگی است، زیرا متصرف به چیزی آنکسی است که آن چیز بد و قائم است نه آنکه آن را پدید آورده است. آیا نمی‌بینند که خدای تعالی آفرینش سیاهی و سپیدی در آجسام دیگر است، ولیکن خود به آنها مُتَصَّف نیست؟

و چه بسا که متمسک به قولِ خدای تعالی می‌شوند که «فتیارک اللہ احسنُ الخالقین» (مؤمنون، ۲۳ / آیة ۱۴) پاکی خدای راست که نیکوترين آفریدگاران است و یا «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهْنَأَةَ الْبَشَرِ» (مائده، ۵ / آیة ۱۱۰) و یاد کن آنگاه را که از گل به شکل پرنده می‌ساختی.

— و جواب این است که خلق در اینجا به معنی تقدیر است.

— و هِیَ یعنی افعال العباد افعال بندگان

— همه به اراده و مشیت اوست. و پیش از این گذشت که آندو نزد ما عبارت از یک معنی است.

— و حکم او: بعید نیست که این اشاره به خطاب تکوین باشد.

— و قضیة او: یعنی قضای او، و آن عبارت از فعل است با افزونی احکام.

— و نباید گفت که اگر کفر به قضای خدای تعالی باشد، رضای بدان واجب است، زیرا رضا به قضای واجب است، و حال آنکه لازم باطل است، چه رضای به کفر، کفر است.

— زیرا ما گوییم: کفر مَقْضی است نه قضای، و رضا تنها به قضای واجب است نه مَقْضی.

— و تقدیر آن. تقدیر عبارت از تحدید هر آفریده‌یی است به حدی که از حُسن و

قبح و سود و زیان از او پدید می‌آید، و آنچه از زمان و مکان آن را در برمی‌گیرد، و آنچه از ثواب و عقاب بر آن مترتب می‌گردد.

و مقصود، تعمیم اراده خدا و قدرت اوست بر آنچه گذشت از اینکه همه به خلقِ خدائی تعالیٰ است. و آن مستدعی قدرت و اراده برای عدم اکراه و اجبار است.

و اگر گویند: پس کافر در کفر خود و فاسق در فسق خود مجبور باشند، لذا تکلیف آن دو به ایمان و طاعت صحیح نباشد.

گوییم: خدائی تعالیٰ از آندو کفر و فسق را به اختیار آن دو اراده کرده، پس جبر نباشد، همچنانکه از آن دو کفر و فسق را به اختیار می‌دانست، و تکلیف مُحال لازم نیامده است.

و نیز معتزله اراده خدا را برای شرور و قبایح انکار می‌کنند، حتی اینکه می‌گویند: خدائی تعالیٰ از کافر و فاسق ایمان و طاعت او را، و نه کفر و معصیت خود را اراده می‌کند، با این گمان از سوی ایشان که اراده قبیح همانندِ خلق و ایجاد آن قبیح است. و ما این را نمی‌پذیریم. بلکه می‌گوییم: قبیح کسبِ قبیح و انصاف بدان است. پس نزد ایشان بیشتر آنچه از افعال بندگان از ایشان صادر می‌شود، برخلاف اراده خداست، و این عقیده براستی زشت است.

از عمر و بن عَبْدِ^۱ حکایت شده است که او گفت: هیچ کس مرا ملزم نساخت مانند آنچه مجوسی بی مرا ملزم ساخت که در کشتنی با من بود. او را گفتم: چه شده است که اسلام نمی‌آری؟ گفت: برای اینکه خدا اسلام آوردنِ مرا نمی‌خواهد، و هرگاه خدا اسلام آوردنِ مرا بخواهد اسلام می‌آورم. من به مجوسی گفتم: خدائی تعالیٰ اسلام آوردنِ تو را می‌خواهد، ولیکن شیاطین رهایت نمی‌کنند. مجوسی گفت: پس من با شریکِ غالب تر باشم!^۲

۱. ابوعلیان عَمَّرُو بْنُ عَبْدِ بَصْرِي، در بصره می‌زیست و با واصل بن عطاء غزال معاصر و همسال بود. پس از واصل شیخ معتزله شد. مردی عالم و زاهد بود. وفاتش را به سال ۱۴۴ هـ. ق. نوشته‌اند («شهرستانی، المیل والنحل»، ۵۸-۱۰۵).

۲. راغب اصفهانی (محاضرات، ۲/۴۲۱، ۱۹۶۱) داستان را بدون ذکر نام عمر و بن عَبْدِ آورده است.

و حکایت کردند که قاضی عبدالجبار همدانی^۱ بر صاحب [بن عباد] وارد شد، در حالی که استاد ابواسحق اسفراینی^۲ نزد او بود. چون استاد را دید، گفت: پاکی کسی راست که از فحشاء پاک است؛ استاد برفور گفت: پاکی کسی راست که در مُلْكِ او جاری نمی‌شود جز آنچه می‌خواهد.

و معترض اعتقد دارند که آمر مستلزم اراده است، و نهی مستلزم عدم اراده، و ایمانِ کافر را از سوی خدا اراده شده می‌دانند و کُفرِ او را اراده نشده. و ما می‌دانیم که چیزی ممکن است مراد نباشد، ولی بدان امر کنند، و نیز مراد باشد و از آن به سبب حکمت‌ها و مصالحی نهی بکنند که تنها علم خدای تعالی بدان محیط باشد، یا برای اینکه «آنچه خدامی کند از آن سؤال نباشد» (انبیاء، ۲۱ / آیة ۲۳). آیا نمی‌بینی که خواجه هرگاه اراده بکند که بر حاضران عصیان بنده‌اش را آشکار سازد به کاری می‌فرمایدش، ولیکن آن را از او نمی‌خواهد. و در این باب از سوی دو طرف به آیاتی تمسّک شده، و بای تأویل بر هر دو فرقه باز است.

۱. وفات ۴۱۵ هـ. ق. از بزرگترین دانشمندان کلام معتزلی، مؤلف کتاب المُعْنَى فی ابواب التوحید و العذل.

۲. ابواسحق اسفراینی (وفات ۴۱۸ هـ. ق.) از متكلّمان بزرگ اشعری.

۱۵. افعال اختیاری بنده

– و بندگان را افعالی اختیاری هست که بدان ثواب یابند، اگر طاعت باشد.

– و بر آن‌ها عقاب بیینند اگر معصیت باشد، نه آنچنانکه جبریه گمان برده‌اند به اینکه بنده را اصلاً فعلی نیست، و حرکات او به منزله حرکات جمادات است. و بنده را بر آن قدرت و قصد و اختیاری نیست. و این باطل است، زیرا ما به ضرورت میان حرکت بطش و حرکت ارتعاش فرق می‌گذاریم، و می‌دانیم که اولی به اختیار اوست و دومی نیست، و نیز برای اینکه اگر بنده را اصلاً فعلی نباشد، البته تکلیف او درست نباشد، واستحقاق ثواب و عقاب بر افعال او مترتب نشود، و نمی‌توانیم اقتضای سابق بودن قصد و اختیار را بر سبیل حقیقت به او اسناد دهیم، مانند اینکه نماز کرد و روزه گرفت و نوشت، به خلاف آنچه می‌گوییم غلام قامت برکشید و رنگش سیاه شد. و نص‌های قطعی این را نفی می‌کند، چنانکه خدای تعالی می‌گوید: «جَزَاءٌ عَلَىٰ كَانُوا يَعْمَلُونَ» (واقعه، ۵۶ / آیه ۲۴) و باز می‌گوید: «فَنَ شَاءَ فَلَيَوْمَنِ وَ مَنْ شَاءَ فَلَيَكُفَّرْ» (کهف، ۱۸ / آیه ۲۹) و مانند این‌ها.

– و اگر گویند: پس از تعمیم علم خدا و اراده او، جبر قطعاً لازم می‌آید، زیرا آن‌دو یا به وجود فعلی تعلق می‌گیرند پس واجب می‌گردد و یا به عدم فعل، و در آن صورت نیز ممتنع باشد، و با وجوب و امتناع اختیاری نباشد.

– گوییم: خدا می‌داند و اراده می‌کند که بنده آن کار را انجام دهد یا آن را به اختیار خود ترک کند، پس اشکالی پدید نمی‌آید.

– و اگر گویند: پس فعل اختیاری بنده واجب یا ممتنع باشد، و این مُناهی اختیار است.

— گوییم: این ممنوع و باطل است، زیرا وجوب به اختیار تحقق بخش اختیار است نه منافی با آن. و نیز این قول با سخن خدای تعالیٰ نقض می‌شود، برای اینکه علم و اراده او به افعال او تعلق دارد، پس لازم می‌آید که فعل او بروی واجب باشد.

— و اگر گویند: فاعل بالاختیار بودن بنده رامعنایی نیست مگر آنکه مُوجِد افعال خود به قصد و اراده باشد. و حال آنکه پیش از این گذشت که خدای تعالیٰ در خلق افعال و ایجاد آنها مستقل است؛ و معلوم است که مقدور واحد زیر دو قدرت مستقل داخل نمی‌شود.

— گوییم: در قوت این کلام و متنات آن سخنی نیست، جز اینکه وقتی به برهان ثابت شد که خالق همانا خدای تعالیٰ است، و به ضرورت قدرت بنده و اراده او رادر بعضی از افعال مداخله است مانند حرکت بطش، نه در بعضی دیگر، مانند حرکت ارتعاش، برای رهایی از این تنگی به نقض می‌پردازیم و می‌گوییم که: خدای تعالیٰ خالق همه چیز است، و بنده کاسب است.

و تحقیقی مطلب اینست که صرف کردن بنده قدرت و اراده خود را برای فعل کسب است، و ایجاد کردن خدای تعالیٰ فعل را به دنبال آن خلق. و مقدور واحد داخل در زیر دو قدرت است، لیکن به دو جهت مختلف. چه فعل مقدور خدای تعالیٰ است از حیث ایجاد، و مقدور بنده است به جهت کسب. و این اندازه در معنی خلق و کسب ضروری است؛ اگرچه نتوانیم بیشتر از این در تلخیص عبارت روشنگر از حقیقت فعل بنده به خلق خدای تعالیٰ و ایجاد آن بگوییم، با آنچه در آن بنده را از قدرت و اختیار هست.

و متکلمان را در فرق میان آن دو عبارت‌هایی است، از قبیل اینکه می‌گویند: کسب آن چیزی است که به وسیله آلت واقع می‌شود و خلق آن چیزی است که بدون آلت پدید می‌آید؛ و یا اینکه گویند: کسب مقدوری است که در محل قدرت او یعنی بنده واقع شده، و خلق مقدوری است که نه در محل قدرت او یعنی بنده واقع شده است؛ و باز گویند کسب آن چیزی است که قادر به آن قدرتش به تنها یی صحیح نیست، و حال آنکه خلق چیزی است که انفراد قادر به آن صحیح است.

— و اگر بگویند: با این سخن شما آن چیزی را اثبات کردید که به معتزله از اثبات شرکت نسبت دادید.

— گوییم: شرکت این است که دو تن بر یک چیز اجتماع کنند، و هریک از آن دو بدانچه اوراست افراد داشته باشد بدون دیگری، مانند شریکان محله و قریه. و همچنانکه اگر بنده را خالق افعالش فرض کنیم، و صانع را خالق اعراض و اجسام دیگر، به خلاف آنچه وقتی نسبت داده شود کاری به دو چیز به دو جهت مختلف، مانند زمینی که ملک خدای تعالی باشد از جهت آفریدن، و از آن بندگان باشد به جهت ثبوت تصریف، و مانند فعل بنده که منسوب به خدای تعالی می شود از جهت خلق و منسوب به بنده می شود به جهت کسب.

— و اگر بگویند: پس چگونه کسب قبیح قبیح و سفاهت آمیز می شود و مایه استحقاق ذم و عقاب می شود به خلاف خلق آن.

— گوییم: برای اینکه ثابت شده است که آفریدگار حکیم است و چیزی را نمی آفریند مگر اینکه آن را عاقبت پسندیده باشد. هرچند که ما بر آن اطلاع نداشته باشیم، و از اینجا جزم می کنیم به اینکه آنچه را که ما از افعال قبیح می شماریم، او را در خلق آنها حکمت‌ها و مصلحت‌هast. همچنانکه در آفرینش اجسام خبیث زیانبار دردآور؛ به خلاف کاسب، که او کار نیک می کند و کار بد هم می کند، و ما کسب او از کار قبیح را، با ورود نهی از آن، قبیح و سفاهت آمیز و مایه استحقاق به نکوهش و شکنجه می شماریم.

— و آنچه از آنها نیکوست یعنی آنچه نیکوست از افعال بندگان. و آن چیزی است که در این دنیا متعلق مدح است و در جهان دیگر ثواب بدان تعلق می پذیرد؛ و گرنه بهتر است آن را به چیزی تفسیر دهیم که متعلق به ذم و عقاب نباشد، تا شامل مباح نیز باشد؛

— به رضای خدای تعالی یعنی به اراده او بدون اعتراض، و قبیح آنها. چیزی است که در دنیا نکوهش بر آن تعلق یابد، و در آخرت عقاب؛ به رضای او نیست به سبب آنچه از اعتراض در آن است. خدای تعالی می گوید: «ولَا يَزَّهُنَّ لِعِبَادَةِ الْكُفَّارِ» (زمر، ۳۹)

/ آیه ۷) یعنی اراده و مشیثت و تقدیر و رضا و مَحَبَّت به همه تعلق دارد. و امر جز به حَسَن تعلق ندارد و به قبیح تعلق نمی‌یابد.

— و استطاعت همراه فعل است، برخلاف معترض — و آن حقیقت قدرتی است که فعل بدان صورت می‌گیرد، و این اشارتی است بدانچه صاحبِ تبصره یاد می‌کند مبنی بر اینکه آن عَرَضی است که خدای تعالی آن را در حیوان می‌آفریند که بدان افعال اختیاری را انجام می‌دهد، و آن علتی برای فعل است.
و جمهور^۱ بر این عقیده‌اند که آن یعنی استطاعت شرطی برای آدای فعل است نه علت آن. (چون علت خداست)

و خلاصه، آن صفتی است که خدای تعالی آن را زمان قصد اکتساب فعل پس از سلامت اسباب و آلات می‌آفریند. پس اگر قصد کار نیک کند، خدا قدرت فعل خبر را در او می‌آفریند، و اگر قصد فعل شر بکند، خدا قدرت فعل شر را می‌آفریند، و او^۲ ضایع کننده قدرت فعل خیر باشد، پس سزاوار نکوهش و شکنجه می‌شود. و برای همین کافران را ذم کرد به اینکه «ما کانُوا يَسْتَطِيْعُونَ اللَّهَمَّ» (هود، ۱۱ / آیه ۲۰) نمی‌توانستند بشنوند.

و هرگاه استطاعت عَرَض باشد، واجب می‌آید که به زمان مقارن فعل باشد و نه سابق بر آن، و گرنه لازم می‌آید که فعل بدون استطاعت و قدرتی بر انجام آن واقع شود، به دلیل آنچه گذشت که بقای اعراض ممتنع است.

— و اگر گویند: چون محال بودن بقای اعراض مسلم گرفته شود پس در امکان تجدید امثال به دنبال زوال، نراعی نباشد، پس وقوع فعل بدون قدرت از گجا لازم می‌آید؟

— گوییم: ما لزوم این را ادعامی کنیم، هرگاه قدرتی که فعل بدان پدید می‌آید، قدرت سابق باشد، ولیکن وقتی که شما آن را مُثَلٍ متجدد مقارن بگیرید، اعتراف کرده‌اید به اینکه قدرتی که فعل به سبب آن است جز مقارن با آن نمی‌تواند باشد. آنگاه اگر ادعا کنید که آن را ناچار امثال سابقی است، تا بدانجا که ممکن

۱. جمهور یعنی قاطبة اشاعره و اهل سنت.

۲. یعنی بنده.

نیست فعل به نخستین چیزی که از قدرت حادث می‌گردد پدید آید، بیان آن بر شما واجب است.

و اما آنچه می‌گویند که: اگر بقای قدرت سابق را تالحظه فعل فرض کنیم چه به تجدد امثال، و یا به استقاماتِ بقای اعراض؛ اگر به جواز وجود فعلی به وسیله آن در حالت نخستین بگویند، مذهب خود را ترک کرده‌اند، چه مقارنه فعل را به قدرت جایز شمرده‌اند؛ و اگر به امتناع آن قائل شوند، تحکم و ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید، زیرا قدرت به حال خود تغییر نیافته، و در آن معنایی حادث نشده، زیرا حدوث این حال بر اعراض محال است.

و چرا فعل به سبب آن [=استطاعت] در حالت دوم واجب می‌شود، و در حالت نخستین ممتنع، در آن نظر است. زیرا قائلان به وجود استطاعت قبل از فعل قائل به امتناع مقارنه زمانی نیستند؛ و به اینکه حدوث هر فعلی واجب است به قدرتی باشد که البته به زمان سابق بر آن است تا حدوث فعل در زمان حدوث قدرت مقرر و به همه شرایط ممتنع باشد. و نیز برای اینکه جایز است که فعل در حالت نخستین ممتنع باشد به سبب انتفای شرطی یا وجود مانعی، و در حالت دوم برای خاطر همه شرایط باشد با اینکه قدرتی که صفت قادر است در هر دو حالت یکسان است.

واز اینجاست که بعضی از متکلمان بر این رفته‌اند که اگر به استطاعت اراده قدرت در برگیرنده همه شرایط تأثیر اراده شود، حق این است که آن همراه با فعل است، و گرنه قبل از آن است.

و اما امتناع بقای اعراض، مبتنی بر مقدماتی است که بیان آنها دشوار است: و آن چنین است که بقای هر چیزی امری محقق و زاید بر آن است؛ و نیز قیام عرض به عرض ممتنع است، و همچنین قیام آن دو با هم در یک محل ممتنع است.

و چون قائلان به وجود استطاعت پیش از فعل استدلال می‌کنند که: تکلیف پیش از فعل حاصل است، به ضرورت کافر مکلف به ایمان است و ترک کننده نماز، پس از رسیدن وقت به انجام دادن آن مکلف است، پس اگر در این زمان استطاعت تحقیق نیافته باشد، تکلیف عاجز لازم می‌آید، و آن باطل است.

و مؤلف اشاره به جواب می‌کند و می‌گوید: و این اسم اطلاع می‌شود یعنی لفظ استطاعت، بر سلامت اسباب و آلات و جوارح یعنی اندام‌ها، چنانکه در قول خدای تعالیٰ آمده «وَإِلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران، ۳ / آیه ۹۷).^۱ – و اگر بگویند: استطاعت صفت مکلف است، و سلامت اسباب و آلات صفتی برای او نیست، پس چگونه آن را به این امور تفسیر می‌کنید؟

– گوییم: مراد سلامت اسباب و آلات برای اوست، و مکلف همچنانکه به استطاعت اتصاف می‌یابد به سلامت اسباب و آلات نیز متصف می‌شود، همچنانکه می‌گویند: هو ذو سلامة اسباب او خداوند اسباب سالم است، جز اینکه به سبب مرکب بودن از آن اسم فاعلی مشتق نشده که آن را بدانها حمل کنند برخلاف استطاعت.

– و صحّت تکلیف مستند بر این استطاعت است که همان سلامت اسباب و آلات است نه استطاعت به معنی اول. و اگر به عجز عدم استطاعت به معنی اول اراده شده باشد، به محال بودن تکلیف عاجز تسلیم نمی‌شویم، و اگر به معنی دوم اراده شده باشد، لزوم آن را نیز مسلم نمی‌داریم، زیرا جایز است که پیش از فعل، سلامت اسباب و آلات حاصل آمده باشد، و اگرچه حقیقت قدرتی که فعل بدان صورت می‌پذیرد حاصل نیامده باشد.

و چنین جواب می‌توان داد که قدرت نزد ابوحنیفه (ره) سزاوارِ هر دو ضد است – چنانکه قدرت صرف شده به کفر عیناً همان قدرتی است که به ایمان صرف می‌شود. و اختلافی جز در تعلق نیست، و آن موجب اختلاف در نفس قدرت نمی‌شود، چه کافر قادر بر ایمانی است که بدان مکلف شده است، جز اینکه او قادر خود را صرف کفر کرده، و به جای صرف به ایمان آن را ضایع ساخته تا مستحق نکوهش و عقاب شده است.

و پنهان نماند که در این جواب تسلیمی است به اینکه قدرت پیش از فعل باشد، زیرا قدرت بر ایمان در حال کفر، لامحاله قبل از ایمان باشد.

۱. و [فرض] است بر مردم حجّ خانه خدا [کعبه] بر آن کس که استطاعت این راه را دارد [و] به سوی آن تواند رفت.

و اگر جواب دهنده: مراد این است که قدرت اگرچه سزاولنده هر دو ضد باشد، لیکن از حیث تعلق به یکی از آندو، جز با او نباشد، چنانکه آنچه مقارنة آن برای فعل لازم است همان قدرت متعلق به فعل است، و آنچه مقارنة آن برای ترک لازم می‌آورد همانا قدرت متعلق بدان است، و اما نفی قدرت البته مقدم است و به هر دو ضد تعلق دارد.

گوییم: این از اموری است که نزاعی در آن تصور نمی‌توان کرد، بلکه نوعی کلام لغو و باطل است، پس در آن تأمل کن!

۱۶. بندۀ بدانچه در توان او نیست مُکَلْفٌ نباشد

— و بندۀ بدانچه در توان او نیست مُکَلْفٌ نباشد، و یکسان است که در نفس خود ممتنع باشد مانند جمیعِ دوضد. یا در نفس خود ممکن باشد لیکن برای بندۀ انجام دادن آن ممکن نباشد مانندِ آفریدنِ جسم.

و اما آنچه ممتنع است بنابر اینکه خدای تعالی خلاف آن را می‌داند، یا خلاف آن را اراده می‌کند مانند ایمان آوردنِ کافیر و طاعت کردن عاصی، در وقوع تکلیف به آن نزاعی نیست زیرا ایمان و طاعت با نظر به نفس خود برای مُکَلْفٌ مقدور است.

آنگاه تکلیف نکردن بدانچه در وسع بندۀ نیست متفقٰ علیه است، زیرا خدای تعالی می‌گوید: «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶) خدا مُکَلْفٌ نمی‌کند کسی را مگر به اندازه توان او؛ و امر در قول خدای تعالی که «أَنْتُوْنِي بِاسْمَهُ هُؤْلَاءِ» (بقره، ۲ / آیه ۳۱) مرا آگاه کنید به نام‌های اینان، برای تعجیز یعنی عاجز ساختن و ناتوان نمودن مُکَلْفان است نه برای تکلیف. و در قول خدای تعالی به حکایت از حال مؤمنان «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» ای پروردگار ما بر ما تحمل ممکن آنچه را که ما را بدان طاقت نباشد (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶)، مراد از تحمل تکلیف نیست، بلکه رسانیدن چیزهایی از عوارض به ایشان است که بدان طاقت ندارند.

ونزاع در بابِ جواز است، معترضه آن را بنابر قبح عقلی منع کرده‌اند، و حال آنکه اشعری آن را جایز می‌شمارد زیرا او هیچ کاری را برای خدا قبیح نمی‌داند. و نیز بر نفی جواز به قول خدای تعالی استدلال کرده‌اند که می‌گوید: «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶) خدا هیچکس را مُکَلْفٌ نمی‌کند مگر به اندازه توان او.

و بیان آن این است که اگر جایز باشد از فرض وقوع آن محالی لازم نمی‌آید، چه به ضرورت محال بودن لازم مایه محال بودن ملزم می‌گردد تا معنای لزوم تحقق یابد؛ ولیکن اگر واقع شود دروغ بودن کلام خدائی تعالی لازم می‌آید، و آن محال است. و این نکته‌یی است در بیان محال بودن وقوع همه آنچه به علم خدائی تعالی یا اراده یا اختیار او، در باب عدم وقوع آن، تعلق می‌گیرد.

و حل آن این است که ما مسلم نمی‌داریم که هرچه در نفس خود ممکن باشد، از فرض وقوعش محالی لازم نیاید، و همان‌این وقوع واجب می‌بود اگر آن را امتناع به غیر عارض نمی‌شد، و گرنۀ البته جایز است که لزوم آن محال باشد، بنابر امتناع به غیر. آیا نمی‌بینی که خدائی تعالی چون عالم را به قدرت و اختیار خویش ایجاد کرد، و عدم آن در نفس خود ممکن است، با اینکه با فرض وقوع آن تخلّف معلوم از علت تامة خود لازم می‌آید، و آن محال است.

و حاصل آنکه، ممکن چنان است که در نفس خود از فرض وقوعش محالی لازم نمی‌آید – اگر به ذات آن نظر بیفکنند؛ ولی اگر به امری زاید بر نفس نظر داشته باشیم، مسلم نمی‌توان داشت که مستلزم محالی نباشد.

و آنچه از درد در ضربت خورده به دنبال ضربت انسان و شکست در شیشه به دنبال شکستن انسان آن را پدید می‌آید، مؤلف این قید را ذکر می‌کند تا آن را محل خلافی سازد براینکه: آیا در این کار بnde را صُنعتی هست یا نه. و آنچه شبیه آن است، مانند مرگ به دنبال کشتن، این‌ها همه مخلوق خدائی تعالی است، به سبب آنچه گذشت که آفریدگار تنها خدائی تعالی است، و اینکه ممکنات بی‌واسطه مستند به او هستند.

و معترله چون بعضی افعال را به غیر خدائی تعالی نسبت می‌دهند، می‌گویند: اگر فعل از فاعل نه به واسطه فعل دیگری صادر شود، آن فعل به طریق مباشرت است، و گرنۀ به طریق تولید خواهد بود. و معنای آن این است که فعل برای فاعل خود انجام‌دادن کار دیگری را ایجاب می‌کند، مانند حرکت دست که موجب حرکت کلید می‌گردد، پس در ذ حاصلی از ضرب و شکستگی پدیدآمده از شکستن است و مخلوق خدائی تعالی نیست.

و نزد ما: همه به آفرینش خدائی تعالی است، و بنده را در آفریدن آنها صنعت نیست. و سزاوارتر این است که به تخلیق مقید نباشد، زیرا آنچه را که ایشان آن را متولدات می خوانند بنده را در آن اصلاً صنعت نیست.
 اما تخلیق یعنی آفریدن [از بنده] نیست برای آنکه این کار از بنده محال است، و اما اکتساب نیز [از بنده] نیست زیرا بنده را محال است که چیزی را که قائم به محل قدرت نیست کسب کند، و از اینجاست که بنده به عدم حصول آنها تمکنی ندارد، به خلاف افعال اختیاری خودش.

۱۷. مقتول به آجل خودش می‌میرد

ومقتول به آجل خود می‌میرد یعنی در وقتی که برای مرگ او مقدّر شده است، نه چنانکه بعضی از معترزله گمان کرده‌اند که مقصود از آن اینست که خداوند اجل را بر وی قطع کرده است.

ماراست که بگوییم که خدای تعالیٰ به آجل‌های مردم حکم کرده بنابر آنچه بدون تردیدی معلوم است و بنابر اینکه چون اجل ایشان فرار سد ساعتی تأخیر نکنند و ساعتی پیش نیفتنند.

و معترزله احتجاج کرده‌اند به احادیثی که دال بر این است که برخی از طاعات در عمر می‌افزاید، و به اینکه اگر [مقتول] به آجل خود بمیرد، قاتل سزاوار نکوهش و شکنجه نباشد و دیه هم بر او لازم نیاید و همین‌طور قصاص. زیرا موت مقتول به خلق و کسبِ خود او نیست.

و جواب از قسمت اول این است که خدای تعالیٰ می‌دانست که اگر او این طاعت‌ها را نکرده بود، البته عمرش چهل سال می‌بود، لیکن او می‌دانست که اگر مقتول این طاعت‌ها را بکند، و عمرش هفتاد سال شود، این افزونی بدین طاعت نسبت می‌یافتد بنابر علم خدای تعالیٰ که اگر آن عبادات نبودند، این افزونی نیز هرگز وجود نمی‌یافتد.

و جواب از قسمت دوم این است که وجوب عقاب و ضمان بر قاتل، تعبدی است، زیرا مرتکب کاری نهی شده گشته، و کسبِ او فعلی است که خدای تعالیٰ به دنبال آن مرگ را می‌آفریند به طریقی که عادت بر آن جاری است؛ زیرا قتل فعل قاتل است به کسب، و اگرچه به خلق از آن او نبوده. و مرگ قائم به میّت است که

مخلوقِ خدائی تعالیٰ است، و بندۀ را در آن نه به خلق کردن و نه به کسب کردن صنعتی بوده است.

و پایه این استدلال بر این است که مرگ امری وجودی است به دلیل آنکه خدائی تعالیٰ می‌گوید «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» آفرید مرگ را و زندگی را. (ملک، ۶۷ / آیه ۲) و بیشتر متکلمان گویند که: مرگ امری عدمی است، و معنای خلقِ موت تقدیر آن است.

و آجل یکی است، نه چنانکه کعبی گمان کرده است که مقتول را دو آجل باشد: کشته شدن و مردن. و اینکه اگر شخص کشته نشود تازمان اجلش که همان مرگ باشد زندگانی می‌کند. و نیز برخلاف زعم فیلسوفان است که می‌گویند حیوان را آجلی طبیعی است، و آن زمان مرگش است و آن به سبب تحلیل رفتتن رطوبت بدانش و انطفای دو حرارت غریزی^۱ باشد؛ و نیز اجل‌های اخترامی^۲ – برخلاف مقتضای طبیعت او – که به حساب آفات و امراض باشد.

۱. دو حرارت غریزی عبارتند از: حرارت حاصل در اندرون انسان؛ و دیگری حرارت حاصل از اندازها. در این باب سخنان دیگری هم گفته‌اند (صدر، آسفار، چاپ سنگی).

۲. آجل یا موت یا مرگ بر دونوع است: ۱- طبیعی، و آن عبارت از این است که به تعبیر فیلسوفان رطوبت بدن و حرارت‌های غریزی آن پایان می‌یابد و حیاتش خاموش می‌شود؛ ۲- موت اخترامی است که بر اثر آفات و قتل و امراض همچون سل و ویاه و سرطان پدید می‌آید.

۱۸. حرام روزی است

و حرام روزی است، زیرا رزق نامی است برای هر آنچه خدا فراراه حیوان قرار می‌دهد تا آن را بخورد. و آن ممکن است حلال باشد و ممکن است حرام. و این سزاوارتر است از تفسیری که از روزی کرد بدانچه حیوان از آن تغذیه می‌کند، زیرا که این قسمت دوم از معنای اضافه [حرام] به خدای تعالیٰ خالی است. با اینکه این مطلب در مفهوم رزق معتبر است.

ونزد معتزله، حرام رزق نیست، زیرا ایشان گاه آن را به مملوکی تفسیر می‌کنند که مالک آن را می‌خورد؛ و گاه به چیزی تفسیر می‌کنند که از انتقام به آن مانع نیست، و این جز حلال نباشد.

ولیکن بر قسمِ اول این اشکال لازم می‌آید که آنچه چهارپایان می‌خورند رزق نباشد؛ و بر هر دو وجه این اشکال لازم می‌آید که: هر کس طول عمر خود را حرام خورده، خدا اصلاً به وی روزی نداده است.

و مبنای این اختلاف بر این است که نسبتِ روزی دادن به خدای تعالیٰ در معنی رزق معتبر است^۱ و اینکه روزی دهنده‌یی جز خدا نیست، و در عین حال بندۀ خدا برای خوردن حرام نکوهش شده و عذاب خواهد دید، و حال آنکه آنچه مستند به خدای تعالیٰ باشد قبیح نباشد، و مرتكب آن یعنی خوردنده حرام سزاوار نکوهش و عذاب نباشد.

وجواب این است که این به سببِ بدی مبادرت به اسباب روزی و گزینش از

۱. و تَرْزُّقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران، ۳/آیة ۲۷) و روزی می‌دهی [ای خدای ما] به هر کس که بخواهی بیرون از شماره و آیات بسیار دیگر («المعجم المفہوس»، زیر «رزق»).

سوی بندۀ است و همه روزی خود را چه حلال و چه حرام تمام می‌گیرد تا تغذیه به وسیله آن حاصل گردد.

و تصوّر نمی‌توان کرد که انسان روزی خود را نخورد یا غیرِ او را بخورد، زیرا آنچه را که خدا به عنوانِ غذا برای شخصی مقدّر ساخته واجب است که آن را بخورد، و ممتنع است که غیرِ او آن را بخورد. و اماً به معنای مُلک ممتنع نیست.^۱

۱. یکی ملک دیگری را از هرگونه که باشد - بخورد ممتنع نیست.

۱۹. خدای تعالیٰ گمراہ می کند آن را کہ می خواهد و راہ می نماید آن را کہ می خواهد

و خدای تعالیٰ گمراہ می کند آن را کہ می خواهد و راه می نماید آن را کہ می خواهد، و این به معنای آن است که ضلالت و گمراہی را می آفریند، زیرا تنها او آفریدگار است. و در تقيید به مشیثت اشاره به این است که مراد به هدایت بیان را حق نیست، زیرا در حق همه عام است، و نه به اضلال مراد گمراہ ساختن بنده یا گمراہ خواندن اوست، زیرا برای تعلیق این کار به مشیثت خدا معنایی نیست. بلی البته هدایت مجازاً و به شیوه سببیت به پیامبر (ص) نسبت داده می شود همچنانکه به قرآن نسبت داده می شود.

و نیز اضلال را مجازاً به شیطان اسناد می دهند همچنانکه به بُتان. آنگاه آنچه در کلام بزرگان و مشایخ مذکور است این است که: هدایت نزد ما خلق اهتماً یعنی آفرینش هدایت یافتن است و مانند این عبارت که «هداه اللہ تعالیٰ فلم یهتد» (= خدای تعالیٰ او را هدایت کرد و هدایت نیافت) مجازی است از دلالت و دعوى به هدایت یافتن.

ونزد معتزله، آن یعنی هدایت بیان طریق صواب است، و آن باطل است، زیرا خدای تعالیٰ گوید: «إِنَّكَ لَا تَهِدِي مَنْ أَخْبَيْتَ» (قصص، ۲۸ / آیه ۵۶) و آن حضرت می گوید: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي» خدایا قوم مرا هدایت کن؛ با اینکه او راه را بیان کرد و به هدایت یافتن دعوتشان کرد.

و مشهور این است که هدایت نزد معتزله دلالتی است که طالب را به مطلوب

برساند؛ و نزدِ ما عبارت از دلالت بر طریقی است که طالب را به مطلوب می‌رساند خواه وصول و اهتمام حاصل بشود یا حاصل نگردد.

۲۰. آنچه برای بندۀ اصلاح است بر خدای تعالی واجب نیست

و آنچه برای بندۀ اصلاح است، آن بر خدای تعالی واجب نیست، و گرنه کافرِ فقیرِ معذب در دنیا و آخرت را نمی‌آفرید؛ و آنچه را که از وی بر سرِ بندگان می‌رود وجود نمی‌داشت، و استحقاقِ شکر در هدایتِ آفریدگان واجب نمی‌بود، و اگر انواع خیرات را بر بندگان افاضه می‌کرد برای این بود که واجبی را ادا کرده باشد.

و نیز نمی‌بایست امتنانِ خدا بر پیامبر (ص) برتر از امتنان بر ابو جهل... باشد، اگر برای هریک از آندو غایتِ مقدورِ خود را از اصلاح و سزاوارتر انجام می‌داد، و نیز نمی‌بایست برای سؤال از عصمت و توفیق و کشفِ زیان و بسط در فراوانی و آسانی معنایی باشد، زیرا آنچه را که در حقِ هریک از ایشان انجام نداده، آن به عنوان مفسدۀ بی برای او بود، و خدای تعالی را واجب بوده که آنها را ترک کند، و در آن صورت در قدرتِ خدای تعالی به نسبت با مصالح مردم چیزی باقی نمی‌ماند، زیرا هرچه کرده بود انجام اموری بوده که بر وی واجب بوده است.

وبه جانم سوگند که مفاسد این اصل – یعنی وجودِ اصلاح –، بلکه بیشتر اصول معترله، ظاهرتر از آنست که پنهان بماند، و بیشتر از آنست که بتوان برشمرد. و این به سبب قصورِ ایشان در [فهم] معارف الهی، و رُسوخِ قیاسِ غایب بر شاهد در سرشنی آنهاست. و غایت تشبیثِ ایشان در این اصل آن است که: ترکِ اصلاح بخُل و سَفَه است. وجواب آن این است که: منع آنچه هست، حق منع کننده است، و می‌تواند از آنچه دارد و می‌تواند منع کند. و حال آنکه به دلایل قاطع کرم و حکمت و لطفش ثابت شده، و علم او به پایانه‌های کارها محض عدل و حکمت است. از این گذشته کاش می‌دانستم که معنای وجودِ شئ بر خدای تعالی کدام است؟ زیرا معنای آن این است

که ترک کننده اش سزاوار نکوهش و عقاب باشد، و آن ظاهر است نه لزوم صدور آن از او به نحوی که ترک آن نتواند بکند، زیرا این امر مستلزم محالی از نوع سفه یا جهل یا عبث یا بخل یا مانند آن می شود، چه [این عقیده] ردی است برای قاعدة اختیار و میلی است به فلسفه که عیب و عوار آن آشکار است.

۲۱. عذاب قبر و نعمت‌های آن حق است

و عذاب قبر برای کافران و برای بعضی از عاصیانِ مؤمنان است. و بعضی را مخصوص کرد زیرا از ایشان کسانی هستند که خدای تعالیٰ نمی‌خواهد او را تعذیب کند، پس عذاب نمی‌شود؛ و نعمت دادن اهل طاعت در قبر [حق است] بدانچه خدای تعالیٰ می‌داند و آن رامی خواهد.

و این سزاوارتر است از آنچه در عامه کتب می‌آید از اقتصار بر اثباتِ عذاب قبر بدون آنکه از نعمت دادن او یاد می‌شود، بنابر اینکه نصّ‌های وارد در آن باب بیشتر است، و به دلیل اینکه عامه اهل قبور کافران و عاصیان‌اند^۱، پس تعذیب به یادگردن سزاوارتر است. و نیز سؤال مُنْكَر و نکیر هست، و آن دو، فرشتگانی هستند که وارد قبر می‌شوند، و از بنده درباره پروردگارش و دینش و پیامبرش سؤال می‌کنند.

سید ابوشجاع^۲ گفته است: کودکان را سؤال باشد، و نیز پیامبران را نزد برخی از متکلمان. و این امر ثابت است یعنی همه این امور ثابت است، البته به دلایل سمعی، زیرا آنها امور ممکنی است که صادق^۳ از آنها به وسیله نصوص سخن گفته. خدای تعالیٰ می‌گوید: «النَّارُ يُغْرِضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقْوُمُ السَّاعَةُ أَذْخِلُوا آلَ فَرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر، ۴۰ / آیه ۴۶)، و باز می‌گوید: «أَغْرِقُوا وَ أَذْخِلُوا نَارًا» (نوح، ۷۱ / آیه ۲۵)؛ و پیامبر (ص) می‌گوید: «إِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ» = پاکی

۲. سید ابوشجاع رانیافته‌ام.

۱. از کجا می‌داند که عامه اهل قبور کافران و عاصیان‌اند؟!

۳. صادق = رسول اکرم (ص).

بهجویید از شاشه کردن [بر قبور] زیرا که اصل عذاب قبر از آن کار است. و آن حضرت (ص) می‌گوید اینکه خدای تعالی می‌گوید: «يَبْتَأِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ التَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ» (ابراهیم، ۱۴ / آیه ۲۷)، آیه در عذاب قبر فرود آمده است، زیرا وی را گویند: «پروردگارت کیست؟ دینت چیست؟ و پیامبرت کدام است؟ پس گوید: پروردگارم الله است، و دینم اسلام است و پیامبرم محمد (ص)». و باز پیامبر (ص) می‌گوید: «هرگاه مرده رادر گور نهند و فرشته سیاه چشم و آبی چشم می‌آیند که یکی از آن دو را منکر و دیگری رانکیر گویند... تا پایان حدیث»؛ و باز آن حضرت (ص) می‌گوید: «گور باعی از باغ‌های بهشت یا گودال‌های دوزخ باشد».

و کوتاه سخن آنکه احادیث واردہ در این معنی، و در باب بسیاری از احوال آخرت در معنی متواتر است، هرچند یکیک آنها به حدّ تواتر نرسیده است.

و بعضی از معتزله و روافض عذاب قبر را انکار کرده‌اند، زیرا می‌گویند: مرده همچون جماد است و حیات و ادرار ندارد، پس عذاب کردن او محال باشد.

وجواب از آن است که جایز است که خدای تعالی در همه اندام‌ها یا برخی از آنها نوعی از حیات به اندازه‌یی که الم عذاب را یا الذت تنعیم را دریابد بیافریند، و این مستلزم بازگردانیدن روح به بدن او نیست، و نیز لازم نیست حرکت کند و اضطراب یابد یا اثر عذاب را بر روی خود ببیند، تا بدانجا که غرقه در آب یا آنکه توسط جانوران خورده شده یا در هوا مصلوب گشته عذاب کرده شوند و اگرچه ما بر [چگونگی] آن آگاه نشویم. و هرکس در شگفتی‌های مُلکی خدای تعالی و ملکوت او و غرایب قدرت و جبروت او تأمل کند، امثال این کارها را بعید نشمارد تا چه رسدد به استحاله.

و باید دانست که چون احوالی قبر از اموری است که حدّ وسط میان امر دنیا و آخرت است، آن را جداگانه یاد کرد، آنگاه به بیان حقیقتِ حشر و تفاصیل آنچه به امور آخرت تعلق دارد مشغول گشت.

و دلیل همه آنها این است که: این همه امور ممکنی است که صادق بدان‌ها خبر

داده و کتاب و سنت بدان‌ها ناطق است، پس [درستی] آنها ثابت است. و به حقیقت هریک از آنها به تحقیق و تأکید تصریح کرده، و به شان هریک از آنها اعتنا داشته، لذا می‌گوید: و بعثت – که عبارت است از اینکه خدای تعالی مردگان را از گورها بر می‌انگیزد بدین نحو که اجزای اصلی آنها را گرد هم می‌آورد و جان‌های آنها را به آنها باز می‌گرداند – حق است؛ بنابر قول خدای تعالی «ثم إنكم يوم القيمة تُبَعْثُونَ» (مؤمنون، ۲۳ / آیه ۱۶) و باز می‌گوید: «قل يُحيِّيها الذي أَنْشَأَهَا أَوْلَ مَرَّةً» (یس، ۳۶ / آیه ۷۹) و جز این‌ها از نص‌هایی که قطعاً به حشر اجساد ناطق است.

وفیلسوفان آن را بنابر امتناع اعاده معدوم به عین آن انکار می‌کنند^۱، و آن با اینکه مطلبی است که بر اثبات آن دلیل قابل اعتمای ندارند، مُضِرَّ به مقصود نیست، زیرا مراد ما این است که: خدای تعالی اجزای اصلی بدن انسان را گرد هم می‌آورد، و روح او را به وی باز می‌گرداند، چه این را اعادة معدوم بعینه بخوانند یا نخوانند. و بدین ترتیب آنچه می‌گویند ساقط می‌گردد مبنی بر اینکه اگر انسان انسانی را بخورد، به نحوی که جزئی از بدن او شود، پس این اجزا در آنها اعاده می‌شود و آن محال است، یا در یکی از آنها، پس دیگری به همه اجزای خود اعاده نمی‌شود. و این برای آنست که اعاده شده همانا اجزای اصلی باقی مانده از آغاز عمر تا پایان آن است، و اجزای خورده شده فضل‌هی در اکل است نه اجزای اصلی.

واگر بگویند: این قول به تناسخ است، زیرا بدن دوم بدن اولی نیست، به دلیل آنکه در حدیث وارد شده که «بهشتیان بی مو و امرد باشند و بر پلک‌هاشان سیاهی باشد، و دوزخی دندانش مانند کوه أَحْدَ باشد»^۲، و از اینجاست که گفته‌اند: «هیچ مذهبی نیست مگر اینکه تناسخ را در آن قدَمی راسخ باشد»^۳؟

گوییم: تناسخ زمانی لازم می‌آید که بدن دوم از اجزای اصلی برای بدن اول خلق

۱. حاجی سبزواری می‌گوید (منظومه، ۱۸۱، ناصری):

اعادة المعدوم مما امتنعاً وبعضهم فيه الضرورة آدعى

= بازگردانیدن معدوم از اموری است که ممتنع است (به قول فیلسوفان) و بعضی از آنان (یعنی مؤمنان و مسلمانان) ضرورت اعاده معدوم را ادعای کرده‌اند.

۲. سیوطی، جامع صفیر، ۱/۱۸۹.

۳. شهرستانی نیز در الملل والنحل (۱۷۲، چاپ محمد سید کیلانی) این عبارت را آورده است.

نشده باشد، و اگر مانند این [حالت] را تناسخ خوانند، این نزاع در مجرّد اسم باشد، و نه دلیلی بر محال بودن اعاده روح به مانند این بدن باشد، بلکه دلایل بر حق بودن آن قائم است، حال چه آن را تناسخ بگویند یا نه.

۲۲. وزن در آن روز حق باشد

و وزن حق است، بنابر اینکه خدای تعالی می‌گوید: «وَ أَلَوْزُنُ يَؤْتَمِدُ الْحَقُّ...» (اعراف، ۷ / آیه ۸) = و سنجش [اعمال] در آن روز [= رستاخیز] حق است. پس کسانی که ترازوی ایشان سنگین باشد، هم ایشان رستگارانند. و میزان عبارت از چیزی است که به وسیله آن کیفیت مقادیر اعمال شناخته می‌شود. و عقل از ادراکِ کیفیت آن قادر است.

و معترض آن را انکار می‌کنند زیرا که آعمال اعراض اند، و اگر إعادة آنها ممکن باشد وزن آنها ممکن نیست، زیرا آنها برای خدای تعالی معلوم است، پس وزن آنها عَبَث است.

و جواب این است که در حدیث وارد شده است که کتاب‌های اعمال وزن می‌شوند، پس در آن اشکالی نیست. و بنابر فرض اینکه افعال خدا به اعراض معلل باشد، شاید که در وزن حکمی هست که ما بر آن آگاه نمی‌شویم. و عدم اطلاع ما بر حکمت موجب عَبَث نمی‌شود.

۲۳. کتاب [چیزی] است که طاعات بندگان و گناهانشان در آن ثبت شده

و کتاب آن چیزی است که طاعاتِ بندگان و گناهانشان در آن ثبت شده، که برای مؤمنان از پیش رویشان آورده می‌شود، و برای کافران از سمت چپ و پشتِ سرشار، حق است، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «وَخُرُجَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَئُورًا» (اسراء، ۱۷ / آیه ۱۳) = و برای او روز رستاخیز کتابی بیرون می‌آوریم که آن را گشوده می‌یابد» و باز می‌گوید: «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يُسِيرًا» (انشقاق، ۸۴ / آیه ۷-۸) = و اما آنکس که کتابش را به دست راست او دهنده با وی حساب کنند حسابی آسان. و مؤلف کتاب از ذکر حساب سکوت کرده و به بیان کتاب اکتفا کرده است.

و معترزله کتاب را نیز انکار کرده‌اند و آن را عبث پنداشته‌اند، و جواب همان است که [در بیان وزن] گذشت.

۲۴. سؤال حق است

سؤال حق است، زیرا خدای تعالی می‌گوید: «لَنْسَأَلَّهُمْ أَجْعِينَ» (حجر، ۱۵ / آية ۹۲) = البَتَه بِپرسیم ایشان را همه. و بنابر آنچه آن حضرت (ص) می‌گوید: «اللَّهُ يَذْنُبُ الْمُؤْمِنُ، فَيَضْعُفُ عَلَيْهِ كَفَّهُ وَيُسْتَرِهِ. فَيَقُولُ: أَتَعْرُفُ ذَنْبَكَ ذَنْبَكَ؟ أَتَعْرُفُ ذَنْبَكَ ذَنْبَكَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ إِنِّي رَبِّكَ؛ حَتَّى إِذَا قَرَرَهُ بِذُنُوبِهِ، وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ. قَالَ تَعَالَى: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَإِنَّا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعَطَّى كِتَابُ حَسَنَاتِهِ» = خدا به مؤمن نزدیک شود، پس کنف خود را بر روی او نهاد و او را پوشاند، و گوید: آیا فلان گناه خود را می‌شناسی آیا فلان گناه [خود] را می‌شناسی؟ بندۀ مؤمن گوید: آری ای پروردگار من. تا چون به گناهانش اقرار داد، و در نفس خود چنان دید که هلاک خواهد شد، خدای تعالی گوید: آنها را بر تو در دنیا پوشانیدم، و امروز آنها را برای توبخشیدم، پس کتاب حسناتش را به دست راست او دهنده.^۱

و امّا کافران و منافقان را بر سر آفریدگان ندا دهد که «هُؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمُ الْأَكْفَنَةُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هوٰد، ۱۱ / آية ۱۸) = اینان کسانی اند که پروردگارشان را تکذیب کردند آگاه باشید که لعنت خدا بر ستمکاران است.

۱. کنف: جانب؛ سایه. و کنف: شانه، دوش. حدیث باللغة کنف» و به صورتی مبسوط‌تر در جامع صغیر (۱/۱۲۹)، مصر، ۱۹۵۴، چاپ مصطفی محمد عماره) اثر سیوطی آمده است.

۲۵. حوض حق است

و حوض حق است، بنابر قول خدای تعالی که: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوَافِرَ» (کوثر، ۱۰۸) آیه ۱) = ما کوثر را به تو بخشیدیم. و رسول (ص) گوید: «حَوْضٌ مَسِيرٌ شَهْرٌ وَرَوَابِةٌ سَوَاءٌ، وَمَاءٌ أَيْضُّ مِنَ الْلَّبَنِ وَرِيحَهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ، وَكَيْزَانٌ أَكْثَرُ مِنْ كُجُومِ السَّمَاءِ؛ مَنْ يَشْرُبُ مِنْهَا فَلَا يَظْلَمُ أَبَدًا» = حوض من مسیر یک ماه است و گوشه های آن برابر است [= عرض آن مانند طولش است، لذا به شکل مربع است و مساحت آن را نمی داند جز کسی که آن را آفریده است]، و آب آن سفیدتر از شیر است، و بوی آن از مشگ دلاویزتر است، و کوزه های آن بیشتر از ستارگان آسمان است؛ هر کس از آن بنوشد هرگز تشنه نمی شود. و احادیث در این باب بسیار است.

۲۶. صراط حق است

و صراط حق است، و آن پلی است که بر روی دوزخ کشیده است که نازک‌تر از موی و تیز‌تر از شمشیر است. اهل بهشت از آن می‌گذرند، ولیکن گام‌های دوزخیان بر روی آن بلغزد.^۱

و این قول را بیشتر معتلله انکار کرده‌اند، زیرا که عبور از آن ممکن نیست، و اگر ممکن هم باشد مایه عذاب مؤمنان باشد.

وجواب این است که: خدای تعالی قادر است که عبور بر آن را ممکن سازد و آن را بر مؤمنان آسان سازد، و چنانکه برخی از آنها از روی آن همچون برقی خاطف بگذرند و برخی مانند باد و وزنده و برخی همچون اسب، و جز این‌ها، چنانکه در حدیث وارد شده است.

۱. خواجه نصیر طوسی در این باره گوید «... و آنچه در بعضی اشاراتِ نوامیس آمده است که صراطِ خدای از موی باریک‌تر و از شمشیر تیز‌تر بُود عبارت از صعوبتِ التزام طریق فضایل باشد...» (اخلاق ناصری، ۱۱۸، مینوی-حیدری، خوارزمی، ۱۳۶۰ ه. ش.).

۲۷. بهشت و دوزخ حق است

و بهشت و دوزخ حق است، زیرا آیات و احادیثی که درباره آن دو وارد شده مشهورتر از آن است که پنهان بماند و بیشتر از آن است که شماره توان کرد. و منکران تمسک به این کرده‌اند که بهشتی بدین صفت وصف شده است که عرضِ آن مانند عرضِ آسمان‌ها و زمین است، این در عالمِ عناصرِ محل است، و در عالمِ افلاک داخل کردنِ عالمی در عالمِ دیگر است، یا عالمِ دیگری که خارج از آن است، و این مستلزم جوازِ خرق و التئام است^۱، و آن باطل است.

گوییم: این بر پایه اصلِ فاسدِ شمامست، و ما درباره آن در جای خود سخن گفته‌ایم.

و آن دو، یعنی بهشت و دوزخ، اکنون خلق شده‌اند و موجود هستند، و این برای تأکید و تکرار است.

و بیشتر معزله، گمان برده‌اند که آن دو روز جزا آفریده می‌شود. دلیلِ ما، قصّةَ آدم و حواء (ع) است و سُکنی دادن آنها در بهشت است و نیز آیات آشکاری که در آماده‌بودن آن دو آمده است مانند: «أَعِدْتَ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۳/آیه ۱۲۳) = آماده شده است برای پرهیزگاران؛ و نیز «أَعِدْتَ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، ۲/آیه ۲۴)، چه در عدول از ظاهر ضرورتی وجود ندارد.

و اگر با این قول، به آیاتی مانند این معارضه کنند که «تُلَكَ الْدَّارُ الْآخِرَةُ نَجَعَلُهَا

۱. خرق و الیام (شکافتن و پیوستن) اصطلاح فیلسوفان است و می‌گویند: اجرام سماوی شکافته و پیوسته نشوند. امام فخر رازی در تفسیر کبیر (زیر آیه «يوم تشقق السماء، فرقان، ۲۵ / آیه ۲۵») گوید: «حدیث امتناع الخرق والإیام حدیث اللئام» این سخن که شکافتن و پیوستن اجرام سماوی یعنی آسمانها ممتنع است سخن لئیمان است یعنی فیلسوفان!

لِلَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ عُلُواً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» (قصص، ۲۸ / آية ۸۳)؛ گوییم: این احتمال حال و استمرار می‌کند، و اگر آن را مسلم نیز بدانیم، باز قصه آدم از معارضه سالم می‌ماند. آنان می‌گویند: اگر بهشت و دوزخ هم اکنون موجود باشد، هلاک اهل بهشت جایز نباشد، زیرا خدائی تعالیٰ می‌گوید: «أُكُلُّهَا دَائِمٌ» (رعد، ۱۳ / آية ۳۵) = خوردنی‌های آن پایدار باشد، لیکن لازم باطل است، چه خدائی تعالیٰ گوید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۲۸ / آية ۸۸) = همه چیز هلاک شود مگر ذات او.

گوییم: پنهان نیست در اینکه دوام خوردن [طعام] بهشتی به عین آن ممکن نیست، و همانا مراد به آن دوام این است که هرگاه از آن چیزی فانی شود چیزی به بدل آن بیابد، و این یک لحظه هم منافی هلاک نیست.

جز اینکه هلاک مستلزم فنا نیست، بلکه خارج شدن از انتفاع در معنی آن کافی است، و اگر این نکته را مسلم هم بدانیم جایز باشد که مراد از آن یکی باشد که هر چیزی که ممکن است در حد ذات خویش هلاک است، بدین معنی که وجود امکانی با نظر به وجود واجب، به منزله عدم است.

و آن دو باقی باشند و فنا نپذیرند، و نیز ساکنان آن دو فانی نباشند؛ یعنی دائم باشند و عدم پایدار بر آن دو طاری نگردد، زیرا خدائی تعالیٰ در حق هر دو گروه بهشتی و دوزخی می‌گوید: «خالدُّ الدِّينَ فِيهَا أَبْدًا» (نساء، ۴ / آية ۱۶۹)

و اما اینکه گفته‌اند که آن دو هلاک می‌شوند، و اگرچه یک لحظه باشد، تا تحقیقی برای گفتار خدائی تعالیٰ باشد که «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، منافی بقا بدین معنی نیست، بنابر اینکه در آیه دلالتی بر فنا نیست.

و جهمیه بدین رفته‌اند که این دو فانی نمی‌شوند و اهل آن دو فانی می‌شوند، و آن قولی است باطل و مخالف کتاب و سنت و اجماع است، و بر ضد آن شبھه‌یی وجود ندارد تا چه رسد به حجتی.

۲۸. گفتار درباره گناهان کبیره

و کبائر، چنین است که روایات درباره آن اختلاف دارد، و از این عمر روایت شده که آن ^{نه} چیز است: انباز دانستن به خدا؛ قتل نفس بدون حق؛ و ^{قذف} مُخْصَّنه؛ زنا؛ فرار از جنگ با دشمن دین (زَحْف)؛ سِخْر؛ خوردن مال یتیم؛ و عاقَ والدین مسلمان؛ والحاد در حَرَم. و ابوهریره بر این نکات رباخوردن را افزوده؛ و علی (رض) دزدی و شراب خواری را افزوده است. و گفته‌اند: هر چیزی که فساد آن مانند چیزهایی که یاد شده یا از آنها بیشتر باشد [جزو کبائر است]؛ و گفته‌اند هر چیزی که شرع درباره آن بویژه وعید داده؛ و گفته‌اند: هر معصیتی که بنده بر آن اصرار ورزد، آن کبیره است، و هر معصیتی که از آن استغفار کند آن صغیره است.

وصاحب کفایه^۱ گوید: درست این است که این دو دو نام اضافی‌اند^۲ که به ذات خودشان شناخته نمی‌شوند، پس هر معصیتی وقتی به مافوق خود نسبت داده شود صغیره است، و اگر به مادون خود نسبت داده شود، آن کبیره است؛ و کبیره مطلقه عبارت از کفر است، زیرا هیچ گناهی بزرگ‌تر از آن نیست. و در جمله، مراد از کبیره در اینجا اموری غیر از کفر است.

بنده مؤمن از ایمان خارج نمی‌شود؛ به سبب بقای تصدیقی که همان حقیقت ایمان است، برخلافِ معتزله، چه به گمان ایشان مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر. و این همان منزلت میان دو منزلت است؛ بنابر اینکه اعمال پیش ایشان جزئی از حقیقت

۱. یعنی نورالدین ابویکر احمدبن محمود صابونی بخاری حَنْفی (وفات، ۵۸۰ هـ. ق.) که تفاتانی در شرح مقاید از آن چندبار نقل کرده است (حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲۷۲۴، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق.).

۲. یعنی متضایف‌اند و یکی بدون دیگری تحقق نمی‌یابد و معنی پیدانمی‌کند.

ایمان است.

ونه او را یعنی بندۀ مؤمن را داخل در کفر می‌کند^۱، برخلاف خوارج، زیرا ایشان بدین رفته‌اند که مرتكب کبیره، و بلکه صغیره نیز کافر است. و میان کفر و ایمان واسطه‌یی نیست.

و ما را چند وجه^۲ است:

نخست اینکه: همچنانکه پس از این بیان خواهد شد حقیقت ایمان همان تصدیق قلبی است. و مؤمن را از اتصاف به آن بیرون نمی‌آورد مگر آن چیزی که مُنافی آن باشد. و مجرّد اقدام بر کبیره به سبب غلبة شهوت یا حمیّت یا آنفَت یا کسالت، بویژه اگر همراه با خوف عِقاب و أُمید عفو و عزم بر توبه باشد، مُنافی با آن یعنی بقای ایمان نیست.

بلی اگر به طریق استحلال و استخفاف باشد کفر است، زیرا این دو علامت تکذیب باشد، و نزاعی نیست در اینکه از گناهان آنچه شارع آن را نشانه‌یی برای تکذیب قرار داده و علم به چنین بودن آنها به دلیل‌های شرعی ممکن است مانند نماز بُردن به بُتان و انداختن مصحف در قاذورات، و تلفظ به کلماتِ کفر و مانند این‌ها از آنچه به دلایل ثابت شود، البته کفر است، و با این بیان حل می‌گردد آنچه گفته‌اند که: ایمان هرگاه عبارت از تصدیق و اقرار باشد، سزاوار است که مُقْرَر و تصدیق‌کننده کافر نباشد به افعال کفر و الفاظ آن تازمانی که تکذیب یا شک او تحقق نیافته باشد.

– دوم اینکه: آیات و احادیشی هست که ناطق به اطلاق مؤمن بر عاصی است مانند اینکه می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى» ای کسانی که قصاص در باب کشتگان بر شما واجب شده (بقره، ۲ / آیه ۱۷۸) و باز می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تُوبَةً نَصْوَحَّا» (تحريم، ۶۶ / آیه ۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید توبه کنید به سوی خدا توبه‌یی مخلصانه؛ و باز می‌گوید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلُوا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۹)، و همانندان آن بسیار است.

– سوم اینکه: اجماع امت از روزگار پیامبر(ص) تاروزگارِ ما چنین بوده است که

۲. وجه = جواب.

۱. یعنی معصیت کبیره.

هر کس اهل قبله باشد ولو بی توبه مرده باشد بر وی نماز گزارند و دعاء و استغفار بر او کنند، با علم به ارتکاب کبائر از سوی وی، بعد از اتفاق به اینکه این کار جز بر مؤمن جایز نیست.

و معتزله به دو دلیل احتجاج کرده‌اند:

— نخست اینکه: امت پس از اتفاقشان بر اینکه مرتكب کبیره فاسق است، و اختلاف کردند در اینکه او مؤمن است و آن مذهب اهل سنت و جماعت است— یا کافر است، و آن مذهب خوارج است— یا منافق است، و آن قول حسن بصری است— پس ما آنچه را که متفق علیه است گرفتیم، و آنچه را که مختلف فیه است ترک کردیم، و اکنون گوییم که: او فاسق است، و نه مؤمن و نه کافر و نه منافق است.
وجواب این است که گوییم: این احداث و تکیه بر قول مخالف است زمانی که سلف بر آن اجماع کرده‌اند مبنی بر اینکه منزلتی میان دو منزلت وجود ندارد، پس باطل باشد.

— دومی اینست که او مؤمن نیست، زیرا خدای تعالی می‌گوید: «آفُنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا» (سجده، ۳۲ / آیه ۱۸) آیا آنکه مؤمن است مانند کسی باشد که فاسق است؟ و اینجا مؤمن را در مقابل فاسق قرار داد. و نیز قول آن حضرت(ص) که می‌گوید: «لَا يَزْفَنِ الظَّافِنِ حِينَ يَزْنِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ»^۱، و نیز قول آن حضرت(ص) «لَا يَعْمَلَ لَهُ»^۲؛ و نه کافرند، بدلیل اینکه بتواتر رسیده است که از میان امت کسانی بودند، که آنها را نمی‌کشتند، و بر آنها احکام مرتدان را اجرانمی‌کردند، و آنان را در مقابل مسلمانان دفن می‌کردند.

وجواب این است که مراد به فاسق در آیه، کافر است، و بیگمان کفر از عظیم‌ترین فسق‌هاست، و حدیث بر سبیل تغليظ و مبالغه در زجر از معاصی وارد شده است، به دلیل آیات و احادیثی که دلالت بر این دارد فاسق مؤمن است، تا بدانجا که آن حضرت(ص) به ابوذر فرمود آنگاه که در این سؤال مبالغه کرد «و اگر زنا کند و دزدی

۱. زناکار زنا نمی‌کند آنگاه که زنا می‌کند در حالی که او مؤمن است (سیوطی، جامع صغیر، ۲/۳۲۱، چاپ مصطفی محمد عماره).

۲. ایمان نیست کسی را که او را امانت نیست.

نماید، به رغم اتفاق ابودزه.

خوارج احتجاج کرده‌اند به نصوص ظاهر در اینکه فاسق کافر است، مانند این قول خدای تعالیٰ «وَمَنْ لَمْ يَخْكُمْ إِعْلَمَ اللَّهُ فَأَوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۵/۴۴) و کسانی که حکم نکنند بدانچه خدا فرود آورده، پس آن‌ها همان کافران‌اند، و این آیه که «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور، ۲۴/۵۵) و کسانی که بعد از آن کافر شوند، پس آنان همان فاسقان‌اند؛ و مانند این قول آن حضرت (ص) «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مَعْمَدًا فَقَدْ كَفَرَ» هر کس نماز را بعمند ترک کند کافر شده است. و در اینکه عذاب خاص کافران است خدای تعالیٰ می‌گوید: «إِنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّ» (طه، ۲۰/۴۸) آیه عذاب برای کسی است که دروغزن شمرد و روی گردانید، و باز می‌گوید: «لَا يَضْلِلُهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّ» (لیل، ۹۲/۱۵-۱۶) در نیاید به دوزخ مگر شوربخت‌تر، آنکه دروغزن شمرد و روی گردانید؛ و باز می‌گوید: «إِنَّ الْخِزْرَى الْيَوْمَ وَالسَّوْءَ عَلَى الْكَافِرِينَ» (نحل، ۱۶/۲۷) = بیگمان آن روز خواری و شوربختی کافران را باشد، و جز اینها.

وجواب این است که: این آیات ظاهرشان به سبب وجود نص‌های قاطع متروک است دال بر اینکه مرتكب کبیره کافر نیست، و اجماع بر این منعقد و حاصل است – بنابر آنچه گذشت، و خوارج از آنچه اجماع بر آن منعقد و حاصل شده خارج‌اند، و اعتنایی به سخن ایشان نیست.

«وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ» و خدا نمی‌بخشد که بر او انبار گیرند و این اجماع مسلمانان است، لیکن ایشان اختلاف کرده‌اند در اینکه این عقلاء‌جايز است یا نه؟ پس برخی بر این رفته‌اند که این عقلاء‌جايز است، و همانا عدم آن به دلیل سمع دانسته می‌شود؛ و بعضی گفته‌اند که این کار عقلاء‌ممتنع است زیرا قضیه حکمت تفرقه میان نیکوکار و بدکار است، و کفر در جنایت نهایت است و احتمال اباحه و رفع حرمت را اصل‌برنمی تابد، پس احتمال عفو و رفع غرامت در آن نمی‌رود.

ونیز کافر آن را به درستی کفر می‌داند، و از این روی برای او عفو و مغفرتی طلب نمی‌شود، و در بخشش از وی حکمتی وجود ندارد. و نیز آن اعتقاد ابدی است پس

مستلزم جزای ابد است، و این برخلاف گناهانِ دیگر است. و می‌بخشد آنچه جز این است برای کسانی که می‌خواهد از صغیره‌ها و کبیره‌ها، همراه توبه و یا بی آن، برخلاف معتزله. و در بیان حکم ملاحظه به معنی آیه است که دال بر ثبوت آن است. و آیات و احادیث در این معنی بسیار است. ولی معتزله آنها را اختصاص به صغیره‌ها و کبیره‌های مقرن به توبه می‌دهند و به دو دلیل تمسک می‌ورزند:

—**نخستین آنها آیات و احادیثی است که در وعید عاصیان وارد شده است.** و جواب از آن چنین است که آنها بنابر تقدیر عمومشان دلالت بر وقوع می‌کنند و جوب. و درباره عفو نص‌های زیاد هست، پس گناهکار بخشووده را از عمومات و عید مخصوص می‌سازد. و بعضی گمان برده‌اند که خلف در وعید، کرمی از سوی خداست، لذا از سوی او جایز است. ولی محققان بخلاف این عقیده دارند و می‌گویند تبدیل قول چگونه ممکن باشد، در حالی که خدائی تعالی گفته است: «ما يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَذَّي» (قاف، ۵۰ / آیه ۲۹) قول [عذاب] نزد من دگرگونه نمی‌شود.

—**دومین آنها این است که: گناهکار اگر بداند که بر گناه خود عقاب نخواهد دید این علم تقریری بر گناه و اغراضی غیر بر انجام آن می‌شود، و این منافی با حکمت فرستادن پیامبران می‌شود.**

و جواب آن این است که مجرد جواز عفو مایه ظن عدم عقاب نمی‌شود، تا چه رسد به علم بدان. و این چگونه ممکن باشد در حالی که عمومات وارده در بابت وعید مقرن به غایت تهدید است، و همان جانب وقوع را به هر کسی مُرجح می‌سازد، و این به عنوان زجر و باززدن از گناه کافیست.

و عقاب کردن بر صغیره جایز است چه مرتكب آن از انجام کبیره سرباز بزند بانه، زیرا این داخل قول خدائی تعالی می‌شود که «و يغفر ما دون ذلك لِمَن يشاء» (نساء، ۴ / ۱۱۶) و می‌بخشاید آنچه کمتر از این است برای کسی که بخواهد، و نیز این قول خدائی تعالی که: «لَا يغادرُ صُغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا حَصَاهَا» (كهف، ۱۸ / آیه ۴۹) برکnar نمی‌ماند صغیره و یا کبیره بی از علم او مگر اینکه آنها را برمی‌شمارد، و احصاء همانا

به سؤال و مجازات باشد، و نیز آیات و احادیث دیگر.

و بعضی از معتزله بر این رفته‌اند که هرگاه بنده از کبیره‌ها بپرهیزد، تعذیب او جایز نباشد نه بدین معنی که آن عقلاً ممتنع است، بلکه بدین معنی است که آن جایز نیست واقع شود برای اینکه دلایل سمعی اشاره بر این دارد که آن واقع نمی‌شود، برای اینکه خدائی تعالی می‌گوید: «إِنَّ تَحْبُّنَّ بِأَكْبَارِهِ مَا تُهْنِوَنَّ عَنْهُ نُكَفَّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (نساء، ۴ / آیه ۳۱) اگر بپرهیزید از کبیره‌های آنچه از آن نهی شده‌اید گناهان [صغریه‌تان] را برای شما می‌پوشانیم.

و جواب از آن این است که کبیره مُطلقه همان کفر به خداست، زیرا آن در همه اقسام گناه با نظر به انواع کفر، کامل است، و اگرچه همه آنها در حکم از نوعی و ملتی واحدند، ولی با نظر به افراد مخاطبان، باید جمع را با جمع و افراد را با افراد در نظر گرفت، مانند اینکه می‌گوییم: قوم بر چهار پایان خود سوار شدند و جامه‌های خود را به تن کردند و مقصود این است که هریک از آنها بر چارپای خود سوار شد و جامه خود را به تن کرد.

وبخشایش از کبیره، این معنی را پیش از این یاد کرد، جز اینکه آن را باز یاد کرد تا دانسته شود ترک مژاحده بر گناه، آن معنی است که لفظ عفو بر آن اطلاق می‌شود، همچنانکه لفظ مغفرت بر آن اطلاق می‌شود و این قول او به هر دو لفظ تعلق می‌گیرد. و این زمانی است که آن قول از روی حلال شمردن لفظ کفر بر زبان نیاید، زیرا استحلال کفر است، به دلیل آنچه در آن تکذیب مُنافی با تصدیق وجود دارد. و با این شرحی که گذشت نصّ‌های دال بر تخلید عاصیان در آتش و یا سلب ایمان از آنان تأویل می‌گردد.

۲۹. شفاعتِ رسولان و نیکوکاران و قوع می‌یابد

و شفاعت کردنْ برای رسولان و نیکان در حقِ اهل گناهان کبیره ثابت است، و این از اخبار مستفیض^۱ بر می‌آید. و این خلاف قول معتزله است. و این مبنی بر آن چیزی است که بحث از جوازِ عفو و مغفرت بدون شفاعت پیش از این گذشت، پس به شفاعت کردن آولین است. و حال آنکه نزد ایشان هرگاه عفو و مغفرت جایز نباشد، شفاعت هم جایز نباشد.

دلیل ما قول خدای تعالی است که می‌گوید: «وَ أَسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ» (محمد، ۴۷ / آیه ۱۹) و باز می‌گوید: «فَإِنَّفَعَهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ» (مدثر، ۷۴ / آیه ۴۸)، زیرا اسلوب این سخن در جمله بر ثبوت شفاعت دلالت می‌کند، و گرنه برای نفی سود آن از کافران زمان قصد تقبیح حال آنها و تحقیق بأس شان معنایی نبود، زیرا مثل این مقام اقتضای آن می‌کند که آنان را بدآنچه به ایشان اختصاص دارد بنامند نه بدآنچه نسبت به آنها و غیرشان عامَ باشد.

و مراد این نیست که تعلیق حکم به کافر دلالت بر نفی آن از غیر او می‌کند، تا بر آن رد کرد بدین ترتیب که آن حجتی قائم است بر کسی که مفهوم آن را می‌گوید، و قول آن حضرت(ص) که: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أَمْقَى»، مشهور است، و بلکه احادیث در بابِ شفاعت از حیثِ معنی متواتر است.

و معتزله به همانند این قول خدای تعالی احتجاج کرده‌اند «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجِزِي

۱. یعنی اگر عفو و مغفرتِ خدا جایز نباشد، شفاعت نیز جایز نباشد، چه اگر خدادار حقِ کسی عفو و مغفرت نداشته باشد به تعبیر سعدی «شفاعتِ همه پیغمبران ندارد سود». و خبر مستفیض، نزدیک به خبر متواتر است و همچون آن معتبر است.

نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً» (بقره، ۲ / آیه ۴۸) و بپرهیزید از روزی که نفسی از نفسی دیگر چیزی را جزاندهد و از او شفاعتی پذیرفته نمی‌شود؛ و باز می‌گوید: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر، ۴۰ / آیه ۱۸) نه ظالمان را یاوری باشد و نه شفاعت‌کننده‌ی که از او اطاعت کنند.

و جواب: – پس از مسلم دانستن دلالت آن بر عموم در اشخاص و ازمان و احوال – این است که تخصیص آن به کافران واجب است تا میان آدله جمع کنیم. و چون اصل عفو و شفاعت به دلایل قطعی از کتاب، سنت و اجماع ثابت است، معتزله به عفو مطلق صغیره‌ها قائل اند، و درباره کبیره‌ها معتقدند که این کار پس از توبه باشد و معنی شفاعت نزد ایشان افزون گشتن ثواب است، و این هر دو عقیده یعنی شفاعت بعد از توبه و افزون گشتن ثواب فاسد است.

اماً نخستین، برای اینکه توبه کننده و مرتكب صغیره‌یی که از کبیره اجتناب می‌کند نزد ایشان مستحق عذاب نیست، لذا برای عفو معنایی وجود ندارد.

اماً دومی فاسد است برای اینکه نص‌های دال بر شفاعت به معنی طلب عفو از جنایت است.

و اهل کبان از مؤمنان در آتش جاودانه نمانند، و اگرچه بی توبه بمیرند، زیرا خدای تعالی گوید: «قَنْ يَعْمَلُ مُتَّقَلٌ ذَرَّةٌ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله، ۹۹ / آیه ۷) هر کس همسنگ ذرّه‌یی از نیکی بکند [جزای] آن را ببیند.

و نَفْسِ ایمان عملی نیک است، و دیدنِ جزای آن پیش از درآمدن به آتش ممکن نیست، آنگاه به آتش درمی‌آید و جاودانه در آن می‌ماند، زیرا این به اجماع باطل است، پس خروج از آتش معین می‌گردد، و این بنا بر قول خدای تعالی است که: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَخْرِيٰ مِنْ تَحْتِهَا أَلْأَنْهَارُ» (توبه، ۹ / آیه ۷۷) خدامردان و زنانِ مؤمن را وعده داده است بهشت‌هایی که از زیر آنها جویه‌ها روان است؛ و باز می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانُوا لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ تُرْزَلُّا» (کهف، ۱۸ / آیه ۱۰۷) بیگمان کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای نیک کرده‌اند آنان را بهشت‌های فردوس باشد برای فرودآمدن. و نیز متون دیگر دال بر این است که مؤمن از اهل

بهشت باشد، با دلایل قاطعی که پیش از این گذشت مبنی بر اینکه بنده به سبب معصیت از ایمان خارج نشود.

و نیز خلود در آتش از بزرگ ترین عقوبات ها باشد، و آن جزای کفر است که اعظم جنایات است و برای آن تعیین شده است، پس اگر بدان غیر کافر را جزاده، زیاده بر قدر جنایت باشد، پس عدل نباشد.^۱

و معتزله بدین رفته اند که هر کس وارد دوزخ شود، او در آنجا مخلد بماند، زیرا او یا کافر است و یا صاحب کبیره بی که بی توبه مرده است، زیرا مقصوم و تائب و صاحب صغیره هرگاه از کبیره ها اجتناب کنند، از اهل آتش نباشند – بنابر آنچه از اصولشان گذشت، و حال آنکه کافر به اجماع مخلد است.

و همین است [وضع] صاحب کبیره بدون توبه [به قول معتزله] به دو جهت: یکی از آن دو اینست که او سزاوارِ عذاب است، و آن مضرّت خالص دائم است، پس با استحقاق ثواب که عبارت از منفعت خالص دائم است منافات دارد.

و جواب منع قید دوام است که یاد کردیم، بلکه منع استحقاق به معنایی که ایشان قصد کرده اند و آن استیجاب است. و همانا ثواب فضلی از او و عذاب عدل او است. پس اگر بخواهد عفو کند و اگر خواهد او را مدت درازی عذاب کند آنگاه او را داخل بهشت کند.

دومین آنها این است که: نصّهای دال بر خلود، مانند اینکه می‌گوید: «وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزِاءُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (نساء، ۴ / آیه ۹۳) و هر کس مؤمنی را بغمد بشد پس جزای او دوزخ باشد و در آن جاودانه بماند؛ و باز می‌گوید: «وَمَنْ يَغْصُنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَه يُذْخِلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (نساء، ۴ / آیه ۱۴) و هر کس به خدا و رسول او عصیان ورزد و از حدود او تجاوز کند او را در آتشی اندر آورد که در آن جاودانه بماند؛ و باز می‌گوید: «مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاحْاطَتْ بِهِ خَطِيئَةٌ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون» (بقره، ۲ / آیه ۸۱) هر کس گناهی کسب کند و خطای او را فرو

۱. باید پرسید کدام عدل؟ شما که به عدل اعتقاد ندارید و هر کاری را که خدا بکند عین عدل می‌شمارید!

بیینید مولوی چه می‌گوید (دیوان کبیر، غزل ۴۷، بیت ۲۵۴۲۰، فروزانفر):

یکی ستم زی وی از صد هزار عدل بی است زهی خوشی ستم لایل الله!

پوشد، ایشان دوزخیان اند در آنجا جاودانه بمانند.

وجواب این است که: قاتل مؤمن به سبب مؤمن بودن جز کافر نباشد، و همین طور است آنکس که از همه حدود تجاوز کند، و همین طور کسی که خطاهایش او را فروگیرد و شامل هر جانبی باشد. و اگر این نکته را مسلم بدارند، پس خلود در مورد مُكْثِ طویل به کار رفته است، چنانکه می‌گویند: «سِجْنٌ مُّخْلَدٌ» زندانی پایدار. و اگر این را پذیرند، چنانکه گذشت آیات به معنی عدم خلود عذاب خواهد بود.

۳۰. سخن درباره ایمان

و ایمان در لغت تصدیق است، یعنی اقرار به حکم خبردهنده و پذیرفتن آن و او را راستگو دانستن، و آن إفعال از آمن است و حقیقت «آمن بِه» یعنی آمنه مِن التَّكْذِيبِ وَالْخَالِفَةِ است. و آن به لام متعدی می‌شود، چنانکه در سخن خدای تعالیٰ چنین است [به حکایت از برادران یوسف] «وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (یوسف، ۱۲ / آیه ۱۷) و تو به ما تصدیق نداری؛ و باز به باء متعدی می‌شود چنانکه در قول آن حضرت(ص) «الإيمانُ آن تُؤْمِنَ بِاللَّهِ» ایمان آنست که به خدا بگروی یعنی تُصَدِّقَ. و حقیقت تصدیق این نیست که نسبت صدق به خبر یا خبردهنده بدون اذعان و قبول در دل واقع شود، بلکه حقیقت آن اذعان و قبول آن نسبت است به نحوی که اسم تسليم بر آن واقع شود؛ چنانکه امام غزالی بر آن تصریح کرده است.

و خلاصه، آن معنایی است که در فارسی از آن به «گرویدن» تعبیر می‌شود، و آن معنای تصدیق مقابل تصوّر است، آنجا که در آغاز علم میزان (= منطق) می‌گویند: علم یا تصوّر است یا تصدیق. و بدین معنی رئیس ایشان^۱ ابن سینا تصریح کرده است، و اگر این معنی برای بعضی از کافران حاصل گردد اطلاق این اسم یعنی کافر بر وی از این جهت است که بر او چیزی از نشانه‌های تکذیب و انکار هست. چنانکه اگر فرض کنیم که یکی به همه آنچه پیامبر(ص) آورده تصدیق کند و آنها را مسلم بدارد و بدآنها اقرار و عمل کند، و با این همه با اختیار زنار بر میان بندد، یا به اختیار بت را پرسند، اورا کافر می‌شماریم، به سبب آنکه پیامبر(ص) آن را علامت تکذیب و انکار قرار داده است.

۱. اشاره به لقب «شیخ الرئیس» ابوعلی سینا (وفات، ۴۲۸ هـ. ق.) است.

و تحقیق این مقام بنابر آنچه یاد کردم راه را برای تو جهت حل بسیاری از اشکالات واردہ در مسأله ایمان آسان می‌کند. و هرگاه حقیقتِ معنی تصدیق را شناختی، باید بدانی که ایمان در شرع: عبارت از تصدیق بدان چیزی است که از سوی خدا آمده است: یعنی تصدیق پیامبر (ص) به قلب در همه آنچه به ضرورت آمدنش از سوی خدا اجمالاً دانسته می‌شود، و آن برای خروج از عهده ایمان کافیست، و درجه آن از ایمان تفصیلی پایین‌تر نیست. و مشرک تصدیق‌کننده به وجود صانع و صفات او مؤمن نباشد مگر به حسب لغت، ولی به حسب شرع مؤمن نباشد، زیرا به توحید خلل کرده، و بدین اشاره دارد قولِ خدای تعالیٰ که «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، ۱۲ / آیة ۱۰۶) و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز اینکه در آن حال نیز مشرک باشند.

و اقرار به آن یعنی به زبان، جز اینکه تصدیق رُکن است و هرگز احتمال سقوط ندارد، و حال آنکه اقرار احتمال سقوط را دارد چنانکه در حالت اکراه چنین است.^۱ و اگر گویند که تصدیق ممکن است باقی نماند چنانکه در حالت خواب و غفلت: گوییم: تصدیق در دل باقی است، و ذهول همانا در حصول آن باشد. و اگر مسلم بدارند شارعِ محققی را که ضدش بر آن جریان نمی‌یابد در حکم باقی قرار داده است، چنانکه مؤمن نامی است برای آنکه در حال یا در گذشته ایمان آورده، و آنچه از علامتِ تکذیب است بر آن راه نمی‌یابد.

و آنچه مؤلف یاد کرده مبنی بر اینکه ایمان همان تصدیق و اقرار است مذهب بعضی از دانشمندان است، و امام شمس‌الائمه و فخرالاسلام^{*} آن را برگزیده‌اند. و جمهور محققان بر این رفتہ‌اند که تصدیق به قلب است، و اقرار تنها شرطی برای اجرای احکام در دنیاست در حالی که تصدیق به قلب امری باطنی است، و ناچار

۱. اشاره به «اکراه» یا زور است که بر کسی وارد آورند که به زبان خدا یا رسول را انکار کند چنانکه در آیه ۱۰۶ سوره نحل (۱۶) بدان اشاره شده است «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ...» چه کسی پس از ایمان آوردن خود کفر ورزد مگر اینکه مُکْرَه و مجبور شود. و آیه در حقیقت عمار یا سر آمد که او راشکنجه دادند تا رسول (ص) را ناسزا گفت، برای تفصیل آن (« ابوالفتح رازی، تفسیر، ۸/۱۴۸ - ۹ چاپ مرحوم ابوالحسن شعرانی، اسلامیه، ۱۳۸۵ ه. ق.»).

* امام شمس‌الائمه و فخرالاسلام را هنوز نیافته‌ام.

باید آن را علامتی باشد.

و هرگز به قلب خود تصدیق کند ولی به زبان اقرار نکند، او نزد خدا مؤمن است، و اگرچه در احکام دین مؤمن نباشد^۱ و هرگز به زبان خود اقرار کند و به قلب خود تصدیق نکند، مانند منافق، به عکس آن است. و این اختیار شیخ ابو منصور (ره) است^۲، و نص‌ها آن را باری می‌دهند. خدای تعالی می‌گوید: «اولنک کتب فی قلوبهم الایمان» (مجادله، ۵۸ / آیه ۲۲) و باز می‌گوید: «وَ قُلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ» (نحل، ۱۶ / آیه ۱۴) و باز می‌گوید: «هرگز ایمان در دل‌های شما داخل نشده». ^۳ و آن حضرت (ص) می‌گوید: «اللَّهُمَّ ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَ طَاعَتْكَ» ^۴ و باز آن حضرت (ص) خطاب به اسامة گفت آنگاه که کسی را کشته بود که لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ گفته بود: «هَلَا شَقَقَتْ قَلْبُهُ» = چرا دلش نشکافتنی.

واگربگویی که: بلى ایمان همان تصدیق است، ولیکن اهل لغت از آن جز تصدیق به زبان نمی‌شناسند، و پیامبر (ص) و یارانش از مؤمنان به کلمه شهادت قانع بودند، و بدون استفسار از آنچه در قلبشان بوده به ایمانشان حکم می‌کردند.

من گویم: روشن است که معتبر در تصدیق عمل قلب است، چنانکه اگر عدم وضع لفظ تصدیق را به معنایی غیر از تصدیق قلبی فرض کنیم، احدی از اهل لغت و عرف حکم نکرده است به اینکه متألف لفظ به کلمه صَدَّقَتْ: تصدیق کننده پیامبر (ص) و مؤمن به او باشد.

واز این روی، نفی ایمان از بعضی از مُقْرَآن به زبان صحیح است، چنانکه خدای تعالی می‌گوید: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَّنَ بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره، ۲ / آیه ۸) و از مردمان کسانی هستند که می‌گویند به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم ولیکن آنان مؤمن نیستند؛ و باز می‌گوید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَّنَّا قَلْمَ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكُنْ قُولُوا أَشْلَمْنَا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۱۴) اعراب گویند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌ایم ولیکن بگویید اسلام آورده‌ایم.

۱. یعنی مسلمانان با او معامله مسلمان نکنند.

۲. مقصود ابو منصور ماتریدی است.

۳. بقیة آیه ۱۴ سوره حجرات است که بعداً می‌آید.

۴. خدایا دلم را بر دین و طاعت خود استوار دار.

و اما مُقِرَّ به زبانِ تنها، نزاعی نیست در اینکه او لُغَةً مؤمن است، و احکام ایمان ظاهرآ بروی اجرا می‌شود^۱، و نزاع در این است که او در آنچه میان او و میان خدای تعالی است مؤمن است یا نه؟ و پیامبر (ص) و کسانی که پس از او بودند همچنانکه بودند به ایمان کسی که به کلمه شهادت تکلُّم می‌کردند حکم می‌کردند، و در همان حال به کفر منافق نیز حکم می‌کردند، و این دلالت می‌کند بر اینکه در ایمان کارِ زبان کفايت نمی‌کند.

ونیز: اجماع حاصل است بر ایمان کسی که به دل تصدیق کند، و قصد اقرار به زبان نماید، ولی مانعی او را از این کار منع کند مانند گُنگی و مانند آن. پس آشکار شد که حقیقتِ ایمانِ صریف [تکلُّم] به دو کلمه شهادت نیست – بنابر آنچه کرامیه گمان می‌کنند.

واز آنجا که مذهب جمهور متکلمان و محدثان و فقیهان این است که: «ایمان تصدیق به جَنَان و اقرار به زبان و عمل به ارکان است» به نفی این قول اشاره می‌کند و می‌گوید:

و اما اعمال یعنی طاعات در نفس خود افزونی می‌یابند، و حال آنکه ایمان نه افزوده می‌شود نه کاسته. و در اینجا دو مقام است:

مقام نخست اینکه: اعمال در ایمان داخل نیستند، بدليل آنچه پیش از این گفتیم که حقیقت ایمان عبارت از تصدیق است، و نیز برای اینکه در کتاب و سنت عطف اعمال بر ایمان وارد شده است، چنانکه خدای تعالی می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (کهف، ۲۸ / آیه ۳۰) آنکسانی که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند، با قطع به اینکه عطف اقتضای مغایرت و عدم دخول معطوف در معطوف عليه می‌کند. و نیز این شرط که ایمان شرط صحّت اعمال حساب شده، وارد شده، چنانکه گوید: «وَمَنْ يَقْمِلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (نساء، ۴۰ / آیه ۱۲۴) و هر کس کارهای نیک کند از مرد و زن در حالی که او مؤمن باشد، با قطع به اینکه مشروط در شرط داخل نمی‌شود زیرا اشتراط شئ به نفس خود ممتنع باشد.

۱. یعنی مالش و اولادش حفظ می‌شود و جزیه از او برداشته می‌شود و چون بمیرد بر او به شیوه اسلامی نماز می‌گزارند و در گورستان‌های مسلمانان دفن می‌شود و همین طور احکام دیگر.

و نیز اثباتِ ایمان برای کسی که بعضی از اعمال را ترک کرده، شده است، چنانکه خدای تعالی می‌گوید: «وَإِن طَائِفَاتٍ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۹) و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم پیکار جویند، بنابر آنچه گذشت (که یکی از این طایفه‌های دوگانه نسبت به دیگری جائز و ظالم باشند)، با قطع به اینکه چیزی بدون رکن خود تحقق نمی‌یابد. و مخفی نماند که این وجوده اقامه حجت بر ضد آنکسی است که طاعات را رکنی از حقیقت ایمان قرار می‌دهد، بدینسان که می‌گوید تاریک آنها مؤمن نیست، همچنانکه رأی معترزله است؛ نه بر مذهب کسی که بدین عقیده می‌رود که این اعمال رکنی از ایمانِ کامل است، به نحوی که تاریک آنها از حقیقتِ ایمان خارج نمی‌شود، چنانکه شافعی بدان رفته است.

و **تمسکاتِ معترزله** به جواب این وجوده پیش از این یاد شد.

— مقام دوم: این است که حقیقتِ ایمان نه افزوده می‌شود و نه کاسته، به دلیلی که پیش از این گذشت که: ایمان تصدیق قلبی است که به حد جزم و إذعان رسیده، و این حالتی است که در آن تصور افزونی و کاستی نمی‌رود، چنانکه اگر برای کسی حقیقت تصدیق حاصل شده باشد، یکسان است اگر طاعات را بجای آورده یا ارتکاب معاصی کند، چه تصدیق او بر حال خود باقی است و اصلاً تغیری در آن پدید نمی‌آید.

و آیاتی که دلالت بر افزونی ایمان دارد، آنها را چنانکه ابوحنیفه (ره) یاد کرده، حمل بر این می‌کنند که آنها فی الجمله ایمان آورده‌اند، آنگاه واجبی را پس از واجبی انجام داده‌اند، پس چنان است که به هر واجب خاصی ایمان آورده‌اند.

و حاصل آن این است که اگر به افزونی آنچه ایمان به آن واجب است افزوده می‌شده، این را جز در عصر پیامبر (ص) تصور نمی‌توان کرد. و در آن نظری هست، و آن اینکه اطلاع بر تفاصیل واجبات در عصرهای جز عصر رسول (ص) نیز ممکن است.

و ایمان در آنچه اجمالاً دانسته شده و در آنچه به تفصیل دانسته شده واجب است، ولیکن مخفی نیست که ایمان در آنچه به تفصیل دانسته شده افزون‌تر، بلکه کامل‌تر است.

و آنچه یاد کرده است که ایمان به اجمالی از درجه خود ساقط نمی‌شود، آن در مورد اتصاف به اصل ایمان است. و گفته‌اند: ثبات و دوام بر ایمان مایه افزونی بر آن در هر ساعتی باشد.

وحاصل آن این است که: ایمان به افزوده گشتن روزگاران افزون می‌گردد به دلیل آنکه عَرضی است که جز به تجدد امثال باقی نمی‌ماند. و در آن نظری هست زیرا حصول مثل پس از انعدام شئ از نوع افزونی در چیزی نباشد، چنانکه مثلاً در سیاهی جسم.

و گفته‌اند: مراد از آن افزونی ثمره و اشراف نور و ضیای آن در دل باشد، زیرا آن به کارهای نیک افزونی می‌یابد و به معاصی کاستی می‌گیرد.

و هر کس بدین رفته است که اعمال از اجزای ایمان است، قبول افزونی و کاستی نزد او آشکار است. و از اینجاست که گفته‌اند: این مسئله فرع مسئله بودن طاعات از ایمان است.

و یکی از محققان گفته است: نمی‌توان پذیرفت که حقیقت تصدیق افزونی و کاستی نمی‌پذیرد، بلکه به سبب قوت و ضعف متفاوت می‌شود، به سبب قطع به اینکه تصدیق آحاد امت مانند تصدیق پیامبر (ص) نباشد، و از اینجا بود که ابراهیم (ص) گفت: «قالَ بْلَىٰ وَلِكُنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (بقره، ۲/۲۶۰) گفت: آری ولیکن برای اینکه دل من اطمینان یابد.

— اینجا بعضی دیگر باقی می‌ماند، و آن این است که بعضی از قدریه^۱ بدین رفته‌اند که ایمان همان معرفت است.

و دانشمندان ما بر فساد آن اتفاق کرده‌اند، زیرا اهل کتاب نبوت محمد (ص) را می‌شناختند همچنانکه پسران خود را می‌شناختند، با قطع به کفرشان برای تصدیق نکرد؛ و نیز برای اینکه از کافران کسانی بودند که حق را به یقین می‌شناختند ولی از راه عناد و استکبار آن را انکار می‌کردند. خدای تعالی می‌گوید: «وَجَحَدُوا وَأَسْتَيْقَنُتُهَا أَفْشُهُمْ» (نمل، ۱۴/۲۷) ولی [به ستم و برتری جویی] آنها را [آیات مارا] انکار کردند و حال آنکه در درون خودشان به آنها یقین داشتند. پس ناچار باید فرق میان

۱. در اینجا مقصود از قدریه، معزله هستند.

معرفتِ احکام و یقین آوردن به آنها، و تصدیق و اعتقاد به آنها را بیان کنیم، تا ایمان بودن دومی، نه اولی صحیح باشد.

و آنچه در کلام بعضی از مشایخ یادشده این است که: تصدیق عبارت از پیوند قلب است بر آنچه دانسته شده از آخبار خبر دهنده. و آن امری نسبی است که باگزینش تصدیق کننده ثابت می‌گردد، ولذا آن را ثواب باشد و رأس عبادات قرار گیرد، به خلاف معرفت که آن بسیاری اوقات بدون کسب حاصل می‌گردد، مانند کسی که چشمش بر جسمی می‌افتد، و برای او معرفتی حاصل می‌شود به اینکه آن جسم دیوار یا سنج است. و باز این گفتار بعضی از محققان است که: تصدیق عبارت از این است که به اختیار خود صدق را به مخبر نسبت بدھی، تا اینکه اگر این معنی در قلب بی اختیار واقع شود، تصدیق نباشد، و اگرچه معرفت باشد. و این دشوار است، زیرا تصدیق از اقسام علم است، و آن از کیفیات نفسانی است نه از افعال اختیاری؛ برای اینکه ما زمانی نسبت میان دو چیز را تصوّر کنیم، و شک ورزیم که آیا آن به اثبات یا نفی است، آنگاه بر همان اقامه شود بر ثبوت آنها، آنچه برای ما حاصل می‌شود، عبارت از اذعان و قبول آن نسبت است، و آن غیر از تصدیق و حکم و اثبات و ایقاع است. بلی تحصیل این کیفیت به اختیار و با مباشرت اسباب و صرف نظر، و رفع موافع و مانند آنها باشد، و بدین اعتبار تکلیف به ایمان وقوع می‌یابد، و این است آنچه مراد به آن کسی و اختیاری است. و معرفت در حصول تصدیق بستنده نیست زیرا این یعنی تصدیق بدون آن یعنی معرفت ممکن باشد.

آری از معرفت یقینی به اختیار کسب شده، تصدیق لازم می‌آید و در این باکی نیست، زیرا در این هنگام آن معنایی پدید می‌آید که از آن در پارسی به «بگرویدن» تعبیر می‌شود، و ایمان و تصدیق جز این نیست، و حصول آن برای کافران مُعاَنِد و مستکبر محال است و بر فرض حصول، تکفیر ایشان با انکار ایشان به زبان و اصرارشان بر عناد و استکبار باشد، و این از علامت‌های تکذیب و انکار باشد.

۱۳۱ ایمان و اسلام یکی است

و ایمان و اسلام یکی است، زیرا اسلام، همان خضوع و انقیاد است به معنی قبول احکام و اذعان. و حقیقت تصدیق نیز همین است همچنانکه پیش از این گذشت. و این را قول خدای تعالی تأیید می کند که می گوید: «فَأَخْرِجُنَا مِنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. فَإِنَّا
وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيِّنٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^۱ (ذاریات، ۵۱ / آیه‌های ۳۵-۳۶)

و در جمله در شرع صحیح نیست حکم بر کسی که او مؤمن است و مسلم نیست، یا مسلم است و مؤمن نیست، و مقصود ما از وحدت آن دو جز این نیست. و ظاهر کلام مشایخ این است که ایشان عدم تغایر آنها را بدین معنی اراده کرده‌اند که یکی از آن دو از دیگری جدا نمی‌شود، نه اینکه به حسب مفهوم اتحاد دارند، چنانکه در کفايه یادشده مبنی بر اینکه ایمان عبارت از تصدیق به خدای تعالی از آنچه از اوامر و نواهي خود دستور داده، و اسلام عبارت از انقیاد و خضوع به الوهیت است، و این تحقق نمی‌یابد مگر به پذیرش امر و نهی. پس ایمان از اسلام از حیث حکم جدا نیست، لذا متغایر نباشند. و هر کس اثبات تغایر کند، او را گویند: «حکم کسی که ایمان آورده و مسلمان نشده چیست؟ یا اسلام آورده و مؤمن نیست کدام است؟» پس اگر برای یکی حکمی اثبات کرد که آن برای دیگری ثابت نیست [و اگر این اعتراض را پذیرفت]، پس چه بهتر و نیکوتر، و گرن به طلاق قول او ثابت می‌شود.

و اگر بگویند: که قول خدای تعالی «قالَ الْاَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا
آشْلَنَا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۱۴)^۲ صریح است در اینکه تحقیق اسلام بدون ایمان

۱. پس بیرون آورده‌یم کسی را که در آنجا از مؤمنان بود و در آنجا جزیک خاندان از مسلمانان نیافتنیم.

۲. نازیان گویند ایمان آورده‌ایم بگو ایمان نیاورده‌اید ولیکن بگویید اسلام آورده‌ایم.

ممکن است؛ گوییم: مراد به آن این است که اسلام معتبر در شرع بدون ایمان یافته نمی‌شود، و آن به معنی انقیاد ظاهر است و بدون انقیاد باطن است، و به مترله متلفظ به کلمه شهادت است، بدون تصدیق در باب ایمان.

و اگر گویند اینکه آن حضرت(ص) می‌گوید: «اسلام این است که شهادت دهی معبدی جز خدا نیست، و محمد(ص) رسول خدادست، و نماز را برپای داری و زکوه را بدھی و رمضان را روزه بدھاری، و اگر توانگر باشی حجّ بیت کنی...» دلیل است بر اینکه اسلام همان اعمال است نه تصدیق قلبی؛

گوییم: مراد این است که از ثمرات اسلام و علامات آن این است، چنانکه آن حضرت بر قومی که بر او درآمدند گفت: «أَتَدْرُونَ مَا أَلَيَانُ بِاللَّهِ وَخَدَةً؟» آیا می‌دانید که تنها ایمان به خدا چیست؟ گفتند: خدا و رسول او داناتر است. گفت: «شهادت به اینکه معبدی جز خدا نیست و اینکه محمد رسول خدادست، و برپا داشتن نماز و دادن زکوه و روزه رمضان، و دادن خمس از غنیمت‌ها»، و همچنانکه باز گفت: «الایمان بِضُغٍ و سبعونَ شُعْبَةً اعْلَاهَا قَوْلُ لِإِلَهِ إِلَهُ اللَّهُ وَادْنَاهَا امَاطَةُ الْأَذِى عَنِ الطَّرِيقِ» ایمان هفتاد و چند بخش است: برترین آنها گفتن لا إِلَهَ إِلَهُ اللَّهُ است و فروترین آنها رفع زحمت از راه مردم.

و هرگاه از بنده تصدیق و اقرار پدیدار شد او را صحیح باشد که بگوید: «انا مؤمنٌ حقًاً من براستی مؤمنٌ

و جایز نیست بگوید: «انا مؤمنٌ ان شاء الله»، زیرا اگر برای شک باشد لامحاله کفر است، و اگر برای تأدُّب و حواله دادن امور به مشیئت خدای تعالی، یا شک در عاقبت و سرانجام باشد نه در حال حاضر، یا برای تبرُّک به ذکر خدای، یا تبری از تزکیه نفس خود و اعجاب به خویش باشد، پس اولی ترک آن است زیرا به هر صورت مُؤْهِم شک است.^۱ و به همین دلیل است که می‌گوید سزاوار نیست و نه می‌گوید: جایز نیست، زیرا وقتی برای شک کردن نباشد، نفی جواز را معنایی نمی‌ماند. چگونه؟ و حال آنکه بسیاری از پیشینیان حتی صحابه و تابعان بدان رفته‌اند. و این مثل این گفتار نیست که

۱. این عقیده به قول معتزله و شیعه نزدیک است.

کسی بگوید: «من جوانم اگر خدا بخواهد»، زیرا جوانی از افعال کسب شده نیست، و نه چیزی که تصوّر بقا بر آن در عاقبت و مآل باشد، و نه چیزی است که بدان تزکیه نفس و [دفع] اعجاب حاصل آید، بلکه مانند این است که کسی بگوید من پارسا و پرهیزگارم إن شاء الله.

و برخی از محققان بر این رفته‌اند که آنچه برای بنده حاصل می‌گردد همان حقیقت تصدیقی است که به سبب آن از کفر خارج می‌گردد، لیکن تصدیق در نفس خود قابل شدت و ضعف است، و حصول تصدیق کامل نجات‌بخش مشارّالیه قول خدائی تعالی است «اولئک هم المؤمنون حَقًا لهم درجاتٌ عند ربِّهم و مغفرةً و رزقُ كَرِيمٍ» (انفال، ۸ / آیه ۴) اینان همان مؤمنان اند به راستی، ایشان را نزد پروردگارشان پایه‌هایی است و آمرزش و روزی بسیار؛ و این در مشیّث خداست؛ و نیز بنابر آن چیزی است که از برخی اشاعره نقل کرده‌اند که: صحیح است بگویند: انا مؤمن ان شاء الله، بنابر اینکه عبرت در ایمان و کفر و سعادت و شقاوت به خاتمت است. زیرا که مؤمن نیکخت کسی است که بر ایمان بمیرد، و گرچه در طول عمر بر کفر و عصیان بوده باشد؛ و کافر شوربخت کسی است که بر کفر بمیرد... و گرچه در طول عمرش بر تصدیق و طاعت زیسته باشد، بنابر آنچه خدائی تعالی در حق ابليس اشاره کرده می‌گوید: «و كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره، ۲ / آیه ۳۴) و بنابر قول آن حضرت(ص) که: «السَّعِيدُ مِنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّةٍ وَ الْشَّقِيقُ مِنْ شَقِيقَ فِي بَطْنِ أُمَّةٍ»، و مؤلف اشاره به ابطال این معنی می‌کند و می‌گوید: و نیکبخت شوربخت می‌شود به اینکه پس از ایمان مرتد شود، و شوربخت نیکبخت می‌شود به اینکه پس از کافر بودن ایمان آورد. و تغییر در سعادت و شقاوت باشد نه إسعاد و إشقاء که این دو از صفات خدائی تعالی است، چه إسعاد تکوین سعادت، و اشقاء تکوین شقاوت است.

و بر خدائی تعالی دگرگونی راه نیابد، و نیز بر صفات او، بنابر آنچه گذشت، زیرا که قدیم محل حوادث نباشد. و حق این است که در معنی خلافی نیست، زیرا اگر به ایمان و سعادت مجرّد حصول معنی مراد باشد، آن در حال حاصل است، و اگر مراد به آن چیزی باشد که نجات و ثمرات بر آن متربّت است، آن در مشیّث خدائی تعالی

است، و برای حصول آن در حاصل قطع نمی‌توان کرد. پس هر کس به حصول قطع کند اولی را اراده کرده، و هر کس آن را به مشیثت تفویض کند، دومی را اراده کرده است.

۳۲. سخن در فرستادن رسولان(ع)

و در فرستادن رُسُل: جمع رسول — که فَعُول از رسالت است — و رسالت سعادتِ بنده نزدِ خدای تعالیٰ و میان خردمندان از آفریدگان اوست تا دشواری‌های آنان را به وسیله آن آسان کند بویژه در آنچه عقولِ ایشان از فهمِ آنها قاصر است از مصالح دنیا و آخرت.

والبته معنای رسول و نبی را در آغازِ کتاب شناخته‌ای.

حکمتی است یعنی مصلحت و عاقبت پسندیده‌یی است. و در این اشاره‌یی است بر اینکه فرستادنِ رسولان واجب است، نه به معنیِ وجوب بر خدای تعالیٰ، بلکه به معنیِ اینکه قضیّه حکمت اقتضای آن را می‌کند که در آن حکمت‌ها و مصلحت‌هاست، و ممتنع نیست، چنانکه سُمَئِیه و براهمه^۱ می‌پندارند، و نه ممکنی است که دو طرفِ آن یکسان باشد، چنانکه بعضی از متکلمان بدان رفته‌اند.

و آنگاه اشاره به وقوع ارسال و فایده آن و راه ثبوت آن و تعیین بعضی از کسانی که رسالت ایشان ثابت شده، می‌کند و می‌گوید: و خدا رسولانی از بشر به سوی بشر فرستاد که بشارت دهنده بودند برای اهل ایمان و طاعت به بهشت و ثواب؛ و هشدار دهنده برای اهل کفر و عصیان به آتش و عقاب. زیرا این کار از اموری است که عقل را بدانها راه نیست، و اگر هم باشد بوسیله نظرهای دقیق باشد که جز برای افراد

۱. سُمَئِیه اصلاً هندی بوده‌اند، و در اوایل عهد عیاسی برخی از زنادِ قه ظاهرآ به این فرقه پیوسته‌اند. به قدم عالم و تناسخ اعتقاد داشته‌اند و بعثت انبیا را بیفایده می‌دانسته‌اند. براهمه نیز بعثت انبیا را با وجود عقل در انسان کار نابایست و غیر لازم می‌شمردند (— دائرۃ المعارف فارسی، ۱/۱۳۳۸؛ شرح الباب الحادی عشر، فاضل مقداد، ترجمه و توضیح این ناتوان، ۱۴۰-۱۳۹، اساطیر، چاپ چهارم).

نادری می‌سُر نیست؛ و بیان کننده برای مردم آنچه را که از امور دنیا و دین بدانها نیازمندند. و هم خدای تعالیٰ بهشت و دوزخ را بیافرید و در آنها ثواب و عقاب را آماده ساخت، و تفاصیل احوال آن دوراً بیان کرد و راه وصول به نخستین و پرهیز از دو میان را روشن ساخت و این از اموریست که عقل را به استقلال یعنی به تنهایی به فهم آنها راه نیست.

و همین طور اجسام سودمند و زیانمند را بیافرید، و برای عقول و حواس راهی برای استقلال به شناخت آنها قرار نداد. و همین طور قضایایی آفرید که بعضی از آنها از ممکناتی است که راهی به جزم کردن در مورد یکی از دو جانب آن نیست، و بعضی از آنها واجبات یا ممتنعاتی است که برای عقل آشکار نمی‌شود مگر پس از نظر دائم و بحث کامل، به نحوی که اگر انسان بدان مشتغل شود، بیشتر مصالح وی معطل می‌ماند، پس از فضل خدای تعالیٰ و رحمت او فرستادن رسولان برای بیان این معانی است، چنانکه می‌گوید: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكِ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۱۰۷) و ما تو را نفرستادیم مگر رحمتی برای جهانیان.

و ایشان را تأیید کرد یعنی پیامبران را به معجزاتی که ناقض عادات است. و معجزات جمع معجزه است. و آن کاری است به خلاف عادت که به دست مدعی پیامبری زمانِ تحدی منکران ظاهر می‌شود به صورتی که منکران را از آوردن ماند آن ناتوان سازد.

و این برای آن است که اگر تأیید به معجزه نباشد، قبول گفتار او واجب نباشد، و هرگز صادق در دعوی خود از کاذب آشکار نگردد. و زمان ظهور معجزه به صدق وی جزم حاصل می‌گردد و به طریقی که عادت جریان یافته است بدین شیوه که خدای تعالیٰ علم به صدق را به دنبال ظهور معجزه می‌آفریند، و گرچه نیافریدن علم در نفس خود ممکن است.

و این چنان است که مثلاً اگر کسی در محضر جماعتی ادعای کند که او رسول فلان پادشاه به سوی ایشان است، آنگاه به پادشاه بگوید که اگر من صادق باشم تو عادت خود را خلاف کن و از مکان خود برجیز، و این سخن را سه بار بگوید، و او این کار را

بکند، برای جماعت علم ضروری عادی به صدق وی در گفتارش حاصل می‌گردد. و گرچه کذب در نفس خود ممکن باشد، زیرا امکان ذاتی به معنی تجویز عقلی منافی با حصول علم قطعی نیست، مانند علم ما به اینکه «کوه آخُد» به زر مبدل نمی‌شود، با اینکه در نفس خود امکان دارد، اینجا نیز همچنان است یعنی علم به صدق او—به موجب عادت—حاصل می‌گردد، زیرا آن یعنی عادت نیز مانند حسن یکی از طریق علم قطعی است.

و در این علم احتمال بودن معجزه از سوی غیرخدا یا بودن آن نه به غرض تصدیق، یا بودن آن برای تصدیق کاذب و همین طور احتمالات دیگر، قدحی و منعی به وجود نمی‌آورد، همچنانکه در علم ضروری حسن به گرمی آتش، امکان عدم حرارت آتش قدحی پدید نمی‌آورد و این بدان معنی است که اگر عدم آن فرض شود، از آن محلی لازم نمی‌آید.

نخستین پیامبران و واپسین ایشان

و اول پیامبران آدم(ع) و آخر آنان محمد(ص) بوده. اما پیامبری آدم(ع) به کتاب است که دلالت می‌کند بر اینکه اوامر و نهی کرده^۱، با قطع به اینکه در زمان او پیامبری نبوده، پس آن به وحی بوده لاغیر.

دلایل بر نبوت خاتم پیامبران محمد(ص)

و امّا نبوت محمد(ص) از اینجاست که ادعای نبوت کرد و معجزه ظاهر ساخت. امّا دعوی نبوت به تواثر دانسته شده. و امّا اظهار معجزه از دو وجه بُزُد: یکی اینکه او کلام خدا را ظاهر ساخت و بليغان [عرب] را با کمال بلاغتشان دعوت به تحدى کرد، پس از معارضه کوتاه‌ترین سوره آن عاجز گشتند با وجود کوشش بسیارشان بر آن کار، تا اینکه جان‌های خود را در معرض خطر قرار دادند و از معارضه به حروف اعراض کرده دست به شمشیرهای خود یاختند. و از آنان با بسیاری داعیه‌ها نقل نشده

۱. آدم(ع) خود کتابی نداشت این کتاب بالف ولام عهد ذهنی اشاره به قرآن مجید است که به نبوت آدم(ع) و دعوت او اشاره کرده، و نیز اشاره است به این معنی که به او وحی می‌شده است.

که چیزی نزدیک به آن بیاورند. پس این قطعاً دلالت می‌کند بر اینکه آن کلام از سوی خدای تعالیٰ بوده، و بدان صدق دعویٰ پیامبر به علمی عادی دانسته شد که چیزی از احتمالاتِ عقلی آن را قدر نتواند کرد بنابر آنچه شان علوم عادی دیگر است؛ دومی اینکه از او از امور خارق عادت به اندازه‌یی نقل شده که به حدّ قدر مشترک از آن رسیده است، یعنی ظهور معجزه از او به حدّ توازن رسیده، و اگرچه تفاصیل آنها از آحاد است، مانند شجاعت علی(ع) و جود حاتم، زیرا هریک از آن دو به توازن ثابت شده و اگرچه تفاصیل آنها به صورت آحاد است و تنها در کتب سیر مذکور است.

واربابِ بصیرت بر نبوت او از دو وجه استدلال کرده‌اند:

یکی از آن دو: آنچه از احوال او پیش از نبوت و در حال دعوت و پس از تمام شدن آن به توازن یادشده، و نیز اخلاق عظیم و احکام حکیمانه‌اش، و اقدام او زمان سختگیری پهلوانان و وثوق او به عصمت خدا در همه احوال، و ثبات او بر حال خویش در زمان‌های سخت و ترسناک، به نحوی که دشمنانش باشدت عداوت‌شان و حرصشان بر طعن او جای طعنه‌یی نیافتدند، و نیز بر قدر وی راهی پیدا نکردن. و بیگمان عقل به امتناع گردآمدن این امور جز در پیامبران جزم نمی‌کند. و باز به این دلیل که خدا این کمالات را در وجود کسی جمع می‌کند که می‌داند به او افترا خواهند زد، آنگاه او را بیست و سه سال مهلت می‌دهد، پس از آن دین او را برابر همه ادیان ظاهر می‌سازد، و او را برضد دشمنانش یاری می‌دهد، و آثار او را پس از رحلتش تاروز رستاخیز زنده نگاه می‌دارد.

و دومین آنها: اینکه او این کار عظیم را میان قومی ادعای کرد که با آنها نه کتاب بود و نه حکمت بود، و برای ایشان کتاب و حکمت را بیان کرد، و احکام و شرایع را تعلیم‌شان داد، و مکارم اخلاق را تمام کرد، و بیشتر مردم را در فضایل علمی و عملی کامل ساخت، و عالم را به ایمان و عمل صالح نورانی ساخت، و خدادین او را برابر همه ادیان برتری بخشید، و نبوت و رسالت را جز این معنایی نیست.

و چون نبوت او ثابت شد، و این در حالی است که کلام او کلام خداست که بر او

نازل شده و دلالت می‌کند بر اینکه او خاتم پیامبران است، و به سوی همه مردم مبعوث شده، بلکه به سوی همه جن و انس؛ ثابت می‌شود که او واپسین پیامبران است، و نبوت او مختص به تازیان نیست، چنانکه برخی از ترسایان گمان می‌کنند. و اگر گویند که در حدیث روایت شده که عیسی(ع) پس از اونازل می‌شود، گوییم: بلی، ولیکن او تابع محمد(ص) باشد، زیرا شریعت او منسوخ شده، و دیگر وحی برای او نمی‌آید، و نه احکامی ارائه می‌دهد بلکه خلیفه رسول خدا(ص) باشد. و درست‌تر این است که او برای مردم نماز می‌گزارد و امامتشان می‌کند، و مهدی به او اقتدا می‌کند، زیرا او افضل است، پس امامت او سزاوار‌تر است.^۱

۱. آیات جهانی بودن رسالت این‌هاست: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۲۱/آیه ۱۰۷) و «نذیراً للبشر» (مدثر، ۷۴/آیه ۳۶) و «بَا إِيمَانِ النَّاسِ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (اعراف، ۷/آیه ۱۵۸) باید دانست که این قول که حضرت مهدی(ع) به عیسی(ع) اقتدا می‌کند قولی ضعیف است و شیعه آن را نمی‌پذیرند.

۳۳. شماره پیامبران

و در بیان شماره ایشان در بعضی از احادیث روایت شده، که از رسول(ص) در باب شماره پیامبران پرسیدند. گفت: «صد و بیست هزار تن بوده‌اند» و در روایتی آمده است که «دویست و بیست و چهار هزار تن بوده‌اند»، و سزاوارتر اینست که در تسمیه بر عددی اختصار نورزند، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «وَرُسْلًا قَدْ قَصَّنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلٍ وَرَسْلًا لَمْ تَقْصُّضُهُمْ عَلَيْكَ» (نساء، ۴ / آیة ۱۶۴) و رسولانی [آمده‌اند] که آنها را برو تو از پیش یاد کرده‌ایم، و رسولانی [آمده‌اند] که آنها را برو تو یاد نکرده‌ایم، و در یادکردن شماره آن ایمن نخواهیم بود که در میان آنان کسانی وارد شوند که از ایشان نبوده‌اند، اگر عددی بیشتر از عدد ایشان یاد کرده شود، یا از ایشان کسی از شماره بیرون بماند که در میان ایشان بوده است، و اگر عددی کمتر از عدد ایشان یاد شود، یعنی خبر واحد بر فرض اشتمالش بر همه شرایط یادشده در اصول فقه، جز ظن افاده نمی‌کند، و در باب اعتقادات، بویژه اگر مشتمل بر اختلاف در روایت باشد عبرتی یعنی اعتباری نیست، و گفتار به موجب آن به مخالفت با ظاهر کتاب می‌انجامد. و آن این است که بعضی از پیامبران بر رسول(ص) یاد نشده، و این احتمال مخالفت با واقع دارد، و آن شمارش پیامبر(ص) از غیر پیامبران، و شمارش غیرپیامبر(ص) از انبیا باشد، بنابر اینکه اسم عدد در مدلول خود خاص است و احتمال زیادت و نقصان ندارد.

و همه ایشان از خدائی تعالی خبر داده‌اند و برای او تبلیغ کرده‌اند، زیرا این معنی نبوت و رسالت است. و صادق و ناصح بوده‌اند برای مردم برای آنکه فایده بعثت و رسالت باطل نشود. و در این اشاره است به اینکه پیامبران بویژه از دروغگویی در

آنچه به امر شرایع و تبلیغ احکام و ارشاد امت بوده، معصوم بوده‌اند، اماً عمداً به اجماع چنین بوده، و اماً سهواً نزد بسیاری. و در عصمتسان از گناهان دیگر تفصیلی است. و آن اینست که آنها پیش از وحی و پس از آن از کفر معصوم‌اند، و همین‌طور نزد جمهور از انجام عمدی کبائر معصوم‌اند، به خلاف حشویه. و تنها خلاف در این است که این امتناع به دلیل سمع است یا عقل؟ اماً اگر سهواً باشد بیشتر دانشمندان آن را جایز شمرده‌اند.

و اماً گناهان کوچک اگر بعمد باشد نزد جمهور جایز است، ولی جبائی (ابوعلی) و اتباعش با آن مخالف‌اند، و حال آنکه سهواً بالاتفاق جایز است، مگر چیزی باشد که دلالت بر خستگی کند همچون دزدیدن لقمه‌یی و کم دادن دانه‌یی. لیکن محققان شرط کرده‌اند که او را تنبیه دهند، تا از آن کار بازایستند. این‌ها همه پس از وحی است.
و اماً پیش از وحی، دلیلی بر امتناع صدورِ کبیره وجود ندارد.

و معزله بدین رفتگاند که این نیز ممتنع است، زیرا آن مایه نفرتی می‌شود که مانع پیروی مردم از او می‌شود، تا اینکه مصلحت بعثت فوت شود. و حق این است که آن معنی مایه نفرت می‌شود که مثلاً سبب زنای مادران و فُجور و گناهان کوچکی است که دال بر خستگی است. و شیعه، صدورِ صغیره و کبیره را پیش از وحی و پس از آن منع کرده‌اند، ولیکن ایشان اظهارِ کفر را به تقدیم^۱ جایز شمرده‌اند.

تا اینجا موضوع روشن است. اماً آنچه از پیامبران نقل کرده‌اند که اشعار به کذب یا معصیت دارد، آنچه به طریق خبر آحاد نقل شده، مردود است؛ و آنچه به طریق تواتر است، اگر ممکن باشد باید آنها را از ظاهرش برگردانید؛ و گرنه باید حمل بر ترک آولیٰ کرد یا اینکه پیش از بعثت بوده. و تفصیل این در کتاب‌های مفصل یاد شده است. و برترین پیامبران — که درود خدا بر ایشان باد — حضرت محمد(ص) است، بنابر اینکه خدای تعالیٰ می‌گوید: «کنتم خیرَ أَمْةً» (آل عمران، ۳/آیه ۱۱۰) شما بهترین امّتی هستید که برای مردم پدید آمده‌اید. و شک نیست که خیر‌بودن امت به حسب کمال آنها در دین است، و این تابع کمالشان در کمال پیامبرشان است که از او پیروی

۱. التقدیم: کتمان العقیدة آئقاء الفتنة = تقدیم پنهان ساختن عقیده از ترس فتنه است. بلی، شیعه صدورِ صغیره و کبیره را از امامان معصوم - علیهم السلام - جایز نمی‌شمارند، و «تقدیم» نیز عقیده قاطبه شیعه نیست.

می‌کنند؛ و اما استدلال به قول آن حضرت(ص) که «من سرور فرزندان آدم هستم و در این فخری نیست»، ضعیف است، زیرا دلالت بر این نمی‌کند که او از آدم فاضل‌تر باشد، بلکه افضل از اولادش هست.

۳۴. سخن درباره فرشتگان

و فرشتگان بندگانِ خدای تعالیٰ هستند و به فرمان او عمل می‌کنند، چنانکه قولِ خدای تعالیٰ بر آن دلالت می‌کند: «لَا يَسْبِقُونَهُ إِلَى الْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء، ۲۱/آیه ۲۷) بر او در سخن گفتن پیشی نمی‌گیرند، و ایشان به فرمان او عمل می‌کنند؛ و باز می‌گوید: «لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَلَا يَسْتَخِسِرُونَ» (انبیاء، ۲۱/آیه ۱۹) از فرمان او گردن نمی‌کشند و ناتوان نمی‌شوند.

و به نز و ماده بودن و صفت نمی‌شوند، زیرا برای این معنی نقلی وارد نشده و نه عقل بر آن دلالت می‌کند. و آنچه بتپرستان گمان برده‌اند که آنان دخترانِ خدای تعالیٰ هستند محال و باطل است و درباره آنها افراط است، همچنانکه قول جهودان که می‌گویند: یکی از ایشان مرتکب کفر می‌شود و خدا او را به مسخ عقاب می‌کند، تفريط و تقصیر در حال آنان است.

واگر گویند: مگر ابليس کافر نشد در حالی که از فرشتگان بود، به دلیل صحت استثنای او از میان ایشان؟

گوییم: نه بلکه او از جن بود، پس از فرمان پروردگارش سرکشی کرد، لیکن چون در صفت فرشتگان بود از حیث عبادت و رفع درجه، و تنها جنی مشغول به عبادت در میان ایشان بود، استثنای او از میان ایشان به تغلیب رو باشد.

و اما هاروت و ماروت، صحیح درباره آن دو این است که آندو فرشته بودند، و کفر و کبیره‌یی از آن دو صادر نشد، و تعذیب آن دو تنها بروجه معاتبه بوده است، همچنانکه پیامبران بر لغزش و سهو معاتبه شده‌اند، و آن دو مردم را پسند می‌دادند و سحرز

می آموختند، و می گفتند «بیگمان ما فتنه ایم پس کفر مَورزید^۱» (بقره، ۳ / آیه ۱۰۲)، و البته در تعلیم سحر کفر نیست بلکه در اعتقاد و عمل بدان است.

۱. «وَمَا يَعْلَمُنَا مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولُا نَحْنُ فَتَنَّهُ».

۳۵. آنچه از کتب بر پیامبران نازل شده

و خدای را کتاب‌هایی است که آنها را بر پیامبران خود فرود آورده و در آنها امر و نهی و وعد و وعید خویش را بیان کرده، و آنها همه کلام خدای تعالی است، و آن یکی است، و تعدد و تفاوت تنها در نظم مقروء و مسموع است. و بدین اعتبار، افضل آنها قرآن است، آنگاه تورات، آنگاه انجیل، و آنگاه زبور. همین طور، قرآن کلام واحد است، و در آن تصویر تفضیل نمی‌رود، لیکن به اعتبار کتابت و قراءت جایز است که بعضی سوره‌ها [و آیات] فاضل‌تر باشد، همچنانکه در حدیث وارد شده است.^۱ و حقیقت تفصیل این است که قراءت آن افضل است، برای اینکه آن سودمندتر، یا یاد خدای تعالی در آن بیشتر است. آنگاه این کتب به قرآن نسخ شده هم تلاوت و کتابت آنها و هم برخی از احکام آنها.^۲

۱. چنانکه تفضیل سوره «حمد» بر بسیاری از سوره‌هادر کتب حدیث و تفسیر یاد شده است.

۲. آنچه نسخ شده شرایع کتب آسمانی یعنی فروع آنهاست که به مقتضای زمان و مکان و نیز نیاز امت‌ها دگرگون گشته، و گرنه نوامیس ادیان که توحید و نبوت و معاد باشد همواره ثابت و یکسان است یعنی: همه آنیای الهی این امور را تأیید کرده‌اند و همین طور یکدیگر را تصویب کرده‌اند، چنانکه عیسی(ع) گفته است: «وَمِسْرَأْ بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ أَسْمَهُ أَحْمَد» (صف، ۶۱/آیه ۶). لذا ناصر خسرو گفته است:

ایشان پیامبران و رفیقانند تو دشمنی به بیهده ترسا را!

۳۶. آنچه درباره مراجِ گفته‌اند

و مراجِ برای رسولِ خدا (ص) در بیداری بوده و به شخصِ ایشان به سوی آسمان، آنگاه تابدان‌جا که خدای تعالی از علو و بلندی می‌خواسته، و این حق است، یعنی به خبر مشهور ثابت است، تابدان‌جا که منکر آن مبتدع باشد، و انکار آن و ادعای مُحال بودن آن بر پایه اصول فیلسفه‌ان است^۱، و گرنه خرق و التیام بر آسمان‌ها جایز است، و اجسام متماثل و همانند هستند، بر هریکی صحیح است آنچه بر دیگری صحیح باشد، و خدا بر [دگرگون ساختن] همه ممکنات قادر است.

و اینکه می‌گوید: در بیداری، اشاره است به ردِ بر کسی که گمان می‌برد که مراج در خواب بوده، بنابر آنچه از معاویه روایت شده که چون از او درباره مراج پرسیدند، او گفت «رؤیای صالحه» بود، و از عایشه (رض) روایت شده که او گفت «شبِ مراج جسدِ محمد (ص) مفقود نشد» و خدای تعالی می‌گوید: «وَمَا جَعَلْنَا الْرُّؤْيَا أَلَّتِي أَرَيْنَاكُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» (اسراء، ۱۷ / آیه ۶۰) و ما رؤیایی را که به تو نمودیم جز فتنه‌یی برای مردم قرار ندادیم.

وجواب چنین داده‌اند که: مراد به این رؤیایی به چشم است، و معنای آن این است که جسد او از روح جدا نشد، بلکه با روح خود بود، و مراج از آن روح و جسد هر دو بوده است.

و اینکه می‌گوید: «به شخصِ خویش»، اشاره است به ردِ بر کسی که گمان برده است که مراج تنها برای روح بوده است. و مخفی نماند که مراج در خواب یا به روح از اموری نیست که آن را یکسره انکار توان کرد، ولی کافران امِ مراج را به شدت

۱. بنابر اینکه فیلسفه‌ان می‌گفتند در آجرام سماوی خرق و التیام جایز نیست.

انکار کرده‌اند، و بلکه بیشتری از مسلمانان به سبب همین موضوع مرتد شده‌اند.
و اینکه می‌گوید: «به سوی آسمان» اشاره به رد است بر کسی که گمان کرده است که مراجع در بیداری بوده، و آن جز به بیت المقدس نبوده بنابر آنچه کتاب خدامی گوید.

و اینکه می‌گوید: «آنگاه تا بدانجا که خدای تعالی از علو و بلندی می‌خواسته»، اشاره به اختلاف آقوال پیشینیان است، چه گفته‌اند: مراد به آن بهشت بوده، و گفته‌اند مراد عرش بوده، و گفته‌اند بالای عرش، و گفته‌اند: به سویی از عالم. ولیکن اسراء، از مسجدالحرام به بیت المقدس قطعی است و بر پایه کتاب خدا ثابت شده. و مراجع از زمین به سوی آسمان مشهور است، ولیکن در مورد از آسمان به بهشت یا عرش یا جز آن، آثار آحاد است. و پس از همه این‌ها، صحیح این است که آن حضرت(ص) پروردگار خویش را به دل دیده نه به چشمش.

۳۷. سخن درباره کرامات

و کرامات اولیا حق و راست است. و ولی، عبارت از عارف به خدا و صفات اوست به حسب آنچه ممکن است، و کسی است که مواظب بر طاعات و پرهیزکننده از گناهان است، و از فرورفتن در لذات و شهوت اعراض می‌کند.

و کرامت او ظهور کاری خارق عادت از سوی اوست که همراه با دعوی نبوت نباشد. و آنچه [از این دست کارها] همراه با ایمان و کار پسندیده نباشد استدرج است، و آنچه همراه با دعوی نبوت باشد معجزه است.

و دلیل بر درستی کرامت، آن چیزهایی است که به تواثر از بسیاری از صحابه و پس از ایشان نقل شده، به نحوی که انکار آن ممکن نیست، بویژه امر مشترک، هرچند که تفاصیل آنها آحاد است. و نیز کتاب خدا به ظهور آن از مریم و از صاحب سلیمان(ع)^۱ ناطق است، و پس از ثابت شدن وقوع، نیازی به اثبات جواز نیست.

آنگاه — مؤلف — سخنی می‌گوید که اشاره به تفسیر کرامت دارد، و به تفصیل بعضی از جزئیات آن می‌پردازد که چدّاً مُشَبَّعَه است^۲، پس می‌گوید:

کرامت به شیوه نقض عادت برای ولی ظاهر می‌گردد همچون بُریدن مسافت دور در زمانی اندک، مانند آوردن صاحب سلیمان تخت بلقیس را پیش از چشم بهم خوردن با وجود دوری مسافت. و این صاحب بنابر مشهور آصف بن برخیا بوده است.^۳ و ظاهرشدن طعام و شراب و لباس زمان حاجت به آنها، چنانکه در حق مریم بود، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «كُلُّهَا دَخَلَ عَلَيْهَا ذِكْرَيَا الْحَرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ: يَا مَرِيمُ أَتَيْ

۱. صاحب سلیمان، آصف بن برخیاست که تخت بلقیس پیش از یک چشم بهم خوردن نزد سلیمان آورد.

۲. انتقاد نفتازانی از نسخی.

۳. سوره نمل، ۲۷ / آیات ۴۰ - ۳۹.

لکِ هَذَا قَالَثُ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (آل عمران، ۳ / آیة ۳۷) هرگاه که زکریا در محراب بروی وارد می شد نزد او روزی بی می یافت، [و] می گفت: ای مریم این از کجا برای تو رسیده؟ می گفت: آن از سوی خداست.

و رفتن بر روی آب، چنانکه از بسیاری از اولیان نقل شده است.
و [رفتن] در هوا، چنانکه از جعفر بن ابی طالب^۱ و لقمان سرخسی^۲ و جز آن دو نقل شده است.

و سخن گفتن جمام و گنگ، و دفع شدن بلایی که از سوی دشمنان بوده.
اما کلام جمام، چنانکه روایت کرده اند پیش روی سلمان^۳ و ابو درداء، بشقابی بود، پس تسبیح گفت و آن دو تسبیح آن را شنیدند.

و سخن گفتن گنگ، مانند به سخن درآوردن سگ برای اصحاب کهف. و نیز همچنانکه روایت کرده اند که پیامبر (ص) گفت: «در حالی که مردی گاوی را می راند، که برابر پشت او نهاده بود ولی گاو ناگهان روی گردانید و به او گفت: من برای اینکار آفریده نشده ام، مرا برای حرث آفریده اند» مردم گفتند: سبحان الله مگر گاوی سخن گوید؟ پیامبر (ص) گفت: او به من ایمان آورده است.

و جز این ها از امور دیگر مانند اینکه عمر (رض) در حالی که بر منبر مدینه بود سپاه خود را به نهادند دید، تا اینکه به امیر لشکر خود گفت: ای ساریه، کوه! کوه! واو را از پشت کوه تحذیر کرد تا از مکر دشمن در آنجا ایمن بماند، و شنیدن ساریه کلام او را با وجود دوری مسافت؛

و یا مانند اینکه خالد (بن ولید) سم را خورد بی آنکه زیانی به او برساند؛ و یا مانند جریان نیل به کتاب عمر، و امثال این بیشتر از آن است که شماره توان کرد.^۴

۱. در متون شیعه به جعفر طیار لقب یافته است.

۲. این لقمان سرخسی چندان شناخته نیست. عطار در تذکرة الاولیاء (ع۹۷) چاپ دکتر محمد استعلامی، چاپ چهاردهم، انتشارات زوار، از قول ابوسعید ابی الخیر نقل می کند که «روزی رفق شیخ لقمان سرخسی را دیدم بر روی خاکستر نشسته، و پاره بی پوستین کهنه می دوخت و چوبی و ابریشم چند بر او بسته که این ریاب است... تا آخر»، ولی از رفتن او در هوا ذکری نکرده. به هر صورت اگر روایت عطار درست باشد معاصر ابوسعید (قرن پنجم) بوده است.

۳. در اصل سلیمان بود، و آن حتماً اشتباه است.

۴. در کتب مناقب و تذکرة الاولیاء از این دست کرامات بسیار است. جریان نیل را به کتاب عمر هنوز نیافته ام. ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

و زمانی که مُعْتَزِلَةٌ مُنْكِرٌ به کراماتِ اولیا استدلال می‌کنند به اینکه اگر ظهور خوارق عادات از اولیا جایز باشد با معجزات پیامبران مشتبه می‌شود، و پیامبر از غیر پیامبر متمایز نمی‌شود، مؤلف در جواب اشاره می‌کند به اینکه این کار یعنی ظهور خوارق عادات از سوی اولیا یا ولی‌یی که او از آحاد امت است، خود معجزه‌یی برای رسولی باشد که این کرامت برای یکی از افراد امت او ظاهر گشته است، زیرا در حقیقت او است که این کرامت را ظاهر می‌سازد. و او ولی است و او ولی نباشد مگر اینکه در دیانت خود راست باشد، و دیانتِ او اقرار به زبان و تصدیق به قلب باشد به رسالتِ رسول او با اطاعت از او در اوامر و نواهی او، زیرا اگر این ولی استقلال به نفس خود را اذعا کند و متابعت ننماید، ولی نباشد، و آن [کرامت] بر دستِ او ظاهر نگردد. و حاصل آنکه: امرِ خارق عادت به نسبت با پیامبر(ص) معجزه است، و یکسان است که این کار از سوی او ظاهر گردد یا از سوی افرادی از امتِ او. و به نسبت به ولی کرامت است به سبب خالی بودنِ آن از دعوی نبوت از سوی آنکسی که این کار از سوی او ظاهر گردد. پس پیامبر ناچار است بداند که او پیامبر است و از قصدِ خود از اظهار کارهای خارق عادت آگاه باشد، و نیز از آنچه به موجب معجزات حکم می‌کند قطعاً باخبر باشد برخلاف ولی.

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

ولی به هر صورت، شیعه کراماتی از این دست را از عمر و یا خالد و لید قبول ندارند، زیرا معجزه و کرامت را خاص مخصوص می‌دانند.

۳۸. فاضل‌ترین بشر پس از پیامبر ما (ص)

وفاضل‌ترین بشر پس از پیامبر ما – و نیکوتر این است که گفته شود پس از پیامبران – لیکن دوربودن زمان را اراده کرده است، و حال آنکه پس از پیامبر ما پیامبری نیست. و با این همه ناچار از تخصیص عیسیٰ (ع) هستیم، زیرا اگر مراد هر بشری باشد که پس از پیامبر ما موجود می‌شود، به وجود عیسیٰ (ع) نقض می‌شود، و اگر مراد به آن هر بشری باشد که بعد از او متولد می‌شود افاده تفضیل بر صحابه نمی‌کند؛ و اگر هر بشری را که بر روی زمین موجود است اراده کنند، افاده تفضیل بر تابعان و کسان پس از ایشان نمی‌کند؛ و اگر مراد هر بشری باشد که فی الجمله بر روی زمین موجود می‌شود، به عیسیٰ (ع) نقض می‌شود.

ابوبکر صدیق^۱ است که پیامبر (ص) را در پیامبری بی‌شک و تردید و در معراج بی‌چون و چرا تصدیق کرد، پس از آن عمر فاروق است که میان حق و باطل در قضیّه‌ها و خصوصیّت‌ها فرق نهاد؛

آنگاه عثمان ذوالتورین است، زیرا پیامبر (ص) رُقیه را با وی تزویج کرد، و چون رُقیه درگذشت، ام کلثوم را با وی تزویج کرد، و چون او درگذشت گفت: اگر دختر سومی داشتم او را نیز با تو تزویج می‌کردم؛

آنگاه علیٰ مرتضی است که از بندگان خدا و از یاران خالص‌رسول خدا بود. ما پیشینیان را برابر این اصل یافتیم.

۱. افضل ناس، پس از رسول اکرم (ص)، به نظر شیعه قطعاً امام علیٰ (ع) است زیرا عمر مکرر گفته است: «لولا علیٰ (ع) آهلک عمر» اگر علی نمی‌بود عمر هلاک می‌شد؛ چه خلیفة دوم بیشتر احکام و داوری‌های را از آن امام فهم می‌پرسیده است.

و ظاهر این است که اگر ایشان دلیلی بر این [ترتیب] نداشتند، بر این اصل حکم نمی‌کردند. و اما ما دلایل دو طرف را متعارض یافتیم، و این مسأله را چنان نیافتیم که به چیزی از اعمال تعلق داشته باشد، یا توقف در آن به چیزی از واجبات در آنها اخلاقی پدید آورد.

و پیشینیان در تفضیل عثمان بر علی – که خدا از هر دو خشنود است – توافق داشته‌اند، زیرا از علامات سنت و جماعت تفضیل دو شیخ و محبّت دو داماد را قرار می‌دادند.

و انصاف این است که به افضلیت، کثرت ثواب را اراده کنند، در آن صورث توقف را جهتی است؛ و اگر مراد به آن کثرت آن چیزهایی مراد باشد که خردمندان از فضایل می‌شمارند، توقف را جهتی نباشد.

– و خلافت ایشان یعنی نیابت‌شان از رسول(ص) در اقامه دین به نحوی است که بر همه مسلمانان پیروی از آن واجب است.

– بر این ترتیب بود، یعنی خلافت پس از رسول خدابرای ابوبکر، پس از آن برای عمر، پس از آن برای عثمان، و پس از آن برای علی – رضی الله عنهم – بود. و آن چنین بود که صحابه روزی که رسول(ص) وفات یافت، در سقیفه بنی‌سعده گرد آمدند. و رأی ایشان پس از مشاوره و منازعه بر این قرار گرفت که ابوبکر خلیفه باشد، و بر این معنی اجماع کردند^۱، و علی(ع) پس از توقفی اندک^۲ بر سرِ جمع با او بیعت کرد. و اگر خلافت حق او نبود^۳، البته صحابه با او همداستان نمی‌شدند، و بر ضد او، به نفع علی(ع) احتجاج می‌کردند اگر در حق او نصی بود – چنانکه شیعیان گمان کرده‌اند.

و چگونه می‌توان در حق یاران رسول(ص) چنین تصور کرد که بر باطل اتفاق کرده‌اند و عمل به نصی وارد رارها ساخته‌اند؟

آنگاه چون ابوبکر(رض) از حیات خود نومید شد، عثمان(رض) را فرآخواند، و کتابِ عهد خود را برای عمر(رض) املا کرد، و چون عثمان نوشت، صحیفه را مُهر

۲. ظاهراً شش ماه.

۱. چنانکه گفتیم شیعه این خبر را نمی‌پذیرند.

۳. یعنی: ابوبکر.

کرد، و آن را برای مردمان بیرون آورد، و دستورشان داد که با آنکه نامش در صحیفه است، بیعت کنند، پس بیعت کردن تابه علی (ع) رسید، و او گفت بیعت کردیم با آنکه در آن است، و اگرچه عمر باشد.^۱

و خلاصه، اتفاق بر خلافت او واقع شد، پس از آن عمر به شهادت رسید و خلافت را به صورت شوری میان شش تن ترک کرد: عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، طلحه و زبیر، و سعد بن ابی وقاص. آنگاه پنج تن ایشان کار را به عبدالرحمن عوف واگذار کردند، و به حکم او راضی شدند، و او عثمان را برگزید و به محضر صحابه با او بیعت کرد، پس آنها نیز با او بیعت کردن و مُنقادِ اوامر و نواهي او شدند، و بالونماز جماعت و نماز اعياد را خواندند. پس اجماع بود.

آنگاه او نیز به شهادت رسید، و کار بی‌سامان شد. پس بزرگان مهاجر و انصار بر گرد علی (ع) جمع شدند، و از او قبول خلافت را التماس کردند و با او بیعت کردند، برای اینکه فضل‌ترین اهل عصر خود بود، و سزاوارترین آنها به خلافت.

و آنچه از مخالفت‌ها و محاربه‌ها روی داد، درباره نیزاع در خلافت نبود، بلکه از خطاب در اجتهاد بود.^۲ و آنچه از اختلاف میان شیعیان و سنتیان در این مسأله واقع شد، و ادعای هریک از دو فرقه در باب داشتن نص در مورد امامت اظهار شده، و اظهار سؤال‌ها و جواب‌ها از هر دو جانب، در کتاب‌های مفصل و مطول ذکر شده است.

۱. این خبر را حتی ابن ابی الحدید (شرح نهج البلاغه، ۳۱۳/۴، محمد ابوالفضل ابراهیم) با تردید روایت کرده است. وجود نص در افضلیت و خلافت را سید مرتضی علم‌الهُدی در الأمالی (۳۱۹/۲، ۳۱۸-۳۱۹) م-۱۹۴۹، ابراهیم، مصر، م-۱۹۴۹. و علامه جلی در کشف المراد (۳۱۸-۳۱۹، قم، بی. تا) یاد کرده‌اند.

۲. همین قول را غزالی در احیاء (۹-۲۹۷/۲، بدوى طبانه) و دیگران نیز گفته‌اند، و غزالی مخصوصاً استدلای طولانی کرده است.

۳۹. خلافت پس از پیامبر ما سی سال بود

و خلافت سی سال بُود آنگاه پس از آن پادشاهی و امارت شد، بنابر قول آن حضرت(ص) که «خلافت پس از من سی سال باشد، آنگاه مبدل به پادشاهی ستمکارانه شود».

و علی(ع) سرِ سال سیمین از وفات رسول خدا به شهادت رسید. و معاویه و کسانی که پس از او بودند خلیفه نبودند بلکه پادشاه و امیر بودند. و این مشکلی است زیرا اهل حل و عقد از امت بر خلافت خلفای عباسی و بعضی از مروانیان مانند عمر عبد العزیز متفق بوده‌اند. و شاید مراد این بوده که خلافت کامله‌یی که چیزی از مخالفت و میل از متابعت [هوی] با ان نیامیزد سی سال بوده باشد، و پس از آن هم باشد و هم نباشد.

۴۰. وجوب نصب امام

اجماع بر این است که نصب امام واجب است، و خلاف تنها در این است که: آیا بر خدای تعالیٰ واجب است یا بر خلق، به دلیل سمعی یا عقلی؟

ومذهب اهل سنت این است که آن سمعاً بر خلق واجب است، زیرا آن حضرت(ص) می‌گوید: «من ماتَ وَمَ يَعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ، مَا تَ مِيَّةٌ جَاهِلِيَّةٌ»^۱ هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناشد به مرگی جاهلانه مرده است. و نیز برای اینکه امت اهم مهمنات خود را پس از وفات پیامبر(ص) نصب امام قرار داده‌اند، تا بدانجا که آن را برق دفن آن حضرت(ص) مقدم داشته‌اند. و پس از مرگی هر امامی نیز چنین بوده است؛ و نیز برای اینکه بسیاری از واجبات شرعی بر وجود امام متوقف بوده است، چنانکه مؤلف بدین معنی اشاره کرده گوید: مسلمانان ناچارند که امامی داشته باشند تا به تنفیذ احکام و اقامه حدودشان، و حفظ ثغور و آماده کردن سپاهیانشان و گرفتن صداقتاشان، و قهر غلبه جویان و دزدان و راهزنانشان، و قطع منازعات واقع در میان بندگان قیام کند. و پذیرفتن شهادت‌های قائم بر حقوق و تزویج دختران و پسرانی را که اولیائی ندارند، و تقسیم غنایم و مانند این‌ها را که آحاد امت بر عهده نمی‌گیرند، انجام دهد.

واگر بگویند: چرا به صاحب شوکی در هر ناحیه اکتفا نمی‌کنند؟ و از کجا نصب کسی که او را ریاست عامه باشد واجب می‌آید؟

گوییم: زیرا [در غیر این صورت] کار به منازعه‌ها و دشمنی‌هایی می‌انجامد که کار دین و دنیا را مختل می‌سازد، همچنانکه در زمانِ ما مشاهده می‌رود.^۲ و اگر گویند باید

۱. سیوطی، جامع صغیر، ۲/۳۱۷، محمد مصطفی عماره، مصر، ۱۹۵۴.

۲. یعنی روزگار شارح سعد الدین تفتازانی، که تیمورلنگ حکومت می‌کرد.

به صاحب شوکتی اکتفا کرد که او را ریاست عامه باشد، حال امام باشد یا نباشد، زیرا انتظام امور بدین کار حاصل می‌شود، همچنانکه در عهد ترکان چنین بوده است^۱؛ و بازگوییم: آری بخشی از نظام بویژه در کار دنیا حاصل می‌آید، ولی کار دین مختل می‌شود، و حال آنکه مقصود مهم‌تر و عمده بزرگ‌تر آن است [یعنی دین]. و اگر گویند: بنابر آنچه یاد شد که اگر مدت خلافت سی سال باشد، زمان پس از خلفای راشدی از امام خالی می‌گردد، و همه امت عصیان می‌ورزند و میته آنها میته جاهلیت می‌شود؟

گوییم: در پیش گذشت، مراد از خلافت، خلافت کامل است، و اگر معنی اصلی را مسلم بگیریم، پس شاید پس از آن دوّر خلافت بپایان می‌آید نه دور امامت، بنابر اینکه امام عامّت است. اما این اصطلاح از اموریست که آن را در میان قوم [سنّت و جماعت] نیافته‌ایم. بلکه از شیعه کسانی هستند که گمان می‌برند که خلیفه عامّت است، و از اینجاست که به خلافت خلفای سه گانه (=ابوبکر، عمر، و عثمان) قائل‌اند نه به امامت آنها، و اما خلفای عباسی، امری مشکل است.^۲

آنگاه سزاوار است که امام ظاهر باشد، تابه او مراجعه کنند، و به مصالح امت قیام کنند، تا آنچه غرض از نصب امام است حاصل آید، نه اینکه از دیدگان مردم پنهان باشد، از ترس دشمنان و استیلاي ظالمان، و نه اینکه مُنتظر باشد تا در روزگاری که صلاح باشد خروج کند، و موارد شرّ از میان برود و نظام اهل ظلم و عناد منحل گردد. نه چنانکه شیعه – بویژه فرقه امامیه از ایشان گمان می‌کنند – که امام حق پس از رسول خدا(ص) علی(ع) است.^۳ آنگاه پرسش حسن، آنگاه برادرش حسین، آنگاه پسرش

۱. یعنی با وجود خلفای عباسی که «امیر المؤمنین» خوانده می‌شدند، همه کارها بدست غلامان ترک انجام می‌گرفت؛ چنانکه به قول ابن خلدون (وفات ۸۰۶ هـ. ق.) این ترکان روز خلیفه را در قفس می‌انداختند و شب بیرون آورده و پشت او نماز می‌خواندند!
و شاعر در این باب گفته است:

خَلِيفَةٌ فِي قَفْسٍ بَيْنَ وَصِيفٍ وَبَغَا^۱
يَقُولُ مَا قَالَ اللَّهُ كَمَا يَقُولُ الْبَغَا

(مقدمه، ۲۶، مصر، ۱۳۲۷ هـ. ق.)

۲. ظاهراً یعنی نه می‌توان گفت به معنای حقیقی کلمه خلیفه‌اند و نه امام.
۳. این عقیده برادران اهل سنّت است که نویسنده و شارح از آن جماعت‌اند، ولیکن شیعه دلایل قاطعی ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

علی زین العابدین، پس از آن پسرش محمد باقر، پس از آن پسرش جعفر صادق، آنگاه پسر او موسی الكاظم، آنگاه پسر او علی الرضا، آنگاه پسر او محمد التقى، آنگاه پسر او علی النقى. آنگاه پسر او حسن العسكرى، آنگاه پسر او محمد القائم یعنی مهدی مُنتظر.

واواز ترس دشمنانش پنهان شده است، و به زودی ظهور خواهد کرد و جهان را پراز قِسط و عدل خواهد کرد پس از آنکه از جور و ظلم پر شده باشد. و در طول عمر و امتداد ایامش امتناعی نیست مانند عیسی و خضر - درود بر آن دو و جز آنها. و حال آنکه می دانی که پنهان شدن امام و عدم او، در حصول اغراض مطلوب از وجود امام یکسان است. و نیز ترس او از دشمنان، پنهان بودن او را ایجاد نمی کند به نحوی که از اجز نامی وجود نداشته باشد. بلکه غایت امر اینست که ایجاد می کند دعوی امامت را پنهان سازد، چنانکه در حق پدرانش چنین بوده، یعنی آنانکه بر مردم ظاهر بودند، و ادعای امامت نمی کردند.^۱ و نیز در زمان فساد روزگار و اختلاف آراء و استیلاي ظالمان احتیاج مردم به امام شدیدتر و فرمائبرداریشان از وی آسان تر است.

→ ادامه باور قی از صفحه قبل

برای غیبی آن حضرت دارند و در کتب ایشان به تفصیل یاد شده است («علماء جلی، کشف المراء، ۳۱۱-۳۱۲ و مأخذ دیگر»).

۱. شهرستانی می گوید (الملل والنحل، ۱/۱۵۴، ۱۹۷۰، مصر، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل) ابو مسلم خراسانی امام صادق(ع) را دعوت به خلافت کرد و امام نامه او را سوزانید و در جوابش نوشت «لئن الزمان زمانی ولشت ائمۃ من اهلی» نه روزگار، روزگار من است و نه توازن یاران منی. برای توضیح بیشتر گوییم که در غیبی آن حضرت(ع) اسراری بوده و هست که فقط خدای تعالی می داند و هیچ بشری آنها را در نمی یابد «ولا یعلم الغیب إلَّا اللَّهُ...».

۴۱. از شرط‌های نصب امام

و [امام] از قریش باشد، و از غیر ایشان روانباشد و اختصاص به بنی‌هاشم و اولاد علی (ع) ندارد. یعنی شرط این است که امام قرشی باشد، زیرا آن حضرت (ص) می‌گوید: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» امامان از قریش باشند، و این خبر هرچند خبر واحد است، لیکن چون آن را ابوبکر (رض) روایت کرد و با آن بر ضد انصار احتجاج کرد، و کسی آن را انکار نکرد، پس صورت اجماع به خود گرفت، و درباره آن جز خوارج و بعضی از معترضین مخالفت ننموده‌اند.

و نیز شرط نیست که هاشمی یا علوی باشد، زیرا این معنی به دلیل خلافت ابوبکر و عمر و عثمان ثابت شده، با اینکه آنها از بنی‌هاشم نبودند، هرچند که از قریش بودند. و قریش نامی است برای اولاد نضرین کنانه، و حال آنکه هاشم همان عبدالملک، جد رسول خدا (ص) بود. و نسب آن حضرت (ص) محمد بن عبد الله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرّة بن کعب بن لؤی بن غالب بن فهر بن مالک بن النصر بن کنانة بن خزیمه بن مدرکة بن الیاس بن مضرین نزارین معدبن عدنان است.

اما علویان و عباسیان از بنی‌هاشم بوده‌اند، زیرا عباس و ابوطالب دو پسر عبدالملک بودند. و ابوبکر قرشی بود زیرا او پسر ابو قحافه عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن لؤی، و همین طور عمر که او پسر خطاب بن نفیل بن عبدالعزیز بن رباح

۱. خبر واحد، عبارت از کلامی است که یک تن آن را از رسول (ص) می‌شنود، و آن را دیگری از این یک تن می‌شنود... و همچنان تا به متمسک منتهی می‌شود. و فرق آن با خبر متواتر و خبر مشهور این است که برخلاف آن دو، منکر خبر واحد، به اتفاق، کافر نمی‌شود (جرجانی، تعریفات، ۸۶، مصر، ۱۹۳۸).

بن عبدالله بن قرط بن رزاح بن عَدِيَّ بن كعب بود. و همین طور عثمان، که پسر عفان ابن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف بود.

و نیز در امام شرط نیست که معصوم باشد، به سبب آنچه از دلیل بر امامت ابوبکر گذشت، با عدم قطع به عصمت او؛ و نیز اشتراط نیازمند دلیلی است، و اما در عدم اشتراط عدم دلیل از اشتراط کفایت می‌کند.

مخالف به آیه «لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۲/۱۲۴) به پیمان من ستمکاران نایل نمی‌شوند، احتجاج کرده و گوید: غیرمعصوم ظالم است، پس عهد امامت به او نمی‌رسد. و جواب منعی است زیرا ظالم کسی است که مرتكب معصیت ساقط کننده عدالت همراه با عدم توبه و اصلاح شده باشد. پس غیرمعصوم لازم نیست که ظالم باشد. و حقیقت عصمت این است که خدای تعالی گناه را با وجود بقای قدرت و اختیار بندۀ در او نیافریند. و این است معنای قول ایشان (که: آن لطفی است از خدای تعالی که او را بر فعل خیر حمل می‌کند و از شرّ منع می‌کند، با بقای اختیار، تا ابتلا تحقیق بیابد).

واز اینجاست که شیخ ابو منصور [ماتریدی] (ره) گوید: عصمت محنت را زایل تمی کند. و بدین بیان فساد قول کسی که می‌گوید: عصمت خاصیتی در نفس شخص است یا آن در بدن اوست که به سبب آن صدور گناه از او ممتنع می‌گردد، ظاهر می‌شود. و این چگونه ممکن باشد زیرا اگر گناه کردن از وی ممتنع باشد، تکلیف او به ترک گناه صحیح نباشد، و بر آن ثواب نیابد.

وفاضل ترین اهل زمانش نباشد، زیرا مساوی در فضیلت بلکه مفضولی که به علم و عمل قلیل تر باشد، چه بسا که به مصالح و مفاسد امت شناساتر باشد. و بر قیام به واجبات آن تواناتر باشد، بویژه اگر نصب مفضول برای دفع شر دافع تر باشد و از یرانگیختن فتنه دورتر باشد. و به همین سبب بود که عمر (رض) امامت شوری را میان شش تن قرار داد با قطع به اینکه بعضی از آنها فاضل تر از بعضی دیگر می‌بود.

واگر گویند که: چگونه امامت شوری را میان شش تن قرار داد با اینکه نصب دو

۱. يعني شیعه، که امامت را لطف دانند.

امام در یک زمان جایز نیست.

گوییم: آنچه جایز نیست عبارت از نصب دو امام مستقل است که اطاعت هر یک از آنها بالانفراد و جداگانه واجب باشد، به سبب آنکه از این کار امتثال احکام متضاد لازم می‌آید، و اما در شوری همه به منزله یک امام بودند.^۱

و شرط این است که امام خداوند ولایت مطلقه کامله باشد یعنی مسلمان، آزاده، عاقل و بالغ باشد. چه خدا کافران را بر مؤمنان راهی به امامت قرار نداده است. و بنده مشغول به خدمت مولای خود باشد و در دیده مردم حقیر نماید. و زنان نیز به عقل و دین ناقص باشند. و کودک و دیوانه از تدبیر امور قاصر آیند. و از تصریف در مصالح جمهور ناتوان باشند.

و سائنس باشد، یعنی مالک تصریف در امور مسلمانان باشد، و این به نیروی اندیشه و فکر و یاری بأس و شوکت او باشد؛ و نیز قادر باشد یعنی به علم و عدل و کفایت و شجاعت نامبردار باشد. و مقصود این است که بر تنفیذ احکام، و حفظ حدود اسلام، و انصاف مظلوم از ظالم توانا باشد، زیرا اخلاق به این امور و ناتوانی از آنها مُخلِّ غَرَضٍ از نصب امام باشد.

و نیز امام به فسق از امامت معزول نمی‌شود یعنی به خروج از طاعت خدای تعالی؛ و نیز ستم یعنی جور بر بندگان خدای تعالی، زیرا فسق از امامان و خلیفگان پس از خلفای راشدی ظاهر گشته و جور از آنان منتشر شده است. و سلف یعنی پیشینیان مسلمان منقاد ایشان بوده‌اند و جمعه‌ها و عیدها را به إذن ایشان اقامه می‌کردند و خروج بر آنها را جایز نمی‌شمردند، و دلیل آن این است که عصمت را ابتداء در امامت شرط نمی‌دانستند، پس بقای آنها را سزاوارتر از [فتنه] می‌شمردند.

و از شافعی (ره) نقل شده است که: امام به فسق و جور معزول شود، و همین طور هر قاضی و امیر. و اصل مسأله این است که فاسق نزد شافعی سزاوار ولایت نیست، زیرا او به نفس خود نمی‌نگرد، پس چگونه می‌تواند به نَفْسِ غَيْرِ نظارت داشته باشد؟

۱. چون قرار بر این بود که یکی از ایشان به خلافت برسد، همچنانکه چنین شد یعنی فقط عثمان به خلافت رسید.

ونزد ابوحنیفه(ره) او سزاوار ولایت است، تا آنجا که برای پدر فاسق صحیح است که دختر صغیرش را تزویج کند. و آنچه در کتب شافعیه مسطور است این است که قاضی به فسق معزول می‌شود، به خلاف امام.^۱ و فرق این است که در عزل شدن او و وجوب نصب غیر او احتمال برانگیخته شدن فتنه است، زیرا او شوکت حفظ بیضه اسلام را دارد، ولی در مورد قاضی چنین نیست.

و در روایت‌های نادر از این عالمان سه گانه آمده است که: قضايی فاسق جایز نیست و بعضی از مشایخ گفته‌اند: هرگاه فاسق نقلی سیاست کند در آغاز، صحیح است، ولی اگر در حالی که عدل بود مورد تقلید قرار بگیرد، اما با فاسق شدن معزول می‌شود، زیرا مقلد به عدالت او اعتماد کرده، ولذا بدون عدالت به قضايی او راضی نباشد.

و در فتوی‌های قاضی خان^۲ اجماع بر این شده که اگر قاضی رشوه استاند، قضايی او نافذ نباشد در آنچه رشوه استانده، و نیز اگر قاضی مقام قشار به رشوه استانده باشد، قاضی نباشد، و اگر قضا کند قضايی او نافذ نباشد.

۱. یعنی امام ابوحنیفه؟ یا امام احمد حنبل؟

۲. قاضی خان، فخرالدین حسن بن منصور معروف به قاضی خان آوزگانی فرغانی (وفات، ۵۹۲ هـ. ق)، یکی از فقیهان بزرگ خُفَّی. از آثار اوست: الفتاوى، والتحاضير، وشرح ادب القضاء (زرکلی، الاعلام، ۲/۲۲۴، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۶).

۴۲. جواز نماز پشت هر نیکوکار و بدکاری

ونمازگزاردن پشت هر نیکوکار و بدکاری جایز است، بنابر گفته آن حضرت(ص) که «صلوا خلْفَ كُلِّ بَرَّ وَ فَاجِرٍ» پشت هر نیکوکار و بدکاری نماز بگزارید، و نیز دانشمندان امت پشت سر فاسقان و هوای پستان و مبتدعان بی انکار نماز می خوانده‌اند. و آنچه از برخی سلف منع نماز در پشت فاسق و مبتدع نقل شده، محمول بر کراحت است، زیرا در باب کراحت نمازگزاردن پشت فاسق و مبتدع تردیدی نیست. و این زمانی است که فسق و بدعت به حد کفر نینجامد، و اما اگر به [حد کفر] بینجامد، در عدم جواز نماز در پشت او تردیدی نیست.

آنگاه معترزله، هر چند فاسق را غیر مؤمن شمرده‌اند، لیکن نمازگزاردن در پشت سر او را جایز می شمارند، به دلیل اینکه شرط امامت نزد ایشان، نبودن کفر است نه وجود ایمان به معنی تصدیق و اقرار و اعمال با هم.

و نیز بر هر نیکوکار و بدکاری، به اجماع، نماز خوانده می شود هرگاه بر ایمان مرده باشد، و دلیل آن قول آن حضرت(ص) است که می گوید «نمازگزاردن بر کسی را که از اهل قبله است ترک مکنید».

و اگر گویند: «امثال این مسائل از فروع فقه است و برای بیان آنها در اصول کلام دلیلی وجود ندارد...»

گوییم: او چون از مقاصد علم کلام از مباحث ذات و صفات و افعال و معاد و نبوت و امامت بر قانون اسلام و شیوه اهل سنت و جماعت فارغ گشت، به تنبیه بر برخی از مسائلی که اهل سنت از غیر ایشان متمایز می شوند اقدام کرد، بویژه آنچه در

آنها با معتزله و شیعه و فیلسفان و ملحدان و دیگران از هواپرستان و اهل بدعت‌ها مخالف بود. حاصل یکسان است که این مسائل از فروع فقه یا غیر آن از جزئیات متعلق به عقاید باشد.^۱

۱. آدمی از سخنان تفتازانی و بعضی از نویسندهای اهل سنت به شگفتی می‌افتد که شیعه رادر زمرة فلسفان و ملحدان می‌شمارد! به قول مولوی:
سختگیری و تعصُّب خامی است تاجنینی کار[ت] خون آشامی است!
خلاصه، شیعه مسلمان است و معتقد به اصول اسلام، و همراه آوردن آنها با فیلسفان و ملحدان از خامی است و نشان تعصُّب و بی‌خبری از حقیقت اسلام و ایمان.

۴۳. یادکردن همهٔ صحابه به نیکی

واز یاد کردن صحابه جز به نیکی زیان باز می‌داریم، به دلیل آنچه در احادیث صحیح از مناقب ایشان روایت شده است، و در آنها از طعن کردن آنها منع شده است، مانند اینکه آن حضرت (ص) گفته است «لاتسبوا اصحابی، فلو آن احدهم اتفاق مثل احده ذهبت ما بلغ مُدّ احدهم ولا نصيفة» یارانِ مرا دشنام بدھید، چه اگر یکی از شما به اندازه کوه احده را اتفاق کند به اندازه [فضیلت] یکی از آنان یانیمه او نرسد؛ و مانند این گفتار آن حضرت (ص) که «اکرموا اصحابی، فانهم خیارکم» یارانِ مرا گرامی بدارید، زیرا آنان نیکانِ شما هستند؛ و نیز مانند این گفتار آن حضرت (ص) که «اللهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَخَذُوْهُمْ غَرَضاً مِنْ بَعْدِي. قَنْ أَحَبُّهُمْ فِيْهِ أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فِيْهِ أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَى اللَّهَ، فَيُؤْسِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ» خدا را خدارا در یاران من بیندیشید، و آنان را پس از من مورد غرض و رزی قرار مدهید، پس هر کس ایشان را دوست بدارد به دوستی من دوستشان دارد، و اگر کسی آنان را دشمن دارد، به دشمنی من دشمنشان دارد. و هر کس ایشان را بیازارد البته مرا آزرده است، و هر کس مرا بیازارد خدا را آزرده است، و هر کس خدا را بیازارد، نزدیک باشد که او را گرفتار سازد.

آنگاه در مناقب هریک از ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حسن و حسین و غیر ایشان از بزرگانِ صحابه احادیث صحیحی آمده است.^۱

وبرای آنچه از منازعه و محاربه میانشان روی داده، آنها را محمل‌ها و تأویل‌هایی هست. پس دشنام دادن و طعن زدن در ایشان، اگر از اموری باشد که به دلایل

۱. در این باره به کتاب متناسب، و نیز به کشف الظنون حاجی خلیفه (۵۳۳-۵۲۶/۲، آستانه، ۱۳۱۰ ه. ق.).

قطعی مخالف باشد، کفر است. مانند قذف عایشه (رض)، و اگر جز این باشد بدعت و فسق است.

و فی الجمله از پیشینیان مجتهد و عالمان صالح، جواز لعن بر معاویه و یارانش نقل نشده، زیرا غایت کار ایشان بغی و خروج از طاعت امام برحق است، و این ایجاب لعن نمی‌کند.

و همانا در یزید بن معاویه اختلاف کرده‌اند، تا بدانجا که در *الخلاصه*^۱ و جز آنها یادشده که لعن بر او سزاوار نیست، و نیز بر حجاج، زیرا پیامبر (ص) از لعن نمازگزاران و کسانی که از اهل قبله‌اند نهی کرده است.

و آنچه از لعن پیامبر (ص) برای برخی از اهل قبله نقل شده، وقتی بوده که او از احوال مردم می‌دانسته و غیر او نمی‌دانسته‌اند. و بعضی از دانشمندان لعن بر او را جایز شمرده‌اند، زیرا او زمانی که به قتل حسین (ع) امر داد کافر شد و [بسیاری] از دانشمندان بر جواز لعن بر کسی که او را کشت یا به آن امر داد و یا به آن رضایت داد اتفاق کرده‌اند.

و حق این است که رضای یزید به قتل حسین (ع) و اظهار شادمانی به آن و اهانتش به اهل بیت پیامبر (ص) از اخباریست که معانی آنها متواتر شده، و اگرچه تفاصیل آن آحاد است، ما در شأن او توقف نمی‌کنیم، بلکه در ایمانش [شک داریم]—لعن خدا بر او و بر یارانش و کمک‌کنندگانش باد!

۱. این *الخلاصه* را، به تعیین، نیافتم («*کشف الغنوون*»، ۷۲-۴۷۰) که از ۲۱ *خلاصه* نام برده است.

٤٤. شهادت به بهشتی بودن «عشرة مبشرة» و جز آنها

و شهادت می‌دهیم به بهشتی بودن ده تنی که پیامبر(ص) به بهشتی بودن آنها بشارت داد، آنگاه که گفت: «ابوبکر فی الجنة، و عمر فی الجنة، و عثمان فی الجنة، و علیؑ فی الجنة، و طلحة فی الجنة، و الزبیر فی الجنة، و عبد الرحمن بن عوف فی الجنة، و سعد بن ابی وقاص فی الجنة، و سعید بن زید فی الجنة، و ابو عبیدة بن الجراح فی الجنة»^۱ و همین طور شهادت می‌دهیم به بهشتی بودن فاطمه(ع) و حسن(ع) و حسین(ع) به دلیل اینکه در حدیث صحیح روایت شده که «انَّ فاطمةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ أَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحَسِينَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» و صحابة دیگر جز به نیکی یاد نمی‌شوند، و برای برخی آنها [از ثواب] بیشتر امیدواریم تا برای دیگران از مؤمنان.

۱. شیعة حدیث «عشرة مبشرة» رابه صورتی که نسفی و تفنازانی بیان کردہ‌اند، نمی‌بذریند (→ مرتضی علّم‌الله‌دی، الأموالی، ۱۲-۱۱۱/۲، مصر، ۱۹۵۴، محمد ابوالفضل ابراهیم).

۴۵. مسح بر دو پای افزار حق است

و ما مسح کشیدن بر دو پای افزار را در سَفَر و خَضَر حَقِّ می‌دانیم، زیرا آن اگرچه زیاده بر کتاب است، ولیکن به وجود خبر مشهوری ثابت است. از علی بن ابی طالب(رض) از خبر مسح بر دو پای افزار پرسیدند. واو گفت: «جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) مُدَّتَّهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ لِلْمُسَافِرِ، وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ».

و ابوبکر از رسول خدا(ص) روایت کرده که او برای مسافر سه روز و شب‌های آن را رخصت داده، و برای مقیم یک روز و یک شب، آنگاه که طهارت کرد و پای افزار خود را پوشید بر روی آندو مسح کند.

و حسن بصری(ره) گفته است: «هفتاد تن از صحابه را دریافتم که مسح بر دو پای افزار را روا می‌شمردند و این کار را می‌کردند. و از اینجاست که ابوحنیفه(ره) گفته است: «من قائل به مسح نبودم تا اینکه دلیلی مانند روشنایی روز به دستم آمد». و کَرْخَی^۱ می‌گوید: «من بر کفر کسی می‌ترسم که قائل به مسح بر خُفَّین نیست، زیرا آثاری که درباره آن آمده به حَيَّزْ تواثُر رسیده».

و خلاصه، هر کس مسح بر پای افزار را درست نداند، او از اهل بدعت است، تا بجایی که از انس بن مالک درباره اهل سنت و جماعت پرسیدند گفت: «آنکسی از این جماعت است که شیخین را دوست بدارد، و در دو داماد [علی، عثمان] را طعن نکند و بر دو پای افزار مسح کشد».

۱. ابوالحسن عبیدالله بن حسین کَرْخَی (۲۶۰-۳۴۰ هـ. ق.) فقیه حَنَفَیَه در زمان وی به عراق به وی ختم می‌شده. زادگاهش کَرْخ (از محلات بغداد) بود و مترجم به بغداد اتفاق افتاد. رساله فی الْأَصْوَلِ الَّتِي عَلَيْهَا مَدَارُ فَرُوعِ الْحَنَفَیَه، و چندین کتاب دیگر نوشته است (زمانی، زرکلی، الأعلام، ۱۹۳/۴). بروکلمان، 1/295 (S).

۴۶. سخن در نبید خرما

و ما نبید^۱ خرما را تحریم نمی‌کنیم، و آن این است که خرما یا انگور خشک شده را در آب خیس دهنده و در ظرفی از خَرَف قرار دهنده، تا در آن گزندگی پدید آید همچنانکه فقّاع را باشد. و ظاهراً از خوردن آن در آغاز اسلام نهی شده بود، زیرا که چرار ظرف‌های خمرها بوده. پس از آن نسخ شده، و تحریم آن از قواعد اهل سنت و جماعت معدوم شده، برخلاف قول روافض.^۲ و این خلاف آن چیزی است که غلیظ و شدید شود و به مُسْكِر مبدل شود، زیرا قول به حرمت کم و زیاد آن، از اموری است که بسیاری از اهل سنت و جماعت بدان رفته‌اند.

۱. نبید(ج: آئینه): مطلق شراب؛ شراب انگور؛ شراب خرما(مُتَهَمُ الْأَرْبَ).

۲. خاقانی گوید(دیوان، ۷۹۴، دکتر ضیاءالدین سجّادی، زوار، تهران، ۱۳۵۷ ه.ش.):

زان فقاعی که سنت عمر است را فضی نیstem چرانخورم؟

او لاً تعبير «روافض» در قولِ تفتازانی و خاقانی توهین آمیز است، و در شأن نویسنده و شاعر واقع بین نیست، چه اگر کسی فقاع نمی‌خورد، گناهی نکرده و طبق عقیده خود رفتار کرده، و باید عقیده دینی هر فرقه‌ای محترم باشد زیرا نبی اکرم(ص) فرموده «يَعْثِثُ بِالْحِنْفِيَةِ أَلْسُهَلَةَ الْسَّمْتَجَةَ» بادینی آسان گیر و راحت رسان می‌عوثر شده‌ام؛ ثانیاً این مسأله مورد اختلاف است، و حکم قطعی درباره آن، یا ناشی از تعصّب است یا بی‌اطلاعی.

۴۷. ولی به پایگاه پیامبران نرسد

و هرگز ولی به پایگاه پیامبران نمی‌رسد، زیرا پیامبران معصوم و مأمون از ترس خاتمه هستند، و به وحی و مشاهده فرشته کرامت یافته‌اند، و به تبلیغ احکام و راهنمایی مردمان پس از اتصاف به کمالات اولیا مأمور شده‌اند.
و آنچه از بعضی از کرامیه نقل کرده‌اند که جایز است ولی از نبی فاضل‌تر باشد،
کفر و ضلالت است. بلی تردُّدی واقع می‌شود در اینکه مرتبه نبوَّت فاضل‌تر است یا
مرتبه ولایت؟ و این پس از قطع به این باشد که نبی به هر دو مرتبه متصرف باشد، و
اینکه او فاضل‌تر از ولی است یعنی کسی که پیامبر نیست.

۴۸. اوامر و نواهی از بندۀ ساقط نمی‌شود

و تازمانی که بندۀ عاقل و بالغ است هرگز به آن درجه نمی‌رسد که امر و نهی از او ساقط شود، به سبب عام بودن خطاب‌هایی که در باب تکالیف وارد شده، و نیز اجتماعی که مجتهدان در این باره کرده‌اند. ولی بعضی از اهل اباده^۱ بدین رفته‌اند که بندۀ چون به غاییت مَحَبَّت برسرد، و دلش صافی شود، و ایمان را بر کفر اختیار کند، و نفاقی نداشته باشد، امر و و نهی از او ساقط می‌شود، و خدائی تعالیٰ او را به سبب ارتکاب گناهان کبیره به دوزخ درنمی‌آورد؛ و بعضی از ایشان بر این عقیده‌اند که عباداتِ ظاهری از نماز و روزه و زکاة و حجّ و جز اینها از وی ساقط می‌شود، و عبادت او تفکر می‌شود.^۲ و این کفر و ضلالت است، زیرا کامل‌ترین مردم در مَحَبَّت و ایمان همانا پیامبران‌اند، بویژه حبیب خدائی تعالیٰ. با اینکه تکلیف‌ها در حق ایشان تمام‌تر و کامل‌تر است. و اما اینکه آن حضرت(ص) می‌گوید: «إِذَا أَحَبَ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرْهُ ذَنْبُهُ» هرگاه خدا بندۀ‌یی را دوست داشته باشد گناهی به او زیان نمی‌رساند. معنای حدیث این است که خدا وی را از گناه معصوم می‌دارد تا زیانش به او نرسد.

۱. گروهی که همه کار را مباح و رواش مارند و به احکام شرع و قعی ننهند.

۲. این قول به برخی از باطئیه و اسماعیلیه نسبت داده می‌شود. و غزالی در فضایل الباطئیه و ابن‌جوزی در نقد العلم و العلماء آنها را به شدت دنبال کرده‌اند.

۴۹. نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آنها حمل می‌شود و کارهایی که به سبب آنها فاعلش کافر می‌شود

ونصوصِ کتاب و سنت بر ظواهر آنها حمل می‌شود، مگر اینکه دلیلی قطعی آنها را از ظاهرشان بگرداند مانند آیاتی که ظاهر آنها مُشعر بر جسمیت و مانند آن بوده باشد.

و نباید گفت که این‌ها از نصوص نیستند، بلکه از آیاتِ متشاریه‌اند. زیرا ما می‌گوییم که مراد به نص در اینجا آن چیزی نیست که مقابل ظاهر است و یا مُقْسَر و محکم است، بلکه اقسام نظم را بنا بر آنچه متعارف است دربر می‌گیرد. پس عدول از آنها یعنی از ظواهر، به معانی بی که اهل باطن آنها را ادعا می‌کنند، و آنان ملاحدۀ‌اند – که باطنیه هم خوانده می‌شوند – و ادعا می‌کنند که نصوص به معانی ظاهري آنها نیستند، بلکه آنها را معانی باطنی هست و آن را جز امام نمی‌شناسند [باطل است]. و قصدشان به این گفتار، نفی شریعت به طور کلّی است، والحاد است یعنی میل و عدول از اسلام است و پیوند و اتصاف به کفر دارد زیرا به نوعی تکذیب پیامبر(ص) است در آنچه آمدنش را به ضرورت می‌دانست. و اما آنچه بعضی از محققان بر این رفتار که این نصوص محمول به ظاهرشان هستند، و با این همه در آنها اشاراتی خفی است که بر ارباب سلوک منکشف می‌شود، که تطبیق میان آنها و میان ظواهر مورد نظر ممکن است، این از کمال ایمان و محض عرفان است.^۱

و ردّ نصوص بدینگونه که احکامی را که نصوص قطعی از کتاب و سنت مانند حشر آجساد بر آنها دلالت دارد، انکار کند، کفر است، برای اینکه تکذیب صریح

^۱. تفازانی در اینجا با اهل عرفان همسوی نشان می‌دهد.

خدائی تعالی و رسول(ص) است. پس مثلاً هر کس عایشه را به زنا نسبت کند کافر شده است.

و حلال شمردن گناه، چه صغیره باشد و چه کبیره، کفر است، زیرا به دلیل قطعی معصیت بودن آنها ثابت شده است، و این مطلب را پیش از این دانسته ایم. و خوارشمردن آنها کفر است، و استهzaء بر شریعت کفر است، زیرا این کارها از نشانه های تکذیب است.

و بر این اصول، متفرق می شود آنچه در فتاوی می آید از این قبیل که هر کس حرام را حلال بشمارد، و گرچه حرمت آن برای عینش باشد، و به دلیل قطعی ثابت شده باشد کافر می شود، و گرنه نمی شود، اگر حرمت آن به غیر خودش باشد، و به دلیل ظنی ثابت شده باشد. و بعضی از دانشمندان میان حرام بعینه و حرام لغیره فرقی نهاده اند و گفته اند: هر کس حرامی را حلال بشمارد که تحریم آن در دین پیامبر(ص) دانسته شده، مانند نکاح محaram، نوشیدن خمر، یا خوردن میته یا خون یا گوشت خوک، بدون ضرورت، او کافیر است.

و اما انجام دادن این کارها بدون حلال شمردن آنها فسق است. ولی هر کس نوشیدن نباید را حلال بشمارد و آن را بنوشد تا اینکه مست شود، او کافر است، اما اگر برای حرامی بگوید این حلال است تا کالایی را رواج دهد یا این کارش به حکم جهل باشد، کافر نمی شود.

و اگر تمدنی کند که کاش خمر حرام نمی شد یا روزه ماه رمضان واجب نمی بود به سبب اینکه مایه مشقت او می شود، کافر نمی شود، به خلاف آنچه هرگاه تمدنی بکند که کاش زنا حرام نمی شد، و قتل نفس بیگناه حرام نمی شد کافر می شود، زیرا حرمت این چیزها در همه ادیان ثابت است و موافق با حکمت است. و هر کس بخواهد از حکمت خارج شود، او اراده کرده است حکم کند به خدا بدین طریق که آن حکمت نیست. و این از سوی وی کفری است به پروردگارش.

و امام سرخسی در کتاب الحیض^۱ می گوید: اگر شخص وطنی زن حائض خود را

۱. مقصود از سرخسی، امام ابوبکر محمد بن سهل سرخسی (وفات، ۵۴۴ هـ. ق). است و کتاب الحیض از نوشته های اوست (← حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۲۷۴، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق).

حلال بشمارد کافر می شود، ولی امام محمد [بن حسن شیعیانی از اصحاب امام ابوحنیفه] (ره) می گوید: او کافر نمی شود. و این صحیح است، و در حلال شمردن لواطه با همسر خویش بنا بر اصحّ کافر نمی شود.

و هر کس خدا را بدانچه سزاوار نیست یا به نامی از نام‌های خدا تسخیر زندیا امری از او امیر او، یا وعد و وعید او را انکار کند، کافر می شود؛ و همین طور است اگر آرزو کند که پیامبری از پیامبران نمی بود و این به قصد استخفاف یا عداوت بوده باشد؛ و همین طور است اگر با رضایت و خشنودی به صورت کسی که کفر می گوید خنده زند؛ و همین طور است اگر بر جای بلندی بنشیند، و دُور او گروهی باشند و مسائلی از او پرسند و او را بخندانند و به پا یا به پشت بزنند، همگی کافر می شوند؛ و همین است اگر کسی را بفرماید که به خدا کافیر شود، یا عزم بر این کرده باشد که به کفر فرمان دهد؛ و همین طور است اگر به زنی فتوی دهد که کفر بورزد تا از همسرش جدا گردد؛ و همین طور است وقتی که شراب می خورد یا زنا می کند بسم الله بگوید؛ و همین طور است هرگاه به عمد رو به قبله نماز نکند یا بدون طهارت نماز گزارد، کافر می شود اگرچه این کار رو به قبله باشد؛ و همین طور است اگر کلمه کفر را به قصد استخفاف نه اعتقاد بر زبان آرد، و غیر این کارها از فروع.

۵۰. نومیدی از رحمت خدای تعالیٰ کفر است

و یأس از رحمت خدای تعالیٰ کفر است، زیرا «از رحمت خدا نومید نمی‌شوند مگر گروه کافران» (حجر، ۱۵ / آیه ۵۶)؛ و نیز امن از خدا کفر است^۱ زیرا از مکر خدا ایمن نشینند مگر گروه گمراهان (اعراف، ۷ / آیه ۹۹).

واگر بگویند که جزم به اینکه عاصی در دوزخ باشد یأسی است از خدای تعالیٰ، و باز اینکه مطیع در بهشت باشد امنی از خداست. پس لازم می‌آید که معتزلی کافر باشد چه مطیع باشد چه عاصی؛ زیرا او یا آمین است یا آیس.^۲

۱. یعنی از گرفت و مؤاخذه و عذاب او ایمن نشیند.

۲. جواب این سؤال را نداده است ظاهراً به دلیل دشواری آن و نیز مخالفت شدید با معتزله! هرچند در مطلب (۵۱) توضیحاتی داده، ولی جواب قطعی نداده است.

۱۵. هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم

واز قواعدِ اهل سنت است که هیچکس از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنند.

گوییم: این نه یأس است و نه امن، زیرا وی – یعنی اهل قبله – بر فرض عصیان مأیوس نمی‌شود از اینکه خدای تعالیٰ او را به توبه و عمل صالح توفیق خواهد داد، و فرض طاعت ایمن نیست از اینکه خدا او را خوار کند و به اکساب گناهان پردازد. و با این اعتقاد جواب از آنچه گفته‌اند ظاهر می‌گردد که: معتزلی هرگاه مرتکب کبیره شود لازم می‌آید که کافر شود به سبب یأس او از رحمتِ خدای تعالیٰ، و برای اعتقادش به اینکه او مؤمن است. و این برای آنست که ما مسلم نمی‌داریم که اعتقاد سزاواری اش به آتش مستلزم یأس باشد و نیز اعتقاد به عدم ایمان اش که آن را به مجموع تصدیق و اقرار و اعمال تفسیر می‌کنند، بنابر انتفاع اعمال، موجب کفر باشد. با این استدلال و جمع میان قولشان هیچیک از اهل قبله تکفیر نمی‌شود. و به قول ایشان – یعنی اهل سنت – هر کس به خلق به قرآن بگوید، و رؤیت را محال بداند یا شیخین را سبّ کند یا آن دوراً عن فرستد، و امثال این سخنان مشکل است.^۱

۱. یعنی کار سخت ناپسندیده‌بی است و دفاع از این دست اعمال و عقاید بسیار دشوار است، و حکم به کفر و ایمان ایشان دشوار است.

۵۲. تصدیق کاهن کفر است

و تصدیق کاهن بدانچه از غیب خبر می‌دهد کفر است، زیرا آن حضرت(ع) می‌گوید: «مَنْ آتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ عِنْهُ يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِما أَنْزَلَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ(ص)» هر کس پیش کاهنی برود و او را در آنچه می‌گوید تصدیق کند البته بدانچه بر محمد(ص) نازل شده کفر ورزیده است.

و کاهن کسی است از انجام گرفتنی‌های زمان‌آینده خبر می‌دهد^۱، و مدعی معرفت اسرار و مطالعه علم غیب است. و در میان تا زیان کاهنانی بودند که ادعای شناخت اسرار را داشتند. و از ایشان کسی بود که گمان می‌کرد که او رئیسی از جن و تابعه^۲ بی‌هست که اخبار را به او القا می‌کند. و از ایشان کسی بود که ادعای می‌کرد که امور را به فهمی که به او اعطای شده استدرآک می‌کند. و منجم هرگاه ادعای می‌کرد که به حوادث آینده آگاهی دارد، او نیز مانند کاهن بود.

وفی الجمله علم به غیب امری است که تنها به خدائی تعالی اختصاص دارد، و در آن بندگان را راهی نیست مگر به إعلام از سوی خدا، وإلهام به طریق معجزه یا کرامت یا ارشاد به استدلالی از روی نشانه‌هایی که امکان این کار در آن باشد.

واز اینجاست که در فتاوی ذکر شده که سخن‌گوینده زمان دیدن هاله ماه که «باران می‌آید»، بدون علامتی ادعای غیب است، و آن کفر است. و خدا داناتر است.

۱. مقابله «کاهن»، «عراف» است.

۲. در لغت «تابعه»، خادمه، و زن چنی معنی دارد، و اینجا معنی دوم مراد است. و در اصطلاح شاعران تابع فرشته‌بی است که شعر را به شاعران تلقین کند. جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی گوید (دیوان، ۳۳۷، وجد): گویند که تابعه کند تلقین شاعر چو قصیده‌بی کند انشا

۵۳. معدوم شئ نیست

و معدوم شئ نیست، اگر به شئ اراده چیزی ثابت متحقّق کنند، چنانکه محقّقان بر آن رفته‌اند که شیوه‌ی متّرافق با وجود و ثبوت است، و عدم متّرافق نفی است. و این حکمی است ضروری که در آن جز معتزله نزاع نکرده‌اند چه قائل شده‌اند به اینکه معدوم ممکن در خارج ثابت است.

واگر اراده کنند که معدوم شئ خوانده نمی‌شود، این بحثی لغوی است و بر پایه تفسیر شئ است بدین صورت که آیا آن موجود است یا معدوم یا چیزی است که شناخته می‌شود و از آن خبر می‌توان داد. پس در آن به نقل و تتبیع موارد استعمال رجوع باید کرد.

۵۴. سخن در دعای زندگان برای مردگان و تصدیق از سوی ایشان

و در دعای زندگان برای مردگان و تصدیق ایشان یعنی زندگان از سوی ایشان یعنی از مردگان.

ایشان را نفعی است یعنی برای مردگان، خلاف معتزله که آنها متمسک به این اند که قضا تبدیل نمی‌یابد، و هر نفسی مرهون بدان چیزی است که کسب کرده، و آدمی به عمل خودش نه به عمل غیر خودش جزامی‌یابد.

و ما گوییم: آنچه در احادیث صحیح وارد شده از دعای بر مردگان بویژه در نماز جنازه [درست است]، و سلف آن را به ارث برده‌اند، پس اگر برای اموات در آن نفعی نبود البته آن را معنایی نبود. آن حضرت (ص) می‌گوید: «ما مِنْ مَيْتٍ يُصْلِلُ عَلَيْهِ أَمَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَتَلَقَّوْنَ مَا إِنَّهُمْ يَشْفَعُونَ فِيهِ إِلَّا شُفِعُوا فِيهِ»^۱. و از سعد بن عباده [انصاری] نقل شده که به رسول خدا (ص) گفت: ای رسول خدا ام سعد درگذشت، کدام صدقه در حق او فاضل‌تر است. گفت: آب. پس چاهی بکند، و گفت: این برای ام سعد است. و آن حضرت (ص) می‌گوید: «دعا بلا را برمی‌گرداند و صدقه خشم خدا را خاموش می‌سازد»^۲ و همو می‌گوید: «بیگمان وقتی که دانشمند و دانش آموز هرگاه بر قریه‌یی بگذرند، خدا عذاب را از مقبره آن قریه چهل روز برمی‌دارد»، و احادیث و اخبار در این باره بیشتر از آن است که شماره توان کرد.

۱. هیچ مردی بی نباشد که اگر جماعتی حدود صد نفر بر وی نماز گزارند و در حق او شفاعت خواهند مگر اینکه شفاعت ایشان در حق او پذیرفته شود. در جامع صفیر (۲/۲۵۹)، محمد مصطفی عماره (یبلغون مائة شفعون فیه) راندارد.

۲. سیوطی، جامع صفیر، ۲/۲۴.

۵۵. خدای تعالیٰ دعوات را می‌پذیرد و حاجت‌ها را برآورده می‌کند

و خدای تعالیٰ دعاها را اجابت می‌کند و حاجت‌ها را روا، زیرا که می‌گوید: «أَذْعُونِي أَشْتَجِبْ لَكُمْ» مرا بخوانید تا شما را استجابت کنم (غافر، ۴۰ / آیه ۶۰)، و بنابر قول آن حضرت (ص) که «يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَذْعُ يَإِثْمٌ أَوْ قَطْيَعَةَ رَحْمٍ مَالِمٍ يَسْتَعْجِلُ»^۱، و باز می‌گوید: «إِنَّ رَبَّكُمْ حَنِيفٌ كَرِيمٌ يَسْتَحِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفِعَ يَدِهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرْدَدَ هُمَا صَفَرًا»^۲ بیگمان پروردگار شما شرمگین کریم است حیا می‌کند از بنده‌اش آنگاه که دو دستِ خویش را به سوی او بالا می‌برد از اینکه آنها را خالی باز گرداند.

و باید دانست که عمدۀ در این کار صدق نیت و خلوص سرشت و حضور قلب باشد، زیرا آن حضرت (ص) می‌گوید: «أَدْعُوكُمْ اللَّهُ وَ انْتُمْ مُوْقِنُونَ بِالإِجَابَةِ»^۳ به خدا دعا کنید در حالی که دلهایتان به اجابت یقین داشته باشد.

و باز باید دانست که خدادعای کسی را که دلی غافل و لاهی دارد استجابت نمی‌کند.

و مشایخ اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا جایز است که بگویند: دعای کافر مستجاب می‌شود؟ ولی جمهور آن را منع کرده‌اند، زیرا خدای تعالیٰ می‌گوید: «وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (غافر، ۴۰ / آیه ۵۰)، و نیز برای آنکه او خد را نمی‌خواند، زیرا او را [به خدایی] نمی‌شناسد، و باز برای اینکه اگر او به خدا اقرار بکند، بدانچه او را وصف می‌کند، سزاوار خداوندیش نیست، پس اقرار او نقض می‌گردد. و آنچه در

۱. [دعای] بندۀ مستجاب شود تا زمانی که به گناه یا قطع رَحِم دعا نکند [و در اجابت آن از سوی خدا] شتاب کرده شود.

۲. سیوطی، جامع، ۱/۴۲. ۳. همانجا، ۱/۷۵.

حدیث روایت کرده‌اند از این بابت که دعویٰ مظلوم و گرچه کافر باشد مستجاب می‌شود محمول بر کُفرانِ نعمت است.

وبعضی آن را جایز شمرده‌اند، بنابر قول خدائی تعالیٰ از ابلیس که «أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبَيَّنُونَ» (اعراف، ۷ / آیه ۱۴) مرا زمان بده تا روزی که بندگان برانگیخته می‌شوند، و خدائی تعالیٰ می‌گوید: «إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ» (اعراف، ۷ / آیه ۱۵) یعنی تو از زمان یافتگانی، و این اجابت است. و ابوالقاسم حکیم سمرقندی و ابونصر دُبُوسی بدین قول رفته‌اند و صدرِ شهید^۱ می‌گوید که: بدان فتویٰ می‌داده است.

۱. ابوالقاسم حکیم سمرقندی و صدرِ شهید را نیافتدام. اما دُبُوسی یعنی عبدالله بن عمر دُبُوسی، که از فقیهان و متکلمان بر جسته اشعری بوده است. وفات او را به سال ۴۳۰ ه. ق. نوشته‌اند.

۵۶. آنچه از شرط‌های قیامت که بدان خبر داده‌اند

و آنچه پیامبر(ص) خبر داده است از آشراطِ قیامت، یعنی علامت‌های آن. از خروج دجال و دابه زمین و یأجوج و مأجوج، و نزول عیسی(ع) از آسمان، و طلوع آفتاب از سوی مغرب، همه حق‌اند، زیرا این‌ها همه امور ممکن است، و صادق [پیامبر(ص)] بدانها خبر داده است. حذیفة بن اسید غفاری^۱ می‌گوید: رسول خدا بر ما ظاهر شد و ما سخن می‌گفتیم. گفت: در چه موضوعی سخن می‌گویید؟ گفتیم: درباره قیامت سخن می‌گفتیم. پیامبر(ص) گفت: رستاخیز برپا نمی‌شود، مگر اینکه پیش از آن ده آیه را ببینید، آنگاه دود را و دجال را و طلوع خورشید از مغرب آن، و نزول عیسی بن مریم و یأجوج و مأجوج، و سه خسوف: خسوفی در مشرق، خسوفی در مغرب، و خسوفی در جزیره‌العرب را یاد کرد و گفت: آخر آنها آتشی است که از یمن بیرون می‌آید و مردم را به سوی محشرشان می‌راند.

واحدیث صحیح درباره این آشراط یعنی علامات چندان بسیار است. و در تفاصیل و کیفیت آنها روایات بسیاری آمده که در کتب تفسیر و سیر و تاریخ می‌توان طلب کرد.

۱. مقصود ظاهراً حذیفة بن یمان (ابو عبدالله) وفات، ۳۶ هـ. ق. از مشاهیر صحابة رسول اکرم باشد، و عمر او را به ولایت مداین فرستاد (دائرة المعارف فارسی ۱۸۳۶). غیر از این حذیفه سه (۳) حذیفه دیگر یافتم، اما حذیفه متن را نیافتم.

۵۷. مجتهد خطا می‌کند و صواب

و مجتهد در عقلیات و شرعیات اصلی و فرعی هم خطا می‌کند و هم صواب. و برخی از اشاعره و معترضه بدين رفته‌اند که هر مجتهدی در مسائل شرعی فرعی که [حکم] قاطعی در آن باره نیست، مصیب است.

و اختلاف مذکور بر این اختلاف ایشان مبنی است که آیا خدای تعالی را در هر حادثه‌یی حکمی معین است، یا اینکه حکم او در مسائل اجتهادی آن چیزی است که رأی مجتهد بدان می‌رسد.

و تحقیق این مقام اینست که: مسأله اجتهادی یا چنان است که خدای تعالی را در آن باره، قبل از اجتهاد مجتهد حکم معینی نباشد، یا حکمی باشد. و در این زمان یا چنان باشد که از سوی خدا بر آن دلیلی نباشد، یا دلیلی باشد. و این دلیل یا قطعی باشد یا ظئی؛ به هر احتمالی جماعتی رفته‌اند.

و مختار اینست که حکم معین است و بر آن دلیلی ظئی است.^۱ اگر مجتهد آن را بیابد به صواب رفته و اگر آن را نیابد خطا کرده است.

و مجتهد به اصابتِ خود غیر مکلف است به سبب غموض و خفای کارِ خود. و از این جهت، خطا کار معذور و بلکه مأجور است. و بنابراین مذهب خلافی در این نیست که خطا کار گناهکار نیست، تنها خلاف در اینست که او ابتداء و انتهاء خطا کار است یعنی نظر به دلیل و حکم با هم. و برخی از مشایخ بدان رفته‌اند، و آن مختار شیخ ابو منصور [ماتریدی] است؛ یا تنها انتهاء خطا کار است یعنی به نظر با حکم، وقتی که در آن خطایی کند، و اگر در دلیل وقتی که آن را بر وجهش اقامه می‌کند و همه شرایط و

۱. یعنی در رأی مجتهد، اما به نسبت با خدای تعالی آن لامحاله قطعی است.

ارکان آن را یکجا گرد می‌آورد، و آنچه از اعتبارات بدانها مکلف است بجای می‌آورد، در اجتهادها اقامه حجت قطعی که مدلول آن البته حق است، بر عهده او نیست.

و دلیل بر اینکه مجتهد البته خطامی کند چند وجه است

نخستین آنها، قول خدای تعالی است که: «فَقَهَّمْنَا هَا سَلِيمَانَ» (انبیاء، ۲۱ / آیة ۷۹) آنرا بر سليمان فهماندیم. و ضمیر یا به حکومت بر می‌گردد و یا بر فتوی، و اگر هر یک از دو اجتهاد صواب باشد، البته برای تخصیص سليمان به ذکر، جهتی نباشد، زیرا هر یک از آن دو در این صورت حکم صواب کرده و آن را فهمیده است.

– دوم اینکه: احادیث و آثار دلالت بر تردید اجتهاد میان صواب و خطامی کند، بطوریکه این معنی متواتر شده است. و آن حضرت(ص) گوید: «إِنَّ أَصَبَّتَ فَلَكَ عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَ إِنَّ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةً» اگر صواب گفتی تو را ده حسن است، و اگر خطأ کردی تو را یک حسن است. و در حدیث دیگری می‌گوید: «جَعَلَ لِلْمُصَيْبِ أَجْرِينَ وَ الْمُخْطَيْرِ أَجْرًا وَاجِدًا» صوابکار را دو پاداش و خطماکار را یک پاداش قرار داده است. و از ابن مسعود می‌آید «إِنَّ أَصَبَّتُ فِيَنَ اللَّهِ، وَ إِلَّا فِيَنِي وَ مِنَ الشَّيْطَانِ» اگر صواب گفتم از خداست، و گرنه از من یا از شیطان است. و تخطئة صحابه همدیگر را در اجتهادات مشهور است.

– سوم اینکه: قیاس ظاهر سازنده است نه ثابت‌کننده، و ثابت به قیاس به نص ثابت است. و اجماع کرده‌اند بر اینکه حق در آن چیزی است که به نص ثابت شود یک چیز باشد نه بیشتر.

– چهارم اینکه: در عمومات واردہ در شریعت پیامبر ما(ص) میان اشخاص تفرقه‌یی نیست. پس اگر هر مجتهدی مُصیب باشد، اتصافی یک فعل از حظر و اباحه یا صحت و فساد یا وجوب و عدم آن میان متنافیان لازم می‌آید.

و همه تحقیق این دلایل و جواب از تمثیلات مخالفان را در کتاب ما التلویع فی شرح التتفییح می‌توان دید.

۵۸. گفتار در مفاضله میان بشر و فرشتگان

و رسولان بشر فاضل‌تر از رسولان فرشتگان‌اند، و رسولان فرشتگان از عame بشر فاضل‌ترند، و عame بشر از عame فرشتگان فاضل‌ترند. اما تفضیل رسولان فرشتگان بر عame بشر، به اجماع، بلکه به ضرورت ثابت است.
و اما تفضیل رسولان بشر بر رسولان فرشتگان و عame بشر بر عame فرشتگان به چند دلیل است:

— نخست اینکه خدای تعالی فرشتگان را فرمود که آدم(ع) را سجده کنند— و این بر وجه تعظیم و تکریم بود به دلیل قول خدای تعالی که حکایت می‌کند «أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَمْتَ عَلَيَّ» (اسراء، ۱۷ / آیه ۶۲) آیادیدی آنکس را که بر من کرامت دادی؟ و باز می‌گوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْ خَلْقِنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلْقَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف، ۷ / آیه ۱۲)، و مقتضای حکمت اینست که امر برای سجود به فروتر باشد بر برتر، نه بالعکس؛

دوام اینکه: هریک از اهل زبان از این گفتار خدای تعالی که می‌گوید: «وَ عَلَمَ آدَمَ الْإِنْسَانَ كُلَّهَا» (بقره، ۲ / آیه ۳۱) می‌فهمد که قصد از آن بیان تفضیل آدم بر فرشتگان است، و نیز بیان زیادت علم و استحقاق او به تعظیم و تکریم.

— سوم اینکه: خدای تعالی می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عُمَرَانَ عَلَى الْعَالَمَيْنِ» (آل عمران، ۳ / آیه ۲۳)، و فرشتگان از جمله عالم‌اند. والبته از این گفتار به اجماع تفضیل عame بشر را برسولان فرشتگان مخصوص کرد، و به آن عمل شد در آنچه غیر آن بود. و پوشیده نیست که این مسئله ظنی است، و در آن به دلایل ظنی بسنده می‌شود؛

— چهارم اینکه: انسان فضایل و کمالات علمی و عملی را، با وجود عوائق و

علاقیق و موانع از شهوت و غصب و پیدا شدن نیازهای ضروری که مانع کسب کمالات است، حاصل می‌کند. و شکنی نیست که عبادت و کسب کمالات با وجود شواغل و صوارف دشوارتر است، و در اخلاص داخل‌تر است، پس او یعنی انسان فاضل‌تر باشد.

معتزله و فلاسفه و برخی از اشعاره به تفضیل فرشتگان رفته‌اند و به چند دلیل تمثیل جسته‌اند:

– نخست اینکه: فرشتگان ارواح مجرد کامل بالفعل هستند، و از مبادی شرور و آفات مانند شهوت و غصب و از ظلمات هیولی مبرأ هستند، و صورت در آنها بر انجام دادن افعال شگفت نیرومند است، و به شدنی‌ها چه گذشته باشند و چه آینده، بدون غلط داناترن.

و جواب آن اینست که مبنای این استدلال بر اصول فیلسوفان است نه بر پایه اصول اسلامی.

– دوم اینکه: پیامبران با وجود فاضل‌ترین بشربودن از فرشتگان تعلم و استفاده می‌کنند به دلیل اینکه خدای تعالی می‌گوید: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء، ۲۶/آیه ۱۹۳)، و باز می‌گوید: «عَلَمَةُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم، ۵۳/آیه ۵) و شکنی نیست که معلم فاضل‌تر از متعلم است.

و جواب آن اینست که تعلیم از خدادست و فرشتگان تنها مبلغان اند.

– سوم اینکه: در کتاب و سنت تقدیم یاد ایشان بر انبیا مُطَرَّد آمده. و این نیست مگر به سبب تقدُّم ایشان در شرف و رتبه.

و جواب اینست که این به سبب تقدُّم ایشان در هستی است، یا برای اینکه وجودشان پنهان‌تر است، پس ایمان به ایشان قوی‌تر است و به تقدیم سزاوار ترند.

– چهارم اینکه: خدای تعالی می‌گوید: «لَنْ يَسْتَكْفَ مُلَمِّسِيْحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا أَمْلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (نساء، ۴/آیه ۱۷۲) سر باز نمی‌زند مسیح از اینکه بنده‌یی برای خدا باشد و نه فرشتگان مقرّب. زیرا اهل زبان از این بیان برتری فرشتگان را بر عیسی (ع) می‌فهمند، زیرا قیاس در همانند این ترقی از فروتر به سوی برتر باشد. چه می‌گویند:

از این کار سر باز نمی‌زند نه وزیر و نه سلطان، و نمی‌گویند نه سلطان و نه وزیر. تازه کسی قائل به فضل میان عیسی (ع) و پیامبران دیگر نیست.

و جواب اینست که: ترسایاں مسیح را چنان بزرگ می‌شمارند که او را برتر از این می‌شمارند که بنده بی از بندگان خدا باشد بلکه سزاوار می‌دانند که او پسر خدا باشد، زیرا او مجرّد بود و پدری نداشت. و او برای بینا کردن کور و بهبود دادن پیس قادر بود، و به خلاف بندگان دیگر خدا از فرزندان آدم مردگان را زنده می‌ساخت. پس خدائی تعالیٰ بر ایشان رد کرد به اینکه مسیح از این کار سر باز نمی‌زند، و نه کسی که در این معنی او برتر از مسیح است، و آنها فرشتگان اند که نه پدر دارند و نه مادر، و به اذن خدائی تعالیٰ قادر بر افعالی قوی‌تر و شگفت‌تر از بهبود بخشیدن به کور و پیس و زنده ساختن مردگان اند.

پس ترقی و علو، همانا در کار تجرد و اظهار آثار نیر و مند است، نه مطلق شرف و کمال. پس دلیلی بر برتری فرشتگان [بر پیامبران] نیست. و خدا به صواب داناتر است و او مرجع و مآب است.

نمايه

شامل

۱. اصطلاحات، واژه‌ها و عبارات

۲. اشخاص

۳. اماكن

۴. فرقه‌ها

۵. کتاب‌ها

۶. آيات

۷. احادیث

۸. اشعار عربى

۹. اشعار فارسى

۱۰. عبارات و امثال عربى

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

لی لی

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

لی لی

کوئی کار بھروسے دیکھنے کا ایسا دعویٰ نہ ملے تھا کہ اسے کوئی دوستی کا کام

لی لی

فهرست اصطلاحات، واژه‌ها و عبارات

ادراک،	۱۱۱	[استدلال] سمعی،	۱۰۷
اراده،	۹۱، ۱۰۶	[استدلال] عقلی،	۱۰۷
ارادة خدا،	۱۱۷	[عقل] استدلالی،	۶۶
ازلی بودن قرآن،	۳۶	[عقل] ضروری،	۶۶
اسباب علم،	۵۷	[گناهان] صغیره،	۱۴۷
استحلال،	۱۵۲، ۱۴۷، ۱۴۷	[گناهان] کبیره،	۱۴۶
استخفاف،	۱۴۷	۱۵۳، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۱، ۱۵۰	
استدرج،	۱۸۰	۱۷۳، ۱۷۳، ۱۵۴	
استدلال،	۶۵	۱۷۳، ۱۵۳، ۱۵۰	
استطاعت،	۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰	۱۵۴، ۱۴۷	
استماع،	۹۶	۱۴۹، ۲۱۵	
اسلام،	۱۶۴	۲۸، ۱۲۵	
اشراط قیامت،	۲۱۳	اجتنام،	۷۰
اصول خمسه،	۳۱، ۳۰	اجل،	۱۲۸
اصول فقه،	۴۸	اجل‌های اخترامی،	۱۲۸
اضطهاد (= تعقیب دینی = execution)،	۲۴	اجماع،	۱۱۰
اصلال،	۱۳۱	احادیث صحیح،	۲۱۰، ۱۹۶
اطناب،	۴۶	احباط،	۲۳
اعراض،	۶۷، ۷۰، ۱۰۷، ۷۲	احتجاج،	۸۲
اعراض نسبیه،	۷۰	إحداث،	۱۰۱
اعمال،	۱۵۹	احصاء،	۱۵۰
		احوال،	۱۷
		اختراع،	۱۰۱
		اخلاق،	۴۶

- اعیان، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۰
افتراء، ۷۰
افعال، ۲۰
اقانیم ثلاثة، ۱۶، ۸۷
اقنوم علم، ۸۷
اكتسابي، ۶۵
اکوان، ۷۰
الحاد، ۲۰۳
الهام، ۶۶
إماتت، ۱۰۶
امر به معروف، ۱۵
امكان، ۸۱
انجاز دانستن به خدا، ۱۴۶
ایجاب، ۱۰۵
ایجاد، ۱۰۱
ایمان، ۱۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۳
۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۴
آفت، ۹۳
آمن، ۲۰۶
آيات متشابه، ۲۰۳
آيس، ۲۰۶
باقي، ۱۴۵
بدعه، ۱۹۴، ۳۶
بدعه، ۶۴
برهان تطبيق، ۷۴
برهان تمانع، ۷۵
برهان خلف، ۱۰۴
بصر، ۹۱
 بصیر، ۷۸
بعث، ۱۳۷
جمهور، ۱۲۰
جروح، ۴۹
جسم، ۶۸
كتون، ۱۰۵
كتف، ۲۰۷
تمانع، ۷۶
تمکن، ۸۰
تناسخ، ۱۶۷، ۱۳۷
تنزية، ۸۱، ۷۹، ۱۵، ۱۴
توحيد، ۱۷۷، ۱۵
جبر، ۱۰۶، ۲۱
جهر، ۲۳
تحابط، ۲۰۸
پساوایی، ۵۹
بینایی، ۵۹
بهشت، ۱۷۹، ۱۴۴، ۴۳
بعثت انبیاء، ۱۶۷
بویایی، ۵۹

- جوازِ نماز، ۱۹۴
 جوهر، ۶۸، ۷۹
 چشایی، ۵۹
 حادث، ۱۰۲، ۹۹، ۷۷
 حافظه، ۵۸
 حانک، ۱۰۶
 حدوث، ۱۰۷، ۱۰۶، ۸۲، ۸۱، ۷۹، ۷۲، ۷۱
 حدوثِ ذاتی، ۷۸
 حدوثِ عالم، ۶۷
 حرارتِ غریزی، ۱۲۸
 حرافت (تندی و گزندگی)، ۷۰
 حرام، ۱۲۹
 حرکت، ۷۰
 حریت، ۲۳
 حسَ مشترک، ۵۸
 حُسن و قبح، ۲۲
 حق، ۱۴۰، ۵۳
 حقایق اشیاء، ۵۳
 حقیقت ایمان، ۴۲
 حقیقت، ۵۳
 حکمت، ۱۴۹
 حکمتی، ۱۶۷
 حلال شمردنِ گناه، ۲۰۴
 حلاوت (شیرینی)، ۷۰
 حلول، ۹۷، ۶۹
 حلول جواری، ۶۹
 حلول سریانی، ۶۹
 حموضت (ترشی)، ۷۰
 حواس، ۵۸
 حواس پنجگانه باطنی، ۵۸
- حواله سالم، ۵۷
 حواس سلیم، ۶۵
 حوض، ۱۴۲
 حق، ۷۸
 حیات، ۹۱
 خاتمت، ۱۶۵
 خادمه، ۲۰۸
 خالق، ۱۱۸، ۱۱۲
 خالقیت، ۱۱۳
 خبر صادق، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۵
 خبر متواتر، ۶۰، ۱۵۲
 خبر واحد، ۱۹۰
 خرق، ۱۷۸، ۱۴۴
 خلافت، ۱۸۴
 خلف، ۱۰۴
 خلف در وعد، ۱۵۰
 خلق، ۱۴۴، ۱۱۸، ۱۰۱، ۷۱
 خلق قرآن، ۳۰
 خوردنِ مال یتیم، ۱۴۶
 خوردن میته، ۲۰۴
 خیال، ۵۸
 خیر و شر، ۲۲، ۴۱
 دابه، ۲۱۳
 دجال، ۲۱۳
 دسومت (چربگینی)، ۷۰
 دور، ۶۴
 دوزخ، ۱۴۴، ۴۳
 دیانت، ۱۸۲
 ذکر، ۹۶
 ردَّ نصوص، ۲۰۳

- صراط، ۱۴۳، ۴۳
صرف، ۲۹
صفات ازلی خدا، ۹۱
صفات الهی، ۳۴
صفات جبروت، ۴۵
صفات سلبی، ۱۶
صفات و ذات الهی، ۲۵
صلاح و اصلاح، ۴۱، ۲۱
طبع، ۷۱
طعم، ۷۰
عاقِ والدین مسلمان، ۱۴۶
عاقله، ۵۸
عالِم، ۱۰۴
عالِم اجسام، ۶۷
عالِم اعراض، ۶۷
عالِم حیوان، ۶۷
عالِم نبات، ۶۷
عبادت، ۲۰۲
عدل، ۱۵۴، ۱۸، ۱۵
عدم، ۱۰۷
عذاب، ۱۵۴
عذاب قبر، ۱۳۶، ۱۳۵
عراف، ۲۰۸
عرش، ۴۳
عَرَض، ۱۰۸، ۷۸، ۷۰، ۶۸، ۶۷
عشرة مبشرة، ۱۹۸
عصمت، ۱۹۱
عفار، ۴۲
عُفوَّصَت (تلخی)، ۷۰
عقاب کردن، ۱۵۰
- رزق، ۱۲۹
رضا، ۱۱۹، ۱۱۴
روزی، ۱۲۹
رؤیای صالحه، ۱۷۸
رؤیت سعیده، ۲۰۷، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸
رؤیت سعیده، ۳۷، ۳۴، ۱۸
زنا، ۲۰۴، ۱۴۶
زندق، ۳۶
ستم، ۱۹۲
سحر، ۱۷۶، ۱۴۶
سعادت، ۱۶۵
سفسطه، ۵۴
سکون، ۷۰
سلف، ۱۹۲
سمع، ۹۱
سمع و عقل، ۴۱، ۳۴، ۲۲
سمعيات، ۵۱، ۳۱، ۱۱۰
سميع، ۷۸
سوفسطیقات (Sophiticates)، ۵۶
سؤال، ۱۴۱
شائی، ۷۸
شرعیات، ۲۱۴
شرك، ۱۱
شفاعت، ۱۶۵، ۱۵۲، ۳۴
شماره پیامبران، ۱۷۲
شوابی، ۵۸
شیوه سبیت، ۱۳۱
شیشیت، ۲۰۹
صانع، ۱۱۹

- عقل، ۵۷، ۶۳
 عقلیات، ۵۱، ۲۱۴
 علم، ۹۱
 علم اصول (دین)، ۱۰۴
 علم ثابت، ۶۲
 علم خدا، ۱۱۷
 علم فقه، ۴۸
 علم کلام، ۹، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۱۹۴
 علم لاهوت، ۱۱
 علم میزان (= منطق)، ۱۵۶
 علیم، ۷۸
 عموم سلب است نه سلب عموم، ۱۱۰
 عوض، ۲۳
 عهد ذهنی، ۱۶۹
 عین، ۶۷، ۹۸
 عیتیت، ۸۸
 غیر حادث، ۹۵
 غیر مخلوق، ۹۵
 غیر مرکب، ۶۸
 غیریت، ۸۸
 فاسد، ۱۵۳
 فاسق، ۱۲، ۱۴۹، ۱۱۵، ۲۸، ۲۵، ۲۹، ۱۴۸، ۱۱۵
 فارانی، ۱۹۴، ۱۹۳
 فاراز جنگ بادشمن دین (زحف)، ۱۴۶
 فرستادن رُسُل، ۱۶۷
 فسق، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۹۲، ۱۹۴
 فصل الخطاب، ۴۵
 فعل، ۹۲
 فقّاع، ۲۰۰
- فقه، ۴۸
 فيض، ۷۱
 فيلسوفیا، ۵۶
 قادر، ۷۸
 قضی (گسی، زُمختی)، ۷۰
 قبیح، ۱۱۹، ۱۱۵
 قتل نفس بدون حق، ۱۴۶
 قدرت، ۹۱
 قدم، ۱۶۷، ۹۵، ۷۲، ۱۷
 قدیم، ۱۰۲، ۹۹، ۹۸، ۷۷، ۲۹، ۱۷، ۱۶
 قذف مُمحصنه، ۱۴۶
 قراءت، ۹۹
 قریش، ۱۹۰
 قضا، ۱۱۴
 قضاو قدر، ۱۹، ۱۸
 قضیه، ۱۱۴
 قلم، ۴۳
 قوت، ۹۱
 کاسب، ۱۱۸، ۳۸
 کافر، ۲۰۴، ۱۶۵، ۱۵۶، ۱۴۹، ۱۱۵، ۲۵
 کاهن، ۲۰۸
 کبانر، ۱۴۶، ۱۳
 کبیره مطلقه، ۱۵۱، ۱۴۶
 کتاب، ۱۴۰
 کتف، ۱۴۱
 کرامات، ۳۴
 کرامت، ۲۰۸، ۲۰۱، ۱۸۲، ۱۸۰
 کسب، ۱۱۸، ۳۹، ۳۸
 کفر، ۱۰۱، ۱۱۴، ۳۶، ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۱۵، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۱۵، ۱۱۴، ۳۶، ۱۰۱
 کسر، ۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۳، ۱۹۴، ۱۷۵، ۱۶۵، ۱۰۴

- | | | |
|---------------------|-----------------------|-------------------------|
| مرکب، | ٦٨ | ٢٠٨، ٢٠٧ |
| مرگ، | ١٢٨ | ٩٨، ٩٢، ٤٨،
كلام، |
| مساوات، | ٤٦ | ٩٨،
كليم، |
| مسبوقیت، | ٧٢ | ١٤١،
كتف، |
| مستفیض، | ١٥٢ | ٧١،
كون، |
| مسح، | ١٩٩ | ٨٠،
كيفيت، |
| مسکر، | ٢٠٠ | ٢٠٥،
لواطه، |
| مسلم، | ١٦٤ | ٤٣،
لوح، |
| مشیت، | ٩١ | ١٨، ١٠،
لوگوس، |
| معد، | ١٧٧، ٤٢، ٣١ | ١٠٥ ٨٠ ٥٣،
ماهیت، |
| معانی، | ١٧ | ١٢٥،
مبادرت، |
| معجزات، | ٣٤ | ١٩٤، ١٧٨،
متبدع، |
| معجزه، | ١٦٩، ١٦٨، ٦١ | ٨٠،
متبعض، |
| معدود، | ٨٠ | ٨١ ٨٠،
متجزي، |
| معدوم، | ٢٠٩ | ٨٠،
متحقق، |
| معراج، | ١٧٩، ١٧٨ | ٨٠،
متراكب، |
| معرفتِ یقینی، | ١٦٢ | ٨٠،
متصور، |
| معصیت کبیره، | ٤٢ | ١٤٦،
متضایف، |
| مفکره، | ٥٨ | ٩٦، ٩٣،
متکلم، |
| مقروء، | ٩٩ | ٨٠،
متناهى، |
| مکتب، | ٨٦ | ١٢٦،
متولدات، |
| مکلف، | ١٢٤ | ٨٠،
متوهم، |
| مکون، | ١٠٤، ١٠١ | ٢١٥، ٢١٤،
مجتهد، |
| مکون، | ١٠٤، ١٠٢ | ٢٢،
محابات، |
| ملوحت (نمکینی)، | ٧٠ | ٧٤، ١٦،
محدث، |
| منافق، | ١٥٩، ١٥٨، ١٤٨، ٢٩، ١٣ | ٩٦ ٨٨، ٢٩، ١٧،
محدث، |
| منافي سکوت، | ٩٣ | ٨٠،
محدود، |
| منزلت بین دو منزلت، | ٢٥، ٢٥ | ٧٠،
مرارت (تلخى)، |
| منزلت بین منزلتين، | ١٥، ٢٧، ٢٩ | ١٧٩، ١٦٥،
مرتد، |
| منکر و نکير، | ١٣٥ | ٤٢،
مرخ، |

- مؤمن، ۲۵، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۴
میزان، ۴۳، ۱۳۹
- نبوت، ۳۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷
نبید خرما، ۲۰۰
نبید، ۲۰۰
- نصب امام، ۱۸۷
نصوص کتاب و سنت، ۲۰۳
- نظر عقل، ۶۵
نفى روایت، ۳۰
نفى صفات، ۳۰
- نفى قدَر، ۳۰
نفى مبدأ سببیت، ۴۰، ۳۹
- نكاح محارم، ۲۰۴
نوامیس، ۳۵
- نوشیدن خمر، ۲۰۴
نومیدی، ۲۰۶
- نهی از منکر، ۱۵
واحد، ۷۵
واهمه، ۵۸
وجوب، ۱۵۰
وجود، ۱۰۵
وسطِ زرین، ۲۶
وعید، ۱۵۰
وعد و عید، ۱۵، ۲۳
وقوع، ۱۵۰
ولایت مطلقة کامله، ۱۹۲
ولی، ۱۸۰
هلاک، ۱۴۵
هونت، ۵۳
هیولی، ۶۹، ۱۰۳، ۲۱۷
یائس، ۲۰۶
- ۲۰۷، ۱۶۴، ۱۵۸، ۱۴۸، ۲۵
- ۱۸۰، ۱۷۷، ۱۷۰، ۱۶۹، ۳۱
- ۲۰۰
- ۱۸۷
- ۲۰۳
- ۶۵
- ۳۰
- ۳۰
- ۳۰
- ۴۰، ۳۹
- ۲۰۴
- ۳۵
- ۲۰۴
- ۲۰۶

فهرست اسامی اشخاص

- احمد بن ابی دؤاد آیادی، ۳۳
 ابراهیم (ع)، ۱۶۱
 اشیهی، ۲۹
 ابن جوزی، ۲۰۲
 ابن حزم، ۳۰
 ابن حنبل (احمد)، ۱۹۳، ۵۱، ۳۳، ۲۰، ۱۹، ۱۳
 ابن خلدون، ۴۶، ۵۱، ۱۸۸
 ابن رشد، ۳۷
 ابن سینا، ۳۷، ۲۸، ۱۵۶
 ابن عبد ربہ، ۲۶
 ابن عمر (ع)، ۱۴۶
 ابن ماجہ، ۲۵
 ابن مسعود، ۲۱۵
 ابن مسکویہ (رازی)، ۲۶
 ابو القضل جعفر بن حرب (همدانی)، ۹۰
 ابوالهذیل (علاف)، ۱۰۲، ۹۰، ۳۳، ۱۶، ۱۴
 ابوبکر [صدقیق]، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۸۴، ۱۸۳
 ابودرداء، ۱۸۱
 ابوزذر، ۱۴۹، ۱۴۸
 ابوقحافه، ۱۹۰
 ابومسلم (خراسانی)، ۱۸۹
 ابومعین، ۸۳
 ابومنصور (ره)، ۹۸، ۱۰۸، ۱۹۱، ۲۱۴، ۱۹۱
 ابوهاشم ابراهیم، ۱۴
 ابوهریره، ۱۴۶
 ابویوسف، ۵۲
 اخطل، ۹۲
 ارسسطو، ۲۶، ۲۷، ۳۹
 ارمومی (محدث)، ۲۱
 اسمامه، ۱۵۸
 استعلامی (محمد)، ۱۸۱
 اسفراینی (ابواسحاق)، ۹۸، ۱۱۶
 اشعری (ابوالحسن)، ۱۴، ۳۰، ۳۳، ۴۳، ۵۰
 اصحاب کھف، ۱۸۱
 اصفهانی (جمال الدین عبدالرزاق)، ۲۰۸
 افلاطون، ۲۷
 ام سعد، ۲۱۰
 ام کلثوم، ۱۸۳

- امام الحرمین (جوینی)، ۴۳، ۳۷
 امام فخر (رازی)، ۹، ۴۹، ۴۳، ۴۲، ۷۰، ۵۱
 جعفر بن ابی طالب، ۱۸۱
 جعفر بن حارث، ۹۰
 جعفر صادق (ع)، ۱۸۹
 جهانبخش (جویا)، ۴۴
 جهم بن صفوان، ۱۵
 حاجی خلیفه، ۸، ۸۳، ۱۴۶، ۱۹۶، ۲۰۴
 حجاج، ۱۹۷
 حذیفه بن اسید غفاری، ۲۱۳
 حذیفه بن یمان (ابو عبدالله)، ۲۱۳
 حسن العسكری (ع)، ۱۸۹
 حسن (ع)، ۱۸۸، ۱۹۶
 حسین (ع)، ۱۸۸، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۷
 حلبی (علی اصغر)، ۱۰، ۱۰۲، ۹۸، ۴۴، ۱۰
 حنفی (نور الدین ابوبکر)، ۱۴۶
 حراء، ۱۴۴
 حیدری، ۱۴۳
 خاقانی، ۲۰۰
 خالدبن ولید، ۱۸۱
 خطاب بن قتیل، ۱۹۰
 خیاط، ۱۵، ۲۹، ۳۰، ۹۰
 ذبوسی (ابونصر)، ۲۱۲
 دمشقی (غیلان)، ۲۰
 رازی (ابوالفتوح)، ۲۳، ۲۹، ۴۲، ۱۵۷
 رازی (ابو عبدالله)، ۱۰۶
 راغب (اصفهانی)، ۱۱۵
 رضی (هاشم)، ۱۱
 رقیه، ۱۸۳
 زبیر، ۱۲، ۲۸، ۱۸۵
 زرکلی، ۷۷، ۱۹۳، ۱۹۹
- امیر تیمور گورکانی، ۸
 انس بن مالک، ۱۹۹
 انصاری (جابر بن عبدالله)، ۲۵
 آدم (ع)، ۱۶۹، ۱۴۴، ۲۱۶
 آرام (احمد)، ۹
 آصف بن برخیا، ۱۸۰
 باقلانی، ۴۳
 بدوى طبانه، ۱۸۵
 بروکلمان، ۸، ۱۹۹
 بصری (حسن)، ۱۱، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۵۰
 بیامبر (ص)، ۹۶، ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۷۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۴۷
 تفتازانی (سعد الدین)، ۸، ۱۰، ۴۵، ۴۶، ۵۳
 تهانوی، ۷۰
 تیمور لنگ، ۱۸۷
 جاحظ، ۲۶
 جبائی (ابوعلی)، ۱۴، ۱۷، ۳۳، ۵۰، ۵۱
 جرجانی (سید شریف)، ۸، ۲۹، ۵۳، ۵۴، ۶۴
 جزايری (نعمت الله)، ۲۳
 جعدهن درهم، ۱۵

- عبدالعزيز محمد الوكيل، ۱۸۹
 عبدالقيس، ۱۰۲
 عبدالله بن عباس، ۴۲
 عبدالله بن مسعود، ۲۶
 عبدالمطلب، ۱۹۰
 عثمان، ۱۹۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹
 عطار، ۱۸۱
 عطائی نظری (حمید)، ۴۴
 عفان ابن ابی العاص، ۱۹۱
 علم الهدی، ۱۹۸
 على (ع)، ۱۲، ۲۸، ۱۷۰، ۱۴۶، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵
 على الرضاع، ۱۸۹
 على النقی (ع)، ۱۸۹
 على زین العابدین، ۱۸۹
 عمر [فاروق] (رض)، ۹۲، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴
 عمر عبد العزیز، ۱۸۶
 عمرو بن عبید، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۳۰، ۲۹، ۱۱۵
 عسیی (ع)، ۶۰، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۱۳
 غزالی، ۲۸، ۲۹، ۴۰، ۴۳، ۱۵۶، ۱۸۵، ۲۰۲
 فارابی، ۲۸، ۳۷
 فاضل مقداد، ۱۶۷
 فاطمة (ع)، ۱۹۸
 فروزانفر، ۱۵۴
 فیلو، ۹، ۱۰
 قاضی خان، ۱۹۳
 قتاده، ۲۹، ۳۰
 ذکریا، ۱۸۱
 زمخشری، ۹
 زوار (علی)، ۴۴
 سبزواری، ۱۳۷
 سجادی (ضیاء الدین)، ۲۰۰
 سرخسی، ۲۰۴
 سعد بن ابی وقاص، ۱۸۵
 سعد بن عباده، ۲۱۰
 سعدی، ۱۵۲
 سلطان سلیمان بن بایزید خان، ۸۳
 سلمان، ۱۸۱
 سلیمان (ع)، ۱۸۰، ۲۱۵
 سمرقندی، ۲۱۲
 سیوطی، ۱۲، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۸۷
 شافعی، ۱۹۲
 شعبی، ۲۵
 شعرانی (ابوالحسن)، ۱۵۷، ۹۶، ۴۲، ۲۹، ۲۳
 شهرستانی، ۱۱۵، ۱۳۷
 صاحب بن عباد، ۱۱۶
 صدار، ۱۲۸
 صفائی (مهناز)، ۴۴
 ضریر (حمید الدین)، ۷۷
 طلحه، ۱۲، ۲۸، ۱۸۵
 طوسی (خواجه)، ۱۴۳، ۳۳، ۲۲
 ظہیر فاریابی، ۱۱
 عایشه (رض)، ۱۲، ۱۹۷، ۲۸، ۲۰۴
 عباس [بن عبدالمطلب]، ۱۹۰
 عبدالرحمن بن عوف، ۱۸۵
 عبدالرؤوف سعد (طه)، ۷

- مسلم، ٢٤
 مصطفی محمد عماره، ١٤١، ١٤٨، ١٨٧، ١٨٧
 معاویه، ١٢، ٢٨، ١٩٧، ١٨٦، ١٩٧
 معتصم، ٣٢، ١٨، ١٣
 مفید، ٢٣
 ملکشاھی (حسن)، ٩
 منصور عباسی، ١٣
 موسی (ع)، ٩، ١٠٩، ١٠٨، ٩٨، ٦٠
 موسی الكاظم (ع)، ١٨٩
 مولوی، ٣١، ٤٣، ٤٣، ١٥٤
 مینوی، ١٤٣
 ناصر خسرو، ٥٨، ١٧٧
 نالینو، ١٢
 نسفي (ابو حفص عمر)، ٧، ٩، ١٠، ٤٥، ٨٣
 نصری نادر (آلبرت)، ٩٠
 نضر بن کنانه، ١٩٠
 نظام بلخی (ابراهیم)، ٣٣، ٨٥، ٨٥، ١٤٩، ١٠٦
 نورانی (عبدالله)، ٢٣، ٣١
 نیکلسن، ٣١
 واتق، ١٨، ٣٢
 واصل بن عطاء، ١١، ١٤، ١٣، ٢٨، ٥٠، ١١٥
 هاروت، ١٧٥
 همایی، ١٧٥
 همدانی (عبدالجبار)، ١١٦
 یاجوج، ٢١٣
 یازجی و کرم، ١٢
 یزید بن معاویه، ١٩٧
- فزوینی (عبدالجليل)، ٢١
 کاتبی (نجم الدین)، ٨
 کاشانی (عز الدین محمود)، ١٠٩
 کافر، ٢٠٣
 گرتون، ٨
 کرخی، ١٩٩
 کشانی (الیلا)، ٤٤
 کعبی، ١٢٨
 کندی، ٢٨
 کیلانی (محمد)، ١٣٧، ١٦، ١١٥
 گلدزیهر، ٢٣
 لقمان سرخسی، ١٨١
 لک (مریم)، ٤٤
 مأجوج، ٢١٣
 ماروت، ١٧٥
 مامون، ١٣، ١٨، ٤٨، ٣٢، ١٠٦، ٢٠١
 متوكل، ٣٢، ١٤
 محمد ابوالفضل ابراهیم، ١٩٨
 محمد القائم، ١٨٩
 محمد مصطفی عماره، ٢١٠
 محمد (ص) (ـ پیامبر)، ١٦٩، ١٦٤، ١٦٤، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨، ١٩٠، ٢٠٨
 محمد التقی (ع)، ١٨٩
 محمد باقر (ع)، ١٨٩
 محمد بن حسن شیبانی، ٢٠٥
 محی الدین عبدالحمید، ١٢
 مریم (ع)، ١٨١
 مسعود بن عمر بن عبد الله، ٤٦
 مسعودی، ٣١، ١٢

فهرست اماكن و فرقه‌ها

- | | |
|----------------------------|--|
| اسکندریه، ۹ | اسکندریه، ۳۳ |
| اصفهان، ۳۳ | اصفهان، ۱۸۱ |
| آستانه، ۲۰۴، ۱۹۶ | آستانه، ۳۳ |
| بخارا، ۷۷ | بخارا، ۵۱، ۴۶، ۶۴، ۶۹، ۱۸۷، ۱۴۱، ۱۸۸، ۱۸۹ |
| بغداد، ۱۹۹، ۹۰ | بغداد، ۲۳، ۱۷ |
| بلخ، ۳۳ | بلخ، ۲۳ |
| بيت المقدس، ۱۷۹ | بيت المقدس، ۸ |
| بيروت، ۱۹۳، ۱۱۵، ۹۰ | بيروت، ۳۳ |
| تفتازان، ۸ | تفتازان، ۱۰۶ |
| تهران، ۴۴ | تهران، ۷۰ |
| جزيره العرب، ۲۱۳ | جزيره العرب، ۱۶ |
| حیدرآباد، ۵۱ | حیدرآباد، ۳۳ |
| خراسان، ۱۵، ۱۴۸ | خراسان، ۱۵، ۱۴۸ |
| سامراء، ۳۳ | سامراء، ۲۰۲ |
| سقيفه بنى ساعدة، ۱۸۴ | اسماعيليه، ۲۰۲ |
| سمرقند، ۸ | اشاعره، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۴ |
| شيراز، ۸ | اشاعره، ۲۱۷، ۱۶۵، ۱۲۰، ۹۶، ۸۷، ۸۳ |
| عراق، ۱۹۹ | اشعري (اشاعره)، ۱۱، ۸ |
| كرخ، ۱۹۹ | اشعريه، ۲۷ |
| لبنان، ۱۲ | اماميه، ۱۸۸ |
| ماوراء النهر، ۱۱۳، ۱۰۵، ۷۷ | انصار، ۱۸۵ |
| مدائن، ۲۱۳ | أهل بدعت، ۱۵ |
| | أهل تجسيم، ۷۹ |

فرقه‌ها

- | | |
|--|--|
| اسماعيليه، ۲۰۲ | اسماعيليه، ۲۰۲ |
| اشاعره، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۴ | اشاعره، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۴ |
| شیراز، ۸ | شیراز، ۸ |
| عراق، ۱۹۹ | اشعري (اشاعره)، ۱۱، ۸ |
| كرخ، ۱۹۹ | اشعريه، ۲۷ |
| لبنان، ۱۲ | اماميه، ۱۸۸ |
| ماوراء النهر، ۱۱۳، ۱۰۵، ۷۷ | انصار، ۱۸۵ |
| مدائن، ۲۱۳ | أهل بدعت، ۱۵ |
| | أهل تجسيم، ۷۹ |

- أهل سنت، ۸۷، ۸۳، ۵۱، ۳۰، ۲۸، ۲۲، ۱۴۸، ۷
 شافعی، ۱۶۰ ۲۰۷، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۴، ۱۸۷، ۱۴۸، ۱۲۰
 شافعیه، ۱۹۳ ۲۰۳، ۲۰۲
 شیعه، ۱۳، ۱۳، ۲۳، ۱۷۳، ۱۶۴، ۱۰۹، ۳۰، ۱۸۱، ۱۷۳ ۱۶۷، ۶۱
 عباسیان، ۱۹۰ ۲۷
 عثمانیه، ۱۳ تابعان، ۱۸۳
 علویان، ۱۹۰، ۱۲ ۲۱۸، ۱۷۱، ۸۷، ۷۹
 عنادیه، ۵۵، ۵۴ ۳۷
 فقیهان، ۱۰۹ ۱۳
 قدریه، ۱۶۱، ۲۰، ۱۴، ۱۱ ۳۵، ۱۵
 کرامیان (← کرامیه)، ۹۳ جاخطیه، ۲۷
 کرامیه، ۲۰۱، ۱۰۹، ۱۰۶، ۸۸، ۸۶ جبانیه، ۲۷
 (agnostics) ۵۵، ۵۴ جبرگرایان، ۱۱۴
 لأدریه ۱۱۷، ۳۸، ۲۰، ۱۴، ۱۱
 متكلمان، ۱۶۷، ۱۰۹، ۱۳۵، ۱۲۸، ۱۲۱ جمهیه، ۱۴۵، ۱۶
 مجسمه (← اهل تجسمی)، ۸۱ جهودان (← یهود)، ۱۷۵
 مجوس، ۱۱۳ حافظیه، ۲۷
 مجوسی، ۱۵ حشویه، ۱۷۳
 مجوسیه، ۳۵ حنبلیان، ۹۹، ۹۶، ۹۵، ۹۳
 محدثان، ۱۵۹ حنفی، ۱۹۳، ۷۷، ۸
 مذهب بودا، ۱۳ حنفیه، ۱۹۹
 مرتدان، ۱۴۸ خوارج، ۱۹۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۲۸، ۱۳
 مرجه، ۱۱ دهریان (← دهریه)، ۳۷
 مروانیان، ۱۸۶ دهریه، ۸۵، ۳۵، ۱۵
 مسیحیان (← ترسیان)، ۱۸، ۱۱ رواض، ۲۰۰، ۱۳۶
 مسیحیت، ۴۳ زنادقه، ۱۶۷
 مشبه، ۸۱ زیدیه، ۱۲
 معتزله، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱ سلفیت، ۳۲
 ۳۲، ۳۱، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۰
 ۹۶، ۹۳، ۹۰، ۸۶، ۸۵، ۵۱، ۵۰، ۳۸، ۳۴، ۳۳ سمنیه، ۱۶۷، ۶۳، ۶۱
 سنت متفلسفه، ۳۳

- مهاجر، ۱۸۵
نَجَارِيَه، ۱۰۶
نظَامِيه، ۲۷
واصلِيَه، ۲۷
واقفيَه، ۱۸
هُذيلِيَه، ۲۷
يهود، ۶۰، ۱۷، ۹
يهودِيَان، ۱۱
يهودِيَت، ۴۳
، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۰۹، ۱۰۶، ۱۰۲
، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۱۹
، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۴۳
، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۰، ۱۸۲، ۱۷۳، ۱۶۴، ۱۶۰، ۱۵۴
۲۱۷، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۶
معطله، ۱۴
ملادِده، ۲۰۳، ۶۳
ملحدان، ۱۹۵
موحدان، ۱۱۳

فهرست كتابها

- احياء، ٢٨، ٢٩، ١٨٥
 اخلاق ناصرى، ١٤٣
 الأربعين فى أصول الدين، ٥١
 اسفار، ١٢٨
 اشارات، ٤٩
 اعتقادنامه، ٨
 الاعلام، ١٩٣، ٧٧
 اعلام الفلسفة العربية، ١٢
 الأمالى، ١٩٨
 الانتصار، ١٠٦، ٩٠، ٢٩
 انجل، ١٧٧
 اوایل المقالات، ٢٣
 باب الحادى عشر، ١٨
 بدايه، ٨٤، ٨٣، ٦٥
 بيان مذهب المتصوفة، ٨
 البيان والتبيين، ٢٦
 تاريخ سير فلسفة در اروپا، ١٠
 تاريخ علم کلام، ١٠٦، ١٠٢، ٩٨، ٤٨، ٤١
 تبصره، ١٢٠، ٩٠
 تبصرة الادله فى الكلام، ٨٣
 تذكرة الاولىاء، ١٨١
 تعريفات، ١٩٠، ٦٩، ٥٤، ٥٣، ٢٩
 تفسير (ابوالفتح رازى)، ١٥٧، ٤٢، ٢٣
 شرح ادب القضاة، ١٩٣
 زبور، ١٧٧
 سنن، ٢٥
 روشناني نامه، ٥٨
 فروع الحنفيه، ١٩٩
 رسالة فى الاصول التى عليها مدار
 ديوان عبدالرزاق اصفهانى)، ٢٠٨
 ديوان كبير، ١٥٤
 رساله فى الاصول الذى علىها مدار
 فروع الحنفيه، ١٩٩
 روشناني نامه، ٥٨
 زبور، ١٧٧
 سنن، ٢٥
 ديوان (خاقاني)، ٢٠٠
 ديوان (عبدالرزاق اصفهانى)، ٨
 دائرۃ المعارف اسلام، ٨٣، ٢٩
 دائرۃ المعارف فارسى، ٢١٣، ١٦٧
 درباره عالم، ١٠
 فروع الحنفيه، ١٩٩
 رساله فى الاصول الذى علىها مدار
 تفسير [كبير]، ١٤٤، ١٠٦، ٥١، ٤٢
 تلخيص المحصل، ٣١، ٢٣
 تورات، ١٧، ١٧
 تهافت الفلاسفة، ٤٠
 تهذيب الاخلاق، ٢٧، ٢٦
 تهذيب المنطق، ٩
 جامع صغير، ١٢، ١٤١، ١٣٧، ١٤٨، ١٤١، ١٨٧
 حليه المتقين، ٢٣
 الحبيب، ٢٠٤
 الخلاصه، ١٩٧
 اوایل المقالات، ٢٣
 باب الحادى عشر، ١٨
 بدايه، ٨٤، ٨٣، ٦٥
 بيان مذهب المتصوفة، ٨
 البيان والتبيين، ٢٦
 تاريخ سير فلسفة در اروپا، ١٠
 تاريخ علم کلام، ١٠٦، ١٠٢، ٩٨، ٤٨، ٤١
 تبصره، ١٢٠، ٩٠
 تبصرة الادله فى الكلام، ٨٣
 تذكرة الاولىاء، ١٨١
 تعريفات، ١٩٠، ٦٩، ٥٤، ٥٣، ٢٩
 تفسير (ابوالفتح رازى)، ١٥٧، ٤٢، ٢٣

- ما التلويع في شرح التتفيج، ٢١٥
مثنوي، ٣١، ٤٠، ٤٣، ٦٤
المحاضير، ١٩٣
محاضرات، ١١٥
مختصر المعاني، ٨
مروج الذهب، ٣١، ١٢
المتسطرف، ٢٩
مسند، ٢٠، ١٩
مصباح الهدایة، ١٠٩
مطلوب، ٨
المعجم المفهرس، ١٢٩
المُعْنَى في أبواب التوحيد والعدل، ١١٦
مقالات، ٣١
مقدمة (ابن خلدون)، ٤٦
الممل والنحل، ١١٥، ١٣٧، ١٨٩، ١١٥
مناقب، ١٨١
منتهي الارب، ٢٠٠
منظومه، ١٣٧
نقد العلم والعلماء، ٢٠٢
النقض، ٢١
- شرح الباب الحادى عشر، ١٦٧
شرح الجامع الكبير، ٧٧
شرح المنظومه النسفية، ٧٧
شرح شمسيه، ٨
شرح عقايد نسفية، ٤٤
صحيح، ٢٤
العقايد، ٤٥
عقايد النسفية، ٨٣، ٩، ٧
العقدالفرید، ٢٦
العقيدة والشريعة، ٢٣
الفتاوى، ١٩٣
الفرق بين الفرق، ٩٠، ٢٩
الفصل، ٣٠
فضائح الباطنية، ٢٠٢
فلسفة علم كلام، ٩
قرآن، ٩٦، ٩٤، ٩٥، ٢٩
كتاف [اصطلاحات الفنون]، ٧٠، ٩
كشف الاسرار وعَدَّة الابرار، ٩
كشف الظنون، ٨٣، ٨، ١٤٦، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٧
كفاية، ١٦٤، ١٤٦

فهرست آيات واحاديث واسعارات عربى وفارسى وعبارات وامثال عربى

- قالت اليهود والنصارى نحن...، ٦١
 أدعونى أستجب لكم، ٢١١
 أرأيتك هذا الذى كرمته على، ٢١٦
 أعدت للكافرین، ١٤٤
 أعدت للمتقين، ١٤٤
 أغرقوا وأدخلوا ناراً، ١٣٥
 افتن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً، ١٤٨
 أفتن يخلق كمن لا يخلق؟، ١١٣
 أكثها داء، ١٤٥
 الذى جعل لكم من الشجر الأخضر...، ٤٢
 الله خالق كل شيء، ١١٣
 إن الخزي اليوم والسوء...، ١٤٩
 إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات...، ١٥٩، ١٥٣
 إن العذاب على من كذب و...، ١٤٩
 أن الله اصطفى آدم ونوحًا و...، ٢١٦
 إن الله لا يغير ما بقوم...، ١٩
 إن تجتبوا كباقي ما تنهو عن...، ١٥١
 إن كان الله يريد أن يغويكم...، ١٩
 أنا أعطيناك الكوثر، ١٤٢
 أنا خير منه خلقتني من نار...، ٢١٦
 إننا هدينا السبيل إما شاكراً...، ١٩
 أنتونى باسمه هؤلاء، ١٢٤
- أنظرنى الى يوم يبعثون، ٢١٢
 إنك لاتهدى من احببت، ١٣١
 إنك من المنظرين، ٢١٢
 أو لم يرزا ان الذى خلقهم اشد...، ٣٦
 او مبشرًا برسول يأتي من بعدى...، ١٧٧
 اولئك كتب فى قلوبهم الايمان، ١٥٨
 اولئك هم المؤمنون حقاً لهم...، ١٦٥
 اهدانا الصراط المستقيم، ٢٦
 تلك الدار الآخرة نجعلها...، ١٤٤
 ثم إنكم يوم القيمة تبعثون، ١٣٧
 جزاء بما كانوا يعملون، ١١٧
 حتى يسمع كلام الله، ٩٨
 خالدين فيها ابداً، ١٤٥
 خلق الموت والحياة، ١٢٨
 رب أرني أنظر اليك، ١٠٨
 ربنا ولا نحملنا ما لا طاقة...، ١٢٤
 علمة شديدة القوى، ٢١٧
 عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا...، ٣٦
 فأخرجنا من كان فيها من...، ١٦٤
 فأمام من أوى كتابه بيمينه...، ١٤٠
 فتبارك الله احسن الخالقين، ١١٤
 ففهمها سليمان، ٢١٥
 فما تتفقهم شفاعة الشافعين، ١٥٢

- فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ...، ١١٧
 فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا...، ١٥٣
 قَالَ الْأَعْرَابُ أَمَّا قَلْ لَمْ تُؤْمِنُوا...، ١٥٤، ١٥٨
 قُلْ لَئِنْ يَصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ...، ١٨
 قُلْ يَحِبِّهَا الَّذِي انشَأَهَا أَوْلَ...، ١٣٧
 قَلْبَهُ مَطْمَثَ بِالْإِيمَانِ، ١٥٨
 كَذَلِكَ يُضَلِّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ...، ١٨
 كُلُّ امْرَىءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ، ٣٩
 كُلُّ شَيْءٍ هَالَّكَ الْأَوْجَهَ، ١٤٥
 كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَهُ، ١٩
 كُلُّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَاً الْمُحَرَّابُ...، ١٨٠
 كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ، ١٧٣
 لَا تُبْطِلُوا أَصْدِقَاتِكُمْ بِالْمَنْ وَالْأَذْيِ، ٢٣
 لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...، ٣٧
 لَا يَسْبُقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ...، ١٧٥
 لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ، ١٧٥
 لَا يَصْلَاحُهَا إِلَّا أَشْقَى، الَّذِي كَذَبَ...، ١٤٩
 لَا يَغْدَرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا...، ١٥٠
 لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا، ١٢٤
 لَا يَنْأِي عَهْدَ الظَّالِمِينَ، ١٩١
 لَكُنْ لِي طَمَثَ قَلْبِي، ١٦١
 لَئِنْ تُؤْمِنْ لَكَ حَتَّى نَرِي اللَّهُ...، ١٠٩
 لَنْ يَسْتَكْفَ الْمُسِيحُ أَنْ يَكُونَ...، ٢١٧
 لَنْ سَأْلَنَاهُمْ أَجْمَعِينَ، ١٤١
 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُهَةُ إِلَّا اللَّهُ...، ٧٥
 لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ، ١٥
 مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ، ١٢٠
 مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ...، ١٥٣
 مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رِبِّهِمْ مُحَدَّثٍ...، ٩٥
 مَا يَبْدِلُ الْقَوْلُ لِدَىِ، ١٥٠
- مَنْ عَمَلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ...، ١٩
 مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاحْاطَتْ بِهِ...، ١٥٤
 مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ...، ١٥٧
 النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا عَذَّبًا وَ...، ١٣٥
 نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، ٢١٧
 وَأَتَوْا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ...، ١٥٢، ٢٤
 وَإِذَا تَخلَّقَ مِنَ الطَّيْنِ كَهْيَاهُ...، ١١٤
 وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، ١٥٢
 وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ، ١٤٩
 وَإِنْ طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوهُ، ١٤٧، ١٤٠
 وَأَنَّ هَذَا صَرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ...، ٢٥
 وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ، ١٢٩
 وَجَحَدُوا وَاسْتَقْتَنُهَا نَفْسُهُمْ، ١٦١
 وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ...، ١٧٢
 وَعِلْمَ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا، ٢١٦
 وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ، ١٦٥
 وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...، ٢٥
 وَلَا تَجْهَرْ بِضَلَالِكَ وَلَا تَخَافْ بِهَا...، ٢٥
 وَلَا يَنْفَعُكُمْ تُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ...، ١٩
 وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، ٧٦
 وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ، ١٧١، ١٦٨
 وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا، ١٥٦
 وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً، ٢٥
 وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا يَشَاءُ اللَّهُ، ١٩
 وَمَا جَعَلَنَا الرَّوْيَا إِلَّا يَشَاءُ اللَّهُ، ١٧٨
 وَمَادُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي...، ٢١١
 وَمَا قَاتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ، ٦٠
 وَمَا يَعْلَمُنَّ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى...، ١٧٦
 وَمَا يَوْمَنَ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا...، ١٥٧
 وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ أَمَّا...، ١٥٨

- الائمة من قريش، ١٩٠
 اللهم اهدِ قومي، ١٣١
 الله الله في اصحابي...، ١٩٦
 الله يُدْنِي المؤمن، فيُضْعِفُ عليه...، ١٤١
 اللهم ثبت قلبي على دينك...، ١٥٨
 ألهمني ربِّي، ٦٦
 إن أصَبْتَ فلك عشر حسَنَاتٍ...، ٢١٥
 أَنْ رَبَّكُمْ حَيْنٌ كَرِيمٌ يَسْتَحِي...، ٢١١
 أَنْ فَاطِمَه سَيِّدَه نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّهِ...، ١٩٨
 أَنْكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ...، ١٠٩
 البَيْنَهُ عَلَى الْمَذْعُوِيِّ وَالْيَمِينِ عَلَى...، ٦٣
 جعل رسول الله (ص) مذته...، ١٩٩
 جعل للعصيِّ اجرِينَ وَلِلْمُخْطَىِ...، ٢١٥
 الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، ٨٣
 حوضى مسيرة شهر و زواية...، ١٤٢
 خيراً لامور او ساطها، ٢٥، ٢٦، ٤٦
 السعيد من سعد في بطن...، ١٦٥
 شفاعتي لأهل الكبار من امتي، ١٥٢، ٤٢
 الشفاعة من شقى في بطن أمه...، ٢٠
 صلوا خلف كل بَرَّ و فاجر، ١٩٤
 القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ٩٥
 كُنْ فِي الدُّنْيَا و سطأ، ٢٦
 لا يَمَأْ لَمَنْ لَا امَانَةَ لَه، ١٤٨
 لا تسبوا اصحابي فلو أنَّ أحدكم...، ١٩٦
 لا يزني الزانى حين يزنى و...، ١٤٨
 لا يؤمِّن عبد حتى يؤمِّن...، ١٩
 ليس الزمان زمانى ولست...، ١٨٩
 ما ادَّخَرْتُ شفاعتي الا لأهل الكبار...، ٤٢
 ما بلغَ عبدَ حقيقة الايمان...، ٢٠
 ما مِنْ مَيْتٍ يَصْلِي عَلَيْهِ امَّه...، ٢١٠
- وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ...، ١٤٩
 وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...، ١٤٩
 وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ...، ١٥٤
 وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ...، ١٥٩
 وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَتَعَمِّدًا فِي جَزَاءِه...، ١٥٤
 وَنَخْرُجْ لَهِ يَوْمَ الْقِيَامَهِ كِتَابًا...، ١٤٠
 وَنَذِيرًا لِلْبَشَرِ، ١٧١
 وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لَمَنْ يَشَاءُ، ١٥٠
 وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ، ١١٢، ٣٩
 وَجُوهَةُ يَوْمِئِنْ نَاضِرهِ...، ١٠٩، ٣٧
 الْوَزْنُ يَؤْمِنِي الْحَقَّ، ١٣٩
 وَعْدَ اللَّهِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمَنَاتِ...، ١٥٣
 وَلَا يَرْضِي لِعِبَادَهُ الْكُفَّرُ، ١١٩
 وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...، ١٢٢
 هُزُلَاءُ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ...، ١٤١
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَنْتُمْ رَسُولُ اللَّهِ...، ١٧١
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوَبُوا إِلَى اللَّهِ...، ١٤٧
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبْ عَلَيْكُمْ...، ١٤٧
 يُبَتَّلُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ...، ١٣٦
 يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ، ١٤٤
 يَؤْمِنِي لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَهُ الْآمِنَهُ...، ٢٤
 يَؤْمِنِي لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَهُ عَنْهُ الْآءِ...، ٢٤
- ### احاديث
- ابو بكر في الجنة و عمر في...، ١٩٨
 أدعوا الله و انتم مواليون بالإجابة، ٢١١
 اذا احب الله عبدا لم يصره...، ٢٠٢
 استنزهوا من البول فإن اعماه...، ١٣٥
 اكرموا اصحابي فانهم خياركم، ١٩٦
 الایمان بعض و سبعون شفاعة اعلامها...، ١٦٤

- عبارات و أمثل عربى**
- أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ؟...، ١٦٤
 - أَقُولُ الْمُعْتَزِلَةَ قَالُوا إِنَّ اصْرَوْلَ...، ٣١
 - إِنْ أَصَبَثَ فَمِنَ اللَّهِ، وَالآ...، ٢١٥
 - إِنَّا مُؤْمِنُّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، ١٦٥
 - إِنَّا مُؤْمِنُّ حَقًّا، ١٦٤
 - إِنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً، ٩٢
 - إِلَيْهِمْ أَنْ تَوْمَئُنَّ بِاللَّهِ، ١٥٦
 - الْتَّقِيَّةُ كَتْمَانُ الْعِقِيدَةِ اتِّقَاءً...، ١٧٣
 - حَدِيثُ امْتِنَاعِ الْخَرْقِ وَالْإِلْتِيَامِ...، ١٤٤
 - خَيْرُ هَذِهِ الْأَمَّةِ الْتَّمَطُّ الْأَوْسَطُ...، ٢٦
 - الْدُّورُ تَوْقُّفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوْقُّفُ...، ٦٤
 - الرَّجُوعُ إِلَى الْحَقِّ خَيْرٌ مِّنْ...، ٢٩
 - سَجْنٌ مُخْلَدٌ، ١٥٥
 - الْعَدْلُ هُوَ تَنْزِيهُ الْبَارِي تَعَالَى...، ١٨
 - كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثُمَّ...، ٧١
 - لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا وَلَا كَافِرًا...، ٣١
 - الْمُسْلِمُ مَنْ سَلَمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ...، ٣٠
 - نَظَرَتُ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ، ١٠٩
 - وَالْمُشَاهِدَهُ تَدْلُّ عَلَى الْحَصُولِ...، ٤٠
 - هَدَاءُ اللَّهِ تَعَالَى فَلَمْ يَهْتَدِ، ١٣١
 - يَقَالُ جَسْمُ الشَّيْءِ إِذَا عَظَمْ...، ٦٨

پایان

- مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا...، ٢٠٨
- مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مَتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ، ١٤٩
- مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرُفْ إِمامَ زَمَانِهِ...، ١٨٧
- يَسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِيمَانِ...، ٢١١

أشعار عربى

- إِعَادَهُ الْمَعْدُومُ مِمَّا امْتَنَعَ...، ١٣٧
- إِنَّ الْكَلَامَ لِفِي الْفُؤَادِ وَأَنْمَاءِ...، ٩٢
- خَلِيفَهُ فِي قَفْسٍ...، ١٨٨

أشعار فارسي

- از پس تقدیر بدکردن، عذاب از...، ٢١
- ایشان پیامبران و رفیقانند...، ١٧٧
- آن تفاوت هست در عقل بشر...، ٦٤
- بی خدای لطیف شیرین کار...، ٣٩
- جمله قرآن هست در نفی سبب...، ٤٠
- خيال و هم و فهم و حفظ دیگر...، ٥٨
- زان فقاعی که سنت عمر است...، ٢٠٠
- سخن همچو گنجی نهان در دل است...، ٩٢
- عرصه بی کش خاک زرد دهیست...، ٣١
- کفت پیغمبر که یزدان مجید...، ٣٩
- گویند که تابعه کند تلقین...، ٢٠٨
- من نکفتم که مرا هدیه دهید...، ٤٣
- هیچ برگی می نیفتند از درخت...، ٣٩
- یکی ستم زوی از صد هزار عدل...، ١٥٤