عبد الرزاق

ورق ١٧٤ سطر ١٩

٨

شرح قصيدة النونية الخضري لبيوك حافظ

٢٠٩٦

نونيه شرحي عرياني افندي

بيوك حافظ
شرحي

وقف شيخ الاسلام
ولي الدين افندي ابن المرحوم
الحاج مصطفى اغا ابن المرحوم
الحاج حسين اغا

٢٠٩٦
٢٠٩١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى شرح صدورنا بعقايد اهل السنة والجماعة وصرف
قلوبنا عن الزيغ الى مسالك اهل الهوى والبدع والضلالة تحير الراسخون
فى اطلاع كبريا ء ذاته وتولّه العارفون الباحثون عن حقايق صفاته
تشاهد من الاوراق ايات توحيده وتعاين من الآفاق والانفس
بيّنات تمجيده سجدت لجلال عظمته جباه السموات والارضين
وخضعت لقدرته القاهرة قلوب الجبابرة والسلاطين والصلوة و
السلام على محمد المنعوت بنعوت القران المبعوث للعالمين بالهداية
والتبيان رسول رب العالمين شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله
باذنه وسراجاً وقمراً منيراً وعلى اله واصحابه خلفاء الدين و
حنفاء اليقين مصابيح الامم ومفاتيح العلوم والحكم وبعد فان
علو شان علم الكلام قد استغنى عن وصف ما فيه من الاعلام
فان شرف العلم منحصر فى اربع شرف موضوعه وشرف مسائله
وقوة دلائله ومنفعة غايته وهذا العلم الاعلى مشتمل على الكل فان
موضوعه اصالة ذات الله واجب الوجود وصفاته العليّة و
النبوة التى هى اساس الدين والشريعة ومسائله مشتملة
على احكام الدين صادرة من رسول رب العالمين واصحابه ومن
خير القرون الماضية المشهود عليهم بالصدق والامانة ودلائله
العقلية والنقلية قد اتفقت عليها آراء ارباب التحقيق الاكابر

امناء

اُمَنَاء الامّة واماثل علماء الشّريعة قد بذلوا جهدهم وصرفوا
هممهم كلّ بذلٍ وصرفٍ وخدموه ايّة خدمة مع تاييد و
توفيق من الله تعالى حتّى اسندوها الى اليقين شكر الله تعالى مساعيهم
فهم لم يزالوا على تلك الخصلة الحميدة من اوّل الاسلام ولا يزالون
ان شاء الله تعالى الى اخر الايّام واما غايته فالخلاص عن مهالك
الفرق الضّالّة والفوز الى السّعادة الابديّة على ما اشير اليه فى الحديث
المشهور ستفترق امّتى ثلثا وسبعين فرقة كلّها فى النّار الّا واحدة
قيل ومن هم قال الّذين هم على ما انا عليه واصحابى وهم اهل السّنّة
والجماعة وقد صنّف فى هذا العلم الشّريف كتب لا تقضى اوزبر لا تستقصى
منثورة ومنظومة ومن جملتها ما نظمه المولى المحقّق والحبر المدقّق
فريد عصره ووحيد دهره المولى خضر بيك فانّه مع صغر حجمه
ووجازة نظمه قد احتوى امّهات المسائل مع الاشارة الى الدّلائل
بحيث اذا نظر فيه العارف المتقن يجزم بانّه على خلاصة الكلام
متضمّن الّا انّه لم يشتهر بشرح يكشف غطاء مبانيه ويحلّ معاقد
معانيه والشّرح المنسوب الى الفاضل المدقّق والكامل المحقّق المولى
الخيالى المغنى اشتهاره عن الوصف بالمعالى وانّه كان شرحا كاشفا
عن الدّلائل الّا انّه بمقتضى فكره الثاقب ونظره الغالب ابقى كثيرا
من دلائل اهل الحقّ معقدا وحا وتركها مجروحا وسوّد وجه البياض
بابحاث نيهرجة عند النّقّاد قائلين فيالها من عادٍ ولم يفرق

وهذا اولى من تفسير القاضى بعضد
بقوله وهم الاشاعرة فانّه فى العرف
يحتاج الى ادّعاء الاصلاح
ويوهم جعل
من رجال ثلثمائة و
للاقدمين

من الناظرة يريد انّه كان
على تحقيقه

شعريّة بيان

بين مذهب الماتريديّة والاشاعرة فيما وقع الاختلاف بينهما
وهو من الواجبات وكانّه لم يتفطّن انّ النظم منسوج على مذهب
الماتريديّة وهو مذهبنا مذهب الحنفيّة الحنيفيّة لبّ اهل السّنّة
والجماعة اصولاً وفروعاً فساق الكلام مساق الاشعريّين وترك
حلّ الابيات باسرها لم يبيّن ما فى مفرداتها ومركّباتها ممّا يحتاج الى البيان
اشدّ الاحتياج نعم لا نؤاخذه بانّ قدر الثّلثين من كتابه ماخوذ من
شرح المقاصد فانّه كتاب جليل الشّان باهر البرهان لم ينسج نظيره فى
هذا الفنّ لا يستغنى عنه القاصى والدّانى كيف والعلوم انّما نضجت بتلاحق
الافكار واستقرّت فى مقرّها بتعاضد الاخيار ولا سيّما علمنا هذا فانّ
من خاض الكلام استبداداً واستقلالاً يعدّ من اللاعبين بالدّين اخلالاً
على انّ تأليف العلماء بعد ثمانمائة من هذا القبيل على حسب الاغراض
المختلفة وانّما العجب من الامثل ان يستنسخ من كتاب يغيّره بعض التغيّرات
على مقتضى اختلاف الطّبايع والتّعبيرات يقصد بذلك نسخ السّابق
وينسب علمه الى اللّاحق فحدانى هذا الى شرح لا طويل ممّلٍ ولا قصير
مخلٍ يحلّ الفاظه اوّلاً ويبيّن تراكيبه ثانياً ثمّ يقرّر المسئلة ويعيّن محلّ
النّزاع ويحقّقها بالدّلائل اليقينيّة عند الاسماع مع تنقيح الابحاث
وتهاويتوضيح الاجوبة على حقّها ثمّ يتعرّض الى دلائل الخصماء فيرفع
استارها ويكشف اعوارها وقد يلتزم بنقل المذاهب الباطلة
لينكشف الحقّ وينجلى ويحمد اهل الحقّ على مذهبه العالى كلّ ذلك
حسب طاقتى ووفق به قدرتى فانى اعرف نفسى بخوافيه وانّ
صاحب البيت ادرى بما فيه بانّى قصير الباع قليل البضاع مع انّ

معاوقة

مُعاوقة العوايق ومبادرة الصّواعق وتراكم المصايب وتزاحم النّوائب
تُشيب النّواصي وتذيب الرّواسي تحول بين المرء وقلبه وتُزيح مِرْأة
فكره وعقله فهذا زمان كسر القلم وتمزيق القرطاس والفرار الى زاوية
الخمول عن النّاس غير انّ شان هذا العلم النّافع كثير المنافع عاضدني
الى ولوج هذا الامر الجليل رجاء خدمة الدّين على سواء السّبيل فها
انا اشرع في المقصود مستعينًا من الملك المعبود انّه ولي الاعانة
وَلطيف الاجابة اعلم انّ النّاظم رحمه الله تعالى الّف هذه
القصيدة على البحر البسيط مثمّن الاجزاء وهي مستفعلن فاعلن
مستفعلن فاعلن على مرّتين وفي عَرُوضه وهو اخر جزء من الشّطر
الاوّل ثَلٰثة اوزان الاوّل فَعِلن بكسر العين اصله فاعلن فحذف
الالف بعلّة الخَبْن وسُمّي هذا العروض مخبونا ولهذا العروض ضربان
والضرب اخر جزء من البيت احدهما مخبون مثل عروضه وثانيهما
مقطوع وهو فَعْلن بسكون العين اصله فاعلن فحذف الالف واسكن
العين بعلّة القطع ويسمّى مقطوعا فبهذا عرفت انّ العروض في هذا
البحر يكون مخبونا لا مقطوعا وقد اتى المص في كثير من ابياته مقطوعا
مثل قوله جانٍ في البيت الرّابع وقوله اَوْقاتٍ في البيت الرّابع عشر
وفي لاحقه شاءٍ الى غير ذلك وكان الواجب ان يلتزم كونه مخبونا
ويلتزم الضّرب مقطوعا كما فعله في الضّرب فقط او يلتزم الخبن
فيهما جميعًا كما فعله الشّيخ البوصري في قصيدته المشهورة بالبردة

ولعل الامر فى ذلك سهل ثم بعد التيمن بالتسمية قال الحمد لله

عالى الوصف والشان

منزه الحكم عن اثار بطلان

الحق ان الحمد لا يكون الا على وجه التعظيم والمدح قد يكون وقد
لا يكون وذلك لان كون المحمود عليه اختياريا حقيقة او حكما
واجب والممدوح عليه قد يكون وقد لا يكون ولكن وجوب الجميلية
متحد فيهما ومن ههنا تسمعهم قد يزيدون قيد على جهة التعظيم
احترازا عن المدح لا عن السخرية كما يظنه كثير من الناس فان الوصف
بالجميل لا يصرف اليها قطعا الا اذا وجد فيه قرينة حالية او
مقالية تصرفه الى السخرية فلا يكون ذلك حقيقة الحمد كقوله تعالى
ذق انك انت العزيز الكريم فان كون الجحيمى مخاطبا بذلك يصرفه
عن حقيقة الحمد واما اذا لم يوجد شىء يدل عليها وكان ذلك مضمرا
فى المتكلم فهو لا يخرجه عن حقيقة الحمد لان تلك حقيقة فى اللفظ
الدال على الصور الذهنية ولا يلتزم مطابقة الخارج بذلك كما فى
الاخبارات واراد بالوصف الصفة الذاتية وبالشان الصفات
الفعلية الاضافية والسلوب الاعتبارية عن سمات النقص وعلو
الكل بين وان كان بينهما تفاوت واضافة الاثار الى البطلان جنسية
يضمحل بذلك جمعية الاثار وهو اللايق بالمقام والمراد بالحكم ههنا
علمه التصديقى بوجود الاشياء فيما لا يزال او ايجابه وتحريمه فى افعال

العباد

العباد اومطلق علمه الازلى فانه يعلم كل شيء على ما هي عليه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لا يتطرق الى حكمه وعلمه
شائبة النقصان ولا امارة البطلان مِنْهُ الصَّلٰوةُ عَلٰى مُبْدِى
شَرَائِعِهِ
نَبِيِّنَا الْمُصْطَفٰى مِنْ نَسْلِ عَدْنَانَ لفظ الصلوة
مشترك معنوى له انواع ثلثة باعتبار الاضافة الى الله عز وجل و
الى الملائكة والى المؤمنين فيها تختلف المعانى فعلى الاول بمعنى الرحمة
وعلى الثانى بمعنى الاستغفار وعلى الثالث بمعنى الدعا لرفع الدرجات
لانها مشترك لفظى والاختلاف المذكور وضعى كما يظنه كذلك
كثير من الناس فان امثال ذلك يجب ان يستند الى النقل ولا يجرى فيه العقل
نعم قد يذكر بعض ما يؤيد احدهما فلا يكون ذلك من اثبات اللغة بالعقل
فى شيء فيحمل ههنا على الاستغراق او على الجنس الذى يفيده ليكون ابلغ فى المدح
وياء مُبْدِى مبدلة من الهمزة اعادها الاضافة الى مفعوله وهو
شرايعه والضمير لله وهى جمع شريعة هى فى الاصل منهل الماء سمى
بذلك الدين المحمدى باصوله وفروعه لانه مورد كل عطشان ومنهل كل
ناهل يستمد بها الى الحيوة الابدية والطراوة السرمدية فكان علاقة المشبه
فى الاصل هى المناسبة التامة للمنقول فى التسمية وللمصطفى من الاسماء
الغالبة مع عدم هجر المعنى الوصفى فى حق النبى عليه السلام على ما اشير
اليه فى الحديث ان الله اصطفى بنى كِنَانَةَ من قريش الحديث وعدنان ٣

الجد الاعلى لرسولنا عليه الصلوة والسلام ولما كان النسب
الشريف الى ذلك متفقا عليه ليس لاحد فيه خلاف كان العادة انتهاء
النسبة فى ذلك وهو من ولد اسمعيل بن خليل الله بواسطة ثمانية او
تسعة اباء والا فاربابُ التواريخ والسّير قد بلغوا نسبة الشريف
باختلافٍ الى آدم ابى البشر صلوات الله عليهم اجمعين والآلِ
والصّحبِ ثمّ التابعين لهم

ما جادَتِ السّحبُ للمرعى بتهتانِ

الصحب جمع صاحب كالركب والراكب وقيل اسم جمع والتابعين
بالجر عطف على القريب او على الاصل وهو على مبدى والظاهر المراد
معناه اللّغوى ليعمّ جميع الاخيار ويحتمل الاصطلاح عند الاصوليين
وهم القرن الذين يلونَ قرن الاصحاب بملاقاتهم وعطفه ثمّ لمجرد
محافظة الوزن لا لدنوّ الرتبة كما فهمه الخبالى كيف والاصحاب اوفق
بذلك بالنسبة الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم على انّ الصلوة
باصح
على غير النبى تبعيّة فالكل سواءٌ فيه وايضاً لاشك انّ الآل وهم اهل
البيت اخصّ من الاصحاب لانّ فيهم الصّحبة ايضاً ولا يتوهم ذلك الفرق بينهم
وكلمة ما د وامية ظرفيّة لنسبة الصلوة الى متعلّقها مضافة الى جملة جادت
وهو من جاد بماله والجود مشترك بين المصدر وصفة الجمع فيقال قومٌ
جودٌ ومفرد الوصف جواد وجرّد هنا للحدث مع النسبة فانّ الجزء الذى
هو الزمان يحتمل السقوط فيكون الصلوة قبليّة وبعديّة واسناده

الى السحابة

الى السحابة حقيقة عرفية والسُّحب بضمتين جمع سحابة لكن يجب
ان يقرا بسكون الحاء لضرورة الوزن وتخصيص المرعى اتفاقية او احتياجه
الى امطار السحاب اشد من المزدعة لان المزارع اكثر ما يستسقى من المياه الجارية
وبتهتان متعلق بجادت وهو فعلان من اسم للمطر الدائم بالاستمرار التجددي
يعني يمطر ساعة فينقطع ثم يعود وهكذا وهو انفع للمرعى والغالب عدم
العلمية ولو ثبت فيحمل الجر بالكسر على الضرورة والكلام لا يخلو عن
التلويح للاستعارة التمثيلية على ما لا يخفى على عارف الفن هذي
عقايد عبد مذنب جاء

يوصي بها كل موصوف بايمان

هذي مثل هذه يشار بها الى المؤنث وهو ههنا العقايد منزلة للمشاهدة
وهي جمع عقيدة وهي الحكم القلبي المتعلق باصول الدين وقوله جاء
من الجناية حذف تاؤه باستثقال الكسرة مع التنوين عليها وجملة يوصي
مستانفة والالفاظ الدالة على الغيبة اراد بها نفسه بدليل
الالتفات الى المتكلم في البيت اللاحق وتنكير العبد وتوصيفه بالمذنب
ثم بالجاني اعتراف بقصوره وهو اولى من الحمل على الهضم واعلم يخبر
عن نفسه لان الغيبة اوفق بالتذلل واقرب للاسترحام

اعدها ذخر يوم لا ارتياب به

مستودعا عند ذي عدل واحسان

يحتمل رجوع ضمير اعدها للعقايد وهو الظاهر والذخر بضم الذال

منزلت منزلة المحسوس اشارة الى ان الغيب بها بلغ محج

وسكون الخاء المعجمتين مصدر ذخرت الشيء اذخره اطلق ههنا
على ما اذخره للانتفاع به وهو منصوب بنزع الخافض لان الاعداد يتعدى
الى مفعوله الثانى باللام يقال اعددته لامرك هذا هيئته له وجملة لا ارتياب
به صفة يوم ومعناه انه بلغ فى تحقق الوقوع مبلغا ليس من شانه
ان يقع احد فى شك بوقوعه ويحتمل رجوع الضمير الى القصيدة التى
صارت من العبادة المتعدية بقصد الايصاء للمؤمنين وقوله مسئولا
بصيغة الفاعل حال مؤكدة من فاعل اعدها على تقدير حذف المفعول اى اياها
على الاحتمالين والمراد بذى العدل والاحسان هو الله سبحانه وتعالى ومن
الغرايب ان الخيالى حملهما على زيد وعمرو وهذا خطاء بين لان الشيء
الذى يهتم للعباد من امر هول يوم القيمة والفوز الى كرامته كيف يتصور
ان يودع عند زيد وعمرو فكانه ذهل عن معنى كون الحال قيدا لعامله فان
اعداد ذخرا لاخرة يجب ان يكون مقيدا بكونه وديعة عند من لا يضيع
اجر المحسنين ليجدها عنده فى ذلك اليوم فيفوز بها الى ما قصده عند الايداع

اِلٰهُنَا وَاجِبٌ لَوْلَاهُ مَا انْقَطَعَتْ

اَحَادُ سِلْسِلَةٍ حُقَّتْ بِاِمْكَانِ

اله فى الاصل مصدر نقل ابتداء وبعد جعله بمعنى المفعول الى المعبود بحق
او باطل ثم غلب على المعبود بالحق كالنجم والبيت للثريا والكعبة ولكونه
اسم جنس فى الاصل صح اضافته الى ضمير المتكلم والوجوب ههنا قد يفسر
بامتناع العدم وخواصه الاستغناء عن الغير وكون الوجود مقتضى الذات

ومابه يمتاز الذات عن غيره وهذه مفهومات متغايرة وان كانت
متلازمة والضمير المجرور حقيقةً اونيابة عن المرفوع مرفوع المحل على الابتداء
فانّ لولا عند القائل بكونه حرف جرّ مجروره مبتدأ ايضا غير متعلّق بشيء مثل
لعلّ والخبر محذوف وجوبًا يعني لولا الواجب ثابت ومتحقّق ما انقطعت
جواب لولا ترك اللام وهو الغالب في الجواب المنفي كما انّ الاتيان بها غالب
في المثبت واصل الحفّ الاحداق والاحاطة وهنا كناية عن كون مجموع الآحاد
في السلسلة ممكنا لانّ كون الشيء محاطا من طرفيه وهما العلّة والمعلول
بالممكن يلزمه كون المجموع كذلك واراد بذكر الامكان الممكن مساهلةً
واعلم انّ لاثبات هذا المطلب الاصلي والمقصد القصوى المتوقّف عليه
اصول الشريعة وفروعها مسالك كثيرةً لكلٍّ من المتكلّمين والحكماء لكنّ
الناظم اختار لكلٍّ مسلكًا وقدّم مسلك الحكماء لما في مسلك المتكلّمين
من التوقّف على اثبات حدوث العالم وتقريره انّه لاشكّ في وجود موجودٍ
فان كان واجبا فذاك وان كان ممكنا احتاج الى مؤثّر لانّ علّة الاحتياج
الى العلّة هو الامكان عندهم ولابدّ من الانتهاء الى الواجب قطعا للدور
او التسلسل واشهر المسالك ما نقل عن صاحب التلويحات وهو الذي
لايتوقّف على ابطال الدور والتسلسل بل يكون هو احد ادلّة ابطالهما و
هو الاستدلال بكون المجموع الغير المتناهي من الممكنات موجودا ممكنًا
محتاجًا الى علّةٍ ولايجوز ان تكون نفسه ولاجزءه فيكون خارجا عن
مجموع الممكنات وهو الواجب وانّما تركه المص لانّه كما ترى يحتاج الى اثبات

لانّه التزم في موضعه جواب لولا م

وهو الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول م

كون ذلك المجموع من حيث هو موجوداً مغايراً لآحاده محتاجاً الى علة
غير علل اجزائه وهو اصعب من خرط القتاد فانا نجزم بان مجموع
العشرة مثلا لا يحتاج الى علة سوى علل آحادها اذ لم يكن لها جزء
صوري ولو احتاج اليها لا يكون خارجة عنه من غير لزوم كون الشيء
علة لنفسه وقد اكثروا عليه القيل والقال حتى اخرجوا مثل هذا المطلب
المعظم عن سنن سداد العقل واستقامة الطبع نعم من هذا النوع
مسلك اخصر الكل واظهره وهو ان الممكن من حيث ماهيته لا يرجح و
جوده على عدمه فضلاً عن استقلاله فيه وما لم يكن موجوداً لا يتصور
منه الايجاد ضرورة فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء
اصلاً ولا فرق في ذلك بين ممكن واحد وممكن كثير لان امتناع الايجاد
والترجيح من لوازم ماهية الممكن والواحد والكثير سواء في ذلك قطعاً
والتعسف في ايراد المنوع الباردة مما لا يلتفت اليه ولما كان بطلان
الدور بديهياً طوى عن ذكره او لان التسلسل لازم للدور كما قيل وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم او لانه اراد بالتسلسل ما يعم المتعارف
وهو عدم تناهي التوقفات في مواد غير متناهية وغيره وهو عدم تناهي
التوقفات في مواد متناهية واشهر ما ذكروا في بطلان التسلسل واوضحه
برهان التطبيق وقد اجتمع فيه الشروط الثلثة وهو الوجود الخارجي
والاجتماع فيه والترتب وتقديره انا ناخذ مما فوق المعلول الاخير
جملة اخرى ونطبق بين الجملتين فان وجد بازاء كل جزء من الاولى

هذا هو الصحيح في ذاته لكنه لا يلايم مسلك الحكماء لعدم احترازهم عن اثبات التاثير في الممكن

جزء

جزء من الثانية يلزم تساويهما وهو خلاف المفروض والا فيلزم انقطاع
الثانية فينقطع الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه ايضا ومما
يدل على بطلانه ايضا ما ذكرناه من المسلك اخصر الاظهر كما اشرنا اليه
كذا الحوادث والاركان شاهدة
على وجود قديم صانع بان
عطف الاركان اما عطف تفسير او عطف خاص على العام او المراد بالحوادث
العالم السفلي وبالاركان العالم العلوي او المراد بالحوادث الموالید
الثلثة وبالاركان العالم العلوي والعناصر البسيطة او الاول ما يختلف
بالصور والاعراض والثاني ما لا يختلف ويدوم على حال او الحوادث
هو المركبات والاركان اجزاؤها الجوهرية اشار بذلك الى مسلك المتكلمين
في اثبات الواجب تعالى وهو انه قد ثبت بالبرهان حدوث العالم بأسره
واعراضه ويسمى في هذا النظم بل لا شك في وجود حادث وكل حادث
فله محدث ضرورة امتناع وجود الممكن والحادث بلا موجد خارج عن نفسه
والمحدث للعالم هو الله تعالى ولجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم فيحتاج الى مؤثر اخر فاما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان
والمراد بالقديم هو الواجب لذاته فانهما مترادفان عند المتكلمين
فاثبات القديم اثبات للواجب لانهم لا يقولون بقدم شيء من الممكنات
استقلالا وقوله بان اشارة الى التنبيه بان من راى بناء رفيعا
جزم بان له بانيا وفيه الى الوجوه الاقناعية ايضا على اثبات الصانع

اشارة

التي جبلت عليها الفطرة السليمة منها ان ما نشاهده من العجايب
والغرايب على احسن وجه واوفق اسلوب لا يصدر الا عن صانع
قديم قادر حكيم يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء كما قال سنريهم
اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال في شرح
المقاصد واشير الى ذلك في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله
تعالى ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم
يعقلون ومن ذلك ذهب امامنا الاعظم وهمامنا الاقدم الى
ان معرفة الله تعالى عقلا واجب شرعا كما سيشير اليه الناظم بقوله
لا عذر من عاقل في جهل خالقه ان نال مدة فكر عند نعمان ومنها ان كل
احد بحسب فطرته يثبته بالالتجاء اليه عند اضطراره وانقطاع الرجاء
عن المخلوقات كما يفصح عنه قوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين
له الدين قال بعض الافاضل ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد
تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته
الى مدبر عز وجل هو منتهى الحاجات فيرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغني به ولا
يستغني عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ويفزع اليه في الشدائد والمهمات
فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج الممكن الخارج الى الواجب و
الحادث الى المحدث فثبت بالدلائل والشواهد ان العالم لم يتعطل عن
الصانع الحكيم القادر العليم تعالى وتقدس وقال لما كان معرفة وجود
الصانع تعالى فطرية بحكم الفطرة السليمة الانسانية بوجود صانع

فانهم وان غفلوا عن هذه الفطرة
حال السراء فلا شك انهم
يلوذون اليها حال الضراء
منه

حكيم

حكيم قادر عليم لم يرد به التكليف ولا يعرف في خلافه قائل الا ما نقل
عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم كان في الازل
اجزاء مبثوثة يتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا فحدث عنها
العالم بشكله الذي نراه عليه ودارت الاكوار وكرت الادوار و
حدثت المركبات وليس صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع لكنه
يجعل سبب وجوده على التحت والاتفاق احترازا عن التعليل وانما
ورد التكليف بمعرفة التوحيد ونفي الشرك وبهذا يجعل النزاع
بين الرسل والخلق في التوحيد خَلْقُ الْخَلَائِقِ خِلْوًا عَنْ مُخَالَفَةٍ
إِذْ لَا تُوَارِدَ يَنْفِي الْقَوْلَ بِالثَّانِي
لما فرغ عن المطلب الاول الاعلى الذي هو اثبات واجب الوجود على
الطريقتين شرع في المطلب الثاني الاعلى وهو مطلب التوحيد
فقوله خَلْقُ مبتدأ خبره جملة ينفي واسناد النفي الى الخلق المذكور
الذي هو الدليل على التوحيد مجاز لان الناني هو العقل الانساني بواسطة
الاستدلال والخلائق جمع الخليقة بمعنى المخلوقة جُمِعَ لكثرة الانواع
واختلافها وخِلْوًا بكسر الخاء صفة لانه يقال هو خِلْوٌ وهي خلوة حال
مؤكدة من المبتدأ على ضعف ولك ان تقويه بانه مصدر فيه معنى
المفعولية اي احدثت للخلق ويجوز ان يكون حالا من الفاعل الملحوظ فيه
فاعل المصدر المضاف الى المفعول وان لم يكن مذكورا لكنه في قوة
المذكور سيما فاعل الخلق وجوز الفاضل الخيالي وقوعه حالا من

هذا ما وقف الاسلام
والدين فقد الى الحاج مصطفى اغا ابن المرحوم
الحاج حسين اغا

هذا ما وقف الاسلام
والدين فقد الى الحاج مصطفى اغا ابن المرحوم
الحاج حسين اغا

المفعول وليس بسديد لفظاً ومعنى اما الاول فاذ لا مطابقة واما
الثاني فتخصيص بلا مخصص لان المخالفة في الفعل كما يكون بارادة ضد
المخلوق يكون بارادة ضد الخلق وعدم ارادته اصلاً وهو اعم وقوله
اذ لا توارد تعليل متعلق بمؤخر وهو ينفي وسيتضح معنى التعليل
والمراد بالثاني ما يكون في المرتبة الثانية اي غير الواحد اذ المطلوب
نفي مطلق التعدد ومعنى التوحيد عندنا اعتقاد عدم الشريك لا في ذات
واجب الوجود ولا في صفاته ولا في افعاله فهو المستحق للعبادة خاصة لا
غيره تعالى فنحن الموحدون الكاملون الحمد لله بخلاف المعتزلة لان
في تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبايح الى
الشيطان على خلاف مشية الله تعالى سبحانه وان كان باقداره وتمكينه
بل في جعلهم العباد خالقين لافعالهم مطلقاً خطباً صعباً وبخلاف
الفلاسفة لقولهم بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وتفويض
تدبير عالم العناصر الى العقل الفعال او الى الافلاك فالتوحيد عندهم هو وحدة
الواجب بذاته لا غير والمخالف كلياً في هذه المسئلة هم الثنوية فمنهم
المانوية والديصانية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو
الظلمة ومنهم المجوس يسمون فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن
ويعنون به الشيطان فالويل للمعتزلة حيث رضوا بان يسووا انفسهم
بخذلة المجوس واما الوثنية فاصل وضعهم لا على الشرك ولا يصفون
ما يعبدونه بصفات الالوهية بل اتخذوها على تماثيل الانبياء و

الزهاد

والزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة
قائلين هم شفعاؤنا عند الله وعلى هذا الاسلوب ايات كثيرة لكنهم
بالتمادى وغلبة الجهل عليهم اشركوها بالله تعالى وتقدس وعليه
ايضا ايات كثيرة كقوله تعالى ذلك بانه اذا دعى الله وحده كفرتم وان يشرك
به تؤمنوا وقوله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين
لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وقوله
تعالى واذا ذكرت ربك فى القران وحده ولوا على ادبارهم نفورا وكلا
الفريقين كافر بالله العظيم واعلم ان للمتكلمين والحكماء براهين كثيرة على
هذا المطلب الاعلى وكلام الناظم ظاهر فى برهان التمانع الا انه جمع
بينه وبين برهان الترديد انه لو وجد الهان مستجمعان لشرائط
الالوهية لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة
ذاتهما وللمقدورية الامكان فيستوى النسبة فيلزم وقوع هذا المقدور
المعين اما بهما وهو التوارد وهذا باطل ضرورة امتناع مقدور بين
قادرين مستقلين واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لما عرفت
من استواء النسبة واذا بطل الاقسام كلها فقد بطل التعدد الموجب
اياها واما برهان التمانع فهو انه اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يكون
للاخر امكان ارادة الضد او لا وعلى الاول نفرضه واقعا لامكانه
فيلزم اما وقوع الضدين وهو محال بداهة او لا وقوعهما معا وهو عجز
لهما محال للموصوف بالالوهية او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو مع

اى الحكاية عنهم بانهم قائلون هم شفعاؤنا عند الله م

وانا ابين كلا منهما حتى تعرف الجمع فبرهان الترديد م

مطلب

كونه ترجيحا بلا مرجح يستلزم عجز من لم يقع مراده واما الثاني وهو ان
لا يمكن للاخر ارادة الضد فظاهر انه يستلزم عجزه المنافي للالوهية
وتقرير الجمع بينهما الظاهر من النظم انه لو وجد الهان فان اتفقا
على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وهو باطل كما عرف وان اختلفا لزم
مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح فبطلان
المخالفة والتوارد يوجب بطلان التعدد فثبت المطلوب وهو
التوحيد واعلم ان المحقق السعد قال في شرح العقايد ان قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا
بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد امكان الفساد فالدليل على انتفائه بل النصوص شاهدة
بطي السماء ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة انتهى وقال الشارح
المقاصد لو اريد بالفساد عدم التكون كانت قطعية وتقرير لو
تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان النقصان في القدرة
او في المقدور منافي لوصف الالوهية واما الثاني فلامتناع توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد واما الثالث فلانه ترجيح

بلا مرجح مع ﷺ العجز او التعطيل المنافيين للالوهية انتهى بمعناه وهذا
هو الظاهر من الاية اذ ليس المراد التمكن فيهما بل المراد لو تعدد الاله
في خلقهما لم تتكونا ومن البراهين ما هو اخصر واظهر وهو انه
لو تعدد الاله فاما ان يقدر احدهما على مخالفة الاخر في شئ او لا وكلاهما
عجز لاحدهما منافٍ للالوهية والحصر منه ان التعدد نقص في ذاته يجب
تنزيه الاله عما ينافي الالوهية ومنها انه لو وجد الهان كان كل منهما
مستغنياً عن الاخر لامحالة والإله يجب ان يستغني عن الغير ولا يستغني
عنه قطعاً فيكون كل واحد قاصراً عن رتبة الاستغناء المطلق ولا يتصور
الالوهية لمن له قصور عن هذه الرتبة فلا يتصور التعدد في الإله واما
البرهان على طريقة الحكماء فهو انه يمتنع وجود واجبين لذاتهما اذ لو
وجد وقد بين ان الوجوب نفس الماهية لوجب التمايز بينهما بتعين
لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم التركيب مما به الاشتراك
وما به الامتياز لان التعين يجب ان يكون ذاتياً مختصاً او منتهياً
اليه اذ لو كان عرضياً معللاً بمنفصل يلزم احتياج الواجب الى الغير ووجه
آخر وهو ان المقتضي للتعين هو الوجوب لظهوره امتناع جواز الانفكاك
في مطلق الموجود فضلاً في الموجود الواجب وظهوره امتناع ان يقتضي
التعين الوجوب لتحقق احتياجه اليه فيلزم الدور ومنها الادلة التي
نطق بها الكتاب المبين واجمع عليه تبليغات الانبياء والمرسلين لعدم
توقفها على اثبات التوحيد كما توقفت على اثبات الواجب تعالى وقد غلط

صاحب الكشف حيث ظن ان وجوب الوجود موقوف على التوحيد
بناءً على ان التعدد يستلزم الامكان وليس الامر كذلك بل غاية الامر
ان الوجوب يستلزم التوحيد ولا يلزم من استلزام الشيء للشيء
استلزام معرفته معرفته فضلاً عن توقفه عليه وذاته

لَيْسَ مِثْلَ الْمُمْكِنَاتِ فَمَا
حُكْمَا الْوُجُوبِ مَعَ الْاِمْكَانِ سِيَّانِ

ولما كان القول بتماثل الواجب والممكنات الذى هو الاتحاد فى الحقيقة
نوعاً من الشرك بالله عقب بيت التوحيد بذلك لاتمام امر التوحيد
والمراد بالذات ههنا الحقيقة القائمة بنفسها والحكم ههنا بمعنى
اللازم للشيء والمترتب عليه وهو اما مبتدأ سقط نونه بالاضافة
وسيان خبره على لغة بنى تميم او اسم ما وسيان خبرها على لغة من يجعل
اعراب التثنية بالالف فى الاحوال كلها وهو احد الوجوه المذكورة
فى قوله تعالى ان هذان لساحران والاضافة اما لامية او بيانية اى اللذان
هما حكمان لازمان للواجب والممكن واما على كونها لامية فحكم الوجوب
الاستغناء المطلق وحكم الامكان العجز والافتقار على الاطلاق قيل
لا معنى لكلمة مع فالاولى الواو بدلها اقول اما اولاً فلانه يختل الوزن
حينئذ واما ثانياً فلان مقتضى التثنية الاضافة الى مثلها او الى ما فى
حكمها والعطف بالواو لا يفيده وانما الظاهر فيه ان يكون بعد الربط الا
ترى الى قوله عليه السلام قم بئس الخطيب انت لمن قال ومن يعصهما فقد

ولا شك ان الادلة النقلية تتوقف على اثبات واجب الوجود فلا يمكن اثبات التوحيد بتلك الادلة للزوم الدور على ذلك التقدير منه

وهو عدم اثبات العمل لما لا فى الاسم ولا فى الخبر م

قائله الفاضل الخيالى م

غوى

غوى اشارة الى ان الصواب ومن يعص الله ورسوله افادة
للاستقلال دون الجمع وسيان بمعنى المثلين تثنية سي
واجب الاضافة فى مفرده ويستغنى عنها فى تثنيته كما يستغنى
بها عن تثنية سواء حيث لم يقولوا سواءان الا شذوذا ذهب
بعض القدماء من المعتزلة الى ان ذاته تعالى يماثل ذوات الممكنات وانما
يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة
التامة هذا عند الجبائى وبالالوهية الموجبة لهذه الاربعة
عند ابى هاشم واستدلوا على ذلك بصحة القسمة الى الواجب و
الممكن وبالجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية وبان مقابله
الصفة ليست الا والظاهر من ادلتهم انهم غلطوا ليس الا ظ فلم
يفرقوا بين عنوان الموضوع الذى هو المفهوم وبين ذات الموضوع الذى
هو ما صدق عليه واجروا اشتراك مفهوم الذات على ما صدق عليه مفهوم
الذات والا فكيف يتصور من عاقل جعل ذات الواجب تعالى مماثلا
لشىء من الممكنات ليس كمثله شىء وهو السميع البصير وكان ذلك
المسلك وهو الاتحاد فى الذات والاختلاف باللوازم منشأ السالكين
الى وحدة الوجود وانما الاختلاف فى المظاهر ولبئس المقتدى و المقتدى
وقوله فما حكما الوجوب مع الامكان سيان اشارة الى الرد عليهم
بان الوجوب لازم لذات الواجب والامكان لازم لذات الممكن
واشتراكهما فى الذات يوجب الاشتراك فى لازم الذات فكيف

ليس الا ظ

ولو كان مخالفا لا ينحصر التقسيم فى
الذات والصفة م

يتصور اتحادهما في الحكمين اللذين لا يكاد تتراءا ناراهما والمشهور
في الرد عليهم انه لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين ضرورة
الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب المنافي
للوجوب الذاتي وقد جمع بينهما في شرح المقاصد حيث قال فمثل الوجوب
والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او
الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي هذا
وقد بين في بحث التماثل ان المتماثلين هما الموجودان المشتركان
فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الاخر
وعند المعتزلة هما المشتركان في اخص صفات النفس وهذا منهم
تناقض صريح اللهم الا ان يحمل على اختلاف القائل او يحمل التماثل ههنا على غير
ما هو المصطلح عليه • نفى غناه عن الاغيار كثرته •
• • • • • لحاجة الكل فيما فيه جزآن •
لما بين نفي الكثرة عن الواجب تعالى بحسب الجزئيات اراد ان يبين
نفيها عنه تعالى بحسب الاجزاء ايضا فقوله نفى فعل ماض من النفي والغنا
مقصورا ضد الفقر واذا فتح يمد فاعله وكثرته بالنصب مفعوله و
وعن الاغيار ظرف لغو للغنا واسناد النفي الى الغنا مجاز وقد
مر نظيره وما وقع في بعض النسخ بالفاء على ان في غناه خبر مقدم
وكثرته مبتدا مؤخر فتصحيف عن جهلة النسخ لا صحة له لا رواية
ولا دراية لان استغناءه تعالى عن الاغيار ينفي الكثرة لا انه

وهي التي لا تدل على معنى زائد على الذات كالذاتية والشيئية ويقابلها الصفات المعنوية م

النساخ بيان

يثبتها

وهو الخيالي م

يثبتها وقد تصدى البعض بتصحيحه ولم يقدر عليه وان هذا لشيء
عجاب وقد اعترف نفسه بان نسخة المص على الفعلية وصلة الحاجة
محذوفة اي الى ما هو جزء له وفيما ظرف مستقر حال من الكل لما انه
فاعل المصدر حقيقة والموصولة عبارة عن الكثرة وكون المراد
بالمظروف الكلي العام وبالظرف الجزئي الخاص يخرجه عن كونه ظرفا
لنفسه والاقتصار على الجزئين اكتفاء بقدر الاقل او اريد بالتثنية
مطلق التعدد والمعنى دل كونه تعالى غنيا عن كل ما يغايره على انه تعالى
ليس بمركب ولو عن جزئين والجزء لاستقلال بالوجود في نفسه
مغاير لكله وليس مثل الصفة بالنسبة الى موصوفها كما لا يخفى وظاهر
البيت ان قوله لحاجة الكل دليل لاصل الدليل وهو الاستغناء عن
الاغيار ويمكن جعله قياسا من الشكل الثاني اشير الى صغراه اولا
والى كبراه ثانيا وتقريره انه تعالى غني عن كل ما يغايره غير محتاج
اليه بوجه من الوجوه وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو غيره ينتج من
هذا الشكل انه تعالى ليس بمركب اي ليس بكثير فان المركب والكل
والكثير الفاظ مترادفة وكلتا المقدمتين ظاهرة جلية وقد ينبه
على الاولى بانه قد ثبت انه واجب والوجوب ينفي الاحتياج رأسا
لان المحتاج ولو الى جزئه لا يكون كافيا في وجوده لتوقفه على ملاحظة
الجزء وقد استدل عليه بان كل جزء منه لو كان واجبا يتعدد الواجب
وقد ابطلناه ولو كان احدهما ممكنا لزم احتياج الواجب الى الممكن

لان احد الجزئين محتاج الى الآخر والا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة
ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان فيكون اولى بالامكان
وليس كلا ولا جزء ولا عرضا
ولا محلا لاعراض وكون
نفي الكلية قد علم من نفي الكثرة لكنه اعاده مبالغة في التنزيه ولانه
اراد نفي الجسمية عنه تعالى بطريق الاستدلال فيلزم نفي ما يتبعها من كونه
في مكان او حيز او جهة اي ليس ذاته تعالى كلا لا متصلا ولا منفصلا
مجموعيا او افراديا ولا جزء صوريا او ماديا متحيزا او جوهرا غير متحيز
حساسا او عقلا لان كل ذلك مقتض للاحتياج المنافي للوجوب فان
الجسم مركب من الجنس والفصل عقلا ومن الجواهر الفردة او الهيولى و
الصورة خارجا ومشتمل على اجزاء مقدارية هي الابعاض فيتحقق الاحتياج
والواجب تعالى ليس بمحتاج قطعا وكذا انتفاء العرضية لان العرض لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى محل يقومه ولما ثبت ان الواجب تعالى ليس بجسم ظهر
انه ليس في مكان ولا جهة لان كل ذلك مما يختص بالجسم مع ثبوت حدوث
المكان والجهة بالبراهين القطعية وظهر ايضا انه تعالى لا يتصف بما هو من
خصايص الجسم من الكيفيات النفسانية او المحسوسة الظاهرة والباطنة
مثل الصورة واللون والطعم والرايحة واللذة والالم والغضب والغم
ونحو ذلك فانها تابعة للجسم او المزاج المستلزمين للتركب المنافي
للوجوب وجوز الفلاسفة اللذة العقلية فيه تعالى بناء على انه نفس

ادراك

ادراك المدرِّم والحق انه امر زائد عليه فيكون من الكيفيات فيستحيل
عليه تعالى على انهم وافقوا المتكلمين في عدم تجويز الالم العقلي فيه تعا
وامّا انه تعا ليس محلاً للاعراض والاكوان فمتفق عليه عند
العقلاء سوى الكرامية ولما كان الكون المنقسم الى الاكوان
الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق من اصطلاحات
المتكلمين خاصّة حيث انكروا المقولات واثبتوا الاين منها وسمّوه
بالكون خصّه بالذكر مع كونه قسماً من الاعراض وامّا اتصافه تعا
بالصفات الاضافية ككونه تعا موجوداً مع العالم بعد ان لم يكن
معه وكونه رازقاً لزيدٍ الموجود وغير رازق له بعد موته و
كونه عالماً بهذا الحادث قادراً عليه الى غير ذلك فيصح اتصافه
تعا به اتفاقاً على ان تلك التغيرات في التعلقات والمتعلقات
لا في الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعا وكذا السلوب فانها
صفات اعتبارية غير موجودةٍ فضلاً عن قيامها به تعا لنا في اثبات
امتناع قيام الحوادث به تعالى ان يكون صفة كمالٍ البتة ولا
يكون بالايجاب لانه المفروض حدوثه فهو بالاختيار فيكون
مستكملاً بالغير الذي هو ذلك الحادث وهو نقص ينافي الوجوب
ومنها ان خلوّه عنها نقص يجب تنزيهه عن ذلك بناءً على انه
صفة كمال ليس الا ومنعه (مبتدأ) يستدعي جواز تعاقب تلك الصفات
كل منها مشروط بزوال سابقها قياساً على ما قال الفلاسفة

فى الحوادث اليومية بان فيضان الوجود على مادتها القديمة بواسطة
استعدادات متعاقبة مستندة الى الحركة السرمدية التى هى الواسطة
بين العقل الفعال والحادث لانها باعتبار استمرارها مستندة الى
القديم وباعتبار تجددها تعطى استعدادات متعاقبة لمادة ذلك
الحادث منع مردود اما اولا فلبطلان ذلك التسلسل ببرهان التطبيق
على طريقة المتكلمين واما ثانيا فلان حدوث كل فرد يوجب حدوث
النوع ضرورة انه لا يوجد الا فى ضمن الافراد واما ثالثا فلانه
اذا لم يخل عن الحادث يكون حادثا ضرورة واما رابعا فلانه يلزم
ان يكون فى الازل خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث فى الازل
فيكون ناقصا ومنها ان الاتصاف بالحادث تغير وتاثر وانفعال
عن الغير الذى هو ذلك الحادث وهو نقص يجب تنزيه الواجب
تعالى عنه وانما هو من خصايص الجسم والجسمانيات ومنها انه يلزم
على تقدير جواز الاتصاف بالحادث ان لا يكون على الكمال بل يكون له
حالة منتظرة اليه اذ لا شك ان الاتصاف بذلك كمال ولم يوجد قبل
او بعد قيل ولانه يمتنع فى الازل فيلزم الانقلاب من الامتناع الى
الامكان وذلك باطل ضرورة وهذا منقوض بالعالم فانه يمتنع
فى الازل ولا انقلاب وحله انه لا يلزم من ازلية الامكان امكان
الازلية للفرق الظاهر بين كون الازل ظرفا للامكان وظرفا للاتصاف
والوجود فى الاول جائز والثانى ممتنع وتلخيصه ان الاتصاف
فابين

فانهم لم يشترطوا الاجتماع فى الوجود الخارجى وهو الحق كما بين فى محله منه

والوجود

والوجود في الازل ممتنع ازلا وابدا وهما فيما لا يزال ممكن ازلا وابدا
فلا يلزم انقلاب قطعا وقد قيل وجوه اخر وفي ما ذكرنا غناء لمن
له عقل ولذلك لم يخالف في هذا المطلب احد من العقلاء الا
الجهلة الكرامية كامر ولا نقل جوهرا ايا عنيت به
وتنزيه الاسم عن ايهام نقصان
جوهرا مفعول به لان المقول ههنا بمعنى الذكر والتسمية لا بمعنى الحكاية
وايا مفعول به لمؤخر وجوبا لانها شرطية ههنا وهي الاستفهامية
لا يعمل فيها الا فعل مؤخر والتنوين عوض عن المضاف اليه وجواب
الشرط محذوف دل عليه قوله ولا نقل والتقدير اي معنى تريد
من معاني الجوهر فلا تطلق عليه تعالى اسم الجوهر والجملة الشرطية
امّا ابتدائية او عطف بحسب المعنى على التنزيه السابق والمصراع الثاني
في مقام التعليل للنهي السابق بان النهي عنه لايهام نقصان فيه
وكذا كل اسم تريد اطلاقه عليه تعالى فنزهه عما يوهم النقصان اي لا
تطلقه عليه تعالى جوهرا وغيره مما يوهم النقصان والجوهر يطلق
على معان الممكن المستغني عن المحل والمتحيز بالذات والماهية التي اذا
وجدت كانت لا في موضوع والشيء الذي يتعاقب عليه الصفات
ولا شك في عدم صحة هذه المعاني في حق الواجب تعالى وقد يطلق
على الموجود الغني عن المحل والقائم بالذات وعلى الذات والحقيقة و
عليها وان جاز اطلاقه عليه تعالى لكن اشتراكه بين هذه المعاني السابقة

اي على كون الجوهر بمعنى الذات والحقيقة ح

اقتضى ايهام النقصان فلم يجز اطلاقه على اى معنى كان لان تنزيه الاسم
كتنزيه المسمى واجب لقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وفيه دليل ايضا
على انه يجب اتاؤه بالادب ومراعاة حقوق حروفه من المخرج والصفات
والاحتراز عما يفعله السفهاء من التغنى والتغييرات وكان فى المطرع
الثانى ميلا الى مذهب القاضى الباقلانى منا من قوله كل لفظ
دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن
موهما لما لا يليق بكبريائه كلفظ العارف والفقيه والعاقل والفطن
والذكى والطبيب فلا يطلق شىء منها عليه تعالى لما فيها من ايهام
ما لا يليق بل يستحيل عليه تعالى كما لا يخفى وجمهور اهل السنة على ان اسماء
تعالى تتوقف على ورود اذن الشرع بذلك ومحل الخلاف اطلاق الاسماء
الماخوذة من الافعال والصفات التى لم يرد بها اذن ولا منع و
كان تعالى موصوفا بمعناها ولم يكن فى اطلاقها عليه تعالى ايهام نقص
ولا خلاف ايضا فيما يرادف الاسماء الواردة فى الشرع بحسب اللغات
مثل خداى وتنكرى قال فى شرح المقاصد لا يكفى فى صحة الاطلاق
مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانساق الكلام
كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحادث والزارع والرامى بل
يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب ولا يشكل باطلاق الصبور
والشكور والحليم والرحيم فانها وان كان فيها ايهام ما يستحيل عليه
تعالى الا ان نص الشارع بكونها من اسمائه تعالى قد رفع الاشكال

وحل

وحلّ العقال ومما ورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة
والتسعين كالباري والكافي والدائم والبصير والنور و
المبين والصادق والمحيط والقائم والقريب والوتر
والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر و
الرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل وذي
القوة والخلاق والمولى والنصير والغالب والراد
والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب
ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من
الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والغيور و
الحنان والمنان و وقد شاع في عبارات العلماء
المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازل و
الصانع والواجب وامثال ذلك ولعل وجه التخصيص بالتسعة
والتسعين لزيادة الفضيلة فيها وكفاية في مهمات العباد ومما
لا يطلق عليه تعالى لفظ الماهية لايهام النقصان قال العلامة
ابو البركات النسفي في شرح العمدة ولا يوصف بالماهية لانها
عبارة عن الجناسة فقولنا ما هو معناه من اي جنس هو وكل ذي جنس
شبيه بذي جنسه فكان القول بالماهية قولا بالتشبيه وما روي
ان ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا
يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه المعتمدين

بمذهبه بل افتراء عليه فان الشيخ ابا منصور الماتريدي مع
كونه اعرف الناس بمذهبه لم ينسب هذا القول اليه وقال للسائل
عن الله تعالى بما هو ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان
اردت ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المقاصد
ولو صح ذلك عن ابي حنيفة فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا
بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما تقع سؤالا عن الاسم

بكل شيء محيط لا اتحاد له
ولا حلول لدى اصحاب عرفان

قوله بكل شيء متعلق لمحيط وهو خبر لمبتدأ محذوف والمق
من هذا البيت تنزيه الواجب تعالى عن الاتحاد بشيء من الممكنات
وعن حلوله فيه تعالى او حلوله في غيره تعالى مع التلازم بينهما
ردا على القائلين بهما كما يجيء والتعرض لاحاطته بكل شيء مع ان
الكلام في التنزيهات دفعا لما يتوهم من ان انتفاء الاتحاد والحلول
يقتضي انتفاء الاحاطة ايضا والاحاطة ثابتة بالاتفاق ووجه
الدفع ان الاحاطة ثابتة شرعا وعقلا لكن المراد بها هو الاحاطة
من جهة العلم والقدرة والارادة فان كل موجود بعلمه و
قدرته وارادته والاتحاد والحلول منتفيان انتفاء قطعيا و
القرينة على ما حملنا عليه كلامه ان الكلام في الصفات السلبية
فلا معنى للتعرض في اثنائها بما هو من الصفات الثبوتية على ان الاحاطة

هيته ما

الذاتية

الذاتية ليست من مسائل علم الكلام وانما يعزى ذلك لغلاة
الصوفية ولا يذكر في الكتب الكلامية الا بمناسبة نفي الاتحاد
والحلول وقد نص كثير من اعلام الائمة انه زندقة عظيمة
فالدين يرفضها الشرع القويم والعقل السليم وكيف لا والقول
بان جميع الكائنات صور خيالية كسراب بقيعة وان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق وهي شأن من شؤونه ونحو من اخباره
مثل امواج البحار عند هبوب الرياح وانواع الاثواب المتخذة كلها
من القطن الى ان قالوا الحق ظاهر وانما الخلق هو الخلق تقول باطل فساده
يناديء عليه ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور فحمل
كلامه الواقع في بيان عقايد اهل السنة والجماعة على مثل هذا
المسلك الباطل خروج عن الانصاف وسوء ظن في حق الناظم المحقق
ويرده ايضا ان القائلين بوحدة الوجود لا يقولون باحاطة الواجب
للممكنات بل انما يقولون ان حقيقة الوجود هو الواجب وليس للممكنات
وجود اصلا وايضا لا يتصور في هذا المسلك حلول ولا اتحاد حتى يحتاج
الى نفيها ويحال على ذوي العرفان والمكاشفة فلا ينطبق كلامه على هذا
المذهب قطعا لكن الخيالي من قلة تدبر حكم بان الظاهر منه هذا
المذهب ثم اخذ يأول كلامه وانما التحقيق ما ذكرناه والمراد
باصحاب العرفان العقلاء الذين يستدلون بعقولهم السليمة على المطالب
الحقة فان العقل حجة عظيمة من الله تعالى على عباده والمكاشفة التي

تقول بيان

للممكنات بيان

يلتجؤن اليها عند العجز عن المناظرة لا تغني من الحق شيئا كما قال في المواقف
الا ترى الى رياضة المبطلين كيف ضلوا بمكاشفاتهم عن السبيل
واضلوا كثيرا وقد ينبه على نفي الاتحاد بامتناع اتحاد الاثنين
ولزوم كون الواجب ممكنا وبالعكس وعلى نفي الحلول ان الحال
في الشيء مفتقر اليه ولو في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان
او عرض في جوهر او صورة في مادة او صفة في موصوف كصفات
المجردات او حلول امتزاج كالماء في الورد والافتقار الى الغير ينافي
الوجوب وكما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال
لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات بل الاجسام
واما بالنسبة الى ذاته تعالى فعند القائلين بها ليست باعراض
ولا حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت قال في شرح
المقاصد والمخالف لهذين الاصلين منهم النصارى ومنهم المنتمون
الى الاسلام اما الاولى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة
اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة وعبروا عنها بالاب والابن وروح
القدس فجعلوا الذات صفات والصفات ذوات جهالة منهم ثم
قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق
الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما
ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية واما المنتمون

قيل هم نصارى عارض الشام وانطاكية
وما والاها ونصارى مصر والحبشة
يعقوبية وبيت المقدس وما
والاها نسطورية والفرقة الرابعة
ورياقوسية وهم قليل جدا وكذا لم يبق
من النسطورية الا قليل ثم انتقل
الملكانية الى الروم والافرنج وما
والاهم فهم على وفرة وشهوة
منه

كاشراق

الى الاسلام

الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة قالوا لا يمتنع ظهور الروحانى
بالجسمانى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين
واولى الناس بذلك على واولاده ومنهم بعض المتصوفة قالوا بان
السالك اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى
فيه بحيث لا يتمايز ويتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول
هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب
ما لا يتصور من البشر وفساد هذين الرأيين غنى عن البيان ثم قال
وههنا مذهبان اخران يشعران بالحلول والاتحاد وليسا بشيء منهما
احدهما وحدة الوجود وهو ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد
لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة
الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق
المخالطة فلا حلول ولا اتحاد لعدم الاثنينية وكلامهم فى ذلك طويل
خارج عن طور العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن
من يضلل الله فما له من هاد والمذهب الاخر وقد اثنى عليه وهو ان
السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفى الله تعالى يستغرق فى بحر التوحيد
والعرفان بحيث يضمحل ذاته فى ذاته وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ما
سواه ولا يرى فى الوجود الا الله وهذا الذى يسمونه الفنا فى التوحيد
واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى
احببته فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به الحديث وح ربما

يريد بالمثنى الجبائى رحمه الله تعالى

يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك
الحال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد ونعترف بان طريق
الفنا فيه العيان دون البرهان انتهى خلاصته وانا اقول لا اتمنى بذلك
وانما اتمنى على ان اكون على وفق الشرع في جميع الحالات وعلى تقوى من الله
فانه قال في كتابه الكريم وتزودوا فان خير الزاد التقوى والاستغراق
والاضمحلال المنقسم على الذات والصفات انقساما قاصرا والسكر
والغيبة عن الوجود من منكرات العقل والشرع لافضائه الى الفتور
والقصور في العبادات الفريضة والواجبة والاقتعاد عن الطاعة
بالبطالة ومعنى الحديث صرف الاعضاء الى ما خلق له في تحصيل
رضاء الله لا الى غيره ولقد طالعت بعض كتب ارباب الفنا المتقدمين
ووجدت كلماتهم تدور على آراء العبادات وبالجملة انا لم نسمع
من خير القرون ولا من الائمة الموثوقين امثال هذه الكلمات وانما المعيار
هو الشرع المبين فان الدين انما يؤخذ منه على نهج الاولين لا من
زيد وعمرو فان القاصر من الحق اضعاف مضاعفة على الواصل به و
ان الشيطان للانسان عدو مبين وهذا هو الحق الذي لا يمتري فيه
من له عقل سليم ودين مستقيم فان كنت منصفا طالبا للحق
تعضه بالنواجذ وان كنت معاندا فلكم دينكم ولي دين وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ولا اتصال بايجاز وافاقات
ولا اتصاف باشكال والوان

مطلب مهم

لاهذه

لاهذه لنفي الجنس ينفي جنس اتصاله تعالى بالاحياز والاوقات وهذا
ابلغ من قوله ولا اتصال بحيّز و وقت للفرق بين نفي جنس المفرد ونفي
جنس الجمع وليس هذا مثل لا رجل ولا رجال فانّ الاوّل فيه ابلغ ثم
لابدّ من تقدير وصفٍ حُذف لدلالة المقام اذ ليس المنفي مطلق
الاتّصال والخبر محذوف والتقدير ولا اتصال كائناً له باحياز و
اوقات ثابتٌ وهكذا الحال جميعاً في التشطر الثاني ولحيّز والمكانُ
واحد وهو عند الحكماء اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحويّ وعند الاشراقيّين منهم هو البُعد المجرّد
الذي ينفذه الجسم وعند المتكلّمين هو الفراغ المتوهّم الذي يشغله
الجسم وقد علم من نفي الجسميّة انتفاء هذه الامور الّا انّهم يقصدون
مبالغةً في التنزيه فيصرّحون بذلك والدليل على ان ليس له مكان
لزوم قدم المكان وقد برهن على حدوثه ولزوم احتياج الواجب
الى الممكن وهو يستلزم كون الواجب ممكناً والممكن واجباً لان
المكان مستغنٍ عن المتمكّن والاستغناء عن الواجب يكون اولى
بالوجوب ولانه يلزم التركيب المنافي للوجوب لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه واحتمال الجزء الذي لا يتجزّى باطل
ضرورةً لانّه احقر الاشياء واذا انتفى كونه في المكان انتفى كونه في الجهة
ايضا لان الجهة منتهى الاشارة الحسّيّة فيكون محدّب الفلك
الاعظم ولذلك المثبت يُثبتهما معاً وهكذا انتفاء الاشكال والالوان

لانهما لا يكونان الا للجسم والجسمان وقد تيقنت انهما ينافيان
الوجوب والمخالفين في الاصل وهم المجسمة شبه عقلية ونقلية
اما الاولى فبان نفي الشيء عن الجهات الست اعدام له واذ لابد من
من الجهة بنعتين الفوق والجواب ان هذا اذا كان ماديا واما اذا
لم يكن ماديا فلا كالزمان وايده في المواقف بالانسان الكلي و
علمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين وبان كل موجود اما متحيز
او حال فيه ولما بطل الثاني للاحتياج نعين الاول وبانه اما داخل في
العالم او خارج عنه فيكون في جهة ويدعون ضرورة الانحصار
في هذه المنفصلات والجواب المنع اذ ليس تركبها من النقيضين والجزم
بالانحصار انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة
مبنية اما على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشبه
بالاوليات واما الثانية فكثير جدا منها قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب وجاء ربك هل ينظرون
الا ان يأتيهم الله يد الله فوق ايديهم وامثال ذلك ومنها قوله
عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا وقوله
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وقوله
ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه
يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن
الى غير ذلك والجواب انها ظنيات لا تعارض قطعيات عقلية

فيقطع

فيقطع بانها ليست على ظواهرها فان الاستدلال العقلي يقدم على النقلي
لتوقف ثبوت الشرع على الاستدلال بالعقل على وجود الصانع و
صفاته العليا وقد مر الاشارة اليه فهي متشابهات يفوض
علمها الى الله تعالى جرياً على الطريق الاسلم الاقوى وهو الوقف
على الا الله وهو مختار الصحابة والتابعين وزهاد الامة وهو الظاهر
من الاية وانه جاء في مصحف ابي رضي الله تعالى عنه هكذا وما يعلم
تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا وفي مصحف عبد الله
بن مسعود رضي الله تعالى عنه هكذا وان تاويله عند الله والراسخون يقولون
امنا او يقال بتاويلات مناسبة موافقة لما دل عليه الادلة
العقلية كما ذكر وفصل في كتب التفاسير وشروح الاحاديث قال
في شرح المقاصد ما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية تشحن
في مواضع كثيرة بثبوت ذلك من غير تصريح بنفي ذلك ولو في موضع
وكررت بتاكيد سائر المهمات مثل وجود الصانع وتوحيده وعلمه
وقدرته وحشر الاجساد مع ان هذا ايضاً من المهمات حقيق
بغاية التاكيد لما تقرر في فطرة العقلاء من التوجه الى العلو
عند الدعاء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما
يقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في
الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم
الى الحق والاقرب الى صلاحهم ما يكون ظاهر التنبيه مع

تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عمّا هو فى سمات الحدوث
وتوجّه العقلاء الى السّماء انّما هو لكونها قبلة الدّعاء و
منها يتوقّع الخيرات والبركات وهبوط الانوار انتهى
وهذا وجه حسن فى غاية الرّصانة ونهاية اللّطافة وهو
الموافق لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدّين من حرج واما
انّه تعالى لا يتّصل بزمان اى ليس يدخل تحت زمان فلانّ
الزّمان عندنا متجدّد يقدّر به متجدّد فلا يتصوّر فى القديم
واما عند الحكماء فهو مقدار حركة الفلك المحدّد فلا يتصوّر
فيما لا تعلّق له بالحركة فباىّ تفسير فسّر امتنع بثبوته لله
تعالى قال صحب المواقف لا نعرف احدا من العقلاء يخالفنا
فى هذا الاصل حىٌّ سميعٌ بصيرٌ عالمٌ شاءٍ
ذو قدرةٍ وكلامٍ غير الخ
لمّا فرغ عن بيان الصّفات السّلبيّة اراد ان يبيّن صفاته
الوجوديّة الازليّة القائمة بذاته تعالى على مقتضى تقديم
التّخلية على التّحلية وجمع فى هذا البيت صفاته السّبعة
المتّفق عليها بين الماتريديّة والاشعريّة واخّر التّكوين الّذى
يثبته الماتريديّة فقوله شاءٍ اصله شائٌ على القلب ثمّ
الحذف وفى ذكر بعضها بالمشتقّ وبعضها بمبدأ الاشتقاق
اشارة الى زيادة الصّفات على الذّات كما هو المذهب وتحقيقه

لانّه اجوف يائىّ مثل جاء
اصله جائ ثم قلب فاخّر
الياء ثمّ حذف وكان
هذا القلب فيه قياس
لتحصل التّخفيف
بالحذف

انه قد

انّه قد سَبَقَ انّه لانزاع فى الصّفات الاضافيّة والسّلوب
فى ان ليسَ شئ منها وصفاً قائماً به تعالى وانّما النّزاعُ فى
الصّفات الوجوديّة فانكرها الفلاسفة والشّيعة مع
اثباتِ ثمراتِها ونتايجِها على الذّات والمعتزلة اثبت
العالميّة والقادريّة والمريديّة دون العلم والقدرة
والارادةِ فهى عندهم اعتباريّة لاوجودَ لها فى
الخارج فهم يفتخرون بذلك وسمّوا القائلين بها
صفاتيّة وجمهورُ المتكلّمين على انّها زائدة مغايرة
للذّات مغايرةً حقيقيّة وعند اهل السّنّة والجماعة
انّها زائدة على الذّات بحسب معانيها لابحسب ذواتها
فهى ليستْ عينُها ولاغيرُها وهذا هو الحقّ المقتصد بين
بين افراطٍ وتفريطٍ وآثروا ان يقال انّها ازليّة قائمة
بذاته تعالى دون انّها قديمة قائمة معه او مجاورة له
للتّحرّز عن تعدّد القدماء ولو ذكراً لان القديم مرادف
للواجب عندهم وعن ايهام التّغاير واحتجّ الفلاسفة
على العينيّة بانّه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلاً
لها لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً لها لكونها
صفة له والواحد لايكون فاعلاً وقابلاً معاً وبانّ
الواحدَ لايصدرُ عنه الّا الواحدُ اما الجوابُ عن الثّانى

فلانّ هذه المقدّمة غير بيّن ولا مبيّن بل ليست ممكنة
البيان وامّا عن الاوّل فبمنع بطلان التّالى لجواز ان يفعل
شيئاً ويقبله كالنّفس يفعل الادراك ويقبله وعندى
منع الشّرطيّة ايضا آذ لا علّيّة ولا معلوليّة وتحقيقه انّ
صفاته تعالى ليست كسائر الممكنات معلّلة لا بالاختيار
وهو ظاهر لقدمها ولا بالايجاب بل هى مثل وجوده تعالى
فكما انّه لا يجرى التّعليل فى وجوده فكذا فى صفاته
بل الواجب ان نقول كما انّ الوجود واجب بذاته تعالى
فكذلك صفاته تعالى واجبة بذاته تعالى ولا يجترئ
على القول بانّها واجبة لذواتها ولا ممكنة معلّلة بغيرها
فانّ الاوّل افراط والثّانى تفريط والاقتصاد ما ذكرناه
ويؤيّده انّ الفلاسفة وان قالوا بعينيّتها للذّات لكنّهم
يقولون انّ واجب الوجود واجب من جميع الجهات يعنون
انّه كما انّه تعالى مستغن عن الغير فى الوجود فهو مستغن
عنه فى جميع الجهات على انّ الواجب اذا كان ما يقتضى ذاته
وجوده والممكن ما يحتاج فى وجوده الى علّة مغايرة
له لا يكون تلك الصّفات واجبة ولا ممكنة بل تكون
واسطة بينهما لانّ وجودها ليست لذواتها ولا لعلّة
مغايرة لها بل لما ليست عينه ولا غيره وفيما ذكرنا

مخلص

مخلص عن كثير من مفاسد الفلسفة مثل القول بقدم الممكن
مع انّ القديم والواجب مترادفان عند المتكلّمين لانّ
القديم عندهم هو الّذى لم يكن مسبوقا بالعدم واما القيم
بمعنى عدم الاحتياج الى الغير فلا يثبته الّا الفلاسفة
وبينهما عموم وخصوص مطلقا والعامّ هو الثّانى وعلى
خلافه الحادث فانّه عند المتكلّمين ما يكون مسبوقا
بالعدم واما الحادث بمعنى المحتاج الى الغير وهو الحادث
بالذّات فلا يثبته الّا الفلاسفة والعامّ هو الاوّل ويتفرّع
عليه انّ القديم يؤثّر ولا يتاثّر عند المتكلّمين ويتاثّر ايضا
عند الفلاسفة وانّ الايجاد مشروط بشرايط لو اعتبرت
فى الصّفات لكان دورا ومثل القول بكونه تعالى موجبا
بالذّات وفيه ايضا حفظ لاصلنا من انّ علّة الاحتياج
الى العلّة هو الحدوث الى غير ذلك واحتجّ المعتزلة بانّ
اثبات القدماء كفر والجواب انّ الكفر اثبات القدماء
المستقلّة بالذّات والوجود لا اثبات ذات وصفات له
تعالى وظاهر البيت الثّانى انّه لا يلزم تعدّد القدماء لصلا
وسيجئ والعجب كلّ العجب انّهم يعدّون انفسهم من العقلاء
وهم غفلاء حيث فرّوا عن تعدّد الصّفات المعنويّة
القائمة بذاته تعالى وارتكبوا التّعدّد فى نفس الذّات

فجعلوها عبارة عن حقيقة العلم وحقيقة القدرة وحقايق
اخرى ولم يجوّزوا تعلّق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور الى
غير ذلك وجوّزوا تعلّق نفس الذّات بتلك المتعلّقات القديمة
والحادثة ورضوا ان يجعلوا ذات الله تعالى عاريا ساذجا عن صفات
الكمال فاتّبعوا باهوائهم مايتوهّمون وتقوّلوا على الله ما لايعلمون
وقد قال الله تعالى فى كتابه المجيد بعلم الله وانّ الله هو الرّزاق
ذو القوّة ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الّذين يلحدون
فى اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وانّما التّوفيق من الله تعالى ولنا
فى اثبات كونها زائدة على الذّات انّه لمّا ثبت انّه تعالى عالم فاما حىّ
الى غير ذلك فقد ثبت انّ له صفة العلم والقدرة والحيوة و
غير ذلك لانّ صدق المشتقّ على شئ يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق
له سواء كان ذلك الماخذ معنى مصدريّا او مبدأ له وقد نطقت
النّصوص به ايضا كما سمعت وكيف يجوّز العقل بانّه عالم لا علم
له وقادر لا قدرة له بمنزلة ان يقال انّه اسود لا سواد له و
ايضا العالم وذو العلم مترادفان ولا شكّ فى تغاير المضاف
للمضاف اليه لكن لمّا كان التّغاير بين ذات وصفته وكان وجود
الصّفة هو وجوده بالموصوف حكمنا بانّ التّغاير بمجرّد المفهوم
لا بحسب الذّات والوجود وسيجئ توضيح انّها لا هو ولا غيره
واما انّها قائمة بذاته تعالى فلانّها صفاته الحقيقيّة وصفة

الشّئ

الشّئ لا تقوم الّا به واما انها ازليّة فلان القائم به تعالى يجب
ان يكون ازليًّا لامتناع قيام الحوادث به تعالى كما سبق بيانه هذا هو
الكلام فى عموم الصّفات واما الكلام فى خصوصها فنذكر
اوّلًا ما هو كالمقدّمة لها وهو انّ ما يتوقّف عليه ثبوت الشرع
لا يمكن اثباته بالشّرع اى بالكتاب والسّنّة لاقبل ثبوت الشّرع
ولا بعد ثبوته للزوم الدّور المحال وقد يتوهّم انّه يجوز اثباته
بعد ثبوت الشّرع واستقرار شمس النبوّة فى اوج الحقايق وهو وهم
اذ لا فرق بينهما فى لزوم الدّور عند اثبات الشّئ بما يتوقّف عليه
نعم نسمع من بعض المحقّقين اثبات صفة الكلام له تعالى باجماع
الامّة وتواتر النّقل عن الانبياء عليهم السّلام الّا انّ الظّاهر
انّ ذلك منه مبنىّ على منع توقّف ثبوت الشّرع على الكلام
بناء على انّ صدق الشّئ انّما يتوقّف على مطلق المعجزة لا على اعجاز
القران بخصوصه ولا يتوقّف على اخباره تعالى بانّه رسول
من عنده صادق فى دعواه ضرورة انّه لا فرق بينه وبين
قول الرّسول انا رسول من ربّ العالمين والتّحقيق فى هذا الباب
انّه لا نزاع فى انّ ثبوت الشّرع يتوقّف على تصديق النبىّ المتوقّف
على دلالة المعجزة على صدقه لانّ ذلك هو الحكم فى القضيّة
القائلة بانّى رسول الله ربّ العالمين وعلى معرفة الله تعالى
الّذى هو فى قوّة موضوع القضيّة ولا شكّ انّ الضّرورة

انّما تندفع بمعرفة وجوده وحيوته وقدرته وارادته وتكوينه
العالمين لوجوب تميّز الموضوع عند السّامع واما باقى الصّفات
من علمه وسمعه وبصره وكلامه تعالى وان كان ممّا يعرف
فى ضمن اتّصافه بالكمالات وخلقه السّموات الّا انّ المدعوّ
اليهم لا سيّما العوامّ يمكن لهم الجزم بالقضيّة المذكورة وان لم
يعرفوا تفاصيل ذلك فبعد تحصيلهم التّصديق بالنّبوّة
يستوصفون الله من ذلك النّبىّ الثّابت صدقه بالمعجزة
كسائر اصول الدّين وفروعه ومن ذلك ترى بعض المحقّقين
تارة يصرّحون بانّ ثبوت الشّرع يتوقّف على تصديق النّبىّ
ووجود الصّانع وصفاته الفعليّة مطلقا وتارة يقولون
بانّه لا يتوقّف على صفة الكلام والسّمع والبصر بل على
صفة العلم ايضا لجواز تصديق الرّسل بالمعجزات ثمّ يحصل
العلم لهم بكلّ ما اخبر الرّسل وان لم يخطر ببالهم اوّلا كون المرسِل
عالما سميعا بصيرا متكلّما هذا وقد قال شارح المقاصد منع
التّوقّف فى العلم مكابرة هذا والحقّ التّفصيل فانّ العقول
متفاوتة فمنها ما هو فى اعلى الطّبقات لا يقنع الّا باليقين
فلا شكّ انّ ايمانه بتصديق رسالة الرّسل قبل طلب المعجزة على
رسالته يتوقّف على تحصيل معرفة المرسِل كما هو حقّه
من وجوده واستغنائه عن العالم واحتياج العالم اليه

الرّسول
بيان

واتصافه

واتّصافه بصفات الكمال وتنزّهه عن النقصان بمقتضى استعمال
عقلِه الكامل سواء كان بالتّذكير او بصرافة فكره الصّائب و
منها ماهو فى وسط الطّبقات يقنع من اليقين بقدر ما تيسّر له
فايمانه بالرّسالة بدلالة المعجزة عليها يكفى فيه معرفة وجود
الصّانع وكونه خالق السّموات والارضين وما يتضمّن ذلك
من اوصافه تعالى بلا تفصيل ومنها ماهو فى ادنى الطّبقات
يكتفى بالتّقليد الصّرف لعدم القدرة على الاستدلال فالظّاهر
انّ ايمانه بالرّسالة يحصل بمجرّد دلالة المعجزة على صدق النّبىّ
ثمّ يتعلّم من الّذى أمن برسالته كلّ ما يجب علمه وعمله من اصول
الدّين وفروعه حسب ما يساعده عقله فعنده يكون كلّ
الواجبات بالتّقليد الصّرف وبالجملة الواجب ان لا يقتصر فى
اثبات الصّفات السّلبيّة على الادلّة السّمعيّة لعدم الجزم بحصول
الايمان بتصديق رسالة النّبىّ من غير تحصيل المعرفة بالله تعالى
وصفاته نعم الظّنّ الغالب قد يحول الايمان بمجرّد التّصديق بالنّبوّة
بدلالة المعجزة ومعرفة وجود الصّانع بل لا شكّ انّ ايمان الاكثرين
من هذا القبيل اذ توقيف صحّة ايمانهم على معرفة تفاصيل
الصّفات تضييق وحرج وذلك مدفوع فى الدّين اذا عرفت
هذا فلا علينا ان نستدلّ بالادلّة السّمعيّة بعد الاستدلال
بالادلّة العقليّة على الصّفات فنقول لمّا كان الاستدلال

على الصّفات منحصرا فى طريقة الأنيّة اى الاستدلال بالاثر على
المؤثّر وجب تقديم بيان صفة التّكوين على الكلّ اذ به يستدلّ
على ثبوت سائر الصّفات لكن لمّا كان التّكوين متنازعًا فيه بانّه
صفة مستقلّة غير القدرة والارادة اوراجعة اليهما اخّر المص
فنبدأ بالقدرة وهى عند اهل الكلام عبارة عن صحّة الفعل والتّرك
حتّى يستعملون القادر فى مقابلة الموجب بالذّات وبهذا المعنى لا
يثبتون الفلاسفة باسرهم قدرة الله تعالى عن ذلك لانّهم يقولون
انّه واجب المشيّة وينفون الاختيار عنه تعالى لقولهم بقدم الكائنات
وظاهر انّ القديم لا يصحّ ان يستند الى المختار لانّ القصد والاختيار
يجب ان يتعلّق بالمسبوق بالعدم وبيانه انّه تعالى قادر مختار والّا
بيان مختار
لزم احد المفاسد الاربعه اِمّا نفى الحادث على الاطلاق او عدم
استناده الى المؤثّر او التّسلسل او تخلّف المعلول عن المؤثّر التّامّ
وبطلان اللّوازم يستلزم بطلان الملزوم الّذى هو الايجاب فثبت
نقيضه وهو كونه تعالى قادرا مختارا امّا بيان الملازمة فلانّه
امّا ان لا يوجد حادث اصلًا او وجد فان لم يوجد فهو الامر الاوّل
وان وجد فامّا ان لا يستند الى مؤثّر او يستند فان لم يستند فهو
الامر الثّانى وان استند فامّا ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته
فهو الامر الثّالث وهو التّسلسل وان انتهى الى قديم فلا بدّ من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتّسلسل فيلزم الرّابع

وهو

وهو تخلّف الاثر عن المؤثّر الموجب القديم واما بطلان اللّوازم
فالاوّل بالضّرورة والثّانى لما تبيّن من احتياج الممكن الى المؤثّر
والثّالث لما ثبت من بطلان التّسلسل والرّابع فلاستلزامه قدم
الحادث او حدوث القديم قال الشّارح الابهرى وهذا برهان بديع
تفرّد به المصروهو صاحب المواقف لايحتاج الى اثبات حدوث
العالم والثّانى من الادلّة انّ حقيقة التّاثير ايجاد المعدوم واذا
كان المعلول قديما فلا تأثير ولا تاثّر فهو فى الحقيقة تعطيل للصّانع
تعالى عن ذلك علوّا كبيرا والثّالث انّه سيأتى بيان حدوث العالم
بجميع اجزائه وعوارضه ولاشكّ انّ الحادث انّما يستند الى
القديم بالاختيار والّا لزم امّا التّخلّف او قدم الحادث او
عسكسه والكلّ ظاهر البطلان والرّابع من وجوه الاستدلال
انّ اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كلّ بما له
من اللّون والشّكل وغير ذلك لابدّ ان يكون لمخصّص وذلك
المخصّص لايجوز ان يكون امرا مشتركا بينهما لاستواء نسبة
الى الكلّ بل امر متميّز فتنقل الكلام اليه فامّا ان يتسلسل
وينتهى الى قادر مختار والاوّل باطل فتعيّن الثّانى وهو
المطلوب والخامس انّه لوكان الواجب تعالى موجبا للعالم لكان
من لوازم الذّات فينتفى بانتفائه والتّالى ظاهر البطلان لانّ
انتفاء الممكن ممكن لكن انتفاء الواجب محال ففى هذه الادلّة

كلها بطلان مذهب الخصم اما ابتداء او انتهاء واثبات مذهب الحق
وهو كونه تعالى قادرا مختارا هذا وقد يتمسك فى اثبات هذا
المطلب الاعلى بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة
على ما سمعت طريقته ثم المخالفون فى هذا الاصل الاعظم فرق
ست الاولى الفلاسفة فانهم مع قولهم بالايجاب ونفى القدرة
يحصرون فاعليته فى العقل الاول بناء على قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وبيانهم فى ذلك قاصر على ما فصل فى محله الثانية
المنجمون يقولون ان الكواكب مدبرات فى العالم الهيولانى لدورا
ن الحوادث السفلية معها والجواب ان الدوران لا يفيد العلية
ويسعى من الناظم ردهم ونبين هناك ان شاء الله تعالى الثالثة
الثنوية والمجوس قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والاجسام المؤذية
والا لزم ان يكون شريرا والجواب ان تلك صفة تتبع الاكتساب
ولا قبح فى الخلق والايجاد بل هو مشتمل على حكم ومصالح شتى
الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على القبح لانه مع العلم
بقبحه سفه وبدونه جهل والجواب ما مر فى رد المجوس والثنوية
الخامسة ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومتبعوه قالوا
لا يقدر على مثل فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى خير وحركه
العبد الى ذلك الخير لم يتماثل الحركتان لان فعل العبد اما عبث
او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب انها اعتبارات

تابعة لقصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهيّة
فانتفاؤها في فعل الباري تعالى لا يمنع التّماثل السّادسة الجائيّة
واتّباعه قالوا انّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل
التّمانع عند تعلّق الإرادتين بالضّدّين فانّه ان وقع كلّ منهما
يجتمع النّقيضان او لا كلّ منهما فيرتفع النّقيضان واحدهما
فلا قدرة للاخر والجواب انّه قد يبرهن على انّه لا تأثير لفعل العبد
اصلاً ومن غاية جهلهم انّهم بعد هذه الخطّة لا يقنعون بها
ويجعلون تاثيره معارضاً لتاثير الواجب تعالى حتّى يجوّزون
التّمانع بينهما قاتلهم الله انّى يؤفكون فالمذهب الحقّ من اهل
السّنّة والجماعة انّ ما سوى ذات الله وصفاته من الموجودات
واقع بقدرة الله وارادته ابتداءً بحيث لا مؤثّر سواه للنّصوص
الدّالة اجمالاً على انّه خالق الكلّ لا خالق سواه وتفصيلاً على انّه
خالق السّموات والارض وما فيهما من الجواهر والاعراض ولا يستوء
نسبة المقتضي والمصحّح الى الكلّ فانّ المقتضي للقدرة هو الذّات
والمصحّح لتعلّقها هو امكان المقدور ثبّتنا الله بقول الثّابت و
عصمنا عن الزّيغ الى المذاهب الباطلة امّا عمله تعالى فمتّفق
عليه بين المتكلّمين والحكماء وانّما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة
لا يعبؤ بهم ولنا في اثباته وجهان الاوّل انّ فعله تعالى في غاية
الكثرة ونهاية الاتقان وكلّ من فعله كذلك فهو عالم امّا

الصّغرى فظاهرة لمن نظر فى الافاق وفى انفسهم وانواع الحيوانات
وما هديت اليه من مصالحها ومن لم يقنع بذلك فعليه علم التّشريح
وعلم الهيئة الكاشفان عن دقايق الصّنع فى العالم الاصغر والاكبر
واما الكبرى فمن الضّروريّات لا يقال كيف يكون ضروريّاً وقد اسند
الحكماء العقلاء عجائب خلقه الحيوان الى قوّة عديمة الشّعور
سمّوها بالمصوّرة لانا نقول المراد اشتمال الاثار والافعال على لطائف
الصّنع وبدايع التّرتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح
على وجه الكمال والعلم بانّ فعل ذلك لا يصدر الّا عن العالم
ضرورىّ لا سيّما اذا تكرّر وتكثّر وخفاء الضّرورىّ على بعض
العقلاء جائز والوجه الثّانى انّه تعالى قادر قدرة تامّة اى
فاعل بالقصد والاختيار لما مرّ ولا يتصوّر ذلك الّا مع العلم
بالمقصود وهذا ضرورىّ قال فى شرح المقاصد ثمّ المحقّقون
من المتكلّمين على انّ الاستدلال بالقدرة والاختيار اوكد واوثق
من الاستدلال بالاتقان والاحكام لتوقّف الثّانى على الاوّل
اذ لا يتمّ ببيان انّه قادر مختار اذ الايجاب بالذّات من غير قصد
لا يدلّ على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع
انّه كاف فى اثبات المط والاظهر عندى الاستدلال بالقرآن
البالغ بلاغته حدّ الاعجاز مشتملا على دقايق المعانى ولطائفها
بحيث عجز عن ادراكه العلماء الرّاسخون فهو ادلّ دليل واعدل

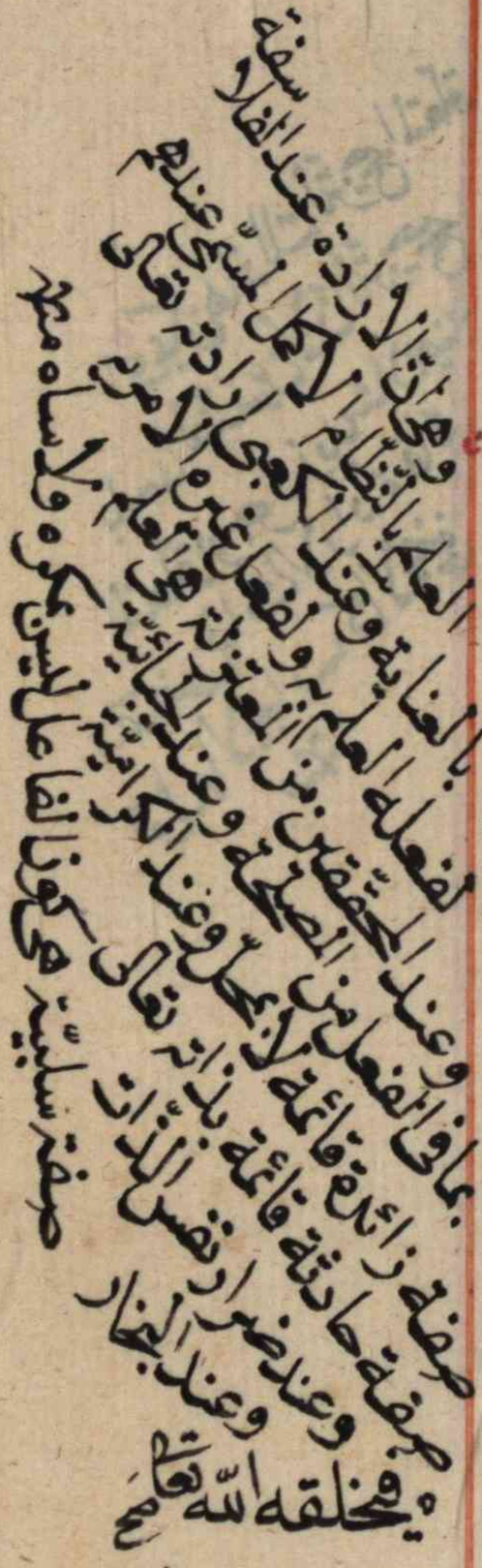
شاهد

شاهد على كمال علمه واحاطته بالجزئيات والكليات على الوجه الابلغ
ولاشك فى صحة كونه دليلا عند الخواص واما العوام فلهم التقليد
بهؤلاء وقد عرفت جواز التمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية
من الكتاب والسنة والاجماع والفلاسفة استدلوا على علمه تعالى
بانه يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه لان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول على زعمهم وبانه مجرد وكل مجرد عاقل لجميع الكليات
وانت خبير بعدم تماميته مقدماتهم وانه تسوية بين الواجب
والممكن فى صفة العلم وانه اقتصار على علم الكليات لكنهم فلاسفة
لم يلتزموا دينا ولا ملة خذلهم الله ومن تبعهم من المسمين بالاسلام
ثم المخالفون فى هذا الاصل فرقتان ايضا الاولى بعض الدهرية يقولون ٦
لا يعلم نفسه لان العلم نسبة لا تصور الا بين شيئين متغايرين والجواب
ان العلم صفة ذات نسبة ولو سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما فى علمنا بنفوسنا الثانية بعض قدماء الفلاسفة يقولون لا يعلم ٢
شيئا اصلا والا يعلم نفسه اذ يعلم انه يعلمه وذلك يتضمن علم بنفسه
والثانى باطل لما مر فى الفرقة الاولى والجواب ما مر من بطلان ما ذكروه
فى انه لا يعلم نفسه الثالثة من قال انه لا يعلم غيره مع علمه بنفسه ٣
لاستلزامه الكثرة فى ذاته بعدد المعلومات والجواب ان الكثرة
فى التعلقات والمتعلق لقائم بذاته تعالى واحد بسيط لا غير وهكذا
فى سائر الصفات الرابعة الفلاسفة قالوا انه لا يعلم الجزئيات ٤

لانه يوجب التغير في ذاته والجواب ان التغير في التعلق والاضافة
لا في المتعلق والمضاف الخامسة من قال لا يعلم الجميع بمعنى رفع
الايجاب الكلي لا السلب الكلي اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم
علمه به وكذا علم بعلمه فيلزم التسلسل والجواب انه تسلسل في
الاضافات فانه غير ممتنع على انه يجوز ان يكون علمه بعلمه نفس علمه
كما ذهب اليه الامام والقاضي السادسة من قال لا يعلم غير المتناهي
اذ المعقول متميز عن غيره ولا تميز في غير المتناهي والجواب ان العلم
بغير المتناهي هو العلم باحاده وهي متمايزة عنده ولنا في شمول علمه
تعالى بالجزئيات كلها والكليات باسرها اما سمعا فمثل قوله تعالى
والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض يعلم ما تسرون وما تعلنون الى
غير ذلك واما عقلا فهو ان المقتضي للعالمية هو الذات وللمعلومية
هو كونه مفهوما من المفهومات الواجبة او الممكنة او الممتنعة ونسبة
الذات الى الكل على التسوية فلا يخصص مخصص بعض دون بعض بيان بيض
لمنافاته الوجوب والغناء المطلق واما ارادته تعالى فهي ايضا
صفة حقيقية ازلية قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة
من شانها تخصيص احد المقدورين فكان المختار ينظر الى الطرفين
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده والدليل على ثبوت تلك
الصفة ان نسبة القدرة الى الضدين سواء وكذا نسبة

الفعل

الفعل الى جميع الاوقات سواء وعلى هذا القياس فى اعراض الحادث
فلا بدّ من مخصّص يعيّنه بالوجود والوقت وخصوصيّات الاعراض
والّا لزم ترجّح احد المتساويين لا لمرجّح ولا يكون العلم مطلقا مرجّحا
فانّه وان كان مقدّما على الارادة الّا انّه تابع للوقوع المتأخّر عن الارادة
اى يعلمه كما يقع ضرورة انّ مطلق العلم نسبته الى الكلّ على السّوآء كالقدرة
وذلك المخصّص هو الارادة ولمّا كان للترجيح من شان هذه الصّفة
وذاتها ولو للمساوى بل المرجوح لم يكن لها مخصّص اخر وكان وجوب الجانب
المراد بالاختيار فانّ الارادة ترجّح الى ان يبلغ حدّ الوجوب فيوجد فتمثل
فمثل هذا الوجوب لا ينافى الاختيار وبما فسّرنا كون العلم تابعا للوقوع
لا يرد علينا ما اورده الحكماء من انّ ذلك فى العلم الانفعالىّ وعلمه
تعالى بما سيوجده فعلىّ وذلك بان يتعلّق العلم بالحادث على وفق ما
يخصّصه الارادة مثلا الله تعالى يعلم بعلم ازلىّ انّ زيدا فى وقت كذا
يصرف ارادته الجزئيّة الى تحصيل الايمان بالله تعالى على وفق عزمته
وهذا لا ينافى كون علمه تعالى فعليّا على انّ الضّرورة حاكمة باستواء
نسبة العلم والقدرة الى الضّدّين فلا يكون شئ منهما مخصّصا
وان كان العلم فعليّا وانّما الترجيح والتخصيص بصفة الارادة
لا يقال الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم
لانّا نقول لا نسلّم ذلك فانّ لها تعلّقا حادثا هو الزّائل بعد الايجاد
ولذلك لا يلزم قدم المراد بالارادة القديمة على انّ التعلّق القديم



بوجود الحادث في وقته امر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتصف
بالقدم الا مجازا وللفرق والاقوام تفاسير شتى للارادة لا اساس لها
راينا تركها مع ردها اولى واما انه تعالى حي فهو اتفق عليه ارباب الملل
وغيرهم باسرهم وان اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اعتدال
المزاج النوعي او قوة الحس والحركة او قوة غيرها تتبع الاعتدال
النوعي وشيء من هذه المعاني لا يتصور في حقه سبحانه وتعالى فهي
عند الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة عبارة عن كونه تعالى
صحيح العلم والقدرة وعند الجمهور منا ومن غيرنا انها صفة زائدة كسائر
الصفات توجب صحة العلم والقدرة وقد ينبه على ثبوتها بانه عالم قادر
وكل عالم قادر حي بالضرورة قال ابو الحسين المذكور من نفات الصفات
انا قد بينا ان ذاته تعالى مخالف لسائر الذوات فلعل صحة العلم والقدرة
معللة بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى ومما يتعجب ان صاحب المواقف
اخذ هذا الكلام وصدره بالحق وجزم به حتى قال وليس جعل الصفة
علة صحة العلم اولى من جعل الذات علة نفس صحة العلم فمن اراد اثبات
زيادة فعليه بالدليل انتهى وهذا منه وقدح ادلة زيادة الصفات
بلا اتيان دليل سالم لا يخلو عن الاشعار بان له ميلا الى نفي الصفات
واقول اي دليل يكون اقوى من ان العلم والقدرة مثلا لا يمكن تحققهما
بدون الحيوة قطعا وهي معنى زائد على الذات قائم به ضرورة امتناع قيامه
بذاته وهكذا سائر الصفات ضرورة انها معان حقيقية ثابتة له تعالى

اي يمكن لها ذلك الترجيح المتعلق باحد الضدين لان الترجيح المتعلق بوجود زيد مثلا بعينه مقتضى ذات الارادة فانه قول بالايجاب كما لا يخفى منه

والمعنى

والمعنى لا يمكن ان يكون عين الذات ولا قائما بذاته ولا قائما بغير موصوفه
ولا يمكن عدم اثباتها له تعالى لان نقايضها نقايص يجب تنزيهه تعالى عنها
وقد مر البحث في صدر المسائل بحيث يفيد اليقين على الفطن المنصف
وما نفاه من الاولوية ليس بسديد لان كون الصفة الواحدة البسيطة
التي تكون مبدأ للكثرة مقتضى الذات معقول بخلاف جعل نفس الكثرة
مقتضى الذات قلنا من الادلة ما ينجينا وما لهم ما ينجي من نفي الصفات
الا اتباع الهوى وسلامة ادلة المطالب متفاوتة بالنسبة الى الاذهان
وانما المعيار الاذهان السليمة الغير المألوفة بهذيانات الفلاسفة
واراجيف الفرق الضالة مجبولة على الانصاف وترك العناد و
الاعتساف وذلك توفيق من الله عز وجل واما انه تعالى سميع بصير
فمما علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن
انكاره ولا تاويله وانعقد عليه اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء
وقد ينبه عليهما بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب
تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون ذلك بالقوة
والامكان ويمكن الاستدلال على جميع الصفات بانها صفات كمال
قطعا والخلو عن صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص محال على الله
تعالى اما بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر انه
لاخفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف
البادي تعالى بهذه الصفات لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات

العجم اكمل منه وهو باطل قطعا قال في شرح المقاصد والغرض من تكثير
وجوه الاستدلال في مثل هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق و
ان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض
منها الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض وباجتماع الكل
او عدة منها ثم لا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات
لان لهما تعلقات حادثة كسائر الصفات على ما مر لا يقال الاحساس
بهما مشروط بالقوى الجسمانية وهي على الله تعالى محال كما مر لانا
نقول لا نسلم ان الاحساس مشروط بما ذكرتم في الشاهد فضلا
عن الغائب ولا حجة على الاشتراط سوى جرى العادة في الحيوان ثم
هما عند الجمهور صفتان مخصوصتان مغايرتان للعلم وعلى قاعدة
الشيخ الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس تقول انهما صفتان
راجعتان الى العلم اما انه حقيقة واحدة لها تعلقات كثيرة او على
انه انواع مختلفة كالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات الى
غير ذلك قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف
الباري تعالى بالادراكات الاخر كالادراك المتعلق بالطعوم
والروايح والحرارة والبرودة وغير ذلك مع وجوب التنزيه
عن الآلات الجسمانية التي نحتاج اليها في الادراك بها لكن لما ورد
الشرع بالاطلاق عليه بانه سميع بصير ولم يرد انه شام ذائق
ماس تقتصر عليهما في الاطلاق وقال بعض الفضلاء النفس الانسانية

التي

التى هى من عالم الملكوت وافعالها الروحانية لما كانت منغمسة
فى تدبير البدن احتاجت فيما هو اقوى الادراكات وهو ادراك
نفس الشئ الى معاونة مدرك اخر وهو الحس ولا يبعد ان يقع نفس قوية
تفى قوتها بجانبى التدبير وافعالها الروحانية وقد يمكن ايضا اكتساب
هذا المعنى بالتجريد والرياضة كما نقل عن كثير من اربابها فاذا كان للنفس
مكنة هذا الامر مع حدوثها وعجزها وقصورها فلا تك فى مرية ان
الموجود المفيض لمطلق الوجود بريء عن الحواس مع حصول المدركات له
بلا واسطة شئ وانما لم يتصف بالذوق والشم واللمس لتوقفها على الملاقاة
على جرى العادة دون السمع والبصر ولذلك ورد فى الكتب السماوية
صفة السمع والبصر لله تعالى دون الباقية انتهى معناه واما انه تعالى
متكلم بمعنى كون الكلام صفة له تعالى كما اشار اليه الناظم بقوله
ذو كلام لا بمعنى خالق الكلام كما ذهب اليه المعتزلة فانه غير صحيح
لغة وعرفا فان المتكلم ما قام به الحركة لا خالق الحركة والاجاز اطلاقه
عليه تعالى ولو لغة وهو باطل اتفاقا فالتواتر عن اجماع الانبياء عليهم
السلام اثبات صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله
تعالى عن صدقهم بطريق التكلم فلا يلزم الدور وقد سبق ذلك تفصيلا
وقد يستدل عليه عقلا ايضا بان عدم التكلم من الحى العالم القادر
نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال على ان المتكلم
اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق وبالجملة لا خلاف

لارباب الملل فی کون الباری تعالٰی متکلما وانما الکلام فی معنی کلامه
وفی قدمه وحدوثه ولنصوّر ههنا قیاسین متعارضین بحسب الظاهر
حتّی یتبیّن منه المذاهب احدهما انّ کلامه تعالٰی صفة له وکلّ ما هو
صفة له تعالٰی قدیم فکلامه قدیم وثانیهما انّ کلامه تعالٰی مؤلّف
من الاجزاء المرتّبة وکلّ ما هو کذلک فهو حادث فکلامه حادث
فذهب اهل الحقّ الی حقّیّة کلّ من القیاسین لقولهم بقدم النفسیّ
وحدوث اللفظیّ بناءً علی انّ کلام الله تعالٰی اسم مشترک بینهما الا انّه
حقیقة فی الاوّل مجاز فی الثانی وفرّقوا بینهما فی الاضافة فمعنی الاضافة
فی الاوّل کونه صفة الله تعالٰی وفی الثانیة انّه مخلوق الله لیس من
تألیفات المخلوقین بالاکتساب فعلی هذا لا یصحّ ان یقال لیس النظم المنزل
المعجز المفصّل الی السور والایات کلام الله تعالٰی بل هو المعجز المتحدّی
به ویجب ان یحمل کلام الناظم فی توصیف الکلام بقوله غیر الحانّ علی
الکلام الذی هو صفة له تعالٰی وهو الکلام النفسیّ ووافقنا الحنابلة
فی صغری القیاس الثانی فقط وهذا فی الظاهر لا فی الحقیقة کیف وهم
یقولون انّ کلام الله تعالٰی مع کونه مرکّبا من الاجزاء المرتّبة والحروف
صفة له تعالٰی قدیم قائم بذاته والکرّامیّة کذلک الّا انّهم قالوا بحدوثه
قائم بذاته تعالٰی والمعتزلة قائلون بالقیاس الثانی وقادحون فی صغری
القیاس الاوّل فهو عندهم مخلوق یخلقها الله تعالٰی فی غیره کاللوح
المحفوظ وجبرئیل والنبیّ علیهما السّلام فالخلاف بیننا وبین المعتزلة

فی التحقیق

نفيه بيان

فى التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسى ونفيه فنحن نثبته وهم ينفونه
ويقولون القران هو الكلام الحسى لاغير قال فى شرح المقاصد وعلى
البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القران ينبغى
ان يحمل ما نقل عن مناظرة ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه وابى يوسف
رحمه الله تعالى ستة اشهر ثم استقر راى رايهما على ان من قال بخلق
القران فهو كافر انتهى وبانى الكلام يسمى عند بحث الناظم عن
الكلام تفصيلا ان شاء الله تعالى فانه قد يبحث عن الكلام وعن
العلم والقدرة والارادة ايضا وانما اطنبنا بعض الاطناب فى مباحث
الصفات لانها من امهات اصول الدين ورحم الله تعالى علماء الدين
لم يهملوا فى امثالها هذه المباحث شيئا مما لابد منه وانما القصور
فى النظر يتجح ببعض الوهميات ويزعم ان ذلك قصور منهم
وكثرة القدماء غير لازمة

اذ لم يكن غيرها فى عين يقظان

المراد بالكثرة ههنا ضد الوحدة والقدماء جمع القديم كالكرماء
والكريم وهو عند المتكلمين ما لم يكن وجوده مسبوقا بالعدم
وضمير لم يكن للواجب تعالى وغيرها للصفات ولو قال
اذ لم تكن غيره على عكس ما ذكره لكان موافقا للمشهور وضافة
عين الى يقظان ليست من اضافة الموصوف الى الصفة لفقد
المطابقة فى التذكير والتانيث اللهم الا ان لا يشترط صحة

الوصفيّة الاصليّة فى الاضافة بان لا يكون العدول عن
التّركيب الوصفىّ تحقيقاً والاولى ان يقدّر موصوف مضاف اليه
والتقدير فى عين جمع او قوم يقظان وهم اهل السّنّة الماتريديّة
والاشعريّة وجرّ يقظان بالكسرة الاشباعيّة او التنوين لضرورة
الوزن ولا يخفى ما فيه من التّكلّف لفظاً ومعنىً وكانّه اراد
توصيف العين باليقظة الّا انّ الضّرورة ابعده فلو قال
بدله فى قلب يقظان لكان اقلّ تكلّفا وهذا البيت جواب سؤال
مقدّر تقريره انّه لو كان له تعالى صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى
يلزم كثرة القدماء والتّالى باطل لكفر النّصارى بالاتّفاق لقولهم
بالثّلثة وجواب النّاظم يمنع الملازمة بسند نفى المغايرة يعنى انّ
تلك الصّفات ليست مغايرة لذاته تعالى بحيث يصحّ الانفكاك
بينهما فلا يلزم قدم الغير ولا تعدّد القدماء بل لا يلزم التعدّد و
التّكثّر الّا بحسب المفهوم ولك التفصيل فى المنع بانّه ان اريد بالقديم
الموجود المستقلّ فالملازمة ممنوعة وان اريد ما هو اعمّ منه ومن
اللّازم لذاته تعالى لزوما ضروريّا فبطلان التّالى ممنوع لانّ المستحيل
تعدّد الذوات القديمة لا الذّات الواحدة المتّصفة بالصّفات
المتعدّدة فالمستحيل غير لازم واللّازم غير مستحيل والمحقّق اختار
الاوّل وعليه المشايخ لانّ القديم عندهم هو الازلىّ القائم
بنفسه المرادف للواجب ولذلك يقولون الله تعالى قديم بصفاته

ولا

لانّ القصيدة على التنوين
المكسورة بالاشباع فى بعض الابيات وبالتنوين
فى بعضها منه

بان يقول
فى عين
يقظى م

اما لفظا فظاهر واما معنى فلانّ الحكم بعدم
الغيريّة لا يكون فى العين اللهمّ الّا ان يراد بها
البصيرة منه

ولا يقولون انها قديمة لئلا ينهب الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ثم لما كان المقصود نفي لزوم التعدد والتكثر
اكتفى بنفي الغيرية والا فالمذهب انها لا هو ولا غيره وقد اشار الى نفي
العينية ايضا باثبات الصفات زائدة على الذات اما نفي العينية فلان
الذات قائم بنفسه والصفه ليست كذلك فلا يكون عينه واما نفي
الغيرية فلان الغير لا اقل يصح انفكاكه ولو في الجملة وما يكون مقتضى
الذات لا يصح ان يكون كذلك قطعا فليسا غيرين بحيث يرتفع التعدد
في المفهوم ولا غيرين بحيث يتقل الانفكاك بل هي واسطة بينهما
ومحصله نفي كمال العينية والغيرية وهذا القدر من نفي الغيرية كاف
في الحق وهو نفي التعدد والتكثر بحسب الوجود والى هذا يؤل كلام
صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود
كما في سائر المحمولات ومقصوده التظير لا انها من المحمول كما ظن
بعض المحققين وتبعه الاخر واعترض عليه بان هذا انما يصح في
مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع
ان الكلام فيه انتهى وهذا لا يجري في الجزء والكل لان الجزء يجوز
استقلاله بالوجود ولو في الجملة ولا في المحمولات بالمواطاة لان
الصفات من لوازم الذات ومقتضياته المساوية فلا يصح الانفكاك

من الطرفين فلا يقاس عليه غيره

نفي التسلسل جمعا او معاقبة

افاد قدرة ذي صنع واتقان

ع يتعقل بين

ع في الحق بيان

ط التظير بيان

على الظان هو المحقق سعد الدين والتابع له هو جلال الدوان مع

البيت لاثبات كونه تعالى قادرا مختارا والمشهور انّ القادر هو
الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انّه يتمكن من الفعل
والترك اى يصحّ كلّ منهما عنه بحسب الدّواعى المختلفة
وهذا لاينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الدّاعى بحيث لايصحّ عدم
وقوعه ويفرق من الموجب فرقا جليّا لانّه الّذى يجب عنه الفعل
نظرا الى ذاته بحيث لايتمكن من الترك اصلا ولا يصدق عليه انّه ان شاء
ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق وهذا قول الفلاسفة
باجمعهم خذلهم الله ومعنى البيت الحكم ببطلان التسلسل سواء كانت
آحاد السّلسلة مترتّبة مجتمعة كما فى سلسلة العلل او متعاقبة
كما فى سلسلة المعدّات يفيد المطلوب واسناد الافادة الى الجزء
الاقرب من الدّليل مجاز كما سبق مثله لا كما يزعمه الفلاسفة من
قصر بطلان التسلسل فى الاوّل بناء على اشتراطهم فى اجزاء البرهان
التّطبيقى الّذى هو كالعلم فى ابطاله الاجتماع فى الوجود وعند
المتكلّمين يكفى فيه التّرتّب والوجود ولا يشترط الاجتماع فيهم
كما بيّن فى محلّه وقد سبق ادلّة اثبات القدرة تفصيلا والبيت
ينطبق الدّليل الرّابع منها انطباقا ظاهرا وتقديره انّه تعالى قادر
مختار اذ لو كان موجبا يلزم التسلسل فى اسناد الحادث اليه والّلازم
بط فكذا الملزوم ببيان الملازمة انّ اختلاف الاجسام بالاوصاف
وغيرها لابدّ لها من مخصّص لئلّا يلزم التّرجيح بلا مرجّح وذلك

المخصّص

يصلح للترجيح بيان

المخصص امر مميز متميز قطعاً والا لم يصح للترجيح فننقل الكلام
اليه فيلزم التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى قادر مختار وهو المط
وهذا الدليل يتوقف على اثبات حدوث ما سوى الله وصفاته
كما يبرهن عليه وكذلك يتوقف عليه اذا قلنا لو كان البارى
تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى بين البطلان بيان الملازمة
انه لو حدث لتوقف على شرط حادث لامتناع استناد الحادث الى
الموجب بالذات بلا واسطة وذلك الحادث الى حادث آخر فيتسلسل
وبطلانه يوجب المط واعلم ان التسلسل لما بطل فى الامور المتعاقبة
ايضاً لم يرد عليه المنع مستندا بان الحادث اليومى يجوز ان يستند الى
حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظاً بحركة دائمة وقد مر بطلان
ذلك تفصيلاً فى ضمن ابطال تعاقب الصفات الحادثة عند بيان امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى ثم لا يخلو قوله قدرة ذى صنع واتقان عن
الاشارة الى ان صانع العالم ومتقنه على ما فيه من لطايف النظام
ودقايق الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وبداهة
العقل او ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
مثلهم بلى وهو الخلاق العليم كما استدل
على علم المؤثر من اتقان
اتقان افعاله ارباب ايقان
الجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر لمبتدأ محذوف والما مصدرية

قال فى شرح المقاصد قال
امام الحرمين دخول حوادث
لا نهاية لاعدادها على التعاقب
فى الوجود معلوم البطلان باوائل
العقول وهذا بخلاف اثبات حوادث
لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس
نقضاً لوجود ما لا يتناهى
منه

والتقدير هذا الاستدلال وهو الاستدلال لنفي التسلسل على ثبوت
القدرة نظير استدلال اصحاب الايقان وهم اهل السنة بما شاهدوا
من الاتقان والاحكام في افعاله وعجايب صنعه على اثبات علم تعالى
ووجه الشبه بين الاستدلالين كونهما عقليين وانيين لان حاصل
الاول ايضا يرجع الى الاستدلال بالاثر كما لا يخفى وكلمة من تعليلية
اشارة الى ان الدليل معمول منه لا نفسه وهذا لا ينافي اطلاق الدليل
عليه على اصطلاح اهل الاصول على ما عرف في موضعه وانما اختار
المؤثر على غيره لمناسبة المقام وليكون اشارة الى استدلال آخر على ثبوت
العلم لان التأثير هو الخلق والايجاد وهو يوجب علم الخالق وموجد
بما اوجده هذا وقد قضينا الوطر في اثبات صفة العلم في بيت الصفات
فارجع اليه لتعرف هذا المسلك اعني مسلك الاتقان في اثبات العلم
وغيره من المسالك واعلم ان علمه تعالى بالمعلومات موجودة و
معدومة ممكنة او ممتنعة ليس بحصول الصور
لا في ذاته تعالى ولا في غيره ولا بالحضور حضور نفس العالم
عنده بان يكون الصورة وذو الصورة واحدة بل لا ريب
في انه بالتعلق وليس من شرط ذلك التعلق كون المتعلق موجودا
بنحو من الوجود كما في علمنا الحادث الانفعالي كما زعم بعض
الفضلاء واعترض على المتكلمين بانهم ينفون الوجود
الذهني مع اثبات علمه تعالى بالمعدومات الصرفة بل ذلك

وهو الجلال الدواني

النحو

النحو يحصل بذلك التعلّق فانّه تعالى يعلم المعدوم في حال
عدمه معدوماً وفي حال وجوده موجوداً من غير
تبدّل في علمه ولو تبدّل المعلوم في ساعة بسبعين
مرّة وايجاده كذلك كيف لا وايجاد ما لم يعلم يمتنع
عقلاً وما قاله من توقّف العلم بالوجود الذهنيّ
ففير مفيد في علم الله تعالى كيف والاذهان مطلقاً
ايساً فلها واعاليها محدثة على المذهب الحقّ
فكيف يتصوّر توقّف القديم على الحادث
وعلمه بالجزئيّات قاطبة
لا يقتضي فيه توقيتاً بازمان
اعلم انّ الفلاسفة باسرهم قالوا انّه تعالى لا يعلم
الجزئيّات المتغيّرة وشبهتهم في ذلك انّ العلم
بالحالة الاولى امّا ان يزول عند العلم بالحالة الثانية
او يبقى بحاله والاوّل يوجب التغيّر في ذاته والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنهما
وقد مرّ الجواب عنه بانّ التغيّر في التعلّق والاضافة
فلا محذور قطعاً واراد الناظم ان يجيب عن ذلك بما
اجاب به مشايخ المعتزلة وكثير من محقّقي الاشاعرة
وهو انّ علمه تعالى بانّه وجد وبانّه سيوجد واجد

حقيقة فانّه اذا علم انّ زيداً سيدخل البلد غدا فعند
حصول الغد يعلم يعلم بهذا العلم انّه دخل البلد الآن
لامتناع الغفلة عليه وتوجيهه انّ علمه لمّا لم يكن
زمانيّا اى داخلا تحت الزّمان ومقيّداً به بل كان متعاليًا
عنه ازليّا محيطاً بالزّمان كان مستمرّاً على حالة واحدة غير
متغيّرة بتغيّر المعلوم كالعلم بالكليّات فلا ينسب اليه الزّمان
بالمضىّ والحال والاستقبال كما انّه تعالى لمّا لم يكن مكانيّاً
لا ينسب اليه تعالى من المكانيّات بالقرب والبعد والتّوسّط
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى باوقاتها
وليس فى علمه كان وكائن وسيكون لانّ علمه ازلىّ
وشان الازلىّ ان يكون متعاليًا عن تلك العوارض
بخلاف العلم الحادث فانّه موقّت معيّن بتلك الاوقات
حتّى انّ من يثبت لعلمه تعالى بالحوادث تعلّقين تعلّقا
فى الازل وتعلّقا وقت الحدوث يكون التّعلّق الثانى
موقّتا ماضياً وحالا واستقبالاً وبذلك لا يلزم التّغيّر ايضاً
فى صفة العلم بل فى التّعلّق الحادث والقائلون بذلك هم
جمهور الاشاعرة ومن تبعهم من غيرهم وزيّف هذا الجواب ابو الحسين
البصرى من المعتزلة بوجوه ثلثة حاصلها انّ اختلاف المعلوم
بالحقيقة والشّرط وبامكان العلم باحدهما مع الجهل بالاخر يبطل عينيّة

مطلب العلم بالزمانيات

ع لانّ حقيقة انّه
سيقع غير حقيقة انّه
وقع وانّ شرط العلم بانّه
وقع الوقوع وشرط العلم
بانّه سيقع عدم الوقوع و
انّه يمكن العلم بانّه وقع
مع الجهل بانّه سيقع وقد
يعلم انّه سيقع مع الجهل
بانّه وقع على عكس
الاوّل منه

العلمين

العلمين المتعلّقين بهما لأنّ اختلاف المعلومين
باحد الوجوه الثلثة يوجب اختلاف العلم بهما
والظّاهر انّ التّزييف على القول بانّ العلم اضافة
وتعلّق بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور
المعتزلة لا على القول بانّه صفة حقيقيّة تنجلي
بها المعلومات بمنزلة مرأة ينكشف بها الصّور
فلا يتغيّر بتغيّر المعلوم كما لا يتغيّر المرأة بتغيّر الصّور
ولا يبعد القول بانّ الاضافات والتّعلّقات من عوارض
تلك الصّفة لا يتغيّر تلك الصّفة بتغيّرها قطعاً ومن
ههنا وجّه بعضهم كلام الفلاسفة بانّه لا يعلمها
على وجه جزئيّ وانّما يعلمها على وجهٍ كلّيّ غير متغيّر
بتغيّرها لعدم دخوله تحت زمان مختلف لكن استدلالهم
السّابق يكذّب هذا التّوجيه لانّهم علّلوه بانّ
العلم بالجزئيّ يوجب التّغيّر في ذاته على الجزئيّات ليس
اختلافها من جهة الازمنة فقط بل بحسب اختلاف
عوارضها مطلقاً تختلف ايضاً وقد اعترض عليكم بعض
المحقّقين بانّهم زعموا انّ العلم التّامّ بخصوصيّة
العلّة يستلزم العلم بخصوصيّة معلولاتها الصادرة
عنها بواسطة او بغير واسطة وادّعوا ايضا انتفاء علمه

وهو المحقّق الطّوسي في شرح الاشارات

وقع في عبارة الناقل
وهو السيّد الشّريف
في شرح المواقف لاستلزامه
فغيّرته الى ما ترى لانّهم
ينفون الصّفات ويثبتون
الذّات مجرّدة عارية عنها

٢ وهو الجلال الدّوّاني
في شرح العقايد

تعالى بالجزئيّات من حيث هي جزئية لاستلزامه التّغيّر
في ذاته فهم مع ادّعائهم الذّكاء قد تناقض كلامهم
ههنا فانّ الجزئيّات معلومة له تعالى كالكلّيات فيلزم
من قاعدتهم المذكورة علمها ايضا لكنّهم التجاؤا
في دفعه الى تخصيص القاعدة العقليّة بسبب مانع
هو التّغيّر وهذا لا يستقيم في العلوم العقليّة ويبطل
التّوجيه المذكور ايضا انّهم لا يقصرون هذا القول
بالجزئيّات المتغيّرة بل هم قائلون بانّه لا يعلم الجزئيّات
المتشكّلة وان لم تكن متغيّرة كاجرام الافلاك الثّابتة
على اشكالها لان ادراكها انّما يكون بآلات جسمانيّة
ففي الجزئيّات المتغيّرة مانعان وفي المتشكّلة الغير
المتغيّرة مانع واحد وهو الاحتياج الى القوى الجسمانيّة
حتّى انّهم قالوا اذا لم يكن الجزئيّات متغيّرة ولا
متشكّلة فانّه يعلمها اذ لا محذور فيه من التّغيّر و
التّشكّل مثل ذاته تعالى وذوات المجرّدات وبعض
الفضلاء وجّهه بانّه تعالى يعلم الاشياء كلّها بنحو
التّعقّل لا بطريق التّخيّل لكن لمّا كان علمه تعالى بطريق
التّعقّل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك
وهذا التّوجيه بيّن السّقوط ايضا لانّ التّشخّص

والتّعيّن

والتّعيّن بحيث لايقبل صحّة اشتراك الغير فيه
ممّا يجب ان يثبت له تعالى والّا لايكون ذلك
علما بمعيّن على وجه التّعيين وبالجملة انّ بعض
مَنْ ادّعى الانتساب اليهم يريد التّوفيق بين
كلامهم والشريعة لكنّه انّى يتيسّر لهم ذلك
وليس هذا اوّل قارورة كسروها فى الاسلام
وَلَيْسَ يَخْرُجُ شَيْءٌ عَنْ اِرَادَتِهِ
لَكِنَّهُ قَطُّ لَا يَرْضَى بِكُفْرَانٍ
فاعل يخرج ضمير مستتر راجع الى شئ مؤخّر لتقدّمه
رتبة لانّه اسم ليس وتقديم الاخبار على الاسما جائز
فى باب كان وان يجوّز ابن درستويه فى ليس خاصّة
وجمله يخرج خبر ليس وجعل ليس لمجرّد النفى ملغى عن
العمل خروج عن قانون النّحو وقطّ بفتح القاف
وضمّ الطّاء المشدّدة مختصّة لتاكيد الماضى المنفىّ و
استعمالها مع المستقبل لحن غير جائز لانّه بمعنى
القطع والمنقطع هو الماضى وفى البيت شذوذ اخر
وهو تقديم التّاكيد على المؤكّد ولا يرتكب امثاله الّا
لضرورة الوزن ومعنى الكفران بجحود النّعمة فيعمّ
الكفر الّذى هو ضدّ الايمان والخروج عن الطّاعة

مطلقاً وهذا المعنى هو المراد ههنا وانما لم يقل
بعصيان مع انه اظهر في العموم تلميحاً الى قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا البيت لبيان
شمول ارادته تعالى لجميع المكونات من الجواهر
والاعراض ومن المفردات والمركبات مما في
حدوثه دخل للعباد اولا حسن في ذاته او قبيح
فكل ما اراده كائن وكل كائن فهو مراده كما هو
المذهب الحق المشار اليه في الحديث ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وما تشاؤن الا ان يشاء
الله وفيه رد على جمهور المعتزلة حيث ذهبوا
الى ان الشرور والقبايح ليس باراداته تعالى وانه
تعالى يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة و
لا يقع مراده ولا يريد منهم الكفر والمعاصي ويقع
حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده قال
في شرح المقاصد والظاهر انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية
لكن منع البعض التفصيل بان يقال انه تعالى يريد
الكفر والظلم والفسق كما منع ان يقال انه خالق
القردة والخنازير على التخصيص بل يقال مريد الكل

رد على المعتزلة

وخالقه

وخالقه لنا فى اثبات ارادته تعالى للكائنات انه
تعالى خالقها والخلق لابدّ له من الارادة لانّ الترجيح
والتخصيص فى احد المقدورين انما يكون بالارادة
كما عرفت واما انّ كلّ ما اراده فهو كائن لانه لو
تعلّق ارادته ولم يقع كان ذلك عجزا يجب تنزيهه
الاله عنه واما الايات والاحاديث فى هذا الباب
فاكثر من ان يحصى مثل فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضلّه ان
كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الّذين
لم يرد الله ان يطهّر قلوبهم انما يريد الله ليعذّبهم
بها فى الحيوة الدّنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
وما تشاؤن الّا ان يشاء الله وللمعتزلة فيها تاويلات
فاسدة وتعسّفات باردة يتعجّب منها النّاظر
والعمدة القصوى لهم فى الجواب حمل المشيّة على
مشيّة القسر والالجاء فحين سئلوا عن معناها
تحيّروا فقال ابو الهذيل العلّاف معناها خلق
الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم وهذا
ترك مذهبهم القدر والتمسّك للجبر المحض

شاه الشام

وقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان
وردّ ذلك ايضا بانّ الكلام في الايمان والطاعة لا في
العلم بهما على انّ قوله مردود ايضا بما في بعض الايات
من الدلالة على انهم لو راوا كلّ اية واستيقنوا بها
لا يؤمنون البتّة وللمعتزلة في اثبات مدّعاهم وجوه
الاوّل انّ ارادة القبيح قبيحة يجب تنزيهه عنها و
ردّ بانّ القبح في الكسب لا في الخلق فالله تعالى جرى
عادته السنيّة انّه يخلق ما يختاره العبد غاية الامر
انّه يخفى علينا وجه جري العادة كذلك وبهذا
يندفع ايضا ما قالوه بانّ ارادة القبيح ظلم مع انّ
التصرّف في ملكه لا يعدّ ظلما والثاني انّ الامر بما
لا يريد والنهي عمّا يريد سفه وردّ بالمنع لجواز ان
يكون ذلك مناطا للثواب والعقاب بسبب الائتمار
والانتهاء او بعدمهما اذ لا يلزم الجبر من الامر و
النهي بل ارادة الله تعالى تابعة لارادة العبد
بحسب علمه الازلي يجري عادته السنيّة و
منه يعرف الجواب عن شبهتهم بانّ تكليفه
تعالى بالايمان لمن لا يريده منه بل يريد منه الكفر
ليس تكليفا بما لا يطاق وسيجيء لهذا زيادة توضيح

والثالث انه لو كان الكفر مراد الله تعالى كان
قضاؤه وجب الرضاء بالقضاء والجواب عنه بمنع
التقريب فان الرضاء بالكفر المقضى كفر ولا
يلزم من الرضاء بالقضاء الرضاء بالمقضى
وهذا بناء على ان القضاء وهو الحكم الازلى كائن
على وفق اختيار العبد من الكفر بحسب العلم
الازلى من غير لزوم جبر فلا قبح فى القضاء
قطعا وانما القبح فى اختيار العبد الكفر ولهم من
ظواهر الايات الدالة على نفى ارادته القبيح شبه
اقويها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله
تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شئ الاية و
جه الاستدلال بها ان الله تعالى ذم المشركين
ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله
والجواب اما عن الاول فلانه كناية عن نفى الظلم
بنفى لازمه وقد عرفت ان التصرف فى ملكه لا يعد
ظلما لا لغة ولا شرعا واما عن الثانى فلان رد
مقالة المشركين لقصدهم بذلك الهزء والسخرية
وتمهيد العذر الباطل فى الاشراك كما اذا قال القدرى

استهزاء بالسنّى وقصدا الى الزامه لو شاء الله
رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقايدكم لرجعت
الى مذهبكم والدّليل على ما ذكرنا انّه تعالى قال كذلك
كذّب الذّين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبًا لا كذبا
ورتّب عذاب الآباء على تكذيبهم ولهذا صرّح
فى اخر الاية بنفى مشيّة هدايتهم انّه لو شاء الله
لفعل البتّة ازالةً للوهم الذّى ذهب اليه المستدلّ
على انّ الاختيار الجزئىّ فى العبد يقطع شبهتهم عن
اصلها لانّ مشيّته تعالى اشراكهم تابعة لاختيارهم
فى حقّهم الاشراك كما مرّ الاشارة اليه واستدلّوا
ايضًا بقوله تعالى وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون
حيث دلّ على انّه تعالى اراد من الكلّ الطّاعة والعبادة
لا المعصية والتّخلّف عن اكثرهم متحقّق وردّ بعد
تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادًا
بمنع العموم للقطع بخروج من مات صبيًّا او كان
مجنونا ولو سلّم فليكن المراد التّمكّن والاقتدار على
الايمان والطّاعة ولا تخلّف فيه قطعا وسلّم فليس
المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه
عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم
من رزق الاية ولها وجوه مذكورة فى التّفاسير واما

استدلالهم

استدلالهم بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء
ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد فنحن
متفقون معهم فى نفى الامر والرضاء والمحبة و
قد صرح به الناظم ايضا لكن لا دلالة فيها على
مطلبهم لان الامر واخواته اخص من الارادة كما
سيجئ فى البيت اللاحق ولا يلزم من نفى الخاص
نفى العام وهو ظاهر

لَيْسَ الْإِرَادَةُ أَمْرًا وَابْتِغَاءً بَلْ
وَصْفٌ يُخَصِّصُ مَقْدُورًا بِرُجْحَانِ

قوله بل وصف بالرفع عطف على محل امرا لابطال
النفى بحرف الاضراب فلا يجوز العطف بالنصب الا
فى موضع يراد نقل النفى من المعطوف عليه الى المعطوف
عند من جوزه ولا يصح ذلك ههنا واسناد التخصيص
الى الوصف المذكور من قبيل الاسناد الى السبب و
المخصص حقيقة هو الفاعل بسبب وصف الارادة وقوله
برجحان متعلق بيخصص اى يخصص احد المقدورين
بعينه بافادة رجحان الوجود فيه والحق من هذا البيت
دفع ما يتوهم من طرف المعتزلة بانه لا فرق بين الارادة
والامر وانتم توافقوننا فى ان الامر والطلب لا يتعلق

بالفحشاء فكذا الارادة وتوجيه الجواب ان حقيقة
الارادة وصف يخصص لاحد المقدورين والامر طلب
الفعل من المامور قسم من انواع الكلام فلا يكون
احدهما هو الاخر بل لا استلزام بينهما اما عدم
استلزام الارادة الامر فظاهر واما عدم استلزام
الامر الارادة فقد يكون الامر لمجرد الاختبار والتهديد
والتعجيز من غير قصد الى اتيان المامور به الى غير ذلك
على ما عرف في الاصول ويختلفان حكما ايضا فان موافقة
الامر طاعة البتة بخلاف موافقة الارادة فقد تكون
طاعة وقد تكون معصية وليس لهم ان يدعوا الاصطلاح
في اطلاق الارادة على الامر لان الكلام في الارادة المتعلقة
بالقبيح من غير طلب ولا امر واعلم ان كلمات المعتزلة
في الارادة مختلفة فعند اكثر معتزلة بصرة ان ارادته
تعالى حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري
وعند النجار هو كونه غير مكره ولا ساهٍ وعند
الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
هو علمه وبفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون
ماموراً به لا يكون مراداً له وهذا موافقة للفلاسفة
في نفي الارادة عنه تعالى كونه فاعلا بالقصد و

الاختيار

الاختيار وذهب كثير من المعتزلة الى انّ الارادة ليست
سوى الدّاعى للفعل وبه اختار ركن الدّين الخوارزمى
فى الشّاهد والغائب جميعًا وابو الحسين البصرىّ
فى الغائب خاصّة وهو العلم بالمصلحة فهذه مذاهبهم
المزخرفة تحيّروا فى معرفة الحقّ فتشتّت آراؤهم
والله الهادى الى سواء السّبيل

يجوز ترجيح ما ينفى ترجّحه

كفى اثنين من ماء لعطشان

المراد بما ينفى ترجّحه هو ما يساوى طرفاه امّا
بالنّظر الى ذاته فانّ الممكن بالنّظر الى ذاته
يساوى وجوده وعدمه وامّا بالنّظر الى وصف
القدرة والعلم فانّ متعلّقهما بالنّظر اليهما يساوى
وجوده وعدمه وانّما الترجيح بصفة الارادة كما
مرّ تحقيقه وادخال حرف الجرّ على مسئلة مثله
لضرورة الوزن والتّقدير كترجيح واقع لعطشان
فى اثنين ملويّين من ماء واحد وجرّ عطشان
بالكسرة الاشباعيّة او بالتّنوين لضرورة
الوزن وقد سبق نظيره وهذا البيت فى حكم دليل
البيت السّابق على معنى انّ التّخصيص من شان

الارادة الا ترى الى صورة القدحين كيف يختار
العطشان الذى هو فاعل مختار بمجرد ارادته
واختياره احدهما مع انتفاء الترجيح فى ذات
احدهما على الاخر واعلم ان الترجح بلا مرجح باطل
بالاتفاق وكذا الترجيح لا من فاعل والا انسد
باب اثبات الصانع وانما الترجيح عند الحكماء
من فاعل موجب بالذات فان الايجاب الذاتى
لا يعلل قطعا وعند المتكلمين حقيقة الترجيح
لا يكون الا من فاعل مختار بان يكون المعلول
متساوى الطرفين بالنظر الى ذاته وبالنظر
الى قدرة الفاعل وعلمه ويكون مسبوقا بالعدم
ثم ترجحه الفاعل بارادته التى من شانها ترجيح
احد المتساويين بل المرجوح فالارادة ايضا لا تعلل
فى اقتضائها الترجيح واوردوا لذلك مثالين
مشهورين احدهما ترجيح العطشان احد الاناءين
المتساويين من جميع الوجوه وقد ذكره الناظم
والثانى ترجيح الهارب من سبع ونحوه احد
الطريقين المتساويين عنده كذلك وليس هذا
من ترجح الممكن فى حد ذاته من غير مرجح كما يشهد

به الفطرة السليمة ويحكم بذلك بداهة العقل
وبالجملة التفرقة بين الموجب والمختار ضروريّة
وما ذكروه من المثالين تنبيه على ذلك فلا يلتفت
الى ما يقال انّه يختار ما هو اقرب لليمين لقوّتها
فانّ هذا القائل غافل عن حالات ترد على
الفاعل المختار في ترجيح ما يختاره على انّ ما يجده
في نفسه من دواعي الترجيح لا ينافي كون الترجيح
بارادته من عنده لا بالجرّ والاضطرار وسيجئ
لهذا مزيد كشف وايضاح في مسئلة صدور الافعال
بالارادة والاختيار

تكوينه ازلي لا زمان له

لكن مكوّنه في الوقت والآن

مطلب التكوين

هذا هو الصفة المتنازع فيها بين الاشاعرة و
الماتريديّة حيث يثبتها الماتريديّة صفة ازليّة
قائمة بذاته تعالى مغايرة للقدرة والارادة ويجعلها
الاشاعرة من الصفات الاضافيّة الاعتباريّة
الحاصلة من تعلّق القدرة والارادة بالمقدور
والمراد ويفسّر بما يكون مبداء قريبا لاخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وقول السعد المحقّق

انّه لا دليل لهم على كون مبداء ذلك الاخراج
صفة حقيقيّة سوى القدرة والارادة تعصّب
منه فانّ كونه تعالى خالقا للعالم مكوّنا له من
ضروريّات الدّين لا يقبل الانكار بوجهٍ و
هما من غير التخليق والتّكوين غير متصوّر وقد
سبق انّ العمدة في اثبات كون الصّفات حقيقيّة
قائمة بذاته تعالى انّها معانٍ زائدة على الذّات
قد ترتّب عليها الآثار الحقيقيّة بحيث يجزم انّ تلك
الآثار انّما نشأت من المعاني الحقيقيّة بتعلّقاتها
واضافاتها الى الموجودات وليس التّكوين في
هذا المعنى اقلّ من اخواتها بل انباء الكائنات
من صفة التّكوين اظهر من انبائها عن سائر
الصّفات ولا شكّ انّ التخليق مغايرٌ للقدرة و
الارادة وتوقّفه عليها لا يوجب الاستحالة لانّ
توقّف بعض الصّفات على بعض منها جائز و
واقع بالضّرورة وتخلية الخالق عن صفة الخلق
في الازل كتخليته عن صفة القدرة والارادة فيه
فكما انّهما لا يجوز بوجهٍ كذا التخلية عن الخالقيّة
والتكوين فيه ممتنع عقلا ونقلا وقد ينبّه على

ط فانّ القدرة صلاحيّة
الفعل والتّرك والارادة
تعيين احدهما والتّكوين
يخرج المعيّن من العدم
الى الوجود واستمرار
ذلك من افعالهم

المطلب

المطلب بقوله تعالى انّما امره اذا اراد شيئاً ان
يقول له كن فيكون حيث رتّب التكوين على
الارادة فقد استفيد انّ هناك صفة بعد
تعلّق القدرة والارادة بها يتكوّن الموجود
سواء قلنا هو عبارة عن الامر او سرعة
الايجاد او عن فعل مخصوص بالنسبة اليه تعالى
فالمغايرة متحقّقة ولابدّ من القول بازليّته
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا اكثر
الاسماء الحسنى تنبئ عن صفة التكوين
والقول بحدوث اسمائه تعالى والاخذ من الصفات
الاعتباريّة الغير الموجودة فى الازل ممّا لا يرضى
به الطبع السليم وقال بعض الفضلاء انّ التكوين
هو المعنى الّذى يجده الفاعل فيه وبه يمتاز
عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد
ولا شكّ فى مغايرته للقدرة والارادة وكونه
معنى قائما بذاته تعالى فهو ازلى كسائر الصفات
والشيخ ابو منصور الماتريدى عليه شآبيب الرّحمة
والغفران اخذ هذا الوصف من كلام ينبوع العلوم
امام الائمّة سراج الامّة امامنا الاعظم والهمام

وهو الخيالى على شرح
العقايد

الاقدم من قوله فى الفقه الاكبر والله تعالى خالق
قبل ان يخلق العالم وكلا الامامين اعنى الشيخ
ابا منصور والشيخ الاشعرى وان كانا من اعلام
الهدى وامام اهل السنة والجماعة الا ان الشيخ
ابا منصور لكونه متأخرا بزمان عنه كان الحق
معه فيما خالفه فيه اذ لم يخالفه الا بما رأى فيه
قبحا ومخالفة للحق عن علم يقين لا عن عناد
وتعصب او ظن وتخمين فانهم امام الامة
اختارهم الله تعالى لعباده الطالبين للحق فحاشاهم
عن السلوك الى مسالك سفهاء الدين ممن
يعد نفسه من العلماء وارباب اليقين ولما
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه عين
المكون وحدوث المكون يقتضى حدوث
التكوين اشار الناظم الى رده بان العينية
ظاهرة المنع بل التكوين باق ازلا وابدا فلا يكون
زمانيا والمكون حادث بحدوث التعلق فيكون
زمانيا كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها
ولا من حدوث متعلقاتها حدوثها ولما كان

دعوى العينيّة ظاهر البطلان اوّله المحقّق
السّعد نصرةً لمذهبه بانّ من قال انّ التكوين
عين المكوّن اراد انّ الفاعل اذا فعل شيئاً فليس
ههنا الّا الفاعل والمفعول واما المعنى الّذى
يعبّر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو
امر اعتبارىّ فى العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول وليس امرا محقّقاً مغايراً للمفعول
فى الخارج انتهى كلامه وانت خبير بانّ الكلام
فى مبداء الايجاد والفعل لا فى المعنى المصدرىّ
فكونه اضافيّاً اعتباريّاً لا يوجب كون مبدائه
كذلك فانّ القدرة والارادة من حيث تعلّقهما
بالمقدور والمراد تعلّقاً حادثاً اضافيّتان ※
اعتباريّتان ايضا ولا ينافى ذلك كونهما لامن
هذه الحيثيّة صفة بسيطة ازليّة قائمة بذاته
تعالى وكذلك صفة التكوين وايضاً القائلون
بحدوث التكوين لا يجعلونه اعتباريّاً كيف و
الحادث موجود حقيقىّ فبلغوا استدلالهم ※
بالعينيّة على حدوث التكوين على انّ الحكم
بالعينيّة بين الاعتبارىّ والحقيقىّ ممّا لا يتصوّر

وانّما هو نفی الاعتباری واثبات الحقیقیّ
ولا یکون ذلک من العینیّة فی شیٔ الا تری
الی من یحکم بالعینیّة بین الوجود والموجود
یقول بانّ حقیقة الوجود هی حقیقة الموجود
وانّما الاختلاف فی العبارة ولا یقول بانّ الوجود
بالمعنی المصدریّ عین الموجود فانّ ذلک
من لغو الکلام
کلامنا صفة نفسیة فیها
نمتاز عن اخرس او عجم حیوان
یعنی انّ کلامنا الحقیقیّ ما هو صفة نفسیة
ای قائمة بها کسائر الصّفات الذّاتیّة
یتمکّن بها من نظم الکلمات علی وجه الافادة
لانّه الذّی یمیّزنا عن الاخرس والحیوان العجم
دون اللّفظی اذ لا یبعد صدوره عنهما علی
خلاف العادة والعجم جمع اعجم وهو ههنا
الّذی لا یقدر علی التکلّم بحسب خلقته واو
الفاصلة بمعنی الواو الواصلة والاضافة
من قبیل اضافة الصّفة الی موصوفها ووجه
الجمع بینهما انتفاء ملکة التکلّم فیهما وان کان

الانتفاء

مطلب

الانتفاء في احدهما بمقتضى نوعه وفي الاخر
بمقتضى شخصه ولا حاجة الى حمل الخرس
على الباطنيّ اذ لا يترتّب عليه انتفاء النطق
الباطنيّ والّا لا يكون انسانا كيف وهو
يفيد مقصوده بالاشارة او الكتابة لمّا كان
الثّابت من اجماع الانبياء عليهم السّلام
بمجرّد انّه تعالى متكلّم اى موصوف بصفة الكلام
وقد دلّ العقل الصّريح على انّ ذلك يمتنع ان
يحمل على الكلام اللّفظى المرتّب الاجزاء للقطع
بحدوثه وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
وجب اثبات كلام وراء ذلك الحسّى يجوز
قيامه بذاته تعالى وهو الكلام النّفسى الّذى
ليس من جنس الحروف والاصوات كما اشار
اليه النّاظم فى بيت الصّفات واراد ههنا
تحقيقه وكونه حقيقة الكلام باطلاعنا عليه
فى حقّنا ومعلوم انّ الحقايق لا تتبدّل فى الواجب
والممكن وان كان تختلف بالقوّة والضّعف
فليس هذا اثبات المطلوب بقياس الغائب
على الشاهد ولا نقول انّ الكلام حقيقة

حيث قال وكلام غير الجان م

في الاوّل مجاز في اللّفظي كما قال البعض
لانّه المنزل بلسان الامين وهو النّظم
المؤلّف من الآيات والسّور وهو المتحدّى
به المعجز المبلّغ الى الامّة اظهر الآيات
وابهر المعجزات فلا ينبغي القول بالمجاز
نعم الغالب في كلام الله هو النّفسي
وفي القرآن هو اللّفظي حتّى قال المحقّق
السّعد وما وقع في عبارة بعض المشايخ
من انّه مجاز فليس معناه انّه غير موضوع
للنّظم المؤلّف بل معناه في التّحقيق وبالذّات
اسم للمعنى القائم بالنّفس ووضعه للنّظم
باعتبار دلالته على المعنى واعلم انّ الكلام
النّفسي الّذي اثبته اهل السّنة والجماعة
خاصّة قد اختلفوا في تعيين حقيقته على
اقوال لكن ما يليق منها نقله وقبوله اربعة
الاوّل وهو مختار الجمهور واحسنها وهو انّه
حقيقة واحدة لا تكثّر في ذاتها كسائر الصّفات
من العلم والقدرة وغيرهما ويتكثّر الى انواع
خمسة الامر والنّهي والخبر والاستفهام والنّداء

مطلب الكلام النفسي

الاولين الاربعة

بحسب

والثانى منها

بحسب تعلّقها فى الازل كالعلم والقدرة
والثانى ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد
المعروف بقطّان من اهل السّنّة وتبعه
كثير من اهل السّنّة وهو انّه واحد فى الازل
وانّما يصير احد الخمسة فيما لا يزال ولمّا لم يكن
هذه انواعا حقيقيّة بل هى اعتباريّة ※
حاصلة بسبب التّعلّق الحادث لم يرد عليه
انّه يلزم وجود الجنس فى الازل بدون
نوع منه قال المحقّق السّعد هذا اليق بكمال
التّوحيد ولانّه لا دليل على تكثّر كلّ واحد منها
فى نفسها انتهى والظّاهر انّ ما قاله لا يختصّ
بهذا القول بل يعمّه والاوّل واقول يرد عليه
انّه ليس من جنس الكلام انّه لا خبر ولا
امر ولا نهى فى الازل وانّما هى قوّة النّفس
تتمكّن بها على التّكلّم بانواع الكلام فهو
مبداء الكلام لا نفسه ويلزم ان يكون النّظم
الشّريف مع معناه خارجا عنه حادثا بالكليّة
من غير دلالة عليها اللّهمّ الّا ان يدلّ عليها
دلالة عقليّة منبئة عنها انباء الاثر عن المؤثّر

ويلزم ايضا ان يلغو القول المجمع عليه بانّ
القراءة حادثة والمقروّ قديم وانّه ليس
بحال فيما يجرى عليه شكله او لفظه المخيل
او لفظه المسموع لا في اللّسان ولا في الاذان
فانّ ذلك كلّه يدلّ دلالة واضحة على قدم
المدلولات واذا لم يكن تلك المدلولات ازليّة
يشكل الامر وكذا قوله عليه السّلام ومن قال
انّ القران مخلوق فهو كافر بالله العظيم
ولا مخلص الّا بحمل ذلك كلّه على تلك الصّفة
البسيطة الازليّة وهو في غاية البعد فان
قيل هذه الاشكالات واردة على القول ايضا
لانّهم ايضا قائلون بانّ تلك الصّفة واحدة
بسيطة قلنا لا يرد عليهم قطعا لانّهم لمّا
قالوا بقدم الانواع الخمسة كان الكلام
النّفسى بمتعلّقاتها الازليّة مدلولات العبارات
بل قد يدلّ عليها بالكتابة والاشارة لكن
لا من حيث كونها موضوعة لها العبارات
بحيث يكون دلالتها على تلك المعانى الازليّة
دلالة لفظيّة وضعيّة فانّها ايضا مرتّبة الاجزاء

يمتنع

يمتنع الحكم بقدمها بل يجب ان يكون تلك المعانى
مجملة من غير ترتّب فيها بحيث تكون واحدة
بالذّات غير مختلفة باختلاف اللّغات و
باختلاف الازمنة والامكنة والاقوام لكنّها
صالحة للتّفصيل وان يدلّ عليها بالعبارات
وغيرها ومن هذا تعرف انّ المعانى القديمة
هى الحقايق وانّ المدلولات الوضعيّة هى
الصّور الذّهنيّة والحقّ بالذّات فى كلّ شئ
هى الحقايق فيذكر احكامها ويظنّ انّ تلك
الاحكام احكام لما يدلّ عليها من النّقوش
او الالفاظ او معانيها المرتّبة وليس كذلك
نعم لها ايضا احكام تخصّها فاعط كلّ ذى
حقّ حقّه فلا تشكّ فى وجه قوله عليه السّلام
انّ من قال بخلق القران فهو كافر بالله العظيم
وتعرف مبنى الاختلاف فى انّ القران هل هو
اسم للمؤلّف المشخّص الّذى اخترعه الله تعالى
باشكاله فى اللّوح المحفوظ واصواته فى لسان
الملك وانزله بنظمه ومعناه بوساطة الرّوح
الامين على قلب النّبىّ محمّد عليهما الصّلوة والسّلام

او هو لم لد لا من حيث تعيّن المحلّ بان يكون
واحدا بالنوع وعلى الاوّل يكون ما يقرؤه كلّ
احدٍ مثله لا عينه وعلى الثانى يكون نفسه
لا مثله لانّ الاختلاف بالشّخص لا يمنع الاتّحاد
بالنوع لكن ما اسلفناه من انّ الحق هو الحقايق
يرجّح القول بالشخصيّة لانّها لا تحلّ بمحلّ و
انّما الحالّ هو الالفاظ المرتّبة الدّالّة على المعانى
المتوالية فبهذا الاعتبار يكون عرضا مشخّصا
بمحلّه والثّالث من تلك الاقوال انّ الكلام
النفسى فى الازل خمسة كلّ منها قائمة بذاته
تعالى بحسب التّعلّق وهى الخمسة المذكورة
والقائلون بهذا القول من اهل السّنّة اكثر
من القائلين بالقول الاوّل على ما فى شرح
الصّحايف الّا انّ الاوّل اقرب الى التّحقيق
واوفق لسائر الصّفات والرّابع ما تفرّد به
صاحب المواقف توجيها لكلام الشيخ الاشعرى
حيث قال ليس مراد الشيخ بقوله الكلام هو
معنى قائم بالنّفس ما هو فى مقابلة اللّفظ
كما فهم النّاظرون فى كلامه بل مراده ما هو

والثالث منها

والرابع منها

فى مقابلة

في مقابلة اللفظ كما فهم المناظرون في كلامه
بل مراده ما هو في مقابلة العين اي المعنى
القديم ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
فالقران اسم اللفظ والمعنى جميعا وهو قديم
لا كما زعمته الحنابلة من قدم النظم المؤلف
المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس
مرتب الاجزاء في نفسه وانما يحصل الترتب
في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة
وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة
حادثة واما القديم القائم بذات الله تعالى
فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمعه
دفعة من غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه
الى الآلة هذا كلامه قال المحقق السعد
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة
المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا
من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل الا كذلك والفاضل الدواني نقلا

عن بعض المحققين فصل هذا الاعتراض
الى وجوه خمسة فان كان لك حاجة فيه
فارجع اليه فانه بحث نافع جداً
فليس علماً بشئ او ارادته
لفرقها بافتراق عند وجدان
ضمير ليس عائد على الكلام النفسي وكذا ضمير
لفرقها باعتبار الصفة كما هو الظاهر ويحتمل
ان يرجع الى الثلثة والاضافة للعموم اى لفرق
كل منها عن الاخرين واما ارجاعه الى الارادة
وان كان قريباً فبعيد معنى كما لا يخفى فلو كان
لفرقه لكان اظهر وهذا البيت وما يتلوه يدلان
على ان مختار المص من بين الاقوال هو الاول
وذلك لان المعتزلة اوردوا على القول الاول
شبهاً الاولى انه ليس وراء الكلام الحسي
معنى قائم بالمتكلم الا العلم في الخبر والارادة
في الامر فلا يكون الكلام صفة مغايرة لهما
فاشار الناظم الى جوابه بان الكلام النفسي
مغاير لهما يحكم بذلك ضرورة الوجدان فان
كل احد يجد من نفسه انه يقدر ان يخبر بما

وقد يقال لا اختصاص
لهذه الشبه بالقول
الاول بل يعم الكل
فافهم م

لا يعلمه

لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه او يكون
عنده مجرد التصور على ان العلم عند نا صفة
ذات تعلق او هو نفس التعلق لا الصور
الذهنية ولا شك ان الخبر لا يقارنه مع ان
الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب بخلاف
الصور العلمية وانها مطابقة للمعلوم بل
نفسه وحقيقته على ما عرف في موضعه وليس
الخبر في النفس بالنسبة الى عبارته الدالة عليه
كذلك وكذا الامر ليس نفس الارادة لانها
القصد والعزيمة بل لا تلازم بينهما فقد يريد
بلا امر وقد يأمر بلا قصد كما مر ذلك وقد ينبه
عليه بالمختبر والمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
فانه يأمره ويريد ان لا يفعل وما اورد عليهما
بان فيهما صيغة امر لا حقيقته ففير وارد اذ
حقيقة الامر عند الاصوليين هو الخطاب بصيغة
افعل على سبيل الاستعلاء وادعاء دخول الارادة
في حقيقته مصادرة على المطلوب الشبهة الثانية
ان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه
فسفه يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب ان ذلك

فى الكلام اللفظى واما النفسى فيكفيه وجوده
العقلى اى الوجود فى علم الآمر والسيفة انما
يلزم لو خوطب المعدوم فى عدمه واما على
تقدير وجوده فلا وذلك كالقدرة والارادة
حيث تعلقتا فى الازل بوجود الحادث على حسب
علمه الازلى وذلك شان الواجب تعالى فى
احكام الامر فى الحوادث برئ عن القياس الى
الشاهد والثالثة ان كلامه تعالى لو كان ازليا
لزم الكذب فى اخباره بصيغة الماضى مثل
انا ارسلنا نوحا والجواب انك قد عرفت ان
للكلام الازلى تعلقات حادثة ولا يتصور
الكذب فى الكلام اللفظى الحادث فان قيل
انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق
والكذب الى المعنى قلنا انك قد سمعت انه
لا تفصيل فى الكلام النفسى بل الا فى تعلقاته
الازلية على انا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة
لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هى عليه ولهم
فى ذلك من الايات شبه يتوهم بها حدوثه
ويجاب عن الكل بحمل ذلك كله على الكلام اللفظى

ومن

ومن شبههم ان كلامه تعالى لو كان قديما
لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات كالعلم بناء
على قولكم الحسن والقبح يتعلق الامر والنهى
فقط لا لذات الشئ والجواب انا لا نم استواءه
لجميع المتعلقات ولو سلم ذلك فبانضمام
الارادة قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة
فانها لا تتعلق بكل ما تصلح له على انك قد
سمعت غير مرة ان التفصيل فى المتعلقات
الحادثة والكلام اللفظى وهذا لا يرد له عن
اصل على من يقول الحسن قد يكون لذات الشئ
مثل شكر المنعم عليه للمنعم وكذا القبح مثل الكذب
وهو المذهب الحق ولما كان من جملة شبههم
ايضا انهم يقولون انكم معترفون باختلاف
لغات الكتب السماوية وكثرتها وتعترفون
ايضا انه يمتنع التغير والتكثر فيما يقوم بذاته
ولا شك ان اختلاف ذلك وكثرته تقتضى
اختلافا وكثرة فى صفة الذات اجاب الناظم بقوله

لا يقتضى خلق نفسى وكثرته
خلق اللغات كانجيل وفرقان

بتقديم المفعول على الفاعل حسب الضرورة
وحاصل الجواب منع الاقتضاء المذكور واقامة
الظهور مقام السند وتفصيل هذا وتحقيقه
قدم بما لا مزيد عليه في نقل الاقوال الاربعة
واجماله ان الكثرة والتغير الحاصلين من
التعلقات الحادثة لا يوجب الكثرة والتغير
كالعلم والقدرة وغيرهما
في مبدائها وهو الصفة القائمة بذاته تعالى
الشرع ليس بفرع للكلام لما
يكفي لاثباته اعجاز قرآن
كلمة ما مصدرية والمجموع علة لانتفاء فرعية
الشرع للكلام والمعنى ليس ثبوت الشرع
موقوفا على معرفة صفة الكلام لكفاية اعجاز
القرآن في اثبات الشرع من غير حاجة الى معرفة
كونه تعالى متكلما ليلزم الدور والحق انه
لا احتياج في اثبات صفة الكلام الى الاستدلال
بالادلة العقلية كما في سائر الصفات غير
كونه سميعا بصيرا بل نستدل عليه باجماع
الامة وما تواتر من الانبياء عليهم السلام
من انه تعالى متكلم كما سبق واعلم ان كثيرا من

السلف

السّلف والخلف يعدّون الكلام من الصّفات
الّتى يتوقّف ثبوت الشّرع عليها حتّى انّ
المحقّق السّعد جرى على ذلك فى شرح التّوضيح
والعقايد فى موضع وفى موضع اخر منه وفى
شرح المقاصد على خلاف ذلك ولعلّ مبنى
قولهم بهذا انّه لاشكّ انّ ثبوت الشّرع
الّذى اصله ومبناه هو صدق النّبىّ عليه
السّلام فى دعوى الرّسالة مبنىّ على تصديق
الله اياه بمطلق المعجزة ولاشكّ انّ اظهار
المعجزة فى يده بمنزلة ان يقول انّه رسولى
ارسلته اليكم فالتّوقّف على مطلق المعجزة
فى قوّة التّوقّف على التّصديق بالكلام او يقال
انّ كونه تعالى متكلّما جزء من دعواه بان يقول
انّ رسول ربّ العالمين امرنى بالتّوحيد و
ناهيا عنّى الاشراك بالله تعالى ولاشكّ انّ
التّصديق الّذى متعلّق النّسبة الحكميّة يتوقّف
على معرفة كلّ جزء من الدّعوى او ما هو بمنزلته
بان يكون قيدا لاحد الطّرفين ويؤيّده انّه لاشكّ
انّه صفة تحتاج اليها فى امر التّبليغ اشدّ الاحتياج

مثل معرفته بانّه عالم قادر الى غير ذلك
او يكتفى ببداهة العقل بعد العلم بعلمه وقدرته
وحيوته فهو ضرورىّ المعرفة فينزّل منزلة
الموقوف عليه ولك ان تقول مبناه انّ صدق
النبىّ لا شكّ انّه يتوقّف على تصديق الله
اياه بمطلق المعجزة كما مرّ ومن جملتها اعجاز
القران بل اعظمها ومعلوم انّ الاعجاز وصف
لكلام الله تعالى خاصّة فيتوقّف على كلامه
تعالى والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف
على ذلك الشئ فثبوت الشرع موقوف على
معرفة كونه تعالى متكلّما ولا يخفى انّ الكلّ ضعيف
يرجع الى التوقّف العادى والكلام فى
التوقّف العقلىّ فلذلك اختار المحقّقون
من المتاخّرين عدم التوقّف على معرفة الكلام
لجواز ان يصدّق النبىّ عليه السلام بمطلق
المعجزة مع قطع النظر عن كونه تعالى متكلّما وقد
صوّروا له صورة لكن استهجنت بذكرها فرأيت
تركها خيرا من ذكرها وتبعهم المص وصرّح
بعدم التوقّف لكن خالفهم فى تخصيص اثبات

الشرع

الشّرع باعجاز القران وهو مسلك غريب
لايخلو عن ركاكة كما ستقف عليه وحاصل
البيت منع مع السّند على معارضة ونقض
بخصوص الفساد مقدّر تقريره انّ الاستدلال
بالاجماع الذّى هو امّا من جملة الشّرع او
ممّا يتوقّف على ثبوت الشّرع لاثبات الكلام
الذّى يتوقّف عليه ثبوت الشرع مستلزم
للدّور الفاسد فيكون التّمسّك بالاجماع
فى اثبات الكلام فاسدًا فاشار المص الى
الجواب بمنع استلزام الدّور بسند تجويز
التّوقّف من طرف الكلام لا من طرف الشّرع
فلا دور قطعًا وبيانه انّ ثبوت الشّرع
موقوف على تصديق الله اياه بمعجزة مّا فليكن
تلك المعجزة اعجاز القران التى هى ابهر المعجزات
فان قلت لاشكّ انّ اعجاز القران وصف له
فيتوقّف على موصوفه الذّى هو القران كلام
الله تعالى وقد مرّ ذلك قلت اعجاز القران
انّما يتوقّف على مطلق الكلام لا على كلام الله
خاصّة ولو سلّم فانّما يتوقّف على الكلام

اللّفظی الّذی هو لیس بصفة له تعالی عندنا
والثابت بالاجماع الکلام النّفسیّ الّذی
هو صفة له تعالی والتّحقیق انّ اعجاز القرآن
یتوقّف علی صدوره من الله تعالی بلا واسطة
من المخلوق لیکون خارقا للعادة فیکون
معجزة للنّبی علیه السّلام مصدّقا لنبوّته
لا یقال اللّازم ممّا ذکرت کون الاعجاز دلیلا
علی صدور القرآن من الله تعالی کما کان دلیلا
علی صدق النّبیّ علیه السّلام واستلزام الشّیء
لمعرفة شیء آخر غیر التّوقّف علیه ولا یوجبه
لانّا نقول هذا الاستلزام من قبیل دلالة الاثر
علی المؤثّر فیلزم التّوقّف قطعا وهکذا الحال
فی جمیع الاستدلالات الانّیّة فالمخلص انّ
اعجاز القرآن موقوف علی الکلام من جهة الوجود
فی الخارج والکلام موقوف علی اعجاز القرآن
بواسطة توقّف ثبوت الشّرع علی اعجاز القرآن
لکن من جهة الوجود العلمیّ فالدّور ساقط
لتغایر جهتی التّوقّف ولله درّ المص حیث
سلک مسلکا غریبا لم یسلک فیه احد غیره

لما سمعت

لما سمعت انّ المحقّقين اسقطوا الدّور بقولهم
توقّف ثبوت الشّرع انّما هو على مطلق المعجزة
فلا يلزم الدّور من اثبات الكلام بالشّرع
وهذا ظاهر فان قيل الاعجاز وصف لا يذوق
منه شيئاً الّا من له ذائقة البلاغة وقليل ما هم
قلنا لا يجب فى المعجزة مشاهدة الجميع بل يكفى
مشاهدة من يبلغ خبرهم حدّ التّواتر فيكون
علمهم بالمشاهدة وعلم غيرهم بما تواتر
عنهم ولا شك فى بلوغ من ينال ذائقة البلاغة
الى حدٍّ يستحيل عند العقل تواطؤهم على الكذب
فيوجب خبرهم بالاعجاز علما يقينيّاً قيل يحتمل
ان يراد بالكلام فى البيت الكلام النّفسىّ وهو
الانسب والشّرع لا يتوقّف عليه اصلا ويحتمل
ان يراد به الكلام اللّفظىّ فانّ الشّرع انّما يتوقّف
على اعجازه لا على نفسه انتهى اقول الظّاهر ان
يحمل على الاطلاق ولو عيّن اللّفظىّ لم يكن بعيداً
بل عدم التّفريق هو الاولى لانّ الكلام اللّفظىّ
عبارات عن المعنى القائم بذاته تعالى المتكثّر
بتعلّقاته القديمة الى الانواع الخمسة كما سبق

في تفصيل الاقوال في الكلام النفسي فالتوقف
على احدهما توقف على الاخر بل المرجع هو المعنى
ورؤية الله بالابصار واقعة
للمؤمنين ولكن لا لعميان
مصدر متعد مضاف الى مفعوله والفاعل محذوف
دل عليه بالاخبار عن وقوعها للمؤمنين فهي
بهذا المعنى ادراكه على ما هو عليه بحاسة البصر
ويحتمل ان يكون مصدرا مبنيا للمفعول مضافا
الى نائب الفاعل فهي بهذا المعنى عبارة عن
الانكشاف التام بحاسة البصر فقوله بالابصار
على صيغة الجمع محمول على التجريد صرح به ردا
على الخصماء في تأويلهم الرؤية بالعلم الضروري
والعميان جمع اعمي من عمى القلب فان افعل
صفة يجمع على فعل بضم الفاء وسكون العين
كثيرا وعلى فعلان قليلا كاحمر على حمر وعلى حمران
بضم الحاء وسكون الميم وظاهره بحكم الاستدراك
يقتضي ان يكون المراد بالعميان هم المنكرين
بالرؤية من مؤمني الفرق الضالة وذلك
امّا لعدم دخولهم الجنة بسبب سوء الاعتقاد

محل النزاع

الدّاعى الى سلب الايمان العياذ بالله تعالى
او يدخلونها ولكن لاينالون نعمة رؤية
الجمال ومشاهدته لاصرارهم على الانكار
والامتناع جزاءً موافياً لسوء صنيعهم او المراد
الكفرة خاصّة او مطلق العصيان عن رؤية الحقّ
بسبب الاستكبار والعناد وتحرير محلّ النزاع
انّا اذا نظرنا الى البدر ثمّ غمضنا العين
فعند التّغميض وان كان منكشفاً لنا الّا انّ الحالة
الاولى اتمّ واكمل فهى محلّ النزاع فنحن معاشر
اهل السّنّة نجوّزها ونحكم بوقوعها فى دار
الاخرة للمؤمنين خاصّة والحكماء وسائر الفرق
يحكمون بامتناعها فانّ المشبّهة والمجسّمة
كالكراميّة وغيرهم يجوّزونها لكن فى مكان
وجهة واما تجويزها بلامكان وجهة و
مقابلة فهم فيه كسائر الفرق لايجوّزونه و
ليس لهم مايدلّ على الامتناع شئ يعتدّ به
اما الفلاسفة فاكتفوا بتاويل الرؤية بالعلم
الضّرورىّ واما المعتزلة فلهم شبه نقليّة
وعقليّة وستورد وتردّ فى اخر البحث ان

شاء الله تعالى والناظم المحقق سلك ههنا
مسلك الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه
الله تعالى حيث قال نحن لا نثبت صحة رؤية
الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك
في وقوعها بالادلة النقلية من الكتاب و
السنة ونتكلم على تاويلات المخالفين و
الاحسن ان لا يقتصر على ادلة الوقوع وان
كانت تفيد الصحة والجواز ايضا لانها سمعيات
ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فلابد
من بيان الامكان بالادلة العقلية والنقلية
اولا ثم بيان الوقوع بالادلة النقلية فقط
ثانيا اذ لا مدخل للعقل في بيان الوقوع اما
الاول فلانه لا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته
وللمعتزلة فيما بينهم اختلاف في جواز رؤيته
لذاته والحق الجواز لان عدم هذا النوع من
الادراك منقصة عظيمة يجب تنزيهه تعالى
عن ذلك فعلم ان ذاته الموجودة المنزهة
عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة و
القابلية لا تختلف لانها ذاتية والتفاوت

مطلب

انما يكون

انما يكون من جهة الرائى بان لا يكون قويا
على مشاهدته وهذا المقدار كاف فى جواز
الرؤية ثم نقول بوقوعها بان يخلق الله
تعالى لاعيننا قوة يتمكن على المشاهدة كرامة
للمؤمنين فى دار الاخرة والمشهور من قدماء
اهل السنة فى اثبات جواز الرؤية انا
قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ولا بد
للحكم المشترك من علة مشتركة بينهما و
هى اما الوجود او الحدوث او الامكان
والاخيران عدميان لان الحدوث عبارة عن
الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن سلب
الضرورة من الطرفين ولا مدخل للعدم فى العلية
فتعين الوجود وهو مشترك بين الواجب و
الممكن فيصح ان يرى اذ لا دليل يدل على كون
شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا لا يقال الواحد النوعى قد يعلل
بالمختلفات كحرارة الشمس والنار والحركة
وايضا المذهب ان وجود كل شئ عينه فلا يكون
مشتركا لانا نقول المتى اثبات قابلية رؤيته تعا

والقابل لها هو الهويّة الخارجيّة من حيث
هي مع قطع النّظر عن كلّ خصوصيّة فهي
مع اختلافها في ذاتها علّة لقابليّة الرّؤية
وهي المعنيّ بالوجود اي ما يصلح متعلّقا
للرّؤية لا المؤثّر في الصّحّة على ما فهمه الاكثرون
صرّح بذلك امام الحرمين واشتراكه بهذا
المعنى ضروريّ والشّيخ انّما يجعل الوجود
الخاصّ في كلّ موجود عينه وانّما قلنا القابل
لها هو الهويّة الخارجيّة لانّا اذا رأينا شبحا
من بعيد فانّما ندرك منه هويّة دون خصوصيّة
الجوهريّة او العرضيّة الى غير ذلك من الخصوصيّات
واورد على الدّليل المذكور النّقض بصحّة رؤية
الطّعوم والرّوائح والاصوات وبصحّة اللّموسيّة
واجيب عن الاوّل بالتزام صحّتها وانّما لا يرى
بناء على انّ الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها
بطريق جرى العادة ولا يمتنع ان يخلق فينا
رؤيتها والخصم يشدّد عليه النّكير وما هو
الّا استبعاد والحقايق لا تؤخذ من العادات
وقال شارح المقاصد النّقض بصحّة اللّموسيّة

قوىّ

قوّى اقول يمكن الجواب عن كلا النّقضين بمنع
الجريان بتخصيص الهويّة بالموجود المستقلّ
وما فى حكمه من المشاهدات ولانّ الوجود
لا يصلح علّة لصحّة الملموسيّة بل العلّة فيهما
الجسميّة او الجسمانيّة واما الثّانى وهو بيان
امكان الرّؤية بالادلّة النّقليّة وهو العمدة
فى هذا المطلب فقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السّلام ربّ ارنى انظر اليك قال لن ترانى
ولكن انظر الى الجبل فان استقرّ مكانه فسوف
ترانى والاستدلال بها من وجهين الاوّل انّه
لو امتنع الرّؤية لما سالها النّبىّ الكليم لانّه اما
عالم بالامتناع او لا وكلاهما باطل اما الاوّل *
فيلزم ان يكون سؤاله عبثا وهو للانبياء
سيّما فى مقام الكمالة مع الله ممّا يحكم العقل
بامتناعه واما الثّانى فظاهر لانّ الجهل فيما
يجوز على الله تعالى وما لا يجوز عليه ممتنع للنّبىّ
المبعوث لارشاد قومه فى معرفة الله وعقايد
الدّين والاعمال الصّالحة وللمعتزلة فى دفعه
تاويلات يظهر منها تحيّرهم وبطلان مذهبهم

منها انّ موسى ع انّما سال العلم الضّروری
وهذا ابی الهذیل العلّاف وتبعه الجبائی
واکثر معتزله بصرة وفساده ظاهر من سیاق
الایة فانّ الجواب بنفی الرّؤیة لا بنفی العلم
الضّروری علی انّ طالب العلم الضّروری
لا یمنع عن الطّلب ولا یتوب عن طلبه کیف
وقد امر الله تعالی نبیّه الکریم بطلب
الزّیادة من العلم بقوله وقل ربّ زدنی
علما علی انّه یلزم ان لا یکون موسی ع عالما
بربّه مع انّه یخاطبه ویناجیه وای علم
ضروری فوق العلم بوجوده الخاصّ الحاصل
بالمخاطبة الّذی هو نوع من المشاهدة و
منها انّه انّما سالها ایة تدلّ علی قیام السّاعة
علی حذف المضاف وهذا تاویل الکعبی و
تبعه معتزلة بغداد وفساده من السّیاق
اظهر من الاوّل فانّ اندکاك الجبل من اعظم
الاعلام ولا یصحّ التّعلیق بالاستقرار ولا
یمنع عن طلب رؤیة الایة ولا یتوب ومنها انّه
انّما سالها لقومه لیمتنعوا عن طلب الرّؤیة وهذا

تاویل

تاويل الجاحظ ومن تبعه من اكثر المعتزلة و
هذا يختار صاحب الكشّاف ولم يلتفت الى غيره
من التّاويلات لظهور فسادها وهذا ايضا
مردود بتعدّد اندكاك الجبل واخذهم الصّاعقة
ميقاتا على ما عليه المفسّرون من الثّقات فانّ
سؤال موسى عليه السّلام قد كان وما معه
احد من بنى اسرائل واخذهم الصّاعقة حين
اختار موسى من قومه سبعين رجلا بعد اتّخاذهم
العجل الها للاعتذار عن عبادتها فقالوا اى
السّبعون ارنا الله جهرة فاخذتهم الصّاعقة
حتّى قال صاحب المدارك انّ موسى عليه السّلام
ردّ عليهم وقال قد سئلت الرّؤية فاباه علىّ
وهو المنصوص عليه فى القران لانّ الله تعالى بعد
ما ذكر قصّة طلب موسى الرّؤية واتمّها ذكر
قصّة العجل وعقّبها بقصّة اختيار السّبعين واخذهم
الرّجفة ولم ار من غير صاحب الكشّاف انّ حملها
على الميقات الواحدة وهو ليس بثقة فى الرّواية
سيّما فيما يوافق هواه وقد ردّ عليه العلّامة صاحب
الكشف وحقّق كون طلب الرّؤيتين اعنى الطّلب

من موسى عليه السّلام ومن السّبعين متغايرين
ميقاتا وزمانا على انّ اخذهم الرّجفة تعقّب
بطلبهم الرّؤية ولم يتاخّر بزمان يرتدعوا
بزمان طلب موسى ومخاطبته وغشيه وتعداد
نعم الله تعالى عليه فانّه انّما ذكر حيث ذكر بالفاء
والعقل ايضا يكذّب اجتماع الاندكاك واخذهم
الصّاعقة فى زمان واحد ولا دلالة فى اخذهم
الرّجفة على الامتناع ايضا لانّ ذلك من تعنّتهم
وقصدهم الى اعجاز نبيّهم فاظهر الله تعالى
ما يدلّ على صدق نبيّه بزجرهم عن التّعنّت و
ممّا يردّ هذا التّاويل انّ السّائلين ان كانوا كافرين
كما يدلّ عليه قولهم لن نؤمن لك حتّى نرى الله
جهرة فلا ينفعهم صريح الاخبار بامتناعها فضلاً
عن الاراءة وان كانوا مؤمنين كفاهم الاخبار
بامتناعها على انّ تجويز الرّؤية كفر عند اكثر
المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السّلام تاخير الرّدّ
عليهم كما لم يؤخّر بقوله انّكم قوم تجهلون الاية
حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة ولهم تاويلان
ابعدان ابردان وهوانّه انّما سال لزيادة الطّمانينة

فى العلم بالامتناع باجتماع الدّليل العقلىّ و
السّمعىّ وهذا لايطابق الاية بوجه ولاسياق
الجواب لانّ طالب الاطمينان لايخاطب
بمثل ذلك كما مرّ فى ردّ تاويلهم بالعلم الضّرورى
على انّه لادلالة على الامتناع وانّما تدلّ على
الانتفاء والتّاويل الاخر انّهم اجترؤا على اثبات
الجهل فى هذه المسئلة للنّبىّ الكريم الكليم
فانظر ايّها العاقل المتفطّن الى جسارة هؤلاء
المخذلة السّفهاء انّهم يجوّزون فى كليم الله
قصور المعرفة فى حقّ الله تعالى ولايجوّزون
لانفسهم ذلك فقد فضّلوا انفسهم على كليم
الله تعالى نعوذ بالله تعالى من امثال هذه الغواية
والضّلالة والثّانى من وجهى الاستدلال بالاية
المذكورة على جواز الرّؤية انّه تعالى علّق الرّؤية
على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه ضرورة
والمعلّق على الممكن ممكن كما انّ المعلّق على الممتنع
ممتنع كما فى قوله فى حقّ الكفرة ولايدخلون الجنّة
حتّى يلج الجمل فى سمّ الخياط وذلك بحكم الاتّصال
فانّ جواز استقرار الجبل يوجب جواز الرّؤية كما

انّ امتناع ولوج الجمل فى السّم يوجب امتناع
دخولهم الجنّة واعترضوا عليه بوجوه الاول
انّ التّعليق مقيّد بتزلزل الجبل واندكاكه و
استقراره فى هذه الحالة ممتنع والجواب انّ التّعليق
به مطلق لا مقيّد بشهادة الضّرورة ولو قلنا بالتّقييد
ايضا فلا يخرج عن الامكان لانّ الامكان الذّاتىّ
من الممكن لا يزول بوجه وذلك بان يحصل بدل
الحركة السّكون بخلق الله تعالى فيه القوّة والثّبات
وهذا كما انّ قيام زيد حال قعوده ممكن مع انّ
اجتماعهما محال فان اورد عليه بانّه يلزم الجواز
فى الدّنيا ايضا فنحن نلتزمه حتّى انّ الصّحابة
رضى الله تعالى عنهم اختلفوا فى وقوعها للنّبىّ
عليه السّلام بانّه هل يرى ربّه ليلة المعراج اولا
والاختلاف المذكور ايضا اعدل دليل على الامكان
وكذا الرّؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السّلف
وهو نوع مشاهدة وان لم يكن رؤية حقيقيّة
لانتفاء اسبابها والثانى ان ليس القصد ههنا
الى بيان امكان الرّؤية او امتناعها بل الى بيان
انّها لم تقع لعدم وقوع المعلّق عليه والجواب انّ

المدّعى

المدّعى لزوم الامكان والجواز ولا يلزم القصد
في اللّزوم الا ترى الى انّ من قال لعبده انت
ابني يلزمه العتق قصد اولم يقصد وبهذا
يسقط قولهم ايضا انّ التّعليق في الاية للاقناط
عن وجود المشروط لا القصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشّرط وذلك لانّ جواز الرّؤية
لازم الكلام قصد اولم يقصد بل نقول دلالة
الاية على الاطماع اوقع من دلالتها على الاقناط
فانّه تعالى لم يكفّه بما يدلّ على الامتناع ولاعاتبه
بطلبه بل عدّ عليه نعمه الجليلة ثمّ قال فخذ
ما اتيتك وكن من الشّاكرين والشّكر يزيد النّعمة
لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنّكم والزّيادة
هي الرّؤية في الاخرة على انّ الاقناط في الدّنيا
لايضرّ والاقناط الكلّي ليس مدلول الاية
بوجه واما الثّاني وهو بيان الوقوع بالادلّة
النّقليّة فقط فبالكتاب وبالسّنّة وبالاجماع
امّا الاوّل فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربّها ناظرة فانّ النّظر الموصول بالى امّا بمعنى
الرّؤية وملزوم لها بشهادة النّقل عن ائمّة اللّغة
والتّتبّع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه
عباده عن تقليب الحدقة نحو المرئيّ لطلب رؤيته

وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة
والجهة فتعين الرؤية التي هواى النظر
كالحقيقة العرفية فيها ولو لم يكن كذلك
فلا اقل انها اقرب المجازات من النظر و
صاحب الكشاف مع تعصبه في الاعتزال جزم
بتحقق هذا المعنى في الآية فقال ويجب التاويل
بالانتظار والتوقع بناء على دعوى الامتناع
العقلي عندهم وليس لهم دليل يدل على
الامتناع كما سيورد عليك تفصيلا وفساد
المبنى مع كفايته في الرد عليهم يرد ايضا
تاويلهم بالانتظار ان المقام مقام بيان
كرامة الوجوه الناضرة وما اعطى لهم من النعم
الجسيمة والتوقع والانتظار من الآلام الشديدة
بل قيل انه الموت الاحمر فلا يصلح للتبشير
به والعجب من سقوط صاحب الكشاف فانه
مع حمله على معنى الانتظار يعلله بقوله لانهم
الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
واي حزن اعظم من الانتظار والتوقع وقد
وصفهم الله تعالى في سورة يس بقوله ان
اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الآيات
الى قوله سلام قولا من رب رحيم ولا ريب

ان الوصف

انّ الوصف المذكور ينافى الانتظار الّذى لا يكون
الّا لفاقد النّعمة والكرامة وبهذا سقط هذيانهم
الاخر وهو انّ الى واحد الآلاء فالمعنى نعمة ربّها
منتظرة ووجه السّقوط ظاهر ممّا ذكرنا على انّ كون
الى اسمًا بمعنى النّعمة لو ثبت فى اللّغة فلا خفاء فى بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلّق النظر به و
لهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمّة التّفسير لا السّلف
ولا الخلف بل اجمعوا على خلافه ومن الادلّة على الوقوع
قوله تعالى انّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون حقّر
الكفّار وخصّهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون
غير محجوبين وهو معنى الرّؤية والحمل على انّهم
محجوبون عن ثوابه ورحمته مجاز خلاف الظّاهر
لا يحمل عليه الّا لضرورة داعية اليه وقد بيّنّا انّه
لا ضرورة فى الحمل على الحقيقة فلا يعدل عنها قطعًا
فالاستدلال بالاية على وقوع الرّؤية بمفهوم
المخالفة عند القائلين به واما عندنا معاشر
الحنفيّة الحنيفيّة فلانّ كونهم محجوبين عقوبة
لهم ولا عقوبة لاهل الجنّة بالنصوص القاطعة
فثبت بالدّليل القطعىّ انّ المؤمنين لا يكونون

محجوبين عن ربّهم ومنها قوله تعالى للّذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسّر جمهور المفسّرين
الحسنى بالجنّة والزّيادة بالرّؤية وقد صحّ
انّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فسّر
الزّيادة فى هذه الاية والنّظر فى قوله تعالى
الى ربّها ناظرة بالرّؤية واما السّنّة فقوله
عليه الصّلوة والسّلام انّكم سترون ربّكم
كما ترون هذا القمر قال المحقّق السّعد فى
شرح العقايد والمقاصد هذا الحديث مشهور
رواه احد وعشرون من اكابر الصّحابة وقال
عليه الصّلوة والسّلام اذا دخل اهل الجنّة الجنّة
واهل النّار النّار نادى مناد يا اهل الجنّة انّ
لكم عند الله تعالى موعدا يشتهى ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقّل موازيننا وينضر
وجوهنا ويدخلنا الجنّة ويجرنا من النّار
قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عزّ
وجلّ فما اعطوا شيئا احبّ اليهم من النّظر وقال
عليه الصّلوة والسّلام انّ ادنى اهل الجنّة
منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه

وخدمه

وخدمه وسُرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة وعشية
ثم قرا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث
واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على
وقوع الرؤية فى الاخرة وان الايات الواردة
فى ذلك محمولة على حقايقها الظاهرة ثم ظهرت
مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم
ومعلوم ان الاجماع المعتبر اجماع القرون الثلثة
الماضية المشهود عليهم بالصدق والامانة فلا
يقدح تلك المخالفة ذلك الاجماع مع انها مخالفة
اهل الهوى والبدع وانما الويل للمخالف وهذه
هى الادلة المذكورة فى الرؤية التى يفيد جملتها
علما يقينيا لمن له قلب سليم مع توفيق وفضل
من الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما
له من نور واما شبههم العقلية على امتناع
الرؤية فاقويها انها مشروطة بشروط يستحيل
كلها على الله تعالى مثل كون المرئى فى مكان وجهة

على شبههم العقلية وجوابهم

ومقابلة من الرّائی ومقدار مخصوص من المسافة
بينهما واتّصال شعاع من الباصرة بالمرئیّ
او انطباع صورة المرئیّ فی الحاسّة والجواب
انّ هذا مبنیّ علی قیاس الغائب علی الشّاهد
ونحن انّما نقول فی حقّ الله تعالی انّه یحصل
هذا الادراك بدون تلك الشّرائط اذ فی
قدرة الله تعالی ان یخلق فی البصر قوّة بها یتمکّن
من ادراك ذاته تعالی من دون تلك الشّرائط
علی انّ تلك الشّرائط فی هذه النشاءة ایضا
عادیّة الا تری انّ رسول الله صلّی الله تعالی علیه
وسلّم کما یری من امامه یری ما فی خلفه ایضاً وانّ
اعمی الصّین یجوز ان یری بقّة اندلس ودعوی
الضّرورة فی محلّ النّزاع سیّما مع الجماعة غیر مسموعة
لجواز اختلاف الرّؤیتین امّا بالماهیّة[2] وامّا بالهویّة[3]
فیجوز اختلافهما فی الشّروط واللّوازم وهذا هو المراد
بالرّؤیة بلا کیف بمعنی خلوّها عن الشّرائط والکیفیّات
المعتبرة فی رؤیة الاجسام علی انّ النشاءة الاخرة
لا تقاس علی هذه النّشاءة بوجه فانّ المؤمنین
فیها روحانیّون کالملائکة وقد نقل عن امیر المؤمنین

[2] بان یختلفا نوعاً

[3] بان یختلفا شخصاً
ویتحدا نوعا

علىّ المرتضى كرّم الله تعالى وجهه انّ لارواحنا ادراكا
أخر تدرك به الاشياء باعيانها بدون توسّط
الحاسّة اذا تجرّدت الرّوح بالارتياض والاعراض
عن الاعراض الدّنيّة الحيوانيّة واللّذّات الشهواتيّة
وكذا تواتر عن المرتاضين بانّا ندرك بعد التّصفية
والتّجريد الاشياء البعيدة مع حيلولة الجبال الشّاهقة
والقلال العائقة ونسمع كلامهم وهذا وامثاله ممّا
يقرّب المطلوب لمن كان له قلب او القى السّمع وهو
شهيد وامّا شبههم النّقليّة فاقويها قوله تعالى
لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار والادراك
المضاف الى الابصار انّما هو الرّؤية والجواب عنها
بوجوه الاوّل انّ المنفىّ هو الادراك المتعارف
لا الّذى لم يوجد بعد كرامة للمؤمنين والثّانى
انّ المنفى هو الادراك بنفسه بدون قصد التّجلّى
عن الرّبّ تعالى والثّالث انّ المنفىّ هو الادراك
بمعنى الاحاطة بالمرئىّ على مايدلّ عليه قوله
تعالى وهو يدرك الابصا لظهور ان ليس المراد
اخبار مجرّد الرّؤية فانّه المستفاد من الوصف
بالبصير وانتفاء الخاصّ لايوجب انتفاء العامّ

مطلب شبههم النّقليّة والجواب

والرّابع انّ الجمع المحلّى باللّام يفيد العموم
فالنّفي الواقع عليه رفع للايجاب الكلّى فيكون
في قوّة السّالبة الجزئيّة فلا يفيد عموم النّفي
واما نفي العموم فليس لنا نزاع فيه بل نحن
قائلون به ايضا ولو سلّمنا عموم الاشخاص
فلا نسلّم عموم الاوقات والازمان ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدّنيا مع انّ النّفي لا يوجب
الامتناع الذى هو مدّعاهم واما استدلالهم
بالاية بانّها واردة مورد التّمدّح فيكون نقيضه
وهو ادراكه بالبصر نقصا يجب تنزيهه عنه
فمعارض ساقط بما اجاب به بعض الفضلاء
بانّ ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئىّ
والوقوف على حدوده ونهاياته والتّمدّح به
انّما يكون على تقدير صحّة الرّؤية وانتفاء
امارات الحدوث وسمات النّقص ليكون
ذلك التّمنّع والتّعزّز لجناب الكبرياء لا لامتناعها
كالمعدوم اذ لا تمدّح بنفي الادراك فيما يمتنع
رؤيته الّتى هى سبب الادراك ومنها قوله تعالى
لموسى عليه السّلام لن ترانى فانّ لن للتّابيد

واذ لم يره

واذ لم يره موسى لم يره غيره والجواب ان لن
لتاكيد النفي في المستقبل ولذا جاز
التحديد بالغاية كقوله تعالى فلن ابرح الارض
حتى يأذن لي ابي بل اذا قيد بالابد يصرف الى
الدنيا فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت
ايديهم ضرورة تحقق تمنيهم الموت في الاخرة
ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب واذا لم يره من يكلمه في وقت
الكلام لم يره غيره في غيره اجماعا والجواب
ان الاية انما سيقت لبيان انواع تكليم الله تعالى
البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية
او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح
جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه فسيما
له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية
تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها
على نفي الرؤية فتحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة

يُرَى الْهُوِيَّةَ لَا مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ
أَوْ كَوْنِهِ عَرَضًا أَوْ سَبْقِ فِقْدَانِ

الهويّة هي الحقيقة الخارجيّة والياء المشدّدة
مصدريّة تلحق لما لم يكن على صيغة المصدر
لافادة معناه كالماهيّة وجوّز المحقّقون اطلاق
الهويّة على الحقيقة على الله تعالى
لصحّة معناها دون اطلاق الماهيّة لانبائها
عن الجنس كمامرّ ولذلك جوّز ارجاع الضّميرين
المجرورين اليه اولكونه ههنا بمعنى المرئيّ
فانّ المعنى المصدريّ مهجور منه على الاطلاق
ومن ذلك قد يجوز حمل الياء على النّسبة بمعنى
الحقيقة المنسوبة الى هو فعليه يجب التّاويل
بالمرئيّ تصحيحاً لارجاع الضّميرين المذكّرين اليها
والمراد بالهويّة ههنا هويّة المرئيّ مطلقاً لا هويّة
الواجب وهو ظاهر والحقّ من هذا البيت هو الاشارة
الخفيّة الى استدلال السّلف عقلاً على جواز الرّؤية
كمامرّ تفصيله وتقريره ههنا انّ متعلّق الرّؤية
هو الهويّة مع قطع النّظر عن خصوصيّة الجوهريّة
والعرضيّة وغيرهما فهي العلّة القابلة للرّؤية
وهو مشترك في الواجب والممكن وهو المعنيّ بالوجود
المشترك بينهما كمامرّ ولا يجوز ان يكون العلّة هي
الامكان

ع اي ولكون الياء فيه مصدريّة م

ط ونفي العليّة مستفاد من قوله لا من جوهريّته فانّ من للتعليل منه

الامكان او الحدوث لكونهما عدميّين كما مرّ
فقد اشار الى نفى الامكان بنفى كلا قسميه اعنى
الجوهر والعرض لانّ نفى احد انواع الشّئ نفى
له ضرورة انّه لا تحقّق له الّا فى ضمن انواعه
واشار الى نفى الحدوث اى الى نفى كونه علّة
للرّؤية بقوله او سبق فقدان فانّ الحدوث
هو الوجود بعد العدم والفقدان بكسر الفاء
وهو اشهر من ضمّها مصدر يفقده بكسر العين
ضدّ الوجود فليت هذا بلغ الخيالىّ حتّى لا يحمل
البيت على جعل الاحساس علما خاصّا فانّه
مذهب مردود لم يمسّ الحاجة الى الحمل على مثل
هذا المذهب وكانّه تفرّس خلل المعنى فاظهر
العجز حتّى قال هذا هو النّهاية فى شرح المقام
والله الموفّق للمرام وهذا اولى من حمله على
الافتخار لئلّا يرد عليه انّ النّهاية فى وراء ذلك
ثمّ لا يبعد ان يكون فى البيت اشارة الى ردّ شبهة
الخصم بانّ الرّؤية مشروطة بكون المرئىّ فى المكان
والجهة والمقابلة وكلّ ذلك محال فى حقّه تعالى
ووجه الرّدّ ههنا انّ المرئىّ هو الذّات المجرّدة

عن جميع الخصوصيات وهو الذى عبّر عنه
المحقّقون بانّها الرّؤية بلا كيف لا كرؤية
الاجسام وقد مرّ تفصيله
حقيقة الحقّ لم تعقل بعالمنا
لكن تردّدهم فى دار رضوان
حقيق فعيل بمعنى الفاعل من حقّ اذا ثبت والتّاء
فيه نقليّة من الوصفيّة الى الاسميّة وقوله لم تعقل
على بناء المجهول نفى لحصول العلم بذاته بكنه
الحقيقة للبشر فى هذا العالم نفيا مستمرّا الا فى الماضى
خاصّة كما هو مقتضى الصّيغة ترجيحا لجانب المعنى
واشار باضافة العالم الى ضمير الجمع الى انّ الكلام
بالنّظر الى البشر لا الى الملائكة فى عالم الملكوت
فانّ حالهم غير معلوم لنا ولا نتّبع الظّنّ سلك
النّاظم مسلك المحقّقين من اهل السّنّة حيث
ذهبوا الى انّ حقيقة الله تعالى غير معلومة فى
هذا العالم جزما وتردّدوا فى حصوله فى دار الاخرة
بناء على تجرّد النّفوس الانسانيّة عن الكدورات
البشريّة فى تلك النّشأة وللاختلاف الكلّى بين
النّشأتين حتّى قالوا بوقوع الرّؤية فى الدّار الاخرة

فيجوز

فيجوز ان يحصل العلم ايضا بحقيقته تعالى فيها
قال القاضي ابو بكر الباقلاني انّ حاصّيّته
تعالى غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد رؤيته
في الجنّة فيه تردّد واراد بالخاصّيّة حقيقته
الخارجيّة المخصوصة واستدلّوا عليه بوجهين
الاوّل انّ ما يعلم منه البشر انّه موجود واجب
الوجود واحد لا شريك له حيّ عالم قادر
منزّه عمّا يتعلّق بالجسميّة خالق للعالم رازق
للحيوان الى غير ذلك وظاهر انّ ذلك ليس
علما بحقيقة الذّات بل انّما يعلم بها انّ له
حقيقة مخصوصة متميّزة في نفسها عن سائر
الحقايق والثاني انّ ذاته المخصوصة جزئيّ
حقيقيّ وكلّ ما يعلم منه لا يمنع تصوّره الشركة
فيه ولذلك يحتاج في التّوحيد الى الدّليل
فلا يكون ذاته المخصوصة معلومًا لنا بحكم القياس
من الشّكل الثّاني ويرد على الوجهين انّا لا نسلّم
انّ معلوم كلّ احد من البشر ما ذكرتم ومن اين
العلم بحال جميع آحاد البشر وهذا المنع في غاية
البعد فانّ بعض الوجدانيّات بانضمام العلم

باحوال خواصّ البشر يوجب علم طمانينة
وانّ لم يفد اليقين وهذا ليس من المطالب الّتى
يجب فيها اليقين فيكفى افادة الدّليل غلبة
الظّنّ كما لا يخفى على عارف الفنّ على انّه
متعاضد بقوله عليه السّلام تفكّروا فى الآء
الله ولا تفكّروا فى ذات الله تعالى فانّكم لن تقدروا
قدره وكذا مقابلة موسى عليه السّلام فى جواب
فرعون حين سال عن حقيقة ربّ العالمين
ثلث مرّات بذكر صفاته الجليلة الى ان بكّت
اللّعين بقوله ان كنتم تعقلون وقول الصّدّيق
رضى الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك
ادراك وضمّ المرتضى كرّم الله تعالى اليه قوله
والبحث عن سرّ الذّات اشراك واعلم انّ
تردّد المحقّقين فى وقوع العلم فى الاخرة دليل
على قولهم بالجواز فى الدّنيا فانّ الامكان
الذّاتى لا يتغيّر فحاصل مذهبهم انّ العلم
بحقيقته تعالى فى هذا العالم جائز غير واقع
وفى الاخرة يتوقّف وتردّد فى الوقوع وههنا
مذهبان اخران الاوّل انّه واقع فى هذا العالم

وهو

وهو لجمهور المتكلمين وحجتهم انه لو لم يكن
معلوما لامتنع الحكم عليه بكذا وكذا وبطلان
التالي ملزوم لبطلان المقدم والجواب منع
الملازمة فان الثابت انه لابد من تصور المحكوم
عليه اما بكنهه او بوجه ما ولا يوجب انتفاء الخاص
انتفاء العام وهو ظاهر والثاني امتناع العلم
به واليه ذهب الفلاسفة وامام الحرمين و
الامام حجة الاسلام منا واستدلوا على ذلك
بوجهين الاول انه ليس للواجب ماهية
كلية معروضة للتشخص ولو فرض ذلك لكان
الواجب معقولا على تلك الصورة الموجودة في
الاذهان فيصير كليا ويبطل التوحيد والجواب
انا لا نسلم ان العلم بالارتسام ولو سلم
فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب في الخارج
لا تعدد الصور الذهنية مع قطع النظر عن
دلائل التوحيد فان الجزئي الحقيقي هو الذات
المعينة الموجودة في الخارج ومحصله تجويز
اندراج هذا الواجب تحت مفهوم الواجب
بمعنى ان مفهوم الواجب يحمل عليه وعلى غيره

فى الذّهن وهذا ضرورىّ والثّانى من وجهى
استدلالهم على الامتناع انّ تصوّر الشّئ
بالكنه امّا حاصل بالبديهة وهو منتف
فى الواجب اتّفاقا وامّا بالحدّ وهو انّما يكون
للمركّب من الجنس والفصل وذلك محال
فى حقّه تعالى وامّا بالرّسم وهو لا يفيد العلم
بالحقيقة والكلافيه والجواب انّا لا نسلّم انحصار
طرق التّصوّر فى ذلك الا ترى الى الحقايق
البسيطة بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى
العلم الضّرورىّ بالكسبيّات او بصيرورة
الاشياء مشاهدة للنّفس عند مفارقة البدن
كسائر الموجودات ولو سلّم فالرّسم وان لم يوجب
تصوّر الحقيقة لكن يجوز ان يفضى اليه فى بعض
الصّور

اللّٰهُ خَالِقُ افْعَالِ الْعِبَادِ وَمَا
يُظَنّ تَوْلِيدُهُ مِنْ فِعْلِ انْسَانٍ

اللّام فى العباد لتعريف الجنس واضافة الافعال
للجنسيّة والعموم فيضمحلّ معنى الجمعيّة فيهما و
المعنى انّ الله تعالى لا غيره خالق كلّ فعل كلّ عبد والعبد

يعمّ

يعمّ البشر كلّهم ذكورًا وإناثًا صغراءَ وكبراءَ
وتخصيص العبدِ لكونه محلّ النّزاع وإلّا فهو
تعالى خالقٌ لافعال جميع الاحياء ومعنى الخلق
اخراجُ المعدوم من العدم الى الوجود فهو للموجد
المؤثّر والفعل انّما يسند حقيقةً الى من قام به
لا الى من اوجده فالقيام والقعود والبياض
مثلًا مخلوقة لله تعالى مع انّها افعال لمن قامتْ
هي به والعجب من المعتزلة انّهم لعدم فرقهم
بين الايجاد والاتّصاف شنّعوا اهلَ السّنّة بانّهم
وصفوا الله تعالى بالقائم والقاعد والآكل والشارب
الى غير ذلك ومن هنا يُعرف فسادُ مبنى استدلالهم
من الكتاب والسّنّة باسناد الافعال الى العباد
وانّه لا يُثبتُ مدّعاهم بانّ فعلَ العبد بقدرته و
ارادته مخلوقٌ له وتحريرُ البحث انّ القوم اختلفوا
في الافعال الاختياريّة للعباد على سبعة اقوال و
الضّابط انّ المؤثّر امّا قدرة الله تعالى وحدها او قدرة
العبد وحدها او هما معًا والاوّل امّا ان يكون لقدرة
العبد وارادته مدخلٌ في وجود الفعل ابتداءً وانتهاءً
او ابتداءً فقط مع الاتّفاق في كون مقارنة الفعل لها

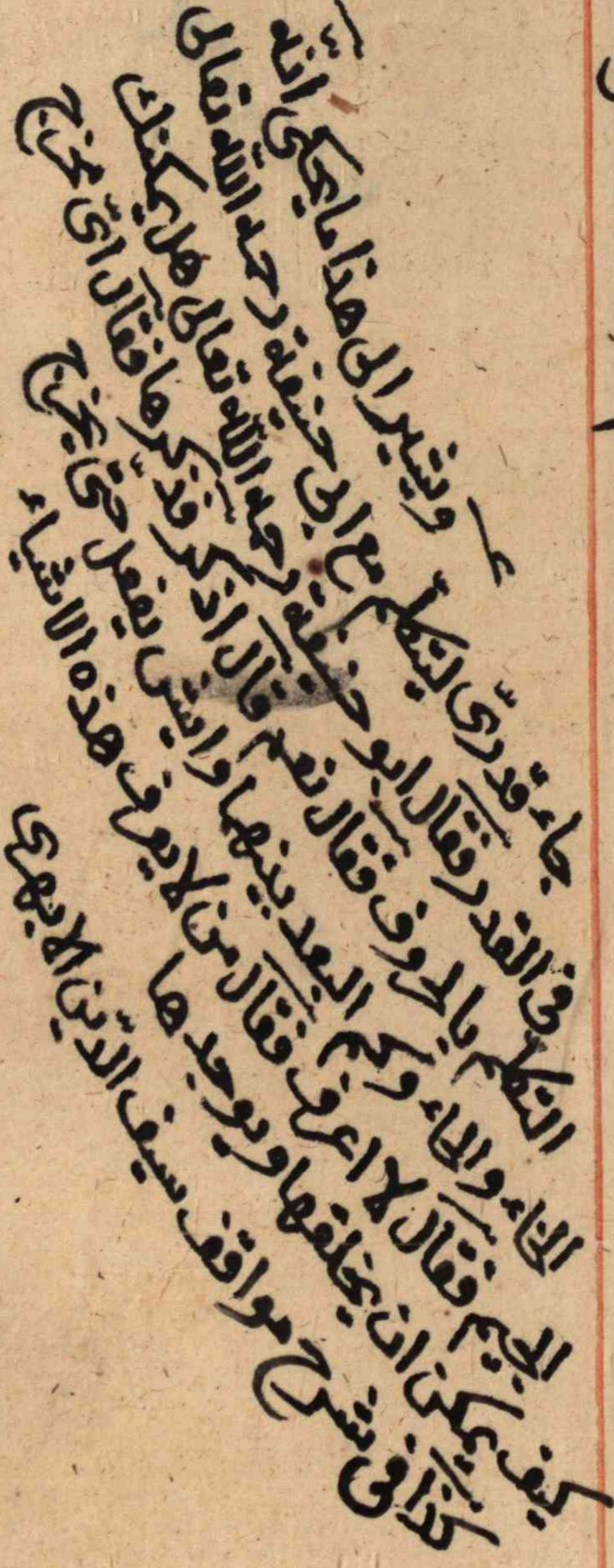
٢ لا يقال اذا اتّفقا على شرطيّة
الاختيار الجزئيّ من العبد
فلا فرق بينهما لانّا نقول اذا كان
الشرط كالاختيار يخلو
قصدًا واصالة يلزم الاضطرار
ولذلك يقولون نحن مختارون
في افعالنا مضطرّون في اختيارنا
مسلّم

شرطاً لوجودهِ بطريق جرى العادة اولا يكون
للعبد قدرة وارادة اصلاً الاول مذهب الماتريدية
والثاني مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ومن تبعه والثالث مذهب الجبرية والقائلون
بالثاني هم المعتزلة القدرية والثالث اما مع
اتحاد المتعلقين او بدونه الاول مذهب الاسناد
الى اسحق منا والنجار من المعتزلة والثاني اما
ان يكون احدى القدرتين وهي قدرة العبد صادرة
عن الاخرى موجبة للفعل وهو قول الفلاسفة وليس
امام الحرمين معهم فان شارح المقاصد قد ردّه
وشدّد عليه النكير بنقل كلامه عن الارشاد نصاً
على مذهب اهل السنة وردّاً على مذهب اهل المعتزلة
تفصيلاً وتحقيقاً او يكون قدرة الله تعالى متعلقة
لاصل الفعل وقدرة العبد لوصفه ولا عكس لاعقلا
ولا عادة قطعاً وهو قول القاضي ابي بكر فان قلت
مذهب المعتزلة انه تعالى خالق القوى والقدر فلا يمتاز
مذهبهم عن مذهب الفلاسفة قلت كلتا القدرتين
انما تؤثران على سبيل الايجاب عند الفلاسفة وهما
عند المعتزلة انما تؤثران على سبيل الصحة والاختيار
وما قيل ان الصحة بالقياس الى اصل القدرة واما

بالقياس

وجه التسمية بذلك لمبالغتهم في نفي القدر ولقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة وهم خصماء الله في القدر اذ لا مناسبة بالمحوس الا باثبات خالق غير الله تعالى ولا خصومة لله تعالى الا لمن يثبت قادراً على خلاف مراد الله تعالى ولا يفوض الامور اليه تعالى

بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب
وقدمر انه لاينافى الاختيار فمدفوع بانه على
تقدير التسليم لايمنع الفرق بينهما فان الايجاب
عند الحكماء ينافى الاختيار ولاكذلك الوجوب
عند تمام القدرة ثم فى كلام الناظم رد على ماسوى
الثلثة الاول وسيجئ رد الجبرية فى قوله والعباد
اختيار البيت وتبين هناك تحقيق الفرق بين
مذهب الاشاعرة والماتريدية ومعنى الاختيار
والكسب ان شاء الله تعالى اما رد الفلاسفة و
المعتزلة فظاهر واما وجه رد قول الاستاد و
القاضى فمن افادة الكلام قصر المسند المعرف
على المسند اليه مثله على ما اشرنا اليه لنا على
هذا المطلب ادلة عقلية ونقلية اما الاولى فوجوه
الاول ان ايجاد الشئ والتاثير فيه يتوقف على العلم
بتفاصيله من كل جزء منه ومقداره المعين فى اصله
ووصفه ومما يحتاج اليه فى وجوده ضرورة كما قال
تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير والعباد
بمعزل عن ذلك كيف ولو سئل عن شئ من ذلك
حين المباشرة لم يعلم شيئا من ذلك قطعا بخلاف



الكسب فانه يكفي فيه العلم الاجمالي بمقدار صرف
ارادته الى الجانب الذي يميل اليه كما سيتضح
ذلك والثاني ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور
الله تعالى لما مر من شمول قدرته جوازا في الممكنات
الغير الموجودة ووقوعا في الممكنات الموجودة
ولا شيء مما هو مقدور الله بواقع بقدرة غيره
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور
واحد كما بين في محله والثالث انه لو كان العبد
موجدا لافعاله لما ترتب على الضعيف اثر
لا يقدر عليه القوي وترتب على القوي اثر
ربما يجوز ترتبه على الضعيف وكلا اللازمين
باطل اما الاول فكقطع مسافة بعيدة في مدة
يسيرة واما الثاني فكهجوم جماعة كثيرة
على واحد ولا قائل بالفصل بان يكون بعض
الافعال الاختيارية مخلوقا للعبد دون بعض
والرابع ان هذا شريك في صفة الالوهية
فان شان الاله ان يوجد المعدوم ويعدم
الموجود فاذا صدر مثله عن العبد العاجز
يكون شريكا له تعالى في صفة الالوهية

وايضا

وايضا اخلاء خالق السموات والارضين
ومافيهن عن خلق بعض الموجودات تعطيل
عنها فى ملكه ونقص فى حقه يجب تنزيهه
عن مثله والحق ان هذا ليس اقل بطلانا
من اسناد افعال الاشياء الى طبايعها التى
لاشعور لها كما يفعله الطبيعيون من الفلاسفة
فان التخلف فيها اقل مما فى افعال العباد وقد
قيل فى ذلك وجوه اخر ضعيفة وفيما ذكرنا غنية
لمن له قلب سليم واما الادلة النقلية فى غاية
الكثرة ولنذكر عدة منها قوله تعالى خالق كل شئ
فاعبدوه وذلك كثير فى القران ويخرج القديم
لانه ليس بمتعلق الخلق والايجاد بدلالة العقل
فلا يقدح فى قطعية العام وكذا قوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق فانه قد وقع فى مقام التمدح
وبيان الاستحقاق للعبادة فلا يصح الحمل على
انه خالق لبعض الاشياء كما فعاله تعالى دون
بعض كافعال العباد ولان كل حيوان عندكم
كذلك بل يجب ان يحمل على العموم فيدخل فيه
افعال العباد ايضا ومنها قوله تعالى والله خلقكم

الا من الفلا

وما تعملون امّا اذا كانت ما مصدريّة فظاهر
لانّ المعنى وخلق عملكم وامّا اذا كانت
موصولة فلانّ كلمة ما عامّة لكلّ معمول عينا
كان او فعلا والفعل الّذى تعلّق به الخالق و
الايجاد لا يجوز ان يكون نفس المعنى المصدرىّ
اعنى الايقاع لانّه نسبة اعتباريّة لا تصلح
ان يتعلّق به الايجاد ويلزم ان يكون للايقاع
ايقاع وهكذا بل المراد هو الحاصل بالمصدر
وهو متعلّق الفعل بالمعنى المصدرىّ كما انّ
العين متعلّق الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر
وقد يظهر انّ العمل على الاوّل ايضا بمعنى
الحاصل بالمصدر قطعا وانّه هو المراد بافعال
العباد قلبيّة او جوارحيّة وانّ الاستدلال
بالآية لا يتوقّف على حمل ما على المصدريّة كما
توهّم وللفرق بين المعنى المصدرىّ والحاصل
بالمصدر ينكشف فساد ما توهّم من الاحتجاج
علينا من حيث اسند العبادة والنحت والعمل
الى العباد فانّ المتنازع فيه خلق الفعل لا اختياره
وكسبه فانّه من العبد قطعا وقد يعبّر عنه بالفعل

مطلب معنى مصدرى

والايقاع

والايقاع بالمعنى المصدرى كما عرفت ومنها قوله
تعالى واجعلنا مسلمين لك فانه صريح فى ان
الاسلام مجعول مخلوق له تعالى وكذا قوله تعالى
ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا قل كل من
عند الله بعد قوله وان تصبهم حسنة يقولوا
هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك فانها دالة على ان جميع الحسنات
والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها
بخلق الله تعالى ومشيته ومن هذا السياق قوله
تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان النعمة تعم الطاعات
كتب فى قلوبهم الايمان اوجد فيها وانه هو اضحك
وابكى رب اشرح لى صدرى ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وتاويل كل ذلك بالعدول عن
الظاهر خروج عن سداد العقل السليم والصراط
المستقيم بلا ضرورة داعية اليه ومن الادلة النقلية
ما تواتر معنى من الاحاديث الصحيحة المروية
عن الثقات مثل قوله عليه الصلوة والسلام ان
القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما

وقوله عليه السلام ان الله يصنع كل صانع و صنعته
وكذلك الاحاديث الواردة في باب القضاء و
القدر وكون الكل بتقدير الله تعالى ومشيته هذا
وللمعتزلة في اثبات مذهبهم وهو كون العبد
موجد الافعاله بالاستقلال شبه عقلية ونقلية
اما الاولى فمع كثرتها ترد الى امر اجمالي وهو ان
العبد لو لم يكن موجد الفعله بالاستقلال لبطل
التكليف ولم يبق للبعثة فائدة وارتفع المدح و
الذم والثواب والعقاب والجواب عن ذلك
وان كان مستصعبا عند الاشاعرة لقولهم بالجبر
في الحقيقة لكنه في غاية السهولة عند الماتريدية
فان الاختيار الجزئي المستند الى العبد استقلالا
يكون مبنى التكليف وغيره وانما قلنا بصعوبة
الجواب عند الاشاعرة لانهم اجابوا عن المدح
والذم بانهما باعتبار المحلية وعن الثواب
والعقاب بحملهما على العاديات كالاحراق
عند مماسة النار وعن التكليف والبعثة
بانهما قد يكونان دواعي الى الفعل ولا يخفى
ما فيه من الاضطراب ومخالفة المذهب

فان اختيار

فانّ اختيار العبد اذا كان مستندا الى الخلق
والايجاد قصدا وبالذّات يكون ذلك الاختيار
اضطراريّا كما هو مذهب الاشاعرة فلا يكون
للدّواعي فائدة في اختياره الفعل وكيف يتخلّص
من الجبر من يشبّه الانسان بالقلم في يد
الكاتب والوتد تحت المدقّة ويقول انّه
مضطرّ في صورة مختار عصمنا الله تعالى عن
زيغ القلوب وسيجئ تتميم البحث في مسئلة
الاختيار ان شاء الله تعالى واما شبههم
النقليّة فسبعة انواع الاوّل ما فيه اضافة
الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للّذين يكتبون
الكتاب بايديهم الثّاني ما فيه مدح او ذمّ
ووعد او وعيد وهو في غاية الكثرة والثالث
ما فيه تنزّه عمّا يتّصف به فعل العبد
كقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون الرّابع تعليق افعال العباد
بمشيّتهم كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة

كقوله تعالى استعينوا بالله السّادس
اعتراف الانبياء عليهم السّلام بذنوبهم
السّابع ما يوجد من الكفّار من التّحسّر
وطلب الرّجعة كقوله تعالى ربّ ارجعون
لعلّى اعمل صالحا والجواب عن الكلّ انّ القول
بالاختيار الجزئىّ من العبد المسمّى بالكسب
كما عرفت يدفع ذلك كلّه كما لا يخفى على من
عصم قلبه عن الزّيغ من غير حاجة الى تاويل
ولا خروج عن الحقيقة كما سمعت فى اوّل البحث
من انّ من يسند اليه الفعل ويتّصف به
هو الّذى يقوم الفعل به لا من اوجده وآجاب
محقّقوا الاشاعرة عن تلك النّصوص بانّها
معارضة بالايات الدّالّة على انّ جميع الافعال
بخلقه وايجاده والنّصوص اذا تعارضت لم تقبل
شهادتها ووجب الرّجوع الى غيرها وهذا الجواب
فى غاية السّقوط وكيف يرتضى من له عقل سليم
بتعطيل الايات البيّنات مع كونها فى غاية الكثرة
عن الشّهادة والدّلالة على المقصود والّذى *
حملهم على ذلك ما سمعت من انّه لا فرق بين

مذهبهم

مذهبهم ومذهب الجبريّة فيرد عليهم مايرد
عليهم فيرجع الى اعانة مذهب الجبريّة كما
لايخفى على المتامّل المنصف وقوله ومايظنّ
توليده من فعل انسان عطف على الافعال
اى الله تعالى خالقه ايضاً لاغير وانّما خصّه
بالذّكر مع انّ فعل الانسان يشمله ايضاً
حتّى انّ كثيرا يكتفى بذكر كون افعال العباد
مخلوقة له تعالى ولايذكر التّوليد تصريحا
للرّدّ على المعتزلة فى ذلك ايضا واشارة الى
نوع استقلاله لقولهم بانّ الفعل الاوّل يوجب
الثّانى عقلا ولذلك ذكر الظّنّ الّذى هو الظّرف
الرّاجح بناء على زعمهم كذلك والتّوليد مصدر
مبنّى للمفعول وقوله من فعل انسان ظرف
لقوله لاظرف مستقرّ بيان لما او خبر عنه
وفيه اشارة الى بطلان القول بالتّوليد وهو
ان يوجب الفعل الّذى يباشره الفاعل فعلا
اخر كحركة الاصبع الموجبة لحركة الخاتم و
القائل بذلك هم المعتزلة فانّهم لمّا اسندوا
افعال العباد اليهم وَرَاَوْا انّ الفعل الثّانى

ع وجه الاشارة انّ كونه مخلوقا
لله تعالى ينافى كونه مولّدا
من الفعل منه

المترتّب على الاوّل يوجد وان لم يقصده الفاعل
اصلا لم يتيسّر لهم اسناده اليهم ابتداء *
لتوقّفه على القصد فقالوا بالتّوليد والدّليل
على بطلان ما تقدّم من انّه لا خالق ولا مؤثّر
في جميع الكائنات الّا الله تعالى ابتداءً وانتهاءً
ونحن معاشر اهل السّنّة لا نفرق بينه وبين
الفعل الّذي يباشره الفاعل بناء على انّه ايضا
اثر الفعل بالمعنى المصدري وانّهما حاصل بكسب
واحد والمؤثّر الموجد هو الله تعالى فكلّ ما
توهّموه انّه متولّد من فعل الانسان او من
غيره فهو مخلوق لله تعالى ابتداء سواء كان
بينه وبين السّبب لزوم عادي مطّرد او
اكثري كالاحتراق عقيب مماسّة النّار و
كالولد والنّبت بسبب الجماع والزّرع
او لزوم عقلي كالانكسار عقيب الكسر
وارتفاع الخاتم في الاصبع عقيب رفع الاصبع
فانّ الاحتياج في الحقيقة راجع الى احتياج
الفعل الثّاني الى الاوّل لا الى الخالق وذلك
كاحتياج خلق العرض الى خلق الجوهر الّذي هو

محلّ العرض

محلّ العرض وكاحتياج خلق الممكن الى صفة
امكانه وسواء كان الفعل الثّاني قائما بمحلّ
القدرة كالعلم الحاصل بالنّظر او بمحلّ مباين
له متّصل به كالخاتم مع الاصبع او غير متّصل به
سواء كان على وفق اختيار الفاعل كالقطع
والذّبح وما اشبه ذلك اوْ لا على وفقه كالألم
في المضروب والاندفاع في المدفوع ولهم في تلك
الاقسام اقوال مضطربة ومذاهب مختلفة
مذكورة في المطوّلات وقد يظنّ من ظاهر كلام
النّاظم انّ الفعل هو الحاصل بالمباشرة لا المترتّب
عليه ويؤيّده ما قيل انّه ليس بكسب العبد
كما انّه ليس بخلقه لانّه قد لا يكون قائما بمحلّ
القدرة وفيه بحث لانّه اذا علم الفاعل انّه يترتّب
على فعله ذلك وصرف قدرته نحوه يكون ذلك
متعلّق القدرة ايضا قطعا واختيار العبد وتمكّنه
من عدم حصوله بهذا المعنى ويدلّ عليه قوله
تعالى ما اغنى عنه ماله وما كسب حيث اطلق على
الولد مكسوبا واعلم انّ المعتزلة لمّا زعموا انّ
خلق القبيح لا يمكن اسناده اليه تعالى حصروه

في افعال العباد واسند واخلقها اليهم فقالوا
في الاعيان المحرّمة اضافة التحريم الى العين مجاز
واوّلوا ايات التحريم بتقدير مضاف لا يعدّ فحوّلوا
الحرمة من محلّ اضيفت اليه الى غير ما اضيفت
اليه وهو غلط بيّن فانّ التحريم كما يتعلّق بالفعل
يتعلّق بالعين ويخرجه عن قابليّة الفعل فيحرم
هو ايضا لعدم المحلّ ولمّا كان الاختلاف في معنى
الهداية والاضلال فرع الاختلاف في خلق الاعمال
وانّها متبادرة في الافعال الخارجيّة عقّبه بذلك
وخصّص بعد التعميم ونصّ على كون الايمان و
الكفر ايضا بارادته وخلقه تعالى لزيادة الاهتمام فقال

هَادٍ مُضِلٌّ حَقِيقِيٌّ وَإِنْ نُسِبَا
عَلَى الْمَجَازِ إِلَى رُسْلٍ وَشَيْطَانِ

قوله هاد مضلّ خبر لمبتداء محذوف خال عن الالتباس
والاحسن انّه خبر لقوله الله في صدر البيت السّابق
لانّ المسئلة متّحدة في الحقيقة ذهب الشّيخ الاشعريّ
وغيره من اهل السّنّة الى انّ الهداية بمعنى خلق
الاهتداء وهو الايمان وما يلحقه والاضلال بمعنى
خلق الضّلالة وما يتبعه فلا تنسبان حقيقة

الّا الى الله وهو الكفر

الّا الى الله تعالى وما نسب منهما الى الرّسل و
القران والى الاصنام والشّيطان فعلى سبيل المجاز
لغويّا او حكميّا كقوله تعالى وانّك لتهدى الى
صراط مستقيم انّ هذا القران يهدى للّتى هى
اقوم وقوله تعالى ربّ انّهنّ اضللن كثيرا
من النّاس ولقد اضلّ منكم جبلّا كثيرا او حملوا
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى
على الهدى على المجاز عن الدّلالة والدّعوة
الى الحقّ والمعتزلة لمّا لم يتيسّر لهم الاعتراف
بذلك لقولهم بانّ العباد مستقلّون بافعالهم
الاختياريّة مطلقا لصحّة التّكليف وما يترتّب
عليه من الثّواب والعقاب اوّلوا الهداية بالدّعوة
الى الايمان والطّاعة وعلى الارشاد فى الدّنيا
بنصب الادلّة وفى الاخرة بالسّوق الى طريق الجنّة
والاضلال على الاهلاك او وجدان العبد او
التّسمية ضالّا والّذى يثبت ما قلنا ويبطل
قول مخالفنا وجوه الاوّل التّعليق بالمشيّة
كقوله تعالى يضلّ من يشاء ويهدى من يشاء
وفى هذا السّياق كثير من الايات ولا معنى

لتعليق الدّعوة والوجدان والتّسمية بمشيّة
الله تعالى والثانى اجماع الامّة على انّ بعض
النّاس مهديّ وبعضهم ليس كذلك
ولا انقسام فى الدّعوة والبيان لانّها عامّة
والثالث قوله تعالى انّك لا تهدى من احببت
وقوله عليه السّلام اللّهمّ اهد قومى مع
انّه عليه السّلام قد بيّن الطّريق ودعاهم
الى الاهتداء لا يقال للمعتزلة ان يحملوا ما يدلّ
على خلق الاهتداء على الدّلالة الموصلة الى النّعيم
وما يدلّ على خلق الضّلال على الدّلالة الموصلة
الى الجحيم اشتراكا او مجازا لانّا نقول لا شكّ
انّ نسبة الايصال الى الدّلالة مجاز مع قطع
النّظر عن كونهما مجازين فى معنى الدّلالة و
العدول الى المجاز انّما يصحّ عند تعذّر الحقيقة
ولو سلّم ذلك فهو لا ينافى كون الايصال حقيقة
من الله تعالى وهو خلاف مذهبهم من كون
العبد مستقلّا فى افعاله مطلقا من الطّاعة و
الايمان ومن الكفر والطّغيان نعم قد اشتهر
ذلك المعنى منهم لكنّه لا يوافق مذهبهم وقد

اشتهر

وسبب ذلك الحمل
ما ظهر على بعضهم
من المفاسد المذكورة
على تاويلاتهم

اشتهر منّا ايضاً كون الهداية بمعنى الدّلالة
على ما يوصل الى المطلوب فيجوز ان يكون حقيقة
ويطلق عليهما الهداية بالاشتراك ولعلّ ما
ذكره النّاظم مسلك المشايخ وهذا هو المشهور
فما يكون مجازاً على الاوّل يكون حقيقة على
هذا الوجه هذا هو الهداية المتعدّية المقابلة
للاضلال واما الهداية اللّازمة المقابلة للضّلال
فهي بمعنى وجدانِ ما يوصل الى المطلوب والضّلالة
فقدان ما يوصل اليه وللمحقّق سعد الملّة و
الدّين والسّيّد الشّريف في شرحهما للكشّاف
فرق بين المتعدّي بنفسه والمتعدّي بحرف الجرّ
بانّ الاوّل الاذهاب الى المقصد والثّاني الدّلالة
واراءة الطّريق وبانّ الاوّل يقال لمن يكون
في الهداية فيزداد ويثبت ولمن لا يكون فيصل
والثّاني انّما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل اليه
بالهداية وقوله الى رُسْل بسكون السّين للوزن
جمع رسول بالمعنى المساوي للنبيّ ولا يخفى انّ قوله
وانّ نسبا ليس باظهر من قوله وقد نسبا
ولمّا كان الاختلاف في كون الحسن والقبح شرعيّين

او عقليّين فرع الاختلاف في كون العبد مستقلّا
في افعاله او لا عقّب المسئلة بمسئلة الحسن والقبح فقال
الحسن والقبح شرعيّان لكنّا
نقول بالعقل ايضا قد بيّنا ان
اللّام فيهما للعهد النوعي اشارة الى ما يترتّب
عليه المدح او الذمّ في العاجل والثواب او العقاب
في الآجل وهذا هو محلّ النزاع واما ما هو بمعنى
صفة الكمال والنقصان كما في العلم والجهل او
بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته لما فيه مصلحة
او مفسدة فعقليّان بالاتّفاق ولا خلاف
بيننا وبين الاشاعرة في انّ العقل لا يستقلّ
بالحكم في حسن الافعال وقبحها وانّما الحاكم بهما
هو الله تعالى وعند المعتزلة العقل يحكم بهما
على العباد وعلى الله تعالى والشرع يبيّن ما فيه
من الحسن والقبح قبل ورود الامر والنهي وبيان
الشرع وكشفه نقول ايضا وهو الظاهر من
قوله تعالى انّ الله يأمر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء و
المنكر فانّ الظاهر منهما انّ المأمور به عدل

واحسان

من جعل العبد مجبورا
يجعلهما شرعيتين
ومن جعله مستقلّا
في فعله يجعلها
عقليتين يحكم العقل
بهما ومن توسّط
بينهما يجعل البعض
عقليّا ويجعل الحاكم
بهما هو الله
سبحانه

وقبحها

واحسان وانّ المنهيّ عنه فحشاء قبل ورود
الامر والنّهي وفي هذا الاسلوب كثير من
الايات لاثبات ما يشتهون ونفي ما يكرهون
لا كما يزعمه الاشعري ومن تبعه من انّ
الحسن انّما يكون حسناً بعد ورود الامر والقبيح
انّما يكون قبيحاً بعد ورود النّهي حتّى لو عكس
القضيّة لم يكن ممتنعا وينقلب الامر فيكون
الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ومن ذلك عرف
القبيح بانّه ما نهي عنه شرعاً نهيَ تحريمٍ
او تنزيهٍ والحسن بخلافه فيدخل فيه المباح
ايضاً اى كالواجب والمندوب وحاصل الاختلاف
بيننا وبين المعتزلة انّ العقل عندهم يستقلّ
بالحكم بهما على الله تعالى وعلى العباد ويوجب العلم
بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
آلة للعلم فيخلق الله تعالى عقيب نظر العقل
نظراً صحيحاً بلا ايجاب ولا توليد ان كانا نظريّين
وان كانا بديهيّين كحسن تصديق النّبيّ و
شكر المنعم وقبح الكذب الضّارّ وكفر المنعم
فيخلقه من غير كسب وقد لا يعرفهما العقل اصلا

بل معرفته تتوقّف على تبليغ الرّسل كحسن صوم
اخر رمضان وقبح صوم اوّل شوّال والى ما ذكرنا
من مذهبنا اشار النّاظم حيث حكم اوّلا بانّهما
شرعيّان بناء على حكم الله تعالى بهما وببيان
الكمّيّة والكيفيّة فيهما وفيما يترتّب عليهما من
الثّواب والعقاب ثمّ قال لكنّا نقول البيت مريدا
بنون الجماعة جمهور الماتريديّة واشار بقد الفيد
للتّقليل الى انّ للعقل ادراك حسن بعض الاشياء
وقبحه وكيف لا يدرك العقل بانّ الطّاعة والاحسان
فى معرض استحقاق الرّضاء والثّواب وانّ البغى
والطّغيان فى معرض استحقاق السّخط والعقاب
ومن ذلك قال العلّامة البيضاوى مع تصلّبه
فى الاشعريّة فى تفسير قوله تعالى انّى امرت ان
اعبد الله مخلصا الآية وللاشعار بانّ العبادة
المقرونة بالاخلاص وان اقتضت لذاتها ان يؤمر
بها فهى ايضا تقتضيه لما يلزمه من السّبقة
فى الدّين حيث افاد انّ فى المأمور به معنى يقتضى
الامر به وحاصل الاختلاف بيننا وبين الاشاعرة
انّ مذهبنا موجبة جزئيّة اعنى انّ حسن بعض

الاشيا

الاشياء وقبحه ممّا يدرك عقلاً ومذهبهم
سالبة كلّيّة اعنى لا شيء من الاشياء ممّا يدرك
حسنه او قبحه عقلاً والدّليل على مذهبنا انّه
قد سبق انّ معرفة الله تعالى وصفاته واجبة
بدهى اوّل الواجبات وكذلك تصديق النّبيّ
عليه السّلام واجبٌ والواجب اخصّ من الحسن
فلولم يكن ذلك الوجوب عقلا بل شرعًا يلزم
الدّور لتوقّف ثبوت الشّرع على ذلك الواجب
اتّفاقا والتّوقّف من الطّرفين باطل بالضّرورة
وادراك ذلك الوجوب لا يكون الّا بملاحظة
نفع فى اتيانه او ضرّ فى تركه من الله تعالى
فهو لامر دينىّ لا لامرٍ طبيعىّ او غرض نفسانىّ
بدليل انّ الشّرع بامره وايجابه قد بيّن واكّد
ذلك الوجوب الّذى ادركه العقل فلا يجوز
حمله على ما هو عقلىّ بالاتّفاق مع انّ ذلك
فى الحسن والواجب اخصّ منه ولا يفهم من
الواجب فيما هو اهمّ المهمّات الّا هذا المعنى
اللّهم الّا ان يفهم من غلب تعصّبه على الحقّانيّة
والانصاف كيف والواجب الّذى اثبتناه انّه

ع وهما العنيان الاخيران
للحسن والقبح
منه

م تعريض
على صاحب التلويح حيث
منع الدليل بسند حمل الواجب
على معنى صفة الكمال ثم تلقى
بالقبول فى شرح المقاصد
منه

انّما يدرك بالعقل لا بالشّرع يثبته الخصم
بالشّرع فقد اتّحد محلّ النّزاع فكيف يجوز حمله
على ما هو العقلىّ اتّفاقا واذا ثبت الحسن
بما ذكرنا ثبت انّ ترك تلك المعرفة قبيح عقلا
والوجه الثّانى انّ العارف بذاته تعالى وصفاته
لو لم يدرك بعقله انّ اثبات الشّركة وما هو
فى غاية القبح والشّناعة اليه سبحانه وتعالى
قبيح جدّا وانّ مثبته فى معرض السّخط والغضب
من الله تعالى فكلّ عاقل يحكم بسخافة عقله و
غباوة طبعه واعوجاج فكره نعوذ بالله تعالى
من الحور بعد الكور وللاشاعرة فى اثبات
مطلبهم وجوه ذكر المحقّقون منهم انّ اقواها
اثنان والبواقى ضعيفة احدهما انّ العبد مجبور
والمجبور لا يتّصف فعله بالحسن والقبح العقليّين
قلنا ان اراد وا بالمجبور انّ العبد مُلجَأ ومضطرّ
فى فعله مثلا فذلك اقبح شئ واكذب بالبديهة
وان اراد وا به انّه وان كان قادرا مختارا الّا انّه
ليس بمؤثّر ولا موجد فبعد تسليم صحّة اطلاق
المجبور على القادر المختار فالكبرى ممنوعة لانّه

لقدرته

لقدرته واختياره يمكن له ان يتصوّر حسن
فعله او قبحه اذ مدار التّصوّر هو القدرة والاختيار
على انّ ذلك الدّليل لو ثبت فقد ينفى الحسن
والقبح الشّرعيّين ايضا لانّ التّكليف لا يكون
للمجبور فلا يتّصف فعله بالحسن والقبح الشّرعيّين
ايضا وثانيهما انّ قبح الكذب لو كان لذاته
لما تخلّف عنه والتّالى بط فكذا المقدّم امّا بيان
الملازمة فلانّ ما بالذّات لا يزول وامّا بطلان
التّالى فلحسن الكذب اذا كان فيه انجاء للمتوعّد
بالقتل قلنا مدفوع من وجوه الاوّل انّ هذا
لا يقوم حجّة علينا اذ لم نقتصر الحسن والقبح
فى ذات الفعل بل عمّمناهما بان يكونا امّا لمعنى
فى نفس الفعل او لامر خارج عنه والثّانى انّ
الاضافة قد تكون مقوّمة للفعل الّذى هو
عرض نسبىّ فذات الكذب هو الكذب الضّارّ
وذات الشّكر هو شكر المنعم بالاضافة لا بدونها
والثّالث انّك قد عرفت انّ مدّعاهم سالبة
كلّيّة فالسّلب فى مادّة مخصوصة لا يثبت
مدّعاهم وهو ظاهر والرّابع انّ القبح لا ينفكّ

عنه غاية الامر انّ ترك الانجاء اقبح منه
فيجب العمل بترك الاقبح فجاء الحسن من هذه
الجهة وهو لا ينافي القبح الذاتي المغلوب الا
ترى انّ الانجاء المذكور لو حصل بالصدق لكان
احسن ومن الوجوه الضعيفة لزوم اجتماع
المتنافيين فيما اذا قال لاكذبنّ غدا فاذا جاء
الغد فكذبه قبيح ولاستلزامه الصدق في الامس
حسن وكذا ترك الكذب حسن ولاستلزامه
القبيح وهو كذب الامس قبيح وبيّنوا ضعفه
بانّه مبنيّ على انّ مستلزم القبيح قبيح ومستلزم
الحسن حسن وهذا ممنوع لانّ الحسن قد
يستلزم القبيح وكذلك عكسه غاية الامر انّه
يتعدّد جهة الحسن والقبح ومن جمع المتنافيين
ما سمّاه شارح المقاصد مغلطة جذر الاصمّ
مثل قول القائل كلامي هذا كاذب فانّ صدقه
مستلزم لكذبه وبالعكس قال تحيّر في حلّها
عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولقد تصفّحت
الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملّت
كثيرا فلم يظهر الّا اقلّ من القليل ثمّ ذكر وجها

وزيّفه

وزيّفه بقوله لكنّ الصّواب عندى فى هذه
القضيّة ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن
حلّ الاشكال أقول لقد بالغ فى ذلك وحقّ
الكلام انّ الحكم فى القضايا المتعارفة انّما هو
على ذات الموضوع الّذى يصدق عليه عنوانه
وليس للموضوع فى هذه القضيّة فرد يصدق
عليه انّه كلام فلو قلنا انّ نفسه يكون ما صدق
عليه على ان يكون التّقدير كلامى هذا كاذب
كاذبٌ فيكون موضوع القضيّة قضيّة موضوعها
نفس الكلام ايضاً فتنقل الكلام اليه وهلمّ جرّاً
فلا يوجد قضيّة يصحّ ان يخبر عن كذبها فاذا
لم يكن للكلام خارج غير نفسه لا يكون خبرا
ولا يحتمل الصّدق والكذب فيكون ذلك من
لغو الكلام وليس ذلك مثل قولنا زيد قائم
كاذب كاذب فانّه كلام مفيد وفى هذا المسلك
ما ذكره الدّوانى فى شرح التّهذيب حيث قال
ولعلّك تفهم من هذا التّفصيل انّ قول القائل
كلامى هذا صادق مثلا مشيراً الى نفس هذا
الكلام ليس خبرا اصلا وان كان فى صورة الخبر

لانتفاء الحكاية الّتى تقتضى مغايرة بين
الحكاية والمحكىّ عنه نظيره ان يتصدّى
النّقّاش ان ينقش صورة على انّها حكاية
عن نفسها فانّه مع انّه اخبار لاطائل تحته
بل غير محصّل لايجرى فيه التّخطئة ولقد
اجاد صاحب المفتاح حيث قال يرجع احتمال
الصّدق والكذب الى امكان اجتماع النّسبة
الذّهنيّة مع ثبوتها فى الواقع ولاثبوتها فانّه
يمكن ادراك انّ زيداً قائم سواء كان زيد
قائما فى الواقع او قاعدا ولاشكّ انّه اذا كان
حكاية عن نفسه كما فى المثال المذكور لايمكن
ذلك اذ يمتنع بالذّات اجتماع ثبوت الشّئ
مع انتفائه انتهى ولمّا كان مذهبنا متوسّطاً
بين القدريّة المفوّضة لافعال العباد الى ايجادهم
وتاثيرهم فيها والجبريّة القائلة بان لادخل
للعباد فى افعالهم بل هم بمنزلة الجمادات اشار
بقوله الله خالق افعال العباد الى الرّدّ على الفرقة
الاولى ومن يحذو حذوهم وبهذا البيت
الى الرّدّ على الفرقة الثّانية ومن يحذو حذوهم

فقال

فقال

وَلِلْعِبَادِ اِخْتِيَارٌ وَهُوَ كَسْبُهُمْ

فيوصفون بطوع او بعصيان

اثر اللام المفيدة للاختصاص ولم يقل وفي العباد اشارة الى الردّ على الاشاعرة حيث انّهم ايضاً يثبتون الاختيار في العبد لكنّهم يجعلون الاختيار اضطراريّاً فلا يكون له اختصاص بالعباد بل هو مجرّد مقارنة القدرة المخلوقة للفعل بلا مدخل فيه اصلاً واشار بقوله فيوصفون بطوع او بعصيان الى انّ ذلك الاختيار هو مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب وحاصله اشارة الى الاستدلال بقياس استثنائيٍّ خُلْفيّ هكذا لو لم يكن للعباد ذلك الاختيار لما صحّ اتّصاف افعالهم بالطّاعة والعصيان لكنّ التالي بيّن البطلان فكذا المقدّم وثبت نقيضه وهو ان يكون للعباد اختيار جزئيّ بها يثابون وعليه يعاقبون واعلم انّ الفعل المتنازع فيه بانّه بايجاد الله تعالى بلا مدخل للعبد فيه او مع مدخل ما فيه او بايجاد العبد

ع كما انّ اصل الكلام ردّ على الجبريّة منهم

استقلالاً هو الهيئة الموجودة الحاصلة
بالمصدر الذى هو الايقاع وليس لنفس
المصدر وجود فى الخارج عند المتكلمين
بل هو امر اعتبارى والا يلزم ايجاد امور
غير متناهية فيما اذا اراد الفاعل ان يفعل
شيئا واحدا فهو فعل حدث فى غير متنازع فيه
اما بطلان الجبرية فقد اتفق العقلاء على
بداهته ضرورة الفرق بين حركة الارتعاش
والحركة الاختيارية واما بطلان مذهب القدرية
فقد سبق تقريره بما لا مزيد عليه بانه
لا مؤثر ولا موجد فى جميع الاشياء الا الله
العليم القدير بقى الكلام بين فريقى اهل
السنة والجماعة الاشاعرة والماتريدية
فاعلم ان فعل العبد بالمعنى الذى ذكرنا
انما يوجد بالقدرة القديمة باتفاق اهل
السنة والجماعة وقدمت ومذهب الماتريدية
بناء على عدم تجويزهم بتكليف ما لا يطاق
ان القدرة التى اوجدها الله تعالى فى العبد
مقارنة وموافقة لفعله ليست مناطاً للتكليف

والقدرية

مطلب بطلان الجبرية

اذ لا شعور

اذ لا شعور بها الا عند الفعل وانما هي القدرة
السابقة التي هي سلامة الاسباب والآلات
فتلك القدرة الحادثة عندهم قدرة اتصاف
واكتساب للفعل عليها يترتب الثواب والعقاب
اذ عادة الله تعالى جرت بالخلق والايجاد
عقيب اختيار العبد الاتصاف بالفعل اذ القدرة
المذكورة مع مقارنتها للفعل صالحة للتعلق
بالضدين فصرف العبد اياها الى كل منهما
على سبيل البدل هو القصد والاختيار والارادة
الجزئية وهو الايقاع والكسب اى مباشرة
السبب وكلها واحد بالذات وهو ترجيح جانب
الوجود مثلا ومختلف بالاعتبار فهذا الصرف
لصدوره من العبد يسمى كسبا ولحصول المباشرة
به يسمى ايقاعا ولتعين الارادة والقدرة
المخلوقتين قصدا يسمى ارادة جزئية واختيارا
جزئيا فهو من العبد واستناده الى الله تعالى
بمعنى استناده الى موجودات خلقها الله
تعالى قصدا وبالذات لا ان الله تعالى خلق هذا
الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فيه

ولانّه غير موجود في الخارج بل هو امر اضافيّ
لا يتعلّق به الخلق والايجاد فلا يحتاج الى اختيار
آخر بل يحتاج الى صفة الارادة المخلوقة في العبد
قصداً وبالذّات الّتي من شانها التّخصيص
والتّرجيح وتحقيق ذلك انّ الارادة ليست
لذاتها مقتضية للتّعلّق باحد المقدورين
والّا ففي العبد يقتضي ان يكون مجبوراً محضاً
منافياً لخلق القدرة فيه بل هي صالحة للتّعلّق
بهما على سبيل البدل كالقدرة ثمّ تعليق
الارادة باحدهما بصرف القدرة الى ذلك
الطّرف اضافة ونسبة بينهما فهي من
الاعتباريّات الّتي لا وجود لها في الخارج
ثمّ الفرق بين الخلق والكسب انّ الخلق فعل
يوجد به الاثر في محلّ غير الفاعل مع صحّة
انفراده بالوصول الى الاثر مع العلم التّام
بجميع ذلك والكسب فعل له مدخل في وجود
الاثر في محلّ هو الفاعل بلا صحّة انفراده به
وبلا علم تامّ فيكون مقدور الله تعالى قدرة
ايجادٍ وتاثيرٍ ومقدور العبد قدرة اتّصاف

واكتساب

وامّا في الله تعالى
فيستلزم الايجاب
وهو ينافي الاختيار
وقد سبق الاشارة اليه
منه

واكتساب عليها يترتّب الثّواب والعقاب
وهذا هو المطابق لقول السّلف ان لا جبر ولا
تفويض ولكن امرٌ بين امرين ومعنى هذا
القول الجزل انّه لا جبر اى لا يجب الاثر بمجرّد
خلق القدرة الحادثة مقارنة للفعل ولا تفويض
بخلق القدرة السّابقة الّتى هى مناط التّكليف
وهو سلامة الاسباب والآلات كما يقول به
المعتزلة بل امر بين امرين وهما الجبر والتّفويض
بان يخلق الله تعالى القدرة الحادثة المقارنة
للفعل فيرتفع التفويض ومع ذلك انّها تصلح
للضّدّين ويترجّح احدهما بانضمام اختيار العبد
الى تلك القدرة فيرتفع الجبر وما قلنا من انّ
القدرة الحادثة مع مقارنتها للفعل تصلح للضّدّين
هو المنقول عن ينابيع العلوم سراج الامّة
امام الائمّة علم الهدى واليقين ابى حنيفة
نعمان بن ثابت رضى الله تعالى عنه وهو الموافق
للمعقول لانّ صلاحيّة تعلّق القدرة بالضّدّين
مقتضى ذاتها ومقتضى الذّات لا يتخلّف عنها
فعند تعلّقها بالايمان مثلا صالحة للتّعلّق

بضدّه لئلّا يلزم الالجاء وفي عكسه كذلك
لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لا ينافي
خلقها مقارنة للفعل غاية الامر بقاؤها صالحة
للتعلّق بالضدّ الاخر امّا بعينها او بتجدّد امثال
فالكافر قادر على الايمان المكلّف به بتلك
القدرة التي صرفها الى الكفر وهذا ممّا اشكل
على الفاضل سعد الدّين فزعم لزوم كون القدرة
قبل الفعل هذا وخالفنا الاشعريّ ومن تبعه
في ذلك كلّه فذهب الى انّ القدرة المقارنة
للفعل لا تصلح للضدّين وانّه يجب بها الاثر و
الى انّ اختيار العبد مخلوق لله تعالى قصدا و
بالذّات قطعا للتّسلسل وانّ الشّرط العاديّ
هو مجرّد مقارنة القدرة المخلوقة كذلك فلم يبق
للعبد دخل في حصول الاثر فوقع في الجبر والتزم
جواز التّكليف بما لا يطاق وقال انّ الله تعالى
يعاقب على التّرك مثلا مع عدم القدرة ولا
يقبح هذا منه ثمّ اعلم انّ اسم القدريّة كما
يطلق على المعتزلة اطلاقا شايعا لمبالغتهم
في نفي القدر يطلق على المجبرة ايضا لمبالغتهم

في الاثبات

فى الاثبات لقولهم بانّ القضاء والقدر بمعنى
الايجاب والالزام فلا يكون للعبد مدخل فى
فعله والدّليل على الاوّل قوله صلّى الله تعالى
عليه وسلّم القدريّة مجوس هذه الامّة وقوله
عليه السّلام اذا قامت القيامة نادى منادٍ
فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدريّة
ولا يخفى انّ المجوس هم الّذين ينسبون
الخير الى يزدان والشّر الى اهرمن ويعنون
بالاوّل الله سبحانه وبالثّانى الشّيطان
والمعتزلة موافقون لهم فى ذلك كما سبق
فى اوّل الكتاب وانّ من لا يفوّض الامور
كلّها الى الله تعالى ويفوّض بعضها الى نفسه
يكون هو المخاصم لله تعالى وايضاً من يضيف
القدر الى نفسه ويدّعى كونه الموجد والمقدّر
هو اولى باسم القدريّة واما الدّليل على الثّانى
وهو انّ القدريّة قد تطلق على الجبريّة فقد
روى عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه
وسلّم انّه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرنى يا عجب شئ رايت فقال رايت اقواما

ينكحون امّهاتهم وبناتهم واخواتهم
فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء
الله علينا وقدره فقال صلّى الله تعالى عليه
وسلّم سيكون فى اخر امّتى اقوام يقولون
مثل مقالتهم اولئك مجوس امّتى وروى
عن الحسن عن حذيفة عن النّبىّ عليه
السّلام قال لعنت القدريّة على لسان سبعين
نبيّا قال قيل من القدريّة يا رسول الله قال
قوم يزعمون انّ الله قدّر عليهم المعاصى
وعذّبهم عليها وروى عن الاصبغ انّ شيخا
قام الى علىّ بن ابى طالب كرّم الله تعالى وجهه
بعد انصرافه من صفّين فقال اخبرنا عن
مسيرنا الى الشّام اكان بقضاء الله وقدره فقال
والّذى فلق الحبّة وبرأ النّسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الّا بقضاء الله
وقدره فقال الشّيخ عند الله احتسب عنائى
ما ارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايّها
الشّيخ عظّم الله اجركم فى مسيركم وانتم
سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا

فى شئ

في شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك لعلك ظننت قضاءً لازماً
وقدراً حتماً لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم تات لاثمة الله لمذنب ولا محمدة لمحسن
ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيئ
ولا المسيئ اولى بالذم من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله
امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً
لم يعص مغلوباً ولم يطع بكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ
وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما
فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله تعالى

وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الامام
حسن بن علي رضي الله تعالى عنهما بعث
الله محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون
ذنوبهم على الله تعالى وتصديقه قوله تعالى
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها
اباءنا والله امرنا بها وفي الاكمال عن مالك
تستتاب القدرية قال يعني الجبرية ففي
ذلك كله تصريح باطلاق القدرية على المجبرة
ايضا وان لم يشتهر لما لغتهم في اثبات
القضاء والقدر حيث جعلوهما موجبين
ملزمين لفعل العبد حتى حملوا ذنوبهم
على الله تعالى عن ذلك والمعتزلة بالغوا في
نفيهما مطلقا فاستحقوا هذا الاسم وانما
الاقتصاد والعدالة اثباتهما لا على وجه
الايجاب والالزام بان يكون معناهما العلم
المحيط المتعلق بالاشياء في الازل وكتابتها
في اللوح المحفوظ وهذا هو المذهب الحق
الصريح لا يحوم حوله شائبة الافراط والتفريط

مطلب

وهو

وهو المطابق لقول اكابر السلف انه لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين وفي هذه
الروايات دلالة صريحة على ان فعل العبد
باختياره المستند اليه خالياً عن الجبر فيه
وقد وفق الله تعالى بذلك العلماء الحنفية
فهم السابقون الحائزون قصب السبق
في الاصول والفروع فالدين حنفي والعلم
حنفي والحمد لله على ذلك ولما صرح في
البيت السابق بان الماتريدية قائلون
بالحسن والقبح العقليين في الجملة توهم انهم
قائلون بان الحاكم بهما هو العقل كما هو عند
المعتزلة اشار الى الفرق بينهما فرد مذهب
الاعتزال ليتميز الصواب عن الخطاء فقال
لا دخل للعقل في حكم الاله وفي
تجويز تعليله في البعض قولان
ولما كان فعل الله تعالى متضمناً لحكمه جعل قوله
وفي تجويز تعليله في حكم الاستثناء من قوله
لا دخل للعقل في حكم الاله ادراجاً لضمير تعليله

الى حكم الا لدلان التجويز المذكور بمنزلة الحكم
بالعقل على فعله المشتمل على الحكم والمعنى ان
الحكم بجواز كون بعض افعاله تعالى معللة
بالاغراض فيه قولان من اهل السنة احدهما
الجواز والاخر عدمه والاظهر ان القولين من
الماتريدية والمراد بافعال الله تعالى ما لا يكون
بواسطة العبد فى تعليل هذه الافعال مذاهب
ثلثة احدها ان شيأ منها لا يجوز تعليله بالغرض
وهذا مذهب الاشاعرة وثانيها انه يجب تعليل
كل فعل من افعاله تعالى بالغرض وهو مذهب
المعتزلة وثالثها وهو المذهب الوسط الحق
مذهب الفقهاء وجمهور الماتريدية انه يجوز
تعليل افعال الله تعالى بمصالح العباد ومنافعهم
تفضلا واحسانا والقران وكتب الاحاديث
مشحونة بذلك وتاويل الكل بجعل اللام على العاقبة
او بغيره تعسف وارتكاب تجوز من غير ضرورة
قال فى التوضيح وما ابعد من الحق قول من قال
انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم
السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم

مطلب

فمن انكر

فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وامثال ذلك كثير في القران دالة على ما
قلناه انتهى وقال شارح المقاصد مع
تصلبه في الاشعرية والحق ان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بني
اسرائيل فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان
القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم انتهى
وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث تعالى
عن ذلك فان قالوا لا عبث لاشتماله على الحكم
والمصالح نقول ذلك لا يخرجه عن العبث في الابتداء
فانه انما يتخلص عن العبث بعد ترتب المصلحة
التي لم تكن مقصودة منه وايضا لا شك انه تعالى

ومن هذا ذهب الفقهاء باسرهم
الى القول بالتعليل لتوقف
الاجتهاد على التعليل
منه

عالم بتلك المصلحة وترتبها على الفعل فكيف
يتصور ان يفعل شيئا بلا قصد اليه مع ان
المترتب قد يكون مقصودا بالذات والفعل
المترتب عليه وسيلة اليه ويدل عليه ايضا
دلالة ظاهرة ما اشتهر رواية من الاحاديث
القدسية كنت كنزا مخفيا فاردت ان اعرف
فخلقت الخلق ومن هذا فسر قوله تعالى الا
ليعبدون بقولهم الا ليعرفون وللاشاعرة
في اثبات مطلبهم السالبة الكلية وجهان
احدهما انه لو كان فعله تعالى معللا بالغرض
لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو
اصلح له من عدمه وهو معنى الكمال واجيب
عنه بان الغرض عائد الى العباد وان كان
مستويا بالنسبة اليه تعالى ولا نم الترجيح
من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية
بالنسبة الى العباد مرجحا فان قالوا لا بد من
الاولوية بالنسبة اليه ليصلح كونه غرضا قلنا
قلنا هذا اعادة للممنوع ولو سلم نزلنا عنه

وقلنا

وقلنا بعدم كفايتها بالنسبة الى العباد فنقول
ليس المراد بالاولوية النفع العائد اليه تعالى
فانه غير صحيح بل المراد هو الرجحان عنده
ولم يقم دليل على انتفائه منه تعالى بل وقوعه
مجزوم فانا نجزم ان ما هو مظهر لرضائه
راجح عنده وما هو موقع سخطه مرجوح
عنده مع انه لا يتصور نفع او ضر في حقه
تعالى على ان الاولوية المذكورة ليست من
صفات الذات حتى يلزم كونه ناقصا في
ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل هو
من صفات الافعال والاضافات التي دائما
في التجدد والانقضاء مع ان الاستكمال بصفة
التكوين ولا كلام في جوازه سيما عند من يقول
بقدم صفة التكوين والثاني من الوجهين
انه لو كان فعله تعالى لغرض لم يكن جميع الكائنات
حاصلة بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك
الفعل وتوسطه لان هذا معنى الغرض واللازم
باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى
ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية

من البعض اقول معنى استناد الكل اليه تعالى
ابتداء استقلاله بالخلق والايجاد بلا وساطة
علة كما هو راى الفلاسفة وهذا لاينافى
توقف حصول البعض الاخر كخلق الاعراض
الجسميّة الموقوفة على خلق الاجسام الايرى
انّ بعض افعال الله تعالى مسبّب عن فعل اخر
كما انّ هلاك قوم بعد قوم مسبّب عن تكذيبهم
الرّسل واذا جاز ان يكون فعله مسبّبا عن
فعل حادث فبالاحرى جواز كونه مسبّبا عن
ارادته تعالى بالفعل الحادث كالقصد لاهتداء
الخلق فانّه سبب لارسال الرّسل وانزال
الكتب وقد استدلّ ايضا بانّه لو كان كلّ
فعل له تعالى معللا بالغرض يلزم التّسلسل
وردّ بما سبق من انّ المراد فعل الله تعالى
بلا واسطة العبد فيجوز ان يكون فعل الغرض
فعل العبد وانّ كان الموجد هو الله تعالى فلا
تسلسل وبانّ تخليد الكفّار فى النّار لايعقل
فيه نفع لاحد وردّ بانّ عدم العلم لايوجب
العدم واحاطة الكلّ علما ليس فى وسع احد

سوى علام الغيوب وانه تثبيت قوله تعا
ثم يجزيه الجزاء الاوفى على ان الاشعرى
يقول البتة فى التخليد حكمة ومصلحة فيجوز
ان يكون تلك علة غائية للتخليد ثم هذان
الدليلان الاخيران لا يثبتان المدعى الذى هو
السالبة الكلية لما عرف فى موضعه ان بطلان
الايجاب الكلى لا يوجب اثبات السالبة الكلية
بل هما على تقدير تمامیتهما ببطلان مدعى الخصم
الذى هو الموجبة الكلية اعنى قولهم كل فعل
الله تعا يجب ان يكون معللا بالغرض واعلم
ان الغرض فى الحقيقة يرجح الارادة فكما ان
الارادة يرجح جانب الفعل مثلا على الترك
كذلك الغرض يرجح تعلق الارادة بجانب
الفعل وحاصله ان ارادة الشئ كاهتداء
الخلق يكون باعثا لارادة شئ اخر كارسال
الرسل كما ان حصول الثانى باعث لحصول
الشئ الاول فى الخارج ولا ارتياب فى ان لا محذور
فى توقف ارادة على ارادة اخرى توقفا اختياريا
والعجب من الاشاعرة حيث فروا من القول

بمثل هذا التوقف ووقعوا في ورطة اكبر منه
حيث جوزوا صدور هذه الافعال العظام
عن الملك العلام من غير قصد الى ما يترتب
على تلك الافعال والفعل الاختياري من غير
قصد منه مما لا يجوزه العقلاء على العاجز فضلا
عن القادر الحكيم الخبير ولذلك ترى المحققين
منهم مع كون انكار التعليل مذهبهم يعترفونه
ويصرحون به كقولهم الحق من البعثة ومن كذا
وكذا وذلك لكون التعليل مركوزا في نفوس
العقلاء والله هو الهادي لسواء السبيل
ولا يكلف عبد فوق طاقته
لكنه لا يعقل عاجز عاد
كلمة فوق ههنا اسم بمعنى ما لا يسعه الطاقة
كما ان الوسع بمعنى ما يسعه الطاقة مفعول
ثان لقوله لا يكلف والاول قد اسند اليه
وجعل الكلام في تقدير لا يكلف عبد بما هو
فوق طاقته حفظا لظرفية فوق تكلف لا يكاد
يوجد له نظير وهو حذف الموصول مع صدر
صلته وحذف الجار والضمير في لكنه راجع

الى عدم

الى عدم التكليف يعنى نقول بعدم وقوعه بناء
على ان الشرع انما ورد بذلك ولا نقول بعدم
جواز وقوعه بالاستدلال عليه عقلاً فان
العقل قاصر عن الحكم باشال ذلك لجواز
ان يقع لحكمة لا تطلع عليه احد كما يدل عليه
قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
وفى هذا رد على المعتزلة فان بعضا منهم
ادعى الضرورة بقبحه وبعضهم استدل عليه
بان تكليف ما لا يطاق مذموم عند العقلاء
لعجز المكلف وعدم طاقته على الاتيان بما
كلف به ولما كان نفى الجواز مبنيا على القول
بالقبح العقلى الذى يقول به المعتزلة كان
المسئلة من فروع مسئلة الحسن والقبح
ومنا من يقول بعدم جواز التكليف بما
لا يطاق لكن بناء على انه لا يليق من حكمته
وفضله لا بناء على الحكم بقبحه اولكون
الاصلح واجبا على الله تعالى كما هو عند
المعتزلة وهذا هو الاظهر ثم كلام الناظم

المحقق صريح في ان ما لا يطاق لا يكلف به
وهو الممتنع لذاته كجمع الضدين او الممتنع
لغيره كخلق الجسم والطيران في الهواء و
ان ما كلف به فهو مطاق كايمان الكافر و
طاعة العاصي فانه وان كان ممتنعا ايضا
بالنظر الى تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه
لكنه ليس مما لا يطاق بالنظر الى نفس
العبد بناء على كونه مختارا سيما على القول
بان القدرة الحادثة مع الفعل صالحة للضدين
كما هو راي الماتريدية على ما سبق وهذا
هو المطابق للمشهور والمنصوص عليه في الكتب
من ان العبد لا يكلف بما ليس في وسعه و
اما مذهب الاشعري فيشكل تطبيقه بذلك
وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فمن نظر الى امتناعه وجعله مما لا يطاق
ثلث التقسيم وقال ان ما لا يطاق على ثلث
مراتب اقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق
وجمع الضدين واوسطها ما امكن في نفسه

وامتنع

وامتنع لغيره سواء لم يقع اصلاً كخلق الاجسام
او عادة كالصعود الى السماء وادناها
ما يمتنع لعلم الله وارادته تعالى بعدم وقوعه
ومن ههنا قيد تكليف ما لا يطاق واقع
عند الاشعرى مريداً للاخير فالاولى قد
تردّد فى جواز التكليف بها بناء على انه
يستدعى تصوّر المكلّف به واقعا والممتنع
لذاته هل يتصوّر واقعاً اولا فيه تردّد و
اختلاف وظاهر كلام شرح العقايد ان
الشيخ الاشعرى مع المجوّزين ولا يقع
التكليف بها عند جمهور اصحابنا خلافا
للامام الرازى وامام الحرمين فانهما قائلان
بوقوعه فضلا عن الجواز مستدلّين بتكليف
الايمان لابى لهب فان الامر بتحصيل الايمان مع العلم
بانه لا يؤمن امر بجمع بين الوجود والعدم
وضعفه ظاهر فانا لو سلّمنا ان ابا لهب
مكلّف بتصديق كل خبر مفصلاً لا نصّ فى
الكتاب الكريم على عدم ايمانه وانما المنصوص
عليه صليّه فى النار وهو لا يوجب عدم الايمان

والثانية يجوز التكليف بها عند الاشاعرة
ولا يقع اتفاقا وهذا الجواز بمعنى طلب
تحصيل الفعل واستحقاق العقاب بتركه
واما جواز التكليف للتعجيز فانه لا خلاف
فيه فهذا هو محل النزاع واما عدم وقوعه
فمتفق عليه والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق
للقطع بان من مات على الكفر والفسق
فهو عاص لعدم الاتيان بما كلف به لكن
عندنا انه ليس مما لا يطاق وعنده منه
وقد كلف به فالنزاع بيننا وبينهم في ذلك
راجع الى الاختلاف في مسئلة الجبر

لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا
بالكفر والفقر والبلوى واحزان
هكذا فيما رأينا من النسخ والاولى الاصلح
بلام التعريف لئلا يلزم خلو اسم التفضيل
عن احد الامور الثلثة هي اللام والاضافة
ومن التفضيلية ولا يختل الوزن لانه يقرأ

بالنقل

بالنّقل وهو شايع والفرض بمعنى الوجوب
واختياره عليه للوزن ولعدم الفرق بينهما
بناءً على انّ المراد الوجوب العقلىّ لا الشّرعى
الّذى ثبت بدليل ظنّىّ يستحقّ تاركه العقاب
اراد المحقّق بهذا الكلام ردّ المعتزلة لقولهم
بوجوب الاصلح عليه تعالى فذهب البغداديّون
منهم الى انّه يجب على الله تعالى ما هو اصلح
لعباده فى الدّين والدّنيا واراد وابه الاصلح
فى الحكمة والتّدبير قيد ولا يرد عليهم شيء
من المفاسد اقول ان اراد وا الاصلحيّة و
الاكمليّة فى نفس الحكمة والتّدبير فلا يرد
عليهم شيء سوى بطلان القول بوجوب
شيء عليه تعالى لكنّه يرجع الى تحسين افعال
الله تعالى ولا يكون الاصلحيّة بالنّظر الى العباد
وانّما الكلام فيه وان اراد وا الاصلحيّة
بالنّظر الى العباد فى الحكمة والتّدبير فيرد
عليهم ما يرد عليهم وذهب البصريّون
منهم الى انّه يجب عليه تعالى ما هو اصلح
لعباده فى الدّين فقط واراد وابه الانفع لهم

الآوان
كالزمان
لفظا ومعنى
مث

فمنهم من اعتبر ذلك في جانب علم الله تعا
كالجبائي فلزمه ان لا يبلغ اوان التكليف و
بذلك الزمه الشيخ الاشعري وقصتهما
مشهورة ومنهم من لم يعتبر ذلك فيه وزعم
ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف
يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب
فيمن مات صغيرا ولزم ايضا ان يكون
التعريض للثواب انفع للكافر من كفره
وغاية مشبهتهم في ذلك قياس الغائب
على الشاهد قالوا نقطع بان الحكيم اذا
امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما
يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل عد في زمرة
العقلاء من جملة البخلاء ورد بانه يجوز
ان يكون ذلك على تقدير تحققه لامور كل
منها منتف في الغائب ولنا بعد تبيان فساد
اصلهم من القول بالوجوب عليه تعالى
وجوه منها ما ذكره المحقق لكن قوله بالكفر
رد على الفريقين جميعا وما بعده رد على البغداديين

فقط

فقط وليس فيه ردّ على من لم يعتبر الانفع في جانب
علم الله وقدمّ انفا فساده من وجهين و
معنى الابتلاء بالكفر خلق الكافر او عدم اماته
في صغره او سلب عقله لا خلق الكفر لعدم قولهم
بذلك فيعتبر فيه عموم المجاز وكلامه يحتمل على
معنيين احدهما انه لو وجب على الله الاصلح
لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذّب بالبليّة
والاحزان وثانيهما لو وجب عليه تعالى ذلك
لما خلق كافرا ولا فقيرا ولا معذّبا بالبليّة و
الاحزان ومنها انه لو وجب عليه تعالى ذلك
لما كان له منّة على العباد واستحقاق شكر في
افاضة انواع الخيرات لكونها اداءً للواجب
كمن يؤدّي ما لزم عليه ومنها انه يلزم ان
يكون اماتة الانبياء المرشدين وابقاء ابليس
وذرّياته المضلّين اصلح لعباده وكفى بهذا
فظاعةً وزاد في شرح المقاصد انه لو وجب
على الله تعالى الاصلح لعباده لما ضلّ المعتزلة
طريق الرّشاد وهذا مبنى على التحقيق ولا
يصلح للالزام قال في شرح العقايد ولعمري

انّ مفاسد هذا الاصل بل اكثر اصول المعتزلة
اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك
لقصور نظرهم فى المعارف الالهيّة ورسوخ
قياس الغائب على الشّاهد فى طباعهم
وَالرِّزْقُ مَا سِيقَ لِلْحَيَوَانِ يَأْكُلُهُ
مُحَرَّمًا اَوْ مُبَاحًا فَهُوَ قِسْمَانِ
الرّزق مصدر فى الاصل سمّى به المرزوق
كالخلق بمعنى المخلوق وقوله يأكله جملة استينافيّة
او حاليّة مراد منه الفعل لاصحّة الاكل لانّ
كلّ احد يستوفى رزقه ولا ياكل رزق غيره وهذا
لايستقيم اذا اريد صحّة الاكل وهذا التّفسير
اخصّ اذ لا يشمل غير المأكول واخصّ منه
ما فسّره بعضهم وهو ما ساقه الله تعالى
الى العبد فاكله حيث لا يشمل غير رزق العبد
ثمّ هذا التّفسير اولى من التّفسير المختار
فى الابكار وهو كلّ ما انتفع به حيّ سواء كان
بالتّغذّى او بغيره مباحًا او حرامًا لخلوّه عن
معنى الاضافة الى الله تعالى مع انّه معتبر

فى مفهوم

فى مفهوم الرزق عند اهل السنة واحسن
منه تفسيره بما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع وهو الاوفق لقوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون ولقولهم فلان مرزوق بالولد الصالح
لان المنفق عام ولا بد من تعميم الانتفاع من
الدنيوى والاخروى والا فلا يتصور الانفاق
فيما انتفع به نفسه من المأكول والمشروب
والملبوس ويرد على التفسيرين الاخيرين
جواز اكل شخص رزق غيره اللهم الا ان يراد
بالانتفاع الدنيوى التام وهو لا يحصل الا
باكل المأكولات ولبس الملبوسات فلا يوافق
الاية فى اطلاق الرزق على المنفق وقد يقال
اطلاق الرزق على المنفق لكونه فى معرض الرزق
ولا يبعد ان يحمل فى الاية على المعنى اللغوى
والمعتزلة لما لم يكن الحرام رزقا عندهم
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة
بما لا يمنع من الانتفاع به واورد على الاول
بخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء
وعليه وعلى الثانى ان المنتفع بالحرام طول

عمره لا يكون مرزوقا وهو خلاف ما عليه الاجماع
وخلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها مع الاخلال بما فيه من الاضافة
الى الله تعالى على التفسيرين ومبنى كلامهم
ان الرزق مستند الى الله تعالى والقبيح لا يسند
اليه عندهم ولانه لو كان الحرام رزقا لما جاز
الذم والعقاب عليه وكلاهما فاسد اما الاول
فقد علم فساده من فساد اصلهم في مسئلة
خلق الاعمال واما الثاني فلان الذم والعقاب
لاكتسابه المنهي عنه باختياره كما في ارتكاب
سائر المعاصي اذ لا ضرورة تدعو الى الحرام
فليكف وليجتهد في تحصيل الرزق من الحلال
والعصمة من واهب العطايا ذي الجلال

وَلَا يُقَدَّمُ حَيَوَانٌ عَلَى أَجَلِهِ

وَإِنْ تَقَطَّعَ فِي أَنْيَابِ غِيلَانِهِ

فيه مسامحة والتقدير ولا يقدم موت حيوان
على اجله واجل الشيء يقال لجميع مدته و
لاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او
اخر الشهر وههنا بمعنى اخر مدة الحيوة وهو

بتقدير مضاف وجعل المضاف اليه عوضا عن المضاف

الشايع

الشّايع فى الاستعمال فهو الوقت الّذى علم
الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه والغيلان
جمع غول وهو كلّ ما يغتال الانسان فيهلك
ومعنى ان الوصليّة انّ الموت لا يقدّم
على الاجل كما لا يؤخّر عنه اذا كان سببه
فى غاية القلّة والندرة كالتقطّع بانياب
الاغوال فبالاولى فيما اذا كان السّبب
متعارفا او قريبا منه وقد يعبّر عن المطلوب
بانّ المقتول ميّت باجله وبانّ الاجل واحد
والمق من الكلّ انّ كلّ حىّ مالك مستوف
من غير تقدّم ولا تاخّر مقتولا كان او غيره
لا كما زعم الكعبى من المعتزلة انّه مقتول
وليس بميّت فرقا بين الموت والقتل بانّ الموت
فعل الله تعالى والقتل فعل العبد بناء على مذهبهم
من انّ القتل وما يتولّد منه وهو الموت مستند
الى العبد الفاعل والموت المستند الى الله تعالى
هو الّذى لا صنع للعبد فيه فخالفته لاخوانه
فى مجرّد الفرق بين الموت والقتل وبطلان مذهبه

قدسبق فی بطلان القول بالتّولید وبداهة
انّ الموت وهو انزهاق الرّوح الّذی هو بایجاد
الله تعالی من غیر دخل لاحد فی ذلك هو فعل
الله تعالی مطلقا وان کان بعض الاسباب
بواسطة العبد ولا کما زعم اکثرهم من انّ
القاتل قد قطع علیه الاجل الّذی علم الله
موته فیه لولا القتل فالاجل عندهم اثنان
امّا عند الکعبی فاجل القتل واجل الموت وامّا
عند اکثرهم فالاجل المقطوع علیه بالقتل
والاجل الّذی علم الله موته فیه لولا القتل و
قد علم من هذا الاختلاف انّ المقتول عندهم
لو لم یقتل لعاش الی الاجل المعلوم عند الله
تعالی وهذا الکلام کفر صریح لانّ مقتضاه انّ الله
تعالی لا یعلم الاجل الّذی حصل بالقتل اذ لو علمه
کان هو الاجل المعلوم عند الله لا الثّانی فانّ
الاجل فی علم الله تعالی لا یقبل التّعدّد سواء
کان الاجل مطلقا او مقیّدا بقتل او غیره والله
تعالی یعلمه کذلك من غیر اطلاق وتقیید فی
علم الله برهما فی المعلوم نعم لو جعلوا التّعدّد

فی اللّوح

فى اللوح وعلم الله خلصوا عن الكفر بناءً على
قبول اللوح المحو والاثبات دون علم الله
وعندنا انه لو لم يقتل كان كالاصحاء الاخر
يجوز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت
فيه بد فى غيره يعلمه خالقه وخالفنا فى ذلك
ابو الهذيل العلاف من المعتزلة بعد موافقته
فى ان المقتول ميت باجله وانه واحد وقال
انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت
لئلا يلزم قطع التقدير وتغيير علم الله والجواب
ان المقدر والمعلوم هو ذلك الاجل الذى مات
فيه واما اذا لم يمت فيه باشتفاء القتل فمن اين
لنا ان نعلم انه مقدر معلوم عند الله لنا فى
توضيح المطلب ان الآجال مقدرة ومحكوم
عليها فى علم الله تعالى من غير تردد والقتل سبب
للموت كسائر الاسباب وعليه ينادى قوله
تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون والضمير للامة والمراد آحادهم
ولهم ظواهر بعض الاحاديث الدالة على ان
بعض الطاعات يزيد العمر وقوله تعالى

وما يعمّر من معمّر ولا ينقص من عمره الّا في كتاب
ولانّه لو كان ميّت باجله لما استحقّ القاتل
ذمّا ولا ضمانا اذ هو ميّت باجله والجواب
بعد جواز التّغيّر في اللّوح وصحايف الملائكة
انّها اخبار احاد لا يعارض المنصوص ولو سلّم
فيجوز ان يكون الزّيادة مقيّدة بالطّاعات
فنسبت اليها ويكون حاصل المعنى انّ العبد
بسبب طاعته يطول عمره لانّه يزيد على
اجله المعلوم عند الله وبانّ المراد الزّيادة
في الخير اب والثّواب المقصودين من طول العمر
وعن الثّاني بانّ الضّمير راجع الى مطلق المعمّر
لا لذلك المعمّر كما يقال لي درهم ونصفه
وعن الثالث بانّ سبب الذّمّ والضمان
ارتكاب المنهيّ عنه وكسبه الفعل الّذي يعلم
انّ الله تعالى يخلق عقيبه الموت بطريق جرى
العادة هذا وقالت الفلاسفة للحيوان اجل
طبيعيّ بتحلّل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيّتين
وآجال اختراميّة بحسب الامراض والآفات
وكان المعتزلة اخذوا القول بتعدّد الاجل منهم

بتغير

بتغيير يسير كما هو دابهم في اكثر مذاهبهم الباطلة
كُلُّ الْعَنَاصِرِ وَالْأَفْلَاكِ حَادِثَةٌ
وَجُزْؤُهَا جَوْهَرٌ فَرْدٌ بِبُرْهَانِ
هذا البيت مشتمل على مطالب من مهمّات
العقايد الدّينيّة مثل حدوث العالم
بجميع اجزائه وانّ الاجسام مركّبة من
الجواهر الفرد وانّها منقسمة اليها بالفعل
وانّ تلك الاجزاء متناهية والمخالف في
ذلك كلّهم الفلاسفة حيث ذهبوا
الى قدم العالم فالعقول والنّفوس الفلكيّة
باشخاصها والافلاك بموادّها وصورها
واشكالها واوضاعها والعنصريّات مطلقاً
بسيطة كانت او مركّبة بموادّها وصورها
النّوعيّة لا باشخاصها وذهبوا الى انّ كلّ
جسم متّصل مركّب من الهيولى والصّورة و
انكروا الجزء الّذى لا يتجزّى وكانّ بين
المطلبين تلازماً فمن قال بتركّب الاجسام
من الهيولى والصّورة يقول بقدم العالم

وكذا العكس ومن قال بحدوثها يقول بتركّب
الاجسام من الجواهر الفردة وبالعكس و
دليلهم على قدم العالم يبتنى على كونه تعالى
موجبا بالذات لا قادرا فاعلا بالاختيار
وهذا باطل بتطابق العقل والنقل وبطلان
المبنى دليل على بطلان ما بنى عليه كما ستقف
عليه وهو فى الحقيقة تعطيل بواجب الوجود
عن الخلق والايجاد كما عطّلوه فى غير العقل
الاوّل بقولهم الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد
اذ كلّ عاقل بصرافة عقله يعلم انّ الخلق و
الايجاد هو اخراج الشيئ عن كتم العدم
الى الوجود اى تحصيل الوجود فيه بعد ان كان
معدوما والتقدّم والحدوث الذاتيّان
من اصطلاحاتهم يريدون بذلك التستّر
عن كفرهم الصريح وانّى يتيسّر لهم ذلك
بمجرّد العبارة بعد استقرار البطلان فى
المعنى ومعنى البيت انّ كلّ واحد من العناصر
سواء كان بسيطا او مركّبا وهو الوالد

الثّلثة وكلّ واحد من الافلاك وما فيها وما
عليها من الكواكب والتّداوير ومن العقول
والنّفوس مجرّدة كما هو مذهب الفلاسفة
او اجساما لطيفة كما هو عند المتكلّمين
وقد يراد من الافلاك العالم العلوى فيدخل
فيه ما ذكر كلّه حادثة اى موجودة بعد ان
لم يكن بعديّة زمانيّة وانّما اخّر هذا البحث
مع انّ دأب المحقّقين تقديمه على المباحث
الالهيّة نظرا الى تاخّر ذاته عن تلك المباحث
وخروجه عنها وتوقّفها على الحدوث بخلّ
بوجود حادث هو من اجلى البديهيّات ولمّا
كان الممكن الموجود عن العلّة عند اهل السّنّة
بل عند عامّة المتكلّمين منحصرا فى الاجسام
واجزائها الّتى هى الجواهر الفردة واعراضها
وهى المراد بالعالم المفسّر بما سوى الله
اكتفى فى اكثر ادلّتنا فى بيان حدوث العالم
على بيان حدوث الاجسام فانّ اثبات حدوثها
اثبات لحدوث الجواهر والاعراض اذ يمتنع
حدوث الاجسام مع قدمهما والمجرّدات الّتى

احتراز عن صفات الله

و للاشاعرة فی بیان
حدوث مطلق الاعراض
انها لا تبقی زمانین
و لضعفه ترکناه
هاهنا

یثبتها الفلاسفة لم یقم علیها دلیل بل الحق
انها اجسام لطیفة لنا فی اثبات المطلب
وجوه منها وهو المشهور انّ الاجسام
لا تخلو عن الحوادث و کلّ ما لا یخلو عن
الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولی
فلانها لا تخلو عن الحرکة او السکون لانها ان
لم تبق فی حیّزٍ واحد فهی متحرّکة و ان بقیت
فهی ساکنة و اما ان الحدوث فاعتراف
بالمدّعی الّذی هو الحدوث فلا یضرّ المستدلّ
علی انّ الکلام یتمّ فی الاجسام الّتی یتعاقب
علیها الاکوان و کلّ منهما حادث اما حدوث
الحرکة فلانها انتقال من حال الی حال فالمسبوقیّة
بالغیر مقتضی ذاتها و ماهیّة الازلیّة عدم
المسبوقیّة بالغیر و بینهما منافاة بالذّات
فلا یکون الحرکة ازلیّة و ذلک معنی الحادث
و لانّ الماهیّة لا یتصوّر وجودها منفردة عن
جزئیّاتها و اذا کان جمیع جزئیّاتها بحیث
لا یشذّ منها شیء حادثا یکون الماهیّة ایضا
حادثة فانّ الکلّی انّما یاخذ حکم جزئیّاتِهِ

لا یقال

لايقال مجموع الجزئيات الغير المتناهية ايضا
فرد من هذا الكلّى وحكمه القدم لانّا نقول
ذلك المجموع ان اريد به الكلّ الافرادىّ
فعين الافراد فحدوثها حدوثه وان اريد
الكلّ المجموعىّ فليس بموجود ضرورة انتفاء
الكلّ بانتفاء الجزء والقدم والحدوث وصفان
للموجود فان لم تنصف بذلك فلاشكّ فى
ابطال ازليّتها ببرهان التطبيق وغيره ممّا
يدلّ على بطلان لاتناهى السلسلة المرتّبة
الموجودة فى الخارج وان لم تكن مجتمعة
فى الوجود كما حقّق فى موضعه واما حدوث
السكون فلانّه وجودىّ لكونه من الاكوان
فلو كان قديما يمتنع عدمه لانّ القديم اما
واجبٌ او موجبٌ بالذّات وما كان موجودا
بالايجاب الذّاتىّ لايتصوّر فيه الزّوال لكنّ
اللّازم باطل ضرورة جواز الحركة على الاجسام
ويعترفه الخصم ايضا بل يقول بوجوبها فى
الافلاك وجوازها فى العناصر فقد ثبت
انّ كلّ جسم لايخلو عن الحوادث واما انّ كلّ

[redacted] ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فهو ضروري لان ما لا يخلو عن الحادث
لو كان قديما لزم قدم الحادث وهو ضروري
البطلان ومنها وهذا البرهان للامام
الرازي ان كل ممكن موجود لابد له من
موجد ضرورة واتفاقا والوجود المتأثر
عن الوجد لا يتصور الا عن عدم لان الايجاد
هو اعطاء الوجود ولا يتصور في الوجود
الذي لم يسبق عدمه ولم يتأثر ولم يتغير
بوجه ما فان القديم مستغن عن العلة
لا يجوز استناده لا الى الموجب ولا الى المختار
لامتناع تحصيل الحاصل عقلا وما جوزه
الآمدي بطريق المنع من استناد القديم
الى المختار قائلا سبق الايجاد قصدا كسبق
الايجاد ايجابا فكما ان ذلك سبق بالذات
لا بالزمان كذلك يجوز مثله في الاستناد
الى المختار فزيادة على الفلسفة وغلو عنه
في المناقضة وخرق للاجماع فان الارادة صفة

من شانها

من شانها صحة الفعل والترك وهذا لا يتصور
الا في حال عدم المعلول والمفروض ان المعلول
ليس له عدم اصلا فلا يتصور استناد القديم
الى القصد القديم الكافي لوجود المعلول ومن
ذلك صار امتناع استناد القديم الى القادر
المختار مقدمة اتفاقية عند الامة والائمة
حتى اكتفوا في اثبات حدوث العالم باستناده
الى القادر المختار قائلين بانه اثر المختار
واثر المختار حادث فالعالم حادث ولا شك
في كفر من يقول بقدم العالم فان جوز مع ذلك
في اعتقاده انه مستند الى الموجب يكون كفره
من جهتين نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع
قال المحقق شارح المقاصد بعد ما نقل
توجيه ايجاب الفلاسفة عن المحقق الطوسي
وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة
نفي القدرة والاختيار عن الصانع الحكيم والا
فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار اشهر من ان يمنع هذا كلامه ثم
هذان الدليلان يثبتان حدوث ما سوى الله

من غير حاجة الى نفي المجرّدات بخلاف الدّليل
الاوّل فانّه محتاج اليه كما ذكرناه ثمّ هذه
البراهين العقليّة القطعيّة مؤيّدة بما وقع
في القران المجيد من خلق السّموات و
الارض وما فيهنّ وابداعهنّ الّذي هو
الايجاد من كتم العدم الى الوجود بالارادة
والقصد الى تحصيل غير الحاصل وذلك
ايضاً معلوم من ضروريّات الدّين لا ينكره
الّا من عميت قلبه وختمت حواسّه عن
مشاهدة اليقين واقوى شبههم في القول
بقدم العالم انّه لا يخلو من ان يكون جميع
ما لا بدّ منه في وجود العالم حاصلا في الازل
اولا وعلى الاوّل لزم وجود العالم في الازل
لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التّامّة
وعلى الثّاني فحدوثه امّا ان يتوقّف على
حدوث امر اخر اولا وكلاهما باطل اذ على
الاوّل يلزم التّسل لانّا ننقل الكلام الى ذلك
الامر الحادث وهلمّ جرّاً وعلى الثّاني يلزم
وجود المعلول بدون علّته التّامّة ولمّا بطل

الثّاني

لاغة والتّوجيه الّذي ذكره انّه
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك
فمقدّم شرطيّة الفعل واقع دائما
ومقدّم شرطيّة التّرك غير واقع دائما
لانّ صدق الشّرطيّة لا يقتضي وقوع
مقدّمها ولا عدم وقوعه والدّسيسة
في هذا التّوجيه انّ الاختيار انّما يثبت
اذا كان دوام الوقوع وعدمه لا بالضّرورة
وامّا اذا كان الدّوام مع الضّرورة كما هو
المنصوص عليه عندهم لقولهم لكنّه
شاء البتّة ففعل فهو عين الايجاب على انّهم
لا يقولون بصفة المشيّة كما سبق والعجب
من كثير من المتاخّرين من الّذين في قلوبهم
زيغ وميل الى الفلسفة يتبعون هذا التّوجيه
ويروّجونه ولا غرو فليس اوّل
قارورة كسروها في الاسلام
م/

الثّانى بكلا احتماليه ثبت الاوّل وهو وجود
جميع ما لابدّ منه فى وجود العالم فى الازل وهو
يستلزم المطلوب الّذى هو القدم والجواب
عنه بوجوه الاوّل النّقض بالحوادث اليوميّة
فانّ جميع ما لابدّ لها منه ان كان ازليّاً يلزم
قدمها وهو ضرورىّ البطلان والّا فان لم
يتوقّف على امر خارج عنها يلزم وجود المعلول
بدون علّته التّامّة وان توقّف ننقل الكلام
الى ذلك الامر الخارج فيلزم التّسلسل فان قيل
الامر الخارج فى مادّة النّقض مادّىّ يجوز
تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية عليه
والتسلسل فى المعدّات ليس بباطل لعدم الاجتماع
فى الوجود بخلاف الامر الخارج فى حدوث العالم
اذ لا مادّة فى خارج العالم قلنا اوّلاً لا فرق بين
الامرين الخارجين فيجوز ان يكون جزء من العالم
قديماً بالنّوع والباقى منه حادثاً ويجوز ان يكون
كلاهما غير مادّىّ وان كان موجوداً حادثاً و
دعوى انّ كلّ حادث مسبوق بمادّة مردودة
ظاهر وثانياً انّ اجراء البراهين القاطعة

للتسلسل كبرهان التطبيق والتضائف لايتوقف
على الاجتماع في الوجود بل يكفي جمع الوجود
الخارجي بين الاحاد كما بيّن في محلّه والاولى
تقرير الجواب بالنقض التفصيلي ويذكر الحوادث
اليوميّة على طريق السند كما لايخفى والوجه
الثاني من الجواب انّ تعلّق قدرته تعالى على وفق
الارادة لاخراج العالم من العدم الى الوجود
في وقت معيّن هو المتمّم للعلّة التامّة فهي
حادثة سواء قلنا بقدم التعلّق ايضاً او
بحدوثه من غير لزوم تسلسل فانّ الارادة
من شانها ترجيح احد المقدورين من غير
حاجة الى مرجّح آخر ولانّها مقتضية له لذاتها
حتّى يلزم الايجاب فانّ ارادة الفاعل المختار
تتعلّق باحد المقدورين على وجه الاختيار
وقد سبق في بحث الارادة ما يؤيّده لايقال
اذا كان تعلّق الارادة قديماً مثلها يلزم الايجاب
ووجود الحادث بدون علّته التامّة او تخلّف
المعلول عن علّته التامّة لانّا نقول التعلّق
امر اضافي لايتمّ حقيقته الّا بالمضاف اليه

وهو

وهو الوقت المعيّن فيما لا يزال فلا يلزم محذور
اصلاً على انّ المحقّقين قائلون بتعدّد التعلّق
فى الصّفات فيحدث تعلّق آخر عند وجود الحادث
وبه يتمّ العلّة ومن شبههم انّ وجود العالم
فى الازل ممكن والّا يلزم انقلاب الامتناع الى
الامكان وهو بيّن البطلان ولا شكّ انّ كلّ ممكن
مقدور الله تعالى وهذا مع ابطال دلائل المتكلّمين
على امتناع وجود العالم فى الازل لا يليق بجود
الحكيم ترك الجود زمانا غير متناه والجواب
قولهم ترك الجود لا يليق كلام خطابىّ لا ينفع
فى امثال هذه المطالب اليقينيّة واما قولهم
بازليّة الامكان فان اراد وا به الامكان الذاتىّ
فمسلّم لكن لا يلزم منه امكان الازليّة كالحادث
بشرط الحدوث فانّه مع امكانه الازلىّ يمتنع
كونه ازليّاً وان اراد وا به الامكان الوقوعىّ
وهو الذى لا يكون الطّرف المخالف واجباً و
لا ممتنعاً لا بالذّات ولا بالغير فهو ظاهر المنع
والامكان الذى ينفى المتكلّمون كونه ازليّاً
هو هذا الامكان ولهم شبهة اخر مبنيّة

بعضها على اثبات تركّب الجسم من الهيولى و
الصّورة وعلى قدمهما وبعضها على وجود الزّمان
وقدمه لا يليق انْ تُذْكَرَ وتُرَدَّ عليهم بل حالها
معلومة من المبنى الّذى بَنَوْهَا عليه هذا هو
الكلام فى المطلب الاوّل واما الكلام فى المطلب
الثّانى وهو انّ كلًّا من الافلاك والعناصر مركّبة
من اجزاء لا تتجزّى وهى الجواهر الفردة فنقول
اوّلًا فى تفصيل المذاهب فيه انّ الاجسام اما مركّبة
من الجواهر المتماثلة فى الحقيقة والاختلاف بالعوارض
فقط وهو مذهب الاشاعرة ومَنْ تبعهم من اكثر
المعتزلة قال صاحب المواقف واعلم انّه لا يحيص
لمن اعترف بتجانس الجواهر وتماثلها فى الحقيقة
عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون
الجسم ح جواهر مع جملة من الاعراض وقال شارح
المقاصد فى هذا الخلاص وقوع فى ورطة اخرى هى
عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكلّ بانتفاء
الجزء الّذى هو جملة الاعراض الغير الباقية انتهى
اقول الظّاهر انّهم يلتزمون اتّحاد الاجسام فى
الحقيقة ويجعلون الاختلاف بالعوارض وادّعاء

الضرورة

الضّرورة فى بطلان ذلك من الاشتلاف بمزخرفات
الفلاسفة فانّ الصّور النّوعيّة الّتى زعموها
جواهر داخلة فى حقيقة الاجسام فهى عوارض
عند القائلين بالتّماثل او من الجواهر المختلفة
فى الحقيقة متماثلة فى الصّفات فى كلّ جسم جسم
وهذا هو مذهب جمهور المتكلّمين وهو الحقّ لظهور
اختلاف الاجسام فى الحقايق لا فى العوارض فقط
او من العوارض الحقيقيّة وهو مذهب ضرار و
النّجار من المعتزلة او من العوارض الّتى هى
جواهر بل اجسام لطيفة قائمة بانفسها وهو
مذهب النّظّام من قدماء المعتزلة و للحكماء ايضاً
اربعة مذاهب فى حقيقة الجسم اثنان منها
لقدمائهم وهو انّها مركّبة من اجسام صغار
صلبة وهو مذهب ذيمقراطيس او انّها مركّبة
من خطوط عرضيّة وهو مذهب قوم من الاقدمين
او انّها مركّبة من الهيولى و الصّورة وهو مذهب
جمهور الطّبيعيّين او انّها بسيطة فى انفسها كما
فى الحسّ من الجسميّة الممتدّة فى الجهات وهو
مذهب افلاطون و من تبعه من الاشراقيّين
فالمجموع ثمانية ثمّ قالوا بانّ كلّ جسم يقبل

القسمة بالضرورة فاجزاؤه اما ان توجد بالفعل
اولا واياما كان فاما متناهية او غير متناهية
فالاحتمالات اربعة الاول انها موجودة بالفعل
ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وبعض
الحكماء المتقدمين وهذا هو القول بتركبه من
الاجزاء التى لا تتجزى اصلا الثانى الاجزاء
بالفعل وانها غير متناهية وقد تفرد به النظام
الثالث الاجزاء بالقوة ومتناهية وقد نسب
ذلك الى محمد الشهرستانى الرابع الاجزاء بالقوة
وغير متناهية وهو مذهب الفلاسفة و
انما قلنا بحصر التركب من الاجزاء على الاول
لان من يجعل الاجزاء بالقوة يجعله متصلا
واحدا ركبا من الهيولى والصورة وعدم
التناهى عنده بمعنى لا يقف الانقسام فى جزء
ومن يجعل الاجزاء بالفعل غير متناهية
يجعله مركبا من الاعراض كما عرفت الا انه
يلزمه القول بالجزء وتركب الجسم من
الاجزاء لان الانقسامات الممكنة الغير المتناهية
اذا كانت حاصلة بالفعل فالم يحصل بالفعل

لم يكن

وجود الاجزاء بالفعل
لا يوجب تفككه
لانه بالامتزاج يحصل
التركيب فيكون متصلا
فلا يتم مقابلة النظام
للمتكلمين بلزوم تفكك
الرحى والا فيرد عليه
ايضا

لم يكن ممكنا فيكون الاجزاء الموجودة فى الجسم
بالفعل ممتنع الانقسام من جميع الوجوه ولانّ
الموجود فى الخارج متناه قطعا ولذلك حين
عيّره العلّاف والزمه بلزوم امتناع قطع المسافة
وامتناع لحوق السّريع البطئ اِلْتَجَاءَ بالقوة
بالطّفرة فاشتهر بطفرة النّظّام وبطلان
مذهبه اظهر مِنْ ان يُذْكَرَ وامّا بطلان تركّبه
من الهيولى والصّورة فيعلم من اثبات الجزء
وتركّب الجسم من الاجزاء على انّا نعلم قطعا
انّ اجزاء الشّئ ما يعود اليها عند انحلاله
والجسم عند انحلاله انّما يعود الى اجزاء ٢
لا تتجزّى بالفعل وانّصاله عبارة عن اجتماع
تلك الاجزاء وانفصاله عن تفرّقها فليس ثمّة
امر قابل لهما غير تلك الاجزاء فلا يثبت الهيولى
واما الصّورة الجسميّة فاثبات جوهريّتها
وكونها جزءا من الجسم اصعب من خرط القتاد
ولذلك تشتّت آراؤهم وتفرّقت مذاهبهم
كما عرفت ومن بيّن الهيولى بانّها لا واحد ولا
كثيرة ولا متّصلة ولا منفصلة فى ذاتها وانّما هى

استعداد محض والمستعدّ لها اولا هي الصّورة
الجسميّة فيرد عليه انّ الاستعداد امر اعتباريّ
والهيولى من الاعيان الموجود في الخارج على
زعمهم ثمّ اثبات الجزء الّذي لا يتجزّى بالفعل
كافٍ لنا في اثبات تركّب الجسم من الاجزاء و
هو متّفق عليه عند الجميع لكنّا نثبت عدم تجزّيه
عقلاً فنقول اوّلا على وجه التّنبيه انّ اىّ عقل *
يجوّز تجويزاً مطابقاً لما في نفس الامر انقسام
راس الابرة الصّغيرة الف الف مرّة ثمّ يجوّز
انقسام كلّ جزء منها الف الف مرّة الى غير ذلك
وان تكلّفوا في اثبات تجزّيه لا الى نهاية بانواع
من الدّلائل لكن لا يخفى انّها مصادمة للعقل
السّليم والطّبع المستقيم وقد قابلهم اهل الحقّ
باكثر من الدّلائل في نفي التّجزّي فنورد بعضاً
منها قال اهل الحقّ النّقطة موجودة لانّها طرف
الوجود ولانّها ذات وضع قابلة للاشارة الحسّيّة
وما هو كذلك فهو موجود قطعا ويعترفه الخصم
ايضاً ولا شكّ انّها لكونها من الاعراض يحتاج
الى محلّ يقوّمها وهو الجوهر الغير المنقسم والّا

ينقسم

ينقسم الحال فيه ضرورة وهذا خلف وانت تعلم
انّ حلول النّقطة فى محلّها لا يتصوّر ان يكون
سريانيّا فعدم انقسامها عدم انقسام محلّها
قطعا ومنها انّ الحركة الحاضرة موجودة لانّها
من الاكوان ويعترفه الخصم ايضاً وانّها غير
منقسمة والّا يكون بعض اجزائها قبل وبعد *
فلا تكون حاضرة وانّها منطبقة على المسافة فثبت
الجزء وتركّب المسافة منها ومنها انّ تماسّ الكرة
الحقيقيّة بالسّطح المستوى لا يكون الّا بنقطة غير
منقسمة والّا لا يكون الكرة كرة هذا خلف ثمّ اذا
دحرجناها على ذلك السّطح المستوى يكون جميع
الاجزاء غير منقسمة فثبت الجزء وتركّب الجسم
منها ومنها انّه لولا انتهاء الجسم الى اجزاء لا تتجزّى
لم يكن فرق بين الجبل والخردلة فى عدم انتهاء *
اجزائها الممكنة وان يملاء اجزاء الخردلة وجه الارض
وذلك لانّ هذا الامكان امكان فى نفس الامر فيكون
مغايرة الاجزاء وانقسامها فى نفس الامر ولزوم كونها
حاصلة بالفعل بحسب نفس الامر وهو المراد بحصولها
بالفعل لا كونها متفكّكة بالفعل كما لا يخفى على الفطن

المتامّل ولم يصرّح فى بعض الادلّة تركّب الجسم
من الاجزاء لانّ ثبوت الجزء بالفعل فى الجسم هو
ثبوت تركّبه من الاجزاء وقد اشار اليه النّاظم
بقوله وجزؤها جوهر فرد وامّا تناهى تلك
الاجزاء فضرورىّ قد سبق التّنبيه عليها فى ابطال
مذهب النّظام وقد ينبّه عليه ايضا بانّه محصور
بين الطّرفين وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين
بديهىّ الاستحالة على انّ ادلّة ابطال الانقسامات
الممكنة تبطل الانقسامات الفعليّة الغير
المتناهية بالطّريق الاَوْلَى وامّا ما ذكروه فى نفى
الجزء على سبيل فرض العقل فمع كثرتها ساقط
عن درجة الاعتبار لكونها فى مقابلة البراهين
القطعيّة ومصادمة الطّباع السّليمة ولا
علينا ان نذكر اقواها على زعمهم قالوا
لَوْ فَرَضْنَا ثلثة اجزاء متماسّة متتالية فالاوسط
يتّصل بكلّ من الطّرفين بغير ما يتّصل بالآخر
ففيه شيئان فهو منقسم وكذا كلّ جزء للاستواء
بينها والّا لزم انقسام الاعظم والجواب
انّ الاتّصال بالنّهايتين والنّهاية عَرَض فيجوز

عروضهما

انّما قيّده به لانّهم متّفقون
على انّه لا يتجزّى كسرا ولا قطعا
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
عن طرف لغاية صغره بحيث لا يتعلّق
به الاحساس وانّما النّزاع فى قبوله
الانقسام بالفرض العقلىّ فرضا
مطابقا للواقع الى غير النّهاية بمعنى
لا يقف الانقسام فى حدّ
وقد سبق الاشارة
اليه منه

عروضهما بمحلّ واحد فيكون للجزء نهايتان
لاجزأن على انّ ما ذكروه منقوض بالحدود
المشتركة فانّ النّقطة مشتركة بين الخطّين
والخطّ بين السّطحين والسّطح بين الجسمين
ولاشكّ انّ المشترك بين الشّيئين له
ملاقاة معهما واكثر ادلّتهم على هذا السّياق
وبعضها مشتمل على المصادرة لابتنائه على انتفاء
الجزء كما بيّن في محلّه فلا نشتغل بما لا يعنى
لِلْعُلْوِ بِالسِّفْلِ رَبْطٌ لَا بِتَعْلِيلٍ
اِذْ قَدْ يَدُورُ مَدَارٌ بَلْ مُضَافَانِ
العلو والسّفل بكسر الفاء او ضمّها فيهما مصدران
سمّي به جانب الفوق والتّحت واريد ههنا بالعلو
الكواكب وبالسّفل الحوادث في العالم الهيولاني
على سبيل المجاز المرسل وقوله بالسّفل متعلّق
لقوله ربط وهو مبتداء مؤخّر لخبر مقدّم هو
قوله للعلو ومعنى كون الرّبط للعلو انّ جانب
العلو يربط الحوادث السّفليّة لنفسه لكنّه
لا على وجهٍ يكون علّة لتلك الحوادث ولا يخفى
انّ اسناد الرّبط الى العلو مجاز والرّابط حقيقة

هو الله تعالى ولا يجوز ان يكون الربط بمعنى
الارتباط والا لزم التعكيس بان يقال للسفل
بالعلو ربط لان الارتباط انما يكون من جانب
المسبب وقوله اذ قد يدور تعليل لنفي التعليلية
العلو بالسفل يعني ان الكواكب ليست علة
للحوادث السفلية ولا يدل على عليتها الدوران
وهو ترتب الشيء على ماله صلوح العلية فان
القائلين بالعلية وهم الصابؤن والمنجمون
قالوا انا نرى الحوادث المخصوصة توجد عند
وجود الكواكب في بروج معينة واوضاع مخصوصة
وتعدم عند عدم تلك البروج والاوضاع فهي
المدبرات في الحوادث السفلية لان الدوران
الذي هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
دليل العلية فاشار الناظم المحقق الى الرد عليهم
بان ذلك لا يكون دليلا على العلية لان المدار
ايضا وهو الكواكب قد يدور على الحوادث فيقال
الكواكب المخصوصة توجد عند وجود الحوادث
المخصوصة وتعدم عند عدمها فلا يكون علية
الكواكب اولى من عكسه لا يقال تعليل الناظم

انما يلايم

انّما يلايم نفي دلالة الدّوران على العلّيّة وقد
جعله ﷺ تعليلاً لنفي التّعليل لانّا نقول
ليس لهم دليل على علّيّة الكواكب سوى الدّوران
فبينه وبين العلّيّة مساواة على زعمهم فنفي
احدهما نفي للاخر ولقد اجاد النّاظم حيث صرّح
بنفي التّعليل واتى التّعليل على نفي دلالة الدّوران
على العلّيّة تعميماً للفائدة على انّ العلّيّة لازم
للدّوران على زعمهم لاستدلالهم عليها به و
نفي اللّازم مستلزم لنفي الملزوم فقد صرّح اوّلا
بنفي اللّازم واشار ثانياً الى نفي الملزوم تتميماً
للمقصود بانّه لا علّيّة للعالم العلوي في الحوادث
السّفليّة ولا يدلّ عليه الدّوران على تقدير وجوده
ونفي دلالة الدّليل نفي للدّليل من حيث انّه دليل
وقد يقال ايضاً انّ العلّيّة المذكورة لمّا كانت مقيّدة
بافادة الدّوران اياها كان نفيه نفياً للمقيّد
مع قيده مثل قوله تعالى ليس بظلّام للعبيد فلذلك
اتى في نفي التّعليل المذكور ما يفيد نفي افادة الدّوران
اياها وهذا هو الذي اضطرب كلام الفاضل الخيالي
في توجيهه كما لا يخفى على النّاظر فيه وهذا الرّدّ

قد تفرّد به النّاظم والمشهور فی ردّ دلالة الدّوران
علی العلّیّة جواز الاتّفاق فی الوجود والعدم
ووجود الدّوران فی العلّامة ایضاً مع انتفاء
العلّیّة فیها قطعاً فلا دلالة له علی العلّیّة سیّما
اذا تحقّق التّخلّف بان توجد الحوادث بدون
وضع مخصوص للکواکب او یوجد الوضع
المخصوص بدون الحوادث المخصوصة وذلک
کثیر جدّاً او قام البرهان علی خلافه ولذلک
اضرب عن التّعلیل بقوله بل مضافان یعنی
انّهما متضائفان وجوداً بان یسند کلاهما الی
القادر المختار وانت خبیر بانّ التّضایف لایکون
الّا فیما لایتعقّل احدهما بدون الاخر بل یتعقّلان
معاً امّا صریحاً او فی ضمن الذّوات ولیس ما
نحن فیه کذلک اذ لا تلازم بین تعقّل اوضاع
الکواکب وحدوث الحوادث فیجب ان یحمل
الاضافة علی المعنی اللّغویّ وهو الاتّفاق و
الاجتماع فی الوجود الخارجیّ وههنا قد تمّ
الکلام فی المباحث الالهیّة وبعد ذلک نشرع
ان شاء الله تعالی فی المباحث النّبویّة السّمعیّة

ط فانّها ما تدلّ
علی الشّیء فیجب
الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم
م

ونسئل

ونسئل الله التوفيق من قبل ومن بعد قال
الناظم المحقق اَللّٰهُ اَرْسَلَ فِينَا بِالْهُدٰى رُسُلًا
مُصَدِّقِينَ بِاٰيَاتٍ وَتِبْيَانٍ
تقديم المسند اليه للحصر او للتقوية ووجهها
ثبوت الانكار فمن الناس من قال باستحالة
النبوة كالسمنية ومنهم من قال بعدم الاحتياج
اليها كالبراهمة ومنهم من لزم ذلك بمذاهبهم
كالفلاسفة النافين لاختيار البارى عز شانه
عن ذلك وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على
البشر ونزوله من السموات وامتناع سماع الكلام
منهم لتجردهم عندهم كذا فى شرح المقاصد
وقوله فينا اى لنفعنا على ان يكون فى بمعنى اللام
كما فى الحديث ان امرأة دخلت النار فى هرة حبستها
او كلمة فى بمعنى الى مثلها فى قوله تعا فردوا ايديهم
فى افواههم والمشهور كون الارسال موصولا
بالى والباء فى قوله بالهدى للمصاحبة او بمعنى
مع والاول ابلغ ورسلا جمع رسول وهو انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والشرايع
وقد عرف بذلك النبى فبينهما ترادف وتساو

ط قال فى المواقف يرى الملائكة مصورة
ويسمع كلامهم وحيا يلتبس منهم
وتستر بعبارة لا يقولون
بمعناها منه

ع والنبى اما من النباوة
بمعنى الارتفاع او من النبأ وهو الخبر
او من النبى بمعنى الطريق
وعلى الثانى يقلب الهمزة
واوا ويدغم ووجه
الكل ظاهر منه

وهو المراد ههنا والمشهور انّ الرّسول اخصّ
مطلقا واصحّ وجوه الاطلاق انّ الرّسول يلزم
ان يكون له اختصاص ولو ببعض الاحكام و
هذا لاينافى التّبعيّة كاسمعيل عليه السّلام فانّه
مع كونه تابعا لشريعة ابيه ابرهيم عليه السّلام
رسول بالاتّفاق لجواز ان يختصّ ببعض الحكم
وقوله مصدّقين صفة رسلا لا حال منه والّا لوجب
تقديم الحال عليه وفى هذا اشارة الى انّ تصديقهم
بالمعجزات ليس داخلا فى حقيقة الرّسالة وانّما
ذلك عند طلب المبلّغ اليهم ما يصدق به دعواه
والايات هى المعجزات فانّها من حيث كونها دالّة
على صدق دعوى النّبوّة ايات ومن حيث ايضاحها
وكشفها النّقاب عن وجه النّبوّة تبيان والمعجزة
من اعجزه اذا صيّره عاجزا غير قادر على اتيان
مثله والتّاء للنّقل من الوصفيّة الى الاسميّة او
للمبالغة وفى اصطلاح المتكلّمين امر خارق
للعادة يظهر على يد مدّعى النّبوّة تصديقا
لمقالته قولنا امر ليتناول الفعل كانفجار الماء
من بين الاصابع والتّرك كعدم احراق النّار

عند المسّ

عند المسّ وقولنا خارق للعادة يخرج العاديّات
كنزول المطر من السّحاب وهبوب الرّيح و
ظهور الازهار فى الرّبيع فانّ شيئاً من ذلك
لايدلّ على صدق الدّعوى وقيّد بعضهم كونها
من الله تعالى ولاحاجة اليه فانّ كون الخارق
للعادة مصدّقا للنّبوّة انّما هو لجزم العقل بانّ
ذلك الخارق ليس من العبد وانّما هو فعل
الله تعالى حتّى انّ من يجعل العبد فاعلاً فى
فعله لايجعله فاعلا فى الامور الخارقة للعادات
كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكنّ الله
رمى ولاسيّما فى مثل احياء الموتى وانقلاب
العصا حيّة وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر
والشّجر بل لايعقل صدور امثال ذلك عن غيره
تعالى وقولنا على يد مدّعى النّبوّة يخرج الكرامات
والارهاصات وان ظهرت ايضاً للنّبىّ بعد
بعثته كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر لنبيّنا
عليه الصّلوة والسّلام فانّ امثال ذلك يعدّ
من الارهاصات ايضاً لعدم مقارنتها الدّعوى
والتّحدّى ولعلّ اشتهارها بالمعجزة للتغليب

والشّجر

وامّا ظهور الخوارق على يد المتنبّى على سبيل
الاستدراج او على عمل السّحر ان كان من الخوارق
فلانم تحققه ومجرّد التّجويز العقلىّ لا يفيد
فى النقض كيف والعلماء لم يجوّزوا ظهورها
على يده حفظاً لقاعدة النّبوّة وتميزاً بين
النّبىّ والمتنبّى وانّ جوّزوا ظهورها على يد
المتألّه فانّ الادلّة القطعيّة تنادى على كذبه
وفى هذا اشارة الى انّه يجب مقارنته للدّعوى
اذ لو كان قبلها او بعدها بزمان يكون قاصراً
عن الدّلالة على صدق الدّعوى والى انّه يجب
ظهوره من المدّعى نفسه لا باسناد فعل الغير
اليه وقولنا تصديقاً لمقالته احترازٌ عن
الاهانة كما حكى عن المسيلمة انّه دعى لصحّة
العين العوراء فاعورّ العين الصّحيحة وقد اختلف
فى لزوم التّصريح بالتّحدّى وهو طلب المعارضة
من المنكرين فيما اتى من الشّاهد والاصحّ انّه لا يجب
بل يكفى دلالة الحال فانّ اظهار المعجزة بمنزلة ان يقول
لهم فاتوا بمثلها ثمّ وجه تصديق المعجزة لدعوى
النّبوة انّه عند ظهورها على يده يحصل الجزم *

بصدقه

بصدقه بطريق جرى العادة بان يخلق الله تعالى
فيمن يريد هداه الضروري بالصدق عقيب
ظهور المعجزة ولا يقدح في ذلك وجود بعض التجويزات
العقليّة تجويز امر جوحا قاصرا عن ملاحظة الحالات
مثل كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق
المتنبّي ابتلاءً من الله او كونها لخاصيّة في نفس
المدّعي كما يقول به الفلاسفة من التجويز لبعض
النفوس البشريّة لصفائها في اصل الفطرة ان
ينقاد له هيولى عالم العناصر انقيادا بدنه له
على وجوه شتّى وينكشف له بعض المغيّبات
او الاطلاع على خواصّ بعض الاجسام الى غير ذلك
فانّها انّما تقدح في الدلالة العقليّة الصرفة
وهذه هي الدلالة العاديّة القطعيّة اليقينيّة
كعلمنا بانّ جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه
الذاتي ولذلك لم يضطرّ من شاهدها على
التصديق وبقي كثير على الانكار ولا ينحصر ذلك العلم
بمشاهدة المعجزة بل قد يحصل بدونها كعلم الصدّيق
رضي الله تعالى عنه وبخبر ما ثبت عصمته عن
الكذب من الكتب والاخبار كنصوص التوريّة

والانجيل كما جزم بنبوّة نبيّنا عليه الصّلوة
والسّلام واخبر بذلك بعض الرّاهبين وكخبر
موسى عليه السّلام بنبوّة هرون وكالب ويوشع
عليهم السّلام بل قد يحصل بمجرّد استماع ما بلغه
من الدّعوة الى توحيد الحقّ وتنزيهه عمّا لا يليق
بكبريائه واخلاص العبادة له تعالى والعفّة عن
المظالم والمعاصى بصفاء عقله فانّ العقل حجّة عظيمة
من الله تعالى لعباده لاسيّما اذا قارن التّوفيق
والهداية كايمان النّجاشى فانّه بمجرّد استماع
التّبليغ من الاصحاب المهاجرين اليه كما هو المصرّح
فى كتب السّير والفضل من الله يؤتيه من يشاء
لِحاجَةِ الْخَلْقِ فِي حُكْمِ الْعُقُولِ إِلَى
مُتَمِّمٍ وَكَذا فِي عِلْمِ أَدْيانٍ
ظاهر هذا الكلام منبئ عن مذهب الماتريديّة
من جواز تعليل افعال الله تعالى بالحكم والمصالح
كما مرّ تحقيقه وقد جعل فى شرح العقايد قول
الشّيخ النّسفى وفى ارسال الرّسل حكمة على معنى
الوجوب واقتضاء الحكمة بمعنى انّه يفعله البتّة
ولا يتركه وان جاز منه التّرك ثمّ قال وليس

بممكن

بيمكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
انتهى وكانه اراد بالاول انه مذهب جمهور
الماتريدية وبالثانى انه مذهب الاشاعرة
وقال فى شرح المقاصد والحق ان البعثة لطف
من الله ورحمة يحسن منه فعلها ولا يقبح
تركها على ما هو المذهب فى سائر الالطاف
انتهى وهذا ارجاع مذهب الاشاعرة الى مذهب
الماتريدية الذى حمل كلام الشيخ عليه ولقد
اجاد ثم قال وذهب بعض علماء ماوراء النهر
فى ارسال الرسل خاصة الى ما ذهب اليه المعتزلة
فى مطلق الالطاف من الوجوب عليه تعالى وقبح تركه
لاستلزامه السفه تعالى عنه وعن سائر النقص
علوا كبيرا كما ان علم الله تعالى وقوعه يجب وقوعه
والا يلزم الجهل انتهى ولو حمل ذلك ايضا على
القول الاول تبريا عن نقض قاعدة اهل السنة
من التحاشى عن القول بالوجوب على الله تعالى
وان كان ظاهر العبارة المنقولة عنهم ابيا عن
هذا التوجيه لكان احسن لجمع جماعة اهل
السنة على القول الحق ثم الظاهر ان المحقق

ارادبحكم العقول مصالح الدّنيا من المعاملات
والمناكحات والمبايعات وغيرها ممّا يتعلّق
بشخص او اهل بيت ومنزل او اهل مدينة
على ان يكون المراد بحكم العقول مدركاتها
ولا يبعد حمل الحكم على معناه الحقيقيّ اعنى
الاسناد التّام او الادراك المتعلّق به و
يقدّر المحكوم عليه وبه وارادبعلم الاديان
مصالح الدّين من الاعتقاديّات والطّاعات
ممّا يصل به الى ثواب الجنّة والخلاص عن عقاب
النّار واشار بقيد الحاجة الى متمّم الى انّ
العقول وان صحّ قلنا بادراكها حسن بعض الاشياء
وقبحها قاصرة لا تستقلّ بادراكها كما ينبغى فضلا
عن تفاصيل الامور الدّينيّة اصولها وفروعها
كما مرّ تفصيله وتحقيقه وهذا المعنى هو المناسب
لما بعده من قوله لولاه لم ينتظم البيت ويمكن
ان يراد بحكم العقول العمليّات على الاطلاق
ويراد بعلم الاديان الاعتقاديّات ووجه
عدّ العمليّات محكومة للعقول لاستنادها

الى الحسّى

الى الحسّ فللعقل دخل فيها بخلاف الاعتقاديّات
فانّها احكام قلبيّة صرفة لاتستند الّا بخبر
صادق ويحتمل ان يراد بحكم العقول ما يقوله
الماتريديّة من انّ العقل يدرك بعض الاحكام
كاوّل الواجبات من وجود البارئ تعالى و
كوجوبه وحيوته وعلمه وقدرته الى غير ذلك
ممّا يدرك بالعقل ووجه الاحتياج فيها الى متمّم
انّها من حيث الاعتداد يتوقّف على اخبار
الشّرع بها وان لم يتوقّف عليه من حيث ثبوتها
وبعلم الاديان غيرها ممّا لاحظّ للعقل في ادراكه
الّا بالسّمع كلامه ورؤيته بالابصار وحشر
الاجساد المعدومة وسائر الامور الغيبيّة
الاخرويّة فعلى هذا تقدير الكلام وكذا الحال
في سائر علم الاديان ولا ينافي التّشبيه اختلاف
الاحتياج من جهة الكيفيّة فانّه في الثّاني
اشدّ واقوى واما حمل حكم العقول على الموجودات
الخارجيّة من الجواهر والاعراض من حيث
نفعها في حيوة الانسان ومعاشه وحمل علم
الاديان على غيرها من المعاملات والعبادات

والاعتقاديّات فضعيف لانّ الاحتياج فى
الامور الاولى الى الرّسل غير بيّن ولا مبيّن
بل يحصل ذلك بالتّجربة ايضاً ولانّه ليس
اهمّ حتّى يحسن ان يكون غاية للارسال فلم
لو اخبر بنفعها او ضرّها نبيّ لكان اقوى
يقيناً الآن ذلك لو وقع فليس على سبيل
الالتزام كلّياً وعلى التّقادير كلّها المراد بالخلق
ما يعمّ المسلمين وغيرهم الآن احتياج المسلمين
القاصدين الاستقامة فى دنياهم وعقباهم
اشدّ وجمع الاديان مع وحدة دين الحقّ باعتبار
الرّسل والامم واعلم انّه لمّا كان منكروا البعثة
استحالةً او عدمَ حاجةٍ اليها او امتناعَ وجود
معجزة او نفيَ دلالتها على صدق دعوى النّبيّ
اكفرَ الكافرين واخوان الشّياطين مع ظهور
بطلان آرائهم الكاسدة لتكذيبهم ما تواتر
من الانبياء عليهم السّلام بحيث لا مجال لمن
له ادنى عقل فى انكاره لم نتعرّض لشبههم
الفاسدة وعللهم الكاسدة ولا لاجوبتها
صوناً عن تسويد وجه البياض بامثال تلك

المباحث الاراجيف وانما ذكرها المفصلات لتكفلها باستيفاء
لولاه لم ينتظم امر المعاش ولا
امر المعاد لايثار وعدوان
هذا دليل الاحتياج الى متمم في حكم العقول
وعلم الاديان والضمير في لولاه راجع الى المتمم
وهو النبي او الشرع ويحتمل ان يكون دليلا
ثانيا للارسال فحينئذ يعود الضمير اليه او
الى الرسول ويراد الكشف وايضاح التعليل
الاول تحرزا عن شائبة التكرار لقربه من
مفهوم البيت السابق واراد بامر المعاش
مصالح الدنيا وبامر المعاد مصالح الدين كما
سبق واشار بنفي الانتظام الى ان للعقل و
ان كان ادراك في بعض الاشياء الا انه قاصر
لايستقل بانتظام امر المعاش ولا بانتظام
امر المعاد وعلل نفي انتظام امر المعاش فقط
بوجود الايثار والعدوان في الخلق يعني
ان الانسان مجبول على ايثار الخير لنفسه و
العدوان على من يمانعه فيقع الاختلال في المعاش
لاستجلاب ذلك المنازعة بل المقاتلة كما افصح

اى الى الارسال
٢

الامام الشارح رحمه الله تعالى عن هذا المعنى بقوله
فَاِنْ تَحْتَنِبْهَا كُنْتَ سِلْمًا لِاَهْلِهَا وَاِنْ تَحْتَذِبْهَا
نَازَعَتْكَ كِلَابُهَا وانما لم يعلل عدم انتظام امر
المعاد على تقدير عدم الرسول لظهور الاحتياج
فيه اى احتياج وكفاك حجة فيه على الوجه
الاكمل النظر فى احوال الفلاسفة المتشبثين
باذيال العقول فانهم استمروا على العدول
عن الصواب والوقوع فى الضلال مع زجاجة
عقولهم ودقة انظارهم وشدة حرصهم على
البحث عن المعارف الالهية وصرف اعمارهم
فى تحصيل العلوم اليقينية وليس لهم اصابة
الا فيما استرقوا من الكتب السماوية والصحف
الالهية والله الهادى الى سواء الصراط
مُحَمَّدٌ اَفْضَلُ الرُّسْلِ الَّذِى سَمِعُوا
تَصْدِيقَهُ مِنْ جَمَادَاتٍ وَذُؤْبَانِ
الرسل بضم السين جمع رسول بمعنى المرسل
وفعول بمعنى المفعل نادر جدا لكنه يقراء ههنا
باسكان السين للوزن وذؤبان بضم الذال
وسكون الهمزة جمع ذئب لما بين عموم الرسالة

والنبوة

والنّبوّة شرع فى بيان رسالة نبيّنا عليه الصّلوة
والسّلام وسلك فى ذلك مسلكًا لطيفًا حيث
اثبته رسالته فى ضمن بيان افضليّته من
جميع الانبياء عليهم السّلام اشارة الى استغنائه
عن البيان لانّه شمس الحقيقة وهذه الشّمس
انّما تقتبس الضّوء من نوره وقد ملأ العالم
والاكوان نور نبوّته فطالب البيان خاسر محروم
لا يلتفت اليه وانّما يبيّن افضليّته من الجميع
وذلك انّه بيّن انواع معجزاته عليه الصّلوة و
السّلام من شهادة العجماء والجمادات وممّا اشتمل
عليه ذاته من الاوصاف والاخلاق والافعال الّتى
تعجز العقول وتحيّرها بحيث تضطرّ الى ان تحكم بانّ
اجتماعها فى شخص يوجب ان يكون افضل الجميع
ومن الاخبار عن الغيوب ومن المعجزات العظيمة
الّتى ظهرت على يده عليه الصّلوة والسّلام و
من شان عظمة القران ومن المعراج ونسخ الاديان
على ما سيفصّل كلّ فى موضعه ان شاء الله تعالى
فكلّ نوع من هذه الانواع دالّ على افضليّته من
الجميع فدلالة الكلّ عليها بالطّريق الاولى والاقوى

ولذلك ذيّل البحث ببداهة فضله على الجميع
حيث قال فضل النبيّ جلّى والفاضل الخيالى زعم
انّ الملق من هذا البيت وابيات عدّ انواع المعجزات
اثبات مجرّد رسالته وانّه سكت عن اثبات
افضليّته عن الجميع فوعد انّه بنفسه يثبتها و
انّ هذا الشيئ عجاب وقدّم شهادة الجمادات
والعجماء لانّها شهادة من جهتين جهة المقال
وجهة الحال وذلك بالنظر الى عقول البلغ
اليهم فى ابتداء النبوّة والّا فشهادة الله تعالى
برسالته فى كلامه القديم فوق شهادة الجميع
امّا شهادة الجمادات فمنها انّه عليه السلا
حين دعا اعرابيّا الى الاسلام قال له الاعرابيّ
هل لك من شاهد قال عليه السلام اجل هذه
الشجرة فدعاها رسول الله وهى على شطّ
الوادى فاقبلت تخدّ الارض خدّا حتّى قامت
بين يدى رسول الله وشهدت له بالشهادتين
ورجعت الى منبتها وامن الاعرابيّ رواه عبد
الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما وفيه شهادة
ثلث الاولى حركة الشجرة ومشيها والثانية

كلامها

كلامها والثالثة الشهادة الصريحة برسالته
ومنها ما روى ابن عباس رضى الله تعا عنهما
من انه عليه السلام قال لاعرابى جاءه طالبا
لما يصدقه ارايت لو دعوت هذا العذق اى
النخلة اتشهد انى رسول الله فقال نعم
فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع ومنها ما
اشتهر من حنين الجذع اليه لما فارقه وصعد
المنبر ومنها ما روى انس رضى الله تعا عنه
قال كنا عند رسول الله فاخذ كفا من الحصى
فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم
فى ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبح ومنها ما
روى جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر
الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه
مرض رسول الله فاتاه جبرئيل عليه السلام
بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان
على ذلك الطبق حين ما اكل النبى عليه السلام
منه ومنها ما روى انه عليه السلام قال لعباس
يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك

انّ لی فیکم حاجة فصبّحهم رسول الله وقال
تقاربوا فردف بعضهم الی بعض فاشتمل
علیهم علادة وقال اللّهمّ هذا عمّی وصنو ابی
وهؤلاء من اهل بیتی فاسترهم من النّار
کسترک ایّاهم فقال عتبة الباب وجدران
البیت آمین آمین ومن هذا القبیل شهادة
الشّاة المشویّة یوم خیبر بانّها مسمومة
والمتکفّل لتفاصیل ذلک کلّه کتب السّیر
واما شهادة العجماء فمنها ما روی ابو سعید
الخدری رضی الله تعالی عنه انّ راعیا بالحرّة
یرعی الغنم فوثب ذئب الی شاة فاختطفها
فحال الرّاعی بین الذّئب والشّاة واستنقذها
فاقعی الذّئب علی ذنبه وقال للرّاعی اما تتّقی
الله تحول بینی وبین رزق ساقه الله تعالی الیّ
فقال الرّاعی العجب من ذئب یکلّمنی بکلام النّاس
فقال الذّئب الا احدّثک باعجب من ذلک هذا
رسول الله یحدّث النّاس بانباء ما قد سبق
فاخذ الرّاعی الشّاة وجاء الی النّبیّ علیه السّلام
فاخبره بذلک فقال صدق وانّ من اقتراب

السّاعة كلام السّباع وقد روى ابو هريرة
هذا المعنى بعبارة اخرى ومنها ما روته ام
سلمة رضى الله تعالى عنها انّ النّبىّ عليه
السّلام كان يمشى فى الصّحراء فناداه منادٍ يا
رسول الله مرّتين فالتفت فاذا بظبية موثوقة
عند اعرابىّ نائم فقالت ادن منّى يا رسول الله
فقال ما حاجتك فقالت انّ هذا الاعرابىّ صادنى
ولى خشفتان فى هذا الجبل فاطلقنى حتّى اذهب
فارضعهما فارجع فقال افتفعلين ذلك فقالت
ان لم افعل يعذّبنى الله عذاب العشّار فاطلقها
فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله
فانتبه الاعرابىّ من نومه وقال يا رسول الله
الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظّبية فاطلقها
فانطلقت وهى تشهد انّ لا اله الّا الله
وانّ محمّدا رسول الله ومنها ما روى انّ
اعرابيّا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب
المسجد ودخل وسلّم على النّبىّ عليه السّلام
فقال جماعة يا رسول الله النّاقة الّتى تحت
الاعرابى سرقة فقال الكم بيّنة قالوا نعم

فقال عليه السّلام يا علي خذ حقّ الله من
الاعرابيّ ان قامت عليه البيّنة فاطرق الاعرابيّ
فقال له النبيّ قم لامر الله والّا فادل بحجّتك
فقالت النّاقة من خلف الباب والّذي بعثك
بالكرامة يا رسول الله انّ هذا ما سرقني
ولا ملكني احد سواه ومنها ما روي من شكاية
النّوق عن اصحابها من قلّة العلف هذا فكلمة
من صلة لقوله سمعوا ولا يجوز حملها على التّبعيض
وهو ظاهر والتّصديق حقيقيّ في ذلك كلّه
لكونها معجزة شاهدة على صدق النّبيّ والتماع
التّصديق بمعنى التماع ما يصدّقه نعم في بعضها
استماع نفس التّصديق فان اراد المص المعنى
الاوّل فلا مجاز الّا في جعل التّصديق بمعنى ما
يصدّقه مجازا مرسلا بذكر المدلول واراده
الدّالّ وان اراد المعنى الثّاني فيحمل على التّغليب
كما في الذّؤبان بتغليب الذّئب على سائر
الحيوان العجم لكونه مذكّرا مع رعاية القافية
وَاَمْرُهُ بَيِّنٌ فِي حَالَتَيْهِ لِمَنْ
كَانَتْ لَهُ فِي اعْتِبَارِ الْحَالِ عَيْنَانِ

يعني

لما علي ان يكون التّصديق
حقيقة عرفيّة في ذكر
الشّهادتين والّا فمعنى
استماع التّصديق
استماع ما يصدّق به
لا غير بذكر المدلول
امّا دلالة وضعيّة
او عقليّة واراده
الدّالّ

يعنى ما اشتمل عليه ذاته من الاوصاف و
الاخلاق والافعال بيّن فى الشّهادة على الافضليّة
بالنّظر الى حاله قبل البعثة وبعدها او فى مصالح
الدّين ومصالح الدّنيا لمن كانت له بصيرة و
مشاهدة للوصول الى عين اليقين فالعينان
كناية عنهما او المراد الحقيقة لانّهما الطّريق
الى وصول الحقّ بتوفيق الله تعالى وبيان ذلك
على الاجمال انّ ما فى ذاته او صفاته عليه السّلام
امّا ارهاصات ظهرت قبل النّبوّة او بعدها و
لم يقترن بالدّعوى كالنّور الّذى كان ينتقل
فى آبائه الى ان ولد وكولادته محتونا مسرورا
واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على
سوءته وما كان من خاتم النّبوّة بين كتفيه
وطول قامته عند الطّويل ووساطتها عند الوسط
ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدّامه و
خرور الاصنام سجّدا ليلة ولادته وسقوط
شرف قصور الاكاسرة وخمود نار المجوس و
غوض البحيرة وانهدام الكنايس ومنع الشّياطين
من استراق السّمع من الملاء الاعلى عند ولادته

عليه السّلام وكاظلال السّحابة عليه انّى سار
سائرة تقيه الحرّ اولا يكون كذلك كما سنجماعه
للغاية القصوى من الصّدق والامانة والعفاف
والشّجاعة والفصاحة والبلاغة بحيث قداوتى
جوامع الكلم وخاطب لكلّ قوم بلغته والسّماحة
والزّهد والتّواضع لاهل المسكنة المسكنة و
الشفقة على الامّة والحرص على ايمانهم والمصابرة
على متاعب الرّسالة والتّبليغ والمواظبة على
مكارم الاخلاق وكبلوغ النّهاية فى العلوم و
المعارف الالهيّة وتمهيد المصالح الدّينيّة والدّنيويّة
وككونه صلّى الله تعالى عليه وسلّم مستجاب
الدّعوة وبالجملة انّ ما اجتمع فيه من الاخلاق
الجمع الحميدة والسّير المرضيّة والكمالات العلميّة
والعمليّة والمحاسن الرّاجعة الى النّفس و
البدن والنّسب والوطن لا يتصوّر عند العقل
الّا لسيّد الانبياء وسند الاصفياء وقدوة
الاتقياء عليه وعليهم السّلام واما ما هو
من قبيل افعاله عليه السّلام فمنها المعجزات
الّتى تربو على الف قد فصّلت فى دلائل النّبوّة

وكتب

وكتب السِّيَرِ وقد يُعدُّ المص بعضاً منها ومن
الايات الدّالّة على الافضليّة انّه عليه السّلام
قد بُعث وكانت الدّنيا مملوّة من الكفر و
الضّلال امّا اليهود فقد كانوا في المذاهب
الباطلة من التّشبيه والافتراء على الانبياء
وتحريف التّورية وقد بلغوا الغاية وامّا
النّصارى فقد كانوا في العقايد الرّديّة من
اعتقاد التّثليث والاب والابن والحلول و
الاتّحاد وقد بلغوا النّهاية وامّا المجوس فقد
كانوا في القول باثبات إلهين وتحليل نكاح
الامّهات والبنات وقد بلغوا الغاية وكذا
الفرس على تعظيم النّيران اكبّوا والتّرك
على تخريب البلاد وتعذيب العباد اصرّوا و
الهند على عبادة البقر والسّجود للشّجر والحجر
استمرّوا وهكذا سائر الفرق في اودية الضّلال
واخبية الطّغيان استقرّوا وامّا العرب فقد
كانوا في عبادة الاصنام وفي النّهب والغارة
قد بلغوا النّهاية فقد كانت الدّنيا مملوّة

من هذه الاباطيل فلمّا استنارت الدّنيا بمقدم
محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم وبعثته الى كافّة
الانام واثاره العجيبة واخلاقه الحميدة واحكامه
الشريفة ودعا الخلق الى دين الحقّ مع بيّنات
ساطعة وسيوف قاطعة انقلبت الدّنيا من
الباطل الى الحقّ ومن الكذب الى الصّدق ومن
الظّلمة الى النّور وبطلت هذه الضّلالات وزالت
الجهالات فى اكثر اقطار الارض لاسيّما فى وسط
المعمورة بالعلماء والعقلاء وانطلقت انطلقت
الالسنة بتوحيد الله تعالى واستنارت العقول
بمعرفة الله تعالى ورجع القلوب من حبّ الدّنيا
الى حبّ المولى بقدر الامكان وكملت النّفوس حتّى
وجد اكثر اصحابه بتكميله وتعليمه منزلة الولاية
والكرامة كما هو المشهور من آثارهم واخبارهم
من الكرامات والسّير الحميدة الّتى لا تكون الّا
لاولياء الله الابرار ولاصفيائه الاخيار وهم
اكثر من عدّة الآف وهذه غاية التّكميل واذا لم
يكن للنّبوّة معنىً سوى تكميل النّاقصين فى الكمالات
النّظريّة والعمليّة وقد حصل هذا المعنى على الوجه

الاتمّ

الاتمّ الاكمل بمقدم محمّد صلى الله تعالى
عليه وسلم بحيث لم يحصل ذلك بمقدم موسى
وعيسى عليهما السّلام فهل لا يكون من بلغ كما
لاته الى هذه الرّتبة العليا والدّرجة القصوى
سيّد الاوّلين والاخرين وافضل الانبياء والمرسلين
ومن هذا القبيل انّ شريعته عليه السّلام ممّا يتعلّق
بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسّياسات
والاداب وما فيها من دقايق الحكم والامر بالمعروف
والنّهى عن المنكر كلّها معقولة بخلاف سائر الشّرايع
كقبول القربان بالاحتراق دون التّصدّق وقبول
التّوبة بالقتل كما نطق به القران وهو قوله تعالى
ويضع عنهم اصرهم والاغلال الّتى كانت عليهم
وقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدّين من حرج
وكذلك علماء امّته اعقل واذكى فطنة من علماء
سائر الامم يدلّ على ذلك تصانيفهم المقبولة
والمرغوبة عند اولى الابصار الى ان بلغوا الكشف
عن الاسرار الالهيّة والخزائن الرّبّانيّة فى بيان
دقايق الشّريعة وحقايق الحقيقة ولهذا قال
عليه السّلام علماء امّتى كانبياء بنى اسرائيل فهذه

نبذة من اثاره وقطعة من احكامه فلا تتعجب
لمن ينكرها فانه اما حسود يتجاهل او هو اعمى
لا يرى ضوء الشمس وانواره المشرقة على
مشارق الارض ومغاربها ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور والله تعالى هو الهادى الى الصراط المستقيم
اخباره عن غيوب كالحكاية عن
بلوى تصيب بعثمان بن عفان
الاخبار مصدر اخبر عنه بكذا مبتدء مضاف
الى فاعله اضافة معنوية وخبره محذوف اى
حق واقع ولا يجوز ان يكون قوله كالحكاية خبرا
عنه اذ لا يحمل الخاص على العام ولا يشبه به و
الغيوب جمع غيب مصدر غاب بمعنى الغائب
او هو سمى بالمصدر على النقل والاولى انه صفة
خففت عن الغيب بتشديد الياء كميت وميت
وهو ما غاب عنك ولم يشعره شئ من مشاعرك
الظاهرة والباطنة سواء استمر كذلك فى الازمنة
كلها او فى بعضها والحكاية مصدر حكى يحكى بمعنى
ذكر واخبر لا بمعنى حكى عنه شيئا من كلام او فعل
اذ لا نقل ولا قص ههنا والبلوى مصدر كالبلاء

وجمعهما

وجمعها البلايا معناها الاختبار والتجربة *
باصابة الخير او الشر والثاني هو المراد ههنا
وقوله تصيب صفة بلوى وهو على الحقيقة بالنظر
الى اخباره عليه السلام وحكاية الحال الماضية
بالنظر الى ذكر الناظم اما بتقدير الاصابة او
زمانها موجودا في زمان التكلم وذلك لا يكون
الا فيما له شان يتعجب منه ليستعظم السامع
بذلك ثم هذا نوع عظيم من معجزاته عليه
الصلوة والسلام بلغ في الكثرة والجلالة الى حدٍّ
يستحيل عند العقل اجتماعه الا لسيد الانبياء
والمرسلين منها ما نطقت به القران المجيد
من الغيوب الماضية والمستقبلة فمن الاول *
قصص الانبياء السالفة مع اقوامهم على تفاصيلها
وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب
على ما اشير اليه بقوله تعالى تلك من انباء
الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا
قومك من قبل هذا وكذا المستقبلة مثل قوله
تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى
الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله

هـ الظاهر انه تفسير
باللازم فان البلاء
نفس العارض م

وعده وقوله تعالى ليظهره على الدين كله الى غير
ذلك وكذا ما نطق به صحاح الاحاديث النبوية
كقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضى الله تعالى
عنه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين
ولعمار رضى الله تعالى عنه حين قال مالى و
لاصحابك يريدون قتلى يحملون لبنة لبنة
ويحملون على اللبنتين والثلاث قاله مما زحة
لدفع غضب رسول الله فاخذ عليه السلام
بيده فطاف المسجد وجعل يمسح وقرته بيده
من التراب ويقول يا ابن سمية لا يقتلك
اصحابى ولكن يقتلك الفئة الباغية وكان
كذلك قتله الشاميون فى محاربة صفين
وقوله عليه السلام زويت لى الارض فرايت
مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتى
ما زوى لى منها وقوله عليه السلام الخلافة
بعدى ثلثون سنة وتتم بعلي وكذا اخباره
عليه السلام بما سيكون فى اخر الزمان على
تفصيل فى ذلك الى غير ذلك مما ورد فى صحاح
الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز

عن الكرامات

عن الكرامات وبطهارة النّفس وصوالح الاعمال
والتّبرّى عن المراجعة الى احوال الكواكب
فتتميّز عن السّحر والكهانة وامثالهما وقد
ذكر النّاظم بعضاً منها فى عدّة ابيات فمنه ما
اخبره عليه الصّلوة والسّلام من شهادة عثمان
بن عفّان رضى الله تعالى عنه بايدى الطّغاة
قال عليه السّلام يقتل عثمان وهو يقرء فى
المصحف وانّ الله عسى ان يلبسه قميصاً و
انّهم يريدون خلعه وانّه سيقطر دمه على
قوله تعالى فسيكفيكهم الله وذكر الامام البخارى
فى مناقبه انّ حمّاد روى عن ايّوب عن ابى
عثمان عن ابى موسى الاشعرى انّ النّبىّ عليه
الصّلوة والسّلام دخل حائطاً وامرنى بحفظ
باب الحائط فجاء رجل يستاذن فقال ايذن له
وبشّره بالجنّة فاذا ابو بكر ثمّ جاء اخر يستأذن
فقال ايذن له وبشّره بالجنّة فاذا عمر ثمّ
جاء اخر يستأذن فسكت هنيّة ثمّ قال ائذن
له وبشّره بالجنّة على بلوى ستصيبه
فاذا عثمان بن عفّان رضى الله تعالى عنهم

وَمَا جَرَى بَيْنَ كِسْرَى وَالصَّحَابَةِ مِنْ
اِنْفَاقِ كَنْزٍ وَمِنْ تَخْرِيبِ بُلْدَانِ

عطف على بلوى والتّقدير وكالحكاية عمّا جرى
بين كسرى البيت ولا يجوز عطفه على الحكاية
على ان يكون التّقدير ومثل ما جرى لانّ المعطوف
عليه مثال لاخباره عليه السّلام عن الغيوب
وما جرى نفس الغيب لا حكاية عنه نعم
لو كان الكلام هكذا كلو كبلوى تصيب
يصحّ ان يقال وكما جرى وامّا كون احدهما مثالاً
للاخبار والاخر مثالا للغيب فلا يساعده العطف
لاختلاف الضّمير فى المبتدأ المحذوف لاقتضائه
ان يرجع مرّة الى الاخبار ومرّة الى الغيب وجوّزه
الفاضل الخيالى بمقتضى النّظر الجليل وقوله
جرى حقيقة بالنّظر الى زمان النّاظم واستعارة
تصريحيّة فى الهيئة بالنّظر الى زمان الاخبار
بذلك على عكس قوله تصيب وبيان ذلك
على الاجمال انّ رسول الله صلّى الله تعا عليه
وسلّم ارسل مكتوبًا الى كسرى يدعوه الى الاسلام

فمزّق

فمزّق كتاب رسول الله وارسل بليدين جليدين
من جانب باذان ملكه فى اليمن وامرهما بما
امرهما فانتظر الى مآل امره فلمّا اتيا رسول
الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم اخبرهما بانّ
ربّى قد قتل الليلة ربّكما بعد ما مضى من
الليل سبع ساعات سلّط عليه ابنه شيرويه
حتّى بقر بطنه قال اذهبا واخبرا صاحبكما يعنى
باذان بهذا الخبر وقولا له انّ دينى وسلطانى
سيبلغ ما ملك كسرى واصحابى يخربون
بلاده وينفقون كنوزه فى سبيل الله وقد كان
كذلك حتّى فتح فى خلافة عمر رضى الله تعالى عنه
القادسيّة والمداين على يد سعد بن ابى وقّاص
رضى الله تعالى عنه ثمّ تمّ امره فى خلافة عثمان
رضى الله تعالى عنه حتّى هرب يزدجرد اخر ملوك
الاكاسرة الى خراسان فقتل هنالك فخرّب
الصّحابة رضى الله تعالى عنهم بلادهم واخذ
المسلمون من كنوز كسرى مائة الف بدرة من
الذّهب وزن كلّ بدرة اربعة آلاف وعن ابى هريرة
رضى الله تعالى عنه انّه قال قال رسول الله صلّى الله

تعالى عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده
واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذى نفس محمد
بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله تعالى
وغزوة البحر منهم مرتين وان
تكون مع اوليهم بنت ملحان
غزوة بالجر عطف على ما جرى وكذا قوله وان تكون
بالجر المحلى عطف عليه لان فى الحديث اخبار كونها
من الاولين فهما معجزتان من جنس واحد ويحتمل
ان يكون الواو بمعنى مع او عطفا على اخباره على ان
يكون مرفوع المحل لانه عليه السلام دعا بقوله
اللهم اجعلها منهم كما تسمع الحديث فتكون
احدى المعجزة الاخبار عن الغيب والاخرى اجابة
الدعاء واضافة الغزوة مجازية وهى التى تسمى
الاضافة لادنى الملابسة لان تينك الغزوتين
لم تكونا فى البحر بل بسبب العبور عنه الى فتح جزيرة
قبرس وضمير منهم راجع الى الصحابة تغليبا
لان الذى غزا بهاتين الغزوتين هو معاوية امير
الشام بالشاميين وذلك انه استاذن من امير

المؤمنين عمر بن الخطّاب فلم يأذن له ثمّ استأذن
من امير المؤمنين عثمان بن عفّان فاذن له ففزا
غزوةً فاصطلحوا على الخراج ثمّ نقضوا العهد ففزا
اخرى وفتحها وكذا ضمير اوليهم راجع الى غزاة *
المسلمين بدلالة الكلام والظّاهر اوليهما بالتّثنية
على ان يرجع الى الغزوتين والضّرورة تدعو الى
ترك الظّاهر وقوله مرّتين حال من الغزوة ويجوز
ان يكون مفعولا لها بناء على حذف فعل المصدر
منسيًّا وراوى الحديث انس بن مالك خادم
رسول الله قال دخل رسول الله صلى الله عليه
وسلم على امّ سليم بنت ملحان فاتكأ عندها
ثمّ ضحك فقال لِمَ تضحك يا رسول الله فقال
اناس من امّتى يركبون البحر الاخضر فى سبيل
الله مثلهم مثل الملوك على الاسرّة فقالت يا رسول
الله ادع الله ان يجعلنى منهم فقال اللّهمّ اجعلها
منهم ثمّ عاد فضحك فقالت مثل ذلك فقال
لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلنى منهم
قال انتِ من الاوّلين ولستِ من الآخرين قال
انس رضى الله عنه فتزوّجتْ عبادة الصّامت

وقف الاسلام
ولى الدين فندى ابن المرحوم
الحاج مصطفى اغا ابن المرحوم
الحاج حسن اغا

فركبت البحر مع بنت قرطة فلما قفلت ركبت
دابتها فوثبت بها فسقطت عنها فماتت رضي الله تعالى عنها
وشقه قمراء والكشف إذ سألوا
غداة مغراجه عن حال ركبان
شقه بالرفع بتداء مضاف الى فاعله الراجع
الى الرسول والجملة عطف على جملة اخباره عن
غيوب ويجوز ان يكون عطف مفرد على قوله اخباره
ولا يجوز العطف لا على ما جرى ولا على قوله كالحكاية
لانه ليس من قبيل الاخبار عن الغيب وقوله و
الكشف بالرفع ايضا عطف عليه والخبر محذوف
اى حق واقع لانه وان كان من قبيل الاخبار عن
الغيب الا انه لا يجوز العطف عليهما لتوسط شق
القمر بينهما فالبيت مشتمل على المعجزتين من جنسين
وقوله أذ سألوا ظرف للكشف وقوله غداة ظرف
لقوله سألوا ولا يبعد ان يكون ظرفا للكشف
ايضا على ان يكون بدلا من إذ من قبيل بدل البعض
من الكل اذ لا يخفى ان وقت السؤال والكشف
واحد وحمل اذ على التعليلية مستبعد جدا وقوله
عن حال متعلق بكل من قوله سألوا والكشف

على سبيل

على سبيل التنازع وظاهر الشق يلايم مايروى
من ان انشقاق القمر كان باشارة الرسول
باصبعه المباركة والمشهور ان الانشقاق المذكور
كان بدعائه عليه السلام فيكون اسناد الشق
الى الرسول مجازا والجمهور على ان وقوع الانشقاق
متواتر نقله جماعة من الصحابة وهو المنصوص
عليه فى القران وفى الصحيحين من حديث
انس رض ان اهل صناديد اهل مكة سألوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فقالوا
ان كنت صادقا فاشقق لنا القمر فرقتين
فسأل ربه ذلك فانشق القمر فرقتين *
متباعدتين فقالوا هذا سحر قالوا انظروا
ما يأتيكم به السفار فان محمدا لا يستطيع
ان يسحر الناس كلهم ثم جاء السفار
فاخبروهم بذلك ثم قوله والكشف
البيت من تتمة المعراج ذكره ههنا لمناسبة
كونه من الاخبار عن الغيب نذكره ان شاء الله تعالى فى بيت المعراج

والرمى بالبدر بالحصباء اعينهم

والرد فى احد عين ابن نعمان

عطف الرّمى كعطف وشقّه قرأ في البيت السّابق
والباء ان متعلّقان بالرّمي لكنّ الاوّل ظرفيّة
والثّانية صلة الرّمي فليستا من جنس واحد
واعينهم بالنّصب مفعول للرّمي والظّاهر انّه
من الحذف والايصال اى الى اعينهم لانّ الرّمي
هو الحصباء فهو كقولهم رميت السّهم الى
الصّيد فلا يقال رميت بالسّهم الصّيد اللّهمّ
الّا تجوّزا وضرورة والبدر في الاصل اسم بئر اوماءها
ثمّ غلب على الموضع المعروف على ثمانية وعشرين
فرسخا من المدينة المنوّرة الى جانب مكّة المكرّمة
والحصباء دقاق الحصى والرّمل وعليها تراب
وذلك انّ عير اهل مكّة رجعت من الشّام تريد
مكّة فخرجوا خوفا من تعرّض محمّد عليه الصّلوة
والسّلام واصحابه لها وكانوا الفا فلمّا تيقّنوا
عبور العير جاؤا الى البدر تجلّدا وتكبّرا فعدمهم
الرّسول عليه السّلام وكان اصحاب رسول الله
عدد المرسلين منهم سبعة وسبعون رجلا
من المهاجرين ومائتان وستّة وثلاثون
رجلا من الانصار فلمّا التقى الفئتان امر لعلىّ بن

ابى طالب

ابی طالب اعطنی قبضة من حصی الوادی
فرمی بها فی وجوههم وقال شاهت الوجوه
فلم یبق مشرك الا دخل فی عینیه منها شیئ
فانهزموا وردفهم المؤمنون یقتلونهم و
یأسرونهم وذلك قوله تعالی وما رمیت اذ
رمیت ولکن الله رمی ومثله وقع عنه علیه
الصلوة والسلام فی غزوة حنین ایضا واما
الرد فذلك انه اصیبت احدی عینی قتادة
بن النعمان یوم حتی وقعت علی وجنته فاتی
بها الی رسول الله علیه السلام فقال علیه
السلام ان شئت صبرت ولك الجنة وان
شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد
منها شیئا فقال یا رسول الله ان الجنة لجزاء جزیل
وعطاء جلیل ولکنی رجل مبتلی بحب النساء
واخاف ان یقلن اعور فرد عینی وسئل الله
لی الجنة فاخذها رسول الله بیده واعادها
الی موضعها فکانت احسن عینیه واحدهما ودعا له بالجنة
وکم رووا باسانید مصححة
امثال ما قد روی عنه الصحیحان

كم هذه خبرية للتكثير يعني وكم من معجزة
رواها ائمة الحديث باسانيد مشبتة و
طرق مصححة هي امثال الاسانيد التي
قد روى عن تلك الاسانيد صاحبا الصحيحين
في الصحة والاستقامة وهما الامامان الاجلان
الامام البخاري والامام المسلم القشيري
يريد ان معجزات الرسول عليه السلام التي
نقلت الينا نقلا صحيحا من الامامين وغيرهما
كثيرة جدا لا يحصرها حد ولا يضبطها عدد فمن
اراد الاطلاع فليراجع الى دلائل النبوة وكتب
الاحاديث والسير والتواريخ

دلالة الصدق بين الكل مشترك

تواترت مثل معنى شعر حسان

قوله دلالة الصدق مبتداء خبره مشترك و
تواترت خبر بعد خبر ولم يراع المطابقة بين المبتداء
والخبر الاول لضرورة الوزن يريد ان طرق كل معجزة
واسانيدها وان كانت آحادا الا ان الصحة جامعة
لها وانها مشتركة بين جميع تلك الاسانيد فهي

دالة

دالّة على الصّحّة فتكون متواترة المعنى فتفيد
اليقين كالاحاديث المتواترة بلا فرق فالصّدق
بمعنى الصّحّة والمراد بالكلّ الاسانيد
والطّرق فى نقل المعجزات ويحتمل ان يكون المراد
بالصّدق صدق دعوى النّبوّة وبالكلّ كلّ معجزات
الرّسول عليه السّلام والمعنى انّ الدّلالة على
صدق النّبىّ فى دعوى النّبوّة مشتركة بين
كلّ معجزة معجزة وقد نقلت تلك المعانى فى
ضمن المعجزات المنقولة الينا باسانيد صحيحة
فكانت متواترة فافادت الينا علما ضروريّا
فى صدق دعوى النّبوّة يقينا لا يتطرّق اليه
شائبة شبهة ولا يحوم حوله رائبة ريبة
واعظم الآى قرآن لما عجزوا
عن سورة منه مع صرف لاذهان
اى جمع اية وهى ههنا المعجزة الدّالّة على صدق
النّبىّ عليه السّلام فى دعوى النّبوّة وكلمة ما
مصدريّة يعنى لعجز البلغاء عن اتيان مثل
سورة قصيرة وقد تحدّوا بها بقوله فاتوا بسورة
من مثله مع بذل مقدورهم وصرف مجهودهم

الى المعارضة والمقابلة وهم اكثر من حصى
البطحاء وأوفر من رمال الدهناء وشهرتهم
بغاية العصبية والحمية الجاهلية وفي البيت
اشارة الى الاستدلال على اعظمية القرآن
معجزة من وجهين احدهما ان الله جلت قدرته
وعظم سلطانه جرى عادته السنية على ان يكون
معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه
وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن
موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى
في زمن داود والفصاحة في زمن نبينا محمد
عليه الصلوة والسلام فابتلاهم الله تعالى
من جنس ما تهالكوا عليه بالمغالبة والتعجيز
ليكون امكن واقوى في الدلالة على صدق
دعوى النبوة وبيان ذلك ان القرآن من
جنس كلامهم وهم ارباب هذا الشان
وفرسان الكلام قد خصوا من البلاغة والحكم
ما لم يؤت احد من العالمين جعل الله ذلك
لهم طبعا وخلقة يتكلمون على البديهة بما

يريدون

يريدون بالفاظ فصيحة بارعة وكلمات
بليغة جامعة فما راعهم واخافهم الا رسول
كريم بكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد
احكمت اياته وفصلت كلماته وبهرت
بلاغته على العقول وتظافر ايجازه واعجازه
وتظاهرت حقيقته ومجازه وبلغت غاية
الحسن مطالعه ومقاطعه وهم افسح ما
كانوا في هذا الباب واوسع في الغريب واللغة
مقالا فلم يقدروا معارضته ولم يأتوا بما
يوازيه او يدانيه ولم ينهضوا بمقابلة اقصر
سورة منه لا بالانفراد ولا بالاجتماع بل تارة
خادعوا انفسهم بالتكذيب والافتراء وقولهم
ان هذا الا سحر يؤثر واخرى نزلوا قدرهم
بقولهم قلوبنا غلف وفي اكنة مما تدعونا
اليه وفي اذاننا وقر وبعضهم قد اضطر
الى المدح حين يسمع قوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان الآية قائلا ان له لحلاوة

وانّ عليه لطلاوة وانّ اسفله لمغدق وانّ
اعلاه لمثمر وما يقول هذا بشر وبعضهم سجد
حين سمع رجلا يقرأ فاصدع بما تؤمر وقال
سجدت لفصاحته وبعضهم حين سمع رجلا
يقرأ فلمّا استيأسوا منه خلصوا نجيّا قال
اشهد انّ مخلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام و
تنزيل المعلقات السبعة حين سمعوا وقيل
يا ارض ابلعي ماءك الآية مشهور الى غير
ذلك ولا شكّ انّ ما يكون ويظنّ انّه تحت
مقدور البشر مع ظهور العجز منهم ابلغ في
التعجيز واحرى بالتقريع فيكون اعظم المعجزات
كما انّ الرسول مع كونه من البشر اذا صدر عنه
امور خارقة للعادات يكون ذلك ابلغ من الملك
الذي يصدر عنه الخوارق وثانيهما انّ القرآن لا يحصى
عدد معجزاته بالفرد ولا الفنين ولا اكثر لانّ النبيّ
عليه الصلوة والسلام قد تحدّى بسورة منه
فعجزوا عنها واقصر السور انّا اعطيناك الكوثر
فكلّ آية او آيات من القرآن بعددها وقدرها معجزة

فالقرآن نفسها معجزة مشتملة على معجزات
كثيرة جدًا وما يكون كذلك لا ريب في انه اعظم
المعجزات وكلام الناظم صريح في هذين
الاستدلالين كما لا يخفى على المتفطن وقد قصر
نظر الفاضل الخيالي فخطأ المص بانه ادعى
اعظمية القرآن معجزة واستدل على مجرد اعجازه
وانما الخطأ في التخطئة هذا وقد استدل على اعظمية
القرآن معجزة بوجوه اخر منها ان اعجازه من
وجوه اولها حسن تاليفه والتيام كلمه وفصاحته
ووجوه ايجازه وبلاغته الخارقة عادة العرب
بحيث لم يدانوا شيئا من ذلك مع شدة حرصهم
على المعارضة وثانيهما صورة نظمه العجيبة والاسلوب
الغريب المخالف لاساليب كلام العرب فحارت
عقولهم لم يهتدوا الى مثله في جنس كلامهم
من نثر او نظم او سجع او رجز وشعر الى ان قالوا
نحن اعلم بالاشعار والله هذا ما يشبه شيئا
منها ولا شك ان كلا واحد من هذين الوجهين
بذاته وجه اعجاز لم يقدر العرب على الاتيان
بواحد منهما سواء كان من الخوارق الممتنعة او

الممكنة الغير الواقع وقد قيل بهما وثالثها ما انطوى
عليه من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن ولم يقع
فوجد كما ورد وعلى الوجه الذى اخبر وذلك
كثير جدّاً وقد سبق منّا نبذة فى اخبار النبىّ عليه
السّلام عن الغيوب ورابعها اشتماله على الاجوبة
من سؤالات اهل الكتاب وكشف الغطاء عن
اسرار علومهم واخبار انبيائهم ولم يؤثر انّ
واحدا منهم اظهر خلاف قوله من كتبه ولا ابدى
صحيحا او سقيما من صحفه بل اكثرهم صرّحوا
بصحّة النبوّة وصدق المقالة واعترفوا بالعناد
والحسد وخامسها انّ فى القران ايات وردت
لتعجيز قوم فى قضايا واعلامهم انّهم لا يقدرون
على فعلها فما فعلوا ولا قدروا على ذلك كالدّعوة
الى المباهلة وتمنّى الموت والاتيان بسورة منه
ولا يخفى انّ ما فيها من التّعجيز ابلغ واظهر وسادسها
الرّوعة والهيبة الّتى تعترى قلوب من رام المعارضة
واسماعه عند استماع التّلاوة لقوّة خطره كما
قال عليه السّلام انّ القرآن صعب مستصعب
على من كرهه فمنهم من يزيده القرآن نفوراً

ومنهم

ومنهم من امسك بيده فم النبيّ عليه السّلام
ليكفّه ومنهم من كفّ عن المعارضة بعد ما
رامها لروعةٍ وهيبة اعترته حين ما سمعه
ومنهم من حملته الرّوعة على التّوبة واما المؤمن
فلا تزال روعته به وهيبته اياه مع تلاوته
تعطيه حلاوة وانجذابا وميلا وتصديقا قال
الله تعالى زادتهم ايمانا وقال تعالى تقشعرّ
منه جلود الّذين يخشون ربّهم ثمّ تلين
جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله وهذا معنى
خصّ به حتّى انّ ذلك يعترى على من لا يفهم
معانيه ولا يعلم تفاسيره هذا وقد عدّ من وجوه
الاعجاز ان قارئه لا يملّه وسامعه لا يمجّه بل يزيد
تلاوته حلاوة ومحبّة لا يزال غضّا طريّا وسواه
من الكلام لا يوجد فيها ذلك انّه جامع لعلوم و
معارف لم تعهد الاقوام عامّة بمعرفتها ولا القيام
بها ولا يحيط بها احد من علماء الامم وكتاب من
كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشّرايع والتّنبيه
على طرق الحجج العقليّة والرّدّ على فرق الامم ببراهين
قويّة وادلّة بيّنة كقوله تعالى وليس الّذى خلق

السموت والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
الى غير ذلك وانه جامع بين الدليل والمدلول
وذلك انه يحتج بنظم القران وبلاغته مع ما
فيه امره ونهيه ووعده ووعيده فالعالم
يفهم موضع الحجة والتكليف معا من كلام واحد
وانه في حيز المنظوم الذي لم يعهد ولم
يكن في حيز المنثور لان المنظوم اسهل على
النفوس واوعى للقلوب واحلى في الافهام
وان حفظه لمتعلميه ميسرة وللصبيان في اقرب
مدة مسهلة بخلاف سائر الكتب وهذه الوجوه
الخمسة الاخيرة ان لم تقدح من وجوه الاعجاز فلا
اقل انها من خواصه وفضائله ومن فنون بلاغته
فلا يرتاب احد ان ما يكون اعجازه من
وجوه كثيرة هو اعظم المعجزات وابهر الايات
ومما يستدل على اعظميته معجزة انه باق
على ممر الدهور محفوظ عن النسخ والتحريف
مع كثرة الملحدين والمعادين للشرع المبين

فامنهم

فما منهم من قدر على تحريف شئ ولا تغيير
كلمة ولا تبديل حرف ولا الف كلمتين لزيادة
ومناقضة ولا قدر فيه على مطعن صحيح بل
القوا ما تكلفوا فيه بيديه ونكصوا على عقبيه
مع تكفله تعالى بحفظه فقال انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون وقال تعالى لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه وسائر
المعجزات انقضت بانقضاء اوقاتها فلم يبق
منها الا خبر ومن الادلة الواضحة على اعظمية
القران معجزة انه لاعجازه يدل على صدق دعوى
النبوة كسائر المعجزات مع ان الشرايع اصولها
وفروعها مستنبطة من القرآن ومن ذلك يقال
على وجه العموم ان القران اعظم منفعة واكثر
اشتمالا على ما لابد منه من الفوائد والواجبات
من سائر المعجزات ولا شك ان ما يكون كذلك
يكون اعظم المعجزات وبالجملة ان شان القرآن
وعظمته وكثرة فضائله وفوائده لا تدركها
العقول والافهام ولا يحيط بها الاولون والاخرون
وقد وصفه الله تعالى بانه نور وشفاء لما

فى الصّدور ومبارك وكتاب مبين وهدى
ورحمة للعالمين فكونه ابهر المعجزات واعظم
الايات من اجلّى البديهيّات واجلّ الضّروريّات
ثمّ انّى طويت الكلام عن مطاعن الملحدين
باشتماله على التّناقض والتّكرار وعلى الكذب
والاشعار فانّها عوعوة الكلاب لايستحقّ
الجواب على انّ كتابنا هذا لمن اعترف نبوّة
نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم وتنزّه عن طعن
معجزاته لا لمن انكرها واجترأ الطّعن فى معجزاته
فانّه كافر بالله العظيم نتركه فى ضلاله القديم
ومن يضلل الله فماله من هاد واما المسلم فلا
يشتبه عليه شئ من المطاعن ان شاء الله سبحانه
وان عرض عليه بوسوسة الشّيطان شئ من
ذلك فليدفعه بقلبه السّليم وعقله المستقيم
والالتجاء الى الرّحمن الرّحيم ولا حول
ولا قوّة الّا بالله العلىّ العظيم

معراجه واقع يقظان فى بدن
بآية ومشاهير ووحدان
هذا يصلح ان يكون دليلا مستقلا على افضليّته

عليه السّلام

عليه السّلام من سائر الانبياء عليهم السّلام
اذ لم يعرف من واحد منهم مثل ذلك وهذا
اعظم المعجزات وابهر الكرامات والمعراج
اسم آلة او مكان بمعنى السّلّم فى الاصل لكنّ
المراد ههنا عروجه عليه السّلام الى المواضع
الرّفيعة المباركة فكانّ المصدر سمّى به لاشتماع
العروج بدونه بحسب العادة وفيه مجاز
آخر وهو انّه اريد به ههنا ما يعمّ الاسراء
والعروج اما تسمية للكلّ باسم الجزء او تغليباً
فى الاجزاء ولا يصحّ حمله ههنا على ما اشتهر
فى بعض كتب السّير من انّه وضع معراج من
الصّخرة الشّريفة الى السّماء احدى عارضيته
من الياقوت الاحمر واخريهما من الزّبرجد
الاخضر احدى درجاته من الذّهب واخريها
من الفضّة مكلّلة بالدّرر وهو الّذى تعرج
منه الملائكة والرّوح اليه لانّ الّذى يجب
اعتقاده هو العروج والانتقال الى الامكنة
المباركة سواء وقع بذلك المعراج اولا وقوله
يقظان صفة مثل عطشان منصوب لفظاً على

انّه حال من ضمير معراجه فانّه فاعل في المعنى
وترك التّنوين لكونه غير منصرف احترز به
عمّا قيل انّه في المنام بدليل ما روى عن
عائشة رضى الله تعالى عنها انّها قالت والله
ما فقد جسد محمّد عليه الصّلوة والسّلام ليلة
المعراج وقوله تعالى وما جعلنا الرّؤيا الّتي اريناك
الّا فتنة للنّاس وهذا مع عدم قيامه حجّة
في مقابلة النّصوص القطعيّة اجيب عن الآية
بوجوه وهي انّا لا نسلّم انّ المراد رؤيا المعراج
لم لا يجوز ان يكون رؤيا الهزيمة في غزوة احد
او رؤيا انّه سيدخل مكّة ولو سلّم انّها رؤيا
المعراج فلم لا يجوز ان يكون الرّؤيا بمعنى رؤية
العين لانّ المعراج بالرّؤيا في المنام ليس ممّا
ينكر اشدّ الانكار بحيث يكون سببا لارتداد
كثير من المسلمين كما ستسمع ولو سلّم انّه ليس
بمعنى الرّؤية بالعين فلم لا يجوز ان يكون
مشاكلة لقول المكذّبين كقوله تعالى اين شركائي
وعن قول عائشة انّ المعنى ما فقد جسده ﷺ
عن الرّوح بل كان معه والبيت الآتي من المص

جواب

يعنى على الاول من الاول
وعلى الثانى من الثانى
مثلا

جواب عن الكلّ وقوله فى بدن ظرف مستقرّ
حال من ضمير معراجه او من ضمير يقظان
فهى امّا من الاحوال المترادفة او المتداخلة *
احترازعمّا قيل انّ المعراج للرّوح فقط لامتناع
العروج للجسد وهذا مبنىّ على بعض القواعد
الفلسفيّة من امتناع الخرق والالتيام على السّموات
ونفى القادر المختار والمذهب الحقّ انّ الاجسام
عنصريّة كانت او فلكيّة متماثلة يصحّ على كلّ
واحد منها ما يصحّ على الاخر وانّ الله تعالى قادر
على الممكنات كلّها وقوله بآية مع ما عطف متعلّق
بوقوع المعراج ويراد به المعراج من مكّة *
شرّفها الله امّا من الحرم او من بيت الامّهانى
على اختلاف الى المسجد الاقصى وهو المنصوص
فى القران بقوله تعالى سبحان الّذى اسرى
بعبده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
الّذى باركنا حوله لنريه من اياتنا وهو المراد
بقول النّاظم بآية يعنى اية من ايات القران
ثمّ منه الى السّماء ثمّ منه الى ماء شاء الله تعا
ففى الكلام توزيع لانّ قوله باية اشارة الى دليل

الاوّل وقوله ومشاهيراى باحاديث مشهورة
دليل الثّانى والثالث وقوله ووحدان بضمّ
الواوجمع واحداى باخبار الاحاد دليل
العروج من السّماء الى الجنّة اوالى العرش
اوالى فوق العرش اوالى طرف العالم على اقوال
وروايات فانّ الفرق بين القدر المشترك
وخصوصيّاته جلىّ اذالاحاد فى الخصوصيّات
تجتمع فى القدر المشترك وحكم انكار الاوّل
الكفر بالاتّفاق وحكم انكار الثانى والثّالث
الابتداع والتّفسيق وحكم انكار الرّابع وهو
الثابت بالآحاد هو الخطاء والذّنب العظيم ثمّ
الصّحيح انّ رؤية نبيّنا عليه الصّلوة والسّلام
حضرت الرّبّ تعالى كان بالفؤاد لابعينه على مايدلّ
عليه قوله تعالى ماكذب الفؤاد ما راى كذا ذكره
المحقّق التّفتازانى فى شرح العقائد النّسفيّة

وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا

به تعارض ما دلّ الحديث ان

التّكرار بفتح التّاء مصدر كرّر على غير القياس
وبكسرها اسم اى اسم مصدر وايّهما يراد

ههنا لايجوز حمله على الوقوع حمل المواطأة
لانّ الفرق المعنوىّ بين المصدر واسم المصدر
امر خفىّ اعتبارىّ لا يصحّ الحمل فالتّوجيه ان يؤوّل
التّكرار بالمكرّر بان يكون المصدر بمعنى المفعول
كالخلق بمعنى المخلوق وضمير به راجع الى مصدر
كان اى يكون الوقوع مكرّرا وارادَ بالتّعارض
معنى التّنافى والّا فلا تعارض بين ما ثبت بدليل
قطعىّ وما ثبت بدليل ظنّىّ وكلمة ما موصولة *
عبارة عن الحكم والعائد محذوف والتّقدير
ما دلّ عليه وقد يناقش بانّ التّعارض بين الدّليلين
لا بين الحكمين عند الاصوليّين وان كان قد يطلق
على تمانع الحكمين ايضاً عند النّظّار ولك ان تجعل
كلمة ما مصدريّة وتستغنى عن تكلّف العائد
فيراد التّعارض بين الدّليلين بادنى تصرّف
كما لا يخفى وكانّه اراد باحد الحديثين حديث
عائشة رضى الله تعالى عنها كما سبق وبالاخر
الحديث المشهور فى وقوع المعراج يقظة واطلاق
الحديث على قول الصّحابة اصطلاح من اهل الحديث
فلا حاجة الى الحمل على التّغليب ويجب حمل حديث

ط بان يحمل المصدر
على معنى اسم الفاعل
منه

عائشة رضى الله تعالى عنها وامثاله على وجه
لا يوجب انكار المعراج المشهور بين الامة الثابت
بالادلة القاطعة وقد كان المعراج وقعة عظيمة
بحيث لا يتعقل ان يخفى على أحاد من الامة فضلا
عن اقرب الاقارب الى رسول الله عليه السلام
نعم لا يستبعد عدم اطلاع معاوية لان اسلامه
كان بفتح مكة وقد قيل انه كان من المؤلفة عند
الفتح ثم حسن اسلامه والمعراج المشهور
كان بمكة قبل الهجرة بسنة واما عائشة رضي
الله تعالى عنها فسنها فى المعراج ثمان سنة وقد
تزوجها رسول الله ولها ست سنة ثم دخول
النبي عليها بعد منصرفه من غزوة بدر وسنها
احدى عشر سنة وكيف يتصور عن عائشة
عدم اطلاعها على ذلك المعراج ولها روايات
متعددة فى قصة المعراج وذلك انه روى عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم لما اصبح ليلة المعراج جلس
عند الحجر معتزلا حزينا لما انه كان يعلم ان قومه
يكذبون فبينا هو جالس اذ مر به ابو جهل فجلس

يديه فقال كالمستهزئ يا محمد هل استفدت
من شيئ قال نعم اسرى بى اللّيلة قال الى
اين قال الى بيت المقدس ومنه الى السّموت
قال احدّثت قومك بما حدّثتنى قال نعم
فصاح ابو جهل يا معشر بنى كعب بن لوى
هلمّوا فجاؤا حتّى جلسوا اليهما قال فحدّث
قومك بما حدّثتنى قال نعم اسرى بى اللّيلة
قالوا الى اين قال الى بيت المقدس ومنه
الى السّموات قالوا ثمّ اصبحت بين اظهرنا
قال نعم فوقعوا فى التّعجّب والاستغراب وعن
عائشة رضى الله تعالى عنها قالت لمّا اسرى
بالنّبىّ عليه الصّلوة والسّلام فاصبح يحدّث
قومه فارتدّ ناس ممّن كان قد امن وضعف
ايمانهم وقالت سعى رجال من المشركين
وهم ابو جهل واتباعه الى ابى بكر رضى الله
تعالى عنه فقالوا له هل لك فى صاحبك يزعم
انّه اسرى به الى بيت المقدس فقال اوقال
ذلك قالوا نعم قال لئن قال ذلك لقد صدق
قالوا اتصدّقه انّه ذهب الى الشّام فى ليلة

وجاء قبل ان يصبح قال نعم انى اصدقه فيما
هو ابعد من ذلك اصدقه بخبر السماء فى
غدوة او روحة وعنها ايضا انهم قالوا
يا محمد هل تستطيع ان تنعت لنا المسجد الاقصى
فشرع ينعت حتى اذا التبس عليه شيء فجئ
بالمسجد وانا انظر اليه حتى وضع دون دار
عقيل فنعت المسجد فقال القوم اما النعت
فقد والله اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن عيرنا
هل لقيت منها شيئا قال نعم مررت بها فى
التنعيم قالوا فما عدتها واحمالها وهيئتها قال
تمثل لى بعددتها واحمالها ومن فيها وكانوا
بالخزورة فقال هيئتها كذا وكذا وفيها فلان
وفلان فى مقدمتها جمل ازرق عليه غرارتان
محططتان تطلع عند طلوع الشمس يوم الاربعاء
ثم خرجوا نحو ثنية كداء فاذا بقائل يقول هذه
الشمس قد طلعت وقال آخر هذه العير قد اقبلت
كما قال محمد يقدمها فلان وفلان فلم يؤمنوا و
قالوا ما سمعنا بهذا قط ان هذا الا سحر مبين
فالوجه ما قدمناه من ان المعنى ما فقد جسده

عن روحه بل كان معه وقد يوجّه ايضاً بانّ
حديث عائشة اشارة الى وقوع المعراج فى
اوانٍ اُخرٍ بحيث لا يحكم بفقد جسده الشّريف
عن مبيته والقول بانّه يجوز ان يكون البيتوتة
لا معها فى تلك اللّيلة ضعيف اذ لا وجه للاخبار
عمّا لا تشاهد واما الاستبعاد من القوم
فلكونهم قاصرين فى معرفة قدرة الله وقد
وقع مثل ذلك فى عرش بلقيس قال العلّامة
البيضاوى فى اوّل سورة الاسراء انّ ما بين
طرفى قرص الشّمس ضعف ما بين طرفى كرة
الارض مائة وتيفاً وستّين مرّة ثمّ انّ طرفها
الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى فى اقلّ من ثانية
وقد برهن فى الكلام انّ الاجسام متساوية
فى قبول الاعراض والله تعالى قادر على كلّ الممكنات
فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السّريعة فى
بدن النّبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم او فيما يحمله
والتّعجّب من لوازم المعجزات ثمّ للتّعارض
وجهان آخران بعيدان وهما انّه وقع فى بعض
الاحاديث كون المعراج من الحطيم وفى بعضها

من بيته عليه السّلام او من بيت الامّهانئ
ووقع في بعضها كون المعراج من مكّة الى السّماء
والمشهور انّه منها الى بيت المقدس ثمّ منها
الى السّماء ولا يبعد كلّ البعد حمل كلام المحقّق
على العموم للكلّ

وَدِينُهُ نَاسِخُ الْأَدْيَانِ اجْمَعِهَا

وَلَمْ يَكُنْ نَسْخُهَا جَهْلاً لِدِيَانِ

هذا ايضاً دليل مستقلّ على افضليّة نبيّنا عليه
الصّلوة والسّلام من جميع جميع الانبياء عليهم
السّلام لانّ النّاسخ اكمل من المنسوخ واكمليّة
الدّين يوجب اكمليّة صاحبه قال تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا وقال تعالى فالّذين امنوا
به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي انزل
معه اولئك هم المفلحون وقال رسول الله ﷺ
صلى الله تعالى عليه وسلّم لو كان موسى حيّاً ما وسعه
الّا اتّباعي والمتبوع افضل من التّابع ولانّ رسول
الله مبعوث للعالمين بشيراً ونذيراً فيكون
شريعته هي الشّريعة المتّبعة وبالجملة انّ كون

الشّرايع

الشّرايع السّالفة منسوخة بهذه الشّريعة
الغرّاء ممّا علم من الدّين ضرورة وانعقد عليه
الاجماع القطعيّ وما بقي من الشّرايع السّابقة
فعلى انّها شريعة لنا موافقة لشريعتنا الأعلى
انّها شريعة متّبعة من حيث كونها سابقة
والدّين وضع إلهيّ سايق لذوى العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذّات ومعنى النّسخ
ورود شرع موخّر عن الشّرع السّابق يقتضي
خلافه وحكمه العمل بالثّانى وهجر الاوّل واسناد
النّسخ الى الدّين من قبيل اسناد الرّبيع البقل
وانّما النّاسخ حقيقة هو الشّارع والنّسخ بيان
محض لمدّة الحكم السّابق فى حقّ الشّارع لكونه
عالما بكون الاوّل موقّتا وتبديل وتغيير *
بالنّسبة الينا لجهلنا عن مدّة الاوّل وينبغى
ان يعلم انّ النّسخ لا يجرى فى الاحكام العقليّة
والنّقليّة الاعتقاديّة والاحكام المستندة الى
الحواسّ وكذا لا يجرى فى الاحكام المقيّدة بالتّأبيد
او التّوقيت وانّما يجرى فى الاحكام المطلقة عنهما
اى الّتى لم نعلم كونها مؤبّدة او موقّتة ولا يعرف

بو مقامده تحقیق مرام بودر که طائفهٔ یهود لعنهم الله تعالی نسخ حکمه انکار و شریعت موسی علیه السلامک تأبیدنده اصرار ایدوب
دلائل نقلیه و عقلیه ایراد اتمشلردر دلائل نقلیه لرندن کتب اصولده مذکور اولانک مشهوری بودر که حضرت موسی علیه السلام
تمسکوا بالسبت ای بالعبادة فیه مادامت السموات والارض بیورمشدر و بو خبر بزه تواتر ایله منقول و توراتده مسطوردر

احد من العقلاء ذهب الی امتناع النسخ
سوی خذلة الیهود فانهم تمسکوا فیه
بالنقل والعقل اما الاول فقالوا فی التوریة
تمسکوا بالسبت مادامت السموات والارض
وادعوا نقله متواترا وکذا یدعون التواتر
فی النقل عن موسی علی نبینا وعلیه الصلوة
والسلام ان لا نسخ لشریعته قلنا بسبب
تحریفهم التوریة واتباعهم الهوی لا یسمع
نقل فضلا عن التواتر مع انهم بتخریب بخت
نصر بیت المقدس وقتل العام بالیهود لم یبق
منهم اهل التواتر وانما المحمل الکذب الصریح
حسدا وعدوانا واما الثانی فلانه لو جاز
النسخ یکون الشیء حسنا وقبیحا معا ویوجب
البداء والجهل بالعواقب والبداء هو
الرجوع عن الحکم والندم علیه قلنا اما
اولا فلان الشیء یجوز ان یکون حسنا فی وقت
وبالنسبة الی قوم دون وقت اخر وقوم آخرین
لان الناس مختلفون فی الفهم والقبول و

ونسخ توریة اعمار دنیاده اختلاف اوزره ور اما نصاری النده اولان توریتده
دنیانک واهالیسنک عمرلری بیک اوجیوز ییلدن ییلدن زیاده در و مسیحک
خروجنه و رسول آخر الزمانک ظهورنه وعد واردر و بونلرک خروجنده تحریم سبتک ارتفاعنه دخی وعد واردر پس ثابت

الغلطة

ثابت اولدیکه نقل اتدکلری تأیید دین وتحریم حضرت موسی یه افتراء در العیاذ بالله تعالی ولئن سلم ان کلامهم مذکور فی التوریة اما
دوام مرنور طول مکثدن عبارت اولسون وانا خاتم النبیین قولنده لام عهد ایجون اولسون خاتمیت حضرت موسی نک دعاسیله
ارواح شریفه لری مقبوضه اولان دورت یک انبیایه نسبتله اولسون ودلیلنا سمعا علی جواز النسخ بل علی وجوده المسلم جوازه
جواز نکاح الاخوات والاجتماع بحرمة کوآ فی شریعة آدم وجواز جمع الاختین فی شریعة یعقوب علیهما السلام وحل لوم السبت

الغلظة والرقة والانکار والتسلیم والله
تعالی حکیم یراعی حال کل وقت بما یلایمه
واما ثانیا فلما سبق ان الاحکام موقتة
عند الله تعالی مقیدة بزمان معین فیکون
النسخ بیانا لانتهاء الحکم السابق فلا یکون
بداء ولا جهلا بالعواقب تعالی عن ذلک
وهذا ما اشار الیه الناظم بقوله ولم یکن
نسخه جهلا لدیان علی ان کثیرا من الاحکام
السابقة علی التوریة کانت منسوخة کحل
نکاح الاخوات فی شریعة آدم علیه السلام
وقبول القربان بالاحتراق دون التصدق
وقبول التوبة بالقتل وهم لا ینکرون ذلک
فهذا ادل دلیل علی بطلان دعوی الامتناع
والدیان من اسماء صفات الله تعالی معناه
المجازی والمحاسب ولا یبعد ان یکون ههنا
معناه واضع الدین وکان المصنف لاحظ
هذا المعنی فی هذا المقام
وربما نص لکن ما رووا حسدا

بنسخ توریة موسی ابن عمران

بلفظ الهمزة للوزن يعني قد عرفت انّ النّسخ
لا يوجب البداء ولا الجهل ولو لم يكن نصّ بانتهاء
الشّريعة السّالفة ونسخها وربّما نقول انّ
موسى عليه السّلام نصّ بنسخ شريعته
بشريعة خاتم النّبيّين لانّه نصيحة عظيمة
للامّة والانبياء عليهم السّلام لا يتركون
النّصيحة لهم واذا وقع النّصّ من موسى عليه
السّلام او في التّورية فانتفاء البداء والجهل
بالعواقب اظهر واكشف لانّها تكون موقّتة
عند الامّة كما كانت موقّتة عند الله عزّ وجلّ
فضمير نصّ راجع الى موسى وهو الظّاهر ويجوز
ان يعود على الله تعالى ومعنى الاستدراك انّه
دفع توهّم انّه يجب حفظ الكلام المسموع من
النّبيّ وتبليغه الى من لم يسمع فلو كان ذلك منصوصا
لاشتهر ذلك منهم بالرّواية فدفعه بانّ اليهود
ممتلؤن بالحسد واللّدد مؤتلفون بالفساد متّفقون
باخفاء اسرارهم فذلك هو الّذي حملهم على
الاخفاء وترك الرّواية وقوله بنسخ متعلّق *
بقوله رووا او به وبقوله نصّ على التّنازع

وللفاضل الخيالى تقدير شرطيّة لربط الكلام
وهو قوله لوكان دين موسى ممّا ينسخ لوجب
النصّ به وتعليمه لاصحابه ثمّ اجاب بمنع
الملازمة من عنده وبمنع بطلان التّالى من
كلام النص وهذا كما ترى فى غاية البعد وانّه
خال عن التّحصيل

الْاَنْبِيَاءُ بَرِيْؤُنَ اِتِّفَاقًا عَنْ
كُفْرٍ وَكِذْبٍ وَعَنْ فِسْقٍ بِاِعْلَانٍ

اى كلّ نبىّ نبىٌّ برئ فانّ معنى الجمعيّة يصحّ
بلام الاستغراق ايضاً اذا كان المسند ممّا يتفرّد
به الافراد ومعنى البراءة انّ الانبياء معصومون
لايخلق الله فيهم ذنباً ويصرفه عنهم كيف يشاء
فلا يقع ذلك عنهم لانّه ممتنع عقلا يدلّ عليه
قوله حكاية عن يوسف الصّدّيق وما ابرّئ
نفسى انّ النّفس لامّارة بالسّوء الّا ما رحم
ربّى فكلّ نبىّ معصومٌ باتّفاق الامّة عن ارتكاب
كفر بعد الوحى وقبله عمداً وسهواً وكذا عن
الكذب سواء فيما تعلّق بامر التّبليغ اوفى غيره
وهو المستفاد ايضاً من شرح العقايد لكنّ المصرّح

فی المواقف انّ الاتّفاق فی العصمة عن الکذب
فیما یتعلّق بالتّبلیغ وامّا فی غیره فکسائر الصّغائر
والکبائر وسواء کان عمداً او سهواً بناء علی انّ
المقصود بتصدیق المعجزة ایّاهم هو تصدیق الاحکام
المبلّغة من الله الیهم خلافاً للقاضی ابی بکر
الباقلانی زاعماً انّ السّهو لا یدخل تحت التّصدیق
بالمعجزة وهذا سهو منه رحمه الله تعالی
لانّ دلالة المعجزة علی صدق النّبیّ فی الاحکام
من حیث هی لا من حیث کونها صادرة عن النّبیّ
علی سبیل العمد ولعدم اعتداد المص مذهبه ولا
ماذکره صاحب المواقف صرّح بالاتّفاق ولم یقیّد
الکذب بالعمد ولا بکونه متعلّقاً بامر التّبلیغ و
هو الحقّ واراد بالفسق بقرینة الذّکر مطلق الذنب
من الکبائر والصّغائر وقیّده بالاعلان اشارة
الی انّ محلّ الخلاف هی الکبائر والصّغائر بدون
الاعلان کما سیأتی وامّا ما یکون منهما علی وجه
الاعلان فهم معصومون منه اتّفاقاً وهذا قریب
لانّ المعجزات الصّادرة عنهم تدلّ علی انّهم
امناء یجب اتّباعهم فی اقوالهم وافعالهم فلو صدر

الذّنب

ط هذا التّعمیم قد استفید
من التّشبیه السّابق
وانّما اعاده اجراءً
للتّعلیل المذکور
علیه منه

لا المعنی المشهور
من انّه الخروج
عن طاعة الله
بارتکاب الکبائر
م

الذّنبُ عنهم ولوّ صغيرةً على وجه الاعلان
والاظهار لاَخَلّ بالحق ولعلّ هذا من المحقّق
تقييد لاطلاق القوم حيث جعلوا الكبائر
والصّغائر على الاطلاق من الخلافيّات هكذا ينبغي
ان يفهم هذا الكلام ثمّ لايخفى انّه لاينافي
الاتّفاق انّ الازارقة من الخوارج جوّزوا الذّنب
عليهم ولزمهم تجويز الكفر بناء على انّ قولهم
بانّ كلّ ذنب كفر والشّيعة جوّزوا اظهار الكفر
تقيّةً واحترازاً عن القاء النّفس في التّهلكة
وهذا بمجرّد قول غير واقع قطعاً بل الواقع يكذّبه
كنوح وابراهيم وموسى عليهم السّلام ومنشاؤه
قياس النّبيّ على احد من الامّة وايضاً لوجاز
لبقوا على ذلك ويضيع المقصود من الارسال
لانّ اولى الاوقات بالتّقيّة ابتداء
البعثة لتفرّده وتكثّر المتجبّرين
وَعَنْ كَبَائِرَ عَمْداً عِنْدَ اَكْثَرِنَا
وَخِسَّةٍ مثل تطفيف باوزان
اراد بالاكثر اكثر الامّة فانّ القائل بجواز صدور
الكبيرة عمداً عن الانبياء عليهم السّلام بعد

البعثة هم الحشويّة وانّما الخلاف بيننا وبين
المعتزلة فى انّ عصمتهم عن الذّنوب عمداً هل
هى ثابتة بالادلّة السّمعيّة او العقليّة فعند
المعتزلة بالثّانية لانّ تجويز ذلك يوجب
النّفرة المنافية للغرض من البعثة والمصلحة
فيجب على الله تركه وعندنا بالاولى بناءً على انّه
لادلالة للمعجزة على وجوب عصمتهم فيما
وراء التّبليغ بحسب العقل وحاصله الاتّفاق
فى وجوب العصمة على تعمّد الذّنب والاختلاف
فى انّه على الله تعالى عقلا او من الله تعالى سمعاً
على مقتضى اصولهم وانت تعرف المذهب من
جواز ادراك الوجوب من الله تعالى عقلا
فلاشكّ انّ وجوب عصمتهم ثابت بالكتاب
والسّنّة والاجماع الدّالّة على استحالة صدور
الذّنب عمداً عنهم فانّه لو صدر الذّنب عنهم
لحرم اتّباعهم ولزم ردّ شهادتهم ووجب
منعهم وزجرهم واستحقّوا اللّوم وعدم نيل
عهد النّبوّة وكونهم غير مخلصين الى غير ذلك
من المفاسد لانّ صدور الذّنب يستلزم

الفسق والظّلم واللّوازم كلّها باطلة بالكتاب
والاجماع واعترض على تلك الادلّة بانّها
انّما تتمّ فى الكبيرة الّتى صدرت عمدا لا
فى الّتى صدرت سهوا ولا فى الصّغيرة الغير
المنفّرة عمدا وهذا الاعتراض لا يرد على كلام
النّاظم المحقّق لانّه خصّ المدّعى بالكبائر
عمدا فخرج الكبائر سهوا والصّغائر الغير
المنفّرة عمدا وانّما يرد على من اوجب عصمتهم
عن الكبائر مطلقا عمدا وسهوا وعن الصّغائر
المنفّرة كذلك وعن الصّغائر الغير المنفّرة
عمدا وهذا هو الحقّ ط قال فى شرح المقاصد و
المذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا
والصّغائر عمدا لا سهوا لكن لا يقرّرون
بل ينبّهون فينتهون وذهب امام الحرمين
منّا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصّغائر
عمدا انتهى بعينه وامّا قوله فى شرح العقايد
وامّا الصّغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا
للجبّائى واتباعه فمعارض بقوله ثمّة آخرا
فما نقل عن الانبياء ممّا يشعر بكذب او معصية

مطلب
نفيس المذهب ما يجوز للانبياء عليهم السّلام
هى الصّغائر الغير المنفّرة سهوا مع عدم جواز
التقرير عليها

ط ويدفع عنه الايراد
كما تعرّف م

ع اى عصمتهم
عن الكبائر وعن الصّغائر
المنفّرة عمدا وسهوا
وعن الصّغائر
الغير المنفّرة
عمدا لا سهوا
منه

فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق
التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة انتهى فالمص
اصاب في منع عمد الصغائر لكنه اخطأ في تجويز
سهو الكبائر كما هو المستفاد من البيت الآتي
على عكس ما في المواقف حيث قال واما صدور الكبائر
سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر
عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي انتهى فالصواب ان يجعل
العصمة عن الكبائر عمدا من الاتفاق ولم يعتبر خلاف
الحشوية فيه ويجعل سهو الكبائر محل الاختلاف
بان يقول وعن كبائر سهوا عند اكثرنا فيبقى الكبائر
عمدا في المفهوم بان العصمة عنها اتفاقي او يجعل
عمد الصغائر الغير المنفرة محل الاختلاف بان يقول
وعن صغائر عمدا عند اكثرنا فيفهم ان سهوها
جائز بالاتفاق وان عمد الكبائر غير جائز بالاتفاق
ويحمل جواز سهوها المفهوم من البيت الثاني
على جواز سهو الصغائر فيتم الكلام على احسن
وجه ثم انك خبير بان آحاد الادلة المبسوطة في
محلها وان لم تفد يقينا في تلك العصمة الا ان مجموعها
يفيد اليقين في المطلوب سيما الايات الدالة على كونهم

عبادا

ط اشارة الى دفع الايراد
السابق عما هو الحق
كاندفاعه عن المص
منه

عبادا مخلصين مبعدين عن وساوس الشياطين
واغوائهم وعلى تفضيلهم على العالمين اذ لا امتياز
من احاد الامة بتعمد الصغائر فضلا عن الكبائر
وكذا قوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء و
الفحشاء انه من عبادنا المخلصين دليل قاطع و
برهان ساطع لارباب البصائر على عدم صدور
الذنب عنهم فان جمهور المفسرين على ان المراد
بالسوء الدواعي وهي صغيرة وبالفحشاء الزنا
وهي كبيرة ومعنى كونهم مخلصين انهم معصومون
عن الذنوب وقوله وخسة عطف على مدخول
عن ومعنى ظاهر كلامه ان الانبياء عليهم
السلام معصومون عن الصغائر الخسيسة
المنفرة عمدا عند اكثر الامة هذا واتفاق الامة
على انه لا يجوز صدور ما يدل على الخسة و
دناءة الهمة كسرقة لقمة وتطفيف حبة لا
عمدا ولا سهوا فيجب تاويل كلامه بان
العطف على المقيد لا يجب اعتبار القيد المتاخر
عنه في المعطوف فيبقى المعطوف عاما من العمد
والسهو وكذا الحال في التقييد بعند الاكثر

اذ لم يعرف فيه مخالف من المتكلمين اصلا ثم
هذا الذى ذكرنا من عصمتهم عن الكذب
واعلان الفسق والكبائر والصغائر الخسيسة
عمدا وسهوا وعن الصغائر الغير الخسيسة
عمدا انما هو بعد البعثة والاتصاف بالنبوة
واما قبلها فاكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة
لم يحكموا بامتناع صدور الكبيرة عمدا فضلا
عن السهو والصغيرة لا عقلا ولا بالادلة #
السمعية واكثر المعتزلة على امتناعها قبلها
ايضا وكذا اتفق الامة على منع ما يتنفر عنهم
وان كان عيبا للاصول كعهر الامهات اى كونها
زانيات والفجور والاسترذال فى الآباء والصغائر
الخسيسة قال فى شرح العقائد وهذا هو الحق
انتهى وذهب الشيعة الى منع الذنب مطلقا
لا صغيرة ولا كبيرة ولا عمدا ولا سهوا ولا قبل
البعثة وبعدها وقد تقدم تجويزهم الكفر تقية

يؤول القصص الحاكى لذنبهم
بانه قبل وحى او بنسيان

القصص بفتح القاف يستعمل مصدرا واسما والمراد

هنا

٢ تعميم للاربعة المذكورة

ع وليس الكفر من ذلك لكونه دينهم م

هنا هو الثّانی وبکسر القاف جمع قصّة وللتحمیل
علیه ههنا مانع لفظیّ کما لایخفی فیقتصر علی الاوّل
واسناد الحکایة الیه من قبیل عیشة راضیة
واطلاق الذّنب لاینافی التّاویل بالنّسیان کما لا
ینافی التّاویل بترک الاولی وذلک لعظم الامر
عندهم لما انّ حسنات الابرار سیّئات المقرّبین
ومن ذلک انّهم یستغفرون ویعترفون بکونه ظلماً
مع انّ الصّادر عنهم ان ثبت فانّما هو الصّغیرة
سهواً او ترک الاولی ولیس شیئ منهما مستوجباً
لما ذکر من الامور الثّلاثة وهذا الکلام من النّاظم
دفع لما یتوهّم من انّه کیف یمنع صدور الذّنب
عنهم مع انّه واقع فی القصص من الایات والاحادیث
وجواب عن احتجاج المخالف اجمالاً وبیانه انّ
ما کان منها بطریق الآحاد وجب ردّها لانّ نسبة
الخطأ الی الرّواة اهون من نسبة المعاصی الی
الانبیآء وما ثبت بالتّواتر فما دام للکلام محمل
آخر حملناه علیه ونصرفه عن الظّاهر لثبوت
عصمتهم بالادلّة القطعیّة کما فی قصّة آدم علیه
السّلام فانّه یحمل علی انّ خلقکم من نفس واحدة

ط ای من اسناد الفاعل
الی المفعول م

ص اعنی کونه ذنباً
والاستغفار عنه
وکونه ظلماً م

خطاب لقريش او قوله تعالى جعلا له شركاء
على تقدير جعل اولادهما له شركاء وفي قصة
يوسف عليه السلام ان لهم مقيد بقوله لولا
ان رأى برهان ربه لان الجواب المقدر هو قوله
لخالطها الى غير ذلك والا حملناه على انه قبل البعثة
كما في قتل موسى عليه السلام القبطي وفعلة اخوة
يوسف عليهم السلام او النسيان والسهو كما قيل
ذلك في حق اكل آدم عليه السلام من الشجرة لقوله
تعالى فنسي ولم نجد له عزما او ترك الاولى كما في
قصة يونس عليه السلام فانه ترك الاولى وهو
الصبر زمانا ومعنى قوله تعالى فظن ان لن نقدر
عليه ان لن نضيق عليه كقوله قدر عليه رزقه و
قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة
الصبر وتقصير المطاعن واجوبتها ليطلب من
المطولات ان كان لك مهم وذكر المحقق الوجهين
من وجوه التاويل على سبيل التمثيل وفي هذا الكلام
اشارة الى ان الصغيرة عمدا ولو كانت غير منفرة
لا يجوز صدورها ايضا عنهم والا لكان ذلك
ايضا محلا صحيحا يستغنى به عن الحمل على النسيان

او على التقدم

والمراد بالنفس الواحدة
هو جد قريش وهو
قصي ومعنى جعل زوجها
منها جعل امرأته قريشيا
ايضا ومعنى جعلهما له
شركاء تسميتهما اولادهما
عبد مناف وعبد اللات
وعبد العزى مع

او على التقدم على البعثة ونحن قدمنا لك انه الصواب
عند القوم وينبغي ان يعلم ان المراد بالنسيان
المحمول عليه بالتاويل هو النسيان في الصغيرة
الغير المنفرة لما عرفت ان المذهب عدم تجويز صدور
الكبيرة والصغيرة المنفرة سهوا ايضا ثم المراد
بالنسيان ما يعمه والسهو والخطأ لا معناه الحقيقي
وهو الذهول عن الذاكرة والحافظة جميعا والسهو
هو الذهول عن الذاكرة دون الحافظة والذهول
في الخطأ بالنسبة الى القصد وانما التخلف في المق

وَلِلنَّبِيِّينَ رُجْحَانٌ عَلَى مَلَكٍ ٥

تَعْلِيمُ عِلْمٍ وَتَكْرِيمٌ يَدُلَّانِ ٥

يعني ولكل نبي رجحان وفضيلة على جنس ملك
او على كل ملك فان النكرة في الاثبات ايضا قد يفيد
العموم كقوله تمرة خير من جرادة ووجوه الافضلية
والاشرفية كثيرة والمراد ههنا هو الافضلية عند
الله بكثرة الثواب واستحقاق الكرامات وهذا
من المطالب الظنية لا يطلب فيه اليقين بل السلف
لم يعدوه من مسائل الكلام لكن النظر في ادلة
الطرفين اقتضى ترجيح الانبياء على الملائكة و

لاخلاف فی انّهم افضل من الملائکة السّفلیّة
وانّما النّزاع فی الملائکة العلویّة فعند اکثر
اهل السّنّة الانبیاء افضل وعلیه الشّیعة
واکثر اهل الملل وعند المعتزلة والقاضی ابی
بکر والامام وابی عبد الله الحلیمی منّا الملائکة
افضل وعلیه الفلاسفة لنا وجوه نقلیّة
وعقلیّة امّا الاولی فمنها ما اشار الیه المحقّق
بقوله تعلیم علم وهو انّ آدم علیه السّلام
انباهم بالاسماء وبما علّمه الله من الخصائص
والمعلّم افضل من المتعلّم وسوق الآیة ینادی
علی انّ الغرض اظهار ما خفی علیهم من افضلیّة
آدم ودفع ما توهّموا فیه من النّقصان ولذا قال
تعالی الم اقل لکم انّی اعلم غیب السّموات والارض
ولاشکّ انّ وصف التّعلیم وان کان وقوعه فی
بعض الزّمان لکنّ الاتّصاف به مستمرّ لایزول
فکذا الافضلیّة الّتی جاءت من قبله ولمّا کانت
الافضلیّة عند الله عزّ وجلّ بمعنی کثرة الثّواب
ممّا لایقبل التّعدّد کوحدة الحقّ عند الله تعالی
لایتوهّم انّه یجوز افضلیّة الملائکة من جهة
اخری والثّانی ما اشار الیه هو ایضاً وهو انّ الله

تعالی امر

ط المتوهّم هو الفاضل الخیالی م

تعالى امر الملائكة كلّهم بالسّجود لآدم والعقل
لايجوّز الامر من الله تعالى بسجود الفاضل
للمفضول بل يجزم بعكسه ولاشكّ انّ المأمور
به هو سجود تكريم وتعظيم يدلّ عليه ايضاً
قول ابليس انا خير منه لاسجود زيادة ولاسجود
الاعلى للادنى اعظاماً له ورفعاً لمنزلته وهضماً
لنفوس السّاجدين كسجدة يعقوب وآله ليوسف
عليهم السّلام فانّ المقام لايحتمله ومما يتعجّب
النّاظر انّ الفاضل الخيالى فهم انّ مراد المص
من قوله وتكريمه انّه اشارة الى قوله تعالى و
لقد كرّمنا بنى آدم الآية ثمّ تكلّف فى جعل الآية
دليلاً على المطلوب للتّصريح فيها بكون التّفضيل على
كثير من المخلوق لاعلى الجميع وهذا وهم منه وانّما
المراد ماذكرناه والثّالث قوله تعالى انّ الله اصطفى
آدم ونوحاً وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين
ولا مخصّص للعالم بما سوى الملائكة والمراد
هم الانبياء وان كان المذكور بعضاً منهم والرابع
اشتهر الحديث الالهىّ لولاك لما خلقت الدّنيا
فانّ اهل الحديث صحّحوه بهذا اللّفظ وانّ قالوا

انّ لفظ لولاك لولاك لما خلقت الافلاك
موضوع وكذلك قوله تعالى وما ارسلناك
الّا رحمة للعالمين يدلّ دلالة صريحة على المطلوب
اذ لا شكّ انّ من يكون وجوده سببا لوجود
العالم ورحمة له افضل واشرف منه والخامس
انّ الله تعالى فضّل بني آدم على كثير ممّن خلق
بدون صفة الاسلام فلا شكّ انّه مع صفة
الاسلام بدع مع النبوّة الّتي هي كرامة محضة و
عطاء وفضل من الله عزّ وجلّ مفضّل على جميع
البريّة وفي كشف ابي البركات النّسفي انّ
رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم سئل
انّ البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقرأ
قوله تعالى انّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات
اولئك هم خير البريّة وانت خبير بانّ بعض
الادلّة المذكورة يدلّ على التّفضيل على وجه العموم
وهذا اقوى في الدّلالة على انّ النّوع العالي
من البشر افضل من النّوع العالي من الملائكة
وهو المطلوب واما الوجوه العقليّة فمنها انّ
الله عزّ وجلّ ركّب الانسان من العناصر والاعتدال

الحقيقي في مزاج المكب اندر وما وجد ثم مع
ذلك ابتلاه الله عز وجل بانواع البليات
من تراكم الآلام وتلاطم الاكدار والاسقام
ومن مردة بني نوعه والموذيات الموبقات
التي الحية والعقرب عندها اهون شيء
واسهله ثم مع ذلك كلفه بامانات ابى
عنها الاجرام العلوية والسفلية القوية
وخالط عقله بالوهم والخيال فكان للمزاج
دخل في ادراك الحقايق فكثرت الطرق
وانجب الحق وتشتت الاراء وتلبست الاضواء
بالاهواء فادراك الحق صار كبريتا احمر وبقي
الامر مفوضا الى هداية الله عز وجل وتوفيقه
هكذا الحال في الكمالات العلمية ورتب فيه ايضا
عوائق وشواغل عن الكمالات العملية من
داخله وخارجه بحيث صار توجه الاتيان بواحد
من المأمورات على حقه كخطبة بنت الملك فالقلوب
منهمة والاهواء مؤتلفة والاقوال مختلفة
فالانسان بهذه الحالات اذا تقرب الى الله تعالى
بالكمالات العلمية والعملية بالمحاربة مع اعداء

الدّين وكثرة المجاهدة مع ما يصرفه ويحول بينه
وبين مطلوبه من تحصيل الكمالات كيف
يعد لهم الملآئكة الّذين جبلوا على الطّاعة
والانقياد وتبرّؤا عن العوائق والشّواغل
بحيث صارت الطّاعات عندهم كاكل الجيعان
الحلويّات المتلذّذة عندنا ومنها انّ ايمانهم
بمشاهدة الملكوت ومعاينة الحقائق وايماننا
ايمان بالغيب المحصّل بجدٍّ وكدٍّ وارتكاب انواع
المشاقّ والتّخلّص من غياهب الاوهام ووساوس
الشّيطان ولا شكّ انّ الايمان بالغيب افضل
من الايمان بالمعاينة حتّى انّ الكافر لو آمن عند
المعاينة لا يكون ايمانه معتبرا وافضليّة الايمان
يوجب افضليّة من يتّصف به ضرورة ومنها انّ
للملآئكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل
وللانسان كليهما فاذا ترجّح شهوته على عقله
يكون ادنى من البهائم لفوت العمل بمقتضى عقله
واذا ترجّح عقله على شهوته يكون اعلى من الملآئكة
لانّه اثر الكمال مع التمكّن من النّقصان وهذا
قريب من الاوّل والفاضل الخيالي اخرج قوله

تعالى و

تعالى واذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى
الموتى الاية عن سداد العربية فجعل الموتى
عبارة عن القوة العقلية المغلوبة وجعل
غلبتها على الطبيعة عبارة عن احياء الموتى
معللا ذلك لبعض غلاة الصوفية المفسرة
بايات الله تعالى بالرأى والالحاد وساق
مثل ذلك الكلام مساق الاستدلال على المطلوب
ثم نهض بذلك لافساد ما قال صاحب
المواقف قائلا وبهذا ظهر فساد ما قيل ان
من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم
وذلك يقتضى ان يكون من غلب عقله طبيعته
خيرا من الملائكة فكانه لم يعرف حقيقة الاستدلال
فزاد فى الطنبور نغمة ومنها ان الجنة والنار
مخلوقتان للثقلين والافضلية بمعنى استحقاق
درجة الجنة ونعيمها والنيل بانواع المثوبات
واصناف الكرامات مختصة بالنوع العالى من
جنس الانسان واما الملائكة عليهم السلام
فليس لهم من ذلك شئ وانما حالهم الاشتغال
بما امروا به من التسبيح والتهليل والتمجيد وباداء

ما وكلوا عليه واعلم انّ ما ذكر من الوجوه العقليّة
يدلّ على التفضيل على وجه العموم وقد عرفت
انّه لا يقدح في ثبوت المطلوب بل يكون اقوى
دلالة على المطلوب وهو انّ النوع الفائق على
بني نوعه افضل من الملائكة المقرّبين وتمسّك
المخالفون ايضا بوجوه نقليّة وعقليّة امّا الاولى
فسبعة الاوّل قوله تعالى ولا اقول لكم انّي ملك
فانّه في معرض التواضع والجواب لا نسلّم ذلك
بل جواب عن استعجال الكفرة بالعذاب تهكّما
فبيّن النبيّ بانّي لست بملك مأمور بمباشرة
ايصال العذاب اليكم بل انّما هو مفوّض الى ارادة
الله تعالى فغاية الامر انّ الآية تدلّ على انّ الملك
اقدر واقوى واين هذا من حديث الافضليّة
الّتي هي اكثريّة الثواب والثاني قوله تعالى
ما نهيكما ربّكما عن هذه الشجرة الّا ان تكونا
ملكين يفهم انّ الشرف والكمال والبلوغ الى
الملكيّة انّما يكون بالاكل من هذه الشجرة و
الجواب انّهما رأيا الملائكة احسن صورة و
اعظم خلقا واكمل قوّة منهما خيّل الشيطان اليهما

انّه الكمال

انّه الكمال والفضيلة لينال ما نال منهما على
انّا لو سلّمنا ذلك فغايته التّفضيل على آدم
قبل نبوّته والثّالث قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقرّبون
فانّ العطف ههنا للترقّي باتّفاق جمع من المفسّرين
والجواب انّ النّصارى لمّا شاهدوا من
المسيح مثل احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وانّه قد وُلد بلا اب استعظموه وبلّغوه
الى مرتبة الالوهيّة فزجرهم الله تعالى
بانّ الملائكة المقرّبين اقوى واقدر واتمّ
في هذا المعنى وهم لا يستكفون عن عبادته
فكيف بالمسيح وهو عبد مولود ادنى حالا منهم
في القوّة والقدرة فلا دلالة على الافضليّة
بمعنى كثرة الثّواب وسائر الكمالات والرّابع
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
فانّ المراد قرب الشّرف والرّتبة والجواب انّه
معارض بقوله تعالى في المتّقين بمقعد صدق
عند مليك مقتدر وقد وقع في الحديث القدسي
انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله

ومن يكون الله عنده والخامس ان الملائكة
معلمو الانبياء والمعلم افضل والجواب هم
الهة المبلغون والمعلم هو الله عز وجل
والسادس ان الملائكة رسل الله تعالى
الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من
المرسل اليه والجواب منع المقدمة الثانية
اذ الرسالة اداء الخدمة فقد يكون المرسل
اليه افضل واعظم الا ترى ان ملكا من الملوك
يرسل رسولا من الاحاد الى ملك آخر نعم
لو تضمن الرسالة الولاية على المرسل اليه
لتنفيذ الامر لكان افضل وعد ذلك من الوجوه
العقلية اقرب والسابع اطراد تقديم ذكر الملائكة
على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على الاطراد
والجواب انه يجوز ان يكون ذلك لتقدمهم في الوجود
او لقوة الايمان بهم لانهم اخفى فالايمان بهم
اقوى والتحريض عليه احرى واما الوجوه العقلية
فستة الاول ان الملائكة ارواح مجردة وكمالاتها
بالفعل والتام افضل من غيره والثاني انهم
متعلقون بالهيا كل العلوية والنفوس الانسانية

بالاجسام

بالاجسام السفلية الكاثفة الفاسدة فهم
اتم واكمل من غيره والثالث انهم مبرؤن
عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور
والرابع انهم روحانيات نورانية والانسان
مركبة من الصورة والمادة الظلمانية والخامس
انهم قويون على افعال شاقة لا يقدر بشيء منها
الانسان والسادس ان علمهم محيط بما كان
وما يكون وبالامور الغائبة والجواب عن ذلك
كله انها مبنية على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها
ولا نقول بها على ان النزاع في الافضلية بمعنى كثرة
الثواب عند الله عز وجل لا في اصل الخلقة ولوازمها
وشيء مما ذكر لا يفيد المطلوب الذي وقع فيه نزاع فنا فيه
وللولي كرامات كما نقلت
عن آصف وابي الدرداء وسلمان
الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب
على الطاعات المجتنب عن البدع والمعاصي المعرض
عن الانهماك في اللذات والشهوات والكرامة
امر خارق للعادة يظهر ببركة الولي تكريما لله
غير مقارن للدعوى اصلا فان قارن دعوى النبوة

فهو عدو لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة و
الاهانة وان قارن دعوى الاظهار فهو مظنة
الفساد والاشرار وليس يجب ان يكون للولي
كرامة فضلا عن الكرامات وانما المراد بيان
الجواز والوقوع اي يجوز ان يكون لجنس الولي
شيء من الكرامات قال في شرح المقاصد ثم
المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة
بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع
كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولاية
واعتضد بخوارق العادة لم يجز ولم يقع بل ربما
يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع
كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر
وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه
الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام المرضي
عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض
الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن
دعوى النبوة انتهى والمخالف في ذلك هم المعتزلة
غير ابي الحسين البصري والاستاذ ابو اسحق
والحليمي منا وليس لهم متمسك في ذلك سوى

انتهى لا تتميز

انّها لا تتميّز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالّة
على صدق النّبيّ ويسدّ باب اثبات النّبوّة
والجواب انّها تتميّز بالتّحدّي وادّعاء النّبوّة
وعدمه ثمّ انكار الكرامات لا يتعجّب من اهل
البدع والاهواء فانّهم لم يشاهدوا من انفسهم
ولا سمعوا من رؤسائهم وانّما العجب من الاستاد
والحليمي فانّهما مع كونهما من اهل السّنّة كيف
ينكران انها وكرامات الصّحابة والتّابعين قد
بلغت حدّ التّواتر منها ما ذكره المص وهو انّ
آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السّلام
اتى بعرش بلقيس من ناحية اليمن في طرفة
عين وذلك ثابت بالنّصّ الكريم واما ابو
الدّرداء وسلمان فقد روى عن ابي الدّرداء
بينما هو يوقد تحت قدر له وسلمان عنده
اذ سمع في القدر صوتا ثمّ ارتفع الصّوت بتسبيح
كهيئة صوت الصّبيّ قال ثمّ ندرت فانكفأت
ثمّ رجعت الى مكانها ولم ينصبّ منها شيء *
فجعل ابو الدّرداء ينادي يا سلمان انظر الى العجب
انظر الى ما لم تنظر الى مثله انت ولا ابوك فقال

سلمان لو سكت لسمعت من ايات الله الكبرى
وحمل ذلك كله على انه ارهاص للنبي صلى الله
تعالى عليه وسلم او معجزة له قبل او بعد مما لا يسمع
لانا لا نعني بالكرامة الا ظهور امر خارق للعادة
على يد عبد صالح غير مقارن للدعوى وليس
فيها تصديق دعوى النبوة لانتفاء المقارنة
نعم تلك الكرامة مترتبة على اتباع النبي محققة
لصدق النبي وبذلك يزيد جلالة اقداره و
الرغبة في اتباعه حيث نال واحد من امته ببركة
الاقتداء والاتباع مثل هذه الدرجة العليا
وَصَدِّ سَارِيَةَ الْفَارُوقُ عَنْ جَبَلٍ
وَالْبُعْدُ بَيْنَهُمَا فِي الْقَدْرِ شَهْرَانِ
برفع الفاروق على انه فاعل المصدر المضاف
الى مفعوله وسارية امير جيش امير المؤمنين
عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بنهاوند
وقصته انه روى عن عمرو بن الحارث بينما
عمر يخطب يوم الجمعة اذ ترك الخطبة ونادى يا
سارية الجبل مرتين او ثلاثا ثم اقبل على خطبته
فقال ناس من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى

عليه و

عليه وسلم انه لمجنون ترك خطبة ونادى
ياسارية الجبل فدخل عبد الرحمن بن عوف
وكان يبسط عليه فقال يا امير المؤمنين تجعل
للناس عليك مقالا بينما انت في خطبتك اذ
ناديت ياسارية الجبل اى شئ هذا فقال والله
ما ملكت ذلك حين رايت سارية واصحابه
يقاتلون عند جبل يؤتون من بين ايديهم
ومن خلفهم فلم املك ان قلت ياسارية الجبل
ليلحقوا [illegible] بالجبل فلم تمض الا ايام حتى
جاء رسول سارية بكتابه ان القوم لاقونا
يوم الجمعة فقاتلناهم من حين صلوة الصبح
الى ان حضر الجمعة فسمعنا صوت منادٍ ينادى
ياسارية الجبل مرتين فلحقنا بالجبل فلم نزل
قاهرين بعدونا حتى هزمهم الله عز وجل
ولا يخفى ان بينه وبين ما ذكره المصنف منافاة
لان ما ذكره تحذير ومنع عن الجبل وفي القصة
التجاء والتحاق بالجبل ويمكن التوفيق بينهما
بادنى عناية كما لا يخفى

فضل النبي جلي بل نبوته

فاقت ولايته في قول اخوان
الولاية بالفتح المصدر و بالكسر الاسم كذا
في المختار نقلا عن سيبويه وههنا يحتمل
الامرين قد سبق دعوى افضليته نبينا عليه
السلام من جميع الانبياء والمرسلين واثباتها
ايضا بادلة قد ذكرها المص وفصلناها بعض
التفصيل فهذا البيت تذييل لها بدعوى البديهة
بعد تفصيل الدلائل اشارة الى ان كثرة الادلة
على افضليته قد بلغت مبلغا لا يمكن استيفاؤها
وليكون تمهيدا لرد مقالة بعض المبتدعين
من ان الولاية افضل من النبوة ومعنى الترقي
في البيت ان فضل النبي من جهة نبوته على جميع
الانبياء جلي بما ذكرنا بل هو من جهة نبوته
فائق على جهة ولايته عند اهل السنة والجماعة
وهم المراد بالاخوان وقد ينبه عليه بانهما
في النسبة لو قلنا بالتساوي فانهما حالة قرب
بين الله ورسوله الا ان حقيقة النبوة قد احرزت
مع شرف الولاية العصمة عن المعاصي والامن
من سوء العاقبة والتشرف بالوحي ومشاهدة

الملك

الملك وبانواع المعجزات والبعث لاصلاح حال
العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك
من الكمالات فكيف تعادلها الولاية التي هي
جزء منها ونفعها غير متعد الى غير صاحبها وهذا
مما لا يتردد فيه من له عقل سليم وطبع مستقيم
مع توفيق الهي نعم يتردد فيه من له زيغ عن
الحق يريدون بذلك ترويج ما صدر منهم
من الشطحيات فبعضهم لم يتحاش عن الاطلاق
بقوله ان الولاية افضل من النبوة وبعضهم
يظهر تقية ويقول ولاية النبي افضل من نبوته
والكل من اناء واحد ومن ترويجاتهم ان النبوة
متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها
بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام
الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد
صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي
هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها
الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق
فان الاولياء من امة محمد صلى الله تعالى عليه
وسلم حملة تصرف ولايتهم فهم يتصرفون

فى الخلق بالحقّ الى قيام السّاعة ولهذا كانت
علامتهم المتابعة اذ ليس الولىّ الاّ مظهر تصرّف
النّبىّ هذه كلماتهم العجيبة قد استحسنها صاحب
شرح المقاصد فيا ليته لم يناقض سنّيّته بامثال
هذه الكلمات المستوحشة فى الشّرع فانّ المفهوم
من قوله انّ النّبوّة مختصّة بوقت انّ فائدة النّبوّة
قد انقطعت بموت النّبىّ فهذا كفر وضلال لانّ قيام
الشّريعة الى قيام السّاعة هو قيام النّبوّة وكيف
يجترئ من يخاف على دينه ان يتفوّه بانقطاع
النّبوّة ولم يفرق بينه وبين انقطاع سلسلة
الانبياء بخاتم النّبيّين ثمّ اثبت للنّبوّة ظاهرا
هو الانباء وباطنا هو الولاية وهذا ابعد شىء
من مسالك اهل السّنّة لانّ التّعدّد فى النّبوّة
واشتراك آحاد الامّة فى الشّطر الاعظم مع النّبىّ
ممّا لا يجترئ عليه المسلم وانّما نعلم انّ ولاية
النّبىّ صفة قائمة به وولاية امّته بسبب
كمال الاتّباع به صفة قائمة بالامّة ثمّ التّصرّف
فى الخلق كلمة بشيعة قد اشتهرت من اكثر
المتصوّفة وليس لها ثبت فى الشّريعة فانّ

المراد

المراد بالتصرف ان كان معناه المتبادر من تدبير
امور الخلق بالايجاد والتحصيل فهو كفر صريح و
تضليل وان كان المراد الاعانة للخلق بالدعاء
والتضرع الى الله عزوجل لانتظام امورهم
المعاشية والمعادية فذلك لو كان مطابقا
للواقع فغير مضر لكنه لا يخلو عن سوء ادب
وان كان المراد تعليم الحق والصواب والارشاد
الى سواء الدين فذلك لعلماء الدين ولا دخل
للولاية فيه فانها خاصة لصاحبها لا يتجاوز
الى غيرها وان اراد وابه تنفيذ الاحكام للعباد
فهو مفوض الى الحكام ليس للولي دخل في ذلك
ومن هذا تعرف فساد اخر كلامه اذ ليس الولي
الا مظهر تصرف النبي وهذا اصطلاح منهم غير
مطابق للشرع فان الولي في الشرع قد سبق
معناه انه العارف بالله وصفاته الى آخره
واما انه مظهر للتصرف فليس معناه ولا
لازما له وانما هو من شطحياتهم اعاذنا الله
عزوجل من شرور انفسنا وقد ترقى عليهم
الكرامية في قولهم ان الولي يبلغ درجة النبي

ط حيث جعل نبوّته مبتدأ
وخبره محذوفا وجعل
ولايته فاعلا فاقت وجعل
جملة فاقت حالا جارية على
غير من هي له من نسبة
المحذوف الى المبتدإ وانت
خبير بانّه لا حاجة الى التكلّف
لتحصيل هذا المعنى المزيف
بل يجعل نبوّته مفعول فاقت
مقدّما عليه وولايته فاعل
فاقت فالاضراب الى الجملة
الفعليّة

سهلم

بل اعلى وترقّى على الكلّ الاباحيّة والالحاديّة
فى قولهم انّ الولىّ اذا بلغ الغاية فى المحبّة
والصّفاء وكمال الاخلاق سقط عنه الامر
والنّهى ولم يضرّه الذّنب وسيجئ الرّدّ
عليهم من الخاصّ والفاضل الخيالى قد اشتغل
فى هذا البيت بما لا يعنى فى ربطه واعرابه و
فى معناه سيّما فى تكلّفه لحمل البيت على المعنى الفاسد

وافضل النّاس بعد الانبياء ابو
بكر لتصديقه من قبل اقران

المدّعى كون ابى بكر رضى الله تعالى عنه افضل
جميع من عدا الانبياء من لدن آدم الى يوم
القيمة والدّليل انّما يفيد افضليّته من هذه
الامّة ووجه التّفصّى عنه انّه لا مخالف لافضليّته
من جميع النّاس بعد الانبياء الّا فى افضليّته
من على كرم الله وجهه حيث ذهبت الشّيعة
باسرهم وجمهور المعتزلة المتأخّرين الى انّ
عليّا افضل من الجميع فلذلك اقتصر فى الاستدلال
على افضليّته من علىّ وغيره من الصّحابة والبحث
عن الافضليّة ليس ممّا يجب الّا انّ كثيرا من اهل

السّنة

السنة والفرق ذهبوا الى انه يتعين للامامة
افضل اهل العصر فاحتيج الى البحث عن
الافضلية صونا للخلفاء الراشدين عن
القدح فى ترتيب امامتهم الحقة والدليل
القطعى فى ذلك اجماع عظماء الملة وعلماء
الامة على تفضيل ابى بكر على الجميع ثم بعده
عمر رضى الله تعالى عنهما فوجب على الكل
الاقتداء بهم لانهم لو لم يعرفوه بدلائل
وامارات لما اطبقوا عليه على انه لا يجب علينا
التفحص من سند الاجماع قال امام الحرمين
لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة
على بعض والاخبار الواردة فى فضائلهم
متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر
رضي الله تعالى عنه افضل ثم عمر ثم تتعارض
الظنون فى عثمان وعلى ولا يخفى ما فيه من
التقصير والحق ما قدمناه ولا علينا ان نذكر
بعض الادلة الظنية من الطرفين لنا فى تفضيل
ابى بكر الكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الاول فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى

يؤتى ماله يتزكّى وما لاحد عنده من نعمة
تجزى فالجمهور على انّها نزلت فى ابى بكر
والاتقى الاكرم والاكرم الافضل وللخصم
بعد تسليم تعيّن ابى بكر فى هذه الاية
انّها لا تدلّ الّا على انّه افضل مطلقا لا على
انّه افضل من علىّ لجواز ان يكون هو اتقى
ايضا من جهة تزكّى المال او من غيره و
المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى
هو الخلوص فى التّصدّق ولا اختصاص له
بواحد دون واحد فالظنّ فيها من جهة
دلالته على المق بعينه واما السّنّة فقوله
عليه الصّلوة والسّلام اقتدوا باللّذين
من بعدى ابى بكر وعمر ولا يؤمّ الافضل
بل المساوى بالاقتداء وقد تكلّم فى صحّة هذا
الحديث اذ هو نصّ فى افضليّتهما وتقدّم
امامتهما ولو صحّ لما احتاج ابو بكر الى الاستدلال
بشئ آخر عند المنازعة فى تعيين الامام وقد ثبت
منه الرّدّ على الانصار فى قولهم منّا امير ومنكم امير
بقوله عليه السّلام الائمّة من قريش ولمّا قال

لعلّى

لعلّى مُشْرِفاً فقال الى النّاس هذا علىّ بن ابى طالب
لا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره والّا فانتم
بالخيار جميعاً فى بيعتكم ايّاى فان رايتم غيرى
فانا اوّل من يبايعه فقال علىّ لا نرى لها احدا
غيرك فبايعه هو وسائر المتخلّفين ولم ينقل
فى زمانهم هذا الحديث ولم يذكره احد فلم يتعلّق
علمنا بصحّته وروى انّه عليه السّلام قال لابى بكر
وعمر سيّدا كهول اهل الجنّة ما خلا النّبيّين
والمرسلين وقوله خير امّتى ابو بكر ثمّ عمر
وقوله ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدّم
عليه غيره وقوله عليه السّلام لابى الدّرداء
حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من
هو خير منك والله ما طلعت الشّمس ولا غربت
بعد النّبيّين والمرسلين على احدٍ افضل من ابى
بكر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله
اىّ النّاس احبّ اليك قال عائشة قلت
من الرّجال قال ابوها قلت ثمّ من قال عمر قال
لو كان بعدى نبىّ لكان عمر والظّنّ فى هذه الاحاديث
من جهة اسنادها والّا فمن جهة الدّلالة على الافضليّة

قطعيّة واما الاثر فعن ابن عمر كنّا نقول و
رسول الله حيّ افضل امّة النبيّ ابو بكر ثمّ
عمر ثمّ عثمان و[redacted] عن علىّ خير النّاس بعد
النبيّين ابو بكر ثمّ عمر ثمّ الله اعلم واما الاماراة
فما تواتر فى ايّامه من اجتماع الكلمة وتألّف
القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الرّدّة وتطهير
جزيرة العرب عن الشّرك واجلاء الرّوم عن
الشّام واطرافها وطرد فارس عن حدود السّواد
واطراف العرب مع قوّتهم وشوكتهم الى حيث
لم يجتمع تلك الآثار الجليلة فى خلافة غيره مع قلّة
مدّته والمص تمسّك بالدّليل العقلىّ فى بيان
افضليّته وهو اسلامه قبل الجميع فانّ خديجة
الكبرى اوّل من اسلم حتّى بعث رسول الله يوم
الاثنين وصلّت خديجة آخر يوم الاثنين وكذا
علىّ اسلم يوم الثّلاثاء وكذا زيد بن حارثة
الّا انّ واحدا منهم لا اقران له اما خديجة فلكونها
من النّساء واما علىّ فقد صحّ انّه وقت ذ ابن اثنى
عشر سنة واما زيد فهو مولى رسول الله صلّى الله
تعالى عليه وسلّم وابو بكر الصّدّيق كان حينئذ ابن

ثمان

ثمان وثلثين وكان من عظماء مكّة واشرافها
بالحسب والنّسب حتّى اذا جاء من اليمن اجتمع
عليه صناديد مكّة وقالوا يا ابا بكر ظهر من
بعدك اعظم الخطب واجلّ النّوائب يتيم ابى
طالب يزعم انّه نبيّ ولولا انت ما انتظرنا به
فاذ قد جئتَ فانت الغاية والكفاية وكيف
يوجد له اقران وهو لمّا اسلم قام يدعو الى
الاسلام فاتى من يومه بعثمان بن عفّان و
طلحة والزّبير وسعد بن ابى وقّاص فاسلموا
ثمّ جاء الغد بعثمان بن مظعون وابى عبيدة
بن الجرّاح وعبد الرّحمن بن عوف وابى سلمة
بن عبد الاسد والارقم بن الارقم فاسلموا و
لذلك قال عليه السّلام واين مثل ابى بكر كذّبنى
النّاس وصدّقنى وامن بى وزوّجنى بنته و
جهّزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معي
ساعة الخوف وتمسّك المخالف على افضليّة
علىّ من الجميع بايات واحاديث ودلائل عقليّة
امّا الاوّل فاية المباهلة فانّ من كان بمنزلة
نفس النّبيّ كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم

عليه اجراً الا المودة في القربى فانه سئل
رسول الله عنهم فقال علي وفاطمة وولديها
والواجب محبته افضل واما السنة فقوله عليه
السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى
نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي
بن ابي طالب ولا شك ان من يكون بامثال
هؤلاء الرسل الكرام فهو افضل وقوله عليه
السلام اقضاكم علي والاقضى الاعلم وهو الافضل
قوله عليه السلام ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه
والاحب الى الله هو افضل عنده واكثر ثواباً و
قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من
موسى وهرون عند موسى افضل من الجميع
وقوله عليه السلام لمبارزة علي عمرو بن
عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم القيمة و
قصة فتح خيبر واختياره على الجميع مشهور وغير
ذلك من الاحاديث في فضائله كثيرة جداً
الا انها لا تدل على افضليته من الثلاثة فليكن

افضل

افضل ممّن بعدهم كما هو المذهب الحقّ لما عرفت
انّ المعتمد في هذا الباب هو اجماع الائمّة وهو
يسدّ جميع الطّرق وقد ثبت عن علىّ رضى
الله عنه اعترافه بافضليّة هؤلاء الثّلاثة
وبذلك تعرف الجواب عن ادلّتهم العقليّة
ايضاً بانّه اعلم واشجع وازهد واتقى واسخى
على تقصير في ذلك كلّه مع انّ تلك الاوصاف
الجليلة لا اختصاص لها به بل كلّهم متّصفون
بكمالات خارجة عن طوق غيرهم ودعوى
الزّيادة لا يساعدها البيان وبعض من هذا
البحث سيجئ في بحث الامامة فانّ الاختلاف
في الافضليّة مقدّمة للاختلاف في الامامة الحقّة
بعد رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم
وَبَعْدَهُ عُمَرُ الْفَارُوقُ اِذْ هُوَ فِي
اِظْهَارِ دِينِ رَسُولٍ خَيْرُ مِعْوَانِ
قد سبق من الاحاديث والآثار ما يدلّ على افضليّة
عمر من الجميع بعد ابى بكر الصّدّيق والجواب
عن ادلّة المخالفين ولا حاجة الى الاعادة والمصنّف
ههنا ايضاً سلك مسلك الدّليل العقلىّ لما في

ظواهر النصوص من التعارض ولم يتمسك
بما هو المعتمد في هذا الباب من اتفاق آراء عظماء
الدين وعلماء اهل اليقين لقصد الاشارة
الى لمية الافضلية وهو انما يفيد الانية دون
اللمية فتمسك بان عمر رضي الله تعالى عنه خير
معوان لرسول الله في اظهار الدين يقال رجل
معوان بكسر الميم اي كثير المعونة وهي الاعانة
وبيانه على الاجمال انه لما اسلم بعد حمزة بثلثة
قال يا رسول الله ألسنا على الحق ان متنا وان
حيينا قال بلى قال يا رسول الله علام نخفي
ديننا ونحن على الحق وهم على الباطل فقال يا عمر
انا قليل قد رايت ما لقينا فقال عمر والذي بعثك
بالحق لا يبقى مجلس جلست فيه بالكفر
الا جلست فيه بالايمان ثم خرج مع المسلمين
في صفين حمزة في احدهما وعمر في الاخر حتى
دخلوا المسجد فنظر قريش الى عمر والى حمزة
واصابتهم كابة لم يصب مثلها فسماه رسول
الله يومئذ الفاروق فنادى عمر متقلدا سيفه
لا اله الا الله محمد رسول الله وقال ان تحرك

احد منكم لأمكنن سيفي منه ثم تقدم امام
رسول الله يطوف ويحميه حتى فرغ رسول الله
عن طوافه وصلى الظهر مع المسلمين ثم انصرف
رسول الله الى دار الارقم واسلم عمر وهو ابن
ست وعشرين سنة فهذا في ابتداء اسلامه
ولم يزل يعز الدين بعد ذلك وبعد الهجرة و
في خلافته قد فتح الله تعالى ببركته جانب
الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة الروم
وثل عروشهم الراسي البنيان وما اشتهر
من تيب الامور وسياسة الجمهور واقامة الحدود
وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
ما هو غني عن البيان رضي الله تعالى عنه وعن
سائر الخلفاء والاصحاب وجزاهم عنا خير الجزاء

وبعد ذلك قد افتى مشايخنا

ان لا تردد في تفضيل عثمان
تمسك ههنا بفتوى المشايخ لقوتها وتعارض
النصوص في ذلك حتى تردد في تفضيل احدهما
على الاخر كثير وبعضهم فضل عليا مع تجويز امامة

المفضول عند وجود الفاضل فالمص اختار ما
هو الصواب وان الاعتبار فيه بفتوى المشايخ
وهم لم يتردّدوا فى تفضيله على علىّ وان لم ينعقد
اجماع فى ذلك والامارات مؤيّدة له وذلك
انّ فى خلافته قد كثر فتح البلاد واعلاء لواء
الاسلام وجمع النّاس على مصحف واحد مع
ما كان له من الورع والتّقوى وتجهيز جيوش
المسلمين والانفاق فى نصرة الدّين وهو المهاجر
بهجرتين وانّه ختن للنّبى صلّى الله تعالى
عليه وسلّم على ابنين والاستحياء من ادنى شين
وتشرّفه بقوله عليه السّلام عثمان اخى ورفيقى
فى الجنّة وقوله الا استحيى ممّن يستحيى منه ملائكة
السّماء وقوله انّه يدخل الجنّة بغير حساب
وبعد ذاك علىّ وهو اقربهم
الى النّبىّ واحظى بين اختان
سلك المص ههنا مسلكا غريبا وهو انّه ذكر
لبيان افضليّته ممّن بعد الثلاثة وجهين احدهما
انّه اقرب الى النّبىّ من جهة النّسب لانّه ابن
عمّه ابى طالب وهو كان اخا لاب النّبىّ عبد الله

من اب

من اب هو عبد المطّلب وامّ هي فاطمة بنت
عمرو ولا كذلك سائر اعمامه ولذلك كفله
ابو طالب بعد عبد المطّلب وخدمه اتمّ خدمة
كما فصّل في كتب السّير او اراد اقربيّته له عليه
السّلام من جهة النّسب ومن جهة التّربية
فانّ عليّاً حين ولد النّبيّ ابن ثمان وعشرين
اخذه من ابويه لنفسه وربّاه في حجره احسن
تربية ولذلك لم يعبد صنماً قطّ ببركة النّبيّ
عليه السّلام وهذه فضيلة عظيمة مختصّة
به غير موجودة في غيره وهكذا الوجه الثّاني
وهو تزويج بنته فاطمة الزّهراء الّتي هي سيّدة
نساء العالمين وقد اشار بصيغة اسم التّفضيل
تلويحاً الى انّ للنّبيّ وان كان ختن اخر ايضاً الّا
انّ عليّاً لكونه زوجَ فاطمة الزّهراء افضل
الاختان لا يماثله في ذلك احد كيف وقد ولد
عنهما الحسن والحسين سيّدا شباب اهل الجنّة
وريحانتا نبيّ هذه الامّة قد انبت الله منهما
سلسلة اولاد النّبيّ نباتاً حسناً الى قيام السّاعة
فكانا كشجرة طيّبة اصلها ثابت وفرعها في السّماء

فعلى مع اشتراكه بغيره في سائر الفضائل فهاتان
الجهتان من الفضيلة مختصتان به لم توجدا
في غيره فاقتضى التعليل بحسب الظاهر افضليته
من الجميع مع ان المدعى هو افضليته بعد الثلاثة
من الجميع فوجب توجيه كلام بحيث ينطبق الدليل
على المدعى فنقول لما اتفق الاراء من اكابر الامة
على افضلية الثلاثة من على خصت الجهتان
المذكورتان بالدلالة على افضليته من غير
هؤلاء الثلثة وكان سبق الذكر قرينة
للتخصيص او نقول نلتزم ان عليا افضل
من الجميع من هاتين الجهتين الا ان في الثلاثة
جهات فضائل ترجح على الجهتين المذكورتين
فلو قلنا ان دلالتهما على عمومها فلا يقدح
في كون دلالة الجهات على افضلية الثلاثة
راجحة ولا يجب علينا العلم باللمية بل نكتفي
في ذلك بالاقتداء بالاكابر الامة ووجه ثالث
وهو ان المص لم يذكر هاتين الجهتين للدلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله وانما
المعتمد في ذلك اتفاق الاراء وقد اتفقوا

ان عليا

انّ علیاً افضل الجمیع بعد الثلاثة بهذا المعنی
وانّما ذکرهاتین الجهتین من الفضیلة تبکیتاً
لمن یدّعی المساواة او الافضلیّة فی الفضائل
الظّاهرة فکانّه قال لو سلّمنا المساواة فی
الشّجاعة والسّخاوة مثلا فما یقولون فی
هاتین الفضیلتین الباهرتین قد خصّهما
الله تعالی به وذلک لانّ الفضیلة بالمعنی
الاوّل امر خفیّ لا یطلع علیه الّا بالاستناد
الی الوحی ومن الامارات الدّالة علی ذلک
من صاحب الوحی فالزام الخصم فی ذلک
مشکل جدّاً اذ قد لا یعترفه ویؤوّل النّصوص
الواردة فیه ولا کذلک الفضائل الظّاهرة
فانّها مستندة الی الحسّ یدرکها من لا عقل
له فضلا ممّن له عقل سلیم من الآفات هذا
ورحم الله سبحانه الفاضل الخیالی فد اکتفی
فی حلّ هذا البیت بجملة علی الاهمال ولم یتوجّه الی توجیه المقال

الحشر والبداء امکاناً وتمییزاً
ونفی مدخل اوقات سویّاً
الحشر فی اللّغة الجمع سمّی به الرّجوع الی الوجود

بعد الفناء والعدم او رجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرق باعادة الارواح اليه
وهو الخلق الثانى كما انّ البدأ هو الخلق الاوّل
والحشر على كلا الوجهين قول المسلمين لكنّ
الاوّل هو الموقوف على القول بصحّة اعادة المعدوم
دون الثانى كما ستعرف وقد اشار النص الى
الاوّل فى البيت الاوّل والى الثانى فى البيت الثانى
واما المعاد الروحانى المحض على ما رآه الفلاسفة
فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من
التجرّد عن علاقة البدن ذهب جمهور المسلمين
المنكرين للنفس الناطقة المجرّدة الى انّ الحشر
جسمانىّ فقط لانّ الروح عندهم جسم لطيف
سار بالبدن سريان الماء فى الورد والنار
فى الفحم وذهب الفلاسفة الالهيّة الى انّه
روحانىّ فقط لانّ البدن ينعدم بالكلّيّة
فلا يعاد والنفس جوهر مجرّد باق لا سبيل
اليه للفناء لبساطتها فيعود الى عالم المجرّدات
بقطع التعلّقات وسعادتها وشقاوتها هناك

بفضائلها

بفضائلها النفسانيّة ورذائلها وهذا هو
الحشر الرّوحانيّ وذهب كثير من علماء الاسلام
كالامام الغزالىّ والكعبى والحليمى والرّاغب
والقاضى وابى زيد الدّبوّسى ومعمر من
قدماء المعتزلة وجمهور من متأخّرى الامامية
وكثير من الصّوفيّة الى انّ الانسان عبارة عن
النّفس النّاطقة المجرّدة وهى لا تفنى بعد خراب
البدن فاذا اراد الله تعالى ايجاده ثانيًا يخلق
من الاجزاء المتفرّقة من البدن الاوّل بدنًا آخر
او يخلق بدنًا اخر كما كان فى الدّنيا فيعيد نفسه
المجرّدة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرّ كونه
غير البدن الاوّل بحسب الشّخص لما عرفت
انّ الانسان هو النّفس النّاطقة والبدن
آلة لها ولا امتناع لاعادة المعدوم بعينه و
انكر الطّبيعيّون كلّا من المعادين زعمًا منهم
انّ الانسان هو هذا الهيكل المخصوص بماله من
المزاج وانّه يفنى بعد الموت ولا اعادة للمعدوم
وتوقّف جالينوس فى هذه الاقوال وقال لم
يتبيّن لى انّ النّفس هو هى المزاج فينعدم بالموت

فيستحيل اعادتها او جوهر باقٍ بعد فساد
البنية فيمكن اعادتها قيل هذه الاقوال الواقعة
لا تزيد على الخمسة انتهى وانما الاعتماد والتعويل
على الاول ولما توقف على اعادة المعدوم على
وجه فنقول اعادة المعدوم جائزة عندنا
وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم ببقاء ذاته
المخصوصة بناء على ان المعدوم شيء عندهم
فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن
لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان
الاعادة وذلك لان الوجود حقيقة واحدة لا تختلف
الا بحسب اضافته الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان مثلا فامكانه مبدأ يقتضي امكانه
معادا لان مقتضى الشيء الواحد لا يختلف *
بحسب الازمنة والا لجاز انقلاب الممكن ممتنعا
وبالعكس وبديهة العقل حاكمة ببطلانه
فكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداءً و
اعادةً الا بحسب تلك الاضافة وبهذا التقرير
يسقط ما قيل بان العود اخص من الوجود و
لا يلزم من امكان العام امكان الخاص قال

صاحب المواقف

صاحب المواقف ولو جوّز نا كون الشيء الواحد
ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معلّلا بالذات
الوجود في الزمان الثاني اخصّ من الوجود
ومغاير للوجود في الزمان الاوّل بحسب الاضافة
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي وفيه مخالفة لبديهة العقل واغناء
للحوادث عن المحدث وسدّ لباب اثبات
الصانع انتهى فثبت امكان الاعادة وامكان
ما توقّف عليه اعني الحشر الجسماني بان يعاد
ما عدم من الاجزاء والتأليف بالكلية ويعاد
الروح معها وهو المط وهذا معنى قوله الحشر
والبدأ امكانا اي من جهة الامكان سويّان
اي متلازمان واما اثبات وقوعه فبالنصوص
القاطعة بحيث لا سبيل للتأويل والريب
ويكفر من انكره باجماع المسلمين وينبغي *
ان يعلم انّ الاكفار في انكار الحشر الجسماني
مطلقا واما لو انكره على وجه اعادة المعدوم
واعترفه بجمع الاجزاء فلا اذ لم يثبت نقيا ولا
اثباتا انّ الاعادة بعد الاعدام بالكلية او بجمع

الاجزاء المتفرقة واما الاستدلال بقوله تعا
كل شيء هالك الا وجهه فضعيف لان التفريق
ايضا هلاك قال صاحب المواقف مقتبسا من
الآية الاعادة اهون من الابتداء وله المثل
الاعلى لانه استفاد بالوجود الاول ملكة
الاتصاف بالوجود انتهى وقال شارح المقاصد
والاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون
على اعادة الاجزاء لا على اعادة المعدوم لانه
لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن
الاستعداد انتهى اقول ساق القوابل كلها
مساقا واحدا وذهل عن كون قابل الوجود
مشروطا بالمعدومية لئلا يلزم تحصيل الحاصل
بل اللازم فيه كون الماهية متصفة بالامكان
بحسب نفس الامر فاذا وجدت مرة فقد زال
استعداد القبول للوجود قطعا والاهونية
بالنظر الى تلك الزيادة وقيل بالنظر الى
القدرة الحادثة واما بالنسبة الى القدرة
القديمة فالجميع سواء واستدل على المطلوب
اقناعا انه لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو

ممكن وليس بتامّ لكونه استدلالاً بالحدّ
على المحدود واحسن منه ما قيل انّ الاصل فيما
لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على
ما قاله الحكماء انّ كلّ ما قرع سمعك من
من الغرائب قدّره في بقعة الامكان ما لم يردّك
عنه قائم البرهان فمن ادّعى الامتناع فعليه
الدّليل والمخالفون تارة ادّعوا الضّرورة فيه
واستحسنه الامام في المباحث المشرقيّة حيث
قال ونعم ما قال الشيخ من انّ كلّ من رجع الى
فطرته السّليمة ورفض عن نفسه الميل و
العصبيّة تشهد عقله الصّريح بانّ اعادة المعدوم
ممتنع وردّ بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من
العقلاء واقاموا البرهان عليه واخرى استدلّوا
امّا اولاً فلانّه لو امكن الاعادة وفرضنا وقوعه
لامكن ايجاد مثله مستأنفاً فاذا فرضنا
وقوعه مع ذلك المعاد يلزم الاثنينيّة بلا تمايز
وبطلانه بديهيّ والجواب انّ التّمايز بالهويّة
كما بين المبتدائين وان اريد الاتّحاد من كلّ وجه
فلا اثنينيّة قطعاً ولا تعدّد ولا تمايز على انّا نفرض

المبتدائين كذلك فالجواب الجواب والى هذا
الرّد اشار النّاظم بقوله الحشر والبدأ تميزاً
اى من جهة كونهما ميّزين كلّ منهما عن
الاخر سويّان اى متلازمان فكما هو حاصل
بين المبتدائين كذلك حاصل بين المبتدأ
والمعاد بلا فرق واما ثانياً فلانّ المعاد انّما
يكون عين الاوّل بجميع عوارضه المشخّصة
ومنها الوقت وكلّ ما وقع فى وقته الاوّل
فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انّه معاد
وهو باطل بديهة والجواب انّ الوقت لا دخل
له فى الهويّة لا فى البدأ ولا فى الحشر ضرورة
انّ زيداً الموجود فى زمان هو عينه فى زمان
آخر والى هذا الرّد اشار بقوله الحشر والبدأ
من جهة نفى مدخليّة الاوقات سويّان واستدلوا
ايضاً بانّ الحكم بانّ هذا عين الاوّل يستدعى
تميّزه حال العدم ضرورة انّه متّصف بصحّة
العود وهو يقتضى امتيازه لئلّا يلزم الترجيح
بلا مرجّح ولا تميّز للمعدوم والجواب انّا لا نسلّم
استدعاء التميّز الخارجىّ واما الوهمىّ فليس

بمحال

بمحال كتميز الممكنات الغير الموجودة بعد واستدل
ايضاً بانه لو امكن الاعادة يلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه وهو محال ضرورة فيكون
المعاد غير الاول والجواب ان المتخلل حقيقة
هو زمان العدم بين زماني الوجود الواحد
ويجوز تخلل العدم بين الوجودين المتغايرين
بالاضافة الى الزمانين مجازاً وقد يجاب عن
الوجوه جميعاً بانا نفي بالاعادة ان يوجد
ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه و*
عوارضه بالكلية في الزمان الثاني بحيث
يقطع ويجزم كل من يراه بانه هو ذلك الشيء
كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتاليفها
وهيئاتها سواء كان عين الاول في التحقيق
ايضاً او مثله ولا شك ان هذا القدر يطلق
عليه ايضاً اعادة المعدوم ولما كان حاصل
كلام المنكرين الحشر الجسماني انه موقوف
على اعادة المعدوم بعينه وانه محال واشار
المولى المحقق اولاً الى منع المحالية بالاستدلال

على جوازه والتكلم على ادلة الامتناع
اراد ثانيا ان يشير الى منع التوقف بقوله
بدل لاحتياج الى قول بصحة ان
يعاد ما عدمت في حشر ابدان
فان القائلين بالحشر الجسماني منهم من
يقول ذلك باعادة المعدوم بعينه ومنهم
من يقول بجمع الاجزاء المتفرقة واحيائها
وهذا لا يتوقف على صحة الاعادة كما مر الا
ترى ان من القائلين بالحشر الجسماني من
يقول بامتناع الاعادة كبعض الكرامية و
ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من
المعتزلة ومنهم من توقف ولم يجزم باحدهما
وكل من الاقوال الثلاثة مقبول لا يخالف
الشرع ولا العقل ولذا لم يهتم بترجيح واحد
منها على آخرين وكلام الناظم المحقق محتمل
فان كلمة بل لو حمل على الاضراب الانتقالي يكون
ترجيحا للاول ولو حمل على الترقي يكون ترجيحا
للثاني بل يحتمل التوقف ايضا لكون الكلا على

المنع

المنع وقال فى شرح المقاصد والحق التوقف
وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز
عقلاً ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى
وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها
ولم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما
انتهى فان قلت انا قاطعون بانعدام التأليف
والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات
فالتوقف على اعادة المعدوم بعينه ضرورى
سواء قيل بالايجاد بعد الفناء فى الجواهر ايضاً
او قيل بالجمع بعد التفرق فيها قلنا ما انعدم من
الامور المذكورة معاد بمثله لا بعينه عند القائلين
بان الحشر بالجمع بعد التفرق ويؤيده قوله
تعالى اولیس الذى خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم وحديث اهل الجنة
جرد مرد مكحلين وان الجهنمى ضرسه مثل
احد فان قلت فيلزم الجزاء على مثل المستحق
لا على المستحق بعينه وذا غير معقول قلت
العمدة فى الجزاء هو الروح وهو مما لا يتطرق
اليه الفناء سواء كان جسماً لطيفاً او جوهراً

مجرّدا وايضاً المستحقّ هو تلك الجواهر الموصوفة
الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعيّنات
كالجاني الشابّ المقتصّ في المشيب وقد يجاب
بانّ المختلف بالامثال يعدّ عين الاوّل شرعاً
وعرفاً وهذا كاف في العلم بكون المستحقّ هو
الكاسب وقد سبق ذلك جواباً عن ادلّة
الامتناع ولمّا استدلّ المنكرون للحشر الجسمانيّ
ثانياً بقولهم لو اكل انسانٌ انساناً بحيث
صار المأكول جزءاً من الآكل فامّا ان تعاد
الاجزاء المأكولة في الآكل او في المأكول او
فيهما والكلّ باطل امّا الاوّلان فلكون الآخر
منهما محشوراً لا بتمامه واما الثالث فلانّ
الجزء الواحد لا يكون جزءاً من بدنين متغايرين
بديهةً اجاب المحقّق عنه ايضاً بقوله
اجزاء اصليّة كلاً او بعضاً اكلت
فتلك لم تك اجزاءً لجسمان
يعني القائلون في الحشر الجسمانيّ بجمع الاجزاء
المتفرّقة لا يقولون بجمع جميع الاجزاء الموجودة

تكلّى ح

عند الموت

عند الموت بل يقولون بجمع الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره الغير الحاصلة
من الاجزاء الاصلية لحيوان فالاجزاء المأكولة
ان كانت اصلية تعاد في بدن المأكول والا
فلا تعاد لا في المأكول ولا في الآكل لكونها
فضلة بل الله تعالى يخلق من الاجزاء الاصلية
بدنا مماثلا للبدن الاول ويحشره على ما سبق
فان قلت الاجزاء المأكولة الاصلية لو كانت
نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر فاما ان تعاد
في بدن المأكول فلا يعاد البدن الآخر او في البدن
الآخر فلا يعاد بدن المأكول بتمامه قلت
لعل الله عز وجل يحفظها ان تكون اجزاء اصلية
لبدن آخر لتعاد في بدن المأكول على ان هذا
الاستدلال انما يقوم حجة على القول بان البدن
المعاد بجمع الاجزاء المتفرقة هو عين البدن
الاول واما على القول بان المعاد مثل البدن
الاول خلقه الله تعالى على صفته فلا يتم اصلا
اذ لا يلزم الحشر نقصانا ولا كون الجزء الواحد
محشورا ببدنين متغايرين كما لا يخفى وبهذا

يندفع ما يقال انّه يُشْكل بالحيوانات المأكولة
في مدّة العمر فانّا نجزم انّ النّطفة تحصل منها
وتكون اجزاءً اصليّة لبدن آخر فيشكل امرُ
الحشر على تقدير حشر الحيوانات كالانسان
وهو المنقول المعروف والقولُ بانّ النّطفة
غير حاصلة من اجزائها الاصليّة مستبعدٌ
جدّاً فقول المحقّق فتلك لم تك اجزاءً لجسمان
معناه انّ تلك الاجزاء الاصليّة لا لبدن آخر
اصلا امّا من الاكل فلانّها فضلة حاصلة
بالتّغذية وامّا من بدن آخر مفروض الحصول
منها فلانّ الله تعالى يحفظها ان تكون نطفة
واجزاءً اصليّة لجسم آخر ولا تقتصر على احدهما
وقوله تُكْلى من الكِلْيَة بمعنى الحشر والجمع و
الجِسْمُ والجُسْمان بضمّ الجيم وسكون السّين
وبالثّاء المثلّثة كما وقع في عامّة النّسخ بمعنى
الجسد وقال الاصمعيّ الجُثْمان
بالثّاء بمعنى الشّخص وكلا المعنيين محتمل ههنا
وواقع كلّ ما نصّ الصّدوق به
من ممكنٍ كصراطٍ او كميزان

لا تكون اجزاءً اصليّةً صح

قوله تُكْلى اصله تُكْلَأُ فقلبت الهمزة الفاً كما في هناك وهو من الكلاءة بمعنى الحفظ والحراسة وقول الشارح من الكلية ما وجد في القاموس تحرّ نجد

خبر مقدم

خبر مقدم على المبتدأ ولا يجوز جعل واقع مبتدأ
ولا رافعا لكل لفقدان الشرط والجملة معطوفة
على جملة قوله الحشر والبدأ سويان ولما قضى
الوطر عن امكان الحشر الجسماني اشار الى
وقوعه ووقوع ما دل النصوص عليه من
امور الاخرة وانما لم يتعرض لامكان غير
الحشر واكتفى بالاشارة اليه في ضمن بيان
الوقوع لظهوره ولعدم خلاف معتد
به فيه ودليل وقوع الكل انها امور ممكنة
عند العقل نطق بها الكتاب والسنة و
انعقد عليها اجماع الامة قبل ظهور المخالفين
فيكون القول بها حقا وتصديقها واجبا
ولا يجوز تاويل النصوص الواردة فيها
والصراط جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر
واحد من السيف على ما ورد في الحديث
الصحيح واريد المرور من قوله تعالى وان
منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا
بدليل ما بعده وهو قوله تعالى ثم ننجي الذين

اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وانكره
القاضي عبد الجبار الهمداني وكثير من المعتزلة
وتردد الجبائي فيه نفيا واثباتا وذهب
ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون
الحكم بوقوعه قال المنكرون ان المرور عليه
غير ممكن ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
للصالحين يوم القيمة بل المراد به طريق الجنة
وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وقوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل
العبادات وقيل الاعمال الردية التي يسئل
عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول
المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان
العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء
غايته مخالفة العادة ثم الله عز وجل يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم
من يمر كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة
ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من يخور رجلاه

ويتعلق

ويتعلّق يداه ومنهم من يخرّ على وجهه والميزان
ذهب جمهور المفسّرين الى الحمل على معناه ☆
الحقيقيّ وفسّروه بانّ له كفّتين ولسانا وساقين
وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك وانكره
المعتزلة فمنهم من احاله عقلا ومنهم من جوّزه
ولم يحكم بثبوته كالعلّافى وابن المعتمر ذهابا
منهم الى انّ الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ☆
فكيف اذا زالت ولو امكن فلا فائدة فيه لعلمه
المحيط بكلّ شئ بل المراد به العدل الثابت
فى كلّ شئ ويدلّ عليه وقوعه فى مواضع كثيرة
من القرآن بلفظ الجمع وقيل هو الادراك فميزان
المحسوسات ميزان المعقولات العقل ويكذّبه
قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
لتقييد وجودها بالاستقبال ولو اريد بانّ الادراك
هنالك لا يتخلّف عن الحقيقة قيدنا فيه الاختلاف
فيها بالخفّة والثقلة والجواب انّه قد ورد فى
الحديث انّ الموزون هو كتب الاعمال وصحائفها
فلا اشكال لا يقال يلزم ان يكون الترجيح
والتساوى بكثرة الاوراق وقلّتها وقد ثبت انّ صحيفة

اسم الله يرجح على اكثر من الكتب لانا نقول
يجوز ان يخلق الله تعالى في جسم صغير قدرا
يعدل جسما كبيرا بل رجح عليه وقد يجاب
بما جاء في بعض الاخبار من ان الحسنات تجعل
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
فتوزن ويمكن ان يجاب ايضا بان المقصود
اثبات اصل الميزان والعلم بالكيفية مفوض
الى الملك العلام لقصور العقل في امثاله ثم
نقول انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة
والحكمة عندنا ولو سلم فلا يجب علينا اطلاعه
ولو سلم فالحكمة في ذلك مع ان المحاسب خبير
والناقد بصير اظهار مراتب ارباب الكمال و
مدارج اصحاب فضايح الاعمال على رؤس الاشهاد
ويحصل ترغيب في الحسنات وترهيب عن السيئات
واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف
ميزان وانما الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر
وعظمة المقام وكلمة او واعادة الكاف لمراعاة
الوزن اولدل على الاستقلال ومثله قوله او
كحوض سيدنا وتقديم الصراط على الميزان

للوزن

للوزن لانه واقع كذلك لان المشهور انه
قبل الصراط وسيجيء تاويل حديث اين نطلبك يوم الحشر الخ
وكالحساب واهوال القيمة او
كحوض سيدنا فيها وكيزان
اكتفى بذكر الحساب عن ذكر السؤال والكتاب
الذين اشير اليهما بقوله تعالى وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فوربك
لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون للتلازم
بينهما عادة فان المحاسبة لا تكون الا بحضور
الكتاب والسؤال عما فيه بحسب العادة ولهذا
اكتفى بعضهم بذكر الكتاب والسؤال عن ذكر
الحساب على عكس ذلك قال في شرح العقائد
وانكره اي الكتاب المعتزلة زعما منهم انه عبث
والجواب مامر انتهى والاهوال جمع هول من
هاله يهوله افزعه ويجوز ان يقدر المضاف
اي اهوال يوم القيمة وان لا يقدر وعلى التقديرين
الاضافة مجازية لعلاقة الظرفية وهي كثيرة
منها هول الوقوف والسؤال لقوله تعالى وقفوهم

انّهم مسئولون قيل خمسون الف سنة وقيل
الف سنة ومنها هول تطاير الكتب ومنها
هول الشهود العشرة الالسنة والايدى
والارجل والسّمع والابصار والجلود والارض
والليل والنّهار والحفظة الكرام قال الله تعالى
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم
بما كانوا يعملون وقال تعالى حتّى اذا جاؤها
شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم
بما كانوا يعملون ط وقال عليه الصّلوة والسّلام
ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الّا قال
انا اليوم جديد وانا فيما يعمل فى شهيد وكذا
اليوم وقال الله تعالى وجاءت كلّ نفس
معها سائق وشهيد ومنها هول المناداة
بالسّعادة والشّقاوة قال عليه السّلام يكون
عند كلّ كفّة الميزان ملك فاذا ترجّح كفّة الخير
نادى الا انّ فلانا سعد سعادة لا شقاوة
بعدها ابدا واذا ترجّح الكفّة الاخرى نادى
الملك الثّانى الا انّ فلانا شقى شقاوة لا سعادة
بعدها ولعلّ الوجه فى تاكيد الاوّل بقوله ابداً

ط لم يذكر دليل
شهادة الارض
منه

دون الثانى

دون الثّانى هو الاشارة الى انّه قد يسعد امّا
بوصول الشّفاعة اليه او باحراقه بقدر
الذّنوب ويؤيّده ما جاء فى الخبر انّه لا يوضع
الموازين للكفرة وانّما هو للمؤمنين ومنها
هول المخطاب لآدم عليه السّلام بتميز اولاده
فريقاً فى الجنّة وفريقاً فى السّعير وهل يظهر
من هذه الاهوال اثر فى الانبياء عليهم السّلام
والاولياء والصّالحين فيه تردّد والظّاهر
السّلامة لقوله تعالى انّ الّذين قالوا ربّنا
الله ثمّ استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة
الّا تخافوا ولا تحزنوا وغير ذلك وللمتردّدين
تقييدهما ببعض الزّمان ويؤيّده قوله تعالى
وكلّ اتوه داخرين اى صاغرين مذلّلين
وقد كثرت الاخبار فى عموم الدّهشة والخشية
واما الحوض فقد كشف عنه الغطاء قوله
عليه السّلام حوضى مسيرة شهر وزواياه
سواء ماؤه ابيض من اللّبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه مثل نجوم السّماء من
شرب منه فلا يظمأ ابداً لعلّ قوله عليه السّلام

زوایاه سواء اريد به انّها مدوّرة وقوله
ابيض من اللّبن امّا محمول على الشّذوذ ويؤوّل
بانّ التّقدير ابيض ابلغ فيه من اللّبن لانّ
اسم التّفضيل لا يجئ من اللّون وقوله مثل
نجوم السّماء التّشبيه فى كثرة العدد واللّمعان
واستشكل ببعض المؤمنين الّذى قضى عليه
بدخول النّار اذ لا شكّ انّ كلّ مؤمن يشرب
منه فقيل انّه لا يعذّب فى النّار بالظّماء وقيل
لا يشرب منه من قدّر له النّار والاقرب انّه
يشرب بعد خلاصه من النّار وقد اختلف
فى انّ الحوض فى المقام او فى الجنّة والقول الاوّل
هو الاكثر والاقوى ويدلّ عليه قوله عليه
السّلام حين قال الصّحابة له اين نطلبك
يوم الحشر قال عليه السّلام على الصّراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى
الحوض لا يقال فسّر عليه السّلام الكوثر
بعين ما فسّر الحوض والكوثر فى الجنّة قال
البيضاوى الكوثر نهر فى الجنّة او حوض فيها

لانّا نقول

لانّا نقول ولو سلّم عينيّة التّفسيرين
فيجوز المساواة فى الاوصاف المذكورة مع
المخالفة فى المكان ويجوز ان يكون ماء الحوض
جاريًا من الكوثر او يتعدّد الحوض ونقل
عن الامام الزّاهدى انّه قال روى فى الاخبار
انّ الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث
يأتى النّبىّ عليه السّلام ولرجحان القول
الاوّل قيّده المولى المحقّق بقوله فيها اى فى
القيمة لا فى الجنّة فيد هذا الحديث يدلّ على
تقدّم الصّراط على الميزان زمانا وهو خلاف
المشهور اجيب بانّ الامور المترتّبة يستأنف
الطّلب عن كلّ طرف وبانّ الحديث غريب
لا يعارض المشهور وقد يجاب ايضًا بانّ
العادة فى المظانّ المرتّبة الطّلب من المتاخّر
كما لا يخفى وبانّ الشّغل باحد المواقف لا ينافى
الشّغل بالآخر لجواز ان يشغل بعض النّاس
الميزان وبعضهم الصّراط وقوله وكيزان
جمع كوز عطف على الحوض اهتمامًا لشانها
لتصريحها فى الحديث

عـ وانّما قال كذلك
لانّ فيه نـ زيادة قوله
والين من الزّبد
وابرد من الثّلج
منه

ومن حيوة قبور ما يذاق به
لذات نعماء او آلام ديدان
عطف على قوله كحوض سيّدنا وقوله من حيوة
ظرف مستقرّ بيان ما الموصولة قدّم عليه
للوزن او اجراءً للموصول لابهامه مجرى النكرة
واصل الكلام هكذا وكما يذاق به اللّذات و
الآلام من الحيوة لا على قوله من ممكن وهو
ظاهر والاضافة مجازيّة من قبيل جرى النهر
واشار باضافته الى القبور وبقوله ما يذاق
به الى انّ القول الصّدق والمتّفق عليه عند
اهل الحقّ انّ ما يخلق للميّت فى القبر هو نوع
من الحيوة امّا فى جميع الاجزاء او فى بعضها اى
الّذى به يقدر على الجواب ويدرك اللّذّة
والالم وذلك للكافرين ولبعض العصاة
وتوقّفوا فى انّه هل يعاد الرّوح اليدام لا
وما يتوهّم من امتناع الحيوة بدون الرّوح
مم وانّما ذلك فى الحيوة الكاملة الّتى يكون
معها القدرة والافعال الاختياريّة ومن الاشاعرة
من قال باعادة الحيوة والرّوح معًا وضرار بن

عمرو

عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة
وابن جرير الطبرى والكرامية جوزوا التعذيب
بدون الحيوة وابن الراوندى قال بحيوة الميت
بناء على ان الموت آفة كلية غير منافية للادراك
لا ضد للحيوة ومن الناس من قال بجمع الآلام
فى جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو
انكار لعذاب القبر حقيقة وبطلان هذه
الاقوال الثلاثة الاخيرة غنى عن البيان فالمجموع
خمسة اقوال ولما كان استلزام الحيوة والتعذيب
والتنعيم سؤال منكر ونكير وكان القائل والمنكر
قائلا ومنكرا بمجموعها اكتفى بما ذكره عن ذكر
السؤال وان كان مصرحا فى عامة الكتب نعم
الجبائيان وابو القاسم البلخى انكروا تسمية
الملكين بهما وقالوا انما المنكر ما يصدر عن
الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو
تقريع الملكين له وهذا مع مخالفته للنصوص
جهل بين لان اشتقاقهما من انكره اذا لم يألف
به سميا بذلك لكونهما على صورة منكورة
لا يألف بها الطباع ولا يستأنس معها الاسماع

والرّوافض
انكروا عذاب القبر
والصّالحيّة من المعتزلة
ح

اعاذنا الله من لقاء السّوء قال فی شرح العقاید
قال السّید ابو الشّجاع انّ للصّبیان سؤالاً
وکذا للانبیاء علیهم السّلام عند البعض
لنا فی اثبات هذا المطلب ایات واحادیث
کثیرة بحیث بلغ القدر المشترک فیما بینها
حدّ التّواتر مع امکانه فی نفسه منها قوله تعا
النّار یعرضون علیها غدوّا وعشیّاً ویوم تقوم
السّاعة ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب
ووجه الدّلالة انّ عطف عذاب الآخرة علی عرض
النّار یقتضی ان یکون ذلک فی الدّنیا ولیس
ذلک الّا فی القبر بناءً علی المغایرة بین المعطوف
والمعطوف علیه ومقصودنا اثبات مطلق العذاب
سواء حصل بمسّ النّار او برؤیتها وهذه
الآیة تدلّ ایضاً علی دوام العذاب الی یوم القیمة
وبها ذهب ابو الهذیل العلّاف وبشر بن المعتمر
الی انّ الکافر یعذّب فیما بین النّفختین ایضاً
الّا انّ قوله تعالی غدوّا وعشیّاً یأباه ولو حمل
علی الدّوام لانّ ما بینهما لا یتصوّر فیه الغداة
والعشیّ ومنها قوله تعالی فی حقّ قوم نوح اغرقوا

ط اشارة الی انّ العرض امّا من عرضت الاسیر علی السّیف ای قتلته او من عرضت العبد علی البیع ای اخرجته له

فادخلوا

فادخلوا نار أبناء على انّ الفاء للتّعقيب اذ
لا يتصوّر بين الغرق وعذاب الجحيم بخلاف
سافرت فدخلت البلد ودخلت بغداد فبصرة
حيث لا ينافى المدّة التّعقيب لعدم التخلّل المنافى
بينهما ومنها قوله تعالى ربّنا امتّنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فانّ المستفيض بين المفسّرين
انّ المراد بالاحيائين الاحياء فى القبر والاحياء
للحشر وبالاماتتين الاماتة فى الدّنيا والاماتة
فى القبر وانّما ذكر الاحياء آن دون الاحياء فى
الدّنيا لانّهم قد عرفوا فيهما قدرة الله عزّ
وجلّ على البعث ولهذا عقّبوا بقولهم فاعترفنا
بذنوبنا الآية فى الاحياء فى الدّنيا وبهذا ظهر
انّ الاية دليل لنا لا علينا وانّ ما قيل الانصاف
لكلّ من الفريقين ترك الاستدلال بهذه
الآية ساقط وخروج عن الانصاف ثمّ الايات
متّفقة فى الدّلالة على الاحياء والتّعذيب
وان كانت مختلفة فى الدّلالة على الدّوام و
الانقطاع ويمكن التّوفيق بانّ الانقطاع *
المدلول عليه فى الآية الثّالثة هو انقطاع نوع

٢ الفائز المولى الخيالى
منه

من العذاب وهو عذاب القبر حيّاً ولا ينافي
ثبوته بنوع آخر مثل ان يكون للارواح في مقرّها
وفي هذا المعنى كثير من الآيات والاحاديث
ومن الاحاديث قوله عليه السلام استنزهوا
من البول فانّ عامّة عذاب القبر منه وقوله
عليه السلام القبر روضة من رياض الجنّة
او حفرة من حفر النيران ومنها انّه عليه السلام
كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر
الى غير ذلك وللمنكرين نقليّ وعقليّ امّا الاوّل
فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الّا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب
بعد تسليم وحدة الموتة دون الجنس انّ المعنى
لا ينقطع نعيمهم بذوق الموت كما انقطع
نعيم اهل الدّنيا بالموت وقوله تعالى الّا الموتة
الاولى تاكيد لعدم موتهم بالتّعليق بالمحال
كانّه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوها
في الجنّة لكنّه غير ممكن بلا شبهة فلا يتصوّر
موتهم وقوله تعالى وما انت بمسمع من
في القبور اذ لو كان في القبر احياء لصحّ الاسماع

اى في كون الارواح
منعّمة او معذّبة
في الاماكن العلويّة
او السّفليّة منه

والجواب

والجواب ان الآية تمثيل لحال الكفرة بحال الموتى
ولا نزاع فى ان الميت لا يسمع وان حيوة القبور
لا يقتضى صحة الاسماع ممن كان فى هذه الدار
وهو ظاهر واما الثانى فلانا نرى شخصاً
يصلب ويبقى مدة ولا نشاهد فيه حيوة وابلغ
منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه
فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
وذرى اجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالاً و
جنوباً وقبولاً ودبوراً فانا نعلم قطعاً عدم احيائه
والجواب عن الاول ان عدم العلم بالشيء لا يقتضى
عدمه فى الواقع لجواز ان لا يخلق الله العلم
بذلك وعن الثانى والثالث انا لا نسلم
اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى
من الاجزاء قدر ما يصلح بنية وبالجملة ان
ما ذكروه استبعاد للامور الممكنة الخارقة
للعادات لقصور نظرهم فى قدرة الله الكاملة
سيما وقد اخبر بها الصادق المصدوق
ونطقت بها الايات ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور
اعدت الجنة استدعى تكونها

الحاصل شارح المقاصد م

انظر الى قوله عقوبة الذنب آه

ترك هنا ثلثة ابيات مع شرحها وسيجيء بعد قوله والسوال

ونقل آدم منها بعد اسكان
قوله اعدّت مبتداء واستدعى خبره وقوله
الجنّة بدل من الضّمير المستتر جئ لبيان مرجعه
وانّما ارتكب ذلك لانّ الدّليل على التّكوّن هو
قوله اعدّت من حيث انّه مقول لله تعالى
والجنّة ليس من المقول والمراد بالتّكوّن وجودها
الآن وقبله ففيه ردّ على الفلاسفة حيث انكروا
وجودها مطلقاً وعلى المعتزلة غير ابى على الجبائى
وابى الحسين البصرى وبشر بن المعتمر فانّهم
مع اهل السّنّة فى هذه المسئلة حيث انكروا
وجودها قبل يوم الجزاء ولمّا لم يكن النّار مفصولة
عن الجنّة عند القائلين والنّافين اكتفى المحقّق
بذكر الجنّة واستدلّ على وجودها بوجهين الاوّل
قوله تعالى اعدّت للمتّقين ووجه الاستدلال
به من وجهين الاوّل من جهة الصّيغة فانّه
تعالى عبّر بصيغة الماضى خالياً عن القرينة
الصّارفة عن الدّلالة على الزّمان المخصوص
الموضوع له تلك الصّيغة لا يقال قوله تعالى
تلك الدّار الاخرة نجعلها للّذين لا يريدون

علوّا

علوّا فى الارض ولا فسادا لو لم يصلح للمعارضة
فلا اقل يجعل قرينة على ارادة المستقبل عبّر
عنه بالماضى لتحقّق وقوعه كجعل قوله تعالى
ويوم ينفخ فى الصّور قرينة لكون المراد بقوله
تعالى ونفخ فى الصّور هو المستقبل لانّا نقول
المراد بجعل الدّار كائنة لهم هو الاسكان فيها
بقرينة الاشارة الحسّيّة فلا تحصل قرينة لانّ
دلالتها على الملق عقليّة قطعيّة وهذا اولى من
الحمل على الحال والاستمرار لانّ الاوّل مخالف
للنقل والثّانى له وللعقل والثّانى من جهة المادّة
لانّ الاعداد يكون قبل حضور المعدّ له وما لم يكن
مخلوقا لم يكن معدّا حقيقة والوجه الثّانى هو
الّذى اشار اليه المحقّق بقوله ونقل آدم منها
بعد اسكان ووجه الاستدلال انّه تعالى اسكن
آدم عليه السّلام فى الجنّة كما يدلّ عليه قوله تعالى
اسكن انت وزوجك الجنّة ثمّ اخرجه منها
كما يدلّ عليه قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا
وتلك الدّلالة قطعيّة لا يشكّ فيها عاقل *
مسلم قال شارح المقاصد تاويل الجنّة من المنكرين

الحاصل شارح
المقاصد م

ببستان فی ارض فلسطین یجری مجری التلاعب
بالدّین والمراغمة لاجماع المسلمین ثمّ اسناد
الاستدعاء الی النّقل دون الاسکان من مقتضیات
الوزن والّا فلیس دلالة النّقل علی المق اقوی
واظهر من دلالة الاسکان علیه بل کلّ منهما
یدلّ علیه سواءً واحتجّ المعتزلة بوجوه الاوّل
انّ خلقهما قبل یوم الجزا عبث لا یلیق بالحکیم
واجیب بانّا لا نقول بوجوب الحکمة والصلحة
علیه تعالی فی فعله ولو سلّم فلا نسلّم انحصارها
فی المجازاة ولو سلّم فلا نسلّم انحصار المجازاة
بهما فی یوم القیمة لجواز المجازاة فی القبر ایضاً
کما مرّ والثّانی لو خلقتا لهلکتا لقوله تعالی
کلّ شیءٍ هالك الّا وجهه واللّازم بط للاجماع
علی دوامها ولقوله تعالی فی حقّ الجنّة اکلها
دائم ودوام الاکل یقتضی دوام المجنة ضرورة
وکذا النّار اذ لا قائل بالفصل واجیب بانّ
المعنی انّه هالك فی حدّ ذاته لکونه ممکنا محتاجاً
الی العلّة او المعنی انّه خارج عن الانتفاع المقصود
به لانعدامه کلیّاً فافهم وبانّ المراد بالدّوام

طا اشارة الی ان هذا التوجیه
یحتاج الی صرف دوام الاکل
عن الظّاهر المتبادر
منه

عدم

وخلق الجنة والنار حق لعدم استبعاد ثبوتهما عقلاً على ما وصفنا وقد نص القرآن بهما بقوله تعالى وجنة عرضها السموات اه
وقصة آدم وحوا نص في كون الجنة موجودة حينئذ وقوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اه
مصرح بثبوت النار وانكرها بعض المعتزلة وقالوا سيخلقها الله تعالى بعد ذلك فابو هاشم نقلاً لقوله اكلها دائم مع قوله
كل شيء هالك الا وجهه فالتوفيق ان الجنة ستخلق بعد هلاك الاشياء لئلا يلزم هلاكها المستلزم لعدم دوام
اكلها وعباد عقلاً فانهما اما في عالم
العناصر فيلزم التناسخ او في عالم
الافلاك فالخرق او وراءهما
فالخلاء واجيب عن الاول بان

عدم الانقطاع ببدل والا لامتنع الانتفاع بها
وهذا لا ينافي الفناء لحظة والجواب بالتخصيص
ليس بجيد لان دوام الاكل يحتمل ان يكون
بعد دخول اهلها فلا يعارض النص الثالث
وهو وما قبله لابي هاشم ان الجنة لو كانت
مخلوقة لكان عرضها عرض السموات والارض
كما نطق بذلك الكتاب وذلك لا يتصور الا
بعد فنائهما لامتناع تداخل الاجسام فعند
فنائهما تقع الجنة في جميع احيازهما واجيب
بان العينية ممتنع عقلا والمراد المثلية بدليل
قوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض
فاذا كانت واقعة فوق السموات السبع كان
عرضها مثل عرض السموات والارض يدل عليه
ما روي انه عليه السلام قال الدرجة السفلى
من الجنة فوق السماء السابعة وقوله عليه
السلام سقف الجنة عرش الرحمن والرابع
وهو المشترك بينهم وبين الفلاسفة انها
لو وجدت فاما في عالم الافلاك وهو باطل
لاستلزامه الخرق والالتيام وهما باطلان

يؤيده خروج
آدم عليه السلام
منها منه

بان معنى كل شيء هالك انه هالك في
حد ذاته لا يجب له الوجود او مخصوص
بغير الجنة لقوله اكلها دائم وعن
الثاني بمنع استحالة الخرق والخلاء
ومنع لزوم التناسخ ولانه لم لا يجوز
احاطة الجنة بالافلاك بان يكون
كرة مجوفة سطحها المقعر مماس
لمحدب فلك الافلاك والنار في
وسط الارض شرح العقيدة

بدليل في موضعه او في عالم العناصر وهو
ايضاً باطل لانّه لا يسع شيئاً عرضه كعرض
السّماء ولانّه يستلزم التّناسخ لانّ الرّوح
المفارق عن البدن يُعاد اليه في عالم العناصر
وهو التّناسخ او في عالم اخر فيلزم الخلاء
سواء تماسّ العالمان اولا لانّ تماسّهما لا يكون
الّا بنقطة لكون العالم الاخر ايضاً كريا لا يقال
لو تمّ هذا الدّليل لدلّ على بطلانهما يوم الجزاء
ايضاً فلا يتيسّر للمعتزلة الاستدلال بهذا
الدّليل لانا نقول يجوز ان يفنى هذا العالم
بالكلّيّة ويخلق عالم يوجد فيه الجنّة والنّار
من غير لزوم فساد من المفاسد المذكورة
فانّ افناء العالم كلّا ليس بخرق نعم ذلك
الافناء ينافي اصولا كثيرة للفلاسفة كلكون الفاعل
موجبا وكون العالم قديما والوجوب باختيار
كلّ من الشّقوق امّا الاوّل فلانّ امتناع الخرق
قد تكلّم على دليله في موضعه ولو سلّم تمامه
فهو في المحدّد لا في سائر الافلاك واما الثّاني
فلانّه يجوز على الله تعالى توسيع الضّايق

وتضييق

ع القائل هو المحقّق
شارح المواقف
حيث قال وانت
خبير بانّ هذا
دليل لمن ينكر
وجودها مطلقا
لا لمن ينكر وجودها
في الحال فقط
منهم

وتضييق الواسع والتّناسخ هو الحلول
في بدن غير الاوّل بالكلّيّة وههنا ليس
كذلك وهو ظاهر واما الثّالث فلا نسلّم
امتناع الخلاء وقد تكلّم على دليله في موضعه
على انّه يجوز ان يكون العالمان في محيط
منهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك فلا
يلزم خلاء خامّة لم يرد نصّ صريح في تعيين
مكان الجنّة والنّار والاكثرون على انّ الجنّة
فوق السّموات السّبع وتحت العرش لقوله
عليه السّلام سقف الجنّة عرش الرّحمن
كما مرّ ولقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنّة المأوى والنّار
تحت الارضين السّبع لقوله تعالى ثمّ رددناه اسفل
سافلين
نعيمها ابدىّ لا زوال له
واكلها دائم لا انّه فان
لمّا كان ابديّة النّعيم والاكل مستلزما لابديّة
الجنّة واهلها استلزاما ظاهرا استغنى بذكر
الملزوم عنهما كما في عامّة الكتب من قولهم
ولا تفنيان ولا يفنى اهلهما وقوله واكلها

بضمّتين اوبسكون الكاف وقد قرئ بهما
فى السّبعة ويجب ان يقتصر ههنا على الثانى
لمحافظة الوزن اسم للمأكول معطوف
جملةً اومفرداً على النّعيم عطف خاصّ على العامّ
اهتماماً لشانه واقتباساً من قوله تعالى
مثل الجنّة الّتى وعد المتّقون تجرى من تحتها
الانهار اكلها دائم وظلّها واشارةً الى الاستدلال
بهذه الآية على دوام الجنّة واهلها من حيث
هم اهلها ودوام اكلها ووجه الاستدلال
بهذه الآية على دوام الجنّة ودوام اهلها و
دفع مايرى من تعارض ظاهر قوله تعالى
كلّ شيءٍ هالك الّا وجهه مع هذه الآية
قد استفيد ممّا سبق انفاً وفى هذا البيت
ردّ على الجهميّة حيث زعموا انّ الجنّة والنّار
تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما ويفنى اهلهما
حتّى لايبقى موجود سوى الله ويقرب من هذا
مازعم ابو الهذيل من المعتزلة من فناء مقدورات
الله تعالى ولذلك سمّى المعتزلة اياه جهمىّ
الاخرة قال فى شرح العقائد وهذا قولٌ باطل

مخالف

مخالف للكتاب والسّنّة واجماع الامّة ليس
عليه شبهة فضلا عن حجّة وفيه ايضا ردّ
على طائفة زعموا عدم خلود اهل الجنّة و
النّار فيهما مغرورين بظاهر الاستثناء فى
قوله تعالى فامّا الّذين شقوا ففى النّار لهم
فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السّموت والارض الّا ما شاء ربّك وقوله
تعالى واما الّذين سعدوا ففى الجنّة خالدين
فيها ما دامت السّموت والارض الّا ما شاء
ربّك وهذا فهم باطل مخالف لاجماع المفسّرين
واءمّة الامّة وقد يتمسّكون بالدّليل العقلى
مرّة بانّ اثار القوى الجسمانيّة متناهية
لتوقّفها على المزاج واخرى بانّ حرارة الجحيم
تفنى الرّطوبة الّتى هى مادّة الحيوة على انّ
بقاء الحيوة مع دوام الاحراق خارج عن طور
العقل والجواب انّ كلّ شئ مستند الى القادر
المختار لا الى الطّبايع والاثار فالله عزّ وجلّ
قادر على ان يجعل الرّطوبة دائمة غير منقطعة
كما قال جلّ سلطانه وعظم برهانه كلّما نضجت

جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا
العذاب هذا قيل فى قوله واكلها دائم لا
انّه قال ان اشارة الى ردّ الاستدلال بهذه الآية
على كون الجنّة غير مخلوقة قبل يوم الجزاء و
حاصل ما قصده المحقّق تخصيص الجنّة من
اية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء
كما مرّ انتهى وفيه انّ هذه الآية دليل لبطلان
التّالى لا انّها دليل على عدم خلق الجنّة على انّ
نفى الفناء فى مقابلة دوام الاكل لا يكون اشارة
الى انّ هلاكها ليس بالفناء بل بالخروج عن الانتفاع
المقصود به وبالجملة ذكر جزء دليل المستدلّ لا يمكن
ان يكون اشارة الى ردّ ذلك الدّليل بوجه فرية بلا مرية

اَهْلُ الْكَبَائِرِ غَيْرُ التَّائِبِينَ لَهُمْ ۝ ۝ ۝

۝ ۝ ۝ رَجَاءُ عَفْوٍ بِرَغْمِ الْحَاسِدِ الشَّانِي

لا خلاف فى انّ الكبيرة المقرونة بالتّوبة مغفوّة
وانّما الاختلاف فى الكبيرة الغير المقرونة بها فاشار
المحقّق الى المذهب الحقّ متضمّناً للردّ على المعتزلة
القائلين بانّها لا يجوز العفو عنها بمقتضى
الادلّة السّمعيّة وانّ جاز عقلا عند الاكثرين

منهم

منهم وانّ مرتكبها فاسق مخلّد فى النّار ليس
بمؤمن ولا كافر وعلى الخوارج القائلين بانّ
مرتكب الكبيرة بل الصّغيرة كافر وعلى من
قال انّه منافق كافر بكفر مضمر مخلّد فى النّار و
على المرجئة القائلين بانّ المعصية مطلقاً
معفوّة غير مضرّة مع الايمان كما انّ الطّاعة غير
نافعة مع الكفر ومذهب عامّة اهل السّنّة و
الجماعة انّ بعضاً من تلك الكبائر معفوّة و
بعضها معذّب بها من غير تعيين بالبعضين
وذهب بعض منهم الى عدم القطع بالعفو عنها
بل بجوازه عقلاً وسمعاً والقول بالمشيّة عامّ
للمذهبين فافهم وقول المحقّق وانّ كان ظاهرا
فى الثّانى الّا انّه يعمّهما فى التّحقيق لانّ رجاء
العفو كما يكون لجائز الوقوع يكون لما يقع
فى المستقبل كما تقول الوسيلة مرجوّة لمحمّد عليه
الصّلوة والسّلام وقوله برغم ظرف مستقرّ
حال من الرّجاء اى ملابساً برغم انف الحاسد
وهو كناية عن اذلاله وتحقيره لكراهته لانّ
المعنى اللّغوى لرغم الحاسد او لرغم انفه وهو

وهو قول الحسن البصرى رضى عنه

ط اى الغير المقرونة بالتّوبة

علة وجعل المعتزلة هذا التّفويض ارجاء بمعنى انّه تأخير للامر الى مشيّة الله وعلى الجزم بالعقاب او الثّواب وبهذا الاعتبار

وصوله الى الرّغام اى التّراب يستلزمه
والحاسد الشّانى اى الّذى يحسد العفو
ويقبحه واما الصّغائر عندنا فكالكبائر
الّا انّ الرّجاء فيها اقوى وقيل انّ ماكان فى
مشيّة الله منها هى الّتى لم يجتنب صاحبها
عن الكبيرة فاية المشيّة مخصوصة باية الاجتناب
واما عند المعتزلة فان اجتنب عن الكبائر
فمعفوّة قطعاً بدلالة السّمع والّا فصاحبها كما
يعذّب فى النّار للكبائر يعذّب بها ايضاً ولا
عفو عندهم الّا بالتّوبة او بالاجتناب عن
الكبائر اى لا عفو بلا سبب وقال بعض الافاضل
انّها معفوّة مطلقاً عندهم وقيل انّها فى مشيّة
الله والحقّ ما ذكرناه تمسّك المعتزلة فى عدم
جواز العفو بالايات والاحاديث الواردة
فى وعيد العصاة بانّه لو جاز العفو لزم الخلف
فى وعيد الشّارع والكذب فى خبره وهما محالان
عليه والجواب منع عمومها وعلى تقدير العموم
فمع عدم دلالتها الّا على عدم وقوع العفو لا
على عدم جوازه فهى مخصّصة بايات الغفران

مثلا

مثلا قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعدّ حدوده يدخله نارا خالدا فيها اى
ان لم يتعلّق به الغفران وقس عليه نظائره
ومن الاشاعرة من اجاب بجواز خلف الوعيد
بناء على انّه كرم عرفا قال المحقّق شارح العقايد
والمحقّقون على خلافه كيف وهو تبديل القول
وقد قال تعالى لا تختصموا لدىّ وقد قدّمت
اليكم بالوعيد ما يبدّل القول لدىّ انتهى
والحقّ انّ الخلف انّما يتصوّر فى الوعيد المجزوم
كوعيد ابى لهب ولا جزم فى وعيد الكبائر و
نحن لا نجترى على التلفّظ بذلك وان اريد
منه معنى صحيح كما قال البعض من انّ الكريم
اذا اوعد يكون ايعاده بناءً على كرمه على تعليق
بالمشيّة وان لم يصرّح به ثمّ دعوى المعتزلة
بالخلود فى كلّ كبيرة بلا توبة مجرّدة عن الحجّة
وتصريح الخلود فى بعضها لا يقتضيه فى الكلّ
وهو ظاهر وتمسّك الخوارج بظواهر قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك

فاولئك هم الفاسقون بناء على انّ مرتكب
الكبيرة فاسق بالاتّفاق والفاسق هو الكافر
بدلالة الاية لانّ ضمير الفصل لقصر المسند
على المسند اليه وقوله عليه السّلام من ترك
الصّلوة متعمّداً فقد كفر والجواب عن الاوّل انّ
هذا حكم التّورية بقرينة اوّل الاية وهو قوله
تعالى انّا انزلنا التّورية الاية او يحمل كلمة ما
على الجنس والمعنى ومن لم يحكم بشيئ ممّا انزل
الله ولا شكّ انّه كافر وحمل الحكم على معنى
التّصديق فمن اصطلاحات المنطقيّين بعيد
عن مظانّ كتاب الله تعالى وعن الثّانى بانّ
الحصر ادّعائىّ والّا فالكافر مطلقا فاسق وعن
الثالث بانّه محمول على كفران النّعمة او على مقاربة
الكفر او يحمل على الدّوام او على عدم المبالاة على التّرك
فانّ كلّا منهما امارة التّكذيب وتمسّك المرجئة
باختصاص النّار للكفّار بقوله تعالى انّ العذاب
على من كذّب وتولّى وقوله تعالى انّ الخزى اليوم
والسّوء على الكافرين وقوله تعالى لا يصليها الّا
الاشقى الّذى كذّب وتولّى والجواب حمل العذاب

ولا بعد ذلك او قبله منه

على العذاب

على العذاب المخصوص اى الاكبر منه او المؤبّد جمعاً
بين الادلّة وهذا لا ينافى العذاب لبعض العصاة
اذ لا عقوبة تبقى عنده معها
ولم يقيّد بها ايات غفران
استدلّ المحقّق على المذهب الحقّ بوجهين الاوّل
عقلىّ الزامىّ وهو ما اشار اليه بقوله اذ لا عقوبة
تبقى عنده معها الضّمير فى قوله عنده راجع الى الحامد
وهم المعتزلة افرده ليحسن التّطابق بين اللّفظ
والمعنى وضمير معها الى التّوبة وتقرير الدّليل انّ
الله تعالى عفوّ بالاتّفاق وهو لا يتحقّق الّا بترك
العذاب عن المستحقّ ولا استحقاق للعذاب عندهم
الّا فى الكبيرة قبل التّوبة لانّ الصّغائر لا عقوبة
لها مطلقاً وكذا الكبائر بعد التّوبة فلم يبق الّا
الكبائر قبل التّوبة فهو يعفو عنها كما ذهبنا
اليه والثّانى نقلىّ تحقيقىّ وهو ما اشار اليه
بقوله ولم يقيّد بها ايات غفران كقوله تعالى
انّ الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله تعالى انّ ربّك لذو مغفرة
للنّاس على ظلمهم وقوله تعالى انّ الله يغفر

ط فان التّعبير عن الجماعة
بالغير لا يخلو عن تحقير

ع اى بالاستقلال م

الذّنوب جميعاً ووجه الاستدلال بها انّها
لم تقيّد بالتّوبة وتقدير التّقييد مع كونه
خلافَ الظّاهر وخلافَ الاحاديث مثل قوله
عليه السّلام لابى ذرّ وان زنى وان سرق
لايكاد يصحّ فى الاية الاولى فانّ المغفرة بالتّوبة
يعمّ الشّرك وما دونه فلا يصحّ التّفرقة وكذا
يعمّ كلّ احد من العُصاة فلا يلايم التّعليق *
بالمشيّة المفيدة للبعضيّة وكذا حملها على
تاخير العقوبات المستحقّة او على ترك ما فعل
بالامم السّالفة من وضع الاصر عليهم ومؤاخذتهم
بالمسخ وكتب الاثام على جباههم ونحو ذلك
من التّاويلات الفاسدة الخارجة عن قانون
العقل والنّقل على ما زعموا هذا ويرد على الدّليل
الاوّل انّ المذنب مستحقّ للعقوبة وقد عفى
عنه غاية الامر انّ الله تعالى جعل سبب
العفو التّوبة والاجتناب عن الكبائر فالتّعويل
على الدّليل الثانى ثمّ ما ذكره من الدّليلين
لايلايم بحسب الظّاهر الّا مذهب الجمهور
من اهل السّنّة ولذلك تعميمهما لمذهب البعض

ايضا من

ايضاً من جواز العفو بناء على انّ وقوع العفو
فى جنس المعصية لا يستلزم الوقوع فى فرد
معيّن منها فثبوت جواز العفو بالنّسبة اليه
لا ينافى قطع الوقوع فى الجنس بل هذا يستلزم
ذلك وفيه انّه ح لا يحسن التّقابل بين المذهبين
بل الظّاهر انّ المذهب الثّانى هو جواز العفو
فى جنس المعصية بحمل ايات الغفران على الجواز
لا على الوقوع والدّليل المثبت للوقوع مثبت للجواز
مع زيادة فلا يتوهّم عدم المطابقة فى امثاله
ولا يخصّ احاديث الشّفاعة بما
ليست تعمّ الاوقات والاعيان
اتّفقت الامّة على ثبوت اصل الشّفاعة الّا انّ
المعتزلة خصّصوها برفيع الدّرجات وزيادة
المنافع للمطيعين والتّائبين من الكبائر بناء
على قولهم بخلود اهل الكبائر فى النّار ولا صغائر
مع الاجتناب عنها فلا يتيسّر لهم القول بكون
الشّفاعة لدرء العذاب كالعفو بلا سبب
وظاهر كلام الاصحاب على تخصيصها الاهل
الكبائر الّا انّ التّحقيق هو التّعميم لهم ولغيرهم

قبل دخول النّار وبعده لدرء العذاب ولترفيع
الدّرجات ووجه التّخصيص انّها المتنازع فيه
دون الشّفاعة لزيادة النّفع كما الانزاع فى انتفائها
للكفّار ولمّا احتجّ المعتزلة فى انتفائها بمعنى
اسقاط العذاب بقوله تعالى واتّقوا يوما ۞
لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة
وبقوله ما للظّالمين من حميم ولا شفيع يطاع
اى لا شفيع لهم اصلا وقوله تعالى يا ايّها الّذين
امنوا انفقوا ممّا رزقناكم من قبل ان يأتى يوم
لا بيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة وخصّصوا بها
الاحاديث الّتى تدلّ على ثبوت الشّفاعة مطلقاً
للعصاة وغيرهم بالمطيع والتّائب كقوله عليه
السّلام ادّخرت شفاعتى لاهل الكبائر من
امّتى وهو حديث صحيح مشهور اشار المحقّق
الى الجواب بهذا البيت بانّه لا دلالة قطعيّة ۞
على عموم الاوقات فى جميعها ولا على عموم الاعيان
فى الآية الثّانية كما هو الظّاهر وتعميم نفى عموم
الاعيان على الايات كلّها تكلّف ولو سلّم دلالتها
على عموم الازمان والاعيان فهى مخصّصة بزيادة

الثّواب اتّفاقا والعامّ الّذى خصّ منه البعض
ظنّى فيجوز تخصيصها ايضاً بالاحاديث الواردة
فى ثبوت الشّفاعة لاهل الكبائر وبالايات
الدّالّة على ثبوتها بعد الاذن على الوجه الاعلى
وعلى التّقديرين فتلك الايات لايجوز ان تكون
مخصّصة لاحاديث الشّفاعة باهل الكبائر
التّائبين بل تبقى عامّة لهم ولغيرهم من اهل
الكبائر فيدلّ على المق فكلمة ما عبارة عن الايات
الدّالّة على نفى الشّفاعة وكلام المحقّق وانّ كان
ظاهرا فى المنع الاوّل لكنّه محتمل لتعميمه بالمنعين
جميعاً فانّ انتفاء العموم كما يكون ابتداءً يكون
بعد الدّلالة عليه بان يراد البعض بقرينة
دالّة عليه ثمّ فى كلامه اشارة الى ضعف
الاستدلال على ثبوت الشّفاعة بقوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشّافعين
وانّ التّعويل فى هذا الباب انّما هو على الاحاديث
والاجماع قبل ظهور المخالف ووجه الضّعف
فى الاوّل انّه يجوز ان يكون المراد الامر بالدّعاء

ع للتّائبين ولغير التّائبين منهم
ط وجه الاشارة انّه خصّ الاحاديث
بالذّكر بعدم تخصيص ايات
نفى الشّفاعة منهم

لهم بقوله اللّهمّ اغفر لي وللمؤمنين و
المؤمنات من امّتي فلا يكون نصّا في الشّفاعة
المتنازع فيها وامّا في الثّاني فلانّه بعد التكلّف
بانّ مقتضى الكلام اختصاص عدم نفع الشّفاعة
بالكفّار لا تثبت الاّ مطلق الشّفاعة وليست
محلّ النزاع كذا في شرح المقاصد وفيه بحث
لانّ الاختصاص المستفاد من المقام اضافيّ
بالنّسبة الى المجرمين غير الكفّار فالثّابت
هو اسقاط العذاب بالنّسبة اليهم على وجه
العموم ثمّ لا يخفى انّ مقتضى التّرتيب الطّبيعيّ
تاخير هذا البيت عمّا بعده ولعلّه راعى
قضيّة التّحلية بعد التّخلية
وَلِلرَّسُولِ بَلِ الْاَخْيَارِ كُلِّهِمْ
شَفَاعَةٌ لِعُصَاةٍ عِنْدَ رَحْمٰنِ
قد اغنيناك عن اثبات هذا المطلب وتحرير
محلّ النّزاع بما اسلفنا لك اراد بالرّسول
نبيّنا محمّدا عليه الصّلوة والسّلام اشعارا
لاصالته في هذا الباب وكونه للجميع حسن
مآب ويحتمل ان يراد به مطلق الانبياء عليهم السّلام

على ان يكون

على ان يكون اللّام للجنس وترادف الرّسول
مع النّبيّ والاخيار جمع خير بالتّشديد او
تخفيفه او بتخفيف اخير اسم تفضيل والمراد
هم الانبياء عليهم السّلام والعلماء العاملون
والشّهداء والصّلحاء وحسن اولئك رفيقاً
وشفيعاً وفي التّرقّي اشارة الى انّ ثبوت
الشّفاعة لنبيّنا عليه السّلام ممّا لا ينبغي
ان يشكّ فيه والتّنوين في قوله لعصاة عوض
عن المضاف اليه اى لعصاة المؤمنين وانّما
خصّ الشّفاعة للعصاة لما مرّ من انّها هي محلّ
النّزاع وفي قوله وللرّسول اشارة الى انّه
عليه السّلام وغيره من الاخيار ما لكون
للشّفاعة من قبل الرّحمن فيراد بالشّفاعة
ما هي مقبولة لانّ النّزاع فيها لا في الكون
شفيعاً مطلقاً وقد شيّد هذا المعنى بقوله عند
رحمن مع ما فيه من التّلميح الى قوله تعالى
لا يملكون الشّفاعة الّا من اتّخذ عند الرّحمن
عهداً وقوله الّا من اذن له الرّحمن
عقوبة الذّنب عدل غير واجبة

كذا المثوبة من احسان منان
التشبيه المستفاد من كذا ناظر الى عدم الوجوب
فقط والمثوبة بمعنى الثواب كالمفتون بمعنى
الفتنة ويحتمل ان يراد بالمثوبة الجنة والاصل
المثوب بها على الحذف والاضمار ذهب اهل السنة
والجماعة الى ان الثواب فضل من الله عز وجل
والعقاب عدل من غير وجوب عليه تعالى
ولا استحقاق من العبد فيهما الا ان الثواب
واقع البتة انجازا لوعده والخلف فيه نقص
يجب تنزيه الله تعالى عنه بخلاف العقاب
فانه يجوز اسقاطه عن العبد فضلا وكرما
الا ان يصدر منه فى حقه وعيد مجزوم كعقاب
الكفر فانه ايضا واقع البتة بناء على قوله تعا
ما يبدل القول لدى وهو الوعيد المقدم فى
قوله تعالى لا تختصموا لدى وقد قدمت اليكم
بالوعيد وتجويز بعض الاشاعرة الخلف فى
الوعيد فان كان محمولا على ظاهره فليس الا
فى وعيد غير الكفر وسيجئ البحث عنه ومعنى
عدم كون الثواب والعقاب باستحقاق العبد

انه ليس

انّه ليس حقّا لازما يجب عليه تعالى فعله و
يقبح تركه لا بمعنى سببيّة الافعال لها واستنادها
لها وترتّبها عليها في مجاري العقول والعادات
فانّ الاستحقاق بهذا المعنى ممّا لا نزاع فيه
بل النّصوص كثيرة الورود بذلك والمخالف
في ذلك هم المعتزلة فانّهم اوجبوا عليه اشياء
منها الثّواب للمطيع والعقاب للعاصي بناء
على استحقاقهما للثّواب والعقاب ومعنى
الوجوب عندهم انّه يستحقّ تاركه الذّمّ
عند العقل فالشّرعيّ منفيّ اتّفاقا وهذا فاسد
لانّ حكم العقل باستحقاق الذّمّ للتّارك انّما
يتصوّر اذا كان له احاطة ادراك بمصالح الامور
وحكمها وانّى له ذلك والله عزّ وجلّ هو المالك
على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانّه
الحكيم الخبير في كلّ ما صدر منه حكم ومصالح
لا يهتدي اليه العقول سيّما ترك العقاب
عن العاصي فانّه لا ذمّ فيه لا شرعا ولا عقلا
ولا عرفا وقيل معناه عندهم اقتضاء الحكمة
مع القدرة على تركه او اللّزوم عليه وكلاهما مردود

ايضاً لانّه ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً لان
اخلال الحكمة نقص مستحيل عليه تعالى وكذا
اللزوم عليه لا يتمكّن من الترك وكلّ منهما
ايجاب نعم للزوم معنى صحيح وهو انّه يفعل
البتّة لكنّه لا يسمّى ذلك وجوباً لنا في بيان
هذا المطلب وجوه منها ما اشار اليه المحقّق بقوله

وَكَيْفَ تَلْزِمُهُ طَاعَاتُنَا عِوَضاً

وَنِعْمَةُ الْوَقْتِ تَرْبُو كُلَّ شُكْرَانِ

تلزمه من الالزام متعدٍّ الى المفعولين اوّلهما
ضمير منصوب راجع الى الله عزّ وجلّ وثانيهما
عوضاً والمعنى كيف توجب طاعات العباد و
انّ كثرت عوضاً الزاماً عليه تعالى وتقرير الدّليل
انّ الطّاعة لو كان مستوجباً للثّواب واستحقاق
العبد له لكان مستوفياً لشكر النّعم والتّالي باطل
ضرورة انّ نعمة من نعم وقتٍ من الاوقات تزيد
كلّ شكران العبد بحيث لا يمكن استيفاء شكرها
طول عمره لانتفاء المناسبة والمجانسة فكيف
يتصوّر الاستحقاق من نعم الجنّة بما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سيّما

لمن له

لن له تصديق قلبي فقط لمن أمن ومات
ولم يتيسر له الطاعات واستواء الطاعات
في معنى عدم الاستحقاق بالثواب لا ينافي
تفاوتها في انفسها وبحسبها تفاوت الثواب
المترتب عليها على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
ونبلو اخباركم وكذا العقاب اذ لا قائل بالفصل
ومنها ان الواجب هو الثابت بالشرع كما مر
في مسئلة الحسن وهو لا يتصور في حقه تعالى
لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
واما الوجوب العقلي فما يمتنع بحكم العقل تركه
اما لعدم القدرة عليه او لاستلزامه نقصا *
مستحيلا عليه تعالى وهذا ايضا غير متصور
في حقه تعالى لاستلزامه الايجاب كما مر آنفا
واحتج المعتزلة بوجوه الاول ان الزام المشاق
يستوجب الثواب لانه بدون منفعة تقابلها ظلم
يجب تنزيه الله تعالى عنه وايجابها بدون مضرة
يجازى بها تاركها غير مستحسن عقلا فالعبد
كما يستحق المنفعة بفعله يستحق العقوبة بتركه

وردّ بانّه لا غرض فی فعله کما هو المذهب
ولو سلّم فیجوز ان یکون شیئاً آخر غیر الثّواب
کالابتلاء وشکر النّعماء وتهذیب الاخلاق
الاخلاق الی غیر ذلک ولا یتصوّر منه الظّلم اذ
لا یقبح من الله عزّ وجلّ شیئ بل حسن الثّواب
بدون الاستحقاق علی الوجه الاعلی والعقاب
حقّه الصّریح من غیر وجوب علیه فیجوز ان
یسقطه عنه والثّانی انّه لو لم یجب الثّواب
والعقاب لافضی ذلک الی التّواني فی الطّاعات
والاجتراء علی المعاصی وردّ بانّ النّصوص المشتملة
علی الوعد والوعید کاف فی التّرغیب والتّرهیب
علی انّک قد عرفت ان لا نزاع فی ترتّب الثّواب
والعقاب فی مجاری العقول والعادات وذلک
کاف والثّالث آیات الوعد والوعید اذ لو
لم یجب لزم الخلف والکذب المحالان علیه تعالی
وردّ بانّ اللّازم منها وقوعهما البتّة وهو
لا یستلزم الوجوب علی الله تعالی ولا الاستحقاق
من العبد علی ما هو الحق وسیجیئ الاستدلال بذلک
علی عدم جواز المغفرة بدون التّوبة مع اجوبة اخر

فی العقل

فِي الْعَقْلِ غُفْرَانُ كُفْرٍ جَائِزٌ لٰكِنْ
اَتَى لَهَا نَصُّ تَخْلِيدٍ بِنِيرَانِ
تصريح بما علم التزاما فانّ عقاب الكافر
اذا لم يجب عليه تعالى يجوز غفرانه وانّما صرّح
بذلك لدفع توهّم وجوب عقاب الكافر
بناء على النّصوص المؤكّدة فى عدم غفران
الكفر وضمير لها راجع الى الكفر باعتبار انواعه
او اشخاصه او بتاويل المعصية ويجوز عوده
الى عقوبة الكفر وهو الاقرب لفظاً وان كان
ابعد معنى ومسافة والمخالف فى ذلك هو
المعتزلة وهو الموافق لاصولهم لنا انّ العقاب
حقّه فيجوز اسقاطه وانّما ثبت امتناع *
المغفرة بدليل السّمع وهو اية عدم مغفرة
الشّرك واٰيات الخلود فى النّار الغير القابلة
للتّاويل لانّ النّصوص الواردة فى حقّه *
متعاضدة لامتعارضة وتمسّك المعتزلة
بانّ قضيّة الحكمة هى التّفرقة بين المحسن
غاية الاحسان والمسيئ غاية الاساءة و
ردّ بانّ ذلك مقتضى الحكمة الجليّة فيجوز

ان يكون مقتضى الحكمة الخفيّة على عكس
ذلك ولو سلّم فلا ينحصر التّفرقة في
التّنعيم والتّعذيب لجواز ان يكون بالتّنعيم
وبدونه او بالتّفاوة في التّنعيم كمّاً وكيفاً
ولله ليس يدخل في الايمان اعمال
بل ليس ذا غير تصديق واذعان
الايمان في اللّغة التّصديق اى اذعان النّسبة
التّامّة الخبريّة وقبولها ونسبة الحكم الى الصّدق
وهو الّذى يعبّر عنه بالفارسيّة بكرويدن
وفي الشّرع اعتبر مع ذلك كون العلم المتعلّق
بتلك النّسبة يقيناً وكون التّعلّق بامور
مخصوصة ممّا علم مجيئه في الدّين ضروره ويكفي
الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويجب التّفصيل متى
يلاحظ تفصيلاً حتّى لو لم يصدّق بوجوب الصّلاة
وحرمة الخمر عند الاطلاع كان كافراً وبهذين
الوجهين يتميّز عن التّصديق المنطقي ايضاً
فانّه ايضاً اعمّ من حيث التّعلّق على وجه اليقين
والظّنّ وبالامور المخصوصة وغيرها الّا ان المعتبر
في المنطقي بلوغ الكلام الى رتبة الاذعان والقبول

طاى وجوباً ويقيناً او بمعنى
انه معلوم العامّة من غير
افتقار الى نظر واستدلال
لاشتهار كونه من الدّين
ووجوب الصّانع تعالى
خرش الخمر
ذكره شارح
المقاصد
منه

سواء

سواء وجد من المصدّق ذلك اولا كالسّوفسطائيّ
وبعض الكفّار بخلاف الايمانيّ فانّه لابدّ
من وجود ذلك فى المصدّق ويدخل فيه الظّنّ
الّذى لايخطر خلافه بالبال فانّه فى حكم اليقين
وبعضهم زاد فى التّصديق الايمانيّ الاختيار
والتّسليم وليس يحتاج اليه لانّ مراده بالاختيار
ان كان الرّضاء وطمانينة القلب فهو عين
الاذعان والقبول وان اراد معنى مباشرة
الاسباب بالقصد والاختيار فذلك ليس ممّا
يلزم ضرورة انّ من انكشف عنده صدق
النّبىّ عليه السّلام مثلا سواء حصل ذلك
بمشاهدة المعجزة اولا وصدّقه بالاذعان
والقبول فهو معتبر الايمان بالاجماع وان
لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار فالاذعان
والقبول مدار التّكليف الّذى يقتضى كون
المكلّف به امرا اختياريّا واكتسابيّا وبعضهم
جعل كون الايمان اكتسابيّا على معنى انّه يمكن
تحصيله بالاكتساب وممّا ذكرنا يعرف قول
علمائنا رحمهم الله عزّ وجلّ انّه غير العلم

والمعرفة لانّ من الكفّار من كان يعلم الحقّ
ولا يصدّقه عناداً او استكباراً قال الله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلوّاً
وقوله تعالى وانّ فريقاً منهم ليكتمون الحقّ
وهم يعلمون الى غير ذلك من الايات فانّ
العلم والمعرفة الخالى عن هذا المعنى لا يكفى
فى وجود الايمان ثمّ اختلفوا فى حقيقة الايمان
فقال المحقّقون من اهل السّنّة انّه التّصديق
بالقلب فقط وانّما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
الدّنياويّة عليه وهو المرويّ عن ابى حنيفة
رضى الله تعالى عنه ذكره الشّيخ اكمل الدّين فى شرح
الوصيّة للامام وان كان المشهور عنه كونه عبارة
عن التّصديق والاقرار على انّه ركن يحتمل السّقوط
لمانع كالاكراه وهذا مذهب كثير من اهل السّنّة و
هو اختيار الامامين شمس الائمّة السّرخسى وفخر
الاسلام البزدوى والفرق بين هذين المذهبين
انّ من لم يتّفق له الاقرار فى العمر مرّة بلا مانع لا يكون
مؤمناً عند الله تعالى على الثّانى لا على الاوّل واما المصرّ
على عدم الاقرار فهو كافر وفاقاً لانّه من امارة التّكذيب

وذهب

وذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابو الحسين
الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري
كما صرح به شارح المقاصد انه المعرفة بما جاء
به نبينا محمد عليه الصلوة والسلام ويرده ما بق
من ان مجرد العلم والمعرفة بيقين بدون
الاذعان والقبول لا يكفي في الايمان كما دل عليه
الايات وذهب الرقاشي الى انه الاقرار باللسان
مع معرفة القلب وقال القطان بل مع التصديق
ايضا ومذهبهما ان حقيقة الايمان هو الاقرار و
انما المعرفة والتصديق شرط لتحققه حتى ان
الاقرار الخالي عنهما لا يكون ايمانا وذهب الكرامية
الى انه الاقرار وحده ولا يشترط بشئ
منهما الا انهم يقولون من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا ويستحق الخلود في النار ومن
اضمر الايمان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة
فقد شرطوا التصديق في تحقق الايمان المنجي من
حيث لا يشعرون ولذا قال شارح المقاصد ليس
لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما
يرجع اليه الاحكام قلت نعم بين الكرامية والقطان

ط وقع في شرح المواقف
ان مذهب جهم بن
صفوان ان المعرفة بالله تعالى
به الرسل منقول عن بعض الفقهاء
مسلم

ثمّ الموجود المنقضى افراده فى الخارج فى حكم الباقى
مالم يطرأ فى محلّه خلافه فلا يرد عليهم عدم
الاتّصاف بالايمان الآحال المباشرة بالاقرار
وكذا لا يرد على القول بالتّصديق بحالة النّوم و
الغفلة وذهب كثير من السّلف وائمّة الحديث
وهو المحكىّ عن مالك والشّافعى والاوزاعى وهو
مذهب الخوارج والمعتزلة الى انّه اقرار باللّسان
وتصديق بالجنان وعمل بالاركان الآانّ مذهب
السّلف وائمّة الحديث انّ الايمان المطلق هو
الكامل المنجى وانّما الاعمال جزء منه فلذلك لا ينتفى
اصل الايمان الكافى فى دخول الجنّة والانقاذ من
الخلود فى النّار بانتفاء الاعمال وبالجملة انّ الاعمال
جزء من الايمان الكامل عندهم لا من اصل الايمان
فلا ينتقض قضيّة استلزام انتفاء الجزء
انتفاء الكلّ وفى هذا ليس كثير مخالفة مع جمهور
اهل السّنّة ومحقّقيهم واختلف الباقون فى انّ ترك
العمل هل يدخل صاحبه فى الكفر كما ذهب اليه الخوارج
اولا بعد انتفاء الايمان وهو القول بالمنزلة بين
المنزلتين كما هو مذهب المعتزلة وقد سبق تفصيله

فلذلك

فلذلك استغنينا عن التطويل بذكر حجهم
على كون الاعمال من الايمان فهذه الاقوال السبعة
ووجه الضبط ان الايمان اما عمل القلب فقط و
هو المعرفة عند الشيعة وجهم والتصديق عندنا
او عمل اللسان فقط وهو الاقرار وحده فمذهب
الكرامية او عملهما جميعا فاما الاقرار مع التصديق
وهو مذهب كثير من اهل السنة او معه ومع المعرفة
وهو مذهب القطان او مع المعرفة فقط وهو مذهب
الرقاشي او مجموع عمل القلب واللسان وسائر
الجوارح وهو مذهب السلف والمعتزلة والقول
بانه التصديق وحده هو الذي اشار اليه المحقق
بقوله بل ليس ذا غير تصديق واذعان وعطف
الاذعان للاهتمام وهو التحقيق وعليه النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب
فقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى
ولما يدخل الايمان في قلوبكم الى غير ذلك واما
السنة فقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لاسامة منكرا عليه حين قتل

من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فانّ
العنى لتطلع على الايمان فى قلبه واما الاجماع
فقد انعقد على ايمان من صدّق بقلبه ولم يتفوّق
له الاقرار لمانع ويردّ مذهب الكراميّة خاصّة
قوله تعالى ومن النّاس من يقول امنّا بالله
وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله تعالى قالت
الاعراب امنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
وكذا الحكم على المنافق بكفره اجماعا كذا قيل وفيه
نظر لانّ مذهب الكراميّة انّ القول بالشّهادتين
فارغ القلب عمّا يوافقه او ينافيه يكون ايمانا
لا اذا خالف قلبه لسانه فلا ينتهض شئ منها
حجّة عليهم نعم النّصوص السّابقة الدّالّة على
انّ الايمان هو التّصديق وحده وانّ محلّ الايمان
هو القلب تقوم حجّة عليهم واعلم انّ مسئلة
زيادة الايمان ونقصانه فرع مسئلة كون الاعمال
جزأ من الايمان فمن قال بالجزئيّة يقول بالزّيادة
ومن لا يقول بها يقول بعدم الزّيادة كذا قيل
وهذا مشكل لانّ كثيرا من الاشاعرة مع القول
بعدم الجزئيّة يقول بالزّيادة والنّقصان وانّما

القائل

القائل بعدم الزّيادة هو الماتريديّة ومحلّ النّزاع
هو حقيقة الايمان اى التّصديق البالغ حدّ الجزم
والاذعان ولا نزاع فى زيادته بحسب زيادة
ما يجب الايمان به وذا لا يتصوّر الّا فى عصر النّبوّة
وبحسب كثرة الامثال فانّ الايمان لكونه عرضاً
يتجدّد بتجدّد الامثال فهى فى زمان قليل ناقص
بالنّسبة اليها فى زمان طويل وبحسب كثرة ثمراته
واشراقه فى القلب فانّه بالطّاعات يزيد و
بالمعاصى ينقص وعليها يحمل الايات الدّالّة على
زيادة الايمان وبعضهم قال بالزّيادة بحسب الاجمال
والتّفصيل وليس كذلك فانّ عدد المصدّق لا يزيد
فى التّفصيل وانّما الزّائد هو العلم فانّ الاجمالى
منه واحد والتّفصيلىّ متكثّرة فافهم واعترض
على القول بعدم الزّيادة انّ التّصديق لكونه من
الكيفيّات النّفسانية يتفاوت قوّة وضعفاً و
كفاك حجّة قول ابرهيم عليه السّلام ولكن
ليطمئنّ قلبى والجواب انّ حقيقة التّصديق الّذى
هو عدم احتمال النّقيض لا يتفاوت فى صدقه على
افراده وانّ كان تلك الافراد متفاوتة باسباب

ط وجهه انّ زيادة الايمان بالامثال
بحسب الازمان وبالافراد بحسب التّفصيل
ممّا لا ينبغى ان يحمل الايات عليه كما لا يخفى
على المتأمّل بل الاولى الحمل على معنى الدّوام
والثّبات الظّاهر بالنّظر الجليل منه

خارجة عن حقيقة التّصديق كالانسان فانّ صدقه
على النّفوس النّاطقة مساو وانّ كان من تلك النفوس
كاملة وغير كاملة وكالاعجاز فانّه متساو
فى السّور كلّها مع تفاوة بعضها على بعض
والشّرع قد عدّ شدّ المرء زنّاراً
دليل مجدٍ كتعظيم لاوثان
هذا دفع لما يتوهّم من انّ الايمان اذا كان عبارة
عن التّصديق القلبىّ ينبغى ان لا يصير المصدّق
كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقّق
منه التكذيب كذا قرّر وعندى انّ هذا التّوهّم
وارد على الاقوال كلّها فلا يكون كافرا الّا بالتّكذيب
قلباً اولساناً او بتغيير الصّالحات الى المعاصى
ووجه الدّفع انّ الشّارع جعل من المعاصى ما يكون
امارة للتّكذيب و اقام الدّليل مقام المدلول
فحكم بكفره واطّلعنا على ذلك بادلّة من الشّرع
فكان حقيقة الايمان هو التّصديق الخالى عن امارة
التّكذيب والكافر بالشّرع كافر عندنا وعند الله
تعالى لانّ الشّرع لا يكذب ومن ذلك استحلال
المحرّمات القطعيّة وتحريم المستحلّات القطعية

والاستخفاف

والاستخفاف وعدم المبالاة بالمعصية وعدّه
هيّنا وحقيرا ويكفي في ذلك ظاهر الحال والخطور
على البال

وَلَا يُغَايِرُ إِيمَانٌ وَإِسْلَامٌ

وَلَمْ يَكُنْ لَهُمَا فِي الشَّرْعِ حُكْمَانِ

اجمع اهل السنّة باسرهم على انّ الايمان و
الاسلام واحدٌ بمعنى انّه لا ينفكّ كلّ منهما عن
الاخر فكلّ مؤمن مسلم وكلّ مسلم مؤمن الّا انّ
البعض اثبتَ ذلك بترادفهما بناءً على انّ الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو قبولها و
الاذعان بها وذلك حقيقة التّصديق وهذا
تكلّف بل الاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيّته
تعالى كما وقع في كلام بعض المشايخ او مطلقا
اعمّ من الانقياد للاحكام وللطّاعات كما هو
الظّاهر فالتّغاير في المفهوم متحقّق وانّما الاتّحاد
في الصّدق والتّحقّق امّا انّ الاسلام لا يوجد
بدون الايمان فلانّ المراد هو الاسلام المعتبر
في الشّرع وامّا انّ الايمان لا يوجد بدون الاسلام
فلانّ التّصديق بجميع ما جاء به النّبيّ عليه السّلام

لا يتصوّر بدون الانقياد لالوهيّته تعالى
والتزام الامتثال بالاوامر والاجتناب عن
النّواهي وان لم يتيسّر له الطّاعات بسبب
من الاسباب وقوله المحقّق ولم يكن لهما في الشّرع
حكمان اشارة الى اثبات المط وتقريره انّ
الايمان والاسلام لو كانا مغايرين بان يوجد
احدهما وهو الاسلام مثلا بدون الآخر لكان له
حكم ليس للايمان وانّه باطل بالاجماع
فكذا المقدّم وقد يؤيّد المط بقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين بناء على انّ المعنى فما وجدنا
في قرية لوط احدا من المؤمنين الّا اهل بيت
من المسلمين ووصف المستثنى منه والمستثنى
يجب ان يكون واحدا في المتّصل كقولك ما رايت
احدا من قريش الّا زيدا منهم وبقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
بناء على انّ الاسلام لو تحقّق بدون الايمان
يكون الايمان غير الاسلام لانّ الغيرين هما
الموجودان يمكن الانفكاك بينهما كما سبق

فيلزم

فيلزم ان لا يقبل من مثبته وقد كثر في القران
سوق احدهما مساق الاخر مثل قوله تعالى قل لا
تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم
للايمان وقوله تعالى ان تسمع الا من يؤمن
باياتنا فهم مسلمون الى غير ذلك وقد يستدل
ايضا بالاجماع على ان الفرق في عهد النبي
عليه السلام مؤمن وكافر ومنافق فلا رابع لهم
وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس و
كل من ذلك وان لم يفد القطع الا ان المجموع
يفيده بلا شك مع ان المطلب ظني يكفي فيه
افادة الظن وذهب الحشوية وبعض المعتزلة
الى ان الايمان هو التصديق بالامور المخصوص
والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة فبينهما
عموم وخصوص من وجه لان المصدق قد لا يأتي
بالاعمال والآتي بالاعمال قد لا يصدق تمسكا بقوله
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا قلنا المراد بالاسلام المثبت
لهم هو انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن
كالاقرار المكتفى بكلمتي الشهادة من غير تصديق

والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع وبعطف
احدهما على الاخر كما في قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات قلنا المغايرة
في المفهوم كاف في صحة العطف وبتعريف النبي
عليه السلام الاسلام بغير ما عرف به الايمان
حيث قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله الحديث قلنا ذلك تغاير
في المفهوم وهو لا يوجب جواز الانفكاك على انه
عليه السلام اراد بيان ثمرات الاسلام كقوله
عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان
بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال
عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام
رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
لا ينبغي الشك في الايمان من احد
وان نوى منجيا في يوم هجران
اراد بالشك على سبيل الكناية ما يدل عليه

من قوله

من قوله ان شاء الله يعني لاينبغي لاحد ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله لان الشك في وجود
الايمان في الحال كفر وفي المآل وان لم يكن
كفراً الا ان الكلام لدلالته على ما هو الكفر بل هو
المتبادر منه ينبغي تركه والقصر على الاخبار عنه
بطريق القطع وذكر في الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم يؤل ومعنى قوله وان نوى منجياً الخ وان
قصد بالايمان الذي شك فيه ايماناً منجياً
في الخاتمة ووقت مفارقته عن الحيوة الدنيا
وقوله في يوم هجران بدل من قوله منجياً ولايجوز
ان يكون ظرف لغو لقوله منجياً وهو ظاهر و
المسئلة من الاختلافيات بين الماتريدية و
الاشعرية وانما الاختلاف في الترجيح والاولوية
لا في الجواز والصحة وغاية ما تكلف الاشعرية
لايفيد الا الصحة لا الايثار على القول بانا مؤمن
حقاً ومن جملة تأويلاتهم ما اشار اليه المحقق
بان محل الشك هو الايمان الكامل المنجي المشار
اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقاً لهم
درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم فانه

فی مشیّة الله تعالی لا اصل الایمان الّذی یخرج
به عن الکفر فانّه حاصل للعبد المؤمن قطعاً
وانت خبیر بانّ التّصدیق الکامل ان کان
حاصلاً فیه حین الاخبار فلا معنی لتعلیقه *
بالمشیّة والّا فیجوز فی اصل الایمان کذلك
فالفرق تحکّم ومنها ما اشار الیه المحقّق ایضاً
من انّ محلّ الشّك هو الایمان فی یوم الهجران
وهو ایمان الموافاة ولا عبرة بالایمان والکفر
طول عمره وانّما العبرة بالخاتمة فالمؤمن من
مات علی الایمان والکافر من مات علی الکفر
وانّ کان قبل ذلك علی الاتّصاف بضدّه ومن
ههنا قال بعض الاشاعرة السّعید لا یشقی
والشّقی لا یسعد علی ما اشیر الیه بقوله علیه
السّلام السّعید من سعد فی بطن امّه والشّقی
من شقی فی بطن امّه وفیه انّ الاخبار عن الایمان
المعلوم المتحقّق فی الحال لا عن المجهول المحتمل
تحققه فی المآل وقد کثرت النّصوص من الآیات
والاحادیث علی انّ الشّقی قد یسعد بان آمن
بعد الکفر والسّعید قد یشقی بان ارتدّ عن الایمان

نعوذ

مطلب

نعوذ بالله عزّ وجلّ ومنها انّ الاحالة الى
مشيّة الله تعالى للتّأدّب والاحتراز عن ايهام
كون التّاثير فى فعل الايمان عن نفسه وانت
خبير بانّ جميع الاكتسابيّات كذلك ولا يتصوّر
عن عاقل صمت وصلّيت على ترك الادب
على انّ فى قوله انا مؤمن مجرّد اخبار عن الاتّصاف
بالايمان لا اسناد الفعل اليه ومنها انّه للتّبرّك
بذكر الله سبحانه لا التّعليق بمشيّة الله تعالى
وفيه انّه مع عدم انفهامه منه الّا التّعليق #
بالمشيّة يحصل التّبرّك بذكر الله تعالى استقلالاً
على الوجه الاحسن ومنها انّه للتّبرّى عن
تزكية نفسه والاعجاب بحاله وفيه انّ التّزكية
والاعجاب انّما يتصوّر فيما يعقل فيه الرّياء و
السّمعة والايمان ليس كذلك على انّ حديث
التّزكية معارض بقوله تعالى واما بنعمة ربّك
فحدّث فهذه تاويلات بعيدة لا تقتضى
العدول عن الجادّة والوقوع فى الورطة الحادّة
وَلِلْمُقَلِّدِ إِيمَانٌ يُثَابُ بِهِ
وَإِنْ يَكُنْ عَاصِيًا فِي تَرْكِ إِمْعَانِ

لاعذر من عاقل في جهل خالقه
ان نال مدة فكر عند نعمات

وليس مرتبة للعبد مسقطة
تكليفه لمجانين وصبيان

للعبد ظرف مستقر صفة لمرتبة ومسقطة بالنصب
خبر ليس ويحتمل ان يكون للعبد خبر ليس و
مسقطة بالرفع صفة مرتبة والاول هو الظاهر
لفظا ومعنى و تكليفه مصدر متعد مضاف
الى المفعول او هو مبني للمفعول مضاف الى نائب
الفاعل وهو ضمير العبد منصوب مفعول لمسقطة
لاعتماده على المبتداء او على الموصوف وقوله
كمجانين على تقدير مضاف اى كجنة مجانين
وصباوة صبيان متعلق بالمنفي وهو مرتبة

ولا يجوز

ولايجوز تعلّقه للعبد حتّى يستغنى عن تقدير
المضاف كما لايخفى والمراد بالعبد هو المؤمن
العاقل البالغ بقرينة المقام والمقابلة ويقرأ
مجانين بالتّنوين لضرورة الوزن ونبّه
على ذلك باجماع الائمّة والمجتهدين وبعموم
الخطابات لكلّ اشخاص واوقات وبانّ
اكمل النّاس فى المحبّة والاخلاص هم الانبياء
سيّما حبيب الله عليه وعليهم صلوات
الله اجمعين مع انّ التّكاليف فى حقّهم اتمّ و
اكمل بدليل انّهم يعاتبون بادنى زلّة بل بترك
الافضل واتما قوله عليه السّلام اذا احبّ الله
عبدا لم يضرّه ذنب فمعناه انّه عصمه من الذّنوب
فلم يلحق ضررها او يوفّقه الله تعالى للتّوبة
والتّائب من الذّنب كمن لاذنب له وذهب اهل
الاباحة والالحاد الى انّ الولىّ اذا بلغ الغاية
فى المحبّة وصفاء القريحة وكمال الاخلاص يسقط
عنه الامر والنّهى فلا يعاقب بارتكاب الكبائر
وذهب بعضهم الى انّه يسقط عنه العبادات
الظّاهرة ويكون عبادته التّفكّر وهذا مثل ما قبله

ط الاوّل ناظر الى الاوّل
والثانى الى الثانى
والثالث
مما

كفر وضلال مخالف للعقل والنقل ومن هذا
القبيل ما ذكره الشيخ ابن العربي في فصوصه
من ان الانبياء غير مكلفين بالطاعات
وانما هي منهم تبرع وفضيلة واستدل عليه
بقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا حيث #
خص الآل بالامر بالعمل وبان الطاعات
مجازاة من العبد لنعم الرب والنبوة امر
جليل لا يجازى بشيء وهذا من جملة كفرياته
وليس اول قارورة كسرها في الاسلام وما
ذكره في معرض الاثبات لا يصلح شبهة فضلا
عن حجة على مثل هذا الادعاء المخالف للنصوص
القطعية نعم اشتهر عن بعض اهل الحق تجويز
ان الولي قد يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس
والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل
عن هذا العالم ويخر بالتكاليف من غير تاثم
لكونه في حكم المجانين ومن ذلك يسمون
بمجانين العقلاء فربما يسئل دوام تلك الحالة
وعدم العود الى هذا العالم وبذلك يتميز النبوة
عن الولاية فان النبي على اكمل وجه في مراعاة

الجانبين ومنه يظهر بطلان ما قيل من انّ
ما اشتهر من بعض الاولياء من صدور ما
يخالف الشّرع فانّما هو فى حالة السّكر وذلك
لانّ تلك الحالة كحالة النّوم فى عدم الشّعور
بشئ فلا يتصوّر فيها استيناس بما سوى
الله تعالى فضلا عن نظم الدّلائل وتمهيد
الاقاويل ويمكن ان يحمل على ذلك ما حكى
عن بعض الاولياء من سؤال الاعتاق عن
ظواهر العبادات والّا فالعارف بالله عزّ
وجلّ كيف يسأم من العبادة ويرتضى النّزول
من معارج الملك الى منازل الحيوان الّا انّ هذا
التّوجيه يأبى عنه اخر الحكاية من انّه تعالى
اجابه الى ذلك بان سلبه العقل
الّذى هو مناط التّكليف
ومع ذلك كان
من علوّ الرّتبة
الرّتبة على ما
كان فافهم
تمّت

طاى على منزل مجانين
العقلاء
م

قد يخطئ المرء في فتواه مجتهداً
كحكم داود مع فتيا سليمان

ولا عتاب بترك اللعن من أحد
في حق إبليس وهو الكافر الجاني

فلن يزيد يزيد منه مفسدة
فاسكت ولا ترض لوماً باسم لعان

نصب الإمام علينا واجب سمعاً
لدفع مظنون اضرار وطغيان

امامنا

١٢٤

إِمَامُنَا بِإِشَارَاتِ الرَّسُولِ أَبُو
بَكْرٍ كَمَا اجْمَعَ الْقَاصِي مَعَ الدَّانِي

وَبَعْدُ نَصَّ أَبُو بَكْرٍ لِفَارُوقِ
وَبَعْدَهُ صَارَ شُورَى بَيْنَ أَرْكَانِ

فَسَلَّمَتْ خَمْسَةٌ مِنْهُمْ لِسَادِسِهِمْ
فَبَايَعُوهُ بِطَوْعٍ بَيْنَ أَعْيَانِ

وَذَاكَ عُثْمَانُ ثُمَّ الْقَوْمُ جُلُّهُمْ
قَدْ بَايَعُوا بِعَلِيٍّ عَقْدَ رِضْوَانِ

عَلِيًّا بِعَقْدِ

لا نصَّ فيه جليّاً بل هم اجتهدوا
لكن معاوية المخطي كمروان

واذكر صحاب رسول الله قاطبة
بالبرّ والخير واهجر طعن مطعان

فانهم بذلوا للدين مهجتهم
وللشريعة كانوا خير اعوان

يا ربّ لا تسلبنّي حبّهم ابداً
من قال آمين يأمن سلب ايمان

ودام نضرة من بالخير يذكرني
ما اخضرّ وجه الربا من قطر نيسان

مِنَ النَّصْبِ وَمِنْ حُورٍ وَغِلْمَانٍ

وَاللهُ يَجْزِيهِ حُسْنَى مَعْ زِيَادَتِهَا مِنَ اللِّقَاءِ وَمِنْ حُورٍ وَرِضْوَانِ

للإمام
السنوسي