نونیه شرح بیوک حافظ کیر

ورق ۱۱۶ سطر ۲۳

شرح قصیدة النونیة الخضر لبیوك حافظ

۲۰۹۵

من كتب الفقير الياس
بن مراد سنه ١١٧٩
عفهما

٢٠٩٥

وعليها شرح للمولى المشهور بحافظ الكبير محمد
بن الحاج حسن المتوفى سنة اربع وخمسين ومائة
والف الفقه فى اخر عمره حتى اذا اوثب من اتمامه بقى
منه مقدار خمسة عشر بيتاً توفى رحمه الله تعالى اوله
الحمد لله الذى شرح صدورنا بعقائد اهل السنة و
الجماعة اسمى كتب

٢٠٩٥
٢٠٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى شرح صدورنا بفضائل اهل السنة والجماعة وصرف
قلوبنا عن الزيغ الى مسالك اهل الهوى والبدع والضلالة تحتر الراسخون
فى اطلاع كبريائه ذاته وتوله العارفون الباحثون عن حقايق صفاته
تشاهد من الاوراق ايات توحيده وتعاين من الافاق والانفس
بينات تمجيده سجدت لجلال عظمته جباه السموات والارضين
وخضعت لقدرته القاهرة قلوب الجبابرة والسلاطين - و
الصلوة والسلام على محمد المنعوت بنعوت القران المبعوث للعالمين
بالهداية والبيان رسول رب العالمين شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا
الى الله باذنه وسراجا وقمرا منيرا وعلى اله واصحابه خلفاء الدين
وحنفاء اليقين مصابيح الامم ومفاتيح العلوم واحكم وبعد فان
علو شان علم الكلام قد استغنى عن اوصاف ما فيه من الاعلام فان شرف
العلم منحصر فى اربع شرف موضوعه وشرف مسائله وقوة دلائله و
منفعة غايته وهذا العلم الاعلى مشتمل على الكل فان موضوعه اصالة ذات
الله واجب الوجود وصفاته العلية والنبوة التى هى اساس الدين و
الشريعة 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 اراء ارباب التحقيق
اكابر امناء الامة واماثل علماء الشريعة قد بذلوا جهدهم وصرفوا هممهم
كل بذل وصرف وخدموه اية خدمة مع تاييد وتوفيق من الله تعالى حتى
اسندوها الى اليقين شكر الله مساعيهم فهم لمزين الواعلى تلك الخصلة

الحميدة من اوّل الاسلام ولا يزالون ان شاء الله تعالى الى اخر
الايام واما غايته فالخلاص عن مهالك الفرق الضالّة و
الفوز الى السعادة الابدية على ما اشير اليه في الحديث المشهور
ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل ومن
هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي وهم اهل السنة والجماعة
وقد صنّف في هذا العلم الشريف كتب لا تقضى وزبر تستقصى
منثورة ومنظومة ومن جملتها ما نظمه المولى المحقق والحبر
المدقق فريد عصره ووحيد دهره المولى خضر بك فانّه مع
صغر حجمه ووجازة نظمه قد احتوى امّهات المسائل مع الاشارة
الى الدلائل بحيث اذا نظر فيه العارف المتقن يحزر بانه على خلاصة
الكلام متضمن الا انّه لم يشتهر بشرح يكشف غطاء مبانيه ويحلّ
معاقد معانيه والشرح المنسوب الى الفاضل المدقق الكامل
المحقق المولى الخيالي المغني اشتهاره عن الوصف بالمعالي وان كان
شرحا كافيا شفاء عن الدلائل الا انّه بمقتضى فكره الثاقب ونظره الغائب
ابقى كثيرا من دلائل اهل الحق مقدوحا وتركها مجروحا وسوّد
وجه البياض بايحاث بنهرجة عند النقاد قائلين فيها ما عاد ولم
يفرق بين مذهب الماتريدية والاشاعرة فيما وقع الاختلاف بينهما و
هو من الواجبات وكانه لم يتفطن ان النظم منسوج على مذهب
الماتريدية وهو مذهبنا مذهب الحنفية الحنيفية كتب اهل السنة
والجماعة اصولا وفروعا فيساق الكلام مساق الاشعريين وترك
حل الابيات باسرها لما بين ما في مفرداتها ومركباتها مما يحتاج الى
البيان اشد الاحتياج نعم لا تواخذه بان قدر الثلثين من
كتابه ماخوذ من شرح المقاصد فانّ كتاب جليل الشان باهر

من المناظرة يريد انه كان ممن
من بحثه غالب على تحقيقه ب م

البرهان وينسج نظيره في هذا الفن لا يستغني عنه القاصي والداني
كيف واللوم انما نضحت بنا لحق الافكار واستقرت في
مقرها بنقض الاخبار ولا سيما علمنا هذا فان من خاض الكلام
استبدادا واستقلالا ابعد من اللاعبين بالدين اخلا لا على ان تأليف
العلماء بعد ثمانمائة من هذا القبيل على حسب الاغراض المختلفة وانما
العجب من الامثل ان يستنسخ من كتاب يغيره بعض التغييرات على
مقتضى اختلاف الطبايع والتغييرات يقصد بذلك نسخ السابق
وينسب عمله الى اللاحق فحدانى هذا الى شرح لا طويل يمل ولا
قصير مخل محل الفاظه اولا وبين تراكيبه ثانيا ثم يقرر المسئلة ويعين
محل النزاع ويحققها بالدلائل اليقينية عند الاسماع مع تنقيح الانجاث
ولبها وتوضيح الاجوبة على حقها ثم يتعرض الى دلائل الخصماء فيرفع
استارها ويكشف اعوارها وقد يلتزم بنقل المذاهب الباطلة
لينكشف الحق وينجلي ويحمد اهل الحق على مذهبه العالي كل ذلك حسب
طاقتي ووفق به قدرتي فاني اعرف نفسي بخوافيه وان صاحب البيت
ادرى بما فيه باني قصير الباع قليل البضاع مع ان سعاوقة العوايق
ومبادره الصواعق وتراكم المصائب وتزاحم النوائب تشيب
النواصي وتذيب الرواسي تحول بين المرء وقلبه وترجح مرآة فكره
وعقله فهذا زمان كسر القلم وتمزيق القرطاس والفرار الى دوائر
الخمول عن الناس غير ان شان هذا العلم النافع كثير المنافع عاضد
الى ولوج هذا الامر الجليل رجاء خدمة الدين على سواء السبل
فها انا اشرع في المقصود مستعينا من الملك المعبود انه ولي الاعانة و
لطيف الاجابة اعلم ان الناظم رحمه الله تعالى الف هذه القصيدة
على البحر البسيط مثمن الاجزاء وهي مستفعلن فاعلن مستفعلن

فاعلن

فاعلن مرتين وهو عروضه وهو آخر جزء من الشطر الاول ثلثة
اوزان الاول فعِلن بكسر العين اصله فاعلن فحذف الالف بعلة
الخبن وسمي هذا العروض مخبونا وهذا العروض ضربان والضرب
اخر جزء من البيت احدهما مخبون مثل عروضه وثانيهما مقطوع
وهو فعلن بسكون العين اصله فاعلن فحذف الالف واسكن
العين يقطع وسمي مقطوعا فهذا عرفت ان العروض في هذا البحر يكون
مخبونا لا مقطوعا وقد اتى المصنف في كثير من ابياته مقطوعا مثل قوله
حان في البيت الرابع وقوله او قان في البيت الرابع عشر وفي
لاحقه شاء الى غير ذلك وكان الواجب ان يلتزم كونه مخبونا او
يلتزم الضرب مقطوعا كما فعله في الضرب فقط او يلتزم الخبن
فيهما جميعا كما فعله الشيخ البوصيري في قصيدته المشهورة بالبردة
ولعل الامر في ذلك سهل ثم بعد اليمن بالتسمية قال الحمد لله
على الوصف والشان منزه الحكم عن اثار وبطلان
الحق ان الحمد لا يكون الا على وجه التعظيم والمدح قد يكون وقد لا
يكون وذلك لان كون المحمود عليه اختيارا حقيقة او حكما واجب
والممدوح عليه قد يكون وقد لا يكون ولكن وجوب الجميلية
متحد فيهما ومن ههنا تسمعهم قد يزيدون قيدا على جهة التعظيم
احترازا عن المدح لا عن التسخرية 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 المجيبي مخاطبا بذلك يصرفه عن
حقيقة الحمد واما اذا لم يوجد شيء يدل عليها وكان ذلك مضمرا
في المتكلم فهو لا يخرجه عن حقيقة الحمد لان تلك حقيقة في اللفظ الدال

على الصور الذهنية ولا يلتزم مطابقة الخارج بذلك كما في 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 بصحل بذلك جمعية الاثار
وهو الاتي بالمقام والمراد بالحكم ههنا علمه التصديقي بوجود
الاشياء فيما لا يزال او ايجابه وتحريمه في افعال العباد او مطلق علمه الازلي
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 ● منذ الصلوة على مبدي شرايعه ● نبينا المصطفى من
نسل عدنان ● لفظ الصلوة مشترك معنوي له انواع ثلثة باعتبار
الاضافة الى الله عز وجل والى الملائكة والى المؤمنين فيها تختلف المعاني
فعلى الاول بمعنى الرحمة وعلى الثاني بمعنى الاستغفار وعلى الثالث بمعنى الدعاء
لرفع الدرجات لانها مشترك لفظي والاختلاف المذكور وضعي كما يظنه
كذلك كثير من الناس فان امثال ذلك يجب ان يسند الى النقل ولا مجرى
فيه للعقل نعم قد يذكر بعض ما يؤيد احدهما فلا يكون ذلك من اثبات
اللغة بالعقل في شيء فيحمل ههنا على الاشتراك او على الجنس الذي يفيده
ليكون ابلغ في المقصود وياء مبدي مبدلة من الهمزة اعادها الاضافة
الى مفعوله وهو شرايعه والضمير لله وهي جمع شريعة هي في الاصل
منهل الماء سمي بذلك الدين المحمدي باصوله وفروعه لانه مورد كل
عطشان ومنهل كل ناهل يستمد بها الى الحيوة الابدية والطراوة
السرمدية فكان علاقة التشبيه في الاصل هي المناسبة التامة للنقل
في التسمية والمصطفى من الاسماء الغالبة مع عدم هجر المعنى الوصفي في
حق النبي عليه السلام على ما اشير اليه في الحديث ان الله اصطفى بني

بنى كنانة من قريش الحديث وعدنان اسم 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 والاقارب
التواريخ والسير قد ابلغوا نسبه الشريف باختلافات الى ادم ابى
البشر صلوات الله عليهم اجمعين ● والآل والصحب ثم التا
بعين لهم ● ما جادت السحب للمرعى بتهتان ● الصحب جمع
صاحب كالركب والراكب وقيل اسم جمع والتابعين ناخر
عطف على القريب او على الاصل وهو على مبدى والظاهر المراد
معناه اللغوى ليعم جميع الاخيار ويحتمل الاصطلاح عند
الاصوليين وهم القرن الذين يلون قرن الاصحاب بملاقاتهم
وعطفه ثم لمجرد محافظة الوزن لا الدلالة على الرتبة كما فهمه
الحنا الى كيف والاصحاب اوفق بذلك بالنسبة الى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على ان الصلوة على غير النبى تبعية
فالكل سواء فيه وايضا لا شك ان الال وهم اهل البيت اخص
من الاصحاب لان فيهم الصحبة ايضا ولا يتوهم ذلك الفرق بينهم
وكلمة ما دوامية ظرف لنسبة الى متعلقها مضافة الى جملة جادت
وهو من جاد بماله والجود مشترك بين المصدر وصفة الجمع
فيقال قوم جود ومفرد الوصف جواد وجرد ههنا للحدث
مع النسبة فان الجزء الذى هو الزمان يحتمل السقوط فيكون الصلوة
قبلية وبعدية واسناده الى السحابة حقيقة عرفية والسحب بضمتين
جمع سحابة لكن يجب ان يقرء بسكون الحاء لضرورة الوزن و
تخصيص المرعى اتفاقية او احتياجه الى امطار السحاب اشد من

المزرعة لان المزارع اكثر ما يستسقى من المياه الجارية وبتهتان
متعلق بجادت وهو فعلان اسم للمطر الدايم بالاسمرار التجددى
يعنى يمطر ساعة فينقطع ثم يعود وهكذا وهو انفع للمرعى و
الغالب عدم العلمية ولو ثبت فيحمل الجر بالكسر على الضرورة
والكلام لا يخلو عن التلويح للاستعارة التمثيلية على ما لا يخفى
على عارف الفن ۞ هدى عقايد عبد مذنب جان ۞ يوصى بها
كل موصوف بايمان ۞ هدى مثل هذه يشار بها الى المؤنث
وهو ههنا العقائد نزلت منزلة المحسوس اشارة الى ان اليقين
بها بلغ منزلة المشاهدة وهى جمع عقيدة وهى الحكم القلبى
المتعلق باصول الدين وقوله جان من الجنابة حذف يا وه باشتغال
الكسرة مع التنوين عليها وجملة يوصى مستانفة والالفاظ الدالة على
الغيبة ارادتها نفسه بدليل التفات الى التكلم فى البيت اللاحق و
تنكير العبد وتوصيفه بالمذنب ثم بالجانى اعتراف بقصوره وهو
اولى من الحمل على الهضم واعلم يخبر عن نفسه لان الغيبة اوفق
بالتذلل واقرب للاستحام ۞ اعدها ذخر يوم ۞ لا ارتياب به ۞
مستودعا عند ذى عدل واحسان ۞ يحتمل رجوع ضمير اعدها
للعقايد وهو الظاهر والذخر بضم الذال وسكون الخاء المعجمتين
مصدر ذخرت الشئ اذخره اطلق ههنا على ما اذخر للانتفاع
به وهو منصوب بنزع الخافض لان الاعداد يتعدى الى مفعوله
الثانى باللام يقال اعده لامر كذا هيأه له وجملة لا ارتياب به
صفة يوم ومعناه انه بلغ فى تحقق مبلغا ليس من شانه ان يقع
احد فى شك بوقوعه ويحتمل رجوع الضمير الى القصيدة التى
صارت من العبادة المتعدية بقصد الايصال للمؤمنين وقوله

وهنا مساحة هو النصف
محذوف اى عند ذى
عدل واحسان
منه

مستودعا

مستودعا بصيغة الفاعل حال مؤكدة من فاعل اعدها على تقدير
حذف المفعول اى اياها على الاحتمالين والمراد بذى العدل والاحسان
هو الله سبحانه وتعالى ومن الغريب ان الكيا الى حملهما على زيد وعمرو
وهذا خطاء بين لان الشئ الذى هيئ للاخلاص عن الاهوال يوم
القيمة والفوز الى كرامته كيف يتصور ان يودع عند زيد وعمرو
فكانه دخل عن معنى كون الحال قيدا لعامله فان اعداد ذخر الاخرة
يجب ان يكون مقيدا بكونه وديعة عند من لا يضيع اجر المحسنين
ليجدها عنده فى ذلك اليوم فيفوز بها الى ما قصده عند الابداع
الهنا واجب لولاه ما انقطعت ● احاد سلسلة حققت
بامكان ● اله فى الاصل مصدر نقل ابتداء و
بعد جعله بمعنى المفعول الى المعبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود
بالحق كالنجم والبيت للثريا او الكعبة ولكونه اسم جنس فى الاصل
صح اضافته الى ضمير المتكلم والوجوب ههنا قد يفسر بامتناع
العدم وخواصه الاستغناء عن الغير وكون الوجود مقتضى الذات
وما به يمتاز الذات عن غيره وهذه مفهومات متغايرة وان كانت
متلازمة والضمير المجرور حقيقة او نيابة عن المرفوع مرفوع المحل
على الابتداء فان لولا عند القائل بكونه حرف جر مجروره مبتدا ايضا
غير متعلق بشئ مثل لعل والخبر محذوف وجوبا يعنى لولا الواجب
ثابت ومتحقق ما انقطعت جواب لولا ترك اللام وهو الغالب فى
الجواب المنفى كما ان الاثبات غالب فى المثبت واصل الحف الاحداق
والاحاطة وهنا كناية عن كون مجموع الاحاد فى السلسلة ممكنا
لان كون الشئ محاطا من طرفيه وهما العلة والمعلول بالممكن يلزمه
كون المجموع كذلك واراد بذكر الامكان الممكن مساهلة واعلم

مطلب

لانه التزمى فى موضعه جواب
لعلا م

ان الاثبات هذا المطلب الاعلى والمقصد القصوى المتوقف عليه اصول
الشريعة وفروعها مسالك كثيرة لكل من المتكلمين
والحكماء لكن الناظم اختار لكل مسلك وقد سلك
مسلك الحكماء لما في مسلك المتكلمين من التوقف على اثبات حدوث العالم
وتقريره انه لا شك في وجود موجود فان كان واجباً فذاك وان كان ممكناً
احتاج الى مؤثر لان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان عندهم ولا بد
من الانتهاء الى الواجب قطعاً للدور او التسلسل واشهر المسالك ما نقل
عن صاحب التلويحات وهو الذي لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
بل يكون هو احد ادلة ابطالهما وهو الاستدلال بكون المجموع الغير المتناهي
من الممكنات موجوداً ممكناً محتاجاً الى علة ولا يجوز ان تكون نفسه ولا
جزءه فيكون خارجاً عن مجموع الممكنات وهو الواجب وانما تركه المصنف لانه
كما ترى يحتاج الى اثبات كون ذلك المجموع من حيث هو موجوداً مغايراً
لآحاده محتاجاً الى علة غير علل اجزاءه وهو اصعب من خرط القتاد فانا نخبره
بان مجموع العشرة مثلاً لا يحتاج الى علة سوى علل آحادها ان 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 احرجوا اشل 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 وجوده 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 الممنوع البارد مما لا يلتفت اليه ولما كان بطلان الدور

بديهياً

وهو الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول م

هذا هو الصحيح في ذاته لكنه لا يلايم مسالك الحكماء لعدم احترازهم عن اثبات الكائن في الممكن م

بديهيا طوى عن ذكره او لان التسلسل لازم للدور كما قيل وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم او لانه اراد بالتسلسل مايعم المتعارف
وهو عدم تناهي التوقفات في مواد غير متناهية وغيره وهو عدم تناهي
التوقفات في مواد متناهية واشهر ما ذكر في بطلان التسلسل وافضحه
برهان التطبيق وقد اجتمع فيه الشروط الثلثة وهو الوجود
الخارجي والاجتماع فيه والترتب وتقريره انا نأخذ مما فوق المعلول الاخير
جملة اخرى ونطبق بين الجملتين فان وجد بازاء كل جزء من الاولى جزء
من الثانية يلزم تساويهما وهو خلاف المفروض والا فيلزم انقطاع الثانية
فينقطع الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه ايضا ومما يدل
على بطلانه ايضا ما ذكرناه من المسلك الاخصر 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 والاركان العالم العلوي او المراد با
لحوادث 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 باعيانه واعراضه وسيجيء في هذا النظم لا شك في وجود
حادث فله محدث ضرورة امتناع وجود الممكن والحادث بلا موجد
خارج عن نفسه والمحدث للعالم هو الله تعالى واجب الوجود اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيحتاج الى مؤثر آخر فاما ان
يدور او يتسلسل وهما باطلان والمراد بالقديم هو الواجب لذاته
فانهما مترادفان عند المتكلمين فاثبات القديم اثبات للواجب لانهم

مطلب التسلسل مايعم المتعارف

من قولنا نعم من هذا النوع

لا يقولون بقدم شيء من الممكنات استقلالاً وقوله بان اشارة الى
التنبيه بان من راى بناء رفيعاً جزم بان له بانيا وفيه اشارة الى الوجوه
الاقناعية ايضا على اثبات الصانع التي جبلت عليها الفطرة السليمة
منها ان ما نشاهده من العجائب والغرائب على احسن وجه واتقن
اسلوب لا يصدر الا عن صانع قديم قادر حكيم يفتقر اليه كل شيء ولا
يفتقر هو الى شيء كما قال سنريهم ايتنا في الافاق 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
وهما منا الاقدم الى ان معرفة الله تعالى عقلا واجبة شرعا كما سيشير
اليه الناظم بقوله لا عذر لمن عاقل في جهل خالقه ان نال مدة
فكر عند نقصان 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 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 ولما كان
معرفة وجود الصانع تعالى فطرية يحكم الفطرة السليمة الانسانية بو
جود صانع حكيم قادر عليم لم يرد به التكليف ولا يعرف في

خلافه

قيده بر نقولهم بكون الصفات
ممكنة قديمة

فانهم وان غفلوا عن هذه الفطرة
حال الرخاء فلا شك انهم يلوذون
بها حال الضراء

خلافه قائل الا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم
كان في الازل اجزاء منثوثة يتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا
فحدث عنها العالم بشكله الذي نراه عليه ودارت الاكوار وكرت الا
دوار وحدثت المركبات وليس صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع
لكنه يجعل سبب وجوده على النحت والاتفاق احترازا عن التعليل
وانما ورد التكليف بمعرفة التوحيد ونفي الشرك ولهذا يجعل النزاع
بين الرسل والمخلوق في التوحيد خلق الخلائق خلوا
عن مخالفة اذ لا تواردَ في القولِ بالثابت لما
فرغ عن المطلب الاول الاعلى الذي هو اثبات واجب الوجود على
الطريقتين شرع في المطلب الثاني الاعلى وهو مطلب التوحيد فقوله
خلق مبتدأ خبره جملة نفي واسناد النفي الى الخلق المذكور الذي هو
الدليل على التوحيد مجاز لان الثاني هو العقل الانساني بواسطة
الاستدلال والخلائق جمع الخليقة بمعنى المخلوقة جمع لكثرة
الانواع واختلافها وخلوا بسكون الخاء صفة لازمة يقال هو خلو
وهي خلوة حال مؤكدة من المبتدأ على ضعف ولك ان تقدره بانز
مصدر وضع موضع المفعولية اي احدثت الخلق ويجوز ان يكون
حالا من الفاعل الملحوظ فان فاعل المصدر المضاف الى المفعول
وان لم يكن مذكورا لكنه في قوة المذكور لا سيما فاعل الخلق و
جوز الفاضل الخيالي وقوعه حالا من المفعول وليس بسديد لفظا
ومعنى اما الاول فلان لا مطابقة واما الثاني فتخصيص بلا مخصص
لان المخالفة في الفعل كما يكون بارادة ضد المخلوق يكون بارادة
ضد الخلق وعدم ارادته اصلا وهو اعم وقوله اذ لا تواردَ
تعليل متعلق بموخر وهو ينفي ويستضح معنى التعليل والمراد بالثاني

يعني لو لم يجمع لكفى لصدقه
على الجميع لكنه جمع مبالغة

مطلب وقوع الحال من المبتدأ

مایکون فی المرتبة الثانیة ای غیر الواحد اذ المطلوب نفی مطلق التعدد
ومعنی التوحید عندنا اعتقاد عدم الشریک لا فی ذات واجب الوجود
ولا فی صفاته ولا فی افعاله فهو المستحق للعبادة خاصة لاغیره تعالی
فنحن الموحدون الکاملون والحمد لله بخلاف المعتزلة لان فی تفویضهم
تدبیر شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الی الشیطان
علی خلاف مشیة الله تعالی سبحانه وان کان باقداره وتمکنه بل
فی جعلهم العباد خالقین لافعالهم مطلقا خطبا صعبا وبخلاف
الفلاسفة لقولهم بقدم العقول وایجادها للنفوس والاجسام
وتفویض تدبیر عالم العناصر الی العقل الفعال او الی الافلاک فالتوحید
عندهم وهو وحدة الواجب بذاته لا غیر والمخالف کلیا فی هذه المسئلة
هم الثنویة فمنهم المانویة والدیصانیة قالوا فاعل الخیر هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة ومنهم المجوس یسمون فاعل الخیر یزدان و
فاعل الشر اهرمن ویعنون به الشیطان فالویل للمعتزلة حیث رضوا
بان یسووا انفسهم بخذلة المجوس واما الوثنیة فاصل وضعهم لا علی
الشرک ولا یصفون ما یعبدونه بصفات الالوهیة بل اتخذوها علی
تماثیل الانبیاء والزهاد او الملائکة او الکواکب واشتغلوا بتعظیمها علی
وجه العبادة قائلین هم شفعاؤنا عند الله وعلی هذا الاسلوب ایات
کثیرة لکنهم بالتمادی وغلبة الجهل علیهم اشرکوها بالله تعالی وتقدس و
علیه ایضا ایات کثیرة کقوله تعالی ذلک بانه اذا دعی الله وحده کفرتم
وان یشرک به تؤمنوا وقوله تعالی واذا ذکر الله وحده اشمأزت قلوب
الذین لا یؤمنون بالاخرة واذا ذکر الذین من دونه اذا هم یستبشرون
وقوله تعالی واذا ذکرت ربک فی القرآن وحده ولوا علی ادبارهم نفورا
وکلا الفریقین کافر بالله العظیم واعلم ان للمتکلمین والحکماء

ای الحکایة عنهم بانهم قائلون هم شفعاؤنا عند الله منتهیة

براهین

براهين كثيرة على هذا المطلب الاعلى وكلام الناظم ظاهر في برهان التمانع
الا انه جمع بينه وبين برهان التردد وانا ابين كلا منهما حتى تتعرف
الجمع فبرهان التردد انه لو وجد الهان مستجمعان لشرائط الالوهية
لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما والمقدورية
الامكان فيستوي النسبة فيلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما او
هو التوارد وهذا باطل ضرورة امتناع مقدورين 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 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 عجز هما
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 انه 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 فلا دليل على انتفائه
بل النصوص شاهدة بطي السماء ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا
محالة انتهى وقال في شرح المقاصد لو اريد بالفساد عدم التكون
كما نت قطعية وتقريره لو تعدد الاله لم تكون السماء والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان النقصان في القدرة او المقدور مناف لوصف الالوهية
واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد واما
الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح مع 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 تكونا ومن البراهين ما هو اخصر واظهر
وهو انه لو تعدد الاله فاما ان يقدر احدهما على مخالفة الاخر في شيء اولا
وكلاهما عجز لاحدهما ينافي للالوهية واخصر منه ان التعدد
نقص في ذاته يجب تنزيه الاله عما ينافي الالوهية ومنها انه لو وجد
الهان لكان كل منهما مستغنيا عن الاخر لا محالة والاله يجب ان يستغني
عن الغير ولا يستغني عنه قطعا فيكون كل واحد قاصرا عن رتبة
الاستغناء المطلق ولا يتصور الالوهية لمن له قصور عن هذه الرتبة
فلا يتصور التعدد في الاله واما البرهان على طريقة الحكماء فهو انه
يمتنع وجود واجبين لذاتهما اذ لو وجد وقد تبين ان الوجوب نفس الماهية
لوجب التمايز بينهما بتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم التر
كيب مما به الاشتراك ومابه الامتياز لان التعين يجب ان يكون ذاتيا
مختصا او منتهيا اليه اذ لو كان عرضيا معللا بمنفصل يلزم احتياج
الواجب الى الغير ووجه اخر وهو ان المقتضي للتعين هو الوجوب
لظهور امتناع جواز الانفكاك في مطلق الموجود فضلا في الموجود

الواجب وظهور امتناع ان يقتضي التعين الوجوب لتحقق احتيا
جه فيلزم الدور ودنها الادلة السمعية مما نطق به الكتاب
المبين واجمع عليه بتبليغات الانبياء والمرسلين لعدد توقفها
على اثبات التوحيد كما توقف على اثبات الواجب تعالى وقد غلط
صاحب الكشف حيث ظن ان وجوب الوجود موقوف
على التوحيد بناء على ان التعدد يستلزم الامكان وليس الامر كذلك
بل غاية الامر ان الوجوب يستلزم التوحيد ولا يلزم من استلزام
الشيء للشيء استلزام معرفته فضلا عن توقفه عليه
وذاته ليس مثل الممكنات فما حكما الوجوب
مع الامكان سيان لما كان القول بتماثل الواجب و
الممكنات الذي هو الاتحاد في الحقيقة نوعا من الشرك بالله عقب
ببيت التوحيد بذلك الامام امر التوحيد والمراد بالذات ههنا
الحقيقة القائمة بنفسها والحكم ههنا بمعنى اللازم للشيء والمترتب
عليه وهو اما مبتدء سقط نونه بالاضافة وسيان خبره على
لغة بني تميم او اسم ما وسيان خبرها على لغة من يجعل اعراب
التثنية بالالف في الاحوال كلها وهو احد الوجوه المذكورة
في قوله تعالى ان هذان لساحران والاضافة اما لامية او بيانية اي
الذاتان هما حكما ان لازمان للواجب والممكن واما على كونها لامية
فحكم الوجوب الاستغناء المطلق وحكم الامكان العجز والافتقار
على الاطلاق قيل لا مغنى لكلمة مع فالاولى الواو وبدلها اقول اما
اولا فلانه يختل الوزن حينئذ واما ثانيا فلان مقتضى التثنية الاضافة
الى مثلها او الى ما في حكمها والعطف بالواو لا يفيده وانما الظاهر فيه
ان يكون بعد الربط الاترى الى قوله عليه السلام قم بئس الخطيب

فلا يثبت ان الادلة النقلية تتوقف
على اثبات واجب الوجود فلا يمكن
اثبات التوحيد بتلك الادلة للدور
الدور على تلك التقدير ممنوع

وهو عدم اثبات العمل بها الا في
الاحكام ولا في الاخبار ممنوع

مطلب

قاله الفاضل الحنائي
ممنوع

انت لمن قال ولمن يعصهما فقد غوى اشارة الى ان الصواب ومن يعص الله
ورسوله افادة للاستقلال دون الجمع وسبتان بمعنى المثلين تثنية سي واجب
الاضافة في مفرده ويستغني عنها في تثنيته كما يستغني بها عن تثنية سواء
حيث لم يقولوا سواءان الآشذوذا ذهب بعض القدماء من المعتزلة الى
ان ذاته تعالى يماثل ذوات الممكنات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب و
الحيوة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند ابي علي وبالالوهية الموجبة
لهذه الاربعة عند ابي هاشم واستدلوا على ذلك بصحة القسمة الى الواجب و
بالجزء بالمطلق مع التردد في الخصوصية وبان مقابلة الصفة ليست الا والظاهر
من ادلتهم انهم غلطوا ليس الاظاهر فلم يفرقوا بين عنوان الموضوع الذي
هو المفهوم وبين ذات الموضوع الذي هو ما صدق عليه واجروا اشتراك
مفهوم الذات على ما صدق عليه مفهوم الذات والا فكيف يتصور من عاقل
جعل ذات الواجب تعالى مماثلا لاشيء من الممكنات ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير وكان ذلك المسلك وهو الاتحاد في الذات والاختلاف بالملزوم منشأ
السالكين الى وحدة الوجود وانما الاختلاف في المظاهر ولبس المقتدى و
وقوله تماحكما الوجوب مع الامكان سيتان اشارة الى الرد عليهم بان الوجوب
لازم لذات الواجب والامكان لازم لذات الممكن واشتراكهما في الذات يوجب
الاشتراك في لازم الذات فكيف تصور اتحادهما في الحكمين اللذين لا يكاد تتراءى
انارا هما 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 و
الامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع
الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي لهذا وقد بين في بحث التماثل
ان المتماثلين هما الموجودان المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودا

ولو كان مخالفا لانحصر القسم
في الذات والصفة منه

يسد

وهى التى لاتدل على معنى زائد على الذات
كالذاتية والشيئية ويقابلها
الصفات المعنوية منه

وهو الحيالى منه

يسد كل منهما مسد الاخر وعند المعتزلة هما المشتركان فى 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 الاعيان وكثرته
بحاجة الكل فيما فيه جزء ان لما بين نفى الكثرة عن الواجب
تعالى بحسب الجزئيات اراد ان يبين نفيها عنه تعالى بحسب الاجزاء ايضا فقوله
نفى فعل ماض من النفى والغنا مقصورا ضد الفقر وان فتح يمد فاعله وكثرته
بالنصب بمفعوله وعن الاعيان ظرف لغو للغنا واسناد النفى الى الغنا مجاز وقد مر
نظيره وما وقع فى بعض النسخ بالفاء على ان فى غناه خبر مقدم وكثرته مبتدأ
مؤخر فتصحيف عن جهلة النساخ لاصحة له لا دراية ولا رواية لان استغناءه تعالى
عن الاعيان ينفى الكثرة لا انه يثبتها وقد تصدى البعض لتصحيحه ولم يقدر عليه
وان هذا الشئ عجاب وقد اعترف نفسه بان نسخة المصر على الفعلية وصلة الحاجة
محذوفة اى الى ما هو جزء له وفيما ظرف مستقر حال من الكل لما انه فاعل المصدر
حقيقة والموصولة عبارة عن الكثرة وكون المراد بالمظروف الكلى العادة وبالظرف
الجزئى 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 لاستقلاله بالوجود فى نفسه مغاير
لكله وليس مثل الصفة بالنسبة الى موصوفها كما لا يخفى وظاهر البيت الا قوله
لحاجة الكل دليل لاصل الدليل وهو الاستغناء عن الاعيان ويمكن جعله قياسا
من الشكل الثانى اشير الى صغراه اولا الى كبراه ثانيا وتقريره انه تعالى غنى عن كل
ما يغايره غير محتاج اليه بوجه من الوجوه وكل مركب محتاج الى جزئه الذى هو
غيره ينتج من هذا الشكل انه تعالى ليس بمركب اى ليس بكثير فان المركب والكل
والكثير الفاظ مترادفة وكلتا المقدمتين ظاهرة جلية وقد ينبه على الاولى بانه
قد ثبت انه واجب الوجوب ينفى الاحتياج رأسا لان المحتاج ولو الى جزئه لا يكون

كافيا في وجوده لتوقفه على ملاحظة الجزء وقد استدل عليه بان كل جزء
ممكن لو كان واجبا يتعدد الواجب وقد ابطلناه ولو كان احدهما ممكنا لزم
احتياج الواجب الى الممكن لان احد الجزئين محتاج الى الاخر والا فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة ويكون كالجزء الموضوع بجنب الانسان فيكون اولى
بالامكان وليس كلا ولا جزءا ولا عرضا ولا
محلا للاعراض والاكوان 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
لاتصالا ولا منفصلا مجموعيا او افراديا ولا جزءا صوريا او ماديا متحيزا او جوهرا
غير متحيز حسا او عقلا لان كل ذلك مقتض للاحتياج المنافي للوجوب فان الجسم
مركب من الجنس والفصل عقلا ومن الجواهر الفردة او الهيولى والصورة خارجا
ويشتمل على اجزاء مقدارية هي الابعاض فيتحقق الاحتياج والواجب تعالى ليس بمحتاج
قطعا وكذا انتفاء العرضية لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى المحل 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 خصائص الجسم من الكيفيات النفسانية
او المحسوسة الظاهرة والباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة
واللذة والالم والغضب والغم ونحو ذلك فانها تابعة للجسم او المزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب وجوز الفلاسفة اللذة العقلية فيه تعالى بناء على انه
نفس ادراك الملائم والحق انه امر زائد عليه فيكون من الكيفيات فيستحيل عليه
تعالى على انهم وافقوا المتكلمين في عدم تجويز الالم العقلي فيه تعالى واما انه تعالى
ليس محلا للاعراض والاكوان فمتفق عليه عند العقلا سوى الكرامية ولما كان
الكون المنقسم الى الاكوان الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

من

من اصطلاحات المتكلمين خاصة حيث انكروا المقولات واثبتوا الاين
منها وسموه بالكون خصه بالذكر مع كونه قسماً من الاعراض واما اتصافه
تعالى بالصفات الاضافية ككونه تعالى موجوداً مع العالم بعد ان لم يكن معه
وكونه رازقاً لزيد الموجود وغير رازق له بعد موته وكونه عالماً بهذا
الحادث قادراً عليه الى غير ذلك فيصح اتصافه تعالى بها اتفاقاً على ان تلك
التغيرات في التعلقات والمتعلقات لا في الصفات الحقيقية القائمة بذاته
تعالى وكذا السلوب فانها صفات اعتبارية غير موجودة فضلاً عن قيامها
به تعالى لنا في اثبات امتناع قيام الحوادث به تعالى وجوه منها ان ما يكون قائماً
بذاته تعالى يكون صفة كمال البتة ولا يكون بالايجاب لان المفروض حدوثه
فهو بالاختيار فيكون مستكملاً بالغير الذي هو ذلك الحادث وهو نقص
مبنى في الوجوب ومنها ان خلوه عنها نقص يجب تنزيهه عن ذلك بناء على انه
صفة كمال ليس الاولى منعه بسند جواز تعاقب تلك الصفات كل منها مشروط
بزوال سابقها قياساً على ما قال الفلاسفة في الحوادث اليومية بان فيضان
الوجود على مادتها القديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى
الحركة السرمدية التي هي الواسطة بين العقل الفعال والحادث لانها باعتبار
استمرارها مستندة الى القديم وباعتبار تجددها تقطع استعدادات متعاقبة
لمادة ذلك الحادث منع مردود اما اولاً فلبطلان ذلك التسلسل ببرهان
التطبيق على طريقة المتكلمين واما ثانياً فلان حدوث كل فرد يوجب حدوث
النوع ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الافراد واما ثالثاً فلانه اذا لم يخل عن
الحادث يكون حادثاً ضرورة وايضاً رابعاً فلا يلزم ان يكون في الازل خالياً
عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصاً ومنها ان الاتصاف
بالحادث تغير وتأثر وانفعال عن الغير الذي هو ذلك الحادث وهو نقص يجب
تنزيه الواجب تعالى عنه وانما هو من خصائص الجسم والجسمانيات ومنها

بما

فانهم لم يشترطوا لاجتماع
في الوجود اتحادي وهو
اعم كما بين في محله منه

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 قبل ولا تمتنع في الازل فلزم الانقلاب من الامتناع الى
الامكان وذلك باطل ضرورة وهذا منقوض بالعالم فانه ممتنع في الازل و
لا انقلاب وحله انه لا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية للفرق الظا
بين كون الازل ظرفا للامكان وظرفا للاتصاف والوجود فالاول جائز و
الثاني ممتنع وتلخيصه ان الاتصاف والوجود في الازل ممتنع ازلا وابدا وهما
فيما لا يزال ممكن ازلا وابدا فلا يلزم انقلاب قطعا وقد قيل وجوه اخر و
فيما ذكرنا غناء لمن له عقل ولذلك لم يخالف في هذا المطلب احد من العقلاء
الا الجهلة الكرامية كما مر ولا نقل جوهرا اي اعنيت
به ونزه الاسم عن ايهام نقصان جوهر مفعول
به لان القول ههنا بمعنى الذكر والتسمية لا بمعنى الحكاية واتا مفعول
به لموخر وجوبا لانها شرطية ههنا وهي والا فهامية لا يعمل فيها
الا فعل مؤخر والتنوين عوض المضاف اليه وجواب الشرط محذوف
دل عليه قوله ولا نقل والتقدير اي معنى تريد من معاني الجوهر فلا
نطلق عليه تعالى اسم الجوهر والجملة الشرطية اما ابتدائية او
عطف المعنى على التنزيه السابق والمصراع الثاني في مقام التعليل
للنهي السابق بان النهي عنه لايهام نقصان فيه وكذا كل اسم تريد
اطلاقه عليه تعالى فتنزهه عما يوهم النقصان اي لا تطلقه عليه تعالى
جواهر او غيره 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

بالذات وعلى الذات والحقيقة وعليهما وان جاز اطلاقه عليه تعالى لكن
اشتراكه بين هذه والمعانى السابقة 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 اداؤه بالادب ومراعاة
حقوق حروفه من المخرج والصفات والاحتراز عما يفعله السفهاء
من التغنى والتغبيرات وكان فى المصراع 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 شئ منها عليه تعالى لما فيها
من ايهام ما لا يليق بل يستحيل عليه تعالى كما لا يخفى وجمهور اهل
السنة على ان اسماءه تعالى تتوقف على ورود اذن الشرع بذلك
ومحل الخلاف اطلاق الاسماء المأخوذة من الافعال والصفات التى
لم يرد بها اذن ولا منع وكان تعالى موصوفا بمعانيها ولم يكن فى اطلاقها
عليه تعالى ايهام نقصان 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
وانسياق الكلام كالماكر والمستهزى والمنزل والمنشئ والحارث 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
العقال ومما ورد فى الكتاب والسنة اسامى خارجة عن التسعة والتسعين
كالبارى والكافى والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط
والقائم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرام

مطلب

والمدبّر والرّفيع وذى الطّول وذى المعارج وذى الفضل وذى القوّة
والخلّاق والمولى والنّصير والغالب والرّازق والنّاصر وشديد
العقاب وقابل التّوب وغافر الذّنب وموجى اللّيل فى النّهار وموجى
النّهار فى اللّيل ومخرج الحىّ من الميّت ومخرج الميّت من الحىّ والسّيّد و
الغيور والحنّان والمنّان وقد شاع فى عبارات العلماء المريد و
المتكلّم والشّئ والموجود والذّات والازل والصّانع والواجب وامثال
ذلك ولعلّ وجه التّخصيص بالتّسعة والتّسعين لزيادة الفضيلة فيها وكفاية
فى مهمّات العباد وممّا لا يطلق عليه تعالى لفظ الماهيّة لايهامه قال العلّامة
ابو البركات النّسفى فى شرح العمدة ولا يوصف بالماهيّة لانّها عبارة
عن المجانسة فقولنا ما هو معناه من اىّ جنس هو وكلّ ذى جنس شبيه
بذى جنسه فكان القول بالماهيّة قولا بالتّشبيه وما روى انّ ابا حنيفة
رحمه الله كان يقول ان لله تعالى ماهيّة لا يعلمها الّا هو ليس بصحيح اذ لم
يوجد فى كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه بل افتراء عليه
فانّ الشّيخ ابا منصور الماتريدى مع كونه اعرف النّاس بمذهبه لم ينسب
هذا القول اليه وقال للسّائل عن الله تعالى بما هو ان اردت ما اسمه فالله
الرّحمن الرّحيم وان اردت ماهيّته فهو متعال عن المثال والجنس
قال فى شرح المقاصد ولو صحّ ذلك عن ابى حنيفة فمعناه انّه يعلم بنفسه
بالمشاهدة لا بدليل اوجز او انّ له اسما لا يعلمه غيره فانّ ما يقع سؤالا
عن الاسم ۞ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ لَا اتِّحَادَ لَهُ ۞
وَلَا حُلُولَ لَدَى اَصْحَابِ عِرْفَانِ ۞ قوله بكلّ شئ متعلّق لمحيط وهو
خبر لمبتداء محذوف والمقصود من هذا البيت تنزيه الواجب تعالى عن الاتّحاد
بشئ من الممكنات وعن حلوله تعالى او حلوله فى غيره تعالى مع التّلازم بينهما
ردّا على القائلين بهما كما يجئ والتّعرّض لاحاطته بكلّ شئ مع ان الكلام فى

التنزيهات دفعاً لما يتوهم من ان انتفاء الاتحاد والحلول يقتضي انتفاء الاحاطة
ايضا والاحاطة ثابتة بالاتفاق ووجه الدفع ان الاحاطة ثابتة شرعاً وعقلاً
لكن المراد بها هو الاحاطة من جهة العلم والقدرة والارادة فان كل
جود بعلمه وقدرته وارادته والاتحاد والمنفيان انتفاء قطعياً والقرينة
على ما حملنا عليه كلامه ان الكلام في الصفات السلبية فلا معنى للتعرض
في اثباتها بما هو من الصفات الثبوتية على ان الاحاطة 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 في الدين يردها الشرع القويم والعقل السليم وكيف لا و
القول بان جميع الكائنات صور خالية كسراب بقيعة وان حقيقة الوجود
هو الوجود المطلق وهي شأن من شئونه ونحو من انحائه مثل امواج
البحار عند هبوب الرياح وانواع الاثواب المتخذة كلها من القطن
الى ان قالوا الحق ظاهر وانما الخفي هو الخلق تقول باطل فساده ينادي
عليه ولكن من لم يجعل الله له نوراً 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 اصلاً وايضاً لا
يتصور في هذا المسلك حلول ولا اتحاد حتى يحتاج الى نفيهما ويحال على ذوي
العرفان والمكاشفة فلا ينطبق كلامه على هذا المذهب قطعاً لكن الخيال
من قلة تدبره حكم بان الظاهر منه هذا المذهب ثم اخذ يأول كلامه
وانما التحقيق ما ذكرناه والمراد باصحاب العرفان العقلاء الذين يستندون
بعقولهم السليمة على المطالب الحقة فان في العقل حجة عظيمة من الله تعا

على عباده والمكاشفة التي يلتجؤن اليها عند العجز عن المناظرة لا تغني بين
الحق شيئاً كما قال في المواقف الا ترى الى رياضة المبطلين كيف طلوا بمكافاتهم
عن السبيل واضلوا كثيراً وقد بينه على نفي الاتحاد بامتناع اتحاد الاثنين و
لزوم كون الواجب ممكناً 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 عن الصفات وانما هو من
خواص الذوات بل الاجساد 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 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
كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب
لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية واما المنتمون الى الاسلام
فمنهم بعض غلاة الشيعة قالوا لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده
ومنهم بعض المتصوفة قالوا بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة
الوصول فربما يحل الله تعالى فيه بحيث لا يتمايز ويتحد به بحيث لا اثنينية و
لا تغاير وصح ان يقول هو انا او انا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من

قيل هم نصارى ارض الشام
وانطاكية وماوالاها و
نصارى مصر والحبشة
يعقوبية وبيت المقدس
وماوالاها نسطورية و
الفرقة الرابعة مريامية
وهم قليل جدا وكذا الذين
على النسطورية الا قليلا
ثم انتقل الملكانية الى الروم
والافرنج وماوالاهم فهم
على ملة وشهرة

الغرايب ما لا يتصور من البشر وفساد هذين الرايين غنى عن البيان
ثم قال وههنا مذهبان اخران يشعران بالحلول والاتحاد وليسا
بشئ منهما احدهما فرقة الوجودية 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 اشنى
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 يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة
عن بيان تلك الحال ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد و
نعترف بان طريق الغنا فيه العيان دون البرهان انتهى خلاصة وانا
اقول لا اتمنى بذلك وانما على ان اكون على وفق الشرع فى جميع الحالات
وعلى تقوى من الله قال فى كتابه الكريم وتزودوا فان خير الزاد التقوى
والاستغراق والاضمحلال المنقسم على الذات والصفات انقساما قاصرا
والسكر والغيبة عن الوجود من مسكرات العقل والشرع لافضائه الى
الفتور والقصور فى العبادات الفريضة والواجبة والاعتقاد من الطامة
بالبطالة وسفى الحديث صرف الاعضاء الى ما خلق له فى تحصيل رضاء الله
لا الى غيره ولقد طالعت بعض كتب ارباب الفناء المتقدمين ووجدت

كلماتهم تدور على ازدراء العبادات وبالجملة انا لم نسمع من خير القرون
ولا من الائمة الموثوقين امثال هذه الكلمات وانما المعيار هو
الشرع المبين فان الدين انما يوخذ منه على نهج الاولين لا من زيد
وعمرو فان القاصر من الحق اصغاف معاضفه على الواصل به وان
الشيطان للانسان عدو مبين وهذا هو الحق الذى لا يمترى فيه
من له عقل سليم ودين مستقيم فان كنت منصفا طالبا للحق تعضه
بالتواجد وان كنت معاندا فلكم دينكم ولى دين وسيعلم الذين
ظلموا اى منقلب ينقلبون ● ولا اتصال باحيان واوقات
● ولا اتصاف باشكال والوان ● لاهذه
لنفى الجنس اتصاله تعالى بالاحيان والاوقات وهذا ابلغ من قوله
ولا اتصال بحيز ووقت للفرق بين نفى جنس المفرد ونفى جنس الجمع وليس
هذا مثل لا رجل ولا رجال فان الاول فيه ابلغ ثم لا بد من تقدير وصف
خلاف لدلالة المقام اذ ليس المقصود نفى مطلق الاتصال والحيز محذوف
والتقدير ولا اتصال كائنا له واوقات ثابت وهكذا الحال جميعا فى الشطر
الثانى والحيز والمكان واحد وهو عند الحكماء اسم للسطح الباطن من
الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعند الاشراقيين منهم هو
البعد المجرد الذى ينفذه الجسم وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم
الذى يشغله الجسم وقد علم من نفى الجسمية انتفاء هذه الامور لانهم
يقصدون مبالغة فى التنزيه فيصرحون بذلك والدليل على ان ليس
له مكان لزوم قدم المكان وقد برهن على حدوثه ولزوم احتياج
الواجب الى الممكن وهو يستلزم كون الواجب ممكنا والممكن واجبا
لان المكان مستغن عن المتمكن والاستغناء عن الواجب يكون اولى
بالوجوب ولانه يلزم التركيب المنافى للوجوب لان انقسام المحل

يوجب

يوجب انقسام الحال فيه واحتمال الجزء الذى لا يتجزى باطل ضرورة
لانه احقر الاشياء واذا انتفى كونه فى المكان انتفى كونه فى الجهة اصلا لان
منتهى الاشارة الحسية فيكون محدب الفلك الاعظم ولذلك المتشابهما
سعا وهكذا انتفاء الاشكال والالوان لانهما لا يكونان الا للجسم والجسمية
وقد تبقنت انتهما بنافيان الوجوب وللمخالفين فى هذا الاصل وهم المجسمة
شبه عقلية ونقلية اما الاولى فبان نفى الشىء عن الجهات الست اعدام
له واذا لابد من الجهة يتعين الفوق والجواب ان هذا اذا كان مادياً
واما اذا لم يكن مادياً فلا كالزمان وايده ما فى المواقف بالانسان الكلى
علمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين وبان كل موجود اما متحيز
او حال فيه ولما بطل الثانى للاحتياج بتعين الاول وبانه اما داخل فى العالم
او خارج عنه فيكون فى جهة ويدعون ضرورة الانحصار فى هذه المنفصلة
والجواب المنع اذ ليس تركبها من النقيضين والجزم بالانحصار انما هو
من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية اما على العناد و
المكابرة او على ان الوهميات كثيراً ما تشبه بالاوليات واما الثانية فكثير
جداً منها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب
وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله يد الله فوق ايديهم وامثال
ومنها قوله عليه الصلوة والسلام ان الله ينزل الى السماء الدنيا و
قوله للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وقوله
ان الله خلق ادم على صورته وان الجبار يضع قدمه فى النار انه يضحك الى
اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك و
الجواب انها ظنيات لا تعارض قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على
ظواهرها فان الاستدلال بالعقل على وجود الصانع وصفاته العلى وقد
مر الاشارة اليه فهى متشابهات يفوض علمها الى الله تعالى جرياً على طريق

الاسلم والاقوى والوقف على الا الله وهو مختار الصحابة والتابعين
وذهاد الامة وهو الظاهر من الاية وانه جاء فى مصحف ابى رضى الله
تعالى عنه هكذا وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم
امنا وفى مصحف عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه هكذا او
ان تاويله عند الله والراسخون يقولون امنا ويؤل تاويلات
مناسبة موافقة لما دل عليه الادلة العقلية كما ذكر وفصل فى
كتب التفاسير وشروح الاحاديث قال فى شرح المقاصد ما بال الكتب
السماوية والاحاديث النبوية تشعر فى مواضع كثيرة باثبوت ذلك من
غير تصريح بنفى ذلك ولو فى موضع وكررت بتاكيد سائر المهمات
مثل وجود الصانع وتوحيده وعلمه وقدرته وحشر الاجساد
مع ان هذا ايضا من المهمات حقيق بغاية التاكيد لما تقرر فى فطرة العقلاء
من التوجه الى العلو عند الدعاء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة
مما يقصر عنه عقول العامة حتى تكاد يجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان
الانسب فى خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق والاقرب الى صلاحهم
ما يكون ظاهرا فى التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو
فى سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء انما هو لكونها قبلة الدعاء
ومنها ما يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار انتهى وهذا
وجه حسن فى غاية الرصانة ومنهاية اللطافة وهو الموافق لقوله تعالى
وما جعل عليكم فى الدين من حرج وانما انه تعالى لا يتصل بزمان اى
ليس يدخل تحت زمان فلان الزمان عندنا يتجدد بقدر به متجدد
فلا يتصور فى القديم وانما عند الحكماء فهو مقدار حركة الفلك
المتجدد فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة فاى تفسير فسر امتنع بثبوته لله
تعالى قال صاحب المواقف لا نعرف احدا من العقلاء يخالفنا فى هذا الاصل

حي سميع بصير عالم الشاء ذو قدرة وكلام غير
الحان لما فرغ عن بيان الصفات السلبية اراد
ان يبين صفاته الوجودية الازلية القائمة بذاته تعالى على مقتضى
تقديم التخلية على التحلية وجمع في هذا البيت صفاته السبعة المتفق
عليها بين الماتريدية والاشعرية واخر التكوين الذي يثبته الماتريدية
فقوله شاء اصله شايء على القلب ثم الحذف وفي ذكر بعضها بالمشتق
وبعضها بميداء الاستقاق اشارة الى زيادة الصفات على الذات كما هو
هو المذهب وتحقيقه انه قد سبق ان لا نزاع في الصفات الاضافية و
السلوب في ان ليس شيء منها وصفا قائما به تعالى وانما النزاع في الصفات
الوجودية فانكرها الفلاسفة والشيعة مع اثبات ثمراتها وغايتها على
الذات والمعتزلة اثبت العالمية والقادرية والمريدية دون العلم و
القدرة والارادة فهي عندهم اعتبارية لا وجود لها في الخارج فهم
يفتخرون بذلك وسموا القائلين بها صفاتية وجمهور المتكلمين على
انها زائدة مغايرة للذات مغايرة حقيقة وعند اهل السنة والجماعة
انها زائدة على الذات بحسب معانيها لا بحسب ذواتها فهي ليست و
لا غيرها وهذا هو الحق المقصد بين افراط وتفريط واثروا ان يقال انها
ازلية قائمة بذاته تعالى دون انها قديمة قائمة معه او مجاورة له للتحرز
عن تعدد القدماء ولو ذكر الان القديم مرادف للواجب عندهم
وعن ايهام التغاير واجتنب الفلاسفة على العينية بان لو كان له صفة
زائدة لكان فاعلا لانها لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لانها لكونها
صفة له والواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا وبان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد اما الجواب على الثاني فلان هذه المقدمة غير بينة ولا مبينة
بل ليست ممكنة البيان واما عن الاول فيمنع بطلان الثاني لجواز ان يفعل شيئا

لانه احوف يائي مثل جاء اصله
جايئ ثم قلب فاخر الباء ثم حذف و
كان هذا القلب فيه قياس التحصيل
مسه
التخفيف بالحذف

ويقبله كالنفس يفعل الادراك ويقبله وعندي منع الشرطية ايضاً
اذ لا علية ولا معلولية وتحقيقه ان صفاته تعالى ليست كسائر الممكنات
معللة لا بالاختيار وهو ظاهر لقدسها ولا بالايجاب بل هي مثل
وجوده تعالى فكما انه لا يجري التعليل في وجوده فكذا في صفاته
بل الواجب ان يقول كما ان الوجود واجب بذاته تعالى فكذلك صفاته
تعالى واجبة بذاته ولا يجترئ على القول بانها واجبة لذواتها او
لامكنة معللة بغيرها فان الاول افراط والثاني تفريط والاقتصاد
ما ذكرناه ويؤيده ان الفلاسفة وان قالوا بعينيتها للذات لكنهم
يقولون ان واجب الوجوب من جميع الجهات يعنون انه كما انه
تعالى مستغن عن الغير في الوجود فهو مستغن عنه في جميع الجهات
على ان الواجب اذا كان ما يقتضي ذاته وجوده والممكن ما يحتاج في
وجوده الى علة مغايرة له لا يكون تلك الصفات واجبة ولا ممكنة
بل يكون واسطة بينهما لان وجودها ليست لذواتها ولا لعلة
مغايرة لها بل لما ليست عينه ولا غيره وفيما ذكرنا مخلص عن كثير من
مفاسد الفلسفة مثل القول بقدم الممكن مع ان القديم والواجب
مترادفان عند المتكلمين لان القديم عندهم هو الذي لم يكن
مسبوقاً بالعدم واما القديم بمعنى عديم الاحتياج الى الغير فلا يثبته
الفلاسفة وبينهما عموم وخصوص مطلقاً والعامة هو الثاني وعلى
خلافه الحادث فانه عند المتكلمين ما يكون مسبوقاً بالعدم واما الحادث
بمعنى المحتاج الى الغير وهو الحادث بالذات فلا يثبته الا الفلاسفة و
العامة هو الاول ويتفرع عليه ان القديم يؤثر ولا يتأثر عند المتكلمين ويتأثر
ايضاً عند الفلاسفة وان الايجاد مشروط بشرايط لو اعتبرت في الصفات
لكان دوراً ومثل القول بكونه تعالى موجباً بالذات وفيه ايضاً حفظ لا صلنا

من

من ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث الى غير ذلك واحتج المعتزلة
بان اثبات القدماء كفر والجواب ان الكفر اثبات القدماء المستقلة
بالذات والوجود لا اثبات ذات وصفات له تعالى وظاهر البيت الثانى
انه لا يلزم تعدد القدماء اصلا وسبحى والعجب كل العجب انهم
يعدون انفسهم من العقلاء وهم غفلاء حيث فروا عن تعدد الصفات
المعنوية القائمة بذاته تعالى وان تكبوا التعدد فى نفس الذات فجعلوها
عبارة عن حقيقة العلم وحقيقة القدرة وحقائق اخرى ولم يجوزوا تعلق
العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور الى غير ذلك وجوزوا تعلق نفس الذات
بتلك المتعلقات القديمة والحادثة ورضوا ان يجعلوا ذات الله تعالى عاريا
سانجا عن صفات الكمال فاتبعوا اهواءهم مايشتهون وتقولوا على الله ما
لا يعلمون وقد قال الله تعالى فى كتابه المجيد يعلم الله وان الله هو الرزاق
ذو القوة ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه
سيجزون ما كانوا يعملون واما التوفيق من الله تعالى ولنا فى اثبات كونها
زائدة على الذات انه لما ثبت انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك فقد ثبت
ان له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لان صدق المشتق على شئ
يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له سواء كان ذلك الماخذ معنى مصدريا او
مبدأ له وقد نطقت النصوص به ايضا كما سمعت وكيف يجوز العقل بانه
عالم لا علم له وقادر لا قدرة له بمنزلة ان يقال انه اسود لا سواد له و
ايضا العالم وذو العلم مترادفان ولا شك فى تغاير المضاف للمضاف اليه
لكن لما كان التغاير بين ذات وصفة وكان وجود الصفة هو بوجود الموصوف
حكمنا بان التغاير بمجرد المفهوم لا بحسب الذات والوجود وسبحى توضيح
انها لا هو ولا غيره واما انها قائمة بذاته تعالى فلانها صفاته الحقيقية و
صفة الشئ لا يقوم الا به واما ازلية فلان القائم به تعالى يجب ان يكون ازليا

لامتناع قيام الحوادث به تعالى كما سبق بانه هذا هو الكلام في عموم
الصفات واما الكلام في خصوصها فذكر اولا ما هو كالمقدمة لها وهو
ان ما يتوقف عليه ثبوت الشرع لا يمكن اثباته بالشرع اى بالكتاب
والسنة لما قبل ثبوت الشرع ولا بعد ثبوته للزوم الدور المحال و
يتوهم انه يجوز اثباته بعد ثبوت الشرع واستقر ارشمس النبوة في اوج
الحقائق وهو وهم اذ لا فرق بينهما في لزوم الدور عند اثبات الشيء بما
يتوقف عليه نعم يسمع من بعض المحققين اثبات صفة الكلام له تعالى باجماع
الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام الآن الظاهر ان ذلك
عنده مبني على منع توقف ثبوت الشرع على الكلام بناء على ان صدق الشيء
انما يتوقف على مطلق المعجزة لا على اعجاز القرآن بخصوصه ولا يتوقف على اخباره
تعالى بانه رسول من عندي صادق في دعواه ضرورة انه لا فرق بينه وبين
قول الرسول انا رسول من رب العالمين والتحقيق في هذا الباب انه
نزاع في ان ثبوت الشرع يتوقف على تصديق النبي المتوقف على دلالة
المعجزة على صدقه لان ذلك هو الحكم في القضية القائلة بان رسول الله
رب العالمين وعلى معرفة الله تعالى الذي هو في قوة موضوع القضية
ولا شك ان الضرورة انما يندفع بمعرفة وجوده وحيوته وقدرته
وارادته وتكوينه العالمين لوجوب تميز الموضوع عند السامع و
اما باقي الصفات من علمه وسمعه وبصره وكلامه تعالى وان كان مما
يعرض في ضمن اتصافه بالكمالات وخلقه السموات الآن المدعو
اليهم لا سيما العوام يمكن لهم الجزم بالقضية المذكورة وان لم يعرفوا
تفاصيل ذلك فبعد تحصيلهم التصديق بالنبوة يستوصفون الله من
ذلك النبي الثابت صدقه بالمعجزة كسائر اصول الدين وفروعه ومن ذلك
ترى بعض المحققين تارة يصرحون بان ثبوت الشرع يتوقف على تصديق

النبي ووجود الصانع وصفاته العلية مطلقاً وتارة يقولون بانه لا يتوقف
على صفة الكلام والسمع والبصر بل على صفة العلم ايضا لجواز تصديق
الرسل بالمعجزات ثم يحصل العلم لهم بكل ما اخبر الرسل وان لم يخطر ببالهم
اولا كون المرسل عالما سميعا بصيرا متكلما هذا وقد قال شارح المقاصد منع
التوقف في العلم مكابرة هذا وتحقيق التفصيل فان العقول متفاوتة
فمنها ما هو في اعلى الطبقات لا يقع الا باليقين فلا شك ان ايمانه بتصديق
رسالة الرسول قبل طلب المعجزة على رسالته يتوقف على تحصيل معرفة المرسل
كما هو حقه من وجوده واستغنائه عن العالم واحتياج العالم اليه و
اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن النقصان بمقتضى استعمال عقله الكامل
سواء كان بالتذكير او بصرافة فكره الصائب ومنها ما هو وسط الطبقات
يقنع من اليقين بقدر ما يتيسر له فايمانه بالرسالة بدلالة المعجزة عليها
يكفي فيه معرفة وجود الصانع وكونه خالق السموات والارضين وما
يتضمن ذلك من اوصافه تعالى بلا تفصيل ومنها ما هو في ادنى الطبقات
يكتفي بالتقليد الصرف لعدم القدرة على الاستدلال فالظاهر ان ايمانه
بالرسالة يحصل بمجرد دلالة المعجزة على صدق النبي بتعلم من الذي امن برسالته
كل ما يجب علمه وعمله من اصول الدين وفروعه حيث ما يساعده عقله
فعنده يكون كل الواجبات بالتقليد الصرف وبالجملة الواجب ان لا
يقصر في اثبات الصفات العقلية على الادلة السمعية لعدم الجزم بحصول
الايمان بتصديق رسالة النبي من غير تحصيل المعرفة بالله تعالى وصفاته
نعم الظن الغالب قبول الايمان بمجرد التصديق بالنبوة بدلالة المعجزة و
معرفة وجود الصانع بل لا شك ان ايمان الاكثرين من هذا القبيل اذ
توقف صحة ايمانهم على معرفة تفاصيل الصفات تضييق وحرج وذلك مدفوع
في الدين اذا عرفت هذا فلا علينا ان نستدل بالادلة السمعية بعد

الاستدلال بالادلة العقلية على الصفات فنقول لما كان الاستدلال على
الصفات منحصراً في طريقة الانبية اى الاستدلال بالاثر على المؤثر وجب
تقديم بيان صفة التكوين على الكل اذ به يهتدى على ثبوت سائر الصفات
لكن لما كان التكوين متنازعاً فيه بانه صفة مستقلة غير القدرة والارادة
او راجعة اليهما اخره المصنف فبدأ بالقدرة وهى عند اهل الكلام
عبارة عن صحة الفعل والترك حتى يستعملون القادر في مقابلة الموجب
بالذات وبهذا المعنى لا يثبتون الفلاسفة باسترهم وقدرة الله تعالى عن
لانهم يقولون انه واجب المشية وينفون الاختيار عنه تعالى لقولهم بقدم
الكائنات وظاهر ان القديم لا يصح ان يسند الى المختار لان القصد والاختيار
يجب ان يتعلق بالمسبوق بالعدم وبيانه ان الله تعالى قادر مختار والا لزم احد
المفاسد الاربعة اما نفى الحادث على الاطلاق او عدم استناده الى المؤثر او
التسلسل او تخلف المعلول عن المؤثر التام وبطلان اللوازم يستلزم
بطلان الملزوم الذى هو الايجاب فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قادراً
مختاراً اما بيان الملازمة فلانه اما ان لا يوجد حادث اصلاً او وجد فان
لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند الى مؤثر او يستند
فان لم يستند فهو الامر الثانى وان استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او
ينتهى فان لم ينته فهو الامر الثالث وهو التسلسل وان انتهى الى قديم
فلا بد من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة دفعاً للتسلسل فيلزم الرابع
وهو تخلف الاثر عن المؤثر الموجب القديم واما بطلان اللوازم
فالاول بالضرورة والثانى لما تبين من احتياج الممكن الى المؤثر والثالث
لما ثبت من بطلان التسلسل والرابع فلاستلزامه قدم الحادث او حدوث
القديم قال الشارح الابهرى وهذا برهان بديع تفرد به المصنف وهو
صاحب المواقف لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم والثانى من الادلة

ان حقيقة التاثير ايجاد المعدوم وان كان المعلول قديما فلا تاثير ولا تاثر
فهو فى الحقيقة تعطيل للصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا والثالث
انه سيأتى بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وعوارضه ولا شك ان
الحادث انما يستند الى القديم بالاختيار والا لزم اما التخلف او قدم الحادث
او عكسه والكل ظاهر البطلان والرابع من وجوه الاستدلال ان اختلاف
الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل وغير ذلك
لابد ان يكون لمخصص وذلك المخصص لا يجوز ان يكون امرا مشتركا بينهما
لاستواء نسبة الى الكل بل امر متميز فتنقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او
ينتهى الى قادر مختار والاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب والخامس انه
لو كان الواجب تعالى موجبا للعالم لكان من لوازم الذات فيمتنع بانتفائه
والتالى ظاهر البطلان لان انتفاء الممكن ممكن لكن انتفاء الواجب محال ففى هذه
الادلة كلها بطلان مذهب الخصم اما ابتداء او انتهاء واثبات المذهب الحق و
هو كونه تعالى قادرا مختارا هذا وقد تمسك فى اثبات هذا المطلب الاعلى بالاجماع
والنصوص القطعية من الكتاب والسنة على ما سمعت طريقته ثم المخالفون
فى هذا الاصل الاعظم فرقتان 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 لدوران الحوادث السفلية
معها والجواب ان الدوران لا يفيد العلية وسيجىء من الناظم ردهم ونبين
هناك ان شاء الله تعالى الثالثة الثنوية والمجوس قالوا الله تعالى لا يقدر
الشر والاجسام الموذية 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 القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه و

بدونه جهل والجواب مامر في رد المجوس والثنوية الخامسة ابو القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومتبعوه قالوا لايقدر على مثل فعل العبد حتى لو
حرك جوهر الى الخير 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 الماهية
فانتفاؤها في فعل الباري تعالى لايمنع التماثل السادسة الجبائية واتباعه
قالوا الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمانع عند تعلق الارادتين
بالضدين فانه ان وقع كل منهما يجتمع النقيضان او لا كل منهما فيرتفع
النقيضان او احدهما فلا قدرة للاخر والجواب انه قد يبرهن على ان لا تأثير
لفعل العبد اصلا ومن غاية جهلهم انهم بعد هذه الخطة لايقنعون
بها ويجعلون تأثيره معارضا لتأثير الواجب تعالى حتى يجوزون التمانع
بينهما قاتلهم الله انى يؤفكون فالمذهب الحق من اهل السنة و
الجماعة ان ماسوى ذات الله وصفاته من الموجودات واقع بقدرة
الله وارادته ابتداء بحيث لامؤثر سواه للنصوص الدالة اجمالا على
انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض
وما فيهما من الجواهر والاعراض ولاستواء نسبة المقتضي والمصحح الى
الكل فان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح لتعلقها هو امكان المقدور
ثبتنا الله بالقول الثابت وعصمنا عن الزيغ الى المذاهب الباطلة وامتا
علمه تعالى فمتفق عليه بين المتكلمين والحكماء وانما نفاه شرذمة من
قدماء الفلاسفة لايعبؤ بهم ولنا في اثباته وجهان الاول ان فعله
تعالى في غاية الكثرة ونهاية الاتقان وكل من فعله كذلك فهو عالم امتا
الصغرى فظاهرة لمن نظر في الافاق وفي انفسهم وانواع الحيوانات
وما هديت اليه من مصالحها ومن لم يقنع بذلك فعليه علم التشريح

وعلم

وعلم الهيئة الكاشف عن دقائق الصنع في العالم الاصغر والاكبر و
امّا الكبرى فمن الضروريات لا يقال كيف يكون ضروريا وقد اسند
الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان الى قوة عديمة الشعور سمّوها
بالصورة لانّا نقول المراد اشتمال الاثار والافعال على لطائف الصنع
وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال والعلم بان فعل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري لا سيما اذا
تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز والوجه الثاني انه
تعالى قادر قدرة تامة اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
الا مع العلم بالمقصود وهذا ضروري قال في شرح المقاصد ثم المحققون
من المتكلمين على ان الاستدلال بالقدرة والاختيار اوكد واوثق من الاستدلال
بالاتقان والاحكام لتوقف الثاني على الاول اذ لا يتم الا ببيان انه قادر مختار
اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فنرجع طريق الاتقان الى
طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب والاظهر عندي الاستدلال
بالقران البالغ بلاغته حد الاعجاز مشتملا على دقائق المعاني ولطائفها بحيث
عجز عن ادراكه العلماء الراسخون فهو ادل دليل واعدل شاهد على كمال
علمه واحاطته بالجزئيات والكليات على وجه الابلغ ولا شك في صحة كونه
دليلا عند الخواص واما العوام فلهم التقليد بهؤلاء وقد عرفت جواز
التمسك في 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 تمامية مقدماتهم وانى تسوية
بين الواجب والممكن في صفة العلم والله اقضاء على علم الكليات لكنهم
فلاسفة لم يلتزموا دينا ولا ملة خذلهم الله ومن تبعهم من المتسمين

بالاسلام ثم المخالفون في هذا الاصل وقد ست ايضا الاولى بعض الدهرية
يقولون لا يعلم نفسه لان العلم نسبة لا تصور الا بين شيئين متغايرين و
الجواب ان العلم صفة ذات نسبة ولو سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في علمنا بنفوسنا الثانية بعض قدماء الفلاسفة يقولون لا يعلم شيئا
اصلا والا يعلم نفسه اذ يعلم انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه والتالي
باطل لما مر في الفرقة الاولى والجواب ما مر من بطلان ما ذكروه في انه لا
يعلم نفسه الثالثة من قال انه لا يعلم غيره مع علمه بنفسه لاستلزامه
الكثرة في ذاته بعدد المعلومات والجواب ان الكثرة في التعلقات
والمتعلق القائم بذاته تعالى واحد بسيط لا غير وهكذا في سائر الصفات
الرابعة الفلاسفة قالوا انه لا يعلم الجزئيات 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 المتناهي و
الجواب 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 و
للمعلومية هو كونه مفهوما من المفهومات الواجبة والممكنة
والممتنعة ونسبة الذات الى الكل على السوية فلا يخصص مخصص

ببعض

ببعض دون بعض لمنافاته الوجوب والغناء المطلق واما ارادته
تعالى ايضا صفة حقيقية ازلية قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة
من شانها تخصيص احد المقدورين فكان المختار ينظر الى الطرفين
والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده والدليل على ثبوت تلك الصفة
ان نسبة القدرة الى الضدين سواء وكذا نسبة الفعل الى جميع
الاوقات سواء وعلى هذا القياس في اعراض الحادث فلابد ممن
مخصص يعينه بالوجود والوقت وخصوصيات الاعراض والا
لزم ترجح احد المتساويين لا لمرجح ولا يكون العلم مطلقا مرجحا
فانه وان كان مقدما على الارادة الا انه تابع للوقوع المتاخر عن الارادة
اى بعلمه كما يقع ضرورة ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء
كالقدرة وذلك المخصص هو الارادة ولما كان الترجيح من شان
هذه الصفة وذاتها ولو للمساوى بل المرجوح لم يكن لها تخصص
اخر وكان وجوب الجانب المراد بالاختيار فان الارادة ترجح الى ان
يبلغ حد الوجوب فيوجد فمثل هذا الوجوب لا ينافى الاختيار و
بما قررنا كون العلم تابعا للوقوع لا يرد علينا ما اورده الحكماء
من ان ذلك في العلم الانفعالى وعلمه تعالى بما سيوجده فعلى وذلك
بان يتعلق العلم بالحادث على وفق ما يخصصه الارادة مثلا الله
تعالى يعلم بعلم ازلى ان زيدا في وقت كذا يصرف ارادته الجزئية
الى تحصيل الايمان بالله تعالى فيخلقه الله تعالى على وفق عزيمته وهذا
لا ينافى كون علمه تعالى فعليا على ان الضرورة حاكمة باستواء
نسبة العلم والقدرة الى الضدين فلا يكون شئ منهما مخصصا
وان كان العلم فعليا وانما الترجيح والتخصيص بصفة الارادة لا
يقال الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم

٢ اى يمكن لها ذلك الترجيح المتعلق
باحد الضدين لا ان الترجيح المتعلق
بوجود زيد مثلا بعينه تقتضى ذات
الارادة فاندفع قول الايجاب كما لا
يخفى منه

لانا نقول لانسلم ذلك فان لها تعلقا حادثا هو الزائل بعد الايجاد
ولذلك لا يلزم قدم المراد بالارادة القديمة على ان التعلق القديم
بوجود الحادث في وقته امر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتصف
بالقدم الا مجازا او للفرق والاقواد تفاسير شتى للارادة لا اسا
لها وابنا تركها مع ردها اولى واما انه تعالى فهو مما 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 الصفة توجب صحة العلم
والقدرة وقد ينبه على ثبوتها بانه عالم قادر وكل عالم قادر حي
بالضرورة قال ابو الحسين المذكور من تفاوت 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 والمعنى لا يمكن ان يكون عين الذات

وهي ان الارادة عند
الفلاسفة العلم بالنظام
الاكمل المسمى عندهم بالعناية
وعند الكعبي ارادته تعالى
لفعله العلم به ولفعل غيره
الامر به وعند المحققين من
المعتزلة هي العلم بما في الفعل
من المصلحة وعند الجبائية
صفة زائدة قائمة لا بعلم و
عند الكرامية صفة حادثة
قائمة بذاته تعالى وعند ضرار
نفس الذات وعند النجار صفة
سلبية وهي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه

ولا

ولا قائماً بذاته ولا قائما بغير موصوفه ولا يمكن عد اثباتها له تعالى لان
نقائضها نقائض يجب تنزيهه تعالى عنها وقدم البحث في صدر المسائل
بحيث يعينه اليقين على الفطن المنصف وما نفاه من الاولية ليس بسديد
لان كون الصفة الواحدة البسيطة التي تكون مبدء الكثرة 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 و
ترك العناد والاعتساف 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 الكل 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 لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن
لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري تعالى بهذه الصفات لزم ان يكون
الانسان بل غيره من الحيوانات الجماد اكمل منه وهو باطل قطعا
قال في شرح المقاصد والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في مثل
هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في
القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمينان ببعض الوجوه
دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها ثم لا يلزم من قدمهما قدم

المسموعات والمبصرات لانّ لهما تعلّقات حادثة كسائر الصفات
على امام لا يقال الاحساس بهما مشروط بالقوى الجسمانيّة وهي على الله
تعالى محال كما مرّ لانا نقول لانسلّم انّ الاحساس مشروط بما ذكرتم
في الشاهد فضلا عن الغائب والحجّة على الاشتراط سوى جرى العادة
في الحيوان ثمّ هما عند الجمهور صفتان مخصوصتان مغايرتان للعلم
وعلى قاعدة الشيخ الاشعري في الاحساس من انّه علم بالمحسوس نقول
انهما صفتان راجعتان الى العلم اما على انّه حقيقة واحدة لها تعلّقات
كثيرة او على انّه انواع مختلفة كالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات الى
غير ذلك قال امام الحرمين التصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف
الباري تعالى بالادراكات الاخص من الادراك المتعلّق بالطعوم والروائح و
الحرارة والبرودة وغير ذلك مع وجوب التنزيه عن الآلات الجسمانيّة
التي يحتاج اليها في الادراك بها لكن لما ورد الشرع بالاطلاق عليه بانّه سميع
بصير وكلّم انّه شاهد ذائق ماسّ تقتصر عليهما في الاطلاق وقال بعض
الفضلاء النفس الانسانيّة التي هي من عالم الملكوت رافعالها الروحانيّة
لما كانت منغمسة في تدبير البدن احتاجت فيما هو اقوى الادراكات و
هو ادراك نفس الشيء الى معاونة مدرك اخر وهو الحسّ ولا يبعد ان يقع
نفس قويّة تفي قوتها بجانبي التدبير رافعالها الروحانيّة 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 في
مريّة ان الموجود المفيض لمطلق الوجود بريء عن الحواسّ مع حصول
المدركات له بلا واسطة شيء وانما لم يتصف بالذوق والشمّ واللمس لتوقفها
على الملاقات على اجرى العادة دون السمع والبصر ولذلك ورد في الكتب
السماويّة صفة السمع والبصر لله تعالى دون الباقية انتهى بمعناه واما انه

تعالى

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 و
عرفا فان المتحرك ما قام به الحركة لا خالق الحركة والاجماع اطلاقه عليه تعالى
ولو لغة وهو باطل اتفاقا فبالتواتر 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 الحي 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 في كون الباري تعالى
متكلما وانما الكلام في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه ولنصورهما هنا
قياسين متعارضين بحسب الظاهر حتى يتبين منه المذاهب احدهما ان
كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى قديم فكلامه قديم وثانيهما
ان كلامه تعالى مؤلف من الاجزاء المرتبة وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه
حادث فذهب اهل الحق الى حقيقة كل من القياسين لقولهم بقدم النفسي
وحدوث اللفظي بناء على ان كلام الله تعالى اسم مشترك بينهما لا انه حقيقة في
الاول ومجاز في الثاني وفرقوا بينهما في الاضافة ففي الاضافة في الاول كونه صفة
الله تعالى وفي الثانية انه مخلوق الله ليس من تاليفات المخلوقين بالاكتساب فعلى
هذا الايصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله
تعالى بل هو المعجز المتحدى به ويجب ان يحمل كلام الناظم في توصيف الكلام بقوله
غير الحان على الكلام الذي هو صفة له تعالى وهو الكلام النفسي ووافقنا
الحنابلة في صغرى القياس الثاني فقط وهذا في الظاهر لا في الحقيقة كيف وهم
يقولون ان كلام الله تعالى مع كونه مركبا من الاجزاء المرتبة والحروف صفة له
تعالى قديم قائم بذاته والكرامية كذلك الا انهم قالوا بحدوثه قائم بذاته

تعالى والمعتزلة قائلون بالقياس الثاني وقادحون في ضوء القياس الاول
فهو عندهم مخلوق يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ و
جبريل والنبي عليهما السلام فالخلاف بيننا وبين المعتزلة في التحقيق
عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فنحن نثبته وهم ينفونه ويقولون
القرآن هو الكلام الحسي لا غير قال في شرح المقاصد وعلى البحث والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل عن مناظرة ابي
حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى ستة اشهر ثم استقر رايهما
على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر انتهى وباقي الكلام سيجيء عند بحث
الناظم عن الكلام تفصيلا ان شاء الله تعالى فانه قد يبحث عن الكلام وعن
العلم والقدرة والارادة ايضا وانما اطنبنا بعض الاطناب في مباحث الصفات
لانها من امهات اصول الدين ورحم الله تعالى علماء الدين لم يهملوا في امثال
هذه المباحث شيئا مما لا بد منه وانما القصور في النظر ينشج ببعض الوهميات و
يزعم ان ذلك قصور منهم وكثرة القدماء غير لازمة
اذ لم يكن غيرها في 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 واضافة عين الى يقظان ليست من اضافة الموصوف الى الصفة
لفقد المطابقة في التذكير والتانيث اللهم الا ان يشترط صحة الوصفية
الاصلية في الاضافة بان لا يكون العدول عن التركيب الوصفي تحقيقا و
الاولى ان يقدر موصوف مضاف اليه والتقدير في عين جمع او قوم يقظان
بالكسرة الاتباعية او التنوين لضرورة الوزن ولا يخفى ما فيه من التكلف
لفظا ومعنى وكانه اراد توصيف العين باليقظة الا ان الضرورة ابعدته

احترازا عن الحكماء فان القديم عندهم ينقسم الى القديم بالذات وهو الذي لم يحتج في وجوده الى غيره وهو الواجب تعالى والى القديم بالزمان وهو ما لم يكن مسبوقا بالعدم على قدم الزمان ووجوده عندهم منه

بان يقول في عين يقظ منه منه

لان القصيدة على النون المكسورة بالاشباع في بعض الابيات وبالتنوين في بعضها منه

اما لفظا فظاهر واما معنى فلان الحكم بعدم الغيرية لا يكون في العين اللهم الا ان يراد بها البصيرة منه منه

فلو

فلو قال بدله في قلب يقظان لكان اقل تكلفاً وهذا البيت جواب
سقدّر تقديره انّه لو كان له تعالى صفات موجودة زائدة على ذاته
تعالى يلزم كثرة القدماء والتالي باطل الكفر النصارى بالاتفاق لقولهم
بالثلثة وجواب الناظم لمنع الملازمة بسند نفي المغايرة يعني انّ تلك
الصفات ليست مغايرة لذاته تعالى بحيث يصحّ الانفكاك بينهما فلا
يلزم قدم الغير ولا تعدّد القدماء بل لا يلزم التعدّد والتكثر الا بحسب
المفهوم وذلك التفصيل في المنع بانّه ان اريد بالقديم الموجود المستقل فالملازمة
ممنوعة وان اريد ما هو اعمّ منه ومن اللازم لذاته تعالى لزوماً ضرورياً
فبطلان التالي ممنوع لانّ المستحيل تعدّد الذوات الواحدة المتصفة
بالصفات المتعدّدة فالمستحيل غير لازم واللازم غير مستحيل والمحقق
اختار الاوّل وعليه المشايخ لانّ القديم عندهم هو الازلي القائم بنفسه
المرادف للواجب ولذلك يقولون الله تعالى قديم بصفاته ولا يقولون
انها قديمة لئلا يذهب الى انّ كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ثمّ لمّا كان المقصود نفي لزوم التعدّد والتكثر اكتفى بنفي الغيرية والا
فالمذهب انها لا هو ولا غيره وقد اشار الى نفي العينية ايضاً باثبات
الصفات زائدة على الذات اما نفي العينية فلانّ الذات قائم بنفسه و
الصفة ليست كذلك فلا يكون عينه واما نفي الغيرية فلانّ الغير لا
اقل يصحّ انفكاكه ولو في الجملة وما يكون مقتضى الذات لا يصحّ ان
يكون كذلك قطعاً فليسا غيرين بحيث يرتفع التعدّد في المفهوم ولا
غيرين بحيث يتعقل الانفكاك بل هي واسطة بينهما ومحصّله نفي كمال
العينية والغيرية وهذا القدر من نفي الغيرية كاف في المقصود وهو
نفي التعدّد والتكثر بحسب الوجود المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
والى هذا يؤول كلام صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا

غيره بحسب الوجود كما في سائر المجعولات ومقصوده التنظير لا انها
من المجعولات 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 المجعولات بالموطاة لان الصفات من لوازم
الذات ومقتضياته المساوية فلا يصح الانفكاك من الطرفين فلا يقاس عليه
غيره نفي التسلسل جمعا او سعاقبة افاد
قدرة ذي صنع واتقان البيت لاثبات كونه تعالى قادرا
مختارا والمشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه
انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختار
وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدم
وقوعه ويفرق من الموجب فرقا جليا لانه الذي يجب عنه نظرا الى ذاته
بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق عليه انه ان شاء ترك كالشمس في
الاشراق والنار في الاحراق وهذا قول الفلاسفة باجمعهم خذلهم
الله ومعنى البيت الحكم ببطلان التسلسل سواء كانت احاد السلسلة
مترتبة مجتمعة كما في سلسلة العلل او متعاقبة كما في سلسلة المعدات
يفيد المطلوب واسناد الافادة الى الجزء الاقرب من الدليل يجان كما
سبق مثله الا كما يزعمه الفلاسفة من قصر بطلان التسلسل في الاول
بناء على اشتراطهم في اجراء البرهان التطبيقي الذي هو كالعلم في ابطاله
الاجتماع في الوجود وعند المتكلمين يكفي فيه الترتب والوجود ولا
يشترط الاجتماع فيه كما بين في محله وقد سبق ادلة اثبات القدرة
تفصيلا والبيت ينطبق الدليل الرابع منها انطباقا ظاهرا او تقريره انه
تعالى قادر مختار اذ لو كان موجبا يلزم التسلسل في استناد الحادث اليه

والظان هو المحقق
سعد الدين والتابع
له هو جلال الدواني

مسه
مسه

والا لازم

واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان اختلاف الاجسام
بالاوصاف وغيرها لابد لها من مخصص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وذلك المخصص امر متميز قطعا والا لم يصلح للترجيح فننقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى قادر مختار وهو المطلوب
وهذا الدليل يتوقف على اثبات حدوث ما سوى الله وصفاته كما
يبرهن عليه وكذلك يتوقف عليه اذا قلنا لو كان الباري تعالى
موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي بين البطلان بيان الملازمة
انه لو حدث لتوقف على شروط حادث لامتناع استناد الحادث الى
الموجب بالذات بلا واسطة وذلك الحادث الى الحادث اخر فيتسلسل
وبطلانه يوجب المطلوب واعلم ان التسلسل انما بطل في الامور المتعاقبة
ايضا لم يرد عليه المنع مستند بان الحادث اليومي يجوز ان يستند الى
حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وقدم بطلان
ذلك تفصيلا في ضمن ابطال تعاقب الصفات الحادثة عند بيان امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى ثم لا يخلو قوله قدرة ذي صنع واتقان
عن الاشارة الى ان صانع العالم وسقفه على ما فيه من لطائف النظام
ودقائق الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وبداهة
العقل وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
بلى وهو الخلاق العليم كما استدل على علم المؤثر
بتقن افعاله ارباب ايقان
الجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر المبتدا محذوف والما مصدرية
والتقدير برهن هذا الاستدلال وهو الاستدلال بنفي التسلسل على ثبوت
القدرة نظير استدلال اصحاب ايقان وهم اهل السنة بما شاهدوا
من الايقان والاحكام في افعاله وعجايب صنعه على اثبات علمه تعالى

ووجه التشبيه بين الاستدلالين كونهما عقليتين ذاتيتين 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 اخر على ثبوت
العلم لان التأثير هو الخلق والايجاد وهو موجب علم الخالق و
الموجد 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 او معدومة ممكنة او ممتنعة ليس بحصول الصور لا في
ذاته تعالى ولا في غيره ولا بالحضور حضور نفس العالم عنده بان
يكون الصورة ودو 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 الافاضل واعترض على
المتكلمين بانهم ينفون الوجود الذهني مع اثبات علمه تعالى بالمعدومات
الصرفة بل ذلك النحو يحصل بذلك التعلق فانه تعالى يعلم المعدوم في
حال عدمه معدوما وفي حال وجوده موجودا من غير تبدل في علمه
ولو تبدل المعلوم في ساعة سبعين مرة وكيف لا وايجاد ما لم يعلم
ممتنع عقلا وما قاله من توقف العلم بالوجود الذهني فغير سديد في
علم الله تعالى كيف والاذهان مطلقا اسافلها واعالبها محدثة على المذهب
الحق فكيف بتصور توقف القديم على الحادث

وعلمه بالزمانيات قاطبة لا يقتضي فيه توقيتا بازمان

اعلم ان الفلاسفة باسرهم قالوا انه تعالى لا يعلم

وهو جلال الدوا

المخبرات المتغيرة وشبهتهم في ذلك ان العلم بالحالة الاولى اما ان يزول
عند العلم بالحالة الثانية او يبقى بحاله والاول يوجب التغير في ذاته
والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنهما وقد مر
الجواب عنه بان التغير والتعلق والاضافة فلا محذور قطعا واراد
الناظم ان يجيب عن ذلك بما اجاب به مشايخ المعتزلة وكثير من محققي الاشاعرة
وهو ان علمه تعالى بانه وجد وبانه سيوجد واحد حقيقة فانه اذا
علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه
دخل البلد الآن لامتناع الفصلة عليه وتوجيهه ان علمه تعالى لما لم يكن
زمانيا اي داخلا تحت الزمان ومقيدا به بل كان متعاليا عنه ازليا
محيطا بالزمان كان مستمرا على حالة واحدة غير متغيرة تغير المعلوم
كالعلم بالكليات فلا ينسب اليه الزمان بالمضي والحال والاستقبال كما
انه تعالى لم يكن مكانيا لا ينسب اليه تعالى من المكانيات بالقرب والبعد
والتوسط فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى بلا وقاتها و
ليس في علمه كان وكائن وسيكون لان علمه ازلي وشان الازلي ان يكون
متعاليا عن تلك العوارض بخلاف العلم الحادث فانه موقت معين
بتلك الاوقات حتى ان من يثبت لعلمه تعالى بالحوادث تعلقين تعلقا في
الازل وقت الحدوث يكون التعلق الثاني موقتا ماضيا وحالا ومستقبلا
وبذلك لا يلزم التغير ايضا في صفة العلم بل في تعلق الحادث والقائلون
بذلك هم جمهور الاشاعرة ومن تبعهم من غيرهم وزيف هذا الجواب
ابو الحسين البصري من المعتزلة بوجوه ثلثة حاصلها ان اختلاف
المعلوم بالحقيقة والشرط وبامكان العلم باحدهما مع الجهل بالاخر
يبطل عينية العلمين المتعلقين بهما لان اختلاف المعلومين باحد الوجوه
الثلثة يوجب اختلاف بهما والظاهر ان التزييف على القول بان العلم اضافة

لان حقيقة انه سيقع غير حقيقة
انه وقع وان شرط العلم بانه سيقع
الوقوع وشرط العلم بانه يمكن العلم بانه
عدم الوقوع مع الجهل بانه سيقع
وقع مع الجهل بانه
يعلم انه سيقع مع الجهل بانه
وقع على عكس الاول

وتعلق بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة لا على
القول بانه صفة حقيقية تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرات
ينكشف بها الصور فلا تتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآت
بتغير الصور ولا يبعد القول بان الاضافات والتعلقات من
عوارض تلك الصفة لا تتغير تلك الصفة بتغيرها قطعا ومن
ههنا وجه بعضهم كلام الفلاسفة بانه لا يعلمها على وجه
جزئي وانما يعلمها على وجه كلي غير متغير بتغيرها لعدم دخوله
تحت زمان مختلف لكن استدلالهم السابق يكذب هذا التوجيه
لانهم علللوه بان العلم بالجزئي يوجب التغير في ذاته على ان الجزئيات
ليس اختلافها من جهة الازمنة فقط بل بحسب اختلاف عوارضها
مطلقا تختلف ايضا وقد اعترض عليهم بعض المحققين بانهم
زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصية
معلولها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة واذعوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه
التغير في ذاته فهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا
فان الجزئيات معلولة له تعالى كالكليات فلزم بين
قاعدتهم المذكورة علمها ايضا لكنهم تجاوزا في دفعه الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير وهذا لا يستقيم في المعلوم
العقلية ويبطل التوجيه المذكور ايضا انهم لا يقصرون هذا
القول بالجزئيات المتغيرة بل هم قائلون بانه لا يعلم الجزئيات
المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها
لان ادراكها انما يكون بالات جسمانية ففي الجزئيات المتغيرة مانعان
وفي المتشكلة الغير المتغيرة مانع واحد وهو الاحتياج الى القوى

وهو محقق الطوسي في شرح الاشارات منه

وقع في عبارة الناقل وهو السيد الشريف في شرح المواقف لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فغيرته الى ما ترى لانهم ينفون الصفات ويثبتون الذات مجردة عارية عنها منه

الجسمانية

وهو الحلال الدوانى فى شرح
العقائد سمه منه

الجسمانية حتى انهم قالوا اذا لم يكن الحركات متغيرة ولا متشكلة فانها
يعلمها اذ لا محذور فيه من التغير والتشكل مثل ذاته تعالى وذوات المجردات
وبعض الفضلاء وجهه بانه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق
التخيل لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من
فرض الاشتراك وهذا التوجيه بين السقوط ايضا لان التشخص و
التعين بحيث لا يقبل صحة اشتراك الغير فيه مما يجب ان يثبت له تعالى
والا لا يكون ذلك علما بمعين على وجه التعيين وبالجملة ان بعض من ادعى
الانتساب اليهم يريد التوفيق بين كلامهم والشريعة لكنهم انى
يتيسر لهم ذلك وليس هذا اول قارورة كسروها فى الاسلام

وليس يخرج شئ عن ارادته — لكنه قط لا يرضى بكفران

فاعل يخرج ضمير مستتر راجع الى شئ موخر لتقدمه رتبة
لانه اسم ليس وتقديم الاخبار على الاسماء جائز فى باب كان وان لم يجوز
ابن درستويه فى ليس خاصة وجملة يخرج خبر ليس وجعل ليس
لمجرد النفى ملغى عن العمل خروج عن قانون النحو وقط بفتح القاف وضم
الطاء المشددة مختصة لتاكيد الماضى المنفى واستعمالها مع المستقبل
لحن غير جائز لانه بمعنى القطع والمنقطع هو الماضى وفى البيت شذوذ
اخر وهو تقديم التاكيد على المؤكد ولا يركب امثاله الا لضرورة الوزن
ومعنى الكفران جحود النعمة فيعم الكفر الذى هو ضد الايمان والخروج عن
الطاعة مطلقا وهذا المعنى هو المراد ههنا وانما لم يقل بعصيان مع انه
اظهر فى العموم تلميحا الى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا البيت لبيان
شمول ارادته تعالى لجميع المكونات من الجواهر والاعراض ومن المفردات
والمركبات مما فى حدوثه دخل للعباد او لا حسن فى ذاته وقبيح فكل ما اراده
كائن وكل كائن فهو مراده كما هو المذهب الحق المشار اليه فى الحديث ما

شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وفي القرآن وما تشاؤن الا ان يشاء
الله وفيه رد على جمهور المعتزلة حيث ذهبوا الى ان الشرور والقبايح
ليس بارادته 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 يتصور 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 وخالقه لنا
في اثبات ارادته الكائنات انه تعالى خالقها والخلق لا بد له من الارادة
لان الترجيح والتخصيص في احد المقدورين انما يكون بالارادة كما عرفت
واما ان كل ما اراده فهو كائن لانه لو تعلق ارادته ولم يقع كان ذلك
عجزا يجب تنزيه الاله عنه واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاكثر
من ان يحصى مثل فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله ان كان الله يريد ان يغوي عنكم ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر
قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم و
هم كافرون وما تشاؤن الا ان يشاء الله وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة
وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر والعمدة القصوى لهم في الجواب
حمل المشية على مشية القسر والالجاء فحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال
ابو الهذيل العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم
وهذا ترك مذهبهم القدري والتمسك للجبر المحض وقال الجبائي
معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان وردّ ذلك ايضا بان الكلام في
الايمان والطاعة لا في العلم بهما على ان قوله مردود ايضا بما في بعض الايات

من

من الدلالة على انهم لو راوا كل اية واستيقنوها لا يؤمنون البتة و
للمعتزلة في اثبات مدعاهم وجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة يجب تنزيهه
عنها ورد بان القبح بالكسب لا في الخلق فالله تعالى جرى عادته السنية انه
يخلق ما يختاره العبد عادة الامر انه يخفى علينا وجه جرى العادة كذلك
وبهذا يندفع ايضا ما قالوه بان ارادة القبيح ظلم مع ان التصرف في ملكه
لا يعد ظلما والثاني ان الامر بما لا يريد والنهي عما يريد سفه ورد بالمنع
لجواز ان يكون ذلك مناطا للثواب والعقاب بسبب الائتمار والانتهاء
او بعدمهما اذ لا يلزم الجبر من الامر والنهي بل ارادة الله تعالى تابعة
لارادة العبد بحسب علمه الازلي بجري عادته السنية ومنه يعرف
الجواب عن شبهتهم بان 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 مرادا لله تعالى كان قضاء فوجب الرضاء
بالقضاء والجواب عنه بمنع التقريب فان الرضاء بالمقضي كفر ولا
يلزم من الرضاء بالقضاء الرضاء بالمقضي وهذا ابتناء على ان القضاء
وهو الحكم الازلي كائن على وفق اختيار العبد من الكفر بحسب العلم
الازلي من غير لزوم جبر فلا قبح في القضاء قطعا وانما القبح في اختيار
العبد الكفر وهم من ظواهر الايات الدالة على نفي ارادته القبيح
شبهة اقويها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا و
لحرمنا من دونه من شيء الاية وجه الاستدلال بها ان الله تعالى
ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله والجواب
اما عن الاول فلانه كناية عن نفي الظلم بنفي لازمه وقد عرفت ان التصرف
في ملكه لا يعد ظلما لا لغة ولا شرعا واما عن الثاني فلان رد مقالة

المشركين لقصدهم بذلك الهزء والتسخرية وتمهيد العذر الباطل
في الاشراك كما اذا قال القدري مستهزئا بالسني وقصد الى الزامه
لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت الى مذهبكم
والدليل على ما ذكرنا انه تعالى قال كذلك كذب الذين من قبلهم
فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبهم ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم و
لهذا صرح في اخر الاية بنفي مشيته هذا يتهم انه لو شاء الله لفعل البتة
ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل على ان الاختيار الجزئي في العبد
يقطع شبهتهم عن اصلها لان مشيته تعالى اشراكهم تابعة لاختيارهم
في حقهم الاشراك كما مر الاشارة اليه واستدلوا ايضا بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون حيث دل على انه تعالى اراد من
الكل الطاعة والعبادة لا المعصية والتخلف عن اكثرهم متحقق ورد
بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع
بخروج من مات صبيا او كان مجنونا ولو سلم فليكن المراد التمكن والاقدار
على الايمان والطاعة فلا تخلف فيه قطعا ولو سلم فليس المقصود بيان
خلفهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل
قوله تعالى ما اريد منهم من رزق الاية ولها وجوه مذكورة في التفاسير
وانما استدلالهم بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر
والله لا يحب الفساد فنحن متفقون معهم في نفي الامر والرضا والمحبة
وقد صرح به الناظم ايضا لكن لا دلالة فيها على مطلبهم لان الامر و
اخواته اخص من الارادة كما سيجيء في البيت اللاحق ولا يلزم من
نفي الخاص نفي العام وهو ظاهر ليس الارادة امرا و
ابتغاء بل وصف يخصص مقدورا برجحان
قوله بل وصف بالرفع عطف على محل امر الابطال النفي بحرف الاضراب

فلا يجوز العطف بالنصب الا في موضع يراد نقل النفي من المعطوف
عليه الى المعطوف عند من جوزه ولا يصح ذلك ههنا واسناد التخصيص
الى الوصف المذكور من قبيل الاسناد الى المسبب والمخصص حقيقة
هو الفاعل بسبب وصف الارادة وقوله برجحان متعلق بتخصص
اى يخصص احد المقدورين بعينه بافادة رجحان الوجود فيه والمق
من هذا البيت دفع ما يتوهم من طرق المعتزلة بانه لا فرق بين
الارادة والامر وانتم توافقوننا في ان الامر والطلب لا يتعلق بالفحشاء
فكذا الارادة وتوجيه الجواب ان حقيقة الارادة وصف يخصص
لاحد المقدورين والامر طلب الفعل من المأمور 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
المأمور به الى غير ذلك على ما عرف في الاصول ويختلفان حكما ايضا
فان موافقة الامر طاعة البتة بخلاف الارادة فقد تكون طاعة و
قد 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 ارادة
تعالى حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري وعند النجار هو كونه
غير مكره ولا ساه وعند الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته
تعالى لفعله هو علمه وبفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا
به لا يكون مرادا له وهذا موافقة للفلاسفة في نفي الارادة عنه
تعالى اى كونه فاعلا لا بالقصد والاختيار وذهب كثير من المعتزلة الى ان
الارادة ليست سوى الداعي للفعل وبه اختار ركن الدين الخوارزمي

فى الشاهد والغائب جميعا وابو الحسن البصرى فى الغائب خاصة و
هو العلم بالمصلحة فهذه مذاهبهم المزخرفة تحيّروا فى معرفة الحقّ
فتشتّت آراؤهم والله الهادى الى سواء السبيل

يجوز ترجيح ما ينفى ترجّحه كفى انا ئين من ماء لعطشان

المراد بنفى ترجّحه هو ما يساوى طرفاه امّا بالنظر الى ذاته فان الممكن بالنظر
الى ذاته يساوى وجوده وعدمه واما بالنظر الى وصف القدرة والعلم
فان متعلّقهما بالنظر اليهما يساوى وجوده وعدمه وانما الترجيح بصفة
الارادة كما مرّ تحقيقه وادخال حرف الجرّ على مثله لضرورة الوزن
والتقدير كترجيح واقع لعطشانٍ بالكسرة الاشباعيّة او بالتنوين
لضرورة الوزن وقد سبق نظيره وهذا البيت فى حكم دليل البيت
السّابق على معنى انّ التخصيص من شان الارادة الاترى الى صورة القدحين
كيف يختار العطشان الذى هو فاعل مختار بمجرّد ارادته واختياره
احدهما مع انتفاء الترجيح فى ذات احدهما على الآخر واعلم انّ الترجيح بلا
مرجّح باطل بالاتّفاق وكذا الترجيح لامن فاعل والّا انسدّ باب اثبات الصّانع
وانّما الترجيح عند الحكماء من فاعل موجب بالذّات فانّ الايجاب الذّاتى
لا يعلّل قطعا وعند المتكلّمين حقيقة الترجيح لا يكون الّا من فاعل مختار
بان يكون المعلول متساوى الطّرفين بالنظر الى ذاته وبالنظر الى قدرة
الفاعل وعلمه ويكون مسبوقا بالعدم ثمّ يرجّحه الفاعل بارادته التى من
شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فالارادة ايضا لا تعلّل فى اقتضاء
الترجيح واوردوا لذلك مثالين مشهورين احدهما ترجيح العطشان احد
الاناءين المتساويين من جميع الوجوه وقد ذكره النّاظم والثّانى ترجيح الهارب
من سبع ونحوه احد الطّريقين المتساويين عنده كذلك وليس هذا
من ترجيح الممكن فى حدّ ذاته من غير مرجّح كما يشهد به الفطرة السّليمة و

بحكم

يحكم بذلك بداهة العقل وبالجملة التفرقة بين الموجب والمختار
ضرورية وما ذكروه من المثالين تنبيه على ذلك فلا يلتفت الى ما
يقال انه يختار ما هو اقرب للتميز لقوتها فان هذا القائل غافل
عن حالات ترد على الفاعل المختار في ترجيح ما يختاره على ان ما يجده
في نفسه من دواعي الترجيح لا ينافي كون الترجيح بارادته من عنده
وسيجيء لهذا مزيد كشف وايضاح في مسئلة صدور الافعال بالارادة
والاختيار لا بالجبر والاضطرار تكوينه ازلي لا زماني
له لكن سكونه في الوقت والآن
هذا هو الصفة المتنازع فيها بين الاشاعرة والماتريدية حيث
يثبتها الماتريدية صفة ازلية قائمة بذاته تعالى مغايرة للقدرة والارادة
ويجعلها الاشاعرة من الصفات الاضافية الاعتبارية الحاصلة من
تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد ويفسرونها بكون سببا
قريبا لاخراج المعدوم من العدم الى الوجود وقول السعد المحقق
انه لا دليل لهم على كون سببا ذلك الاخراج صفة حقيقية سوى
القدرة والارادة نعصب منه فان كونه تعالى خالقا للعالم سكونا
له من ضروريات الدين لا يقبل الانكار بوجه وهما من غير التخليق
والتكوين غير متصور وقد سبق ان العمدة في اثبات كون الصفات
حقيقية قائمة بذاته تعالى انها معان زائدة على الذات قد ترتب
عليها الآثار الحقيقية بحيث يجزم ان تلك الآثار انما نشأت من
المعاني الحقيقية بتعلقاتها واضافتها الى الموجودات وليس التكوين
في هذا المعنى اقل من اخواتها بل انباء الكائنات من صفة التكوين
اظهر من انبائها عن سائر الصفات ولا شك ان التخليق مغاير للقدرة
والارادة وتوقفه عليهما لا يوجب الاستحالة لان توقف بعض

فان القدرة والارادة تعلقين احدهما
التكوين بجنس العين من العدم الى
الوجود

وهو الجنا الى على شرح العقائد
منه

الصفات على بعض منها جايز وواقع بالضرورة وتخلية الخالق
عن صفة الخلق في الازل كتخليته عن صفة القدرة والارادة فيه
فكما انهما لا يجوز بوجه كذا التخلية عن الخالقية والتكوين فيه
ممتنع عقلا ونقلا وقد نبه على المطلب بقوله تعالى انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون حيث رتب التكوين على الارادة
فقد استفيد ان هناك صفة بعد تعلق القدرة والارادة بها
تكون الوجود سواء قلنا هو عبارة عن الامر او سرعة الايجاد او عن
فعل مخصوص بالنسبة اليه تعالى فالمغايرة متحققة ولا بد من القول بازليته
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا اكثر الاسماء الحسنى تبنى عن
صفة التكوين والقول بحدوث اسمائه تعالى والاخذ من الصفات
الاعتبارية الغير الموجودة في الازل مما لا يرضى به الطبع السليم و
قال بعض الفضلاء ان التكوين هو المعنى الذي يجده الفاعل فيه وبه
يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد ولا شك في مغايرته
للقدرة والارادة وكونه معنى قايما بذاته تعالى فهو ازلي كسائر الصفات
والشيخ ابو منصور الماتريدي عليه شآبيب الرحمة والغفران اخذ
هذا الوصف من كلام ينبوع العلوم امام الائمة سراج الامة امامنا
الاعظم والهمام الاقدم من قوله في الفقه الاكبر والله تعالى خالق قبل
ان يخلق العالم وكلا الامامين اعني الشيخ ابا منصور والشيخ ابا الورى
وان كانا من اعلام الهدى وائمة اهل السنة والجماعة الا ان الشيخ
ابا منصور لكونه متأخرا بزمان عنه كان الحق معه فيما خالفه فيه
اذ لم يخالفه الا ما راى فيه فتحا ومخالفة للحق عن علم ويقين لا عن عناد
وتعصب اوطن وتخمين فانهم امام الامة اختارهم الله لعباده
الطالبين للحق فحاشاهم عن التسلوك الى مسالك سفهاء الذين ممن

يعد

يعد نفسه من العلماء وارباب اليقين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه عين المكون وحدوث المكون يقتضي
حدوث التكوين اشار الناظم الى رده بان العينية ظاهرة المنع
بل التكوين باق ازلاً وابداً فلا يكون زمانياً والمكون حادث بحدوث
التعلق فيكون زمانياً كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها ولا من حدوث
متعلقاتها حدوثها ولما كان دعوى العينية ظاهر البطلان اوله
المحقق السعد نصرة لمذهبه بان من قال ان التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما
المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امراً محققاً مغايراً
للمفعول في الخارج انتهى كلامه وانت خبير بان الكلام في مبدأ
الايجاد والفعل لا في المعنى المصدري فكونه اضافياً اعتبارياً لا
يوجب كون مبدأه كذلك فان القدرة والارادة من حيث
تعلقهما بالمقدور والمراد تعلقاً حادثاً اضافيتان اعتباريتان
ايضاً ولا ينافي ذلك كونهما الآن هذه الحيثية صفة بسيطة
ازلية قائمة بذاته تعالى فكذلك صفة التكوين وايضاً القائلون
بحدوث التكوين لا يجعلونه اعتبارياً كيف والحادث موجود حقيقي
فبلغوا استدلالهم بالعينية على حدوث التكوين على ان الحكم
بالعينية بين الاعتباري والحقيقي مما لا يتصور وانما هو نفي الاعتباري
واثبات الحقيقي ولا يكون ذلك من العينية في شيء الا ترى ان من يحكم
بالعينية بين الوجود والموجود يقول بان حقيقة الوجود هي
حقيقة الموجود وانما الاختلاف في العبارة ولا يقول بان الوجود

بالمعنى المصدرى عين الموجود فان ذلك من لغو الكلام
كلاما صفة نفسية قائمة بها تمتاز عن اخرس او عجم حيوان
يعنى ان كلاما الحقيقى ما هو صفة نفسية اى قائمة بها كسائر
الصفات الذاتية يتمكن بها من نظم الكلمات على وجه الافادة لانه الذى
يميزنا عن الاخرس والحيوان العجم دون اللفظى اذ لا يبعد صدوره
عنهما على خلاف العادة والعجم جمع اعجم وهو ههنا الذى لا يقدر على
التكلم بحسب خلقته واو الفاصلة بمعنى الواو الواصلة والاضافة
الصفة الى موصوفها ووجه الجمع بينهما انتفاء ملكة التكلم فيهما
وان كان الانتفاء فى احدهما بمقتضى نوعه وفى الاخر بمقتضى شخصه و
لا حاجة الى حمل الخرس على الباطنى اذ لا يترتب عليه انتفاء النطق الباطنى
والا لا يكون انسانا كيف وهو يفيد مقصوده بالاشارة او الكتابة
لما كان الثابت من اجماع الانبياء عليهم السلام مجرد انه تعالى متكلم
اى موصوف بصفة الكلام وقد دل العقل الصريح على ان ذلك يمتنع ان
يحمل على الكلام اللفظى المرتب الاجزاء للقطع بحدوثه وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وجب اثبات كلام وراء ذلك الجنس يجوز قيامه
بذاته تعالى وهو الكلام النفسى الذى ليس من جنس الحروف والاصوات
كما اشار اليه الناظم فى نبذ الصفات واراد ههنا تحقيقه وكونه
حقيقة الكلام باطلا عنا عليه فى حقنا وسلوم ان الحقايق لا تتبدل
فى الواجب والممكن وان كان تختلف بالقوة والضعف فليس هذا اثبات
المطلوب بقياس الغائب على الشاهد ولا نقول ان الكلام حقيقة
فى الاول مجاز فى اللفظى كما قال البعض لانه المنزل بلسان الامين و
هو النظم المؤلف من الايات والسور والمتحدى به المعجز المبلغ الى
الامة اظهر الايات وابهر المعجزات فلا ينبغى القول بالمجاز نعم الغالب

حيث قال وكلام غيب
انحان سه سه

فى كلام الله هو النفسى وفى القران هو اللفظى حتى قال المحقق
السعد وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه
انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه فى التحقيق وبالذات اسم
للمعنى القائم بالنفس ووضعه للنظم باعتبار دلالته على المعنى واعلم ان
الكلام النفسى الذى اثبته اهل السنة والجماعة خاصة قد اختلفوا
فى تعيين حقيقته على اقوال لكن ما يليق منها نقله وقبوله اربعة
الاول وهو مختار الجمهور واحسنها وهو انه حقيقة واحدة لا تتكثر
فى ذاتها كسائر الصفات من العلم والقدرة وغيرهما يتكثر الى انواع
خمسة الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء بحسب تعلقها
فى الازل كالعلم والقدرة والثانى ما ذهب اليه عبد الله بن
سعيد المعروف بكلاب من اهل السنة وتبعه كثير من اهل
السنة وهو انه واحد فى الازل وانما يصير احد الخمسة فيما لا يزال
ولما لم يكن هذه انواعا حقيقية بل اعتبارية حاصلة بسبب التعلق
الحادث لم يرد عليه انه يلزم وجود الجنس فى الازل بدون نوع منه
قال المحقق السعد هذا اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر
كل واحد منها فى نفسها انتهى والظاهر ان ما قاله لا يختص بهذا
القول بل يعمه والاول واقول يرد عليه انه ليس من جنس الكلام
اذ لا خبر ولا امر ولا نهى فى الازل وانما هى قوة النفس يتمكن بها على
التكلم بانواع الكلام فهو مبدء الكلام لا نفسه ويلزم ان يكون
النظم الشريف مع معناه خارجا عنه حادثا بالكلية من غير دلالة
عليها اللهم الا ان يدل عليها دلالة عقلية منبئة عنها ابناء الاثر عن
المؤثر ويلزم ايضا ان يلغو القول المجمع عليه بان القرائة حادثة والمقروء
قديم وانه ليس بحال فيما يجرى عليه شكله او لفظه المخيل او لفظه

المسموع لا في اللسان ولا في الاذان فان ذلك كله يدل دلالة واضحة على قدم
المدلولات واذا لم يكن تلك المدلولات ازلية بشكل الامر وكذا قوله
عليه السلام ومن قال إنّ القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم و
لا يخلص الا بحمل ذلك كله على تلك الصفة البسيطة الازلية وهو في غاية
البعد فان قيل هذه الاشكالات واردة على القول الاوّل ايضاً لانهم
ايضا قائلون بان تلك الصفة واحدة بسيطة قلنا لا يرد عليهم قطعاً
لانهم لما قالوا بقدم الانواع الخمسة كان الكلام النفسي بمتعلقاتها
الازلية مدلولات العبارات بل قد يدل عليها بالكتابة والاشارة
لكن من حيث كونها موضوعة لها العبارات بحيث يكون دلالتها
على تلك المعاني الازلية دلالة لفظية وضعية فانها ايضاً مرتبة الاجزاء
يمتنع الحكم بقدمها بل يجب ان يكون تلك المعاني مجملة من غير ترتب
فيها بحيث تكون واحدة بالذات غير مختلفة باختلاف اللغات
وباختلاف الازمنة والامكنة والاقوام لكنها صالحة للتفصيل
وان يدل عليها بالعبارات وغيرها ومن هذا تعرف ان المعاني القديمة
هي الحقائق وان المدلولات الوضعية هي الصور الذهنية والمقصود
بالذات في كل شيء هي الحقائق فيذكر احكامها ويظن ان تلك
الاحكام احكام لما يدل عليها من النقوش او الالفاظ او ما نيابها
المرتبة وليس كذلك نعم لها ايضاً احكام تخصها فاعط كل ذي حق
حقه فلا شك في وجه قوله عليه السلام ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر بالله العظيم وتعرف مبنى الاختلاف في ان القرآن
هل هو اسم للمؤلف المشخص الذي اخترعه الله تعالى باشكاله في اللوح
المحفوظ وصوانه في لسان الملك وانزله بنظمه ومعناه بوساطة
الروح الامين على قلب النبي محمد عليهما الصلاة والسلام او هو اسم

له لا من حيث تعين المحل بان يكون واحدا بالنوع وعلى الاول يكون
سابقوه كل احد مثله لا عينه وعلى الثانى يكون نفسه لا مثله لان
الاختلاف بالشخص لا يمنع الاتحاد بالنوع لكن ما اسلفناه من
ان المقصود هو الحقائق يرجح القول بالشخصية لانها لا تحل بمحل
وانما الحال هو الالفاظ المرتبة الدالة على المعانى المتوالية فبهذا
الاعتبار يكون عرضا مشخصا بمحله والثالث من تلك الاقوال ان
الكلام النفسى فى الازل خمسة كل منها قائمة بذاته تعالى بحسب
التعلق وهى الخمسة المذكورة والقائلون بهذا القول من اهل
السنة اكثر من القائلين بالقول الاول على ما فى شرح الصحائف
الا ان الاول اقرب الى التحقيق واوفق لسائر الصفات والرابع
بما تفرد به صاحب المواقف توجيها لكلام الشيخ الاشعرى حيث
قال ليس مراد الشيخ بقوله الكلام هو معنى قائم بالنفس ما هو فى
مقابلة اللفظ كما فهم الناظرون فى كلامه بل مراده ما هو فى مقابلة
العين اى معنى القديم ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات فالقرآن
اسم اللفظ والمعنى جميعا وهو قديم لا كما زعمه الحنابلة من قدم
النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة بل بمعنى ان اللفظ
القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه وانما يحصل الترتب فى
التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة 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 الالة هذا كلامه قال المحقق السعد وهو جيد لمن يعقل
لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه

ونحن لانتعقل الا كذلك والفاضل الدوانى 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 النفسى 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 لفظاً فبعيد معنىً
كما لا يخفى فلو كان لفرقه لكان اظهر وهذا البيت وما يتلوه يدل لان على
ان مختار المصنف من بين الاقوال هو الاول وذلك لان المعتزلة اوردوا
على القول الاول شبهة الاولى انه ليس وراء الكلام الحسى معنى قائم بالمتكلم
الا العلم فى الخبر والارادة فى الامر فلا يكون الكلام صفة مغايرة لهما
فاشار الناظم الى جوابه بان الكلام النفسى مغاير لهما يحكم بذلك
ضرورة الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه يقدر ان يخبر بما لا يعلمه
بل يعلم خلافه او يشك فيه او يكون عنده مجرد التصور على ان العلم
عندنا صفة ذات تعلق او هو نفس التعلق لا الصور الذهنية ولا شك
ان الخبر لا يقارنه مع ان الخبر فى ذاته يحتمل الصدق والكذب بخلاف
الصور العلمية وانها مطابقة للمعلوم بل نفسه وحقيقته على ما عرف
فى موضعه وليس الخبر فى النفس بالنسبة الى عبارته الدالة عليه
كذلك وكذلك 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 والمتعذر من ضرب عبده لعصيانه فانه يأمره ويريد ان
لا يفعل وما اورد عليهما بان فيهما صيغة امر لا حقيقة فغير وارد
حقيقة الامر عند الاصوليين هو الخطاب بصيغة افعل على سبيل

قد يقال لا اختصاص لهذه الشبهة بالقول الاول بل يتم الكل فافهم

الاستعلاء

الاستعلاء وادّعاء دخول الارادة فى حقيقته مصادرة على المط
الشبهة الثانية انّ الامر والخبر فى الازل ولا مأمور ولا سامع فيه
سفه يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انّ ذلك فى الكلام اللفظى واما
النفسى فيكفيه وجوده العقلى اى الوجود فى علم الامر والسفة انما يلزم
لو خوطب المعدوم فى عدمه واما على تقدير وجوده فلا وذلك كالقدرة
والارادة حيث تعلقا فى الازل بوجود الحادث على حسب علمه الازلى
وذلك شان الواجب تعالى فى احكام الامر فى الحوادث بوئى عن القياس
الى الشاهد والثالثة انّ كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره
بصيغة الماضى مثل انا ارسلنا نوحا والجواب انك قد عرفت انّ للكلام
الازلى تعلقات حادثة ولا يتصور الكذب فى الكلام اللفظى الحادث فان
قيل انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق والكذب الى المخبر قلنا انك
قد سمعت انه لا تفصيل فى الكلام النفسى بل الا فى تعلقاته الازلية على انا
نعلم بالضرورة انّ 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 شبههم انّ كلامه تعالى لو كان قديما لاستوى
نسبته الى جميع المتعلقات كالعلم بناء على قولكم الحسن والقبيح يتعلق الامر
والنهى فقط لا لذات الشئ والجواب ان لا نسلم استواءه بجميع التعلقات
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 الورود 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 وتعرفون

ايضا انه يمتنع التغير والتكثر فيما يقوم بذاته ولا شك ان اختلاف ذلك
وكثرته تقتضي اختلافا وكثرة في صفة الذات اجاب الناظم
بقوله لا يقتضي خلق نفسي وكثرته خلق اللغات
كما يحيل 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 في مبدئها وهو الصفة القائمة بذاته تعالى كالعلم و
القدرة وغيرهما 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 لئلا يلزم الدور والمقصود 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 والخلف يعدون الكلام من الصفات التي يتوقف ثبوت
الشرع عليها حتى ان المحقق السعد جرى على ذلك في شرح التوضيح والعقائد
في موضع وفي موضع اخر منه وفي شرح المقاصد على خلاف ذلك ولعل
مبنى قولهم ههنا انه لا شك ان ثبوت الشرع الذي اصله ومبناه هو صدق
النبي عليه السلام في دعوى الرسالة مبني على تصديق الله اياه بمطلق
المعجزة ولا شك ان اظهار المعجزة في يده بمنزلة ان يقول انه رسولي
ارسلته اليكم فالتوقف على مطلق المعجزة في قوة التوقف على التصديق

بالكلام

بالكلام او يقال ان كونه تعالى متكلما اجزء من دعواه بان يقول اني رسول
رب العالمين امرا بالتوحيد وناهيا عن الاشراك بالله تعالى ولا شك ان
التصديق الذي تتعلق النسبة الحكمية يتوقف على معرفة كل جزء
من الدعوى او ما هو بمنزلته بان يكون قيدا لاحد الطرفين ويؤيده
انه لا شك انه صفة يحتاج البها في امر التبليغ اشد الاحتياج مثل مغايرته
بانه عالم قادر الى غير ذلك او يكفي ببداهة العقل بعد العلم بعلمه و
قدرته وحيوته فهو ضروري المعرفة فينزل منزلة الموقوف عليه
ولك ان تقول سبناه ان صدق النبي لا شك ان يتوقف على تصديق
الله اياه بمطلق المعجزة كما مر ومن جملتها اعجاز القرآن بل اعظمها و
معلوم ان الاعجاز وصف لكلام الله تعالى خاصة فيتوقف على كلامه
تعالى والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فثبوت
الشرع موقوف على معرفة كونه تعالى متكلما ولا يخفى ان الكل ضعيف يرجع
الى التوقف العادي والكلام في التوقف العقلي فلذلك اختار المحققون
من المتأخرين عدم التوقف على معرفة الكلام لجواز ان يصدق
النبي عليه السلام بمطلق المعجزة مع قطعه النظر عن كونه تعالى متكلما
وقد صوروا له صورة لكن استهجنت بذكرها فرأيت تركها خيرا
من ذكرها وتبعهم المصنف وصرح بعدم التوقف لكن خالفهم
في تخصيص اثبات الشرع باعجاز القرآن وهو مسلك غريب لا يخلو عن
ركاكة كما ستقف عليه وحاصل البيت منع مع السند على معارضته
او نقض بخصوص الفساد مقدر تقريره ان الاستدلال بالاجماع الذي
هو اما من جملة الشرع او مما يتوقف على ثبوت الشرع لاثبات الكلام
الذي يتوقف عليه ثبوت الشرع مستلزم للدور الفاسد فكون
التمسك بالاجماع في اثبات الكلام فاسدا فاشار المص الى الجواب بمنع

استلزام الدور يسند بجوز التوقف من طرف الكلام لا من طرف
الشرع فلا دور قطعا وبيانه ان ثبوت الشرع موقوف على تصديق
الله اياه بمعجزة مثلا فلكن تلك المعجزة اعجاز القرآن التي هي ابهر المعجزات
فان قلت لا شك ان اعجاز القرآن وصف له فيتوقف على موصوفه
الذي هو القرآن كلام الله تعالى وقد مر ذلك قلت اعجاز القرآن انما
يتوقف على مطلق الكلام لا على كلام الله خاصة ولو سلم فانما يتوقف
على الكلام اللفظي الذي هو ليس بصفة له تعالى عندنا والثابت بالاجماع
الكلام النفسي الذي هو صفة له تعالى والتحقيق ان اعجاز القرآن يتوقف
على صدوره من الله تعالى بلا واسطة من المخلوق ليكون خارقا للعادة فيكون
معجزة للنبي عليه السلام مصدقا لنبوته لانقال اللازم مما ذكرت كون الاعجاز
دليلا على صدور القرآن من الله تعالى كما كان دليلا على صدق النبي عليه السلام
واستلزام الشيء لمعرفة شيء آخر غير التوقف عليه ولا يوجبه لانا نقول
هذا الاستلزام من قبيل دلالة الاثر على المؤثر فيلزم التوقف قطعا وهكذا
الحال في جميع الاستدلالات الاتية فالمخلص ان اعجاز القرآن موقوف على
الكلام من جهة الوجود في الخارج والكلام موقوف على اعجاز القرآن
بواسطة توقف ثبوت الشرع على اعجاز القرآن لكن من جهة الوجود
العلمي فالدور ساقط لتغاير جهتي التوقف ولله در المصنف حيث
سلك مسلكا غريبا لم يسلك فيه احد غيره لما سمعت ان المحققين
اسقطوا الدور بقولهم توقف ثبوت الشرع انما هو على مطلق
المعجزة فلا يلزم الدور من اثبات الكلام بالشرع وهذا ظاهر فان
قيل الاعجاز وصف لا يذوق سره شيئا الا من له دراية دقيقة البلاغة و
قليل تناهم قلنا لا يجب في المعجزة مشاهدة الجميع بل يكفي مشاهدة
من يبلغ خبرهم حد التواتر فيكون علمهم بالمشاهدة وعلم غيرهم

بما تواتر عنهم ولا شك في بلوغ من ينال دائقة البلاغة الى حد يستحيل
عند العقل تواطئهم على الكذب فيوجب خبرهم بالاعجاز علما يقينيا
قيل يحتمل ان يراد بالكلام في البيت الكلام النفسي وهو الانسب و
الشرع لا يتوقف عليه اصلا ويحتمل ان يراد به الكلام اللفظي فان الشرع
انما يتوقف على اعجازه لا على نفسه انتهى اقول الظاهر ان يحمل على الاطلا
ق
ولو عين اللفظي لم يكن بعيدا بل عدم التفريق هو الاولى لان الكلام
اللفظي عبارات عن المعنى القائم بذاته تعالى المتكثر بتعلقاته القديمة
الى الانواع الخمسة كما سبق في تفصيل الاقوال في الكلام النفسي فالتوقف
على احدهما يتوقف على الاخر بل المرجع هو المعنى ● وَرُؤْيَةُ
اللهِ بِالْأَبْصَارِ وَاقِعَةٌ ● لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنْ لَا لِعُمْيَانٍ
● مصدر مستعد مضاف الى مفعوله والفاعل محذوف ودل
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
الخصم في تأويلهم الرؤية بالعلم الضروري والعميان جمع اعمى من
اعمى 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 مؤسسي الفرق الضالة وذلك اما لعدم
دخولهم الجنة بسبب سوء الاعتقاد الداعي الى سلب الايمان العياذ
بالله تعالى ويدخلونها ولكن لا ينالون نعمة رؤية الجمال ومشاهدته
لاصرارهم على الانكار والامتناع جزاء موافيا لسوء صنيعهم او

المراد الكفرة خاصة او مطلق العميان عن رؤية الحق بسبب الاستكبار
والعناد وتحرير محل النزاع انا اذا نظرنا الى البدن ثم غمضنا العين فعند
التغميض وان كان منكشفا ايضا لنا الآن الحالة الاولى اتم واكمل فهي
محل النزاع فنحن معاشر اهل السنة نجوزها ونحكم بوقوعها في
دار الاخرة للمؤمنين خاصة والحكما، وسائر الفرق يحكمون بامتناعها
فان المشبهة والمجسمة كالكرامية وغيرهم يجوزونها لكن في مكان
وجهة واما بجوزنها بلا امكان وجهة ومقابلة فهم فيه كسائر الفرق
لا يجوزونه وليس لهم ما يدل على الامتناع شيء يعتد به اما الفلاسفة
فاكتفوا بتأويل الرؤية بالعلم الضروري واما المعتزلة فلهم شبهة
نقلية وعقلية وسنورد ونرد في آخر 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 والسنة ونتكلم على تأويلات
المخالفين والاحسن ان لا يقتصر على ادلة الوقوع وان كانت تفيد الصحة
والجواز ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم لمنع امكان المطلوب
فلا بد من بيان الامكان بالادلة العقلية والنقلية اولا ثم بيان الوقوع
بالادلة النقلية فقط ثانيا اذ لا مدخل للعقل في بيان الوقوع اما في
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 والقابلية لا تختلف لانها
ذاتية والتفاوت انما يكون من جهة الرائي بان لا يكون قويا على مشاهدة
وهذا المقدار كاف في جواز الرؤية ثم نقول بوقوعها بان يخلق الله

تعالى

تعالى لاعيننا قوة بها يتمكن على المشاهدة كرامة للمؤمنين فى دار الاخرة و
المشهور من قدماء اهل السنة فى اثبات جواز الرؤية انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة
بينهما وهى 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 والممكن فيصح ان يرى اذ لا دليل يدل على كون
شىء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا لا يقال الواجد
النوعى قد يعلل بالمختلفات كحرارة الشمس والنار والحركة وايضا المذهب
ان وجود كل شىء عينه فلا يكون مشتركا لانا نقول المقصود اثبات قابلية
رؤيته تعالى والقابل لها هو الهوية الخارجية من حيث هى مع قطع النظر
عن كل خصوصية فهى مع اختلافها فى ذاتها علية لقابلية الرؤية وهى المعنى
بالوجود الى ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى الصحة على ما فهمه الاكثرون
صرح بذلك امامالحرمين واشتراكه بهذا المعنى ضرورى والشيخ انما
يجعل الوجود الخاص فى كل موجود عينه وانما قلنا القابل لها هو
الهوية الخارجية لانا اذا رأينا شبحا من بعيد فانما ندرك منه هوية
دون خصوصية الجوهرية او العرضية الى غير ذلك من الخصوصيات
واورد على الدليل المذكور النقض بصحة رؤية الطعوم والروائح و
الاصوات وبصحة الملموسية واجيب عن الاول بالتزام صحتها وانما
لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة
ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها والخصم يشدد عليه النكير وما هو
الا استبعاد والحقائق لا تؤخذ من العادات وقال شارح المقاصد
النقض بصحة الملموسية قوى اقول يمكن الجواب عن كلا النقضين

بمنع الجريان بتخصيص الهوية بالموجود المستقل وما في حكمه من
المشاهدات ولان الوجود لا يصلح علة لصحة الملموسية بل العلة
فيها الجسمية والجسمانية واما الثاني وهو بيان امكان الرؤية بالادلة
النقلية وهو العمدة في هذا المطلب فقوله تعالى حكاية عن موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني والاستدلال بها من وجهين الاول انه لو امتنع الرؤية
لما سالها النبي الكليم لانه اما عالم بالامتناع او لا وكلاهما
باطل اما الاول فلزم ان يكون سؤالا عبثا وهو للانبياء سيما في مقام
المكالمة مع الله مما يحكم العقل بامتناعه واما الثاني فظاهر لان
الجهل فيما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز عليه ممتنع للنبي المبعوث
لارشاد قومه في معرفة الله وعقائد الدين والاعمال الصالحة وللمعتزلة
في دفعه تاويلات يظهر منها تحيرهم وبطلان مذهبهم منها
ان موسى انما سال العلم الضروري وهذا الاني الهذيل العلاف وتبعه
الجبائي واكثر معتزلة بصرة وفساده ظاهر من سياق الاية فان
الجواب ينفي الرؤية لا ينفي العلم الضروري على ان طالب العلم الضروري
لا يمنع عن الطلب ولا يتوب عن طلبه كيف وقد امر الله نبيه الكريم
بطلب الزيادة من العلم بقوله وقل رب زدني علما على انه يلزم ان
لا يكون موسى عالما بربه مع انه يخاطبه ويناجيه واي علم ضروري
فوق العلم بوجوده الخاص الحاصل بالمخاطبة الذي هو نوع من
المشاهدة ومنها انه انما سال لاية تدل على قيام الساعة على حذف
المضاف وهذا تاويل الكعبي وتبعه معتزلة بغداد وفساده من
السياق اظهر من الاول فان اندكاك الجبل من اعظم الاعلام ولا يصح
التعليق بالاستقرار ولا يمنع عن طلب رؤية الاية ولا يتوب عنه ومنها

الله انما سألها القومه ليمتنعوا عن طلب الرؤية وهذا تأويل الجاحظ
ومن تبعه من اكثر المعتزلة وهذا المختار صاحب الكشاف ولم يلتفت
الى غيره من التأويلات لظهور فسادها وهذا ايضا مردود بتعدد
اندكاك الجبل واخذهم الصاعقة ميقاتا على ما عليه المفسرون من
الثقات فان سؤال موسى عليه السلام قد كان ومامعه احد من بني
اسرائيل واخذهم الصاعقة حين اختار موسى من قومه سبعين رجلا
بعد اتخاذهم العجل الها للاعتذار عن عبادتها فقالوا الى السبعون ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة حتى قال صاحب المدارك ان موسى عليه
السلام رد عليهم وقال قد سئلت الرؤية فاباه علي وهو المنصوص
عليه في القرآن لان الله تعالى بعد ما ذكر قصة طلب موسى الرؤية وانها
ذكر قصة العجل وعقبها بقصة اختيار السبعين واخذهم الرجفة ولد
ارس من غير صاحب الكشاف انه حملهما على الميقات الواحدة وهو
ليس بثقة في الرواية سيما فيما يوافق هواه وقد رد عليه العلامة
صاحب الكشف وحقق كون طلب الرؤيتين اعني الطلب من موسى عليه
السلام ومن السبعين مستغايرين ميقاتا وزمانا على ان اخذهم الرجفة
تعقب بطلبهم الرؤية ولم يتأخر زمان يرتدعوا بزمان طلب موسى
ومخاطبته وغشيته وتعداد نعم الله تعالى عليه فانه انما ذكر حيث ذكر
بالفاء، والعقل ايضا يكذب اجتماع الاندكاك واخذهم الصاعقة
في زمان واحد ولا دلالة في اخذهم الرجفة على الامتناع ايضا لان
ذلك من تعنتهم وقصدهم الى اعجاز نبيهم فاظهر الله ما يدل على
صدق نبيه بزجرهم عن التعنت وتمام رد هذا التاويل ان السائلين ان
كانوا كافرين كما يدل عليه قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فلا ينفعهم صريح الاخبار بامتناعها فضلا عن الاراءة وان كانوا مؤمنين

كفاهم الاخبار بانتفائها على ان تجويز الرؤية كفر عند اكثر المعتزلة
فلا يجوز لموسى عليه السلام تأخير الرد عليهم كما لم يؤخر بقوله
انكم قوم تجهلون الاية حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة ولهم
تأويلان ابعد ان ابرد ان وهو انه انما سأل لزيادة الطمانينة في
العلم بالامتناع باجتماع الدليلين العقلي والسمعي وهذا لا يطابق الاية
بوجه ولا سياق الجواب لان طالب الاطمينان لا يخاطب بمثل ذلك
كما مر في ردنا ويلهم بالعلم الضروري على انه لا دلالة في الاية على الامتناع
وانما تدل على الانتفاء والتاويل الاخر انهم اجتروا على اثبات الجهل في
هذه المسئلة للنبي الكريم الكليم فانظر ايها العاقل المتفطن الى جسارة
هؤلاء الخذلة السفهاء انهم يجوزون في كليم الله قصور المعرفة
في حق الله تعالى ولا يجوزون لانفسهم ذلك فقد فضلوا انفسهم على كليم
الله نعوذ بالله تعالى من امثال هذه الغواية الضالة والثاني من وجهي
الاستدلال بالاية المذكورة على جواز الرؤية انه تعالى علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن
كما ان المعلق على الممتنع ممتنع كما في قوله تعالى في حق الكفرة ولا يدخلون
الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وذلك بحكم الاتصال فان جواز استقرار
الجبل يوجب جواز الرؤية كما ان امتناع ولوج الجمل في السم يوجب
امتناع دخولهم الجنة واعترضوا عليه بوجوه الاول ان التعليق
مقيد بتزلزل الجبل واندكاكه واستقراره في هذه الحالة ممتنع و
الجواب ان التعليق به مطلق لا مقيد بشهادة الضرورة ولو قلنا
بالتقييد ايضا فلا يخرج عن الامكان لان الامكان الذاتي من الممكن لا
يزول بوجه وذلك بان يحصل بدل الحركة السكون بخلق الله تعالى
فيه القوة والثبات وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن مع ان

اجتماعهما

اجتماعهما محال فان اورد عليه بانه يلزم الجواز في الدنيا ايضا فنحن
نلتزمه حتى ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في وقوعها للنبي
عليه السلام بانه يرى ربه ليلة المعراج اولا والاختلاف المذكور
ايضا اعدل دليل على الامكان وكذا الرؤية في المنام فقد حكيت عن
كثير من السلف وهو نوع مشاهدة وان لم تكن رؤية حقيقة
لانتفاء اسبابها والثاني ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او
امتناعها بل الى بيان انها لا تقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب
ان المدعى لزوم الامكان والجواز ولا يلزم القصد في اللزوم الا ترى
الى ان من قال لعبده انت ابني يلزمه العتق قصد او لم يقصد وبهذا
يسقط قولهم ايضا ان التعليق في الاية للاقناط عن وجود المشروط لا
القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وذلك لان جواز الرؤية
لازم الكلام قصد او لم يقصد بل نقول دلالة الاية على الامتناع اوقع
من دلالتها على الاقناط فانه تعالى لم يكفه بما يدل على الامتناع ولا عاتبه
بطلبه بل عد عليه نعمة الجليلة ثم قال فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين
والشكر يزيد النعمة لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والزيادة
هي الرؤية في الاخرة على ان الاقناط في الدنيا لا يضر والاقناط الكلي
ليس مدلول الاية بوجه واما الثاني وهو بيان الوقوع بالادلة النقلية
فقط فالكتاب والسنة وبالاجماع اما الاول فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصل بالى اما بمعنى الرؤية وملزوم
لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها
لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته 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 وصاحب الكشاف مع تعصبه فى الاعتزال جزم بتحقق هذا المعنى
فى الاية فقال ويجب التاويل بالانتظار والتوقع بناء على دعوى الامتناع
كما سيورد عليك تفصيلا وفساد المبنى مع كفايته فى الرد عليهم يرد
ايضا ناويلهم بالانتظار ان المقام مقام بيان كرامة الوجوه الناظرة
وما اعطى لهم من النعم الجسيمة والتوقع والانتظار من الالام 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
لاخوف عليهم ولا هم يحزنون واى حزن اعظم من الانتظار والتوقع وقد
وصفهم الله تعالى فى سورة يس بقوله ان اصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون
الايات الى قوله سلام قولا من رب رحيم ولا ريب ان الوصف المذكور
ينافى الانتظار الذى لا يكون الا لفاقد النعمة والكرامة وبهذا سقط
هذيانهم الاخر وهو ان الى واحد الالاء فالمعنى نعمة ربها منتظرة ووجه
السقوط ظاهر مما ذكرنا على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا
خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية
عليه احد من ائمة التفسير لا السلف ولا الخلف بل اجمعوا على خلافه ومن
الادلة على الوقوع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حقر الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو
معنى الرؤية والحمل على انهم محجوبون عن ثوابه ورحمته مجاز خلاف الظاهر
لا يحمل عليه الا لضرورة داعية اليه وقد بينا انه لا ضرورة فى الحمل على
الحقيقة فلا يعدل عنها قطعا فالاستدلال بالاية على وقوع الرؤية بمفهومه
المخالفة عند القائلين به واما عند نا معاشر الحنفية فلان كونهم
محجوبين عقوبة لهم ولا عقوبة لاهل الجنة بالنصوص القاطعة فثبت
بالدليل القطعى ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن ربهم ومنها قوله

تعالى الذين

تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية وقد صح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فسر الزيادة في هذه الآية والنظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة بالرؤية
واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر قال المحقق السعدي في شرح العقائد والمقاصد هذا
الحديث مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة وقال عليه
الصلاة والسلام اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى
منادٍ يا اهل الجنة ان لكم عند الله تعالى موعداً يشتهي ان ينجزكموه
قالوا واما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل
فما اعطوا شيئاً احب اليهم من النظر وقال عليه الصلوة والسلام
ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسروره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله تعالى من ينظر الى وجهه
غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه
يومئذٍ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من
ائمة الحديث واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع
الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة في ذلك محمولة على حقايقها
الظاهرة ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم
وسلموا 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 فهذه هي الادلة
المذكورة في الرؤية التي بفيد جملتها علماً يقينياً لمن له قلب سليم مع
توفيق وفضل من الله ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور

واما شبههم العقلية على امتناع الرؤية فاقوها انها مشروطة
بشروط يستحيل كلها على الله تعالى مثل كون المرئي في مكان وجهة و
مقابلة من الرائي ومقدار مخصوص من المسافة بينهما واتصال
شعاع من الباصرة بالمرئي وانطباع صورة المرئي في الحاسة والجواب
ان هذا مبني على قياس الغائب على الشاهد ونحن انما نقول في حق الله
تعالى انه يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ادنى قدرة الله
تعالى ان يخلق في البصر قوة بها يتمكن من ادراك ذاته تعالى من دون تلك
الشرائط على ان تلك الشرائط في هذه النشأة ايضا عادية الا ترى
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما يرى من امامه يرى ما
في خلفه ايضا وان اعمى العصين يجوز ان يرى بقة الاندلس ودعوى
الضرورة في محل النزاع سيما مع الجماعة غير مسموعة نعم ان اختلفا في
الرؤيتين اما بالماهية واما بالهوية فيجوز اختلافهما في الشروط و
اللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط
والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجساد على ان النشأة الاخرة لا تقاس
على هذه النشأة بوجه فان المؤمنين فيها روحانيون كالملائكة و
قد نقل عن امير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه ان الادراك
ادراكان ادراك تدرك به الاشياء باعيانها بدون توسط الحاسة
اذ تجردت الروح بالارتياض والاعراض عن الاعراض الدنية الحيوانية
واللذات الشهوانية وكذا تواتر عن المرتاضين بانا ندرك بعد
التصفية والتجريد الاشياء البعيدة مع جلولة الجبال الشاهقة
والقلال العائقة ونسمع كلامهم وهذا واشباهه مما يقرب المطلوب
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد واما شبههم النقلية فاقوها
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والادراك

بان يختلفا نوعا مما
بان يختلفا شخصا ويتحدا
نوعا منه

المضاف

المضاف الى الابصار انما هو الرؤية والجواب عنها بوجوه الاول ان
المنفي هو الادراك المتعارف لا الذي لم يوجد بعد كرامة للمؤمنين والثاني النفي
بنفسه بدون قصد التجلي عن الرب تعالى والثالث ان المنفي هو الادراك بمعنى
الاحاطة بالمرئي على ما يدل عليه قوله وهو يدرك الابصار لظهور ان ليس المراد
اخبار مجرد الرؤية فان المستفاد من الوصف بالبصير وانتفاء الخاص لا يوجب
انتفاء العام والرابع ان الجمع المحلى باللام يفيد العموم فالنفي الواقع عليه
رفع للايجاب الكلي فيكون في قوة السالبة الجزئية فلا يفيد عموم النفي و
اما نفي العموم فليس لنا نزاع فيه بل نحن قائلون به ايضا ولو سلمنا عمومه
الاشخاص فلا نسلم عمومه الاوقات والازمان ونحن نقول بموجبه حيث
لا يرى في الدنيا مع ان النفي لا يوجب الامتناع الذي هو مدعاهم واما التدلا
بالاية بانها واردة مورد التمدح فيكون نقيضه وهو ادراكه بالبصر نقصا
يجب تنزيهه عنه فمعارض ساقط بما اجاب به بعض الفضلاء بان ادراك
البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهايته والتمدح
به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسماته
النقص ليكون ذلك التمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها
كالمعدوم اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك
ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني فان لن للتابيد وان 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 واذ لم يره من يكلمه في وقت
الكلام لم يره غيره في غيره اجماعا والجواب ان الاية انما سبقت لبيان

انواع تكليم الله تعالى البشر والتكليم وجباً اعم من ان يكون مع الرؤية
او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء
حجاب عطفاً عليه فيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية
تمثيلاً لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية فتحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعاً بين الادلة
يرى الهوية
لا من جوهريته
او كونه عرضاً او سبق فقدان
الهوية هي الحقيقة الخارجية والياء المشددة مصدرية تلحق لما لم يكن
على صيغة المصدر لافادة معناه كالماهية وجوز المحققون اطلاق
الهوية كالحقيقة على الله تعالى لصحة معناها دون اطلاق الماهية لابنائها
عن الجنس كما مر ولذلك جوز ارجاع الضمير المجرور اليه او لكونه
هنا بمعنى المرئي فان المعنى المصدري مهجور منه على الاطلاق ومن ذلك
قد يجوز حمل الياء على النسبة بمعنى الحقيقة المنسوبة الى هو فعلية تجب
التأويل بالمرئي تصحيحاً لارجاع الضميرين المذكرين اليها والمراد بالهوية
ههنا هوية المرئي مطلقاً لا هوية الواجب وهو ظاهر والمقصود من هذا
البيت هو الاشارة الخفية الى استدلال السلف عقلاً على جواز الرؤية كما
مر تفصيله وتقريره ههنا ان متعلق الرؤية هو الهوية مع قطع النظر عن
خصوصية الجوهرية والعرضية وغيرهما فهي العلة القابلة للرؤية و
هو مشترك في الواجب والممكن وهو المعنى بالوجود المشترك بينهما كما
مر ولا يجوز ان يكون العلة هي الامكان او الحدوث لكونهما عدميتين
كما مر فقد اشار الى نفي الامكان بنفي كلا قسميه اعني الجوهر والعرض لان نفي
انواع الشيء بقوله ضرورة انه لا تحقق له الا في ضمن انواعه واشار الى نفي
الحدوث الى نفي كونه علة للرؤية بقوله او سبق فقدان فان الحدوث
هو الوجود بعد العدم والفقدان بكسر الفاء وهو اشهر من ضمها

اى ولكن الياء فيه
مصدرية
سنه

ونفي العلية مستفاد من قوله
لا من جوهريته فان من للتعليل
سنه

مصدر

مصدر يفقده بكسر العين ضدّ الوجود فليت هذا المعنى بلغ الخبائي
حتّى لا يحمل البيت على جعل الاحساس علما خاصّا فانّه مذهب مردود لم
يمس 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 لئلا يرد عليه انّ النّهاية فى وراء ذلك ثمّ لا بعد 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 الخصوصيّات وهو الّذى عبّر
عنه المحقّقون بانّها الرّؤية بلا كيف لا كرؤية الاجسام وقدّم
تفصيله ● حقيقة الحقّ لم تعقل بعالمنا ● لكن تردّد
هم فى دار رضوان ● حقيق فعيل بمعنى الفاعل من حقّ
اذا ثبت والتاء فيه نقليّة من الوصفيّة الى الاسميّة وقوله لم تعقل على
بناء المجهول نفى لخصوص العلم بذاته بكنه الحقيقة للبشر فى هذا
العالم نفيا مستمرّا لا فى الماضى خاصّة كما هو مقتضى الصّيغة ترجيحا لجانب
المعنى واشارة باضافة العالم الى ضمير الجمع الى انّ الكلام بالنّظر الى البشر لا
الى الملائكة فى عالم الملكوت فانّ حالهم غير معلوم لنا ولا سبيل
الظّن بسلك النّاظم مسلك المحقّقين من اهل السّنّة حيث ذهبوا الى
انّ حقيقة الله غير معلومة فى هذا العالم جزما وتردّدا فى حصوله فى دار
الاخرة بناء على تجرّد النّفوس الانسانيّة عن الكدورات البشريّة فى تلك النّشأ
وللاختلاف الكلّى بين النّشاتين حتّى قالوا بوقوع الرّؤية فى الدّار الاخرة
فيجوز ان يحصل العلم ايضا بحقيقته تعالى فيها قال القاضى ابو بكر الباقلانى
انّ خاصيّته تعالى غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد رؤيته فى الجنّة فيه
تردّد واراد بالخاصيّة حقيقته الخارجيّة المخصوصة واستدلّوا عليه

بوجهين الاول ان ما يعلم منه البشر انه موجود واجب الوجود واحد
لا شريك له حي عالم قادر منزه عما يتعلق بالجسمية خالق للعالم ورازق
للحيوان الى غير ذلك وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات بل انما يعلم بها
ان له حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقايق والثاني ان ذاته
المخصوصة جزئي حقيقي وكل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك
يحتاج في التوحيد الى الدليل فلا يكون ذاته المخصوصة معلوما لنا بحكم
القياس من الشكل الثاني ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد
من البشر ما ذكرتم ومن اين العلم بحال جميع آحاد البشر وهذا المنع
في غاية البعد فان بعض الوجدانيات بانضمام العلم باحوال خواص البشر
يوجب علم طمانينة وان لم يفد اليقين وهذا ليس من المطالب التي يجب
فيها اليقين فيكفي افادة الدليل غلبة الظن كما لا يخفى على عارف الفن
على انه متعارض بقوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وقوله
عليه السلام تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله تعالى
فانكم لن تقدروا قدره وكذا مقابلة موسى عليه السلام في جواب فرعون
حين سأل عن حقيقة رب العالمين ثلث مرات بذكر صفاته الجليلة الى ان
بكت اللعين بقوله ان كنتم تعقلون وقول الصديق رضي الله تعالى عنه
العجز عن درك الادراك ادراك وضم المرتضى كرم الله وجهه اليه قوله و
البحث عن سر الذات اشراك والحلم ان تردد المحققين في وقوع العلم في
الاخرة دليل على قولهم بالجواز في الدنيا فان الامكان الذاتي لا يتغير فما
ذهبهم ان العلم بحقيقته تعالى في هذا العالم جائز غير واقع وفي
الاخرة توقف وتردد في الوقوع وههنا مذهبان اخران الاول انه
واقع في هذا العالم وهو جمهور المتكلمين ومختهم 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 تام ولا يوجب انتفاء الخاص انتفاء العام وهو
ظاهر والثاني امتناع العلم به واليه ذهب الفلاسفة واما امام الحرمين
والامام حجة الاسلام منا واستدلوا على ذلك بوجهين الاول انه
ليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص ولو فرض ذلك لكان
الواجب مقولا على تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كليا و
يبطل التوحيد والجواب انا لانسلم ان العلم بالارتسام وتوسيط
فالنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب في الخارج لا تعدد الصور الذ
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
في الذهن وهذا ضروري والثاني من وجهي استدلالهم على الامتناع
ان تصور الشيء بالكنه انما حاصل بالبديهة وهو منتف في الواجب اتفاقا
واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل وذلك محال في حقه
تعالى واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه والجواب
انا لانسلم انحصار طرق التصور في ذلك لانه قد يحصل بالاشارة الى الحقايق البسيطة
بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكنهيات او
بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر الموجودات
ولو سلم فالرسم وان لم يوجب تصور الحقيقة لكن يجوز ان يقتضي
اليه في بعض الصور

الله خالق افعال العباد وما
يظن توليده من فعل انسان

اللام في العباد لتعريف الجنس واضافة الافعال للجنسية والعموم
فيضمحل معنى الجمعية فيها والمعنى الله تعالى غيره خالق كل فعل كل

عبد والعبد يعم البشر كلهم ذكرا واناثا صغرا، وكبرا، وتخصيص
العبد لكونه محل النزاع والا فهو تعالى خالق لافعال جميع الاحياء
ويعني بالخلق اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فهو الموجد
المؤثر والفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده فالقيام
والقعود والبياض مثلا مخلوقة لله تعالى مع انها افعال لمن قامت هي به
والعجب من المعتزلة انهم لعدم فرقهم بين الايجاد والاتصاف
شنعوا اهل السنة بانهم وصفوا الله تعالى بالقائم والقاعد و
الاكل والشارب الى غير ذلك ومن هذا تعرف فساد مبنى استدلالهم
من الكتاب والسنة باسناد الافعال الى العباد وانه لا يثبت
مدعاهم بان فعل العبد بقدرته وارادته مخلوق لله وتحرير المبحث
ان القوم اختلفوا في الافعال الاختيارية للعباد على سبعة اقوال و
الضابط ان المؤثر اما قدرة الله تعالى وحدها او قدرة العبد وحدها
او هما معا والاول اما ان يكون لقدرة العبد وارادته مدخل في وجود
الفعل ابتداء وانتهاء او ابتداء فقط مع الاتفاق في كون مقارنة
الفعل لهما شرطا لوجوده بطريق جري العادة او لا يكون للعبد قدرة
وارادة اصلا 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 الاستاذ ابي اسحق منا والنجار من المعتزلة و
الثاني اما ان يكون احدى القدرتين وهي قدرة العبد صادرة عن
الاخرى موجبة للفعل وهو قول الفلاسفة وليس امام الحرمين سهم
فان شارح المقاصد قدره وشدد عليه النكير بنقل كلامه من الارشاد
نصا على مذهب اهل السنة ورد على المعتزلة تفصيلا وتحقيقا او يكون

لا يقال اذا اتفقا على شرطية
الاختيار الجزئي من العبد فلا
فرق بينهما لانا نقول اذا كان الشرط
كالاختيار مخلوقا لله تعالى قصدا
واصالة يلزم الاضطرار ولذلك
يقولون نحن مختارون في افعالنا
مضطرون في اختيارنا

مسئلة

وجه التسمية بذلك لما في الفتح
في نفي القدرة والقول له عليه السلام
القدرية مجوس هذه الامة و
هم حضماء الله تعالى في القدر اذ لا
مناسبة بالمجوس الا باثبات
خالق غير الله تعالى ولا خصومة
لله تعالى الا لمن يثبت قادرا على خلاف
مراد الله تعالى ولا نفوض الامور
اليه تعالى

مسئلة

قدرة

قدرة الله تعالى متعلقة لاصل الفعل وقدرة العبد لوصفه ولا عكس لا
عقلا ولا عادة قطعا وهو قول القاضي ابي بكر فان قلت مذهب المعتزلة
انه تعالى خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الفلاسفة
قلت كلتا القدرتين انما يؤثران على سبيل الايجاب عند الفلاسفة و
هما عند المعتزلة انما يؤثران على سبيل الصحة والاختيار وما قيل ان الصحة
بالقياس الى اصل القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة
فليس الا الوجوب وقد مر انه لا ينافي الاختيار فمدفوع بانه على تقدير
التسليم لا يمنع الفرق بينهما فان الايجاب عند الحكماء ينافي
الاختيار ولا كذلك الوجوب عند تمام القدرة ثم في كلام الناظم رد
على ما سوى الثلثة الاول وسيجيء رد الجبرية في قوله للعباد اختيار لي
البيت ونبين هناك تحقيق الفرق بين مذهب الاشاعرة والماتريدية
وسعي الاختيار والكسب ان شاء الله تعالى انما رد الفلاسفة والمعتزلة
فظاهر واما وجه رد قول الاستاد والقاضي 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 الشيء والتاثير
فيه يتوقف على العلم بتفاصيله من كل جزء منه ومقداره المعين في
اصله ووصفه وتمامه يحتاج اليه في وجوده ضرورة كما قال تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير والعباد بمعزل عن ذلك كيف ولو سئل
عن شيء من ذلك حين المباشرة لم يعلم شيئا من ذلك قطعا بخلاف
الكسب فانه يكفي فيه العلم الاجمالي بمقدار صرف ارادته الى ايجاب
الذي يميل اليه كما يستضح 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 مما 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 تشريك 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 اخلاء خالق السموات
والارضين وما فيهن عن خلق بعض الموجودات تعطيل عنها في ملكه
ونقص في حقه يجب تنزيهه عن مثله والحق ان هذا ليس اقل
بطلانا من اسناد افعال الاشياء الى طبايعها التي لا شعور لها كما يقوله
الطبيعيون من الفلاسفة فان التخلف فيها اقل مما في افعال العباد و
قد قيل في ذلك وجوه اخر ضعيفة وفيما ذكرنا غنية لمن له قلب سليم
واما الادلة النقلية ففي غاية الكثرة ولنذكر عدة منها قوله تعالى
خالق كل شيء فاعبدوه وذلك كثير في القران ويخرج القديم
لانه ليس بمتعلق الخلق والايجاد بدلالة العقل فلا يقدح في قطعية
العام وكذا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فانه قد وقع في مقام
التمدح وبيان الاستخفاف للعباد فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض
الاشياء كما فعاله تعالى دون بعض كافعال العباد ولان كل حيوان عند
كم كذلك بل يجب ان يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد ايضا
ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما
مصدرية فظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة

فلان كلمة ساعامة لكل معمول عينا كان او فعلا والفعل الذى
تعلق به الخلق والايجاد لايجوز ان يكون نفس المعنى المصدرى
اعنى الايقاع لانه نسبة اعتبارية لاتصلح ان يتعلق به الايجاد و
يلزم ان يكون للايقاع ايقاع وهكذا بل المراد هو الحاصل بالمصدر
وهو متعلق الفعل بالمعنى المصدرى كما ان العين متعلق الفعل
بالمعنى الحاصل بالمصدر قطعا وانه هو المراد بافعال العباد فلبتية
اوجوارحية وان الاستدلال بالاية لايتوقف على حمل ما على المصدرية
كما توهم وللفرق بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر ينكشف فساد ما
توهم من الاحتجاج علينا من حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى العباد
فان المتنازع فيه خلق الفعل لا اختياره وكسبه فانه من العبد قطعا
وقد يعبر عنه بالفعل والايقاع بالمعنى المصدرى كما عرفت ومنها
قوله تعالى واجعلنا مسلمين لك فانه صريح فى ان الاسلام مجعول مخلوق
له تعالى ومنها 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 و
من هذا السياق قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان النعمة نعم الطاعات
كتب فى قلوبهم الايمان الى اوجده فيها وانه هو اضحك وابكى رتب الشرح
الصدرى ربنا لاتزغ 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 معناه من الاحاديث الصحيحة
المروية عن الثقات مثل قوله عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى

يحركهما وقوله عليه السلام ان الله يصنع كل صانع وصنعته وكذلك
الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكل بتقدير الله تعالى
ومشيته هذا وللمعتزلة في اثبات مذهبهم وهو كون العبد موجدا
لافعاله بالاستقلال شبه عقلية ونقلية اما الاولى منع كثرتها ترد الى
امر اجمالي وهو ان العبد لو لم يكن موجدا لفعله بالاستقلال لبطل
التكليف ولم يبق للبعثة فائدة وارتفع المدح والذم 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 واما قلنا بصعوبة
الجواب عند الاشاعرة لانهم اجابوا عن المدح والذم بانهما باعتبار
المحلية وعن الثواب والعقاب بحملهما على العاديات كالاحراق عند مس
النار وعن التكليف والبعثة بانهما قد يكونان دواعي الى العقل و
لا يخفى ما فيه من الاضطراب ومخالفة المذهب فان اختيار العبد اذا
كان مستندا الى الخلق والايجاد قصدا وبالذات يكون ذلك الاختيار
اضطراريا كما هو مذهب الاشاعرة فلا يكون للدواعي فائدة في اختياره
الفعل وكيف يتخلص من الجبر من يشبه الانسان بالقلم في يد الكاتب و
الوتد تحت المدقة ويقول في صورة مختار عصمنا الله عن زيغ القلوب
وسيجيء تتميم البحث في مسئلة الاختيار ان شاء الله تعالى واما شبههم النقلية
فسبعة انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم الثاني ما فيه مدح او ذم ووعد او وعيد وهو في
غاية الكثرة والثالث ما فيه تنزه عما يتصف به فعل العبد كقوله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم كقوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن

شاء

شاء فلكم الخامس الامر بالاستعانة كقوله تعالى استعينوا بالله السادس
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم السابع ما يوجد من الكفار
من التحسر وطلب الرجعة كقوله تعالى ارجعون لعلي اعمل صالحا و
الجواب عن الكل ان القول بالاختيار الجزئي من العبد المسمى بالكسب كما
عرفت يدفع ذلك كله كما لا يخفى على من عصم قلبه عن الزيغ من غير حاجة
الى تاويل ولا خروج عن الحقيقة كما سمعت في اول البحث من ان من يستند
اليه الفعل ويتصف به هو الذي يقوم الفعل لا من اوجده واجاب محققو
الاشاعرة عن تلك النصوص بانها معارضة بالايات الدالة على جميع الافعال
بخلقه وايجاده والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع
الى غيرها وهذا الجواب في غاية السقوط وكيف يرضى من له عقل سليم
بتعطيل الايات البينات مع كونها في غاية الكثرة عن الشهادة والدلالة
عن المقصود والذي حملهم على ذلك ما سمعت من انه لا فرق بين مذهبهم و
مذهب الجبرية فيرد عليهم ما يرد عليهم فيرجع الى اعانة مذهب الجبرية
كما لا يخفى على المتأمل المنصف وقوله وما يظن توليده من فعل انسان عطف
على الافعال اي الله تعالى خالقه ايضا لا غير وانما خصه بالذكر مع ان فعل الانسان
يشمله ايضا حتى ان كثيرا يكتفي بذكر كون افعال العباد مخلوقة له تعالى ولا
يذكر التوليد نصيرا للرد على المعتزلة في ذلك ايضا واشار الى نوع استقلاله
لقولهم بان الفعل الاول يوجب الثاني عقلا ولذلك ذكر الظن الذي
هو الطرف الراجح بناء على زعمهم كذلك والتوليد مصدر مبني للمفعول
وقوله من فعل انسان ظرف لقوله لا ظرف مستقر بيان لما او خبر عنه و
فيه اشارة الى بطلان القول بالتوليد وهو ان يوجب الفعل الذي باشر
فعلا اخر كحركة الاصبع الموجبة لحركة الخاتم والقائل بذلك هم المعتزلة
فانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا ان الفعل الثاني المترتب على الاول

وجه الاشارة ان كونه مخلوقا لله تعالى بناء على كونه متولدا من الفعل الصادر منه

يوجد وان لم يقصده الفاعل اصلا لم يتيسر لهم اسناده اليهم ابتداء
لتوقفه على القصد فقالوا بالتوليد والدليل على بطلانه ما تقدم من
انه لا خالق ولا موثر في جميع الكائنات الا الله تعالى ابتداء وانتهاء ونحن
معاشر اهل السنة لا نفرق بينه وبين الفعل الذي يباشره الفاعل بناء
على انه ايضا اثر الفعل بالمعنى المصدري وانهما حاصل بكسب واحد و
المؤثر الموجد هو الله تعالى فكل ما توهموه انه متولد من فعل الانسان او
من غيره فهو مخلوق لله تعالى ابتداء سواء كان بينه وبين السبب لزوم
عادي مطرد او اكثري كالاحتراق عقيب مماسة النار وكالولد و
النبت بسبب الجماع والزرع اولزوم عقلي كالانكسار عقيب الكسر
وارتفاع الخاتم في الاصبع عقيب رفع الاصبع فان الاحتياج في الحقيقة
راجع الى احتياج الفعل الثاني الى الاول لا الى الخالق وذلك كاحتياج
خلق العرض الى خلق الجوهر الذي هو محل العرض وكاحتياج خلق
الممكن الى صفة امكانه وسواء كان الفعل الثاني قائما بمحل القدرة
كالعلم الحاصل بالنظر او لمحل مباين له متصل به كالخاتم مع الاصبع او
غير متصل به سواء كان على وفق اختيار الفاعل كالقطع والذبح وما
اشبه ذلك او على وفقه كالالم في المضروب والاندفاع في المدفوع ولهم
في تلك الاقسام اقوال مضطربة ومذاهب مختلفة مذكورة في المطولات
وقد يظن من ظاهر كلام الناظم ان الفعل هو الحاصل بالمباشرة لا
المترتب عليه ويؤيده ما قيل انه ليس بكسب العبد كما انه ليس بخلقه
لانه قد يكون بمحل القدرة وفيه بحث لانه اذا علم الفاعل انه يترتب
على فعله ذلك وصرف قدرته نحوه يكون ذلك متعلق القدرة ايضا
قطعا واختيار العبد وتمكنه من عدمه حصوله بهذا المعنى ويدل عليه
قوله تعالى ما اغنى عنه ماله وما كسب حيث اطلق على الولد

مكسوبا

مكسوبا واعلم ان المعتزلة لما زعموا ان خلق القبيح قبيح لا يمكن اسناده
اليه تعالى حصروه في افعال العباد واسندوا خلقها اليهم فقالوا في
الاعيان المحرمة اضافة التحريم الى العين مجاز واولوا ايات التحريم بتقدير
مضاف لابد فحولوا الحرمة من محل اضيفت اليه الى غير ما اضيفت
اليه وهو غلط بين فان التحريم كما يتعلق بالفعل يتعلق بالعين ويخرجه
عن قابلية الفعل فيحرمه وايضا لعدد المحل ولما كان الاختلاف في بعض
الهداية والاضلال فرع الاختلاف في خلق الاعمال وانها مبادرة في الافعال
الخارجية عقبه بذلك وخصص بعد التعميم ونص على كون الايمان والكفر
ايضا بارادته وخلقه تعالى لزيادة الاهتمام فقال ● هاد مضل
حقيقي وان نسبا ● على المجاز الى رسل وشيطان

● قوله مضل خبر لمبتدا محذوف خال عن الالتباس والاحسن
انه خبر لقوله الله في صدر البيت السابق لان المسئلة مبحثة في الحقيقة
ذهب الشيخ الاشعري وغيره من اهل السنة الى ان الهداية بمعنى خلق
الاهتداء وهو الايمان وما يلحقه والاضلال بمعنى خلق الضلالة وهو
الكفر وما يتبعه فلا تنسبان حقيقة الا الى الله تعالى وما نسب منهما الى
الرسل والقرآن والى الاصنام والشيطان فعلى سبيل المجاز لغويا او
حكميا كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم وقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس ولقد اضل
منكم جبلا كثيرا وحملوا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى على المجاز عن الدلالة والدعوة الى الحق والمعتزلة لما
لم يتيسر لهم الاعتراف بذلك لقولهم بان العباد مستقلون في
افعالهم الاختيارية مطلقا لصحة التكليف وما يترتب عليه من
الثواب والعقاب اولوا الهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة

وعلى الارشاد فى الدنيا بنصب الادلة وفى الاخرة بالسوق الى الطريق
الجنة والاضلال على الاهلاك اووجدان العبد او التسمية ضالا والذى
يثبت ماقلنا ويبطل قول مخالفنا وجوه الاول التعليق بالمشية كقوله
تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وفى هذا السياق كثير من الايات
ولامعنى لتعليق الدعوة والوجدان والتسمية بمشية الله تعالى والثانى
اجماع الامة على ان بعض الناس مهدى وبعضهم ليس كذلك ولا انقسام
فى الدعوة والبيان لانها عامة والثالث قوله تعالى انك لاتهدى من احببت
وقوله عليه السلام اللهم اهد قومى معناه عليه السلام قد بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء لايقال للمعتزلة ان يحملوا مايدل على
خلق الاهتداء على الدلالة الموصلة الى النعيم ومايدل على خلق الضلال
على الدلالة الموصلة الى الجحيم اشتراكا اومجازا لانا نقول لاشك ان
نسبة الايصال الى الدلالة مجاز مع قطع النظر عن كونهما مجازين فى
معنى الدلالة والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة وتوسل
ذلك فهو لاينافى كون الايصال حقيقة من الله تعالى وهو خلاف مذهبهم
من كون العبد مستقلا فى افعاله مطلقا من الطاعة والايمان ومن
الكفر والطغيان نعم قد اشتهر ذلك المعنى منهم لكنه لايوافق مذهبهم
وقد اشتهر منا ايضا كون الهداية بمعنى الدلالة على مايوصل الى المطلوب
فيجوز ان يكون حقيقة ويطلق عليهما الهداية بالاشتراك ولعل ما
ذكره الناظم سلك المشايخ وهذا هو المشهور فما يكون مجازا على
الاول يكون حقيقة على هذا الوجه هذا هو الهداية المتعدية
المقابلة للاضلال واما الهداية اللازمة المقابلة للضلال فهى بمعنى
وجدان مايوصل الى المطلوب والضلالة فقدان مايوصل اليه
وللمحقق سعد الملة والدين والسيد الشريف فى شرحهما للكشاف فى

وسبب ذلك الحمل ماظهر على
بعضهم من الفاسد المذكورة
على ناو ابلانهم مسئلة

بين المتعدّى بنفسه والمتعدّى بحرف الجرّ بان الاوّل الاذهاب الى
المقصد والثانى الدلالة واراءة الطريق وبان الاوّل يقال لمن يكون
فى الهداية فيزداد او يثبت ولمن لا يكون فضل والثانى انّما يقال اذا
لم يكن فى ذلك فضل اليه بالهداية وقوله الى رسل بسكون اللّام
جمع رسول بالمعنى المساوى للنبى ولا يخفى انّ قوله وان نسبا ليس بظاهر
من قوله وقد نسبا ولما كان الاختلاف فى كون الحسن والقبح شرعيّين
او عقليّين فرع الاختلاف فى كون العبد مستقلا فى افعاله اوّلا عقّب
المسئلة بمسئلة الحسن والقبح فقال الحسن والقبح
شرعيّان لكنّا نقول بالعقل ايضا قد بيّنا الآن
اللّام فيهما للعهد النوعى اشارة الى ما يترتّب عليه المدح والذمّ فى العاجل
والثواب والعقاب فى الآجل وهذا هو محلّ النزاع واتمّا هو بمعنى
صفة الكمال والنقصان كما فى العلم والجهل او بمعنى سلامة الغرض وسائر ته
لما فيه مصلحة او مفسدة فعقليّان بالاتفاق ولا خلاف بيننا وبين
الاشاعرة فى انّ العقل لا يستقلّ بالحكم فى 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 والنهى و
بيان الشرع وكشفه نقول ايضا وهو الظاهر من قوله تعالى انّ الله
يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر
فانّ الظاهر منهما انّ المأمور به عدل واحسان وانّ المنهىّ عنه فحشاء
قبل ورود الامر والنهى وفى هذا الاسلوب كثير من الايات لاثبات ما
يشتهون ونفى ما يكرهون لا كما يزعمه الاشعرى ومن تبعه من انّ الحسن
انّما يكون حسنا بعد ورود الامر والقبح انّما يكون قبيحا بعد ورود
النهى حتى لو عكس القضيّة لم يكن ممتنعا وينقلب الامر فيكون الحسن

وممن جعل العباد مجبورين جعلهما شرعيين
ومن جعله مستقلا فى فعله جعلهما
عقليين بحكم العقل بهما ومن توسّط
بينهما بجعل البعض عقليّا وبجعل الحاكم
هو الله
سبحانه

قبحاً والقبيح حسناً وسن ذلك عرف القبيح بانه ما نهي عنه شرعاً نهي تحريم
او تنزيه والحسن بخلافه فيدخل فيه المباح ايضاً اي كالواجب و
المندوب وحاصل الاختلاف بيننا وبين المعتزلة ان العقل عندهم
يستقل 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 نظريين وان كانا
بديهيين كحسن تصديق النبي وشكر المنعم وقبح الكذب الضار وكفر المنعم
فيخلقه من غير كسب وقد لا يعرفهما العقل اصلاً بل معرفة شرعية كالوقف على
تبليغ الرسل كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال والى ما
ذكرنا من مذهبنا اشار الناظم حيث حكم اولاً بانهما شرعيان بناء على
حكم الله تعالى بهما وبيان الكمية والكيفية فيهما وفيما يترتب عليهما من الثواب
والعقاب ثم قال لكنا نقول البيت مريد ابنون الجماعة جمهور الماتريدية
واشارة بقد المفيد للتقليل الى ان للعقل ادراك حسن بعض الاشياء و
قبحه وكيف لا يدرك العقل بان الطاعة والاحسان في معرض استحقاق
الرضاء والثواب وان البغي والطغيان في معرض استحقاق السخط و
العقاب ومن ذلك قال العلامة البيضاوي مع تصلبه في الاشعرية في
تفسير قوله تعالى قل اني امرت ان اعبد الله مخلصاً الاية وللاشعار
بان العبادة المقرونة بالاخلاص وان اقتضت لذاتها ان يؤمر بها
فهي ايضاً تقتضيه لما يلزمه من السبقة في الدين حيث افاد ان في الامور
به سعي يقتضي الامر به وحاصل الاختلاف بيننا وبين الاشاعرة
ان مذهبنا موجبة جزئية اعني ان حسن بعض الاشياء وقبحه مما
يدرك عقلاً ومذهبهم سالبة كلية اعني لا شيء من الاشياء مما
يدرك حسنه او قبحه عقلاً والدليل على مذهبنا انه قد سبق ان معرفة

الله تعالى و

الله تعالى وصفاته واجبة بل هي اوّل الواجبات وكذلك تصديق النبيّ عليه
السلام واجب والواجب اخصّ من الحسن فلو لم يكن ذلك الوجوب
عقلاً بل شرعاً يلزم الدور لتوقف ثبوت الشرع على ذلك الواجب اتّفاقاً
والتوقف من الطرفين باطل بالضرورة وادراك ذلك الوجوب لا
يكون الا بملاحظة نفع في اتيانه او ضرر في تركه من الله تعالى فهو لامر
ديني لا لامر طبعيّ او غرض نفساني بدليل ان الشرع بامره وايجابه قد بيّن
واكّد ذلك الوجوب الذي ادركه العقل فلا يجوز حمله على ما هو عقلي
بالاتّفاق مع ان ذلك في الحسن والواجب اخصّ منه ولا يفهم من الواجب
فيما هو اهمّ المهمّات الا هذا المعنى اللهم الا ان يفهم من غلب تعصّبه
على الحقانيّة والانصاف كيف والواجب الذي اثبتناه انّه انّما يدرك
بالعقل لا بالشرع يثبته الخصم بالشرع فقد الحدّ محلّ النزاع فكيف
يجوز حمله على ما هو العقلي اتّفاقاً واذا ثبت الحسن بما ذكرنا ثبت ان
ترك تلك المعرفة قبيح عقلاً والوجه الثاني ان العارف بذاته تعالى
وصفاته لو لم يدرك بعقله ان اثبات الشركة وما هو في غاية القبح
والشناعة اليه سبحانه وتعالى قبيح جدّاً وان مثبته في معرض التخطّي و
الغضب من الله تعالى فكلّ عاقل يحكم بسخافة عقله وغباوة طبعه و
اعوجاج فكره نعوذ بالله من الحور بعد الكور وللاشاعرة في
اثبات مطلبهم وجوه ذكر المحقّقون منهم انّ اقواها اثنان والبواقي
ضعيفة احدهما ان العبد مجبور والمجبور لا يتّصف فعله بالحسن والقبح
العقليّين قلنا ان ارادوا بالمجبور ان العبد ملجأ ومضطرّ في فعله مثلاً
وذلك اقبح شيء واكذب بالبديهة وان ارادوا به انّه وان كان قادراً
مختاراً الا انّه ليس بمؤثّر ولا موجد فبعد تسليم صحّة اطلاق المجبور على
القادر المختار فالكبرى ممنوعة لانّه لقدرته واختياره يمكن له ان يتصوّر

قا

وهما المعنيان الاخيران للحسن و
القبح مسلّم

نفرض على صاحب التلويح حيث منع
الدليل ان يسند حمل الواجب على بعض
صفة الكمال ثمّ نلغي بالمقبول في شرح
المقاصد مسلّم

حسن فعله او قبحه اذ مدار التصور هو القدرة والاختيار على ان ذلك
الدليل لو ثبت فقد ينفي الحسن والقبح الشرعيين ايضاً لان التكليف لا يكون
للمجبور فلا يتصف فعله بالحسن والقبح الشرعيين ايضاً وثانيهما ان قبح
الكذب لو كان لذاته لما تخلف عنه والتالي باطل فكذا المقدم اما
بيان الملازمة فلان ما بالذات لا يزول واما بطلان التالي فلحسن الكذب
اذا كان فيه انجاء المتوعد بالقتل فلنا مدفوع من وجوه الاول ان هذا
لا يقوم حجة علينا اذ لم تقتصر الحسن والقبح في ذات الفعل بل عممنا
هما بان يكونا اما لمعنى في نفس الفعل او لامر خارج عنه والثاني ان الاضافة
قد تكون مقومة للفعل الذي هو عرض نسبي فذات الكذب هو الكذب
الضار وذات التشكر هو شكر المنعم بالاضافة لا بد وبها والثالث انك
قد عرفت ان مدعاهم سالبة كلية فالتمسك في مادة مخصوصة لا يثبت
مدعاهم وهو ظاهر والرابع ان القبح لا ينفك عنه غاية الامر ان ترك الانجاء
اقبح منه فيجب العمل بترك الاقبح فجاز الحسن من هذه الجهة وهو لا ينافي
القبح الذاتي المغلوب الا ترى ان الانجاء المذكور لو حصل بالصدق لكان
احسن ومن الوجوه الضعيفة لزوم اجتماع المتنافيين فيما اذا قال
لاكذبن غداً فاذا جاء الغد فكذبه قبيح ولاستلزامه القبح وهو كذب
الامس قبيح وبينوا ضعفه بانه مبني على ان مستلزم القبح قبيح ومستلزم
الحسن حسن وهذا ممنوع لان الحسن قد يستلزم القبح وكذلك
عكسه غاية الامر انه يتعدد جهة الحسن والقبح ومن جميع المتنافيين
ما سماه شارح المقاصد مغلطة جذر الاصم مثل قول القائل كلامي هذا
كاذب فان صدقه يستلزم تكذبه وبالعكس قال بعض فحولها عقول
العقلاء وفحول الاذكياء ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى
الغليل وتأملت كثيراً فلم يظهر الا اقل من القليل ثم ذكر وجهاً و

وزيفه بقوله لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب و
الاعتراف بالعجز عن حل الاشكال افول لقد بالغ في ذلك وحق الكلام
ان الحكم في القضايا المتعارفة انما هو على ذات الموضوع الذي يصدق
عليه انه كلام فلو قلنا ان نفسه يكون ما صدق عليه على ان يكون التقدير
كلامي هذا كاذب كاذب فيكون موضوع القضية قضية موضوعها
نفس الكلام ايضاً فتنقل الكلام اليه وهلم جرا فلا توجد قضية يصح
ان يخبر عن كذبها فاذا لم يكن للكلام خارج عن نفسه لا يكون خبرا
ولا يحتمل الصدق والكذب فيكون من لغو الكلام وليس ذلك مثل قولنا
زيد قائم كاذب فانه كلام مفيد وفي
هذا المسلك ما ذكره الدواني في شرح التهذيب حيث قال ولعلك تفهم
من هذا التفصيل ان قول القائل كلامي هذا صادق مثلا مشيراً الى نفس
هذا الكلام ليس خبرا اصلاً وان كان في صورة الخبر لانتفاء الحكاية
التي تقتضي مغايرة بين الحكاية والمحكي عنه نظيره ان يتصدى
النقاش ان ينقش صورة على انها حكاية عن نفسها فانه مع انه اخبار
لا طائل تحته بل غير محصل لا يجري فيه التخطئة ولقد اجاد صاحب
المفتاح حيث قال يرجع احتمال الصدق والكذب الى امكان اجتماع ٤
النسبة الذهنية مع ثبوتها في الواقع ولا ثبوتها فانه يمكن ادراك
ان زيدا قائم سواء كان زيد قائماً في الواقع او قاعداً ولا شك انه
اذا كان حكاية عن نفسه كما في المثال المذكور لا يمكن ذلك اذ يمتنع
بالذات اجتماع ثبوت الشيء مع انتفائه انتهى ولما كان مذهبنا متوسطاً
بين القدرية المفوضة لافعال العباد الى ايجادهم وتاثيرهم فيها
والجبرية القائلة بان لا دخل للعباد في افعالهم بل هم بمنزلة الجمادات
اشار بقوله الله خالق افعال العباد الى الرد على الفرقة الاولى ومن

يجد وجدوهم وبهذا البيت الى الرد على الفرقة الثانية ومن يجد
وجدوهم فقال ● وَلِلْعِبَادِ اخْتِيَارٌ وَهُوَ كَسْبُهُمُو ●
فَيُوصَفُونَ بِطَوْعٍ اَوْ بِعِصْيَانِ ● اثر اللام المفيدة للاختصاص
ولم يقل وفي العباد اشارة الى الرد على الاشاعرة حيث انهم ايضا يثبتون
الاختيار في العبد لكنهم يجعلون الاختيار اضطراريا فلا يكون له
اختصاص بالعباد بل هو مجرد مقارنة القدرة المخلوقة للفعل
بلا مدخل فيه اصلا واشار بقوله فيوصفون بطوع او بعصيان
الى ان ذلك الاختيار هو مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب
وحاصله اشارة الى الاستدلال بقياس استثنائي خلفي هكذا لو لم
يكن للعباد ذلك الاختيار لما صح اتصاف افعالهم بالطاعة والعصيان
لكن التالي بيّن البطلان فكذا المقدم وثبت نقيضه وهو ان يكون
للعباد اختيار جزئي بها يثابون وعليه يعاقبون واعلم ان الفعل المتنازع
فيه بانه بايجاد الله تعالى بلا مدخل للعبد فيه او مع مدخل ما فيه او
بايجاد العبد استقلالا لا هو الهيئة الموجودة الحاصلة بالمصدر الذي
هو الايقاع وليس لنفس المصدر وجود في الخارج عند المتكلمين بل هو
امر اعتباري والا يلزم ايجاد امور غير متناهية فيما اذا اراد الفاعل ان
يفعل شيئا واحدا فهو فعل حدثي غير متنازع فيه اما بطلان الجبرية
فقد اتفق العقلاء على بداهته ضرورة الفرق بين حركة الارتعاش و
الحركة الاختيارية واما بطلان مذهب القدرية فقد سبق تقريره
بما لا مزيد عليه بانه لا مؤثر ولا موجد في جميع الاشياء الا الله العليم
القدير بقي الكلام بين فريقي اهل السنة والجماعة الاشاعرة والماتريدية
فاعلم ان فعل العبد بالمعنى الذي ذكرنا انما يوجد بالقدرة القديمة
باتفاق اهل السنة والجماعة وقد مر مذهب الماتريدية بناء على

كما ان اصل الكلام رد على
الجبرية سره

عدد نجوز هم تكليف ما لا يطاق ان القدرة التي اوجدها الله تعالى
في العبد مقارنة وموافقة لفعله ليس مناطا للتكليف اذ لا شعور
بها الا عند الفعل وانما هي القدرة السابقة التي بسلامة الاسباب
والآلات فتلك القدرة الحادثة عندهم قدرة انصاف واكتساب
للفعل عليها يترتب الثواب والعقاب اذ عادة الله تعالى جرت بالخلق و
الايجاد 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 اي مباشرة السبب وكلها واحد بالذات وهو
ترجيح جانب الوجود مثلا ومختلف بالاعتبار فهذا الصرف لصدوره
من العبد بسمى كسبا ولحصول المباشرة به بسمى ايقاعا ولتعين الارادة
والقدرة المخلوقتين قصد به بسمى ارادة جزئية واختيارا جزئيا
فهو من العبد واسناده الى الله تعالى بمعنى اسناده الى موجودات خلقها
الله تعالى قصدا وبالذات لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان
هذا ينافي خلق القدرة فيه ولانه غير موجود في الخارج بل هو امر اضافي
لا يتعلق به الخلق والايجاد فلا يحتاج الى اختيار آخر بل يحتاج الى صفة
الارادة المخلوقة في العبد قصدا بالذات التي من شانها التخصيص
والترجيح وتحقيق ذلك ان الارادة ليست لذاتها مقتضية للتعلق باحد
المقدورين والا ففي العبد يقتضي ان يكون مجبورا محضا منافيا لخلق
القدرة فيه بل هي صالحة للتعلق بهما على سبيل البدل كالقدرة ثم
تعليق الارادة باحدهما بصرف القدرة الى ذلك الطرف اضافة ونسبة
بينهما فهي من الاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج من الخلق و
الكسب ان الخلق فعل يوجد به الاثر في محل غير الفاعل مع صحة

واما في الله تعالى فيستلزم الايجاب و هو ينافي الاختيار وقد سبق الاشارة اليه سنه

انفراده به بلا علم تا تدفيكون مقدور الله تعالى قدرة ايجاد وتأثير و
مقدور العبد قدرة اتصاف واكتساب عليها يترتب الثواب والعقاب
وهذا هو المطابق لقول السلف ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين امرين ومعنى هذا القول الجزيل انه لا جبر اى لا يجب الاثر بمجرد
خلق القدرة الحادثة مقارنة للفعل ولا تفويض بخلق القدرة السليمة
التى هى مناط التكليف وهو سلامة الاسباب والآلات كما يقول به
المعتزلة بل امر بين امرين وهما الجبر والتفويض بان يخلق الله تعالى القدرة
الحادثة المقارنة للفعل فيرتفع التفويض ومع ذلك انها تصلح للضدين
ويترجح احدهما بانضمام اختيار العبد الى تلك القدرة فيرتفع الجبر و
ما قلنا ان القدرة الحادثة مع مقارنتها للفعل تصلح للضدين هو المنقول
عن ينابيع العلوم سراج الامة امام الائمة علم الهدى واليقين ابى
حنيفة نعمان بن ثابت رحمه الله تعالى وهو الموافق للمعقول لان صلاحية
تعلق القدرة بالضدين مقتضى ذاتها ومقتضى الذات لا يختلف عنها فعند
تعلقها بالايمان مثلا صالحة للتعلق بضده لئلا يلزم الانقلاب وفي
عكسه كذلك لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لا ينافي حلقها مقارنة
للفعل غاية الامر بقاؤها صالحة للتعلق بالضد الاخر اما بعينها او تجدد
امثالها فالكافر قادر على الايمان المكلف به بتلك القدرة التي صرفها
الى الكفر وهذا مما اشكل على الفاضل سعد الدين فزعم لزوم كون القدرة
قبل هذا وخالفنا الاشعري ومن تبعه في ذلك كله فذهب الى ان القدرة
المقارنة للفعل لا تصلح للضدين وانه يجب بها الاثر والى ان اختيار العبد
بخلق الله تعالى قصدا وبالذات قطعا للتسلسل وان الشرط التعادي
هو مجرد مقارنة القدرة المخلوقة كذلك فلم يبق للعبد دخل في حصول
الاثر فوقع في الجبر والتزم جواز التكليف بما لا يطاق وقال ان الله تعالى

يعاقب على الترك مثلا مع عدم القدرة ولا يقبح هذا منه ثم اعلم ان
القدرية كما يطلق على المعتزلة اطلاقا شايعا لمبالغتهم في نفي القدر
يطلق على المجبرة ايضا لمبالغتهم في الاثبات لقولهم بان القضاء و
القدر بمعنى الايجاب والالزام فلا يكون للعبد مدخل في فعله و
الدليل على الاول قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القدرية مجوس
هذه الامة وقوله عليه السلام اذا قامت القيمة نادى منادٍ في
اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا يخفى ان المجوس
هم الذين ينسبون الخير الى يزدان والشر الى اهرمن ويعنون بالاول
الله سبحانه وبالثاني الشيطان والمعتزلة موافقون لهم في ذلك
كما سبق في اول الكتاب وان من لا يفوض الامور كلها الى الله
تعالى ويفوض بعضها الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من
يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الموجد والمقدر هو اولى باسم
القدرية واما الدليل على الثاني وهو ان القدرية قد تطلق على الجبرية
فقد روي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لرجل قدم
عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون
امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء
الله علينا وقدره فقال صلى الله تعالى عليه وسلم سيكون في اخر امتي
اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروي عن الحسن
عن حذيفة عن النبي عليه السلام قال لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا قال قيل من القدرية يا رسول الله قال قوم يزعمون ان الله قدر
عليهم المعاصي وعذبهم عليها وروي عن الاصبغ ان شيخا قام الى علي بن
ابي طالب كرم الله تعالى وجهه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا
عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة

وبزا النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا
فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك
لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن
تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم الرحمن وشهود الزور واهل
العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا
ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا 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 وتصديق قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وفي الاكمال عن مالك سئل عن
القدرية قال يعني الجبرية ففي ذلك كله تصريح باطلاق القدرية على
المجبرة ايضا وان تدبيشهر لمبالغتهم في اثبات القضاء والقدر
حيث جعلوهما موجبين ملزمين لفعل العبد حتى حملوا ذنوبهم
على الله تعالى عن ذلك والمعتزلة بالعكس في نفيهما مطلقا فاستحقوا
على الاسم وانما الاقتصار والعدالة اثباتهما لا على وجه الايجاب والا

بطوى

الاثم

لزايد

بان يكون

بان يكون معناها العلم المحيط المتعلق بالاشياء في الازل وكتابتها
في اللوح المحفوظ وهذا هو المذهب الحق الصريح لا يحوم حوله
شائبة الافراط والتفريط 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 العقليتين 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 ● لادخل
للعقل في حكم الاله وفي ● تجويز تعليله في
البعض قولان ● ولما كان فعل الله تعالى متضمناً لحكمة
جعل قوله وفي تجويز تعليله في حكم الاستثناء من قوله لادخل للعقل
في حكم الاله ارجاعاً لضمير تعليله الى حكم الاله لان 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
ففي تعليل هذه الافعال مذاهب ثلثة احدها ان شيئاً 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 والقرآن
وكتب الاحاديث مشحونة بذلك وتأويل الكل بحمل اللام على العاقبة
او بغيره تعسف وارتكاب مجوز من غير ضرورة قال في التوضيح
وما ابعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة
الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم
فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وامثال ذلك كثير في القرآن دالة على ما قلنا انتهى وقال شارح
المقاصد مع تصلبه في الاشعرية والحق ان تعليل بعض الافعال اعني
شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود و
الكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة
بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن 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 العبث 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 لاشك انه تعالى 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

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

في اثبات مطلبهم المسالة 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 نسلم الترجيح من غير مرجح فلم لا يجوز ان يكون الاولوية
بالنسبة الى العباد مرجحا فان قالوا لا بد من الاولوية بالنسبة اليه يصلح
كونه غرضا قلنا هذا اعادة للمنوع ولو تنزلنا عنه 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 بان 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 به راجع
الى 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 و
توسطه لان هذا معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل
اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض واليا بالفرضية من البعض اقول
معنى استناد الكل اليه تعالى ابتداء استقلاله بالخلق والايجاد بلا وساطة
علة كما هو راى الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على حصول
البعض الاخر كخلق الاعراض الجسمية الموقوفة على خلق الاجسام الا ترى
ان بعض افعال الله تعالى مسبب عن فعل اخر كما ان اهلاك قوم بعد قوم

مسبب عن تكذيبهم الرسل واذا جاز ان يكون فعله مسببا عن فعل حادث
فبالاخرى جواز كونه مسببا عن ارادته تعالى بالفعل الحادث كالقصد لا هتداء
الخلق فانه سبب لارسال الرسل وانزال الكتب وقد استدل ايضا بانه
لو كان كل فعل له تعالى معللا بالغرض يلزم التسلسل وورد بما سبق من
ان المراد فعل الله تعالى بلا واسطة العبد فيجوز ان يكون فعل الغرض فعل
العبد وان كان الموجد هو الله تعالى فلا تسلسل وبان تخليد الكفار في
النار لا يعقل فيه نفع لاحد وورد بان عدم العلم لا يوجب العدم وباحاطة
الكل علما ليس في وسع احد سوى علام الغيوب وانه تثبت قوله تعالى
ثم يجزيه الجزاء الاوفى على ان الاشعري يقول البتة في التخليد حكمة ومصلحة
فيجوز ان يكون تلك علة غائية للتخليد ثم هذان الدليلان الاخيران لا تنافي
المدعى الذي هو السالبة الكلية لما عرف في موضعه ان بطلان الايجاب الكلي
لا يوجب اثبات السالبة الكلية بل هما على تقدير تمامية بطلان مدعى
الخصم الذي هو الموجبة الكلية اعني قولهم كل فعل الله تعالى يجب ان يكون
معللا بالغرض واعلم ان الغرض في الحقيقة يرجح الارادة فكما ان الارادة
يرجح جانب الفعل مثلا على الترك كذلك الغرض يرجح تعلق الارادة بجانب
الفعل وحاصله ان ارادة الشيء كاهتداء الخلق يكون باعث الارادة
شيء اخر كارسال الرسل كما ان حصول الثاني باعث لحصول الشيء الاول
في الخارج ولا ارتياب في ان المحذور في توقف ارادة على ارادة اخرى
توقف اختياريا والعجب من الاشاعرة حيث فروا من القول بمثل هذا
التوقف ووقعوا في ورطة اكبر منه حيث جوزوا صدور هذه الافعال و
العظام عن الملك العلام من غير قصد الى ما يترتب على تلك الافعال و
الفعل الاختياري من غير قصد منه مما لا يجوزه العقلاء على الفاجر فضلا
عن القادر الحكيم الخبير ولذلك ترى المحققين منهم مع كون انكاره

التعليل

التعليل مذهبهم يعترفون به ويصرّحون به كقولهم المقصد من
البعثة ومن كذا وكذا وذلك لكون التعليل مركوزا في نفوس العقلاء
والله هو الهادي لسواء السبيل ولا يكلف عبد
فوق طاقته لكنه لا العقل عاجز عن
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 طاقة حفظا للطرفية
فوق تكلف لا يكاد يوجد له نظير وهو حذف الموصول مع صدر
صلته وحذف الجار والضمير في لكنه راجع الى عدم التكليف يعني
نقول بعدم وقوعه بناء على ان الشرع انما ورد بذلك ولا نقول
بعدم جواز وقوعه بالاستدلال عليه نقلا فان العقل قاصر
عن الحكم باستحالة ذلك لجواز ان يقع لحكمة لا يطلع عليه احد كما
يدل عليه قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وفي هذا ردّ 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 نفي الجواز مبنيا على القول بالقبح
العقلي الذي 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 او لكون 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
والممتنع لغيره كخلق الجسم والطيران في الهواء وان ما كلف به فهو
مطاق كايمان الكافر وطاعة العاصي فانه وان كان ممتنعا ايضا بالنظر

الى تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه لكنه ليس مما لا يطاق بالنظر الى نفس
بناء على كونه مختارا سيما على القول بان القدرة الحادثة مع الفعل صالحة
للضدين كما هو راى المانريدية على ما سبق وهذا هو المطابق
للمشهور والمنصوص عليه فى الكتب من ان العبد لا يكلف بما ليس في
وسعه واما مذهب الاشعرى فيشكل تطبيقه بذلك ونقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها فمن نظر الى امتناعه وجعله قسما لا يطاق
ثلث التقسيم وقال ان ما لا يطاق على ثلث مراتب اقصاها ما يمتنع لذاته
كقلب الحقايق وجمع الضدين واوسطها ما امكن فى نفسه وامتنع
لغيره سواء لم يقع اصلا كخلق او عادة كالصعود الى السماء وادناها
ما يمتنع لعلم الله وارادته تعالى بعدم وقوعه ومن ههنا قيل تكليف
ما لا يطاق واقع عند الاشعرى مريدا للاخير فالاولى قد تردد فى
جواز التكليف بها بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع
لذاته هل يتصور واقعا ولا فيه تردد واختلاف وظاهر كلام شرح
العقائد ان الشيخ الاشعرى مع المجوزين ولا يقع التكليف بها عند جمهور
اصحابنا خلافا للامام الرازى وامام الحرمين فانهما قالا بوقوعه
فضلا عن الجواز مستدلين بتكليف الايمان لابى لهب فان الامر بتحصيل
الايمان بانه لا يؤمن امر بجميع الوجود والعدم وضعفه ظاهر فانا
لو سلمنا ان ابا لهب مكلف بتصديق كل خبر مفصلا لانص فى
الكتاب الكريم على عدم ايمانه وانما المنصوص عليه صليته فى النار
هو 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 وعوضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر و
البلوى واحزان هكذا قيل ما رأينا من النسخ والاولى الاصلح
بلا ال التعريف لئلا يلزم دخول اسم التفضيل على احد الامور الثلثة هي
اللام والاضافة ومن التفضيلية ولا يختل الوزن لانه يقرأ بالنقل و
هو شايع والفرض بمعنى الواجب واختياره عليه للوزن ولعدم الفرق
بينهما بنا على ان المراد الوجوب العقلي لا الشرعي الذي يثبت بدليل ظني
يستحق تاركه العقاب اراد المحقق بهذا الكلام رد المعتزلة لقولهم
بوجوب الاصلح عليه تعالى فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله
تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا واراد وبه الاصلح في الحكمة والتدبير
قيل ولا يرد عليهم شيء من الفاسد اقول ان اراد والاصلحية والاكملية
في نفس الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم شيء سوى بطلان القول بوجوب
شيء عليه تعالى لكنه يرجع الى تحسين افعال الله تعالى ولا يكون الا صلحية
بالنظر الى العباد وانما الكلام فيه وان اراد والاصلحية بالنظر الى العباد
في الحكمة والتدبير فيرد عليهم ما يرد عليهم وذهب البصريون منهم
الى انه يجب عليه تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين فقط واراد وا به
الانفع لهم فمنهم من اعتبر ذلك في جانب علم الله تعالى كالجبائي فيلزمه
ان لا يبلغ الكافر اوان التكليف وبذلك الرمه الشيخ الاشعري وقصتهما
مشهورة ومنهم من لم يعتبر ذلك فيه ونعم ان من علم الله منه
الكفر على تقدير التكليف يجب تعويضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن
مات صغيرا ولزم ايضا ان يكون التعويض للثواب انفع للكافر من

الاوان كالزمان لفظا ومعنى
منه

كالاحتياج الى الطاعة والى الكثة
الاعوان مسلم

كفره وغاية متشتهم في ذلك قياس الغايب على الشاهد قالوا انقطع
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 وردّ بانه يجوز ان
يكون ذلك على تقدير تحققه لامور كل منها منتف في الغايب ولنا بعد
تبيان فساد اصلهم من العقول بالوجوب عليه تعالى وجوه منها
ما ذكره المحقق لكن قوله بالكفر ردّ على الفريقين جميعاً وما بعده ردّ
على البغداديين فقط وليس فيه ردّ على من لم يعتبر الانفع في جانب علم
الله وقدرته انفا فساده من وجهين وسعني الابتلاء بالكفر خلق الكافر
او عدم اماتته 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 والفقير المعذب بالبلية والاخران
وثانيهما لو وجب عليه تعالى ذلك لما خلق كافرا ولا فقيرا ولا معذبا
بالبلية والاخران ومنها انه لو وجب عليه تعالى ذلك لما كان له منة
على العباد واستحقاق شكر في افاضة انواع الخيرات لكونها اداء
للواجب كمن يؤدي ما لزم عليه ومنها انه يلزم ان يكون اماتة
الانبياء المرشدين وابقاء ابليس وذريته المضلين اصلح لعباده وهو
كفى بهذا فظاعة وزاد في شرح المقاصد انه لو وجب على الله تعالى
الاصلح لعباده لما ضل المعتزلة طريق الرشاد وهذا مبني على التحقيق
ولا يصلح للالزام قال في شرح العقائد ولعمري انّ مفاسد هذا
الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى
وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب
على الشاهد في طباعهم

والرزق ما ساق للحيوان
يأكله محرّماً او مباحاً فهو قسمان

الرزق

الرزق مصدر فى الاصل سمى به المرزوق كالخلق بمعنى المخلوق وقوله
يأكله جملة استيناقية او حالية مراد منه الفعل لا صحة لان كل احد
يستوفى رزقه ولا يأكل رزق غيره وهذا لا يستقيم اذا اريد صحة
الاكل وهذا التفسير اخص اذ لا يشمل غير المأكول واخص منه ما
فسره بعضهم وهو ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله حيث لا يشمل
غير رزق العبد ثم هذا التفسير اولى من التفسير المختار فى الاكثار و
هو كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما خلوه
عن سعى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق عند اهل
السنة واحسن منه تفسيره بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع و
هو الاوفق لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون ولقولهم فلان مرزوق
بالولد الصالح لان المنفق عامد ولا بد من تعميم الانتفاع من الدنيوى و
الاخروى 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 اكثاره وهو لا يحصل الا باكل المأكولات و
لبس الملبوسات فح لا يوافق الاية فى اطلاق الرزق على المنفق وقد يقال
اطلاق الرزق على المنفق لكونه فى معرض الرزق ولا يبعد ان يحمل ما فى
الاية على المعنى اللغوى والمعتزلة لما لم يكن الحرام رزقا عندهم فسروه
تارة بملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به واورد على الاول
خروج 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 فى الارض الا على الله رزقها مع الاخلال بمخالفة من
الاضافة الى الله تعالى على التفسيرين ومبنى كلامهم ان الرزق مستند الى
الله تعالى والقبيح لا يستند اليه عندهم ولانه لو كان الحرام رزقا لما جاز

الذم والعقاب عليه وكلاهما فاسد اما الاول فقد عرف فساده من فساد
اصلهم فى مسئلة خلق الاعمال واما الثانى فلان الذم والعقاب لاكتسابه
المنهى عنه باختياره كما فى ارتكاب سائر المعاصى اذ لا ضرورة تدعو الى
الحرام فليكف وليجتهد فى تحصيل الرزق من الحلال والعصمة من
واهب العطايا دنى الحلال ولا يقدم حيوان على اجل
وان تقطع فى انياب غيلان

تقدير مضاف وجعل
التنوين عوضا من المضاف
اليه

فيه مسامحة والتقدير ولا يقدم موت حيوان على اجل واجل الشئ
يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال احل هذا الدين شهران او اخر
الشهر وههنا بمعنى اخر مدة الحيوة وهو الشايع فى الاستعمال فهو
الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه والغيلان جمع غول
وهو كل ما يغتال الانسان فيهلك ومعنى ان الوصلية ان الموت لا
يقدم على الاجل كما لا يؤخر عنه اذا كان سببه فى غاية القلة والندرة
كالتقطع بانياب الاغوال فبالاولى فيما اذا كان السبب متقارنا او
قريبا منه وقد يعتبر عن المظلوم بان المقتول ميت باجله وبان
الاجل واحد والمقصود من الكل ان كل هالك سيتوفى لاجله من
غير تقدم ولا تاخر سقتولا كان او غيره لا كما زعم الكعبى من المعتزلة
انه سقتول وليس بميت فرقا بين الموت والقتل بان الموت فعل الله
تعالى والقتل فعل العبد بناء على مذهبهم من ان القتل وما يتولد منه
وهو الموت مستند الى العبد الفاعل والموت المستند الى الله تعالى هو
الذى لا صنع للعبد فيه فخالفته لاخوانه فى مجرد الفرق بين الموت و
القتل وبطلان مذهبه قد سبق فى بطلان القول بالتوليد وهذا
ان الموت وهو زهاق الروح الذى هو بايجاد الله تعالى من دخل الاحد
فى ذلك هو فعل الله تعالى مطلقا وان كان بعض الاسباب بواسطة العبد

ولا كما زعم اكثرهم من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذى علم الله
موته فيه لولا القتل فالاجل عندهم اثنان اما عند الكعبى فاحد
القتل واجل الموت واما عند اكثرهم فالاجل المقطوع عليه بالقتل
والاجل الذى علم الله موته فيه لولا القتل وقد علم من هذه الاختلاف
ان المقتول عندهم لو لم يقتل لعاش الى الاجل المعلوم عند الله
وهذا الكلام كفر صريح لان مقتضاه ان الله تعالى لا يعلم الاجل الذى
حصل بالقتل اذ لو علمه كان هو الاجل المعلوم عند الله لا الثانى فان
الاجل فى علم الله تعالى لا يقبل التعدد سواء كان الاجل مطلقا او مقيدا
بقتل او غيره والله تعالى يعلمه كذلك من غير اطلاق وتقييد فى علم الله
بل هما فى المعلوم نعم لو جعلوا التعدد فى اللوح وعلم الله خلصوا عن
الكفر بناء على قبول اللوح المحو والاثبات دون علم الله وعندنا لو لم يقتل
كان كالاصحاء الاخر يجوز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت
فيه بل 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 بانتفاء القتل فمن اين لنا ان نعلم انه مقدر معلوم
عند الله لنا وتوضيح المطلب ان الآجال مقدرة ومحكوم عليها فى علم الله
من غير تردد والقتل سبب للموت كسائر الاسباب وعليه ينادى قوله
تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والضمير
للامة والمراد احادهم ولهم ظواهر بعض الاحاديث الدالة على ان
بعض الطاعات يزيد العمر وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من
عمره الا فى كتاب ولانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا ضمانا

اذ هو ميت باجله والجواب بعد جواز التغيير في اللوح وصحائف
الملائكة انها اخبار آحاد لا يعارض المنصوص ولو سلم فيجوز
ان يكون الزيادة معتدة بالطاعات فنسبت اليها ويكون حاصل المعنى
ان العبد بسبب طاعته يطول عمره لانه يزيد على اجله المعلوم عند
الله وبان المراد الزيادة في الخيرات والثواب المقصودين من طول العمر
وعن الثاني بان الضمير راجع الى مطلق المعمر لا لذلك المعمر كما يقال لي
درهم ونصفه وعن الثالث بان سبب الذم والضمان ارتكاب المنهي
عنه وكسبه الفعل الذي يعلم ان الله تعالى يخلق عقيبه الموت بطريق
جرى العادة هذا وقالت الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي يتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزية واجل اختراميّة بحسب الامراض والآفات
وكان المعتزلة اخذوا القول بتعدد الاجل منهم بتغيير يسير كما هو
ذابهم في اكثر مذاهبهم الباطلة ● كُلُّ الْعَنَاصِرِ وَ
الْأَفْلَاكِ حَادِثَةٌ ● وَجُزْؤُهَا جَوْهَرٌ فَرْدٌ بِبُرْهَانِ
هذا البيت مشتمل على مطالب من مهمات العقائد الدينية مثل حدوث
العالم بجميع اجزائه وان الاجسام مركبة من الجواهر الفردة وانهما
منقسمة اليها بالفعل وان تلك الاجزاء متناهية والمخالف في ذلك كله
هم الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم العالم فالعقول والنفوس
الفلكية باشخاصها والافلاك بموادها وصورها واشكالها واوضاعها
والعنصريات مطلقا بسيطة كانت او مركبة بموادها وصورها
النوعية لا باشخاصها وذهبوا الى ان كل جسم متصل مركب من
الهيولى والصورة وانكروا الجزء الذي لا يتجزى وكان بين المطلبين
تلازما فمن قال بتركب الاجسام من الهيولى والصورة يقول بتقدم
العالم وكذا العكس ومن قال بحدوثها يقول بتركب الاجسام

من

من الجواهر الفردة وبالعكس ودليلهم على قدم العالم يبتنى على كونه
تعالى موجباً بالذات لا قادراً فاعلاً 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 و
الايجاد كما عطلوه فى غير العقل الاول بقولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد اذ كل عاقل بصرافة عقله يعلم ان الخلق والايجاد
هو اخراج الشئ عن كتم العدم الى الوجود اى تحصيل الوجود فيه
بعد ان كان معدوما والتقدم والحدوث الذاتيات من اصطلاحهم
يريدون بذلك التستر عن كفرهم الصريح والى يتيسر لهم ذلك
بمجرد العبارة بعد استقرار البطلان فى المعنى ومعنى البيت ان كل
واحد من العناصر سواء كان بسيطا او مركبا وهو الموالید الثلثة و
كل واحد من الافلاك وما فيها وما عليها من الكواكب والدوائر و
من العقول والنفوس مجردة كما هو مذهب الفلاسفة او اجساما
لطيفة كما هو عند المتكلمين وقد يراد من الافلاك العالم العلوى
فيدخل فيه ما ذكر كله حادثة اى موجودة بعد ان لم يكن بعدية
زمانية وانما اخر هذا البحث مع ان دأب المحققين تقديمه على المباحث
الالهية نظرا الى تأخر ذاته عن تلك المباحث وخروجه عنها وتوقفها
على الحدوث يحمل بوجود حادث هو من اجلى البديهيات ولما كان
الممكن الموجود عن العلة عند اهل السنة بل عند عامة المتكلمين
منحصرا فى الاجسام واجزائها التى هى الجواهر الفردة واعراضها و
هى المراد بالعالم المفتقر بما سوى الله اكتفى فى اكثر ادلتنا فى بيان
حدوث العالم على بيان حدوث الاجسام فان اثبات حدوثها اثبات
لحدوث الجواهر والاعراض اذ يمتنع حدوث الاجسام مع قدمهما

تم

احترز عن صفات الذات
منه

والمجردات التي يثبتها الفلاسفة لم يقم عليها دليل بل الحق انها اجسام
لطيفة لنا في اثبات المطلب وجوه منها وهو المشهور ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة او السكون لانها ان لم تنتقل
في حيز واحد فهي متحركة وان بقيت فهي ساكنة واما ان الحدوث فاعلم
بالمدعى الذي هو الحدوث فلا يضر المستدل على ان الكلام يتم في
الاجسام التي تتعاقب عليها الاكوان وكل منها حادث اما حدوث الحركة
فلانها انتقال من حال الى حال فالمسبوقية بالغير مقتضى ذاتها وماهيته
الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون
الحركة ازلية وذلك معنى الحادث ولان الماهية لا يتصور وجودها
منفردة عن جزئياتها واذا كان جميع جزئياتها بحيث لا ينشذ منها شيء
حادثا يكون الماهية ايضا حادثة فان الكلي انما يأخذ حكم جزئياته لانها
مجموع الجزئيات الغير المتناهية ايضا فرد من هذا الكلي وحكمه القدم
لانا نقول ذلك المجموع ان اريد به الكل الافرادي ففي من الافراد فحدوثها
حدوثه وان اريد الكل المجموعي فليس بموجود ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء والقدم والحدوث وصفان للموجود فان لم تتصف بذلك فلا
شك في ابطال ازليتها ببرهان التطبيق وغيره مما يدل على بطلان لا
تناهي السلسلة المرتبة الموجودة في الخارج وان لم تكن مجتمعة في
الوجود كما حقق في موضعه واما حدوث السكون فلانه وجودي
لكونه من الاكوان فلو كان قديما يمتنع عدمه لان القديم اما واجب
او موجب بالذات وما كان موجودا بالايجاب الذاتي لا يتصور فيه
الزوال لكن اللازم باطل ضرورة جواز الحركة على الاجسام ويعترفه
الخصم ايضا بل يقول بوجوبها في الافلاك وجوازها في العناصر فقد

والاشاعرة في بيان حدوث مطلق
الاعراض انها لا تبقى زمانين و
لضعفه تركناه منله

ثبت ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث واما ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث 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 لا بد له من موجود ضرورة واتفاقا و
الوجود المتاخر عن الموجد لا يتصور الا عن عدم لان الايجاد هو
اعطاء الوجود وهو لا يتصور في الموجود الذي لم يسبق عدمه
ولم يتاثر ولم يتغير بوجه ما فان القديم مستغن عن العلة لا
يجوز استناده لا الى الموجب ولا الى المختار لامتناع تخصل الحاصل
عقلا وما جوزه الآمدي بطريق المنع من استناد القديم الى المختار
قائلا لا سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك سبق
بالذات لا بالزمان كذلك يجوز مثله في الاستناد الى المختار فزيادة على
الفلسفة وعلو عنه في المناقضة وخرق للاجماع فان الارادة صفة
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 الكائن لوجود المعلول ومن ذلك صار امتناع
استناد القديم الى القادر والمختار مقدمة اتفاقية عند الائمة
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 الحتم
عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع الحكيم والا فكونه

ث

ه

والتوجيه الذي ذكره انه بمعنى ان شاء
فعل وان شاء ترك فقد سقط شرطية
الفعل واقع دائما وسقط شرطية
الترك عنه واقع دائما لان صدق
الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها و
لا عدم وقوعه والدسيسة في
هذا التوجيه ان الاختيار انما
يثبت اذا كان دوام الوقوع و
عدمه لا بالضرورة واما اذا
كان الدوام مع الضرورة كما هو
المنصوص عليه عندهم لفقدهم
لكنه شاء البتة ففعل فهو عين
الايجاب على انهم لا يقولون بصفة
المشية كما سبق والعجب من كثير
من المتاخرين ممن الذين في قلوبهم
زيغ وميل الى الفلسفة يتبعون
هذا التوجيه ويروجونه و
ردّه لا عزّ وقليس اول فارورة
كسروها في الاسلام

سه سه

عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع هذا
كلامه ثم هذا ان الدليلان يثبتان حدوث ما سوى الله من غير
حاجة الى نفى المجردات بخلاف الدليل الاول فانه محتاج اليه كما ذكرنا
ثم هذه البراهين العقلية القطعية مؤيدة بما وقع فى القرآن
المجيد من خلق السموات والارض وما فيهن وابداعهن الذى هو
الايجاد من كتم العدم الى الوجود بالارادة والقصد الى تحصيل غير
الحاصل وذلك ايضا معلوم من ضروريات الدين لا ينكره الا من عميت
قلبه وختمت خواسه عن مشاهدة اليقين وافقوى شبهم فى القول
بقدم العالم انه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجود العالم
حاصلا فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وعلى الثانى
فحدوثه اما ان يتوقف على حدوث امر اخر اولا وكلاهما باطل اذ على
الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر الحادث وهلم جرا
وعلى الثانى يلزم وجود المعلول بدون علته التامة ولما بطل الثانى
بكلا احتماليه ثبت الاول وهو وجود جميع ما لا بد منه فى وجود العالم
فى الازل وهو يستلزم المطلوب الذى هو القدم والجواب عنه
بوجوه الاول النقض بالحوادث اليومية فان جميع ما لا بد لها منه
ان كان ازليا يلزم قدمها وهو ضرورى البطلان والا فان لم
يتوقف على امر خارج عنها يلزم وجود المعلول بدون علته التامة
وان توقف ننقل الكلام الى ذلك الامر الخارج فيلزم التسلسل فان
قيل الامر الخارج فى مادة النقض مادى يجوز تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية عليه والتسلسل فى المعدات ليس بباطل لعدم
الاجتماع فى الوجود بخلاف الامر الخارج فى حدوث العالم اذ لا مادة
فى خارج العالم قلنا اولا لا فرق بين الامرين الخارجين فيجوز ان يكون

جزء

هما

جزء من العالم قديما بالنوع والباقي منه حادثا ويجوز ان يكون كلا
عنصرا مادّيّا وان كان موجودا حادثا ودعوى ان كل حادث مسبوق
بمادّة مردودة ظاهرة وثانيا ان اجزاء البراهين القاطعة للتسلسل
كبرهان التطبيق والتضايف لايتوقف على الاجتماع في الوجود بل
يكفي جمع الوجود الخارجي بين الاحاد كما بين في محله والاولى تقرير الجواب
بالنقض التفصلي وبذكر الحوادث اليومية على طريق السند كما لا
يخفى والوجه الثاني من الجواب ان تعلق قدرته تعالى على وفق الارادة
لاخراج العالم من العدم الى الوجود في وقت معيّن هو المتمم
للعلة التامة فهي حادثة سواء قلنا بقدم التعلق ايضا او بحدوثه
من غير لزوم تسلسل فان الارادة من شانها ترجيح احد المقدورين
من غير حاجة الى مرجح اخر ولانها مقتضية له لذاتها حتى يلزم الايجاب
فان ارادة الفاعل المختار تتعلق باحد المقدورين على وجه الاختيار
وقد سبق في بحث الارادة ما يؤيده لايقال اذا كان تعلق الارادة
قديما مثلها يلزم الايجاب ووجود الحادث بدون علته التامة او
تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول التعلق امر اضافي لايتم
حقيقته الا بالمضاف اليه وهو الوقت المعين فيما لايزال فلا يلزم
محذور اصلا على ان المحققين قائلون بتعدد التعلق في الصفات
فيحدث تعلق اخر عند وجود الحادث وبه يتم العلة ومن شبههم ان
وجود العالم في الازل ممكن والا يلزم انقلاب الامتناع الى الامكان
وهو بين البطلان ولاشك ان كل ممكن مقدور لله تعالى وهذا مع
ابطاله لاثل المتكلمين على امتناع وجود العالم في الازل لايليق بجود
الحكيم ترك الجود زمانا غير متناه والجواب قولهم ترك الجود
لايليق كلام خطابي لاينفع في امثال هذه المطالب اليقينية واما قولهم

فان قوله من شانها يدل على ان ترجح
احد المقدورين بدل الاخر ليس
بالفعل

بازلية الامكان فان اراد وابه الامكان الذاتي فسلم لكن لا يلزم منه امكان
الازلية كالحادث بشرط الحدوث فانه مع امكانه الازلي يمتنع كونه ازليا
وان اراد وابه الامكان الوقوعي وهو الذي لا يكون الطرف المخالف واجبا
ولا ممتنعا لا بالذات ولا بالغير فهو ظاهر المنع والامكان الذي ينفي المتكلمون
كونه ازليا هو هذا الامكان ولهم شبه اخر مبنية بعضها على اثبات تركب
الجسم من الهيولى والصورة وعلى قدمهما وبعضها على وجود الزمان و
قدمه لا يليق ان نذكر وترد عليهم بل حالها معلومة من المبنى الذي بنوها
عليه هذا هو الكلام في المطلب الاول واما الكلام في المطلب الثاني
وهو ان كلا من الافلاك والعناصر مركبة من اجزاء لا يتجزى وهي الجواهر
الفردة فنقول اولا في تفصيل المذاهب فنقول ان الاجسام اما مركبة من الجواهر
المتماثلة في الحقيقة والاختلاف بالعوارض فقط وهو مذهب الاشاعرة و
من تبعهم من اكثر المعتزلة قال صاحب المواقف واعلم انه لا محيص لمن
اعترف بتجانس الجواهر وتماثلها في الحقيقة عن جعل الاعراض داخلة في
حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جواهر مع جملة من الاعراض وقال
شارح المقاصد في هذا المخلص وقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية انتهى
اقول الظاهر انهم يلتزمون اتحاد الاجسام في الحقيقة ويجعلون الاختلاف
بالعوارض وادعاء الضرورة في بطلان ذلك من الاختلاف بمزخرفات
الفلاسفة فان الصور النوعية التي زعموها جواهر داخلة في حقيقة
الاجسام فهي عوارض عند القائلين بالتماثل او من الجواهر المختلفة في
الحقيقة متماثلة في الصفات في كل جسم جسم وهذا هو مذهب جمهور
المتكلمين وهو الحق لظهور اختلاف الاجسام في الحقايق لا في العوارض
فقط او من العوارض الحقيقية وهو مذهب ضرار والنجار من المعتزلة

او من العوارض التي هي جواهر بل اجساد لطيفة قائمة بانفسها وهو
مذهب النظام من قدماء المعتزلة وللحكماء ايضا اربعة مذاهب
في حقيقة الجسم اثنان منها لقدمائهم وهو انها مركبة من اجساد
صغار صلبة وهو مذهب ذيمقراطيس او انها مركبة من خطوط عرضية
وهو مذهب قوم من الاقدمين منهم او انها مركبة من الهيولى والصورة
وهو مذهب جمهور الطبيعيين او انها بسيطة في انفسها كما في الحسن
من الجسمية الممتدة في الجهات وهو مذهب افلاطون ومن تبعه من
الاشراقيين فالمجموع ثمانية ثم قالوا بان كل جسم يقبل القسمة بالضرورة
فاخرافه انما 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 التي لا يتجزى اصلا الثاني الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية
وقد تفرد به النظام الثالث الاجزاء بالقوة ومتناهية وقد نسب ذلك
الى محمد الشهرستاني الرابع الاجزاء بالقوة وغير متناهية وهو مذهب
الفلاسفة وانما قلنا بحصر التركيب من الاجزاء على الاول لان من يجعل
الاجزاء بالقوة يجعله متصلا واحدا مركبا من الهيولى والصورة وعدد
التناهي عنده بمعنى لا يقف الانقسام في حد 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 فما لم يحصل بالفعل لم يكن ممكنا فتكون الاجزاء
الموجودة في الجسم بالفعل ممتنع الانقسام من جميع الوجوه ولان الموجود
في الخارج متناه قطعا ولذلك حين عبره العلاف والزمه بلزوم امتناع
قطع المسافة وامتناع لحوق السريع البطيء النجاء بالقول بالطفرة قالهم

وانما جعلنا المنقسم اعم من الجسم
المركب والبسيط ولم نجعل القسمة
مختصة في البسيط كما جعلها
صاحب المواقف لان تقسيمه مبني
على تزييف القول بتماثل الاجسام
ومختصر على القول باختلافها في
الحقيقة ونحن لا نرضى باخراج الاشاعرة
من هذا التقسيم والقول بتركبها
من الجواهر الفردة وهو الظاهر
كما عرفت سلمه

ووجود الاجزاء بالفعل لا يوجب تفكك
الجسم لانه بالامتزاج يحصل التركب
فيكون متصلا فلا يتم مقابلة النظام
للمتكلمين بلزوم تفكك الرحى والا
فيرد عليه ايضا سلمه

بطفرة النظام وبطلان مذهبه اظهر من ان يذكر واما بطلان تركبه
من الهيولى والصورة فيعلم من اثبات الجزء وتركب الجسم من الاجزاء
على انا نعلم قطعاً ان اجزاء الشيء ما يعود اليها عند انحلاله والجسم
عند انحلاله انما يعود الى اجزاء لا تتجزى بالفعل واتصاله عبارة عن اجتماع
تلك الاجزاء وانفصاله عن تفرقها فليس ثمة امر قابل لهما غير تلك الاجزاء
فلا يثبت الهيولى واما صورة الجسمية فاثبات جوهريتها وكونها جزء
من الجسم اصعب من حز القتاد ولذلك تشتت آراؤهم وتفرقت
مذاهبهم كما عرفت ومن بين الهيولى بانها لا واحد ولا كثيرة ولا
متصلة ولا منفصلة في ذاتها وانما هي استعداد محض والمستعد لها اولا
هي الصورة الجسمية فيرد عليه ان الاستعداد امر اعتباري والهيولى من
الاعيان الموجودة في الخارج على زعمهم ثم اثبات الجزء الذي لا يتجزى
بالفعل كاف لنا في اثبات تركب الجسم من الاجزاء وهو متفق عليه عند
الجميع لكنا نثبت عدد تجزيه عقلا فنقول اولا على وجه التنبيه ان اي
عقل يجوز تجويزا مطابقا لما في نفس الامر انقسام رأس الابرة الصغيرة
الف الف مرة ثم يجوز انقسام كل جزء منها الف الف مرة الى غير ذلك
وان تكلفوا في اثبات تجزيه لا الى نهاية بانواع من الدلائل لكن لا يخفى
انها مصادمة للعقل السليم والطبع المستقيم وقد قابلهم اهل الحق
باكثر من الدلائل في نفي التجزي فنورد بعضاً منها قال اهل الحق
النقطة موجودة لانها طرف الوجود ولانها ذات وضع قابلة للاشارة
الحسية وما هو كذلك فهو موجود قطعا ويعترفه الخصم ايضاً ولانها
انما لكونها من الاعراض يحتاج الى محل يقومها وهو الجوهر الغير المنقسم و
الا يقسم الحال فيه ضرورة وهذا خلف وانت تعلم ان حلول النقطة في
محلها لا يتصور ان يكون سرياناً فعدم انقسامها عدم انقسام محلها

قطعاً

قطعاً ومنها ان الحركة الحاضرة موجودة لانها من الاكوان ويعترفه
الخصم ايضاً وانها غير منقسمة والا يكون بعض اجزائها قبل وبعد
فلا تكون حاضرة وانها منطبقة على المسافة فثبت الجزء وتركب
المسافة منها ومنها ان تماس الكرة الحقيقية بالسطح المستوى لا يكون
الا بنقطة غير منقسمة والا لا يكون الكرة كرة هذا خلف ثم
اذا دحرجناها على ذلك السطح المستوى يكون جميع الاجزاء غير منقسمة
فثبت الجزء وتركب الجسم منها ومنها انه لولا انتهاء الجسم الى
اجزاء لا تتجزى لم يكن فرق بين الجبل والخردلة فى عدد انتهاء اجزائهما
الممكنة وان يملاء اجزاء الخردلة وجه الارض وذلك لان هذا الامكان
امكان فى نفس الامر فيكون مغايرة الاجزاء وانقسامها فى نفس الامر ولزم
كونها حاصلة بالفعل بحسب نفس الامر وهو المراد بحصولها بالفعل لا
كونها منفكة بالفعل كما لا يخفى على الفطن المتأمل ولم يصرح فى بعض
الادلة تركب الجسم من الاجزاء لان ثبوت الجزء بالفعل فى الجسم هو ثبوت
تركبه من الاجزاء وقد اشار اليه الناظم بقوله وجزؤها جوهر فرد
واما تناهى تلك الاجزاء فضرورى قد سبق التنبيه عليها فى ابطال مذهب
النظام وقد ينبه عليه ايضاً بانه محصور بين الطرفين والحصار ما
لا يتناهى بين الحاصرين بديهى الاستحالة على ادلة ابطال الانقسامات الممكنة
تبطل الانقسامات الفعلية الغير المتناهية بالطريق الاولى واما ما
ذكروه فى نفى الجزء على سبيل فرض العقل فمع كثرتها ساقط عن
درجة الاعتبار لكونها فى مقابلة البراهين القطعية ومصادمة البداهة
السليمة ولا علينا ان نذكر اقواها على زعمهم قالوا فرضنا ثلثة اجزاء متماسة
متتالية فالاوسط يتصل بكل من الطرفين بغير ما يتصل به الاخر ففيه شيئان

وانما قيده به لانهم متفقون على انه لا يتجزى
كسراً ولا قطعاً ولا وهماً لعجز الوهم عن تعيين
طرف عن طرف لغاية صغره بحث لا يتعلق به
الاحساس وانما النزاع فى قبوله الانقسام
بالعرض العقلى فرضاً مطابقاً للواقع الى غير
النهاية بمعنى لا يقف الانقسام فى حد وقد
سبق الاشارة اليه

فهو منقسم وكذلك كل جزء للاستواء بينهما والالزم انقسام الاعظم
والجواب ان الاتصال بالنهايتين والنهاية عرض فيجوز عروضها لمحل
واحد فيكون الجزء نهايتان لاجزآن على ان ما ذكروه منقوض بالحدود
المشتركة فان النقطة مشتركة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين
الجسمين ولاشك ان المشترك بين الشيئين له ملاقات معهما واكثر
ادلتهم على هذا السياق وبعضها مشتمل على المصادرة لابتنائه على انتفاء
الجزء الذي لا يتجزأ في محله فلا نشتغل بما لا يعني
رَبْطٌ لِلتَّعْلِيلِ أَذْ قَدْ يَدُورُ مَدَارٌ بَلْ مُضَافًا فَإِنَّ
العلو والسفل بكسر الفاء وضمها فيهما مصدران سمي بهما جانب الفوق
والتحت واريد ههنا بالعلو الكواكب وبالسفل الحوادث في العالم
الهيولاني على سبيل المجاز المرسل وقوله بالسفل متعلق لقوله ربط
مبتدأ وآخر خبر مقدم وهو قوله للعلو ومعنى كون الربط للعلو
ان جانب العلو يربط الحوادث السفلية لنفسه لكنه لا على وجه يكون
علة لتلك الحوادث ولا يخفى ان اسناد الربط الى العلو مجاز والرابط
حقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان يكون الربط بمعنى الارتباط والالزم
التعكيس بان يقال للسفل بالعلو ربط لان الارتباط انما يكون من جانب
المسبب وقوله اذ قد يدور تعليل لنفي تعليلية العلو بالسفل يعني ان
الكواكب ليست علة للحوادث السفلية ولا يدل على علتيتها الدوران
وهو ترتب الشيء على ما له صلوح العلية فان القائلين بالعلية وهم
الصابئون 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 الذى هو الوجود عند والعدم عند العدم دليل العلية فاشار
الناظم المحقق الى الرد عليهم بان ذلك لا يكون دليلا على العلية لان
المدار ايضا هو الكواكب قد يدور على الحوادث فقال الكواكب
المخصوصة توجد عند وجود الحوادث المخصوصة وتعدم عند
عدمها فلا يكون علة الكواكب اولى من عكسه لا يقال بقليل الناظم
انما يلزم نفى دلالة الدوران على العلية وقد جعله تعليلا لنفى التعليل
لانا نقول ليس لهم دليل على علية الكواكب سوى الدوران فنفيه و
بين العلية مساواة على زعمهم فنفى احدهما نفى للاخر ولقد اجاد الناظم
حيث صرح بنفى التعليل واتى التعليل على نفى دلالة الدوران على العلية
تتميما للفائدة على ان العلية لازم للدوران على زعمهم لاستدلالهم
عليها به ونفى اللازم مستلزم لنفى الملزوم فقد صرح اولا بنفى اللازم
واشار ثانيا الى نفى الملزوم تتميما للمقصود بانه لا علية للعالم العلوى
فى الحوادث السفلية ولا يدل عليه الدوران على تقدير وجوده ونفى
دلالة الدليل نفى الدليل من حيث انه دليل وقد يقال ايضا ان العلية
المذكورة لما كانت مقيدة بافادة الدوران اياها كان نفيه نفيا للمقيد
فيه مثل قوله تعالى ليس بظلام للعبيد فلذلك اتى فى نفى التعليل المذكور
ما يفيد نفى افادة الدوران اياها وهذا هو الذى اضطر ابن كمال
الفاضل الخيالى فى توجيهه كما لا يخفى على الناظر فيه وهذا الرد قد تفرد به
الناظم والمشهور فى رد دلالة الدوران على العلية جواز الانفكاك
فى الوجود والعدم ووجود الدوران فى العلامة ايضا مع انتفاء
العلية فيها قطعا فلا دلالة على العلية سيما اذا تحقق التخلف بان توجد
الحوادث بدون وضع مخصوص للكواكب او يوجد الوضع المخصوص
بدون الحوادث المخصوصة وذلك كثير جدا او قام البرهان على خلافه

فانها ما يدل على الشئ فيجب الوجود
وعند الوجود والعدم عند
العدم

ولذلك اضرب عن التعليل بقوله بل مضافان يعني انهما متضايفان وجودا
بان يسند كلاهما الى القادر المختار وانت خبير بان التضائف لايكون
الا فيما لايتعقل احدهما بدون الاخر بل يتعقلان معا اما صريحا او
في ضمن الذوات وليس ما نحن فيه كذلك اذ لا تلازم بين تعقل اوضاع
الكواكب وحدوث الحوادث فيجب ان يحمل الاضافة على المعنى اللغوي
وهو الاتفاق والاجتماع في الوجود الخارجي وعصرنا قد تم
الكلام في المباحث الالهية وبعد ذلك نشرع ان شاء الله تعالى في
المباحث النبوية السمعية ونسئل الله التوفيق من قال ومن بعد
قال الناظم المحقق
اللهم ارسل فينا بالهدى رسلا
مصدقين بايات وتبيان
تقديم
المسند اليه للحصر او للتقوية ووجهها ثبوت الانكار ومن الناس
من قال باستحالة النبوة كالتمسنة ومنهم من قال بعدم الاحتياج
اليها كالبراهمة ومنهم من لزم ذلك بمذاهبهم كالفلاسفة القائلين
لاختيار الباري عز شانه عن ذلك وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على
البشر ونزوله من السموات وامتناع سماع الكلام منهم لتجردهم عند
هم كذا في شرح المقاصد وقوله فينا الى لنفعنا على ان يكون في بمعنى
اللام كما في الحديث ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها او كلمة في
بمعنى الى مثلها في قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم والمشهور كون
الاول موصولا بالباء والباء في قوله بالهدى للمصاحبة او بمعنى مع والاول
ابلغ ورسلا جمع رسول وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
والشرايع وقد عرف بذلك النبي فبينهما ترادف وتساوٍ وهو المراد ههنا
والمشهور ان الرسول اخص مطلقا واصح وجوه الاطلاق ان الرسول
يلزم ان يكون له اختصاص ولو ببعض الاحكام وهذا لاينافي التبعية

قال في المواقف يرى الملائكة
مصورة ويسمع كلامهم و
تسترعباءة
حبا تلبيس منهم و
لا يقولون بمعناها منه

والنبي اما من النباوة بمعنى الارتفاع
او من النبا وهو الخبر او من النبي
بمعنى الطريق وعلى الثاني يقلب الهمزة
واوا ويدغم ووجه الكل ظاهر منه

كاسمعيل عليه السلام فانه مع كونه تابعاً لشريعة ابيه ابراهيم
عليه السلام رسول بالاتفاق فجوان ان يختص ببعض الحكم وقوله
تصدّقين صفة رسلا لاحال منه والا لوجب تقديم الحال عليه وفى
هذا اشارة الى ان تصديقهم بالمعجزات ليس داخلا فى حقيقة الرسالة
وانما ذلك عند طلب المبلغ اليهم ما يصدق به دعواه والايات
هى المعجزات فانها من حيث كونها دالة على صدق دعوى النبوة ايات
ومن حيث ايضاحها وكشفها النقاب عن وجه النبوة ايات ومن
حيث ايضاحها وكشفها النقاب عن وجه النبوة تبيان والمعجزة من
العجز اذ صيره عاجزا عن قادر على اتيان مثله والتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية او للمبالغة وفى اصطلاح المتكلمين امر خارق للعادة يظهر
على يد مدعى النبوة وتصديقاً لمقالته فقولنا امر ليتناول الفعل كانبجاس
الماء من بين الاصابع والترك كعدم احراق النار عند المس وقولنا
خارق للعادة يخرج العاديات كنزول المطر من السحاب وهبوب الريح
وظهور الازهار فى الربيع فان شيئا من ذلك لا يدل على صدق المدعوى
وقيد بعضهم كونها من الله تعالى ولا حاجة اليه فان كون الخارق
للعادة مصدقا للنبوة انما هو بجزم العقل بان ذلك الخارق ليس من
العبد وانما هو فعل الله تعالى حتى ان من يجعل العبد فاعلا فى فعله لا
يجعله فاعلا فى الامور الخارقة للعادات كما قال تعالى وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى ولا سيما فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصا
حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والشجر والمدر بل لا يعقل صدور
امثال ذلك عن غيره تعالى وقولنا عن يد مدعى النبوة يخرج الكرامات و
الارهاصات وان ظهرت ايضاً للنبى بعد بعثته كاظلال الغمام وتسليم
الحجر والمدر لنبينا عليه الصلوة والسلام فان امثال ذلك يعدّ

الشجر ع

من الارهاصات ايضا لعدم مقارنتها الدعوى والتحدى ولعل اشتهارها
بالمعجزة للتغلب واما ظهور الخوارق على يد المتنبي على سبيل الاستدراج
او على عمل السحر ان كان من الخوارق فلا نسلم تحققه ومجرد التجويز
العقلي لا يفيد في النقض كيف والعلماء لم يجوزوا ظهورها على يده
حفظا لقاعدة النبوة وتمييزا بين النبي والمتنبي وان جوزوها على يد
المنالة فان الادلة القطعية تنادي على كذبه وفي هذا اشارة الى انه يجب
مقارنته للدعوى اذ لو كان قبلها او بعدها بزمان يكون قاصرا عن
الدلالة على صدق الدعوى والى انه يجب ظهوره من المدعي نفسه لا
باسناد فعل الغير اليه وقولنا تصديقا لمقالته احتراز عن الاهانة
كما حكي عن المسيلمة انه دعى لصحة العين العوراء فاعور
العين الصحيحة وقد اختلف في لزوم التصريح بالتحدي وهو طلب المعارضة
من المنكرين فيما اتى من الشاهد والاصح انه لا يجب بل يكفي دلالة الحال
فان اظهار المعجزة بمنزلة ان يقول لهم فأتوا بمثلها ثم وجه تصديق
المعجزة لدعوى النبوة انه عند ظهورها على يده يحصل الجزم بصدقه
بطريق جرى العادة بان يخلق الله تعالى فيمن يريد هداه العلم الضروري
بالتصديق عقيب ظهور المعجزة ولا يقدح في ذلك التجويزات العقلية تجويزا
مرجوحا قاصرا على ملاحظة الحالات مثل كونها لا لغرض التصديق او
كونها لتصديق المتنبي ابتلاء من الله او كونها لخاصية في نفس المدعي كما
يقول به الفلاسفة من التجويز لبعض النفوس البشرية لصفائها في اصل
الفطرة ان ينقاد له هيولى عالم العناصر انقيادا بدنه له على وجوه شتى
وينكشف له بعض المغيبات او الاطلاع على خواص بعض الاجسام الى غير
ذلك فانها انما تقدح في الدلالة العقلية الصرفة وهذه هي الدلالة
العادية القطعية اليقينية كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا

كان تتجدى الكاذب بمعجزة من
يعاصره من الانبياء حجة لنفسه
منه

مع امكان الذاتي ولذلك لم ينضط من شاهدها على التصديق و
بقي كثير على الانكار ولا ينحصر ذلك العلم بمشاهدة المعجزة بل قد يحصل
بدونها كعلم الصديق رضي الله عنه وبخبر ساشت عصمته على الكذب
من الكتب والاخبار كخصوص التورية والانجيل كما جزم بنبوة
نبينا عليه الصلاة والسلام واخبر بذلك بعض الراهبين وكخبر
موسى عليه السلام بنبوة هرون وكالب ويوشع عليهم
السلام بل قد يحصل بمجرد استماع ما بلغه من الدعوة الى توحيد
الحق وتنزيهه عما لا يليق بكبريائه واخلاص العبادة له تعالى والعفة
عن المظالم والمعاصي بصفاء عقله فان العقل حجة عظيمة من الله تعالى
لعباده لا سيما اذا قارن التوفيق والهداية كايمان النجاشي فانه بمجرد استماع
التبليغ من الاصحاب المهاجرين اليه كما هو المصرح في كتب السير
والفضل من الله يؤتيه من يشاء ● لحاجة الخلق في حكمه
العقول الى ● منهم وكذا في علم اديان
ظاهر هذا الكلام مبني على مذهب الماتريدية من جواز تعليل افعال
الله تعالى بالحكم والمصالح كما مر تحقيقه وقد حمل في شرح العقائد قول
الشيخ النسفي وفي ارسال الرسل حكمة على معنى الوجوب واقتضاء الحكمة
بمعنى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز منه الترك ثم قال وليس يمكن
بستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين انتهى وكانه اراد بالاول انه
مذهب جمهور الماتريدية وبالثاني انه مذهب الاشاعرة وقال في شرح
المقاصد والحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح
تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف انتهى وهذا ارجاع مذهب
الاشاعرة الى مذهب الماتريدية الذي حمل كلام الشيخ عليه ولهذا جازم
قال وقد ذهب بعض علمائنا ماوراء النهر في ارسال الرسل خاصة الى ماذهب

الله المعتزلة فى مطلق الالطاف من الوجوب عليه تعالى وقبح تركه
لاستلزامه السفه تعالى عنه وعن سائر النقص علوا كبيرا كما ان
ما علم الله تعالى وقوعه يجب وقوعه والا لزم الجهل انتهى ولو حمل
ذلك ايضا على القول الاول تنزيها عن نقض قاعدة اهل السنة من
التحاشى عن القول بالوجوب على الله تعالى وان كان ظاهر العبارة المنقولة
عنهم ابينا عن هذا التوجيه لكان احسن لجميع جماعة اهل السنة
على القول الحق ثم الظاهر ان المحقق اراد بحكم العقول مصالح
الدنيا من المعاملات والمناكحات والمبايعات وغيرها مما يتعلق
بشخص او اهل بيت ومنزل او اهل مدينة على ان يكون المراد بحكم
العقول مدركاتها ولا يبعد حمل الحكم على معناه الحقيقى اعنى الاسناد
التام او الادراك المتعلق به ويقدر المحكوم عليه وبه اراد بعلم الاديان
مصالح الدين من الاعتقاديات والطاعات مما يصل به الى ثواب الجنة
والخلاص عن عقاب النار واشار بقيد الحاجة الى منع الى ان العقول
وان قلنا بادراكها حسن بعض الاشياء وقبح بعضها قاصرة لا تستقل بادراكها
كما ينبغى فضلا عن تفاصيل الامور الدينية اصولها وفروعها وكمية
تفصيله وتحقيقه وهذا المعنى هو المناسب لما بعده من قوله ولولا
لم تنتظم البيت ويمكن ان يراد بحكم العقول العمليات على الاطلاق
ويراد بعلم الاديان الاعتقاديات ووجه عد العمليات محكومة
للعقول لاستنادها الى الحس فللعقل دخل فيها بخلاف الاعتقاديات
فانها احكام قلبية صرفة لا تستند الا بخبر صادق ويحتمل ان يراد بحكم
العقول ما يقوله الماتريدية من ان العقل يدرك بعض الاحكام كالوجوب
الواجبات من وجود البارى تعالى وكونه وجوبه وحيونته وعلمه وقدرته
الى غير ذلك مما يدرك بالعقل ووجه الاحتياج فيها الى منع انها من حيث

الاعتداد

الاعتداد بنيوقف على اخبار الشرع بها وان لم يتوقف عليه من حيث
ثبوتها ويعلم الاديان غيرها مما لا حظ للعقل في ادراكه الا بالسمع
ككلامه تعالى ورؤيته بالابصار وحشر الاجساد المعاد ونيته
وسائر الامور الغيبية الاخروية فعلى هذا تقدير الكلام وكذا الحال
في سائر علم الاديان ولا ينافي التشبيه اختلاف الاحتياج من جهة
الكيفية فانه في الثاني اشد واقوى واما حمل حكم العقول على
الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض من حيث نفعها في حيوة
الانسان ومعاشه وحمل علم الاديان على غيرها من المعاملات
والعبادات والاعتقاديات فضعيف لان الاحتياج في الامور الاولى
الى الرسل غير بين ولا مبين بل يحصل ذلك ايضا بالتجربة ايضا ولانه
ليس اهم حتى يحسن ان يكون عناية للارسال نعم لو اخبر بنفعها او
ضرها بنبي لكان اقوى يقينا الا ان ذلك لو وقع فليس على سبيل الالتزام
كليا وعلى التقادير كلها المراد بالخلق ما يعم المسلمين وغيرهم
الآن احتياج المسلمين القاصدين الاستقامة في دينهم وعقباهم
اشد وجمع الاديان مع وحدة دين الحق باعتبار الرسل والامم واعلم
انه لما كان منكروا البعثة استحالة او عدم حاجة اليها او امتناع
وجود معجزة او نفي دلالتها على صدق دعوى النبي اكفر الكافرين و
اخوان الشياطين مع ظهور بطلان آرائهم الكاسدة لتكذيبهم
ما تواتر من الانبياء عليهم السلام بحيث لا مجال لمن له ادنى عقل
في انكاره لم يتعرض لشبههم الفاسدة وعللهم الكاسدة ولا
لاجوبتها صونا عن تسويد وجه البياض بامثال تلك الاراجيف
وانما ذكرها المفصلات لتكفلها باستيفاء المباحث
لولاه لم ينتظم امر المعاش ولا امر المعاد

لايثار وعدوان هذا دليل الاحتياج الى المتمم 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 بالمعاش مصالح الدنيا
وبالمعاد مصالح الدين كما سبق واشار بنفي الانتظام الى ان للعقل
وان كان ادراك في بعض الاشياء الا انه قاصر لا يستقل بانتظام امر
المعاش ولا بانتظام امر المعاد وعلل نفي انتظام امر المعاش فقط
بوجود الايثار والعدوان في الخلق يعني ان الانسان مجبول على ايثار
نفسه والعدوان على من يمانعه فيقع الاختلال في المعاش لاستجلاب
ذلك المنازعة بل المقاتلة كما افصح الامام الشافعي رحمه الله تعالى عن
هذا المعنى بقوله فان تجنبها كنت سلما لاهلها وان تحتذبها نازعتك
كلابها وانما يعلل عدم انتظام امر المعاد على تقدير عدم الرسول
لظهور الاحتياج فيه اي احتياج وكفاك حجة فيه على الوجه الاكمل
النظر في احوال الفلاسفة المتشبسين باذيال العقول فانهم استمروا
على العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاجة عقولهم و
دقة انظارهم وشدة حرصهم على البحث عن المعارف الالهية و
صرف اعمارهم في تحصيل العلوم اليقينية وليس لهم اصابة الا فيما
استرقوا من الكتب السماوية والصحف الالهية والله الهادي الى سواء
الصراط محمد افضل الرسل الذي سمعوا
تصديقه بين حماداة وذوبان الرسل بضم السين
جمع رسول بمعنى المرسل وفعول بمعنى المفعول نادر جدا لكنه يقرأ
ههنا باسكان السين للوزن وذوبان بضم الذال وسكون الهمزة

جمع ذنب لما بيّن عموم الرسالة والنبوة شرع فى بيان رسالة نبيّنا
عليه الصلاة والسلام وسلك فى ذلك مسلكا لطيفا حيث
اثبت رسالته فى ضمن بيان افضليته من جميع الانبياء عليهم
السلام اشارة الى استغنائه عن البيان لانه شمس الحقيقة و
هذه الشمس انما يقتبس الضوء من نوره وقد ملأ العالم و
الاكوان نور نبوته فطالب البيان خاسر محروم لا يلتفت اليه
وانما بيّن افضليته من الجميع وذلك انه بين انواع معجزاته عليه
الصلوة والسلام من شهادة العجماء والجمادات وغيرها اشتمل عليه
ذاته من الاوصاف والاخلاق والافعال التى تعجز العقول وتحيّرها
بحيث تضطر الى ان تحكم بان اجتماعها فى شخص يوجب ان يكون
افضل الجميع ومن الاخبار عن الغيوب ومن المعجزات العظيمة التى
ظهرت على يده عليه الصلوة والسلام ومن شأن عظمة القرآن
والمعراج ونسخ الاديان على ما سيفصل كل فى موضعه ان شاء
الله تعالى فكل نوع من هذه الانواع دال على افضليته من الجميع
فدلالة الكل عليها بالطريق الاولى والاقوى ولذلك البحث
ببداهة فضله على الجميع حيث قال فضل النبى جلّ والفاضل الجليل
زعم ان المقصود من هذا البيت وابيات عدّ انواع المعجزات اثبات
مجرد رسالته والله ساكت عن اثبات افضليته عن الجميع فوعد الله
بنفسه يثبتها و انّ هذا لشئ عجاب وقد مر شهادة الجمادات والعجماء
لانها شهادة من جهتين جهة الفعل وجهة الحال وذلك بالنظر الى
عقول المبلغ اليهم فى ابتداء النبوة والا فشهادة الله تعالى برسالته
فى كلامه القديم فوق شهادة الجميع اما شهادة الجمادات فمنها
انه عليه السلام حين دعى اعرابيا الى الاسلام قال له الاعرابى هل

لك من شاهد قال عليه السلام اجل هذه الشجرة فدعاها
رسول الله وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى
قامت بين يدي رسول الله وشهدت له بالشهادتين ورجعت
الى منبتها وآمن الاعرابي رواه عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما
وفيه شهادة ثلث الاولى حركة الشجرة ومنبتها والثانية كلامها
والثالثة الشهادة الصريحة برسالته ومنها ما روى ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما ان عليه السلام قال لاعرابي جاءه طالبا
لما يصدقه ارأيت لو دعوت هذا العذق اى النخلة اتشهد اني
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 رضي الله تعالى عنه قال كنا عند رسول الله فاخذ كفا من الحصى
فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد
عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم نسبح ومنها
ما روى جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جمعا
من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله فاتاه جبريل عليه
السلام بطبق فيه رمان وعنب فنبع ذلك العنب والرمان على ذلك
الطبق حين ما اكل النبي عليه السلام منه ومنها ما روى
انه عليه السلام قال لعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا
انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله وقال
تقاربوا فردف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال
اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من اهل بيتي فاسترهم
من النار كستري اياهم فقال عتبة الباب وجدران البيت
آمين آمين ومن هذا القبيل شهادة الشاة المشوية بوادي خيبر

بانها

بانها سمومة والمتكفل لتفاصيل ذلك كله كتب السير واما شهادة
العجماء فمنها ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه ان راعياً
بالحرة يرعى الغنم فوثب ذئب الى شاة فاقتطفها فحال الراعي بين الذئب
والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي
الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من
ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك بأعجب من ذلك
هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة
وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك صدق وان من اقتراب
الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة رضي الله تعالى
عنه هذا المعنى بعبارة اخرى ومنها ما روته ام سلمة رضي الله
تعالى عنها ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد يا
رسول الله مرتين فالتفت فاذا بظبية موثوقة عند اعرابي نائم
فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك قال ان هذا الاعرابي
صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما
فارجع فقال اتفعلين ذلك فقالت ان لم افعل ذلك يعذبني الله عذاب
العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله
فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم
تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا
الله وان محمداً رسول الله ومنها ما روى ان اعرابياً جاء على ناقة
حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام
فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال
الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله
من الاعرابي ان قامت عليه البينة فاطرق الاعرابي فقاله النبي قم

لامر الله والافادل بجنبك فقالت الناقة من خلف الباب والذي
بعثك بالكرامة يارسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سوء
ومنها ما روى من شكاية النوق عن اصحابها من قلة العلف هذا
فكلمة من صلة لقوله سمعوا ولا يجوز حملها على التبعيض وهو
ظاهر والتصديق حقيقي في ذلك كله لكونها معجزة مشاهدة على صدق
النبي واستماع التصديق بمعنى استماع ما يصدقه نعد في بعضها استماع
نفس التصديق فان اراد المصنف المعنى الاول فلا مجاز الا في جعل
التصديق بمعنى ما يصدقه مجازا مرسلا بذكر المدلول واراده
الدال وان اراد المعنى الثاني فيحمل على التغليب كما في الذوبان شغلب
الذئب على سائر الحيوان العجم لكونه مذكرا مع رعاية القافية

وَأَمْرَةٍ بَيِّنٍ فِي حَالَتَيْهِ لِمَنْ كَانَتْ لَهُ

فِي اعْتِبَارِ الْحَالِ عِنْوَانُ بعني ما اشتمل عليه
ذاته من الاوصاف والاخلاق والافعال بين في الشهادة على الافضلية
بالنظر الى حاله قبل البعثة وبعدها او في مصالح الدين ومصالح
الدنيا لما كانت له بصيرة ومشاهدة للوصول الى عين اليقين
فالعنوان كناية عنهما او المراد الحقيقة لانهما الطريق الى
وصول الحق بتوفيق الله تعالى وبيان ذلك على الاجمال ان ما في ذاته
او صفاته عليه السلام اما ارهاصات ظهرت قبل النبوة
او بعدها ولم يقترن بالدعوى كالنور الذي كان ينتقل في ابا
الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على
عينيه والاخرى على سوته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووسطها عند الوسط ورؤيته من
كما كان يرى من قدامه وكخروز الاصنام سجدا ليلة ولادته

النّاقة تقديرها فعلة
بالتحريك لانها جمعت على
نوق مثل بدنة وبدن
وخشبة وخشب
وفعلة بالتسكين لا
يجمع على ذلك صحح جوهري
تحقيقه
على ان يكون التصديق
عرفيا في ذكر الشهادتين و
الافعى في استماع التصديق
استماع ما يصدق به لا
غير بذكر المدلول اما
دلالة وضعية او عقلية
وارادة الدال منه

وسقوط

وسقوط شرف قصور الاكاسرة وكخمود نار المجوس و
غوض البحيرة وانهدام الكنايس ومنع الشياطين من استراق
السمع من الملاء الاعلى عند ولادته عليه السلام وكاظلال
السحابة عليه الى سار سائرة تقله الخ اولا يكون كذلك كاجتماعه
للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة
والفصاحة والبلاغة بحيث قد اوتى جوامع الكلم وخاطب
لكل قوم بلغته والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة و
الشفقة على الامة والحرص على ايمانهم والمصابرة على متاعب
الرسالة والتبليغ والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغ النهاية
فى العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وكونه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب الدعوة و
بالجملة ان ما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والسير المرضية و
الكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى المنفس والبدن
والنسب والوطن لا ينصور عند العقل الا لسيد الانبياء وسند
الاصفياء وقدوة الاتقياء عليه وعليهم السلام واما ما هو
من قبيل افعاله عليه السلام فمنها المعجزات التى تربوا على الف
قد فصلت فى دلائل النبوة وكتب السير وقد يعد المصنف بعضا
منها ومن الايات الدالة على الافضلية انه عليه السلام قد
بعث وكانت الدنيا مملوة من الكفر والضلال اما اليهود فقد
كانوا فى المذاهب الباطلة من التشبيه والافتراء على الانبياء و
تحريف التورية وقد بلغوا الغاية واما النصارى فقد كانوا
فى العقائد الردية من اعتقاد التثليث والاب والابن والحلول
والاتحاد وقد بلغوا النهاية واما المجوس فقد كانوا فى القول

باشات الهين وتخليل نكاح الامّهات والبنات وقد بلغوا الغا
وكذا الفرس على تعظيم النيران اكبوا والترك على تخريب وتعذيب
العباد اصرّوا والهند على عبادة البقر والسجود للشجر والحجر استمرّوا
وهكذا سائر الفرق فى اودية الضلال واخبية الطغيان استقرّوا
واما العرب فقد كانوا فى عبادة الاصنام وفى النهب والغارة
قد بلغوا النهاية فقد كانت الدنيا مملوّة من هذه الاباطيل فلمّا
استنارت الدنيا بمقدم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وبعثته الى كافة
الانام واثاره العجيبة واخلاقه الحميدة واحكامه الشريفة و
دعا الخلق الى دين الحق مع بيّنات ساطعة وسيوف قاطعة انقلبت
الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة
الى النور وبطلت هذه الضلالات وزالت الجهالات فى اكثر
اقطار الارض لاسيّما فى وسط المعمورة بالعلماء والعقلاء وانطلقت
الالسنة بتوحيد الله تعالى واستنارت العقول بمعرفة الله تعالى
ويرجع القلوب من حيث الدنيا الى حبّ المولى بقدر الامكان و
كملت النفوس حتى وجد اكثر اصحابه بتكميله وتعليمه منزلة
الولاية والكرامة كما هو المشهور من اثارهم واخبارهم من
الكرامات والسير الحميدة التى لا تكون الّا لاولياء الله الابرار
والاصفياء الاخيار وهم اكثر من عدة الالف وهذه غاية
التكميل واذا لم يكن للنبوة معنى سوى تكميل الناقصين فى
الكمالات النظرية والعلمية وقد حصل هذا المعنى على الوجه
الاتم الاكمل بمقدم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بحيث لم يحصل
ذلك بمقدم موسى وعيسى عليهما السلام فهل لا يكون من
بلغ كمالاته الى هذه الرتبة العليا والدرجة القصوى

سيد

سيد الاولين والاخرين وافضل الانبياء والمرسلين ومن هذا
القبيل ان شريعته عليه السلام تما يتعلق بالاعتقادات و
العبادات والمعاملات والسياسات والاداب وما فيها من دقائق
الحكم والامر بالمعروف والنهى عن المنكر كلها معقولة بخلاف
سائر الشرايع كقبول القربان بالاحتراق دون التصدق وقبول
التوبة بالقتل كما نطق به القرآن وهو قوله تعالى ويضع عنهم
اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقوله تعالى وما جعل عليكم فى
الدين من حرج وكذلك علماء امته اعقل واذكى فطنة من علماء
سائر الامم يدل على ذلك تصانيفهم المقبولة والمرغوبة عند اولى
الابصار الى ان بلغوا الكشف عن الاسرار الالهية والخزائن الربانية
فى بيان دقايق الشريعة وحقايق الحقيقة ولهذا قال عليه السلام
علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل فهذه نبذة من اثاره وقطعة
من احكامه فلا تتعجب لمن ينكرها فانه اما جسور يتجاهل او هو
اعمى لا يرضى ضوء الشمس وانواره المشرقة على مشارق الارض ومغاربها
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور والله هو الهادى
الى الصراط المستقيم اخباره عن غيوب كالحكاية عن
بلوى نصيب بعثمان بن عفان الاخبار
مصدر اخبر عنه بكذا مبتدأ مضاف الى فاعله اضافة معنوية و
خبره محذوف اى حق واقع ولا يجوز ان يكون قوله كالحكاية
خبرا عنه لان يحمل الخاص على العام ولا يشبه به والغيوب جمع
غيب مصدر غاب بمعنى الغائب او هو سمى بالمصدر على النقل و
الاولى انه صفة خففت عن الغيب بتشديد الياء كميت وميت و
هو ما غاب عنك ولم يشعره شئ من مشاعرك الظاهرة والباطنة

سواء استمر كذلك في الازمنة كلها او في بعضها والحكاية مصدر
حكى يحكي بمعنى ذكر واخبر لا بمعنى حكى عنه شيأ من كلام او فعل اذ لا
نقل ولا قص ههنا والبلوى مصدر كالبلاء وجمعهما البلايا معناها
الاختبار والتجربة باصابة الخير والشر والثاني هو المراد ههنا وقوله
نصيب 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 ليستيقظ السامع بذلك ثم هذا نوع عظيم من معجزاته عليه
الصلوة والسلام بلغ في الكثرة والجلالة الى حد يستحيل عند العقل
اجتماعه الا لسيد الانبياء والمرسلين منها ما نطقت به القرآن
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 وكذلك المستقبلة مثل
قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى الم غلبت الروم
الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى لينصره على الدين
كله الى غير ذلك وكذا ما نطق به صحاح الاحاديث النبوية كقوله
عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين ولعمار رضي الله تعالى عنه حين قال مالي و
لاصحابك يريدون قتلي يحملون لبنة لبنة ويحملون على اللبنتين والثلاث
قاله ممازحة لدفع غضب رسول الله فاخذ عليه السلام بيده فطا
المسجد وجعل يمسح وقرنه بيده من التراب ويقول يا ابن سمية لا
يقتلك اصحابي ولكن يقتلك الفئة الباغية وكان كذلك قتله الشاميون

الظاهر انه تفسير باللازم
فان البلاء نفس العارض
منه

في محاربة

في محاربته صفين. وقوله عليه السلام زويت لي الارض فرأيت
مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله
عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وتتم بعلي وكذا اخباره
عليه السلام بما سيكون في آخر الزمان على تفصيل في ذلك الى غير ذلك
مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن
الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال والتبرى عن المراجعة
الى احوال الكواكب فتميز عن السحر والكهانة وامثالهما وقد ذكر
الناظم بعضاً منها في عدة ابيات فمنه ما اخبره عليه الصلوة والسلام
من شهادة عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه بايدي الطغاة قال
عليه السلام يقتل عثمان وهو يقرأ في المصحف وان الله عسى
ان يلبسه قميصاً وانهم يريدون خلعه وانه سيقطر دمه على
قوله تعالى فسيكفيكهم الله وذكر الامام البخاري
في مناقبه ان حماداً روى عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى الاشعري
رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام دخل حائطاً وامرني
بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستاذن فقال ائذن له وبشره
بالجنة فاذا ابوبكر ثم جاء آخر يستاذن فقال ائذن له وبشره
بالجنة فاذا عمر ثم جاء آخر يستاذن فسكت هنية ثم قال ائذن
له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا عثمان بن عفان رضي الله
تعالى عنهم ● وما جرى بين كسرى والصحابة من
● انفاق كنز ومن تخريب بلد ان ●
عطف على بلوى والتقدير وكالحكاية عما جرى بين كسرى البيت ولا
يجوز عطفه على الحكاية على ان يكون التقدير ومثل ما جرى لانه
المعطوف عليه مثال لاخباره عليه السلام عن الغيوب وما جرى نفس

الغيب لاحكاية عنه نعم لو كان الكلام هكذا لكان يصح ان
يقال وكما جرى وانما كون احدهما مثالا للاخبار والاخر مثالا للغيب
فلا يساعده العطف لاختلاف الضمير في المبتدا المحذوف لاقتضائه
ان يرجع مرة الى الاخبار ومرة الى الغيب وجوزه الفاضل الحبالي بمقتضى
النظر الجليل وقوله جرى حقيقة بالنظر الى زمان الناظم واستعارة
تصريحية في الهيئة بالنظر الى زمان الاخبار بذلك على عكس قوله تصيب
وبيان ذلك على الاجمال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل مكتوبا
الى كسرى يدعوه الى الاسلام فمزق كتاب رسول الله وارسل
بلبدين جليد بن سن جانب باذان ملكه في اليمن وامرهما فانظر
الى ما ال امره فلما اتيا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اخبرهما بان
ربي قد قتل الليلة ربكما بعد ما مضى من الليل سبع ساعات سلط
عليه ابنه شيرويه حتى بقر بطنه قال اذهبا واخبرا صاحبكما يعني باذان
بهذا الخبر وقولا له ان ديني وسلطاني سيبلغ ما ملك كسرى واصحابي
يجزيون بلاده وينفقون كنوزه في سبيل الله وقد كان كذلك حتى
فتح في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه القادسية والمدائن على يد سعد
ابن ابي وقاص رضي الله تعالى عنه ثم تم امره في خلافة عثمان رضي الله تعالى
عنه حتى هرب يزدجرد آخر ملوك الاكاسرة الى خرسان فقتل هنالك
فخرب الصحابة رضي الله تعالى عنهم بلادهم واخذ المسلمون من كنوز
كسرى مائة الف بدرة من الذهب وزن كل بدرة اربعة الاف
وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا
قيصر بعده والذي نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله تعالى
وغزوة البحر منهم مرتين وان
تكون مع

اولهم

اولهم بنت ملحان ● غزوة بالجر بعطف على ما جرى و
كذا قوله وان تكون بالجر المحلى عطف عليه لان فى الحديث اخبار
كونها من الاولين فهما معجزتان من جنس واحد ويحتمل ان يكون الواو
بمعنى 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 استأذن من امير المؤمنين
عمر بن الخطاب رضى الله عنه فلم يأذن له ثم استأذن من امير
المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه فأذن له فغزا غزوة قبرس
على الاخراج ثم نقضوا العهد فغزا اخرى وفتحها وكذا ضمير اولهم
راجع الى غزاة المسلمين بدلالة الكلام والظاهر اولهما بالتثنية على
ان يرجع الى الغزوتين والضرورة تدعو الى ترك الظاهر وقوله
مرتين حال من الغزوة ويجوز ان يكون مفعولا لها بنا على حذف فعل
المصدر منسبكا وراوى الحديث انس بن مالك خادم رسول الله قال
دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ام سليم بنت ملحان
فانكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس
من امتى يركبون البحر الاخضر فى سبيل الله مثلهم مثل الملوك على
الاسرة فقالت يا رسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم فقال اللهم اجعلها
منهم ثم عاد فضحك فقالت مثل ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع
الله ان يجعلنى منهم فقال انت من الاولين ولست من الاخرين

قال انس رضي الله تعالى عنه فتزوجت عبادة بن الصامت وركبت البحر
مع بنت وقطة فلما اقفلت ركبت دابتها فوثبت بها فسقطت عنها
فماتت رضي الله تعالى عنها وشقة قمر والكشف اذ
سئلوا غداة سرى اجيب عن حال ركبان
شقه بالرفع مبتدا 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 كالكلا
لانه ليس من قبيل الاخبار عن الغيب وقوله والكشف بالرفع ايضا
عطف عليه والخبر محذوف اى حق واقع لانه وان كان من قبيل
الاخبار عن الغيب لانه لا يجوز العطف عليهما التوسط شق
القمر بينهما فالبيت مشتمل على المعجزتين من جنسين وقوله اذ سئلوا
ظرف للكشف وقوله غداة ظرف لقوله سئلوا ولا يبعد ان يكون
ظرفا للكشف ايضا على ان يكون بدل اذ من قبل بدل البعض من
الكل اذ لا يخفى ان وقت السؤال والكشف واحد وحمل اذ على القليلة
مستبعد جدا وقوله عن حال متعلق بكل من قوله سئلوا والكشف
على سبيل التنازع وظاهر الشق بلا لم يروى 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 في القرآن وفي الصحيحين من حديث
انس رضي الله تعالى عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ان يريهم اية فاراهم انشقاق القمر فرقتين
فاشقق لنا القمر فرقتين فقال ربه ذلك فانشق القمر فرقتين

ستساعدتين فقالوا هذا سحر قالوا انظروا ما يأتيكم به
السفار فان محمدا لا يستطيع ان سحر 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 في بيت المعراج والرمي بالبدر بالحصباء
اعينهم والرد في احد عن ابن نعمان
عطف الرمي كعطف وشقه قميصا في البيت السابق والباء ان
متعلقان بالرمي لكن الاول ظرفية والثانية صلة الرمي فليستا
من جنس واحد واعينهم بالنصب مفعول للرمي والظاهر انه
من الحذف والايصال اي الى اعينهم لان المرمي هو الحصباء
فهو كقولهم رميت السهم الى الصيد فلا يقال رميت بالسهم
الصيد اللهم الا تجوزا وضرورة والبدر في الاصل اسم لنور وسائها
ثم غلب على الموضع المعروف على ثمانية وعشرين فرسخا من المدينة
المنورة الى جانب مكة المكرمة والحصباء دقاق الحصى والرمل
وعليها تراب وذلك ان عير اهل مكة رجعت من الشام تريد
مكة فخرج ابو سفيان نعرض محمد عليه الصلوة والسلام واصحابه
لها وكانوا الفا فلما تيقنوا عبور العير جاؤا الى البدر يخلد او
تكثر فمدهم الرسول عليه السلام وكانوا اصحاب رسول الله
عدد المرسلين منهم سبعة وسبعون رجلا من المهاجرين و
مائتان وستة وثلاثون رجلا من الانصار فلما التقى الفئتان امر
لعلي بن ابي طالب اعطني قبضة من حصى الوادي فرمى بها في وجوههم
وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا دخل في عينيه منها شيء
فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك

قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ومثله وقع عنه عليه
الصلوة والسلام فى غزوة حنين ايضاً واما الرد فذلك انه اصيبت
احدى عينى قتادة ابن النعمان يوم حتى وقعت على وجنته فاتى بها الى
رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام ان شئت صبرت
ولك الجنة وان شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها
شيئاً فقال يا رسول الله ان الجنة لجزاء جزيل وعطاء جليل ولكنى
رجل مبتلى بحب النساء واخاف ان يقلن اعور فردها الى وتسأل الله
لى الجنة فاخذها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بيده واعادها
الى موضعها فكانت احسن عينيه واحدهما ودعا له بالجنة
وكم رووا باسانيد مصححة امثال ما قد
روى عنه الصحيحان كم هذه خبرية للتكثير يعنى
وكم من نبذة رواها ائمة الحديث باسانيد مثبتة وطرق مصححة
هى امثال الاسانيد التى قد روى عن تلك الاسانيد صاحبا الصحيحين
فى الصحة والاستقامة وهما الامامان الاجلان الامام البخارى
والامام المسلم القشيرى يريد ان معجزات الرسول عليه الصلوة
والسلام التى نقلت الينا نقلا صحيحاً من الامامين وغيرهما
كثيرة جداً 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
مبتدا خبره مشترك وتواترت خبر بعد خبر ولم يراع المطابقة
بين المبتدا والخبر الاول لضرورة الوزن يريد ان طرق كل
معجزة واسانيدها وان كانت احاداً الا ان الصحة جاسعة لها

وانها

وانها مشتركة بين جميع تلك الاسانيد فهي دالة على الصحة فتكون
متواترة المعنى فتفيد اليقين كالاحاديث المتواترة بلا فرق
فالصدق بمعنى الصحة والمراد بالكل الاسانيد والطرق في نقل
المعجزات ويحتمل ان يكون المراد بالصدق صدق دعوى النبوة بالكل
كل معجزات الرسول عليه السلام والمعنى ان الدلالة على صدق
النبي في دعوى النبوة مشتركة بين كل معجزة معجزة وقد نقلت تلك المعاني
في ضمن المعجزات المنقولة الينا باسانيد صحيحة فكانت متواترة
فافادت الينا علما ضروريا في صدق دعوى النبوة يقينا لا يتطرق
اليه شائبة شبهة ولا يحوم رائبه ريبة ● واعظم الآي
قرآن لما عجزوا ● عن سورة منه مع صرف لاذهان
● اي جمع اية وهي ههنا المعجزة الدالة على صدق النبي عليه
السلام في دعوى النبوة وكلمة ما مصدرية يعني لعجز البلغاء عن
اتيان مثل سورة قصيرة وقد تحدوا بها بقوله تعالى فأتوا بسورة
من مثله مع بذل مقدورهم وصرف مجهودهم الى المعارضة و
المقابلة وهم اكثر من حصى البطحاء واوفر من رمال الدهناء و
شهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وفي البيت اشارة
الى الاستدلال على اعظمية القرآن معجزة من وجهين احدهما ان
الله جلب 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 والموشح
في زمن داود والفصاحة في زمن نبينا محمد عليه الصلوة والسلام
فاسلاهم الله تعالى من جنس ما تهالكوا عليه بالمغالبة والتعجيز
ليكون امكن واقوى في الدلالة على صدق دعوى النبوة وبيان

حكاية اجتمع اربعة من الزنادقة و
الطاعنين فى الاسلام ابن ابى العرجاء
وعبد الملك البصرى وابو شاكر
الديصانى وابن المقفع فتواضعوا
للمعارضة وامهل بعضهم للبعض سنة
فلما كان من القابل اجتمعوا فقال ابن
ابى العرجاء انا متفكر منذ سنة فى
قوله تعالى فلما استيأسوا منه خلصوا
نجيا فلم اجد له ما تطابقه وقال عبد
الملك انا متفكر فى قوله تعالى يا ايها
الناس ضرب مثل فاستمعوا له الآية
فلم اجد ما يماثله او يقارنه وقال ابو
شاكر وانا متفكر بعد فى قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
الآية فلم اجد لها ما يوزنها وقال
ابن المقفع وانا متفكر فى قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء
اقلعى فوالله لقد علمت بذوقى ان
هذا لا يدخل تحت مقدور البشر

نقل من موعظة
بعينه

ذلك ان القرآن من جنس كلامهم وهم ارباب هذا الشان و
فرسان الكلام قد خصوا من البلاغة والحكمة ما لم يبلغ احد من
العالمين جعل الله تعالى لهم طبعا وخلقة يتكلمون على البديهة بما 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 آياته وفصلت كلماته وبهرت بلاغته
على العقول وتفاخر ايجازه واعجازه ونظام حقيقته ومجازه و
بلغت غاية الحسن مطالعة ومقاطعة وهم افصح ما كانوا فى هذا
الباب واوسع فى الغريب واللغة مقالا فلم يقدروا معارضته ولم
يأتوا بما يوازيه او يدانيه ولم ينهضوا بمقابلة اقصر سورة منه
بالانفراد ولا بالاجتماع بل تارة خادعوا انفسهم بالتكذيب والافتراء
وقولهم ان هذا الا سحر يؤثر واخرى نزلوا قدره بقولهم قلوبنا
غلف وفى اكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر وبعضهم قد اضطر
الى المدح حين سمع قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية
قائلا ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسفله لمغدق وان
اعلاه لمثمر وما يقول هذا بشر وبعضهم سجد حين سمع رجلا يقرأ
فاصدع بما تؤمر وقال سجدت لفصاحته وبعضهم حين سمع
رجلا يقرأ فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا قال اشهد ان
مخلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام وتنزيل المعلقات السبعة
حين سمعوا وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية مشهور الى غير ذلك
ولا شك ان ما يكون ويظن انه تحت مقدور البشر مع ظهور
العجز منهم ابلغ فى التعجيز واحرى بالتقريع فيكون اعظم للمعجزان
كما ان الرسول مع كونه من البشر اذا صدر عنه امور خارقة

للعادات

للعادات يكون ذلك ابلغ من الملك الذى يصدر عنه الخوارق وثانيهما
ان القرآن لا يحصى عدد سجزاته بالف ولا الفين ولا اكثر لان النبى عليه
الصلوة والسلام قد تحدى بسورة منه فعجزوا عنها واقصر السور انا
اعطيناك الكوثر فكل اية او ايات من القرآن بعددها وقدرها معجزة
فالقرآن نفسها معجزة مشتملة على معجزات كثيرة جدا وما يكون كذلك لا ريب
فى انه اعظم المعجزات وكلام الناظم صريح فى هذين الاستدلالين كما لا
يخفى على المتفطن وقد قصر نظر الفاضل الخيالى فخطأ المصر بانه ادعى اعظمية
القرآن معجزة واستدل على مجرد اعجازه وانما الخطأ فى التخطئة هذا وقد
استدل على اعظمية القرآن معجزة بوجوه اخر منها ان اعجازه من وجوه
اولها حسن تاليفه والتيامه كلمة وفصاحته ووجوه اعجازه وبلاغته
الخارقة عادة العرب بحيث لم يدانوا شيئا من ذلك مع شدة حرصهم
على المعارضة وثانيها صورة نظمه العجيب والاسلوب الغريب المخالف
لاساليب كلام العرب فحارت عقولهم لم يهتدوا الى مثله فى جنس كلامهم
من نثر او نظم او سجع او رجز وشعر الى ان قالوا لم نعلم بالاشعار و
الله هذا ما يشبه شيئا منها ولا شك ان كل 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 على الوجه الذى اخبر وذلك كثير جدا وقد سبق منا بنذة فى اخبار
النبى عليه السلام عن الغيوب وتابعها اشتماله على الاجوبة عن سؤالات
اهل الكتاب وكشف الغطاء عن اسرار علومهم واخبار انبيائهم ولقد
يؤثران واحدا منهم اظهر خلاف قوله من كتبه ولا ابدى صحيحا او سقيما
من صحفه بل اكثرهم صرحوا بصحة النبوة وصدق المقالة واعترفوا

بالعناد والحسد وخامسها ان في القرآن آيات وردت لتعجيز قوم في
قضايا واعلامهم انهم لا يقدرون على فعلها فما فعلوا ولا قدروا
على ذلك كالدعوة الى المباهلة وتمني الموت والاتيان بسورة منه و
لا يخفى ان ما فيها من التعجيز ابلغ واظهر وسادسها الروعة والهيبة
التي تعتري قلوب من داند المعارضة واسماعه عند استماع التلاوة
بقوة خطره كما قال عليه السلام ان القرآن صعب مستصعب على من
كرهه فمنهم من يزيده القرآن نفورا ومنهم من امسك بيده
فم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليكفه ومنهم من كف عن المعارضة
بعد ما داهمها الروعة وهيبة المترتبة حين ما سمعه ومنهم من حملته
الروعة على التوبة واما المؤمن فلا تزال روعته به وهيبته اياه مع
تلاوته تعطيه حلاوة وانجذابا وسيلا وتصديقا قال الله تعالى ازادتهم
ايمانا وقال تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم
وقلوبهم الى ذكر الله وهذا معنى خص به حتى ان ذلك يعترى على من لا
يفهم معانيه ولا يعلم تفاسيره هذا وقد عد من وجوه الاعجاز
ان قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه بل يزيد تلاوته حلاوة ومحبة لا تزال
غضا طريا وسواه من الكلام لا يوجد فيها ذلك وانه جامع للعلوم
ومعارف لم تعهد الافواد عامة بمعرفتها ولا القيام بها ولا يحيط بها
احد من علماء الامم وكتاب من كتبهم فجمع فنه من بيان علم الشرايع
والتنبيه على طرق الحجج العقلية والرد على فرق الامم ببراهين قوية
وادلة بينة كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الى غير ذلك وانه جامع بين
الدليل والمدلول وذلك انه يحتج بنظم القرآن وبلاغته مع ما فيه من

ونهيه ووعده ووعيده فالعالم بهم موضع الحجة والتكليف معا من
كلام واحد وانه في خير المنظوم الذي لم يعهد ولم يكن في خير
المنثور لان المنظوم اسهل على النفوس واوعى القلوب واحلى في الافهام
وان حفظه لمتعلميه ميسرة وللصبيان في اقرب مدة مسهلة بخلاف
سائر الكتب وهذه الوجوه الخمسة الاخيرة ان لم نعدها من وجوه
الاعجاز فلا اقل انها من خواصه وفضائله ومن فنون بلاغته فلا ترتاب
احد ان ما يكون اعجازه من وجوه كثيرة هو اعظم المعجزات وابهر الآيات
ومما يستدل على اعظميته معجزة انه باق على ممر الدهور محفوظ عن
النسخ والتحريف مع كثرة الملحدين والمعاندين للشرع المبين فما منهم من
قدر على تحريف شيء ولا تغيير كلمة ولا تبديل حرف ولا الف كلمتين لزيادة
ومناقضة ولا قدر فيه على مطعن صحيح بل القوا ما تكلفوا فيه بديه
ونكصوا على عقبيه مع تكلفه تعالى بحفظه فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون وقال تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه و
سائر المعجزات انقضت بانقضاء اوقاتها فلم يبق منها الا خبر ومن
الادلة الواضحة على اعظمية القرآن معجزة انه لا عجازه يدل على صدق
دعوى النبوة كسائر المعجزات مع ان الشرائع اصولها وفروعها مستنبطة
من القرآن ومن ذلك يقال على وجه العموم ان القرآن اعظم منفعة و
اكثر اشتمالا على ما لا بد منه من الفوائد والواجبات من سائر المعجزات
ولا شك ان ما يكون كذلك يكون اعظم المعجزات وبالجملة ان شأن
القرآن وعظمته وكثرة فضائله وفوائده لا تدركها العقول والافهام
ولا يحيط بها الاولون والاخرون وقد وصفه الله تعالى بانه نور وشفاء
لما في الصدور ومبارك وكتاب مبين وهدى ورحمة للعالمين فكونه
ابهر المعجزات واعظم الآيات من اجلى البديهيات واجل الضروريات

ثم انى طويت الكلام عن مطاعن الملحدين باشتماله على التناقض
والتكرار وعلى الكذب والاشعار فانها عوعوة الكلاب سلاحق
الجواب على ان كتابنا هذا لمن اعترف بنبوة نبينا محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم وتنزه عن طعن معجزاته لا لمن انكرها واجترأ الطعن في
معجزاته فانه كافر بالله العظيم تركه في ضلاله القديم ومن يضلل
الله فما له من هاد واما المسلم فلا يشتبه عليه شيء من المطاعن
ان شاء الله تعالى وان عرض عليه بوسوسة الشيطان شيء من ذلك
فليدفعه بقلبه السليم وعقله المستقيم والالتجاء الى الرحمن الرحيم
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ● معراجه واقع
يقظان في بدن ● بآية وبشاهير ووحدان
هذا يصلح ان يكون دليلا مستقلا على افضليته عليه السلام من
سائر الانبياء عليهم السلام اذ لم يعرف من واحد منهم مثل ذلك
وهذا اعظم المعجزات وابهر الكرامات والمعراج اسم آلة او مكان
بمعنى السلم في الاصل لكن المراد هنا عروجه عليه السلام الى المواضع
الرفيعة المباركة فكان المصدر سمي به لامتناع العروج بدونه بحسب
العادة وفيه مجاز اخر وهو انه اريد به هنا ما يعم الاسراء والعروج
اما تسمية للكل باسم الجزء او تغليبا في الاجزاء ولا يصح حمله هنا على ما
اشتهر في بعض كتب السير من انه وضع معراج من الصخرة الشريفة الى
السماء احدى عارضيته من الياقوت الاحمر واخرى من الزبرجد
الاخضر احدى درجانه من الذهب واخرى من الفضة مكللة
بالدر وهو الذي تعرج منه الملائكة والروح اليه لان الذي يجب
اعتقاده هو العروج والانتقال الى الامكنة المباركة سواء وقع
بذلك المعراج اولا وقوله يقظان صفة مثل عطشان منصوب لفظا

على

على انه حال من ضمير معراجه فانه فاعل في المعنى وترك التنوين لكونه
غير منصرف احترز به عما قيل انه في المنام بدليل ما روى عن عائشة
رضي الله تعالى عنها انها قالت والله ما فقد جسد محمد عليه الصلوة
والسلام ليلة المعراج وقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا
فتنة للناس وهذا مع عدم قيامه حجة في مقابلة النصوص القطعية
اجيب عن الاية بوجوه وهي انا لا نسلم ان المراد رؤيا المعراج لم لا
يجوز ان يكون رؤيا الهرمية في غزوة احد او رؤيا انه سيدخل
مكة ولو سلم انها رؤيا المعراج فلم لا يجوز ان يكون الرؤيا بمعنى
رؤية العين لان المعراج بالرؤيا في المنام ليس مما ينكر اشد
الانكار بحيث يكون سببا لارتداد كثير من المسلمين كما سنسمع
ولو سلم انه ليس بمعنى الرؤية بالعين فلم لا يجوز ان يكون مشابا
لقول المكذبين كقوله تعالى اين شركائي وعن قول عائشة ان
المعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان معه والبيت الاتي من
المص جواب عن الكل وقوله في بدن ظرف مستقر حال من ضمير
معراجه او من يقظان فهي اما من الاحوال المترادفة او المتداخلة
احتراز عما قيل ان المعراج للروح فقط لامتناع العروج للجسد و
هذا مبني على بعض القواعد الفلسفية من امتناع الخرق والالتيام
على السموات ونفي القادر المختار والمذهب الحق ان الاجسام عنصرية
كانت او فلكية متماثلة تصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وان
الله تعالى قادر على الممكنات كلها وقوله بابة مع ما عطف عليه متعلق
بوقوع المعراج من مكة شرفها الله تعالى اما من الحرام او من بيت
الاتهائي على الاختلاف الى المسجد الاقصى وهو المنصوص في القران
بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد

كلة
بعني على الاول من الاول وعلى الثاني
من الثاني

الاقصى الذى باركنا حوله لنريه من اياتنا وهو المراد بقول الناظم
باية يعنى اية من ايات القران ثم منه الى السماء ثم منه الى ما شاء الله
ففى الكلام توزيع لان قوله باية اشارة الى دليل الاول وقوله و
مشاهير اى باحاديث مشهورة دليل الثانى و الثالث وقوله ووحدان
بضم الواو جمع واحد اى باختيار الاحاد دليل العروج من السماء الى الجنة
او الى العرش او الى فوق العرش او الى طرف العالم على اقوال وروايات
فان الفرق بين القدر المشترك وخصوصياته جلى اذ الاحاد فى الخصوصيات
تجتمع فى القدر المشترك وحكم انكار الاول الكفر بالاتفاق وحكم
انكار الثانى والثالث الابتداع والتفسيق وحكم انكار الرابع وهو
الثابت بالاحاد هو الخطأ والذنب العظيم ثم الصحيح ان رؤية نبينا
عليه الصلوة والسلام حضرت الرب تعالى كان بالفؤاد لا بعينه
على ما يدل عليه قوله تعالى ما كذب الفؤاد ما راى كذا ذكره المحقق
التفتازانى فى شرح العقائد النسفية ووقوعه كان
تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان
التكرار بفتح التاء مصدر كرر على غير القياس وبكسرها اسم الى اسم
مصدر وايهما يراد ههنا لا يجوز حمله على الوقوع حمل المواطاة لان
الفرق المعنوى بين المصدر واسم المصدر امر خفى اعتبارى لا يصح
الحمل فالتوجيه ان يؤول التكرار بالمكرر بان يكون المصدر بمعنى
المفعول كالخلق بمعنى المخلوق وضمير به راجع الى مصدر كان اى
يكون الوقوع مكررا او اراد بالتعارض معنى التنافى والا فلا تعارض
بين ما ثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى وكلمة ما موصولة
عبارة عن الحكم والعائد محذوف والتقدير ما دل عليه وقد قيل
بان التعارض بين الدليلين لا بين الحكمين عند الاصوليين وان كان قد

بطلق

بان يحمل المصدر على معنى اسم الفاعل منه

يطلق على تمانع الحكمين ايضاً عند النظار ولك ان تجعل كلمة ما مصدرية وتستغني عن تكلف العائد فيراد التعارض بين الدليلين بادنى تصرف كما لا يخفى وكانه اراد باحد الحديثين حديث عائشة رضى الله عنها كما سبق وبالاخر الحديث المشهور في وقوع المعراج يقظة واطلاق الحديث على قول الصحابة اصطلاح من اهل الحديث فلا حاجة الى الحمل على التغليب ويجب حمل حديث 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 احاد من الامة فضلاً عن اوتاد الافاق الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نعم لا يستبعد عدم اطلاع معاوية رضى الله تعالى عنه 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 رضى الله تعالى عنها فتنتهاى في المعراج بمان سنة وقد تزوجها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولها ست سنة ثم دخول البنى عليها بعد منصرفه من غزوة بدر وسنها احدى عشرة سنة وكيف يتصور عن عائشة عدم اطلاعها على ذلك المعراج ولها روايات متعددة في قصة المعراج وذلك انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما اصبح ليلة المعراج جلس عند الحجر معتزلاً لاحزيناً لما انه كان يعلم ان قومه يكذبون فبينا هو جالس اذ مر به ابو جهل فجلس لديه فقال له كالمستهزئ يا محمد استفدت من شئ قال له نعم اسرى الليلة قال الى اين قال الى بيت المقدس وعنه الى السموات قال احدثت قومك بما حدثتنى قال نعم فصاح ابو جهل يا معشر بنى كعب بن لوى هلموا فجاؤا حتى جلسوا اليهما

قالوا الى اين قال الى بيت المقدس وسنه الى السموات قالوا ثم اصبحت
بين اظهرنا قال نعم فوقعوا في التعجب والاستغراب وعن عائشة
رضي الله تعالى عنها قالت لما اسري بالنبي عليه الصلوة والسلام فاصبح
يحدث قومه فارتد ناس ممن كان قد اسن وضعف ايمانهم وقالت سعى
رجال من المشركين وهم ابو جهل واتباعه الى ابي بكر رضي الله تعالى
عنه فقالوا له هل لك في صاحبك يزعم انه اسرى به الى بيت المقدس
فقال او قال ذلك قالوا نعم قال لئن قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه
انه ذهب الى الشام في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال نعم اني اصدقه
فيما هو ابعد من ذلك اصدقه بخبر السماء في غدوة او روحة وعنها
ايضا انهم قالوا يا محمد هل تستطيع ان تنعت لنا المسجد الاقصى فشرع
حتى التبس علي بعض النعت فجيء بالمسجد الاقصى 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
في التنعيم قالوا فما عدتها واحمالها وهيئتها قال تمثل لي بعدتها و
احمالها ومن فيها وكانوا باذاخر وزرة فقال هيئتها كذا وكذا وفيها فلان
وفلان في مقدمتها جمل ارزق عليه غرارتان محصلطتان تطلع عند
طلوع الشمس يوم الاربعاء ثم خرجوا نحو ثنية كداء فاذا بقائل يقول
هذه الشمس قد طلعت وقال اخر هذه العير قد اقبلت كما قال محمد
يقدمها فلان وفلان فلم يوئمنوا وقالوا ما سمعنا بهذا قط ان
هذا الا سحر مبين فالوجه ما قدمناه من ان المعنى ما فقد جسده
عن روحه بل كان بعده وقد يوجه ايضا بان حديث عائشة رضي الله
عنها اشارة الى وقوع المعراج في اوان اني بحيث لا يحكم بفقد جسده
الشريف عن بيته والقول بانه يجوز ان يكون البيت وتلاسها في تلك

الليلة

الليلة ضعيف اذ لا وجه للاخبار عما لا نشاهده واما الاستبعاد بين
القوم فلكونهم قاصرين في معرفة قدرة الله سبحانه وقد وقع
مثل ذلك في عرش بلقيس قال العلامة البيضاوي في اول سورة الاسراء
ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة وتيفا
وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل
من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول
الاعراض والله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه
الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او فيما يحمله و
التعجب من لوازم المعجزات ثم للتعارض وجهان احدهما بعيد ان و
هما انه وقع في بعض الاحاديث كون المعراج من الحطيم وفي بعضها
من بيته عليه السلام او من بيت الامتهائي، ووقع في بعضها كون
المعراج من مكة الى السماء والمشهور انه منها الى بيت المقدس ثم منها
الى السماء، ولا بعد كل البعد حمل كلام المحقق على التعميم للكل
ودينه ناسخ الاديان اجمعها ولم يكن نسخها
جهلا لديان هذا ايضا دليل يستقل على افضلية
نبينا عليه الصلوة والسلام من جميع الانبياء عليهم السلام لان
الناسخ اكمل من المنسوخ واكملية الدين يوجب اكملية صاحبه
قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم
الاسلام دينا وقال تعالى فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا
النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون وقال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي والمتبوع افضل
من التابع ولان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث للعالمين
بشيرا ونذيرا فيكون شريعته هي الشريعة المتبعة وبالجملة ان كونه

الشرايع السالفة منسوخة بهذه الشريعة الغراء مما علم من الدين ضرورة
وانعقد عليه الاجماع القطعي وما بقي من الشرايع السابقة فعلى انها شريعة
لنا موافقة لشريعتنا لا على انها شريعة متبعة من حيث كونها سابقة
والدين وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات ومعنى النسخ ورود شرع موخر عن الشرع السابق يقتضي
خلافه وحكمه العمل بالثاني ورفع الاول واسناد النسخ الى الدين من
قبيل انبت الربيع البقل وانما الناسخ حقيقة هو الشارع والنسخ بيان
محض لمدة الحكم السابق في حق الشارع لكونه عالما بكون الاول موقتا
وتبديل وتغيير بالنسبة الينا لجهلنا عن مدة الاول وينبغي ان يعلم ان
النسخ لا يجري في الاحكام العقلية والنقلية الاعتقادية والاحكام
المستندة الى الحواس وكذا لا يجري في الاحكام المقيدة بالتابيد او
التوقيت وانما يجري في الاحكام المطلقة عنهما اي التي لم نعلم
كونها مؤبدة او موقتة ولا يعرف احد من العقلاء ذهب الى امتناع
النسخ سوى خذلة اليهود فانهم تمسكوا فيه بالنقل والعقل اما
الاول ففالوا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وادعوا نقله متواترا وكذا يدعون التواتر في النقل عن موسى
على نبينا وعليه الصلاة والسلام ان لا نسخ لشريعته قلنا بسبب تحريفهم
التورية واتباعهم الهوى لا يسمع منهم نقلا فضلا عن التواتر
مع انهم بتخريب بخت نصر بيت المقدس وقتل العالم باليهود لم
يبق منهم اهل التواتر وانما المحمل الكذب الصريح حسدا وعنادا
واما الثاني فلانه لو جاز النسخ يكون الشيء حسنا وقبيحا معا او
يوجب البداء والجهل بالعواقب والبداء هو الرجوع عن الحكم و
الندم عليه قلنا اما اولا فلان الشيء يجوز ان يكون حسنا في وقت

وبالنسبة الى قوم دون وقت اخر وقوم اخرين لان الناس مختلفون
في الفهم والقبول والغلظة والرقة والانكار والتسليم والله تعالى
حكيم يراعي حال كل وقت بما يليه واما ثانيا فلما سبق ان
الاحكام موقتة عند الله تعالى مقيدة بزمان معين فيكون النسخ بيانا
لانتهاء الحكم السابق فلا يكون بداء ولا جهلا بالعواقب تعالى عن ذلك
وهذا ما اشار اليه الناظم بقوله ولم يكن نسخها جهلا لديان
على ان كثيرا من الاحكام السابقة على التورية كانت منسوخة
كحل نكاح الاخوات في شريعة ادم عليه السلام وقبول القربان
بالاحتراق دون التصديق وقبول التوبة بالقتل وهم لا ينكرون
ذلك فهذا ادل دليل على بطلان دعوى الامتناع والديان من اسماء
صفات الله تعالى معناه المجازي والمحاسب ولا يبعد ان يكون ههنا مقوما
واضح الدين وكان المصنف لاحظ هذا المعنى في هذا المقام

وربما نص لكن ساروا حسدا ● بنسخ
توراة موسى ابن عمران ● بلفظ الهمزة

للوزن يعني قد عرفت ان النسخ لا يوجب البداء ولا الجهل ولو لم
يكن نص بانتهاء الشريعة السالفة ونسخها وربما نقول ان موسى
عليه السلام نص بنسخ شريعته بشريعة خاتم النبيين لانه نصيحة
عظيمة للامة والانبياء عليهم السلام لا يتركون النصيحة لهم
واذا وقع النص من موسى عليه السلام او في التورية فانتفاء البداء
والجهل بالعواقب اظهر واكشف لانها تكون موقتة عند الامة
كما كانت موقتة عند الله تعالى فضمير نص راجع الى موسى وهو
الظاهر ويجوز ان يعود على الله تعالى ومعنى الاستدراك انه وقع توهم
انه يجب حفظ الكلام المسموع من النبي وتبليغه الى من لم يسمع فلو

كان ذلك منصوصا لاشتهر ذلك منهم بالرواية فدفعه بان اليهود
ممنلوون بالحسد واللدد مولتلفون بالفساد متفقون باخفاء اسرارهم
فذلك هو الذى حملهم على الاخفاء وترك الرواية وقوله بنسخ متعلق
بقوله رووا اوبه وبقوله نص على التنازع وللفاضل الخبالى تقدير
شرطية لربط الكلام وهو قوله لو كان دين موسى فما ينسخ لوجب
التصريح به وتعليمه لاصحابه ثم اجاب بمنع الملازمة من عنده وبمنع
بطلان التالى من كلام المص وهذا كما ترى فى غاية البعد وانه
خال عن التحصيل [redacted] الانبياء يرتكبون اتفاقا عن
كفر وكذب وعن فسق باغلاان [redacted] اى كل بنى
برئ فان معنى الجمعية يضمحل بلام الاستغراق ايضا اذا كان المسند مما
يتفرد به الاوادو معنى البراءة ان الانبياء معصومون لايخلق الله تعالى
فيهم ذنبا ويصرفه عنهم كيف يشاء فلا يقع ذلك عنهم لانه يمتنع
عقلا يدل عليه قوله تعالى حكاية عن يوسف الصديق وما ابرئ
نفسى ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربى فكل بنى معصوم باتفاق
الامة عن ارتكاب كفر بعد الوحى وقبله عمدا وسهوا وكذا عن الكذب
سواء فيما يتعلق بامر التبليغ اوفى غيره وهو المستفاد ايضا من شرح
العقائد لكن المصرح فى المواقف ان الاتفاق فى العصمة عن الكذب فيما
يتعلق بالتبليغ واما فى غيره فكبائر الصغاير والكبائر وسواء كان عمدا
اوسهوا بناء على ان المقصود بتصديق المعجزة اياهم هو تصديق الاحكام
المبلغة من الله تعالى اليهم خلافا للقاضى ابى بكر الباقلانى زاعما ان السهو
لايدخل تحت التصديق بالمعجزة وهذا سهو منه رحمه الله تعالى لان دلالة
المعجزة على صدق النبى فى الاحكام من حيث هى لا من حيث كونها صادرة
عن النبى على سبيل العمد ولعدم اعتداد المصنف مذهبه ولا ما ذكره

هذا التعميم قد استفيد من التشبيه
السابق وانما اعاده اجراء
للتعليل المذكور عليه منه

صاحب

صاحب المواقف صرّح بالاتفاق ولم يقيد الكذب بالعمد ولا يكون
متعلقا بامر التبليغ وهو الحق واراد بالفسق بقرينة الذكر مطلق الذنب
من الكبائر والصغائر وقيده بالاعلان اشارة الى ان محل الخلاف هي
الكبائر والصغائر بدون الاعلان كما سيأتي واما ما يكون منهما على وجه
الاعلان فهم معصومون منه اتفاقا وهذا قريب لان المحرمات الصادرة
عنهم تدل على انهم امناء يجب اتباعهم في اقوالهم وافعالهم فلو
صدر الذنب عنهم ولو صغيرة على وجه الاعلان والاظهار لاخل
بالمقصود ولعل هذا من المحقق تقييد لاطلاق القوم حيث جعلوا
الكبائر والصغائر على الاطلاق من الخلافيات هكذا ينبغي ان يفهم
هذا الكلام ثم لا يخفى انه لا ينافي الاتفاق ان الامامية من الخوارج
جوزوا الذنب عليهم ولزمهم تجويز الكفر بناء على ان قولهم بان
كل ذنب كفر والشيعة جوزوا اظهار الكفر تقية واحترازا عن القاء
النفس في التهلكة وهذا مجرد قول غير واقع قطعا بل الواقع يكذبه
كنوح وابراهيم وموسى عليهم السلام ومشاوره فيما بين النبي على
احد من الامة وايضا لو جاز لبقوا على ذلك ويضيع المقصود من
الارسال لان اولى الاوقات بالتقية ابتداء البعثة لتفرده وتكثر المتجبرين

وعن كبائر عمدا عبد كثرنا

وخسة بشل تطفيف باوزان اراد بالاكثر اكثر
الامة فان القائل بجواز صدور الكبيرة عمدا على الانبياء عليهم
السلام بعد البعثة هم الحشوية وانما الخلاف بيننا وبين المعتزلة
في ان عصمتهم عن الذنوب عمدا هل هي ثابتة بالادلة السمعية او
العقلية فعند المعتزلة بالثابتة لان تجويز ذلك يوجب النفرة المنافية
للغرض من البعثة والمصلحة فيجب على الله تركه وعندنا بالاولى بناء

لا المعنى المشهور من انه الخروج عن
طاعة الله تعالى بارتكاب الكبائر
منه

على انه لا دلالة للمعجزة على وجوب عصمتهم فيما وراء التبليغ بحسب
العقل وحاصله الاتفاق في وجوب العصمة عن تعمد الكذب والاختلاف
في انه على الله عقلا او من الله تعالى سمعا على مقتضى اصولهم وانت تعرف
المذهب من جواز ادراك الوجوب من الله تعالى عقلا فلا شك ان
وجوب عصمتهم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع الدالة على استحالة
صدور الذنب عمدا عنهم فانه لو صدر الذنب عنهم لحرم
اتباعهم ولزم رد شهادتهم ووجوب منعهم وزجرهم واستحقوا
اللوم وعدم نيل عهد النبوة وكونهم غير مخلصين الى غير ذلك من
المفاسد لان صدور الذنب يستلزم الفسق والظلم واللوازم كلها
باطلة بالكتاب والاجماع واعترض على تلك الادلة بانها انما تتم في
الكبيرة التي صدرت عمدا لا في التي صدرت سهوا فلا في الصغيرة
الغير المنفرة عمدا وهذا الاعتراض لا يرد على كلام الناظم المحقق
لانه خص المدعى بالكبائر عمدا فخرج الكبائر سهوا والصغائر الغير
المنفرة عمدا وانما يرد على من اوجب عصمتهم عن الكبائر مطلقا
عمدا وسهوا وعن الصغائر المنفرة كذلك وعن الصغائر الغير المنفرة
عمدا وهذا هو الحق قال في شرح المقاصد والمذهب عندنا منع
الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يقرون
بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من
المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا انتهى بعينه واما قوله في شرح
العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه فعارض بقوله ثمة اخرا فما نقل عن الانبياء مما يشعر
بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما
كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول

الغير المنفرة سهوا مع عدم جواز التقرير عليها المذهب ما يجوز للانبياء هي الصغائر مطلب

فيدفع به الايراد كما تعرف مسه

اي عصمتهم عن الكبائر وعن الصغائر المنفرة عمدا وسهوا وعن الصغائر الغير المنفرة عمدا لا سهوا مهه

على ترك الاولى او كونه قبل البعثة انتهى فالمص اصاب فى منع عمد
الصغائر لكنه اخطأ فى تجويز سهو الكبائر كما هو المستفاد من البيت
الاتى على عكس ما فى المواقف حيث قال واما صدور الكبائر سهوا
فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه
الجمهور الا الجبائى انتهى فالصواب ان يجعل العصمة عن الكبائر
عمدا من الاتفاق ولم يعتبر خلاف الحشوية فيه ويجعل سهوا
الكبائر محل الاختلاف بان يقول وعن كبائر سهوا عند اكثرنا
فبقى الكبائر عمدا فى المفهوم بان العصمة عنها اتفاقى او يجعل عمد
الصغائر الغير المنفر 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 الاتى
على جواز سهو الصغائر فيتم الكلام على احسن وجه ثم انك خبير
بان احاد الادلة المبسوطة فى محلها وان لم تفد يقينا فى تلك
العصمة الا ان مجموعها يفيد اليقين فى المطلوب سيما الايات الدالة
على كونهم عبادا مخلصين مبعدين عن وساوس الشياطين واغوائهم
وعلى تفضيلهم على العالمين اذ لا امتياز من احاد الامة بعد الصغائر
فضلا على الكبائر وكذا قوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء و
الفحشاء انه من عبادنا المخلصين دليل قاطع وبرهان ساطع
لارباب البصائر على عدم صدور الذنب عنهم فان جمهور المفسرين
على ان المراد بالسوء الدواعى وهى صغيرة وبالفحشاء الزنا وهى
كبيرة ومعنى كونهم مخلصين انهم معصومون عن الذنوب و
قوله وخسة عطف على مدخول عن ومعنى ظاهر كلامه ان
الانبياء عليهم السلام معصومون عن الصغائر الخسيسة المنفرة

اشارة الى دفع الايراد السابق عما هو
الحق كاندفاعه عن المصنف

عمدا عند اكثر الامة هذا واتفاق الامة على انه لا يجوز صدور ما يدل
على الخسة ودناءة الهمة كسرقة لقمة وتطفيف حبة لا عمدا ولا سهوا
فيجب تأويل كلامه بان العطف على المقيد لا يجب اعتبار القيد المتأخر 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 الذي
ذكرناه من عصمتهم عن الكذب واعلان الفسق والكبائر والصغائر الخسيسة
عمدا وسهوا وعن الصغائر الغير الخسيسة عمدا انما هو بعد البعثة و
الاتصاف 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 ينفر عنهم وان كان عيبا للاصول كقهر الامتهات اي كونها
زانيات والفجور والاسترذال في الاباء والصغائر الخسيسة قال في
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
أحكاكي لذنبهم ● بانه قبل وحي او بنسيان
القصص بفتح القاف يشتمل مصدرا واسما والمراد هنا هو الثاني وكسر
القاف جمع قصة والتحميل عليه هنا سائغ لفظا كما لا يخفى فيقصر على
الاول واسناد الحكاية اليه من قبل عيشة راضية واطلاق الذنب
لا ينافي التأويل بالنسيان كما لا ينافي التأويل بترك الاولى وذلك لعظم
الامر عندهم لما ان حسنات الابرار سيئات المقربين ومن ذلك
انهم يستغفرون ويعترفون بكونه ظلما مع ان الصادر عنهم ان ثبت
فانما هي الصغيرة سهوا او ترك الاولى فليس شيء منهما مستوجبا

تعميم للاربعة المذكورة
منه

وليس الكفر من ذلك لكونه دنيئا
منه

اي من اسناد الفاعل الى المفعول
منه

اعني كونه ذنبا والاستغفار عنه و
كونه ظلما
منه

لما ذكر

لما ذكر من الامور الثلثة وهذا الكلام من الناظم دفع لما يتوهم من
انه كيف يمنع صدور الذنب عنهم مع انه واقع في القصص من الايات
والاحاديث وجواب عن احتجاج المخالف اجمالا وبيانه ان ما كان منها
بطريق الاحاد وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من
نسبة المعاصي الى الانبياء عليهم السلام وما ثبت بالتواتر فاما ان
للكلام محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن الظاهر لثبوت عصمتهم
بالادلة القطعية كما في قصة ادم عليه السلام فانه يحمل على ان
خلقكم من نفس واحدة خطاب لقريش او قوله تعالى جعلا له شركاء
على تقدير جعل اولادهما له شركاء، وفي قصة يوسف عليه السلام
ان الهم مقيد بقوله لولا ان راى برهان ربه لان الجواب المقدر
هو قوله كخالطها الى غير ذلك والا حملناه على انه قبل البعثة كما في
قتل موسى عليه السلام القبطي وغفلة اخوة يوسف عليهم السلام
او النسيان والسهو كما قيل ذلك في حق اكل ادم 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 وسعى
قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه ان لن نضيق عليه كقوله قدر
عليه رزقه وقوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر
وتفصيل المطاعن واجوبتها ليطلب من المطولات ان كان لك
مهمة وذكر المحقق الوجهين من وجوه التاويل على سبيل التمثيل
وفي هذا الكلام اشارة الى ان الصغيرة عمدا ولو كان غير منفرة
لا يجوز صدورها ايضا عنهم والا لكان ذلك ايضا محالا صحيحا
يستغني به عن الحمل على النسيان او على التقدم على البعثة ونحن قدمنا
لك انه الصواب عند القوم وينبغي ان يعلم ان المراد بالنسيان المحمول

والمراد بالنفس الواحدة هو جد
قريش وهو القصي وسعي جعل
زوجها منها جعل امرانه فريشا ايضا
وسعي جعلهما له شركاء تسميتهما
لاولادهما بعبد مناف وعبد اللات
وعبد العزى

عليه بالتأويل 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 لاعناه الجنسي وهو الذهول عن
الذاكرة والحافظة جميعا والسهو هو الذهول عن الذاكرة دون
الحافظة ولا ذهول في الخطأ بالنسبة الى القصد وانما التخلف في المتعلق
وللنبيين رجحان على ملك ● تعليم علم ● وتكريمه يدل لان ● يعني ولكل نبي رجحان وفضيلة
على جنس ملك او على كل ملك فان النكرة في الاثبات ايضا قد تفيد العموم
كقوله تمرة خير من جرادة ووجوه الافضلية والاشرفية كثيرة
والمراد ههنا هو الافضلية عند الله تعالى بكثرة الثواب واستحقاق
الكرامات وهذا من المطالب الظنية لا يطلب فيه اليقين بل التسلف لم
يعدوه من مسائل الكلام لكن في ادلة الطرفين اقتضى ترجيح الانبياء
على الملائكة ولا خلاف في انهم افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع
في الملائكة العلوية فعند اكثر اهل السنة الانبياء افضل وعليه
الشيعة واكثر الملل وعند المعتزلة والقاضي ابي بكر والاستاذ وابي عبد
الله الحليمي منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة لنا وجوه نقلية و
عقلية اما الاولى فمنها ما اشار اليه المحقق بقوله تعليم علم وهو ان
ادم عليه السلام انباهم بالاسماء وبما علمه الله تعالى من الخصائص و
المعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما
خفي عليهم من افضلية ادم عليه السلام ودفع ما توهموا فيه من
النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض
ولا شك ان وصف التعليم وان كان وقوعه في بعض الزمان لكن الاتصاف
به مستمر لا يزول فكذا الافضلية التي جاءت من قبله ولما كانت الافضلية

عند الله

عند الله تعالى بمعنى كثرة الثواب مما لا يقبل التعدد كوحدة الحق
عند الله تعالى لا يتوهم انه يجوز افضلية الملائكة من جهة اخرى و
الثانى ما اشار اليه هو ايضا وهو ان الله تعالى امر الملائكة كلهم بالسجود
لادم و العقل لا يجوز الامر من الله تعالى بسجود الفاضل للمفضول بل
يجزم بعكسه ولا شك ان المأمور به هو سجود تكريم وتعظيم يدل عليه
ايضا قول ابليس انا خير منه لا سجود زيارة ولا سجود الا على اللائق
اعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين كسجدة يعقوب
واله ليوسف عليهما السلام فان المقام لا يحتمله ومما يتعجب الناظر ان
الفاضل الحالى فهم ان مراد المصنف من قوله وتكريمه انه اشارة الى
قوله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم الاية ثم تكلف فى جعل الاية دليلا على
المطلوب للتصريح فيها بكون التفضيل على كثير من المخلوق لا على
الجميع وهذا وهم منه وانما المراد ما ذكرناه والثالث قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين و
لا مخصص للعالم بما سوى الملائكة والمراد هم الانبياء وان كان
المذكور بعضا منهم والرابع اشتهر الحديث الالهى لولاك لما
خلقت الدنيا فان اهل الحديث صححوه بهذا اللفظ وان قالوا ان
لفظ لولاك لولاك لما خلقت الافلاك موضوع وكذلك قوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين بدلالة صريحة على المطلوب اذ
لا شك ان من يكون وجوده سببا لوجود العالم ورحمة له افضل و
اشرف منه والخامس ان الله تعالى فضل بنى ادم على كثير ممن خلق
بدون صفة الاسلام فلا شك انه مع صفة الاسلام بل مع النبوة
التى هى كرامة محضة وعطاء وفضل من الله تعالى يفضل على جميع البرية
وفى كشف ابى البركات النسفى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

المتوهم هو الفاضل الحالى
سده

سئل ان البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقراء قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية وانت خبير بان بعض
الادلة المذكورة يدل على التفضيل على وجه العموم وهذا في الدلالة
على ان النوع العالي من البشر افضل من النوع العالي من الملائكة وهو
المطلوب واما الوجوه العقلية فمنها ان الله تعالى ركب الانسان
من العناصر والاعتدال الحقيقي في مزاج المركب اندر ما وجد ثم
مع ذلك ابتلاه الله تعالى بانواع البليات من تراكم الالام وتلاطم
الاكدار والاسقام ومن مردة بني نوعه والموذيات الموبقات التي
الحية والعقرب عندها اهون شيء واسهله ثم مع ذلك كلفه باماتات
التي عنها الاجرام العلوية والسفلية القوية وخالط عقله بالوهم
والخيال فكان للمزاج دخل في ادراك الحقايق فكثرت الطرق و
الحجب الحق ونشتت الاراء وتلبست الاضواء بالاهواء فاذا رام
الحق صار كبريتا احمر وبقي الامر مفوضا الى هداية الله عز وجل ويوفقه
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 منهمرة
والاهوية تلفة والاقوال مختلفة فالانسان بهذه الحالات اذا تقرب
الى الله تعالى بالكمالات العلمية والعملية بالمحاربة مع اعداء الدين و
كثرة المجاهدة مع ما يصرفه ويحول بينه وبين مطلوبه من تحصيل
الكمالات كيف يعد لهم الملائكة الذين جبلوا على الطاعة والانقياد
وتبرؤا عن العوائق والشواغل بحيث صارت الطاعات عندهم
كاكل الجيعان الحلويات المتلذذة عندنا ومنها ان ايمانهم بمشاهدة
الملكوت ومعاينة الحقايق وايماننا ايمان بالغيب المحصل بجد وكد

وارتكاب

وارتكاب انواع المشاق والتخلص من غياهب الاوهام ووساوس
الشيطان ولا شك ان الايمان بالغيب افضل من الايمان بالمعاينة
حتى ان الكافر لو امن عند المعاينة لا يكون ايمانه معتبرا وافضلية
الايمان يوجب افضلية من يتصف به ضرورة ومنها ان للملائكة
عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كلهما فاذا
ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لفوت العمل بمقتضى
واذا ترجح عقله على شهوته يكون اعلى من الملائكة لانه اثر الكمال
من التمكن من النقصان وهذا قريب من الاول والفاضل الخيالي
اخرج قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية
عن سداد العربية فجعل الموتى عبارة عن القوة العقلية المغلوبة
وجعل غلبتها على الطبيعة عبارة عن احياء الموتى تقلدا في ذلك
لبعض غلاة الصوفية المفسرة بايات الله تعالى بالرأي والالحاد و
ساق مثل ذلك الكلام مساق الاستدلال على المطلوب ثم نقض
بذلك لافساد ما قال صاحب المواقف قائلا وبهذا ظهر فساد ما قيل
ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم وذلك يقتضي ان يكون
من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة فكانه لم يعرف حقيقة
الاستدلال وزاد في الطنبور نغمة ومنها ان الجنة والنار مخلوقتان
للمتقين والافضلية بمعنى استحقاق درجات الجنة ونعيمها والنيل
بانواع المثوبات واضافي الكرمات مختصة بالنوع العالي من جنس
الانسان واما الملائكة عليهم السلام فليس لهم من ذلك شيء
وانما حالهم الاشتغال بما امروا به من التسبيح والتهليل والتمجيد وباداء
ما وكلوا عليه واعلم ان ما ذكر من الوجوه العقلية يدل
على التفضيل على وجه العموم وقد عرفت انه لا يقدح في ثبوت المطلوب

بل يكون اقوى دلالة على المطلوب وهو ان النوع الفائق على
افضل من الملائكة المقربين ونمسك المخالفون ايضا بوجوه نقلية
وعقلية اما الاولى فسبعة الاول قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك فانه
في معرض التواضع والجواب لانسلم ذلك بل جواب عن استعجال الكفرة
بالعذاب تهكما فبين النبي عليه السلام بانى لست بملك مامور بمباشرة
ايصال العذاب اليكم بل انما هو مفوض الى ارادة الله تعالى فغاية الامر ان
الاية تدل على ان الملك اقدر واقوى وابن هذا من حديث الافضلية
التي هي اكثرية الثواب والثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين يفهم ان الشرف والكمال والبلوغ الى الملكية
انما يكون بالاكل من هذه الشجرة والجواب انهما كانا من الملائكة احسن
صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما خيل الشيطان اليهما انه
الكمال والفضيلة لينال ما نال منهما على انا لو سلمنا ذلك فغايته التفضيل
على ادم قبل نبوته والثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبد الله ولا الملائكة المقربون فان العطف ههنا للترقي باتفاق
جمع من المفسرين والجواب ان النصارى لما شاهدوا من المسيح مثل
احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانه قد ولد بلا اب عظموه
وبلغوه الى رتبة الالوهية فزجرهم الله تعالى بان الملائكة المقربين
اقوى واقدر وانتم في هذا المعنى وهم لا يستنكفون عن عبادته
فكيف بالمسيح وهو عبد مولود ادنى حالا منهم في القوة والقدرة
فلا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات والرابع
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فان المراد قرب الشرف
والرتبة والجواب انه معارض بقوله تعالى في المتقين في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وقد وقع في الحديث القدسي انا

عند

عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وكم بين من يكون عند الله ومن
يكون الله عنده وانخامس ان الملائكة معلمو الانبياء والمعلم
افضل والجواب هم الملقنون والمعلم هو الله تعالى والسادس
ان الملائكة رسل الله تعالى الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل
من المرسل اليه والجواب منع المقدمة الثانية اذ الرسالة ادا
الحذمة فقد يكون المرسل اليه افضل واعظم الاترى ان ملكا من
من الملوك يرسل رسولا من الاحاد الى ملك اخر نعم لو تضمن
الرسالة الولاية على المرسل اليه لتنفيذ الامر لكان افضل وعند
ذلك من الوجوه العقلية اقرب والسابع اطراد تقدم ذكر الملائكة
على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على الافضل 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 وكما لانها بالفعل
والتام افضل من غيره والثاني انهم متعلقون بالهيا كل العلوية
والنفوس الانسانية بالاجساد السفلية الكائنة الفاسدة فهم
اتم والكمل من غيره والثالث انهم متبرؤون عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدا الشرور والرابع انهم روحانيات نورانية والانسان
مركبة من الصورة والمادة الظلمانية والخامس انهم قويون على
افعال الشاقة لا يقدر شيء 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 الاية
بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى في اصل الخلقة ولوازمها وشيء مما
ذكر لا يفيد المطلوب الذي وقع النزاع فيه

وللولي

كرامات كما نقلت ● عن آصف وابي الدرداء و
سلمان ● الولي هو العارف بالله تعا وصفاته المواظب
على الطاعات المجتنب عن البدع والمعاصي المعرض عن الانهماك في
اللذات والشهوات والكرامة امر خارق للعادة يظهر ببركة الولي
منكر بما له غير مقارن للدعوى اصلا فان قارن دعوى النبوة فهو
عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة وان قارن دعوى
الاظهار فهو مظنة الفساد والاشرار وليس يجب ان يكون للولي
كرامة فضلا عن الكرمات وانما المراد بيان الجواز والوقوع اي يجوز
ان يكون لجنس الولي شيء من الكرامات وقال في شرح المقاصد ثم
المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامات 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
بهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام المرتضى عندنا
يجوز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز
عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة انتهى والمخالف في ذلك
هذا المعتزلة غير ابي الحسن البصري والاستاذ ابو اسحق و
الحليمي منا وليس لهم تمسك في ذلك سوى انها لا تتميز عن
المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على صدق النبي وينسد باب اثبات
النبوة والجواب انها تتميز بالتحدي وادعاء النبوة وعدمه
ثم انكار الكرامات لا يتعجب من اهل البدع والاهواء فانهم
لم يشاهدوا من انفسهم ولا سمعوا من رؤسائهم وانما العجب

نها

من الاستاد والحليمي فانهما مع كونهما من اهل السنة كيف ينكرا
وكرمات الصحابة والتابعين قد بلغت حد التواتر منها ما ذكره
المصر وهو ان اصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام اتى
بعرش بلقيس من ناحية اليمن في طرفة عين وذلك ثابت بالنص
الكريم واما ابو الدرداء وسلمان فقد روى عن ابي الدرداء
بينما هو نائم قد نحت قدر له وسلمان عنده اذ سمع في القدر
صوتا ثم ارتفع الصوت بتسبيح كهيئة صوت الصبي قال ثم
ندرت فانكفأت ثم رجعت الى مكانها ولم ينضب منها شيء
فجعل ابو الدرداء ينادي يا سلمان انظر الى العجب انظر الى ما لم
تنظر الى مثله انت ولا ابوك فقال سلمان لوسكت لسمعت
من ايات الله الكبرى وحمل ذلك كله على انه ارهاص للنبي 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 و
الاتباع مثل هذه الدرجة العليا ● وصدر ساريه
الفاروق عمر جبل ● والبعد بينهما في القدر شهران
برفع الفاروق على انه فاعل المصدر المضاف الى مفعوله وساريه
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 ساريه الجبل مرتين او ثلاثا ثم اقبل
على خطبته فقال الناس من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

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

فضل النبي على كل نبوته

فاقت ولايته في قول اخوان

الولاية بالفتح المصدر وبالكسر الاسم كذا في المختار نقلا عن سيبويه
وههنا يحتمل الامرين قد سبق دعوى افضلية نبينا عليه السلام
من جميع الانبياء والمرسلين واثباتها ايضا بادلة قد ذكرها المصنف
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 نبه عليه بانهما في النسبة لو قلنا

بالتساوي فانهما حالة قرب بين الله سبحانه ورسوله الا ان حقيقة
النبوة قد احرزت مع شرف الولاية العصمة عن المعاصي والامن
من سوء العاقبة والتشرف بالوحي والمشاهدة الملك وبانواع
المعجزات والبعث لاصلاح حال العالم ونظام المعاش و
المعاد 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 الاهي فمم يتردد
فيه من له زيغ عن الحق يريد وبذلك 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 تمويهاتهم ان النبوة
متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت
بل قيام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد
صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء 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 متصرفون في الخلق بالحق الى قيام الساعة
ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا من ظهر تصرف
النبي هذه كلماتهم العجيبة فد استحسنها صاحب شرح المقاصد
فيا ليته لم يناقض سنته باشاله هذه الكلمة المستوحشة
في الشرع فان المفهوم من قوله ان النبوة مختصة بوقت ان فائدة
النبوة قد انقطعت بموت النبي فهذا كفر وضلال لان قيام الشريعة
الى قيام الساعة هو قيام النبوة وكيف يحتمل من يخاف على دينه

ان ينفوه بانقطاع النبوة ولم يفرق بينه وبين انقطاع سلسلة
الانبياء بخاتم النبيين عليه وعليهم السلام ثم اثبت للنبوة
ظاهرا هو الانبياء وباطنا هو الولاية وهذا ابعد شيء من مسالك
اهل السنة لان التعدد في النبوة واشتراك احاد الامة في الشرط
الاعظم مع النبي مما لا يجترئ عليه المسلم وانما نعلم ان ولاية النبي
صفة قائمة به وولاية امته سبب كمال الاتباع به صفة قائمة
بالامة ثم التصرف في الخلق كلمة بشيعة قد اشتهرت من اكثر
المتصوفة وليس لها ثبت في الشريعة فان المراد بالتصرف ان كان
بمعناه المتبادر من تدبير امور الخلق بالايجاد والتحصيل فهو كفر
صريح وتضليل وان كان الاعانة للخلق بالدعاء والتضرع الى الله
تعالى 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 و
لا دخل للولاية فيه فانها خاصة لصاحبها لا تتجاوز الى غيرها
وان اراد به تنفيذ الاحكام العباد فهو مفوض الى احكام
ليس للولي دخل في ذلك ومن هذا تعرف فساد اخر كلامه اذ ليس
الا مظهر تصرف النبي وهذا اصطلاح منهم غير مطابق للشرع
فان الولي في الشرع قد سبق معناه انه العارف بالله تعالى وصفاته
الى اخره واما انه مظهر للتصرف فليس معناه ولا لازماله وانما
هو من شطحياتهم اعاذنا الله تعالى من شرورانفسنا وقد
ترقى عليهم الكرامية في قولهم ان الولي يبلغ درجة النبي بل
اعلى وترقى على الكل الاباحية والالحادية في قولهم ان الولي اذا
بلغ الغاية في المحبة والصفاء وكمال الاخلاق سقط عنه الامر و

النهى

النهى ولم يضره الذب وسيجئ الرد عليهم من المصنف و
الفاضل الخيالى قد اشتغل فى هذا البيت بما لا يعنى فى ربطه واعرابه
وفى سوناه سيما فى تكلفه تحمل البيت على المعنى الفاسد
وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر
لتصديقه من قبل اوان المدعى كون ابو بكر
رضى الله تعالى عنه افضل جميع من عدا الانبياء من لدن ادم الى
يوم القيمة والدليل انما يفيد افضليته من هذه الامة ووجه
المقتضى عنه الله لا يخالف لا فضليته من جميع الناس بعد الانبياء
الا فى افضليته من على كرم الله تعالى وجهه حيث ذهبت الشيعة
باسرهم وجمهور المعتزلة المتاخرين الى ان عليا افضل من
الجميع فلذلك اقتصر فى الاستدلال على افضليته من على وغيره من
الصحابة والبحث عن الافضلية ليس مما يجب الا ان كثيرا من اهل
السنة والفرق ذهبوا الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر
فاحتيج الى البحث عن الافضلية صونا للخلفاء الراشدين عن القدح
فى ترتب 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 البعض والاخبار الواردة فى فضائلهم متعارضة لكن
الغالب على الظن ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه افضل ثم عمر
ثم تتعارض الظنون فى عثمان وعلى ولا يخفى ما فيه من النقصة
والحق ما قدمناه ولا علينا ان نذكر بعض الادلة الظنية من

حيث جعل نعوته مبتدأ وخبره
وفاقا وجعل حالا الاخبار به على
وجعل جملة فاقت الخبر المحذوف
غير من هى له من نسبه
الى المبتدأ وانت خبير بانه لا حاجة
التكليف لتحصيل هذا المعنى المزيف
بل يجعل نعوته مفعول فاقت مقدما
عليه والاضافة فاعل فاقت فالاضافة
الى الجملة الفعلية
مسلمه

الظرفين لنا فى تفضيل ابى بكر الكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الاول ففوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر والاتقى الاكرم
والاكرم الافضل وللخصم بعد تسليم نقتين ابى بكر فى هذه الاية
انها لاتدل الا انه افضل مطلقا لا على انه افضل من على لجواز ان
يكون هو اتقى ايضا من جهة تزكى المال او من غيره والمراد بقوله
وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو الخلوص فى الصدق والاختصاص
له بواحد دون واحد فالظن فيها من جهة دلالته على المقصود
بعينه واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام اقتدوا باللذين
من بعدى ابى بكر وعمر ولا يؤم الافضل بل المساوى بالاقتداء
وقد تكلم فى صحة هذا الحديث اذ هو نص فى افضليتهما وتقدم
امامتهما ولو صح لما احتاج ابو بكر الى الاستدلال بشىء اخر عند
المنازعة فى تعيين الامام وقد ثبت منه الرد على الانصار فى
قولهم منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من
قريش ولما قال لعلى مشرفا الى الناس هذا على بن ابى طالب لا بيعة
لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره والا فانتم بالخيار جميعا فى
بيعتكم اياى فان رايتم غيرى فانا اول من يبايعه فقال على لا نرى
لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين ولم ينقل فى زمانهم هذا
الحديث ولم يذكره احد فلم يتعلق علمنا بصحته وروى انه عليه
السلام قال لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة من الاولين
النبيين والمرسلين وقوله خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله ما
ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام
لابى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير

منك

منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابى بكر وعن عمرو ابن العاص قلت لرسول الله
اى الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها
قلت ثم من قال عمر قال لو كان بعدى نبى لكان عمر والظن فى هذه
الاحاديث من جهة اسنادها والا فمن جهة الدلالة على الافضلية
قطعية واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حى افضل
امة النبى ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن على خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارات فما تواتر فى
ايامه من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن المشرك واجلاء الروم عن الشام و
اطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العرب مع قوتهم
وشوكتهم الى حيث لم يجتمع تلك الاثار الجليلة فى خلافة غيره مع
قلة مدته والمص تمسك بالدليل العقلى فى بيان افضليته وهو اسلامه
قبل الجميع فان خديجة الكبرى اول من اسلم حتى بعث رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين وصلت خديجة اخر يوم الاثنين
وكذا على اسلم يوم الثلثاء وكذا زيد بن حارثة الا ان واحدا منهم
لا اقران له اما خديجة فلكونها من النساء واما على فقد صح انه
حينئذ ابن اثنى عشر سنة واما زيد فهو مولى رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وابو بكر الصديق كان حينئذ ابن ثمان وثلثين و
كان من عظماء مكة واشرافها بالحسب والنسب حتى اذا جاء من اليمن
اجتمع عليه صناديد مكة وقالوا يا ابا بكر ظهر من بعدك اعظم
الخطب واجل النوائب يتيم ابى طالب يزعم انه نبى ولولا انت ما
انظر نابه فاذ قد جئت فانت الغاية والكفاية وكيف يوجد له

سه

اقرأن وهو لما اسلم فاذ يدعو الى الاسلام فاتى من يوسه بعثمان بن
عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص فاسلموا ثم جاء الغد
بعثمان بن مظعون وابى عبيدة بن الجراح وعبد الرحمن بن عوف
وابى سلمة بن عبد الاسد والارقم بن الارقم فاسلموا ولذلك قال
عليه السلام واين مثل ابى بكر كذب بى الناس وصدقنى وامن بى و
زوجنى بنته وجهز بى بماله وواسانى بنفسه وجاهد مع ساعة
الخوف ولمسك المخالفون على افضلية على من الجميع بايات واحاديث
ودلائل عقلية اما الاول فاية المباهلة فان من كان بمنزلة نفس
النبى كان افضل وقوله تعالى لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى
فانه سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال على وفاطمة وولديهما
والواجب محبته افضل واما السنة ففقوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى ادم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى
موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب ولا
شك ان من يكون بامثال هؤلاء الرسل الكرام فهو افضل وقوله
عليه السلام اقضاكم على والاقضى الاعلم وهو الافضل وقوله
عليه السلام ايتنى باحب خلقك اليك ياكل معى من هذا الطير
فجاءه على فاكل معه والاحب الى الله تعالى هو افضل عنده واكثر ثوابا
وقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هرون من موسى وهرون
عند موسى افضل من الجميع وقوله عليه السلام لمبارزة على عمرو
بن عبدود افضل من عمل امتى الى يوم القيمة وقصة فتح خيبر و
اختياره على الجميع مشهور وغير ذلك من الاحاديث فى فضائله
كثيرة جدا الا انها لا تدل على افضليته من الثلثة فليكن افضل ممن
بعدهم كما هو المذهب الحق لما عرفت ان المعتمد فى هذا الباب هو

اجماع

اجماع الامة وهو يسد جميع الطرق وقد ثبت عن علي رضي الله
تعالى عنه اعترافه بافضلية هؤلاء الثلثة وبذلك نعرف الجواب
عن ادلتهم العقلية ايضا بانه اعلم واشجع وازهد واتقى واسخى
على تفصيل في ذلك كله مع ان تلك الاوصاف الجليلة لا اختصاص لها
به بل كلهم متصفون بكمالات خارجة عن حد الوصف وغيرهم ودعوى
الزيادة لا يساعدها البيان وبعض من هذا البحث سيجيء في بحث
الامامة فان الاختلاف في الافضلية بعد مقدمة للاختلاف في
الامامة الحقة بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين
رسول خير معوان قد سبق من الاحاديث
والآثار ما يدل على افضلية عمر من الجميع بعد ابي بكر الصديق
والجواب عن ادلة المخالفين ولا حاجة الى الاعادة والمص
ههنا ايضا سلك سلك الدليل العقلي لما في ظواهر النصوص من التعارض
ولم يتمسك بما هو المعتمد في هذا الباب من اتفاق ارباء عظماء الدين
وعلماء اهل اليقين لقصد الاشارة الى لمية الافضلية وهو انما
يفيد الاثنية دون اللمية فنمسك بان عمر رضي الله تعالى عنه خير معوان
لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في اظهار الدين يقال رجل
معوان بكسر الميم اي كثير العونة وهي الاعانة وبيانه على الاجمال
انه لما اسلم بعد حمزة بثلثة ايام قال يا رسول الله الستا 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 فذرايت ما لقينا
فقال عمر والذي بعثك بالحق لا يبقى مجلس جلست فيه بالكفر
الا جلست فيه بالايمان ثم خرج من المسلمين في صفين حمزة في

احدهما وعمر في الاخر حتى دخلوا المسجد فنظر قريش الى عمر والى
حمزة واصابهم كآبة لم يصب مثلها فسماه رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم يومئذ الفاروق فنادى عمر متقلدا سيفه لا اله الا الله
محمد رسول الله وقال ان تحرك احد منكم لامكنن سيفي منه ثم
تقدم امام رسول الله يطوف ويحميه حتى فرغ رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم 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 وفي خلافته
قد فتح الله تعالى ببركته جانب الشرق الى اقصى خرسان وقطع دولة
الروم وتل عرشهم الراسي البنيان وما اشتهر من ترتيب الامور و
سياسة 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
لمتك ههنا بفتوى المشايخ
لقوتها وتعارض النصوص في ذلك حتى تردد في تفضيل احدهما على الآخر
كثير وبعضهم فضل عليا مع تجويز امامة المفضول عند وجود
الفاضل فالمصر اختار ما هو الصواب وان الاعتبار فيه بفتوى المشايخ
وهم لم يتردد وا في تفضيله على علي وان لم ينعقد اجماع في ذلك والاسانيد
مؤيدة له وذلك ان في خلافته قد كثر فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى و
تجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين وهو المهاجر بهجرتين
وانه ختن للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ابنتين والاصهار من ادنى شئين

ونشرفه

وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله
عليه الصلوة والسلام انه يدخل الجنة بغير حساب
ويعدد ذلك على وهو اقربهم ● الى النبي واحظى
بنى اختان ● سلك المصنف ههنا مسلكا غريبا
وهو انه ذكر لبيان افضلته ممن بعد الثلثة وجهين احدهما
انه اقرب الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جهة النسب لانه ابن
عمه ابي طالب وهو كان اخا لاب النبي عبد الله من اب وهو عبد
المطلب وامٍ هي فاطمة بنت عمرو ولاكذلك سائر اعمامه ولذلك
كفله ابو طالب بعد عبد المطلب وخدمه اية خدمة كما فصل في
كتب السير اوارادا قربيته له عليه السلام من جهة النسب ومن
جهة التربية فان عليا حين ولد والنبي عليه السلام ابن ثمان
وعشرين اخذه من ابويه لنفسه وربّاه في حجره احسن تربية و
لذلك لم يعبد صنما قط ببركة النبي عليه السلام وهذه فضيلة
عظيمة مختصة به غير موجودة في غيره وهكذا الوجه الثاني و
هو تزويج بنته فاطمة الزهراء التي هي سيدة نساء العالمين وقد
اشار بصيغة اسم التفضيل تلويحا الى ان للنبي عليه السلام وان
كان ختنا اخر ايضا الا ان عليا لكونه زوج فاطمة الزهراء افضل
الاختان لا يماثله في ذلك احد كيف وقد ولد منهما الحسن والحسين
سيدا شبان اهل الجنة وريحانتا بني هذه الامة قد انبت الله
منهما سلسلة اولاد النبي نباتا حسنا الى قيام الساعة فكانا
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فلعلي 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 الثلثة من الجميع فوجب
توجيه كلامه بحيث ينطبق الدليل على المدعى فنقول لما
اتفق الاراء من اكابر الامة على افضلية الثلثة 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 فى الثلثة جهات فضائل ترجح
على الجهتين المذكورتين فلو قلنا ان دلالتهما على عمومها فلا
يقدح فى كون دلالة الجهات على افضلية الثلثة راجحة ولا
يجب علينا العلم بالمية بل نكتفى فى ذلك بالاقتداء بالاكابر الامة و
وجه ثالث وهو ان المص لم يذكر هاتين الجهتين لدلالة على
الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى وانما المعتمد فى ذلك
اتفاق الاراء وقد اتفقوا على ان عليا افضل الجميع بعد الثلثة بهذا
المعنى وانما ذكر هاتين الجهتين من الفضلية تبكيتا لمن يدعى المساواة
او الافضلية فى الفضائل الظاهرة فكانه قال لو سلمنا المساواة
فى الشجاعة والسخاوة مثلا فما يقولون فى هاتين الفضلتين
الباهرتين قد خصهما الله تعالى به وذلك لان الفضلية بالمعنى الاول
امر خفى لا يطلع عليه الا بالاستناد الى الوحى ومن الامارات الدالة
على ذلك من صاحب الوحى فالزام الخصم فى ذلك مشكل جدا اذ
قد لا يعترفه وبقول النصوص الواردة فيه ولا كذلك الفضائل الظاهرة
فانها مستندة الى الحس يدركها من لا عقل له فضلا ممن له عقل
سليم من الافات هذا ورحم الله تعالى الفاضل الحيالى قد اكتفى فى حل
هذا البيت بحمله على الاهمال ولو يتوجه الى توجيه المقال
الحشر والبداء انيكانا وتمنين

وفى

٩٤

ونفى مدخل اوقات سويان الحشر فى اللغة
الجمع سمى به الرجوع الى الموجود بعد الفناء والعدم او
رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق باعادة الارواح
اليه وهو الخلق الثانى كما ان البدء هو الخلق الاول والحشر
على كلا الوجهين قول المسلمين لكن الاول هو الموقوف على
القول بصحة اعادة المعدوم دون الثانى كما سنعرف وقد اشار
المص الى الاول فى البيت الاول والى الثانى فى البيت الثانى
واما المعاد الروحانى المحض على ما زاه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن وذهب
جمهور المسلمين المنكرين للنفس الناطقة المجردة الى ان الحشر
الجسمانى فقط لان الروح عندهم جسم لطيف سار بالبدن
سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم وذهب الفلاسفة الالهية
الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بالكلية فلا يعاد و
النفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء لبساطتها فيعود
الى عالم المجردات بقطع التعلقات وسعادتها وشقاوتها
هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها وهذا هو الحشر
الروحانى وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى
والكعبى والحليمى والراغب والقاضى وابى زيد الدبوسى
وسمر من قدماء المعتزلة وجمهور متاخرى الامامية
وكثير من الصوفية الى ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة
المجردة وهى لا تفنى بعد خراب البدن فاذا اراد الله تعالى ايجاده
ثانيا يخلق من الاجزاء المتفرقة من البدن الاول بدنا او يخلق
بدنا اخر كما كان فى الدنيا فيعيد نفسه المجردة الباقية بعد

خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ١١
عرفت ان الانسان هو النفس الناطقة والبدن آلة لها و
لامتناع اعادة المعدوم بعينه وانكر الطبيعيون كلا من المعادين
زعما منهم ان الانسان هو هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج
وانه يفنى بعد الموت ولا اعادة للمعدوم وتوقف جالينوس في
هذه الاقوال وقال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتنعدم
بالموت فيستحيل اعادتها او جوهر باق 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 و
عند مشايخ المعتزلة لكن عندهم ببقاء ذاته المخصوصة
بناء على ان المعدوم شيء عندهم فاذا اعدم الموجود بقي ذاته
المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع
امكان الاعادة وذلك لان الوجود حقيقة واحدة لا تختلف
الا بحسب اضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان مثلا
فامكانه سببه يقتضي امكانه سعادة لان مقتضى الشيء الواحد
لا يختلف بحسب الا نسبة والانجاز انقلاب الممكن ممتنعا و
بالعكس وبديهة العقل حاكمة ببطلانه فكذلك الايجاد من
واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة وبهذا
التقرير سقط ما قيل بان العود اخص من الوجود ولا يلزم
من امكان العام امكان الخاص قال صاحب المواقف ولو
جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان اخر
لعلل بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود و

مغاير

سغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة بجاز
الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى وفيه
مخالفة لبديهة العقل واعناء للحوادث عن المحدث وسد
لباب اثبات الصانع انتهى فثبت امكان الاعادة وامكان
ما توقف عليه اعنى الحشر الجسمانى بان يعاد ما عدم من
الاجزاء والتاليف بالكلية ويعاد الروح معها وهو المطلوب
وهذا معنى قوله الحشر والبداءة امكانا اى من جهة الامكان
سويان اى متلازمان واما اثبات وقوعه فالنصوص
القاطعة بحيث لا سبيل للتاويل والريب ويكفر من انكره
باجماع المسلمين وينبغى ان يعلم ان الاكفار فى انكار الحشر
الجسمانى مطلقا واما لو انكره على وجه اعادة المعدوم
واعترفه بجميع الاجزاء فلا اذ لم يثبت نفيا ولا اثباتا ان الاعادة
بعد الاعدام بالكلية او بجميع الاجزاء المتفرقة واما الاستدلا
بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فضعيف لان التفريق
ايضا هلاك قال صاحب المواقف سقتبسا من الاية الاعادة
اهون من الابتداء ولله المثل الاعلى لانه استفاد بالوجود
الاول ملكة الاتصاف بالوجود انتهى وقال شارح المقاصد و
الاقرب ان يحمل الاعادة التى 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 بالعدمية لئلا يلزم
تحصيل الحاصل بل اللازم فيه كون الماهية متصفة بالامكان
بحسب نفس الامر فاذا وجدت مرة فقد زال استعداد القبول للوجود

قطعا والاهوية بالنظر الى تلك الزيادة وقيل بالنظر الى القدرة
الحادثة واما بالنسبة الى القدرة القديمة فالجميع سواء واستدل
على المطلوب اقناعيا انه لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممكن
وليس بتام لكونه استدلالا بالحد على المحدود واحسن منه
ما قيل ان الاصل فيما الدليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قاله الحكماء ان كل ما وقع سمعك من الغرائب قدره في بقعة
الامكان ما لم يرد عنه قائم البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه
الدليل والمخالفون تارة ادعوا الضرورة فيه واستحسنه الامام
في المباحث المشرقية حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من
رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال
بجوازه كثير من العقلاء واقاموا البرهان عليه واخرى استدلوا
انما او لا فلانه لو امكن الاعادة وفرضنا وقوعه لامكن ايجاد
مثله مستأنفا فاذا فرضنا وقوعه مع ذلك المعاد يلزم الاثنينية بلا
تمايز وبطلانه بديهي والجواب ان التمايز بالهوية كما بين المبتدأين
وان اريد الاتحاد من كل وجه فلا اثنينية قطعا ولا تعدد ولا تمايز
على انا نفرض المبتدأين كذلك فالجواب الجواب والى هذا الرد
اشار الناظم بقوله الحشر والبداء لم يبرأ الى من جهة كونهما متمايزين
كل منهما عن الاخر بسوى ان اى متلازمان فكما هو حاصل بين
المبتدأين كذلك حاصل بين المبتدأ والمعاد بلا فرق واما ثانيا فلان
المعاد انما يكون عين الاول بجميع عوارضه المشخصة ومنها الوقت
وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه
معاد وهو باطل بديهة والجواب ان الوقت لا دخل له في الهوية

لا في

لا في البدأ ولا في الحشر ضرورة ان زيداً الموجود في زمان هو عينه
في زمان آخر والى هذا الرد اشار بقوله الحشر والبدأ من
جهة نفي مدخلية الاوقات سويان واستدلوا ايضاً بان الحكم
بان هذا عين الاول يستدعي تميزه حال العدم ضرورة انه منصف
بصحة العود وهو يقتضي امتيازه لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا
تميز للمعدوم والجواب انا لا نسلم استدعاء التميز الخارجي واما
الوهمي فليس بمحال كتميز الممكنات الغير الموجودة بعد واستدل
ايضاً بانه لو امكن الاعادة يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه و
هو 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 بمجاز
وقد يجاب عن الوجوه جميعاً بانا نفي بالاعادة ان يوجد ذلك
الشيء الذي فني بجميع اجزائه وعوارضه بالكلية في الزمان الثاني
بحيث يقطع ويجزم كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد
كلامك اي ذلك 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 اشار المولى المحقق
اولاً الى منع المحالية بالاستدلال على جوازه والتكلم على ادلة الامتناع
ارادتاً ان يشير الى منع التوقف بقوله بل الاحتياج
الى قول بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر
ابداً ان 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 وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة ومنهم من توقف ولم يجزم باحدهما وكل
من الاقوال الثلثة مقبول لا يخالف الشرع ولا العقل ولذا
لم يتم بترجيح واحد منها على الاخرين وكلام الناظم المحقق يحتمل
فان كلمة بل لو حمل على الاضراب الانتقالي يكون ترجيحا للاول
ولو حمل على الترقي يكون ترجيحا للثاني بل يحتمل التوقف ايضا
لكون الكلام على المنع وقال في شرح المقاصد والحق التوقف
وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم
الجواهر ثم تعاد وان تبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم تعاد
بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما انتهى فان قلت انا
قاطعون بانعدام التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيئات فالتوقف على اعادة المعدوم بعينه ضروري سواء
قيل بالايجاد بعد الفناء في الجواهر ايضا 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 اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وحديث
اهل الجنة جرد مرد مكحولين وان الجهنمي ضرسه مثل احد
فان قلت فيلزم الجزاء على مثل المستحق لا على المستحق بعينه وذا
غير معقول قلت العمدة في الجزاء هو الروح وهو مما لا تطرق
اليه الفناء سواء كان جسما لطيفا او جوهرا مجردا او الصفات
والتعينات كالجعد في الشاب المقبض في المشيب وقد يجاب بان

المختلف

المختلف بالامثال بعد عين الاول شرعا وعرفا وهذا كاف في
العلم بكون المستحق هو الكاسب وقد سبق ذلك جوابا عن
ادلة الامتناع ومما استدل المنكرون للحشر الجسماني ثانيا بقولهم
لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول جزأ من الآكل فاما
ان تعاد الاجزاء المأكولة في الآكل او في المأكول او فيهما والكل
باطل اما الاولان فلكون الآخر منهما محشورا لاتمامه واما
الثالث فلان الجزء الواحد لا يكون جزأ من بدنين متغايرين
بديهة اجاب المحقق عنه ايضا بقوله اجزاء اصلية
تكلي وان اكلت فتلك لم تك اجزاء لجسمان
يعني القائلون في الحشر الجسماني بجمع الاجزاء المتفرقة لا يقولون
بجمع جميع الاجزاء الموجودة عند الموت بل يقولون بجمع الاجزاء
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره 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 اخر فاما ان تعاد في بدن
المأكول فلا يعاد البدن الاخر او في البدن الاخر فلا يعاد بدن
المأكول بتمامه قلت لعل الله تعالى يحفظها ان تكون اجزاء اصلية
لبدن اخر لتعاد في بدن المأكول على ان هذا الاستدلال انما يقوم
حجة على القول بان البدن المعاد يجمع 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 اجزاء الواحد محشورا بعدد بين متغايرين كما لا يخفى و
بهذا يندفع ما يقال انه يشكل بالحيوانات المأكولة في مدة العمر
فانا نجزم بان النطفة تحصل منها وتكون اجزاء اصلية لبدن
اخر فيشكل امر الحشر على تقدير حشر الحيوانات كالانسان
وهو المنقول المعروف والقول بان النطفة غير حاصلة من
اجزائها الاصلية مستبعد جدا فقول المحقق فتلك لم تترك اجزاء
لجسمان معناه ان تلك الاجزاء الاصلية لا تكون اجزاء اصلية
لبدن اخر اصلا اما من الاكل فلانها فضلة حاصلة بالتغذية
واما من بدن اخر ممنوع من الحصول منها فلان الله تعالى يحفظها
ان تكون نطفة واجزاء اصلية لجسم اخر ولا تقصر على احدهما
وقوله تكلى من الكلية بمعنى الحشر والجمع والجسيم والجسمان
بضم الجيم وسكون السين وبالثاء المثلثة كما وقع في عامة
النسخ بمعنى الجسد وقال الاصمعي الجشمان بالثاء بمعنى الشخص
وكلا المعنيين يحتمل ههنا ووافق كل
ما نص الصدوق به من ممكن كصراط او كميزان
خبر مقدم على المبتدا ولا يجوز جعل واقع مبتدا ولا رافعا
لكل لفقد ان الشرط والجملة معطوفة على جملة قوله الحشر
والبداء سويان ولما قضى الوطر عن امكان الحشر الجسماني
اشار الى وقوعه ووقوع ما دل النصوص عليه من امور الاخرة
وانما لم يتعرض الامكان 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

حقاً ونصدیقاً واجباً ولا یجوز تاویل النصوص الواردة فیها
والصراط جسر ممدود علی متن جهنم یرده الاولون والاخرون
ادق من الشعر واحدّ من السیف علی ما ورد فی الحدیث الصحیح
واُرید المرور من قوله تعالی وان منکم الا واردها کان علی ربک
حتماً مقضیاً بدلیل ما بعده وهو قوله تعالی ثم ننجی الذین اتقوا
ونذر الظالمین فیها جثیاً وانکره القاضی عبد الجبار الهمدانی
وکثیر من المعتزلة وتردد الجبائی فیه نفیاً واثباتاً وذهب ابو
الهذیل وبشر بن المعتمر الی جوازه دون الحکم بوقوعه قال
المنکرون ان المرور علیه غیر ممکن ولو امکن ففیه تعذیب
ولا عذاب للصالحین یوم القیمة بل المراد به طریق الجنة
وطریق النار المشار الیه بقوله تعالی سیهدیهم ویصلح بالهم و
قوله تعالی فاهدوهم الی صراط الجحیم وقیل الادلة الواضحة
وقیل العبادات وقیل الاعمال الردیة التی یتسائل عنها ویؤاخذ
بها کانه یمر علیها وبطول المرور بکثرتها وتقصر بقلتها و
الجواب ان امکان العبور ظاهر کالمشی علی الماء والطیران
فی الهواء غایته مخالفة العادة ثم الله سبحانه یسهل الطریق
علی من اراد کما جاء فی الحدیث ان منهم من یمر کالبرق الخاطف
ومنهم کالریح العاتیة ومنهم من یمر کالجواد ومنهم
من یخور رجلاه ویتعلق یداه ومنهم من یجر علی وجهه و
المیزان ذهب جمهور المفسرین الی الحمل علی معناه الحقیقی و
فسروه بان له کفتین ولساناً وساقین وقد ورد فی الحدیث
تفسیره بذلک وانکره المعتزلة فمنهم من احاله عقلاً ومنهم
من جوزه ولم یحکم بثبوته کالعلاف وابن المعتمر ذهاباً منهم

الى ان الاعمال اعراض لايمكن وزنها فكيف اذا زالت ولو امكن
فلا فائدة فيه لعلمه المحيط بكل شيء بل المراد به العدل الثابت
في كل شيء ويدل عليه وقوعه في مواضع كثيرة من القرآن بلفظ
الجمع وقيل هو الادراك فميزان المحسوسات الحواس وميزان
المعقولات العقل ويكذبه قوله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة لتقييد وجودها بالاستقلال ولو اريد بان الادراك
هنالك لايتخلف عن الحقيقة فينافيه الاختلاف فيها بالخفة
والثقلة والجواب انه قد ورد في الحديث ان الموزون هو كتب
الاعمال وصحائفها فلا اشكال لايقال يلزم ان يكون الترجيح والشاهد
بكثرة الاوراق وقد ثبت ان صحيفة اسم الله يرجح على اكثر من
الكتب لانا نقول يجوز ان يخلق الله تعالى في جسم صغير قدرا يبدد
جسما كبيرا بل يرجح 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 و
الحكمة عندنا ولو سلم فلا يجب علينا اطلاعه ولو سلم والحكمة
في ذلك مع ان المحاسب خبير وانا قد نبصر اظهار مراتب ارباب
الكمال ومدارج اصحاب فضايح الاعمال على رؤس الاشهاد و
يحصل ترغيب في الحسنات وترهيب في السيئات واما لفظ الجمع
فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الكبر واحداثها
لجلالة الامر وعظمة المقام وكلة او واعادة الكاف لمراعاة
الوزن او ليدل على الاستقلال ومثله قوله او لحوض سيدنا و

تقديم الصراط على الميزان للوزن لا انه واقع كذلك لان
المشهور انه قبل الصراط وسيجئ تاويل حديث ابن نطلبك بوم
الحشر الخ وكالحساب واهوال القيمة او
كحوض سيدنا فيها وكزان
اكتفى بذكر الحساب عن ذكر السؤال والكتاب اللذين 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 في السؤال عن ذكر الحساب
على عكس ذلك قال في شرح العقايد وانكره اى الكتاب المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب ما مر انتهى والاهوال جمع هول
من هاله يهوله افزعه يجوز ان يقدر المضاف اى اهوال يوم
القيمة وان لا يقدر وعلى التقديرين الاضافة مجازية لعلاقة
الظرفية وهي كثيرة منها هو الوقوف والسؤال لقوله تعالى وقفوهم
انهم مسئولون قيل خمسون الف سنة وقيل الف سنة و
منها هول نظائر الكتب ومنها هول الشهود العشرة
الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود و
الارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال تعالى حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عليه الصلوة والسلام
ما من يوم وليلة يأتي على ابن ادم الا قال انا ليل جديد وانا

ولم يذكر ليل شهادة الارض
مسه مسه

فيما تعمل فيه شهيد وكذا البوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها
سائق وشهيد ومنها هول المناداة بالسعادة والشقاوة قال
عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة
الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا
واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة
لا سعادة بعدها ولعل الوجه في تاكيد الاول بقوله ابدا دون
الثاني هو الاشارة الى انه قد يسعد اما بوصول الشفاعة اليه
او باحراقه بقدر الذنوب ويؤيده ما جاء في الخبر انه لا يوضع
الموازين للكفرة وانما هو للمؤمنين ومنها هول الخطاب لادم
عليه السلام بتمييز اولاده فريق في الجنة وفريق في السعير و
هل يظهر من هذه الاهوال اثر في الانبياء عليهم السلام و
الاولياء والصالحين فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى
ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة
الا تخافوا ولا تحزنوا وغير ذلك وللمتردد ين تقييدهما ببعض
الزمان ويؤيده قوله تعالى وكل اتوه داخرين اي صاغرين
مذللين وقد كثرت الاخبار في عموم الدهشة والخشية و
اما الحوض فقد كشف عنه الغطاء بقوله عليه السلام
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن و
ريحه اطيب من المسك وكيزانه مثل نجوم السماء من شرب
منه فلا يظمأ ابدا لعل قوله عليه السلام زواياه سواء اريد
به انها مدورة وقوله عليه السلام ابيض من اللبن اما محمول
على التشديد او يقال بان التقدير ابيض ابلغ فيه من اللبن لان
اسم التفضيل لا يجيء من اللون وقوله عليه السلام مثل نجوم

السماء

السماء التشبيه فى كثرة العدد والمعان واستشكل ببعض المؤمنين
الذى قضى عليه بدخول النار اذ لاشك ان كل مؤمن يشرب منه
فقيل انه لايعذب فى النار بالظماء وقيل لايشرب منه من قدر له
النار والاقرب انه يشرب بعد خلاصه من النار وقد اختلف
فى ان الحوض فى المقام او فى الجنة والقول الاول هو الاكثر و
الاقوى ويدل عليه قوله عليه السلام حين قال الصحابة له
اين نطلبك يوم الحشر قال عليه السلام على الصراط فان لم
تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض لايقال فسر
عليه السلام الكوثر بعين ما فسر الحوض والكوثر فى الجنة
قال البيضاوى الكوثر نهر فى الجنة او حوض فيها لانا نقول و
لو سلم عينية التفسيرين فيجوز المساواة فى الاوصاف المذكورة
مع المخالفة فى المكان ويجوز ان يكون ماء الحوض جاريا من
الكوثر او يتعدد الحوض ونقل عن الامام الزاهدى انه قال
روى فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث
يأتى النبى عليه السلام ولرجحان القول الاول الاوفق قيده
المولى المحقق بقوله فيها اى فى القيمة لا فى الجنة قيل هذا الحديث
يدل على تقدم الصراط على الميزان زمانا وهو خلاف المشهور
اجيب بان الامور المرتبة يستأنف الطلب عن كل ظرف وبان
الحديث غريب لايعارض المشهور وقد يجاب ايضا بان العادة
فى المظان المرتبة الطلب من المتأخر كما لايخفى وبان الشغل
باحد الموقف لاينافى الشغل بالاخر يجوز ان يشتغل بعض
الميزان وبعضهم الصراط وقوله وكيزان جمع كوز عطف
على الحوض اهتماما لشانها لتصريحها فى الحديث

انما قال كذلك لان فيه زيادة
فوله والين من الزيد وابرد
من الثلج

ومن جيوة قبور ما يذاق به لذات نعماء او الاندياد ان
عطف على قوله كحوض سيدنا وقوله من جيوة ظرف مستقر بيان ما الموصولة قدم عليه للوزن او جزاء للموصول لابهامه مجرى النكرة واصل الكلام هكذا وكما يذاق به اللذات والالام من الجيوة لا على قوله من ممكن وهو ظاهر والاضافة مجازية من قبيل جرى النهر واشار باضافة الى القبور وبقوله ما يذاق به الى ان القول الصدق والمتفق عليه عند اهل الحق ان ما يخلق للميت في القبر هو نوع من الحيوة اما في جميع الاجزاء او في بعضها الى الذي به يقدر على الجواب ويدرك اللذة والالم وذلك للكاملين ولبعض العصاة وتوقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والاعمال الاختيارية ومن الاشاعرة من قال باعادة الحيوة والروح معا وضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة و الروافض انكروا عذاب القبر والصالحية من المعتزلة وابن جرير الطبري والكرامية جوزوا التعذيب بدون الحيوة وابن الراوندي قال بحيوة الميت بناء على ان الموت آفة كلية غير منافية للادراك لاضد للحيوة ومن الناس من قال بجميع الالم في جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة وبطلان هذه الاقوال الثلثة الاخيرة غني عن البيان فالمجموع خمسة اقوال ولما كان استلزام الحيوة و التعذيب والتنعيم سؤال منكر ونكير وكان القائل و المنكر قائلا ومنكرا بمجموعها اكتفى بما ذكره عن ذكر السؤال وان كان مصرحا في عامة الكتب نعم

الجبائيان

الجبائيان وابو القاسم البلخي انكروا تسمية الملكين بهما وقالوا
انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما
هو تغريم الملكين له وهذا مع مخالفته للنصوص جهل بيّن لان
اشتقاقهما من انكره اذا نالف به سميّا بذلك لكونهما على صورة
منكورة لا يالف بها الطباع ولا يستانس سمعها الاسماع اعاذنا
الله تعالى من لقاء البسوء قال في شرح العقايد قال السيد ابو الشجاع
ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض لنا
في اثبات هذا المطلب ايات واحاديث كثيرة بحيث بلغ القدر المشترك
فيما بينهما حد التواتر مع امكانه في نفسه منها قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب ووجه الدلالة ان عطف عذاب الاخرة على عرض
النار يقتضي ان يكون ذلك في الدنيا وليس ذلك الا في القبر بناء على
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ومقصودنا اثبات تعلق
العذاب سواء حصل بمس النار او برؤيتها وهذه الاية تدل ايضا
على دوام العذاب الى يوم وبها ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن
المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا الا ان قوله تعالى
غدوا وعشيا ياباه ولو حمل على الدوام لان ما بينهما لا يتصور
فيه الغداة والعشي ومنها قوله تعالى في حق قوم نوح اغرقوا
فادخلوا نارا بناء على ان الفاء للتعقيب اذ لا يتصور بين الغرق
وعذاب الجحيم تخلل وسائط فدخلت البلد ودخلت بغداد
فبصرة حيث لا ينافي المدة التعقيب لعدم تخلل المنافي بينهما و
منها قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان المستفيض بين
المفسرين ان المراد بالاحياءين الاحياء في القبر والاحياء للحشر

اشارة الى ان العرض اعم من
عرضت الاسير على السيف اى
قتلته او من عرض العبد على
البيع اى اخرجته

وبالاماتتين الاماتة فى الدنيا والاماتة فى القبر وانما ذكر الاحياء
دون الاحياء فى الدنيا لانهم قد عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث
ولهذا عقبوا بقولهم فاعترفنا بذنوبنا لا فى الاحياء فى الدنيا
وبهذا ظهر ان الاية دليل لنا لا علينا وان ما قيل الانصاف لكل
من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الاية ساقط وخروج عن
الانصاف ثم الايات متفقة فى الدلالة على الاحياء والتعذيب وان
كانت مختلفة فى الدلالة على الدوام والانقطاع ويمكن التوفيق بان
الانقطاع المدلول عليه فى الاية الثالثة هو انقطاع نوع من العذاب
وهو عذاب القبر حيا ولا ينافى ثبوته بنوع اخر مثل ان يكون
للارواح فى سقر لها وفى هذا المعنى كثير من الايات والاحاديث ومن
الاحاديث قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النيران ومنها انه عليه السلام كان يكثر الاستعاذة
بالله من عذاب القبر الى غير ذلك وللمنكرين نقلى وعقلى اما الاول
فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو اجيبوا
فى القبر لذاقوا موتتين والجواب بعد تسليم وحدة الموتة
دون الجنس ان المعنى لا ينقطع نعيمهم بذوق الموت كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت وقوله تعالى الا الموتة الاولى تاكيد
لعدم موتهم بالتعليق بالمحال كانه قيل لو اسكن ذوقهم الموتة
الاولى لذاقوها فى الجنة لكنه غير ممكن بلا شبهة فلا يتصور
موتهم وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور اذ لو كان فى القبر
احياء لصح الاسماع والجواب ان الاية تمثل لحال الكفرة بحال
الموتى ولا نزاع فى ان الميت لا يسمع وان حيوة القبور لا

القائل المولى الخيالى
سنه

اى فى كون الارواح منعمة او معذبة فى الاماكن العلوية او السفلية
منه

يقتضى

يقتضى صحة الاسماع ممن كان فى هذه الدار وهو ظاهر واما
الثانى فلانا نرى شخصا يصلب ويبقى مدة ولا نشاهد فيه
حيوة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرق اجزاؤه
فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وذرى اجزاؤه
فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم
قطعا عدم احيائه والجواب عن الاول ان عدم العلم
بالشئ لا يقتضى عدمه فى الواقع بجواز ان لا يخلق الله تعالى
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 للعادة
لقصور نظرهم فى قدرة الله الكاملة سيما وقد اخبر بها
الصادق المصدوق ونطقت بها الايات ولكن من لم يجعل
الله له نورا فما له من نور عقوبة الكذب
عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسان
متان 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 تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه تعالى ولا
استحقاق من العبد فيهما الا ان الثواب واقع البتة ايجازا
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

ايضاً واقع البتة بناء على قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهو
الوعيد المقدم في قوله تعالى لا تختصموا لدي وقد قدمت
اليكم بالوعيد وتجويز بعض الاشاعرة الخلف في الوعيد
فان كان محمولا على ظاهره فليس الا في وعيد غير الكفر وسيجيء
البحث عنه ومعنى عدم كون الثواب والعقاب باستحقاق العبد
انه ليس حقا لازما يجب عليه تعالى فعله ويقبح تركه لا بمعنى
الافضال لهما واستادهما لها وترتبها عليها في مجاري العقول
والعادات فان الاستحقاق بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل النصوص
كثيرة الورود بذلك والمخالف في ذلك هم المعتزلة فانهم
اوجبوا عليه تعالى اشياء منها الثواب للمطيع والعقاب للعاصي
بناء على استحقاقهما للثواب والعقاب ومعنى الوجوب عندهم
انه يستحق تاركه الذم عند العقل فالشرعي منفي اتفاقاً وهذا
فاسد لان حكم العقل باستحقاق الذم للتارك انما
يتصور اذا كان له احاطة ادراك بمصالح الامور وحكمها وانى
له ذلك والله تعالى هو المالك على الاطلاق يفعل ما يشاء و
يحكم ما يريد وانه الحكيم الخبير في كل ما صدر منه
حكم ومصالح لا يهتدي اليه العقول سيما ترك العقاب
عن العاصي فانه لا زم فيه لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً وقيل شرعاً
عندهم اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه او اللزوم عليه و
كلاهما مردود ايضا لانه ينافي كونه تعالى فاعلا مختاراً لان
اخلال الحكمة نقص مستحيل عليه تعالى وكذا الملزوم عليه لا
يتمكن من الترك وكل منهما ايجاب نعم للزوم معنى صحيح وهو
انه يفعله البتة لكنه لا يسمى ذلك وجوباً لنا في بيان هذا

ثبة ٥

المطلب

المطلب وجوه منها ما اشار اليه المحقق بقوله
وَكَيْفَ تَلْزَمُهُ طَاعَتُنَا عِوَضًا وَنِعْمَةُ
الْوَقْتِ تَرْبُو كُلَّ شُكْرَانِ
تلزمه من الالزام متعد الى المفعولين اولهما ضمير منصوب
راجع الى الله تعالى عز وجل وثانيهما عوضا والمعنى كيف توجب
طاعات العباد وان كثرت عوضا لازما عليه تعالى وتقرير
الدليل ان الطاعة لو كان ستوجبا للثواب واستحقاق
العبد له لكان مستوفيا لشكر النعم والتالي باطل ضرورة
ان نعمة من نعم وقت من الاوقات تربد كل شكر ان العبد
بحيث لا يمكن استيفاء شكرها طول عمره لانتفاء المناسبة
والمجانسة فكيف تصور الاستحقاق من نعم الجنة بما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سيما لمن له
تصديق قلبي فقط لمن امن ومات ولم يتيسر له 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 و
الصابرين 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 لان الثواب على
الطاعة ولا العقاب على المعصية واما الوجوب العقلي
فما يمتنع بحكم العقل تركه اتى العبد القدرة عليه او لا لكونه
نقصا مستحيلا عليه تعالى وهذا ايضا غير متصور في حقه
تعالى لاستلزامه الايجاب كما مر انفا واجتج المعتزلة بوجوه

مه

الاول ان الزام المشاق يستوجب الثواب لانه بدون منفعة
تقابلها ظلم تجب تنزيه الله تعالى عنه وايجابها بدون مضرة
يجازى بها تاركها غير مستحسن عقلا فالعبد كما يستحق المنفعة
بفعله يستحق العقوبة بتركه وردبانه لا غرض في فعله كما
هو المذهب ولو سلم فيجوز ان يكون شيأ اخر غير الثواب
كالابتلاء وشكر النعماء وتهذيب الاخلاق الى غير ذلك
ولا يتصور منه الظلم اذ لا يقبح من الله تعالى شيء بل حسن الثواب
بدون الاستحقاق على الوجه لا على والعقاب حقه الصريح
من غير وجوب عليه فيجوز ان يسقطه عنه والثاني انه لو
لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات
والاجتراء على المعاصي وردبان النصوص المشتملة على الوعد
والوعيد كاف في الترغيب والترهيب على انك قد عرفت ان
لا نزاع في ترتب الثواب والعقاب في مجاري العقول والعادات
وذلك كاف والثالث ايات الوعد والوعيد اذ الوعد يجب لزوم
الخلف والكذب المحالان عليه تعالى وردبان اللازم منهما وقوعهما
البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى ولا الاستحقاق من
العبد على ما هو المق ويجيء الاستدلال بذلك على عدم جواز
المغفرة بدون التوبة مع اجوبة اخر

في العقل
غفران كفر جائز لكن
اتى لها نص
تخليد بنير ان
تصريح بما علم التزاما فان
عقاب الكافر اذا لم يجب عليه تعالى جوز غفرانه وانما صرح
بذلك لدفع توهم وجوب عقاب الكافر بناء على النصوص
المؤكدة في عدم غفران الكفر وضمير لها راجع الى الكفر باعتبار

انواعه او اشخاصه او تاويل المعصية ويجوز عوده الى
عقوبة الكفر وهو الاقرب لفظا وان كان ابعد معنى وفاقا
والمخالف في ذلك هو المعتزلة وهو الموافق لاصولهم
لنا ان العقاب حقه فيجوز اسقاطه وانما ثبت امتناع
المغفرة بدليل السمع وهو اية عدم مغفرة الشرك وايات
الخلود في النار الغير المقابلة للتاويل لان النصوص الواردة
في حقه متعاضدة لا متعارضة وتمسك المعتزلة بان مقتضى
الحكمة هي التفرقة بين المحسن غاية الاحسان والمسئ غاية
الاساءة ورد بان ذلك مقتضى الحكمة الجلية فيجوز ان
يكون مقتضى الحكمة الخفية على عكس ذلك ولو سلم فلا نحصر
التفرقة في التنعيم والتعذيب لجواز ان يكون بالتنعيم
وبدونه او بالتفاوت في التنعيم كما وكيفا
اعدت الجنة استدعى تكونها
ونقل ادلتها بعد اسكان
قوله اعدت مبتدا واستدعى خبره وقوله الجنة بدل من
الضمير المستتر جئ لبيان مرجعه وانما ارتكب ذلك لان الدليل
على التكون هو قوله اعدت من حيث انه مقول لله تعالى و
الجنة ليس من المقول والمراد بالتكون وجودها الان و
قبله ففيه رد على الفلاسفة حيث انكروا وجودها و على
المعتزلة غير ابي علي الجبائي وابي الحسين البصري وبشر بن
المعتمر فانهم مع اهل السنة في هذه المسئلة حيث انكروا
وجودها قبل يوم الجزاء ولما لم يكن النار مفصولة عن
الجنة عند القائلين والنافين اكتفى المحقق بذكر الجنة و

استدل على وجودها بوجهين الاول قوله اعدت للمتقين
ووجه الاستدلال به من وجهين الاول من جهة الصيغة
فانه تعالى عبر بصيغة الماضي خالياً عن القرينة الصارفة عن
الدلالة على الزمان المخصوص الموضوع له تلك الصيغة لا يقال
قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في
الارض ولا فساداً لو لم يصلح للمعارضة فلا اقل يجعل قرينة
على ارادة المستقبل عبر عنه بالماضي لتحقق وقوعه كجعل قوله
تعالى ويوم ينفخ في الصور قرينة لكون المراد بقوله تعالى ونفخ
في الصور هو المستقبل لانا نقول المراد بجعل الدار كائنة
لهم هو الاسكان فيها بقرينة الاشارة الحسية فلا تصلح قرينة
لان دلالتها على المقصود عقلية قطعية وهذا اولى من ان يحمل على
الحال والاستمرار لان الاول مخالف للنقل والثاني له وللعقل
والثاني من جهة المادة لان الاعداد يكون قبل حضور المعد
له وما لم تكن مخلوقة لم يكن معداً حقيقة والوجه الثاني
هو الذي اشار اليه المحقق بقوله ونقل ادم منها بعد اسكان
ووجه الاستدلال انه تعالى اسكن ادم عليه السلام في الجنة
كما يدل عليه قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعاً وتلك الدلالة
قطعية لا يشك فيها عاقل مسلم قال شارح المقاصد تأويل
الجنة من المنكرين ببستان في ارض فلسطين يجري
مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم اسناد
الاستدعاء الى النقل دون الاسكان من مقتضيات الوزن و
الا فليس دلالة النقل على المقصود اقوى واظهر من دلالة الاسكان
عليه بل كل منهما يدل عليه سواء واحتج المعتزلة بوجوه الاول

الحامل شارح
المقاصد م

ان

ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم واجيب
بانا نقول بوجوب الحكمة والمصلحة عليه تعالى في فعله ولو
سلم فلا نسلم انحصارها في المجازاة ولو سلم فلا نسلم انحصار
المجازاة بهما في يوم القيمة بجواز المجازاة في القبر ايضا كما مرّ و
الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه و
اللازم باطل للاجماع على دوامها ولقوله تعالى في حق الجنة
اكلها دائم ودوام الاكل يقتضي دوام الجنة ضرورة وكذا
النار اذ لا قائل بالفصل واجيب بان المعنى انه هالك في حدّ
ذاته لكونه ممكنا محتاجا الى العلة او المعنى انه خارج عن الانتفا
المقصود به لا انعدامه كليا فافهم وبان المراد بالدوام 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 النصّ الثالث وهو وما قاله 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 حيز
واجيب العينية ممتنع عقلا والمراد المثلية بدليل قوله تعالى
عرضها كعرض السماء والارض فاذا كانت واقعة فوق السموات
السبع كان عرضها مثل عرض السموات والارض يدلّ عليه ما روى
انه عليه السلام قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء
السابعة وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن و
الرابع وهو المشترك بينهم وبين الفلاسفة انها لو وجدت فاما
في عالم الافلاك وهو باطل لاستلزامه الخرق والالتيام وهما

ان الصرف ودوام الاكل من
شيابة الى
الجنان
ع
بقي ان خروج ادم عليه السلام منها
ممنوع

باطلان بدليل في موضعه او في عالم العناصر وهو ايضا باطل لانه
لا يسع شيأ عرضه كعرض السماء ولانه يستلزم التناسخ لان الروح المفا
عن البدن يعاد اليه في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم اخر
فيلزم الخلاء سواء تماس العالمان او لا لان تماسها لا يكون الا بنقطة
لكون العالم الاخر ايضا كريا لا يقال لو تم هذا الدليل لدل على بطلا
يوم الجزاء ايضا فلا يتيسر للمعتزلة الاستدلال بهذا الدليل لانا
نقول يجوز ان يفني هذا العالم بالكلية ويخلق عالم يوجد فيه
الجنة والنار من غير لزوم فساد من المفاسد المذكورة فان
افناء العالم كلا ليس بمحرق بعض ذلك الافناء بناء على اصولا كثيرة للفلاسفة
كحكون الفاعل موجبا وكون العالم قديما والجواب باختيار كل
من الشقوق اما الاول فلان امتناع الخرق قد تكلم على دليله في
موضعه ولو سلم تمامه فهو في المحدد لا في سائر الافلاك واما
الثاني فلانه يجوز على الله تعالى توسيع الضائق وتضييق الواسع
والتناسخ هو الحلول في بدن غير الاول بالكلية وههنا ليس
كذلك وهو ظاهر واما الثالث فلا نسلم لامتناع الخلاء وقد تكلم
على دليله في موضعه على انه يجوز ان يكون العالمان في محيط منهما
بمنزلة تدويرين في ثخن فلك فلا يلزم خلاء خاتمة لم يرد نص
صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات وتحت العرش لقوله عليه السلام سقف الجنة عرش
الرحمن كما مر ولقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى والنار تحت الارضين السبع لقوله تعالى ثم
رددناه اسفل سافلين ● نعيمها ابدي لا زوال له
● واكلها دائم لا انه فان ●

القائل المحقق شارح المواقف خرج
قال وانت خبير بان هذا دليل ان
بنكر وجودها مطلقا لا لمن ينكر
وجودها في الحال فقط
منه

فيه اشارة الى انه لا فرق بين الجزاء
هذا الدليل في الجنة فقط او في
في النار
منه

لما كان ابدية النعيم والاكل مستلزما لابدية الجنة واهلها
استلزاما ظاهرا استغنى بذكر الملزوم عنها كما فى عامة الكتب من
قولهم ولا ينفيان ولا يفنى اهلهما وقوله واكلها بضمتين او سكون
الكاف وقد قرئ بهما فى السبعة ويجب ان يقصر ههنا على الثانى لمحافظة
الوزن اسم للمأكول معطوف جملة او مفرد على النعيم عطف خاص على
العام انها ما لشاندو اقتباسا من قوله تعالى مثل الجنة التى وعد
المتقون تجرى من تحتها الانهار اكلها دائم وظلها واشارة الى
الاستدلال بهذه الاية على دوام الجنة واهلها من حيث هم اهلها
ودوام اكلها ووجه الاستدلال بهذه الاية على دوام الجنة ودوام
اهلها ودفع ما يرى من تعارض ظاهر قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
مع هذه الاية قد استفيد مما سبق انفا وفى هذا البيت رد على الجهمية
حيث زعموا ان الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما ويفنى
اهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ويقرب من هذا ما زعم ابو
الهذيل من المعتزلة من فناء مقدورات الله تعالى ولذلك سمى
المعتزلة اياه جهمى الاخرة قال فى شرح العقايد وهذا قول
باطل مخالف للكتاب والسنة واجماع الامة ليس عليه شبهة فضلا
عن حجة وفيه ايضا رد على طائفة زعموا عدم دخول اهل الجنة و
النار فيهما مغرورين بظاهر الاستثناء فى قوله تعالى فاما الذين شقوا
ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء ربك وقوله تعالى واما الذين سعدوا ففى الجنة
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وهذا فهم
باطل مخالف لاجماع المفسرين وائمة الامة وقد يتمسكون بالدليل
العقلى مرة بان آثار القوى الجسمانية متناهية لتوقفها على المزاج و

اخرى بان حرارة الجحيم تفنى الرطوبة التى هى مادة الحيوة على ان
بقاء الحيوة مع دوام الاحراق خارج عن طور العقل والجواب
ان كل شئ مستند الى القادر المختار لا الى الطبايع والاثار فالله تعالى
قادر على ان يجعل الرطوبة دائمة غير منقطعة كما قال جل سلطانه
وعظم برهانه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً
غيرها ليذوقوا العذاب هذا قيل فى قوله واكلها دائم لا انه
فان اشارة الى رد الاستدلال بهذه الاية على كون الجنة غير مخلوقة
قبل يوم الجزاء وحاصل ما قصده المحقق تخصص الجنة من ان اهلا
او حمل الهلاك على غير الفناء كما مر انتهى وفيه ان الاية دليل لبطلان
الثانى لانها دليل على عدم خلق الجنة على ان نفى الفناء فى مقابلة دوام
الاكل لا يكون اشارة الى ان هلاكها ليس بالفناء بل بالخروج عن
الانتفاء المقصود به وبالجملة ذكر جزء دليل المستدل لا يمكن ان
يكون اشارة الى رد ذلك الدليل بل هى فرية بلا مرية

اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو
برغم الحاسد الشانى لا خلاف فى ان الكبيرة
المقرونة بالتوبة معفوة وانما الاختلاف فى الكبيرة الغير
المقرونة بها فاشار المحقق الى مذهب الحق متضمنا للرد على
المعتزلة القائلين بانها لا يجوز العفو عنها بمقتضى الادلة السمعية
وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم وان مرتكبها فاسق مخلد
فى النار ليس بمؤمن ولا كافر وعلى الخوارج القائلين بان مرتكب
الكبيرة بل الصغيرة كافر وعلى من قال انه منافق كافر بكفر مضمر
مخلد فى النار وعلى المرجئة القائلين بان المعصية مطلقا معفوة
غير مضرة مع الايمان كما ان الطاعة غير نافعة مع الكفر ومذهب

وهو قول الحسن البصرى رحمه الله تعالى منه

عامة

عامة اهل السنة والجماعة ان بعضاً من تلك الكبائر معفوة و
بعضها معذب بها من غير تعيين بالبعضين وذهب بعض منهم الى
عدم القطع بالبعض منها بل بجواز عقلا وسمعاً والقول بالمشية
عائد للمذهبين فافهم وقول المحقق وان كان ظاهراً في الثاني الا
انه بعيد في التحقيق لان رجاء العفو كما يكون لجائز الوقوع يكون
لما يقع في المستقبل كما تقول الوسيلة مرجوة لمحمد عليه الصلوة و
السلام وقوله برغم ظرف مستقر حال من الرجاء اى ملابساً برغم
انف الحاسد وهو كناية عن ازالاله وتحقيره لكراهته لان المغنى
اللغوى لرغم الحاسد اولرغم انفه وهو وصوله الى الرغام اى
التراب يستلزمه والحاسد الشانئ اى الذى يحسد العفو ويقبحه
واما التصفيح عندنا فلكبائر الا ان الرجاء فيها اقوى وقيل
ان ما كان في مشية الله تعالى منها هى التى لم يجتنب صاحبها عن الكبيرة
فانه مخصوصة بآية الاجتناب واما عند المعتزلة فان اجتنب
عن الكبائر فمعفوة قطعاً بدلالة السمع والافصاحها كما يعذب
في النار للكبائر يعذب بها ايضاً ولا عفو عندهم الا بالتوبة
او بالاجتناب عن الكبائر اى لا عفو بلا سبب وقال بعض الافاضل
انها معفوة مطلقا عندهم وقيل انها في مشية الله تعالى والحق
ما ذكرنا تمسك المعتزلة في عدم جواز العفو بالايات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة بانه لو جاز العفو لزم تخلف في وعيد
الشارع والكذب في خبره وهما محالان عليه والجواب منع عمومها
وعلى تقدير العموم فمع عدم دلالتها الا على عدم وقوع العفو لا
على عدم جوازه فهى مخصصة بايات الغفران مثلا قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها اى ان

اى الغير المقرونة بالتوبة

مسئلة

وجعل المغنى انه تاخير الامر الى المشية فضارع
معنى انه تاخير بالعقاب والثواب وبهذا الاعتبار
جعل ابو حنيفة من الرجئة وقد قيل له
من اين اخذت الارجاء فقال من الائمة
فالوا الا علم

مسئلة

فان قلت يلزم من قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله الاية ان يخلد
عصاة المؤمنين في النار ويمنع قوله
ابدا من حمل الخلود على المكث الطويل
فالجواب ان المقصود المهم في هذه
السورة الدعوة الى التوحيد والامر و
النهى عن الشرك والعصيان وان كان
عاماً متناولا لكل ما يصدق عليه
مخالفة الامر وعدم الامتثال به الا
انه قد تقرر ان العام يجوز تخصيصه
بامور منها تخصيصه بالقرائن المقامية
ومقام الامر بالتوحيد يخصص بعدم

ووروده في حادثة مخصوصة والعصيان المذكور في الاية من هذا القبيل فانه ذكر في
الامتثال به وسلوك مسلك الشرك من حاشية بن الشيخ ملخصاً

لم يتعلق به الغفران وشق عليه نظائره ومن الاشاعرة من اجاب
بجواز خلف الوعيد بناء على انه كرم عرفا قال المحقق شارح العقا
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال تعالى
لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل
القول لدي انتهى والحق ان الخلف انما يصور في الوعيد
المجزوم كوعيد اني لهب ولا جزم في وعيد الكبائر ونحن لا
نجترئ على التلفظ بذلك وان اريد سنه سعني صحيح كما قال البعض
من ان الكريم اذا اوعد يكون ايعاده بناء على كرمه على تعليق
بالمشية وان لم يصرح به ثم دعوى المعتزلة بالخلود في كل
كبيرة بلا توبة مجردة عن الحجة وتصريح الخلود في بعضها لا يقتضيه
في الكل وهو ظاهر وتمسك الخوارج بظواهر قوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون بناء على ان مرتكب الكبيرة
فاسق بالاتفاق والفاسق هو الكافر بدلالة الاية لان ضمير الفصل
لقصر المسند على المسند اليه وقوله عليه السلام من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر والجواب عن الاول ان هذا حكم التورية بقرينة
اول الاية وهو قوله تعالى انا انزلنا التورية الاية او نحمل كلمة
ما على الجنس والمعنى ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله ولا شك
انه كافر وحمل الحكم على معنى التصديق فمن اصطلاحات
المنطقيين بعيد عن مظان كتاب الله تعالى وعن الثاني بان التحصر
ادعائي والا فالكافر مطلقا فاسق وعن الثالث بانه محمول
على كفران النعمة او على مقاربة الكفر او يحمل على الذوات او
على عدد المبالات على الترك فان كلا منهما امارة التكذيب و

بعد ذلك او قبله
منه

تمسك

تمسك المرجئة باختصاص النار للكفار بقوله تعالى ان العذاب
على من كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى و
الجواب حمل العذاب على العذاب المخصوص اي الاكبر منه او
المؤبد جمعا بين الادلة وهذا لا ينافي العذاب لبعض العصاة
اذ لا عقوبة تبقى عنده معها
ولم تقيد بها ايات غفران استدل المحقق
على المذهب الحق بوجهين الاول عقلي الزامي وهو ما اشار اليه
بقوله اذ لا عقوبة تبقى عنده معها الضمير في قوله عنده راجع
الى الحاسد وهم المعتزلة اوده ليحسن التطابق بين اللفظ والمعنى
وضمير معها الى التوبة وتقرير الدليل ان الله تعالى عفو بالاتفاق
وهو لا يتحقق الا بترك العذاب عن المستحق ولا استحقاق للعذاب
عندهم الا في الكبيرة قبل التوبة لان الصغائر لا عقوبة لها مطلقا
وكذا الكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبل التوبة فهو يعفو
عنها كما ذهبنا اليه والثاني نقلي تحقيقي وهو ما اشار اليه بقوله و
لم يقيد بها ايات غفران كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ووجه الاستدلال بها انها
لم تقيد بالتوبة وتقدير التقييد مع كونه خلاف الظاهر وخلاف
في الاحاديث مثل قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وان سرق
لا يكاد يصح في الاية الاولى فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه
فلا يصح التفرقة وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلايم التعليق
بالمشيئة المفيدة للبعضية وكذا حملها على تاخير العقوبات المستحقة

فان التعبير عن الجماعة بالفرد
مسلم
لا يخلو عن تحقير

اي بالاستقلال

او على ترك ما فعل الامم السالفة من وضع الاصر عليهم ومؤاخذتهم
بالمسخ وكتب الاثام على جباههم ويخرج ذلك من التاويلات الفاسدة
الخارجة عن قانون العقل والنقل على ما زعموا هذا ويرد على الدليل
الاول ان المذنب مستحق للعقوبة وقد عفى عنه غاية الامر ان الله تعالى
جعل سبب العفو التوبة والاجتناب عن الكبائر فالتعويل على الدليل
الثاني ثم ما ذكره من الدليلين لا يلائم بحسب الظاهر المذهب
الجمهور من اهل السنة ولذلك تعميمهما لمذهب البعض ايضا من
جواز العفو بناء على ان وقوع العفو في جنس المعصية لا يستلزم الوقوع
في فرد معين منها فثبوت جواز العفو بالنسبة اليه لا ينافي قطع
الوقوع في الجنس بل هذا يستلزم ذلك وفيه انه حينئذ لا يحسن
التقابل بين المذهبين بل الظاهر ان المذهب الثاني هو جواز العفو
في جنس المعصية بحمل ايات الغفران على الجواز لا على الوقوع و
الدليل المثبت للوقوع مثبت للجواز مع زيادة فلا يتوهم عدم
المطابقة في امثاله ولا تخص احاديث الشفاعة ما
ليست نعم لاوفات واعيان اتفقت الامة
على ثبوت اصل الشفاعة الا ان المعتزلة خصصوها بترفيع الدرجات
وزيادة المنافع للمطيعين والتائبين من الكبائر بناء على قولهم بخلود
اهل الكبائر في النار ولا صغائر مع الاجتناب عنها فلا يتيسر لهم
القول بكون الشفاعة لدرء العذاب كالعفو بلا سبب وظاهر
كلام الاصحاب على تخصيصها لاهل الكبائر الا ان التحقيق هو التعميم
لهم ولغيرهم قبل دخول النار وبعده لدرء العذاب ولترفيع
الدرجات ووجه التخصيص انها المتنازع فيه دون الشفاعة لزيادة
النفع كما لا نزاع في انتفائها للكفار ولما احتج المعتزلة في انتفائها

بمعنى

بمعنى اسقاط العذاب بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا يقبل منها شفاعة وبقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع اى لا شفيع لهم اصلا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة و
لا شفاعة وخصصوا بها الاحاديث التي تدل على ثبوت الشفاعة
مطلقا للعصاة وغيرهم بالمطيع والتائب كقوله عليه السلام
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح مشهور
اشار المحقق الى الجواب بهذا البيت بانه لا دلالة قطعية على عموم
الاوقات في جميعها ولا على عموم الاعيان في الاية الثانية كما هو
الظاهر وتعميم نفي عموم الاعيان على الايات كلها تكلف ولو سلم
دلالتها على عموم الازمان والاعيان فهي مخصصة بزيادة الثواب
اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني فيجوز تخصيصها ايضا
بالاحاديث الواردة في ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر وبالايات
الدالة على ثبوتها بعد الاذن على وجه الاعلى وعلى التقدير بن فتلك
الايات لا يجوز ان تكون مخصصة لاحاديث الشفاعة باهل
الكبائر التائبين بل تبقى عامة للتائبين ولغير التائبين منهم لهم
ولغيرهم من اهل الكبائر فتدل على المقصود فكلمة ما عبارة
عن الايات الدالة على نفي الشفاعة وكلام المحقق وان كان ظاهرا
في المنع الاول لكنه محتمل لتعميمه بالمعنيين جميعا فان انتفاء العموم
كما يكون ابتداء يكون بعد الدلالة عليه بان يراد البعض بقرينة
دالة عليه ثم في كلامه اشارة الى ضعف الاستدلال على ثبوت
الشفاعة بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان التعويل في هذا

تحلف

الباب انما هو على الاحاديث والاجماع قبل ظهور المخالف ووجهه
الضعف في الاوّل انه يجوز ان يكون المراد الامر بالدعاء لهم بقوله
اللهم اغفر لي للمؤمنين والمؤمنات من امتي فلا يكون نصّا في
الشفاعة المتنازع فيها واما الثاني فلانه بعد التكلف بان مقتضى
الكلام اختصاص عدم نفع الشفاعة بالكفار لا تثبت الاّ مطلق
الشفاعة وليست محلّ النزاع كذا في شرح المقاصد وفيه بحث
لانّ الاختصاص المستفاد من المقام اضافي بالنسبة الى المجرمين
غير الكفار فالثابت هو اسقاط العذاب بالشفاعة بالنسبة
اليهم على وجه العموم ثم لا يخفى ان مقتضى الترتيب الطبعي تاخير
هذا البيت عمّا بعده ولعله راعى قصّة التخلية بعد التحلية

وَلِلرَّسُولِ بَلِ الْأَخْيَارِ كُلِّهِمُ
شَفَاعَةٌ لِعُصَاةٍ عِنْدَ رَحْمٰنِ

قد اغنيناك عن
اثبات هذا الطلب وتحرير محلّ النزاع بما اسلفنا لك اراد بالرسول
نبينا محمّدا عليه الصلوة والسلام اشعارا لاصالته في هذا
الباب وكونه للجميع حسن مآب ويحتمل ان يراد به مطلق الانبياء
عليهم السلام على ان يكون اللام للجنس وترادف الرسول مع
النبي والاخيار جمع خيّر بالتشديد او تخفيفه او تخفيف اخير
اسم تفضيل والمراد هم الانبياء عليهم السلام والعلماء العاملون
والشهداء والصلحاء وحسن اولئك رفيقا وشفعا وفي الترقي
اشارة الى انّ ثبوت الشفاعة لنبيّنا عليه السلام ممّا لا ينبغي ان يشك
فيه والشنوس في قوله عوض عن المضاف اليه اي لعصاة المؤمنين
وانما خصّ الشفاعة للعصاة لما مرّ من انها هي محلّ النزاع وفي قوله و
للرسول اشارة الى انه عليه السلام وغيره من الاخيار ما لكون

للشفاعة

للشفاعة من قبل الرحمن فيراد بالشفاعة ما هي مقبولة لان النزاع
فيها الى الكون شفيعا مطلقا وقد شيد هذا المعنى بقوله عند
رحمن مع ما فيه من التلميح الى قوله تعالى لا يملكون الشفاعة الا
من اتخذ عند الرحمن عهدا وقوله تعالى الا من اذن له الرحمن ولذا
لاحياء وامواتا منافع شوهدت في بعض احيان
وليس بداخل في الايمان اعمال بل ليس ذا
غير تصديق واذعان الايمان في اللغة
التصديق اى اذعان النسبة التامة الخبرية وقبولها ونسبة
الحكم الى الصدق وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بكريدون
وفي الشرع اعتبر مع ذلك كون العلم المتعلق بتلك النسبة يقينا
وكون التعلق بامور مخصوصة مما علم مجيئه في الدين ضرورة
ويكفي الاجمال فيما بالاحظ اجمالا ويجب التفصيل فيما بالاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند الاطلاع
كان كافرا وبهذين الوجهين يتميز عن التصديق المنطقي ايضا
فانه ايضا اعم من حيث التعلق على وجه اليقين والظن وبالامور
المخصوصة وغيرها الآن المعتبر في المنطق بلوغ الكلام الى رتبة
الاذعان والقبول سواء كان وجد من المصدق ذلك اولا كالسوفسطائي
وبعض الكفار بخلاف الايماني فانه لابد من وجود ذلك في المصدق
ويدخل فيه الظن الذي لا يخطر خلافه بالبال فانه في حكم اليقين و
بعضهم زاد في التصديق الايماني الاختيار والتسليم ولين يحتاج
اليه لان مراده بالاختيار ان كان الرضاء وطمانينة القلب فهو
عين الاذعان والقبول وان اراد معنى مباشرة الاسباب بالقصد و
الاختيار فذلك ليس مما يلزم ضرورة ان من انكشف عنده صدق

ع

اى وجوبا او نفيا او بمعنى انه معلوم
الماهية من غير افتقاد الى النظر و
استدلال لاشتهار كونه من الدين
بالضرورة كوجوب الصلوة وحرمة الخمر
كوجوده الصانع ووجوب المقاصد
وحرمة الحمد ذكره شارح المقاصد
سلمه

النبي عليه السلام مثلا سواء حصل ذلك بمشاهدة المعجزة او
وصدقه بالاذعان والقبول فهو معتبر الايمان بالاجماع وان لم
يكن مسبوقا بالقصد والاختيار فالاذعان والقبول مدار
التكليف الذي يقتضي كون المكلف به امرا اختياريا واكتسابيا و
بعضهم جعل كون الايمان اكتسابيا على معنى انه يمكن تحصيله بالاكتساب
ومما ذكرنا يعرف قول علمائنا رحمهم الله تعالى انه غير العلم والمعرفة
لان من الكفار من كان الحق ولا يصدقه عنادا واستكبارا قال
الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله تعالى
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الى غير ذلك من الآيات
فان العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لا يكفي في وجود الايمان ثم
اختلفوا في حقيقة الايمان فقال المحققون من اهل السنة انه
التصديق بالقلب فقط وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيا
وية عليه وهو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره الشيخ
اكمل الدين في شرح الوصية للامام وان كان المشهور عنه كونه
عبارة عن التصديق والاقرار على انه ركن يحتمل السقوط لمانع
كالاكراه وهذا مذهب كثير من اهل السنة وهو اختيار الائمة
شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي والفرق بين هذين
المذهبين ان من لم يتفق له الاقرار في العمر بلا مانع لا يكون مؤمنا
عند الله تعالى على الثاني لا على الاول واما المصنف على عدم الاقرار فهو
كافر وفاقا لانه من امارة التكذيب وذهب الشيعة وجهم ابن 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 سبق من ان مجرد العلم والمعرفة بيقين بدون الاذعان و

القبول

وقع في شرح المواقف ان المعرفة
بالله تعالى مذهب جهم ابن
صفوان والمعرفة بالله تعالى
وبما جاءت به الرسل منقول
عن بعض الفقهاء
مسئله

القبول لايكفي في الايمان كما دل عليه الايات وذهب الرقاشي الي
انه الاقرار باللسان مع معرفة القلب وقال القطان بل مع التصديق
ايضا ومذهبهما ان حقيقة الايمان هو الاقرار وانما المعرفة والتصديق
شرط لتحققه حتى ان الاقرار الخالي عنهما لايكون ايمانا وذهب الكرامية
الي انه الاقرار وحده ولا يشترط بشيء منهما الا انهم يقولون
من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا ويستحق الخلود
في النار ومن اضمر الايمان ولم ينفق له الاقرار لم يستحق الجنة
فقد شرطوا التصديق في تحقيق الايمان المنجي من حيث لايشعرون
ولذا قال شارح المقاصد ليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى
وفيما يرجع اليه الاحكام قلت نعم بين الكرامية والقطان ثم
الموجود المنقضي افراده في الخارج في حكم الباقي مالم يطرأ في محله
خلافه فلا يرد عليهم عدم الاتصاف بالايمان الاحال المباشرة
بالاقرار وكذا لايرد على القول بالتصديق بحالة النوم والغفلة
وذهب كثير من السلف وائمة الحديث وهو المحكي عن مالك و
الشافعي والاوزاعي وهو مذهب الخوارج والمعتزلة الى انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان الا ان مذهب السلف
وائمة الحديث ان الايمان المطلق هو الكامل المنجي وانما الاعمال
جزء منه فلذلك لاينتفي اصل الايمان الكافي دخول الجنة والاتقاء
من الخلود في النار بانتفاء الاعمال وبالجملة ان الاعمال جزء من
الايمان الكامل عندهم لا من اصل الايمان فلا ينقض قضية
استلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل وفي هذا ليس كثير مخالفة مع
جمهور اهل السنة ومحققيهم واختلف الباقون في ان ترك العمل
هل يدخل صاحبه في الكفر كما ذهب اليه الخوارج اولا بعد انتفاء

بالانتفاء

الايمان وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين كما هو مذهب
المعتزلة وقد سبق تفصيله فلذلك استغنينا عن التطويل بذكر
حجهم على كون الاعمال من الايمان فهذه الاقوال سبعة ووجه
الضبط ان الايمان اما عمل القلب فقط وهو 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 سعه وسع
المعرفة وهو مذهب الفقاني او سع 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 و
عطف 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 عليه
السلام لاسامة منكرا عليه حين قتل من قال لا اله الا الله
هلا شققت قلبه فان النبي ليطلع على الايمان في قلبه واما الا
فقد انعقد على ايمان من صدق بقلبه ولم ينطق له الاقرار
لمانع ويرد مذهب الكرامية خاصة قوله تعالى ومن الناس من
يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
وكذا الحكم على المنافق بكفره اجماعا كذا قيل وفيه نظر

لان

لانّ مذهب الكراميّة انّ القول بالشهادتين فارغ القلب عمّا
يوافقه او ينافيه يكون ايمانا لا اذا خالف قلبه لسانه فلا
ينتهض شئ منها حجّة عليهم نعم النصوص السابقة الدالّة
على انّ الايمان هو التصديق 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
بالزيادة ومن لا يقول بها يقول بعدم الزيادة كذا قيل وهذا
مشكل لانّ كثيرا من الاشاعرة مع القول بعدم الجزئيّة يقولون
بالزيادة والنقصان وانّما القائل بعدم الزيادة هو الماتريديّة
ومحلّ النزاع هو حقيقة الايمان اى التصديق البالغ حدّ
الجزم والاذعان ولا نزاع في زيادته بحسب زيادة ما يجب
الايمان به وذا لا يتصوّر الا في عصر النبوّة وبحسب كثرة
الامثال فان الايمان لكونه عرضا يتجدّد بتجدّد الامثال فهي
في زمان قليل ناقصة بالنسبة الها في زمان طويل وبحسب
كثرة ثمراته واشراقه في القلب فانه بالطاعات يزيد و
بالمعاصي ينقص وعليها يحمل الايات الدالّة على زيادة الايمان
وبعضهم قال بالزيادة بحسب الاجمال والتفصيل وليس
كذلك فان عدد المصدّق لا يزيد في التفصيل وانما الزائد هو
العلم فانّ الاجمالي منه واحد والتفصيلي منكثر فافهم و
اعترض على القول بعدم الزيادة ان التصديق لكونه من
الكيفيات النفسانيّة يتفاوت قوّة وضعفا وكفاك حجّة قول
ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئنّ قلبي والجواب انّ حقيقة
التصديق الذي هو عدم احتمال النقيض لا يتفاوت في صدقه

وجه ان زيادة الايمان بالامثال
بحسب الايمان وبالافراد بحسب
ما لا يخفى ان حمل الايات عليه
على المتأمّل لا الاولى الحمل على
والاثبات الظاهر بالنظر الجليل

على ايراده وان كان تلك متفاوتة باسباب خارجة عن حقيقة
التصديق كالانسان فان صدقه على النصوص الناطقة متساو
وان كان من تلك النفوس كاملة وغير كاملة وكالاعجاز
فانه متساوٍ في السور كلها مع تفاوة بعضها على بعض
والشرع قد عد شدة المرارة نارا
دليل محمد كتعظيم الاوثان هذا دفع لما
يتوهم من ان الايمان ان كان عبارة عن التصديق القلبي ينبغي
ان لا يصير المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما
لم يتحقق منه التكذيب كذا قرر وعندي ان هذا التوهم
وارد على الاقوال كلها فلا يكون كافرا الا بالتكذيب قلبا او لسانا
او بتغيير الصالحات الى المعاصي ووجه الدفع ان الشارع جعل
من المعاصي ما يكون امارة التكذيب واقام الدليل مقام المدلول
فحكم بكفره واطلعنا على ذلك بادلة من الشرع فكان حقيقة الايمان
هو التصديق الخالي عن امارة التكذيب والكافر بالشرع كافر
عندنا وعند الله تعالى لان الشرع لا يكذب ومن ذلك استخفاف
المحرمات القطعية وتخريب المستحلات القطعية والاستخفاف و
عدم المبالات بالمعصية وعده هينا وحقيرا او تكفي في ذلك ظاهر
الحال والخطور على البال ولا ينافي ايمان واسلام
ولم يكن هما في الشرع حكمان
اجمع اهل السنة باسرهم على ان الايمان والاسلام واحد بمعنى انه
لا ينفك كل منهما عن الاخر فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الا ان
البعض اثبت ذلك بترادفهما بناء على ان الاسلام هو الخضوع و
الانقياد للاحكام وهو قولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصد ق

وهذا

وهذا تكلف بل الاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى
كما وقع في كلام بعض المشايخ او مطلقا اعم من الانقياد للاحكام
وللطاعات كما هو الظاهر فالتغاير في المفهوم متحقق وانما الانكار
في الصدق والتحقق اما الاسلام لا يوجد بدون الايمان فلان
المراد هو الاسلام المعتبر في الشرع واما ان الايمان لا يوجد
بدون الاسلام فلان التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
لا يتصور بدون الانقياد لالوهيته سبحانه وتعالى والتزام الامتثال
بالاوامر والاجتناب عن النواهي وان لم يتيسر له الطاعات بسبب
من الاسباب وقول المحقق ولم يكن لهما في الشرع حكما ان اشارة
الى اثبات المطلوب وتقريره ان الايمان والاسلام لو كانا مغايرين
بان يوجد احدهما وهو الاسلام مثلا بدون الاخر لكان له حكم
ليس للايمان والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم وقد يؤيد المطلوب
بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين بناء على ان المعنى فما وجدنا في قرية لوط احدا من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين ووصف المستثنى منه والمستثنى
يجب ان يكون واحدا في المتصل كقولك ما رايت احدا من قريش
الا زيدا منهم وبقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه بناء على ان الاسلام لو تحقق بدون الايمان يكون الايمان غير
الاسلام لان الغيرين هما الموجودان يمكن الانفكاك بينهما كما سبق
فيلزم ان لا يقبل من مبتغيه وقد كثر في القرآن سوق احدهما مساق
الاخر مثل قوله تعالى قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان
هديكم للايمان وقوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت
اعناقهم لها خاضعين وقد يستدل ايضا بالاجماع على ان الفرق في عهد النبي عليه

السلام مومن وكافر ومنافق ولا رابع لهم وعلى ان دار الايمان دار
الاسلام وبالعكس وكل 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
المخصوصة والاسلام هو الايمان بالاعمال المخصوصة فبينهما عموم
وخصوص من وجه لان المصدق قد لا ياتي بالاعمال والاتي 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 بكلمتي الشهادة من غير
تصديق والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع ويعطف احدهما
على الاخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات
قلنا المغايرة في مفهوم كاف في صحة العطف وبتعريف النبي عليه السلام
الاسلام لغير ما عرف به الايمان حيث قال الاسلام ان تشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الحديث قلنا ذلك تفاير 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 و
ايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس و
كما 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 مجيئا
في يوم هجران اراد بالشك على سبيل الكناية ما يدل

عليه

عليه من قوله ان شاء الله يعني لا ينبغي لاحدٍ ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله لان الشك في وجود الايمان في الحال كفر وفي المآل وان
لم يكن كفراً الآن 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 يقل ومعنى قوله وان نوى منجيا الخ وان قصد
بالايمان الذي شك فيه ايماناً منجياً في الخاتمة ووقت مفارقته عن
الحيوة الدنيا وقوله في يوم هجر ان بدل من قوله منجيا ولا يجوز
ان يكون ظرف لغو لقوله منجيا وهو ظاهر والمسئلة من الاختلافية
بين الماتريدية والاشعرية وانما الاختلاف في الترجيح والاولوية
لا في الجواز والصحة وغاية ما تكلف الاشعرية لا يفيد الا الصحة
لا الايثار على القول بانا مؤمن حقاً ومن جملة تاويلاتهم
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 في مشية
الله تعالى لا اصل الايمان الذي يخرج به عن الكفر فانه حاصل
للعبد المؤمن قطعاً وانت خبير بان التصديق الكامل ان
كان حاصلاً فيه حين الاخبار فلا معنى لتعليقه بالمشية
والا فيجوز في اصل الايمان كذلك فالفرق تحكم ومنها ما اشار
اليه المحقق ايضاً من ان محل الشك هو الايمان في يوم الهجران
وهو ايمان الموافات ولا عبرة بالايمان والكفر طول عمره وانما
العبرة بالخاتمة فالمؤمن من مات على الايمان والكافر من
مات على الكفر وان كان قبل ذلك على الانصاف بضده ومن
ههنا قال بعض الاشاعرة السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد

على ما اشير اليه بقوله عليه السلام السعيد من سعد في
بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وفيه ان الاخبار عن
الايمان المعلوم المتحقق في الحال لا عن المجهول المحتمل تحققه في
المآل وقد كثرت النصوص من الآيات والاحاديث على
ان الشقي قد يسعد بان امن بعد الكفر والسعيد قد
يشقى بان ارتد عن الايمان نعوذ بالله عز وجل ومنها ان
الاحالة الى مشية الله تعالى للتادب والاحتراز عن ايهام كون
التاثير في فعل الايمان عن نفسه وانت خبير بان جميع الاكتسابات
كذلك ولا يتصور على عاقل ضمت وصليت على ترك الادب على ان في
قوله انا مؤمن مجردا خبارا عن الاتصاف بالايمان لا اسناد
الفعل اليه ومنها انه للتبرك بذكر الله تعالى لا التعليق بمشية
الله تعالى وفيه انه مع عدم انفهامه منه الا التعليق بالمشية
يحصل التبرك بذكر الله تعالى استقلالا على الوجه الاحسن و
منها انه للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله وفيه ان
التزكية والاعجاب انما يتصور فيما يعقل فيه الرياء والسمعة
والايمان ليس كذلك على ان حديث التزكية معارض بقوله
تعالى واما بنعمة ربك فحدث فهذه تاويلات بعيدة لا تقضي
العجب فضلا عن الجادة والوقوع في الورطة الحادة

وللمقلد ايمان يثاب به
عاصيا في تركه العصيان

وان يكن

لا عذر من عاقل وخصمه خالقه ان نال مدة فكر عند نعمان

وليس مرتبة للعبد سقطة ... تكليفه

كمجانين وصبيان ... للعبد ظرف مستقر

صفة لمرتبة ومسقطة بالنصب خبر ليس ويحتمل ان يكون للعبد
خبر ليس ومسقطة بالرفع صفة مرتبة والاول هو الظاهر
لفظا ومعنى وتكليفه مصدر مستعد مضاف الى المفعول وهو مبني
للمفعول مضاف الى نائب الفاعل وهو ضمير العبد منصوب مفعول
لمسقطة لاعتماده على المبتدا وعلى الموصوف وقوله كمجانين على
تقدير مضاف اى كحنة مجانين وصباوة صبيان متعلق بالمنفي و
هو مرتبة ولا يجوز تعلقه للعبد حتى يستغني عن تقدير المضاف
كما لا يخفى والمراد بالعبد هو المؤمن العاقل البالغ بقرينة
المقام والمقابلة ويقرأ مجانين بالتنوين لضرورة الوزن و
نبه على ذلك باجماع الائمة والمجتهدين وبعموم الخطابات لكل
اشخاص واوقات وبان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم
الانبياء سيما حبيب الله عليه وعليهم صلوات الله تعالى اجمعين
مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل بدليل انهم
يعاتبون باد ني زلة بل بترك الافضل واما قوله عليه السلام
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه ان عصمه من الذنوب
فلم يلحق ضررها او يوفقه الله تعالى للتوبة والتائب من الذنب
كمن لا ذنب له وذهب اهل الاباحة والاتحاد الى ان الولي اذا بلغ الغاية
في المحبة وصفاء القريحة وكمال الاخلاص يسقط عنه الامر والنهي فلا
يعاقب بارتكاب الكبائر وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات
الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا اشل ما قيل كفر وضلال
مخالف للعقل والنقل ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ ابن العربي

الاول ناظر الى الاول والثاني
الى الثاني والثالث سلمه

فصوصه من ان الانبياء غير مكلفين بالطاعات وانما هي منهم تبرع
وفضيلة واستدل عليه بقوله تعالى اعملوا ال داود شكرا حيث خصّ
الال 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 وساذكره في معرض الاثبات لا يصلح شبهة
فضلا عن حجة على مثل هذا الادعاء المخالف للمنصوص 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 ويخل بالتكليف من غير
تاثم لكونه في حكم المجانين ومن ذلك يسمون
بمجانين العقلاء فربما يشكل 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 ان ما اشتهر من بعض الاولياء من صدور ما يخالف
الشرع فانما هو في حالة السكر وذلك لان تلك الحالة
كحالة النوم وفي عدم الشعور بشيء فلا يتصور فيها استيناف
بما سوى الله تعالى فضلا عن نظم الدلائل وتمهيد الاقاويل
ويمكن ان يحمل على ذلك ما حكي عن بعض الاولياء
من سئوال الاعتاق عن ظواهر العبارات والا فالعارف بالله
سبحانه كيف يساء من العبادة ويرتضي النزول من
معارج الملك الى منازل الحيوان الا ان هذا التوجيه يابى
عنه اخر الحكاية من انه تعالى ذلك بان سلبه العقل
الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان

اى على منزل مجانين العقلاء منه

فافهم

فيما بالضم اسم للفتوى

قد يخطئ المرء في فتواه مجتهداً ● كحكم داود في سبع وفي سبا
ولا عتاب بترك اللعن من أحد ● في حق ابليس وهو الكافر الخبث
يزيد سنة سفدة ● فاسكت ولا تخض لوما ياسم
لعان ● نصب الامام علينا واجب سمعا
لدفع مظنون اضرار وطغيان ● اما سنا شاذ
الرسول ابو ● بكر كما اجمع القاصي والدان
وبعد نص ابو بكر لفاروق ● وبعده صار شورى
بين اركان ● فلمت خمسة منهم لسادتهم
فبايعوه بطوع بين اعيان ● وذاك
عثمان ثم القوم خلفهم ● قد بايعوا علياً بعقد
رضوان ● لا نص فيه جلياً بل فهم اجتهدوا
لكن معاوية المخطي كمروان ● واذكر صحاب
رسول الله فاطبة ● بالبر والخير واهجر طعن مطعان
فانهم بذلوا الذين مهجتهم ● وللشريعة
كانوا خير اعوان ● يارب لا تسلبني حبهم ابداً
من قال امين يا من سلب ايمان
ودام نضرة من تا لخير يذكرني
ما اخضر وجه الربا من قطر نيسان

تمت الكتاب في اواخر ذي القعدة في يوم الخميس عند اذان الظهر في مدينة مكناس في دار عمر اغا الشهير بعمر باذيحي وانا مستاق ثمنه على يد احقر الناس الياس بن قرا دغفر الله له و لوالديه ١١٧٤

سبق الخط مني في الكتاب ويفني الكف في التراب فيا لك الذي يقرأ كتابي دعا لي بالخلاص من العذاب