نفایس الفرائد شرح جواهر الفقائد

A. O.
Nehlyat Faridiyeh
Kitabhanesi
A·9602
T·7638

A. Ü.
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KİTAPLIĞI
Ayniyat No 9602
T 7638

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من شرح صدورنا بتجريد الكلام فى عقائد الاسلام
ويسر امورنا فى دقائق العلوم وبدايع الاحكام ذلك فضل
منك تؤتيه من تشاء من عبادك الكرام وترقيهم عن حضيض
دائرة التقليد الى ذروة الاحكام يا من تحير فى بيداء صمديته
نهاية العقول والافهام وتولّه فى اسرار الوهيته دراية الفحول
والاوهام وسجدت لعز جبروته جباه الاشباح والاجرام و
خضعت لعظمة ملكوته رقاب الملوك والحكام صل على نبيك
محمد المبعوث للدعوة الى دار السلام وعلى اتباعه الذين هم نجوم
الهدى ومصابيح الظلام وبعد فان كمال كل نوع انما هو
بامتيازه بما يخصه من الآثار وتحليه بما يميزه عن الاغيار
ونقصانه بانتصافه بما ينافيهما من الاضداد وسلوكه

فى اودية

فى اودية الضلال والوهاد فانظروا معاشر الاخوان وجماعة
الخلان هل لكم من ممتاز عما عداكم سوى العلم والعرفان فاسلكوا
مسالك تحصيل اليقين واطلبوا العلم ولو بالصين وكملوا
نفوسكم بالفضائل الروحانية واعتقوها عن الرزائل الجسمانية
لاسيما علم به اثبات الصانع وتوحيده وتقديسه عن النقائص
وتجريده فيه مقاصد جلية يشرق ببهجتها وجه الدين فى
دياجير الظلمات ومواقف سنية يهتدى بلمعانها الى عالم
الغيب والشهادات ومطالع انظار افاضت بها دراية الفحول
بسيل الابكار ومطالب عالية سبكتها نهاية العقول
بايدى الافكار وطوالع تتلألأ انوارها على صفحات الايام
وتتجرد عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وفوائد
يقينية افادتها القطعيات من فصل الخطاب وعقائد
دينية ايدتها المحكمات من ام الكتاب وعمدة فى الارشاد
الى التأويل فى غوامض المرام وكفاية فى الوقوف على الاسرار
من متشابهات الكلام وقد صنف فيه المولى الهمام قدوة

علماء الأسلام حبر الملة والدين ينبوع الفضل ومنبع اليقين كتابا
منظما بنفائس الفرائد موشحا بجواهر العقائد مرشحا بدرر الفوائد
حقيقا بان يسطر القلم سطوره بالنور على الالواح هي صفايح
من حدود الحور ثم انه يحتاج الى شرح يكشف عن مكامن
اسراره حجابها ويرفع عن وجوه مخدراته نقابها فانتهزت
فرصة من اعين الزمان وبنوة من طوارق الحدثان وشرحته
شرحا يبسط عن مطويات عباراته ايجازها وينشط عن مخفيات
مقاصده الفازها وشيدت فيه قواعد اصول الدين للمتكلمين
بدلائل خلا عنها زبر الاولين والآخرين في زواهر عبارات تجتبى
لوسمعها الاموات في القبور وبتهلل بها وجوه الاوراق في خلال
السطور وخدمت به على حضرت من ظل العباد بظلال العدل
والاحسان وامطر عليهم سحاب الامن والامان وقمع عنهم
الضلال واثار البدع والطغيان والف قلوبهم بالعصمة عن
سلوك طريق العدوان وطهر جزيرة الروم عن الشرك والكفران
وطردهم عن حدود الديار والاوطان وفتح ارضا من المشارق

عجز عنها من تقدمه من الملوك والسلاطين وبلادا كثيرا من
المغارب لم يدن بها الا باطل من المتقدمين والمتاخرين وكسر
الصليب وخرب كثيرا من بيوت الاوثان وجعل منها مدارس
يحصل فيها العلوم بذرايع البرهان وحول بعضها مساجد
يذكر فيها اسمه الله بالغدو والاصال ورباطا ياوى اليها الضعفاء
والمساكين والارامل وانت خليفة يابن سلطان عادل وقد
كنت بدرا من نسل عثمان نيرا ولن يسمح الدوار وان دار مثلك
ولم ترات في الدهر نظيرك مظهرا وخلقك محمود وانت محمد
وقد نلت في المجد محاسن كوثرا فيا ماحي الكفر ويا محيي الدين
لقد كان في الدنيا عدوك ابترا سيوفك كالبرق تمتد الى العلى
وتنزل بالصعق على ارض قيصر اورميك الحصون صخور
حجارة تزلزل الافلاك من قطب ومحور او هولها في الارض
كرعد سحابة يصدع بروجا اشد من خيبر او هو السلطان
المجاهد في سبيل الله مع الكفار الممتثل لاوامره اناء الليل
واطراف النهار المستوى على سرير السلطنة بالارشاد والاستحقاق

المستولى على ممالك الفباصرة بالقهر والاهراق باسط بساط

العدالة والأرفاق ناشر الشريعة المصطفوية الى الافاق ناظم

الأمور الدينية بعد الشتات عاصم حبل الله المتين عن البتات

موصل لواء الشرع الى السماك مؤيد التوامیس النازلة من الافلاك

نازل بقاع الأنس ورئيس حضائر القدس ظل الله على العالمين

وملجأ افاضل العالمين هو الشمس لم يأو حضيضا لمنزل فسكنه

الاوج فى برج السعادة يدور بدور الفضل حول مداره ومن

وجهه يبدو مصباح السيادة وهو الذى زعزع بهيبته سرير

الاكاسرة وخضع الى قدرته رقاب الفباصبرة واعتضد بيمن

عنايته ابدى الأسلام والأيمان ابو الفتح السلطان محمد خان

مد الله سرادقات عظمته على الأنام وافاض عليه سجال الخلود

والدوام والله اسئل ان يجعل ذلك تذكرة لحال البهيم عسى ان

يطلع على صبح النعيم واقتبس بقالق النور من مشكات الأحسان

وانخلص عن وقفة المهان الى دار الرضوان ونودى لى من

شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة والمقام الأحسن

قال الحمد لله عالى الوصف والشان منزه الحكم عن انار بطلان

اقول صدر كتابه بحمد الله بعد التبرك باسمه تعالى امتثالا

بما صدر عن السيد المختار واتباعا لما انعقد عليه اجماع

الاخيار وشكرا لما اسبغ عليه من النعم الجليلة الاثار والحمد

هو الثناء على الجميل ومورده اللسان وحده واما الشكر فهو

فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ومورده يعم اللسان والجنان والاركان

يرشدك اليه قوله افادتكم النعماء منى ثلثة يدى ولسانى

والضمير المجب فالحمد لخص باعتبار المورد واعم باعتبار

المتعلق والشكر على العكس من ذلك والله علم للذات الواجب

الوجود المنطوى بجميع الكمالات فلهذا علق الحمد به اشارة

الى الاستحقاق الذاتى وعقبه بما يدل على تعظيمه وتمجيده من

علو وصفه وشانه اى حاله فى ذاته وربوبيته عن اوصاف

المخلوقات وشؤنهم وتنزه حكمه وامره عن البطلان فانه رب

الارباب وملك الرقاب يعلم الأشياء على ما هى عليه ولا يغرب

عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء فلا يتطرق الى سرادقات

كماله وحكمه ثوائب النقصان واثار البطلان تنبيها على تحقق
الاستحقاق فين ودعاية لبراعة الاستهلال قال منه الصلوة
على مبدئي شرايعه نبينا المصطفى من نسل عدنان اقول جرت
عادة المؤلفين بارداف التصلية بالتحميد توسلا بها الى استحصال
كما لاتهم العلمية والعملية الى من اصطفاه الله لاظهار شريعته
وجعله خليفة في خليقته فان بداهة العقل شاهدة بان
استفاضة شئ تتوقف على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض
ولامناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة
فيها بمتوسط يكون ذا جهتين هذا والانسب ان يقال لما كان
اكثر الاحكام الشرعية ومعظم المعلومات الدينية مستفادا
من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجب الثناء عليه بما هو اهله
وقد امرنا الله تعالى في كلامه القديم بالدعاء والصلوة عليه
وهي مبتداء والظرف فيما بعدها خبرها وفيما قبلها متعلق بها
والمعنى ان الصلوة المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا
او بدونه على النبي المختار لاظهار شريعته الكائنة في علمه الازلي

واللوح

واللوح المحفوظ فالابداء الاظهار والشرايع جمع شريعة وهي في
الاصل مورد الشاربة نقلت الى الاحكام المأخوذة من الانبياء
والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين وعدنان اسم لجدة الاقصى
من اجداده المعروفة قال والآل والصحب ثم التابعين لهم
ماجادت السحب للمرعى بتهتان اقول والآل عطف على مبدئي
شرايعه واراد به اهل بيت النبي عليه السلام بقرينة عطف
الصحب والتابعين عليه ووجه التصلية عليهم قد علم مما
سبق وكلمة ثم للتفاوت بين الاصحاب والتابعين لما قاله عليه
الصلوة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث
وقوله لهم متعلق بالتابعين وماجادت قيد التصلية ولك
ان تجعله قيدا للتحميد ايضا فالمعنى الحمد لله والصلوة على رسوله
مادام تنزل من السحاب على الارض الامطار فتخضر الرياض وتتفتح
الازهار قال هذى عقائد عبد مذنب جان يوصى بها كل
موصوف بايمان اقول هذى اشارة الى ما في ذهنه من العقائد
التي نظمها المحقق في كتابه فانها عقائد اهل السنة وجماعة الصحا

والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين وعليها اعتقاد المولى المحقق
واعتماده وبها وصيته واعتضاده قال اعدها ذخر يوم لا ريب
به مستودعا عند ذى عدل واحسن اقول اى اجعلها ذخيرة
ليوم القيمة وارجو بها النجات عن اهوالها ونكباتها مستودعا
عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف
ليرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم قال الهنا
واجب لولاه ما انقطعت احاد سلسلة حققت بامكان اقول
بريد انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فذاك والافلابد
من علة بها يترجح وجوده على عدمه وانه واجب والا يلزم الدور
او التسلسل وكلاهما بط ولم يتعرض بالدور مع كونه محتملا ايضا
لاستلزامه اياه وقد يقال هما قرينان اينما وقعا ففى ذكر احدهما
غنية عن الاخر وانما لم يعكس لان بطلان التسلسل اخفى فهو
بالتعرض اولى واما الدور فبالضرورة عند الرازى وبالاستدلال
عند غيره واستدل عليه بعضهم بلزوم تقدم الشئ على نفسه
قال الامام فى الاربعين هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة

وهى اثبات التقدم الذاتى اذ قد بينا انه ليس عبارة عن التقدم الزمانى
فان اريد به كون المؤثر مؤثرا فى الاثر يرجع ذلك الى معنى التاثير فيكون
قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الاخر لكان كل منهما مقدما
على الاخر باطلا لكون التالى فيه عين المقدم وان اراد به معنى
مغاير الماذكر فلابد من تصويره حتى نتكلم عليه واجاب عنه صاحب
اللباب بان المراد كون العلة بحيث يجزم العقل بانها ما لم يتم لها
الوجود لم يوجد المعلول وهو الذى يصحح قولنا وجدت العلة فوجد
المعلول من غير عكس والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته للعلة
ضرورى ونجه عليه ان كلمة الفاء موضوعة لافادة التعاقب
بين الشيئين بحسب الزمان من غير مهلة وتراخ ولا تعاقب بين
العلة ومعلولها زوما وزمانا فكيف يصح ذلك بل ينبغى ان لا يصح
استعمالها فيه اللهم الا على سبيل التشبيه والمجاز على ان دعوى
الضرورة فى محل النزاع مما لا يسمع اصلا بل لابد له من الدليل
وانى لهم ذلك ثم قال الامام والاولى ان الافتقار نسبة فلا يتصور
بين الشئ ونفسه والاقوى ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب

ونسبة المعلول اليها بالامكان وهما صفتان متنافيان ولا يجتمعان
في الشئ بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه ويرد على الاولى ان
التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وعلى الاقوى ان لكل منهما
جهتين مختلفتين اعني العلية والمعلولية فيجوز ان ينشأ منهما
نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان على ان نسبة العلة الى
المعلول قد تكون بالوجوب وذلك فيما اذا كانت تامة والكلام
في العلة المستقلة بالايجاد بل في الموجدة وليست نسبتها الى
المعلول بالوجوب بل بالامكان ايضا واما التسلسل فيدل
على بطلانه وجوه منها انه لو تسلسلت الممكنات لا الى نهاية
لتحقق هناك مجموع ممكن هو نفس المتسلسلة فيحتاج الى علة هي
نفسها او جزؤها او الخارج اذ الخارج بنا في الفرض المذكور فيلزم
كون الشئ علة لنفسه هذا هو الظاهر وقد يقرر بانه لو تسلسلت
الممكنات لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات المتسلسلة ولا
شك في كونه ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما ان يكون نفسه
او جزؤه فيلزم كون الشئ علة لنفسه او خارجا عنه وهو خلاف

المقدر

المقدر والكل باطل واذ لا بد من علة هي واجبة الوجود وبذلك
قد ظهر ان اثبات الواجب بهذا الوجه يفتقر الى بطلان التسلسل
كما نص عليه بعضهم نعم لو قيل انه لو تسلسلت الممكنات لا الى
نهاية لاحتياج المجموع الى علة لا يجوز ان تكون نفسها ولا جزؤها
فتعين ان تكون خارجة واجبة فينقطع التسلسل وهو المطلوب كما
وقع في الاربعين لانعكس حديث الافتقار فان قلت امكان
المجموع انما يحوج الى الفاعل المرجح لوجوده على عدمه فيختار ان
علته هو البعض منه ونمنع لزوم كون الشئ علة لنفسه قلت
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية فيجب ان يكون نفسه علة
لكل جزء ويلزم المحذور وفيه بحث لانه ان اريد بالاستقلال
استناد التسلسلة واجزاؤها اليه والى ما صدر عنه او اليه
وحده فالملازمة مسلمة لكنه لا ينتج التقريب لجواز ان يقع التسلسل
ويكون علة الجمع بعضا منه وهكذا الى غير النهاية وان اريد استنادها
اليه نفسه او الى جزئه او الى ما صدر عنه او الى الاولين فقط
فالملازمة ممنوعة والسند مما مر فتذكر وقد يقال ان اريد

بالمجموع الاحاد مع الهيئة الاجتماعية فهو ليس بموجود حتى
يحتاج الى الموجد وعلى تقدير وجوده يجوز ان يوجده الاحاد وان
اريد به الايجاد انفسها بدون اعتبار الهيئة معها فلم لا يجوز ان
يكون علتها انفسها على معنى انه يكفى فى وجودها انفسها من غير
احتياج الى امر خارج عنها ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعليل
شئ معين نفسه فيجاب بان المجموع المأخوذ على هذا الوجه
وان كان عين الاحاد الا انها ممكنات موجودة فلا بد لها من
علة موجودة ولما كان كل واحد من اجزاء السلسلة علة موجودة
داخلة فيه كانت العلة الموجدة للجميع جميع تلك العلل فهى
لا يجوز ان تكون نفسها لان العلة الموجدة للشئ يجب ان تتقدم
بالوجود عليه ومن المستحيل تقدم الشئ على نفسه بالوجود
فالاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد باخر منها وبين تعليل
مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو الذى بنازع
فيه فيحتاج فى ابطاله الى الاستدلال بخلافه الثانى فانه بديهى
البطلان وفيه بحث فان المجموع المأخوذ على هذا الوجه ليس له

وجود

وجود سوى وجودات الاجزاء فيرجع تعليل المجموع بالمجموع
الى تعليل كل واحد باخر فليتدبر ثم ان كون مجموع العلل نفس
السلسلة انما يظهر اذا لم يكن فيها المعلول المحض والا بتعين
كونها جزأ منها فلا بد من بيان علية اذ لا يكفيه ما سبق كما
عرفت فان قلت كل جزء يفرض هناك فانه علة اولى بذلك
لتقدمها وقلة احتياجها قلت هذا على تقدير صحته يصح ان
يكون دليلا على بطلان التسلسل ابتداء فلا حاجة الى سائر
المقدمات ومنها برهان التطبيق وهو ان نفرض مجموع العلل
والمعلولات المتسلسلة الى غير النهاية جملة ثم تسقط منها المعلول
المحض ونعتبر بما قبلها جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين فان وجد
باذاء كل جزء من الاولى جزء من الثانية يلزم ان يتساويا وقد فرضنا
متفاوتين والا يلزم انقطاع الثانية والاول فتزيد عليها
بقدر متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه فيكونان
متناهيين وقد فرضنا غير متناهيين هذا خلف وبما قررناه
اندفع ما يقال انه لا نسلم استحالة التساوى فيما بين التامة

والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهي وانما يستحيل
ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عددا احديهما فوق عدد
الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وذلك ان
الجملة الثانية فيما فرضناه وقعت جزأ من الاولى ولا شك ان الكل
ازيد من الجزء كما وفوقه عددا ولهذا تفرض التطبيق في الجملتين
المتداخلتين دون المتباينتين نعم قد يورد النقض بمراتب الاعداد
وكذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته وبالدورات الفلكية فان
الدليل جار فيها مع عدم تناهيها فيجاب بانه انما يجري فيما دخل تحت
الوجود سواء كان ذلك على سبيل الاجتماع اولا فلا نقض بمراتب
الاعداد لكونها عندهم من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
ولا بالمعلومات والمقدورات لان ما وجد منها فهي متناهية
ومعنى عدم تناهيها انها لا ينتهي الى حد لا يوجد فوقه حد اخر
واما الدورات الفلكية فمتناهية عندنا واما الفلاسفة فقد
شرطوا فيه الاجتماع في الوجود على سبيل الترتيب فلا يرد النقض
بمراتب الاعداد عليهم ولا بالنفوس الناطقة اذ لا ترتيب فيها وكذا

بالدورات الفلكية كما هو المشهور وبالصور الاستعدادات
المتعاقبة على الهيولى القديمة فانها وان كانت مترتبة الا انها
ليست بمجتمعة في الوجود وههنا بحث وهو انه لا شك ان مراتب
الاعداد من الاعتبارات الحقيقية التي لها تحقق في نفس الامر
دون الاعتبارات الفرضية التي لا وجود لها الا بحسب الفرض
والاعتبار ولا مرية في ان الوجود في نفس الامر كاف في التطبيق
بل المراد بالوجود الخارجي ههنا ما يقابل الوجود العلمي بل الاعتباري
الفرضي كما يشعر به عباراتهم وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى
بمعلومات غير متناهية فيرد بهما النقض قال صاحب المقاصد
والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة ثم مقابلة جزء من هذا
بجزء من ذلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام
الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع باذاء كل جزء جزء فالدليل جار
في الاعداد ايضا وان اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل
لم يتم في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها والجواب ان التطبيق
مشروط عند الفلاسفة بالترتيب والاجتماع في الوجود كما مر

وذلك قد قضى الوطر عن الملاحظة التفصيلية الانطباق واما
الملاحظة الاجمالية فلا يكفى فيه عندهم كما يرشدك اليه الاشتراط
المذكور وان كانت كافية فى تصوير التطبيق والمناسب بحال
غيرهم ان يدعوا كفاية الملاحظة الاجمالية اعنى حكم العقل بانه
لابد ان يقع باذاء كل جزء جزء اولا ويمنعوا جريانه فى الاعداد فان
صحة ذلك الحكم ولزوم ذلك المحذور فرع للوجود كما لا تخفى و
الاعداد عندهم من الامور الوهمية و الاعتبارات العقلية وليتأمل
فى هذا المقام والله الموفق للمرام ومنها ما ذكره صاحب الاشراق
وسماه برهانا عرشيا وهو ان كل واحد من السلسلة بينه وبين
اى واحد كان ان كان عدد غير متناه يلزم ان يكون منحصرا بين
حاصرى الترتيب وانه محال وان لم يكن منها اثنان ليس بينهما
ما يتناهى فما من واحد الا بينه وبين اى واحد كان من السلسلة
اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية فليتدبر والاظهر من
الكل ان نسبت السلسلة واجزائها الى الترجيح كنسبتها الى الترجيح
وهو ظاهر فلا يصلح شئ منهما للعلية وينفى التسلسل قال

كذا

كذا الحوادث والا لكان شاهدة على وجود قديم صانع بان اقول
كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الفلاسفة على وجود مبدئها
كذا الحوادث عندنا تدل على وجود محدث لها والجمهور على ان هذه
المقدمة ضرورية وقد ينبه عليها بان من رأى بناء رفيعا جزم
بان له بانيا وجزما امتنع الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس
الا ولم يتعرض المحقق به اعتمادا على ما سبق وذهب جماعة من
المعتزلة الى انها استدلالية واستدلوا عليها بان افعالنا محدثة
ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها وكذا العالم ورده الامام فى الاربعين
بانه لم لا يجوز ان يكون افعالنا محدث عند الدواعى لا بقدرتنا
بل بحسب الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق
محال فليتذكر ذلك ابتداء فى حدوث العالم فلا حاجة الى هذه
القياس على انه يمكن منع اشتراك العلة بل علته ما ذكر فليتأمل
وقد يقال الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون
ممكنا وكل ممكن محتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مرجح وانت خبير
برجوع هذا الى الاعتبار الامكان وحده فى الاحتياج الى المؤثر ومنهم

من سلك فى اثبات الواجب طريقة فيها غنية عن حديث الدور
والتسلسل وهى ان الموجودات الممكنة باسرها تحتاج الى علة من
اجلها لا ينطرق اليها العدم بوجه ما والشئ الذى يمتنع عدمها بوجه
ما بالنسبة اليه لا يكون عينها ولا جزئها والا يلزم الانقلاب فيكون
خارجا واجبا وهو المطلوب فاندفع ما توهمه بنادر المقاصد
من انه راجع الى بعض ادلة بطلان التسلسل وورود المنع بان
ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع
ويمتنع عدمه والاظهر ان يقال ان حال الممكنات بالنسبة الى التخصيص
كحالها بالنسبة الى الترجيح فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح اصلا واليه
اشير بقوله تعالى الله نور السموات والارض كما يشهد به اصحاب
البصائر الذين خصوا من لدنه بحكمة بالغة قال خلق الخلائق
خلوا عن مخالفة اذ لا نوارد ينفى القول بالثانى اقول لما فرغ اثبات
الواجب على طريقى الفلاسفة والمتكلمين شرع فى اثبات وحدانيته
فقوله خلق الخلائق مبتدء وينفى القول خبره وخلوا بمعنى اسم الفاعل
وقع حالا من المبتدء على ما جوزه البعض من النحاة او من المفعول

وقوله

وقوله اذ لا نوارد جملة معترضة اورده دفعا لما يقال من انه لا يلزم
من عدم وقوع المخالفة فى خلق العالم كون الخالق واحدا الجواز
الاتفاق وتقرير البرهان عليه انه لو وجد الهان فاما ان يتخلوا او ان
يقع بينهما التمانع فى ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع لزوم
الترجيح بلا مرجح واجتماع الضدين والكل باطل ويقع بينهما الاتفاق
فيلزم النوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه
غاية الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع والاتفاق
بل يقع من احدهما القصد الى ايجاد ذلك المقدور ولم يقع من الاخر
فان قلت قصد احدهما وعدم قصد الاخر ترجيح بلا مرجح قلت
ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باراداتهما فتدبر ولك ان تجعله
اشارة الى برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان لامكن بينهما التمانع
والتخالف فى الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع
الضدين او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما
دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض الها قادرا على الكل فقوله
تعالى حالية عما ذكر فهو واحد ليس الا وينتفى القول بالثانى الا

ان نفي التوارد على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادنى
تأمل وكأن ميل المحقق الى ذكر وجه اقناعي ههنا وتوجيهه انه
لو تعدد الاله لوقع بينهما التخالف والتنازع ويختل النظام واما
الاتفاق والتوارد فهو منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم
خال عن مخالفة وتنازع فينتفي القول بالثاني ومنهم من استدل
على ذلك بانه لو وجد الهان وبتصفان لاستحالة بصفات الالوهية
لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على التسوية اذ المقتضى للقدرة
ذاتهما وللمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد
مقدور معين وح اما ان يقع بهما فيلزم مقدورين قادرين وانه
محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فالاحسن ان يقال لو كان في
العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما
مبدأين مستقلين له والازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وقالت
الفلاسفة لو تعدد الواجب لذاته والوجوب نفس ماهيته لتمايزا
بالتعين اذ لا اثنينية بدون الامتياز بالتعين فيلزم تركب هوية
كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه بط ولا يخفى ان

مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية والا لتمايزا بذاتهما من غير احتياج
الى تعين اصلا على ان كون الوجوب نفس ماهية الواجب انما هو على
تقدير كونه ثبوتيا لا مطلقا ولا دليل عليه بل التحقيق انه صفة اعتبارية
فلا يلزم التركيب قطعا واعلم ان هذه يكاد ان يلحق بالضروريات
فلذلك ترى العقلاء لا يلتزمون بخلافها الا الشنوية فانهم قد اثبتوا
للعالم الهين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر فمنهم من قال فاعل
الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وقالت المجوس فاعل الخير هو
يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان قالوا انا نجد في
العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا
معا ورد بانه ان اريد بالخير مبدأ الخير والشر فلا نسلم استحالته
وان اريد بهما من غلب عليه الخير والشر فلا نسلم لزومه عما ذكر
قال وذاته ليس مثل الممكنات فاحكما الوجوب مع الامكان
ستبان اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته تع بمماثل سائر
الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة وهي الواجبية والحيية والعالمية
والقادرية وقال ابو هاشم بل بحالة حاصلة موجبة لهذه الاربعة

وهي الالوهية واستدلوا عليه بوجوه منها ان الذات تنقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها
ان المعلوم ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك
لبطل الحصر العقلي ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات
فلو لم يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حال التردد في الخصوصيات
ولم يعلموا ان اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات اعني ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام انما هو في اتحاد ذاته
المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقة فانه بط
قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك ومابه الامتياز على ان
الاتحاد في تمام الحقيقة والاختلاف في كثير من اللوازم والاحكام
غير معقول بخلاف ما اذا كان الذوات متخالفة في الحقيقة كما
ذهب اليه الشيخ الاشعري فان الاختلاف فيها معنى صحيح ليتلقاه
العقول بالقبول وهذا معنى قوله فاحكما الوجوب مع الامكان
ستيان ولا يذهب عليك ان الاولى بتديل كلمة مع بالواو اذ ليس
لها كثير معنى ههنا قال ففي غناه عن الاغيار كثرته لحاجة الكل

فيما فيه جزأن اقول كثرته مبتداء وقوله في غناه خبره مقدم عليه
وقوله عن الاغيار متعلق بغناه كما هو الظاهر فالمعنى انه لما لم يكن
حكم الوجوب والامكان متساويين وجب ان يكون كثرته من جهة
الاجزاء في غناه اي هو مستغن عنها غناه عن سائر الاغيار والا لكان
ممكنا لاحتياجه الى اجزائه التي ليست عينه واما غناه عن الكثرة
من جهة الجزئيات فقد علم مما سبق فتذكر هذا ان قرأ قوله ففي
غناه بالفاء كما وقع في بعض النسخ واما ان قرأ بالنون اعني نفي عناه
كما في نسخة المصنف فالامر ظ والمال واحد قال وليس كلا ولا جزءا
ولا عرضا ولا محلا لاعراض واكوان اقول عدم كونه كلا قد
علم مما تقدم الا انه اعاده تاكيدا وليكون توطئة لما بعده واما انه
ليس بجزء فلان ما يتركب منه لا بد اما ان يكون جسما او جسمانيا
وعلى التقديرين يكون متحيزا وهو منزه عنه لما سيجيء واما انه ليس
بعرض فلاحتياج العرض الى محل يقوم به وهو ينافي الوجوب
الذاتي واما انه ليس بمحل لاعراض فللزوم كونه محلا للحوادث وقوله
واكوان تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن والقافية قال ولا نقل

جوهرا ايا عبنت به ونزّه الاسم عن ابهام نقصان اقول قد اشتهر
فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى
الذات والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات فاشار المص
الى ان اطلاقه على الله تعالى اى معنى كان لا يجوز امّا عقلا فلابهامه
بما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم بل لاستلزامه
التحيز بالمعنى الذى قصده المتكلمين واما شرعا فلعدم اذن الشارع
عليه واعلم ان القوم قد اختلفوا فى اسمائه المأخوذة من الأفعال
والصفات دون الاعلام الموضوعة فى اللغات فقالت الكرامية
والمعتزلة اذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية
جاز اطلاق اسم ما يدلّ عليه من غير توقف على اذن من الشارع
ولهذا وقع فى كلام احمد بن كرام ان الله احدى الذات احدى الجوهر
وكذا الحال فى الاسماء المأخوذة من الأفعال وقال القاضى ابو بكر
كل لفظ يدلّ على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه اذا لم يوهم
بما لا يليق بكبريائه وبه يشعر ظاهر قوله ونزّه الاسم عن ابهام نقصان
وذهب الاشعرى الى انه لا بد فى الكلّ من التوقف لعظم الخطر فى ذلك
والذى

وجه ترك انه اذا لم يكن جواز اطلاقه لمجرد ابهام فى اللفظ كما يجوز اطلاقه مع ابهام الاجتماع من باب اولى

والذى جاء فى الحديث الصحيح بن تسعة وتسعون اسما من احصاها
دخل الجنة قال بكلّ شئ محيط لا اتحاد له ولا اخلول لدى اصحاب
عرفان اقول ظاهر هذا الكلام يوافق لما ذهب اليه جماعة من الصوفية
من ان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الاشياء وانه
واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى
هى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكلّ فى الحقيقة واحد ينكثر وينبسط
على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكرر فى النواظر لا بطريق الانقسام
فى لا اخلول ولا اتحاد اذ ليس فى دار الوجود غيره ديار لكنه خارج
عن العقل وقانون الشرع فالمراد انه محيط بكلّ شئ علما ولا يتحد
بشئ منها اى لا يصير بعينه شيئا منها وهذا ضرورى يجزم به العقل
بعد تصوّر الطرفين على ما ينبغى وقد ينبّه عليه بانهما اذا اتحدا
فحال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لا واحد وان عدما كان الحاصل
ثالثا مغايرا لهما وان بقى احدهما وعدم الاخر امتنع الاتحاد ايضا اذ
الموجود لا يتحد بالمعدوم واما انه تعالى لا يحلّ فى غيره فلان الحلول
يلزمه الاحتياج الى المحل الذى هو غيره والوجوب يلزمه الغناء عن الغير

والتنافي بين اللازمين ملزوم للتنافي بين الملزومين واعلم ان المخالفين
في هذا الأصل طوائف منهم النصارى قال الامام في الاربعين وكلامهم
في ذلك في غاية الخبط ونحن نذكر تقسيما مظبوطا فنقول اما ان
يقولوا بالحلول او بالاتحاد اما الذات الله تع او لصفة من صفاته
اما بالنسبة الى روح عيسى ع م او بالنسبة الى بدنه واما ان لا
يقولوا بشئ من ذلك بل يقولوا انه اعطاه قدرة على خلق الأجسام
والحيوة وعلما بالمغيبات واما ان لا يقولوا ايضا بذلك بل سموه
ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم عليه السلام خليل على سبيل التشريف
فهذه الوجوه التي يحتملها كلامهم وهي عشرة لا ثمانية كما وقع في المواقف
تسعة منها باطلة لما بيناه او سنبينه والحق هو العاشر وقال
شارح المقاصد ذهب النصارى الى ان الله تعالى جوهر واحد
له ثلثة اقانيم وهو الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالأب و
الابن والروح القدس فيعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة ثم اعترض بان جعل الواحد ثلثة جهل وفيه ان المنقول
عنهم جوهر واحد له ثلثة اقانيم ولو سلم فمعناه انه واحد في ذاته

واذا اعتبر

واذا اعتبر مع كل واحد من تلك الاقانيم يكون ثلثة امور متغايرة ولو
بالاعتبار ولا يجهل فيه ثم قال قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم قد
اتحدت بجسد عيسى ع م وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الانقلاب كحمود ما بحيث صار
المسيح هو الاله عند اليعقوبية وبطريق الاشراق كاشراق الشمس
مذكوة على بلور عند النسطورية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت ظهور الملك في صورة البشر وقيل نسبة اللاهوت الى
الناسوت كنسبة النفوس الى البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد
فيصدر عنه الخوارق للعادات وقد تفارقه فيحله الآلام والحرات
ولا يذهب عليك ان بطلان بعض منها بين لا يحتاج الى البيان
وقد يقال لابطال البعض الاخر ان الاشراق او الظهور او التعلق ان
كان صفة كمال يلزم الاستكمال بالغير والا يجب تنزيه الله تعالى
عنه وايضا المصلحة فيه ان كانت راجعة اليه سبحانه وتعالى يلزم
الامر الاول والا فلا خفاء في ان المفسدة فيه اكثر ولا يليق الشان
الحكيم الخبير ولك ان تقول ان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر

المماثلة فلو جاز اشراقه او ظهوره او تعلقه بجسم لم يحصل الجزم
بعدم ذلك في نملة او بعوضة وهو باطل بالاتفاق على ان الداعي الى
القول بذلك ليس الا ظهور احياء الموتى في يد عيسى ومثله قد ظهر
في يد غيره بل ما هو اعجب منه فان موسى عليه السلام قد قلب
عصاه ثعبانا ولا شك في انه اعجب واغرب من احياء الموتى فيجب
ان يقولوا في حقه ذلك قال الامام وبالجملة مذهب النصارى وسائر
الحلولية مما لا ينبغي ان يلتفت اليه ومنهم بعض المتصوفة القائلون
بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما
بجله الله تعالى بحيث لا يتمايزان او يتحد به بحيث لا اثنينية بينهما
وح يصح ان يقول هو انا او انا هو ويرتفع عنه الامر والنهي ويظهر
منه من العجائب ما لا يتصور من احد وقالت النصرية والاسحاقية
لا بعد في ظهور الحق في صورة بعض الكاملين واولى الناس اشرفهم
واعلاهم في الكمالات العلمية والعملية وهم العشرة الظاهرة اعني
عليا رضي الله تعالى عنه واولاده المبرئين عن الظلمات الهيولانية
والعلائق الطبيعية ولهذا يصدر عنهم من الكمالات ما يعجز عن

مثلها القاهرة البشرية وقد مر فسادهما وههنا مذهب اخر وهو الحق
بيننا وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تع يستغرق
في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته
ويغيب عنه كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي
يسمونه الفناء في التوحيد على ما اشار اليه الحديث القدسي ان
العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي
به يسمع وبصره الذي به يبصر وربما يصدر عن السالح عبارات
توهم في الحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر
الكشف عنها بالمقال ربنا اجعلنا من الواصلين اليك والمنخرطين
في سلك سلوك طريقك انك انت الوهاب قال ولا انصال باجزاء
واوقات ولا انصاف باشكال والوان اقول ذهب جماعة من
اهل الملة الى انه تع في مكان وجهة واحتجوا عليه بوجوه بعضها
عقلية وبعضها نقلية اما العقلية فمنها ان العقل جازم بالضرورة
بان كل موجود اما متحيز او حال فيه ولما امتنع حلوله تع في شئ تعين
انه متحيز ومنها انا نجزم ايضا بان كل موجود بين اما متصل احدهما

بالاخر او منفصل عنه وايا ما كان يجب ان يكون الواجب تعالى في جهة
وحيز ومنها انه نع اما ان يكون داخلا في العالم فيكون متحيزا او خارجا
عنه فيكون في جهة والجواب عن الكل منع الحصر كيف وتركيب تلك
المنفصلات ليس من النقيضين ودعوى الضرورة في محل النزاع مما
لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه فانهم قد صرحوا بتثليث تلك
التقسيمات والجزم بالانحصار انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة
واما النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان استكبروا
فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب وكقوله عليه السلام
الجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها وحكم
باسلامها والجواب انها ظواهر ظنيات فلا تعارض القطعيات
الدالة على نفي المكان والجهة فاما ان يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى
مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او
يؤول بتأويلات متطابقة للأدلة القطعية على ما عليه الخلف
سلوكا الى السبيل الاحكم لنا على انه تعالى ليس له اتصال بمكان
وحيزانه لو كان في حيز فلا يخلو اما ان يتقرر عليه أينان اولا وعلى

التقديرين

التقديرين يلزم كونه محلا للحوادث وانه بط وقد يقال لو تحيز فاما
في الأزل فيلزم قدم الحيز او فيما لا يزال فيلزم كونه محلا للحوادث
فان قلت هذا انما يتم ان لو كان الحيز موجودا وليس كذلك قلت وكأنه
كلام الزامي على المشبهة القائلين بكونه تعالى مماسا مكانا على العرش ولا
يلزم ان يكون الملزم معتقدا بما الزم به وفيه تأمل وقد يستدل على
ذلك بانه تعالى لو كان في مكان فاما ان يكون في جميع الامكنة فيلزم
التداخل او في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه بحث اما اولا فلانه
نع مختار فله ان يختار بعضها منها بمجرد ارادته اللهم الا ان يكون
الخصم ممن لا يرى ذلك فح يتم بطريق الالزام واما ثانيا فلانه لا دليل
على استحالة تداخل المجرد في المادي ولم يشهد بها ضرورة عقلية وفيه
ما مر فتدبر واما عدم اتصاله بالاوقات فلان الوقت عندنا عبارة
عن متجدد ينقدر به متجدد اخر فلا يتصور في القديم وعند الفلاسفة
هو عبارة عن مقدار حركة الاطلس فلا يتصور فيما لا تعلق له
بها وهذا معنى قول الرئيس الزمان عنه في الافق الاقصى وناحية
الجوهر الادنى عند اشتمال الحركة على متقدم ومتاخر ووجد الجسم

في تبدل وتغير واعلم ان الامور الموجودة منها ما يكون على التقضي
والتجدد وفيه اشتمال على تقدم وتأخر ومنها ما لا يكون كذلك بل
يستمر وجوده من غير تجدد فالموجود في الزمان اعني المطابق له من
جهة الاجزاء المفروضة هو الاول منها بخلاف الثاني فانه لا يقال
له انه موجود فيه اذ لا تطابق بينهما بل في الدهر وتحقيقه ان ما
استمر وجوده مقارنا لكل ساعة بعد ساعة على الاتصال اذا اضيف
استمراره الى الزمان يسمى تلك الاضافة والمقارنة دهرا محيطا
بالزمان لحصولها مع كل من الاوقات المتجددة المنصرمة وقد تجعل
ظرفا لذلك الموجود فيقال انه موجود في الدهر وهذا معنى قولهم
الريس والدهر وعاء زمانه ونسبة مبدعاته الى اختلاف لحيانه
واما انه تع لا يتصف بشئ من الاشكال والالوان فلكونها من خواص
الاجسام والمقادير والله تعالى منزه عنها وكذلك لا يتصف ايضا
بالفرح والغم والغضب والالم واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة
فانهم لما تفحصوا عن ماهية اللذة واستقرأ بهم على انها ادراك الملائم
من حيث انه ملائم وليس لله تعالى بشئ اشد ملاءمة من ذاته حكموا

بان في ادراكه لذة لا يكون فوقها لذة وقد يحصل نبذ من ذلك لبعض
المتجردين عن جلباب البدن فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها
ومتوجهين الى ذلك الجناب القدسي بالكلية قال حي سميع بصير
عالم شاء ذو قدرة وكلامه غير الحان اقول اتفقت الملة والفلسفة
على انه تع حي لكونه عالما قادرا لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب
الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انها عبارة عن كونه
تع بحيث يصح ان يعلم ويقدر فان قلت اليست الفلاسفة ينكرون
القدرة فكيف يعرفون الحيوة بما ذكر قلت نعم بمعنى صحة الايجاد
والترك اما بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فمتفق عليه بين
الفريقين وقال الجمهور انها عبارة عن صفة توجب صحة العلم
والقدرة الا انها فينا عبارة عن الاعتدال النوعي او قوة تتبع ذلك
وهي مستحيلة على الله تع فيجب ان يكون حيوته تع صفة مغايرة
لحيواتنا وان لم نطلع على كنه حقيقتها وقد استدل الجمهور على ذلك
الكلام بانه تع لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحة العلم
الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص ورده ابو الحسين

البصري بان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة فيجوز ان
يقتضي الاختصاص بامر من غير لزوم تخصص بلا مخصص على انه
منقوض بتلك الصفة المخصصة فانه ان كان لمخصص اخر يلزم
التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح واما انه تعالى يسمع بصير فمن
الضروريات الدينية فلا حاجة الى الاستدلال لا يقال لا فرق في
ذلك بينهما وبين كونه عالما قديرا فجعل احدهما ضروريا والاخر
استدلاليا ينبئ عن تحكم لانا نقول الظاهر ان الدين انما يتوقف
على الثاني دون الاول فلا يتصور في ذلك دعوى الضرورة الدينية
ولا يذهب عليك انها انما تشهد على كونه سميعا وبصيرا واما على انهما
من الصفات الحقيقة القديمة فلا فان قلت دلت الضرورة
الدينية على انه سميع بصير ولا شك ان ثبوت المشتق للشيء لا يتصور
بدون مبداء الاشتقاق فثبت له صفة السمع والبصر لكنهما في
حقنا عبارتان عن الالتين المخصوصتين وهما مستحيلتان على الله
تع فيجب ان يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا وبصرنا وان لم نطلع
على كنه حقيقتها قلت ان اريد بمبدأ الاشتقاق السمع والبصر

بالمعنى

بالمعنى المصدر فمسلم لكنه ليس بحقيقي وان اريد به الصفة الحقيقة
فم فان قلت السمع بالمعنى المصدري وان لم يكن صفة حقيقية لكنه
لا يتصور بدونها قلت ذلك في الشاهد ولا كذلك الامر في الغائب فان
ذاته تعالى لما كان مبداء لجميع الاشياء بلا واسطة شيء فلم لا يجوز
ان يكون كافيا في تحقق السمع بذلك المعنى فلا بد لنفيه من دليل قال
الامام الحجة الاسلام لاخفاء ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن
لم يتصف بها فلو لم يتصف الباري تع بها لزم ان يكون الانسان بل
غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا وفيه ما فيه
وقد يستدل على كونه عالما بانه فاعل بالقصد والاختيار وهو لا يتصور
بدون العلم بالمقصود والمتكلمين ههنا طريقة اخرى كما سياتي ذكرها
من المحقق فيما بعد واما انه تع ذو كلام ليس من جنس الاصوات والحروف
فهو قد تقرر فيما بين اهل اللغة اطلاق الكلام على النفسي ونوازعن
الانبياء النقل بانه متكلم ومعناه على طريقة اللغة انه محل الكلام لانه
يوجده كما يزعمه المعتزلة ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسي تعين النفسي
فان قيل صدق الرسول يتوقف على اخباره تع بانه صادق وهو

كلام خاص له فيدور قلنا بل يتوقف على دلالة المعجزات مطلقا من غير
توقف على اخباره بطريق التكلم فيصح التمسك بالشرع فى ثبوت اللفظى
فضلا عن النفسى فان قيل كيف ذلك واللفظى من اظهر المعجزات واظهر
الدلائل اجيب بان ذلك انما هو بالنسبة الى الخواص واما العوام
الذى لم يبلغوا درجة الاستدلال فلا طريق لهم على ذلك سوى الشرع
وفيه ان العوام ليس فيهم من لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشأ فى
دار الاسلام غاية الامر انهم لا يفصحون على انهم اذا لم يبلغوا درجة
الاستدلال فكيف يحصل لهم القول بقول الشارع لما انه لا يفيد
الا العلم الاستدلالى لا يقال المراد بهم من ليس له ذوق سليم ولم
يحصل ذوقا كسبيا بتتبع على المعانى والبيان لانا نقول ذلك يجوز
ان يحصل العلم بما تواتر من ان الفصحاء قد تحدوا به فلم يأتوا بما
يوازيه او يدانيه اقصر سورة منه واما من شاهد منهم معجزة
سواه ولم يبلغ عنده اعجازه حد التواتر فهو اقل قليل فلا يلتفت
اليه بل لا يبعد ان ينكر وجوده وسنسمع من المولى المحقق كلاما فيه
دقة وغرابة يندفع به حديث الدور وغيره وقد يقال ان الشرع

انما ثبت

انما ثبت ببعض القرآن فيجوز ان يثبت به البعض الآخر من غير لزوم
ودور ورد بانه تحكم بحت اذ لا فرق بين بعض وبعض فكون احدهما
مثبتا للشرع ليس اولى من اثبات الاخر واجيب بانه يجوز ان يتقدم
بعضه فى السماع فيثبت به الشرع ثم يثبت بالشرع البعض الاخر
وهذا لا يسمن ولا يغنى من جوع فان البعض المتأخر معجزة ايضا
فكون الاعجاز مثبتا للمتقدم دون المتأخر ليس اولى من العكس
نعم لو قيل ان المراد بالبعض المثبت للشرع ما كان معجزا منه كالسورة
ومقدارها وبالبعض المثبت به ما لم يكن معجزا منه كالاية وما دونها
لانحكم فيه اصلا لكان له وجه فتأمل واعلم انه قد ذكر ههنا
قياسان متعارضان احدهما ان الكلام لله تع صفة له وكل صفة
له فهى قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء
مترتبة فى الوجود فكل ما كان كذلك فهو حادث فكلامه حادث
فذهب اهل الحق الى حقيقة كل منهما لقولهم بقدم النفسى وحدوث
اللفظى وذهب المعتزلة الى حقيقة الثانى وقد حوا صغرى القياس
الاول والمشهور ان الحنابلة انما ذهبوا الى حقيقة الاول وقدحوا

كبرى القياس الثانى وذهب الكرامية الى حقية الثانى وقد حوا كبرى
القياس الاول وما اشتهر فى بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق
انما صححوا القياس الاول وقدحوا صغرى القياس الثانى فمبنى على
ان القرآن عندهم هو النفسى فقط واما تسمية اللفظى فعلى سبيل
التجوز او على ان النفسى هو اللفظى من غير اعتبار الترتيب فى الاجزاء
وقد صرح محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام بانه
مذهب الحنابلة ايضا ورأيت فى بعض شروح الكشاف ما يوافقه
ثم انه تعالى شاء اى من شانه تخصيص الاشياء بالوقوع فى وقت
بصفة الارادة والمشيئة اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فان شيئا
من غيرها لا يصلح لذلك فان قلت بل العلم بالمصلحة صالح لذلك
قلت مم از قد يكون المصلحة فى الفعل والترك مساوية كما فى صورة
القدحين والرغيفين والطريقين فان قيل ان نسبة الارادة الى
الضدين والاوقات على السوية كالقدرة فهى لا تصلح ايضا لذلك
والا يلزم الايجاب وينفى الاختيار اجيب بان شان المختار ترجيح احد
المتساويين وان تساوى نسبة تعلق ارادته وردّ بلزوم الترجيح

بلا مرجح

بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه ترجيح بمجرد ذاتها من غير
ثبوت تعلق اخر هناك لما مر وقد يجاب بان التعلق امر اعتبارى
فلا حاجة الى المرجح على انه يجوز ان يكون المرجح هو التعلق الاخر للارادة
ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفيه ان التعلق وان كان
امرا اعتباريا الا انه حقيقى له تحقق فى محله وموصوفه فى نفس
الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار وهو ظاهر لمن
كان له دربة فى الصناعة وقد يجاب باختيار الشق الثانى فان الوجوب
بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه وردّه بعض الفضلاء بانه انما
يصح فى المختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل دون ما نحن فيه
وهو الذى يصح منه الايجاد والترك فان تعلق الارادة باحد الضدين
اذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الاخر ويمكن دفعه بان الفاعل
هو الذى يصح منه الايجاد والترك نظرا الى نفس القدرة ولا ينافيها
اللزوم بحسب انضمام الارادة نعم يتجه لزوم انتهاء القدرة والارادة
فى بعض المقدورات وقدمه ايضا ولا يخلص الا بمنع قوله ان الارادة
اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الاخر

بناء على جواز تخلف المعلول عن علة التامة في المختار كما ذهب اليه
البعض من المتكلمين فتدبر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل شئ نتصور
المصلحة في فعله وتركه فان كانت المصلحة في فعله راجحة على ما في تركه
تنبعث فينا حالة الى تحصيله وان كانت المصلحة في تركه راجحة على ما
في فعله تنبعث فينا حالة الى تركه والا نتردد في فعله وتركه الى ان
يحصل فينا جهة مرجحة لاحدهما على الاخر فلا يبعد ان يكون الحال
في جانب الباري كذلك فحيثما يتحقق المصلحة في فعل شئ يتعلق
علمه تعالى بها فيتبعه ارادة فعله وحيثما يتحقق المصلحة في تركه
يتعلق علمه تعالى بها فيتبعه ارادة تركه فان قلت الفعل بعد
تحقق المصلحة وتعلق العلم بها ان كان واجبا يلزم الايجاب ايضا
والا فلا بد له من مرجح اخر وهكذا فيتسلسل قلت ليس القادر عبارة
عن الذي يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل
فانه يجري مجرى الجمع بين الضدين بل القادر هو الذي يتصور
منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي
المختلفة وهذا المعنى يتحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا يجاب

ولك ان تختار الشق الثاني وهو ان الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا
ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الايجاب قال الامام
وهذا الكلام ضعيف من وجهين الاول ان رجحان احد الطرفين
على الاخر لما كان حال التساوي ممتنعا فعند ما صار مرجوحا اولى
بالامتناع فيكون الطرف الاخر واجبا لا راجحا ان لا خروج عن طرفي
النقيضين وانت خبير بانه لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين
حال تساويهما واجبا وممتنعا معا وانه باطل قطعا والثاني ان الطرف
الاخر لا يكون ح ممتنعا بل ممكنا فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف
الراجح تارة والمرجوح اخرى فاختصاص احد الوقتين بحصول احدهما
والاخر بالأخر ان لم يتوقف على مرجح اخر فقد ترجح الممكن المتساوي
من غير مرجح وان توقف عليه لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما على انا
ننقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء الى حد الوجوب او
التسلسل قال الامام وهذا كلام قاطع لا رجاء في دفعه وانا اقول
لم لا يجوز ان يتحقق المصلحة في الفعل في وقت معين دون غيره
من الأوقات فيترجح وجوده في ذلك الوقت على عدمه فان قلت

تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح اخر وهلم
جرا فيتسلسل قلت لو سلم فيجوز ان ينتهي الى مصلحتين يكون كل
منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه سوى تقدم كل منهما في الوجود
العلمي على وجود الاخر في الاخارج بل على ايجادهما ولا فساد فيه والعجب
ممن تقدمنا من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم في النظر في ذات الله
تع وصفاته واهملوا مباحث القدرة والارادة مع كونهما من امهات
اصول الدين فان السعي في تشييد غيرهما مع اهمالها ليس الا كبناء القصور
على الثلوج واما انه ذو قدرة فسيجيء من المحقق الاستدلال عليه قال
وكثرة القدماء غير لازمة اذ لم تكن غيرها في عين يقظان اقول
هذا جواب عما يقال ان في اثبات الصفات قولا بتعدد القدماء وهو
كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة منها فما بال
من اثبت اكثر من ذلك وحاصله انا لا نسلم ان اثبات الصفات القديمة
يستلزم التعدد والتكثر وانما يلزم ان لو كانت غير الذات والنصارى
وان لم يصرحوا بكونها مغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لا اخفاء به
حيث جوزوا انتقال قنوم العلم الى بدن عيسى عليه السلام هذا

والظاهر

والظاهر ان تكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكارهم نبوة محمد
عليه الصلوة والسلام والا فمحديث الانتقال لا يطرد في الكل كما
لا يخفى لمن تأمل فيما تقدم وههنا بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا
الغيرين بالموجودين الذين يجوز انفكاك احدهما عن الاخر ومن البين
ان انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر والتحقيق ان
ما كان كفرا بالاجماع انما هو تعدد الذوات دون الذات مع الصفات
ولعل المعنى من نفي التغاير هو هذا وان ما ذكره المحقق اشارة اليه كما
لا يخفى على من له عين يقظان قال نفي التسلسل جمعا او معاقبة
افاد قدرة ذي صنع وانقان اقول هذا اشارة الى ما اعتمد عليه
الاصحاب في اثبات القدرة ونفي الايجاب كما وعدناه فيما سبق و
تقريره انه لو كان موجبا يلزم قدم الحادث او تخلف المعلول عن
علته التامة وكلاهما باطل واعلم ان هذا الاستدلال يتوقف على
حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته وعلى امتناع تعاقب
الصفات الحادثة والحركات والا يجاز ان يصدر عنه فاعل
مختار قديم يستند اليه الحوادث بحسب ارادته المختلفة او يصدر

عنه كل حادث بشرط حدوث صفة فى ذاته او يتحقق حركة سرمدية
يكون جزئياتها الحادثة شروطا لحدوث الحوادث فى عالمنا هذا
كما زعمه الفلاسفة ولا يلزم بشئ مما ذكر فظهر انه لا يكفى مجرد انتفاء
حركة سرمدية فى تمام هذا الاستدلال وانه لا فائدة فيه لنفى
التسلسل جمعا وانما وقع ههنا ذكره استطرادا واجتحت الفلاسفة
على نفى القدرة بان تعلقها باحد الضدين ان كان لذاتها يلزم انتهاء
القدرة بل استغناء الممكن عن المؤثر وانه باطل قطعا وان كان لا
لذاتها يلزم التسلسل واجيب بان تعلقها باحد الضدين بالارادة
التى من شانها ان يتعلق بذلك من غير احتياج الى امر اخر فتدبر
واعلم ان قدرته تع تعم جميع الممكنات لاشتراكها فى المقتضى واليه ذهب
اهل الحق وخالفهم فى ذلك طوائف منهم الثنوية القائلون بانه
لا يقدر على خلق الشر والا لكان خيرا وشريرا معا وقد مر مع جوابه
ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبيح اذ مع
العلم بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
منع القبيح بالنسبة اليه فانه ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء

ولو سلم

ولو سلم فما ذكر لا يدل الا على عدم صدوره عنه لوجود صارف وهو
لا ينافى القدرة عليه نظرا الى امكانه الذاتى ومنهم عباد واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او يقع
لوجوبه والجواب ان هذا الامتناع او الوجوب لا يجعل المقدورية
ومنهم ابو القاسم البلخى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل
مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه كلها مستحيل
على الله تع والجواب انها اعتبارات تعرض لافعالنا باعتبار اشتمالها
على امتثال امر الرب وعدمه فلا يتصف فى فعله تع نعم افعاله تع
تشتمل على حكم ومصالح كما ينبئ عنه الآيات والاحاديث وهو لا
يكفى فيها المامور ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
نفس مقدور العبد كما يرشدك اليه البرهان المتمانع والجواب انه
مبنى على تاثير القدرة الحادثة وستبطله على انه يجوز ان يكون تعلق
قدرته تع مانعا عن تاثير قدرة العبد ولا يلزم الا ثبوت نوع من
العجز فى العبد وهو انما ينافى الالوهية دون العبودية وقد يلتزم
بجواز وقوعه بهما وفيه تامل قال كما استدل على علم المؤثر من

اتقان افعاله ارباب ايقان اقول يعنى استدل ارباب اليقين وهم
المتكلمون على كونه تع قادرا بنفى التسلسل كما انهم استدلوا على كونه
عالما باتقان افعاله وتقريره ان افعاله تع متقن مشتمل على الصنع
الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى
فظاهر لمن نظر فى الافاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات
وما اعطى للحيوانات من الاسباب والالات المناسبة لمصالحها وما
اعطى للنحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار والة
واما الكبرى فضرورية وقد ينبه عليها بان من راى خطوطا حسنة
او سمع الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم
وتوهم كفاية الظن مرفوع بالتكرر والتكثر على ان التصور ضرورى
وهو كاف فى المقصود فان قلت لم لا يجوز ان يوجب البارى تعالى
موجودا يستند اليه الحوادث ويكون له تلك الصفات قلت لعدم
كون ذلك قديما للتبين حدوث ما سوى ذات الله تع وصفاته فلو
كان حادثا يلزم التخلف عن العلة التامة واجاب عنه الامام فى
الاربعين بانا قد بينا حدوث العالم فكان تاثيره تع فيه بالقدرة

والاختيار

والاختيار فلا بد ان يكون له شعور بما يقصده الى ايجاده واختراعه
وانت خبير برجوع هذا الى طريقة القدرة التى ذكرناها فيما تقدم
ومن ههنا يتوهم ان طريقة القدرة والاختيار اوكد من طريقة الاتقان
فتدبر واستدل الفلاسفة على انه تعالى عالم بانه عالم بذاته الحاضرة
عنده وهو مبداء للممكنات والعالم بالمبداء عالم بذى المبداء اما الصغرى
فلانه لا معنى للعلم بالشئ سوى الحضور المذكور ودده صاحب
المواقف بانه على تقدير تسليم ذلك لم لا يجوز ان يشترط فى التغاير
بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما
اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها كذا وجهه الشارح الفاضل واعترض عليه بعض
من افاضل العصر بانه يؤدى الى ان يوجد حقيقة الشئ بدونه وهو
غير معقول فالمراد لم لا يجوز ان يشترط فى حضور الشئ مغايرة
بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتحقق علم الشئ بنفسه لانتفاء
الحضور المستلزم للمغايرة وانت خبير بان مراد الراد بذلك الاشتراط
هو الاستدلال على انه لا يعلم ذاته بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط

لا عكسه المفهوم من كلام هذا البعض وما اعتراضه على توجيه
الشارح يلزم وجود حقيقة الشئ بدونه ففي غاية السقوط فان
مقصوده ان حقيقة العلم ليس عبارة عن الحضور مطلقا بل هي
عبارة عن الحضور على وجه مخصوص اعني حضور الغير وهو لا
يتحقق في نفس الشئ فلا يكون عالما بنفسه نعم يتجه ان الحضور
نسبة وهي لا تتحقق بدون تغاير المنتسبين ولو بالاعتبار اللهم
الا ان يراد التغاير الذاتي كما هو المتبادر من الاطلاق فان قلت ههنا
احتمال ثالث لعل مراد صاحب المواقف هو ذلك وهو انا وان
سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور لكنه مشروط بالتغاير لكونه
نسبة ولا تغاير بين الشئ ونفسه قلت لو كان مراده ذلك لكان
الظاهر ان يقول وان سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور لكنه
لا يتحقق الشئ ونفسه فليتأمل واما الكبرى فلان المبدأ ملزوم
والمعلول لازم والعلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وردّه صاحب
المواقف بانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا
لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة واعترض

عليه

عليه بعض الافاضل بان جميع لوازم الشئ لا يلزم ان يكون معلومات
له كيف وعلة الشئ لازمه بل الاشياء قد يقع بينها التلازم والجواب
ان المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قريبة كانت او بعيدة كما
اشير اليه في الشرح وقد اجيب عن ذلك في شرح المقاصد بان
الكلام في العلم التام اعني العلم بالشئ بما له في نفسه ولا شك ان
علم الباري بذاته كذلك وليس بشئ فان ما ذكروه في ذلك انما
يدل على كونه عالما بذاته المجردة ومن ههنا ان ظهر ما نسب اليهم
من انه تع لا يعلم الجزئيات الا بالطبايع الكلية خطاء غير مطابق
لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها علما منعا لما عن التحول تحت
الازمنة لتنزيهه عن الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا العلم لا يكون
متغيرا بل ثابتا ابد الدهر كالعلم بالكليات وهذا معنى قول المحقق
قال وعلمه بالزمانيات فاطبة لا يقتضي فيه توقيتا بازمان
اقول وقال الدهرية انه لا يعلم نفسها لكونه نسبة او صفة
ذات نسبة وهي لا تتصور بين الشئ ونفسه والجواب ان
التغاير الذاتي لا يجب في تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتباري

من جهة صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية كما في علم احدنا نفسه

وبهذا ظهر بطلان ما قيل انه لا يعلم شيئا اصلا والا لكان عالما بعالميته

وفيه علم بنفسه وهو ممتنع لما قاله الدهرية ومنهم بعكس مذهب

الدهرية ويقول انه يعلم ذاته ولا يعلم غيره والا لتحقق فيه كثرة غير

متناهية وانه ممتنع والجواب ان ذلك كثرة في الاضافات والتعلقات

ولا دليل على امتناعها فتدبر وقيل انه لا يعلم غير المتناهي والا لكان

له حد وطرف به يتميز عن غيره اذ المعلوم متميز عن غيره والجواب

منع انحصار وجوده التمايز في الحد والطرف قال وليس يخرج شئ

عن ارادته لكنه قط لا يرضى بكفر ان اقوله اتفق اهل الحق على ان

ارادة الله تع تتعلق بما كان ولا يتعلق بما لم يكن على ما روى عن النبي

عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وانعقد عليه

اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من اكتفى بذلك القدر

وامتنع عن القول بانه مريد الكفر والفسق لايهامه بكون الكفر

والفسق مأمورا به وجوزه بعضهم لاندفاع ذلك بقرينة حالية

او مقالية وقال المعتزلة ارادة الله تع لا تتعلق الا بالخيرات وان

لم نفع واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الامر بالايمان مع ارادة نقيضه

مما يعد سفها عند العقلاء والجواب المنع وانما يكون سفها ان لو

انحصر المقصود في تحصيل المأمور به وليس كذلك كما اذا اختبر المولى

عبده او اعتذر بعصيانه فانه يأمره بما لا يريده وما يقال من ان

الموجود هناك انما هو صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يطلب

ما يؤدي الى هلاكه وخلاف مقصوده فمردود بانه قد يطلب لذلك

اذا علم انه لا يحصل وفيه فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بذلك

اصلا كما يشهد به الوجدان الصادق والثاني انه لو كان الكفر مرادا

لكان بقضائه فيجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم

بط لان الرضاء بالكفر كفر والجواب ان الكفر نسبتين نسبة اليه

تع باعتبار خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كسبية فوجوب الرضاء

بالكفر باعتبار النسبة الاولى لا يستلزم الرضاء به باعتبار النسبة

الثانية التي هي مناط الانكار والثالث لو كان الكفر مرادا لكان

التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق لما ان خلاف مراده تع ممتنع

عندكم والجواب ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الذي

لايقع هو التكليف بما لايكون متعلقا بالقدرة الكاسبة لاستحالته
عقلا او عادة كالجمع بين النقيضين والطيران في الهواء وفي قوله
لكنه قط لايرضى بكفران رد لما قالوا ان الارادة هو الرضا والكفر
ليس بمرضي لقوله تع ولايرضى لعباده الكفر فلا يكون مرادا وتوجيه
الرد ان الرضاء اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك
الاعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفاءها قال ليس الارادة امرا
وابتغاء بل وصف يختص مقدورا برجحان اقول لما استدل
المعتزلة على ان الكفر لايقع بارادة الله تع بانه لو كان كذلك لكان
الاتيان به موافقا لمراد الله تع فيكون طاعة يثاب به وانه باطل
بالضرورة اشار المحقق الى الجواب بان الطاعة موافقة الأمر
والامر غير الارادة ولا يستلزمها ايضا كما مر في صورة الاعتذار
والاختبار ولهذا يقال فلان مطاع الامر فلا يقال مطاع الارادة
وقوله بل وصف يختص اشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب وتقريره
انه قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة الله تعالى ولابد في اختصاص
بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة من مخصص وهي الارادة على انا

سنبين

سنبين انه خالق افعال العباد من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة
واما ان ارادته لاتتعلق بما لايكون فلانه تع عالم بعدم وقوعه فلا
تعلقت به فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا او لا فيلزم عجزه
تعالى وقصوره عن تحصيل مراده قال يجوز ترجيح ما ينفي ترجحه
كفى انائين من ماء لعطشان اقول هذا نثبت لما سبق من كون
الارادة صفة مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع في اوقاتها
المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة عن
العلم بالنفع او ميل تابع له وانه يمتنع ترجيح احد المتساويين على الآخر
بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له انائان مملوأن من ماء
واحد فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف في ذلك على
اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد
ارادته من غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل تابع له
وقد يقال لايلزم من فرض التساوي وقوعه بل لابد في مثل هذه
الصورة من مرجح بحسب اعتقاده والا لم يقدم عليه على ان طبيعته

تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر و
القوى يدفع الضعيف واما العطشان فانه يختار ما هو اقرب
لليمين وكذا الجايع يختار من الرغيفين ما هو اقرب الى ذلك والجواب
بعد التسليم ان ما ذكره سند فى الحقيقة لمنع امتناع ترجيح احد
المتساويين على الاخر بدون اعتقاد النفع فما ذكر تموه يكون كلاما
على المسند الاخص وانه لا يجرى بقائل اذ يمكن ان يقال الفرق بين
المختار والموجب ضرورى فان كل واحد يفرق بين كون الانسان
مختارا فى قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بطبعه فلو توقف
صدور الفعل عن المختار على اعتقاد النفع الخارجى لم يبق بينهما
فرق فليتأمل قال تكوينه ازلى لا زمان له لكن مكونه فى
الوقت والآن اقول ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى ومن
تبعه الى ان التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع
المشهورة ومذهب الاشعرى انه من قبيل الاضافات التى لا تحقق
لها فى الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده هو
الاول لوجوه الاول انه تع مكون الاشياء وهو لا يتصور بدون

التكوين ولا بد ان يكون ازلية لاستحالة قيام الحوادث ذاته تع
ورد بان مبناه على كونه صفة حقيقته وهو ممنوع والثانى انه تع
تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارى فلو لم يكن ازليا لكان ذلك
تمدحا بما ليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح له ما فى السموات
والارض ولا شك انه انما يكون فيما لا يزال والثالث انهم قالوا ان
العادة الالهية جارية فى ايجاد الاشياء بكلمة ازلية هى كلمة كن
ولا نعنى بالتكوين الا هذا ورد بانه يرجع الى الكلام على انه عند
الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد وقوله لكن مكونه بفتح الواو اسم
مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده فى الوقت
والزمان والا ففى الآن واما التكوين فلما لم يكن متغيرا اصلا لم يتصور
دخوله تحت الزمان والآن قطعا وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من
مذهب الاشعرى من ان التكوين عين المكون وذلك ان التكوين ازلى
لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا
لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه
استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد بالتكوين هناك المكون

كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا واظهر
انه اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول
واما الحالة التي يعبر عنها بالتكوين وغيره فهو امر اعتباري يحصل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للفاعل و
المفعول في الخارج واما لم ينسب الى الفاعل لا بها مه يكون سائر
الصفات عين الذات فلا بد في ابطال ذلك من اثبات كون التكوين
صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة والحق ان تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المكون في وقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجابا بها واذا نسب الى القادر يسمى التكوين والايجاد فالتكوين
عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المكون في وقت
وجوده واما الترزيق والتصوير والاماتة والاحياء انما يتحقق
بحسب خصوصيات المكونات وليس كل منها صفة حقيقية ازلية
على حيالها كما يزعمه جماعة من علماء ماوراء النهر بل هي راجعة اليه و
مندرجة تحته قال كلامنا صفة نفسية فيها غناء عن الحرس
او نجم حيوان يريد ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية

فانما سمي

فانما سمي كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه
الاحظل في قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وتقديم الظرف اعني قوله فيها للحصر اي امتيازنا عن الحيوان
العجم لا يكون الا بالنطق الباطني واما اللفظي فربما يصدر عنهم
ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسية كذلك
يكون نفسية بها نمتاز عن الاخرس والحيوان العجم فالتقصير
على الاول قصور ولا نكن من القاصرين قال فليس علما بشيء او
اراد انه لفرقها بافتراق عند وجدان اقول استدل القوم على كونه
مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه وفيه ان
الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته وانه تعالى لا يخبر الا عن
علم فلا يصح القياس وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد
يامر لعبده عند امتحانه او عند اذاره بعصيانه بما لا يريده كما مر
وفيه ما فيه ولما كان حال المستدلين ما ترى احال المحقق التفرقة
بينهما على الوجدان فانه يشهد بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول
اما مغايرته للارادة فلانها الصفة المخصصة المرجحة والكلام

لا يصلح لذلك واما مغايرته للعلم فظ اذا كان العلم اضافة بين العالم
والمعلوم لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات
اضافة مغايرة للصورة الذهنية واما اذا كان عبارة عنها
كما ذهب اليه الفلاسفة فهما متحدان ليس الا كما يشعر به تقسيمهم
النطق الى الظاهري والباطني اعني ادراك الكليات والادراك مطلقا
فقد ظهر ان النزاع في انه العلم او غيره لفظي نشأ من عدم تحرير محل
النزاع قال لا يقتضي نفسي وكثرته خلق اللغات كالتجيل وفرقان
اقول هذا زيادة تثبيت للكلام النفسي فان واحدا منا قد يأخذ
القلم في يده ويملي الالواح والصحف من احاديث نفسه من غير تلفظ
بكلمة فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظي كما
يزعمه المعتزلة قال الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفي لاثباته اعجاز
القرآن اقول لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي
بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا
فيصح التمسك بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسندل الى اعجاز القرآن
وجعل كافيا في ثبوته لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلائل ولك ان تحمله

الحسني

على الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف
على اعجازه وكونه مخلوقا له تعالى لا لغيره لا على كونه تعالى متكلما به
ومؤلفا له وانه ليس من تاليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع
عليه من غير لزوم دور او اثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه فيما سبق
فان قلت اليس يلزم من كونه مخلوقا له تعالى كونه مؤلفا له قلت
لا لانا نرى ان هذا المؤلف مخلوق لله تعالى عندنا مع كونه تاليف
المحقق الا ان دلالة الاعجاز على مجرد كونه مخلوقا لله تعالى من غير دلالة
على انه تاليفه محل تامل فتامل قال ورؤية الله بالابصار واقعة
للمؤمنين ولكن لا للعميان اقول ذهب الاشعري الى ان الرؤية
عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر
فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفية والتجرد عنها ورد بانا
اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين فلا شك في انه منكشف لدينا في
الحالتين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا نبصر القمر في كلتا
الحالتين واجيب بان الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم بالشيء
مطلقا بل على وجه خاص وهو انما يتحقق في الحالة الاولى دون

الثانية ولقد طال النزاع بين المنتسبين الى الاسلام وغيرهم فى انه
هل يجوز ان يرى ويقع الرؤية فى دار الاخرة ام لا فجوزه اهل الحق وقالوا
بوقوعها للمؤمنين فى الجنة ونفاه المعتزلة والفلاسفة والحق
الجواز لما ان ذلك عبارة عن الادراك التام للشئ على هو عليه بحاسة
البصر ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب ان
يكون رؤيته كذلك فلا مانع فى ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز
رؤيته قطعا ولانها بمحض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشئ مدخل
فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات الله تعالى عقيب صرف البصيرة هذا
وقد سئلك الاشعرى ومن تبعه فى هذا المقام طريقة لا تفضى
سالكها الى المرام ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدى نحن لا نثبت
صحة رؤية الله تع بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن
والاحاديث وننكلم على تأويلات المخالفين واختاره الامام الرازى
فى الاربعين ونحن قد ثبتنا قدمك فيه كيلا تركن الى الذين ظلموا
انفسهم فيمسك فيما اخذت عذاب عظيم وقد يستدل عليها بقوله
تعالى رب ارنى انظر اليك الاية ونوجيهه ان الرؤية لو كانت ممتنعة

لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا او جهلا بما لا يجوز
فى ذات الله تعالى وهو على الانبياء مح وايضا انها قد علقت على استقرار
الجبل الذى هو ممكن فى نفسه فكذا ما علق عليه واعترض بانا لا
نم انه طلب رؤية ذاته بل ابة من اياته والعلم الضرورى به ولو سلم
فلا نم الجهل او البعث لجواز ان يكون ذلك ارشادا لقومه او زيادة طمانينة
فى القلب ولو سلم استحالة جهل موسى ع م فى هذه المسئلة فلا نم انما
علقت هى عليه امر ممكن بل ممتنع لانه استقرار الجبل حالة الحركة
ولو سلم فلا نسلم ان التعليق بالممكن يدل على الامكان مطلقا بل اذا
قصد الى وقوع المشروط عنده وقوع الشرط واما اذا قصد الى
الاقناط الكلى او بيان عدم المشروط لعدم وقوع الشرط كما فى هذه
الاية فلا واجيب بانه لو لم يكن المطلوب رؤية ذاته لم يطابق السؤال
والجواب والقوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام
بانه ممتنع الرؤية والا لم يصدقوه بعد السؤال ايضا ولا يليق بشان
الانبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما يعرفه جهلة المعتزلة واستقرار
الجبل حال الحركة ممكن بان يخلق السكون بدل الحركة ودلالة الاية

على الاطلاق اظهر منها على الافتراط والامكان لازم سواء فصد بيان
الوقوع اولا ثم ان المحقق لم يتعرض بامكان الرؤية بل بادر بالتصريح
بوقوعها للمؤمنين لما انه يفهم منه التزاما واراد بالعميان الكفرة
الذين هم عمى عن ايات الله تعالى ولا يكادون يفقهون حديثا كما يشعر
به التقابل فالوجوه الدالة على الوقوع دالة على الامكان ايضا منها
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى عبارة
عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته على ما عليه
النقات ولما تعذر ههنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية لكونها اقرب
المجازات وقد صح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فسره بذلك
ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان فيه تحقير
شان الكفار وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين فلزم ان لا يكون
المؤمنون محجوبين وهو المعنى بالرؤية ومنها قوله تع للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فان المراد بالزيادة هو الرؤية كذا فسره رسول الله
عليه الصلوة والسلام ومنها قوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وللمنكرين ههنا شبه تنقسم الى عقلية

ونقلية

ونقلية اما الشبهة العقلية فقد سقطت بما ذكرناه من التقرير
المحرر كما لا يخفى على ذى فطنة فلا نطول بذكرها الكتاب واما
الشبهة النقلية فوجوه اربعة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال به من
وجهين الاول ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث
لا يصح اثبات احدهما ونفى الاخر والابصار جمع محلى باللام وهو من
صيغ العموم كما تقرر فى اصول الفقه فيستفاد من الاية ان لا يراه احد
وهو المط والثانى انه تمدح فى كلامه بانه لا يرى فكان وجوده
نقصا يجب تنزيه الله عنه واجيب بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر
والرؤية مترادفان او متلازمان بل هو اخص منها لكونه عبارة عن
الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئى ولهذا يقال رايته
وما ادركته ببصرى فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا نفيها وكون
وجودها نقصا ولو سلم فلا نسلم ان الاية تفيد عموم السلب بل سلب
العموم لكون موضوعها جمعا محلى باللام الاستغراقية كما اعترفتم به
دخل عليه النفى ولو سلم انه يفيد عموم السلب فى الاشخاص

فلا دليل عليه في الاوقات وقد يجاب عن الثاني بان التمدح انما يكون
اذا كان ممكن الرؤية ولم يرلكونه متذرا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم
بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالآية حجة لنا لا علينا فليتدبر الثاني
ان سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتابه تعالى الا وقد كانت مقارنا
بالاستعظام والاستنكار ولو كانت ممكنة لما كان الامر كذلك والجواب
ان الاستعظام انما كان لطلبهم ذلك تعنتا وعنادا ولو كان للامتناع
لمنعهم موسى عليه السلام كما منعهم حين قولهم اجعل لنا الهة بقوله
بل انتم قوم تجهلون او لطلبهم الرؤية على وجه المقابلة في وجهه
الثالث قوله تعالى لن ترانى فان كلمة لن للتابيد واذا لم يره موسى
عم ابدا لم يره غيره اصلا اذ قائل بالفصل والجواب منع كونها
للتابيد بل هي لتاكيد النفي في المستقبل الرابع قوله تعالى ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء فان هذه الآية دلت على انه لا يرى وقت التكلم
فلا يرى في غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان الوحي هو
اسماع الكلام بخفية ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية قال يرى

الهوية لا من جوهريته او كونه عرضا او سبق فقدان اقول اراد
بالهوية ذاته المرئي لا وجوده فان امتناع رؤيته ضروري ومنعم
مكابرة كما نص عليه الامام في نهاية العقول ولم يرد بها هوية الواجب
والا لم يكن لقوله لا من جوهريته او كونه عرضا معنى بل اراد بها هوية
المرئي على الاطلاق والضمير في قوله لا من جوهريته او كونه عرضا
راجع الى المرئي او الى الهوية بتاويل المرئي واراد بسبق الفقدان
الحدوث فحاصل كلامه ان الرؤية لما كان عند الاشعري عبارة
عن العلم الخاص الذي لا يتعلق الا بالموجود المتعين كما مرت اليه
الاشارة ظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية ولا خصوصية
العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور
او التعين او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق في جناب الباري
فيصح رؤيته هذا هو النهاية في شرح المقام والله الموفق للمرام
قال حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا لكن نردهم في دار رضوان
اقول اختلفوا ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا فذهبت
الفلاسفة الى امتناعه ونبغهم الغزالي وامام الحرمين منا وجماعة

من الصوفية وجوزه الجمهور من المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه
المحققون منهم واثبته الاخرون ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته
في دار الاخرة وهو المختار عند المحقق لما سنذكره لحجج الاولون بان
نعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون الا بالحد والله منزه عنه
لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر اذ يجوز
ان يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقية قصد واكتساب على
ان الرسم قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون بوقوعه
بان ما يعلم منه تعالى البشر هو الصفات والسلوب والاضافات
وذلك ليس بحقيقة الذات ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك
بانه وان لم يكن علما بها لكنه يجوز ان يكون وسيلة اليه لا بد لنفيه
من دليل واستدل المثبتون بانا نحكم على حقيقته تعالى باحكام
يقينية وظنية والحكم على الشئ يستدعي تصوره والجواب ان
التصديق انما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بكنه
والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية فالحاكم
بحصولها لانفسنا في الماضي والحال ليس الا الوجدان واما في

المستقبل

المستقبل فلا طريق الى الجزم بها سوى التسمع وكذا الطريق الى الجزم
بحصولها للغير سواء كان في مضى او في الحال او في الاستقبال هو
التسمع حيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها
وانتفائها فليتدبر والله الهادي قال الله خالق افعال العباد وما
يظن توليده من فعل انسان اقول اختلفوا في ان افعال العباد
هل هي مخلوقة لله تعالى او للعباد او لهما جميعا فذهب اكثر اهل
الحق الى انها مخلوقة لله تعالى ابداعا واختراعا وانما للعباد كسبها
ومقارنة قدرتهم اياها وانفقت الفلاسفة والمعتزلة على انها
مخلوقة للعباد ومستندة اليهم ثم اختلفوا فذهبت الفلاسفة
الى انها انما تصدر عنهم على سبيل الوجوب بحيث يمتنع التخلف وتبعهم
ابو الحسين البصري من المعتزلة وامام الحرمين متابعا كما هو للشهود
وقال اكثر المعتزلة بل على سبيل الصحة والاختيار وما يقال من ان
الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمامها فليس
الا الوجوب فان اراد ان هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد
انه مذهب اكثر المعتزلة فنعم فذهب منهم ابو الحسين البصري

الى ذلك كما مر ولذلك قال الامام انه قد ترك ههنا مذهب اصحابه
ولعل هذا هو مراد صاحب قواعد العقائد من قوله ان هذا مذهب
المعتزلة والحكماء جميعا وذهب طائفة الى انها انما تقع بمجموع القدرتين
ثم اختلفوا فذهب الاستاذ الى انها تتعلقان بالفعل نفسه و
واقفة النجار من المعتزلة وقال القاضي قدرة الله تتعلق باصل
الفعل وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة ومعصية لنا على ما
هو المختار وجوه الاول ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن فهو داخل
تحت قدرة الله لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات كما مر فلا تقع
بقدرة العباد والا لاجتمع قدرتان مستقلتان على مقدور واحد
وفيه ان معنى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات صحة تاثيرها
فيها وجواز وقوعها نظرا الى ذاتها فكيف يلزم من تاثير القدرة
الحادثة فيها اجتماع المؤثرين على اثر واحد فتامل والثاني ان العبد
لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها واللازم
بط كما يشهد به رجوع المص الى وجداننا شهادة ظاهرة وقد يقال
في ابطاله ان النائم قد يفعل باختياره ولا يشعر بكمية ذلك الفعل

ولا بكيفيته

ولا بكيفيته ويعترض بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك
الشعور او لا يدوم له ذلك الشعور وليس بشئ فان النوم ضد
للادراك فكيف يجتمع معه نعم كون ذلك الفعل الصادر عنه من
قبيل الافعال الاختيارية محل تامل فليتامل وقد نقض اصل
الاستدلال بالكسب فانه جار فيه بعينه مع ان الكاسب لا يعلم
تفاصيل فعله المكسوب فان ادعى ان الاجمال كاف فيه فليدع مثل
ذلك في الايجاد ايضا من غير تفرقة الثالث ان العبد لو كان موجدا
لافعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها فلا بد ان يتوقف
ترجيح احدهما على الآخر على مرجح سواء كان اعتقاد النفع او ميلا ينبعه
او صفة اخرى من شانها التخصيص والا لكان صدوره عنه اتفاقيا
لا اختياريا وينسد باب اثبات الصانع ايضا فذلك المرجح لا يكون
من العبد باختياره ولا يلزم التسلسل فهو من غيره ويبطل الاستدلال
على ان الفعل لا بد وان يكون واجبا عنده دفعا للتسلسل في المرجحات
فيلزم الاضطرار المنافي للاختيار وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله
صاحب المواقف من ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة

القائلين بوجوب المرجحات فى الفعل الاختيارى والا فعلى رأينا يجوز
الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحدى طرفى الفعل من غير داع الى ذلك
الطرف فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا نعم ينجه ان
ذلك يجوز ان يكون من العبد بلا اختيار منه او ينتهى الى ما يكون
كذلك فلا يلزم التسلسل ولا بطلان الاستقلال واما حديث
وجوب الفعل ولزوم الاضطرار فبعد تسليمه قد يدفع بان الوجوب
بالاختيار لا ينافى الاختيار كما فى اختيار الواجب تعالى هكذا حقق
المقال ودع عنك ما قيل او يقال واما المعتزلة فقد افترقوا فيه
فرقتان فرقة وهم ابو الحسين البصرى ومن تبعه تزعم ان يكون
العبد موجدا لافعاله ضرورى وانكاره سفسطة فانا نفرق
بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية
ورد بان الفرق راجع الى وجود القدرة وعدمها ونحن لا ننكرها
بل نأثيرها على ان نسبة الكل الى انكار الضرورى والسفسطة مما
لا يقبل اصلا وفرقة تزعم انه استند لانى واستدلوا عليه بانه
لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم

والثواب

والثواب والعقاب ورد بانه انما يتم على المجبرة القائلين بنفى الكسب
والاختيار بالكلية ونحن لا ننكره بل نثبته على ما مر على ان ما ذكروه
فى خلق الاعمال لازم لهم فى علم الله فان ما علم الله تعالى وجوده فهو
واجب الصدور عن العبد وما علم الله تعالى ممتنع الصدور والا
لجاز انقلاب علمه جهلا ولا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل قاعدة
التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب قال الامام لو اجتمع
جميع العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالنزام مذهب
هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واورد بدون الالتزام
بان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له والاصل فى هذه المطابقة
هو المعلوم كما ذهب اليه المحققون فان العلم بان زيدا سيدخل الدار
انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس فلا
مدخل للعلم فى وجوب الشئ وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
كما فى افعال الواجب المختار واما التمسك بقوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى
فمعارض بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخالق كل شئ

وفعل العبد شئ على ان الخلق هناك بمعنى التقدير لا الايجاد وقوله
ومايظن توليده عطف على افعال العباد اى الله خالق مايظن
المعتزلة توليده من فعل انسان وانما قيد به ليصلح محلا للخلاف
بانه هل للعبد فيها صنع ام لا واعلم ان المعتزلة القائلين باستناد
افعال العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا فى الافعال المترتبة عليها
فقال ثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها وانه بين البطلان
وذهب النظام الى انها مستندة الى الله تعالى وقال الجمهور منهم
انها حاصلة من افعال العباد بطريق التوليد وهو ان يوجب فعل
الفاعل فعلا اخر كحركة الاصبع فانها توجب لفاعلها حركة الخاتم
ومنهم من فصل فى ذلك فقال انما كان منها فى محل قدرة الفاعل
فمستندة اليه وما كان فى محل مباين لذلك فكذلك ان وافق اختياره
كالقطع والذبح وما لا فلا كالاحراق فى المضروب لنا على ابطال التوليد
وجوه الاول هو العمدة انا قد بينا استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء فينبغى الاستناد انتهاء والثانى ان الجبل المعقود بشئ اذا جذب
به القادر ان عليه فتحرك ذلك الشئ فحركته اما ان يقع بهما فيلزم

مقدور

مقدورين قادرين او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او بالثالث
وهو المطلوب والثالث انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه
بلا توسط التسبب وفيه انه مقدور عندهم لا مطلقا بل بواسطة
التسبب والرابع انه لو كان بقدرة العبد لما كان موجودا بعد فناء
واللازم بط فان من رمى سهما ثم اذا مات قبل ان يصل حيا ثم وصل
فجرحه وافضى ذلك الى زهوق روحه بعد الشهور والسنين فهذه
الالام انما حدثت بعد ما صار الرامى رميما والفوك بانه يجوز ان
يشترط فى القدرة الحادثة ما لا يشترط فى القدرة القديمة وبان
معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها فى التسبب فكلام حال عن
التحصيل على ما لا يخفى على ذى فطنة نعم هذا لا يقوم حجة على من
خص التوليد بمحل القدرة او الموافق للاختيار ثم ان القائلين بالتوليد
افترقوا الى فرقتين فرقة وهو ابو الحسين البصرى ومن تبعه قالوا
انه ضرورى فدينبه عليه بانه لا شك ان العلم الحاصل من النظر
فعل الناظر وليس صدوره عنه بطريق المباشرة ضرورة واتفاقا
فتعين التوليد والجواب ما مر فيما سبق وفرقة وهم الجمهور منهم

قالوا انه استدلالي واستدلوا عليه بمثل ما مر في خلق الأعمال من
ورود الأمر والنهي بالمتولدات وورودهما في المباشرات وكذا المدح و
الذم عليها والحكم باستحقاق الثواب والعقاب عقيبها وكذا نسبتها
الى العباد دون الواجب تع كما يقال الحمل فلان ثقيلا وألم زيد اندل
على ما قلناه والجواب عن الكل ان كسبية اسبابها يكفي فيها واجاب
الامدي عنها بان لاجراء العادة بخلق المتولدات عقيب الفعل المباشر كما
في ذلك واعلم ان بطلان قاعدة خلق الأعمال يكفي لبطلان التوليد
الا انهم اوردوا ذلك تأكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما وقع فيما بينهم
من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق في اصله ثم ان بطلان يكفي
لبطلان ما يتفرع عليه ايضا فلا ضرورة في ذكر فروعه والجواب
عنها ومن اراد الاطلاع عن تفاصيلها فليرجع الى المطولات قال
هاد مضل حقيقي وان نسبا على المجاز الى رسل وشيطان
اقول ذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه الى ان الهداية عبارة عن
خلق الاهتداء والايمان والضلال عبارة عن خلق الضلالة و
الكفران فلا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله اذ لا خالق سواه

نعم

نعم فد يسند الهداية على سبيل المجاز الى الرسل والقرآن كما في قوله تع
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والاضلال الى الاصنام والشياطين
كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم
الفاسد من سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
فحملوا الهداية على بيان طريق الحق او الارشاد الى طريق الجنة في
الاخرة والضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتكليف
بالضلال او الوجدان ضالا وورد عليهم ورود الهداية في مواضع
من القرآن مقيدة بالمشية فان البيان عام لا يقبل التقييد وقوله
تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي
مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد طريق
الجنة في الأخرة او على الدلالة الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا
كما حملها الأشعري قولهم هداه فلم يهتد على المجاز وكذا قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب
عما يقال انه لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب
بالضلال او الوجدان ضالا على مشية الله تع كما وقع في كتابه المجيد

ثم ان الهداية قد فسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب و يقابله
الضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور
انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل الى المط وعند المعتزلة هي الدلالة
الموصلة الى المط وظهر لك مما ذكرناه ان هذه المسئلة داخلة فى مسئلة
خلق الاعمال فذكرها بعدها فى هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة
الاهتمام قال الحسن والقبح شرعيان لكنا نقول بالعقل ايضا
قدمنا الان اقول لابد قبل الخوض فى المط من تحرير محل النزاع حتى يرد
السلب والايجاب على محل واحد فنقول ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلثة معان الاول هو ان الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلا و
الثواب اجلا والقبح تعلق الذم به اجلا او العقاب اجلا والثانى هو
ان الحسن ملايم الغرض والقبح منافره مثلا المر قبيح والثالث هو
ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان ولا نزاع فى ان
هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع فى الاول فذهب المعتزلة
الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف والبيان وقد صرح
فى شرح المقاصد بان بعض اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى ان

حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة
كوجوب اول الواجبات ووجوب التصديق بالنبى ع م وحرمة تكذيبه
دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو فى
غاية الشناعة اليه تعالى على من هو عارف به وبصفاته وكما لاته
ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح
الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن
والقبح والخالق لافعال العباد هو الله والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك
من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض
ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض وهذا هو معنى قول المحقق لكنا
نقول بالعقل ايضا قدمنا الان وذهب الاشاعرة الى انه ثابت بالشرع
مطلقا واحتجوا عليه بوجوه الاول ما مر من ان العباد مجبورون
فى افعالهم لوجوبها عند تمام المرجح فلا يتصف بالحسن والقبح
العقليين واعترض بانه ينفى الشرعيين ايضا لكونها من صفات
الافعال الاختيارية وايضا يكون التكليف بها تكليفا بما لا يطاق
وهم لا يقولون به واجيب بان القدرة الكاسبة كافية فى الشرعيين

بخلاف العقلين اذ لابد فيهما من تأثير القدرة على سبيل الاختيار
كما اعترفوا به واما حديث عدم القول بوقوع التكليف بمثل ذلك
فكاذب قطعا لما سيجئ الثاني لو كان حسن الفعل وقبحه بالعقل
لكان تارك الواجب ومرتكب الحرام معذبا ورد الشرع او لا بناء
على اصلهم في وجوب تعذيب العصاة اذ لم يموتوا عن توبة والتالي
بط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثالث لو
كان حسن الفعل لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تبدل حال الفعل
من حسن الى قبح وبالعكس لانما كان بواسطة الذات او لازمها
لا يزول عنها لكن التالي بط فان الكذب قد يحسن فيما اذا كان
المظلوم من يد الظالم فيقبح الصدق هناك لكونه اعانة للظالم
فلا يكون الحسن والقبح فيهما ذاتيين وهكذا سائر الافعال وهذا
انما يتم على من قال حسن الأفعال وقبحها لذواتها او للوازمها كما
ذهب اليه القدماء ومن بعدهم ولا يقوم حجة على الجبائي القائل
بان حسنها وقبحها الوجوه واعتبارات لا لذواتها ولوازمها الرابع
ما سماه صاحب المقاصد مغلطة الجذر الاصم ولقد تحير في حلها

عقول

عقول العقلاء وفحول الازكياء وهو ان الحسن والقبح لو كانا ذاتيين
لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام اتكلم به
الآن ليس بصادق فان صدق يستلزم كذبه وبالعكس وقد
يتصور ذلك في مثل قولنا الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق
او لا شئ مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا جاء الغد اقتصر المتكلم على
قوله الكلام الذي تكلمت امس به ليس بصادق فان صدق كل
من الكلام الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس قال
ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتأملت كثيرا فلم
يظهر الا اقل من القليل وحاصل ما ذكره في حلها ان الصدق والكذب
انما يتنافضان اذا اعتبرا حالين بحكم واحد او حكم بهما على موضوع
واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر محكوما به لاختلاف
المرجع كما في تلك المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق
نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق ههنا محكوما
به وفي الاخر حالا للحكم فالمجيب بمنع تناقض الصدق والكذب
المتلازمين بناء على وقوع احدهما حالا للحكم والاخر محكوما به وهذا

في نفسه ظاهر البطلان كما اعترف به ذلك المحقق حيث قال لكن
عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل هذا
الاشكال ونحن نقول هلم إلينا الأقران كنتم على شئ تفكرون في حل
هذا الاشكال ليظهر سريره المقال وينكشف بيني وبينكم جليه
الحال فنقول وبالله الموفق ونعم الرفيق ان الكلام المذكور اولا فحاصله
ان حاصله قولي ليس بصادق كما لا يخفى على ذي فطنة فان اريد
به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى ان الأول عين الثاني كما في قولنا الانسان
انسان فلا شك في صدقه وانه لا يستلزم كذبه وهو ظ وان
اريد سلب الاتصاف بالصدق بمعنى انه كاذب فح اما ان يراد
بالموضوع سلب الصدق عن نسبة ما فهو كاذب فيكون القول
بانه كاذب صادقا ولا يستلزم كذب الاول صدقه ولا صدق
الثاني كذبه وان اريد به سلب الصدق عن نسبة مخصوصة
فان كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الاول كاذبا ايضا
والثاني صادقا من غير استلزام كذب الاول صدقه وصدق الثاني
كذبه وان لم تكن مطابقة للواقع يكون صادقا والثاني كاذبا

بدون

بدون ان يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه وان اريد
به نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وان كان حلافا الظاهر
فهو صادق والثاني كاذب وليس لاجتماع الصدق والكذب في كلام
واحد اصلا واما التصوير المذكور ثانيا فمحله ان كلام الغير يتضمن
كلامين احدهما انه متكلم فانه وان ذكر في الكلام على وجه الصلة
لكنه يتضمن الاشارة اليه والثاني ذلك الكلام ليس بصادق ولا
شك ان الاول منهما صادق فيكون الكلام الامسي كاذبا اذ يكفي
لكذب الكلية تخلف فرد منهما ويلزم منه كذب الثاني ولا يستلزم
صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الامسي صدقه
يظهر ذلك بادنى تأمل هكذا لحقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال
قال وللعباد اختيار وهو كسبهم وافيو صفون بطوع او
بعصيان اقول لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء
قدرة العباد وتحقق الجبر في افعالهم الاختيارية عقبه بمسئلة
الاختيار دفعا لذلك الايهام وردا على من يقول بالجبر من الانام
وقوله وهو كسبهم اجواب عما يقال لا معنى لكون العبد مختارا

لكونه موجدا لأفعاله على سبيل القصد والإرادة وهو بينا في
اسنادا جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وحاصله انه قد دل البرهان
على ان الخالق لها هو الله تعالى وثبت بالضرورة ان للعبد قدرة
واختيارا في بعض الافعال كالمشي على الأرض دون البعض الآخر
كالصعود الى السماء فالبحث في التفصي عن هذا المضيق الى اثبات
الاختيار الجزئي المسمى بالكسب وهو عند الاشعري عبارة عن
مقارنة قدرة العبد لافعال الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل
في وجودها وعند البعض هو عبارة عن صرف القدرة والارادة
نحو المراد بل عن القصد والارادة وله مدخل ما فيها وقد ينبه على نفي
الجبر بانه لو لم يكن للعباد في افعالهم اختيار اصلا لما صح تكليفهم
بالأوامر والنواهي ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب والعقاب
ولما كان للوعد والوعيد فائدة ولما بقي الفرق بين الكفر والايمان
والاساءة الى المساكين والاحسان ولما صح اسناد الافعال التي
تقتضي سابقية القصد والاختيار مثل صلى وصام ولما بقي
بينه وبين طال الغلام واسود لونه لان الكل بخلق الله تعالى

من غير

من غير قدرة واكتساب للعباد فان قلت لا شك في تعلق علم الله تعالى
بجميع الاشياء وقد عرفتم بعموم ارادته بجميع الكائنات فما يتعلق من
ذلك بوجوده يكون واجبا وما يتعلق بعدمه يكون ممتنعا ولا اختيار
مع الوجوب والامتناع قلنا بعد تسليم ذلك انه انما ينافي الاختيار
على سبيل الاستقلال كما ادعاه المعتزلة لا ما نحن فيه وهو قال
لا دخل للعقل في حكم الأله وفي تجويز تعليله في البعض قولان اقول
قد علم من كون الحسن والقبح شرعيين اذ لا دخل للعقل في احكام الله
تعالى الآن المحقق اعاده ليجعل توطئة لبيان انتفاء الاغراض في افعاله
واحكامه تعالى قال صاحب المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة من
ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته
عموم السلب ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم
والاول مثل قولهم لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في
ذاته ومستكملا بالغرض وانه باطل ورد بجواز عوده الى الغير و
اجيب بانه لا يكفي عوده الى الغير بل لا بد وان يكون اصلح بالنسبة
اليه ايضا والا لم يكن غرضا لفعله ضرورة وفيه نظر واعلم ان

والاغراض لكونها اعم منهما فلا يستلزم ثبوتها على ما نص البعض
من المحققين واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله بان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وانه تعالى منزه عنه واجيب بان العبث
انما يتصور فيمن يكون شانه ذلك وهو اول المسئلة على انه يندفع
بالحكم والمصالح الراجعة الى المخلوق فانه فان قلت ان تعلق علمه تعالى
بتلك المصالح والحكم وقد فعله لاجلها يلزم التعليل بالاغراض اذ
لا معنى لها سوى ذلك والا يلزم الجهل على الله تعالى وانه محال قلت يجوز
ان يتعلق علمه بفعل الفعل لكنها لا تكون اسبابا باعثة على اقدامه
وموجبة لفاعليته تعالى حتى يكون عللا غائية واغراضا فيلزم
الاستكمال بها بل هي غايات تترتب على افعاله فلا يكون شئ منها
عبثا حاليا عن الفائدة وبها يؤول الايات والاحاديث المشعرة بثبوت
الاغراض في افعاله تعالى فتدبر قال ولا يكلف عبد فوق طاعته
لكنه لا عقل عاجز عن اقول ما لا يطاق على ثلثة مراتب اعلاها
ما يمتنع لذاته فالاكثرون على امتناع التكليف به لامتناع تصوره
في الخارج ومنهم من جوز ذلك ومنع امتناع تصوره والا لامتنع

الاستكمال بحصول الغرض راجع الى الاستكمال بصفة التكوين فمن
جعلها قديما ينبغي ان يجوز تعليل افعاله تعالى بذلك كما نقل عن
بعض الفقهاء واما الاشاعرة فقد زعموا انها حادثة ومتجددة و
لهذا ذهبوا الى نفي ذلك عن افعاله تعالى لكنه محل تامل فليتأمل
الثاني مثل قولهم انه لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون
لغرض دفعا للتسلسل فلا عموم اصلا وقد ذكرنا فيما تقدم ما به
التفصي عن هذا فتذكر قال على ان البعض لا يعقل فيه نفع لاحد قطعا
كتخليده الكفار في النار والحق ان تعليل البعض سيما شرعية الاحكام
بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات وتحريم الخمر والمسكر
ثابت لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص والاحاديث و
لعل قول المحقق وفي تجويز تعليله في البعض قولان اشارة الى هذا
ثم ان المشهور من مذهب الاشاعرة نفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض
مطلقا وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لابطال مذهب الخصم
على انه يمكن تعميمه بادنى عناية كما لا يخفى على ذي خبرة وانه لا يلزم
من تضمن افعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل الغائية

والاغراض

الحكم عليه بذلك الامتناع ولا يخفى ما فيه وقد حكى عن البعض القول
بوقوعه فانه تعالى امر ابالهب بان يصدقه فى جميع ما اخبر به رسوله
ومن جملته انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه بانه لا يصدقه فانه
جمع بين النقيضين ورد بان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل
ما جاء به الرسول فهو حق ولا استحالة فى صدوره من ابى لهب
وانما المستحيل هو التصديق التفصيلى الذى لا يتحقق بدون ذلك
التصديق المستلزم للجمع بين النقيضين وادناها ما يمتنع بناء على
تعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه والتكليف به جائز بل وقع اتفاقا
واوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عاده كخلق الاجسام و
الطيران فى الهوى فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة بناء على قبحه
وهذا معنى قوله لا يكلف عبد فوق طاقته لكنه لا للعقل عاجز
عن قال لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احد بالكفر والفقر والبلوى
واجزان اقول ذهب المعتزلة الى ان رعاية الاصلح للعباد واجبة
فالبصريون منهم خصصوها بالامور الدينية واردوا بالاصلح

الانفع فى باب الدين وقال البغداديون منهم بل فى الدنيوية ايضا فهم
يعنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير واعتمدوا فيه على قياس الغائب
على الشاهد فان الحكيم اذا امر بالطاعة وقدر على اعطاء ما يوصل
المأمور اليها ولم يفعل عد من زمرة البخلاء ورد بانه فى الشاهد كذلك
ولا كذلك الامر فى الغائب واحتجت الاصحاب على بطلان ذلك بوجوه
الاول ما ذكره المحقق من انه لو كان الاصلح للعباد واجبا لما خلق الكافر
الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام وسائر
انواع المحن الثانى لو كان ذلك واجبا لما وجب على العباد شكر الله تعالى
على فعل من افعاله لكونه اداء للواجب عليه كمن يرد وديعة الى صاحبها
ويؤدى دينا لازما عليه الثالث ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
فاى قدر يضبطونه فى الاصلح ففوقه ما هو اعلى منه فيجب لا الى حد
الرابع لو وجب رعاية الاصلح لما امات الانبياء والاولياء المرشدين
ولما ابقى ابليس وذريته المفسدين قال والرزق ما سيق للحيوان
ياكله محرما او مباحا فهو قسمان اقول هذا موافق لما اختاره
بعضهم من ان الرزق كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة

لاغير قال صاحب الابكار والمختار انه كل ما انتفع به سواء كان بالتقدي
او بغيره مباحا كان او محرما وبؤيده قوله تعالى وممارزقناهم ينفقون
اذ لا ينصرف الانفاق في المعنى الذي ذكره المحقق وقد يعتذر بانه اطلاق
على المنفق بطريق المجاز وقيل لم يرد بما ذكره تعريف الرزق بل هو نفي لما
ذهب اليه المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف واما المعتزلة فقد
فسروه تارة بالحلال ونقض بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها فانه يفهم منه ان للبهايم رزقا ولا يتصور في حقها حل
ولا حرمة والجواب ما سبق وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به ويلزمهم
ان من يملك طول عمره الا الحرام فالله لا يرزقه شيئا وهو خلاف ما
ثبت بالاجماع قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب على اكله
قلنا ذلك بسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه المنهي عنه وقوله
محرما او مباحا لا دخل له في التعريف بل هو تصريح منه بانه ينقسم عندنا
الى ذينك القسمين لا كما زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال قال
ولا يقدم حيوان على اجل وان تقطع في اثناب غيلان اقول هذا
رد لما زعمه اكثر المعتزلة من ان المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت

الذي

الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت
الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات
في ذلك الوقت البتة والمذهب ان المقتول ميت باجله من غير تقدم
عليه ولا تاخر عنه وانه لو لم يقتل لانقطع بوجود الاجل وعدمه على
ما يدل عليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون والضمير قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
راجع الى مطلق المعمر ونظيره قولك له درهم ونصفه والمعنى لا ينقص
عمر شخص من اعمار اقرانه ومداد امثاله واما قوله عليه السلام لا يزيد
في العمر الا البر فقد قيل انه خبر الواحد فلا يعتمد عليه في هذا الباب
وقد يقال الزيادة والنقصان انما هو بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
في صحيفتهم اذ قد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد
فيؤل الى موجب علم الله على ما اشير اليه بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وتمسكت المعتزلة بانه لو كان ميتا باجله
لما استحق القاتل الذم والعقاب ورد بانه لاكتساب الفعل المنهي سيما
عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لو لم يمت

في ذلك الوقت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله ومغيرا لعلمه ورد
بان عدم القتل على تقدير علم الله بانه لا يقتل فلا يلزم ما ذكرته فقد ظهر
لك مما ذكرناه ان الأجل عندنا وعند ابي الهذيل واحد وعند اكثر المعتزلة
اثنان وقالت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا يتحلل رطوبته و
حرارته الغريزيتين واجلا اختراميا بحسب الافات والامراض قال
كل العناصر والافلاك حادثة وجزؤها جوهر فرد ببرهان اقول
ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان الجسم مركب من الجواهر الفردة المتناهية
وهي العين الذي لا يقبل الانقسام اصلا لا كسرا الصغره ولا قطعا الصلابته
ولا وهما العجز المتوهمة عن تميز طرف عن طرف ولا فرضا عقليا الاستلزامه
خلاف المقدر وفيه ان للعقل ان يفرض خلاف ما قدره سيما فيما اذا
ادعى ان الواقع خلاف ذلك كما يشعر به التفرقة بين القسمة الوهمية
والفرضية بان الوهم ربما يقدر على تميز طرف عن طرف فيقف بخلاف
العقل فانه يحيط بالكليات المشتملة على الصغير والكبير فلا يقف
والمشهور فيما بين الانام ان مذهب النظام هو القول بتركب الاجسام
من الجواهر الفردة الغير المتناهية والصواب عندي ان مذهبه هو

القول

القول بتركبها من الاجزاء التي تنقسم بالفعل الى غير النهاية لان مأخذ
ذلك ادلة نفاة الجزء الذي لا يتجزى فانه لما طالع فيها ولم يقدر على
دفعها ازعن بها فحكم بان الجسم ينقسم بانقسامات لا تتناهى لاقتضاء
تلك الادلة اياه كما لا يخفى على ذي خبرة في صنعة الكلام وقد نص
بذلك الامام كما سيجئ ويقرب منه ما ذهب اليه ذو مقراطيس
من انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام الى غير النهاية ومذهب
المتابين من الفلاسفة انه انما يتركب من الهيولى والصورة
وذهب افلاطون الى انه ليس له اجزاء بالفعل بل هو بسيط في نفسه
قابل لانقسامات غير متناهية وتبعه الاشراقيون منهم وقال
صاحب الملل والنحل بل هو قابل لانقسامات متناهية ثم ان للمتكلمين
في اثبات الجوهر الفرد طريقين احدهما انه قابل للانقسام وكل ما
هو كذلك فهو منقسم بالفعل اما الصغرى فظاهرة ويساعدنا
عليها الخصم واما الكبرى فتدل عليها وجوه الاول ان القابل للانقسام
لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا فيلزم قبول الوحدة الانقسام
اذ الحال في محل قابل للانقسام لابد ان يكون كذلك وانه باطل بالضرورة

والجواب عنه بان الوحدة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها
مردود بان الدليل الزامي على من يقول بوجودها ولو سلم فلا شك
ان لها وجودا او تحققا في محلها في نفس الامر وهو كاف للمعلل نعم يرد
ان انقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بطريق
الشريان وهم مم بل الوحدة صفة قائمة بالمجموع من حيث هو المجموع
فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة عنه الثاني انه لو كان متصلا
واحدا كان شق البعوض بابرته البحر المحيط اعداما له واحداثا للجزئين
الاخرين وانه ظاهر البطلان ورد بمنع الملازمة ان اخذ البحر بدون
الاتصال وبمنع بطلان التالي ان اخذ معه الثالث انه لو لم يكن
منقسما بالفعل لما اختلف خواصه واللازم بط فانه مقطع النصف
غير مقطع الثلث والربع وهكذا ورد بان اختلاف الخواص انما حصل
بعد فرض الانقسام لانها من الاعتبارات العقلية التي يحكم بها
العقل بعد اعتبار الانقسام وان اريد محالها فهو اول المسئلة
واما الطريق الثاني فلهم فيه مسالك منها ان افتراق اجزاء الجسم
ممكن فالله قادر على ان يخلق ذلك فيه بحيث لا يبقى فيه الاجتماع الصلا

وهو

وهو المعنى من الجواهر الفردة فان قلت ان اريد بالاجزاء الاجزاء الخارجية
فلا نم ان حصول الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع تلك الاجزاء يستلزم
ذلك وانما يلزم ان لو لم يبق فيه الاجزاء الوهمية ولم يقبل القسمة بحسبها
وهم ممنوع وان اريد بها مطلق الاجزاء فلا نم امكان الافتراق بحيث
لا يبقى فيه اجتماع الاجزاء قلت الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه
محال ومن البين ان الافتراق على ذلك الوجه لا يلزم من فرض وقوعه
محال فيكون ممكنا نعم للخصم ان يقول ان الافتراق وان كان ممكنا في ذاته
الا انه يمنع حصوله على ذلك الوجه وهذا كما ان مقدورات الله تعالى
بلجمعه ممكنة عند المتكلمين مع انهم يحيلون وجودها بالفعل ومنها
ان انقسام الجسم لو لم يكن منتهيا الى ما لا امتداد له لزم ان يكون امتداد
الزرة غير متناهي القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد
وفيه بحث لانه اريد بكون الزرة غير متناهي القدر ما هو بحسب
الخارج فالملازمة ممنوعة وان اريد ما بحسب الفرض والوهم فالملازمة
مسلمة وبطلان التالي مم ومنها ان الموجود من الزمان هو الحاضر
ضرورة عدم وجود الماضي والمستقبل ثم انه لا يقبل الانقسام والا

لزم كونه قارّ الذات اوعدم كونه حاضرا بتمامه وكلاهما باطلان ودليل
ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم الجزء وهو المط وفيه بحث
اما اولا فلانه لايلزم من قبول القسمة الوهمية كونه قارّ الذات اوعدم
كونه حاضرا بتمامه لما انها لاتؤدى الى الافتراق اصلا واما ثانيا فلانم
ان الحاضر ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة حتى يلزم تألفها
من اجزاء لاتتجزى بل انما ينطبق هو على الحركة بمعنى التوسط التى لاتنطبق
على المسافة واما ثالثا فلان الزمان عندهم هو الماضى والمستقبل و
اما الحاضر فهو الآن الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما كالنقطة
المفروضة على الخط والحدود المشتركة بين المقادير لاتكون اجزاء
منها والا لكان تضعيفها تثليثا بل هى مغايرة لما هى حدود لها بالنوع
ومنها انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى فلا تماسه الا بجزء
غير منقسم والا لم تكن كرة حقيقية ثم اذا خرجناها على ذلك بحيث
ماسته بجميع اجزائها يكون جميع اجزاء كل منهما غير منقسم وهو المط
واجاب عنه الرئيس بان الكرة اذا ماست ذلك السطح فى نقطة فلا
تماسه فى نقطة اخرى الا بحركة منقسمة وهى ليست بمتصلة للأولى

والا

والا لانطبقت عليها ضرورة تعذر الاتصال بين الامرين الغير المنقسمين
الا بطريق الانطباق بالكلية فيكون بينهما حط وهكذا فى سائر النقط
التى بها التماس فلا تركب من النقط المتتالية وانت خبير بان ماذكره
انما ينفى كون جميع اجزاء الجسم هى الجواهر الفردة لاثبوت الجوهر الفرد
فيه فالاولى ان يقال انما ذكرتموه انما يدل على ثبوت النقطة فى الجسم
وهى لاتستلزم الجزء فان قلت ان النقطة عندهم نهاية الخط ولاحط
فيها فلا بد من ان يكون جوهرا قائما بنفسه وهو المط قلت لو سلم
ذلك فيجوز ان يكون النقطة فى الكرة نهاية للسطح قائمة به ومايقال
من انها نهاية الحط فانما هو فى ماعدا الكرة فتدبر واما ثالث الاجزاء
الغير المنقسمة متناهية فيدل عليه وجوه الاول ان الجسم لوكان
اجزاؤه غير متناهية لامتنع قطعه فى زمان متناه ضرورة واللازم
بط بالضرورة والملزوم مثله والثانى انه متناهى الحجم والمقدار
فيكون محصورا بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة فيه
لكن انحصار ما لايتناهى بين الحاصرين محال فلا يكون اجزاؤه الموجودة
فيه غير متناهية والثالث ان التاليف من الاجزاء الموجودة فى الجسم

لابد يقبل زيادة الجسم والا لكان جسم الواحد كجسم الاثنين وانه ضروري
البطلان فلو كانت غير متناهية لكان جسمه كذلك واللازم باطل لما
تقرر عندهم من تناهي الابعاد واعلم ان هذه الوجوه لا يتجه على النظام
القائل بانقسام اجزاء الجسم الى غير النهاية بالفعل وتحقيقه ان اجزاء
الجسم عنده على نحوين احدهما ما يقبل القسمة الفكية الخارجية
وينقسم بحسبها والثاني ما لا يقبل تلك القسمة بل ينقسم بالوهم
والفرض الى غير النهاية فما ذكر من القطع والمحصورية وافادة زيادة
الجسم انما هو من خواص الاجزاء الخارجية التي هي متناهية عنده دون
الاجزاء الوهمية والفرضية الغير المتناهية ولعل مراده بالطفرة وهي
ان يجاوز الجسم المتحرك بعض اجزاء المسافة دون بعض هو هذا فاندفع
ما يقال انها مكابرة محضة ولا حاجة اليها بل يكفيه ان يقول كما ان
المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان يشتمل على اجزاء
غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه
ولا يخفى ان اجزاء الزمان اذا كانت غير متناهية مثل اجزاء المسافة لا يتصور
قطعنا المسافة فيه ويعود الالزام فليتأمل في هذا المقام فانه من

مزالق

من الق الاقدام واما ادلة النفاة فوجوه ايضا منها ان الجوهر الفرد
على تقدير ثبوته متحيز وكل متحيز يمينه غير يساره ومنها انا اذا ركبنا
صحيفة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلناها بالشمس فان الوجه المضيء
منها غير المظلم ومنها انا اذا غرزنا حشبة في الارض قبل طلوع الشمس
من مشرقها فعند طلوعها يقع لها ظل طويل فلما ازداد الشمس ارتفاعا
ازداد الظل انقاصا ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار جزء فاما ان
لا ينقص شيء من الظل او ينقص والاول بط والا لجاز ان يكون كذلك
في الثاني والثالث فيفضي الى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع الشمس الى
غاية وانه ظاهر البطلان والثاني لا يخ اما ان يكون مقدار جزء ايضا
فيلزم تساوي اجزاء مسافة الظل لاجزاء ربع الفلك وهو بط بالضرورة
او انقص منه فيلزم الانقسام وهو المط واجاب عنها الامام في
الاربعين اجمالا بان هذه الوجوه تستلزم حصول انقسامات غير
متناهية بالفعل وهم لا يقولون به فلينذبروا ومنهم من قال ان
هذه الوجوه على تقدير تمامها انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن
نريد بالجزء ما لا ينقسم بالفك وقال شارح المقاصد في بحث الامر

الى ماذهب اليه ذومقراطيس من ان الجسم مركب من اجزاء صغار قابلة
للانقسام الى غير النهاية ولايذهب عليك انه لارجوع فيه اصلا
الى ذلك فان ماذكروه ان الجسم عندنا مركب من الاجزاء التى لاتتجزى
فكما وان كانت متجزئة بالفعل الى غير النهاية ومذهب ذى مقراطيس
انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام الى غير النهاية وبين الانقسام
بالوهم بالفعل الى غير النهاية وقبول ذلك الانقسام بون بعيد فتبصر
ثم قالت الفلاسفة لما بطل تركب الجسم من الجواهر الفردة وما فى
حكمها ثبت انه متصل واحد فى نفسه وقابل للانفصال كما نشاء
هذه فيما اذا صب ماء الجرة الى آنائين صغرين ففى الجسم جوهر متصل
فى نفسه وامر قابل للانفصال ثم انه غير ذلك الجوهر المتصل لانتفائه
عند طريان الانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول والتحقيق
ان الجسم لما كان متصلا فى نفسه فاذا طرأ عليه الانفصال بزول
تلك الجسمية ويحدث جسميتان اخريان فلو لم يكن فى الجسم امر باق
يقبل الاتصال تارة والانفصال اخرى والا لكان حدوث الجسمين
بعد الانفصال عن كتم العدم وانه بط بالضرورة وهو المعنى بالهيولى

وفيه

وفيه بحث اذ لانم بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة وماذكرتم
من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا عليه اجمالا واما الجواب على
سبيل التفصيل فقد ذكر فى المطولات ومن اراده فليرجع اليها ولو
سلم فلا يلزم من بطلان تركب الجسم منها كونه متصلا واحدا
لجواز ان يكون مركبا من اجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم فقط
او منقسمة بحسب الى غير النهاية فلا يثبت الهيولى ولا الصورة
وماذكره ابن سينا من ان تلك الاجزاء متفقة فى الحقيقة والطبيعة
كما اعترف به الذاهب الى تلك المقالة فيجوز على المتصلين منها
مايجوز على المنفصلين وبالعكس فتلك الاجزاء متشاركة اما فى
امتناع قبول الاتصال والانفصال او فى جواز قبولهما الكل الاول
بط فتعين الثانى وبه يحصل المط فكلام جدلى مبنى على تسليم
الخصم ولا يلتفت اليه فى امثال هذه المقامات لجواز ان يكون
كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للاخر فى الطبيعة وهذا وان كان
مستبعدا فى اجزاء الجسم الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل
فلابد لابطاله من دليل وذلك كالاجرام الفلكية عندهم فانها

يمتنع عليها الاتصال والانفصال بسبب اختلافها في هيولاها و
ان التحدث في الصورة الجسمية على انه لا يتم اصلا على ما ذهب اليه
بعض المتكلمين من اتفاق حقايق المتصلة والجواهر المنفصلة كما
اشرنا اليه فان قلت بل يتم عليه في الاجسام التي يتصل بعضها بالبعض
تارة وينفصل اخرى كالماء مثلا قلت مم اذ ليس ذلك باتصال عنده
حقيقة بل حسا ثم انهم قالوا لما ثبت تركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد بينا ان احديهما لا تنفك عن الاخرى وان كل حادث مسبوق
بمادة وجب ان يكون الهيولى قديمة بالشخص واما الصورة فان
كانت صورة للاجسام التي لا تقبل الكون والفساد فهي قديمة
بالشخص ايضا والا فبالنوع او بالجنس فكان العالم قديما عندهم
بهذا المعنى وعمدتهم فيه ان جميع ما يتوقف عليه تأثير الفاعل فيه
ان كان حاصلا في الازل لزم حصول الاثر فيه ايضا لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وان لم يكن حاصلا فيه كان بعضه حادثا
وينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل والجواب عن الاول منع تركب
الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نسلم ان كل حادث مسبوق

بالمادة

بالمادة فانه فرع الايجاب وقد ابطلناه وقد يجاب عن الثاني بعد
النقض بالحوادث اليومية باختيار الشق الاول ومنع بطلان
التخلف المذكور في المختار وقد يختار الشق الثاني ويلزم التسلسل في
تعلق الارادة لكونه من الامور الاعتبارية وقد يلتزم حدوث تعلقها
في وقت معين من غير احتياج الى سبب لما مر وقد يجوز استناده
الى نفس الارادة بناء على جواز التخلف في المختار كما مر وذهب الملبون
الى ان الاجسام كلها من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها
لوجوه الاول انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما يكون كذلك فهو حادث
اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الاعراض وهي حادثة لما انها لا تبقى
زمانين على انها لا تخلو عن الكون في الحيز فان كانت مسبوقة بكون
الاخر في ذلك الحيز فهي ساكنة والا فمتحركة وكل منهما حادث لاقتضاء
ماهيتهما المسبوقية بالغير والازلية تنافيها على ان جزئيات الحركة
حادثة ضرورة واتفاقا والمطلق لا يكون الا في ضمنها فيكون حادثة
ايضا واما الكبرى فلانها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث والثاني
انها لو كانت قديمة لزم احد الامرين اما قدم الكون الواحد او ثبوت

اكوان غير متناهية وكلاهما باطلان اما الملازمة فلانه لابد للجسم
من كون في حيز فان كان غير مسبوق بكون اخر فهو الامر الاول والا
يلزم الثاني واما بطلان اللازم اما الاول فبالضرورة واما الثاني
فبرهان التطبيق والثالث انا قد بينا انها افعال الفاعل المختار فتكون
حادثة اذ القديم لا يستند الى المختار الرابع ان الحوادث تقوم بها
والقديم لا يكون كذلك كما بين في موضعه واعلم ان هذه الوجوه كلها
مدخولة كما لا يخفى على من له دربة في الصناعة فالاولى عندي ان
يقال ان فاعليته تعالى اما ان يكون ازلية او حادثة بالنسبة الى
جميعها او تكون ازلية بالنسبة الى البعض وحادثة نظرا الى البعض
الاخر ويبطل الاول لزوم انتفاء الحوادث اليومية والضرورة شاهدة
بثبوتها كما يعترف به الخصم ويبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح فتعين
الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان الوجه تقديم هذا البحث على
مباحث الذات والصفات وكان المحقق قدمها عليه نظرا الى ما ربما
لتقدمها بالشرف قال للعلو بالسفل ربط لا بتعليل اذ قد يدور
مدار بل مضافان اقول هذا اشارة الى رد ما عليه المنجمون والصابئون

من ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث
الواقعة في عالمنا هذا ونمسكوا في ذلك بدوران الحوادث السفلية
والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مكان تلك
الكواكب من الاوضاع في البروج كما نشاهده في الفصول الاربعة و
تأثيرات الطوالع فعلى هذا ينبغي ان يجاب بمنع افادة الدوران العلية
سيما اذا دلت البراهين القطعية على خلافه ويمكن ان يكون ما ذكره
المحقق اشارة الى هذا على معنى انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران
وهو لا يفيد العلية سيما اذا وجد فيه التخلف كما في التوءمين فان
احدهما قد يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واما التفاوت
بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وانه لا يوجب التغير
في الاحكام باتفاق فيما بينكم الا ان الانسب ان يقول اذ قد يدور
دائر مكان المدار ولا يوجد للتر في وجه اصلا فالظاهر انه اراد ابطال
افادة الدوران علية المدار بتعاكس الحال فيه فانه قد يكون المدار
دائرا سيما في المضافين فيلزم مما ذكروه ان يكون كل منهما علة للاخر
وانه بط قطعا قال الله ارسل فينا بالهدى رسلا مصدقين

بآيات وتبيان اقول لما فرغ من مباحث الذات والصفات شرع فيما
يتعلق بالنبوات والنبي انسان مبعوث من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام
وكذا الرسول وقد يخص بمن له كتاب وشريعة فيكون اخص وردّ
بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يزيد عدد الرسل على عدد الكتب وليس
كذلك على ما ورد في الحديث فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض
احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عنه كيوشع ع م وردّه
المص بان اسماعيل كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا لشريعة
ابراهيم ع م كما نص به القاضي والظاهر ان المراد ان الرسول من كان له
احكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسماعيل شريعة ابراهيم ع م
انه لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لا ينافي اختصاصه باحكام اخر
غير متحققة في شريعته او توافق شرعه بشريعته في متعلقات
الاحكام وكمياتها وانه لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات واختصاصه
واراد بالآيات والتبيان المعجزات فانها من حيث انها علامة دالة
بطريق العادة على تصديق الله تعالى اياهم تسمى آيات ومن حيث
انها تبين وتوضح امر النبوة تسمى تبيانا وهي في الاصطلاح عبارة

من ان عدد الرسل عدد اصحاب الكتب وهو متفاوت وعدد اصحاب الكتب الاربعة وعدد الصحف المنزلة ولا تداخل بينهما فالمجموع

عن امر خارق للعادة يظهره الله تعالى بمجرد ارادته على يد مدعي النبوة
تصديقا له في دعواه فيجب ان يكون خارقا للعادة لا يمكن معارضة
اذ لا دلالة على الصدق لغيره وفعل الله تعالى اذ لا تصديق بما ليس
من قبله وفيه نظر وان يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق
له والظاهر ان الظهور على يد متبعيه كاف في صدقه والى هذا يشير
قول من قال ان كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر وان وافق
لدعواه والا لم يدل على صدقه وان لا يكون قبل الدعوى اذ لا بعقل
التصديق قبلها وفيه تأمل وقالت الفلاسفة لا يمكن ظهور
المعجزة على يد كل احد بل لا بد لاظهارها من استعداد المحل وتنقسم
الى ثلثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعل فكاحداث رياح و
زلازل وحرق وغرق واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب بلدان فاسدة
وانفجار الينابيع من الاحجار والاصابع ولا بعد في ذلك فان علاقة
النفس مع البدن ليست بالحلول والانطباع بل بالتدبير والتصرف
مع انها تؤثر فيه بتصوراتها وارادتها فيجوز ان يحصل لبعض
النفوس البشرية من القوة بحيث ينقاد له هيولى عالم العناصر

انقياد بدنه لنفسه على وجوه شتى وانحاء مختلفة فيتصرف فى ذلك
تصرفها فيه واما الترك فكالامساك عن الاكل والشرب برهة من
الزمان لايتعارف مثله وذلك لانجذاب نفسه من العلايق البدنية
والكدورات الطبيعية لصفائها فى اصل فطرتها الى عالم القدس فيشتغل
عن تحصيل المواد البدنية فلايحتاج الى البدن وقد يحصل قريب
من ذلك لبعض المتجردين لتصفيتهم البواطن عن الكدورات البشرية
بضرب من المجاهدة وانواع الرياضة وهذا كما نشاهد فى المرضى
فان نفوسهم لاشتغالها بمقاومة المرض وتحليل المواد الردية
يشتغل عن تحصيل المواد المحمودة فيمسك عن القوت بل هو اولى
فى المتوجه المنحرط فى سلك الملاء الاعلى لتحلل رطوبات المرض بسبب
الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج وتحقق السكوت البدنى فى
المتوجه بسبب ترك القوى افاعيلها عند متابعتها النفس بل
لما يوجد فيه من اللذات الروحانية لتحليه بالانوار القدسية
الربانية مايقوم مقام الغذا واليه اشار خاتم الانبيا لستكاحدكم
اَبيتُ ربى يطعمنى ويسقينى واما القول فكالاخبار عن المغيبات

الماضية

الماضية والاتية بحيث لايهتدى عقول العقلاء وفحول الاذكياء وقد
يشاهد الملائكة مصورة بصورة المحسوسات ويسمع كلامهم
وحيا من الله تعالى كما يشاهد النائم فى نومه اشخاصا يكلمونه بكلام
دال على معان متحققة فى الواقع فالنبى عندهم من اجتمع هذه الخواص
الثلاثة بها يمتاز عن الغير قال لحاجة الخلق فى حكم العقول الى
متمم وكذا فى علم اديان افول المنكرون للنبوة طوائف الاولى من
حكم باستحالتها لذاتها لان من القى الى النبى الوحى ان كان جسمانيا
وجب ان يراه كل من حضر حال الالقاء وان كان روحانيا استحال منه
القاء الوحى بطريق التكلم والجواب يجوز ان يكون جسمانيا ولايخلق
الله تعالى رؤيته على الحاضرين وان يكون روحانيا يصدر منه
الكلام وماذكر من ان سبب حدوث الصوت الذى هو جنس للكلام
قرع عنيف وقلع عنيف وهما لاينصوران فى الروحانيات فمم ولو
سلم فلم لايجوز ان يكون له سبب اخر لكونه واحدا بالنوع ويجوز
تعليل الواحد النوعى بالعلل المختلفة الثانية من قال بامكانها الا
انه حكم باستحالة التكليف الذى هو لازمها لان الفعل الذى يتعلق

التكليف به ان تعلق علم الله تعالى بوقوعه كان واجبا وان تعلق بعدمه
ممتنعا ولا قدرة على شئ من الواجب والممتنع فالتكليف به يكون تكليفا
بما لا يطاق وانه ممتنع والجواب بعد تسليم ان لتعلق العلم مدخلا
فى وجوب ذلك الشئ او امتناعه وسلب القدرة والاختيار عنه
ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الكلام فى الممتنع لذاته
الثالثة من قال بامتناع حوار فى العادة والمعجزات والآ لجاز انقلاب
الجبل ذهبا وماء البحر دهنا وتولد الشيوخ بلا اب وام الى غير ذلك
مما يجزم العقل بانتفاءها وعدم وقوعها والجواب ان الجزم بعدم
الوقوع لا ينافى امكانها فى انفسها كعدم الجسم المعين فى الخبر المعين
فانه يمكن بدله حصوله فيه مع الجزم به جزما مطابقا للواقع
الرابعة من منع دلالة المعجزات على الصدق لوجوه الاول انها يحتمل
ان تكون من فعل نفسه ويعجز عنها غيره لمخالفة نفسه لما عداه
من النفوس البشرية او لمزاج خاص لبدنه هو اقوى من امزجة اقرانه
فيقوى على فعل خاص يعجزه عنه غيره او لكونه فائقا فى السحر على ابناء
عصره بحيث لا يأتون بمثله او لاختصاصه بمعرفة طلسم اعنى تمزج

القوى

القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة فانها اسبابا
لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها
يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع
بينهما عرف ظهور اثار يعجز عن مثلها غيره او لخاصية فيه اذ لا شك
ان للبعض المركبات العنصرية خواص نستتبع اثارا عجيبة كالمغناطيس
الجاذب الحديد والكهربا للتبن والحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل
على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يخرج عن الاناء وكالحجر
الجالب للطرفا نه مشهور بين الاتراك فيجوز ان يكون ذلك الخارق
الذى ظهر على يده تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما
بتركيبه دون غيره الثانى انها يحتمل ان يكون مستندة الى بعض
الروحانيات او الى الاتصالات الكوكبية لكونه ممن احاط من علم
النجوم ما لا يحيط به غيره فاطلع على اتصال لا يقع مثله الا فى
ازمنة متطاولة ويستتبع امرا غريبا فاتخذه هو معجزا النفس الثالث
انها يحتمل ان تكون كرامة لا معجزة فلا يوجد له دلالة على الصدق
الرابع يجوز ان لا يقصد بها التصديق اذ لا غرض فى فعله تعالى

ولو سلم فلعل الغرض غيره الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه
صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله تعالى ولم يقبح ذلك عندكم
عقلا اذ لا يقبح منه شئ ولا سمعا والا لدار السادس يحتمل ان لا يكون
التحدي بالغا لمن هو قادر على المعارضة لنبوه عنه في بعض التوالي
والاقطار او يتركها من هو قادر عليها مواضعة مع المدعي لينال من
دولته حظا او افرا السابع لعلهم اسنها نوايه اولا فظنوا ان دعوته
تما لا يتم ولا يلتفت اليه وخافوه اخرا لشدة شوكته او اهتموا بما
يحتاجون اليه في معيشتهم فشغلهم ذلك عن معارضته الثامن
يحتمل انها قد عورضت ولم يظهر لمانع او ظهر ثم اخفاه اصحابه و
اتباعه وطمسوا اثاره بحيث انمحى بالكلية ومع بقاء هذه الاحتمالات
المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق اصلا والجواب اجمالا ان
الاحتمالات العقلية لا بنا في حصول العلم العادي كما مر واما الاجوبة
عنها على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات والطائفة الخامسة
من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهدها الا بالتواتر و
هو لا يفيد العلم لان شرطه استواء الطرفين والوسط ولا سبيل

الى العلم

الى العلم بوقوعه ورد بان تحقق المشروط في نفس الامر انما يتوقف على
وقوع شرط فيها لا على العلم بوقوعه فانا تحقق التواتر في نفس الامر
لتحقق شرط فيها بحصل العلم الضروري فينا وان لم نعلم وقوع شرطه
نعم قد يحصل العلم به بعد ذلك الطائفة السادسة من قال بامكان
البعثة ومنع وقوعها قالوا انا قد تتبعنا جميع الشرايع والاديان فوجدناها
مشتملة على ما لا توافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله تعالى
وذلك كاباحة ذبح الحيوانات وايجاب تحمل مشقة الجوع والعطش
في مدة مطاولة وايجاب زيارة بعض المواضع والوقوف في بعض
والسعي في بعض مع تماثلها الى غير ذلك والجواب بعد تسليم حكم
العقل بالحسن والقبح لعل هناك حكما ومصالح استأثر الله تعالى
بالعلم بها وحده على ان في التعبد بما لا تعلم النفس حكمته تطويعا
للنفس الابية وزيادة ابتلاء بها وكل منها لا يخلوا عن حكمة و
مصلحة السابعة من قال بامكان البعثة ونفى الاحتياج اليها لان
ما جاء به النبي اما ان يكون حسنا موافقا للعقل فيقبله العقل و
يفعله وان لم يكن نبي واما ان يكون قبيحا منافرا عنه فيتركه واذ جاء

النبى عليه السلام وما لا يحكم فيه العقل بحسن وقبح يفعل لتلك الحاجة
ويترك عند عدمها فلا حاجة الى النبى والجواب بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح ما اشار اليه المحقق من ان العقول قد تكون قاصرة
فى احكامهم الدينية والدنيوية فبرشدهم النبى اليها ويتم امورهم
فيها قال لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا امر المعاش لايثار وعدوان
اقول يعنى ان فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر بل لها فوائد
اخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد و
حفظ النظام عن الاختلال وتطرق الفساد على ما ينبغى ولذا ذهب
المعتزلة الى وجوبها على الله تع لكونها لطفا وصلاحا للعباد ووجوبها
الفلاسفة ايضا لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى العناية
الالهية ووافقهم جماعة من علماء ما وراء النهر وقالوا انها من
مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل ان لا توجد لتنزهه تعالى عن
السفه والعبث فتدبر قال محمد افضل الرسل الذى سمعوا تصديقه
من جمادات وذيبان اقول لما فرغ من اثبات النبوة عموما شرع فى
اثبات نبوة محمد عليه السلام خصوصا وبيان كونه افضل الانبياء

والرسل

والرسل اما الاول فهو انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة فى يده
وكل من كان كذلك فهو نبى اما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم
عليها واما اظهار المعجزة فانواع منها كلام الجمادات قال ابن عمر كنا مع
النبى عليه السلام فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبى عليه
السلام اين تريد قال انوجه الى اهلى ثم قال له هل لك من خير قال
وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد جل هذه الشجرة فدعى
بها رسول الله عليه السلام وهو على شط الوادى فاقبلت تخد
الارض خدا حتى قامت بين يدى رسول الله عليه السلام وشهدت
له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابى وقال انس كنا مع رسول
الله عليه السلام فاخذ كفا من الحصى فسبحن فى يده حتى سمعنا
التسبيح فى يده ثم صبهن فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم
فى ايدينا فاخذ واحد بعد واحد ولم يسبح وقال جعفر بن محمد الصادق
عن ابيه الباقر عن جابر رضى الله عنه انه قال مرض رسول الله
عليه السلام فاتاه جبرائيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك

العنب وقد سلم عليه الحجر وشهدت الشاة المسمومة بسمها في يوم
الخيبر ومنها كلام الحيوانات العجم روى ابو سعيد الخدري ان راعيا
يرعى غنما له فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب
والشاة واسترجعها فاقعى على ذنبه فقال للراعي اما تتقي الله تعالى
تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب
يتكلم بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك بأعجب من ذلك هذا
رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة الى
النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة
كلام السباع وروت ام سلمة ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء
فناداه مناد يا رسول الله فالتفت فاذا هو ظبية موثقة عند
اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك ان هذا
الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب
فارضعهما فارجع فقال افتفعلين ذلك فقالت ان لم افعل فعذبني
الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها
رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابي فقال يا رسول الله

الك

الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي
تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وقد شهدت الناقة
عنده ببرائة صاحبها عن السرقة بقولها والذي بعثك بالكرامة
يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه وقد اشتكت
اليه النوق عن اصحابها من قلة العلف واعلم ان كلمة من قوله من
جمادات وذئبان ان حملت على التبعيض فلا اشكال لكن العبارة تأبى
عنه فينبغي ان يراد بالتصديق ما يعم التصديق الحقيقي وما يجري
مجراه على سبيل التغليب والعموم في المجاز كما في الذئبان ثم ان دلائل
النبوة لا تنحصر على ما ذكر بل لها انواع وافراد اخر وذلك كالنور الذي
يظهر في جبين ابائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا
احدى يديه على عينيه والاخرى على السرة وكخاتم النبوة بين كتفيه
وكطول قامته عند التطويل ووساطته عند الوسط وكرؤيته
من خلفه كما يرى من قدامه وككونه مستجاب الدعوة وكخرور
الأوثان والأصنام سجدا اليه ولادته وكسقوط شرف قصور
الاكاسرة بعدها وكاظلال السحاب عليه حيثما مشى وكينبوع الماء

من بين اصابعه الى ان رويت جيشه ودوابهم وكشبع الخلق الكثير
من طعامه اليسير وكحنين الجذع فى مسجد المدينة حين انتقل عليه
السلام الى المنبر واما الثانى فسيذكر وجهه فى تفضيل النبى
على الولى قال وامره بين فى حالتيه لمن كانت له فى اعتبار الحال
عينان اقول اى شانه فى الرسالة بين لاهل البصائر حال النبوة
وقبلها فانه عليه السلام لم يقدم قط على امر قبيح والا لنقل اعداؤه
وكان فى غاية الفصاحة البلاغة حتى قال عليه السلام اوتيت
جوامع الكلم وكان فى نهاية الصبر والسماحة لما تحمل فى تبليغ الرسالة
من انواع المشاق من غير فتور فى عزيمة ثم انه لما استولى على الاعداء و
بلغ الرتبة العليا فى نفاد امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه
فكان فى غاية الشفقة على الامة والسماحة حتى خوطب بقوله تعالى
ولا تذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب عليهم بقوله تعالى و
لا تبسطها كل البسط وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان
قريشا عرضوا عليه الاموال والرياسة لم يلتفت اليهم اصلا وكان
مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء

وارباب

وارباب الرياسة فى غاية الترفع وقد اوتى من علوم الاولين والاخرين
كما يشهد به الزبر المؤلفة فى التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه
السلام حيث لم يحجم الابطال ولو لا بعثه بعصمة الله تعالى اياه
لامتنع ذلك منه وهذا المسلك فى اثبات نبوته مما اختاره الغزالى
فى كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ من اهل
الاعتزال ثم انه عليه السلام بعث فى قوم لا كتاب ولا حكمة لهم
بل كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فالقريش على وأد
البنات وعبادة الاوثان والفرس على عهر الامهات وتعظيم النيران
والترك على درء العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر
وتعظيم الجحر يا اليهود على صنعة التزوير وكتم الحق بالجحود
والنصارى على التثليث فى الفرد الصمد المعبود فضلل اراءهم وسفه
اخلاقهم وابطل مللهم وهدم دولهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا
وقلته اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم
والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك فى الافاق والاقطار
وصار كالشمس فى اربعة النهار ولا معنى للنبى ذلك وهذا المسلك

تما اختاره الرازى فى كتابه المسمى بالمطالب العالية قال اخباره
عن غيوب كالحكاية عن بلوى نصيب بعثمان بن عفان اقول
يعنى ان معجزات نبينا كثيرة منها اخباره عن المغيبات وذلك مثل
الحكاية عن بلوى اصابت بعثمان بن عفان رضى الله عنه ذكر
البخارى فى مناقبه ان حمادا روى عن ايوب عن ابى عثمان عن ابى
موسى ان النبى عليه السلام دخل حائطا وامرنى بحفظ باب الحائط
فجاء رجل يستاذن فقال ايذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم
جاء اخر يستاذن فقال ايذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء رجل
يستاذن فسكت هنيهة ثم قال ايذن له وبشره بالجنة على بلوى
ستصيبه فاذا عثمان بن عفان رضى الله عنه قال وما جرى بين
كسرى والصحابة من انفاق كنز وتخريب بلدان اقول ما جرى
عطف على بلوى فى البيت السابق او على الحكاية اى اخباره عن
الغيوب كالحكاية عما جرى او مثل ما جرى عن عدى انه قال قال
رسول الله عليه السلام لئن طالت بك حيوة لتفتحن كنوز كسرى
قلت كسرى ابن هرمز قال كسرى ابن هرمز ثم قال عدى كنت فيمن

افتح

افتتح كنوز كسرى ابن هرمز وعن ابى هريرة انه قال قال رسول الله
عليه السلام اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده فاذا هلك قيصر
فلا قيصر بعده والذى نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله
تعالى قال وغزوة البحر منهم مرتين وان تكون مع اوليهم نبت
ملحان اقول غزوة عطف على ما جرى وقوله وان تكون عطف
على غزوة فانهما معجزتان له عليه السلام قال انس دخل رسول
الله عليه السلام على نبت ملحان فانكاء 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 او مما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله
ان يجعلنى منهم قال انت من الاولين ولست من الاخرين قال انس
فتزوجت عبادة بن الصامت فركبت البحر مع بنت قرظة فلما
نقلت ركبت دابتها فوثبت بها فسقطت عنها فماتت قال وشقه
قمر او الكشف اذ سئلوا غداة معراجه عن حال ركبان اقول

شقه عطف على اخباره لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار
بالغيب وروى انس ان اهل مكة سئلوا رسول الله عليه السلام
ان يريهم اية فاراهم انشقاق القمر وقوله والكشف عطف على
الشق وذلك ان النبى عليه السلام لما اخبر بحديث الاسراء قال
ابو جهل يا معشر بنى كعب بن لوى هلموا فحدثهم النبى عليه السلام
بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضعه يده على راسه تعجبا
وانكارا ومنهم من سعى الى ابى بكر رضى الله عنه فقال ان كان قال
هذا ذلك فلقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك فقال انى لاصدقه
على ابعد من ذلك فسمى الصديق وارتد اخرون ممن امن به وقالوا
كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد فجلى الله بيت المقدس
فطفق ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد اصاب فيه
فقالوا اخبرنا عن عيرنا فاخبرهم بعدد اجمالها واحوالها واموالها
وقال يقدم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا
بشروق ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس
قد اشرقت وقال اخر هذه والله البعير قد افلت يقدمها جمل

اورق كما قال محمد عليه السلام ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر
مبين قال والرمى بالبدر بالحصباء اعينهم والرد فى احد
عين بن نعمان اقول الرمى معطوف على الكشف والبدر فى الاصل
اسم لماء كانت العرب يجتمع فيه سوقهم يوما فى السنة ثم قيل
للمواضع القريبة منه بدرا والحصباء رقاق الحصى والرمل وذلك
ان ابا جهل لما خرج بجميع اهل مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول و
اصحابه قال رسول الله عليه السلام هذه قريش قد جاءت بخيلائها
وفخرها يكذبون رسول الله اللهم انى اسئلك ما وعدتنى فاتاه جبريل
عليه السلام فقال خذ بقبضة من تراب فارمهم فقال لما التقى
الجمعان لعلى بن ابى طالب اعطنى قبضة من حصباء الوادى فرمى
بها فى وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه
فانهزموا فاردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله
تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله والرد عطف على
الرمى فهو معجزة اخرى للنبى عليه السلام قال وكم رووا باسانيد
مصححة امثال ما قد روى عنه الصحيحان اقول يعنى ان الاحاديث

المروية باسانيد صحيحة فى شان المعجزة كثيرة كما ذكر فى صحيحى البخارى و
مسلم وغيرهما من الدبر المؤلفة فى الاحاديث فمن اراد ها فليرجع اليها
قال دلالة الصدق بين الكل مشترك تواترت مثل معنى شعر
حسان اقول يعنى ان كل واحد من هذه المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر
الا ان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريب كشعر حسان وشجاعة
على وجود حاتم فيجوز بها اثبات نبوة عليه السلام قال واعظم الاى
فرأن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف الأذهان اقول ينبغى
للمتدين بدين الاسلام ان يتكلم فى شان كلام الله تعالى العلام اذ
هو العمدة العظمى فى هذا المقام فلنتكلم فى اعجازه وجهته ودفع ما
يورد عليه من الأوهام اما الأول فهو انه عليه السلام افحم به
من قصد معارضته من العرب العرباء وابكم به من تصدى بخديه من
مصاقع الخطباء فلم يات بما يوازنه او يدانيه واحد من فصحائهم
ولم ينهض لمقدار اقصر سورة منه ناهض من بلغائهم مع انهم كانوا
اكثر من حصى البطحاء واوفر من رمال الدهناء واشتهارهم فى الافراط فى
العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات ودفاع الخطط

على الاخر

على الاحساب وركوبهم على كل صعب وذلول فى مثل هذا الباب حتى
اثروا المقارعة على المعارضة وما ذلك الا لعلمهم بان الشمس لا يرى
حيثما ارتفع الشمس من الافاق واشرقت الأرض بنورها كالاشراق
واما الثانى فالجمهور على ان وجه اعجازه هو اشتماله على الطبقة
العليا من البلاغة والبراعة لما ان فصحاء العرب انما يتعجبون من
حسن نظمه وبلاغته حتى يرفعون رؤسهم عند سماع قوله وقيل
يا ارض ابلعى ماءك وقيل اعجازه بنظمه الغريب اعنى ترتيب كلماته وضم
بعضها الى بعض وانه مخالف لما عليه نظم العرب فى المطالع والمقاطع
والفواصل وقد عجزوا عنه وقيل لاشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والاتية وقيل بل لاحتوائه على دقايق العلوم والارشاد
الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية
وقيل لسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل بالضرورة وردّ
بعد ما سبق بان حماقات مسيلمة الكذاب على ذلك النظم منها الفيل
ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل والاخبار عن المغيبات لا يوجد
الا فى قليل من الأيات فيلزم ان لا يكون غيرها معجزا وهو باطل

بالاجماع على انه يوجد فى سائر الكتب السماوية بل فى الاحاديث النبوية
وليست بمعجزة اتفاقا وقد يشتمل كلام الحكماء على العلوم والحكم
والمصالح وكلام البلغاء وغيرهم قد يسلم عن الاختلاف والتناقض
ولو كان الاعجاز بالضرورة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل فى البلاغة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ فى خرق العادة واما الثالث فهو ان اعجاز القرآن قد اشتهر فى
جميع الاعصار والامصار وصار كالشمس فى رابعة النهار فالتحق
بالضروريات من الاحكام فما يورد عليه من الشكوك والاوهام لا
يستحق الجواب والكلام الا انى اورد لذلك بعضا مما هو اقوى منها
فى هذا المقام دفعا لما يتطرق اليك من الدغدغة فى اعجاز الكلام
وهو ان الوجوه المذكورة فيما تقدم لا يصلح شئ منها ان يكون حجة
للاعجاز اما ما عدا البلاغة والفصاحة فلما مر واما البلاغة والفصاحة
فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة من قصائد الشعراء وافصح خطبة من
خطب العرب العرباء وقسناها الى اقصر سورة منه لم نجد الفرق
بينهما بينا بل ربما يتحقق فى غيرها من الخواص والمزايا ما لم يوجد

فيها والمعجزة لابد ان ترقى على غيرها بحيث لا يحوم حوله شائبة شك
وانكار كيف وقد انكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن
مع كونها من اشهر سورها والاصحاب تردد وا فيما اتى واحد لم يشتهر
بالعدالة ولم يضعوا ذلك فى المصحف بدون الشاهد او اليمين على
انه قد يشتمل على اسباب تخل بالفصاحة والبلاغة كتنافر الحروف
فى لم اعهد وسبحه فانه يؤدى الى الثقل على اللسان المخل بالفصاحة
ومخالفة القياس وضعف التاليف فى قوله تعالى ان هذان
لساحران وقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون
وقوله تعالى لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما
انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين حتى قال عثمان بن عفان
حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم
وكالتكرار والتطويل بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وقوله تعالى
تلك عشرة كاملة الى غير ذلك والجواب ان التفاوت فيما بين
القرآن وغيره بين لمن كان له ذوق سليم او كسبى بتتبع علم المعانى
والبيان فلا يضرنا خفاؤه على القاصرين فى ذلك وكفاك ما قال

وليد بن مغيرة وهو الذى يتوقع الناس منه المعارضة بعد المجادلة
والنزاع انى قد عرضت هذا الكلام على خطب الخطبا وشعر الشعراء
فلم اجده فيها وتقدير صحة النقل عن ابن مسعود ان الفاتحة و
المعوذتين ليستا من القرآن لعله اراد انه اذا قصد به الاستعاذة
والتحمد شكر النعم من غير قصد القرآن وكذا ترد الصحابة على تقدير
صحته انما هو فيما دون السورة كالآية والايتين والمعجز انما هو السورة
ومقدارها اخذا من قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله على ان المختار عند البعض ان ذلك فيما اذا كانت
السورة من الطوال واما اذا كانت من الأواسط والقصار فالمتحدى
به انما هو عشرة منها واما التنافر فى مثل لم اعهد فليس قويا حتى
يخرج عن حد الاعجاز ويخل بالفصاحة واما قوله ان هذان
لساحران فقد قال ابو عمرو انه غلط من الكاتب والصواب ان
هذين وقيل بل هو وارد على لغة بعض العرب فان ابقاء الف التثنية
والأسماء الستة فى الأحوال كلها لغة بعضهم من ذلك قوله انا بابا
وابا اباها قد بلغا فى المجد غايتاه واما الصابئون فمبتداء قد حذف

خبره

خبره وهو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة ان الذين امنوا
ولا محل لها من الاعراب وفائدة التقديم التنبيه على انهم مع كونهم بين
المذكورين ضلالا واشدهم غيا يتاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل
الصالح فما ظنك بغيرهم واما المقيمين فمنصوب على المدح ولا لحن
فيه اصلا ومعنى قول عثمان ان فيه لحنا انه فى خط المصحف وكتابته
كما يؤذن به مورده واما حديث التكرار والتطويل بلا فائدة فكاذب
قطعا اذ له فوائد جمة لا يخفى على ذى خبرة باساليب الكلام ومقتضيات
المقام ثم انهم قالوا ان فيه كذا من وجوه كثيرة الأول انه قد ذكر
فيه انه عربى مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية كالاستبرق
والسجيل والقسطاس والمقاليد ورد بانه من توافق اللغتين ولو
سلم فالمعنى انه عربى النظم والاسلوب او الكل عربى على سبيل التغليب
والثانى ان فيه شعرا من كل بحر من بحور العرب وقد قال وما علمناه
الشعر وما ينبغى له ورد بان ما ذكر فيه ليس بوزن بل انما يصير اليه
بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان الوارد فيه ليس بسالم البتة
بل هو مغير بالعلل الداخلة على الضروب والأعاريض وسائر اجزاء

البيت فمسلم لكنه لايخرجه عن كونه بيتا وشعرا كيف وكثير من اشعار
العرب وغيرهم كذلك وان اريد انه متغير بغير ما ذكر مما لم يتعارف
لدى ارباب العروض لايرى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فانه من الطويل لكنه مشطور وهو لايخرجه عن كونه بيتا
وشعرا وان قل وقوعه فيه وقوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون فانه من الرمل لكنه مع الوقف مقصور و
بدونه مكفوف وكل منهما لايخرجه عن كونه بيتا وشعرا ايضا وهو
ظاهر لمن تدرب فى علم العروض واشعار العرب الموثوق بهم وكذا قوله
تعالى واملى لهم ان كيدى متين فانه متقارب مشطور الى غير ذلك
واما ما روى عن الخليل من انه لابعد للمشطور من الشعر فهو على تقدير
صحته وعمومه لايقدح فيما دخل عليه غيره وانه كثير كما لايخفى على
من تأمل فى كتابه المجيد وقد يجاب بان مجرد كون اللفظ على هذه
الأوزان لايكفى فى كونه شعرا بل لابد من تعمد الوزن بل التقفية ايضا
وتحقيقه ان الشعر هو الكلام الموزون يصنع للوزن وانه لايصدق
على شئ مما ذكر لان ما يصدر عنه تعالى ان خلا عن الغرض والحكمة

والمصلحة فالامر ظاهر والا فالمصلحة فيه هو ارشاد العباد الى الاحكام
الدينية او الدنيوية لا الوزن وان كان صادرا عنه باراداته واختياره
وهذا معنى كونه اتفاقيا صادرا عنه بلا قصد فاندفع ما يتوهم
من ان الوزن من الامور الممكنة التى يستند الى قادر المختار فكيف
نقع اتفاقا بلا قصد اليه هذا وقد يقال بعد تسليم ما سبق ان
التغليب باب واسع فيجوز ان يكون تلك الأية واردة على سبيل
التغليب ونحن نقول معنى الأية وما علمنا محمدا بتعليم القرآن الشعر
وما هو بشعر والاحتياج الى التغليب انما يكون اذا اريد بالقرآن ما
يشمل الكل والبعض وجعلت تلك القضية كلية واما اذا كان مجملة
اريد به المجموع فلا نسلم على ان سياق الأية ناب عن التغليب ولا
يساعد ايضا لما قلناه وكذا سبب نزولها كما لايخفى على من نظر فيها
ووقف على سبب نزولها فالظاهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف
من مقدمات خيالية كاذبة كما يشعر به سياق الأية فانه قرآن
مبين وكتاب كريم يوعظ به الجن والأنس وذكر سماوى يقرء فى
المحاريب ويتلى فى المتعبدات وينال بتلاوته والعمل بما فيه السعادة

الدارين فكم بينه وبين الشعر الذى من همزات الشياطين ولم يقصد به
التحقيق بل التخييل الجارى مجرى التصديق وشتان ما بين المرادين
فلا ينبغى صدوره عن الصادق المصدوق المأمور بالدعوة الى
سبيل الرحمن بالجدل والخطابة وزرايع البرهان قال الله تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن
والثالث ان فيه قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا ونحن نجد فيه من الاختلاف المسموع من القراء ما لا يعد
ولا يحصى وبه ظهر ان جهة الاعجاز ليس هو سلامته عن الاختلاف
ورد بان المراد بذلك هو التفاوت فى مراتب البلاغة بحيث يكون
بعضه قاصرا عن مرتبة البلاغة وبعضه بالغا اليها الرابع انه اخبر
بانه لئن اجتمعت الانس والجن لا ياتون بمثله اقصر سورة منه
مع انه قد حكى فيه عن موسى ع م احدى عشر اية اعنى قوله تعالى
رب اشرح لى صدرى الى قوله انك كنت بنا بصيرا وقد اعترف موسى
عليه السلام بان هرونا افصح منه لسانا ورد بان المحكى لا يلزم ان
يكون على هذا النظم وقد اختار بعضهم ان المتحدى به سورة من الطول

وعشر

وعشر من الاوساط والقصار كما مر الخامس انه قد ذكر فيه انه لا يسئل
عن ذنبه انس ولا جان مع قوله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين عما
كانوا يعملون فانهما منا قضان فلا يجتمعان على الصدق ورد بمنع
تحقق الشرائط التناقض فيهما والسادس انه قد ذكر فيه قوله
تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والجواب
ان المراد قدرنا اجزائكم المادية ثم الصورية ثم قلنا لادم اسجدوا
ويجوز ان يكون الخطاب لادم والجمع للتعظيم والتعبير عنه بالاسم
الظاهر فيما بعد سلوكا الى طريق الالتفات الذى هو فن من البلاغة
اولنا باعتبار ان خلق اصلنا هو خلق لنا فى الجملة فتدبر ثم ان
المولى المؤلف لقد اصاب فى المدلول اعنى قوله واعظم الاى قرآن
لكنه اخطأ فى الدليل اعنى قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه
معجزا كما مر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه هو انه
بعد نوازل اعجازه بوقوعه فى الطبقة العليا من البلاغة والبراعة
يشتمل على الاخبار عن المغيبات الواقعة وعلى المعارف الالهية و
الاسرار النبوة ومكارم الاخلاق السنية ومحاسن الافعال المرضية

والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية مع بقائها على مر الدهور
والاعصار بحيث شاهده الناس في جميع الاقطار والامصار ويمكن
ان يكون ماذكره المحقق اشارة الى هذا فان معجز كل الناس انما يتصور
فيما بقي وهم يشاهدون ولك ان تقول ان المعجز سورة منه مما يدل
على الاعظمية ايضا فتدبر قال معراجه واقع يقظة في بدن
بآية ومشاهير ووجدان اقول اختلف في معراج النبي انه كان
في اليقظة في ام المنام فعن عايشة رضي الله عنها انها قالت والله
ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية انما عرج
بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها والاكثرون انه في اليقظة
بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب ثم الى السماء بالاحاديث
المشهورة ثم الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد و
هذا معنى قوله بآية ومشاهير ووجدان قال وقوعه كان تكرارا
وقد رفعوا به تعارض ما دل الحديثان اقول دل حديث ابن
صعصعة على انه كان في الحطيم وحديث ابي ذر على انه كان من بيته
فجمعهما بعضهم بانه قد تكرر والاول في المنام كما ينبئ عنه اول حديث

ابن صعصعة والثاني في اليقظة كما يدل عليه حديث ابي ذر ومنهم
من قال بتكرير وقوعه مرة من مكة الى السماء كما في حديث ابن صعصعة
ومرة منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في
القرآن وظاهر لفظ المصنف يساعد لهذا قال ودينه ناصح الأديان
اجمعها ولم يكن نسخها جهلا لديان اقول هذا رد لما عليه اليهود
من انكار نبوة محمد عليه السلام واثبات شريعة موسى الى يوم القيمة
وقوله ولم يكن نسخها اشارة الى رد ما تمسكوا به في ذلك وهو ان
ثبوت نبوته يستلزم انتفاء بعض الشرايع من قبله وانتباطه والا
يلزم الجهل على الشارع او البداء فيما شرع به وكلاهما محالان عليه
تعالى وذلك لان حكمه يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو
فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن رأى رفعها
اولا ثم اهملها ثانيا لا لسبب فيلزم البداء وتحقيق ما ذكره المحقق
في رده ان تكليفه تع ينقسم الى تكويني والزامي فكما ان الاول يتبدل
بحسب تبدل المتعلقات في الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح
لا يحصى وذلك كما في النطفة فانه يتعلق به اولا ثم يتبدل الى العلقة

ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق اخر فتبارك الله
احسن الخالقين وكما ان كل مرتبة ناسخة للأول ولا بسة للاخرى
الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذا الثانى يتبدل
بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والأفعال فى الاوقات
المختلفة او لحكم ومصالح من شرع الى ان يبلغ غايته وهى
دين الأسلام ولا جهل فيه للحكيم الديان بل للمتدين بما سوى ذلك
من الأديان قال وربما نص لكن ماروا حسدا بنسخ توراته
موسى بن عمران اقول هذا لجواب عما يتوهم من ان دين موسى عليه
السلام لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب
بان التعصب ينسخ الأديان لا يجب على الأنبياء اذ ربما يفضى
ذلك الى قلق واضطراب فى عقائد الأمم او يكتفى فى ذلك بدلالة
الحال كما فى مواعدة موسى ثلثين ليلة اولا ثم امره باتمامها بعشر
بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص من ابن عمران لكنهم يخفون ذلك
حسدا من عند انفسهم كما اشار اليه المحقق قال الانبياء بريئون
اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلا ذا اقول ذهبت

الازارقة

الازارقة من الخوارج الى جواز صدور الذنب عن الانبياء فلزمهم تجويز
الكفر عليهم بناء على ان كل ذنب كفر عندهم بل قالوا بجواز بعثة نبى و
ان علم الله كفره بعد البعثة وقالت الشيعة يجوز اظهار الكفر عند
خوف الهلاك ورده صاحب المواقف بانه يفضى الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذا ولى الاوقات بذلك وقت الدعوة وتبعه الشارح الفاضل
قائلا وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
فى زمن نمرود وفرعون لشدة خوف الهلاك فيه وانت خبير بان ما
ذكروه انما يفضى الى جواز اخفاء الدعوة بالكلية لا وجوبه ووقوعه
فلا تنافيه وقوعها عن موسى وابراهيم عليهما السلام عند شدة
الخوف واما صدور الكذب عنهم فى دعوى النبوة وما يتعلق بها
من التبليغ والأرشاد الى المصالح والاحكام الدينية فالاكثرون على
امتناعه مطلقا والا لورد نقضا على دلالة المعجزات وجوزه القاضى
ابو بكر فيما اذا كان على سبيل السهو والنسيان فان المعجزات انما تدل
على صدقه فيما هو متذكر له واما ما يقع منه سهوا ونسيانا فلا
دلالة لها على صدقه فيه اصلا فلا نقص به قطعا واراد بالفسق

غير ما سبق وما سيأتي من الصغائر لما اشتهر فيما بينهم وهو الخروج
عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة والا لكان ذكرها فيما بعد تكرارا
وذهب اكثر المعتزلة الى جواز صدور ذلك مطلقا ووافقهم منا امام
الحرمين وقال الجبائي منهم انما يجوز صدور الصغائر عنهم اذا كان
على سبيل السهو والخطاء في التأويل وقال اكثر الاصحاب على سبيل
السهو والنسيان فقط اذا تمهدت هذا عندك عرفت ان الاولى
حذف قيد الاتفاق من البين بل ترك قيد الاعلان ايضا لايهامه
بجواز صدور الفسق عنهم اذا كان بطريق الاخفاء وكان المحقق لم
يعتد بالمخالف في عدم جواز الكفر عليهم وجعل قيد الاعلان متعلقا
به ايضا رد الما ذهب اليه الشيعة من جواز الكفر عليهم بالاعلان
تقية فتدبر قال وعن كبائر عمدا عند اكثرنا وحشة مثل
تطفيف باوزان اقول ذهب الحشوية الى صدور الكبائر عن
الانبياء عمدا ومنعه الجمهور من المحققين ثم اختلفوا فذهب
الاشاعرة الى ان ذلك مستفاد من الشرع اذ لا دلالة للمعجزات
عليه وقالت المعتزلة صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط

هيبتهم

هيبتهم عن القلوب وانحطاطهم رتبة في اعين الناس وذلك يؤدي
الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لاوامره ويلزم منه فسادات
لا يخفى فيجب على الله زجرهم عنها اصلاحا لعباده واما صدورها
عنهم على سبيل السهو والنسيان فالاكثرون على جوازه والمختار
امتناعه ايضا وقد اتفقوا على امتناع صدور ما يدل على الخسة
ودناءة الهمة عنهم سواء كانت عمدا او على سبيل السهو والنسيان
كسرقة لقمة اوحبة او تطفيف اي نقص بالمكاييل والاوزان
هذا فيما بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله والجمهور من
اصحابنا على انه لا يمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة اذ لا دلالة
للمعجزات على انتفائها عنهم قبله ولا سمع ايضا يدل عليه وذهب
اكثر المعتزلة الى امتناعها عنهم ايضا لادائها الى النفرة الموجبة
لفوات مصلحة البعثة ومنهم من قال بامتناع ما ينفر الطباع عنهم
سواء كان صادرا عنهم او عن اصولهم وقالت الروافض لا يجوز
على الانبياء ذنب اصلا سواء كان كبيرة او صغيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطاء في التأويل بعد الوحي وقبله ايضا لنا قوله تع حكاية

عن ابليس على سبيل التصديق لأغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين مع قوله تع ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا من المؤمنين فانه يدل على ان بعضا من العباد لم يغوهم
ابليس عليه اللعنة ولم يتبعوه قط وهم الأنبياء والا لكان غيرهم
افضل عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وانه بط
بالاجماع ثم ان صدور ما عدا صغائر الحسة على سبيل السهو
والنسيان مما لا ينكر اجماعا فيكون خارجا وبقيت الآيات سوى
ذلك على العموم فان قلت لا يعد المرء من الذين اغواهم ابليس و
اتبعوه بمجرد ارتكاب كبيرة على سبيل السهو او صغيرة وان كان
بطريق العمد ولو سلم فالازم من ذلك عصمة بعضهم والكلام
في الكل قلنا صدور الذنب عنهم انما هو بوسوسة واضلاله ولا
معنى للاغواء والاتباع سوى ذلك واذا ثبت عصمة بعضهم ففيه
عصمة البعض الآخر لعدم القائل بالفصل قال يؤل القصص
الحاكي لذنبهم بانه قبل وحي او بنسيان اقول لما احتج الخصم
على ما ذهب اليه بقصص الأنبياء التي نقلت في القرآن والاحاديث

والاخبار

اي مستفيضا كبائر عن الانبياء على العموم
كانت عمدا او سهوا او كذا الصغائر

والاخبار فانها تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة اتفاقا المحقق
الى الجواب اجمالا بان ما نقل منها بطريق التواتر ولم يكن له محمل اخر
يحمل على انه كان قبل البعثة او من الصغائر الصادرة عنهم بطريق
السهو والنسيان فان قيل كيف يكون الصغيرة الصادرة على
هذا الوجه ظلما ويستغفر عليها اجيب بان ذلك لعظمه منهم
او لقصدهم بذلك هضم انفسهم ومن اراد الوقوف على الجواب
التفصيلي فليرجع الى المطولات او الكتب المؤلفة لدفع المطاعن
عن الأنبياء قال وللنبيين رجحان على ملك تعليم عام وتكريم
يدل لان اقول ذكر في المواقف انه لا نزاع في ان الأنبياء افضل من
الملائكة السفلية الأرضية وانما النزاع في الملائكة العلوية
السماوية فقال اكثر الأصحابنا الأنبياء افضل منهم ايضا وعليه
الشيعة واكثر الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي
ابو بكر منا الملائكة افضل منهم وعليه الفلاسفة لنا وجوه الأول
انهم امروا بالسجود لادم سجود تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول
ابليس ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه والذي يقضيه

العقل والحكمة هو الامر بتعظيم المفضول للأفضل لا عكسه ويرد
عليه انه انما يدل على كونه افضل منهم فى وجه فى وقت والمدعى
كونه افضل منهم مطلقا فى كل الاوقات والثانى ما اشار اليه المحقق
اولا وهو ان الله تعالى علم ادم عليه السلام من الأسماء ما لا يعلمها
الملائكة والعالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اوتوا العلم
درجات وقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
ويرد عليه ان فيهم من هو عالم بجميع الشرايع النبوة لكونه واسطة
فيما بين الله تعالى وانبيائه بل بشرايع الملكوت وتكاليفهم ايضا
فلا يعارضه علم ادم ع م بالأسماء فى وقت السؤال كيف وقد
علموا ذلك ايضا فيما بعد فان قلت فهو معلم والملائكة متعلمون
والمعلم افضل من المتعلم قلت لا نزاع فى انه افضل منهم من هذا
الوجه وانما النزاع فى الافضلية من كل الوجوه والثالث ما
اشار اليه ثانيا وهو قوله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم فان التكريم
المطلق لواحد من الأجناس يدل على افضليته من غيره فان
قلت التكريم لا يوجب التفضل سيما مع قوله تع وفضلناهم

على كثير

على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضل على القليل
الذى هو الملك اجماعا على انه قد وصفهم فى كلامه ايضا بانهم
عباد مكرمون قلت صيغة التفعيل للتكثير والمبالغة فالمعنى
كرمنا بنى ادم زيادة تكريم وفضلناهم على كثير ممن خلقنا زيادة
تفضيل فهم منه افضليتهم على قليل من مخلوقاته وهو الملائكة
الكرام فى الجملة فان قلت الأية انما يدل على ان جنس البشر افضل
من جنس الملائكة فيفهم منها كون جميع افراد ذلك افضل من
افراد هذا والمدعى كون الأنبياء افضل منهم فقط قلت مر اى قد
خرج منها غير الأنبياء من افراد البشر للأدلة الدالة على ان خواص
الملك افضل منهم فبقيت معمولة فيمن عداهم من الأنبياء فليتدبر
الرابع ان البشر عوايق عن العبادات من الشهوة والغضب والحرص
والوهم والخيال وحاجاته الشاغلة لا وقائه ولا شئ من ذلك
يوجد فى الملائكة فالعبادة معها يكون ادخل فى الأخلاص واشق
فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله عليه الصلوة والسلام
افضل الأعمال احمزها ورد بأن المعنى ما كان فيه زيادة مشقة

من الأعمال الصادرة عن واحد فانه افضل من الصادرة عن ذلك
من غير مشقة زائدة اذ لا دليل على العموم في الاشخاص فضلا عن
الأجناس وكيف لا والعموم يقتضي ان يكون العوام افضل من
الأنبياء والملائكة ايضا اذ لا شك ان تلك الصفات العائقة تزيد
منهم فيكون عباداتهم افضل وثوابهم اكثر ولو سلم ذلك في الاشخاص
ولا نسلم في الاجناس كيف وتلك الصفات هي الحجب القوية عن
تجلي انوار الله تع والعبادات انما هي وسائل الى نقض اثارها وقمع
دواعيها ليتوصل الى الاقتباس من الأنوار الربانية على ما اشار اليه
الخليل صلوات الله عليه ارني كيف تحيي الموتى الآية وتحقيقه
ان الانسان جامع بين ما للملك من العقل الذي لا شهوة له وبين
ما للبهيمة من الطبيعة الحيوانية التي لها شهوة وغضب وغير ذلك
فمن غلب عليها طبيعة الحيوانية واستولى اثارها فاولئك كالانعام
بل هم اضل سبيلا لتضييعهم بالكلية ما يقتضيه العقل من العلوم
والحكم والقوة العقلية ح بمنزلة الميت لا اثر لها ولهذا قد عبر
عنهم الخليل بالموتى ومن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت

منقادة لها متى شاءت بضرب من المجاهدة وانواع العبادات او
لصفاء في جوهره فاولئك هم الذين يحيون بحيوة الله ومشاهدة
جماله وجلاله ثم ان مقتضى هذا التركيب ان لا تنمحي تلك الصفات
بالكلية بل يبقى لها اثر في الجملة على ما اشار عم بقوله انه امر الخليل
بذبح تلك الطيور وابقاء رأسها عنده ولعل الله ايضا يشير
اليه بقوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ اي ضع على كل عنصر من
العناصر الأربعة التي هي اركان البدن شيئا منها ولهذا قال عليه
السلام انه ليغان على قلبي واني استغفر الله في اليوم والليلة
سبعين مرة ولما كان تجرد الملائكة عنها بحسب فطرتهم
لم يتصور هناك حجاب مانعا اصلا فيستغرقون دائما في الأنوار
الربانية ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون ومن ههنا ظهر
فساد ما قيل ان من غلب طبيعة عقله وهو شر من البهايم وذلك
يقتضي ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة واحتج
المخالف بوجوه منها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقتضي ان يكون الملائكة

افضل من المسيح لغة وعرفا فكذا من غيره اذ لا قائل بالفصل والجواب

ما حققه الامام في الاربعين من ان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة

هو كثرة الثواب وهي لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون

العبد بنهاية التواضع لله تعالى لا يلايم صيرورته مستنكفا من

عبودية الله تعالى بل ينافضها وينافيها فامتنع ان يكون المراد من

الآية هذا المعنى واما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة

الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا

من المسيح احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوا بهذا القدر من

العبودية الى الالوهية فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب

هذه القدرة عن عبودية ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه

في القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارض كما

لا يخفى فالآية انما تدل على ان الملك افضل من البشر في الشدة والقوة

والقدرة والبطش والكلام انما هو في الافضلية بمعنى كثرة الثواب

وقد يقال الداعي الى تسمية هؤلاء المسيح الها انما هو حصوله من غير

اب وهذا المعنى اقوى في الملك لحصوله بلا اب وامّا ايضا مع انهم

لا يستنكفون

لا يستنكفون عن عبوديته اليه فضلا عن عيسى ع م وبذلك ظهر

بطلان استدلالهم عن ذلك بان الملائكة قوية على تغيير الاجسام

وتقليب الاجرام لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون نقل

الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض وينزل بتصريفاتها

والزلزال يتكون بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها كما نطق به

الكتاب الكريم والقرآن العظيم حيث قال فالمقسمات امرا والمدبرات

امرا وكذا استدلالهم بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن

عبادته ووجه الاستدلال ان الله تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة

عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها فلو كان البشر

افضل منها لما تم هذه الاحتجاج فان السلاطين اذا اراد وا تقرير وجوب

طاعتهم على رعيتهم يقولون الملوك لا يستكبرون عن طاعتي

فكيف هؤلاء المساكين واما استدلالهم بالعندية فضعيف ايضا

لورود مثل ذلك في حق البشر قال الله تعالى في مقعد صدق عند

مليك مقتدر وقال عليه السلام حكاية عنه انا عند المنكسرة

قلوبهم بل هو اقوى كما لا يخفى ومنها ان من الملائكة من هو رسول الله

الى الأنبياء والرسول افضل من امته ورد بان السلطان قد يرسل
واحد الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما عليهم فذلك
الشخص يكون افضل منهم واما اذا ارسل شخصا واحدا الى واحد
للاعلام كما اذا ارسل واحد من عبيده الى وزيره فالظاهر ان المرسل اليه
اجل منه قدرا واعلى مرتبة والرسول كواحد من خدامه ومنها قوله
تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن
وقال صوابا فان المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمته على
وجه ابلغ ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم
في حضرته اقوى في الانباء عن عظمته وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم
في مثل هذا المقام اولى وقد مر ما يمكن التفصي عن مثله فتذكر ثم الانصاف
ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة في الملائكة
واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله فعلمها عند الله لا طريق لنا
الى الجزم بها فليتدبر قال وللولي كرامات كما نقلت عن آصف و
ابي الدرداء وسلمان اقول ذهب الجمهور منا وابو الحسين البصري
من المعتزلة الى ثبوت الكرامات للأولياء وانكرها اكثر المعتزلة ووافقهم

الأستاذ

الأستاذ والحليمي منا لنا قصة اصحاب الكهف ومريم وابي الدرداء
وسلمان ورؤية عمر رضي الله تعالى عنه على المنبر جيشه بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل الجبل وتسمع سارية ذلك وهذا معنى قوله
وصد سارية الفاروق عن جبل والبعد بينهما في القدر شهران
واجيب المخالف بانها لا تتميز عن المعجزة فينسد باب اثبات النبوة واما
القصص المذكورة فبعضها ارهاص لنبي بعدها وبعضها معجزة
لنبي معها او قبلها ورد بانه تتميز عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى
والتحدي في المعجزة ولا يجب شئ من ذلك في الكرامة وبهذا ظهر
بطلان جعلها معجزة لنبي قبلها وسياق القصص يشهد على انها
لم تكن لتصديق الانبياء فكيف يكون معجزة لهم على ان ذلك لو صح
لبطل كثير من المعجزة قال فضل النبي جلي بل نبوته فاقت ولا بينه
في قول اخوان اقول فضل نبينا على سائر الأنبياء عليهم السلام
ظاهر لأنه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزاته
الباهرة باقية على الدوام الى يوم القيمة وشريعته ناسخة لجميع
الشرايع والأحكام وشهادته قائمة في يوم القيمة على كافة البشر

وشفاعته عامة لهم يوم المحشر على ما دلت عليه الايات والاحاديث
واما قوله صلى الله تع عليه وسلم لا تخيروني على موسى بن عمران
وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس فعلى سبيل التواضع منه
كيف وقد قال عليه الصلوة والسلام انا اكرم الأولين والآخرين
وانا سيد اولاد آدم ولا فخر واما الأفضل بعد محمد عليه السلام من
الأنبياء ففيه خلاف وتفصيله مذكور في شرح المقاصد وكلمة
بل في قوله بل نبوته للترقي والمعنى ان فضل النبي جلي على الولي لكونه
مشرفا بالوحي ومشاهدة الملك وكونه مبعوثا لصلاح العالم
ونظام امر المعاش والمعاد بل نبوته حال كونه فائقة على ولايته
ايضا جلية ويحتمل ان يكون نبوته مبتداء وقوله فاقت خبرها
والجملة معطوفة على ما قبلها فالمعنى ان فضل النبي عليه السلام
على الولي الذي لا نبوة له وتفوقه منه امر ظاهر بل مرتبة النبوة
فائقة على مرتبة الولاية التي كانت معها وعلى التقديرين يكون اشارة
الى الرد على من زعم ان مرتبة الولاية مطلقا قد تكون افضل من مرتبة
نبوته وعلى من زعم ان مرتبة ولايته افضل من مرتبة نبوته ويمكن

ان يكون

ان يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت هو ولايته والمعنى ان فضل
النبي جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فائقة عليها فهو
اشارة منه الى ما نقل عن بعض العارفين ان مرتبة ولاية النبي افضل
من مرتبة نبوته وعليك الاختبار ثم الاختبار قال وافضل الناس
بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقراره اقول ذهب اهل
السنة وجماعة من قدماء المعتزلة الى ان افضل الناس بعد الأنبياء
ابو بكر وذهب الشيعة الى ان الأفضل هو علي بن ابي طالب ووافقهم
المتأخرون من اهل الاعتزال واحتج الأصحاب على ذلك بالكتاب
والسنة والأثر والأمارات واما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى
فان المراد اما ابو بكر او على اذ لا ثالث يراد بالاتفاق لكن قوله وما
لأحد عنده من نعمة تجزى يمنع ارادة الثاني لما ان للتبيع م على على
بن ابي طالب من نعمة التربية فتعين الاول كما ذهب اليه كثير من
المفسرين واما السنة فقوله عليه السلام لأبي درداء حين كان
يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت

شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر
واما الاثر فما روى عن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حى افضل
امة النبى ع م بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن على خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله نع اعلم واما الامارة فما تواتر فى ايام
ابى بكر من تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام وطرد فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع ان لهم قوة كاملة وشوكة شكيمة
واموالا وافرة واستدل المحقق على افضلية ابى بكر بتصديق النبى
ع م واسلامه قبل الأقران اى جميع الناس على ما عليه الاكثرون
وصرح به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر
عليه احد ويؤيده قوله عليه السلام ابن مثل ابى بكر كذبنى
الناس وصدقنى وامن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله واساني
بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف واراد بالأقران من بلغ مرتبة
التكليف من الناس فان اسلام على وان كان اسبق منه كما يدل
عليه ما روى عن سلمان الفارسى اولكم ورودا على الحوض اولكم

اسلاما على بن ابى طالب وعن عبد الله بن حسن كان امير المؤمنين يقول
انا اول من صلى واول من آمن بالله وبرسوله ولم يسبقنى احد الى الصلوة
الا النبى عليه السلام الى غير ذلك الا انه كان صبيا كما صرح به الاثر
المنقول عنه وابو بكر اسلم حين كونه بالغا عاقلا ولا شك ان ايمان
البالغ الصادر عن استدلال افضل من اسلام الصبى ولو سلم
بلوغه الا انه ليس بمشتهر فيما بين الناس ولا محترم ولا مقبول القول
كالصبى الذى يكون فى البيت فلم يحصل بسبب اسلامه قوة و
شوكة فى الاسلام واما ابو بكر فكان شيخا محترما اجنبيا فحصل
بسبب اسلامه قوة عظيمة فى الأسلام الا ترى انه لما اسلم
اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه على يده
عثمان عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون
الى غير ذلك فكان افضل من اسلام عمر رضى الله عنه ولا يخفى المخالف ايضا
بالكتاب والسنة والامارة اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا
ندع ابنائنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية
قانه اراد بانفسنا عليا رضى الله عنه لأنه عليه السلام حين

دعى وفد نجران الى المباهلة خرج معه على والحسن والحسين وفاطمة
فقط وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا ولا شك ان من كان بمنزلة
نفس النبى يكون افضل ورد بان المراد بانفسنا نفس النبى عليه
السلام وهذا كما يقال دعوت نفسى وقد يقال بل جميع قرابة النبى
ع م وحدمه ممن نزل عرفا بمنزلة نفسه ع م وليس شئ اذ يلزم
ح استدراك ذكر الأنبياء قبلها واما السنة فقوله ع م اللهم
ائتنى باحب خلقك يأكل معى هذا الطير فاتاه على واكل معه ولا
شك ان الاحب الى الله افضل عنده ورد بانه لا يفيد كونه احب الله
من كل وجه بل من بعض الوجوه ولا كلام فيه واما الامارة فما اجتمع
فيه من الكلمات العلمية والعملية ولهذا كان مرجعا فى كثير من الوقايع
ومستند جم غفر من العلماء مع ماله من الشجاعة التامة والقدرة
الكاملة ولهذا قال سيد المرسلين لا فتى الا على ولا سيف الا ذوا
الفقار وقال فى يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين
والجواب ان اجتماع الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلى
بن ابى طالب بل هو متحقق فى غيره ايضا واما حديث الشجاعة

والقدرة

والقدرة الكاملة فعلى تقدير اختصاصهما به لا يدل الا على الافضلية
بمعنى كثرة الخصال الحميدة والكلام فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله
تعالى فان قلت قد تحقق منه بسبب شجاعته وقدرته من الجهاد
وضرب الرقاب ما لم يوجد فى غيره وهو خير من عبادة الثقلين لما مر
قلت يمكن ان يثبت فى غيره جهة اخرى لا يوجد مثلها فيه فلا يحصل
الجزم بافضليته بتحقق ذلك فيه واعلم ان امثال هذه التأويلات
تجرى ايضا فيما ذكره الأصحاب فلا يعتمد عليه فى مثل هذا الباب
فالأولى الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولا تطول
بذكره الكتاب قال وبعده عمر الفاروق اذ هو فى اظهار دين
رسول خير معوان اقول ذهب اهل السنة الى ان الأفضل بعد
ابى بكر من الاصحاب هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه واستدلوا
عليه بالسنة والأثر والامارة اما السنة فقوله ع م خير امتى
ابو بكر ثم عمر واما الأثر فقد مر ذكره فى تفضيل ابى بكر واما الامارة
فهو ما اشار اليه المحقق من انه خير معوان دين الاسلام لما تواتر
فى زمن خلافته من فتح المشارق وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصر

و ئل عروشهم وهدم دولهم والسبي من اموالهم واولادهم وترتب
الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء
والمساكين مع اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
قال وبعد ذلك فدافتى مشايخنا اذ لا تردد فى تفضيل عثمان
اقول ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو
عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثر والامارة اما الاثر فقد مر عن
ابن عمر واما الامارة فانها تواتر فى عهد خلافته من فتح كثير من البلاد
واعلاء لواء الشرع الى السماك واجماع الناس على مصحف واحد
مع ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق فى نصرة الدين
والهجرة بالهجرتين وكونه ختنا للنبى ع م على ابنتين وبلوغه الغاية
القصوى فى الاسخياء من الشيئين وقد قال النبى ع م فى حقه
عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقد قال عليه السلام الا استحيى
ممن تستحيى منه ملائكة السماء وقال يدخل الجنة بغير حساب
وقد استدل المحقق على كونه افضل من على بن ابى طالب بالاتفاق
المشايخ وحكمهم بانه افضل منه من تردد فيه ورد على من تردد

منهم

منهم بينهما او مال الى افضليته على من عثمان بن عفان قال وبعد
ذلك على وهو اقربهم الى النبى واحطى بين اختان اقول المناسب
بسياق كلامه تعليل افضليته على ممن بعد بكونه اقرب الى النبى
ع م نسبا فان عباس وان كان عم النبى ع م الا انه اخ عبد الله من
الاب وابو طالب كان اخاه من الاب والام وبكونه وافر حظا فيما
بين الاختان لكونه زوج فاطمة التى سيد نساء العالمين الا ان
المحقق لم يصرح به لما يتراءى على ظاهره اثر الاهمال فتبصر قال الحشر
والبدء امكانا وتميزا ونفى مدخل اوقات سويا ان اقول ذهب
الطبيعيون من الفلاسفة الى نفى الحشر للانسان بناء على انه عبارة
عن هذا الهيكل المخصوص وانه يفنى بالموت فيمتنع اعادته لامتناع
الاعادة على المعدوم وذهب الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحانى
وامتناع الجسمانى كما مر وذهب اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك
ومنهم من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجساد جميعا
وعليه الاعتماد ولنا ان البدء اى الايجاد اولا والحشر اى الايجاد
ثانيا امران متحدان فى الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض

الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثانى والا يلزم
الاختلاف فى لوازم الطبيعة الواحدة وانه مح فان قلت هب ان الايجاد
امر ممكن نظرا الى ذاته لكنه يجوز ان يمتنع فى الزمان الثانى لفقد شرط
او وجود مانع قلت المدعى ليس الا جوازه وامكانه نظرا الى ذاته فلا ينافيه
جوازا متناعه بغيره نعم لو استدل بذلك على وقوع الحشر وتحققه
لورود ما ذكرتموه وههنا بحث وان للخصم ان يمنع اتحاد ماهية
الايجادين قياسا على الوجودين فان الموجودات الخاصة لما كانت
حقايق متخالفة جاز ان يكون ايجاداتها كذلك لابد لنفيه من
دليل فان قلت ذلك انما هو فيما اذا كان متعلق الوجود والايجاد
امورا متخالفة واما اذا كانت امرا واحدا كما فيما نحن بصدده فلا
قلت لو سلم فيكون الكلام الزاميا مبنيا على تسليم الخصم اياه ولا
يلتفت اليه فى امثال هذه المقامات والاقرب ان يقال ان الممكن
هو الذى لا يلزم من فرض وقوعه مح ومن البين انه لا يلزم من فرض
وقوع الاعادة مح فتكون ممكنة وهو المط فان قلت قد يلزم من
فرض وقوعها مح لذاتها كما فى اعادة الزمان قلت بعد تسليم وجود

الزمان

الزمان ليس المدعى صحة اعادة كل شئ فلا اشكال ولتجح المخالف
بوجوه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا وقوعه
جاز ايجاد مستانف مثله فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المحافيلزم
الاثنينيه بدون التمايز وانه بط بديهة والجواب ما اشار اليه
المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة كما فى المثلين
المبدأين وان اريد بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلا نم الاثنينيه
بل لا يتصور التماثل ح وان اريد الاتحاد فى العوارض المشخصة
فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم اذ الاثنينية ح يكون اعتبارية
فيكفيها التغاير الاعتبارى الثانى لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اى بجميع عوارض المشخصة ومن جملتها الوقت لاعيد فى وقته
الاول فيلزم ان يكون المعاد عين المبدأ والجواب ما اشار اليه المحقق
ثانيا وهو نفى كون الزمان من العوارض المشخصة لشئ من المبدأ
والمعاد والا لكان الشخص الواحد اشخاصا متعددة بحسب تعدد
الازمنة وانه سفسطة ظاهرة وقد يجاب بالتزام اعادة الوقت
ايضا ومنع الاتحاد وليس بشئ اذ يلزم ح ان يكون للزمان زمان

وانه بط فلا بد ان يعاد بدونه ويلزم الاتحاد الثالث ان الحكم بصحة
العود يقتضي اتصاف المعدوم حال العدم بصحة العود وانه لا يتصور
بدون التماثل ولا تمايز للمعدومات حال العدم والجواب ان المذهب
ان للمعدومات تمايزة في العقل حال عدمها وان لم يكن موجودة فيها
الا ترى ان اكثر المتكلمين ذهبوا الى ان للموجودات زايدة على الماهيات
وليس ذلك في الخارج فتعين ان يكون في العقل مع انهم لا يقولون
بالوجود الذهني والشيخ الاشعري قد نفى زيادتها في الخارج وانكر
الوجود الذهني فلا بد ان يكون اتصافها بها نظرا الى العقل وان
لم يكن ماهيتها متحققة فيه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مرادهم
بذلك كونها زائدة في الخارج قلت لان ثبوتها الراجح يكون في الخارج
ومن المعلوم ضرورة ان ثبوت شئ لشئ في الخارج فرع على ثبوت
المثبت له فيه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل وههنا
بحث وهو ان ثبوت الوجودات لماهياتها انما هو في نفس الامر من
غير فرض فارض واعتبار معتبر وما ذكر يدل على كونه بمجرد الفرض
والاعتبار وانه بط قطعا ومن ههنا ظهر ايضا بطلان ما ذهب

اليه

اليه القائلون بالوجود الذهني من ان قبول الماهيات لوجوداتها و
زيادتها انما هو حال كونها موجودة في الذهن لان الذهن يجردها
عن الوجود مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فانها وان كانت
موجودة في الذهن الا ان للذهن ان ياخذها غير مقيدة بهذا
الوجود وينسبه اليها فيجدها حاضرة قابلة له واما اذا لوحظ معها
الوجود فلا تكون قابلة ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه
من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فالذهن زيادة
في التصور لا في الوجود العيني فان قلت فنحن نقول ثبوت الوجود
لها انما هو في نفس الامر ولما امتنع ذلك في الخارج لما مر فتعين انه
في العقل لا انه بالعقل وبينهما بون بعيد قلت فتقول البداهة
التي ادعيتموها في ثبوته لها في الخارج فهو قائمة بعينه في ثبوته
لها في نفس الامر على هذا الوجه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او
التسلسل في الموجودات المرتبة في نفس الامر وانه بط لقبا التطبيق
فيها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قال بل لا احتياج الى قول
بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر ابدان اقول لما احتج المنكرون

للحشر بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه وانه ممتنع اما على مذهب
من قال ان فناء الاجسام عبارة عن انعدامها فظاهر وقد اعترف
به الذاهب الى تلك المقالة ايضا واما على قول من قال ان فناءها
عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يشعر قصة
الخليل صلوات الله عليه فلان الاجزاء وان لم يكن معدومة الا
انه لاشك في انعدام التاليف والحيوة وكثير من الاعراض الواقعة
فيها اشار المحقق الى الجواب اولا بمنع امتناع اعادة المعدوم وقد تكلم
على ادلته وثانيا بمنع الاحتياج والتوقف على ما ذهب اليه البعض
منهم وذلك لان الله تع يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما ويعيد
الارواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الاول كما ورد في الحديث
ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون بحشر الابدان
قال امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول
اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على
تعيين احدهما فينبغي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين
قال اجزاء اصلية كالدوان اكلت فتلك لم تكن اجزاء بحسبهما اقول

استدل

استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه
فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن المأكول وايا ما
كان لا يكون احدهما بعينه معادا فاشار المحقق الى الجواب بان المعا
هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية التي
هي فضلة في الاكل ولما اعترض بانه يجوز ان يكون تلك الاجزاء الغذائية
التي هي فضلة في الاكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن اخر
فيعود المحذور اشار الى الجواب بان الله تعالى يحفظها عن ان تكون
اجزاء لبدن اخر فضلا عن الاجزاء الاصلية قال وواقع كل ما نص
الصدوق به من ممكن كصراط او كميزان اقول لما فرغ عن بيان
امكان الحشر شرع في اثبات وقوعه وسائر ما يتعلق به من الصراط
والميزان والحساب والسؤال واهوال القيمة الى غير ذلك ودليل
الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فيكون واقعة والتصديق
بها واجبا واما امكان الحشر فلما مر من جواز الاعادة على المعدوم ولا
شك في اجزاء المتفرقة المختلطة بعضها ببعض قابلة لنوع ما من
الجمع واعادة الارواح اليها وامكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض المحقق

واما الاخبارة لما تواتر من الأنبياء القول بحشر الأبدان وما يتعلق به
وقد وقع في مواضع من القرآن وكلام نبينا بحيث لا يقبل التأويل بل
التحق بالضروريات من الدين فتأويلها بالمعاد الروحاني فقط جور
وخروج عن القانون ومكابرة وعناد والصراط جسر ممدود على ما متن
جهنم ادق من الشعر واحد من السيف كما في الحديث وانكره المعتزلة
لانه لا يمكن العبور عليه ولو سلم ففيه تعذيب لصالح المؤمنين
ولا تعذيب لهم يوم القيمة فالمراد به طريق الجنة والتعبير عما يشير
اليه قوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وقوله فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقيل المراد به الأدلة الواضحة وقيل ارد به العبادات كالصوم
والصلوة وقيل الأعمال الردية التي يسئل عنها كانه يمر عليها او بطول
المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب منع ذلك بل هو ممكن كالمشي
على الماء والطيران في الهوى بطريق حارق العادة ويسهل الله تعالى
المرور على عباده الصالحين فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف و
منهم من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من يمر عليه كالجواد كما ورد
في الحديث واما الميزان فالمراد به الحقيقي الذي له كفتان وساقان

ولسان عملا بالحقيقة لامكانه وقد جاء في الحديث تفسيره بذلك
وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ولو
سلم فعبث لا فائدة فيه بل المراد به العدل الثابت في كل شئ كما
يشعر به ذكره في القرآن بلفظ الجمع وقيل المراد به المشاعر الظاهرة
والعقل والجواب ان الذي يوزن هو الصحائف التي يكتب فيها
مقادير الأعمال وعلى تقدير اشتمال افعال الله تعالى بالأعراض
والحكم والمصالح لعل فيه حكما ومصالح لا تحصى كظهور مراتب
اهل الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة
مسرة في الأولين والأم في الآخرين وكالترغيب في الحسنات والترهيب
عن السيئات وقد يجاب بانه قد يجعل الأعمال الحسنة اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فيوزن وفيه نظر قال
وكالحساب واهوال القيمة او كحوض سيدنا فيها وكيزان
اقول اما الحساب فلقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله
عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما اهوال القيامة
فكثيرة منها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة

ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون ومنها هول تطاير
الكتب قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا ومنها هول السؤال لقوله تعالى
فوربك لنسئلنهم اجمعين ومنها شهادة الأيدي والارجل والسمع
والبصر والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام لقوله تعالى يوم
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله
يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام
ما من يوم وليلة يأتي على بن ادم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تفعل
في شهيد وكذا اليوم وقوله تعالى وجائت كل نفس معها سائق
وشهيد ومنها هول تغير الألوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه ومنها هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد
في الحديث واما حوض النبي فقد دل عليه وعلى بيان مقداره و
كيفيته وكثرة كيزانه قوله ع م حوضي مسيرة شهر ذوا ياه سواء ماؤه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء
من شرب منه فلا يظمأ ابدا قال ومن حيوة قبور ما يذاق به لذات

نعماء او الام ديدان اقول اتفق اهل الاسلام على وقوع نوع من الحيوة
في القبر قدر ما يعرف به لذة النعيم للمؤمنين والم التعذيب بعض
العصات والكافرين وخالفهم خرار وبشر وكثير من المتأخرين من
اهل الاعتزال لنا قوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فانه قد عطف عذاب
القيمة على عرض النار صباحا ومساء فاذا هو غيره وليس ذلك الا
في القبر قبل الانتشار وقوله تع لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتيهم الله وقوله عليه
السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان اكثر عذاب القبر منه
وقوله حين مر على قبرين انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل
لان احدهما كان لا يستنزه من البول والأخر كان يمشي بالنميمة و
بالجملة الأحاديث الواردة فيه اكثر من يحصى بحيث بلغ القدر المشترك
فيما بينها حد التواتر واحتج المخالف بقوله تع لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الأولى ولو كان في القبر حيوة ولا بد ان يكون فيها موت

ايضا تحقيقا لاحياء الحشر الثابت بالاتفاق لكان لهم قبل دخول الجنة
موتتان لاموت واحد كما يشعر به صيغة المرة وتاء الوحدة فان قيل
كيف يصح استثناء الموتة المذوقة قبل دخول الجنة من الموتة المنفية
فيها قلنا اجاب عنه صاحب الكشاف بان المراد انهم لا يذوقون
فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضعه على سبيل
التعليق بالمحال كانه قيل لو كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها في
المستقبل لذاقوا فيها الموت وليس فليس وقد يقال الاستثناء
منقطع اى لكنهم ذاقوا الموتة الاولى ويمكن ان يقال ان المراد لا يذوق
اهل الجنة فيها موتا مغايرا في الكيفية لموت الدنيا كما يذوقه اهل
النار فيها فان قلت فيفهم منها ان يذوقوا فيها موتا مشابها للموتة
الاولى وهو بط بالاجماع قلنا ام بل هي ساكتة عن التعرض بذلك
نفيا واثباتا ثم استفيد انتفاؤه من مواضع اخر والجواب والله
اعلم بالصواب ان حيوة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم
الموت وعداده بالنسبة الى الحيوة الكاملة والمعنى انهم يتصفون
في الجنة بالحيوة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون الى عدمها البتة

وبهذا اندفع ايضا تمسكهم فيه بقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو كان في القبر احيا لكانت الاحياء ثلثة في الدنيا وفي القبر
وفي الحشر وقد يجاب بان اثبات الاثنتين لا ينافي وجود الثالث و
فيه ان الاعداد من الالفاظ الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية
كما تقرر في اصول الفقه نعم يمكن ذلك ممن جعل الادلة اللفظية ظنية
مطلقا فتدبر ومنهم من استدل بالاية الكريمة على ثبوت الاحياء في
القبر بان المراد بالاحيائين والاماتتين هو الاماتة قبل الدخول في القبر
ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء
للحشر يرشدك اليه قوله تعالى فاعترفوا بذنوبهم حكاية عنهم فانهم
ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب الانكار للحشر في حيوة الدنيا وفيه
انه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عندهم في الاحيائين معا
فيكفي لصدقه اعترافهم بذلك في حيوة الحشر ومنهم من قال المراد
بذلك هو الاحياء في الدنيا ثم الاماتة فيها قبل الدخول في القبر ثم
الاحياء في القبر ثم الاماتة بعد السؤال فان المقصود ذكر الامور المناسبة
لان حيوة الحشر معاينة ومشاهدة فلا حاجة الى ذكرها واما على

الامانة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الأمانة
بعد الحيوة فى الدنيا وحمل الاحيائين على الاحياء فى الدنيا والاحياء فى
الحشر ففيه ان الأمانة تقتضى سابقية الحيوة ولاحيوة فى اطوار
النطفة والأنصاف لكل من الفريقين ترك الأستدلال بهذه الآية فان
اطلاق الميت على من يتحقق فيه الأدراك بلذة النعيم والتعذيب ليس
اقرب من اطلاق الأمانة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى وكنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم عند من له ذوق سليم وقد يتمسك
المخالف فى ذلك بانا قد نرى ميتا يبقى زمانا ولا نشاهد عليه اثر
التلذذ والنعم والتالم فالقول بهما سفسطة وانكار للمحسوس ولو
سلم فالنعم والتألم لا يتصوران بدون الحيوة ولاحيوة مع فساد
البنية سيما فيمن اكلته الوحوش والطيور وتفرقت اجزائها فى بطونها
وحواصلها سيما فيمن احرق بالنار وصار رمادا تذروح الرياح الى
الأرض والسماء والجواب ان عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز
ان لا يخلق الله تعالى رؤيته فينا لحكم ومصالح كما فى الملك وغيره
ولا نسلم ان البنية شرط للحيوة ولو سلم فيجوز ان يبقى من الأجزاء

قدر

قدر ما يصلح ان يكون بنية لها واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام
لطيفة والعادة الالهية جارية باحياء الأجساد والابدان بجعلهما
متشابكة لها فاذا فارقها بعقبها الموت ثم يعرج بها الى السماء ويجعل
فى حواصل طيور حضر تدور فى انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى
الى قناديل من نور معلقة تحت العرش ان امنت وكسبت فى ايمانها
خيرا والا ليهبط بها الى سجين ويعذب فيها الى يوم الدين قال رسول
الله صلى الله تع عليه وسلم فى قتلى احد لما اصيب اخوانكم فى احد جعل
الله ارواحهم فى اجواف طيور حضر تدور فى انهار الجنة وتأكل من
ثمرها وتأوى الى قناديل من ذهب معلقة فى ظل العرش فللخصم ان
يجعل عرض النار صباحا ومساء فى الأية الأولى والاحياء والنعم
فى الأية الثانية اشارة الى ذلك ويؤول به ما عداهما من الاحاديث
فالقطع بذلك بالنصوص المذكورة مما لا سبيل اليه بل غايته الظن
تمسكا بظواهرها قال عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة
من احسان منان اقول ذهب الأصحاب الى ان العقاب على الذنب
عدل من الله تع من غير وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب

عليه بل هو فضل واحسان منه لعباده لانه ملكه فله ان يتصرف
فيه باراداته ثوابا وعقابا من غير لزوم صدور احدهما عنه واستحقاق
الذم على تركه الا انه يفى بما وعده لما ان الخلف فى الوعد نقص يجب
تنزيه الله تع عنه وخالفهم المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصى على الله تع وتمسكوا فيه بان الزام الشاق من التكاليف
بدون منفعة يقابلها ظلم والله تع منزه عنه فلا بد من الثواب ثم
ان سبب وجوب الفعل انما هو رفع المضرة والا لوجب جميع الطاعات
فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب واجيب بانه مبنى
على حديث تعليل افعاله تع واحكامه بالعلل الغائية والاعراض
وقد تكلمنا عليه سابقا وقد يستدل على ذلك بالايات والاحاديث
الواردة فى باب الثواب والعقاب يوم العرض والجزاء اذ لم يجب لجاز
العدم فيلزم الخلف والكذب والجواب ان اللازم مما ذكرتم انما هو
جواز الخلف والكذب ولا دليل على استحالته والتحقيق ان الآيات
الواردة فى ثواب المطيع نعمل بمقتضاها ونقول بوقوعه لمن امن به
واطاعه لما ان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه عنه واما الآيات

الواردة

الواردة فى باب عقاب العاصى فنعمل بموجبها ونقول بوقوعه فيمن
تعلق ارادته ومشيته بعقابه ونخصص منها من لم يتعلق مشيته
بعقابه لئلا يتعطل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب ولا الخلف
فى الوعد ولا الوعيد نعم قد يفهم من كلامهم القول بوقوع الخلف
فى الوعد لكنه بط والا يلزم الكذب على الله تعالى والتبديل على قوله
وقد قال ما يبدل القول لدى ويمكن دفع هذا بدعوى اختصاص
الآية بالكفار الا انه لا محيص عن الاول فليتأمل قال وكيف تلزمه
طاعاتنا عوضا ونعمة الوقت تربو اكل شكر ان اقول هذه اشارة
الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو ان طاعات
العبد وان كثرت لا تفى شكر بعض ما انعم الله اليه فى وقت فكيف
يستحق عوضا عنها فى الدار الآخرة هذا ولعل السر فى شرعية الاحكام
وايجاب التكاليف الشاقة للعباد وهو تطويع النفس الابية عن
الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواسق الجسمانية
لينتقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم تفوز بالتجليات

الحقانية والاقتباس بالأنوار السبحانية على ما اشير اليه بقوله تع
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون قال في العقل
غفران كفر جائز لكن اتى له نص تخليد بنيران اقول ذهب الاكثرون
الى ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما ان العقاب حقه فيجوز
اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل السمع وهي اية التخليد في النار
ومنعه بعضهم لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر اذ على تقدير
اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم
يدخل المسئ فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما معا ولكن يعطى
المحسن درجات لا ينالها المسئ اصلا او يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل
المسئ جنة ولا نارا قال اعدت الجنة استدعى تكونها ونقل ادم
منها بعد اسكان اقول ذهب اهل السنة وابو علي الجبائي وابو حسين
البصري وبشر بن المعتمر من المعتزلة الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما يختلفان يوم العرض والجزاء لنا وجهان
الاول ما اشار اليه المص بقوله اعدت الجنة الخ يعني ان الله تعالى

فد عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة الماضي الدالة على تكونهما
كقوله تع في حق الجنة اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين وفي
حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على
التعبير عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على تحقق وقوعه
مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض
بقوله تع تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض
ولا فسادا واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد هلاكه
لحظة ذاتا او صورة للذين لا يريدون في الأرض الطغيان والفساد
بل يطلبون مرضات ربهم الاعلى وبهذا اندفع ايضا ما قاله ابو هاشم
من انهما لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تع
كل شئ هالك الا وجهه لكنه بط لقوله تع اكلها دائم وذلك لان المراد
بدوام الاكل انه اذا فني منه شئ جئ ببدله لا انه يبقى بعينه وذلك
لا ينافي الهلاك لحظة والثاني نقل ادم وحوا منها بعد اسكانهما ولما
لم يتحقق ههنا القائل بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد
اوله المخالف بانهما انما نقلا عن بستان من بستان الدنيا يكون

في ارض فلسطين قال صاحب المقاصد هذا منهم يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين واجمع البعض من المخالفين بانهما لو
وجدتا فاما في العالم الافلاك او العناصر او في عالم اخر والكل بط
اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الحرق والالتيام فلا يقع فيها شئ
من العنصريات واما الثاني فلاستلزامه التناسخ وانتم لا تقولون
به مع بطلانه في ذاته بدليله واما الثالث فلاستلزامه الخلاء بين
العالمين لكون شكليهما كرتين ليتحدد بهما الجهتان المختلفة فيهما
فان قلت هذا الدليل لا يليق بالقائلين لوجود الجنة والنار بل العرض
والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجودهما مطلقا قلت مم بل يمكن
ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار و
غيرهما من الانسان وسائر العنصريات من غير لزوم حرق والتيام
وغيرهما من المحالات كذا ذكره شارح المقاصد وانت خبير بانه قد
اجاب عن هذه الشبهة اولا بانها مبنية على اصول فلسفية غير
مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الحرق والالتيام ونفي
القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحدد الجهات فكيف يتصور

افناء

افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما
من العنصريات قال نعيمها ابدي لا زوال له واكلها دائم لا انه
فان اقول هذا اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال نعيم الجنة
وفنائها وانقطاع عذاب النار وهالكهما بعد دخول اهلهما فيهما وهو
قول بط مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا
عن دليل وفيه ايضا اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة عن الاسلام
من انكار الخلود في الجنة والتعبير بناء على ان انار القوى الجسمانية
متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة الحيوة على
ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن الانصاف وطور العقل
فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلسفية الظاهرة العوار وليست
بمستقيم عند القائلين بالقادر المختار فالله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفي قوله واكلها دائم
لا انه فان اشارة الى رد ما استدل به ابو هاشم على كون الجنة والنار
غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره وحاصل ما قصده المحقق
تخصيص الجنة من اية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء كما مرت

اليه الاشارة وقد بنوهم ههنا انتقاض برهان التطبيق بنعيم الجنان
بجريانه فيه مع كونه غير متناه وانت خبير بانه تخصيص النقض
بجميع مقدورات الله تعالى بالبعض ههنا اعني نعم الجنة فما هو يدفع
النقض بالكل فهو يدفع النقض بالبعض وانه ظاهر على من له ادنى
مسكة قال اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو بزعم الحاسد
الثاني اقول مذهب الجمهور من الاصحاب ان الله يعفو عن بعض
الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انهم لم يعينوا بشيء من هذه البعضين
ومنهم من قال لا قطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نرجوا بعفوه و
نجوزه وظاهر كلام المص يوافق هذا الا ان تعليله فيما يأتي يثبت
ما ذهب اليه الجمهور كما لا يخفى وكانه لاحظ ان ما يثبت العفو فهو
باثبات الرجاء به اولى وذهب المعتزلة الى امتناعه سمعا وانجاز
عقلا ومنهم من منعه عقلا ايضا وقالت المرجئة انه يعفو عن
الصغائر والكبائر مطلقا اذ لا عقاب على الكافر عندهم ونمسكوا
فيه بقوله تع حكاية عن موسى ع م انا قد اوحى الينا ان العذاب على
من كذب وتولى وقوله تع كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم يأتكم

نذير

نذير قالوا بلى فجاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا
في ضلال كبير وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى
الذي كذب وتولى والجواب عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان مؤبدا
منه فانه مختص بالكافر وعن الثاني الآية مسوقة لبيان حال الكفار
في النار والمعنى كلما القي فوج من الكفار في جهنم سالهم خزنتها الم يأتكم
نذير فاجابوا بانه قد جاءنا نذير فكذبناهم وضللناهم فوقعنا في
هذا العذاب وذلك لا ينفي القاء طائفة اخرى من عصاة المؤمنين
في جهنم لطغيانهم وعدم امتثالهم امر ربهم وعن الثالث ان المراد بالنار
النار المخصوصة القوية الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل او اريد
بذلك نفي التابيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق ونمسك المعتزلة
القائلون بامتناعه سمعا بالآيات الواردة في وعيد الفساق مثل
قوله تعالى في اكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وفي الفار عن الزحف ومأويه جهنم وبئس المصير وقوله
تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا وقوله تع
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع واما الذين

فسقوا فأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقوله
تع وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين الى
غير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الوعيد في حقهم فلو تحقق
العفو وترك العقاب يلزم الخلف في وعيده والكذب في اخباره
وكلاهما محالان عليه تع والجواب ما حققه فيما سبق فتذكر قال
اذ لا عقوبة تعفى عنده معها ولم يفيد بها ايات غفران اقول استدل
الاصحاب على ثبوت العفو عن بعض الكبائر مطلقا بوجهين الاول ما
اشار اليه المحقق بقوله اذ لا عقوبة تعفى عنده معها يعني ان اهل
الاعتزال قد اعترفوا بانه تع عفو وهو الذي يعفو عن الذنب مع
استحقاق العذاب والعقاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب كبيرة
مات بلا توبة اذ لا استحقاق للعقاب بالصغائر او بالكبيرة مع التوبة
عندهم فلم يبق الا الكبائر الغير المقرونة بالتوبة فثبت انه تع يعفو عنها
كما ذهب اليه الجمهور من الأصحاب والثاني ما اشار اليه بقوله ولم
يفيد بها ايات غفران يعني ان الآيات الواردة في باب العفو والغفران
بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تع ان الله لذو مغفرة للناس

على ظلمهم

وهو ان الخلف من الوعيد احسان وكرم
والخلف لامة فيه بخلاف خلف الوعد
فانه ذم ويجوز ان يحسن به بعض المعاصي
ولا يجزم عليه بنفي

مجرد

اي المطلقة منها بالمقيد بالتوبة
او الخصوص وبالعامة بالمقيد
بالتوبة العموم

سرح

على ظلمهم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيجب اجراؤها على اطلاقها او
عمومها اذ لا دليل على تقييدها بالتوبة او حملها على تأخير العقوبة المستحقة
او على ترك ما فعل بالامم السالفة من المسخ الى غير ذلك من التأويلات
الفاسدة التي يزعمها المعتزلة على ان التقييد بالتوبة لا يستقيم في
قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك
وما دونه فلا يصح التفرقة اصلا قال ولا يخص احاديث الشفاعة
ما ليست تعم الاوقات واعيان اقول يعني ان الاحاديث الواردة
في باب الشفاعة مثل قوله ع شفاعتي لاهل الكبائر من امتي مما يدل
ايضا على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة وقد جعلها المعتزلة
مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص
الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تع يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل وقوله تع من قبل ان يأتي
يوم لا بيع ولا خلة ولا شفاعة وقوله تع وما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع ورده المحقق بانها ليست تعم الاوقات واعيان فلا يكون

مخصصة لما ذكرنا فتدبر قال والرسول بل الاخيار كلهم شفاعة

لعصاة عند رحمان اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء

والرسل ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من الامة

لاسقاط العذاب لما مر ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين و

المؤمنات اى لذنبهم بدلالة سباق الآية عليه وسياتيك ان مرتكب

الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له فى اسقاط

عقابه وقالت المعتزلة بل هى لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدرء

العذاب والعقاب لما مر وقد مر ايضا جوابه فتذكر قال والدعاء للاموات

واحياء منافع شوهدت فى بعض احيان اقول يعنى ان الدعاء للاموات

له منافع لدفع العذاب عنهم كما يشاهدها اولو البصائر من عباده

الصالحين ويحكمون بوقوعها وذلك ايضا يدل على ثبوت العفو

لاهل الكبائر من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا منافع لهم لدفع

البلاء وكشف الباساء والضراء ويشاهدها ايضا اكثر الناس و

يعترفون بثبوته وقد وردت فى الاحاديث ايضا ومن ههنا ظهر

بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال ايضا اذ لو وجبت

لكان

وفى ذكر رحمان جميع الامور تعالى ان الشفاعة الاسم الرحمن عند الرحمن عهدا وفى استعمال الرحمن متذكرا الكلام والبسملة جواب الا الضرورة

لكان ذلك تغييرا للواجب وانه بط فطعا قال وليس بداخل فى الايمان

اعمال بل ليس ذا غير تصديق واذعان اقول الايمان فى اللغة التصديق

مطلقا وفى الشرع هو التصديق بما جاء به الرسول ضرورة كوحدة

الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر الى غير ذلك مما ثبت من الدين

ضرورة هذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب جهم بن صفوان الى

انه المعرفة بالله فقط وقال قوم بل مع ما جاء به الرسول ايضا وهو

المنقول عن البعض الفقهاء وذكر فى شرح المقاصد ان كلام الاشعرى

يميل اليه وهو مذهب جهم بن صفوان وقال الكرامية هو التلفظ

بكلمة الشهادة فقط وقيل بل مع التصديق بما جاء به الرسول ضرورة

وهو المحكى عن ابى حنيفه وعليه كثير من المحققين وزعم قطان انه

هو الاقرار المقارن بالمعرفة والتصديق وقال الرفاش بل يكفى مقارنة

المعرفة فقط وذهب المعتزلة والخوارج الى ان الايمان هو الاقرار باللسان

والعمل بالاركان والتصديق بالجنان وعليه اكثر السلف واصحاب

الحديث ومالك والشافعى والاوزاعى ثم انهم اختلفوا فيمن ترك

العمل فقالت المعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر واثبتوا المنزلة بين المنزلتين

وقالت الخوارج بل هو كافر لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين
الكفر والايمان وذهب غيرهم الى انه مؤمن يدخل الجنة ولا يخلد في النار
وردّ بانه كيف يبقى الشيء اعني الايمان مع انتفاء جزئه اعني الاعمال واجيب
بان الايمان مقول عندهم على ما هو الاصل الذي يكفي لدخول الجنة
اعني التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف على ما اشير اليه بقوله
تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم
المؤمنون حقا فمحل الخلاف معهم ان مطلق الاسم له او للاول واعلم
ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو هذا ايضا فالمراد بقولهم
انه ليس بمؤمن انه ليس بالايمان الكامل وليس بكافر ايضا لتحقق
اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة بل لابد من الاعمال
الصالحة وعدم العصيان واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة
على ان الايمان هو التصديق القلبي فقط كقوله تع اولئك كتب في
قلوبهم الايمان وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله
تع الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تع ولما يدخل
الايمان في قلوبكم الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ويبطل مذهب

يعني ان الايمان قسمان قسم مقول على ما هو الاصل وقسم مقول على الكامل المنجي

المعتزلة

المعتزلة والخوارج ورود عطف الاعمال على الايمان في مواضع عديدة من
القرآن فانه يدل على انه ليس بداخل في الايمان اذ الجزء لا يعطف على الكل
هذا تمام ما يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما بين القوم واما على
ما ذكرناه فلا يتم اصلا ويبطل مذهب الكرامية لزوم كون المنافق مؤمنا
مع ان الاجماع منعقد على انه كافر وان كان يطلق عليه اسم المؤمن و
يجرى عليه الاحكام الشرعية في الدنيا فان قلت كيف يكون الايمان عبارة
عن التصديق القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير اختيارية ولا
يتعلق بها التكليف والامر لاستدعائه فعلا اختياريا يثاب على
امتثاله ويعاقب على تركه قلت ليس معنى كون المأمور به امرا اختياريا
انه يجب ان يكون من مقولة الفعل بل مما يمكن حصوله بالقدرة
والاختيار سواء كان ذلك من مقولة الفعل او لوضع او الكيف او
الانفعال كالنظر والقيام والقعود والعلم والتعلم فالايمان هو التصديق
الذي يمكن تحصيله بالاختيار لا مطلق التصديق او العلم او المعرفة
اذ قد يحصل ذلك بالضرورة بلا اختيار كمن وقع نظره فجأة على جدار
فعلم انه جدار ومن ههنا يظهر بطلان ما ذهب اليه جهم بن صفوان

من كون الايمان عبارة عن المعرفة مطلقا كيف وقد يحصل هذا المعنى
لبعض الكفرة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم واما ما ذهب اليه
القطان وغيره من جعل الايمان عبارة عن الاقرار المقارنة بالمعرفة والتصديق
او المعرفة فقط فيرد عليه لزوم عدم اتصاف المؤمن الاحال مباشرته
بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له دربة في العلوم الحكمية وصناعة
الكلام وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزء من الايمان كما ذهب اليه
كثير من المحققين قال والشرع قد عد شد المرء زنارا دليل الجحد كتعظيم
لاوثان اقول هذا جواب عما يقال من ان الايمان لو كان عبارة عن مجرد
التصديق القلبي لما كان المصدق بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من الافعال
والاقوال وحاصله ان الشرع قد عد امثال ذلك من امارات التكذيب
فلهذا حكمنا بكفرانه قال ولا بغاير ايمان واسلام ولم يكن لهما في الشرع
حكمان اقول قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين
الايمان والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن
الاذعان والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما
فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما حكمان قريبا من العطف التفسيري

ويجوز

ويجوز التمسك فيه بالاجماع المنعقد عليه وعلى انه يمتنع ان يأتي احد
بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما وبالعكس وعلى ان دار الاسلام
دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس في عهد النبي عليه السلام ثلث
فرق مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع فلينأمل واما التمسك فيه بقوله
تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
فضعيف جدا كما لا يخفى وذهبت الحشوية وبعض من المعتزلة الى
تغايرهما بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تع ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات والجواب ان الكلام في الايمان والاسلام
المعتبرين في الشرع لا في معناهما بحسب اللغة على انه يجوز ان يكون
العطف بطريق التفسير وايضا لا يقدح الاتحاد بمعنى عدم انفكاك
احدهما عن الآخر قال وللمقلد ايمان يثاب به وان يكن عاصيا في
تركه امعان اقول اختلفوا في ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء
والفقهاء الى صحة ايمانه وترتب الاحكام عليه في الدارين ومنعه جماعة
من المتكلمين ثم انهم اختلفوا ايضا فالمشهور من مذهب الاشعري

انه لابد فيه من ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الأصول على دليل عقلى
لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه
وحكى عبد القاهر البغدادى رضى الله عنه انه ليس بمؤمن على الكمال
لتركه النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه و
اخره الى الجنة وهو المختار عند المص وقالت المعتزلة لابد مع ابتناء
الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع ما يورد
عليه من الشبهة فان قيل اكثر اهل الاسلام ايمانهم تقليدى وقد اكتفى
به النبى عليه السلام والصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام فما وجه
هذا الاختلاف اجيب بانه ليس فيمن نشاء فى دار الاسلام وتفكر
فى خلق السموات والأرض فان كلهم من اهل النظر والاستدلال و
ان لم يقدر بعضهم على التعبير بالفعل بل فيمن نشاء على شاهق جبل
ولم يتفكر فى خلق السموات والأرض فاخبره انسان بما جاء به النبى
عم فصدق بمجرد اخباره من غير تفكر احتج الأولون بانه لا معنى للايمان
سوى التصديق على ما عليه الجمهور وهو موجود فيه فينبغى
ان يكون مؤمنا وفيه ان الايمان هو التصديق الحاصل بالاستدلال

بطريق

بطريق الاختيار ولا وجود لهذا المعنى فى المقلد وقد يقال المقصود
من الاستدلال هو التوصل الى التصديق فلا يضر ناعدم حصوله
عند حصول المقصود وفيه نظر واحتج اهل الاعتزال بان حقيقة
الايمان ازحال النفس فى الامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا على
انه افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن من ذلك
وانما يكون بالعلم ورد بانه متعلق بالمخبر كما يقال امنت به اوله
فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه
امنه المخالفة والتكذيب كما صرح به صاحب الكشاف وذلك
بالتصديق وان كان بطريق التقليد ولو سلم فالامن من ان يكون
مكذوبا او مخدوعا انما يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن
تقليد وفيه بحث فان التقليد هو الاعتقاد الجازم الذى يقبل
الزوال بتشكيك المشكك فالمقلد لا يكون ذا امن فى نفس الامر عن
ان يكون مكذوبا او مخدوعا الا بتحصيل اليقين فتأمل قال لا عذر
من عاقل فى جهل خالقه ان نال مدة فكر عند نعمان اقول حكم
الجاهل المعاند والمقصر الذى نال مدة الفكر الا انه لم يبذل المجهود

لينال المقصود التابيد في النار ولا يعذر اصلا وكذا من بذل المجهود
الا انه لم ينل المقصود فانه لا يعذر ايضا واما من نشاء في شاهق الجبل
الذي لم يبلغه الدعوة فان لم يصف كفرا ولا ايمانا ولم يعتقد احدهما
لم يكن من اهل النار ولو امن صح ايمانه وكذا كفره ولو وصف الكفر كان
من اهل النار لدلالته على زمان التجربة والتمكن فلا يعذر والا فهو
معذور وهذا هو المراد من قول ابي حنيفه رحمة الله عليه لا عذر
من احد في جهل خالقه لما يرى في الافاق والانفس كما صرح به المص
واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة وقال الجاحظ وعبد الله بن
حسن من بذل المجهود ولم ينل المقصود فهو معذور اذ لا يليق بحكمة
الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير ورد بانه
خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في تابيد الكفار في النار
هذا في حق العاقل منهم واما من لم يبلغ منهم او ان الحكم كالاطفال
فقد ذهب الاكثرون الى انهم في حكم اباءهم لما روى ان حديجة رضي
الله عنها سالت عن ذلك فقال عليه السلام هم في النار وقالت
المعتزلة لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة على ما ورد في الحديث

وقيل

وقيل من علم الله طاعته وايمانه على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم
منه الكفر والعصيان ففي النار قال وليس مرتبة للعبد مسقطة
تكليفه كمجانين وصبيان اقول ذهب جماعة من المتصوفة الى ان
العبد اذا امعن في السلوك وحاز درجة الوصول ربما يرفع الله عنه
الامر والنهي ورد بان الخطاب عام لكل الاوقات والاحوال من غير
تفرقه واكمل الناس هم الانبياء ولم يسقط منهم التكاليف بل شدد
عليهم الا ترى انهم يعاتبون بادنى زلة بل بترك الاولى ايضا واعلم ان
الولي قد يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة
جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد فيتحمل التكاليف
من غير الم به لعجزه عن مراعاة الجانبين ويكون في حكم المجانين وقد
يسالح دوام تلك الحالة وعدم العود الى العالم الهيولاني وعلى هذا
ينبغي ان يحمل ما حكي عن بعض العارفين من سؤال الاعناق عن ظواهر
العبادات قال قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا كحكم داوود مع فتيا
سليمان اقول اختلفوا في ان المجتهد هل يخطئ ام لا فذهب الاشعري
والمعتزلة الى انه لا يخطئ قط بل كل ما اتى به المجتهد فهو حق وذهب

اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبنى
على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا او الحكم ما ادى
اليه رأى المجتهد فعلى الأول يكون المصيب واحدا فقط ويكون
غيره مخطيا وعلى الثانى فالكل مصيب والتفصيل ههنا ان الحادثة
التى وقع فيها الاجتهاد اما ان لا يكون لله تع حكم معين فيها قبل
الاجتهاد او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل منه او يكون و
لا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا وهذه اربعة
احتمالات قد ذهب الى كل منها جماعة **فذهب** الأشعرى والمعتزلة
الى الأول فيها والتزموا بجواز تعدد الحق **وذهب** طائفة من الفقهاء
والمتكلمين الى الثانى وقالوا عبور المجتهد عليه ليس الا كالعبور
على مال مدفون فمن اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر الكد و
التعب ومال طائفة من المتكلمين الى الثالث ثم اختلفوا فى ان
المخطئ هل يستحق العقاب وان حكم القاضى بمثل ذلك هل ينفذ
ام لا **وذهب** جمهور الفقهاء الى الرابع وقالوا ان الحكم معين وعليه
دليل ظنى ان وجده المجتهد فقد اصاب والا اخطأ ولا يكلف المجتهد

باصابته

باصابته لغموضه وخفائه ولهذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا
وهو المختار عند المحقق احتجت المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزم التكليف
بما لا يطاق وانه بط اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل
الحق واصابته فلو لم يكن متعددا لكانوا مأمورين باصابته بعينه
ومن البين ان ذلك ليس فى وسعهم لغموضه وخفاء دليله **والجواب**
ما اشرنا اليه من ان المجتهد لا يكلف بنيل الحق واصابته بل بذل
الجهد واستفراغ طاقته وليس فيه تكليف مما لا يطاق اصلا
واحتج الجمهور على ذلك بوجوه منها ما اشار اليه المص من قصة
داود مع ابنه سليمان اذ لو كان كل واحد منهما مصيبا له لم يكن
لتخصيص سليمان فى قوله تع ففهمناها سليمان جهة اصلا لان
كلا منهما قد نال الحكم وفهمه **وردّ** بان معنى هذا على جواز الاجتهاد
على الانبياء وخطأهم فيه وهو مم ولو سلم فالمعنى ففهمنا سليمان
الحكومة التى هى اولى وافضل كما يشعر به قوله تع وكلا اتيناه حكما
وعلما وكذا ما نقل عن سليمان ع م وهو ان غير هذا ارفق للفريقين
ومنها الاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطاء والصواب

فان كلا منها وان كان احادا الا ان القدر المشترك فيما بينها قد يبلغ حد
التواتر فيصح التمسك بها فيه وقد يستدل على ذلك بالمعقول وهو
ان كون الفعل الواحد محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا
او غير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالمتنافيين والممتنع
لا يكون حكما شرعيا فان قلت لانم امتناع اتصاف الشئ بالمتنافيين
بالنسبة الى الشخصين قلت مقتضى دليله لزوم ذلك بالنسبة
الى شخص واحد ايضا اما النص فظ واما القياس فلانه لا يدل
على وجوب الشئ بالنسبة الى شخص دون شخص بل على وجوبه
بالنسبة الى الكل كما يظهر ذلك بادنى تامل في قياسه المجتهدين نعم
وجوب العمل بمقتضى القياس انما هو على المجتهد وعلى مقلده فقط
والله لا يقدح فيما ذكرناه واعلم ان الحق هو الحكم المطابق للواقع فالقول
بتطابق الحكمين المتناقضين للواقع لا يصدر عن عاقل فضلا عمن
كان علما في التحقيق والتدقيق حتى اشتهر في ديار الشام وخراسان
والعراق واكثر اقطار الارض باهل الحق والسنة والجماعة اعني
ابا الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله

بن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله فلعله
اراد بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعددا واما في نفس
الامر والواقع فواحد ليس الا وهو حق لا يسوغ انكاره فان قلت هل
يجب تاويل كلام المعتزلة بذلك ايضا قلت نعم ان كانوا ممن يفسرون
الحق بما ذكرناه وان كانوا من القائلين بان الحق والصدق مطابقة
الحكم للاعتقاد كالنظام واتباعه فلا فليتدبر قال ولا عتاب بترك
اللعن من احد في حق ابليس وهو الكافر الجاني فلن يزيد يزيد
منه مفسدة فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان اقول لم ينقل
عن الائمة الكرام جواز اللعن على معاوية وامثاله كيف وقد قال عليه
السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام الله الله في اصحابي لا
تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم وقال علي رضي الله عنه في حق معاوية واتباعه من اهل الشام
وغيرهم لخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم
اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه

ولا على يوسف الحجاج ايضا لورود النهى عن لعن اهل قبلة واما ماروى
من ان النبى عليه السلام كان يلعن بعضهم فلعله بحالهم فلو اوتيت
مثل اوتى به لكان لك مثل ذلك وهو المختار عند المحقق لما انه لا عقاب
على احد بترك اللعن على ابليس الذى هو كامل فى الكفر والجناية ولا
شك ان يزيد واخوانه لا يزيدون منه فى الجناية والمفسدة فا
فاسكت فى حقهم ان النجاة فى السكوت ومنهم من جوز اللعن عليهم
لما جرى من الظلم على اهل بيت الرسول بحيث لا يقبل الانكار ولا التاويل
ويسكب لهم الدموع عيون اهل الغبراء وسكان السماء فلعنة الله
عليهم اجمعين الى يوم الدين قال نصب الامام علينا واجب سمعا
لدفع مظنون اضرار وطغيان اقول قد يذكر فى مباحث الامامة
فضا لا بد من التعرض بها وبيان انها من اى علم من العلوم الاسلامية
كقولهم الخلق ناصب للامام امر الحق ونصبه واجب او جائز وطريق
وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعبارة اخرى وجوبه
بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما
عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا رأى سميعا بصيرا متكلما على التفاصيل المذكورة

فى موضعها وانه بعد الرسول ابو بكر بن قحافة ثم عمر الخطاب ثم عثمان
بن عفان ثم على بن ابى طالب فمقول لا شك ان الفضيلة الاولى من
مباحث الذات من علم الكلام واما الفضيلة الثانية فالظاهر انها
ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية
واما على ماذهب اليه الجمهور فهى من مباحث الفروع قطعا واما
الثالثة فهى من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت فى الفروع فعلى سبيل
المبدائية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة وما ذكرت معها فالظاهر
انها من الاحكام العلمية التى يقصد بها نفس العلم ان لم يشترط فيها
كون موضوعها العمل والا فيجب ان يعد من المباحث الكلامية
واما الخامسة وما عطف عليها فمن مباحث الكلام قطعا اذا
تمهدت هذا فنقول انما ذكر المحقق تلك الفضيلة الى اخرها لتضمنه
الاشارة الى مسئلة كلامية وليكون توطئة الى مسئلة اخرى
فيما بعدها من الكلام واعلم ان اهل الملة اختلفوا فى نصب الامام
هل هو واجب ام لا فاذا كان واجبا فهل يجب على الحق او على الخلق
ووجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا فذهب الاشاعرة الى انه

يجب على الخلق سمعا وقالت الزيدية واكثر المعتزلة انه واجب عليهم
عقلا ومنهم من قال وجوبه عقلا وسمعا معا وقالت الامامية
والاسماعيلية انه واجب على الله تع ثم اختلفوا وقالت الامامية
انه انما يجب عليه لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل وقالت
الاسماعيلية بل ليكون دليلا عليه وعلى صفاته اذ لا يكفي لمعرفة
العقل عندهم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام بل هو من الامور
الجائزة وقيل يجب ذلك عند الامن من الفتنة وقيل بل بالعكس
لنا وجوه الاول قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه
فقد مات ميتة جاهلية فان قلت هذا انما يدل على وجوب
المعرفة لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز ان يثبت وجوبه
بالعقل قلت ثبوت وجوبه بالعقل مبني على قاعدة الحسن والقبح
العقليين وقد ابطلناها فيما سبق فلا بد من وجوبه بالسمع
والثاني الاجماع المنعقد بعد وفات النبي عليه السلام على امتناع
خلو كل عصر خليفة وامام ليقوم بامر الدين القيم والثالث ما اشار
اليه المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون في العباد وكل ما هو

كذلك

كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بصحتها ما يشاهد من
استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعاية بيضة
الاسلام فكيف فيمن اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع
وما يقال ان الصغرى من باب الحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون
به والكبرى واضحة فلا حاجة الى التعرض بالاجماع فمندفع بانها
ليست من متناع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى
انه يستحق تاركه الذم والعقاب مما لا يخفى خفائه على احد فلا بد
من التعرض بالاجماع وبهذا ظهر ضعف ما استدل به المعتزلة
على وجوبه عقلا وهو ان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب
عن الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط واحتجت الامامية
على وجوب نصبه على الله تع بانه لطف لكون العبد معها اقرب
الى الطاعة وابعد عن المعصية وانه واجب على الله تع والجواب
بعد المساعدة على المقدمتين انه انما يحصل بامام ظاهر قاهر
يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن العصيان والشهوات
وهم لا يقولون به وقالت الخوارج ان في نصب الامام اثارة للفتنة

لتباين الاراء وتخالف الأهواء وكل ما يكون كذلك ينبغي ان يكون ممتنعا
لكن احتمال الاتفاق على تعيينه وتعيّنه باجتماع شرائط الامام و
تفرده فيها او ترجحه على الغير من بعض الجهات اخرجه من حيز الامتناع
الى الجواز والجواب ان اعتبار التقديم بالاعلم ثم الأورع ثم الاسن يدفع
الفتنة ولو سلم فالفتنة في تعيّنه بالنسبة الى الفتن في عدمه
ملحقة بالعدم واما القائلون بالتفصيل فمنهم من قال انه عند
الفتنة يزيدها الاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما عند
الأمن فيجب لكونه اقرب الى شعائر الأسلام ومنهم من قال ان حال
الأمن وظهور الأنصاف بين الناس لا يحتاج اليه فلا يجب و
عند الخوف والفتنة يجب ليدرأ المفاسد ويدفع المعارك والجواب
بعد تسليم ما ذكروه انهما تعارضا فتساقطا واعلم انهم اختلفوا
ايضا في شروط الأمامة وطريق ثبوتها اما الشروط فذهب الجمهور
الى انه يجب ان يكون مجتهدا في الأصول والفروع ليقوم بامر الدين
من اقامة الحج ودفع الشبهة في العقائد وفصل الخصومات في الوقايع
وان يكون ذا رأي وبصارة في تدبير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ

الثغور وان يكون شجاعا حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الأسلام
فمنهم من اكتفى فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا اذ قلما يجتمع تلك الصفات
في شخص واحد وجواز الأستعانة بالغير وزاد الأشاعرة والجبائيان
كونه قريشيا ومنعه الخوارج وجماعة من المعتزلة واحتجت الأشاعرة
بقوله عليه السلام الائمة من قريش وقد انعقد عليه اجماع الصحابة
حيث استدل ابو بكر رضي الله عنه على الأنصار حين ما قالوا منا
أمير ومنكم امير وتمسكت الخوارج بقوله عليه السلام اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ورد بان ذلك فيمن امره الأمام على
قوم جميعا بين الادلة او هو وارد على سبيل الفرض مبالغة وكيف
لا والأتفاق واقع على ان العبد لا يصلح للأمامة وقد اشترط الشيعة
كونها هاشميا وقال صاحب المقاصد ومقصودهم بذلك نفي
امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تع عنهم ومنهم من اشترط كونه
علويا نفيا لخلافة ال عباس وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن
دليل وقالت الامامية يجب ان يكون عالما بجميع مسائل الدين من
اصولها وفروعها بالفعل ويجب ان يكون معصوما لقوله تع لا ينال

عهدي الظالمين ووافقهم الاسماعيلية في هذا والجواب بعد تسليم ان
المراد بالامامة المذكورة في الآية الكريمة هو ما ذكرناه ان الظالم من ارتكب
معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة لا من لم يكن معصوما و
قد اشترط الغلاة ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى
الامامة والجواب ان ذلك انما يشترط للنبوة لا للامامة كيف و
نحن سنبين امامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تع عنهم و
ليسوا بمعصومين ولا عالمين بجميع مسائل الدينية واما طريق ثبوته
فالنص من النبي عليه السلام او من الامام السابق وذهب الاصحاب
الى انها يثبت ببيعة اهل الحل والعقد ايضا فالشيعة قالوا الامامة
نيابة عن الله تع ورسوله عليه السلام فكيف يثبت بقول الغير
والا لكان الامام خليفة عنهم لا عن الله تع ورسوله عليه السلام والجواب
ان البيعة ليست مثبتة للامامة بل هي عنهم علامة دالة على نيابة
عن الله تع ورسوله عليه السلام فلا يلزم ما ذكرتم ثم ان حصول الامامة
بالبيعة لا يتوقف على اتفاق جميع اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد
واثنان لا يرى ان الصحابة مع شدة محافظتهم على امور الشرع اكتفوا

في امامة

في امامة ابي بكر بعقد عمر بن الخطاب وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان
وانعقد على ذلك اجماع الامة الى يومنا هذا وذكر البعض من الاصحاب
انه يشترط ذلك بمشهد بينة حاضرة لئلا يؤدي الى المخاصمة بالعقد
سرا ثم اذا اتفق تعدد العقد في بلدا و بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه
ولو اصر الاخر يقاتل حتى يفي الى امر الله تع فان كان في آن واحد او
لم يعلم اينهما اقدم يجب استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد
ولا يجوز عقد الامامة لشخصين في جانب مضايق الاقطار
لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما اذا كان متسعا
فقد اختلفوا فيه قال امامنا باشارات الرسول ابو بكر كما
اجمع القاصي مع الداني اقول اختلفوا في تنصيص النبي عليه
السلام على امامة بعده فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة
والخوارج الى نفيه وذهب اخرون الى ثبوته ثم اختلفوا فقال
الحسن البصري الى انه عليه السلام قد نص على ابي بكر نصا
خفيا وهو تقديمه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث انه
عليه السلام نص عليه نصا جليا وهو قوله ائتوني بدوات

وقرطاس لأكتب لابی بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله
والمسلمون الا ابا بكر وذهب الشيعة الى انه عليه السلام قد نص
على علی بن ابی طالب اما النص الخفی فبالاتفاق واما النص الجلی
فعند الامامية وهو قوله عليه السلام مشيرا اليه واخذ بيده
هذا خليفتی فيكم من بعدی واخوه اهل الحق اذ لو كان فی حقه ذلك
لاشتهر فيما بينهم واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد والعمل
بموجبه ولم يقع بينهم نزدد فی سقيفة بنی ساعدة وفيه انه يجوز
ان يكون نزددهم بناء على تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك
على انتفاء النص فی حقه نعم يدل ذلك على انتفاء نص يثبت خلافة
علی وينفی الخلافة عن غيره بعد وفاته وبهذا ظهر ايضا ضعف
الاستدلال عليه بقول العباس لعلی امدد يدك ابايعك حتى
يقول الناس هذا عم الرسول ما بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان
والاظهر ان يقال ان ما ذكرتم انما يدل على حقية خلافة علی بعد الرسول
ونحن لا ننكرها بل ندعی ايضا حقية خلافة ابی بكر كما يشير اليها
الايات والاحاديث منها قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا

الصالحات

سقيفة بنی ساعدة موضع دخل فيها الصحابة لمشورة الخلافة

الصالحات ليستخلفنهم فی الارض فان فيه وعد الخلافة بجماعة
من المؤمنين المخاطبين وهم الصحابة ولم يثبت لغير الائمة الاربعة
فثبت خلافة ابی بكر وعمر وعثمان وعلی ومنها قل للمخلفين من
الاعراب ستدعون الى قوم اولی بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
والمراد بالداعی ابو بكر عند الاكثرين والقوم قوم مسيلمة الكذاب
وقيل فارس فالداعی عمر رضی الله تع عنه فی خلافته ومنها قوله
عليه السلام اقتدوا بالذين بعدی ابی بكر وعمر وقوله عليه السلام
الخلافة بعدی ثلثون سنة ثم يصير ملوكا عضوضا ای ينال
الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابی بكر
سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنا عشر
سنة وخلافة علی ست سنة ومنها ما تقدم فان فيها اشارة
بل نصا بحقية خلافته كما ادعاه اصحاب الحديث والعمدة
فی اثبات خلافته اجماع الصحابة ومن بعدهم الى يومنا هذا
كما صرح به المحقق بقوله كما اجمع القاصی مع الدان فالمراد بالدانی
هو الصحابة وبالقاصی من بعدهم من القرون ويحتمل ان يريد

بالذاني من اجتمع في سقيفة بني ساعدة وبالقاصي الذين كانوا خارجين
عنها قال وبعده نص ابو بكر لفاروق وبعده صار سوري بين
اركان اقول وقد علم مما نقلته فيما سبق حقية خلافة عمر وعثمان
وعلي رضي الله تع عنهم الا ان العمدة في امامة عمر نص ابي بكر باستخلافه
فانه دعي في مرضه الذي توفي منه عثمان بن عفان وامره ان اكتب
هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة اخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى
يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عمر بن الخطاب رضي
الله تع عنه فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير الذي اردته
والا فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما العمدة في امامة
عثمان وعلي فهي البيعة كما صرح به النص فيما بعد واراد بالاركان عثمان
وعليا وعبد الرحمن بن عوف والطلحة والزبير وسعد بن وقاص و
ذلك ان عمر لما استشهد ترك الخلافة سورى فيما بينهم وهم فوضوا
الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاختار عثمان وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره واقاموا معه الجمع و
الاعياد وهذا معنى قوله فسلمت خمسة منهم لسادسهم فبايعوه

بطوع

بطوع بين اعيان قال وذاك عثمان ثم القوم جلهم قد بايعوا عليا
عقد رضوان اقول يعني لما استشهد عثمان بن عفان رضي الله عنه
وترك الامر مهملا اجتمع كبار المهاجرين والانصار والتمسوا منه قبول
الخلافة فبايعوه باجمعهم لانه احقهم واولاهم بالخلافة قال الفاضل
فيه جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية المخطئ كمروان اقول يريد به
لم يوجد نص صريح يدل بالضرورة على خلافة علي كما ادعاه الشيعة
بل انما ثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل
من اهل عصره فلهذا خالفهم معاوية وادى رأيه الى خلافته لكنه
اخطأ فتدبر قال واذكر اصحاب رسول الله قاطبة بالبر والخير
واهجر طعن مطعان وكلهم بذلوا للذين بمحجتهم وللشريعة كانوا
خيرا عوان اقول لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله
عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله عليه السلام
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن

اذان فقد اذى الله يوشك ان يؤاخذ وكالاحاديث الصحيحة المنقولة
في مناقبهم كما ذكر في الصحيحين وغيرهما واما ما وقع فيما بينهم من
المحاربات والمنازعات فينبغي ان يحمل على محتملات صحيحة ولا يطعن
بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع الكفر ويعد من
اهل الاهواء والابتداع فان كلهم بذلوا للدين مهجتهم وارواحهم
وللشريعة كانوا خير انصار اللهم اجعلنا من الذين سلكوا طريقهم
واتبعوا سيرتهم ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا انك انت الوهاب

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

سنة ١٢٨٠ هـ

كتبه العبد الاحقر علي الرضا بن حسن
من تلاميذ محمد المنيب غفر الله لهم
وستر عيوبهم زمانا ومآلا في الف
مزهجرم لنزهة العرفان المجد والسيادة
والاشراف

EY
0273
7637-7638

38 Y
UH.İ

7637-3
71.13/MUE
1284
tezhipli