

رسالة في الحُسن و القُبْح العقليين

للمحقّق الميرزا أبي القاسم القمي (م ١٢٣١ ق.)

تصحيح: الدكتور محمد مهدي الكرباسجي

الملخص: نقرأ في المقالة نصّ رسالة الميرزا أبي القاسم القمي المتوفى سنة ١٢٣١ الهجرية في مسألة الحسن و القبح العقليين، و التي تصدر لأوّل مرّة عن النسخة المخطوطة بخطّ يد مؤلّفها الجليل. يبحث المؤلّف عن معنى الحسن و القبح، ثمّ يحقّق معنى الثواب و العقاب المتعلّقين بهما و يبيّن نزاع الأشاعرة و المعتزلة فيهما و حججهما على رأيهما، و يقيم الأدلّة على المذهب المختار في المسألة، و الذي يرتبط باختيار الإنسان في أفعاله و نقد الجبر و التفويض. **الكلمات المفتاحية:** الحسن و القبح العقليين؛ الميرزا أبوالقاسم القمي؛ نقد الجبر و التفويض؛ أفعال الإنسان؛ الأشاعرة، المعتزلة.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.
مؤلف الرسالة هو أبو القاسم بن الحسن، المشهور بالمحقق القمي و الميرزا القمي (المتوفى ١٢٣١ ق.) من كبار الفقهاء و الأصوليين في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر، و كان معاصراً للسيد صاحب الرياض، و كتبه في شتى العلوم كالفقه و الأصول و الكلام مشهور، سيما «قوانين الأصول» في أصول الفقه و «جامع الشتات» في الفقه.

تدرّس عند بعض الأعلام منهم: والده الشيخ محمد حسن ابن نظر علي الجيلاني، آقا حسين الخوانساري، الوحيد البهبهاني، الشيخ محمد مهدي الفتوي العاملي، الشيخ يوسف البحراني و الشيخ محمد باقر الهزار جريبي.

و له تلامذة، نذكر منهم: الشيخ اسدالله صاحب المقابس، السيد محسن الأعرجي، المولى محمد إبراهيم الكلباسي، السيد محمد باقر الشفقي، السيد عبدالله شبر، السيد محمد مهدي الخوانساري و السيد جواد العاملي.

كان مهتماً بإحياء الدين و إقامة شعائره، و هذا الاهتمام يلوح في كتبه و وثائقه المتبقي من سماعته، سيما في مواجهة الصوفيّة و مبتدعاتهم الرائجة في عصره. و بالجملة فعلوه و قدره أشهر من أن يذكر في سطور قليلة.

هذه الرسالة التي لم تطبع بعد و ترى النور لأول مرة، ممّا وصل إلينا من تراثه الخالد، و يبحث فيها عن الحسن و القبح العقليين، و هذه المسألة مما اختلفوا فيها المتكلمون من الأشاعرة و المعتزلة و الإمامية.

يتذكّر المؤلف في الرسالة أربع مقدّمات و مطلبين. أمّا المقدّمات ففي الأمور التالية:

١. أصل معنى الحسن و القبح.
 ٢. تحقيق معنى الثواب و العقاب الذين يحكم العقل بهما و كيفيتهما.
 ٣. بيان أنّ مثبتى الحسن و القبح يحكمون بالإجمال أو بالتفصيل و كيفية الإثبات و أقسامهما.
 ٤. تحرير محل النزاع.
- و أمّا المطلبان فهما:
١. إقامة الحجج على المذاهب المنصور من وجوه.

٢. حجج الأشاعرة في القضية و الجواب عنها.

يشير المؤلف في المطلب الثاني إلى كلام الفلاسفة بأن الله تعالى فاعل بالموجب، ثم ذهبوا إلى قدم العالم، و يجب عن أدلة أهل الجبر و يرده بسبعة دليل.

ينشر الرسالة هنا لأول مرة بالطبعة الإعدادية على أساس النسخة التي كتبها المؤلف بيده في زمن حياة أستاذه الوحيد البهبهاني مشيراً له في المتن، في منتصف شهر محرم سنة ١١٧٥ في النصف الأشرف، في ١٦ ورقة كما أشرنا إلى رقم الأوراق، و تم تحقيقها في زمن قليل لأن تكون جاهزة للنشر في هذا المجال.

استلمنا النسخة مشكوراً من حفيده العالم المحقق السيد حسن السيدي نزيل قم، و نشكر أيضاً السيدة خسروجردي بإعانتها إيانا في إخراج الرسالة؛ آمليْن أن نجد تحقيق الرسالة في زمان أبسط من هذا، و أن يتقبل الله هذا اليسير ممّا بحقّ سادتنا محمد و آله الأطهار، و أن يعجل فرج مولانا و إمامنا الإمام المهديّ و أن يجعلنا من أنصاره و أعوانه في غيبته و في ظهوره. آمين يا رب العالمين.

/ ١ / بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين.

و بعد فهذا نبذة في إثبات الحسن و القبح العقليين و يحتاج بيانه على رسم أربع مقدمات و مطلبين.

المقدمة الأولى: في أصل معنى الحسن و القبح

فاعلم أن الحسن و القبح يطلق على الإطلاق على معان كثيرة و إمّا في العرف و الإصطلاح، فتارة على موافقة الغرض و مخالفته و تارة على صفة النقص و الكمال و تارة على كون الشيء ممّا أمر الشارع بالثناء عليه أو بالذمّ و تارة بما لا حرج في فعله و ما فيه حرج و تلك أمور إضافية و تارة على ما يستحقّ فاعله مع قطع النظر عن الشرع مدحاً أو ذمّاً و هذا أمر ذاتيّ و صريح بعضهم كصاحب المواقف تعلّق المدح و الثواب بالفعل عاجلاً و آجلاً و الذمّ و العقاب كذلك.

المقدمة الثانية: في تحقيق معنى الثواب و العقاب الذين يحكم العقل بهما و كيفيتهما

فاعلم أنّ المراد بهما هو كون الفعل بحيث إذا قطع النظر عن الأمور الخارجة يكون فاعله بحيث يستحق أن يثاب أو يعاقب إما كونه البتة يصير مثاباً أو معاقباً. فلا لأنّه لعله عارض كلّاً منهما شيء آخر في موجبات ضده فيرفعه و أيضاً ما قلنا لحكمه بالثواب و العقاب، المراد هو في الجملة

لاخصوص كونه أجلاً لعدم مدخلية العقل في مثل هذه الأمور إلّا بعد البيان فظهر ما في تقرير صاحب المواقف بل و قد يقال أن في كثير من الأشياء و الأفعال نفعاً أو مضرّة بحيث يكفيه عوضاً عن المشقة المتحمّلة في فعلها. فلا يحكم العقل البتة باستيجاب الثواب و العقاب. فالتحقيق كما أشار إليه بعض المحققين أنّ المراد من استحقاق الثواب و العقاب هو أنّ العقل يحكم بعد أن فرض أنّ بعض الأفعال مع قطع النظر عن الإمثال، ليس فيها جابر للمشقة اللازمة فيستوجب فاعله الثواب و العقاب.

و أمّا في بعض آخر مثل أن يجزم العقل بالبديهة أنه لم يصلح ما فيه من الضرّ و النفع جزاءً بل ينبغي له جزاء آخر فهو من المقامات التي لا يحتاج العقل إلى قطع النظر عمّا ذكرنا و يحكم بالثواب و العقاب لكن بالطريقة السابقة. فتأمّل.

المقدمة الثالثة: في بيان أنّ مثبتى الحسن و القبح يحكمون بالإجمال أو بالتفصيل و كيفية الإثبات و أقسامهما

فاعلم أنّهم يقولون بأنّ العقل يدرك استحقاق الفاعل من حيث كونه فاعلاً بفعل للمدح و الذمّ و الثواب و العقاب في الجملة و يحكم بأنّ في بعض الأشياء حسناً و قبحاً بهذا المعنى بالخصوص و أما إدراكه في الكلّ فمسلّم الكلّ أنّه ليس بشأن العقل و أما ثبوتهما في الكلّ فقد يقال أنّه ثابت بالإجماع المركب و باستقراء موارد المأمورات و المنهيّات بأنّها بعد التصفّح يحصل الظنّ القوى بأنّ المأمورات كلّها حسنة و المنهيّات قبيحة بل قد ادّعى حصول العلم بتتبّع موارد العلل في الأحكام أينما سئلوا: عنها و عن جهة الحكم بيّنوا علّتها و لم يردّوا قطّ بأنّ الله قد يحكم بلاجهة. فتأمّل جداً.

و بعد تسليم عدم الثبوت في البعض أيضاً والقول بأنّها لعلّ الأمر و النهي بهما كان من جهة مصلحة اخر من إمتحان و إختبار و أمثالهما يكفي لبطلان مذهب المنكر مطلقاً كما هو ظاهر. و أما أقسامها فثلاثة:

منها ضرورى كحسن العدل و الإحسان و الصدق النافع و قبح الظلم و العدوان و الكذب الضارّ و منها ما هو نظرى كحسن الصدق الضارّ و قبح الكذب النافع و ستعرف أن هذا يلائم مذهب غير الجبائي. فتأمّل.

و منها ما لا يدركه العقل إلّا بعد كشف الشرع عنه كقبح صوم يوم العيد.

المقدمة الرابعة: في تحرير محل النزاع

إعلم أنّه لا نزاع في أن العقل يدرك أن بعض الأفعال أو الأشياء موافق لغرض بعض أو مخالف له.

لكنّه من الأمور الإضافية تختلف بالإعتبارات مثل قتل زيد، فإنّه موافق لغرض أعدائه و مصلحة لهم و مخالف لغرض أوليائه و مفسدة لهم. و أنّ إحسان الوالد ممّا أمر الشارع بالثناء عليه و إيدائه ممّا أمر بالذمّ عليه بناء على ٢/ اصطلاح أن الحسن هذا و القبح ذاك و أن أكل الفاكهة ممّا لا حرج فيه شرعاً و أكل السمّ فيه حرج و الظاهر أنّ هذين المعنيين يرجعان إلي معنى كما ذكره بعض الأفاضل و اختلاف التعبير لإدخال المباح و المكروه تارة في الحسن فناسبه التفسير الآخر و إخراجهما تارة أخرى فناسبه الأول. و قالوا أنّه لا نزاع أيضاً في أن العقل ملاك ... العلم صفة كمال و الجهل صفة نقص و فيه أنّ كون الجهل مثلاً نقصاً للفاعل ليس إلّا لكونه قبيحاً عقلاً . و كون العلم كمّالاً ليس إلّا من جهة كونه حسناً عند العقل كما يشهد به الوجدان. و قد فرّق صاحب المواقف على ما نقل عنه بين الصفات بالمعني المذكور و الأفعال بأنّ النقص في الأفعال مثل الكذب يرجع إلى القبح العقلي فإن جهة كون الفعل الناقص للعقل سبب نقص له ليس الا لجهة كونه قبيحاً عند العقل و المعني المشار، و ليت شعري أيّ شيء بعثه على الفرق و لم نجد فرقاً. و بالجملة إخراج هذا المعنى عن محل النزاع أصعب عن خطر القتاد و أمّا محل النزاع عند الكلّ هو أن العقل هل يحكم بأن الأفعال في نفسها بحيث يستحقّ فاعلها المدح و الثواب و الذمّ و العقاب و أنّ هذا ممّا يستحقّ أن يأمر الله به و ذاك ممّا يستحقّ أن ينهى عنه ...

فقال الأشاعرة: الحاكم عندنا هو الشرع ليس إلّا بمعنى أنّ العقل ليس له ملائم و منافر بالنسبة إليه بالنظر إلى ذات الفعل و أنّ كلّ ما أمر الشارع به يصير حسناً و كلّ ما نهى عنه يصير قبيحاً، لا بمعنى أنّه بعد حكم الشرع يدرك أنّ فاعل هذا الفعل يستحقّ الثواب أو العقاب، بل أن هذا مأمور به و ذاك منهيّ عنه. و هذا معنى الحسن و القبح فهما مستفادان من الشرع. فلو انقلب المأمور به منهيّاً عنه و بالعكس، انقلب الحسن و القبح.

و قال المعتزلة و الإمامية و سائر أولى النهى و أرباب العقول، بل البراهمة و الملاحدة بأن العقل يحكم بأن الأفعال في أنفسها مع قطع النظر عن الشرع بحيث يستحقّ فاعلها مدحاً و ثواباً أو ذمّاً و عقاباً.

و أما ما يقال أنّ النزاع فى المعنى الثانى و الثالث فلا يستقيم إلّا بتكلّف بعيد و هكذا ما يقال عنه أنّ النزاع فى إطلاق الحسن و القبح على المعنى المتنازع فيه مما لا ينبغي أن يصدر عن مهمل. فإنّ مرتبة الإطلاق غير مرتبة الوجود. كيف و كثيراً ما يطلق الألفاظ على المعانى الذهنية التى لا وجود لها كشريك البارى و اجتماع النقيضين، مع أنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة؛ و أما اتّصاف الأفعال بهما و عدمه فلازم النزاع الأولى.

ثم اعلم ان القائلين بوجود الحسن و القبح العقلين بعضهم كقدماء المعتزلة يقولون أنّهما حاصلان للفعل بذاته، و بعضهم كمتأخريهم بصفة لازمة موجبة لهما، و بعضهم كالجبائية منها ليست ملازمة بل وجوه و اعتبارات كلطم المتعلّم بالنظر إلى التاديب و التعذيب. و الحق هو الأخير بالنظر فى الأغلب و الأكثر بحكم الإستقراء و ان لم نكن مانعاً عن الأولين ايضاً عقلاً، وفقاً للمحقق البهائي قدّس سرّه و العلامة الخوانسارى جمال الملّة و الدّين (ره)؛ و سيظهر لك الوجه فى تضعيف المباحث.

المطلب الاول فى إقامة الحجج على المذاهب المنصور و هو من وجوه:

الأول: إنّ العقلاء إذا خلّوا وطباعهم و قطعوا النظر عن الشرع و العرف و العادة و المصلحة و المفسدة و أمثالها، يحكمون بأنّ إعانة المظلوم الأسير و الرحم على اليتيم الفقير و الإحسان على المسكين المستجير حسن بالضرورة ملائمتها العقل و بمدح فاعلها و أن إمداد الظالم و أذية الأيوين و الجور على اليتيم و المسكين و ضربهما و جرحهما قبيح بالضرورة ينافره العقل و يذمّ فاعلها مع أنا نرى أنّ شرعهم و عرفهم و عادتهم مختلفة فلا محل لجعله من جهتها لإستحالة الإتفاق مع الإختلا.

و أجابوا بمنع الضرورة يعنى أنّا نمنع أنّ العقل يحكم مع قطع النظر عن تلك الامور بديهيه و مع قطع النظر عن شيء آخر حتّى يكون بعينه هو المعنى المتنازع فيه، بل ذلك الحكم من جهة الكشف بهذه ٣/ الامور. و بالجملة حاصل الكلام منع المعنى المتنازع فيه و اثباته بالمعاني الآخر و إن كان بعنوان النظر، أو يقال انا نسلم الضرورة لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد المعانى الآخر فيكون ما له منع المعنى المتنازع فيه و اثباته بالمعاني الآخر بالضرورة. و كانه إلى هذا ينظر تقرير العضدى لهذا المنع؛ حيث قال الجواب منع كونه معلوماً بالضرورة، بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرها أو بمنع الضرورة فى الحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه، بل بأحد ما ذكر من التفسيرات

الثلاث. إنتهي.

و قد مرّ التفسيرات في المقدمات؛ فلا يزد على ما تلونا عليك مايتوّهم من أنّ مع تسليم الضرورة مع قطع النظر عن تلك الامور كيف يقال بثبوته لكن بتلك الامور باب اللازم منع المعنى المتنازع فيه في الجواب فتأمل. و قد يقال أنّ مآل تقريره واحد و لا بدّ في التأمل فيه و بأنّه لعلّه كان الحسن و القبح باعتبار كون ذلك الأمر موافقاً لمصلحة العامة أو مخالفاً لها فلا نصحّ الاختلاف كما قلتم. و الرد: اولاً إنّ قولكم أنّ ذلك الحكم من جهة هذه الامور إن أردتم من هذا أنّ المفهوم هو كون الشيء مأموراً به و منهياً عنه أو موافقاً للمصلحة و مخالفاً لها و أمثال ذلك، كما قرّر في محل النزاع؛ فنقول: أما الشرع فمقصود بالثبوت عند من لم يتشعّر كالبراهمة و أمثالهم. و أما العادة فلا يخفى أنّ كثيراً ما يظهر في مخالف العادة اذا كان ملائماً للعقل ملائمه و انبساط و استحقاق مدح بحيث لا يحصل من موافقها و اذا كان ذلك من كسب العادة و لا مدخلية لشيء آخر فأنتي لك الجواب بجواب في مثل هذه؟ و إلي ما تنسب مثل هذا الحسن حيث لم يكن بغير العادة ايضاً فيها مدخلية؟ و ذلك معلوم لا يخفى سيّما و يقرب من المحال كون عادة جميع العقلاء على أمر واحد بحيث لا يختلف، بل نرى خلافه و بل نجزم به جزمًا و هكذا العرف. و أما المصلحة و المفسدة فمعلوم بالبديهة أنّه قد يكون الظلم مصلحة لشخص و مفسدة لآخر و التّرحم هكذا و بالعكس. و مع ذلك لا يختلف الملائمة و المنافرة و الحكم بالاستحقاقين و الحقّ أن منكر أمثال هذه لا يستحق للجواب و لن يهتدى أبداً إلى الصواب، و دعوى الثاني و هو بدهة الحسن و القبح بالمعاني الآخر، فلا يخفى أنّ إدعاء أنّ الحسن و القبح في أمثال هذه الأشياء بديهى بهذه المعاني؛ بمعنى أنّ الظلم منهى عنه عند العقلاء جميعاً شرعاً و التّرحم مأمور به كذلك أو موافق لغرض الجميع و مخالف له. و أمثال هذه بالبديهة و بلا شبهة و ريبة.

عجب كل العجب بل نحن نجزم بخلافه سلّمنا عدمه لكن بدهة ما ذكر لا يدعيه إلا مكابر و بما ذكرنا ظهر الجواب عن قولهم لعلّه كان الحسن (اه). فتأمل.

و إن أردتم منه إتما ما ندرکه كون الفاعل مذموماً لعدم الإمتثال و المعصية، أو لإتيانه بما يخالف العادة و المصلحة و أمثالها لا كون فاعل الفعل من حيث فاعل هو ممدوحاً و مذموماً ففيه بعد تسليمه أنه رجوع عن فائله و كرّر على ما فرّ عنه فإنّه بعينه هو الحسن و القبح العقلي إذ لو كان وجوب الإمتثال لله تعالى مثلاً عن الشرع، لزم الدور أو التسلسل و من هذا يظهر سبيل إلى القول

بأنّ لجميع احكام الله حكماً عند العقل أمّا ما يستقلّ العقل فيه فظاهر، و أمّا في غيره فمستقلّ ايضاً بأنّ الإمتثال في هذا الأمر واجب، فكّلما يحكم به العقل، ورد به الشرع وكلما حكم به الشرع يتبعه العقل. فتأقّل.

و يقرب من هذا الكلام في البواقي و ما ذكرنا لا يخفي على اللبيب و لا تسلية على من له من الفهم أدنى نصيب.

و الثاني أنّا إذا دار أمرنا بين صدق و كذب أو عدل و ظلم مثلاً و فرضنا أنّ جميع المصالح و المفاسد فيهما متّفقة و قطعنا النظر عن كل ما يصلح مرجحاً للصدق و العدل و أنّهما متساويان في جميع ذلك، نعلم بالبدية أنّ العقل يؤثر الصدق و العدل و هو دليل كونه ذاتيّاً هذا على طريقة من يقول بكون الحسن /٤/ و القبح من مقتضيات الذات من حيث شيء... فإنّ هذا التقرير يعطى الإغماض حتى عن الوصف اللازم و إن شئت تقرّرها على مذهب الجبائي و القائل بالصفة اللازمة ايضاً بملاحظة التساوي بعد اعتبار الوصف اللازم و الوجوه الإعتبارات ثم نقول بعد ملاحظة ذلك يختار العقل ايضاً الصدق و العدل و هو دليل كونه ذاتيّاً يعني غير إضافي.

و أجابوا بأنّ هذا الفرض فرض مستحيل و التعليق بالمحال محال؛ فحينئذ نقول إنّنا نمنع إثارة الصدق و أن اثاره ليس بتقدير التساوي لإستحاليته لأنّ لكل واحد منهما لوازم و لا أقلّ من المطابقة و إلّا ... فالإثارة بسبب أمر خارج و استبعاد العقل منع ذلك الإثارة لأنّه يحصل الجزم له و يتبادر إليه القطع بإثارة على تقدير التساوي فيتوهم و يغلط و يكسب انه جزم به مع حصول المقدّر و الفرق بين نقل التقدير و حصول المقدّر واضح و لو سلم ذلك في العباد فغير مسلم في أفعاله تعالي لوجود الفارق و لا مانع من اختلاف حال الفعل بالنسبة إلى الفاعلين فإنّنا نقطع بعدم قبح يمكنه تعالي للعباد بالمعصية و يحرم ممّا تمكين العبد عنها إتّفاقاً.

الرد:

إنّنا نمنع الإستحالة و هو ثابت بالوجدان الخالي عن العصبية و العدوان و لا يمكن إنكاره، ثمّ إنّ هذا الجواب على التقرير الاول من الدليل فحينئذ يطابقه ما ذكر أنّ لكل واحد منهما لوازم و لا أقلّ من المطابقة. (اه).

لكنّك خير بأنّ المطابقة و اللامطابقة مقومان لما ميسر الصدق و الكذب و محصلان لهما و بدوئهما يرتفع التغاير و لا شكّ و أنّ الكلام في المتغايرين و كان هذا الكلام صدر عن قائله من

حيث لا يشعر فإنّ مناط الحسن و القبح إنّما هو المطابقة و اللامطابقة و من يدّعي إثبات الصدق كانه يدعي إثبات الخبر المطابق فليس المطابقة و اللامطابقة امرين خارجين عن المدعى و قوله فيتوهم و يغلط. (ه).

قال أستاذنا العلامة أدام الله بقاءه: يلزم منه عدم الإعتماد على الجزم و عدم حصول العلم و هذا بعينه هو كلام السوفسطائية الذين يمنعون حصول العلم إذ في كلّ مقام يجرم الذهن يجوز أن يكون غلطاً و توهماً.

فإن قلت: في بعض المقامات نجزم أنه ليس بوهم و غلط، قلت: لعله في هذا ايضاً غلط و متوهم. إنتهى كلامه أنار الله برهانه.

و أما على التقرير الآخر فلا يخفى أنه لا يمكن منع التساوى كما اعترف به الفاضل الباغنوي ولكنه اجاب عنه بأنّا منع هاهنا ايضاً أن يكون اختيار الصدق حينئذ لذاته بل لمصلحة و لا يخفى ما فيه من فرط العصبية و الحاجة و شدة المكابرة و السماجة و لم يسبق عليه أحد ما رأينا ثم قوله و لو سلم ذلك آه ففيه أنه إذا أثبت أن الحسن مثلاً ذاتي الفعل فالذاتي لا يتخلف فلا يتفاوت بتفاوت الفاعل و ما أجاب عنه المحقق الشريف بأنّا نقول ما ذكر أنما يدل على أن للصدق حسناً قائماً بذاته و أما أنه مقتضى ذاته من حيث ... فلا و حينئذ جاز الاختلاف بالمقايسة لا يخفى ما فيه لأن مقتضى الدليل كونهما من مقتضيات الذات كما قررنا سلّمنا لكنه يعطى على الإطلاق كون الحسن و القبح بمقتضاها أو الصّفة اللازمه أو الوجوه و الإعتبارات لكن مع قطع النظر عن الفاعل فما سعيكم سلّمنا كون تغير الفاعل ايضاً من الإعتبارات و لكنّه يضرّكم ايضاً فان الكلام ليس في فعل الله بالخصوص بل هو في جميع الإفعال الإختيار به كما صرح به محققكم ثم إن الشاهد الذي أوردوه لا يخفي أنه إقرار بأنّ للأشياء حسناً و قبحاً لكنّها بالوجوه و الإعتبارات فإن التمكين عن المعصية قبيح عن العباد و غير قبيح عن الله و هذا يكفى للمعتزلة فإنّه رجوع عن مذهب الأشعري و لا يخفى وجه الإعتبار لان مصلحة التمكن و الإقدار في شأنه تعالى موجود و هو الإمتحان اتمام ثمره التكليف و البشارة و الإنذار و هذا غير موجود في جانب العبد.

الثالث:

أثّما لو كانا شرعيين لزم إفحام / ه / الأنبياء ينتفى فائدة البعثة فإنه إذا أظهر المعجزة و قال أنظر إلى معجزتي و آمن و صدّق برسالتى و يقول المكلف لا أنظر حتّى يجب على النظر و لا يجب

على النظر ... حتى أنظر إلى معجزتك فيسكت الرسول و يصير محجوجاً عليه و هذا ظاهر واضح.

و أجابوا من هذا نقضاً و حلاً.

أما النقض: فهو أن وجوب النظر أيضاً عندكم ليس بضروري حتى لا يحتاج إلى شئ آخر بل نظري يحتاج إلى دليل لأنّ بعضهم يقولون بعدم وجوب الفرقة مطلقاً، فضلاً عن النظر فيها كالحشوية و بعد إيجادها فقد يناقش في وجوب مقدمة الواجب و بعضهم بعد تسليم وجوبها أيضاً يقولون لا يحتاج إلى النظر بل يحصل المعرفة بالكشف بعد الرياضة كالصوفية و بعضهم يقولون النظر لا يفيد العلم أصلاً كالستمية (٩) و بعضهم في الإلهيات خاصة كالمهندسين و مع جميع هذه الإخلافات و الإشكالات التي يحتاج كل منها إلى دفع و تحقيق لا معنى لكون الوجوب ضرورياً فلا يثبت الوجوب مطلقاً فكيف يصير وجوبه ضرورياً فإذا آل الأمر إلى هذا فيقول القائل منكم أيضاً إذ لم يثبت عليه وجوب النظر بالنظر أيضاً أنه لا يجب على النظر حتى أنظر و لا أنظر حتى يجب على النظر.

و أما الحل: فهو أنه لا يتوقف النظر على وجوبه فلا مانع من النظر بدون الوجوب و أيضاً ان الوجوب عندنا ثابت، شرعاً نظر أو لم ينظر فلا يتوقف الوجوب بالنظر لانه إذا توقف ثبوت الوجوب على العلم به يلزم الدور لا يقال أنّ هذا من تكليف الغافل فإنه يفهم التكليف و ليس من قبيل المجانين و الاطفال و المحال هو التكليف بأمثالهم و لا يتوقف جواز التكليف على تحقق التصديق و الإذعان به و الآ لزم الدور.

الرد: نقول أن تلك الشبهات التي لا طائل تحتها لا يستلزم رفع البدهاة كما هو الحال في كثير من البديهيات كيف و اهل الجريزة (٩) ينفون المشاهدات و المحسوسات و أنتم لا تلتفتون إليها فلعّل هذه الشبهات أيضاً يكون منها سلمنا كونه نظراً لكن لا شك أن كل عاقل يتأمل في خلق نفسه و خلق السموات و الارض و دقائق ما وضع فيها و أصناف التدبيرات و التقديرات و أفسام النعمات و النقمات يجد من عند نفسه بلا شبهة أن لها صانعاً حكيماً لا يفعل عبثاً و ليس يهاذل و غرضه ليس بمقصود على الأكل و الشرب و المشى و يتفطن بأنه لعلّه أراد منه شيئاً و خلقه لأمر و أموره منوطة بالحكمة و ينبغي متابعة حكمته و المعرفة بحاله و حال تلك الأمور حتى لا يتخلّفها و يحتمل الضرر لو لم يتوجّه إليه و لم يتفتّش منه و لا شك أنّ مع احتمال الضرر يحكم العقل

بوجوب دفعه سيّما و إذا جاء الرسول و قال له إنا رسول من جانب ذلك الصانع و لى اليك من قبله رسالات و تكليفات فإنّه حينئذ لو لم نقل بأنّه يجزم بالضرر فلا اقل من الإحتمال القوى أو مطلق الإحتمال بل و ذلك التنبيه فى الجملة يكفى لمن لم يتأمل فيما ذكرنا و لم يتفطن لها أيضاً و إن كان فرضاً بعيداً فإنه بمجرد هذا الكلام البتة يحتمل الضرر عنده.

فإن قلت: هذا الكلام جار فى الإستماع أيضاً فإذا قال المكلف لا استمع و لا يستمع هذا الإجمال أيضاً فكيف يجب عليه النظر مع عدم التنبيه بنفسه أيضاً فيلزم الإفحام و لا مفرّ عنه. قلت لا معني لهذا الكلام. فإن الكلام فى أن المكلف يعرف أنّ هذا هو الذى يدعى الرساله من قبل الصانع و سمع منه أنه قال إني رسول ربك إليك لأكلّفك بتكليفات فبعد هذا يقول لا استمع و الا فإذا كان غافلاً عن الكل فلا معنى للإنكار و لا يقول أحد لمن يحاوره خالياً عن الغرض لا استمع إليك حتى يحسب على السماع و حينئذ فيثبت احتمال الضرر و يجب عليه النظر سيما و اذا قال النبي بعد ما قال لا أستمع إليك حتى يجب عليّ السماع و حينئذ فيثبت إحتمال الضرر و يجب عليه النظر وإذا قال النبي بعد ما قال لا أستمع إليك أنا أثبتك بالدليل فاستمع إلى فتأمل جداً. ثم إنّ التشبّث بأنّ مقدمة الواجب ليست بواجبة عجيب فإن النزاع فيه إنّما هو من جهة الوجوب الشرعى ٦/ لا العقلى. ثم إنّ قولهم فى حلّهم لا يتوقّف النظر على وجوبه كانه لا يستحقّ الجواب و لا يليق بالتوجه إليه فإنّ المدعى نفى لزوم الإفحام و هو لا يتحقّق إلا بإثبات الوجوب ثم ما قالوا إنّ الوجوب عندنا ثابت شرعاً كسابقته و لا يخفى ما فيه قال الوجوب الشرعى أمر إضافى و لا يتحقّق إلا بتحقيق الإضافة و كيف يتفوّه الجاهل بهذا الكلام فضلاً عن العاقل او ليس الكلام فى ثبوت أصل الشرع فكيف بكم فى إثباته لو لم تعتبروا حكم العقل و إثبات الشرع بالشرع دور فإذا لم يثبت المضاف إليه فلا يثبت الإضافة و هو ظاهر.

فإن قلت: يكفينا الثبوت فى نفس الأمر و لا يهّمنا مؤنة الإثبات، قلت: بعد تسليمه فلا حاجة إلى الرسول لأنّ وجوب النظر إن كان فى الشرعيات و ممّا صدر من الشرع و نحن لا نحتاج إلى وجوب النظر إلى معجزة الرسول فى إثبات الرسول بدليل آخر. فهكذا سائر الشرعيات لأنها ثابتة فى نفس الأمر و لا فرق بينها مطلقاً و حينئذ ينطوى لزوم وجود الرسل و إنزال الكتب و أمثال ذلك و لا شك أنّ غرض الرسول إثبات الرّسالة و تبليغ سائر الأحكام فلا يكفى الثبوت شرعاً و أيضاً فحينئذ لا يبقى فرق بين الرسول و غيره من العقلاء بل الجهال لأنّ الوثوق بالثبوت فى

نفس الأمر.

فإن قلت: إنّنا نقول أنّه ثابت عندنا لا مجرد نفس الأمر، قلت: بيّن لى أيّ شيء يثبت لك أ بالعقل ثبت أم بالشرع أم بالوحي والإلهام؟ أمّا الأول فلا نقول به و أمّا الثانى فدور و أمّا الثالث فليس من شأنك فدع عنك هذه الأباطيل. ثمّ التعليل بقوله لأنه إذا توقّف الثبوت على العلم يلزم الدور لا يخفى أنه مشترك للزوم فإن الوجوب العقلى أيضاً لو توقّف على العلم بالوجوب العقلى لزم الدور فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذاك ثم قولهم و ليس هذا من تكليف الغافل (٥٥)

قلت: كلامنا بعد فى إثبات التكليف فإذا لم يثبت بعد نفس التكليف فى الجملة كما عرفت فلا معنى لهذا الإحتراز ثم أنه إن كان مناط جواز التكليف فهم المخاطب و يخرج بسبب هذا عن كونه غافلاً و هذا يكفى و لا يحتاج إلى إثبات الشرع بالدليل و يكفى ثبوت الشرع فى نفس الأمر فيلزمهم ما سبق من لزوم إطاعة كل نقيب مفهم لتكليف و عدم الحاجة إلى الرسول و أمّا لزوم الدور فلعدم استقامه البناء من الأصل و إذا أسّس البيت على الإعوجاج يعوج الجدران و إنما يلزم هذا الحال من البناء على المحال و أما نحن فعنه بمعزل لأنّنا لا نقول بأن وجوب النظر شرعى حتى يتوقف ثبوت التكليف به على تصديق التكليف به بل و لا يكفينا الثبوت فى نفس الأمر بل نقول بأنه وجوبه علينا و إثباته يتوقّف على التصديق به و هذا واضح.

ثم إنّ هاهنا فائدة:

و هى أن الفاضل الباغنوى قال يمكن أن يجاب عن جانب المعزلة فى حلّ النقض بناءً على قاعدتهم و هى وجوب اللطف على الله تعالى أنه وجب عليه تعالى إرائتهم المعجزة و للأشاعرة أن يقولوا إنّ عادة الله جرت بإرائتها المكلفين و أجاب عن الأستاذ المحقق دام ظلّه العالى فيما علّقه عليه ما توضيحه و حاصله أنّ النظر إلى المعجزة من أفعال الاختيارية بناءً على أنهم يجعلونها تكليفاً شرعياً و يقولون بأنّ التكليفات الشرعية أمور إختيارية فإن كان الله تعالى يريهم و يجبرهم على النظر فهذا يصير اضطرارياً فلا يكون تكليفاً شرعياً و ألا فما معنى جريان عادة الله تعالى عليه مع أنه لا يكفى مجرد الإرادة و ألا فكان يضدّ فى حق الأطفال و المجانين بل يحتاج إلى التأمل و التدبر.

أقول: ٧/ و إن أعيد الكلام فيه نعيد الكلام حرفاً بحرف. ثم قال أدام الله بقائه: إنّ القول بأنّ المكلفين بمجرد المشاهدة كان يحصل لهم اليقين نظراً إلى عادة الله غلط بل ليس الا من جهة أنّ

هذا ليس من البشر فهو من الله و كذا دعوى أنه كان من المحال بالنظر إلى عادة الله أيضاً. إن بعد قول الرسول أنظر إلى معجزتي أن لا ينظر إليه أو نجزم بالوجدان أنه يمكنهم خلاف ذلك كما تشهد الآن. ثم قال سلمه الله تعالى و مما ذكر ظهر أن المعتزلة أيضاً لا يمكنهم الجواب بما ذكر لأن اللطف ليس نفس طاعة العبد بل هي من العبد قطعاً. و لذا لم يقولوا بهذا مع أنه لا حاجة لهم ثم بعد جميع ذلك عبر لك قريباً من هذا الدليل بتعبير جديد و هو أن إمتثال أوامر الله و نواهيه إن كان بالعقل يثبت المطلب و إن كان بالشرع من قبيل أطيعوا الله و اتقوه و أمثال ذلك فنقل الكلام إليه فيلزم الدور أو التسلسل.

الرابع

إنهما لو كانا شرعيين لزم أن لا يقبح منه تعالى شيء حتى بالكذب و إذا لم يقبح منه شيء لزم إنطواء باب إثبات النبوة و الإعتماد بالوعد و الوعيد و الثواب و العقاب لجواز إظهار المعجزة في يد الكاذب حينئذ فلا يثبت النبوة و لعدم قبح الكذب عليه و عدم الجزم بصدقه. فإذا كان كذا فلا يبقى إعتماد بكلامه و وعده و وعيده و تصديقه للنبي أيضاً لأن تصديقه له سمعي و صحة الإتكال على السمع فرع كونه تعالى صادقاً حتى يكون كلامه صدقاً فيعتمد عليه و ألا فكيف يعتمد فإذا كان الحال كذا بعد السمع، فقبله بطريق أولى أو نقول فإذا لم يبق وثوق بالرسول و كلامه على ما مر فلم يبق دليل سمعي لأن القرآن محتمل الكذب و سائر الأدلة يتوقف على قول الرسول. بل و في بعضها للعقل مدخلية أيضاً فتأمل. و مثل هذا يلزم أيضاً في جانب العبد فإنه يلزم أن لا يقبح إتخاذ الصاحبة و الأولاد و الإذعان له بالأضداد و الأنداد و أمثال ذلك من العباد و إن كانوا عالمين بخلافه قبل السمع و هو بديهي البطلان.

و أجابوا أمّا عن الأول بأجوبة منها أنه لم يصدر منه تعالى لأنه جهة النقص لا من جهة القبح العقلي و هو ليس من التنازع في شيء و منها أن عدم الكذب و عدم إجراء المعجزة على يد الكاذب هو من جهة عدم كونهما موافقاً للمصلحة كما هو المعلوم و منها أنه علم من عادة الله عدم إجراء المعجزة على يد الكاذب و عدم كونه ثقة و أشار إليه في المواقف.

و الرد:

أما الأول: فلما عرفت في المقدمات أن مرجع النقص و الكمال إلى الحسن و القبح العقليين سيّما في الأفعال كما صرح به في المواقف. و أمّا الثاني فلأن عدم صدور خلاف المصلحة عنه تعالى

أيضاً لكونه قبيحاً عقلاً.

و اعترض على هذين الردين؛ أما على الأول فبأنّ النقص ليس صفة الصدور اللفظ حتى يرجع إلى الفعل فيرجع على القبيح العقلي بل الكلام النفسي الذي من قبل الصفة عند الأشاعرة و الإجماع منعقد على عدم اتصافه بالنقص و على الثاني بأنّ العلة هو الإجماع على أنّه لا يفعل خلاف المصلحة و أجاب بعضهم عن الأول بأنّ في إظهار المعجزة لم يكن كلام نفسيّ و لا لفظي بل ليس هناك إلّا فعل يدلّ على نبوة الكاذب فالتقص يرجع إلى الأفعال هذا و قد عرفت ما قررنا لك أيضاً و جعل مناطه عدم اتصافه بالنقص هو الإجماع فيه ما فيه لأنّ الإجماع عندهم لا يكون حجة إلّا من مستند و استناده على الشرع دور إلّا أن يجعل مستنده حينئذ دليلاً عقلياً كما أشار إليه بعضهم فتأمل. و يرد على الثاني أيضاً مع ما عرفت من عدم الإحتياج إلى الإجماع و أن الدليل هو القبح العقلي كما يشهد به الوجدان.

و أما الثالث: فبأنّه لا يمكن تحقّق العادة في النبيّ الأول كما هو ظاهر لأنّه يتوقف على تكرار كثير حتى لا يبقى محال الإنكار مثل عدم صيرورة / ٨ / الجبل ذهباً و أمثال ذلك فلا يثبت فيه فهلهم جرّاً فإن ثبوت العادة موقوف على العلم بصدق كل منهم و العلم بالصدق موقوف على ثبوت العادة فيلزم الدور كما أشار إليه الأستاذ دام ظلّه و أمّا ما قد يعتذر بأنّه لعله حصل العلم بخلق العلم الضروري حينئذ أو الإلهام بحقيّة النبيّ أو حقيقه دلالة معجزته على دعواه ففساد جزماً لما قد أشرنا من أنّ الإلهام ليس شأن غير الرسول و خلق العلم الضروري أيضاً فمحال. و أيضاً لا شكّ أنّه حينئذ لا إحتياج إلى المعجزة و يصير لغواً و إنما يؤثر المعجزة لكونه خارقاً للعادة لا غير. فتأمل.

و أما عن الثاني فبالقول بالآزم إن كان المراد هو المعنى المتنازع فيه و بمنع الملازمة إن كان المراد غيره أو يقال إن كان المراد به المتنازع فيه ملائم ثبوته و إلّا فلا يضرّ و لا يخفى ما فيه فان المفروض ثبوته قبل السمع و لا مدخلية لغيره فيه و لو كان فرجع أيضاً إلى القبح العقلي و لا شك أنّ منع ما يشهد به البديهة و الوجدان مكابرة محضّة و فرية بلا مزية هذا و يرشدك إلى حقيّة القول المختار الآيات و الأخبار الكثيرة فتأمل. و استقم و لا تتبّع الذين يضلّون عن سبيل الله و الله الهادي إلى الرشاد و الموقّق للحقّ و السّداد.

المطلب الثاني في حجج الأشاعرة على مجموع أدلة مجموع الخصم.

و الأولى أنّه لو كان الحسن و القبح ذاتيين لما اختلف و الآزم باطل فكذا الملزوم. أمّا بطلان

اللازم فلان القبيح قد يجب كما في الكذب المخلص للنبي حيث لم يكن فيه مجال للتعريض أو الرمز أو الإشارة و أما الملازمة فلأنّ الذات لا يختلف و لا يتخلف و الجواب عنه من وجهين: الأول إن في مثل هذا الكذب يرتكب أقلّ القبيحين لا أنّه يرتفع القبيح بالمرّة. يعني إنّ إبقاء النبي في الهلاكة قبيح و الكذب قبيح آخر و الثاني أهون فيرتكب و هذا أوفق ممّا مرّ من التقسيم إلى الضروري و النظري و غيرها كما مرّ على ما قيل. و أقول يرد على هذا الجواب إنّ القبيح و الحسن المتنازع فيهما على ما عرفت هو ما يستحقّ فاعله من حيث أنّه فاعل هذا الفعل المدح أو الذمّ و لا شك أن هذا الكذب واجب عقلاً بمعنى أنّه يستحق تاركه الذمّ و اجتماع النقيضين محال كارتفاعهما و التكليف بهما و لا معنى لقبحه يعني وجوب تركه فبقى حسنه أعني وجوب فعله. فإن قلت: إنّنا نقول أنّ حسن التخليص مثلاً يغلب قبح الكذب فينعدم في جواره فلا يجتمع النقيضان، قلت: يرد عليه أولاً أنّ هذا إخراج كلامهم من الظاهر و الأصل هو الحقيقة بناءً على ما هو الظاهر من كون المشتق حقيقة في الحال. و ثانياً أنّه إن أراد أن المهية يختلف و ليس الكذب المخلص قبيحاً فمع أنّه يرجع إلى الجواب الثاني و ستعرف حاله يرد عليه أنّه خارج فرضهم و لو قلنا بمجازية لفظ القبيح في كلامهم لان الظاهر من مثل هذا المجاز هو كونه شيئاً واحداً يقدر كونه قبيحاً لو كان في غير التخليص لا أنّ هذه الماهية قبيحة لو كانت ماهية أخرى و هذه علاقة تسميتها بالقبيح فتأمل جدّاً.

١٤٩

و إن أراد أن هذا الكذب فرد اجتماع في ضمنه كليان بينهما عموم من وجه أحدهما حسن و الآخر قبيح و لا مانع من اجتماعهما إذا اختلف الجهتان ففيه مع أنّه لا يصحّ من القائل بعدم جواره و هو الأكثر منهم لا يستفاد هذا المعنى من ذلك الكلام لأنّ الظاهر من قولهم هذا أقلّ القبيحين يعني هذا الشيء الواحد قبيح بقبح أقلّ من قبح شئ آخر؛ لا أنّ هذا الشيء الواحد حسن و قبيح من جهتين فتأمل. بل الصواب في تقرير مثل هذا الجواب لو أريد هو أن يقال إنّ القبح باق بحاله كما هو مقتضى الذاتية بالنسبة إلى الكذب و الحسن حاصل أيضاً بسبب التخليص و بالجملة لا مانع من أن يكون شئ واحد واجباً حراماً من جهتين.

فإن قلت: / ٩ / إنّنا نجد من أنفسنا و نعلم ضرورة أن الطّبيب الذى يلزمه يداوى باطن فرج امرأة أجنبيّة و النظر إليها و إدخال الأصبع فيها يشمئز عنها كمال الإشمئزاز و ينافره العقل و ينكره و يقبحه و هذا معنى القبح العقلي فإنّه هو كون الفعل منافر العقل بنفسه مع قطع النظر عن الشرع

و غيره، قلت: هب العمدة في تعريف القبح العقلي هو كون الفاعل من حيث أنه فاعل مذموماً و لا شكَّ أنه إذا علم العقل حال ذلك الطيب و اضطارره إليه و عدم جواز تركه لا يذمّه على ذلك الفعل بل يمدحه كمال المدح بارتكابه مثل هذا الأمر الصعب الشاقّ.

و أمّا حكاية المنافرة فلا تُها غير مألوف العادة بواسطة تحسينات العقل و تقييحاته بمعنى أنه قد كان جرى العادة في أمثال هذه بتقييح العقل و حينئذ و إن كان حسنها لكنّه مكروه بسبب مخالفته للعادة المذكورة فتأمل جداً.

و قد ارتضى هذا الجواب أستاذنا العلامة دام ظلّه العالي متمسكاً بأنّه لو فرض مقام ذلك الأمر القبيح أمراً حسناً يحصل منه هذه المصلحة لكان احسن و لكان العقل لا يرضي بمثله و حاصله أن القبح باق بعد بحاله لتنافر العقل عنه و لم يتحقق لى بعد مرامه أدام الله أيامه و الذى أفهمه أنه و يرجع مآله إلى الإعتبار و هو لا يرضى به. فتأمل.

و أما ما يقال إنّ الحسن فى اللازم و هو التخليص لا الملزوم و لا ملازمته عند فمدفوع بكونه واجباً.

الثانى:

إن المهتين يختلفان فإنّ الأفعال من مقولة الاعراض و بتركب العرضين يتنوّع الماهيات فالكذب المخلص النبى نوع و غيره نوع آخر و بين كل نوعين تباين توضيحه أن الفعل حسن بالنسبة إلى القول و القول بالنسبة إلى الكلام و الكلام بالنسبة إلى الخير و الخير بالنسبة إلى الكاذب و الكاذب بالنسبة إلى الصادق (؟) فالكذب مثلاً ركبت مع التخليص و صارت ماهية على حده حسنة و غيرها قبيحه كما أن كلاً من الأجناس فى تلك السلسلة يتركب مع فصل و يصير نوعاً آخر لا يقال أنّ الكليّة المدّعاة يعنى أن تركّب العرضين مطلقاً يقتضى تنوّع الماهية ممنوعة و ألا لا نطوي ذكر المشكك من البين و لا شك أنّ تفاوت الأفراد من حيث الصدق يوجب التشكيك و أن التواطىء و التشكيك قالبان إضافيتان بالنسبة إلى إفراده لأنّ التفاوت فى الصدق يوجب التنوّع فى الكلّي و انقسامه فالكلي واحد و الأشخاص مختلف فتركب الكلّي مع الشدة الضعف مثل البياض الضعيف و الشديد فى فردين لا يصير سبباً بصيرورة كل منهما نوعاً آخر لأنّنا نقول أن الأفراد أعم من الشخصية و النوعية و يكون التشكيك بالنسبة إلى الثانى أيضاً ثابتاً فيستقيم فافهم و استقم هذا و لكن صحة هذا الجواب موقوف على منع كون ماهية الكذب من حيث هو

كذب قبيحاً و مآله إلى منع كون القبيح هو الطبيعة الخبيثة.

قال أستاذنا دام ظله في بعض تحقیقاته: و لا شك فی أنّ مراد القائلین من الذات لیس الحقيقة الخبيثة لتصریحهم بأنّ الفعل منه حسن بالذات و منه قبيح و كذا الحال فی قول من قال بالصفة اللازمة. فتأمل. انتهى كلامه بلغه الله مرامه.

الثانية: النقض بالنسخ و إلزام عدم صحّتها فإنّ الحكم الواحد كيف يصير واجباً ثمّ حراماً مثلاً و بمثل الجواب السابق يجب عن هذا و توضیحه أنّه يمكن أنّ تحصيل الفعل بسبب اختلاف الزمان تحصيل غير ما تحصل به فی الزمان السابق و يصير بسبب ذلك ماهية مباينة للماهية الأولى و هو بعيد؛ اللهم الا أن يوجد بأنّ المراد اختلاف الحقيقة باعتبار الشرع و حينئذ يكون الاختلاف بين حقيقتين معتبرتين باعتبار الشارع و فيه أنه إنما ينهض جواباً لهم لو قالوا بكونها في جهة الوجوه و الإعتبارات و قد أقاموا هاتين ... على / ١٠ / فلا يجدیهما جدوى يعتدّ بها و الظاهر أنّ هذا التوجيه هو الداعي بعضهم إلى القول بأنّ نزاع هولاء مع الجبائي لفظی، فتأمل.

فالحق أن يقال إنّ الاختلاف من وجوه و اعتبارات كما ذهب إليه الجبائي. و بهذا يحصل مندوحة أخرى عن تحشّم الجواب عن الحجة السالفة. فتأمل جدّاً.

ثمّ إنّنا نقول: أنّ النسخ أمّا هو فی الأحكام الشرعیّة و ما ثبت فيه النسخ فی الأحكام لیس مما يستقلّ العقل فی تحسینه و تقبیحه و قد ذكرنا لك فی المقدمات احتمال (؟) أنّه لا يلزم أن يكون فی كل شيء ممّا أمر الله به حسن أو نهى عنه قبيح، بل قد يكون لمصلحة أخرى مثل الإمتحان للطّاعة، و لا شك أنّ المصالح تختلف بالأوقات و الأحوال و الحسن و القبح بحسب العصيان و الإمتثال بعد باق بحالهما. فتأمل.

الثالثة أمّهما لو كانا ذاتين لاجتماع النقيضان واللازم باطل فاللزوم مثله إما الأولى فظاهر، و اما الثانية فلائّه لو قيل لا كاذب غداً فإذا وفي بما قال، فقد أحسن حيث وفي و صدق، و أفصح حيث فعل فعلاً يلزمه القبيح، و ملزوم القبيح قبيح. و كذا إذا لم يوف فقد أساء حيث تخلف عن الوعدة، و أحسن حيث فعل فعلاً يفرض إلى الحسن و المفرض إلى الحسن حسن، و لا يردّ هذا على الأشاعرة و الجبائية. أمّا الأشاعرة فلائ الحسن و القبح إذا كان يجعل الشارع فلا محالة احدهما مختصّ للآخر، و أمّا الجبائية فلائ إتصاف الشيء بمعنى من جهة و اعتبار و بمقابلها باعتبار آخر أمر بديهيّ و يرجع إلى مهملتين على ما قيل؛ فلا تناقض. و توضیحه أنّ كون الوفاء بالعهد متّصفاً

بالقبح باعتبار كونه ملزوم الكذب و للحسن ان لم يكن معناه أنّ الوفاء بالعهد قد يكون حسناً و قد يكون قبيحاً؛ و لا تناقض. فالتناقض بين كونه قبيحاً فى الجملة و كونه ليس بقبيح دائماً. فتأمل.

فظهر ما فى كلام بعض الأفاضل فى بيان عدم ورود التناقض على الجبائى إن المحل مختلف لأن اختلاف المحل يرجع إلى دخول الجهة فى الماهية و تقومها بها و الجبائى لا يقول به كما قرره ذلك الفاضل أيضاً فامل و أقصى ما يوجه اختلاف المحل على طريقة الجبائى على ما نبّه عليه المحقق العلامة الخوانسارى (ره)، إمّا بأن يكون المراد أنّ الفعل المتصف بهذه الجهة و المتصف بذلك الجهة متصفان بالحسن و القبح أو الفعل مع هذه الجهة بان يكون الجهة جزء للمحل محل للحسن و مع الجهة الأخرى كذلك محل للقبح و لا يخلو شئ منهما من شئ كما أشار اليه أيضاً. أما الأول فلأن الحسن ليس هو الفعل المتصف بهذا الاعتبار و كذلك القبيح. بل الحسن هو الفعل باعتبار و القبح هو الفعل باعتبار آخر بالوجدان. و أما التالى فأظهر من أن يبين.

ثم إن مبنى التناقض على جعل الحسن عبارة عن اللقبح و كأنه لا حاجة إلى هذا التفسير لحصول النقض و الحجة فى المتضادين بلا تفاوت فإن الموضوع إن لم يكن متحداً فلا معنى للمتناقض و ألا فاجتماع الضدين أيضاً محال و اعلم أنه لا فرق فى هذا الاجتماع بين الكلام الأمسى و الغدى لاستلزام كل حسن الآخر أو قبحه.

ثم أقول: و هذا الاحتجاج يمكن تعميمها بالنظر إلى مذهب الجبائى أيضاً، فإن أكثر الشيعة و المعتزلة على أنه لا يجوز اجتماع الضدين و إن تعدد الجهة، فعلى هذا يكون الاحتجاج لأنهم لا يضابقون عن اجتماع المتناقضين أو الضدين مع تعدد الجهة و المتعلق و فى ما نحن فيه الحال كذا، لكنّه اما ينتهى على القائلين ممّا يجوز الاجتماع كما لا يخفى. و قد أثبتنا رجحان القول به فى رسالة مفردة.

ثم نقول فى الجواب: إن أردت عن كونه ملزوماً للقبح بأنّه علة للقبح فهو ممتنع، و ألا فقبحه ممتنع، سلّمنا لكن قبحه عرضى و لا مانع كاتّصاف جالس السفينة بالحركة و أما الكلام فى كون المفضى إلى الحسن حسناً ف قريب من هذا و المراد من كونه متصفاً بالعرض أنّ ذلك الوصف ثابت لازمه و نسبته ١١/ إلىه مجاز فلا يجتمع الضدان لا أن يكون جواباً فى جانب القائلين بالذاتية لأن يثبتوا به الذاتية و يجعلوه وصفاً ذاتياً.

فلا يرد ما أورده المحقق البهائي قدس سره في تعليقاته على زبدته حيث قال لا يقال لا مانع من اجتماعهما إذا كان أحدهما بالذات و الآخر بالعرض كما يقال زيد حسن الذات قبيح الغلام و عمرو حسن الغلام قبيح الذات لأننا نقول الوصف بالعرض ليس وصفاً لازماً للذات ألا يرى أنّ حسن الغلام و قبحه ليس صفة لازم للسيد فيرجع إلي الوجوه و الإعتبارات إنتهى.

و قد أجاب عن هذا الدليل أستاذنا سلمه الله بجواب آخر و حاصله أن للوعد و الوعيد أحوالاً آخر و لا يجب الوفاء بالوعد بل يحسن تركه عند العقل و ما نحن فيه من هذا القبيل. فتأمل.

الرابعة:

إنّ أفعال العباد إضطرارية و هو لا يتّصف بهما. أما الثانية فبالإجماع و أمّا الأول فلاّ الفعل إن كان لازم الصدور فاضطرائّ و ألا ما كان جائز الصدور بحيث يصدر مرّة و لا يصدر أخرى. فإن كان يحتاج إلى مرجّح فنقل الكلام إليه مع ذلك المرجّح و يعود التقسيم فيلزم التسلسل أو الإضطراب و إن كان لا يحتاج إلى مرجّح فيلزم الترجّح بلا مرجّح و كونه إتفاقياً بناءً على نفى الأولوية الذاتية فهو لا يتّصف بالحسن و القبح إتفاقاً.

و قد اضطرب في جواب هذه الشبهة أفهام العلماء و زلّ في تحاول حلّه أقدام أعلام الفضلاء. و قد فرّ كل منهم إلى مهرب و قصدوا في دفعه كل مأرب و أنا أحرز نبذاً مما أفلذت من أكداس إفادتهم و أبين شذمة مما استغدت من محاولة كتبهم و مزاوله محاوراتهم و ما أذكره في هذه الرسالة جملة كافية في إثبات المقصد و نخبة شافية في دفع الخصم و سدّ المرد. فكفانا وفاء الجواب بإتمام المرام و لا يهمننا رفع تحاوى الأقاويل لإلمام المهام.

فاعلم أنّ هذه الشبهة من الفلاسفة القائلين بكونه تعالى فاعلاً موجباً و اختاروا قدم العالم و الكلام معهم له مقام آخر. و أما الأشاعرة الذين لا يقولون بهذا بل يقولون بكونه مختاراً استدلّوا بها و هم عمّا يلزمهم منه غافلون و وقعوا في جبّ الضلالة و تبه العطلة من حيث لا يشعرون فحيث كان المتبدل هنا هو الأشعري فالجواب عنه سهل المؤنة. فإنّا نجيب أولاً بالنقض، بأنّ هذه الشبهة بعينها وارده في حقّه تعالى فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عنها. و تقريرها أنّا نقول إنّ فعله تعالى إما لازم الصدور فاضطرائّ أو جائز الصدور بأنّه يصدر مرّة و لا يصدر أخرى فإن كان يحتاج إلى مرجّح فننقل الكلام إليه فيلزم التسلسل أو الإضطراب أو لا يحتاج فيلزم الترجيح بلا مرجّح و كونه إتفاقياً و هو كفر. و بأنّه يلزم أن لا يثبت الحسن و القبح الشرعيان لعدم جواز

التكليف بغير المختار عندهم شرعاً و إن جَوَزَتم عقلاً و بأنّ هذه شبهة في مقابلة البديهة فإنّنا نجد من أنفسنا بالبديهة الفرق بين ما كان تفسير القاسر و جبر الجابر و غيرها كما في حركتي الرعشة و الاختيار.

و ثانياً بالحلّ كما قرره العلامة (ره) في النهاية بأنّه لم لا يجوز أن لا يتمكّن من الترك قوله يلزم الإضطرار قلنا ممتنع فإنّ الإضطرار إنّما يتمّ لو لم يكن له إختيار إما على تقدير صدور الفعل عن الإختيار فلا اضطرار و لا منافاة بين وجوب الفعل حالة الإختيار و إمكانه قبله فإنّ القدرة و الداعي إذا اجتماعاً وجب الفعل.

و أجب عن الأول: أمّا أولاً فبالتزام جواز تحلّف المعلول عن العلة القائمة في الواجب و جواز الترجيح بلا مرجّح و هذا إنّما يتمّ على مذهب الأشاعرة فإنّهم يجوزون الترجيح من غير مرجّح و قالوا / ١٢ / ان المحال هو الترجّح بلا مرجّح حسب.

و إليه ذهب بعض المتأخّرين ممّا و أطلق الكلام و حاول به حلّ اصل الشبهة و أجب عنه بلزوم الترجّح من دون مرجّح حينئذ أيضاً فإنّنا ننقل الكلام حينئذ أى مع جميع الشرايط و الإرادة و الإختيار و نردّد فيه كما مرّ. (اه). فيلزم المحذور. و ردّ بأنّ الإرادة أمر إعتباريّ فلا واسطة حقيقة بين الفاعل و الفعل و معنى ترجيح الفاعل حينئذ هو فعله لا إرادته لفعله و إنّما الإرادة و الإختيار ينتزعا بعد وجود الفعل اعتباراً فيقال حينئذ أنّ الفعل ليس بلزوم الصدور و لا يلزم الترجّح لا مرجّح لأنّه هو وجود الممكن بدون فاعل و فى ما نحن فيه ليس كذلك و الفاعل قد يفعل و قد لا يفعل لأنّه قد يريد و قد لا يريد و على هذا فينطوى الإشكال بالنسبة إلى الواجب و غيره. و هذا إن تمّ يتمّ مطلقاً فلا يصح على مذهب الأشاعرة القائلين باستناد الأفعال إلى الله و الفرق مصادرة و تمحلّ. فتأمل.

و أمّا قول لا ضرورة في الجواب إلى جعل الإرادة إعتباريّة لدفع لزوم الترجّح لأنّه يمكن أن يقال أنّ الفاعل فعل الإرادة و الفعل معاً و قد يفعلهما و قد لا يفعل و ليس بترجّح من دون مرجّح لانتساب الفعل حينئذ إلى الفاعل و الترجّح بلا مرجّح ما ينسب إلى فاعل مختار كما عرفت و الظاهر أنّ نظر المستدلّ إلى ظاهر كلام المجيب فإنّه أقحم لفظ الإرادة و غيرها موهاً في أوّل الوهلة أن بعد وقوع الإرادة يجب صدور الفعل البتة فيلزم الترجّح و لا يخفى أن الكلام فيهما على السواء و الجواب على السواء و لعلّه يكون الإرادة إعتباريّة.

يتميّز هذا الجواب عن جواب العلامة (ره) في النهاية لأنه أيضاً يقول إنّ الفاعل يفعل و لا يفعل و لكن مع مرجح الإرادة و الاختيار و هذا المجيب لما جوّز الترجيح من دون مرجح جعل الإرادة إعتباريّة و فسّر الترجيح بارتكاب الفعل و عدمه فتأمل.

هذا و لكنّك خبير بما في هذا الجواب من التكاليف بل الحق أنّه مخالف للبديهة ثمّ إنّك قد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا إنفكاك الترجيح و الترجّح من دون مرجح عن الآخر فليكن علي ذكر منك.

و أما ثانياً فبأنّ تعلّق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح جديد فلا يرد المحذور و يردّ عليه بأنّه إن أراد أنّ التعلّق الذي يترتب عليه الوجود قديم فلا ينفكّ عن قدم الموجود و هو باطل و إن أراد التعلّق الأزلي بوجوده في زمان مخصوص ففيه أن التعلّق الكذائي إن كان علّة تامّة بدون حضور ذلك الزمان فيلزم قدم الموجود و وجوده في الأزل و إن لم يكن علّة تامّة بل تمامه بحضور ذلك الزمان فلا يكون كافياً في وجود الحادث و هو خلاف للمفروض. فتأمل علي أنّا نقول إنّنا نفرض المخلوق مع ذلك الإرادة القديمة و نردّد فيه بأنّ هذا المجموع إما أن يكون لازم الصدور أو لا. فيأما يلزم الإضطرار أو كونه إتفاقياً.

و عن الثاني إنّنا نقول بوجود الاختيار و القوة الكاسبة لكنّه لا تأثير له و هذا كاف في الحسن الشرعي و قبحه. و أما المعتزلة فلمّا قالوا بضرورة استقلال العبد في حسن التكليف فيلزمهم وجوب التأثير للاختيار و ردّ بأنّ وجود هذا الاختيار كعدمه فلا جدوى لاثباته. و أجب بأنّ هذا لا يضر الأشاعرة حيث جعلوا الأفعال مسندة إلى الله و جعلوا مقسم الحسن و القبح الشرعيين ما كان للعبد فيه إختيار و إن / ١٣ / لم يكن مؤثراً و لا يخفى ما فيه فإن هذا الإختيار إن أريد منه أنّه يقدر على الفعل و الترك و قد يفعل و قد لا يفعل فهم عنه معرضون. و إن كان المراد أنّه حالة لا أثر له و لا قدرة للفاعل معه علي طرفي النقيض فليس هذا إلّا مجرّد اصطلاح جديد و لا يخفى أنّه باطل لا ينبغي للمحصّل أن يستند بامثال هذه الخرافات و أيضاً فعلى هذا أى مانع من ان يقال أنّ المرتعش أيضاً مختار بهذا المعنى إذ القوّة الحاصلة في الشيء بدون ترتّب الأثر وجوده إمّا يعرف من ذلك الشيء بالأثار فلا تقولون فيما نحن فيه بأنّ فعل العبد أثره لا في غير المرتعش و لا فيه و أمّا تمحيص الدعوى فعليكم بالدليل فلا. اما أن تقولوا بالجبر البحث أو الإختيار البحث و أما إثبات مثل هذه الوساطة التي لا يفهم أحد معناها يحتاج إلى بيان.

و عن الثالث بأنّ الضرورى هو وجود القدرة لا تأثيرها. و ردّ بمثل ما مرّ و قد يقال أنّ هذا يرجع إلى ادّعاء بداهة أنّ لنا قدرة مؤثّرة و هو المتنازع فيه و هو و إن كان حقّاً لكنّه لا يسمع فى مقام الإستدلال و أنت خير بأنّ المجيب سلّم عدم البداهة لكن ردّ بأنّ مثل هذا لا فائدة فيه و لا يلزم أن يكون للمجيب مذهب فضلاً عن أن يكون مراده ادّعاء البداهة السابقة حتى يكون مصادرة. و أما الجواب فواضح كما قرّرناه فإنّ مثل هذه الأباطيل لا يصلح لأن يفرق بين الشيئين بالبدئية، لأنّ بعد لا نفهم معناها فضلاً عن أن يكون وجود مثل هذا الاختيار للذى لا يظهر عنه و لا أثره بديهيّاً و لا يدّعيه الآ مكابر مباحث. فتأمّل.

و عن الرابع أن معنى هذا الجواب على أنّ ذلك الوجوب حصل مع إرادة الفاعل المختار و إختياره و لا ينافى الإختيار. و ردّ بأنّه إذا كان صدور هذا الفعل عن الإرادة و الإختيار فيلزم أن يكون صدور الإرادة أيضاً إما عن الإرادة و هكذا فيتسلسل على إنّنا نعلم ضرورة أنّ الإرادة ليست الّا واحدة و ليس هناك إرادة ارادة أو من شىء آخر لأنّ الإرادة محتاج إلى مؤثّر و يلزم حينئذ أن يكون صادراً من العبد بالإيجاب أو عن الله تعالى لرفع التسلسل و بعد تحقّق المؤثر يجب الإرادة فيجب الصدور بأمر لا إختيار العبد فيه.

و ردّ بوجهه إما أولاً فبأنّ الإرادات إعتباريّة مثل وجود الوجود و وجود وجوده و وجود وجوده و هكذا و التسلسل و فى الإعتبارات لا استحالة فيه لأنقطاعه بإنقطاع الإعتبار.

و أما ثانياً فبأنّ المؤثّر هو الفاعل المختار قولكم فيجب الصدور بأمر (اه) فمحال، لأنّ قدرته جلّ شأنه عامّة و ليس بعاجز أن يخلق خلقاً مختاراً يفعل الأشياء باختياره و يقدر على تركها فلا يلزم ترجّح بلا مرجّح و لا اضطرار.

و أما ثالثاً فبان ذلك مقتضى ذات العبد و لا يجب أن ينتهى إلى الله و ليس الجعل مركّباً حتى يلزم المحذور. و أما أنّه لم أوجده الله مع علمه بمقتضى ذاته، فقد أجيب بأنّ فيه لعله كان مصلحة يقتضيه و هو من أسرار القضاء الذى منعنا عن الخوض فيه و قد تردّ بأنّ المصلحة إن كانت لحال غيره فهو ظلم و إن كان لنفسه فلا يرضى به أبداً. و قد أجيب بأجوبة مختلفة كلّها مذكورة فى حاشية المحقق الخوانسارى ره على مختصر الحاجي لكنها مدخولة لا يعول عليها.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكرنا و ما سندكره كافية فى بطلان أصل الشبهة و عدم ابتنائها على أصل أصيل و لو فرض بعد ذلك بقاء

١٤/ خلق و عضلة لأحد فلا يضّر له بعد إثبات الحق مع أنّه شبهة في مقابلة البديهة و ما قالوا في الاعتراض فقد عرفت جوابه على آتّا نقول لو سلّمنا الإضطرار و وجوب الصدور بأمر كان من جانب الله أو من جانب العبد و يكون مقتضى ذاته فمن يقول بأنّه لا يستحقّ فاعلها المدح و الذّمّ مثل حركتي القسر و الرعشة لا مثل هذا و أيضاً فالمدح و الذّمّ قد يتعلّقان بالأمر الذي لا إختيار للممدوح و المذموم فيه كاللؤلؤ قيل و يرّد عليه لزوم اتصاف أفعال الساهي و النائم بل الحيوانات العجم و البهائم بالحسن و القبح و المدح و الذّمّ و لم يقل به أحد فالصواب إختصاص المنع بغير مثل هذا الإختيار المشوب بالإيجاب و هكذا لو كان مقتضى الذات فإن أهل العرف نراهم يذمّون بمقتضى الذات و يقولون أنّ فلاناً يفعل كذا و كذا و هكذا مقتضى ذاته على ما نبّه عليه المحقق المذكور ره و هو كلام حقيق فتأمل فيه.

ثم اعلم أنّ ممّا يدلّ علي بطلان الجبر هو أنّ ما ذكرنا من الأدلّة على كون الحسن و القبح عقليين و أثبتناهما تدلّ على كون مثل هذا قبيحاً فإنّه على تقدير كون الفاعل هو الله و لا يكون للعبد قدرة فكيف يعذب العاصي على فعل فعله نفسه و إنّ يلزم على هذا انطواء باب الشرع و إثبات النبوة و التكليف و أمثال هذا كما لا يخفى على من له أدني تدبّر. و أيضاً الكذب قبيح كما أثبتناه بالأدلة مع أنّ الأشاعرة أيضاً ينفونه عن الله بقه بالنظر إلى العادة و الأصل في الإستعمال الحقيقة و قد أسند الله تعالى الظلم و الكفر و الفسق و المعصية إلى العباد. فلما كان الكذب قبيحاً أو خلاف عادته فلا يكون كذباً و أما كونه مجازاً فقد عرفت أنّ الأصل الحقيقة و قد يقال أنّ الأفعال فعل العباد بالنظر إلى اللغة و العرف و فعل الله تعالى بالنظر إلى العقل و فيه مع أنّ الظاهر خلافه ما لا يحتاج إلى البيان و أيضاً أنّ وضوح بطلان هذه الشبهة صار بحيث ينكرونها الأشاعرة بمقتضى أفعالهم و إن أقروا بما بمقتضى أقوالهم فإنّهم أيضاً يقولون بالشرع و يأمرّون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يشنعون على المعاصي و يؤبّخون على مزاوله المناهي و المعاصي.

ثمّ اعلم أيضاً أنّهم استدلّوا على هذه الشبهة بأنّه تعالى يعلم في الأزل أنّ العبد يفعل هذا الفعل فإن لم يفعل العبد و يكون مختاراً في الترك يصير علمه جهلاً كما قال بعضهم:

می خوردن من روز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل شود

و الجواب أمّا أولاً فبالنقض بأنّه تعالى يعلم في الأزل أنّه ماذا يفعل. فإن كان مختاراً يلزم الجهل. و ما أحسن ما نقض عليهم الأستاذ دام ظلّه أن الأشاعرة عادتهم الإستدلال بالعلم الحاصل عن

عادة الله تعالى في أفعاله تعالى في إثبات أصول دينهم و فروعه فيلزم من ذلك اضطراره تعالى في أفعاله العادية و لا يكون له عزّ و جلّ اختيار فيها اصلاً، لأنهم لا يجوزون تخلف علمهم فيها أو مع التجويز يكون ظناً لا علماً فيلزم إما بطلان أصول دينهم و فروعه أو خروج الواجب تعالى عن الاختيار.

و أمّا ثانياً فبالحلّ و هو أن العلم ليس مؤثراً في المعلوم بل يطابقه إذا كان يقع في نفس الأمر لا أنّه بسبب علمه يقع و قد أشار إلي هذا المحقق الطوسي قدس نفسه القدوسي في جواب ذلك القائل:

علم أزلي علت عصيان بودن نزد عقلا ز غایت جهل بود

و هو ظاهر غير خفيّ إلا على من له العصبية أو عناد. و الله الهادي إلى الحقّ و المرشد إلى الستداد.

الخامسة:

١٥/ ان الحسن و القبح لو كانا من غير جهة طلب الشارع فيما أن يكون من جهة إقتضاء الذات أو من جهة صفتها اللازمة أو الوجوه و الإعتبارات فيلزم أن لا يكون الطلب لذاته بل يكون بواسطة الغير لأنّه تعلّقه حينئذ موقوف على كون الذات مقتضياً لهما أو الصفة اللازمة أو الوجوه و الإعتبارات. و هذه أمور زائدة فكيف يكون للذات مع توقّفه على أمور زائدة فقد ظهر لك بما قرّرنا الدليل اندفاع ما قيل أنّه بناءً على تعلّق الطلب بالنظر إلى اقتضاء الذات في نفسه لا يمكن نفى كون الطلب لذاته، لأنّ الطلب أمر و كونه لاقتضاء الذات إياه أمر آخر فتأمل.

ثم إنّ توقّف تعلّقه على المذكورات باطل لأنّ لا نفهم من الطلب إلا تعلّقه بمطلوب ما، بدون التفات إلى شيء آخر. و هذه حجة واهية لا يستحقّ الجواب فإنّه لا يلزم من عدم فهم غير الطلب حين الطلب و عدم مدخلية في أصل الطلب عدم عليه شيء لوجود الطلب في الخارج كيف و قد يتصوّر شيء مركّب من أجزاء كثيرة ذو علل غير عديدة و لا يتوقّف تصوّره و فهمه على شيء من ذلك بل يتصور بسيطاً غير متعرّض فيه العلل و الأجزاء و إن كان بعد تمكين الفعل إياه في ظرف التحليل يتفطّن لأجزائه و علله. فتأمل.

السادسة:

إنّهما إن كانا ذاتيين يلزم أن يكون بعض الأفعال راجحاً و بعضها مرجوحاً أو بعض الأحكام

راجحاً في فعل دون بعضها فحينئذ يكون الحكم بالراجح متعيناً بحكم العقل فيلزم الإضرار و هو باطل بالإجماع.

و الجواب أنّ الإمتناع بسبب الغير و هو عدم صدور الإرادة بسبب قبح المرجوح لا لعدم القدرة و الإضرار كما أنّ في اختيار الراجح بسبب داعي الحسن لا يلزم الإضرار.

السابعة:

قوله تعالى: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً». فإنّ هذا ينافي حكم العقل فإنّ العقل عندهم يحكم بالتعذيب. فإمّا إن لا يقولون بالعفو فالآية تدلّ على عدم التعذيب و جواز العفو و إمّا يقولون به فالعقل عندهم يحكم بجواز العقاب فهم لم يأمنوا من العقاب و الآتية بنفسهما.

أقول يختار أولاً الثاني و هو الأصح و عليه الشيعة و يقول جواز العقاب و عدم الأمن حاصلان قبل نزول الآية و قد إنتفينا بهذه الآية و بانتفائهما بعد النزول لا يلزم انتفائهما مطلقاً فإنّ السلب الجزئي لا يستلزم رفع الإيجاب الجزئي و ليس الظاهر إلّا وجودهما في الجملة فتأمل.

و قد يقال أيضاً في الجواب أنّ عدم الأمن بل و جواز العقاب ليس من لوازم مطلق الوجوب بل إذا لم يحصل البقين بخلافهما و قد حصل و بالجملة فالوجوب ... في الجملة إلّا مطلقاً فتأمل. و قد يقال أيضاً أنّ هذه الآية تنفي وقوع العذاب لا جوازه و ردّ بأنّ مثل هذه الألفاظ من مظانّ عدم الجواز كقوله الله و ما كنّا ظالمين و ما كنّا لاعبين أى ليس في شأننا و لا يجوز لنا.

و قد يرّد و بأنّ المقام مقام الإمتنان لا وجوب العدم و عدم الجواز فتأمل. و قد يقال أيضاً أنّ المراد بالبعث التنبيه و الرسول مجاز عن المنبّه و أعمّ من الشرع و العقل و قد يقال أنّ المعنى ما كنّا معذبين بترك ما لا سبيل إليها إلّا بالتوقيف. فتأمل.

و قد يقال المراد بالعذاب العذاب / ١٦ / الديني و ليس مما نحن فيه و ردّ هذا بادّعاء الأوليّة بالنظر إلى الأخرى في غاية الظهور بين الفساد مع أنّ الدنيا جنة الفجّار و سجن للأبرار و قد يقال أنّ المتنازع فيه هو أنّ العقل يدرك استحقاق المدح و الذم و هما أعمّ من الثواب و العقاب. و ثانياً: الأول و نقول أنّ هذه الآية ظاهر ظنيّ و لا يعارض الأدلّة القطعية التي ذكرناها. و كذا الكثير من الآيات فيلزم التوجيه في جانب الضعيف كما هو طريقة الجمع و قد يقال في الجواب عن الآية أنّ مفادها أنّا لم نكن في الأيام الخالية و الأزمنة الماضية معذبين بعذاب الدينيّ و هذا لا يدلّ على عدم القبح العقلي و عدم استحقاق العذاب الأخرى لجواز أن يكون استحقاق العذاب

الأخرى بعد البعث و أنت خبير بأن حاصله يرجع إلى تخالف الموضوع في مفهوم الغاية و منطوقها لأنّ المراد من العذاب في المنطوق حينئذ هو الدنيوى و فى المفهوم هو الأخرى و هو كما ترى و الا فيرجع إلى الجواب الأخير و قد مرّ ذكره فتأمل.

ثم اعلم أنّ المراد بما قبل البعث و قبل الشرع هو قبل التنبّه و التنجّز أو مع قطع النظر عن الشرع و بالنظر إلى ذاته أو مثل ذلك و الآ فعند الشيعة و بل عند جميع المسلمين على ما قيل لا يخلو الزمان من حجة، نبياً كان أو وصياً أو عالماً من علمائهم.

و أيضاً أنّ المراد من الآية إن الغرض من البعث الآ بلاغ و الآ فوجود الرسول بدون الإ بلاغ و الإخبار لا يكفي لاستحقاق العذاب كما هو ظاهر من سوق الآية و آيات أخر. فعلى هذا ظهر اندفاع ما قد يدعى الوهن فى الدلالة من هذه الجهة بأنّ الزمان لا يخلو فى حجة أو طريقة من شرع فإذا كان موجوداً فلا يتحقّق زمان قبل البعث و الموضوع منتفٍ.

و إن سلّمنا الوجود مطلقاً و عموم الرسول للوصىّ و العالم و غيره مع ما يرد عليه من أنّ الآية حينئذ لا معنى له معتدّاً به، فالأجود أن يقال أنّ المراد منه ما لا يستقلّ العقل مدركه جمعاً بين الآيات و الأخبار.

فإن قلت فحينئذ يصير النزاع بلا ثمة يعتدّ بما فإن كل ما يستقلّ العقل بإدراكه ورد حكمه من الشرع أيضاً و ما لا يستقلّ لا يحكم العقل فيه بشيء و لا يجوز أتباعه فأى فائدة فى جعل الحكم عقلاً و إثبات تحسينه و تقييحه، قلت هب و لكن قد يعارض النقل به فيصير قطعياً فلا يقاومه ما لا يعاضده من الظنّيات الا أن يقال أمثال هذه الأدلة مع التتبع حصل لنا العلم بأنّها اقوى من معارضه مع قطع النظر عن العقل و لا بدّ من التأمل فتأمل.

هذا آخر ما أردنا ذكره فى هذا المقام، و الله الموفق للخيرات و المستعان على كلّ مرام و قد انتهى بيد مؤلفه الأقلّ الأذلّ الأثم ابن الحسن الكيخى الرشتى ابوالقاسم، صبيحة يوم الجمعة الأول من الخمس الثالث من العشر الثانى من الشهر الأول من السنة الأولى من الخمس الثالث من العشر السابع من المائة الثانية من الخمس الأول من الألف الثانى من الهجرة الطاهرة المقدسة على هاجرها وآله آلاف السلام و التحية . و كان ذلك فى المشهد المقدّس الغرويّ علي مشرفها السلام مع

ضيق المجال و انكسار البال و اختلال الأحوال فالمسئول من الإخوان إصلاح الفساد و ترويض
الكساد و هو الموفق للسداد و الهادى إلى الرّشاد.