

الشيخ محمد
حسن المظفر

فضائل
أُمير
المؤمنين
وأمامته

١

دار
احياء
التراث
العربي

فضائل
أُمير المؤمنين وأمامته

من

دلائل الصديق

نألف الحجة

الشيخ محمد حسين المظفر

مؤسسة التراث العربي
قلاية الزلاحي

دلائل الصدق

حقوق الطبع محفوظة

طُبِعَ عَلَى مَطَابِعِ

دارُ لحياء التراث العربي

فرع أول : بيروت - لبنان - بناية كليوباترا - شارع دكاش .
هاتف : المكتب ٨٣٦٦٩٦ - ٣٩٥٩٥٦ - ٨٣٦٧٦٦ .
هاتف مؤقت : ٣٠٧٥٦٥ . المنزل : ٨٣٠٧١١ .
ص . ب : ٧٩٥٧ / ١١

Branch 1: Beyrouth- Liban- Imm Kileopatra .
Rue Dukkache.
Tel: Off: 836696- 395956- 836766.307565.
Domicile: 830711.

B.P: 11- 7957 télég : ALTOURAS.

Telex: 23644.024 LE TORATH-

Branch 2: Cyprus- Limassoul.

تلکس LE/٢٣٦٤٤ تراث . - فاكس : 003574625848
فرع ثاني : قبرص - ليماسول .

دلائل الصدق

في الجواب عن (ابطال الباطل) الذي وضعه الفضل بن رزبهان للرد على (نهج الحق)
لآية الله العلامة الحلي قدس سره في المسائل الخلافية بين فرقتي الاسلام الشيعة واهل السنة
وانبات الامامة .

لعمري لعمري

آية الله الشيخ محمد حسن المظفر دام ظله

الجزء الأول

دار احياء التراث العربى مؤسسه التاريخ العربى

بيروت - لبنان

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل ان تدركه المشاعر والابصار ، و تنزه ان يتحد بغيره او يشبهه الاغيار ، العدل الذي لا يعذب مع الجبر والاضطرار ، ولا يكلف بدون الوسع والاختيار ، والصلوة الزاكية على طيب الذكر والانار ، سيدنا ونبينا المعصوم بالجهر والاسرار ، وعلى آله المصطفين حجج الملك الجبار ، وسلم عليهم تسليما دائما ما اختلف الليل والنهار ، وجعلنا من اوليائهم ومعهم في دار القرار .

وبعد فاني لما سعدت بالنظر الى كتاب (نهج الحق وكشف الصدق) للإمام (العلامة) الذي انتهت اليه في العلم والعمل الزعامة الطاهر المظهر (الحسن بن يوسف ابن المطهر) قدس الله روحه ونور ضريحه ، وجدته كتابا حافلا بالفضل ، مشحونا بالقول الفصل ، و قدرد عليه فاضل الاشاعة بوقته (الفضل بن روزبهان) واجاب عنه سيدنا الشريف الحاوي لمرتبتى السعادة العلم والشهادة (السيد نور الله الحسيني) قدس الله نفسه و طيب رمسه ، فجاء وافيا شافيا كما يهواه الحق و يرضيه الانصاف ، لكنني احببت ان اقتدى به واصنف غيره ، عسى ان افوز مثله بالاجر والشهادة ، ونقلت عنه كثيرا وعبرت عنه بالسيد السعيد ، و تعرضت في بعض المقامات تنميما للفائدة الى بعض كلمات (ابن تيمية) التي يليق التعرض لها مما ردد بها على كتاب (منهاج الكرامة) للإمام المصنف للعلامة وان لم اصرح باسمه غالباً ، ولولا سفالة مطالبه ، وبذاءة لسان قلمه ، وطول عباراته ، وظهور نصبه وعداوته لنفس النبي الامين وابنائهم الطاهرين ، لكان هو الاحق بالبحث معه ، لانني الى الان لم اجد لاحد من علمائنا ردا عليه ، لكنني نزهت قلمي عن مجاراته ، كما نزه العلماء اقلامهم وآراءهم عن رده ولما كان عمدة جوابه و جواب غيره في مسألة الامامة هو المناقشة في سند الاحاديث الواردة في فضائل اهل البيت و مطاعن اعدائهم ، وضمت المقدمة الاتية لتستغني بها عن جواب هذا على وجه الاجمال ولنفعها في المقصود وقد سميت كتابي هذا (دلائل الصدق لنهج الحق) ، فاسأل الله ربى ان يعينني على اتمامه ويوفقني لحسن ختامه انه اكرم المسؤولين وارحم الراحمين

المقدمة

اعلم انه لا يصح الاستدلال على خصم الابما هو حجة عليه ، و لذاترى المصنف رحمه الله وغيره اذا كتبوا فى الاحتجاج على اهل السنة التزموا بذكر اخبارهم لاخبارنا والقوم لم يلتزموا بقاعدة البحث ولم يسلكوا طريق المناظرة ، فانهم يستدلون فى مقام البحث باخبارهم على مذهبهم ، ويستندون اليها فى الجواب عما نوردته عليهم ، وهو خطأ ظاهر، على ان احاديثهم كما استعرف حرية بان لا يصح الاستدلال بها فى سائر مطالبهم حتى عندهم وان كانت مما توسم بالصحة بينهم ، لكنها صالحة للاستدلال عليهم و اثبات مناقب آل محمد ص ومثالب اعدائهم وان ضعفوا جملة منها ، و بيان المدعى يحتاج الى البحث فى مطالب :

اخبار العامة حجة عليهم

(الاول) ان عامة اخبارهم التى نستدل بها عليهم حجة عليهم لامرين (الاول) انها اما صحيحة السند عندهم او متعددة الطرق بينهم والتعدد يوجب الوثوق والاعتبار كما ستعرفه فى طي مباحث الكتاب .

(الامر الثانى) انها مما يقطع عادة بصحتها، لان كل رواية ، اهم فى مناقب اهل البيت ومثالب اعدائهم محكومة بوثاقه رجال سندها وصدقهم فى تلك الرواية ، وان لم يكونوا ثقاتا فى انفسهم ضرورة ان من جملة ما تعرف به وثاقه الرجل وصدقته فى روايته التى يرويها عدم اغتراره بالجاه والمال وعدم مبالاته فى سبيلها بالخطر الواقع عليه، فان غير الصادق لا يتحمل المضار بانواعها لاجل كذبه يكذبها لايعود عليه فيها نفع ولا يجد فى سبيلها الا الضرر ، ومن المعلوم ان من يروى فى تلك العصور السالفة فضيلة لامير المؤمنين (ع) او منقصة لاعدائه فقد غرر بنفسه وجلب البلاء اليه ، كما هو واضح لكل ذى اذن وعين ، ذكر الذهبي فى تذكرة الحفاظ بترجمة الحفاظ ابن السقا عبد الله بن محمد الواسطي قال انه املئ حديث الطير فى واسط فوثبوا به واقاموه وغسلوا موضعه ، وذكر

ابن خلكان في وفيات الاعيان بترجمة النسائي احمد بن شعيب صاحب كتاب السنن احد الصحاح الستة انه خرج الى دمشق فمثل عن معوية وما روى في فضائله فقال اما يرضى معوية ان يخرج رأساً برأس حتى يفضل ، وفي رواية اخرى لا عرف له فضيلة الا لاشيع الله بطنه ، فاما الوايد فعون في حضنه ، وفي رواية يدفعون في خصيه ، واداسوه حتى حمل الى الرملقومات بها ، وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني « لاداسوه بدمشق مات بسبب ذلك الدوس وهو منقول » ، فاذا كان هذا فعلهم مع اشهر علمائهم لمجرد انكار فضل معوية فما ظنك بفعلهم مع غيره اذا روى ما فيه طعن على الخلفاء الاول وذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة نصر بن علي بن سبهان قتل عن عبدالله بن احمد بن حنبل قال « لما حدث نصر بان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ بيد حسن وحسين فقال من احبني واحب هذين وابا هما ما كان في درجتي يوم القيمة امر المتوكل بضربه الفسوط فكلمه فيه جعفر بن عبد الواحد وجعل يقول له هذا من اهل السنة فلم يزل به حتى تركه » ونقل ابن حجر ايضا في الكتاب المذكور بترجمة ابي الازهر احمد بن الازهر النيسابوري « انه لما حدث ابو الازهر عن عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن عبدالله عن ابن عباس ، قال نظر النبي صلى الله عليه وسلم الى علي ع فقال انت سيد في الدنيا سيد في الآخرة ، الحديث ، اخبر بذلك يحيى بن معين ، فينا هو عنده في جماعة اذ قال يحيى من هذا الكذاب النيسابوري الذي يحدث عن عبدالرزاق بهذا الحديث ، فقام ابو الازهر فقال هوذا انا فتبسم يحيى فقال اما انك لست بكذاب وتعجب من سلامته وقال الذنب لغيرك في هذا الحديث » انتهى ، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال بترجمة ابي الازهر « كان عبدالرزاق يعرف الامور فماجسر يحدث بهذا الاثر الا احمد بن الازهر والذنب لغيره » ويعني بغيره محمد بن علي بن سفيان البخاري كما بينه الذهبي .

فليت شعري ما الذي يخافه عبدالرزاق مع شرفه وشهرته وفضله لولا عادية النواصب وداعية السوء وان يواجهه مثل ابن معين بالكذب وان يشيطوا بدمه ، وباعجاب ابن معين لم يرض بكتمانه فضائل امير المؤمنين ع حتى صار يقيم الحواجز دون روايتها ، واعجب من ذلك قوله الذنب فيه لغيرك فان رجال سند الحديث كلهم من كبار علماء القوم وثقاتهم ، وما أدري ما الذي انكره من هذا الحديث و هو لم يدل الاعلى فضيلة مسلمة مشهورة من أبسر فضائل امير المؤمنين ، ولعله انكر تمام الحديث و هو من احبك فقد

احبني ومن ابغضك فقد ابغضني وحبيبك حبيب الله وبغضك بغض الله والويل لمن ابغضك و ذلك لانهم يجدون من انفسهم بغض امام المتقين و يعسوب الدين وهم يزعمون انهم لا يبغضون رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يعلمون بغض معاوية و سائر البغاة لامير المؤمنين و انهم اشدا عداؤه و البغضون له وهم يرونهم اولياء الله و احبائه، ولذلك لما اشار النهمي في الميزان الى الحديث قال يشهد القلب بانه باطل ، وانا اشهد له بشهادة قلبه يطلانه اذ لم يخالط قلبه حب ذلك الامام الاعظم فكيف يصدق بصحته وان استفاضت بمضمونه الرواية حتى روى مسلم (١) « ان امير المؤمنين ع قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لعهد النبي الامي الي انه لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق »

فإذا كان هذا حال ملوكهم و علمائهم و عوامهم في عصر العباسيين فكيف ترى الحال في عصر الامويين الذي صار فيه سب اخ النبي صلى الله عليه وسلم نفعه شعارا و دينا لهم و التسمية باسمه الشريف ذنبا موبقا عندهم ، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة علي بن رباح « قال المقرئ كان بنو امية اذا سمعوا بمولود اسمه علي قتلوه فبلغ ذلك رباحا فقال هو علي مصفرا و كان يغضب من علي و يحرج علي من سماء به ، و قال الليث قال علي بن رباح لا جعل في حل من سماني علي فان اسمي علي » انتهى و نقل ابن ابي الحديد (٢) عن ابي الحسن علي بن محمد بن ابي سيف المدائني في كتاب الاحداث « ان معاوية كتب نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئا في فضل ابي تراب و اهل بيته » الى ان قال ما حاصله « و كتب الى عماله ان يدعوا الناس الى الرواية في فضل عثمان و الصحابة و الخلفاء الاولين و ان لا يتركوا خبرا يروى في علي الا اتوه بمنافض له في الصحابة و قرئت كتبه على الناس و بذل الاموال فرويت اخبار كثيرة في مناقبهم مفتعلة فعملوا صيانتهم و غلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى تعلموه كما يتعلمون القرآن و مضى على ذلك الفقهاء و القضاة و الولاة و كان اعظم الناس في ذلك بلية القراء المراءون و المستضعفون الذين يظهرون الخشوع و النسك فيقتلون الاحاديث ليحفظوا عند ولايتهم و يصيبوا الاموال حتى انتقلت تلك الاخبار الى ايدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب و البهتان فقبلوها

(١) صحيح مسلم : كتاب الايمان ، باب الدليل على ان حب الانصار و على من الايمان

و علاماته و بعضهم من علامات النفاق .

(٢) ج ٣ : ص ١٥ من شرح النهج

ورواها، ثم قال «وقد روى ابن عرفة المعروف بنفطويه وهو من اكابر المحدثين واعلامهم في تاريخه ما يناسب هذا الخبر»

ولهذه الامور ونحوها خفي جل فضائل امير المؤمنين ع وان جل الباقي عن الاحصاء، ونأى عن العدو الاستقصاء وليس بقاؤه الاعناية من الله تعالى بوليّه والدين الحنيف، ويشهد اخفائهم فضائله ما رواه البخاري عن ابي اسحق (١) قال «سال رجل البراء، وانا اسمع اشهد على بدر اقال بارز وظاهر» اترى انه يمكن ان يخفى في الصدر الاول محل امير المؤمنين ع ببدر حتى يحتاج الى السؤال عن مشهده بها وهي انما قامت بسيفه لولا اجتهاد الناس في كتمان فضائله، واذاروا واشتاتوا منها فلا يروونه على وجهه وبتمامه كما تدل عليه روايتهم لخطبة النبي ع في الغدير أمن الجائر عقلا ان يامر رسول الله ص يقيم ماتحت الدوح ويجمع المسلمين وكانوا نحو مائة الف ويقوم في حر الظهيرة تحت وهج الشمس على منبر يقام له من الاحداج ويصعد خطيبا وهو بذلك الاهتمام ارفعا بعض على ع ثم لا يقول الامن كنت مولا فعلى مولا اللهم والي والاه و غاد من عاداه، لا ارى عاقلا يرضى ذلك ولا سيما اذا حمل المولى على الناصر او نحوه، فلا بد ان تكون الواقعة كما رواها الشيعة وان النبي ص خطب تلك الخطبة الطويلة البليغة الجليلة التي ابان فيها عن قرب موته وحضور اجله ونص على خلفائه وولاية الامر من بعده وانه مخلف في امته الثقلين آمرا بالتمسك بهما ثم اياضلوا وبيعة على ع والتسليم عليه بامرة المؤمنين، لكن القوم بين من لم يرو اصل الواقعة اضاعة لذكراها وبين من روى السير منها بعد الطلب من امير المؤمنين ع فكان لها بعده نوع ظهور وان اجتهد علماء الدنيا في درس امرها والتزهد بانثراها ولو رأيت كيف يسرع علماؤهم في رمي الشخص بالتشيع الذي يجعله هدفا للبلاء ومحلا للظن لعلمت كيف كان اهتمامهم في درس فضائل امير المؤمنين ع وكيف كان ذلك الشخص في الانصاف والوثاقة بتلك الرواية التي رواها، حتى انهم رموا النسائي بالتشيع كما ذكره في وفيات الاعيان واذلك الالتاليقه كتاب خصائص امير المؤمنين ع وقوله لا اعرف لمعوية فضيلة الا لاشيع الله بطنه مع استفاضة هذا الحديث حتى رواه مسلم في صحيحه كما ستعرف، وكذا رموا بالتشيع ابا عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله وابانعم

الفضل بن دكين و عبدالرزاق و اباحاتم الراوى وابنه عبدالرحمن وغيرهم ممن لاريب بتسننه من علمائهم لروايتهم بعض فضائل آل رسول الله صلى الله عليه وآله بهافى الجملة، وما ذلك الا ليحصل الردع بحسب الامكان عن رواية مناقبهم وتدوينها وان كان قصد الراوى بيان سعة اطلاعه و طول باعه و اذا صحح قسما منها زاد طعنهم فيه وفي روايته، مع ان طريقتهم التساهل فى باب الفضائل لكن فى فضائل اعداء اهل البيت ع

فظهر مما ذكرنا لكل متدبر ان جميع ما روى فى مناقب ال محمد صلى الله عليه وآله وكذا مثالب اعدائهم حق لامية فيه ولا سيما مع روايته عندنا و تواتر الكثير منه فيكون مما اتفق عليه الفريقان وقام به الاسنادان بخلاف ما روى فى فضائل مخالفى اهل البيت فانه من رواية المتهمين بانواع التهم ، ولو كان له اقل اصل لتواتر البتة لوجود المقتضى وعدم المانع بعكس فضائل آل الرسول صلى الله عليه وآله مع طلبهم مقابلة ما جاء فى فضل اهل البيت ع فيكون كذبا جزموا ولا خوف الملال لا طنبافى المقال وفيما ذكرناه كفاية لمن انصف و طلب الحق

(الاقيمة لمناقشة اهل السنة فى السند)

(المطلب الثانى) فى بيان ان تضعيفهم للرواية ومناقشتهم فى السند لا قيمة لها ولا عبرة

بها الامر ين :

(الاول) ان علماء الجرح والتعديل مطعون فيهم عندهم فلا يصح اعتبار اقوالهم كما يدل عليه ما فى ميزان الاعتدال بترجمة عبدالله بن ذكوان المعروف بابى الزناد قال « قال ربيعة ليس بثقة ولا رضى » ثم قال « لا يصح قول ربيعة فيه فانه كان بينهما عداوة ظاهرة » وفى الميزان ايضا بترجمة الحافظ ابى نعيم الاسدي احمدين عبدالله قال « هو احد الاعلام صدوق تكلم فيه بلا حجة ولكن هذه عقوبة من الله لكلامه فى ابن مندة بهوى ثم قال وكلام ابن مندة فى ابى نعيم فضيع لاحب حكايته ثم قال كلام الاقران بعضهم فى بعض لا يعاباه لاسيما اذا لاح لك انه لعداوة اولمذهب او اخسد ما ينجو منه الامن عصم الله و ما علمت ان عصرا من الاعصار سلم امله من ذلك سوى الانبياء والصديقين و لو شئت لسردت من ذلك كرايس » فان هذه الكلمات ونحوها دالة على ان الطعن للحد والهوى والعداوة فاش بينهم وعادة لهم فلا يجوز الاعتبار باقوالهم فى مقام الجرح والتعديل حتى مع

اختلاف المعصراو عدم ظهور الحسد والعداوة لارتفاع الثقة بهم وزوال عدالتهم وصدر الكذب منهم ، واسخف من ذلك ما في تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله بن سعد أبي قدامة السرخسي قال « قال الحاكم روى عنه محمد بن يحيى ثم ضرب على حديثه وسبب ذلك ان محمد أدخل عليه فلم يقم له » فان من هذا فعلة كيف يعتمد عليه في التوثيق والتضعيف ويجعل عدم روايته عن شخص دليل الضعف، وقريب منه ما ذكره في ترجمة النسائي كما سيأتي ان شاء الله تعالى في المطلب الثالث، واعظم من ذلك ما في تهذيب التهذيب بترجمة سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال « ان مالك لم يكتب عنه قال الساجي يقال انه وعظماؤا فوجد عليه فلم يرو عنه » فان من يترك الرواية عن شخص لموعظته له حقيق بان لا يجعل عدم روايته عن الاشخاص علامة الضعف واولى بان لا يعتمد على توثيقه وتضعيفه، نعم ذكر في تهذيب التهذيب ايضا عن ابن معين « ان سعد اتكلم في نسب مالك فترك الرواية عنه » فحيث يمكن ان يكون بهذا وجه لترك مالك الرواية عنه امكن لا لوم على سعد اذ لا يمكن لعالم ان يرى احدا ولد بعدايه بثلاث سنين زاعما انه حمل في هذه المدة ويصدق نسبة وذكر في تهذيب التهذيب بترجمة محمد بن اسحق صاحب السيرة « ان مالكا قال في حقه دجال من الدجالة ثم ذكر في الجواب عنه قول محمد بن فليح نهاني مالك عن شخصين من قريش وقد اكثر عنهما في الموطن وهما ما يحتاج بهما » وحاصله ان قدح مالك لا عبرة به لان فعله ينقض قوله

واليك جملة من علماء الجرح والتعديل لتتكشف لك الحقيقة تماما ، ولندكر اشهرهم واعظمهم بيسير من احوالهم التي تيسر لي فعلا يانها

فمنهم (احمد بن حنبل) ذكر في تهذيب التهذيب بترجمة علي بن عاصم بن صهيب الواسطي « ان ابا خيثمة قال قلت لابن معين ان احمد يقول ليس هو يكذب قال لا والله ما كان عنده قط ثقة، ولا حدث عنه بشئ، فكيف صار اليوم عنده ثقة » فانه صريح في اتهام ابن معين لاحمد وتكذيبه له ونقل السيد العلوي الجليل محمد بن عقيل في كتابه العتب الجميل ص ١٠٢ عن المقبلي في العلم الشامخ « ان احمد لما تكلم في مسألة خلق القرآن وابتلى بسببها جعلها عدل التوحيد اوزادتم ذكر المقبلي ان احمد كان يرد رواية كل من خالفه في هذه المسئلة تعصبا منه قال وفي ذلك خيانة للسند ثم

قال بل زاد فصار يرد الواقع و يقول فلان واقفي مشثوم بل غلا وزاد و قال لا احب الرواية عن اجاب في المحنة كيحيى بن معين « اقول صدق المقبلي فان من سبر تهذيب التهذيب وميزان الاعتدال راي ذلك نصب عينه .

ومنهم (يحيى بن سعيد القطان) ذكر في تهذيب التهذيب بترجمة همام بن يحيى ابن دينار « ان احمد بن حنبل قال شهد يحيى بن سعيد شهادة في حداته فلم يعدله همام فقم عليه « وفي ميزان الاعتدال « قال احمد ما رايت ابن سعيد أسوأ رأياً منه في حجاج وابن اسحق و همام لا يستطيع احد ان يراجعه فيهم « وبالضرورة ان تفسير المسلم والعقد عليه مستمر الأمر معنور فيه ظاهر أعظم ذنب مسقط لفاعله ومانع من الاعتبار بقوله في الجرح والتعديل

ومنهم (يحيى بن معين) ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب والنهي في ميزان الاعتدال كلاهما بترجمة ابن معين « ان ابادا و كان يقع فيه وان احمد بن حنبل قال أكره الكتابة عنه « وقال ابن حجر ايضا « قال ابو زرعة لا ينتفع به لانه يتكلم في الناس ، ويروى هذا عن علي بن المديني من وجوه « وقال ايضا في ترجمة شجاع بن الوليد « قال احمد بن حنبل لقي ابن معين شجاعا فقال له يا كذاب فقال له شجاع ان كنت كذاباً والا فهتكك الله قال احمد اظن ان دعوة الشيخ ادر كته « ونحوه في ميزان الاعتدال ايضا ، وقد تقدم تناقض كلامه في قصيه ابي الازهر فانه نسبته الى الكذب اولاً ثم ما برح حتى صدقه ونسب الكذب الى ثقات علمائهم .

ومنهم (ابن المديني ابو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر) فان احمد بن حنبل كذبه كما ذكره ابن حجر والنهي في الكتاين المذكورين بترجمة ابن المديني وقال ابن حجر « قيل لابراهيم الحربي اكان ابن المديني يتهم بالكذب قال لا انما حدث بحديث فيه كلمة ليرضى ابن ابي دؤاد قيل له فهل كان يتكلم في احمد قال انما كان اذا راي في كتبه حديثاً عن احمد قال اضرب عليه ليرضى ابن ابي دؤاد « وليت شمري كيف لا يتهم بالكذب وقد زعم انه زاد في الحديث ارضاءً لصاحبه وهل يتصور عدم كلامه في احمد وقد فضل معه ما هو اشد من الكلام ومن فروعه وهو الضرب على حديثه ، وبالضرورة ان من يزيد في الحديث كذباً يضرب على ما هو معتبر ويبطل الصحيح المقبول

عندهم طلبا للدنيا و رضا اهلها لا يؤمن ان يوافق الهوى في توثيق الرجال و تضعيفهم و ان شئت قلت ان ضربه على احاديث احمد طعن في احدهما وهو من المطلوب .

ومنهم (الترمذى) ذكر الذهبي في الميزان بترجمة اسمعيل بن رافع «ان جماعة من علمائهم ضفوا اسمعيل وجماعة قالوا متروك» ثم قال «ومن تلبس الترمذى قال ضعه بعض اهل العلم» وذكر ايضا بترجمة يحيى بن يمان حديثا وقال «حسنه الترمذى مع ضعف ثلاثة فيه فلا يغتر بتحسين الترمذى فعند المحافة غالبا ضاعف» و قال ايضا بترجمة كثير بن عبدالله المزنى «لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذى»

ومنهم (الجوزجاني ابراهيم بن يعقوب السعدي) فانهم ذكروا انه ناصى معلن به كما ستعرفه في ترجمته بالمطلب الثالث ان شاء الله تعالى. ومن المعلوم ان الناصب فاسق منافق لما سبق في رواية مسلم ان مبغض على منافق، ولا ريب ان النفاق اعظم الفسق وقد قال تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) بل النفاق نوع من الكفر، بل اشد، فلا يقبل قول مثله في الرجال و شهادته فيهم مردودة و توثيقه و تضعيفه غير مسموع .

ومنهم (محمد بن حبان) قال في الميزان بترجمته «قال الامام ابو عمرو بن الصلاح غلط الغلط الفاحش في تصرفه صدق ابو عمرو له اوهام يتبع بعضها بعضا» ثم قال «قال ابو اسمعيل الانصارى شيخ الاسلام سمعت عبد الصمد بن محمد يقول سمعت ابي يقول انكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة، و هجروه و كتبوا فيه الى الخليفة، فامر بقتله وقال ابو اسمعيل الانصارى سالت يحيى بن عمار عنه فقال رأيتوني نحن اخرجناه من خراسان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين»

ومنهم (ابن حزم) وهو على بن احمد بن سعيد بن حزم قال ابن خلكان في ترجمته من وفيات الاعيان «كان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد احد يسلم من لسانه فنشرت منه القلوب و استهدف لفقها، وقته قتما لؤا على بغضه وردوا قوله و اجتمعوا على تضليله و شنعوا عليه» الى ان قال «وفيه قال العباس بن العريف لسان ابن حزم و سيف الحجاج ابن يوسف شقيقان» مضافا الى انه كان شيئا باين تيمية في شدة النصب لال رسول الله ص و لذا كان يستشهد باقواله في نقص امير المؤمنين ع و امام المتقين كما يعرف شدة نصبه من له الامام بكتابه المسمى بالفصل في الملل و الاهواء و النحل الذي حمله بالجهل و الهذيان

و منهم (الذهبي) صاحب كتاب ميزان الاعتدال محمد بن احمد بن عثمان فانه كان ناصيا ظاهرا للنصب لآل رسول الله ﷺ بين التعصب على من احتمل فيه ولاء اهل البيت كما يشهد به كتابه المذكور ، فانه مازال يتحامل فيه على كل رواية في فضل آل محمد ﷺ وعلى رواياتها وكل من احس منه حبه ، وقد ذكر هو في تذكرة الحفاظ الحافظ بن خراش واطراه في الحفظ والمعرفة ثم وصفه بالتشيع واتهمه بالرواية في مثالب الشيخين ، ثم قال مخاطبale وسابا اياه بما لفظه «فانت زنديق معاند للحق فلا رضى الله عنك مات ابن خراش الى غير رحمة الله سنة ثلاث وثمانين بعد المائتين» وماريانه قال بعض هذا ممن سب امير المؤمنين ع و مرق عن الدين ، بل رايانه يسد دأمره ويرفع قدره و يدفع القدح عنه بما تمكن كما هو ظاهر لمن يرى يسيرامن ميزان الاعتدال وقد نقل السيد الاجل السيد محمد بن عقيل في كتابه القتب الجميل ص ١١٣ عن السبكي تلميذ الذهبي انه وصف شيخه الذهبي بالنصب و نقل ايضا عن المقبلي قوله من قصيدة :

وشاهدى كتب اهل الرضا اجمعهم و الناصيين كاهل الشام كالذهبي
وانكتف بهذا القدر من ذكر علماء الجرح والتعديل المطعون فيهم بالنصب واتباع الهوى
و نحوهما ، فالعجب ممن يستمع لاقوالهم ويصفى لارائهم ويجعلهم الحجة بينه وبين الله تعالى في ثبوت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله.

الامر الثاني من الامر بن الموجبين لالغاء مناقشتهم في السندان ابن روزبهان
قال في اخر مطالب الفضائل متصلا بالمطاعن: «اتفق العلماء على ان كل ما في الصحاح الستة سوى التعليقات لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله ﷺ او من فعله وتقريره اسم يقع الطلاق و لم يحث » فان مقتضى هذا الاجماع انهم يلغون اقوال علمائهم في تضعيف رجال الصحاح الستة لاسيما صحيح البخاري ومسلم فانهم جميعا يحتاجون باخبارهما بلا نكير وبالضرورة انه لم يرد نص ولم تقم حجة على استثناء رجال صحاحهم فيلزم الغاء اقوال علمائهم في الرجال مطلقا والافالفرق تحكم .

مناقشة الصحاح الستة

(المطلب الثالث) ان اخبارهم غير صالحة للاستدلال بها على شىء من مطالبهم لان منتقى اخبارهم مجامعته الصحاح الستة و هى مشتملة على انواع من الخلل ساقطة عن الاعتبار البتة لامور :

(الامر الاول)

انهم ذكروا فى كيفية جمعهما وفى جامعيهما يقضى بوهنها ذكر ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة سويد بن سعيد الهروى : « ان ابراهيم بن ابي طالب قال لمسلم كيف استجزت الرواية عن سويد قال ومن ابن آتى بنسخة حفص بن ميسرة » ومثله فى ميزان الاعتدال فهل ترى ان هذا عند فى الرواية عن الضعفاء وهوى يدعى انه لا يروى فى صحيحه الا عن ثقة فيكون غارا خائنا فيسقط كتابه عن الاعتبار . ونقل الذهبى فى الميزان بترجمة احمد ابن عيسى بن حسان المصرى « ان ابازوعة ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم ارادوا التقدم قبل اوانه فعملوا شيئا يتشرفون به » وقال « يروى عن احمد بن عيسى فى الصحيح ما روايت اهل مصر يشكون فى انه و اشار الى لسانه » وذكر ابن حجر بترجمة عمرو بن مرزوق « ان الازدى قال كان على بن المدينى صديقا لابي داود وكان ابو داود لا يحدث حتى يامره على وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يسمع ذلك بابى داود لطاعته لعلى » و هذا يدل على ان اعتبارهم للرجال تبع للهوى للالحق وذكر ابن حجر بترجمة احمد بن صالح المصرى « ان الخطيب قال احتج باحمد بن صالح جميع الائمة الا النسائى فانه نال منه جفاء فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما وقال العقيلي كان احمد بن صالح لا يحدث احدا حتى يسال عنه فجاءه النسائى فابى ان ياذن له فشنع عليه » انتهى ملخصا وذكر ابن حجر بترجمة ابن ماجة محمد بن يزيد ابن ماجة « ان فى كتابه السنن احاديث ضعيفة جدا حتى بلغنى ان السرى كان يقول مهما انفرد بخبر فهو ضعيف غالباً و وجدت بخط الحافظ شمس الدين محمد بن على الحسينى ما نقله سمعت شيخنا الحافظ ابى الحجاج المزى يقول كل ما انفرد به ابن ماجة ضعيف » وذكر كل من الذهبى وابن حجر وا واحد هما فى كتابيهما المذكورين « ان البخارى احتج

بجماعة في صحيحه ضعفهم بنفسه، كما يعلم من تراجمهم في الكتابين كايوب بن عائذ وثابت بن محمد العابد وحسين بن عبدالرحمن السلمى وحمزان بن ابان وعبدالرحمن ابن يزيد بن جابر الازدى وكهس بن المنهال ومحمد بن يزيد الحزامي ومقس بن بجرة. وانما خصصنا البخارى بهذا لانه اعظم ارباب صحاحهم عندهم، والافكلهم على هذا النمط، بل وجدنا ابا داود كذب نعيم بن حماد الخزاعى والوليد بن مسلم مولى بنى امية وهشام بن عمار السلمى وروى عنهم في سننه، وقال في حق صالح بن بشير «لا يكتب حديثه» وكذا في حق عاصم بن عبيد الله وروى عنهما، مع انه كان يزعم انه لا يروى الا عن ثقة كما ذكره في تهذيب التهذيب بترجمة داود بن امية، ووجدنا النسائي قال في حق كل من عبدالرحمن ابن يزيد بن تميم الدهشقى وعبدالرحمن بن ابى المخارق وعبد الوهاب بن عطاء الخفاف متروك وروى عنهم في سننه، وكذا الترمذى قال في حق سليمان بن ارقم ابى معاذ البصرى وعاصم بن عمرو بن حفص متروك وروى عنهما في سننه

وذكر وافي حق البخارى ومسلم اللذين هما اجل ارباب الصحاح عندهم واصحهم خبرا ما يخالف الاجماع، وهو احتجاجهما بجماعة لا تحصى مجبولة الحال لرواية جماعة عنهم بل لرواية الواحد عنهم، مع ان هذا الواحد لم ينص على قدح او مدح في المروى عنه. ولندكر لك بعض من اكتفى في الاحتجاج بخبره بمجرد رواية الواحد عنه لتراجع تهذيب التهذيب فتري صدق ما قلناه، فمنهم محمد بن عثمان بن عبدالله بن موهب ومحمد بن النعمان بن بشير فان البخارى ومسلم احتجباهما ولم يرو عن كل منهما سوى الواحد، ومنهم عطاء بن ابى الحسن السوائى وعمير بن اسحق ومالك بن جشعم ومبارك بن سعيد اليماني ونهان الجمحي، فان البخارى اخرج عنهم في صحيحه ولم يرو عن كل منهم غير الواحد، ومنهم قرفة بن بهيس العبدى ومحمد بن عبدالله بن ابى رافع الفهمى ومحمد بن عبدالرحمن بن غنيج ومحمد بن عبدالرحمن مولى بنى زهرة ومحمد بن عمرو الياقنى ونافع مولى عامر بن سعيد بن ابى وقاص وهب بن ربيعة الكوفى وابو شعبة المرى مولى سويد بن مقرن، فان مسلما احتج بهم في صحيحه، ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ولا موثق لهم اصلا وليسوا من اهل زمن الشيعين حتى يقال انهما يعرفان وثاقهم بالاطلاع، نعم ذكر ابن حبان بعضهم في الثقات كما هي عادته

في مجاهيل التابعين فلا عيرة به ، مع انه متأخر الزمان عن البخارى و مسلم فلا يمكن ان يعتمدا على توثيقه و هذا النحو كثير جدا في الصحيحين و بقية صحاحهم ، و كم رووا عن نص على جهالته كما ستعرف اقل القليل منهم قريبا عند ذكر الاسماء ، و قل في ميزان الاعتدال بترجمة حفص بن يعيل بعد ما ذكر قول ابن القطان فيه لا يعرف له حال قال : لم اذكر هذا النوع في كتابي فان ابن القطان يتكلم في كل من لم يقل فيه امام عاصر ذلك الرجل و اخذ ممن عاصره ما يدل على علانته و هذا شئ كثير ففي الصحيحين من هذا النمط خلق كثير مستوون ماضعهم احد و لاهم بمجاهيل ، اى ليسوا بمجاهيل النسب و ان كانوا مجاهيل الاحوال كما قال ابن القطان ، و انت تعلم انه لا يكفي في اعتبار الرجل و الاحتجاج بخبره مجرد عدم تضعيف احد له بل لابد من ثبوت و ناقلته و اما حكمه باستوائهم فغير مستو بعد فرض الجهالة باحوالهم على انه غير نافع في الاحتجاج باخبارهم مالم تثبت و ناقلتهم .

الامر الثاني

ان جملة من اخبار صحاحهم مشتملة على الكفر كتجسم الله سبحانه و اثبات المكان و الانتقال و التغير له و كمروض العوارض عليه من الضحك و نحوه ، الى غير ذلك مما يوجب الامكان ، حتى رووا ان الله سبحانه يدخل رجله في نار جهنم فيزوى بعضها لبعض و تقول قط قط ، و مشتملة على وهن رسل الله و رسالاتهم حتى انهم صيروا سيد النبيين جاهلا في اول البعثة بانه رسول مبعوث فعلمه النصراني و زوجته خديجة انه رسول الله ، و مشتملة على ما يوجب كذب آي من القرآن و على المناكير و الخرافات كما ستعرف ذلك في طي مباحث الكتاب ان شاء الله تعالى .

الامر الثالث

ان اكثر روايتهم بل كلهم مداسون في رواياتهم ملبسون فيها و مظهرون خلاف الواقع ، كما لو كانت الرواية عن شخص مقبول بواسطة شخص غير مرضي فيتركون الوساطة ويروونها عن المقبول ابتداء ، او يروونها عن ضعيف و ياتون باللفظ المشترك بين الضعيف و الثقة ليوهم الراوى على القارى ان المراد الثقة لانه يظهر انه لا يروى الا عن ثقة ؛ الى غير ذلك من انواع التدليس ، و لا يكاد يسلم احد من روايتهم عنه ، قال شعبة ما رايت من لا يدل

من اصحاب الحديث الاعمر بن مرة وابن عون، كما نقله عنه في ميزان الاعتدال وتهذيب التهذيب بترجمة عمرو بن مرة الجملي، ويكفيك ان البخارى ومسلما كانا من المدلسين قال الذهبي في الميزان بترجمة عبدالله بن صالح بن محمد الجهني المصري * روى عنه البخارى في الصحيح ولكنه يدلسه فيقول حدثني عبدالله ولا ينسبه * وبمعناه فى تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله ايضا ، وقد كان البخارى يدلس ايضا في صحيحه محمد بن سعيد المصلوب الكذاب الشهير لكن الذهبي حملة على الخطأ قال بترجمة ابن سعيد * اخرجه البخارى في مواضع وظنه جماعة * وهو حمل بعيد ، ولو سلم فهو يقتضى عيباً آخر فى صحيح البخارى وسياتي ذكر هذين الرجلين فى الاسماء ، ونقل ابن حجر (١) عن ابن مندة * انه قال فى كلام له اخرج البخارى قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس * ثم قال ابن حجر * الذى يظهر لى انه يقول فيما لم يسمع قال و فيما سمع لكن لا يكون على شرطه او موثقاً قال لى او قال لنا ولم يعرف ذلك بالاستقراء من ضيعه * ونقل ابن حجر ايضا (٢) عن ابن مندة * انه قال فى حق مسلم كان يقول فيما لم يسمعه من مشايخه قال لنا فلان وهو تدليس * فاذا كان هذا حال الصحيحين وصاحبيهما وهما بزعمهم اصح الكتب ، فكيف حال غيرهما وكيف تعتبر اخبارهم وبأى شئ يحصل الامن لمن يريد الاحتجاج بها ، والتدليس طريقة شائعة مستمرة بين جميع طبقاتهم على انه كذب فى نفسه غالباً والكذب موجب لفسق صاحبه ، قال ابن الجوزى * من دلس كذاباً فالانم له لازم لانه آثر ان يؤخذ فى الشريعة بقول باطل * كما نقله عنه فى ميزان الاعتدال بترجمة محمد بن سعيد المصلوب والاولى لابن الجوزى ان لا يخصص بالكذاب لان الاثم لازم ايضا لمن دلس ضعيفاً من غير جهة الكذب لان الضعيف مطلقاً لا يجوز الاحتجاج به ، بل من دلس ثقة عنده كان آثماً لان الثقة عنده ربما لا يكون ثقة فى الواقع وعند السامع وغيره فكيف يوقه بالغرور ويدلس عليه ما ليس له الاخذ به ، وسيمر عليك ان شاء الله تعالى ذكر بعض من عرف بالتدليس عندهم .

(١) تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس المطبوع بمصر سنة

١٣٢٢ ص ٦

(٢) نفس المصدر ص ٧

الامر الرابع

ان اكثر رجال السند في اخبار الصحاح الستة مطعون فيهم عندهم بغير التدليس ايضا من الكذب ونحوه حتى قال يحيى بن سعيد القطان وهو اكبر علمائهم واعلمهم باحوال رجالهم 'لولا ارو الايمن ارضى مارويت الا عن خمسة' كما حكى عنه في الميزان بترجمة اسرائيل بن يونس، ولندكر لك جماعة ممن طعنوا بهم من غير الصحابة مرتبا اسما، هم على حروف المعجم.

واشترطت على نفسى ان اذكر من رواة الصحاح من طعن بمعالمان او اكثر، وان يكون الطعن شديدا كقولهم كذاب او متهم بالكذب او متروك او هالك او لا يكتب حديثه او لاشي، او ضعيف جدا او مجمع على ضعفه او نحو ذلك، ولم اذكر من قيل فيه انه ضعيف او منكر الحديث او غير ضابط او كثير الخطأ او لا يحتج به او نحو ذلك وان اسقط روايته عن الحجية طلبا للاختصار، ولكفاية من جمع الشروط المذكورة في الدلالة على سقم صحاحهم، وربما ذكرت بعض المجاهيل والمدلسين وبعض النصاب لتعرف احتمال صحاحهم على انواع الوهن، ولا يخفى ان النصب اعظم العيوب لان الناصب منافق كما عرفت و المنافق كافر بل اشد منه لانه يسر الكفر و يظهر الايمان، فيكون اضر على الاسلام من الكافر الصريح، وقد ذم الله المناقين واعدلهم الدرك الاسفل من النار كما اخبر به في كتابه العزيز ولعنهم في عدة مواطن من الكتاب، وكذلك لعنهم رسول الله ص فيما لا يحصى من المواطن، ومن المعلوم ان الكافر لا تقبل روايته اصلا في الاحكام وغيرها حتى لو وثقه جماعة

وان اردت زيادة الاطلاع على احوال من سنذكرهم و احوال غيرهم من ضعاف رجال الصحاح الستة فارجع الى كتابنا المسمى (بالافصاح عن احوال رجال الصحاح) فانه مشتمل على جل المعجروحين منهم وجل المطاعين فيهم

وقد اخذت ما ذكرته هنا في احوالهم من ميزان الاعتدال للذهبي وجعلت رمزه (و) ومن تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني وجعلت رمزه (يب)، فان اتفقا على نقل ما قيل في صاحب الترجمة ذكرته بعد اسمه بالانسية لاحدهما، وان اختلفا احدهما بالنقل ذكرته بعد رمز الناقل منهما، على ان يكون كل ما بدر رمزه من خواصه في النقل الى ان

تنتهى الترجمة او انقل عن الآخر

كما انى رمزت الى اهل صحاحهم برموزهم المتداولة عندهم فللبخارى (خ) ولمسلم (م) وللنسائى (س) ولاى داود (د) وللترمذى (ت) ولا بن ماجة القزوينى (ق) ولهم جميعا (ع) و لمن عدم مسلم والبخارى (٤) وقد جعلت قبل اسم صاحب الترجمة رمز الراوى عنه من اهل هذه الصحاح متبعا نسخة التهذيب ، لانها اصح الا قليلا فانه قد يقوى عندى صحة نسخة الميزان فاعول عليها فى الرمز ، هذا و ربما كان لى كلام او نقل عن غير هذين الكتابين اذكره بعد قولى (اقول) فنقول وبالله المستعان :

حرف الالف

تدق (ابراهيم بن اسمعيل ابن ابى حبيبة) قال ابن معين ليس بشىء، (يب): قال الدار قطنى متروك ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل
تق (ابراهيم بن عثمان ابوشيبة العيسى الكوفى) قاضى واسط كذبه شعبة وقال (س) متروك الحديث ، (يب): قال ابو حاتم تركوا حديثه ، وقال الجوز جاني ساقط و قال صالح جزرة لا يكتب حديثه.

تق (ابراهيم بن الفضل المغزومى) قال ابن معين ليس بشىء ، (ن): قال ابن معين ايضا لا يكتب حديثه وقال (س) وجماعة متروك ، (يب): قال (س) لا يكتب حديثه و قال الدار قطنى والازدى متروك

تق (ابراهيم بن يزيد الخوزى المكى الاموى) قال احمد (س) متروك ، (يب): قال ابن معين ليس بشىء ، وقال س مرة ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وقال ابن الجنيـد متروك ، و قال (خ) سكتوا عنه ، قال الدولا بى يعنى تركوه ، وقال ابن المدينى لا كتب عنه و قال البرقى كان يتهم بالكذب ، وقال ابن حبان روى المناكير الكثيرة حتى يسبق الى القلب انه المتعمد لها.

ع (ابراهيم بن يزيد بن شريك التيمى)، (يب): قال الكرايسى حدث عن زيد بن وهب قليلا اكثرها مدلسة **اقول** : قال ابن حجر فى التقرى ب يرسل ويدلس.
دس (ابراهيم بن يعقوب الجوز جاني السعدى) احداثة الجرح والتعديل ، (يب): قال ابن حبان فى الثقات كان حرورى المذهب وكان سابقا فى السنة الا انه من صلابته

ربما يمدى طوره ، وقال ابن عدى كان شديد الميل الى مذهب اهل دمشق في الميل على علي ع ، وقال الدار قطنى فيه انحراف عن علي ع اجتمع على بابها اصحاب الحديث فاخرجت جارية لمفرجة لتذبحها فلم تجد من يذبحها فقال سبحانه الله فروجة لا يوجد من يذبحها و على يذبح في ضحوة نيفاو عشرين الفمعلم ، ثم قال فى (يب) فى الضعفاء يوضح مقالته اقول المجب كيف كان اماماً لهم فى الجرح والتعديل وهو منافق و كيف تقبل شهادته و هو فاسق ، و اعجب منه انهم يصفونه صلب فى السنة و هو من الفاظ المدح عند هم فانظرو تبصر.

خ د (احمد بن صالح المصرى ابو جعفر الحافظ) قال (س) ليس بثقة ولا مامون تركه محمد بن يحيى ورماه ابن معين بالكذب، وعن ابن معين ايضا انه كذاب يتفلسف ، و قال ابن عدى كان (س) سى، الرأى فيه وانكر عليه احاديث فسمعت محمد بن هرون البرقى يقول هذا الخراسانى يتكلم فى احمد بن صالح لقد حضرت مجلس احمد فطرده من مجلسه فحمله ذلك على ان يتكلم فيه ، (يب) : قال الخطيب احتج باحمد جميع الائمة الا (س) ويقال كان آفة احمد الكبرونال منه (س) جفاء فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما

د (احمد بن عبد الجبار المطاردى) قال مطين كان يكذب ، (ن) : قال ابن عبدى رايهم مجمعين على ضعفه.

خ م س ق (احمد بن عيسى المصرى) حلف ابن معين انه كذاب ، (يب) : قال ابو حاتم تكلم الناس فيه ، وقال سعيد بن عمرو اليربوعى انكر ابو زرعة على مسلم روايته عنفى الصحيح ، قال سعيد وقال لى مارايت اهل مصر يشكون فى انه و اشار الى لسانه كأنه يقول الكذب ، (ن) : قال سعيد اليربوعى شهدت ابازرعة و ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم ارادوا التمتع قبل اوانه فعملوا شيئا يتشرفون به ، وقال يروى عن احمد فى الصحيح مارايت اهل مصر يشكون فى انه و اشار الى لسانه

د (احمد بن الفرات الضبى الحافظ) (ن) : قال ابن خراش انه يكذب عمدا ، (يب) : قال ابن مندة أخطأ فى احاديث ولم يرجع عنها .

د ت س (ازهر بن عبدالله الحرازى) ، (ن) : ناصبى ينال من على ، (يب) : قال ابن

الجارود كان يسب عليا ، وساق (د) بإسناده الى ازهر قال كنت في الخيل الذين سبوا انس ابن مالك فاني نابه الحجاج

م ٤٤ (اسامة بن زيد الليثي) ، قال احمد ليس بشيء ، (يب) : ترك القطان حديثه ، (ن) : قال ابن الجوزي قال ابن معين مرة ترك حديثه باخره ، والصحيح ان هذا القول ليحيى بن سعيد.

خ م د ت (اسباط ابو اليسع) قال ابن حبان يروى عن شعبة كأنه شعبة آخر وقال ابو حاتم مجهول ، (يب) : كذبه ابن معين .

دق (اسحق بن ابراهيم الحنيني) قال (س) ليس بثقة وساق له ابن عدى حديثا عن مالك وقال لا اصل له ، (ن) : صاحب او ابد.

دق (اسحق بن اسيد) قال ابو حاتم لا يشتغل به ، (يب) : قال ابن عدى مجهول وقال الازدي تركوه .

دق (اسحق بن عبدالله بن ابي فروة) ومولى الى عثمان بن عفان قال (خ) تركوه وقال احمد لا تحل عندي الرواية عنه ، (يب) : قال عمرو بن علي وابوزرعة و(س) والدارقطني والبارقاني متروك ، وتكلم فيه مالك والشافعي وتركاه ، وقال ابن معين مرة ليس بثقة ومرة لا يكتب حديثه ومرة كذاب ، وقال ابن عمار وابوزرعة ذاهب الحديث ، وقال محمد بن عاصم المصري لم ارا اهل المدينة يشكون في انه متهم قيل فيماذا؟ قال في الاسلام ، وفي رواية اخرى على الدين.

خ ت ق (اسحق بن محمد بن اسمعيل بن عبدالله بن ابي فروة) و هاه (د) جدأ وروى عنه (خ) ويوبخونه على هذا ، (ن) : قال س ليس بثقة ، (يب) : قال (س) متروك ، ت ق (اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيدالله التيمي) قال احمد و (س) متروك ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ولا يكتب حديثه وقال الفلاس متروك .

ع (اسرائيل بن يونس بن ابي اسحق السيعي ابو يوسف الكوفي) ، (يب) : قال عبد الرحمن بن مهدي لص يسرق الحديث ، (ن) : كان القطان لا يحدث عنه ولا عن شريك ، وقال لوا م اروا الاعمن ارضي مارويت الاعن خمسة .

ت م د س (اسمعيل بن ابراهيم بن معمر ابو معمر الهذلي القطيعي) ، (يب) : قال

ابن معين لاصلى الله عليه ذهب الى الرقة فحدث بخمسة آلاف حديث اخطا في ثلاثة آلاف ولم يحدث ابو معمر حتى مات ابن معين ، وقال ابو زرعة كان احمد لا يرى الكتابة عنه .

تق (اسمعيل بن رافع المدني) نزيل البصرة ، (يب) قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة ليس بشيء ، واخرى متروك ، وقال (د) ليس بشيء سمع من الزهرى فنهبت كتبه فكان اذا راي كتابا قال هذا سمعته ، وقال ابن خراش والدارقطنى وعلى بن الجندى متروك ، (ن) : ضعفه احمد ويحيى وجماعة وقال الدارقطنى وغيره متروك ومن تليس (ت) قال ضعفه بعض اهل العلم .

م دس (اسمعيل بن سميع الكوفي الحنفى) يباع السابري ، قال ابن جرير كان يرى راي الخوارج تركه وقال ابو نعيم جار المسجد اربعين سنة لم يرفى جمعة ولا جماعة وقال ابن عيينة كان يهسيا فلم اذهب اليه ولم اقر به وتركه زائدة لمذهبه ، (يب) : قال محمد ابن يحيى كان يهسيا ممن يبغض عليا ، واليهسية طائفة من الخوارج ينسبون الى راسهم ابي يهس .

اقول لو كان ذلك الجفاء للجمعة والجماعة ممن يتهمون بالتشيع لنالوه بكل سوء بلغوا به كل مبلغ ولكن هون عليهم ذلك و بغضه لعثمان انه يبغض امام المتقين ونفس النبی الامين حتى احتملوا سيئاته وحملوا عنه واحتج به اهل صحاحهم ووثقه ابن نمير و العجلي وابو على الحافظ و (د) وابن سعد واحمد حتى قال فيه انه ثقة صالح وقال ابن معين ثقة مأمون و قال ابو حاتم صدوق صالح الى غير هم من علمائهم كما فى (يب) مع استفادة الاخبار بل تواتر هابان الخوارج مارقون عن الاسلام والدين فهم خارجون عن الاسلام حقيقة منافقون ظاهرا واقعا ، فمال القوم امنو على دينهم ووصفوه بالصلاح ، ولم ادر من ينسب اليه الخلاف وترك الرواية عنه غير زائدة وابن عيينة وابن جرير كما سمعت وهو غريب .

خ م د تق (اسمعيل بن عبدالله امي اويس بن عبدالله الاصبحى ابو عبدالله المدني) قال ابن معين لا يساوى فلسين وقال ايضا هووا بوه يسرقان الحديث وقال الدولابي فى الضعفاء قال النضر بن سلمة كذاب ، (يب) : قال ابن معين مرة مخطئ يكذب ليس بشيء .

وعن سيف بن محمد قال يضع الحديث وقال سلمة بن شبيب سمعته يقول ربما كنت اضع الحديث لاهل المدينة اذا اختلفوا في شيء .

٤٣ (اسماعيل بن عبد الرحمن بن ابي كريمة ابو محمد السدي) قال ليث بن ابي سليم كان بالكوفة كذابا بن فمات احدهما السدي والكلبي، (يب) : قال الجوزجاني كذاب .
 دق (اسماعيل بن مسلم البصري) قال القطان لم يزل مخطا كان يحد ثنا بالحديث الواحد على ثلاثة اضرب ، وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال ابن المديني لا يكتب حديثه ، وقال الجوزجاني وامجدنا ، (يب) : قال س مرة ليس بثقة ومرة متروك .
 خ (اسعد بن زيد) كذبه ابن معين وقال س متروك ، وقال ابن حبان يروى عن الثقات المناكير ويسرق الحديث .

متق (اشعث بن سعيد البصري ابو الربيع السمان) قال هشيم كان يكذب وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال س لا يكتب حديثه وقال الدار قطني متروك (يب) : قال الفلاس وابن الجنيدي متروك وقال الساجي تركوا حديثه وقال ابن عبد البر اجمعوا على ضعفه .
 خت (اشهل بن حاتم) ، (ن) : قال ابو حاتم لاشيء ، (يب) : قال ابن معين لاشيء .
 مس (افلح بن سعيد الانصاري القباي) قال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات لائح الرواية عنه بحال ، (يب) : ذكره العقيلي في الضعفاء فقال لم يرو عنه ابن مهدي
 دق (ايوب بن خوما ابو امية البصري) قال (خ) تركه ابن المبارك وقال (س) والدار قطني متروك وقال ابن معين لا يكتب حديثه وقال الازدي كذاب ، (يب) : قال الفلاس متروك وقال ابو حاتم وام متروك لا يكتب حديثه ، وقال احمد كان عيسى بن يونس يرميه بالكذب وقال الحقوا بكتابه ، وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وقال (د) ليس بشيء ، وقال ابن قتيبة وضع حديث انس ، وقال الساجي اجمع اهل العلم على ترك حديثه .

دق (ايوب بن سويد الرملي) قال ابن معين ليس بشيء ، وقال ابن المبارك ارم به
 وقال س ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين يسرق الحديث وقال الساجي ارم به
 دق (ايوب بن قطن) قال الدار قطني مجهول ، (يب) : قال ابو زرعة لا يعرف وقال

الازدى وغيره مجهول.

خ م س (ابوب بن النجار الحنفى اليمامى قاضيا) ، (ب) : قال ابن البرقى واحمد بن صالح الكوفى ضعيفا جدا . اقول فى التقريب مدلس .

حرف الباء

٤ (بازام ابوصالح) قال (س) ليس بثقة ، وقال عبدالحق ضعيفا جدا ، (ن) : قال اسمعيل بن ابى خالد يكنى ، (ب) : قال الجوز جاني متروك وقال الازدى كذاب ق (البخترى بن عبيد الشامى) ، (ب) : قال ابو- تم ضعيف الحديث ذاهب ، وقال ابن حبان ضعيفا ذاهب وليس بعدل ، وقال الازدى كذاب ساقط ، (ن) : ضعفه ابوحاتم وغيره تركه .

د ت س (بشرين ارطاة) ويقال ابن ابى ارطاة قال ابن معين كان رجلا سوء ، (ب) : قال ابن يونس كان من شيعة معاوية وكان معاوية وجهه الى اليمن والحجاز وامره ان يتقرى من كان فى طاعة على مح فوقع بهم ففعل بمكة والمدينة واليمن افما لاقيحة وحكى المسمودى فى مروج الذهب ان عليا دعا عليه يذهب عقله لما بلغه قتله ابنى عبيد الله ابن العباس وانه خرف اقول هكذا ينبغي ان تكون رواية صحاح الاخبار من نحو هؤلاء الثقات الخارجين على ائمة العدل ولا يبالون بقتل النفوس البرية ويهلكون الحرث والغربة د ت ق (بشر بن رافع الحارثى ابوالاسباط النجرانى) امامها ومفتيها قال ابن حبان يروى اشياء موضوعة كانه المتعمد لها ، (ب) : قال احمد ضعيف ليس بشئ ، وقال ابن عبد البر اتفقوا على انكار حديثه وطرح مارواه

ق (بشرين نمير) قال احمد ترك الناس حديثه ، (ب) : قال احمد كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم وعلى بن الجعيد متروك .

م م (بشير- مصغرا- ابن مهاجر القنوى الكوفى) قال احمد منكر الحديث يجيى بالمعجب وقال ابن حبان دلس عن انس وقال العجلي مرجى متهم متكلم فيه ق (بشير - بن ميمون) قال (خ) متهم بالوضع وقال ابن معين اجمعوا على طرح حديثه ، (ن) : قال الدارقطنى وغيره متروك

م م (بقية بن الوليد بن صائد الحمصى الكلاعى ابو محمد) ، (ن) : قال غير واحد

كان مدلسا قال ابن حبان سمع من شعبة ومالك وغيرهما احاديث مستقيمة ثم سمع من كذايين عن شعبة ومالك فروى عن الثقات بالتدليس ما اخذ عن الضعفاء ، وقال احمد توهمت انه لا يحدث بالما كبر الاعن المجاهيل فاذا هو يحدث بها عن المشاهير ، وقال وكيع ما سمعت احدا أجراً على ان يقول قال رسول الله من بقية وقال القطان يدلس عن الضعفاء ويستبيحهم ، وهذا ان صح فمفسد لعدالته ، قال في (ن) نعم والله صح منه انه من فعله وصح عن الوليد بن مسلم وعن جماعة كبار فعله وهذا بلية منهم ، وروى ابن ابي السرى عن بقية قال لى شعبة ما احسن حديثك ولكن ليس له اركان فقلت حديثكم اتم ليس له اركان تجيئني بغالب القطان وحميد الاعرج واجيثك بمحمد بن زياد الالهاني و ابي بكر بن ابي مريم الفساني وصفوان بن عمرو الكسكي الى غير ذلك مما في (ن) ومثله في (يب) واضعافه .

ت ق (بكر بن خنيس العابد) ، (يب) : قال الدار قطنى متروك وكذا قال احمد ابن صالح المصرى وابن خراش ، وقال ابو زرعة داهب الحديث وقال ابن حبان روى اشياء موضوعة يسبق الى القلب انه المتعمد لها .

٤ (بهر بن حكيم بن معوية القشيري) قال احمد بن بشير اتيته فوجدته يلعب بالشطرنج وقال ابن حبان تركه جماعة من ائمتنا ، (يب) : قال (د) لم يحدث عنه شعبة .

حرف التاء

دت (تمام بن نجيح الدمشقي) نزيل حلب قال ابو حاتم داهب وقال ابن عدى غير ثقة وقال ابن حبان روى اشياء موضوعة عن الثقات كأنه المتعمد لها

حرف الثاء

٤ (ثعلبة بن عباد العبدى) ، (ن) : قال ابن هرم مجهول ، (يب) : ذكره ابن المدينى فى المجاهيل وقال ابن حزم مجهول وتبعه ابن القطان وكذا عن العجلي

٥ (نور بن يزيد بن زياد الكلاعى الحمصى) كان ابن ابي دؤاد اذا اتاه من يريد الشام قال ان بها ثورا فاحذر لا ينطحك بقرنيه ، وقال الوليد قلت للاوزاعى حدثنا نور فقال لى فعلتها ، وقال سلمة المعيار كان الاوزاعى سىء القول فى نور ، (يب) : قال احمد

نهى مالك عن مجالسته ، وقال ابن سعد كان جده قتل بصفين مع معوية ، فكان اذا ذكر
علياع قال لا احب رجلا قتل جدى ، وقال ابن المبارك :

ايها الطالب علما	ائت حماد بن زيد
فاطلبين العلم منه	ثم قيده بقيد
لاكثر و كجهم	و كمعمر و بن عبيد

حرف الجيم

مدتق (الجراح بن مليح) والد... وكيع قال الدار قطنى ليس بشيء ، (يب) : حكى
الادريسي ان ابن معين كذبه وقال كان وضاعا للحديث ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد
ويرفع المراسيل و زعم ابن معين انه كان وضاعا ، وقال الدورى دخل وكيع البصرة فاجتمع
عليه الناس فحدثهم حتى قال حدثنى ابي وسفيان فصاح الناس من كل جانب لانريد اباك
فأعادوا أعادوا .

ق (جعفر بن الزبير الدمشقى) قال شعبة وضع على رسول الله اربعمائة حديث
وقال (خ) تركوه ، (يب) : قال شعبة اكذب الناس وقال ابو حاتم وس والدار قطنى والازدى
و غيرهم متروك ونقل ابن الجوزى الاجماع على انه متروك .

٤ (جعفر بن ميمون) يباع الانباط ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة وقال
(خ) ليس بشيء ، وذكره يعقوب بن سفيان فى باب من يرغب عن الرواية عنهم .

دس (جعفر بن يحيى بن ثوبان) قال ابن المدينى مجهول ، (يب) : قال ابن القطان
مجهول الحال .

حرف الحاء

مدت (حاجب بن عمر الثقفى ابو خشينة) ، (يب) : حكى الساجى عن ابن عيينة
انه كان اباضيا .

دس (الحارث بن زياد) شامى ، (ن) : مجهول ، (يب) : روى اللهم علم معوية
الكتاب وقه الحساب قال البغوى لا اعلم للحارث غيره و قال ابن عبد البر مجهول
ومحدث منكر .

دت (الحارث بن عمرو بن اخى المغيرة بن شعبة) ، (ن) : مجهول ، (يب) : قال

(نخ) لا يعرف .

٤ (الحارث بن عمير البصري) نزيل مكة والدحمزة قال ابن حبان روى عن الانيات الاشياء الموضوعة وقال الحاكم روى احاديث موضوعة .

تق (الحارث بن نيهان الجرمي البصري) قال (س) و ابو حاتم متروك وقال ابن معين ليس بشيء، وقال لا يكتب حديثه وقال ابن المديني كان ضعيفا ضعيفا ، (يب) : قال (نخ) لا يبالي ما حدث ضعيف جدا وقال (د) ليس بشيء .

تق (حارثة بن ابي الرحال) قال (س) متروك ، (بب) : قال (س) مرة لا يكتب حديثه وقال ابن معين ليس بثقة وقال (د) واحمد ليس بشيء ، وقال ابن الجنيديم متروك .
ع (حبيب بن ابي ثابت) ، (يب) : قال ابن خزيمة وابن حبان كان مدلسا وقال ابن جعفر النحاس كان يقول اذا حدثني رجل عنك بحديث ثم حدثت به عنك كنت صادقا اقول في التقريب كثير الارسال والتدليس .

مسق (حبيب بن ابي حبيب يزيد الجرمي الانماطي) ، (ن) : نهى ابن معين عن كتابة حديثه ، (يب) : قال ابن ابي خيثمة نهانا ابن معين ان نسمع حديثه وسمع منه القطان ولم يحدث عنه .

ق (حبيب ابن ابي حبيب المصري) كاتب مالك ، قال (د) كان من اكذب الناس ، وقال (س) وابن عدى و ابن حبان احاديثه كلها موضوعة ، و قال ابو حاتم روى احاديث موضوعة .

٤م (حجاج بن ارطاة بن نورا بن ارطاة الكوفي القاضي) قال احمد في حديثه زيادة على حديث الناس ، وقال ابن حبان تركه ابن المبارك و يحيى القطان وابن مهدي وابن معين واحمد وكان لا يحضر الجماعة فقبل له في ذلك فقال احضر مسجدكم حتى يزاحمني فيه الجمالون والبقالون ، (ن) : قال يحيى بن يعلى امرنا زائدة ان نترك حديثه وقال احمد كان الزهري سيء الرأي فيه ، وفي ابن اسحق وليث و همام لانستطيع ان نراجعهم فيه ، و قال احمد يدلس عن الزهري ولم يره ، وقال الشافعي قال حجاج لاتم مروة الرجل حتى يترك الصلاة في الجماعة ، وقال الاصمعي هو اول من ارتشى بالبصرة مسن القضاة ، وقال (س) و ذكر المدلسين حجاج بن ارطاة والحسن وقتادة و حميدو يونس

ابن عبيد وسليمان التيمي و يحيى بن ابى كثير و ابواسحق والحكم واسماعيل بن ابى خالد ومغيرة و ابوالزبير وابن ابى نجيع وابن جريح وسعيد بن ابى عروة وهشيم و ابن عيينة قال فى (ن) قلت والاعمش و بقية و الوليد بن مسلم واخرون ، (يب) : قال ابو حاتم بدلس عن الضعفاء ، وقال ابن عيينة كنا عند منصور بن المعتمر فذكروا حديثنا عن الحجاج قال والحجاج يكتب عنه؟ لو سكتكم لكان خير لكم وقال اسمعيل القاضي مضطرب الحديث لكثرة تدليسهم ، وقال محمد بن نصر الغالب على حديثه التدليس وتغيير الالفاظ .

دق (حريث بن ابى مطر الفزارى الحنط) ، (يب) : قال (س) ليس بثقة وقال (س) مرة والدولابى والازدى وابن الجنيدي متروك .

خ ٤ (حريز بن عثمان الرحبي الحمصي) اقول ذكروافيه مايسود وجهه ووجوه من اتخذوه حجة من السب لامام المتقين واخ النبي الامين فعليه لعنة الله ابد الابدين وذكروافيه انه داعية لمذهبه السوء ، وانه كذب على رسول الله ص فى احاديث ينتقص بها امير المؤمنين ع ولكنه مع هذا الكذب و ذلك النفاق طفحت كلماتهم بتوقيه و احتجوا به فى صحاحهم فدل على انهم فى سرائرهم ملة واحدة .

٤ (حسام بن مصك الازدى البصرى) قال ابن معين ليس بشئ . وقال الدارقطنى متروك وقال احمد مطروح الحديث ، (يب) : قال الفلاس متروك و قال ابن المبارك ارم به و قال ابن معين مرة لا يكتب من حديثه شئ . و قال ابن المدينى لا يحدث عنه بشئ .

تق (الحسن بن على النوفلى الهاشمى) قال الدارقطنى ضعيف واه ، (يب) : قال الحاكم وابوسعيد النقاش يحدث عن ابى الزناد باحاديث موضوعة .

تق (الحسن بن عمار بن الحضرب الكوفى الفقيه) قاضى بغداد زمن المنصور ، قال احمد متروك وقال ابن معين ليس بشئ ، وقال شعبة يكذب ، وقال ابن المدينى يضع الحديث ، وقال ابو حاتم ومسلم والدارقطنى و جماعة متروك ، (يب) : قال احمد مرة احاديثه موضوعة ، وقال ابن معين لا يكتب حديثه .

ع (الحسن ابوسعيد بن يسار ابى الحسن البصرى) مولى الانصار ، (ن) : كثير التدليس (يب) : قال ابن حبان بدلس و قال يونس بن عبيد ما رايت رجلا اطول حزنا منه . اقول

هذا من دعاء امير المؤمنين ع عليه بان لايزال مسوءاً وذكره ابن ابى الحديد في المنعرفين
عن امير المؤمنين ع قال و ممن قيل انه كان يبغض عليا ع ويذمه الحسن البصري.
ثق (الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس بن عبدالمطلب ع) قال (س)
متروك وقال الجوزجاني لا يشتغل به وقال (خ) قال علي تركت حديثه.
ثق (الحسين بن قيس الرحبي الواسطي) وقال احمدو (س) والدارقطني متروك
و قال (خ) لا يكتب حديثه ، (يب) : قال احمد وابن معين ليس بشيء ونقل ابن الجوزي
عن احمد انه كذبه وقال الساجي ضعيف متروك يحدث ببواطيل .
دس (حشرج بن زياد الاشجعي) ، (ن) : لا يعرف ، (يب) : قال ابن حزم و ابن
القطان مجهول .

ت (حصين بن عمر الاحمسي) ، (يب) : نهى احمد من الحديث عنه وقال يكذب
وقال ابن خراش كذاب ، وقال مسلم وابو حاتم متروك الحديث.
خ دس ت (حصين بن نمير الواسطي ابو محسن الضري) ، (ن) : قال ابن معين ليس
بشيء (يب) : قال ابو خيثمة اتيت فاذا هو يحمل علي علي فلم اعد اليه .
ثق (حفص بن سليمان ابو عمرو الاسدي) صاحب القراءة قال ابن خراش كذاب
يضع الحديث وقال ابو حاتم متروك لا يصدق وقال (خ) تركوه ، (يب) : قال ابن مهدي والله
لا تحل الرواية عنه وقال ابن المديني تركته على عمد و قال مسلم و (س) متروك و قال
(س) لا يكتب حديثه

٤ (حماد بن اسامة ابواسامة) ، ن : قال المعيطي كثير التدليس وقال سفيان الثوري
اني لاعجب كيف جاز حديثه كان امره بينا كان من اسرق الناس لحديث حميد ومثله في
(يب) عن سفيان بن وكيع وفي (يب) ايضا قال ابن سعد يدلس و يبين تدليسه وحكي
الازدي في الضعفاء عن سفيان بن وكيع قال كان يتبع كتب الرواة فياخذها وينسخها قال لي
ابن نميران الحسن لابي اسامة يقول انه دفن كتبه ثم تتبع الاحاديث بعد من الناس
م ٤ (حماد بن ابي سلمان مسلم الاشعري الفقيه الكوفي) قال الاعمش غير ثقة ، (ن) :
قال الاعمش ما كنا نصدقه ، (يب) : قال احمد عند حماد بن سلمة عنه تخليط كثير وقال حبيب
بن ابي ثابت كان حماد يقول قال ابراهيم فقلت والله انك لتكذب على ابراهيم و ان

ابراهيم ليخطي

خ (حماد بن حميد) عن عبيد الله بن معاذ ، (يب) : لم يعرف الا بهذا الحديث وقال ابن عدي لا يعرف ، (ن) : لا يدري من هو

ت (حمزة بن ابي حمزة النصيبي) قال الدار قطني و (س) متروك وقال (د) وابن معين ليس بشيء ، وقال ابن عدي يضع الحديث و قال ايضا عامة مروياته موضوعة و قال الحاكم يروى احاديث موضوعة

ع (حميد بن ابي حميد تيرويه الطويل ابو عبيدة البصري) طرح زائدة حديثه ، «يب» قال درست ليس بشيء ، وقال ابن حبان يدلس ، «ن» : يدلس

د س (حنان بن خارجة السلمى الشامي) ، «ن» : لا يعرف ، «يب» : قال القطان مجهول الحال

ت ق (حنظلة بن عبد الله السدوسي البصري) قال القطان تركه عمدا ، «ن» : قال ابن معين ليس بشيء ، «يب» : قال ابن معين ليس بثقة ولا دون الثقة ، وقال ابن حبان اختلط باخيه حتى كان لا يدري ما يحدث به فاختلط حديثه القديم بحديثه الاخير

حرف الناء

تق «خارجة بن مصعب السرخسي» قال ابن معين كذاب وقال خ تركه ابن المبارك ووكيع ، «يب» : قال «س» وابن خراش وابو احمد الحاكم ، وتروك ، وقال ابن سعد اتقى الناس حديثه فتركوه ، وقال ابن حبان يدلس ويروى ما وضعوه على الثقات عن الثقات ، و قال يعقوب بن شيبة ضعيف عند جميع اصحابنا.

تق «خالد بن الياس» ويقال اياس العدوي قال «خ» ليس بشيء ، وقال احمد و«س» متروك وقال ابن معين ليس بشيء ، لا يكتب حديثه ، «يب» : قال «س» مرة ليس بثقة لا يكتب حديثه وقيل لابي حاتم يكتب حديثه فقال زحفا ، وقال (ت) ضعيف عند اهل الحديث وقال ابن عبد البر ضعيف عند جميعهم وقال الحاكم والنقاش روى احاديث موضوعة

م «خالد بن سلمة بن العاص المخزومي» المعروف بالقافاء قال جرير كان مرجئا ويبض عليا ، «يب» : قال ابن عاتمة كان ينشد بني مروان الاشعار التي هجاءها المصطفى ص اقول ماترى لو قيل ان فلانا يبض الشيخين ويحفظ هجاءهما وينشده اي رجل يكون

عند اهل السنة وهل يمكن ان يوثقه احد منهم او يشئ عليه كما فعلوا مع هذا الرجس الخبيث المنافق . وما اصدق قول القائل:

ما المسلمون بامة لمحمد كلا ولكن امة لعتيق

ولكن لاعجب من احتجاجهم بروايته وتوثيقه فان من كان ائمة وخلفاؤه يانسون بهجاء سيد النبيين ص فحقيق ان يتخذ هذا الشيطان المارد حجة دينه
دس «خالد بن عرفة وابن عرفة» ، ن : لا يعرف ، قال ابو حاتم واليزاز مجهول ، وزاد ابو حاتم لا عرف احداً اسمه خالد بن عرفة سوى الصحابي اقول والصحابي ملعون فاجر خرج على سيد شباب اهل الجنة بكر بلا تحت راية ابن زياد و يزيد قال في «يب» قتله المختار بعد موت يزيد وهو ايضا من رواة «ت س»

د «خالد بن عبد الرحمن القسري» ، «يب» : قال ابن معين كان والي البنى امية وكان رجلا سوء وكان يقع في علي بن ابي طالب ع ، وقال العجلي لا يتابع على حديثه له اخبار شهيرة و اقوال فضيحة ذكرها ابن جرير و ابو الفرج والمبرد وغيرهم اقول قال ابن خلكان في ترجمته كان يتهم في دينه ثم ذكر من احواله ما هو بالكفر اشبه
دق «خالد بن عمرو الامومي السعدي» قال صالح جزرة يضع الحديث و ذكر له ابن عدى مناكير و قال عندي انه وضعها على اللبث فان نسخة اللبث عندنا ليس فيها شيء من هذا ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بشيء ، واخرى كذاب ، وقال ابو حاتم متروك ، وقال احمد احاديثه موضوعة وقال (د) ليس بشيء ،

ق (خالد بن يزيد الدمشقي) قال احمد ليس بشيء ، وقال ابن معين لم يرض ان يكذب على ابيه حتى كذب على الصحابة وقال (د) متروك

خمس (خيشم بن عراك بن مالك) ، (يب) : قال ابن حزم لا تجوز الرواية عنه وقال سعيد بن ذنبر ومصعب الزبري استفتى امير المدينة مالكا عن شيء فلم يفته فارسل اليه مامعك من ذلك قال لانك وليت خيشما على المسلمين فلما بلغه ذلك عزله

ع (خلاص بن عمرو البصري الهجري) كان يجبي القطان يتوقى حديثه عن عاي ع (يب) : قال (د) لم يسمع من حذيفة وقال ايضا يخشون ان يحدث من صحيفة الحارث

الأعور وقال أبو حاتم يقال وقعت عنده صحف عن علي ع وقال الأزدي تكلموا فيه يقال كان صحفياً .

ق (الخليل بن زكريا البصري) قال القاسم المطرزه هو والله كذاب وقال الأزدي متروك

حرف الدال

ع (داود بن الحصين الأموي) مولاهم قال ابن عيينة كُنا نتقى حديثه وقال أبو حاتم لولان مالكلوي عنه لترك حديثه وقال ابن حبان كان يذهب مذهب الشراة
تق (داود بن الزبرقان الرقاشي) قال ابن معين ليس بشيء وقال أبو زرعة متروك
وقال الجوزجاني كذاب ، (ن) : قال (د) ضعيف ترك حديثه ، (ب) : قال (د) ليس بشيء ، وقال
ابن المديني كتبت عنه يسيراً ورميت به وضعفه جداً وقال يعقوب بن أبي شيبة والأزدي
متروك وقال (س) ليس بثقة

ق (داود بن المجبر) قال الدار قطنى متروك ، (ب) : قال صالح بن محمد يكنى
وكذبه أحمد وقال ابن حبان يضع الحديث وقال (س) والأزدي متروك
تق (داود بن يزيد الأودي الأعرج) كان يحيى وابن مهدي لا يحدثان عنه وقال
ابن معين ليس بشيء ، وقال (س) ليس بثقة ، (ب) : قال ابن المديني لا أروى عنه وقال
الأزدي ليس بثقة .

٤ (دراج بن سمعان أبو السمح المصري) قال الدار قطنى متروك وقال فضلك ليس
بثقة ولا كرامة

حرف الذال

تق (دؤاد بن عليّة الحارثي أبو المنذر) ، (ب) : قال ابن معين ليس بشيء وقال أيضاً
لا يكتب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال ابن حبان يروى عن الثقات مالا أصله وعن
الضعفاء مالا يعرف

حرف الراء

م تس (ربيع بن أبي معروف المكي) ، (ب) : كان يحيى وعبد الرحمن لا يحدثان
عنه وكان عبد الرحمن يحدث عنه ثم تركه .

تق (الربيع بن بدر أبو العلاء البصري) المعروف بعليلة قال ابن معين ليس بشيء

وقال (س) متروك، (يب): قال (د) لا يكتب حديثه وقال الازدي وابن خراش والدارقطني ويعقوب بن سفيان متروك، وقال ابو حاتم لا يشتغل به ولا بروايته وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه.

ت ق (رشدين بن سعد بن مفلح) ابو الحجاج المصري قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) متروك (يب): قال ايضا لا يكتب حديثه وقال ابن بكير رايته الليث اخرج من المسجد.

ت (روح بن اسلم الباهلي) قال عفان كذاب ، (يب) : قال الدارقطني ضعيف متروك.

حرف الزاي

ع (زكريا بن ابي زائدة) صاحب الشعبي ابو يحيى الكوفي قال ابو زرعة يدلس كثيرا عن الشعبي وقال ابو حاتم يدلس، (يب). قال (د) ليس بشيء، قال يحيى بن زكريا لو شئت سميت لك من بين ابي وبين الشعبي.

م ت س ق (زمعة بن صالح الجندی اليمامي) نزيل مكة قال (خ) تركه ابن مهدي اخيرا ، (يب): قال (د) لا اخرج حديثه ، وقال ابن خزيمة انا برى، من عهده دس (زميل بن عباس المديني الاسدي) مولى عروة بن الزبير ، (يب) : قال احمد لا ادري من هو وقال الخطابي مجهول،

ع (زهير بن محمد التميمي المروزي) ، (ن) : قال ابن عبد البر ضعيف عند الجميع وقال ابن حبان يخطئ، ويخالف.

ع (زهير بن معاوية ابو خزيمة الكوفي الجعفي) ، (يب) : عاب عليه بعضهم انه كان ممن يحرس خشبة زيد بن علي ع لما صلب

ع (زياد بن جبر بن حبة الثقفي البصري) ، (يب) : روى ابن ابي شيبة قال كان يقع في الحسن والحسين ع

خ م ت ق (زياد بن عبد الله بن الطفيل البكائي العامري) ضعفه ابن المديني وقال كتب عنه وتركته ، (يب): قال الدوري عن ابن معين ليس بشيء

ع 'زياد بن علاقة بن مالك الثعلبي ابن اخي قطبة' ، 'يب' : قال الازدي سيء المذهب كان منحرفا عن اهل بيت النبي ص

ث ق 'زيد بن جبير ابو جبيرة الانصاري' قال 'نخ' متروك و قال ابو حاتم لا يكتب حديثه ، 'يب' : قال الازدي متروك وقال ابن عبد البر اجمعوا على انه ضعيف

س ق 'زيد بن حبان الرقي' قال ابن معين لاشئ ، وقال احمد ترك حديثه
 ٤ 'زيد بن الحواري الحواري' مولى زياد بن ابيه قاضي هراة قال ابن معين لاشئ ،
 'يب' : قال العجلي ليس بشئ ، وقال ابن حبان يروي عن انس اشياء موضوعة
 حرف السين

ع 'سالم بن ابي الجعد رافع' ، 'ن' : يدللس قال احمد لم يسمع من ثوبان ولم يلقه اقول ذكروا من نحو هذا كثيرا

خ دس ق 'سالم بن عجلان الافطس الاموي' مولا هم الجزري الحراني قال ابن حبان
 ينفرد بالمعضلات عن الثقات ويقلب الاخباراتهم بامرسوء فقتل صبيرا ، 'يب' : قال السعدي
 كان يخاصم في الارجاء داعية ، 'ن' : قال النسوي مرجى معاند

ق 'السري اسمعيل ابن عم الشعبي' قال القطان استبان لي كذبه في مجلس
 وقال احمد ترك الناس حديثه وقال ابن معين ليس بشئ ، وقال 'س' متروك
 ث ق 'سعد بن طريف الاسكاف الحنظلي الكوفي' قال ابن معين لا يحل لاحد ان
 يروي عنه و قال الدار قطني متروك و قال ابن حبان يضع الحديث ، 'يب' : قال 'س'
 والازدي متروك

دست 'سعد بن عثمان الرازي الدمشقي' ، 'ن' : لا يدرى من هو
 ٤ (سعيد بن حبان التيمي) من تيم الرباب ، (ن) : لا يكاد يعرف ، (يب) : قال ابن
 القطان مجهول .

م دت ق (سعيد بن زيد بن درهم) اخو حماد قال السعدي يضعفون حديثه ، (يب) :
 قال يحيى بن سعيد ضعيف جدا وقال ايضا ليس بشئ .
 ث ق (سعيد بن محمد الزراق) ، (ن) : قال ابن معين ليس بشئ ، وقال (س) ليس
 بثقة وقال الدار قطني متروك

ع (سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري) (١) (ن): متفق عليه مع انه كان يدلّس عن الضعفاء، ولا عبرة بقول من قال يدلّس ويكتب عن الكذابين، (يب) : قال ابن مبارك حدث سفيان بحديث فحّشه وهو يدلّسه فلما رأيتني استحيي وقال نرويه عنك، وقال ابن معين مراسلات سفيان شبه الريح، ومثله عن (د) قال ولو كان عنده شيء لصاح به اقول روى الذهبي في تذكرة الحفاظ بترجمة سفيان عن الفرياني «قال سمعت سفيان يقول لو اردنا ان نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد» فليت شعري كيف مع هذا يقولون هو امير المؤمنين في الحديث، وذكر في تذكرة الحفاظ «ان القطان قال في حقه سفيان فوق مالك في كل شيء» وان الارزاعي قال لم يبق من تجتمع عليه الامة بالرضا والصحة الاسفيان، ولا غرو ان يسموه امير المؤمنين في الحديث اذا كان امير المؤمنين في وجوب الطاعة مثل معاوية ويزيد والوليد واشباههم واذا كان هذا المدلس الذي لم يحدث بحديث كما سمع اعظم علمائهم واوثقهم فما حال سائر رواتهم فتدبر وتبصر.

ع (سفيان بن عيينة الهاللي) قال يحيى بن سعيد اشهد انه اختلط سنة ٩٧ فمن سمع منه فيها فسماعه لاشي قال في (ن) سمع منه فيها محمد بن عاصم ويغلب على ظني ان سائر شيوخ الائمة الستة سمعوا منه قبلها اقول لو صدق في غلبة ظنه فالظن لا يفني من الحق شيئا وفي (ن) يدلّس وفي (يب) اورد ابو سعيد السمعاني بسند له قوى الى عبد الرحمن بن بشر بن الحكم قال سمعت يحيى بن سعيد يقول قلت لابن عيينة كنت تكتب الحديث وتحدث اليوم ويزيد في اسناده وتنقص منه فقال عليك بالسماع الاول فاني قد سمعت.

ت ق (سفيان بن وكيع بن الجراح) قال ابو زرعة يتهم بالكذب زاد في (يب) عنه لا يشتغل به وفي (يب) قال (س) ليس بثقة وقال مرة ليس بشيء، وقال الاخرى امتنع (د) من التحديث عنه.

ق (سلام بن سليم) او سلام الطويل، (ن): قال (خ) تركوه وقال (س) متروك، (يب):

(١) - عليك بمراجعة ما يأتي في ترجمة الصلت بن دينار

قال ابن خراش كذاب وقال ابو حاتم تركوه وقال (س) لا يكتب حديثه .

م ٤٤ (سلم بن عبد الرحمن النخعي الكوفي) اخو حسين ، (ن) : انهم بعض الحفاظ وقال ابراهيم النخعي كذاب .

س ق (سلمة بن الازرق) حجازي ، (ن) : لا يعرف ، (ب) : قال ابن القطان لا يعرف حاله ولا يعرف احد ائمه المصنفين في كتب الرجال ذكره .

د س ت (سليمان بن ارقم ابو معاذ البصري) قال (د) والدارقطني متروك و قال (خ) تركوه وقال ابن معين ليس بشيء وقال ابو زرعة ذاهب الحديث ، (ب) : قال احمد ليس بشيء وقال (س) لا يكتب حديثه وقال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات وقال ابو حاتم و (ت) و ابن خراش و ابو احمد الحاكم وغير واحد متروك .

م ٤٤ (سليمان بن داود ابو داود الطيالسي البصري الحافظ) قال ابراهيم بن سعيد الجوهري اخطأ في الف حديث ، (ن) : قال محمد بن منهل الضير كنت اثم ابادا و قال لى لم اسمع من ابن عون ثم سأله بعد سنة اسمعت من ابن عون قال نعم نحو عشرين حديثا ونحوه في (ب) و في الكتابين قال محمد بن منهل قال يزيد بن بزيح حدثت بحدِيثين ابادا و فكتبتهما عنى ثم حدث بهما عن شعبة قال في (ن) دلسهما عنه فكان ماذا اقول كان الكذب و الخيانة وعدم الثقة والامانة .

ع (سليمان بن طرخان ابو المعتمر البصري) ، (ب) : قال ابن معين يدلس وقال يحيى بن سعيد مرسلاته شبه لاشيء ، وقال ماروى عن الحسن وابن سيرين ، وقال ابن المبارك لم يسمع من ابي العالية وقال ابو زرعة لم يسمع من عكرمة ، وقال النهدي لم يسمع من نافع ولا عطاء ، (ن) : قيل انه كان يدلس عن الحسن وغيره مالم يسمعه .

س ت (سمرة بن سهم) قال ابن المديني مجهول ، (ن) : لا يعرف فلاحجة فيمن ليس بمعروف العدالة ولا اتفت عنه الجاهالة .

ع (سهيل بن ابي صالح) ذكوان السمان ابو يزيد المدني قال ابن معين لم يزل اصحاب الحديث يتقون حديثه ، (ب) : ذكره الحاكم فيمن عيب علي مسلم اخراج حديثه .

ه ق (سويد بن سعيد ابو محمد الهروي الحدثاني الانباري) قال ابو حاتم كثير

التدليس، (ن) : روى ابن الجوزى ان احمد قال متروك و اما ابن معين فكذبه وسبه و روى (ت) عن (خ) ضعيف جدا ، (يب) : قال (س) ليس بثقة و لا مامون و قال ابن المدينى ليس بشئ، وفى (ن) و (يب) قال ابراهيم بن ابي طالب لمسلم كيف استجزت الرواية عنه فقال ومن ابن آتى بنسخة حفص بن ميسرة .

تق (سويد بن عبدالعزيز الواسطى اصلاً) القاضى قال احمد متروك و قال (س) ليس بثقة و قال ابن معين ليس بشئ : (ن) : واه جدا و لا كرامة ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة و مرة لا يجوز فى الصحايا و ضعفه ابن حبان جدا .

ت (سيف بن محمد الثورى) قال احمد كذاب و قال ابن معين كذاب خيث و قال الدارقطنى متروك ، (يب) : قال (د) كذاب و قال الساجى يضع الحديث و قال (خ) ذاهب الحديث .

تق (سيف بن هرون ابو الوراق) قال ابن معين ليس بشئ، و قال الدارقطنى متروك و قال ابن حبان يروى عن الاثبات الموضوعات ، (يب) : قال (د) ليس بشئ .

حرف الشين

ع (شبابه بن سوار المدائنى) قيل اسمه مروان قال احمد تركته للارجاء و كان داعية له ، (يب) : قال محمد بن احمد ابن ابي الثلج حدثنى ابو على ابن سختى المدائنى حدثنى رجل معروف من اهل المدائن ، قال رايت فى المنام رجلاً نظيف الثوب حسن الهيئة فقال لى انى ادعوا لله فآمن على دعائى (اللهم ان شبابة يبغض اهل بيت نبيك ص فاضربه الساعة بفالج) قال فانتبهت و جئت المدائن وقت الظهر و اذا الناس فى هرج فقالوا فلج شبابة فى السحر و مات الساعة .

دس (شيث بن ربيع التميمى اليربوعى) قال شيث انا اول من حزب الحرورية ، (يب) : قال المعلى كان اول من اعان على عثمان و اعان على قتل الحسين ع ، و قال الدارقطنى يقال انه كان مؤذن سجاح ، و قال ابن الكلبي كان من اصحاب على ع ثم صار من الخوارج ثم تاب و رجع ، ثم حضر قتل الحسين ع .

دس (شبيب بن عبد الملك التميمى البصرى) ، (ن) : لا يعرف

دس (شريك الهوزني الحمصي) ، (ن) : لا يعرف.

م ٤٣ (شريك بن عبدالله النخعي) ابو عبدالله القاضي، (يب) : لم يكن عند يحيى القطان بشئ، وقال احمد لا يبالى كيف حدث وقال عبدالحق يدلر و قال ابن القطان مشهور بالتدليس ، (ن) : ضعفه يحيى بن سعيد جدا .

مس (شعيب بن صفوان) ابو يحيى الكوفى ، قال ابن عدى عامة ما يرويه لا يتابعه عليه احد، (يب) : قال ابن معين ليس بشئ .

م ٤٣ (شهر بن حوشب الاشعري الشامي) قال ابن عون تركوه، (يب) : ما كان يحيى يحدث عنه ، وقال ابن عدى ضعيف جدا ، وقال ابن حزم ساقط ، وقال الساجي كان شعبة يشهد عليه انه رافق رجلا فخانته ، وقال عباد بن منصور سرق عييتى ، وفى (ن) و (يب) كان على بيت المال فاخذ خريطة فيها دراهم ، و لفظ (ن) فاخذ منه دراهم فقال القائل :
اقد باع شهر دينه بخريطة فمن يأمن القراء بعدك يا شهر

حرف الصاد

دت (صالح بن بشير ابو بشر المرى البصرى) القاص الواعظ ، قال (س) متروك (يب) : قال ابن معين ليس بشئ، وكل ما حدث به عن ثابت باطل و ضعفه ابن المدينى جدا وقال ليس بشئ، ضعيف ضعيف وقال (د) لا يكتب حديثه.

تق (صالح بن حسان النضرى) و يقال صالح ابن ابى حسان قال «س» متروك وقال احمد ليس بشئ، (يب) : قال ابن معين ليس بشئ، وقال ابو نعيم متروك وقال الخطيب اجمعوا على ضعفه وقال ابن حبان كان صاحب قينات وسماع و ممن يروى الموضوعات عن الابطال .

تس (صالح بن ابى حسان المدنى) ، (يب) : قال (س) مجهول.

م ٤٣ (صالح بن رستم ابو عامر الخزاز) ، (ن) : قال ابن المدينى ليس بشئ، (يب) :

قال ابن معين ليس بشئ.

تق (صالح بن موسى الطلحى) قال ابن معين ليس بشئ، و لا يكتب حديثه وقال (س) متروك ، (يب) : قال (س) لا يكتب حديثه وقال ابن معين ليس بثقة و قال ابو نعيم متروك .

دثق (صالح بن نهبان) مولى التؤمة قال القطان ومالك ليس بثقة وقال ابن حبان استحق الترك، (بب) : قال ابن عيينة ما علمت احدا من اصحابنا يحدث عنه وقال ابن سعد رايتهم يهابون حديثه.

تسق (صدقة بن عبدالله السمين) ابو معوية الدمشقي، (بب)، قال احمد مرة ليس يسوى شيئا وقال مرة ليس بشيء، وقال الدارقطني متروك.

تق (الصلت بن دينار الازدي البصري) ابو شعيب المعجون، قال احمد متروك، وقال يحيى بن سعيد ذهب انا وعوف نعوذ فذكر عليا فقال منه، (يب) : قال الفلاس وابو احمد الحاكم وعلی بن الجعيد متروك وقال (س) ليس بثقة وقال ابن معين وابن سعد ويعقوب بن سفيان ليس بشيء، وقال عبدالله بن احمد نهاني ابي ان اكتب عنه وقال ابن حبان كان الثوري اذا حدث عنه يقول حدثنا ابو شعيب ولا يسمه و كان ينتقص عليا عليه السلام و ينال منه، (ن) : قال شعبة اذا حدثكم سفيان عن رجل لا تعرفونه فلا تقبلوا منه فانما يحدثكم عن مثل ابي شعيب المعجون.

حرف الضاد

٤ (الضحاك بن مزاحم المفسر) قال يحيى بن سعيد كلن ضعيفا عندنا ، وقال شعبة قلت لمشاش سمع الضحاك من ابن عباس قال مارآه ، وقال ابن عدی عرف بالتفسير فاما روايته عن ابن عباس و ابي هريرة و جميع من روى عنهم ففي ذلك كد نظر ، (بب) : كان شعبة لا يحدث عنه ، (ن) : يروى انه حملت به امه عامين .

حرف الطاء

مد (طارق بن عمر والمكي) القاضي مولى عثمان ووالى عبد الملك على المدينة (يب) : قال ابو الفرج الاموى كان طارق من ولاة الجور ، وقال عمر بن عبد العزيز لما ذكره والحجاج وقره بن شريك كانوا اذ ذاك ولاة الامصار امتلات الارض جورا و ذكر الواقدي بسنده ان عبد الملك جهز طارقا فاني ستة الاف الى قتال من بالمدينة من جهة ابن الزبير قصد خيبر فقتل بهاستمائة .

دثق (طريف بن شهاب السعدي) الاشلي ابو سفيان البصري قال (س) متروك وقال احمد ليس بشيء ، (يب) : قال احمد لا يكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال (د)

ليس بشيء.

ق (طلحة بن زيد القرشي) قال (س) متروك وقال صالح جزرة لا يكتب حديثه ،
(ن) : قال ابن المديني سىء يضع الحديث ، (ب) : قال احمد و (د) يضع الحديث و قال
ابو نعيم لاشيء .

ق (طلحة بن عمرو الحضرمي) صاحب عطاء قال احمد و (س) متروك و قال (خ)
وابن المديني ليس بشيء ، (ب) : قال ابن معين واحمد لاشيء و قال علي بن الجنيدي
متروك و قال ابن حبان لا يحل كتب حديثه ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب .

ع (طلحة بن مصرف الهمداني اليامي الكوفي) ، (ب) : قال العجلي كان عثمانيا
وقال ابن ابي حاتم قيل لابن معين سمع طلحة من انس قال لا .

ع (طلحة بن نافع ابوسفيان الواسطي) ويقال المكى الاسكاف قال ابن معين لاشيء
وقال شعبة وابن عيينة حديثه عن جابر ضعيف ، (ن) : قال ابن المديني كانوا يضعفونه
في حديثه .

خ م د س ق (طلحة بن النعمان الزرقاني الانصاري) قال يعقوب بن شيبه ضعيف جدا
ومنهم من قال لا يكتب حديثه .

حرف العين

ع (عاصم بن بهدلة) وهو ابن ابي النجود الكوفي ابوبكر احد القراء السبعة
قال ابو حاتم ليس محله ان يقال ثقة ، (ب) : قال العجلي كان عثمانيا .

٤ (عاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب) قال ابن عيينة كان الاشياخ
يتقون حديثه ، (ب) : قال (س) مشهور بالضعف و قال الدار قطني يترك و قال (د)
لا يكتب حديثه .

تق (عاصم بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) ، (ن) : قال (س) متروك
(ب) : قال (ت) مرة ليس بثقة واخرى متروك .

ت (عامر بن صالح) قال ابن معين كذاب و قال الدار قطني متروك و قال الازدي
ذاهب الحديث و قال ابن حبان لا يحل كتب حديثه ،

م د س (عباد بن زياد بن ابيه) ولي لمعوية سجستان قال ابن المديني مجهول .

دق (عباد بن كثير الثقفي البصري) العابد المجاور بمكة قال ابن معين ليس بشيء. وقال لا يكتب حديثه ، وقال (خ) تركوه ، وقال (س) متروك ، (يب) : قال احمد روى احاديث كذب لم يسمعها وقال ابو زرعة لا يكتب حديثه وقال البرقي ليس بثقة وكذبه الثوري .

٤ (عباد بن منصور الناجي) ابوسلمة القاضي البصري قال ابن معين ليس بشيء. وقال احمد مدلس ، (ن) : قال ابن الجنيد متروك ، وقال الساجي مدلس ، (يب) : قال ابن سعد ضعيف عندهم .

د (عبدالله بن ابراهيم ابن ابي عمرو الغفاري) نسبته ابن حبان الى انه يضع الحديث، وقال الحاكم روى عن جماعة من الضعفاء احاديث موضوعة وقال ابن عدى عامة ما يرويه لا يتابع عليه

س ق (عبدالله بن بشر الرقي) قاضيها، (يب) : ذكر الساجي عن ابن معين انه قال كذاب لم يبق حديث منكر رواه احد من المسلمين الا رواه عن الاعشى وقال ابن حبان يروى عن الثقات ما لا يشبه حديث الاثبات

تق (عبدالله بن جعفر بن نجيح) والد علي بن المديني قال ابن معين ليس بشيء، وقال (س) متروك، (يب) : كان وكيع اذا اتى على حديثه قال جزأ عليه ، وقال ابن معين ما كنت اكتب من حديثه شيئاً بعد ان تبين امره ، (ن) : متفق على ضعفه

ق (عبدالله بن خراش) قال ابو زرعة ليس بشيء. وقال ابو حاتم ذاهب الحديث ، (يب) : قال الساجي ليس بشيء. كان يضع الحديث وقال محمد بن عمار الموصلي كذاب ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابي الزناد ، (ن) : قال ربيعة ليس بثقة ولا رضى وقال ابن عيينة جلست الى اسمعيل بن محمد بن سعيد فقلت حدثنا ابو الزناد فاخذ كفا من حصي يحصيني به ، وقال ابن معين قال مالك كان ابو الزناد كاتب هؤلاء يعني بني امية وكان لا يرضاه ، وقيل لمالك عن حديث ابي الزناد بان الله خلق آدم على صورته فقال لم يزل ابو الزناد عاملاً لهؤلاء حتى مات وكان صاحب عمال يتبعهم

ع (عبدالله بن زيد بن اسلم العدوي) مولى عمر ، (ن) : مدلس كان له صحف

يحدث منها ويدلس، (يب) : قال ابو معين اولاد زيد ثلاثتهم حديثهم ليس بشيء، وقال العجلي كان يحمل على علي ع **اقول** فهل لهذا قال (خ) رجل صالح وقال ابن سيرين ذلك اخي حقا كما في (يب)

خ دس (عبد الله بن سالم الاشعري الحمصي) قال (د) كان يقول اعان عليّ على قتل ابي بكر وعمر وجعل (د) يذمه قال في (ن) يعنى في النصب **اقول** ان صدق في قوله فكيف يوالون الشيخين بعد شهادة الله تعالى لعلي ع ، بالطهارة وقول النبي ص على مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار، وان كذب في قوله فكيف يعتمدون على روايات هذا المنافق الكاذب بهذا الكذب

ت ق (عبد الله بن سعيد بن كيسان المتبري) قال ابن معين ليس بشيء، وقال (خ) تركوه وقال الفلاس واحمد متروك وقال الدارقطني متروك ذاهب، (يب) : قال ابن معين لا يكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة تركه يحيى وعبد الرحمن وقال ابو احمد الحاكم ذاهب.

٣٣ (عبد الله بن شقيق العقيلي البصري) قال القطان كان سليمان التيمي سيء الراى فيه وقال ابن خراش كان ثقة وكان عثمانيا يبغي عليا ع، (يب) : قال ابن سعد كان عثمانيا ثقة قال احمد والعجلي ثقة وكان يحمل على علي ع ، **اقول** من العجب دعوى وثاقة المنافق وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق وابعج منه ما فى (يب) عن الحريري كان مجاب الدعوة كانت تمر به السحاب فيقول اللهم لا تجوز كذا وكذا حتى تمطر فلا تجوز ذلك الموضوع حتى تمطر ، اذ كيف يمكن ان يكون المنافق الذي هو اتس من الكافر مجاب الدعوة ولا سيما بهذه الاجابة السريعة التي لا تنتهي ارادة الداعي وهي لا تكون الا لانياء و اوصيائهم .

خ د ت ق (عبد الله بن صالح بن محمد بن مسلم) ابو صالح المصري كاتب الليث قال صالح جزرة هو عندي يكذب في الحديث ، وقال احمد بن صالح متهم ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة حدث بحديث ان الله اختار اصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار من اصحابي اربعة ابا بكر وعمر وعثمان وعلي ع ، وهو موضوع ، وقال احمد بن حنبل ودوى عن الليث عن ابي ذؤيب وما سمع الليث من ابي ذؤيب ، زاد في (يب) عن احمد

ليس بشئ، وذمه وكرهه، وفي (يب) قال الحاكم ابو احمد ذاهب الحديث، (ن) : قال ابن المديني لا اروي عنه شيئا وروى عنه (خ) في الصحيح على الصحيح، ولكنه يدلسه فيقول حدثني عبدالله ولا نسب، وفي (يب) ما يستلزم ذلك، وفيه ايضا ان (خ) صرح في السويع من صحيحه بقوله حدثني عبدالله بن صالح حدثني الميث في عدة نسخ عقيب ما ذكر حديث الرجل من بني اسرائيل الذي استسلف من آخر ألف دينار .

ع (عبدالله بن طلوس بن كيان اليماني)، (يب) : ذكره ابن حبان في الثقات وقال كان من خير عباد الله فضلا ونسكاً وديناً وتكلم فيه بعض الرافضة، ثم قال وكان على خانم سليمان بن عبد الملك وكان كثير الحمل على اهل البيت اقول لا ريب انعام يقل كان من خير عباد الله ديناً الا انه على مثل دينه و لم يمدحه بهذا جهراً الا لعله بان اصحابه على شاكلته. ولذا احتجوا به في صحاحهم، وما ادرى كيف يكون من خيار عباد الله فضلا ونسكاً وهو منابذ للتقلين و متمسك بالشجرة الملمونة في القرآن و ركن من اركان الظلم والجور.

خ (عبدالله بن عبيدة بن نسيط) اخو موسى قال احمد لا يشتغل به وقال ابن معين ليس بشئ.

س (عبدالله بن عصمة الجبشي)، (يب) : قال ابن حزم متروك وقال عبد الحق ضعيف جدا وقال ابن القطان مجهول.

م (عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) كان يحيى القطان لا يحدث عنه وقال ابن حبان استحق الترك، (يب) : قال احمد وابن شعبة يزيد في الاسانيد وقال (خ) ذاهب ولا اروي عنه شيئا.

د (عبدالله بن عيسى الخزار ابو خلف البصري) قال (س) ليس بشئ (يب) : قال ابن القطان لا اعلم لمعوثا.

م دتق (عبدالله بن لبيعة بن عقبة الحضرمي المصري) قاضيا كان يحيى بن سعيد لا يراه شيئا وقال ابن حبان يدل على الضعفاء، (يب) : قال ابن مهدي لا يحمل عنه شيئا وقال (س) ليس بشئ وقال ابو احمد الحاكم ذاهب الحديث، (ن) : قال ابن سعيد قال لي بشر بن السري لورايت ابن لبيعة لم تحمل عنه حرفا.

خ ت ق (عبدالله بن المشي ابو المشي) قاضي البصرة قال ابن معين مرة ليس بشيء ، (يب) : قال (د) لا اخرج حديثه وشبهه في (ن) عن ابي الاسود .

ق (عبدالله بن المحرر) قاضي الجزيرة ، قال الدارقطني متروك وقال ابن حبان يكذب وقال احمد ترك الناس حديثه وقال الجوزجاني هالك ، (يب) : قال عمر بن علي وابو حاتم وابن الجنيدي (س) متروك

ق (عبدالله بن محمد العدوي) قال وكيع يضع الحديث ، (يب) : قال الدارقطني متروك وقال ابن عبد البر جماعة اهل العلم يقولون ان الحديث الذي اخرج له ابن ماجة من وضعه وهو موسوم عندهم بالكذب

ت ق (عبدالله بن مسلم بن هرمز المكي) ، (ن) : قال ابن المديني ضعيف ، (يب) : قال احمد والفلاس ليس بشيء ، وقال ابن حبان يجب تنكب روايته .

٤ (عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الكوفي) ، (يب) : قال العقيلي تركه ابن مهدي والقطان وقال ابو علي الكرايسي من اوهى الناس .

ت ق (عبد الجبار بن عمر الايلي الاموي) ، مولاها ، قال (س) ليس بثقة ووهام ابو زرعة (يب) : قال يحيى ليس بشيء ، وقال (د) غير ثقة وقال الدارقطني متروك

م د (عبد الرحمن بن آدم البصري) المعروف بصاحب السقاية مولى ام برثن ، (يب) : قال الدارقطني نسب الى آدم ابي البشر ولم يكن له اب يعرف وقال المدائني استعمله عبيد الله بن زياد ثم عزله واغرمه مائة الف ثم رحل الى يزيد بن معاوية فكتب الى عبيد الله ان يخط له ما اخذ منه ، ومن شأنه ان ام برثن اسابت غلاما لقطة فربته حتى ادرك وسمته عبد الرحمن ، فكلمت نساء عبيد الله بن زياد فكلمنه فيه فكلن يقال له ابن ام برثن اقول هكنا فلتكن الرواة الثقات طيبة الاعراق من عمال الظلمة الفساق

ت ق (عبد الرحمن بن ابي بكر ابن ابي مليكة) قال (س) متروك وقال ابن خراش ليس بشيء ، (ن) : قال (خ) ذاهب الحديث .

٥ (عبد الرحمن بن ابي الزناد) ابو محمد المديني قال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال الفلاس تركه عبد الرحمن وخط على حديثه وقال ابن المديني كان عند اصحابنا ضعيفا .

دب ق (عبدالرحمن بن زياد بن انعم) القاضي الافريقي ، قال احمد ليس بشيء .
لانروى عنه شيئا وقال ابن مهدي ما ينبغي ان يروى عنه حديث ، و قال ابن حبان يروى
الموضوعات عن الثقات ويدلس عن محمد بن سعيد المصلوب ، (يب) : قال ابن خراش
متروك وقال الغلابي يضعفونه

ت ق (عبدالرحمن بن زيد بن اسلم المدوي) مولا هم ضعفه ابن المديني جدا وقال
ابن معين ايس بشيء، (يب) : قال (د) لا يحدث عنه وقال الشافعي ذكر رجل لما لك حديثا
منقطعا فقال اذهب الى عبدالرحمن بن زيد يحدثك عن ابيه عن نوح و قال ابن حبان
استحق الترك وقال ابن سعد ضعيف جدا وقال الحاكم وابونعيم روى عن ابيه احاديث
موضوعة وقال ابن الجوزي اجمعوا على ضعفه

ق (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) قال
احمد كان كذابا وقال (س) متروك، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم يكذب
وقال ابو زرعة والدارقطني متروك وقال (س) و (د) لا يكتب حديثه .

د ق (عبدالرحمن بن عثمان ابو ببحر البكر اوى البصرى) قال احمد طرح الناس
حديثه وقال ابن المديني لا يحدث عنه ، (يب) : قال (د) تركوا حديثه .

ع (عبدالرحمن بن محمد بن زياد المجاري) ابو محمد الكوفي ، قال احمد
يدلس ، (يب) : قال العجلي يدلس انكر احمد حديثه عن معمر .

م (عبدالرحمن بن النعمان بن معبد) ، (يب) : قال ابن المديني مجهول وقال
الدارقطني متروك .

وق (عبدالرحمن بن هاني) ابو نعيم النخعي قال احمد ليس بشيء و قال ابن
معين كذاب .

س ق (عبدالرحمن بن يزيد بن تميم السلمى الدمشقي) قال (س) متروك قال في
(ن) هذا عجيب اذ يروى له ويقال متروك ، (يب) : قال احمد اخبرت عن مروان عن الوليد
انه قال لانرو عنه فانه كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال (د) والدارقطني متروك .
خ (عبدالرحمن بن يونس ابو مسلم المستملى) مولى المنصور ، (يب) : قال (د)

كان يجوز حدا المستحلين في الشرب وقال ابن حبان لا يحمد امره

ق (عبد الرحيم بن زيد) قال (خ) تركوه وقال ابن معين كذاب وقال (س) متروك.
ت (عبد العزيز بن ابان الاموي) قال (خ) تركوه ، (ب) : قال (س) متروك وقال
ابن معين كان والله كذابا وقال ابن حزم متفق على ضعفه وقال يعقوب بن شيبة هو عند
اصحابنا جميعا متروك

ع (عبد العزيز بن المختار الدباغ البصري) ، (ب) : قال ابن معين ليس بشيء،
ومثله في (ن) عن احمد بن زهير

م س ت ق (عبد الكريم بن ابي المخارق ابو امية المعلم البصري) قال (س)
والدارقطني متروك وقال ابن عبد البر مجمع على ضعفه (ن) : قال يحيى ليس بشيء وقال احمد
ضربت على حديثه ، (ب) : قال ايوب لا تحملوا عنه فانه ليس بثقة ، وقال الفلاس سالت
عبد الرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه فلما قام ظننت انه يحدثني عنه فسالت فقال
ابن التقوي وكان ابو العالية اذا سافر عبد الكريم يقول اللهم لا ترد علينا

م ٤ (عبد المجيد بن عبد العزيز بن جريح الاموي) مولا هم ، (ن) : يدلس (ب) :
قال يحيى بن سعيد اذا قال قال فهو شبه الريح وقال ايضا حديثه عن عطاء لاشيء كله وقال
ابن حبان يدلس وقال الدار قطني تجنب تدليسه فهو قبيح لا يدلس الا فيما سمعه
من مجروح

ع (عبد الملك بن عمير اللخمي) قاضي الكوفة ضعفه احمد جدا وقال ابن معين
مخلط ، (ب) : قال ابن حبان كان مدلسا

س (عبد الملك بن نافع الشيباني) ، (ن) : مجهول قال يحيى بضعفونه (ب) : قال ابو حاتم
لا يكتب حديثه وقال ابن معين لاشيء وقال كان خمارا .

ع (عبد الواحد بن زباد ابو بشر العبدي) وقيل ابو عبيدة ، قال (د) عمدا الى احاديث
كان يرسلها الاعمش فوصلها ، (ن) : قال يحيى ليس بشيء. وقال القطان ماراياته يطلب
حديثا بالبصرة ولا بالكوفة وكنت اذا كره حديث الاعمش لا يعرف منه حرفا

ق (عبد الواهب بن الضحاك) قال (س) متروك (ن) : كذبه ابو حاتم ، (ب) : قال (د)
بضع الحديث وقال صالح جزرة عامة حديثه كذب .

م «عبد الوهاب بن عطاء الخفاف» أبو نصر، «ن»: قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات قال المرازى كان يكذب وقال «س» متروك، «يب»: قال «نخ» يدلس عن نورو اقوام مناكير
ق «عبد الوهاب بن مجاهد»، «يب»: قال ابن معين وابن المديني لا يكتب حديثه وليس بشيء، وقال الأزدى لا تحل الرواية عنه، وقال الحاكم روى أحاديث موضوعة وقال ابن الجوزي اجمعوا على ضعفه.

٤ «عبيد الله بن زحر» قال ابن معين ليس بشيء، وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الأثبات وقال أبو صهر صاحب كل معضلة
دثق «عبيد الله بن عبد الله بن موهب» أبو يحيى النيمي قال أحمد لا يعرف، «يب»:
قال الشافعي لا نعرفه وقال ابن القطان مجهول الحال

تق «عبيد الله بن الوليد الرصافي» أبو اسمعيل الكوفي، قال ابن معين ليس بشيء، وقال «س» والفلاس متروك، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة ولا يكتب حديثه، وقال الساجي وابن عدى ضعيف جدا وقال الحاكم روى عن محارب أحاديث موضوعة وقال أبو نعيم لا شيء.

ق «عبيد بن القاسم» قال «نخ» ليس بشيء، وقال ابن معين كذاب وقال صالح جزرة كذاب يضع الحديث وقال «د» يضع الحديث وقال «س» متروك
دثق «عبيدة بن معتب الضبي» أبو عبد الكريم الكوفي، قال أحمد تركوا حديثه وقال ابن معين ليس بشيء، «(ب):» نهي يحيى عن كتابة حديثه وذكره ابن المبارك فيمن يترك حديثه وقال الفلاس متروك

نخ دس (عتاب بن بشير الجزري) مولى بنى أمية «ن»: قال ابن المديني أصحابنا يضعفونه وقال ضربنا على حديثه، «يب»: قال (د) سمعت أحمد يقول تركه ابن مهدي باخره قال ورايت أحمد كف عن حديثه

مق «عثمان بن حيان بن معبد» أبو الغراء الدمشقي مولى أم الدرداء، «يب»: قال مالك بعث ابن حيان وهو أمير المدينة إلى محمد بن المكنندرو أصحابه فضر بهم لما كان من كلامهم بالمعروف ونهيه عن المنكر، وقال ابن شاذب قال عمر بن عبد العزيز «الوليد بالشام

والحجاج بالعراق ومحمد بن يوسف باليمن وعثمان بن حيان بالمدينة وقرة بن شريك بمصر امتلات والله الأرض جوراً

ع «عثمان بن عاصم بن حصين» أبو الحسين الكوفي الأسدي ، «يب» : قال الأعمش يسمع مني ثم يذهب فيرويه ، وقال وكيع كان يقول أنا قرأ من الأعمش فقال الأعمش لرجل يقرأ عليه إهمز الحوت فهمزه فلما كان من الغد قرأ أبو الحصين في الفجر نون فهمز الحوت فقال له الأعمش لما فرغ كسرت ظهر الحوت قذفه أبو الحصين فحلف الأعمش ليحدثه ، فكلّمه فيه بنو أسد فابى ، فقال خمسون منهم فغضب الأعمش وحلف أن لا يسأكنهم ، وقال العجلي كان صاحب سنة عثمان يار جلا صالحاً أقول لعل المبرر لمدحه ووصفه بأنه صاحب سنة وبالصلاح مع قذفه للمسلم الموجب لحده وعدم قبول روايته و شهادته هو بغضه لإمام المتقين ونفس النبي الأمين فانظروا عجب ، وفي التقريب سنن وربما دلس

ت «عثمان بن عبد الرحمن بن سعد بن أبي وقاص» قال «خ» تركوه وقال ابن معين يكذب وقال «س» متروك

دسق «عثمان بن عبد الرحمن بن مسلم الحراني المؤدب» قال ابن نمير كذاب ، «يب» : قال الأزدي متروك وقال أحمد لا يجيزه

دسق «عثمان بن عمير أبو اليقظان الأعمى» قال ابن معين ليس بشيء ، «يب» : قال الدارقطني متروك ، وقال ابن عبد البر كلهم ضعفه

ت «عطاء بن عجلان البصري العطار» قال ابن معين ليس بشيء ، كذاب كان يوضع له الحديث فيحدث به ، وقال الفلاس كذاب وقال أبو حاتم والدارقطني متروك ، «يب» : قال الجوزجاني كذاب قال «ت» ضعيف ذاهب الحديث

م «عطاء بن أبي مسلم الخراساني» ذكره «خ» في الضعفاء ونقل عن سعيد بن المسيب أنه كذبه فقال كذب عليّ ما حدثته ، «ن» : قال «خ» لم أعرف رجلاً يروى عنه مالك يستحق الترك غيره أقول في التقريب بهم كثيراً ويرسل ويدلس

خ دس «عطاء أبو الحسن السوائي» ، «يب» : ما وجدت له راوياً غير الشيباني ولم أقف فيه على تعديل ولا تجريح و روايته عندهم عن ابن عباس غير مجزوم بها و قرأت بخط

الذهبي لا يعرف

دتس «عطاء العامري الطائفي» والد يعلى ، «ن» : لا يعرف الابانته ، «يب» : قال ابن القطان مجهول ماروى عنه غيراينه

ع (عكرمة البربري) مولى ابن عباس كذبه ابن المسيب وابن عمرو يحيى بن سعيد وذكر عند ايوب انه لا يحسن الصلاة فقال ايوب أو كان يصلي؛ وعن مطرف كان مالك يكره ان يذكره ، وقال احمد يرى راي الصفرية ، وقال عطاء بن ابي رباح كان اباضيا ، وقال مصعب الزيري يرى راي الخوارج ، وقال يحيى بن ابي بكير الخوارج الذين بالمغرب عنه اخذوا ، (ن) : قال محمد بن سيرين كذاب وقال حماد بن زيد في اخريوم مات فيه : احدثكم بحديث ما حدثت به قط لاني اكره ان القى الله ولم احدث به سمعت ايوب يحدث عن عكرمة قال انما انزل الله متشابه القرآن ليضل به ، (يب) : قال ابن ابي ذؤيب غير ثقة ، وقال الشافعي قال مالك لا ارى لاحد ان يقبل حديثه ، وقال ابن مغيث كان ينتحل مذهب الصفرية وقال يزيد ابن ابي زياد دخلت على علي بن عبد الله بن عباس وعكرمة مقيد على باب الحن فقلت مال هذا قال انه يكذب على ابي ، ومثاله في (ن) عن عبد الله بن الحارث الى غير ذلك مما ذكره في ترجمته اقول فمن العجب ان البخاري يروي في صحيحه عن هذا الكذاب المنافق الداعية الى المذهب السوء ولا يروى عن حجة الله وابن حنبل جعفر بن محمد الصادق ولا عن ابائنه الطاهرين ، وكذلك باقي ارباب صحاحهم لم يرووا عن اكثر آل محمد و ثقله الاصغر ويروون عن هذا الرجس واشباهه

ق (العلاء بن زيد) قال ابو حاتم و الدار قطنى متروك و قال ابن المدينى يضع الحديث .

ت (العلاء بن مسلمة الرواسي) قال الازدي لا تحل الرواية عنه وقال ابن طاهر يضع الحديث وقال ابن حبان يروي الموضوعات عن الثقات .

ق (علي بن ظبيان) قاضي بغداد قال ابن معين كذاب خبيث وقال (د) ليس بشيء وقال ابو حاتم و (س) وابو الفتح متروك

دتق (علي بن عاصم بن صهيب الواسطي) قال ابن معين ليس بشيء وقال يزيد بن هرون مازلنا نعرفه بالكذب ، (ن) : قال (س) متروك ، (يب) : قال ابن معين مرة كذاب ليس

بشيء. وقال ابن المديني قال خالد كذاب فاحذروه وقال الدارقطني وابن المديني واحمد يغلط ويثبت على غلطه، وقال ابن ابي خيثمة قلت لابن معين ان احمد يقول انه ليس بكذاب قال لا والله ما كان عنده قط ثقة ولا حدث عنه شيء فكيف صار اليوم عنده ثقة

خ دس ت (على بن عبدالله بن جعفر ابو الحسن بن المديني البصري) قال المروزي سمعت احمد كذبه، (يب) : قيل لابراهيم الجري اكان ابن المديني يتهم بالكذب فقال لا انما حدث بحديث فزاد فيه كلمة ليرضى بها ابن ابي دؤاد اقول كيف يجتمع نفي التهمة عنه والقرار بزيادة في الحديث عمدا، فتأمل!

ق (على بن عروة) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم متروك الحديث وقال ابن حبان يضع الحديث وكذبه صالح جزرة .

ت (على بن مجاهد الكلبلي) قال يحيى بن الضريس كذاب وقال ابن معين يضع الحديث وزاد في (يب) صنف كتاب المغازي فوضع للكل اسناداً وفي (يب) قال محمد بن مهران كذاب .

خ (على بن ابي هاشم عبيد الله)، (يب) : قال ابو حاتم ترك الناس حديثه وقال الازدي ضعيف جداً.

ت ق (على بن يزيد بن ابي هلال الالهاني) قال الدارقطني متروك وقال (س) ليس بثقة، (يب) : قال الحاكم ابو محمد ذاهب الحديث وقال (س) في موضع والازدي والبرقي متروك وقال الساجي اتفق اهل العلم على تضعيفه .

ت ق (عمار بن سيف الضبي ابو عبد الرحمن)، (يب) : قال (خ) منكر الحديث ذاهب وقال ابو نعيم لاشيء، وقال الدارقطني متروك .

م ت ق (عمار بن محمد الثوري ابو اليقظان) ابن اخت سفيان الثوري قال ابن حبان استحق الترك وقال (خ) مجهول

ت ق (عمارة بن جوين) ابو هرون العبدى البصري قال احمد ليس بشيء، وقال (س) متروك وقال الجوزجاني كذاب مفترق وقال شعبة لان اقدم فضرع عتي احب الي من ان احدث عنه وقال ابن معين لا يصدق في حديثه وقال الدارقطني يتلون خارجي وشيعي يعتبر بما يرويه عنه الثوري، (يب) : قال حماد بن زيد كذاب، بالعشى شيء، وبالغداة شيء، وقال

ابو احمد الحاكم متروك، وقال ابن عليه يكذب، وقال عثمان ابن أبي شيبة كان كذابا، وقال ابن البرقي اهل البصرة يضعفونه، وقال ابن عبد البر اجمعوا على انه ضعيف الحديث وقد تحامل بعضهم فنسبه الى الكذب وكان فيه تشيع واهل البصرة بفرطون فيمن يتشيع بين اظهرهم لانهم عثمانيون قال في (يب): كيف لا ينسبونه الى الكذب وقد روى ابن عدى في الكامل بسنده عن بهز بن اسد قال اتيته فقلت اخرج الى ما سمعت من ابي سعيد فاخرج لي كتابا فاذا فيه حديثنا ابو سعيد ان عثمان ادخل في حفرته وانه لكافر بالله فهذا كذب ظاهر على ابي سعيد اقول كيف يمتنع على ابي سعيد ان يقوله وقد قتل عثمان بينهم ورأوه حلال الدم

٣ (عمار بن حديد البجلي) قال ابو زرعة لا يعرف، (ن): مجهول كما قال الرازيان، (يب): قال ابو حاتم وابن السككن مجهول

ت ق (عمر بن راشد بن شجرة) ابو حفص اليمامي، (ن): قال ابن معين ليس بشيء، (يب): قال الدارقطني متروك وقال ابن حزم ساقط وقال ابن حبان يضع الحديث دق (عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة) قال الدارقطني متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم متروك، وقال جرير بن عبد الحميد كان يشرب الخمر

ع (عمر بن علي بن عطاء بن مقدم المقدمي البصري ابو جعفر) قال ابن سعد يدلس تدليساشد يدا يقول سمعت وحدثنا ثم يسكت فيقول هشام بن عروة الاعمش، (يب): قال احمد وابن معين والساجي وعمر بن شبة يدلس .

دس (عمر بن معتب) ويقال ابن ابي معتب المدني، (ن): لا يعرف، (يب): قال احمد وابو حاتم لا يعرفه وذكره العقيلي وغيره في الضعفاء

ت ق (عمر بن هرون البلخي) مولى ثقيف قال (س) وابو علي الحافظ متروك، (ن): قال يحيى كذاب خبيث، وقال صالح جزرة كذاب وقال احمد وابن مهدي متروك، (يب):

قال ابو زكريا كذاب خبيث وقال ابراهيم بن موسى تركوا حديثه وقال ابن معين يكذب ٤ (عمرو بن بجدان)، (يب): قال احمد وابن القطان لا يعرف، (ن): وثق مع جبالته

ا قول هذا من الجمع بين المتضادين كالتحسين له مع الجهل بحاله ففي (ن) بعد ذكر حديث له قال حسنه (ت) ولم يرقه الى الصحة للجهل بحال عمرو

ق (عمرو بن خالد الواسطي) قال ابن معين واحمد كذاب وقال وكيع كان في جوارنا يضع الحديث (ن) : قال الدار قطني كذاب ، (يب) : قال اسحق بن راهويه وابوزرعة يضع الحديث وقال (د) كذاب وقال (س) متروك

ثق (عمرو بن دينار البصري ابو يحيى الاور) قهرمان آل الزبير بن شبيب البصري قال ابن معين مرة ذاهب ومرة ليس بشيء ، (يب) : قال (س) ليس بثقة وقال (د) ليس بشيء . وقال ابن حبان ينفرد بالموضوعات عن الاثبات

متسرق (عمرو بن سعيد بن العاص الاموي) المعروف بالاشدق ، (يب) : ولي المدينة لمعوية ويزيد ثم طلب الخلافة وغلب على دمشق ثم قتله عبد الملك بعد ما اعطاه الامان ، ثم نقل عن الطبري انه كان واليا ليزيد على المدينة وكان يجهز الجيوش الى قتال ابن الزبير فحدثه ابو شريح ان مكة حرام فاجابه عمرو بن الحارث لا يبعد عنا صائنا قال وكان عمرو اول من استر البسملة في الصلاة مخالفة لابن الزبير لانه كان يجهر بها روى ذلك الشافعي وغيره باسناد صحيح اقول لا يسمع المقام ذكر مخاذه هذا الفاسق الملقب بلطيم الشيطان المخاطب لرسول الله ص بعد قتل الحسين ع وهو على المنبر بقوله نار بشارت يا رسول الله ، فيا عجباً من القوم كيف يحتجون بروايته وكيف يتقون به في دينهم و هو لادين له ولكن لا عجب فانه ليس باسواً من ابن العاص و مروان و سمره و اشباههم .

د (عمرو بن عبد الله بن الاسوار اليماني) سرق كتاباً من عكرمة فنسخه وقال هشام ابن يوسف القاضي ليس بثقة وقال ابن معين كان سيء الاخذ في حال تحمله من عكرمة كان يشرب فيقول عكرمة اطلبوه فيجده فيقوم وهو سكران فيقول له عكرمة اصب على صدرك من بردها انى ارى الناس يموتون و نا

(يب) : كان معمرا اذا حدث اهل البصرة سماء و اذا حدث اهل اليمن لا يسميه

اقول انظروا اعتبر

خ (عمرو بن مرزوق ابو عثمان الباهلي البصري) قال ابن المديني اتركوا حديث العمرين يعني عمرو بن حكيم ، (يب) : قال العجلي وابن عمار ليس بشيء ، وقال ابن المديني ذهب حديثه وقال الازدي كان على بن المديني صديقاً لابي داود و كان ابو داود لا يحدث

حتى يامر به علي وكان ابن معين يطري عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يصنع ذلك بابي داود لطاعته لعلى وقال سليمان بن حرب جاء عمرو بماليس عندهم فحسدوه اقول تدبر في هذه الاحوال واعرف منازل هؤلاء الرجال، ومن المضحك ما في (يب) قال ابن عدى «سمعت احمد بن محمد بن مخلد يقول لم يكن بالبصرة مجلس اكبر من مجلس عمرو بن مرزوق كان فيه عشرة آلاف رجل، ليت شعري اى مجلس يسمع هذا المقدار و اى صوت يبلغهم اذا اراد مجلس الحديث الا ان يرقى في المنام على اعواد الاوهام، واسخف من ذلك ما في (يب) و(ن) انه قيل له اتزوجت الف امرأة قال او زيادة، فان المتعة عندهم حرام وقد منع الله تعالى من الجمع بين اكثر من اربع فكيف يقع عادة زواج اكثر من الف امرأة على التعاقب

مدتس (عمرو بن مسلم الجندي اليمامي صاحب طلوس)، (يب) : قال ابن خراش وابن حزم ليس بشيء، وقال ابن المديني ذكره يحيى بن سعيد فحرك يده وقال ما لى هشام بن حجير الا امثل منه قلت له اضرب على حديث هشام قال نعم وقال عبدالله بن احمد قلت لابن معين عمرو بن مسلم اضعف او هشام بن حجير فضعف عمر او قال هشام احب الى اقول سيأتي ان شاء الله في ترجمة هشام ان ابن معين ضعفه جدا

تق (عمرو بن واقد الدمشقي) مولى بني امية روى الفسوى عن دحيم لم يكن شيوخنا يحدثون عنه قال وكان له لم يشك انه يكذب، وقال مروان الطاطري كذاب، وقال الدارقطني متروك، (ن) : هالك قال ابو مسهر ليس بشيء، (يب) : قال ابو مسهر يكذب وقال (خ) وابو حاتم ودحيم ويعقوب بن سفيان ليس بشيء، وقال (س) والبرقاني متروك.

سق (عمران بن جذيفة)، (ن) : لا يعرف، (يب) : احدا المجاهيل
خ دس (عمران بن حطان السدوسي) لعنه الله وضاعف عذابه، (يب) : قال الدارقطني متروك لسوء اعتقاده وخبث مذهبه، قال المبرد في الكامل كان راس القعد من الصغرى يوققيهم و خطيبهم قال في (يب) والقعد الخوارج لا يرون الحرب بل ينكرون على امراء الجور حسب الطاقة ويزينون مع ذلك الخروج ولكن ذكر ابو الفرج الاصبهاني انه صار قعدا لماعجز عن الحرب . اقول ابي عنذر للبخاري في الاحتجاج بحديثه و هو من الدعاة الى النفاق ومذهب السوء وعندهم ان الداعية لغير مذهبهم غير معتبر الرواية، وان زعم (د) ان الخوارج اصح ذوى الاهواء حديثا، على انه قد رده في (يب) فقال: « ليس على اطلاقه

فقد حكى ابن ابي حاتم عن القاضي عبدالله بن عتبة المصري وهو ابن لبيعة عن بعض الخوارج ممن تاب انهم كانوا اذا هؤوا امرأصيره حديثاً، وهذا هو المناسب امرؤهم عن الدين بنس النبي الامين ع وهل يرجى ممن لا يحترم ماء المسلمين واموالهم ولا يرعى حرمة اخي النبي ونفسه ان يكون صادقاً في قوله ثقة في نقله وقد ذكر في (يب) ان بعضهم اعتذر للبخارى بانه اخرج عنه قبل ان ذراى ماراى، فقال فيه نظر، لانه اخرج له من رواية يحيى بن ابي كثير عنه، ويحيى انما سمع منه في حال هربه من الحجاج وكان الحجاج طلبه ليقتله من اجل المذهب وقصته في هربه مشهورة ثم قال في «يب» ذكر ابو زكريا الموصلى عن محمد بن بشير العبدى الموصلى قال لم يمت عمران بن حطان حتى رجع عن راي الخوارج وهذا احسن ما يعتذر به عن تخريج «خ» له وفيه ان التوبة المتأخرة لو سلمت لاتنفع في اخراجه عنه وهو على مذهبه الفاسد وفي حال لا يصح الاخراج عنه بها فلم يبق للبخارى عذرا لانه يعظمه في نفسه ويشكر قوله في مدح ابن ملجم لعنه الله

باضربة من نفي ما ارادها الاليلغ من ذى العرش رضوانا
انى لا ذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا

دت (عمران بن خالد ابو خالد) قال ابن عدى والعقلى مجهول
ع (عمير بن هانى العنسى) ابو الوليد الدمشقى الدارائى، قال (د) كان قدريا (ن):
قال العباس بن الوليد بن صبيح قلت لمروان بن محمد لا ارى سعيد بن عبدالعزيز روى عن عمير بن هانى فقال كان ابغض الى سعيد من النار قلت ولم؟ قال اوليس هو القاتل على المنبر حين يبيع ليزيد بن عبد الملك سارعو الى هذه البيعة انما هما هجرتان هجرة الى الله ورسوله وهجرة الى يزيد اقول ليس على البخارى وغيره فى مثل هذا خفاء، ولكن القوم فيه ونحوه سواء وفى (ن) قال جابر حدثنى عمير بن هانى قال ولانى الحجاج الكوفة فمابعت الى فى انسان احده الاحدثه ولا فى انسان اقلته الا ارسلته فعزلى اقول لاريب ان الحد والقتل لمجرد امر الحجاج سوءاً فى الحرمة كالولاية من قبله فلاعزله وقد كذب عدو الله فى دعوى مخالفة الحجاج فانه لو اطلق واحدا ممن يريد الحجاج قتلهم لجمله عوضه كما كذب فى اظهار النسك والعبادة كيف وهو داعية المتأفق يزيد بن الوليد وعامل الحجاج الظلم .

خ (عنبسة بن خالد بن يزيد الايلي الاموي) مولاهم قال ابو حاتم كان على خراج مصر وكان يعلق النساء بالثدي ، وقال الفسوي قال يحيى بن كثير انما يحدث عنه مجنون او احمق لم يكن موضعاً للكتابة عنه ، وقال احمد بن حنبل مالنا ولعنبسة اى شئ خرج علينا منه هل روى عنه غير احمد بن صالح ، (يب) : قال يحيى بن كثير ان عنبسة روى عن يونس عن ابن شهاب قال وفدت على مروان وانا محتمل قال يحيى بن كثير هذا باطل انما وفد على عبد الملك.

خ م د (عنبسة بن سعيد بن العاص الاموي) اخو عمر والاشدق ، (يب) : قال الدار قطنى كان جليس الحجاج و قال الزبير كان انقطاعه الى الحجاج اقول و الرجل يعرف بقرينه .

تق (عنبسة بن عبد الرحمن بن عنبسة بن سعيد بن العاص الاموي) قال (خ) تركوه وقال ابو حاتم يضع الحديث ، (ن) : روى (ت) عن (خ) ذاهب الحديث ، (يب) : قال ابن معين لاشئ ، وقال (س) متروك وقال الازدى كذاب.

دق (عيسى بن عبد الاعلى) ، (ن) : لا يكاد يعرف وحديثه فرد منكراً ، وقال ابن القطان لا علمه مذكورا فى شئ ، من كتب الرجال ولا فى غير هذا الحديث.

ق (عيسى بن ابي عيسى ميسرة المدني الحنط) قال (س) والفلاس متروك (يب) : قال الدار قطنى و(د) متروك وقال ابن معين ليس بشئ ، ولا يكتب حديثه.

تق (عيسى بن ميمون القرشى) مولى القاسم بن محمد ، (ن) : قال (خ) ليس بشئ ، وقال (س) ليس بثقة و قال الفلاس متروك و قال ابن حبان يروى احاديث كلها موضوعة وقال ابن مهدي قلت له ماهذه الاحاديث التى تروى عن القاسم عن عائشة قال لا اعود
حرف الفاء

تق (فائد بن عبد الرحمن) ابو الورقاء العطار الكوفى ، (يب) : قال ابن معين ليس بثقة وليس بشئ ، وقال احمد متروك وقال ابو زرعة و ابو حاتم لا يشتغل به وقال ابو حاتم ذاهب الحديث لا يكتب حديثه و لو ان رجلاً حلف ان عامة حديثه كذب لم يحث وقال (د) ليس بشئ ، وقال (س) مرة ليس بثقة و اخرى متروك وقال الحاكم روى احاديث موضوعة ، (ن) : قال مسلم بن ابراهيم دخلت عليه و جاريته تضرب بين يديه بالمود .

ع (فضيل بن سليمان النميري) ابوسليمن البصري ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ولا يكتب حديثه ، وقال الاجري عن (د) كان عبدالرحمن لا يحدث عنه قال وسمعت (د) يقول ذهب فضيل والسمتي الى موسى بن عقبة فاستعاراه كتابا فلم يرداه .

ع (فليح بن سليمان ابويحيى المدني) وفليح لقب غلب عليه واسمه عبد الملك (ن) : قال ابن معين ليس بثقة وقال مرة يتقى حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشيء . وقال الطبري ولاء المنصور على الصدقات لانه اشار عليه بحبس بني حسن لما طلب محمد بن عبدالله بن الحسن .

حرف القاف

ق (القاسم بن عبدالله العدوي العمري) قال (س) وابوحاتم متروك ، (ن) : قال ابن معين كذاب وقال احمد يكذب ويضع الحديث ، (يب) : قال احمد افاض ليس بشيء . وقال مرة كذاب يضع الحديث وقال المجلي والازدي متروك .

دق (قيصة بن المهلب) قال ابن المديني مجهول لم يرو عنه غير سماك بن حرب (يب) : قال (س) مجهول .

ع (قتادة بن دعامة ابو الخطاب السدوسي البصري) ، (ن) : مدلس ، (يب) : قال ابن المديني قلت ليحيى بن سعيد ان عبدالرحمن يقول اترك كل من كان رأسا في بدعة ويدعوا اليها قال كيف تصنع بقتادة وابن ابي دؤاد وعمر بن ذرود ذكر قوما وقال ابن حبان كان مدلسا على قدر فيه .

دق (قيس بن الربيع ابو محمد الكوفي) قال يحيى لا يكتب حديثه وقال (س) متروك ، (ن) : قال ابن القطان ضعيف عندهم وقال محمد بن عبيد الطنافسي استعمله ابو جعفر على المدائن فعلق النساء بشديهن وارسل عليهن الزناير ، (يب) : قال محمد بن عمار كان عالما بالحديث لكنه لما ولي المدائن علق رجلا ففر الناس عنه .

حرف الكاف

تق (كثير بن زاذان النخعي الكوفي) قال ابوحاتم وابوزرعة مجهول وقال ابن معين لا اعرفه

خم دق (كثير بن شنظير ابوقرة البصري) قال ابن معين مرة ليس بشيء و قال

الفلاس كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه ، (ب) : قال ابن حزم ضعيف جدا .
 دتق (كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني المدني) قال ابن معين ليس بشيء .
 وقال الدار قطنى متروك وضرب احمد على حديثه ، (ن) : قال (د) والشافعى ركن من
 اركان الكذب ، (ب) : قال احمد ليس بشيء ، وقال (د) احد الكذابين و قال الشافعى
 احد الكذابين او احدا ركان الكذب وقال (س) مرة متروك و قال ابن عبد البر مجمع
 على ضعفه .

حرف اللام

دتق (لمازة بن زياد الازدى ابوليد البصرى) ، (ن) : حضروقة الجمل و كان
 ناصبيا ينال من على ع و يمدح يزيد ، (ب) : قال ابن معين كان شتا ما يشتم عيسا ع ،
 وقال ابوليد قلت له لم تسب عليا ع قال الا سب رجلا قتل منا خمسمائة والفين
 والشمس ههنا ، وقال ابن سعد ثقة و قال حرب عن ابيه كان صالح الحديث واتنى عليه ثناء
 حسنا ، قال فى (ب) : " كنت استشكل توثيرهم الناصبي غالبا و توهينهم الشيعة مطلقا ولا سيما
 ان عليا ورد فى حقه لايحبه الامؤمن ولا يفضيه الا منافق ، ثم ظهر لى فى الجواب عن ذلك
 ان البغض ههنا مقيد بسبب و هو كونه نصر النبي ص لان الطبع البشرى بغض من وقعت منه
 اساءة فى حق المبغض والحب بعكسه ، وذلك ما يرجع الى امور الدنيا غالبا ، و الخبر
 فى حب على و بغضه ليس على العموم فقد احبهم من افراط فيه حتى ادعى انه نبي او انه آل
 والذى فى حق على ورد مثله فى حق الانصار ، واجاب العلماء ان بغضهم لاجل النصرة
 كان ذلك علامة النفاق و بالعكس ، فكذا يكون فى حق على و ايضا فاكثر من يوصف
 بالنصب يكون موصوفاً بصدق الالهجة والتمسك بامور الديانة بخلاف من يوصف بالرفض
 فان غالبهم كاذب ولا يتورع فى الاخبار ، والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا ان عليا قتل عثمان
 او اعان عليه فكان بغضهم له ديانة بزعمهم ثم انضاف الى ذلك ان منهم من قتل اقاربه
 فى حروب على ،

وفيه ان تقييد بغض على ع بسبب نصر النبي ص غلط اذ يستلزم لغوية كلام رسول الله
 فى اظهار فضل على ع لان كل من ابغض احدا للنصرة النبي ص منافق من دون خصوصية
 لعلى ع وكيف يحسن التقييد بالنصرة مع تمدح امير المؤمنين ع بقوله كما سبق عن صحيح

مسلم والذي فلق الحبة و برأ النسمة انه لعهد النبي الامي ص الى انه لا يجنبى المؤمن و لا يبيضنى المنافق فانه لو قصد النبي ص ما زعمه ابن حجر من التقييد بالنصرة لما كان معنى اتمدح الامام بذلك، وحاصل مقصود ابن حجر ان نفس بغض على ع والنصب له وسبه ليس نقصا و عيبا تبرئة لاصحابه من العيب وان ورد مستفيضا او متواترا ان من سب عليا و ابغضه فقد سب رسول الله و ابغضه وهذا الوجه مخصوص عنده بمن نصب العداوة لامير المؤمنين وسبه بخلاف من ابغض خلفاءهم و سبه فانه لا يكون معذورا اصلا بل يكون محلا لكل نقص واهل لكل لعن، فهل هذا الا التعصب و الهوى، وليت شعري كيف لا يكون مبغض على ع منافق ام اتضح تعظيم النبي ص لعل ع بوجوده التعظيم و الثناء عليه بطرق الثناء فلا يكون بحسب الحقيقة بغض على و سبه الا استهزاء برسول الله ص وطرحا لفعله وقوله، فهل يكون نفاق اعظم من هذا .

و اما خروج الغلاة فبالدليل كسائر العدومات فى الكتاب و السنة المختصة بالادلة .

واما قوله ورد فى حق الانصار مثله فكاذب افتعله النواصب لدفع فضل سيد المسلمين و امام المتقين ولوسلم فمعناه كما نقله عن علمائهم ان بغضهم لاجل النصرة علامة للنفاق لان التعليق على الوصف مشعر بالحشية بخلاف ماورد فى امير المؤمنين ع فانه لم يذكر فيه الا ما يدل على ارادة شخصه الكريم بلاشتمال على ما يوههم ارادة النصرة، فقد ظهر من هذا انه لا يجوز قبول رواية الناصب مطلقا لانه منافق و المنافق اشد من الكافر الصريح وفى اسفل درك من النار كما ذكره الله سبحانه فى كتابه العزيز و مجرد افادة خبره الظن لو وجد ناصب ثقة لا يجعله حجة لان الله سبحانه قد ذم فى كتابه العزيز متبع الظن فقال ان يتبعون الا الظن وقال ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ولادليل خاصا يقتضى اخراج الظن الحاصل من خبر المنافق كالكافر.

واما ما ذكره من ان اكثر من يوصف بالنصب مشهور بصدق اللهجة فيه ان الشهرة انما هى عند اشباهه على انه مناف لما ذكره سابقا بترجمة عمران بن حطان من ان الخوارج اذا هوى امر اصبروه حديثا.

واما دعوى تمسكهم بامور الديانة فمناق لما و صفهم برسول الله صلى الله عليه واله

من المروق عن الدين ولوسلم فليس تمسكهم بدينهم الاكتمسك اليهود بديانتهم لا يصير اخبارهم حجة.

واما ما زعمه من ان غالب من يوصف بالرفض كاذب فتحامل نشأ من العداوة الدينية والعصية المذهبية ، ولا نمرف بعد التحامل سبب هذه الدعوى الارواية الشيعة لفنائل اهل البيت ومطاعن اعدائهم وقد سبق ان هادليل الثقة اذ لا يقدم راويها الا على سيوف ظلمة الامرآ واسنة اقلام نصاب العلماء وسهام السنة اهل الدنيا من الخطباء وهذا دليل على ان راوى تلك الروايات اشد الناس انصافا وثقة.

واما قوله والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا الى آخره ففيه ان دعوى اعتقادهم مكابرة محضه من المدعى والمدعى له على ان الشيعة ايضا اعتقدوا ، وكان اعتقادهم عن الادلة القوية ان المشايخ الثلاثة اغتصبوا حق امير المؤمنين و خالفوا نص النبي الامين فكان اعتقاد الشيعة فيهم ديانة فما بالهم لا يعتبر روايتهم كالنواصب وهل الفرق الا ان الشيعة تمسكوا بالتقليد والنواصب نبذوهما ورآء ظهورهم والناس الى اشباههم اميل.

واما قوله ثم انضاف الى ذلك الى آخره فمن الطرائف اذ لو كان هذا عذرا لما قبح بغض المشركين لرسول الله صلى الله عليه وآله لانه قتل اقاربهم ، ولتمام الكلام محل آخر.

٤٣ (الليث بن ابي سليم بن زعيم الكوفي) قال احمد ما رايت يحيى بن سعيد اسوأ رأيا منه في ليث وهمام ومحمد بن اسحق لا يستطيع احد ان يراجعهم فيهم ، (يب) : قال ابو زرعة وابو حاتم لا يشتغل به .

حرف الميم

دق (مبارك بن فضالة ابو فضالة البصري) قال (د) شديد التدليس ، (يب) : قال احمد يدلس وقال ابو زرعة يدلس كثيرا وقال الفلاس كان عبد الرحمن ويحيى بن سعيد لا يحدثان عنه .

دق (المثنى بن الصباح اليمامي) قال (س) متروك ، (يب) : قال ابن عدى ضعفه الائمة المتقدمون وقال الساجي ضعيف جدا وقال ابن الجنيدي متروك .

٤٤ (مجالد بن سعيد الهمداني الكوفي) قال احمد ليس بشيء ، وقال (خ) كان ابن مهدي لا يروى عنه وقال الفلاس سمعت يحيى بن سعيد يقول لو شئت ان يجعلها مجالد

كلها عن الشعبي عن مسروق عن عبدالله فعل ، (يب) : قال الدار قطنى لا يعتبر به
ع (مجاهد بن جبير المقرئ المكي) ، (ن) : قال ابو بكر بن عياش للاعمش ما بال
تفسير مجاهد مخالف اوشىء نحوه قال اخذه من اهل الكتاب وفي (يب) ما بالهم يقولون
تفسير مجاهد قال كانوا يرون انه يسال اهل الكتاب وفي (ن) من انكر ما جاء عن مجاهد
فى التفسير فى قوله تعالى (عسى ربك ان يبعثك مقاما محمودا) قال يجلسه معه
على العرش اقول لا ينبغي ان يستنكره وان كان تجسيميا وكفرا فانهم رووا ما هو اخزى
مثل ان الله سبحانه خلق آدم على صورته ومثل انه يدخل رجله سبحانه فى النار فتقول
قطوط الى غير ذلك وفي (يب) قال القطب الحلبي فى شرح البخارى مجاهد معلوم التدليس
فمنعته لا تفيد الوصل .

م (محمد بن اسحق بن يسار) صاحب السيرة قال مالك دجال من الدجاللة ،
(ن) : قال يحيى القطان اشهدانه كذاب وقال هشام بن عروة كذاب ، (يب) ، قال احمد
يدلس وساله ايوب بن اسحق فقال تقبله اذا انفرد قال لا والله .

ع (محمد بن بشار بن عثمان) ابو بكر بNDAR البصرى الحافظ كذبه الفلاس قال فى
(يب) يحلف انه يكذب وقال عبدالله الدورقى جرى ذكره عند ابن معين فرأيت له لايعأ به .
دق (محمد بن ثابت العبدي البصرى) قال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال ابو
داود السجستاني ليس بشيء .

دق (محمد بن جابر السجيمى اليمامى الاعمى) ، (يب) : قال ابو زرعة ساقط
الحديث عند اهل العلم وقال احمد لا يحدث عنه الا شربه و قال ابن حبان كان اعمى يلحق
فى كتبه ما ليس من حديثه ويسرق ما ذو كربه فيحدث به .

مد (محمد بن حاتم بن ميمون القطيعى) المعروف بالسمين قال ابن معين و ابن
المديني كذاب وقال الفلاس ليس بشيء .

ت (محمد بن الحسن بن ابى زيد) قال ابن معين يكذب وقال (س) متروك وقال
(د) كذاب .

دق (محمد بن حميد بن حيان الحافظ الرازى) قال (س) ليس بثقة وقال فضلك
عندى منه خمسون الف حديث لا يحدث عنه بحرف ، و قال صالح جزرة ماريت احذق

بالكذب منه ومن سليمان الشاذكوني ، وقال ايضا ما رايت اجرا على الله منه وقال ابن خراش كان الله يكذب وكذبه ابوزرعة ، (ن) : قال الكوسج اشهدانه كذاب ، (ب) : قال (س) مرة ليس بشيء واخرى كذاب ، وقال ابونعيم بن عدى سمعت اباحاتم وعنده ابن خراش وجماعة من مشايخ اهل الري وحفاظهم فذكروا ابن حميد فاجمعوا على انه ضعيف جدا وانه يحدث بمالم يسمع وانه ياخذ احاديث اهل البصرة والكوفة فيحدث بها عن الرازيين .

ع (محمد بن خازم ابو معوية الضرير الكوفي) ، (ب) : قال ابوزرعة يدعوا الى الارزاء وقال (د) كان رئيس المرجئة بالكوفة وقال ابن سعد بدلس وقال يعقوب بن شعبة ربما بدلس .

ق (محمد بن خالد الواسطي الطحان) قال ابن معين كذاب ان لقيتموه فاصفوه (ب) : قال ابوزرعة رجل سوء وقال قال لم اسمع من ابي الاحديثا واحدا من حدث عنه كثيرا .

ق (محمد بن دأب المديني) قال ابوزرعة كان يضع الحديث ، (ن) : كذبه ابن حبان وغيره .

خ ٤ (محمد بن زياد الالهاني) ابوسفيان الحمصي ، (ب) : قال الحاكم اشهر عنه النصب كحريز بن عثمان ، (ن) : وثقه احمد والناس وما علمت فيه مقالة سوى قول الحاكم الشيعي اخرج (خ) في الصحيح لمحمد بن زياد وحريز بن عثمان وهما ممن اشهر عنه النصب اقول حركت الذهبي حمية المذهب فنسب الحاكم بزعم الانتقام منه الى التشيع و ما تم عليه الا دين الله وحسب الالمصطفى المطهرين من الرجس ، ثم انكر نصب الالهاني فقال ما علمت هذا من محمد بلى غالب الشاميين فيهم توقف عن امير المؤمنين على من يوم صفين الى آخر كلامه ، فليت شعري ما معنى التوقف وشعارهم سب امام المتقين ودينهم بغض السادة الاطهار ، فما ادري ما يريد منهم الذهبي حتى يجعل ذلك توقفا وهل يرتفع الاشكال عن (خ) بانكار نصب الالهاني وهو يروى عن حريز الذي لامجال لانكار نصبه .

ت (محمد بن زياد اليسكري الطحان) قال احمد كذاب اعوز يضع الحديث

وقال ابن معين والدارقطني كذاب وقال ابو زرعة يكذب ، (يب) : قال (س) والفلاس والجوزجاني كذاب وذكره البير في طبقة الكذابين وقال ابن حبان يضع الحديث.

تق (محمد بن سعيد) المصلوب الشامي ، قال (س) الكذابون المعروفون بوضع الحديث اربعة وذكره منهم ، وقال ابو احمد الحاكم يضع الحديث وقال احمد يضع الحديث عمداً وصلبه ابو جعفر على الزندقة (يب) : قال ابن نمير كذاب يضع الحديث ، وقال ابو مسهر هو من كذابي الاردن وقال احمد بن صالح المصري زنديق ضربت عنقه وضع اربعة آلاف حديث عند هؤلاء الحمقى وقال ابن حبان يضع الحديث لايحل ذكره الاعلى وجه القدح فيه وقال الجوزجاني مكشوف الامر هالك وقال الحاكم ساقط لا خلاف بين اهل النقل فيعوق خالد بن يزيد الازرق قال محمد بن سعيد لم ابال اذا كان الكلام حسناً ان اجعل له اسناداً الى كثير مما قيل فيه اقول وهذا الكذاب الشهير بينهم قد روى عنه كبار رواةهم ودلسوه قال في (ن) روى عنه ابن عجلان والثوري ومروان الفزاري وابو معاوية والمحاربي واخرون وقد غيروا اسمه على وجوه ستراله وتدليس الضعفة ، الى ان قال قال عبدالله بن احمد بن سواد قبلوا اسمه على مائة اسم وزيادة قد جمعته في كتاب ونحوه في (يب) وذكر جماعة كثيرة من اكابر رواةهم الراويين عنه وقال في (ن) وقد اخرجني (خ) في مواضع وظنه جماعة اقول يبعد خفاء الامر على (خ) والاقرب انه دلس اتباعا لسلفه كما دلس عبدالله بن صالح ولوسلم فهو جهل كبير من (خ) وعيب عظيم في صحيحه فلا تكن مثل هذا الكذاب الشهير قد دلسه عظماء هم واشتملت على رواياته صحاحهم فكيف تعتبر اخبارهم وتلحظ بعين الصحة والثقة بها .

خ م د تق (محمد بن طلحة بن مصرف الياشي الكوفي) قال ابن معين ثلاثة يتقى حديثهم محمد بن طلحة وفليح بن سليمان وابوبن عتبة سمعت هذا من ابي كامل مظفر ابن مدرك وقال مظفر قال محمد بن طلحة ادركت ابي كالحلم وقد روى عن ابيه احاديث سالحة ، (يب) : قال عفان كان يروي عن ابيه وابوه قديم الموت وكان الناس كأنهم يكذبونه ولكن من يجترى أن يقول له انت تكذب كان من فضله وكان .

د س ق (محمد بن عبدالله بن علانة) ابو اليسر الحراشي القاضي قال الاذري حديثه

بدل على كذبه وقال الدار قطنى متروك وقال ابن حبان يروى الموضوعات، (يب) : قال الحاكم يروى الموضوعات ذاهب الحديث.

دق (محمد بن عبد الرحمن بن اليلمانى) قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة شبيهة بمائتى حديث كلها موضوعة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشئ، و قال الحاكم روى عن ابيه المعضلات.

ع (محمد بن عبيد بن ابي امية الطنافسى) اخو يعلى ، (يب) : قال احمد كان يظهر السنة و كان يخطىء ولا يرجع عن خطأه و قال العجلي كان عثمانيا و قال صاحب سنة.

اقول يستفاد من المقام وغيره ان صاحب السنة هو العثمانى اى الناصب العداوة لامير المؤمنين ع فهل من السنة بغض اخى النبی ونفسه وهل من شرع رسول الله صثناء على مبغضى على حتى يمدحوا العثمانى بانه صاحب سنة هذا مما تحير به العقول
ت ق (محمد بن عون الخراسانى) قال (س) متروك وقال ابن معين ليس بشئ، ، (يب) : قال (د) ليس بشئ، وقال الدولاى والازدى متروك .

ت دق (محمد بن فضال الازدى) ابو بحر البصرى قال ابن معين ليس بشئ، قال (خ) كان سليمان بن حرب يقول كان يبيع الشراب ، (يب) : قال (س) ليس بثقة
ت ق (محمد بن الفضل بن عطية) قال احمد حديثه حديث اهل الكذب وقال ابن معين لا يكتب حديثه ، (يب) : قال الفلاس ومسلم و (س) وابن خراش والدارقطنى متروك و قال صالح جزرة يضع الحديث وقال ابن معين والفلاس و (س) و ابن خراش و ابن ابى شيبه واسحق بن سليمان ويحيى بن الضريس والجوزجاني كان كذابا .

ت (محمد بن القاسم الاسدى) كذبه احمد والدارقطنى، (يب) : قال (د) غير ثقة ولا مأمون احاديثه موضوعة وقال الازدى متروك .

د ت س (محمد بن كثير الصنعاني المصيصى) ضعفه احمد جدا وقال حدث بمناكير ليس لها اصل وقال يونس بن حبيب قلت لابن المدينى انه حدث عن الازاعى عن قتادة عن انس قال راى النبی صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر فقال هذان سيدا كهول اهل الجنة
الحديث فقال على كنت اشتبه ان ارى هذا الشيخ فالان لا احب ان اراه ، (يب) : قال احمد

لم يكن عندي ثقة قليل له كيف سمعت من معمر قال سمعت منه باليمن بعث بها الى انسان من اليمن
ق (محمد بن محسن العكاشي) قال الدارقطني متروك يضع، (يب): قال ابن معين
وابوحاتم كذاب وقال ابن حبان يضع الحديث .

ع (محمد بن مسلم بن تدرس ابو الزبير المكي) قال سويد بن عبدالعزيز قال لي
شعبة تأخذ عنه وهو لا يحسن ان يصلي وقال ورفاء قلت لشعبة مالك تركت حديث ابي
الزبير قال يزن ويسترجع بالميزان ، (يب): قال نعيم بن حماد سمعت هشيم يقول سمعت
من ابي الزبير فاخذ شعبة كتابي فمزقه ، (ن): قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي
احتج عليه بحديث ابي الزبير فغضب وقال ابو الزبير يحتاج الى دعامة وكان ابن حزم
يرد من حديثه ما يقول فيه عن جابر ونحوه لانه عندهم ممن بداس .

دثق (محمد بن يزيد بن ابي زياد الثقفي) ، (ن) : مجهول، (يب) : قال ابوحاتم
والدارقطني مجهول وقال احمد لا يعرف

مثق (محمد بن يزيد بن محمد بن كثير ابوهشام الرفاعي) قاضي بغداد ، قال
(خ) رايتهم مجمعين على ضعفه ، وقال ابن نمير يسرق الحديث وقال ايضا ضعفنا طلبا واكثرنا
غرائب، (يب) : قال الحسين بن ادريس سالت عثمان بن ابي شيبة عنه فقال يسرق حديث
غيره فيرويه قلت اعلى وجهه التدليس او الكذب قال كيف يكون تدليسا وهو يقول حدثنا
ث ق (محمد بن يعلى السلمي) ابو علي الملقب بزبور ، قال (خ) ذاهب الحديث
وقال ابوحاتم متروك وقال (س) ليس بثقة (يب) : قال العجلي ترك الناس حديثه .

م دس (مخرمة بن بكير بن عبدالله بن الاشج) ابو المسور ، (يب) : قال ابن معين
وقع اليه كتاب ابيه ولم يسمعه وقال الساجي يدلس، (ن): قال ابن معين ليس بشيء وقيل
احمد لم يسمع من ابيه

ق (مروان بن سالم الغفاري الشامي الجزري) مولى بني امية قال احمد ليس بثقة وقال
الدارقطني متروك ، وقال ابو عروبة الحراني يضع الحديث ، (يب) : قال (س) متروك وقال
الساجي كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم لا يكتب حديثه

خ (مطرح بن يزيد الاسدي ابو المهلب) ، (ن): مجمع على ضعفه وقال يحيى ليس
بثقة ، (يب): قال يحيى وابوزرعة ليس بشيء .

دت ق (مظاهر بن اسلم) قال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال ابو عاصم النبيل ليس بالبصرة حديث انكر من حديثه ، وقال (د) مجهول **اقول** فكيف روى عنه (د) وهو لا يروى الا عن ثقة كما ذكره في (يب) بترجمة داود بن امية .

م ٤٣ (معوية بن صالح الحضرمي الحمصي) قاضي الاندلس قال ابن معين كان ابن مهيدي اذا حدث بحديثه زبره يحيى بن سعيد ، (يب) : قال ابو اسحق الفزاري ما كان بأهل ان يروى عنه ، وقال موسى بن سلمة تركته ولم اكتب عنه .

ت ق (معوية بن يحيى ابوروح الصدفى الدمشقى) قال ابن معين ليس بشيء زاد في (يب) هالك ، وفي (يب) ايضا قال الجوزجاني ذاهب الحديث وقال (س) ليس بشيء . وقال احمد تركناه ، وقال ابن حبان كان يشتري الكتب ويحدث بها ثم تغير حفظه فكان يحدث بالوهم .

ع (معلى بن منصور ابو يعلى) ، (ن) : حكى ابن ابي حاتم عن ابيه قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه قال يكتب ، (يب) : نقل عبد الحق عن احمد انه رماه بالكذب وقال ابن سعد من اصحاب الحديث من لا يروى عنه .

ق (معلى بن هلال الطحان) قال ابن معين هو من المعروفين بالكذب ، وضع الحديث وقال احمد احاديثه موضوعة ، وقال ابن المبارك لو كيع عندنا شيخ يضع كما يضع المعلى وذكر في (يب) جماعة تزيد على عشرة وصفوه بالكذب .

ع (المغيرة بن مقسم) ابو هشام الفقيه الكوفي قال ابن فضيل يدلس ، (يب) : قال احمد حديثه مدخول عامة ما روى عن ابراهيم انما سمعه من حماد ومن يزيد بن الوليد والحاتم العكلى وعبيدة وغيرهم وقال العجلي كان عثمانيا وقال اسمعيل القاضى ليس بالقوى فيمن لقي لانه يدلس فكيف اذا ارسل وقال ابن حبان كان مدلسا .

م ٤٣ (مقاتل بن حيان النبطى) ابو البسطام البلخى الخزاز كان احمد لا يعأبه و نقل الازدى عن وكيع انه كذبه

م ٤٣ (مكحول الدمشقى الشامى) ، (ن) : صاحب تدليس وقال ابن سعد ضعفه جماعة (يب) : قال ابن سعد كان يقول بالقدرو كان ضعيفا في حديثه ورأيه .

ت ق (موسى بن عبيدة الربنى) قال احمد لا يكتب حديثه وقال ابن معين ليس بشيء

وقال يحيى بن سعيد كنا نتقيه ، (يب): قال احمد مرة لا يشتغل به واخرى لانحل الرواية عنه عندي.

ت ق (موسى بن محمد بن ابراهيم بن الحارث التيمي) قال ابن معين ليس بشيء ولا يكتب حديثه وقال الدارقطني متروك ، (يب): قال (د) لا يكتب حديثه .

خ د ت ق (موسى بن مسعود) ابو حذيفة النهدي البصري، قال الفلاس لا يحدث عنه من نصر الحديث ، (يب): قال بNDAR كتبت عنه كثير اثم تركته وقال احمد شبه لاشيء.

ت ق (ميمون بن موسى المرائي) قال احمد يدلس ، (يب): قال الفلاس يدلس وقال ابن حبان يروى عن الثقات ما يشبه حديث الانبات لا يجوز الاحتجاج به .

حرف النون

٤ (نجيح بن عبدالرحمن السندي) ابو معشر كان يحيى بن سعيد يضحك اذا ذكره ، (يب): قال ابن المديني كان ضعيفا ضعيفا وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال نصر بن طريف الكذب من في السماء والارض ، وقال ابو نعيم روى الموضوعات ، لاشيء .

ق (نصر بن حماد الوراق) قال ابن معين كذاب وقال مسلم ذاهب الحديث وقال صالح جزرة لا يكتب حديثه ، (يب): قال ابو حاتم والازدي متروك

٤م (النعمان بن راشد الجزري) ابو اسحق مولى بني امية ، (يب): قال ابن معين ليس بشيء، وضعفه يحيى القطان جدا .

خ د ت ق (نعيم بن حماد الخزاعي ابو عبد الله) قال «د» كان عنده نحو عشرين حديثا عن النبي ص لاصل لها ، (يب): قال الدولابي قال «س» ضعيف وقال غيره يضع الحديث في تقوية السنة ، وقال الازدي قالوا يضع الحديث في تقوية السنة وقال ابن معين ليس بشيء م س ت ق (نعيم بن ابي هند الاشجعي الكوفي) قال ابو حاتم قيل للثوري لم لم تسمع منه قال كان يتناول عليا ، «ن»: هولون غريب كوفي ناصي .

ت ق (نبيع بن الحارث) ابو داود الاعمى القاسم الكوفي قال «س» والدارقطني متروك ، (يب): قال ابن معين ليس بشيء يضع ، وقال «س» مرة ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال الدولابي متروك .

د ت ق (الناس بن فهم القيسي) ابو الخطاب البصري تركه يحيى القطان ، (يب):

قال ابن معين مرة ليس بشيء، وقال ابن عدى لا يسوى شيئا.

حرف الهاء

خمس «هشام بن حجير المكي»، «ن»: سئل عنه يحيى القطان فلم يرضه و ضرب عليه، «يب»: ضعفه ابن معين جدا وقال ابن المديني عن يحيى بن سعيد خليف ان ادعه قلت اضرب على حديثه قال نعم وقال «د» ضرب الحد بمكة

ع «هشام بن حسان» ابو عبدالله الفر دوسي البصري، قال وهب قال لي الثوري افدني عن هشام فقلت لا استحل و قال ابن عيينة لقد اتاني هشام امرأ عظيما بروايته عن الحسن، وقال عباد بن منصور ماريته عند الحسن قط وقال جرير بن حازم قاعدت الحسن سبع سنين ماريته عنده قط وكان شعبة يتقى حديثه عن عطاء والحسن، «يب»: قال «د» كانوا يرون انه اخذ كتب حوشب، وقال سفيان بن حبيب ربما سمعته يقول سمعت عطاء واجي، بعد ذلك فيقول حدثني الثوري و قيس عن عطاء هو ذاك بعينه قلت له اثبت على احدهما فصاح بي.

ت ق «هشام بن اياد ابوالمقدام» قال «د» غير ثقة وقال «س» متروك وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات، «يب»: قال «س» و ابن معين ليس بثقة و قال مرة ليس بشيء، وقال الازدي وابن الجنيد متروك

م ٤ (هشام بن سعد ابو عباد المديني)، (يب): قال احمد هو كذا وكذا كان يحيى بن سعيد لا يروى عنه وقال ابن معين ليس بشيء.

خ ٤ (هشام بن عمار السلمى ابو الوليد) خطيب دمشق ومحدثها وعالمها وقال (د) حدث باربعمائة حديث ايس اها اصل وقال عبدالله بن محمد بن سيار كان يلقن كل شيء ما كان من حديثه ويقول انا اخرجت هذه الاحاديث صحاحا: (يب): قال (د) كان فضلك يدور على احاديث ابى مسهر وغيره يلقنها هشاما فيحدث بها و كنت اخشى ان يفتق في الاسلام فتقا.

ع (هشيم بن بشير السلمى ابو معوية الواسطى)، (يب) قيل لابن معين في تساهل هشيم فقال ما ادراه ما يخرج من راسه، (ن): قال الثوري لا تكتبوا عنه وقال ابن القطان لهشيم صنعة محذورة في التدليس فان الحاكم ابا عبدالله ذكر ان جماعة من اصحابه اتفقوا على

ان لا ياخذوا عنه تدليسا فقطن لذلك فجعل يقول في كل حديث يذكره حدثنا حصين ومغيرة عن ابراهيم فلما فرغ قال لهم هل دلست اليوم قالوا لا فقال لم اسمع من مغيرة مما ذكرته حرفا انما قلت حدثني حصين ومغيرة غير مسموع لى، (يب): قال العجلي و ابن حبان مدلس وقال ابن سعد مدلس كثيرا .

حرف الواو

ت ق (واصل بن السائب الرقاشي) ابو يحيى البصرى قال (س) متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشيء، وقال الازدى متروك الحديث .

دت ق (الوليد بن عبدالله بن ابي ثور المرهبي) وقد ينسب الى جده قل ابن معين ليس بشيء، (ن): قال محمد بن عبدالله بن نمير ليس بشيء، وفي (يب) قال كذاب .

ع (الوليد بن كثير المخزومي) مولا هم ، قال (د) اباضى ، (يب) : قال الساجي كان اباضيا.

ت ق (الوليد بن محمد الموقري) ابو بشر البلقاوى مولى يزيد بن عبد الملك ، قال ابن المدينى لا يكتب حديثه وقال ابن معين كذاب، (يب) : قال ابو حاتم ضعيف كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة متروك .

ع (الوليد بن مسلم) مولى بنى امية ابو العباس الدمشقي عالم الشام ، قال (د) روى عن مالك عشرة احاديث لا اصل لها وقال ابو مسهر كان يأخذ من ابي السفر حديث الاوزاعي وكان ابو السفر كذابا، زاد في (ن) وهو يقول فيها قال الاوزاعي وقال في (ن) قال ابو مسهر الوليد مدلس وربما دلس عن الكذابين وفي (ن) اذا قال عن ابن جريح او عن الاوزاعي فليس بمعتمد لانه يدلس عن كذابين ، (يب) : قال احمد كان رفاعا و قال اختلطت عليه احاديث ما سمع وما لم يسمع و كانت له منكرات اقول في التقريب كثير التدليس والتسوية .

ع (وهب بن جرير بن حازم الازدى) ابو العباس البصرى ، قال احمد قال ابن مهدي ههنا قوم يحدثون عن شعبة ما رايناهم عنده يعرض بوهب، (يب): قال احمد ما روى و هب عند شعبة قط ولكن كان وهب صاحب سنة حدث زعموا عن شعبة بنحو اربعة آلاف حديث

حرف الياء

دت ق (يحيى بن ابي حبة) ابوجناب الكلبي ، قال الفلاس متروك وقال ابوزرعة يدلر ، (ن) : قال ابن الدورقي يدلر ، (يب) : قال ابوحاتم لا يكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة وقال (س) ويزيد بن هرون وابو نعيم وابن معين وابن حبان وابن خراش ويعقوب ابن سفيان يدلر و قال ابن نمير أفسد حديثه بالتدليس **اقول** و هو سنة عن كبارهم كما عرفت .

ت (يحيى بن اكرم القاضي) قال ابن معين يكذب وقال ابو عاصم كذاب وقال اسحق ابن راهويه ذلك الرجل الدجال يعني ابن اكرم
ت (يحيى بن ابي انيسة) قال ابن معين ليس بشيء ، وقال احمد والدارقطني متروك وقال الفلاس اجمعوا على ترك حديثه .

ع (يحيى بن سعيد بن قيس) ابو سعيد المدني الانصاري القاضي البخاري ، (يب) : قال يحيى بن سعيد القطان يدلر وقال الدعيطي قال انه يدلر
خ م دت ق (يحيى بن صالح الوحاظي) قال احمد بن صالح المصري حدثنا يحيى بن صالح ثلاثة عشر حديثا عن مالك ما وجدناها عند غيره ، (يب) : قال مهني سالت احمد عنه فجعل يضعفه وقال احمد لم اكتب عنه لاني رايت يسيء الصلاة وقال العقيلي هو كذا وكذا .
خ م س ت (يحيى بن عباد الضبعي) ابو عباد البصري ، (يب) ضعفه الساجي وقال لم يحدث عنه احد من اصحابنا بالبصرة وقال عبدالله بن المديني ليس ممن احدث عنه .
خ م ق (يحيى بن عبدالله بن بكير) ابو زكريا المصري الحافظ وقد ينسب الى جده ، قال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

ت ق (يحيى بن عبيد الله بن عبدالله بن موهب التيمي المدني) تركه يحيى الفطان وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال شعبة رأيت ي صلى صلاة لا يقيمها فتركت حديثه
(يب) : قال ابن معين لا يكتب حديثه و قال ابوحاتم لا يشتغل به و قال (س) مرة متروك و اخرى لا يكتب حديثه وقال مسلم بن الحجاج ساقط متروك و قال ابو عبدالله الحاكم يضع الحديث .

ع (يحيى بن ابي كثير) ابو نصر البهامي ، قال العقيلي يذكر بالتدليس وقال يحيى

القطان مرسلاته شبه الريح و قال همام كنا نحدثه بالغداة فإذا جاء العشى قلبه علينا ،
(يب) : قال ابن حبان بدلى فكلما روى عن انس فقد دلس عنه لم يسمع من انس ولا
من صحابي .

تق (يحيى بن مسلم البكاء) قال (س) متروك ، (يب) : قال (د) و (س) مرة واحمد
غير ثقة وقال الازدى متروك .

س ق (يحيى بن ميمون الضبي) ابوالملى العطار ، (ن) : واه كذبه الفلاس وقال
ابن حبان يروى عن الثقات مالىس من حديثهم .

م ٤ (يحيى بن يمان) ابوزكريا العجلي الكوفي ، (ن) : قال ابوبكر ابن عياتى
ذاهب الحديث ، (يب) : قال ابن معين لم يبال اى شىء حدث كان يتوهم الحديث وقال
وكيع هذه الاحاديث التى يحدث بها ليست من احاديث الثورى .

ت ق (يزيد بن ابان الرقاشى) ابو عمرو القاص الزاهد ، قال (س) متروك وقال
شعبة لان اذننى احب الى من ان احدث عنه ، (يب) : كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه
وقال احمد لا يكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال ابو احمد الحاكم متروك

ت ق (يزيد بن زياد القرشى الدمشقى) ويقال ابن ابي زياد قال «س» متروك الحديث
(يب) : قال ابن نمير ليس بشىء وقال ابو حاتم مرة ذاهب الحديث ومرة ضعيف الحديث
كأنه موضوع .

ت ق (يزيد بن سنان ابوفروة الرهاوى) قال (س) متروك ، (يب) : قال (د) ليس
بشىء ، وقال ابن عدى احاديثه مسروقة .

ت ق (يزيد بن عياض بن جعدبة الليثى ابو الحكم) رماه مالك بالكذب وقال ابن
معين مرة يكذب واخرى ليس بشىء ، وقال (س) متروك ، (يب) : قال احمد بن صالح اظنه
يضع للناس ، وقال (د) ترك حديثه وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال الازدى
متروك الحديث .

تق (يعقوب بن الوليد ابو يوسف) وقيل ابو هلال قال احمد من الكذابين الكبار
يضع الحديث وقال ابن معين كذاب ، (ن) : كذبه ابو حاتم ، (يب) : قال الفلاس ضعيف

جدا وقال (س) مرة ليس بشيء متروك ومرة ليس بثقة لا يكتب حديثه ، وقال ابن حبان يضع الحديث

ق (يوسف بن خالد الفقيه البصري الليثي) قال ابو حاتم له كتاب وضعه في التجهم ينكر فيه الميزان والقيمة وقال ابن معين كذاب ، زاد في (بب) زنديق لا يكتب حديثه ، (بب) : قال الفلاس يكذب ، وقال (د) كذاب ، وقال ابن معمر يكذب ، وقال ابن حبان يضع الاحاديث .

م دتق (يونس بن بكير بن واصل الشيباني الجمال) قال (د) يأخذ كلام ابن اسحق فيوصله بالاحاديث ، (ب) : قال ابن المديني لا يحدث عنه ، وقال يحيى الحماني لا استحل الرواية عنه وقال ابن معين مرجى . يتبع السلطان ومثله في (بب) عن الساجي وفي الكتائب قال ابراهيم عن ابن معين ثقة كان مع جعفر بن يحيى وكان موسرا قال له رجل انهم يرمونه بالزندقة فقال كذب رايت ابني ابي شبة اتياه فأقصا هما فذهبا يتكلمان فيه اقول من البعيذان تجتمع الوثاقة مع اتباع السلطان الجائر كما يشكل ان من يتكلم في الناس للرضا والسخط يكون حجة في الجرح والتعديل ولنكتف بهذا المقدار من الاسماء ، مضيفين اليها بعض من اشتهر بكنيته .

تتمة في الكنى

دتق (ابوبكر بن عبدالله بن ابي مريم الفسائي الشامي الحمصي) وقد ينسب الى جده قال احمد ليس بشيء ، (بب) : قال الدارقطني متروك وقال ابن حبان استحق الترك .
خ ٤ (ابوبكر بن عياش الكوفي الحنات المقي) كان يحيى بن سعيد اذا ذكر عنده كلح وجهه وقال ابو نعيم لم يكن في شيوخنا اكثر منه غلطا ، (ن) : قال ابن معين كثير الغلط جدا ومثله في (بب) عن احمد .

ع (ابوبكر بن ابي موسى الاشعري) ، (بب) : قال (د) كان يذهب مذهب اهل الشام جاءه ابو العادية قاتل عمار فأجلسه الى جنبه وقال مرحبا باخي وقال احمد ماسم من ابيه اقول يعني انه مدلس او كاذب فيما يروي عنه ابيه .

ق (ابوبكر الهذلي) ، (بب) . قال ابن معين مرة ليس بثقة واخرى ليس بشيء

و قال عندي كذب و قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال (س) وعلى بن الجعيد متروك وقال ابن المديني ليس بشيء. وقال مرة ضعيف جدا واخرى ضعيف وقال الدارقطني متروك .

دثق (ابوزيه مولى عمرو بن حريث) قال ابو احمد الحاكم مجهول (يب) : قال (خ) وابوزرعة وابواسحق الحربى مجهول وقال ابن عبد البر اتفقوا على انه مجهول وحديثه منكر .

ق (ابوسلمة العاملى الشامى الازدى) اسمه الحكم بن عبدالله بن الخطاف و قيل عبدالله بن سعد قال ابو حاتم كذاب ، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال الدارقطني يضع الحديث وقال ابو مسهر كذاب .

دثق (ابوسورة) ابن اخى ابي ايوب الانصارى ، (يب) : قال الدارقطني مجهول وضعفه ابن معين جدا .

ت (ابوعائكة) قال ابو حاتم ذاهب الحديث وقال (س) ليس بثقة وقال ابن عبد البر هو عندهم ، (ن) : مجمع على ضعفه وذكره السليمانى فيمن عرف بوضع الحديث .

ت (ابو مالك الواسطى النخعي) ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ، وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال (س) ايضا والازدى متروك الحديث .

دثق (ابوالمهزم التميمى البصرى) اسمه يزيد وابو عبد الرحمن بن سفيان ذكره فى (ن) فيمن اسمه يزيد تركه شعبة وقال «س» متروك ، (يب) : قال ابن معين لاشئ ، وقال «س» ليس بثقة .

وبهذا فلتم المقدمة وقد فانتا الكثير لاننا انما اردنا الكشف عن احوال حاجهم فى الجملة ولنشرع بالمقصود مستعينين بالله سبحانه .



من هم الفرقة الناجية

قال المصنف العلامة بعد الحمد والصلاة : «و بعد فان الله تعالى حيث حرم فى كتابه العزيز كتمان بيناته و آياته و حظر اخفاء برأيهنه ودلالاته ، فقال تعالى (ان الذين يكتُمون ما اترلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون) وقال تعالى : (ان الذين يكتُمون ما نزل الله من الكتاب و يشترّون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون فى بطونهم الا النار و لا يكاهم الله يوم القيمة و لا يزكّيهم و لهم عذاب اليم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى و العذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار) وقال رسول الله صلى الله عليه و اله (من علم علما و كتّمه أَلجمه الله يوم القيمة بلجام من النار تفضلا منه على بريته و طلبا لادراجهم فى رحمة فيرجع الجاهل عن زلله و يستوجب الثواب على عمله) فحينئذ وجب على كل مجتهد و عارف اظهار ما اوجب الله تعالى اظهاره من الدين و كشف الحق و ارشاد الضالين لئلا يدخل تحت الملعونين على لسان رب العالمين و جميع الخلائق اجمعين بمقتضى الآيات القرآنية و الاحاديث النبوية و قد قال رسول الله صلى الله عليه و اله (اذا ظهرت البدع فى امتى فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله) و لما كان ابناء هذا الزمان ممن استغفوا الشيطان الاشارة القليل الفائز بالتحصيل حتى انكروا كثيرا من الضروريات و اخطأ و افى معظم المحسوسات و جب بيان خطأهم لئلا يقتدى غيرهم بهم فتعم البلية جميع الخلق و يتركون نهج الصدق و قد وضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف الحق و نهج الصدق طالين فيه الاختصار و ترك الاستكثار بل اقتصرنا فيه على مسائل ظاهرة معدودة و مطالب واضحة معدودة و اوضحت فيه لطائفة المقلدين من طوائف المخالفين انكار رؤسائهم و مقلديهم القضايا البديهية و المكابرة فى المشاهدات الحسية و دخولهم تحت فرق السوفسطائية و ارتكباب الاحكام التى لا يرّضونها لنفسه ذوق عقل و روية لعلمى بان المنصف منهم اذا وقف على مذهب من يقلده تبرأ منه و عرف انه ارتكب الخطا و الزلل و خالف الحق فى القول و العمل

فان اعتمدوا الانصاف وتركوا المعاندة والخلاف وراجعوا اذهانهم الصحيحة وما يقتضيه جودة الفريضة ورفضوا تقليد الاباء والاعتماد على اقوال الرؤساء الذين طلبوا اللذة العاجلة و اعملوا احوال الاجلة حازوا القطر الاوفى من الاخلاص وحصلوا بالنصيب الاسنى من النجاة والخلاص وان ابوا الاستمراراً على التقليد فالويل لهم من نار الوعيد وصدق عليهم قوله تعالى (اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب) وانما وضعنا هذا الكتاب حسنة ورجاء لثوابه وطلباً للخلاص من أليم عقابه بكنمان الحق وترك ارشاد الخلق وامثلت فيه مرسوم سلطان وجه الارض الباقية دولته الى يوم النشور والعرض سلطان السلاطين خاقان الخواقين مالك رقاب العباد وحاكمهم وحافظ اهل البلاد وراحمهم المظفر على جميع الاعداء المنصور من اله السماء المؤيد بالنفس القدسية والرياسة الملكية الواصل بفكره العالى الى اسنى مراتب المعالى البالغ بجدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواقب غياث الحق والدين الجايئ و خدا بنده محمد خلد ملكه الى يوم الدين وقرن دولته بالبقاء والنصرو التمكين، وجعلت نواب هذا الكتاب واصلا اليه اعاد الله بركانه عليه بمحمد واله الطاهر بن صلوات الله عليهم اجمعين وقد اشتمل هذا الكتاب على مسائل .

وقال الفضل: الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون فى اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطق من قروم اهل البراعة فانخزلوا آخرى فى حجز المعجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة و فضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتباب عز وجله مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (لا تزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة) صلى الله وسلم و بارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيمه الحق وائمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهج الحق وايضاح كشف الصديق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته اهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله مواليتهم فى سوق الآخرة

خير بضاعة مادام ذنب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة .

(اما بعد) فان الله بعث نبيه معتمدا ص حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس هائمون في معتكر حندس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للادقان عندها بالغدو والاصل لا يعرفون ملة ولا يبتدون الى نحلة ولا سير لهم الى مراتع الحق ولا رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن المبتاء واوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة الماردين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوروا ان هداهم الى سبيل النجاح فمادنعوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح ، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فاتتدبوا ونصروا ونصحوا واودوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا ، هم كانوا الرسول الله ص الكرش والعية حين كذبه عتبة وشيبة فأنى الله عليهم في مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلغونهم ويشتمونهم ولكل كبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شامت الوجوه ونالت كل مكروه .

ثم ان زمانا قد ابدى من الغرائب ما للوراء محتمل في رؤياه لطار من وكر الجفن نوموه ولو شاهده يقظان في يومه لا عتكر من ظلام الهموم يومه ، وما اشاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابشار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازمعت الشخوص من وطنى اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لا ياخذ جفنى القرار ولا تضاجعنى الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مراحب الاسلام لم يسمعى فيه الزمان صيت هؤلاء اللثام وأستوطن مدينة اتخذها دار هجرتى ومستقر رحلتى تكون فيها السنة ولجماعة فاشية ولم يكن فيها شىء من البدعة والالحاد فاشية واهمسك بسنة النبى واله وصحبه انمرضيين واعبد ربى حتى يأتينى اليقين فان التمسك عند فساد الامة طريق رشيد واهم شديد وقد قال رسول الله ص (من تمسك بسنتى عند فساد امتى فله اجر مائة شهيد) فلما استقر ركابى بمدينة قاشان اتفق لى مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل

جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه وقد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصديق قدالته في ايام دولة السلطان غياث الدين او (الجائيتو محمد خدا بنده) وذكر انه صنفه باشارته ، وقد كان ذلك الزمان اوان فشوا البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا و عملوا الصالحات و قليل ما هم ، وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق و بيان خطأ الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الآخرة و اقتناء ثواب الذين يبغون الحق و لا يكتمنونه ، ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين ، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سأل جملا من ابن تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك التنظيف و خفك اللطيف ، فتقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل و درن التعصب مطهر وهو خائن في مزايل المضاعن وغريق في حشوش الضغائن ، فنعوذ بالله من تلييس ابليس و تدليس ذلك الخسيس كيف سول له و املى له و كثر في افشاء الباطل على رغم الحق املأوه ، ومن الغرائب ان ذلك الرجل و امثاله ينسبون مذهبيهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين ، وهم صدور ايوان الاصطفاء و بدور سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم و ليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مظاهر السماحة وخزان نقود الرجاجة و الاعلام السوامخ في الارشاد والهداية والجمال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعرا :

شم المعاطس من اولاد فاطمة	علوا رواسى طود العزو الشرف
فاقوا العرائن في نشر الندى كرما	بسمح كف خلا من هجنة السرف
تلقاهم في غداة الروع اذ رجفت	اكتاف اكفائهم من رهبة التلف
مثل الليوث الى الإهوال سارعة	حماسة النفس لاميلا الى الصلف
بنو علي وصي المصطفى حقا (٢)	احلاف صدق نمو امن اشرف السلف

وهؤلاء الائمة الكرام قد ريسون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بما هم اهل من ذكر المناقب والمزايا ، وقد ذكر الشيخ على بن عيسى الاربلى رحمه الله تعالى فى كتاب كشف الغمة فى معرفة الائمة وانفق جميع الامامية ان على بن عيسى من عظمائهم والاحدى التحرير من جملة علمائهم لا يشق غباره ولا يتبدر آثاره وهو المعتمد المأمون فى النقل ، وما ذكره هو فى الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لاعتب كتب علماء السنة * ان الامام اباجعفر محمد الباقر رضى الله عنه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم قد حلى ابوبكر الصديق سيفه قال الراوى ، فقال السائل اتقول هذا فوجب الامام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله فى الدنيا والاخرة * هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا فى الكتاب المذكور * ان الامام اباعبدالله جعفر بن محمد الصادق قال ولدنى ابوبكر الصديق مرتين * و ذلك ان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد ابى بكر الصديق وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابى بكر ، و ذكر الامام الحاكم ابو عبدالله النيسابورى المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل التحرير فى كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام جعفر بن محمد الصادق * انه قال ابوبكر الصديق جدى وهل يسب احدا جداده لا قدمنى الله ان لا قدمه * انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم اباعبدالله المذكور كان ماثلا الى التشيع فمن عجبى كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبه امثال هذه المناقب ومع ذلك يزعمون انهم لهم مقتدون وبانارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه ساء الطريق وبئس الرفيق .

ثم انى لما نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالع فى الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم مسائل اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالع فى هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنى ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه و مطاعنه فى كتاب وضعه لذلك ، وذلك الاعراض يحتمل ان يكون

لوجين (الاول) عدم الاعتناء بكلامه و كلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام الحلة و بغداد و شين الرطانة و هجئة تلوح من مخائله كطانات جهلة اهل السواد كما استراه واضحا غير خفى على اهل الفطانات (الوجه الثاني) ان تتبع ذلك الكلام و تكراره و اشاعته مما ينجر الى اتساع الخرق و تشهير ماحقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعو الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة و من عادة اجلة علماء الدين انهم لا يخوضون في التصنيف الا للضرورة الدين لا يصغون بالمعادنياب الاقلام الالتفاتة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ، ولما طلعت على مظامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سنع في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية و علوهم في البلاد حتى قصد و امحو آثار كتب السنة و غسلها و تحريفها بل تمزيقها و تحريقها حدثتني نفسى بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان أئمة الضلال يبالبون بعد هافى تهجير هذا الكتاب و ربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد و يحصلون من قبح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد و يظهرون على الناس ماضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الأئمة الاشارة من اهل السنة والجماعة و يصححون على العوام والجهلة انهم كالسوء فسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لو هن قواعد السنة ، فهناك تحتم نلى و رايت المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب و اقابل في كل مسألة من الملوام الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة و ابين فيه حقية مذهب اهل السنة والجماعة في تلك المسئلة و اورده عليه ما يكون باطلا و عن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق و الانصاف لاعلى وجه التعصب والاعتساف .

وقد اردت اولان اذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل العمل الفارغ عن الجدوى و ليسهل على المطالع اخذه و فهمه ولا يذهب الى اباطيله ذهنه و وهه ثم بدالى ان اذكر كلامه بعينه و بعباراته الركيكة لوجين (احدهما) ان الفرقة المبتدعة لا يأتون علماء السنة وربما يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالتزام عنه و (الثاني) ان آثار التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين

لامن قاصدى تحقيق مسائل الدين .

وهذان الوجهان حدانى الى ذكر كلامه فى ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيى مشكورا وعملى لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا فى دينى . ورجحانا فى يقينى ويشقل به يوم القيمة عند الحساب موازينى وان يوقنى للتجنب عن التعصب والتادب فى اظهار الحق احسن التادب انه ولى التوفيق ويبدء ازمة التحقيق وهانا لاشرع فى المقصود متوكلا على الله الودود واريدان اسميه بعد الانعام ان شاء الله بكتاب :

ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل

اقول قد ذكر الفضل هذا فى كلامه انهم الفرقة الناجية وهى دعوى يبطلها الكتاب والسنة والعقل كما ستعرفها ان شاء الله تعالى ، لكن ينبغي هنا ان نشير الى بعض الآيات و بعض الاخبار فمن الآيات قوله عز من قائل مخاطبا للصحابة بعد واقعة احد «واما محمد الارسل قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم» الآية فانها دالة على عروض الانقلاب للصحابة بعد موت النبى ص اذ ليس الاستفهام منه سبحانه على حقيقته لاستلزامه الجهل بل هو لانكار او التوبيخ و هما يقتضيان الوقوع ، و لذا قال انقلبتم بلفظ الماضى تنبيها على تحققه لعلمه تعالى بماقبة امرهم ولا يصح ان يراد بالآية خصوص الاعراب الذين زعم السنة ارتدادهم كمالك بن نويرة وقومه ، لان الآية متعلقة بالمنهزمين فى احدوهم الماجرون والانصار .

فان قلت لعل المراد الانكار على ما يعلمه منهم من ارادة الانقلاب فى وقعة احد كما روى عن بعضهم من ارادة التنصر واليهود كما ستعرفه فى محله فلا تدل على الانقلاب بعد موت النبى ص .

قلت لو سلم فهو كاف فى المقصود لان القوم اولئك القوم ولم يخرج منهم الا القليل المتفق على عدم انقلابهم لا الكثير الغالب والالما حسن الانكار على المنهزمين بوجه العموم ولو بالعموم العرفى ولللكلام فى الآية تنمة تأتى فى اول مباحث الامامة ان شاء الله تعالى .

واما الاخبار فمنها اخبار الحوض الدالة على ارتداد الصحابة الا القليل النادر كالذى رواه البخارى فى كتاب الحوض عن ابى هريرة «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال بينما انا قائم فاذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بينى وبينهم فقال هلم فقلت الى اين قال

الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقري، ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال لهم قلت الى اين قال الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقري فلاراه يخلص منهم الامثل همل النعم ، فهل ترى هذا الخبر ونحوه يجامع مذهب القوم والبناء على سلامة الصحابة المخالفين لامير المؤمنين عليه السلام فكيف يكونونهم الفرقة الناجية .

ومنها ما رواه الحاكم (١) وصححه على شرط البخارى ومسلم عن عوف بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله «ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمها فرقة يقيسون الامور برايم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام» وانت تعلم ان اهل القياس عمدة اهل السنة فكيف يكونون الفرقة الناجية .

ومنها ما رواه الذهبي فى ميزان الاعتدال بترجمة زيد بن وهب الجهنى وصححه بظاهر كلامه واعتبره جدا عن حذيفة «ان خرج الدجال تبعه من كان يحب عثمان» الى غيرها مما لا يحصى من الاخبار وسيمر عليك الكثير منها ان شاء الله تعالى .

وما يبدل على اننا نحن الفرقة الناجية الاحاديث المستفيضة كحديث السفينة وباب حطة وحديث الثقلين ونحوها مما سيمر عليك فاننا تعلقنا بسفينة النجاة ودخلنا باب حطة وتمسكنا بعترة رسول الله صلى الله عليه وآله ونقله الذى من تمسك به لا يضل ابدا بخلاف اهل السنة ، فانهم بالضرورة لم يتمسكوا بهم ولم ياخذوا منهم علما وعملا ، بل نابذوهم يدا ولسانا .

واما ما رواه الخصم من قوله ص (لا تزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم) فهو اذل على ان الشيعة هم الفرقة الناجية للتعبير بالطائفة الظاهرة بالقلعة والمراد بالمنصورين الى آخره هو النصرة الدينية القائمة بالادلة الجلية وقوة البرهان وهى مختصة بمذهب قرناء القران المجيد والثقل الذى خلفه النبي ص لامتة وليس المراد النصرة الدنيوية كما تخيله الخصم فانه ينتقض عليه بامر عثمان وكثير من الاوقات كايام البويهيين والحمدانيين والعلويين وايام المصنفو السلطان محمد خدا بنده وايام الصغويين التى هى ايام الخصم نفسه التى تنذر منها فى خطبته لاستيلاء الشيعة على البلاد ، واماموا سموابه انفسهم

من انهم اهل السنة والجماعة فخطأ آخر لما رواه يحيى بن عبدالله بن الحسن عن ابيه (١) قال (كان علي ع يخطب قدام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين اخبرني من اهل الجماعة ومن اهل الفرقة ومن اهل السنة ومن اهل البدعة فقال ويحك اما اذا سالتني فافهم عني ولا عليك ان تسأل عنها احدا بعدى ، فاما اهل الجماعة فانا ومن اتبعني وان قولوا وذلك الحق عن امر الله وامر رسوله ، واما اهل الفرقة فالمخالفون لى ولمن اتبعني وان كثروا ، واما اهل السنة فالمتمسكون بما سنه الله لهم ورسوله وان قولوا واما اهل البدعة فالمخالفون لامر الله ولكتابه ورسوله والعاملون برأيهم واهوائهم وان كثروا وقدمضى منهم الفوج الاول وبقيت افواج وعلى الله قصمها واستصالحها عن حدة الارض) الحديث ، وهو كما ترى لا ينطبق على اهل السنة الا ان يتعلقوا بالمكابرة ويتجنوا في الدعوى اذ كيف يكونون من اهل جماعة امير المؤمنين ع ومتبعيه وهم لا يتبعونه بكل ما يخالف به مشايخهم بل بكل امر به وكيف يكونون من اهل السنة وهم يعملون بالقياس والاستحسان ويطلبون الحرام ويحرمون الحلال بأرائهم كما ذمهم به رسول الله ص في حديث الحاكم السابق نعم هم اهل جماعة معوية واضرا به ، وهم اهل السنة اى المخالفون لامير المؤمنين ع كما عرفت في بعض رجال المقدمة انهم يصفون العثماني العدو لامير المؤمنين ع بانه صاحب سنة فلولم يستحسنوا طريقة العثماني ولم يرتضوها لوصفوه بانه صاحب بدعة وضلالة و تفاق لما استفاض ان بغض على عليه السلام علامة النفاق فيكون اهل السنة عبارة عن العثمانيين الاعداء لامير المؤمنين المبغضين له ويشهد لعداوتهم له انهم الى الآن لا يأتسون بذكر فضائله ولا يحبون الاستماع اليها لاسيما فضائله العظمى ومناقبه الكبرى التي يعرفون منها الامتياز على مشايخهم حتى انهم يحتالون لانكارها او تاويلها بكل طريق وان لم يكن لاحد منهم نكران فضله وترك ذكر فضائله كلية ، و تراهم اذا ذكروا رسول الله ص افردوه بالصلاة عليه وهى الصلاة البتراء المنهى عنها مع انه قد استفاض عندهم ان النبي ص جعل الصلاة على آله من كيفية الصلاة عليه كما رواه البخارى ومسلم وغيرهما ، واستعرف ان شاء الله في الاية الخامسة والعشرين من الايات التي استدلل بها المصنف ره على امامة امير المؤمنين ع ، نعم ربما يصلون على آل النبي معه في اوائل مصنفاتهم و آواخرها ولكن لا بد ان بشر كوا معهم

الصحابة كراهة لتمييز آل محمد ص على غيرهم كما ميزهم الله تعالى ورسوله ص وخصاهم بالامر بالصلاة عليهم معه ، ومع ذلك اذا جاء احدهم الى تفسير آل الرسول ص قال المراد بهم مطلق عشيرته واقاربه خلافاً لرسول الله ص حيث فسرهم بعلي وفاطمة والحسن والحسين كما تواتر في اخبارهم التي منها ما استفاض في نزول آية التطهير ، فليت شعري كيف يفضل بمشاركة سيء النيين بالصلاة عليه من لا يشاركه بالفضل والقرب من الله سبحانه ولا يختص معه بالطهارة من الرجس .

واما ما اشار فيه الى مدح الصحابة المرضيين فاكثره حق بالامراء وهم الاحقون بالمدح والثناء كيف لا وهم اركان الدين وانصار سيد المرسلين ص ولكن الكلام فيمن انقلبوا بعده وارتدوا على ادبارهم القهقري .

ثم ان من المشكل قول الفضل (وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم) فانه ان اراد بالدين فروعه وبرجوعه اليهم صحة اجتهادهم تبعاً للدليل فهذا لا يخصهم ، وان اراد صحة اجتهادهم وحكمهم بالاستحسان والهوى كما في تحريم المتعتين وامضاء الطلاق ثلاثاً ونحوها فباطل لان الاحكام بيد الله تعالى وليس لاحد ان يتحكم في دينه ويشرع خلاف ما انزل على رسوله ص ، وان اراد بالدين الامامة وبرجوع امورها اليهم جعلهم ائمة فهو باطل ايضاً على مذهبهم لانكارهم النص على امام .

وما احسن قوله (والناس على دين ملوكهم) فانه من اصدق الكلام ولذا ترى الناس اجتمعوا من الشجرة الملعونة في القرآن طعام الانبياء وهو بفضه وعداوتهم لمن امروا بمودتهم وتركوا التمسك بالشجرة الطيبة واحداً الثقلين الذين امروا بالتمسك بهم ما واخبر النبي ص بانهم سفينة النجاة وأنهم من بيوت اذن الله ان ترفع فاعاوا مذهب هؤلاء الاطيين واتبعوا مذهب اولئك الظالمين وهم يشاهدون احوالهم في الفسق والجور يسهرون ليايهم بالخمر والزنا ويقضون ايامهم بالظلم والخنا لا يعرفون لله حرمة ولا يرقبون في مؤمن إلا ولاذمة .

نعم ربما يتفق ان الملوك والناس يتبعون النبيين والعلماء والبراهين كما اتفق في زمن الامام العلامة المصنف أعلى الله مقامه فان سلطان زمانه السديد لما رأى الخلل في مذاهب

السنة طلب المصنف رحمه الله من الجلة الفيحاء وجمع له الجم الغفير من اكابر علمائهم وامرهم بالمناظرة بحضوره ليتضح الحق عيانا فتناظروا وبان الوهن والانقطاع في اولئك العلماء على رؤس الاشهاد وظهر بطلان دينهم في جميع البلاد ، فاستبصر السلطان وكل من سلك لمعرفة الحق فجاجا وجاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا ولم يكن لهذا السلطان العظيم الشان داع للعدول عن مذهبه وخلاف ما كان عليه عامة اهل مملكته غير حب الحق والحقيقة اذ ليس سلطانه محتاجا الى ما فعل بل كان منه على خطر بخلاف ملوك السنة بعد النبي ص فان سلطانهم موقوف على رد نص الغدير وجدد الائمة الاثني عشر الذين هم احد الثقلين المستمرين للذين لا يفترقان حتى يردا على النبي ص الحوض .

واما ما نقله عن كشف الغمة من حديث (حلية سيف ابي بكر) فهو وان كان مذكورا في أواخر احوال امامنا ابي جعفر الباقر عليه السلام الا انه قد نقله عن ابي الفرج ابن الجوزي في كتاب صفوة الصفوة عن عروة بن عبد الله فهو عن كتب السنة واخبارهم لا الشيعة كما هو طريقة كشف الغمة فان غالب ما فيه منقول عن كتب الجمهور يعرفه كل من رأى هذا الكتاب ولحظ طرفاته ، وقد صرح مؤلفه بذلك في خطبة الكتاب ، فقال «واعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى لتلقيه بالقبول ووفق رأى الجميع متى رجعوا الى الاصول ، ولان الحجة متى قام الخصم بتشبيدها والفضيلة متى نهض المخالف بانباتها وتقييدها كانت اقوى يدا» الى آخر كلامه كما ان ما نقله الخصم عن كتاب كشف الغمة من قول امامنا الصادق عليه السلام ولدني ابو بكر مرتين انما هو من كتب القوم على ان لفظ الصديق زيادة من الفضل ، وظاهر انه لم ير كشف الغمة ، ولذا جهل ولادة الصادق ع الثانية ، فقال (وكذا كانت احدي جداته من اولاد ابي بكر) مع انها مذكورة في الكتاب ، فانه بعد ما نقل في اول ترجمة الصادق ع كلاما طويلا لمحمد بن طلحة الشافعي قال (وقال الحافظ عبد العزيز بن الاخضر الجنا بنى: ابو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب الصادق امه ام فروة واسمها قريبة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وامها اسماء بنت عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق ، ولذا قال جعفر ولدني ابو بكر مرتين)

فهذا مع انه عن كتب الجمهور خال عن وصف الصادق ع لابي بكر بالصديق .
وعليه فقد كذب الخصم مرتين (الاولى) في دعوى ان مذكوره في كشف الغمة كان
نقلا عن كتب الشيعة (والثانية) في النقل عن الصادق ع انه وصف ابا بكر بالصديق بقوله
ولدني ابو بكر مرتين ، وهذا ونحوه هو الذي اوجب ان لانأتمن القوم في نقلهم
واما ما حكاه عن الحاكم فلو صح عنه لم يكن حجة علينا لان الحاكم ورجال حديثه
من الجمهور ومجرد كونه ممن يميل الى التشيع اى انه ليس ناصب العداوة لامير المؤمنين
وان له انصافا في الجملة لا يقضى بالزامنا بما يرويه باسناد من قومه.

واما مذكوره من الوجهين لترك علمائهم الرد على المصنفه فالحق كما ذكره
في الوجه الثاني من ان تتبع ذلك الكلام واشاعته ينجر الى اتساع الخرق اذ به تنكشف
الحقيقة وتزول الغفلة عن بعض الغافلين ، ولذا قالوا اذا جاء ذكر ما وقع بين الصحابة
فاستكثروا فانهم لو بحثوا لما خفى الحق ولزالت الغشاوة عن اعين الاثقة ، ولكن قنعوا
بالظن والتخمين ولم ينظروا بعين التدبر والانصاف الى ما ارشدهم اليه علماء الامامية
كانهم لم يسمعوا ماذم الله سبحانه به الاولين حيث قال تعالى (ان يتبعون الا الظن وانهم
الا يخرصون) فاللازم على كل مكلف ان يبحث عن الحق بحثاً تاماً ويرعى الادلة
رعاية من يطلب خلاص نفسه يوم العرض لامجرد الحصول على صورة
الرد والنقض .

وما اعجب نسبة الخصم التعصب الى المصنفه والانصاف والتأدب الى نفسه
مع ما رايت من كلامه من ضروب الشتم وتعمد الكذب ، واعجب منه نسبة الركافة وشين
الرطانة الى كلام المصنفه و هولم يعرف العلوم العربية فضلا عن ان يرقى الى رتبة
البلاغة فان كلامه قد اشتمل على انواع الغلط فوصف السنن (بالميتاء) ولا يقال فيما اعلم
ميتاه ، واعاد ضمير الجمع المذكور الى الموصول المفرد المؤنث فقال (التي يسخطون
العصبة الرضية) واستعمل في شعره (سارعة) بمقام مسرعة ، وجاء بيته الاخير مختل الوزن
واعاد ضمير المفرد على المشى فقال (الوجهان حداني) الى غير ذلك مما في كلامه من
الغلط فضلا عن الركافة ونحن وان لم نرد ان نؤاخذ به مثل ذلك لان المقصود غيره الا
انا اردنا هنا ان نشير الى انه ركض في غير ميدانه واحل نفسه بغير مكانه .

المحسوسات اصل الاعتقادات

قال المصنف قدس الله روحه

(المسئلة الاولى) فى الادراك وفيه مباحث (الاول) لما كان الادراك اعرف الاشياء و اظهرها على ما يأتى و به تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة و جب البدأة به فلهذا قدعناه ، اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لهاو ذلك مشاهد فى حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهى القوى الحساسة فيحس الطفل فى اول ولادته بحس لمس ما يدركه من الملموسات و يميز بواسطة الادراك البصرى على سبيل التدرج بين ابويه و غيرهما ، وكذا يتدرج فى الطعوم و باقى المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات ثم يزاد تفتنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفتن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية و العلوم الضرورية الكسبية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هى اصل الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله ، فالطعن فى الاصل طعن فى الفرع و جماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية و الشافعية و المالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ماوراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما يأتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التى هى فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسيات وذلك عين السفسطة .

وقال الفضل

اعلم ان هذه المباحث التى صدر بها كتابه كلها ترجع الى بحث الرؤيا التى وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم ، وذلك فى رؤية الله تعالى التى تجوزها الاشاعرة وتنكرها المعتزلة كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى ، فجعل المسئلة الاولى فى الادراك مع ارادة الرؤية التى هى اخس من مطلق الادراك من باب اطلاق العام

و ارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة ، وهذا اول اغلاطه ، والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذى عنوان به المسئلة الرؤية انه قال (لما كان الادراك اعرف الاشياء و اظهرها على ما ياتى وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأ به) و انما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه فى الرؤية لافى مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا ، فان الاشاهرة لايبحث لهم مع المعزلة فى مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك و اراد به الرؤية و هو غلط ادلالا للعام على الخاص .

ثم ان قوله (الادراك اعرف الاشياء و اظهرها وبه تعرف الاشياء) كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التى اراد من الادراك هى اعرف الاشياء فى كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيراً من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية ، وان اراد ان الاحساس الذى هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقى المحسوسات فبها ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجمله هذا الكلام غير محصل المعنى .

ثم قوله (ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد فى حال الاطفال) كلام باطل يعلم منه انه لم يعرف شيئاً من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والنوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ، ولعالم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذى يذكره الحكماء ويقولون ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شئ من الحكمة فان الجنين فضلاء عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعلق النفس بالبدن فالنفس فى تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاتها ، وهذا تحقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكيمية ولا يناسب بسطه فى هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعة من الطرق العقلية .

ثم فى قوله (وانكروا قضايا محسوسة على ما يأتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية) اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ذلك ليس انكاراً للقضايا المحسوسة ، ثم ان انكار القضايا

المحسوسة اراد بانهم يعمدون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا فى كتبهم ومقالاتهم ، ولوفرنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس ينزله انكار كل المعقولات فان مبادئ البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد فى هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفطة والله العالم .

واقول

لا يخفى ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة لا يخص الرؤية وان كان الكلام فيها واضح ، بل يعم مطلق الادراك بالحواس الظاهرية فانهم كما اجازوا تحقق الرؤية بدون شرائطها واجازوا رؤية الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة ونحوهما ورؤية الكيفيات الملموسة والاصوات والطعوم اجازوا اسماع المذكورات ولمسها وشمها وذوقها الاحاثهم كل شىء الى ارادة القادر المختار من دون دخل للسباب الطبيعية كما سيصرح به الخصم فى المبحث الاثنى وغيره، ولاجل عموم النزاع جعل المصنف ره عنوان المسئلة الادراك واراد به مطلق الاحساس بالحواس الظاهرية ولذا تعرض فى هذا المبحث الاول للقوى الظاهرية وتدرج الطفل فيها، ثم قال (فالمحسوسات اذن هى اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الابعده صحة اصله) وتعرض فى المبحث الثالث والرابع والسادس لما يتعلق بغير الرؤية ، فحينئذ لا معنى لما زعمه الخصم من ان المصنف اراد بالادراك خصوص الرؤية ، ولو سلم فلا وجه لانكار الخصم صحة ارادة الرؤية من الادراك وقيام القرينة عليها فانه بعدما زعم وجود الدليل على ارادتها منه فقد اقر بثبوت القرينة اذ ليست القرينة الا ما يدل على المراد باللفظ .

ثم ان قول المصنف ره (الادراك اعرف الاشياء و اظهرها و به تعرف الاشياء) انما هو كقولهم العلم بديهى التصور وغيره يعرف به فلا يحد فالادراك حينئذ اعنى الاحساس بالحواس الظاهرية بمنزلة العلم الذى هو الادراك بالقوى الباطنية فى كونهما معاً بديهيين مفهوماً وجوداً و شروطاً ، وهذا كلام ظاهر المفهوم محصل المعنى لمن له تحصيل.

ثم ان المصنف ره اراد بمبدأ الفطرة ما قبل الولادة وهو من تعلق النفس الحيوانية - اى قوى الحيوان المدركة و المعركة - بالبدن لقوله (فيحس الطفل في اول ولادته) اذ لا يجتمع اثبات الاحساس له مع قوله النفس فى مبدأ الفطرة خالية من جميع العلوم لو أراد بمبدأ الفطرة ما هو عند الولادة فلا بد من اختلاف الزمان وانه اراد بمبدأ الفطرة ما قبل الولادة كما انه اراد بالاطفال مطلق الصغار و لوقبل الولادة لا خصوص المولودين ولذا حكم بخلوهم عن العلوم فى مبدأ الفطرة حتى العلم بذواتهم اذ لا دليل على استثنائه كما فعله الخصم تقليدا لغيره فان الحياة لا تستلزم الشعور والادراك حتى للذات ونذاتى من اصابه البنج حيا لا ادراك له اصلا و لانعرف امرا غير الحياة فى مبدأ الفطرة يقتضى العلم بالذات او سائر الوجدانيات ، و لو سلم فتعميم الادراك للمجميع اقرب من تخصيصه بالذات .

ثم ان المصنف ره اراد بقوله (انكروا قضايا محسوسة) انهم انكروا اصل ثبوتها كاتكارهم كون شرائط الرؤية وسائر الاحساسات الظاهرية شرائط واقعية لها لاحاتهم كل شئ الى ارادة الفاعل المختار وقولهم ان تلك الشرائط لا تدخل لها بالمشروط وان الترتب بينها عادى فقط ، وقد اختلف كلام الخصم هنا فمرة قال اراد انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية ، ومرة قال اراد انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة ، و كلاهما غير مراد للمصنف لكنه تعرض لاولهما فى المباحث الآتية من حيث نفعه على انكار اصل القضايا ، و لعله توهم ان المصنف اشار الى ثانيهما بقوله والطعن فى الاصل طعن فى الفرع و هو خطأ فان المصنف اراد الطعن فى القضايا المحسوسة من حيث انكارها لامن حيث وقوع الغلط فى المحسوسات وعدم صحة الاعتماد عليها ، مع انه لا فرق بينهما فى ان القول بهما موجب لانكار المعقولات لتفرعها عليها و لا يرفع الاشكال ما ذكره من ان مبادئ البرهان اشياء متعددة لرجوع اكثر غير المحسوسات اليها ، وبالجمله ليس للانسان من القوى المدركة الا قوى الحواس الظاهرية والباطنية كما ان الباطنية انما تدرك متعلقاتها بواسطة الظاهرية فاذا ابطالنا حكم الحس الظاهرى فقد ابطا حكم الحس الباطنى وحكم العقل فلا يعتمد على جميع المعقولات .

شروط الرؤية

قال المصنف طيب الله مرقدہ

(المبحث الثانى) فى شرائط الرؤية اطبق العقلاء باسرههم عدا الاشاعرة على ان الرؤية مشروطة بامور ثمانية لانحصل بدونها، الاول سلامة الحاسة، الثانى المقابلة او حكمها كما فى الاعراض و الصور فى المرأة فلا تبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا فى حكم المقابل، الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو اتصق بالعين لم تمكن رؤيته، الرابع عدم البعد المفرط فان البعد اذا افراط لم تمكن رؤيته، الخامس عدم الحجاب فانه مع الحجاب بين الرائي والمرمى لا تمكن رؤيته، السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذى لالون له كالهواء لا يمكن رؤيته، السابع تعمد الرائي للرؤية الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد فى الظلمة، وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالت الاشاعرة فى ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للرؤية شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضه لا يشك فيها عاقل.

وقال الفضل

اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا عليه و يكون خارجا عنه، فمن قال شرط الرؤية هذه الامور ماذا يريد من هذا؟ ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان تتحقق عقلا الا بتحقيق هذه الامور واستحال عقلا لتحقيقه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لاننا وان نرى فى الاسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال، وكلما كان كذلك لا يكون محالا عقليا، وان اراد ان فى العادة جرى تحقق المشروط الذى هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط و محال عادة ان تتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جواز عقلا فلا نزاع للاشاعرة فى هذا، بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط، ومن ثمة تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الفلاسفة، وغرضهم من نفى الشرطية ما ذكرنا لانهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون

عند تحقق هذه الشرائط ، ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شىء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم ، فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حى مع فقدان هذه الشرائط وان كان خرقا للمعادة . فاین هذا من السفسة و انكر المحسوسات و المكابرة التى نسب هذا الرجل اليهم ، وسيأتى عليك فى باقى التحقيقات .

واقول

لا يخفى ان الامكان و الامتناع عقلا ربما يكونان ضروريين و ربما يكونان كسيين فادا كانا ضروريين استغنى مدعى ثبوتهما عن الدليل ولم تصح مقابلته بالرد و التشكيك ولذا لا يحتاج مدعى امتناع جعل العالم على سعته فى بيضة على ضيقها الى دليل ، ولا مدعى امتناع اجتماع الضدين او التقيضين الى دليل ، ولا ريب ان العقلاء يرون وجود الرؤية بدون شرائطها من الممتنعات العقلية كاجتماع الضدين و النفيضين و كروية الاعدام ، و كما لا يسوغ عندهم دعوى امكان هذه الامور و نحوها لا يسوغ مثلها فى الرؤية المعروفة الخاصة اذا لم تجتمع شرائطها ، وما ذكره من انهم يحيلون كل شىء الى ارادة الفاعل المختار و عموم قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية خطأ ظاهرا لا ستلزامه جواز تحقق الرؤية بلا راء لان الرائي جزء السبب كالشروط ، فلو جاز عقلا وجود المسببات بلا اسبابها الطبيعية لجاز وجود الرؤية بلا راء و القيام بلا قائم و العرض بلا معروض و الجسم بلا مكان . وهو خلاف ضرورة العقلاء و اما عموم القدرة فهو لا يقتضى الا تاثيرها فى المقدور لا فى الممتنع كجعل الشريك له سبحانه ، لان الممتنع ليس متعلقا للقدرة و لا محالها و ليس هذا نقا فى القدرة البتة ،

و بالجملة تأثير الاسباب الطبيعية فى مسبباتها و توقفها عليها عقلا ضرورى عند العقلاء بلا نقص فى قدرة القادر لان محل القدرة هو المسبب بسببه لا بدونه ، لكن الاشاعة انكروا سببية الاسباب الطبيعية واقعا و توقف المسببات عليها عقلا و ادعوا تاثير المسببات عن اتقاد بلا توسط اسبابها الطبيعية واقعا ، فخالفوا ضرورة العقلاء و لزهم ان يمكن وجود الاسباب الطبيعية بلا مسبباتها و بالعكس و يترتب عليه عدم الحكم على الجسم

بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان وعدم صحة الاستدلال بالمقدمات على النتائج (اما الاول)
 فلاستلزام تلك الدعوى جواز وجود الجسم بلا حركة ولا سكون لانهما اثران طبيعيان
 للجسم واذاجاز وجوده بدونهما لم يثبت حدوثه لان الدليل على حدوثه هو استلزامه عقلا
 للحركة والسكون الحادثين (واما الثاني) فلان اجزاء المركب سبب طبيعي له فلو جاز
 عقلا تحقق المسبب بدون سببه الطبيعي لجاز وجود المركب بغير اجزائه فلم يناف التركيب
 وجوب الوجود و جاز ان يكون المركب واجبا والواجب مركبا وهو باطل ، اللهم الا ان
 يقال ان محالية وجود المركب بلا اجزائه من حيث منافاته لحقيقة التركيب لامن حيث
 السببية حتى يضر في المدعى ، وفيه ان المنافاة انما نشأت واقعا من جهة السببية ادلوا لها لم
 تحصل المنافاة (واما الثالث) فلان المقدمات سبب طبيعي للنتيجة فلو لم تؤثر فيها لجاز
 عقلا تخلف النتيجة عنها ويبطل الاستدلال كما سيدكره المصنف . ره في اول مباحث النظر
 هذا كله مضافا الى ان دعوى امكان الرؤية بلا شرائطها تحتاج الى دليل اذ ليس ذلك
 ضروريا فاعليهم اثبات الامكان ولا ينافيه قول الرئيس ابن سينا (ما قرع سمعك فذره في بقعة
 الامكان حتى يدورك عنه واضح البرهان) فان المراد بالامكان فيه هو الاحتمال لامقابل
 الامتناع .

واما قول الخصم (لا يلزم من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال) فان
 اراد به ان تحقق الرؤية بدون شرائطها ليس بمحال فهو عين الدعوى وان اراد به انه
 لا يلزم منه محال اخر فلا يكون محالا ففيه ان محالية الشيء لا توقف على ان يلزم منه محال
 اخر والامم يكن اجتماع الضدين والتقيضين كما كثر المحالات محالا (فان قلت) لعلهم يريدون
 بالرؤية التي ينكرون توقفها عقلا على الشرائط غير الرؤية المعروفة بالحاصلة بالانطباع
 او بخروج الشعاع القائمة بالقوة المودعة بالالة الخاصة (قلت) لو ارادوا غير ها كان لاكتشاف
 العلمى لكان النزاع لفظيا وهو خلاف البديهة ولما احتاج الخصم الى ذكر ان قاعدتهم احالة
 كل شئ الى ارادة الفاعل المختار ، بل كان يكفيه ان يقول الرؤية التي نجوزها بلا هذه
 الشرائط هي غير الرؤية المعروفة بالمخصوصة .

هذا ولا يخفى انه لا فرق بين دعوى القوم امكان الرؤية المعروفة بدون شرائطها
 وبين دعوى امتناعها وجواز ايجاد الله تعالى للمحال كما زعمه في بعض المحالات ابن حزم

فى الملل والنحل فحكم بان الله تعالى قادر على ان يجعل المرء قائما قاعدا معافى وقت واحد وقاعد الاقاعدا وان يجعل الشئ موجودا معدوما فى وقت واحد والجسم الواحد فى مكانين والجسمين فى مكان واحد بل جوّز ان يتخذ الله ولدا تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى نحوها من الطامات ، ويظهر من شيخهم الاشعرى تجويز مثل تلك الامور قد نقل السيد السعيد ره عن شرح الجوامع للنفاوى الرومى انه قال (اما المستحيلات فلمدم قابليتها للوجود لم يصح ان تكون محالات لتعلق الارادة) الى ان قال (ولم يخالف فى ذلك الا ابن حزم فقال فى الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكن عاجزا) ثم قال النفاوى (وذكر الاستاد ابواسحق الاسفرائنى ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاءه ابليس فى صورة انسان و هو يخيطن ويقول فى كل دخلة و خرجة سبحان الله والحمد لله فجاهه بقشرة وقال هل الله يقدر ان يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا فى سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر ، وقد اخذا لاشعرى من جواب ادريس ع اجوبة فى مسائل كثيرة من هذا الجنس) فهذا كما ترى دال على تجويز الاشعرى جعل الدنيا فى قشرة لان الاخذ منه فرع القول به ، ودال على تجويزه ما نقلناه عن ابن حزم ، فانه من جنس الجواب الذى افتعلوه على ادريس عليه السلام ؛ ولت شعري اذا كان ذلك ثابتا عن ادريس عند النفاوى فلم لم يلتزم بجواز خلق المستحيلات ولكن الغلط غير ممنوع عندهم على الانبياء ، وهذا ولا يخفى ان جعل بعض شروط الرؤية المذكورة شرطا مبنى على ان عدم المانع كالحجاب شرط ، كما ان ذكر حكم المقابلة فضلة لان المرئى حقيقة هو الصورة التى فى المرأة وهى مقابلة لاذن الصورة .

واعلم انه كما للرؤية شروط فلغيرها من الاحساسات الظاهرية شروط ولم يعتبرها القوم ايضا بمقتضى احالتهم كل شئ الى التاقدار المختار ، وانما خص المصنف الكلام هنا بالرؤية لانها اظهرها به الكلام ووضح حالا وشروطا من سائر الاحساسات الظاهرية .

وجوب الرؤية عند حصول شروطها

قال المصنف

(المبحث الثالث) فى وجوب الرؤية عند حصول هذه الشروط ، اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعة على ذلك للضرورة القاضية به فان عقلا من العقلاء لا يشك فى حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها، وخالفت الاشاعة جميع العقلاء فى ذلك وارتكبو السفطة فيه وجوزوا ان تكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطه بنا من جميع الجهات ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولان شاهد ها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة ، وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ أقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسن اسليمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هى فى غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا ، وكذا اذا لمس احد بياطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمى فى تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل أعضاؤه وهو لا يحس بالام فى جسمه ، ولا شك ان هذا عين السفطة والضرورة تقضى بفساده ومن يشك فى هذا فقد انكر اظهر المحسوسات .

وقال الفضل

هذه الاشاعة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم تجب الرؤية ومعنى نفى الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشروط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته وقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعة والمعتزلة والامامية ان النبى ص لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حذوا بالدار يريدون قتله فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشروط بان يمنع الله البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ، ومن

الاشاعة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا ترى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض جزائه دون بعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط . والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات و اين هو من السفطة ، ثم ما ذكر من تجويز ان تكون بحوزتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتقمعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التى يعيل بها خواطر القنندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورايه الكاسد الفاسد فهو شئ^١ ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعة ، بل يورد الخصم عليهم فى الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و نحن لانراها هذا هو الاعتراض ، واجاب الاشاعة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقاضها مع جزئها وعدم وقوعها ولا سفطة هنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فاننا يجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفطة ، وحاصل كلام الاشاعة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا تجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلى والعادى وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق ، ثم ما ذكره من الاضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من قعقة الشنآن بعد ما قلنا ذلك البيان .

واقول

سبق ان حقيقة مختار الاشاعة نفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا ونسبة المسببات حقيقة الى فعل القادر بلا دخل للاسباب ولاتوقف المسببات عليها عقلا ، وحينئذ فيجوز عقلا واقعا مع تمام السبب واجتماع الشرائط عدم حصول الرؤية من الجبال بحضرتنا موصوفة بما وصفها المصنف وعدم سماع الاصوات واحساس حرارة الحديد على ما وصفها المصنف رة ، وقد نقل الخصم فى آخر كلامه هذا التجويز عن الاشاعة مع دعوى الجزم بعدمها عادة ، وهو خطأ لان اثبات العادة على عدم فرع الاطلاع على الواقع والاطلاع عليه غير ثابت ، بل على قولهم بالجواز العقلى يمكن ان تكون العادة على وجود تلك الجبال

الا انالم نطلع عليها ، فان مجرد عدم مشاهدتها لايدل على عدمها لامكان ان تكون موجودة دائما و نحن لا نشاهدها كما ان عدم لمسنا لها وعدم مصادمتها لناحال السير لا يدلان على انتفاها لجوازن لا يخلق الله تعالى اللبس و المصادمة مع وجود سببها الطبيعى ، وكذا الحال فى دعوى حصول العادة على العدم بالنسبة الى الاصوات و الحرارة اللتين ذكرهما المصنف ره ، فالحق ان لامنشأ للجزم بالعدم سوى ارتكاز وجوب الرؤية والسمع و احساس الحرارة بالبدئية العقلية عند اجتماع الشرائط لكن الاشاعة كابسروا ارتكازهم .

و اما تفسيره لنفى الوجوب بان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط فليس تفسيرا صحيحا وقد اراد به ادخال الابهام والاستهجان على السامع بان القائل بالوجوب ينفى قدرة القادر بخلاف الاشاعة و هو مما لا يروج على عارف ، لانا اذا قلنا بوجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط يكون عدمها : عينئذ معمتا وقد عرفت ان الممتنع ليس محلا للقدرة بل انفى لها عن محالها ولا نقص فيها ، فالفرق بيننا وبينهم هو اننا نقول بامتناع عدم الرؤية مع اجتماع شرائطها و تحقق سببها الطبيعى فلا تتعلق بعدمها القدرة حينئذ لنقص فى المحل و هم يقولون بامكانه فتعلق به و ضرورة العقلاء هى الحاكمة

و اما ما ذكره من وقوع خرق العادة فى معجزات الانبياء كالمعجزة المذكورة لنبينا صلى الله عليه واله فغير مفيدله لان هذه المعجزة انما هى بايجاد ما يجب على خلاف العادة لا بعدم الرؤية مع وجود شرائطها كما يرشد الى ذلك قراءة النبى (ص) حين خروجه لسورة يس فان قوله تعالى (و جعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون) ظاهر فى ان عدم الرؤية لوجود السد والغشاوة ، و قد استفاد من تفريع عدم الابصار على وجود الغشاوة ان الابصار محتاج فى ذاته الى عدم الحاجب الذى هو واحد الشروط المتقدمة .

و اما ما نقله عن بعض الاشاعة من حصول جميع شرائط الرؤية لكل جزء من اجزاء الجسم الكبير البعيد مع عدم ثبوت الرؤية لبعضها . ففيه ان فرض حصول الشرائط

لجميع الاجزاء يوجب ان يكون تخصيص البعض بالرؤية ترجيحاً بالمرجح وهو باطل، فلا بد من الالتزام بعدم حصول الشرائط لبعضها والالتزام بتعلق الرؤية في القرب والبعد بمجموع الجسم لا باجزائه، وانما يرى كبيراً في القرب صغيراً في البعد لامور محتملة احدها ان صغر المرئي انما هو بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها ان قلنا ان الابصار بالانطباع او بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ان قلنا ان الابصار بخروج الشعاع، واورد عليه صاحب المواقف بما هو مبني على تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى و على ان المرئي حال البعد نفس الاجزاء لا المجموع وكلاهما باطل.

واعلم ان قول المصنف رحمه الله (وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة) دال على ما ذكرناه سابقاً من انه اراد بالادراك في عنوان المسئلة مطلق الاحساس الظاهري لخصوص الرؤية، و انما لم يتعرض هنا لتجوزهم عدم ادراك العلوم والروائح البالغة في الظهور منتهاه مع سلامة الذائقة والشامة واجتماع سائر الشرائط استغناء عنه ببيان اخواتهما.

امتناع الادراك مع فقد الشرائط

قال المصنف رفع الله درجته

(المبحث الرابع) في امتناع الادراك مع فقد الشرائط فجوزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر النملة الصغيرة السوداء، على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان، ويسمع الاطرش وهو في طرف المشرق اخفى صوت وهو في طرف المغرب، وكفى من اعتقد ذلك نقصاً ومكابرة للمضروبة ودخولاً في السفسطة، وما اعجب حالهم بمنعون من لزوم مشاهدة اعظم الاجسام قدراً واشدها لوناً وشرافاً واقربها الينامع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط وسماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع، فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكار المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناساً فضلاء، مدققين في العلوم

حال الغيبة وهؤلاء، جوزوا وحصول مثل هذه الاشخاص فى الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ فى السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد لهم هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء، القوم و يجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم، اولافان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من انمذ وباهو بالانم نعوذ بالله من مزال الاقدام.

وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال (كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك فى ادراك السليم حرارة النار اذا بقى فيها مدة مديدة حتى تنفصل اعضاؤه) . ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وسحة حواسهم بجوز عليهم جيش عظيم ويقتلون وتضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه، ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها، ومحال ان يكون فى السماء ألف شمس وكل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهدان عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذى يشاهدونه، ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفى ولم يسمع الحاضرون حرف النفى مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانه حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاوانى التى فيها اناسا مدققين فى علم المنطق والهندسة وان ابنى الذى شاهده بالامس هو الذى شاهده الان، وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم تعدى عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو فى نفسه ممكن، وان المولود الرضيع الذى يولد فى الحال انما يولد من الابوين ولم يعر عليه الف سنة مع امكانه فى نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى، وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب فى هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التى جوزها الاشاعة التى تقتضى زوال الثقة عن المشاهدات.

ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم و افضل متأخريهم فخر الدين الرازى فى هذا الموضوع حيث قال (يجوز ان يخلق الله تعالى فى الحديدية المحمأة بالنار برودة عند خروجها من النار فلها لا يحس بالحرارة، واللون الذى فيها والضوء المشاهد منها يجوز ان يخلقه الله

تعالى في الجسم البارد) وغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا .

وقال الفضل

حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقة ان الاشاعة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ، ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد اخذ التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليس بالماء و يجوز ان تكون حقيقة الماء حقيقة النار و حقيقة الماء حقيقة الهواء و ليس لشيء حقيقة ما فيلزمهم ان تكون النار التي نشاهدها لان تكون نار ابل ماء و هواء او غير ذلك و هذا هو السفسطة و يجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء .

واما حاصل كلام الاشاعة في مبحث الرؤية و غيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل و توجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها و تنعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط و انتفاؤه عند انتفاؤها بحسب ما جرى من العادة ، وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجب لافي صورة التحقق لتحقق الشرائط و لافي صورة الانتفاء لان انتفاؤها ، بل جاز في العقل تحقق الشرائط و تخلف ذلك الشيء و جاز تحققه مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي ، وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار ، مثلا الرؤية التي نباحث فيها لشرائط وجب تحققها عند تحققها و امتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى

فى خلق بعض الموجودات بإيجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفاها، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط وتحققها عند فقدان الشرائط محال عادى لانه جار على خلاف عادة الله تعالى وان كان جائز اعتقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء ، هذا حاصل مذهب الاشاعرة ، فيامعشر الاذكىاء اين هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل فى هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات .

واما جواب الامام الرازى فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدية المحممة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور ببرودة فى تلك الحديدية فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب ،

واما قوله (ان المتنازع فيه ان الجسم الذى فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه قد عرفت آنفا ما ذكرناه من معنى هذا التجوز وانه لاينا فى الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلى كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان تتعلق به القدرة الشاملة الالهية وبمنع الحرارة عن التأثر ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم .

واقول

ما ذكره من مغايرة الاشاعة للسوفسطائية فى خصوصيات الاقوال لاينا فى مشابهتهم لهم فى مخالفة الضرورة كما هو مطلوب المصنف رحمه الله ، فالمراد انهم مثلهم فى انكار المحسوسات الضرورية وغلطهم فيها غلطا بينا يستوضحه كل ذى عقل ، و اما ما ذكره فى بيان مذهب الاشاعة فهو تكرير لما سبق وقد عرفت ان قولهم بنفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا وجواز تخلف المسببات عنها وجواز وجود المسببات بدونها مخالف للضرورة ومستلزم لعدم صحة الحكم على الجسم بالحدوث وعلى المركب بالامكان الى غير ذلك مما سبق ،

مع ان تجويز رؤية الاعمى وسماع الاطرش العاديين لقوتى البصر والسمع مستلزم لجواز قيام العرض بلا معروض وهو محال وفرض قوة اخرى يجعل النزاع لفظيا و هو ليس كذلك ، فلا يمكن تخلف المسبب عن سببه الطبيعي ولا وجوده بدون بلامنافاة في ذلك لعموم القدرة لاعتبار الامكان في محلها كما سبق فكما لا يصح تعلقها بايجاد شريك الباري سبحانه وبالجمع بين الوجود والعدم لا يصح تعلقها بالمسبب بدون السبب المفروض السببية .

واما ما يظهر منه من كون القدرة علة تامة لوجود الاشياء ، فخطأ ظاهر لاستلزامه قدم الحوادث اوحداث القدرة ، ولما انكر الاشاعة على الاسباب الطبيعية . والحال انها من اظهر احوال الموجودات لزمهم نفى الثقة بالموجودات البدئية من المحسوسات وغيرها ودخلوا في السوفسطائية المخالفين للبدئية ،

واما ما ذكره في توجيه جواب الرازي فمنحل الى انه اقناعي خارج عن محل الكلام وانت تعلم ان مثله لا يقع في بحث العلماء ،

واما قوله (ومن انكر ذلك فلينكر كون النار برداً وسلاماً على ابراهيم) فمدفوع بان صريح الآية الكريمة صيرورة النار برداً كما في فرض الرازي فلا دخل لها بمطلوبه من عدم تأثيرها للاحراق حال حرارتها .

الوجود ليس علة تامة في الرؤية

قال المصنف عطر الله ضريحه

(المبحث الخامس) في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية ، خالفت الاشاعة كافة العقلاء هنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة كون الشيء مرمياً فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز ام لا وسواء كان مقابلاً ام لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر ،

والروائح انما تدرك بالشم لا بالابصار، والحرارة وغيرهما من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر، والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر، وبالجمله فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سفسطائى، ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق فى الهواء مع عدم الساترو نبوت رؤية هذه الاعراض التى لا تشاهد ولا تدرك بالبصر، وهل هذا الامر يغفل قائله .

وقال الفضل

اعلم ان الشيخ ابالحسن الاشعري استدلل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر فى المواقف وشرحه نانرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهر ايضا لاننا نرى الطول والعرض فى الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف و ان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض بمحليين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحقيقها عند الوجود وانتفاؤها عند العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بالمرجح، وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز، ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمى لا يصلح للعلة فاذن العلة المشتركة الوجود، فانه مشترك بينهما وبين الواجب، فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى، فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب.

ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لاننا نرى هذه الاشياء التى ذكرناها بجرى العادة من الله تعالى بذلك اى

بعدم رؤيتها فإن الله تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع أن يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ، والخصوم يشددون عليه الإنكار ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الإنكار الاستبعاد ناس عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقل الخالصة من الأهواء وشوائب التقليدات .

ثم من الواجب في هذا المقام أن يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة ، فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فأبناها ثم غمضنا العين فعدنا التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة ، وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في محله بل هي حالة أخرى يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما أن البصيرة في الإنسان تدرك الأشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الأشياء ومحلها الحدقة في الإنسان ويجوز عقلا أن يكون تلك الحالة تدرك الأشياء من غير شرط ومحل وأن كان يستحيل أن يدرك الإنسان بلا مقابلة وباقي الشروط عادة فالتجوز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فإين الاستبعاد إذا تأمله المنصف ومآل هذا يرجع إلى كلام واحد قدمناه

واقول

لا يخفى أن دليل الأشعري قد تكرر ذكره في كتبهم واستفرغ القوم وسعهم في تصحيحه فلم ينفعهم حتى أقر محققوهم بعدم تمامه ، فهذا شارح المواقف بعد ترووجه بما أمكن والإيراد عليه ببعض الأمور قال : « وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطالعك عليها أدنى تأمل فاذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر » وقال التفتازاني في شرح المطالع بعدما أطل الكلام في إصلاحه « والأنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي » وأقر القوشجي في شرح التجريد بورود بعض الأمور عليه مما لا يمكن دفعها ، وكذلك الرازي في كتاب الأربعين على ما نقله عنه السيد السعيد ، فحينئذ يكون ذكر الفضل له بدون إشارة إلى ذلك تليسا موهما للاعتبار عند أصحابه بل يكون نقصا فيهم اذ يعمدون على ما لا يصلح أن يسطر فضلا أن يعتبر ، ونشر إلى بعض ما يرد عليه فنقول يرد عليه :

(اولا) ان دعوى رؤية الجواهر الفردة التى هى الاجزاء التى لانتجزأمنية على نبوتها وعلى تركيب الجسم منها الامن الهيولى والصورة وهو باطل لان الجزء الواقع فى وسط التركيب اما ان يججب الاطراف عن التماس اولا ، فعلى الاول لا بد ان يلاقى كلامها بعضه فتلزم التجزئة ، وعلى الثانى يلزم التداخل وهو محال وعدم زيادة الحجم وهو خلاف المطلوب وبعبارة اخرى الوسط اما ان يلاقى الاطراف ب كله او ببعضه اولا يلاقى شيئا منها او يلاقى بعض فالاول يقتضى التداخل وعدم زيادة الحجم والثانى يقتضى التجزئة ، والاخير ان ينافيان التأليف من الوسط والاطراف وقد ذكر شيخنا المدقق نصير الدين قدس سره وغيره من العلماء وجوها كثيرة لابطال الجواهر الفرد فلترجع .

(وانيا) انه لو سلم نبوت الجواهر الفردة والتركيب منها فانبات رؤيتها كما صرح به الدليل موقوف على بطلان كون الطول والعرض عرضين قائمين باكثر من جزء واحد لاستلزامه قيام العرض الواحد بمحليين ، وانت تعلم انه ان ريد لزوم قيام العرض بتمامه فى كل واحد من المحلين فهو ممنوع وان اريد لزوم قيامه بمجموع المحلين فمسلم ولا بأس به

(و ثالثا) انه لو سلم رؤية الجواهر كالاغراض فتخصيص العلة بحال الوجود محل نظر بناء على مذهبهم من احوالة كل شىء الى ارادة الفاعل المختار فتصح رؤية المعدم كالموجود ودعوى ضرورة امتناع رؤية المعدم عقلا فلا تصلح لان تتعلق بها ارادة الله تعالى وقدرته صحيحة لكن عند نادونهم اذ ليس امتناع رؤية المعدم بأظهر من امتناع رؤية العلم والارادة والروائح والطعوم ونحوها من الكيفيات الموجودة وقد انكروا امتناع رؤيتها.

(ورابعا) انه لو سلم ان العلة هى الوجود فلا نسلم انه باطلاقه هو العلة بل يمكن ان تكون العلة هى الوجود المقيد بالحدوث الذاتى او الزمانى او بالامكان او بما شئت معه شروط الرؤية وان قلنا ان بعض هذه الامور عدى لانها قيود والقيد خارج ويمكن ايضا ان تكون علة رؤية العرض هى وجوده الخاص به لا المطلق وكذا بالنسبة الى رؤية الجواهر فلا يلزم صحة رؤية البارى سبحانه ، ودعوى ان اقدنرى البعيد وندركه هوية من غير ان ندرك انه جوهر او عرض فيلزم ان يكون المرئى هو المشترك بينهما لانفسهما

وان تكون العلة مشتركة ايضا بينهما باطلة لمنع ما ذكره من لزوم كون المرئي هو المشترك و ذلك لاحتمال تعلق الرؤية بنفس المرئي بخصوصه الا ان ادراكه في البعد اجمالى ولوسلم تعلقها بالمشارك فهو لا يستلزم ان تكون العلة المشتركة هي الوجود المطلق بل يحتمل ان تكون هي المقيد بالامكان والحدوث او نحوهما كما عرفت .

و لو اعرضا عن هذا كله وعن سائر ما يورد على هذا الدليل فلا ريب ببطالانه لمخالفته للضرورة القاضية بامتناع رؤية بعض الموجودات كالكميات النفسانية والروائح الطعوم فليس هو الانشيكيا في البديهي .

واما ما ذكره من حقيقة الرؤية ففيه ان تلك الحالة الحاصلة عند التغميض انما هي صورة المرئي و محلها الحس المشترك او الخيال لا الباصرة وهي موقوفة على سبق الرؤية فحينئذ ان كانت رؤية الله سبحانه ممتنعة فقد امتنعت هذه الحالة والا فلا حاجة الى تكلف اثبات هذه الحالة وجعلها هي محل النزاع ، ولوسلم انها غير موقوفة عليها بناء على انه اراد ما يشبه تلك الحالة الحاصلة عند التغميض لانفسها فنحن لانحكم عليها بالامتناع عادة بدون الشرائط كما حكم هو عليها لانها كما زعم شبيهة بالبصرة في ادراك المعقولات فكيف تمتنع بدون الشرائط ، مع أنها ليست محل النزاع ألبتة بل محل الرؤية المعروفة كما يرشد اليه دليل الاشعري السابق فان من تأمله عرف انه اراد الرؤية المعروفة ولذا احتاج الى جعل العلة للرؤية هي الوجود ليتسنى له دعوى امكان رؤية الله تعالى ، والا فلا اراد رؤية اخرى غير هالم يكن لاثبات كون الوجود علة للرؤية المعروفة دخل في تجويز رؤية اخرى عليه سبحانه لكن القوم لما رأوا بطلان دليل الاشعري بالبداهة وفساد مذهبه بالضرورة التجؤا في خصوص المقام الى ذكر معنى للرؤية لا يعرفون حقيقته والى جعله محلا للنزاع من دون ان يخطر في الصدر الاول ببال المتنازعين فشوشوا كلماتهم وشو هو وجه الحقيقة .

هل يحمل الادراك لمعنى فى المدرك

قال المصنف طيب الله مثواه

(المبحث السادس) فى ان الادراك ليس لمعنى والاشاعة خالفت العقلاء فى ذلك وذهبوا مذهباً غريباً عجيباً لزمهم بواسطته انكار الضروريات ، فان العقلاء باسرههم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد مناحياً لا آفة فيه ، والاشاعة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل فى المدرك فان حصل ذلك المعنى فى المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط ، وان لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرائط ، وجازعندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمدرك على ما هو عليه فى نفسه وذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل حال وجوده ، فان الواحد من ادراك جميع الموجودات باذراك يجرى مجرى العلم فى عموم التعلق وحينئذ يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشئ سيجود وبان الشئ قد كان موجوداً ، وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم ، وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ، وايضاً يلزم ان يكون الواحد مناراتياً مع الساتر العظيم البقة ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد فى الاول وانتفى فى الثانى ، وكان يصح من ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ، ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون بمعنى آخر ، وى عاقل يرضى لنفسه بتقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والبرودة والحرارة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن ، وهل هذا الامجد سفسطة و انكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية فى مقالتهن هذه المبالغة .

وقال الفضل

الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية و حاصل كلامه ان الاشاعة يقولون ان الرؤية معنى يحصل فى المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط ، وهذا ما قدمنا

ذكره غير مرة وبيننا ما هو مرادهم من هذا الكلام، ثم ان قوله (وجازعندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمدرك على ما هو عليه فى نفسه وذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل حال وجوده) استدلال باطل على معنى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل فى الرأى لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره فى الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم فى الرؤية، ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورى مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان راد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فسلم والاستبعاد لا يقدح فى الحقائق الثابتة بالبرهان، ثم ما ذكر من انه على تقدير كون المعنى موجودا كان يصح من ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون لمعنى آخر، فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود و ان استحالة عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان ترى نفسها لالرؤية أخرى فانقطع التسلسل كما ذكر فى الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة، ثم ما ذكره من باقى التشنيات والاستبعادات قد مر جوابه غير مرة وتزيد جوابه فى هذه المرة بهذين البيتين :

وذى سفه يواجهنى بجهل و اكره ان اكون له مجيبا

يزيد سفاهة و ازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا

واقول

لارب ان بحث المصنف هنا عام لجميع الاحساسات الظاهرية ولا يخص الرؤية كما يشهد له قوله (وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع) وقوله (وجواز لمس العلم والقدرة) و هو ايضا لم يستعمل فى هذا المبحث لفظ الادراك الا بالمعنى المطلق، فالمصنف قصد بهذين القولين التنصيص على غير الرؤية دفعا لتوهم اختصاص المبحث بها، ومع ذلك وقع الفضل بالوهم، كما توهم ايضا انه اراد ان الادراك معنى يحصل فى المدرك، و الحال انه اراد ان الادراك يحصل لاجل معنى فى المدرك، و حاصل مقصوده انهم قالوا ان الادراك يحصل فى الحيوان لاجل معنى فيه كالحياة،

ولاريب ان من شأن الادراك ان يتعلق بالشئ على ما هو عليه فى نفسه ولا يتقيد بالشئ بالوجود ونحوه الا لاجل تلك الشروط السابقة وهم لا يعتبرونها، فيجرى الاحساس بمقتضى مذهبهم مجرى العلم فى عموم التعلق فاذا حصل المعنى فى الشخص ازم صحة تعلق الرؤية ونحوها بالمعدوم وبان الشئ سيوجد الى غير ذلك، مع انه بمقتضى مذهبهم من احالة كل شئ الى ارادة الفاعل المختار يلزم ايضا جواز ادراك المعدوم بجميع الحواس الظاهرية كما جاز رؤية العلم والقدرة ونحوهما، فظهر ان مانسبه المصنف اليهم من جواز ادراك المعدومات لازم لهم من اقوالهم واراد بالنسبة اليهم النسبة بحسب ما يلزمهم وان لم يقولوا به ظاهرا.

ثم انه اراد بقوله (لا فرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة الرؤية المعدوم ضرورى) الى آخره دفع استبعاد نسبة جواز رؤية المعدوم اليهم وحاصله ان رؤية الطعوم والروائح مستحيلة عقلا بالضرورة كرؤية المعدوم بلا فرق فاذا اتمزوا بجواز رؤية الطعوم ونحوها مكابرة ومخالفة لضرورة العقل والعقلاء لم يستبعد منهم القول بجواز رؤية المعدوم، وبهذا تعرف ان ما ذكره الفضل فى جوابه بقوله (قد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع) الى آخره لاربطه بكلامه اللهم الا ان يريد الجواب بدعوى الفرق بين الاستحالتين بان استحالة رؤية الطعوم عادية واستحالة رؤية المعدوم عقلية فيكون قد كابر ضرورة العقل من جهتين من جهة دعوى الفرق ومن جهة اصل القول بان استحالة رؤية الطعوم ونحوها عادية.

واما ما اجاب به عن التسلسل فمع عدم ارتباطه بمراد المصنف غير دافع للتسلسل، اما عدم ارتباطه به فلانه فهم تسلسل الرؤية بان تتعلق الرؤية برؤية أخرى الى مالا نهاية له بناء منه على انه اراد بالمعنى الرؤية كما سبق وقد عرفت بطلانه وان مراده بالمعنى هو الامر الذى لاجله يحصل الادراك فيكون مراده بالتسلسل بناء على هذا هو تسلسل هذه المعاني لا الرؤية كما هو واضح من كلامه، وأما انه غير دافع له فلان التسلسل الواقع فى الرؤية انما هو من حيث صحة تعلق رؤية برؤية لامن حيث وجوب التعلق فلا يندفع الا بانكار هذه الصحة لا باثبات صحة رؤية الرؤية بنفسها التى لا تنافى التسلسل فى الرؤية المختلفة على انه لا معنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها للزوم المغايرة بين الرؤية

الحقيقة والمركبي لان تعلق امر بآخر يستدعي الانثنية بالضرورة .
واما مانسبه الى القوم من انهم دفعوا التسلسل في الوجود بان الوجود موجود بنفسه
لا بوجود آخر فلا ربط له بالمقام لانهم ارادوا به عدم حاجة الوجود الى وجود آخر
حتى يتسلسل فكيف يقاس عليه رؤية الرؤية بنفسها نعم يمكن الجواب عن اشكال
هذا التسلسل بان اللازم هو التسلسل في صحة تعلق الرؤية برؤية أخرى الى مالا نهاية
لعم الصحة امر اعتباري والتسلسل في الاعتباريات ليس بباطل لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار
لكن القول بصحة رؤية الرؤية مكابرة لضروره العقل .
واما ما استشده به من اليتين فلا يليق بذى الفضل الا الاعراض عن معارضته

انه تعالى لا يرى

قال المصنف اعلى الله درجته

(المبحث السابع) في انه تعالى يستحيل ان يرى خالفت الاشاعة كافة العقلاء في هذه
المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية فانكارهم لرؤيته
تعالى ظاهر ولا شك فيه ، واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه جسم
وهو مقابل للرائي فلماذا قالوا بامكان رؤيته تعالى ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا
بامتناع رؤيته ، فلماذا خالفت الاشاعة باقى العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة
قاضية بان مالىس بجسم ولا حال فى جسم ولا فى جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا
ولا فى حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ، ومن كابر فى ذلك فقد انكر الحكم الضرورى
وكان فى ارتكابه هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على
امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدرى له الابصار تمدح بذلك لانه ذكره
بين مدحين فيكون مدحا لقبح ادخال مالا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن
ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفى الابصار له كان نبوته له
نقصا والنقص عليه تعالى محال ، وقال تعالى فى حق موسى ان تراني ولن النفى المؤبد
واذا امتنعت الرؤية فى حق موسى عفى حق غيره اولى ، وقال تعالى : فقد سألني موسى

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جبهة لنا منهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم، واذ كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم ، وقالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما قاد القرآن اليه، ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظرى والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلباً ممن يعتقد ذلك، واى ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شئ من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرآنية ، بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكبوا ضد ما دلت الضرورة عليه ، ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذى ارتكبه مشائخهم ان انصفوا لم يطول الكلام بنقل هذه الطامات، بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة لقوله تعالى : ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون. فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها .

وقال الفضل

ذكر فى هذا المبحث خلاف الناس فى رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقيين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية مالىس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى الذى ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا تشترط بشرط لكن جرى فى المادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله فى حقه تعالى على الوجه المذكور فافين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ، ثم ان ما استدلل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى (لا تدركه الابصار) فان الادراك فى لغة العرب هو الاحاطة الا ترى فى قوله تعالى (قال اصحاب موسى اننا لم ندركون) فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لان فى كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ، ولا شك ان الاحاطة به نقص فيكون نفيه مدحا

والرؤية التي نشبتها ليست احاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى (ان تراني) لِمَ سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعة بمنع كونه للنفي المؤبد وعندى انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر علمي من يعرف كلام العرب ، و لكن التأييد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره ان اكلمك فلا شك انه يقصد التأييد في زمن حياته لا التأييد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفى الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى في الآخرة، وكذا في قوله تعالى (ان يتمنوه ابدا) فان المراد منه نفى التمني مدة الحياة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ، ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمتنهم موسى عن ذلك كما تمنعهم حين طلبوا امره امتناعا وهو ان يجعل لهم آلهة ، فلما علمت ان العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا تدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفى الرؤية دعوى كاذبة خاطئة، ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع الرد على ما ذكر من القدح والظعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير به ألباب العقلاء لرزائتها ومكان رصانتها ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب الا كسر طامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق .

ثم انه سنج لي بعد التأمل في مسألة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما ظن سبقني اليه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو قوله ص (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) ان المراد الانكشاف التام العلمي الذن لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية بو الاسعرة المبتثون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله في الحي ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غير ههنا من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الظاهرة انها علم

بمتعلقاتها فالأبصار الذى هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات و ليست الرؤية الادراكا بالباصرة فعلى هذا تكون الرؤية علما خاصا و انكشافاً تاماً غاية الامر انه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة ، فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التى دلت عليها الاحاديث هى العلم التام و الانكشاف الكامل وبقى النزاع فى محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله اعلم .

واقول

قد سبق ان الرؤية بالمعنى الذى ذكره ليست محل النزاع بوجه وقد احدث فرارا مما لزمهم من الاشكالات ، واما محل النزاع هو الرؤية المعروفة كما عرفت من دليل الاشعرى على انهم اذا اقرروا بامتناع رؤية الباري سبحانه فقد امتنع هذا المعنى لما سبق من ان الصورة الحاصلة عند التغميض انما تكون بعد الرؤية و من توابعها و محلها الحس المشترك و الخيال ، فلا وجه للقول بإمكانها دون الرؤية و لو فرض انهم ارادوا معنى ليس هو الرؤية المعروفة و لا موقوف عليها فنحن لانعرفه و لا نظنهم يعرفونه فكيف يقع النزاع بيننا و بينهم فيه كما لانحكم بامتناعه عقلا او عاده قبل المعرفة و اما ما اورده الفضل على الاية الاولى من ان الادراك فى اللغة الاحاطة و ان النقص من جهتها والمدح لنفيها فيه انه لا شاهد له فى كتب اللغة و الآثار العربية بل الظاهر خلافه فان الجدار محيط بالدار و الصندوق محيط بما فيه و لا يقال انهما مدركان لهما ، وعن الصحاح ان معنى ادركته ببصرى رأيت ، ولعله لانه لا يفهم من الادراك الا الرؤية اذا قرن بالبصر ، و ان كان بمعنى اللحاق كما لا يفهم منه الا السماع اذا قرن بآلة السمع و قيل ادركته باذني و لا يفهم منه الا اثر الجواس الاخر اذا قرن بشيء منها .

و اما ما استدلل به من قول تعالى (اننا لمدركون) فليس فى محله لان الادراك فيه هو اللحاق فمعنى مدركون ملحقون و قد اقر فى المواقف و شرحها و التفاضل فى شرح المقاصد بان الادراك بمعنى اللحاق ، لكن زعموا ان اللحاق و الوصول يقتضى الاحاطة فيكون الادراك فى الاية بمعنى الرؤية المحيطة و لا عرف وجهه للاقتضاء و الاستلزام ، نعم استشهد لذلك فى شرح المقاصد بقوله (ولذا يصح راي القوم و ما ادركه بصرى

لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري و ما رأيته) و هو بظاهره غير تام لانه ان حصل الغيم والحاجب عن القمر لم يصح ابصاراً ايته كما لا يصح ادركه بصري وان لم يحصل الحاجب صح ان يقال رايته وادركه بصري معاً ، على ان اخذ الاحاطة في معنى الادراك بقوله سبحانه (لا تدركه الابصار) غير متصور سواء اريد الاحاطة بحقيقة المرئي وماهيته ام بجوانبه و باطنه اذ ليس من شان الابصار احدي هاتين الاحاطتين حتى يتمدح تعالى بنفي احاطة الابصار بهذه الاحاطة ، على ان احاطة الابصار بجوانب المرئي انما تكون مع صفاته كالزجاج فاذا فرض ان الله سبحانه نفاها عنه وجعلها نقصاً في حقه و هي اشبه بالكمال فرويته بلا احاطة اولى بالاتقاء لانه لا تكون الامع كثافة المرئي .

هذا وقد اورد القوم على الاستدلال بالآية بامور آخر (الاول) ما عن الفخر الرازي وهوان التمدح انما يحصل بنفي الرؤية اذا كانت جائزة عليه تعالى و كان قادراً على منع الابصار عن رؤيته تعالى كالممدح بنفي الظلم والعبث فتدل الآية على جواز رؤيته تعالى لاعلى امتناعها ، و (فيه) ان اعتبار ذلك انما يتم فيما يرجع الى الفعل لانه لا يصح الممدح فيه الامع امكانه و القدرة عليه لتعلقه بالقصد و اما ما يرجع الى الذات و الصفات الذاتية فلا كالعلم و القدرة و الوحدانية ، ولذا يصح تمدحه تعالى بانه لا شريك له و اولاد له مع عدم جواز جعله للشريك و الولاد وعدم تعلق قدرته بهما و يصح تمدحه بانه غير عاجز مع عدم جواز العجز عليه و عدم تعلق قدرته به (الثاني) انه لو صح الممدح بنفي الرؤية لامتناعها لصح مدح المعدوم به و هو باطل و كذا الكيفيات النفسانية و نحوها مما تمتنع رؤيتها عندكم ، و (فيه) انه انما تمتدح بمجموع الامرين اعني انه يدرك الابصار و لا تدركه فان ذلك مختص به كما تمتدح في آية اخرى بقوله (و هو يطعم و لا يطمع) مع ان مدحه تعالى بامتناع رؤيته لا يستلزم صحة مدح غيره به و ان ثبت له فانه تعالى بمدح بانه جبار متكبر و لا يصح مدح غيره به على ان المطلوب لا يتوقف على اختصاص الممدح به تعالى (الثالث) ان اللام في الابصار ان كانت للعموم كان النفي في قوله تعالى (لا تدركه الابصار) موجبا لسلب العموم و هو سلب جزئي ، و ان كانت اللام للجنس كان قوله (لا تدركه الابصار) سالبة مهمة و هي في قوة الجزئية . نحن نقول بموجب الجزئية لان الكفار لا يرونه تعالى في الاخرة اجماعاً بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الثبوت للبعض الاخر فتكون الآية حجة لنا لعليها ،

ولوسلم ان مدلول الاية عموم السلب فلانسلم عمومه فى الاحوال والاقوات حتى فى يوم القيامة ، و (فيه) ان الجمع المحلى باللام ظاهر فى العموم بالارب فيتعين الوجه الاول كما ان النسبة نسبتان ايجابية وسلبية وخصوصهما وعمومهما تابعان لخصوص متعلقهما وعمومه بلافرق بينهما الا ان النفى قد يتوجه الى نفس العموم لالنسبة فيفيد سلب العموم لكنه اجنبى عن قوله سبحانه (لا تدركه الابصار) فلا يرد به العموم السلب كغيره من الايات المستفيضة كقوله تعالى (وما الله يريد ظلاما للعالمين) ، (و ما ربك بظلام للعبيد) ، (و ما هى من الظالمين ببعيد) ، (ولا تكن للخائنين خصيما) ، (ولا يفلح الساحرون) ، (لا يخاف لدى المرسلون) الى غير ذلك مما لا يحصى ، وقد اقر التفاتنا نى بذلك فقال فى شرح المقاصد عند الكلام فى قوله تعالى (لا تدركه الابصار) كون الجمع المعرف باللام فى النفى لعموم السلب هو الشايع فى الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته فى التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بالمقام كما لا يخفى ، وقال فى شرح المطول فى بحث تعريف المسند اليه باللام فى شرح قول المانن واستغراق المفرد اشمل : «وبالجملة فالقول بان الجمع المحلى باللام يفيد تعلق الحكم بكل واحد من الافراد مثبتا كان او منغيا مما قرره الائمة وشهد به الاستعمال وصرح به صاحب الكشاف فى غير موضع على ان مقابلة قوله تعالى (لا تدركه الابصار) بقوله (وهو يدرك الابصار) المفيد للعموم دالة على ارادة العموم فى الاول ايضا لان المقصود به الامتياز و الافتخار على كل بصر ، ولوسلم ان اللام للجنس فلا معنى لجعل قوله تعالى (لا تدركه الابصار) سالبة مهمة لان وقوع الجنس فى حيز النفى اظهر فى ارادة العموم مع ان ما زعمه المعترض من ان تخصيص البعض بالنفى يفيد الانبات للبعض الاخر باطل بالضرورة ، فان قولنا مقام بعض الناس لا يدل على قيام البعض الاخر واما عدم تسليمه لعموم الاحوال والاقوات فليس فى محله لحكم العقل بان الاطلاق فى مورد البيان و عدم القرينة على التقييد يفيد العموم والالافى الحكمة لاسيما فى مقام المقابلة و اظهار الامتياز على العام . واما ما اورده على الاية الثانية من ان لن تفيد التأييد المقيد بمدة الحياة فيه ان التقييد بهامتنف وضا بالضرورة وغير ثابت بالقرينة لعدمها ظاهرا فينبغى الحكم بالتأييد بلا قيد كما هو الظاهر ، على ان النفى اذا تعلق بالمطلق افاد نفيه مطلقا وهذا بخلاف قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان القرينة فيه على التأييد فى الدنيا موجودة وهى قوله تعالى

(بما قدمت ايديهم) فانه دال على انهم يخافون في الدنيا الموت فيها فلا يتمنون به بالنقد بيمهم ما يستحقون به العذاب في الآخرة على انه يكفي هنا القرينة العقلية وهي ما ذكره الخصم من القطع بانهم يتمنون الموت في الآخرة تخلوا من العقاب (فان قلت) غايه ما يدل عليه قوله تعالى (لن تراني) هو نفى الرؤية خارجا ومدعاكم امتناعها ذاتا (قلت) اذ اثبت تأييد النفي ثبت بطلان قول الاشاعرة بالرؤية في الآخرة وهو من المطلوب ، على ان المراد بالنفي هنا الامتناع بقرينة قول موسى ص بعد الافاقه (سبحانك) فانه للتنزيه والتنزيه عن الرؤية دليل على انها نقص فتمتنع كما استعرفه ان شاء الله .

واما ما اجاب به عن الآية الثالثة من ان الاستعظام انما هو لطلبهم الرؤية نعمتا وعناداً ، فيه (اولاً) ان الاستعظام انما هو ظاهر العظم السؤال المعبر عنه في الآية باكبر من ذلك و (ثانياً) ان استدلال المصنف بالآية ليس من جهة الاستعظام حتى يقال انه لاجل التعت بل من حيث ذمهم و نسبتهم الى الظلم بطلبهم الرؤية ولا يكون طلبهم ظلماً الا يكون الرؤية نقصاً مستعاضاً عليه تعالى ، ودعوى انها لو كانت ممتنعة لمنعهم موسى من طلبها كما منعهم من جعل الالهة ، باطله لجواز علمه بعدم امتناعهم بمنعه في المقام او انه منعهم فلم يمتنعوا كما يقربه اصرارهم وقولهم (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولو كان منعه مؤثراً فيهم لمنعهم من طلب الرؤية حتى لو كانت ممكنة لعلمه بانها لاتقع في الدنيا .

واما ما تمحس به من قوله (لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها) فانه كلام لا يحتمل الصدق وفيه ازراء بحق اشياخه فانهم افنوا اعمارهم ولم ياتوا بما يمكن ان يذكر بصورة الدليل الا ما حكه عن الاشعري كما سمعت وقد جعلوه هم وغيرهم هدفاً للسهام النقد ، على انهم انما يستدلون به للامكان فكيف يأتي بالدالة العقلية على الوقوع ومن العجيب انه بعد ما تمحس هذه الحماسة مد يد المسالمة وحمل قول المتخاصمين على العلم التام الا ان محله العين ، فان اراد بالعلم التام بالله سبحانه والانكشاف الكامل له انكشاف حقيقته تعالى فنحن لا نقول به ولا نظن اصحابه يرتضونه ، وان اراد به العلم التام بوجوده وصفاته فنحن نقول به وكذلك اصحابه لكن حمل الرؤية عليه بعيد بل مقطوع بخلافه لاسيما وهذا العلم لا يختص بالمؤمن بل يثبت في القيمة للمؤمن والكافر بالفرق فكيف يحمل عليه كلامهم واخبارهم الدالة على انكشافه سبحانه للمؤمنين خاصة ، وما

نسبه الى الاشعرى من ان ادراك الحواس الظاهرة تلم بمتعلقاتها فمسامحة اوسفسطة واما ما نسبته الى الامامية من حملهم لاسماء حديثا مشهورا على الانكشاف الكامل التام فهو فرية عليهم ادلا يخطر ببال احدهم اعتباره حتى يحتاج الى التأويل والحمل هذا وينبغى التعرض لادلة الاشاعة و ابطالها تميمما للفائدة ، فقول استدلوا على مذهبهم بالعقل وقد تقدم بما فيه ، وبالنقل وهو امران :

(الاول) ما يدل على امكان الرؤية وهو قوله تعالى حكاية عن موسى ع (قال ربى ارنى انظر اليك قال ان ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى) والحجة به من جهتين (الاولى) ان موسى ع سأل الرؤية لنفسه ولو امتنعت لماسأله .

(واجيب عنه) بامور احسنها انه انما سألها على لسان قومه ، ويشهد لصحته امور (الاول) الايات الدالة على طلبهم لها من موسى ع (الثانى) قوله فى هذه الاية (سبحانك) فانه ظاهر فى تنزيه الله عن الرؤية وهو يقتضى كونها نقصا ممتناعا عليه سبحانه فاذا كان عالما بكونها نقصا لم يجز ان يكون قد سألها من نفسه واحتمال عدم علمه بالنقص قبل السؤال لو تم بالنسبة الى موسى كان لنا لاعلينا لانه لا يصلح حينئذ الاستدلال بسؤاله الرؤية على انه يكفيناه علمه فى ثانى الحال بامتناع الرؤية واذا قال (سبحانك) ، (الثالث) قوله تعالى حكاية عن موسى ع (قال ربى لوشئت اهلكتهم من قبل واياى اهلكنا بما فعل السفهاء مناء فان المراد بما فعل السفهاء هو سؤال الرؤية كما عن جماعة من المفسرين (فان قلت) على هذا كان ينبغى ان يقول ارفعهم ينظرون اليك (قلت) انما قال ارنى لانه أثبت لظلمهم واقوى حجة عليهم لانهم اذا استحقوا نزول الصاعقة بمجرد تسبيحهم طلب الرؤية والحال ان سائلها لنفسه موسى وهو المقرب عند الله تعالى ، فكيف لو طلبها لهم وليس سؤاله تقريراً للباطل بل هو نوع من بيان الامتناع بلحاظ ما يتعقبه من اخذ الصاعقة الكاشف عن كون طلب الرؤية ظلما فتمتنع .

(الجهة الثانية) انه تعالى على الرؤية على امر ممكن فى نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن (وفيه) منع الكبرى اذا كان المقصود مجرد فرض الطرفين او احدهما لا الحقيقة ولو سلمنا ما فيحتمل ان يكون استقرار الجبل ممتنعا بالغير وهو كاف فى صحة تعليق الممتنع عليه ، و لذلك صح العكس و تعليق الممكن بالذات على

الممتنع في قوله تعالى «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا» على انه يكفي في صحة التعليق على الممكن امكان الرؤية في اعتقاد السائلين ليرتب عليه معرفة الامتناع بالعقاب على السؤال الذي هو ادل من القول ، مضافا الى قول موسى بعد ذلك (سبحانك) الدال على الامتناع كما عرفت .

(الامر الثاني) ما دل على وقوع الرؤية وهو آيات واخبار عندهم اما الايات فهي قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ، و قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر الكفار وخصهم بالحجب فكان المؤمنون غير محجوبين و هو معنى الرؤية ، وقوله تعالى (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) لان المراد بالزيادة الرؤية كما رواه صهيب عن النبي ص وذهب اليه كثير من المفسرين ، و اما الاخبار فروايات كثيرة حتى قال القوشجي روى حديث الرؤية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة

و (فيه) انه بعد ما قام الدليل العقلي على امتناع رؤيته سبحانه يجب التصرف في الظواهر كما في قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) ، لاسيما وقد اقر الخصم وغيره بانهم لا يقولون بالرؤية المعهودة القائمة بالشرائط التي هي الاستفادة من تلك الظواهر فيلزم التصرف فيها عند الفريقين ولا معين لحملها على المعنى الذي زعموه ، لاسيما وهو الى الان لم يعرف ما هو ولم يحك الاستعمال عليه في مورد ، على ان اخبارهم ليست حجة علينا خصوصا وجلها او كلها مطعون باسانيدها عندهم و مجرد الرواية عن صحابي لا تثبت روايته لها ، مع انهم ان كانوا امثال ابي هريرة فباب الطعن اوسع ،

واما الآية الأخيرة فلا ظهور لها في المدعى والرجوع في تفسيرها الى رواية صهيب عمل بالرواية وقد عرفت ما فيه ،

واما الآية الثانية فظاهرها الحجب عن الله تعالى بلحاظ المكان و هو غير مراد قطعاً لان الله سبحانه لا يحويه مكان ولا معين لارادة الحجب عن الرؤية حتى يلزم عدم حجب المؤمنين عنها ، بل يحتمل كما هو الاقرب ارادة الحجب عن رحمته ومحل القرب المعنوي منه ،

واما الآية الاولى فيمكن ان تكون فيها ناظرة بمعنى منتظرة كما هو المروى عن امير المؤمنين ع ونسب الى مجاهد والحسن و سعيد بن جبير والضحاك ، و اورد عليه

اولا بانكار استعمال النظر بمعنى الانتظار لاسيما مع التعدية بالي ، و ثانيا بان انتظار النعمة غم فلا يقع فى الجنة . والجواب عن الاول ان انكار الاستعمال لا يلتفت اليه مع نص علماء اللغة على الوقوع كصاحب القاموس وعن الصحاح وغيره وقد ورد به الكتاب العزيز وغيره قال تعالى (فناظرة به يرجع المرسلون . انظرونا نقتبس من نوركم . غير ناظرين اناء) وقال الشاعر .

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح

وقال آخر

كل الخلاق ينظرون سجالة نظر الحجيح الى طلوع هلال

فان المراد به الانتظار لمناسبة المقام ولو اريد به الرؤية اعداه الى سجال بالي كما قيل . والجواب عن الثانى انه لا غم فى انتظار النعم لمن يتيقن بحصولها عند ارادته وطوع مشيئته بل ذلك زيادة فى نعيمه على انه لم يظهر من الاية ان النظر فى الجنة فلهذا يوم القيمة كما يناسبه ما بعده وهو قوله تعالى (ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة) ، ولو سلم ان ناظرة ليس بمعنى منتظرة فلا يتجه استدلالهم بالاية لان النظر تأمل العين للشئ لا الرؤية كما فى القاموس وغيره ، ولذا يتحقق بدون الرؤية قال تعالى (وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) مع انه قال تراهم ينظرون والرؤية لا ترى و انما يرى تأمل العين و تغليب الحذقة ، وايضا يقال نظرت الى الهلال فرايته ولو كان النظر بمعنى الرؤية لما صح تفرعها عليه ، وايضا يصح وصف النظر بما لا توصف به الرؤية كالشزر والخشوع ونحوهما فلا يكون بمعناها ، فحينئذ لا تدل الاية على تعلق الرؤية به تعالى ، و (دعوى) ان النظروا لم يكن بمعنى الرؤية ولا يستلزمها الا ان تأمل عيونهم وتغليب احداقهم الى ربهم يدل على رجائهم رؤيته تعالى فيلزم ان تكون ممكنة وان لم تلزم فعليتها اذ لو كانت نقصا عليه تعالى ومهنة لنهوا عن التأمل اليه (باظلة) لان صريح الاية ان نظرهم اليه تعالى نعمة وفائدة له . ومن الواضح ان التأمل ليس بنفسه نعمة وفائدة فلا بد اما من حمل النظر اليه تعالى على رؤيته فيكون مجازا فى المفرد ويشب مطلوبهم او من حذف مضاف اى ناظرة الى نعمة ربها و ثوابه فيكون مجازا فى الحذف ، ولا معين للاول بل المتعين الثانى لتعديته بالي اذ لو كان بمعنى الرؤية لتعدى بنفسه

رعاية للمعنى ، فمع هذه الامور كلها كيف يمكنهم الاستدلال بالاية والحدال انه يكفينا فى منع دلالتها انها على تقدير ظهورها فى الرؤية تكون ظاهرة فى الرؤية المعروفة ذات الشرائط الخاصة و هم لا يقولون بها كما ذكروا فلا بد من حمل النظر فى الاية على امر آخر ولا معين للمعنى الذى يدعونه .

هذا وقد نسب القوشجى الى امير المؤمنين ع ان المعنى ناظرة الى ثواب ربها فمن الغرائب اعراضه عنه بعد النسبة واخذه بغيره فادتركوا قول عالم علم الكتاب وباب مدينة علم النبى ص وعديل القرآن الذى امروا بالتمسك به فنحن لرواية صهيب وابى هريرة وامثالهم اترك .

واعلم ان استدلال القوم على الامكان والوقوع بالظواهر التى لاتفيد اليقين ليس فى محله مالم يثبت الامكان بدليل يقينى فتكون مؤيدة له لازاحتمال الامتناع مادام باقيا لارتفاع الظواهر الظنية والمسئلة ما يطلب فيها اليقين فلا وجه للاستدلال بالظواهر لمن عجز عن اثبات الامكان بدليل عقلى او ضرورة كالراى والتفازانى و شارح المواقف وغيرهم ونحن لما اثبتنا الامتناع بضرورة العقل ساغ لنا الاستدلال بالظواهر تأييداً لحكم العقل .

العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمتين

قال المصنف قدس الله نفسه

(المسئلة الثانية) فى النظر وفيه مباحث (الاول) ان النظر الصحيح يستلزم العلم .
الضرورة قاضية بأن كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث وان النفس جوهر و ان الحاصل اولا اولى من حصول هذين ، و خالفت الاشاعرة كافة العقلاء فى ذلك فلم يسوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين ، و جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقا يمكن ان يحصل و ان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم

بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و الاثنين نصف
الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث اوان النفس جوهر اوان الانسان حيوان
اوان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و الاثنين نصف الاربعة و اى عاقل
يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين و الاثنين نصف الاربعة يحصل له
علم ان العالم محدث ، و ان من علم ان العالم متغير و ان كل متغير محدث يحصل له
العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة و ان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث ،
وهل هذا الاعين السفطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان حصول العلم الذى هو النتيجة عقيب النظر
الصحيح بالعادة و انما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله
سبحانه ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب
عليه ، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض
كلاحراق عقيب مماسة النار و الرى بعد شرب الماء فليس للمماسة و الشرب مدخل
فى وجود الاحراق و الرى بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى ، فله ان يوجد المماسة
بدون الاحراق و ان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال و اذا
تكرر صدور الفعل منه و كان دائما او اكرتيا يقال انه فعله باجراء العادة و اذا لم يتكرر
او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ، ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج
الى مؤثر و لا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا علة وهو دائم او اكرتى
فيكون عاديا ، هذا مذهب الاشاعرة فى هذه المسئلة و قد بينا فيما سبق ان المراد من
العادة ماذا ، فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب و تخلفه عنه
محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط فلا يكون
التخلف محالا عقلا ، و ان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة و ان جاز عقلا
فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا ، و اما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب
المقدمتين اتفاقا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده
لم يكن قائلًا بكونه اتفاقا كما صوره هو فى الامثلة على شاكلة طامانه و ترهاته ، و كأنه

لم يفرق بين اللزوم العادى وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعمى ليتيسر له التشنيع والتفجير والله العالم .

واقول

قد عرفت مما سبق فى المبحث الثانى من المسئلة الاولى انه لوقلنا باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بلا واسطة وانكرنا العلاقة والسببية بين الحوادث المتعاقبة خارجا او طبعيا لزم عدم الحكم على الجسم بالحدوث ولا على المركب بالامكان ولزم جواز وجود العرض بالامعروض والجسم بالامكان وكلها باطله الى غير ذلك مما مر ، ومنه يعلم ما فى قوله لا مؤثر الا الله تعالى كما سيأتى توضيحه ان شاء الله تعالى .

واما قوله (فله ان يوجد المماسه بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسه) فان اراد به ان له ان يوجد المماسه بدون الاحراق مع كون النار والمماس لها على طبيعتهما فممنوع اذ ليس محلا للقدرة لكونه محالا وان اراد به ان له اليجاد مع تغير الطبيعة فمسلم ولكنه خارج عن محل الكلام كما ان ايجاد الاحراق بالامماسه ان اراد به الاحراق المطلق فمسلم و ان اراد به الاحراق الذى ينشأ بشخصه من النار فممنوع ، ولا يخفى ان التوقف على الاسباب لاينا فى القدرة لان المقدور بالواسطة مقدور كما ان وجوب المسبب بعد اختيار السبب لاينا فى القدرة والاختيار فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح ، وقوله (هذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط) واضح البطلان لانه ان اراد بالشرائط الاعم من شرائط القياس وشرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم والغفلة فامكان عدم التفطن مع اجتماع الشرائط من اظهر المحالات ، و ان ارادها خصوص شرائط القياس فامكان عدم التفطن مسلم لكن اعتبار وجود شرائط العلم مفروغ عنه فى كلام كل مباحث بمثل المقام .

واما ما ذكره من ان نسبة المصنف الى الاشاعة انهم جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض فغريب اذ لم يرد المصنف بكون الحصول اتفاقيا الحصول فى بعض الاوقات دون بعض بل اراد به الحصول بلا لزوم لانه قال اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لا يحصل فوصف الاتفاقى بما يمكن حصوله وعدمه لا بالحصول فى وقت دون آخر وهو صريح فيما

قلنا على انه لو اراد بالحصول الاتفاقى الحصول فى بعض الاوقات لم يبعد عن الصدق لان الخصم لم يجعل فى اول كلامه حصول العلم بعد النظر دائما ، بل قال هو دائم او اكثرى كما هو عين كلام شارح المواقف فانه نقل لفظ المواقف وشرحها بعينهم من قوله بناء الى قوله فيكون عاديا وحينئذ فالى الامرين اراده المصنف يكون ما صوره من الامثلة و اردا عليهم وهو ظاهر .

النظر واجب بالعقل لا بالسمع

قال المصنف طاب رسمه

(المبحث الثانى) فى ان النظر واجب بالعقل ، الحق ان مدرك وجوب النظر عقلى لاسمعى وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى (قل انظروا) ، وقال الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم معذرون فى تكذيبهم مع ان الله تعالى قال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شئ البتة فيلزمهم افحام الانبياء وانحاض حجتهم ، لان النبى اذا جاء الى المكلف فأمره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده مالم ينظم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله فهو صادق ، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا ، فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر ، والنظر لا افعله الا اذا وجب على وعرفت وجوبه ، ولم اعرف وجوبه الا بقولك ، وقولك ليس بحجة على قبل العلم بصدقك ، فتقطع حجة النبى ولا يبقى له جواب يخلص به فتنفى فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا ، وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه ، فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له اتباع من يؤدى مذهبه الى الكفر ، و انما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة .

وقال الفضل

اعلم ان النظر في معرفة الله واجب بالاجماع والاختلاف في طريق نبوته فعند الاشاعة طريق نبوته السمع لقوله تعالى (انظروا) ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لانتم الابالنظر والالايتم الواجب المطلق الابه فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما يستحق بعدهذا ، واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع و يعترضون على الاشاعة بانه لولم يجب النظر بالالشرع لزم افحام الانبياء و عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل ، والجواب من وجهين (الاول) النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا و الوجوب العقلى الذى هو مذهبكم ، فمجاوبكم فهو جوابنا و انما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظرفيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لانتم الابالنظر وانما لايتم الواجب الابه فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لانظر اصلا مالم يجب ولا يجب مالم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا و وجوبه على الآخر (لايقال) انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطرى القياس فيضع النبى للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بالاتكلف و يفيد العلم بذلك يعنى بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل ، و على تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذى اراد تنبيه به ولا ياتى بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة و اثبات النبوة وهو المراد بالا فحام .

و (الجواب الثانى) الحل وهو ان يقال - اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الابالنظر والنظر لافعله الا اذا وجب على وعرفت وجوبه - ان الوجوب عليك محقق بالشرع فى نفس الامر ، ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب ، فان قال الوجوب موقوف على علمى به ، قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب فى نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب ، فان قال

مالم اعرف الوجوب لم انظر، قلنا ماذا تريد بالوجوب الذى مالم تعرفه لم تنظر ، فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به انما فعله نوابا ، قلنا قد اثبت الشرع حيث قلت بالشواب والافضل قولك وجوبه لاعرفه الا بقولك فاندفع الافحام ، وان قال اردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل ، قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء ، وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر فى معرفة خالقه مع بث النعم قبيح و فيه مفسدة فبطل قوله ولم انظر مالم اعرف الوجوب واندفع الافحام .

(لا يقال) هذا الوجه الثانى هو عين الحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا ادعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم (قلنا) لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح اللذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والشواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وعند المعتزلة عقلى واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرة وترب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالانفاق، وهذا من ذلك الباب ، وسنبين لك هذا المبحث فى فصل الحسن والقبح ان شاء الله تعالى، ثم اعلم انا سلكتنا فى دفع لزوم الافحام مسلکالم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر من اطعننا عليه من كلامهم لم يقدفدع الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله العالم. اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعى فى هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر والالحاد، ثم ان من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهى مندفعة بادنى تأمل ، ثم رتب عليه التكفير والتفسيق ، وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والابواب ورعاع الحلة من الرفضة والمبتدعة .

واقول

ان الجواب النقضى انما يتوجه اذا كان الدليل العقلى على الوجوب نظريا او ضروريا محتاجا الى تنبيه واما اذا كان ضروريا غنيا عن التنبيه فلا كالدليل الذى ذكره المصنف فان المقدمة الاولى منه وهى (ان النظر دافع للخوف) وجدانية لان النظر اما ان يحصل به القطع المؤمن للقاطع او يوجب الامان من جهله لو لم يقطع لان النظر غاية المقدور ،

والمقدمة الثانية وهي (ان دفع الخوف واجب) ضرورية اولية لا تحتاج الى التنبيه كالاولى (فان قلت) اين الخوف حتى يوجب دفعه (قلت) لا ريب ان كل عاقل يحتمل بالضرورة ان له رباً لازم العبادة وانه يعاقبه بجعله فيه وترك النظر في معرفته والاخلال بعبادته فيحصل له الخوف بالضرورة فيحتاج الى النظر و يجب عليه عقلا .

ولا يخفى ان الخصم اخذ هذا الجواب النقضي بعينه من المواقف وشرحها من غير تدبر بعدم انطباقه على المورد لان المصنف ذكر لوجوب النظر دليلاً ضرورياً وما ذكره في المواقف دليل آخر نظري ، فرأى الخصم ان صاحب المواقف ذكر جواباً سماه نقضاً فآخذه بلفظه من غير معرفة بعدم انطباقه على الدليل الذي في الكتاب وانه لا يكون نقضاً عليه وانما يكون نقضاً على ما بينه في المواقف ، ثم انه قد ذكر في المواقف نظير الدليل البديهي المذكور وجعله دليلاً على وجوب المعرفة عقلاً لا على وجوب النظر فقال « المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وهو الخوف ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب » ولوقال المعرفة دافعة للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة لكن اولي .

و اما ما ذكره في الحل فيرد عليه امور (الاول) ان قوله «الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر» كلام غير نافع وهو الذي اقتصر عليه علماء الاشاعرة لان تحقق وجوب النظر في الواقع وان لم يتوقف على العلم لكن لا يؤثر في لزوم اطاعة المكلف له مالم يعلمه فان من لا يعرف الوجوب يكون معذوراً في مخالفته وترك النظر فيلزم الافحام، ولو ادعيت عدم المعذورية عقلاً في مخالفة الوجوب الشرعي الواقعي بمجرد احتمال المكلف له رجعت الى حكم العقل وصار المجرك للمكلف على النظر هو العقل لا الشرع، وبالجمله انما يرتفع الافحام بعلم المكلف بالوجوب لا بمجرد وجوده في الواقع، وقول مدعى النبوة لا يفيد العلم فلا يرتفع الافحام بخلاف الدليل العقلي فانه يثبت الوجوب ويفيد العلم به فيرتفع الافحام .

(الثاني) انه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به انما وفعله نوابا ان يكون مثبتاً للشرع مدعياً به لان استعمال اللفظ في معنى لا يستلزم اعتقاد المستعمل بالمعنى بل يكفي سماعه اه مستعملاً به عند اهل الشرع فاذا اراده

صح كلامه من غير اعتقاد به ولزم الافحام .
 (الثالث) ان نتيجة قوله (وان قال اردت بالوجوب ما يكون الواجب به قبيحا)
 الى آخره ان يكون الوجوب عقليا وحينئذ لولم لا يكون جوابا حليا عن اشكال الافحام
 بناء على الوجوب الشرعى ، فظهر ان زيادة النقص على جواب الاشاعة بقوله (فان قال
 ما لم اعرف الوجوب لم انظر) الى آخر جوابه زيادة لاغية لانتفع الاشاعة لاشتمالها
 على مقدمتين اولاهما لاندفع الافحام والثانية تجعل الوجوب عقليا كما عرفته فى الامرين
 الاخيرين ، واعلم ان دليل المصنف العقلى كما يثبت وجوب النظر لمعرفة الله تعالى يثبت
 وجوب النظر لمعرفة النبى الا ان وجه الخوف مختلف ولا يبعد ان المصنف اراد الامرين
 كما هو ظاهر من كلامه والله العالم .

المعرفة واجبة بالعقل

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثالث) فى ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل . الحق ان وجوب معرفة الله
 تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع دل عليه لقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) لان
 شكر النعمة واجب بالضرورة و آثار النعمة علينا ظاهرة فيجب علينا ان نشكر فاعلمها ،
 و انما يحصل بمعرفته ، و لان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
 و دفع الخوف واجب بالضرورة ، و قالت الاشاعة ان معرفة الله واجبة بالسمع
 لابل العقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف
 على معرفة الموجب فان من لا يعرفه بشىء من الاعتبارات ألبتة نعلم بالضرورة انا
 لا نعرف انه اوجب ، فلواستفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال ،
 وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكاتب الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى
 او الى غير العارف والقسمان باطلان ، فتعليل الايجاب بالامر محال ، اما بطلان الاول
 فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال ، واما بطلان الثانى فلان غير العارف بالله يستحيل
 ان يعرف ان الله قد أمره و ان امتثال امره واجب ، واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى

قد امره وان امتثال امره واجب . قال امره والالزم تكليف ملايطاق، وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى .

و قال الفضل

لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا ، فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ولا نزاع للاشاعة في هذا ، وان اريد به ما يوجب ترتيب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما فحقى المنهيين لا بد وان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما او لكونه كاشفا ، فكل ما يرد على الاشاعة في هذا المقام يقولون ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة يقولون ان الشرع كاشف للوجوب ، لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف . ثم ما ذكر من ان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببale من الاختلاف وغيره ، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعم ما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ، و ان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه ادق يخطئ . فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حيثذا اكثر ، ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ، ثم ما ذكر من ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامرا ان يتوجه الى ان يعرف او الغافل وكلاهما باطل ، فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فيه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك . كائن فتكليف .

غير العارف ليس من المحال فى شىء ، والله اعلم .

واقول

لا يخفى ان معنى الوجوب هو لزوم الفعل وعبر بعضهم بطلب الفعل مع المنع من الترك وهذا مما لا يشبه فى نفسه على احد ولا فى كونه هو دون غيره محل النزاع ، فإى وجه لتركه والترديد فى معنى الوجوب بين امرين لارتباط لهما بالمقصود اللهم الا ان يريد الترديد فى سبب الوجوب العقلى و دليله لافى معناه فهو حسن اذا كان غرضه من الشق الاول فى الترديد تسليم الدليل الاول الذى استدل به المصنف مع ارادة الخصم بالاستحسان هو الاستحسان على وجه اللازوم لكن دعوى تسليم الاشاعة لهذا الدليل وعدم النزاع لهم فى وجوب شكر النعم غير صحيحة لاسيما اذا اريد به اثبات وجوب المعرفة عقلا فانهم انكروا وجوب المعرفة عقلا كما سمعت وانكروا وجوب شكر النعم عقلا مدتين اولاً انه تصرف فى ملك الغير فلا يجوز بدون اذنه و ثانياً انه لو وجب عقلا فان كان للفائدة يلزم العبث و ان كان لفائدة اما فى الدنيا و انه مشقة اوفى الآخرة ولا استقلال للعقل فيها .

ويرد على الاول انهم ان ارادوا بملك الغير الجوارح والقوى المدركة فيه ان الله سبحانه انما خلقها ليتصرف بها صاحبها الا ان ثبت منع الشرع فى مورد فيستثنى ، وان ارادوا به افعال العبد فهى عندهم مخلوقة لله تعالى فلا تصرف للعبد فيها على ان الاصل الاباحة عند الشك كما حقق فى اصول الفقه ، ويرد على الثانى اننا نختار انه لفائدة الشاكر سواء قلنا انها فى الدنيا لان المشقة لا يلتفت اليها فى جنب الفائدة كيف ولا تحصل فائدة غالباً بدون مشقة ام فى الآخرة لان العقل مستقل بها وحاكم بالثواب عند الله تعالى كما استعرف ان شاء الله تعالى .

واما قوله (وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع) فهو خارج عن المقام لان الكلام انما هو فى اصل الوجوب العقلى و دليله ولا ربطه بمسئلة استحقات الثواب والعقاب على طاعة التكليف الشرعية و مخالفتها كما ان قولنا بالاستحقات لا يتوقف على كشف الشرع بالضرورة ، وكيف كان فان اقر الخصم بوجوب

معرفة الله تعالى عقلا وان العقل ملزم للانسان بالمعرفة و ان لم يعرف انشرع، لوجوب شكر النعم عقلا الموقوف على المعرفة فهو المطلوب ولكن اصحابه لا يعترفون به و ان انكر ذلك تبعا لاصحابه فما هذه التفاصيل الخارجة عن المقصود والاغاليط التي لا يعرف معناها ولا نتيجة لها الا تشويش الكلام وتليس الحق ، ومن جملة الخبط في كلامه قوله (والمعتزلة يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقيح بهذا المعنى مر كوزان في العقل) فان حق العبارة ان يقول ثابتان بالشرع بدلا عن قوله مر كوزان في العقل لان الاشاعة لا يقولون بالثواب والعقاب عقلا.

واما ما اجاب به عن الدليل الثاني الذي ذكره المصنف فهو عين لفظ المواقف وشرحها من قوله نحن نقول بعد تسليم الى قوله فيكون الخوف حينئذ اكثر ويرد عليه :

(اولا) ان منع حصول الخوف بدعوى عدم شعور الناس بسببه وهو الاختلاف خطأ ظاهر سواء اراد المصنف بالاختلاف الاختلاف في وجود الله تعالى ام في ان لهذه النعم منعمًا ، وذلك لان الاختلاف في الامر ين اظهر الوجدانيات والمشاهدات و ايسر محال الخلاف في الديانات فكيف يمكن ان لا يشعر به الناس ، نعم ربما لا يبالي الناس بالجهل ومقتضى الخوف وهو امر آخر .

(ثانيا) ان تعييد المنعم بانه قد طلب الشكر عليه خطأ آخر لمنافاته لمذهبنا وهم يريدون حكاية دليلنا فانا نقول ان وجوب شكر المنعم عقلي لاشرعى وانما الشرع يؤكد (ثالثا) ان عدم تسليم كون العرفان الحاصل بالنظر دافعا للخوف لاحتمال فساد النظر خطأ ثالث لان كل قاطع لا يتصور حين قطعه انه مخطئ، ولا يحتمل فساد نظره اذ يرى انه قد انكشف له الواقع والام يكن قاطعا فكيف لا يرتفع خوفه وان كان مخطئاً في نفس الامر والواقع ، بل عرفت في المبحث السابق ان النظر دافع للخوف و ان لم يؤد الى القطع لانه غاية المقدور (فان قلت) المقصود ان من يريد النظر يحتمل انه على تقدير قطعه يكون مخطئاً فلا يكون الاقدام على النظر مؤتمنا من الخطأ ودافعا للخوف حتى يجب (قلت) انه وان احتمل ذلك الا انه يعلم بانتفاء الخوف منه لعلمه بكون القاطع معذورا وان اخطا فالانسان بدون النظر في خوف ومع النظر يحصل له الامان لعلمه

بانه اما ان يحصل له القطع الاول على التقديرين بكون معذورا آمنا لان ذلك غاية مقدوره .

و اما ما ذكره في دفع الدور فلا ربط له بقدمتي الدور اللتين ذكرهما المصنف، لان الاولى قائلة ان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والثانية قائلة ان معرفة الموجب متوقفة على معرفة الايجاب وصريح ما ذكره الفضل منع توقف وجوب المعرفة على معرفة الايجاب وهو اجنبى عن المقدمةتين .

واما ما ذكره بالنسبة الى تكليف غير العارف فمما تلقاه من المواقف وشرحها بلفظه من دون معرفة بعد صلوحه للجواب، فانه يرد عليه امور :

(الاول) انه غير مرتبط بمراد المصنف لانه اراد بغير العارف من لم يعرف الله تعالى لا الغافل عن التكليف .

(الثاني) انه زعم ان شرط التكليف فهمه وفسر الغافل بمن لا يفهم الخطاب ثم حكم بان تكليفه غير محال ، وهو تناف ظاهر لانه اذا اشترط في التكليف فهمه و كان الغافل لا يفهم الخطاب فكيف يجوز تكليفه .

(الثالث) ان كلام المصنف اشتمل على مقدمتين لاربط لجواب الفضل بهما ، الاولى ان غير العارف بالله بما هو غير عارف به يستحيل ان يعرف ان الله قد امره وان امتثال امره واجب ، الثانية انه اذا استحال ذلك استحال امر الله تعالى والالزم تكليف ملا يطاق ، ومن الواضح ان ما ذكره لا يصلح ان يكون ردا لاحدى المقدمةتين لو كان له معنى .

الله تعالى قادر على كل مقدور

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المسئلة الثالثة) في صفاته تعالى وفيها مباحث (الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك ، لان المقضى لتلحق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادر اعلى جميع المقدورات ، وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ، وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد ، و قال آخرون انه

تعالى لا يقدر على القبيح ، وقال آخرون انه لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسباً ، وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم ، والاصل في هذا انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ، ولو عرف هؤلاء الله تعالى حق معرفته لم تتعدد اراؤهم ولا تشعبوا بحسب ما تشعبت اهاؤهم .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر المقدورات والدليل عليه ان مقتضى للقدرة هي الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها ، هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وان خالفهم المعتزلة ، فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان ارابه غيرهم فهو تليس و اراءه للطالبيين ان مذهبهم هذا ، لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلعه الا على الاشاعرة ، وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف ، واما قول بعضهم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي ، واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل و الحق ما قدمناه .

واقول

لا يخفى ان المقدمة الاولى من دليلهم المذكور القائلة ان مقتضى القدرة هو الذات مبنية على ان صفاته تعالى غير ذاته وسياتى ان شاء الله تعالى انها عين ذاته ، كما ان المقدمة الثانية القائلة المصحح للمقدورية هو الامكان مستلزمة للدور او التسلسل لان صفاته سبحانه عندهم ممكنة ومنها القدرة فيلزم ان تكون القدرة مقدورة و هو دور او تسلسل واما المقدمة الثالثة القائلة ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فمجل اشكال كيف واقضاء الذات لصفاتها الممكنة عندهم بالايجاب وبالبقي الممكنات بالاختيار ، فتختلف النسبة ، وعليه فمن الجائز ان تكون مقدورية بعض الممكنات للذات مشروطة بشرط متنفذ او أن لمقدوريتها لها مانعا فلا يثبت عموم قدرته ، فالاولى الاستدلال عقلا لعموم قدرته تعالى بما ذكره المصنف من ان مقتضى اى العلة لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان

ضرورة توقف ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر على القدرة (فان قلت) انما يثبت بهذا الدليل عموم مقدورية الممكنات لعموم قدرته تعالى اذ لو اثبت عمومها لاثبت عموم قدرة العبد ايضا الجريان الدليل بعينه فيها فيجوز ان يكون بعض الممكنات مقدور الله تعالى و بعضها مقدور للعبد خاصة لاختلاف الخصوصيات (قلت) الامكان يستدعي الحاجة الى المؤثر والانتفاء الى الواجب تعالى فيصلح هذا الدليل دليلا لعموم قدرته تعالى بلحاظ ما يستتبعه الامكان من حاجة كل ممكن اليه عز وجل لا بلحاظ ذات الامكان فقط حتى يلزم عموم قدرة العبد ايضا ، (فان قلت) الحاجة انما تقتضي تأثر الممكن عن الواجب ولو ينحو اليجاب فلا يلزم عموم قدرته لكل ممكن لجواز كونه سبحانه موجبا لبعض الممكنات كما يقوله الاشاعرة في صفات الباري سبحانه والايحاب منافي للقدرة على الصحيح لا اعتبار ان تكون سالحة الفعل والترك (قلت) لا يصح فرض كونه تعالى موجبا لاستلزامه تعدد التقدماء وهو باطل كما استعرفه ان شاء الله تعالى .

واما قوله (ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد به غيرهم فهو تليس) فقيه انه اراد به من قدموا على امير المؤمنين ع غيره لتصريحه في البحث الاتي بان اباهاشم من الجمهور ، وفي مباحث البقاء بان النظام منهم مع انها من المعتزلة ، فلا تليس منه ، وهذا للقوم افعال اخر لم يتعرض لها المصنف ذكر في المواقف بعضها وذكر ابن حزم في اواخر الجزء الثاني من الملل والنحل جملة منها وحكى نصير الدين الطوسي في كتاب قواعد العقائد القول بان الله تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما يتعلق بما علمناه مكتسبا ، واعلم ان قولنا بانه تعالى قادر على القبيح لا يدخل له بالوقوع فان القدرة على الشيء بما هو ممكن بالذات لاتنا في امتناعه او وجوبه بالغير وهو ظاهر ، وبدل من النقل على عموم قدرته تعالى مثل قوله تعالى : (والله على كل شيء قدير)

الله تعالى مخالف لغيره

قال المصنف طيب الله ضريحه

(المبحث الثاني) في انه تعالى مخالف لغيره ، العقل والسمع متطابقان على عدم ما يشبهه تعالى فيكون مخالف الجميع الاشياء بنفس حقيقة، وذهب ابو هاشم من الجمهور و اتباعه الى انه تعالى يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينهما وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ثم انهم ذهبوا مذهباً غريباً عجيباً وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لمرزأئذ عليه . وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة ، وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة ، و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خاصة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية وهذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة .

واقول

هذا كله من كلام المواقف وشرحها الى قوله تسمى بالالهية فكانه جاء ناقلاً لكلامهما بالافائدة تملق بالجواب عن ابي هاشم وغيره من مثبتي الاحوال وقوله هو من المعتزلة لا ينفعه لان بعض مثبتي الاحوال من الاشاعة وهم قائلون بمقالة ابي هاشم ، على ان المصنف يصدد الرد على الجمهور مطلقاً من دون خصوصية للاشاعة ، ثم ان الاشعري يقول ان الاشتراك

بالاحكام يستلزم الاشتراك بالذات والذاتيات فما معنى حكمه بالمخالفة بين الموجودات فى الذات مع اشتراكها فى الاحكام اللهم الان يريد بالاحكام الامور الاعتبارية لا الحقيقية هذا واستدل ايضا اصحابنا وغيرهم على المخالفة بانه تعالى لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لمخالفة بالتعيين لضرورة التعدد ، ولارب ان مابه الافتراق غير ما به الاتفاق فيلزم التركيب فى هوية الواجب تعالى وهو باطل ، وبقوله تعالى (ليس كمثله شئ) واستدل ابو هاشم واتباعه على المساواة بان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومحل القسمة مشترك بين اقسامه وورد بان المشترك هو مفهوم الذات وهو اعتبارى فلا ينفع الاشتراك فيه فى اثبات الاشتراك بالحقيقة والماهية.

انه تعالى ليس بجسم

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

(المبحث الثالث) فى انه تعالى ليس بجسم، اطبق العقلاء على ذلك الاهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل فى كل جمعة على حمارين ادى الى الصباح هل من نائب هل من مستغفر، وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها ، والسبب فى ذلك قلة تمييزهم وعدم تفتنهم بالمناقضة التى تلزمهم و انكار الضروريات التى تبطل مقالاتهم ، فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت فى علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث فله محدث فيكون واجب الوجود مفتقرا الى مؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وهذا خلف ، وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين فى الدنيا يعاقبونه فى الدنيا وقال داود اعفونى عن الفرج واللحبة واسألونى عما وراء ذلك ، وقال ان معبوده جسم ذول لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه . فلي نصف العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ، و هل للعقل مجال فى تصديقهم فى هذه المقالات

الرديّة والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء في شيء، ألبتة.

وقال الفضل

ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة، وهم على الباطل وليسوا من الاشاعة و اهل السنة والجماعة، و اما ما نسب الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل و توكيل العلم الى الله تعالى، ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التأويل وهوما اختاره احمد وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنابه كل من عند ربنا) فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفى الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة الاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء، وای فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى، وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات.

واقول

المفهوم من كلامه ان اسم اهل السنة والجماعة مخصوص بالاشاعة وهو غير مسلم عند المعتزلة والمجسمة وغيرهم فهم في هذا الاسم سواء وكيف يختص هذا الاسم بالاشاعة وهو قد حدث قبل شيخهم الاشعري في ايام معوية ونسب الشهرستاني في الملل والنحل القول بالجسمية الى الكرامية وعدهم من الصفاتية وهم من اهل السنة ونسبه في المواقف اليهم ايضا والى مقاتل بن سليمان وغيره، وذكر فيها وفي الملل والنحل مثلما ذكره المصنف ربه من خرافات المجسمة واضعافه.

واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه ما قاله السيد السعيد ربه انه كذلك بشهادة فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي (ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار على المتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه على مذهبهم) ولو سلم سلامة احمد من القول بالتشبيه فالمصنف رحمه الله انما نقل القول بالجسمية عن الحنابلة ولا ملازمة بينهم وبينه في المسائل الاصولية بل وبعض الفرعية كغيره من مذاهبهم مع اتباعه، ثم ما ذكره من ان احمد يترك آيات التشبيه على ظواهرها مع نفى الكيفية والنقص تناقض ظاهر فان

ابقاءها على ظواهرها يقتضى الجسمية واثبات كيفية ما وذلك نقص، على ان اقل ما يقتضيه ترك التأويل التوقف في نفى التشبيه والجسمية ولذا انكر على اهل التنزية كما ذكره الرازي وذلك كاف في نقص احمد اضرار من المشككين فيما لا يشك فيه ومعرفة .

واما ما ذكره من ان نص القرآن يوافقهم فحاصله ان الاية الكريمة نص في ان الراسخين في العلم جاهلون بالمتشابهات ويكون علمها الى الله تعالى بدعوى ان قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون) جملة مستأنفة ولا ظن عارفا يرضى به وينكر ان يكون (الراسخون) عطفاً على لفظ الجلالة كيف وذلك يستلزم بعد مخالفة الظاهر ان يكون علم التأويل مختصاً بالله تعالى فيكون النبي ص مرسل بما يجهله وما يخلو عن الفائدة له ولا أمته ومخطئاً في قوله بحق امير المؤمنين ع (انه عالم علم الكتاب) ، وظنى ان الداعى اهم الى مخالفة الظاهر التزام هذه المجاذير هو انكار فضل آل محمد ص فانهم لو اقروا بان قوله والراسخون عطف على لفظ الجلالة لم يمكنهم انكار ان العترة من الراسخين في العلم العالمين بمتشابهة القرآن بعد ان اخبر النبي ص بانهم قرناء القرآن ولا يفارقونه حتى يردا عليه الجحوش فانه يقتضى علمهم بكل ما فيه والافرق بينهم وبينه الجهل به ، فالحق ان الراسخين في العلم عالمون بالمتشابه كله وانهم مخصوصون بالعترة ولذا خصهم رسول الله ص بعدم المفارقة للقران واوجب على امته التمسك به وبهم .

انه تعالى ليس في جهة

قال المصنف شرف الله منزلته

(المبحث الرابع) في انه تعالى ليس في جهة، العقلاء كافة على ذلك خلافاً للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لا بشأ فيها او متحر كاعنها فهو لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث كما تقدم .

وقال الفضل

هذا القول المكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا من الجسم انه موجود لانه متصف بصفات الجسم فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية و مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا و كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض، وقد جاء في الحديث ان امرأة بكماأتى بها الى النبي ص فقال لها رسول الله ص من آلهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله ص ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء عند ذكر الاله ، وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي ، فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح، وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل .

واقول

ذكر الشهرستاني في الملل والنحل الكرامية وعدهم من الصفائية واهل السنة و قال هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام وهم طوائف يبلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة ثم قال نص ابو عبد الله على ان لمعبوده على العرش استقرارا و على انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر فقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدى الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش و قال بعضهم امتلا العرش به ، وصار المتأخرون منهم الى انه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش، ثم اختلفوا فقال العابدية منهم ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لا اتصلت به الى غير ذلك مما ذكره من خرافاتهم وضلالاتهم التي صاروا اليها بمجرد الهوى وعدم المبالاة بالله سبحانه، وقال في المواقف وشرحها (ذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى انه تعالى في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا وهناك وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات) فعلى هذا كيف يقول الفضل كونه تعالى في جهة الفوق على جهة الجسمية باطل بلا خلاف، ثم بعد هذا ناقض نفسه وردد في مرادهم فانه لا يناسب الحكم بعدم الخلاف،

ثم ان اللازم بمقتضى التصريح بانه تعالى جوهر واثباتهم الجهة والحيز والتماسة لله تعالى وتجويزهم الحركة والانتقال عليه سبحانه ان يكون مرادهم بالجسم هو الجسم الحقيقى لا الموجود، لكن قال فى المواقف وشرحها (الكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا فى التسمية و مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا) فلاحظ وتدبر واما حديث البكماء فى المواقف ان السؤال وقع فيه باين الله لامن الهك كما ذكره الخصم و ذلك انسب فى مقام الاستشهاد لوصح الحديث .

اوه تعالى لا يتحد بغيره

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث الخامس) فى انه تعالى لا يتحد بغيره ، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئاً واحداً وخالف فى ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين، حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد . الحمد لله الذى فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة .

و قال الفضل

مذهب الاشاعة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسب الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد به محققى الصوفية كابى يزيد البسطامى و سهل بن عبد الله التستري و ابى القاسم الجنيد البغدادى والشيخ السهروردى فهذا نسبة باطلة واقرأ محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم فى عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد . و حقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم، وهم اهل التوحيد والتمجيد . وفى الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم فى مصطلحاتهم عبارات تقصر عنها افهام غيرهم، وفى اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من (الفناء) محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق ، و (البقاء) هو تجلى

الروبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه و هذه احوال لا يطلع عليها الاربابها ، ومن سمع شيئاً من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله من الوقعة في اوليائه، فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي (من عادى لي ولياً فقد اذنته بحرب) .

واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسألة دقيقة لا يصل حول فهمه اذهان مثل هذا الرجل، وجملتها انهم يقولون انه لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجوداً غيره فوجوده من الله وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالوجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلماً بجهة اسلامه

واقول

لاريب في قول جماعة من الصوفية بالاتحاد كما يشهد له انكار الخصم لصحة النسبة اذا اراد المصنف محققى الصوفية فلوا اراد غيرهم لم ينكره الخصم ، وقال في المواقف (ان المخالف في هذين الاصلين يعنى الحلول والاتحاد طوائف ثلاثة) الى ان قال (الثالثة بعض الصوفية و كلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد) ثم قال (ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول للاحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار، وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميّز ادنى تمييز) وقال الفتاوى انى في شرح المقاصد بعد ابطال الحلول والاتحاد (والمخالفون منهم نصارى) الى ان قال (ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا المعن في السلوك وخاض لجة الوصول فرمما يحل الله فيه - تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً - كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تفاير و صرح ان يقول هو انا وانا هو، وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر) وقال القوشجى في شرح التجريد عند بيان ان وجوب الوجود

يدل على نفى الاتحاد (قال بعض الصوفية اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد) وحينئذ فمعنى الفناء هو نفى الشخص هويته وصورته هوية اخرى فمصير الموجود هو الله وحده و يتحد وجود العبد بوجوده تعالى ، وعليه فمعنى البقاء هو بقاء العبد بلحاظ ترقيه الى الرتبة العالية واتحاده مع ربه فتكون كثرة الرياضات مفضية للعبد من جهة هويته الناقصة مبقية له من جهة كماله واتحاده مع الله سبحانه وهذا هو الكفر الصريح وعين الالحاد، فاذن صدق المصنف فى نقله عن بعض الصوفية فما وجه تلك القعقة التى ارتكبها الفضل وما ذلك الانكار والوقية بولى الله المصنف الصادق فى نقله عن الخارجين عن الدين المخالفين لنهج سيد المرسلين فى عبادته وجميع احواله .

واما ما ذكره فى تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو لا يقتضى الانفى الرجحان الذاتى للممكن بالنسبة الى الوجود والعدم واما نفى الوجود الحقيقى الممكن كما زعمه فلا اللهم الا ان يكون بنحو المساواة وعدم وجود الممكن كلا وجود بالنسبة الى وجود الواجب لانه الاصل وجود الممكن فرع و اثره فعبر عن هذا بتلك الاصطلاحات الفارغة الهائلة لكنه غير ما يريد القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فانهم يريدون ان الوجود المطلق عين الواجب تعالى وان الممكنات تعينات له فيازم منه نفى الماهية وان يكون وجود الممكنات من معينات وجود البارى ومصاديقه فيتم ما نقله المصنف عنهم من ان الله تعالى نفس الوجود وان كل موجود هو الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

انه تعالى لا يحل فى غيره

قال المصنف رفع الله رفته

(المبحث السادس) فى انه تعالى لا يحل فى غيره ، من المعلوم القطعى ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا فى غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا وهذا خلف وخالف الصوفية من الجمهور فى ذلك وجوزوا

عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بكونهم بمشاهدتهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه نارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء ، وقد عاب الله على الجاهلية الكفار في ذلك فقال عز من قائل (وما كان صلاتهم عند البيت الامكاه وتصدية) واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بماعاب عليه الكفار ، فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صدوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسالم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص ، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد وصل ، أيجوز ان يجعل بينه وبين الله حاجبا ، فقلت لا ، فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب ، فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله تعالى كما تقدم وعبادتهم مسبق و اعتذارهم في ترك الصلاة كما امر ، ومع ذلك فانهم عندهم الا بدال فهو لاء اجهل الجاهل .

وقال الفضل

مذهب الاشاعة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبع و انه ينفي الوجوب الذاتي ، وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه والاحتاج اليه لذاته ولزم حيث قدم المحل فيلزم محالان معا .

واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقادهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبد الله تسترئ وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبى وكالتعرف للكلايدى والرسالة للقشيري وكالاعتقاد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي ، ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما يبالوا فيه من نفى الحلول والاتحاد ،

واما ما ذكره من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يوضح فافضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بموظائف

الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم، نعم هذا الرجل الطاماني الذى يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ فى انكار العلماء والاولياء طلبا لرضا السلطان محمد خدا بنده ليعطيه اذرازا ويفيض عليه مدرا رافله ان لا يتحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات، كما نقل ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعتة نفسه الى شىء من اللذات، شامت وجوه المنكرين وكلت المستهم و عميت ابصارهم واماما ذكر ان الله عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير وباسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلاته فانزل الله هذه الاية، وقد احل الله ورسوله لله في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد، والسماع الذى يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيها.

نهم انقل من قول واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين بايام الموسم والزيارة وجملة مستندا للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين، فيا للمعجب انسل الى الناس من كل حذب من حال هذا الرجل الطاماني انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظه الصلوات و دقائق الاداب الذى لا يشق احدهم الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم فى رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد فى كمال انهم ويجعل قول قلندرى فاسق سندا فى جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام يعود بالله من عقائده الفاسدة الكاسدة.

واقول

لعل الفضل بعدوله عن دليل المصنف على بطلان الحلول الى الدليلين المذكورين الموجودين بلفظهما فى المواقف و شرحها نخيل ان الاشاعة سلكوا طريقة اخرى فى الاستدلال على بطلان الحلول، ولم يعلم ان الادلة متكررة الذكر فى كتب المتكلمين وان المناط فى هذه الادلة حتى الاخير على استلزام الحلول الحاجة الى المحل والافتقار اليه، اذ لو منع مانع لمانع شىء من هذه الادلة، فقد ذكر فى شرح المواقف وجه قول المانن

في الدلائل الاخير (لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) بقوله (ادلا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير) على ان دليل المواقف الاول هو عين ما ذكره المصنف والاختلاف في التعبير فالاولى الاختصار على ما ذكره المصنف ثم انه لا ريب في قول جماعة بالحلول كما يدل عليه كلام المواقف و شرح المقاصد للذات ذكرناهما في المبحث السابق وقول القوشجي عند بيان ان وجوب الوجود يدل على نفي الحلول قال (وذهب بعض الصوفية الى انه تعالى يحل في العارفين) ويشهد له ترديد الخصم في مراد المصنف وان اغفل فيه ذكر القائلين بالحلول تلبسا للامر وليتسنى له الكلام والظعن على ولي الله وداعى الحق المصنف اعلى الله مقامه .

واما انكاره على المصنف في ان عبادتهم الرقص والتصفيق فهو انكار بارد قال في الكشف في تفهيم قوله تعالى "يحبه ويحبونه" (واما ما يعتقده اجمل الناس واعداهم للمعلم واهله وامقتهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقته عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا واحدا وهم الفرقة المتعقلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله تعالى وفي مراقصهم عظمها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابن منها صعقة موسى عند ذلك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا) وكيف ينكر على المصنف والحال ان ابن الفارض وهو من اكبر مشايخهم قد كان جل فضائله عندهم الرقص والغناء والصعقة في اللهو واللعب ، فلولم يكن ذلك طريقة مألوفة عندهم وشرفا كبيرا بينهم لما مدحوه بتلك الجبهالات ، نقل شارح ديوانه عن ولده انه قال رايت الشيخ نهض ورقص طويلا وتواجد وجدا عظيما وتحدث منه عرق كثير حتى سال تحت قدميه وخر الى الارض واضطرب اضطرابا عظيما، الى ان قال فسأله عن سبب ذلك فقال يا ولدي فتح الله على بمعنى في بيت لم يفتح على مثله وهو

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه مالا يوصف

وقال ولده "كان الشيخ ماشيا في السوق بالقاهرة فمر على جماعة من الحرس بضربون بالناقوس ويغنون بهذين البيتين وهما

مولاي نبتغي منك وصال مولاي فلم تسمح فتمننا بخيال

مولاي فلم بطرق فلاشك بان ما نحن ادن عندك مولاي ببال

فلما سمعهم الشيخ صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصا كثيرا في وسط الطريق ورقص جماعة كثيرة من المارين في الطريق حتى صارت جولة واسماع عظيم والحرس يكررون ذلك وخلع الشيخ كل ما عليه من الثياب ورمى بها اليهم وخلع الناس معه ثيابهم وحمل بين الناس الى الجامع الازهر وهو عريان مكشوف الراس واقام في هذه السكره اياما ملقى على ظهره مسجى كالميت، وفي تنمة الواقعة انهم اتخذوا نيابه للتبرك

وحكى ولده قال (حج الشيخ شهاب الدين السهروردي شيخ الصوفية الى ان قال فصرخ الشيخ شهاب الدين وخلع كل ما كان عليه وخلع المشايخ والقوم الحاضرون كل ما كان عليهم) فهذه فضائلهم بين تجنن ورقص وغناء وكشف العورات وترك الصلاة اياما يدعون بذلك حب الله وذكره وعبادته .

اقال الله صفق لى و عن وقل كفرا وسم الكفر ذكرا

واما ما وصفهم به من ترك اللذات والشهوات فالظاهر انه من قبيل ما انتقاه من ترك شرب الماء سنة الذي لا يصدق به عاقل وهو مما لم ترد به الشريعة المطهرة بل حرمته لانه من الالتقاء باليد الى التهلكة واضرار النفس وتأليمها، فليت شعري اكان نبينا الاطيب والانبيا قبله وخواصهم على تلك الاداب والاحوال السخيفة والعبادات الساخرة، او كان المشايخ افضل منهم واعرف بالله واعبدله او كانت الاحوال والعبادات مما زينها الشيطان والهوى ودعت، اليها النفس الامارة للسمة والامتيان على الناس .

واما ما ذكره من ان المصنف صنف هذا الكتاب طلبا لرضا السلطان فمن المضحكات لان ذلك السلطان الرشيد انما نال سعادة الايمان بسعى الامام المصنف وارشاده وهو امس من السلطان بمذهب الامامية فكيف يطلب رضا بتصنيف هذا الكتاب، واعجب من ذلك قوله ليعطيه اذرا فان هذا ليس من عادة علماء الامامية لاسيما المصنف الذي طلق الدنيا بعد ان جاءته وهجر الرياسة بعد ان واته وعاد الى بلاده .

واعجب من الجميع نسبة الجهل بالتفسير الى المصنف وذكره احدا الوجهين في نزول الاية ليروج فيه تأييد طريقة الصوفية والافال المذكور عند اصحابه في نزول الاية وجهان احدهما ما ذكره والثاني ما عن ابن عباس كانت بطون يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون ونحوه عن ابن عمر، فهم يقيمون الصغير والتصفيق مقام الصلاة بحسب طريقتهم، وهذا

الوجه انسب بتعبير الآية بالصلاة وارجح عند المفسرين ' وهو دال على ان الله سبحانه عاب اهل الجاهلية بجعل التصفيق عبادة فكيف اذا انضم اليه الرقص والغناء والصباح، والمصنف قد بين الايراد على هذا الوجه الظاهر الراجح والا فإى وجه لتسمية الآية لذلك العمل بالصلاة على انه لاتنا في بين الوجهين لجواز ان تكون قريش بعبادتها الخفيفة ارادت ان توسوس على النبي ص في صلاته

واما قوله وقد احل الله ورسوله الله في مواضع فلو سلم فلهو الصوفية خارج عن هذه المواضع عادة وهو دائم للعبادة في كراسيهم ومراقصهم كما يستفاد من كلام الكشف السابق ولا يتوقف على وقت وشرط كاستماعهم للغناء روى ابن خلكان في ترجمة الجنيد من وفيات الاعيان وهو من اكبر مشايخ الصوفية: 'انه قال ما انتفعت بشيء انتفاعي بايات سمعتها، قيل له وما هي، قال مررت بدرب القراطيس فسمعت جارية تغني من دار فانصت لها فسمعتها تقول :

اذ اقلت اهدى الهجر لي حلل البلى تقولين لولا الهجر لم يطب الحب
وان قلت هذا القلب احرقه الهوى تقولى بنيران الهوى شرف القلب
وان قلت ما اذنبت قلت مجيبة حيانك ذنب لا يقاس به ذنب
فصعقت وصحت، وليت شعري كيف حسن له الانصات الى غناء الاجنبية وكيف لم ينتفع بكتاب الله العظيم وكلمات نبيه الكريم مثل ما انتفع بشعر المغنية وظنى انه لو انضم الى غناها رقصها معه لكان انفع .

واما ما شاهد المصنف في حضرة سيد الشهداء عليه السلام فغير عجيب من جهة ترك الصلاة فهذا ابن الفارض المعظم عندهم قد اقام اياما في سكرته بلا صلاة كما عرفت وقال شارح ديوانه : 'حكى جماعة ممن يوثق بهم ممن صحبوه وباطنوه انه لم ينظمها - اى قصيدته التي زعم ان النبي ص في المنام سماها بنظم السلوك - على حد نظم الشعراء اشعارهم بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه الاسبوع والعشرة ايام - فاذا افاق املى ما فتح الله عليه منها من الثلاثين والاربعين والخمسين بيتاً، ثم يدع حتى يعتاده ذلك الحال، والظاهر ان المراد بغيوبة حواسه مجرد تعطيل حركته الظاهرية عن فعل الواجبات ونحوها والافكيف يقدر على نظم الشعر ولا يمكن دعوى الكرامة بفتح الله عليه من دون

شعوره أصلا فان الكرامة لا تكون مع عدم التوفيق للصلاة التي هي عمود الدين ، وكذا ماشاهده المصنف غير عجيب من جهة دعوى الوصول الى الله تعالى فان عليها جماعة من الصوفية كما صرح به ابن القيم الحنبلي في شرح منازل السائرين على ما نقله السيد السعيد عنه قال « ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاجها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر، ويحتجون بقوله تعالى (اعبد ربك حتى ياتيك اليقين) ويفسرون اليقين بشهود الحكم التكويني وهي الحقيقة عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبهم واللهم »

وعن الغزالي في الاحياء انه انكر على دعواهم بلوغ العبد بينه وبين الله الى حالة اسقطت عنه الصلاة واحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلاة ونحوها و حكم بان قاتل هذا يجب قتله وان كان في خلوده في النار نظر،

وعن الياقفي اليميني الشافعي انه انتصر لهم في كتابه الموسوم برفض الصالحين ورد على الغزالي ، فقال « ولو ان الله تعالى اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلاً وعلم المعبود ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهكاً للشرع » ثم قال « فان قيل من اين يحصل لعلم اليقين قلت من حيث حصل الخضر حيث قتل الغلام وهو ولي لانبى على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان الصحيح عند اهل الجمهور انه الآن حي وبهذا قطع الاولياء ووجه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين ، وفيه انه لو جاز هذا لجاز نسخ احكام الشريعة بلا نبوة ومن سوغ هذا فقد اعطى منزلة الانبياء لغيرهم و اثبت انبياء بلا خاصة نبوة من العصمة والنص من الله تعالى ونحوهما ونفى الحاجة الى النبي في الاحكام وهذا مخالف لضرورة الدين ، وقد قال رسول الله ص حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة واما ما صدر عن الخضر لو سلم عدم نبوته فليس من القطع بالاحكام بل في الموضوعات وهو خارج عن المقام فان قتل مثل الغلام جائز في شريعة موسى لكن موسى لم يعلم انه من الاشخاص الذين يجوز قتلهم ولذا بعد العلم ترك الانكار ، مع ان كلام الياقفي خارج عن محل النزاع لان الكلام في دعوى ان من شهد الحقيقة سقطت عنه الاحكام بحسب الشرع الاحمدى ويكون شرعا كالطفل في عدم التكليف له لا في امكان ان يحصل لشخص يقين

بانه غير مكلف باحكام المسلمين كنبى جاءه شرع جديد ، ولاريب ان الاول بل الثانى مخالف لضرورة الدين وقائله كافر واجب القتل كما قال الغزالى ، هذا وينقل عن الصوفية ضلال آخر وهو القول بالتناسخ قائلهم الله تعالى وعطل ديارهم .

حقيقة الكلام

قال المصنف طيب الله ربه

(المبحث السابع) فى انه تعالى متكلم وفيه مطالب (الاول) فى حقيقة الكلام، الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه، وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى، وهل هذا الاجهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لاشك فى انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله موسى من الشجرة فـاوجد فيها الحروف والاصوات، والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشئ، والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مداولا عليه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر منا اوفينا ولا نعقله نحن ولا من ادعى نبوته .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء ع عليه فانه متواتر انهم كانوا يشبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر وكل ذلك من اقسام الكلام ثبت المدعى ،

ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته، ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف

من الجروف والاصوات فتقول :

(اولا) ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معانى ، فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب فى نفسه معانى واشياء ويقول فى نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسى . ثم نقول على لمريقة الدليل ان الالفاظ التى تتكلم بهاها مدلولات قائمة بالنفس ، فنقول هذه المدلولات هى الكلام النفسى ، فان قال الخصم تلك المدلولات هى عبارة عن العلم بتلك المعانى قلنا هى غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقديخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافا ويشك فيه فالخبر عن الشىء غير العلم به ، فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقديامر الرجل بما لا يريد كالمختبر لمبده هل يطيعه او لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بمصيبانه فانه قديامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عنده عند من يلومه ، واعترض عليه بان الموجود فى هاتين صورتين صيغة الامر للاحقيقته اذ اطلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ، و اقول لانسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ، ثم ان فى صورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار ، قال صاحب المواقف ههنا (ولو قالت المعتزلة انه ان المعنى النفسى الذى يغير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لمامره ام يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قديخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما تدعيه الاشاعرة) هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قديخبر ولا يخطر له ارادة شىء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسى من غير ارادة فى ذلك الاخبار لشىء من الاشياء ، وامافى الامروان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهرا نه ليس عين الطلب الذى هو مدلول الامر بل شىء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك

الارادة مغايرة للمعنى النفسى الذى هو الطلب فى هذا الامر وهو المطلوب ، ولما ثبت ان ههنا صفة هى غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفسانى فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل ، و اما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقه الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبى وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم و خالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق و هذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى و يطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام فى الحقيقة هو ذلك المعنى النفسى كما اثبتناه .

واقول

لا يخفى انه اذا صدر من المتكلم خبر فليس هناك الا خمسة امور (الاول) اللفظ الصادر عنه (الثانى) معانى مفردات اللفظ ومعنى هيئته (الثالث) تصور الالفاظ والمعانى (الرابع) مطابقة النسبة للواقع وعدمها (الخامس) التصديق والعلم بالنسبة الثبوتية والسلبية حيث يكون معتقدا بها ، كما انه اذا صدر منه امر او نهى لم يكن هناك الا اربعة امور الثلاثة الاول و رابع هو الارادة والكراهة ومقدماتها ما كتصور المرجحات والتصديق بها، ومن الواضح ان الكلام النفسى الذى يعنونه فى الخبر مخالف للامر الاول وكذا للثانى لان معانى المفردات والهيئة امور خارجية غالبا غير قديمة فكيف تكون هى المراد بالكلام النفسى ومخالف ايضا للرابع ضرورة انه غير المطابقة للواقع وعدمها و للثالث و الخامس لانه غير تصور الاطراف و العلم بالنسبة باقراهم ، فلا يكون الكلام النفسى فى الخبر معقولا .

و اما ما ذكره من صورة التزوير فلا يدل على وجود غير المذكورات الخمسة فان ترتيب اجزاء الكلام او معانيه فى الذهن لا يقتضى اكثر من تصورهما قبل النطق ، كما ان انتفاء العلم عن المخبر الشاك او العالم بالخلاف لا يقتضى الانتفاء التصديق بالمخبر به لاثبت امر آخر غير الخمسة .

و كذا الحال فى الكلام النفسى فى الامر و النهى لانه لا يصح ان يراد به الاولان

اعنى اللفظ ومعاني مفرداته وهيئته وهو ظاهر ولا الثالث اعنى تصور الالفاظ والمعانى
والارابع اعنى الارادة والكراهة ومقدماتها لان هذين الامرين ليسا بكلامه ففى عندهم
ولا تعقل امرا غير المذكورات يكون كلاما نفسيا ، و اما خلو صورتي الاعتذار
والاختبار عن الارادة والكراهة فلا يدل على وجود طلب آخر حتى يكون كلاما نفسيا
فإننا نجد فى الصورتين طلبا فى النفس اصلا كاملا نجد فى غيرهما الا طلبا واحدا يعبر عنه
بالطلب مرة وبالارادة والكراهة اخرى ، و اما ما قاله من وجود الطلب فى الصورتين
بدليل وجوده عند المخاطب وبدليل صحة اعتذار المتكلم و اختبار الدالة على حصول
طلب منه ، فيه ان معنى وجود الطلب عند المخاطب انما هو تصوره وفهمه اياه فلا يتوقف
على حصوله عند المتكلم فى الواقع نظير ما يفهمه السامع للخبر الكاذب فانه لا يتوقف على
ثبوته فى الواقع ، و اما صحة الاعتذار والاختبار فلا يتوقف الاعلى اظهار ثبوت الطلب
فلا يكون الموجود فى الصورتين الا صيغة الطلب وصورته لاحقيقته (فان قلت) فملى
هذا يخالو الامر و النهى عن المعنى واقعا فى الصورتين (قلت) ان اريد من الخلو عن المعنى
انتفاء ذاته واقعا وعند المتكلم فنحن نلتزم به ولا يضر فى الدلالة كما فى الخبر الكاذب
وان اريد انتفاؤه فى مقام الدلالة عند السامع فهو ممنوع ، لان ثبوت المعنى عند السامع
انما يكون بتصوره له وهو حاصل عند سماع اللفظ للعالم بمعناه ولا يتوقف على العلم بارادة
المتكلم له ، على انه قد يقال ان معنى الامر والنهى ليس هو الارادة والكراهة القائمتين
بالنفس حتى يلزم انتفاء المعنى فى صورتي الاختبار والاعتذار بل هو الارادة والكراهة
القائمتان باللفظ بانشائه له لان صيغ الانشاء منشئة وموجدة لمعانيها لاحاكية عن
امور نفسية غاية الامر ان الامور النفسية اذا ثبتت فى الواقع تكون داعية لانشاء الطلب
والارادة والكراهة واذا لم تثبت يكون الداعى غيرها كالاختبار و اظهار المنذر فى
الصورتين ، فحينئذ يكون المعنى فى الصورتين موجودا حقيقة كغيرهما الا انه موجود
بوجود انشائي فى الجميع ، و مثله الكلام فى سائر الصيغ الانشائية ، وكيف كان فنحن
فى غنى عما ذكره الفضل عن المواقف فلا حاجة الى الاطالة بتحقيق امره والنظر فيما
اورده عليه.

و اما قوله (ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم) فقد خالف به الاشاعرة حيث قالوا المتكلم من قام به الكلام كما ذكره القوشجي وقدفر بذلك عماورد عليهم وذكره الشريف الجرجاني على ما نقل عنه ، وهوان الكلام هيئات و كفيات عارضة للصوت القائم بالهواء فيكون الكلام قائما بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليست لتقيامه فيه بل بان يعين حروفه و كلماته و يميز بعضاهن بعض فلو كان المتكلم من قام به الكلام لم يصح اطلاقه على الانسان ، فالتجأ الشريف وتبعه الفضل الى القول بان المتكلم من قام به التكلم ولم يعلم ان التكلم حينئذ يكون بمعنى تعيين الحروف و ايجادها و المتكلم بمعنى موجد هافيكون التكلم قائما بذاته تعالى قيام صدور بلا حاجة الى المعنى النفسى كما يقوم بالبشر و بوصف كل منهما بالمتكلم بمعنى واحد ، هذا لو حملنا كلامه على ما اراده الشريف و اما اذا اخذنا بظاهره حيث عرف المتكلم بحسب النسخ التى وجدناها بمن قامت به صفة المتكلم بصيغة اسم الفاعل لا المصدر كانت هذه المقدمة لاغية والمدار على قوله بعدها و خالق الكلام لا يقال انه متكلم و هو دعوى مجردة يرد ها ايضا ما سبق ، فالحق ان المتكلم من تلبس بالتكلم وتلبسه به من حيث ايجاده للكلام فى الهواء بمباشرة لسان المتكلم كمافى كلام الانسان او بمباشرة شجرة ونحوها كمافى كلام الله تعالى ، وهذا نحو من انحاء التلبس فانها مختلفة اذ قد تكون بنحو اليجاد كما عرفت ومثله الخطاط و الصباغ فان تلبسهما بالخط والصبغ بايجاد هما للمافى الثوب والقرطاس مثلا ، وقد تكون بنحو الحلول كالحي والميت وقد تكون بنحو الانتزاع كمافى صفات البارى جل و علا بنا على قول اهل الحق من كرن صفاته تعالى عين ذاته خارجا منتزعة منها مفهوما الى غير ذلك من انحاء التلبس كملا بسة التمار للتمر بالبيع ، فلا يلزم ان يكون التلبس مخصوصا بالحلول ، حتى يقال بثبوت الكلام النفسى بناء على تصويره . ثم ان هذه الملابس لا تجعل المشتقات لىاسية بل تتبع الوردو فرب مشتق يستعمل مع ملابسة لا يستعمل الاخر معها و لا يستعمل هو وبدونها ، فلا يرد على دعوى اطلاق المتكلم عليه تعالى بملا بسة اليجاد النقض بالذائق و المتحرك حيث لا يطلقان عليه تعالى مع ايجاده الذوق والحركة على انه لو تم ما ذكره الفضل من كون المتكلم وضعا هو من قام المبدأ به قيام حلول فهو بحث لفظى

لا يلتفت اليه مع امتناعه عقلا فيلزم ان يراد به معنى الموجد ، مضافا الى انه لم يعلم اطلاق المتكلم عليه تعالى فى الكتاب والسنة وان اطلق عليه فيهما انه اخبر وامرونى وقال وكلم ويكلم بل اطلاق المتكلم عليه عرفى مستفاد من اطلاق تلك الامور فى الكتاب والسنة عليه تعالى فلا ينفع الخصم بوجه شديد البتة.

ثم انه على ما ذكرنا من كون المتكلم موجد الكلام يكون التكلم من الصفات الاضافية الآتية من جهة القدرة كالأزق و الخالق لامن الصفات الذاتية القديمة التى هى فى عرض القدرة كالحى و العالم خلافا للاشاعة ، هذا و الاعجب من الاشاعة الحنابلة فانهم وافقوا الاشاعة فى قدم كلامه لكن قالوا هو حروف واصوات قائمة بذاته تعالى كما نقله عنهم فى المواقف و شرح التجريد للقوشجى ونقل عن بعضهم انه قال (الجلد والغلاف قديمان ايضا) وهذا هو الجهل المفرط وسيذكر المصنف رة دلالة العقل على حدوث الحروف فانتظر .

كلامه تعالى متعدد

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثانى) فى ان كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانظام على احد الوجوه التى يحصل بها الافهام ، و ذلك بان يكون خبراً او امرأ او نهياً واستفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمنى والترجى والتعجب والقسم والنداء ، ولا وجود له الا فى هذه الجزئيات ، والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه واحد مغاير لهذه المعانى وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميعا مع العقلاء فى اثبات شىء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ، ومن اثبت لله تعالى و صفالا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط به الاحكام.

وقال الفضل

الاشاعة لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهاي والخبر والاستفهام والنداء ، وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ ، على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشئ آخر وعلى وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقى ، وامامنا جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسى فطامات الرجل ليست الا الترهات.

واقول

صرح الفضل وغيره ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى ، معه كيف يكون اللفظى متعدد ادون النفسى والا لخرج عن كونه مدلولاً لمرتبا في النفس على حسب ترتيب اللفظى ، على انه لا وجه لان يحصل مفهوم الكلام بمجرد تعلقه بانواع الكلام من دون ان يكون في نفسه على احد الهيئات المخصوصة ، ثم ما اراد بتعلقه بالامر والنهاي واخواتهما فان اراد به ايجاده لها فلا نعرف صفة ذاتية بها لاييجاد سوى القدرة وان اراد كونه جنسا لها لزم وجود الجنس في القدم بدون الفصل وهو باطل ، وان اراد به عروضه عليهم لزم عروض القدم في قدمه على الحادث في حدوثه وهو ممتنع ، ولا يمكن وجوده قبلها لامتناع قيام العرض بلا معروض ، وان اراد العكس وانه معروض لها فان كان عروضها في القدم نافي فرض حدوثها ولزم عروض الحادث في حدوثه على القدم في قدمه وان كان عروضها حال حدوثها لزم ان لا يكون في القدم كلاما لعدم العروض حينئذ ولا تنصرو وجها لكونه كلاما حقيقيا قبل العروض ، وان اراد به ما هو من نحو الانكشاف وتعلق العلم بالمعلوم فقد صار علما وهو كما ترى ، وان اراد غير ذلك فليبينه اصحابه حتى نعرف صحته من فساده ، وبالجمله كما لانقل معنى للكلام النفسى لانقل وجها صحيحا لتعلقه لاسيما مع حفظ دلالة الكلام اللفظى عليه على نحو دلالة اللفظ على معناه المطابقى .

حدوث الكلام

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب الثالث) في حدوثه ، العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة ، وقد قال الله تعالى (ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث) وخالفت الاشاعة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب العقلاء المعدومين وانبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد من الوجلوس في بيت وحده منفردا وقال ياسالم قم ويا غانم اضرب وياسعد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادم للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحقق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) ولا مخاطب هناك ولاناس عنده . ويقول (يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلاة . ولا تأكلوا اموالكم . ولا تقتلوا اولادكم . وافرغوا بالعقود)

وابضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في الازل كان سفها وهو قبيح عليه وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقرآنه والآخر وهذه في حقه محال لتنزهه عنها ، والثاني باطل لان افادة الغير انما تصح او مخاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهيه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيد بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعيبا ، وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى لانه قال في الازل (انا ارسلنا نوحا . انا وحيننا الى ابراهيم . واهلكننا القرون . وضربنا لكم الامثال) مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع مالم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه . وايضا قال الله تعالى (انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا

وقال الفضل

قد سبق الإشارة الى ان النزاع بين الاشاعة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال بشيئته فلاشك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلاشك انه يقول بحدوثه ونحن نوافق فيه، فكل ما ورد على الاشاعة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه، وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفساني ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع.

و اما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى (ما يأتيتهم من ذكر من ربهم محدث) فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه.

واما الاستدلال بان الامر والخير في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته، فالجواب ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلاسفه فيه، ومثاله على وفق ما ذكره ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع الامور لجماعة سيأتون عنده ولا يلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفيه من نسبه الى السفه، فالكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا يلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون اللفظ به بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التي تقتضى الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلاسفه ولا حماقة كما ادعاه، وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور التبيين من الله تعالى لان ذلك في اللفظ بالكلام النفسى ونحن نسلم ان لا يلفظ في الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة، وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يلفظ به لا المعانى المزبورة في النفس المقولة بعد هذا من سيحدث،

واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى (انما امرنا نشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا، فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لتأنيده انما النزاع في المعنى الازلى النفساني ولا يلزم من كون مدلول كن في ذات الله تعالى حدوثه.

واقول

غاية المصنف من الدليل العقلي هو اثبات حدوث ما يتعلل من كلامه تعالى ولا يتعلل
الا اللفظي ولا محل لاثبات حدوث النفس عقلا لانه فرع المعقولة

واما الادلة السمعية فانما تذكر لاثبات الانحصار باللفظي واثبات حدوث النفس
على فرض المعقولة ، على انه قد يقال ان الكلام النفسى عندهم مدلول للكلام اللفظي فينبغي
ان يكون مركبا في النفس كتركيب اللفظي ومرتبا كترتيبه فيلزم تقدم بعض اجزائه على
بعض وهو يقتضى الحدوث. هذا وحكى شارح المواقف عن الماتن في مقالة مفردة انه فسر
الكلام النفسى بالامر القائم بالغير الشامل للفظ والمعنى جميعا ، وزعم انه قائم بذات الله
تعالى وانه قديم لان الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث دون
الملفوظ ، واورد عليه القوشجى (بان هذا خارج عن طور العقل وما هو الامثل ان يكون
حركة مجمعة الاجزاء في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض) وهو حسن ،

واما ما اجاب به الخصم عن قوله تعالى (وما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث) فيه
ان المراد بالذكر هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى من دون لحاظ انه لفظي فاذا دلت الآية
على حدوث كلامه من حيث هو كلامه ثبت حدوثه حتى لو كان نفسيا او ثبت الانحصار
باللفظي ، ومثل الآية المذكورة قوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) فان
المنزل المحفوظ لا يكون الا محدثا لان تنزيله على التدريج ولا تنزيل الالفاظ .

واما ما اجاب به عن السفه بانه انما هو باللفظ فمردود بان الطلب مطلقا سفه حتى
لو كان في النفس ، و اما مثاله فلا طلب فيه فعلا وانما الموجود فيه هو العزم على الطلب
او تصوير الطلب والا كان سفها بالضرورة ، ومنه يعلم ما فى جوابه عن لزوم صدور القبيح منه
تعالى (فان قلت) انما يلزم السفه اذا خوطب المعلوم وطلب منه ايقاع الفعل في حال
عدمه واما اذا طلب منه على تقدير وجوده فلا كما في طاب الرجل تعلم ولده الذى يعلم
انه سيولد ، وكما في خطاب النبى كل مكلف يولد الى يوم القيمة (قلت) البدئية حاكمة
بسفه من يخاطب معدوما ويطلب منه ، سواء طلب منه في حال عدمه ام على تقدير وجوده
وسواء خاطبه خاصة ام في ضمن جماعة حاضرين لان اصل التوجه اليه بالطلب سفه ،

واما مثال الولد فليس فيه الالاميل و العزم على الطلب ، قال في شرح المواقف

(اما نفس الطلب فلا شك في كونه -فها بل قليل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء، محال) كما ان خطاب النبي ص انما هو للحاضرين و يثبت لمن عداهم بادلة اشترك الامة في التكليف .

واما ما اجاب به عن ازوم الكذب فمناقشة لفظية ليس لها لوصحت اثر في دفع الاشكال لان المقصود ان قوله تعالى في الازل (انا نزلنا الذكر . انا ارسلنا نوحا) حكم غير مطابق للواقع ينزه الله تعالى عن مثله ، فلا اثر لعدم تسميته كذباً في الاصطلاح ، ومنه يعلم بطلان ما اجيب به من ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف ^{بالماضي} والحال والاستقبال اعدم الزمان وانما يتصف بذلك بحسب العلاقات بمد حدوث الازمنة ، و ذلك لان عدم صحة اتصافه في الازل بالمضى لا يجعل قوله تعالى في الازل (انا ارسلنا نوحا) حكماً صادقاً مطابقاً للواقع حتى يرتفع الاشكال ، بل هذا الجواب قد كشف عن اشكال آخر عليهم وهو عدم صحة قولهم ان النفس مدلول اللفظي اذ لا يمكن ان يكون ما ليس له زمان عين مدلول ما هو مقيد بالزمان ، اللهم الا ان يدعى ان مراد المجيب ان الكلام النفسي المدلول اللفظي هو ما قيد بالتعلقات الحادثة فلا يرد شيء من ذلك و لكنه لا يتم على مذهبهم لقولهم بقدم النفس ،

ثم لا يخفى ان مثل قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) لا يصح ان يكون الكلام النفسي فيه من قبيل (ونفخ في الصور) مما ليس بماض ونزل منزلة الماضي حتى يرتفع الكذب وذلك لان التنزيل للمعنى يستدعي دلالة اللفظ على المنزل ومن المعلوم ان لفظ قوله تعالى (ارسلنا نوحا) دال على الماضي حقيقة لا الماضي تنزيلاً .

واما ما اجاب به عن قوله تعالى انما امرنا بشيء الية ، ففيه ان الية تنزل على حدوث الامر التكويني في المستقبل بما هو حامل للمعنى الذي هو الكلام النفسي عندهم اذ ليس المقصود مجرد حدوث لفظ كن لان الان في التكوين ليس للفظ نفسه بل لما تحمل من المعنى القائم بالنفس وهو الذي يتفرع عليه كون الشيء وحدوثه في المستقبل وتفرعه عليه هنا ظاهر في حدوثه بعد انقضائه ولا ينقضى الا الحادث لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

استلزام الامر للارادة والنهي للكرهية

قال المصنف قدس الله نفسه

(المطلب الرابع) في استلزام الامر والنهي الارادة والكرهية كل عاقل يريد من غيره شيئاً على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكرهية ، وخالف الاشاعة جميع العقلاء في ذلك و قالوا ان الله تعالى يامر دائماً بما لا يريد بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريد ، وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقال الفضل

مذهب الاشاعة ان الله تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید بل لما لا يكون فكل كائن مراد له و ما ليس بكائن ايس بمراد له ، و مذهب المعتزلة و من تبعهم من الامامية انه تعالى يريد للمأمور به كاره المعاصي والكفر ، ودليل الاشاعة انه تعالى خالق الاشياء كلها و خالق الشيء بلا اكراه مرید له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة و لا بد منها ، فاذن ثبت انه مرید لجميع الكائنات ، و اما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم و انتبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه ، و عند الاشاعة انه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنها والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق ، وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان ، فقوله ان الاشاعة بقولون ان الله تعالى يأمر بما لا يريد اراد به ان الله تعالى يأمر بايمان الكافر ولا يريد فالحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناشئ من عدم تحقق معنى الارادة فان المراد بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر ، فذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف ، واذن تحققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعة وانه لانسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره .

واقول

لا يخفى ان المصنف ره قد ذكر امر امراروريا وهوان امر العاقل بشيء دليل على رضاه به و ارادته له من الغير وان نهيه عن شيء دليل على عدم رضاه به و كراهته له و ذكران الاشاعة خالفوا العقلاء في ذلك فقالوا ان الله سبحانه يأمر بما لا يرضى ولا يريدونهي عما يرضى و يريد ، و وجهه ان الافعال عندهم مخلوقة لله تعالى و بالضرورة ان الفاعل القادر المختار انما يفعل ما يرضى و يريد و يترك ما لا يرضى و لا يريد فاذا فرض انه سبحانه امر بما ترك فلا بد ان يكون قد امر بما لا يرضى ولا يريد واذا فرض انه نهى عما فعل فلا بد ان يكون قد نهى عما رضى واراد وهذا يستوجب السفه تعالى الله عنه و عن كل نقص ، وحاصل جواب الفضل بعد ما اطال في فضول الكلام ان معنى الارادة في كلام الاشاعة هو التقدير فيكون معنى قولهم يأمر بما لا يريدونهي عما يريد انه يأمر بما لا يقدّر وينهى عما يقدّر وهذا لا يستلزم السفه ، وفيه ان تقدير الشيء و ايجاده فرع الرضا به و الارادة له و ان عدم تقدير الشيء و عدم ايجاده فرع عدم الرضا به و عدم الارادة له فاذا فرض ان الله سبحانه امر بما لم يقدر و نهى عما قدر فقد لازم ان يكون آمرا بما لا يرضى ولا يريد و ناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه و جل شأنه ، على ان تفسيره للارادة بالتقدير خطأ لأنها صفة والتقدير فعل.

ثم ان قوله وعند الاشاعة انه تعالى يريد الطاعات و يأمرها غير متجه لانه ان قصد كل الطاعات فغير صحيح لانه تعالى عندهم انما اراد بعضها و هو ما اوجده خاصة و ان اراد بعضها فذكره له فضلا لان كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس فسى المراد عندهم من الطاعات بل في غير المراد الذي لم يتعلق به الوجود و انما قيد المصنف بالديم و فيما نقله عنهم بقوله قالوا ان الله تعالى يأمر بما لا يريد و للاشارة الى استمرار ترك الطاعات باستمرار الازمنة او الى ان امره بما لا يريد دائم بدوام ذاته على ما زعموه من الكلام النفسى والله العالم .

كلامه تعالى صدق

قال المصنف اعلى الله درجته

(المطلب الخامس) فى ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم يكون كلام الله صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احوالوا صدور القبيح عنه تعالى من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة لوجهين (الاول) انهم اسندوا جميع القبايح اليه تعالى وقالوا لا مؤثر فى الوجود من القبايح باسرها وغيرها الا الله تعالى ومن يفعل انواع الظلم والجور والعدوان و انواع المعاصى كيف يمتنع ان يكذب فى كلامه وكيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كونه صادقا (الثانى) ان الكلام النفسانى عندهم مغاير للحروف والا صوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا فى الحروف والا صوات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب و وافقهم المعتزلة فى ذلك اما عند الاشاعرة فلانه نقص و النقص على الله تعالى محال و اما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح ، و قال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها و انما تختلف العبارة ، اقول الفرق ان النقص هنا يراد به النقص فى الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه تنصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص فى الافعال حتى لا يكون فرقا بينه وبين القبح العقلى كما ذكره صاحب المواقف ، فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا فى صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا اوجاهه لكان نقصا فى صفته ولم يعتبروا بما يلزم ذلك النقص من القبح الذى يقول به المعتزلة فتأمل والفرق دقيق .

ثم ان ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التأمل فان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لا يستلزم اسناد

القبائح اليه لان فعل القبايح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ، ثم من خلق القبايح فلا بد ان يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه ، واما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب بتعلق بالدال على المعنى النفساني و هو ايضا نقص فكيف لا يتمشى .

واقول

اعلم ان الاشاعة استدلوا بلزوم النقص من الكذب على صدق كلامه تعالى مطلقا نفسيا ولفظيا لا خصوص اللفظي مع انه لو وقع الكذب في كلامه تعالى لكننا اكمل منه في بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا وكذبه سبحانه، فأورد عليهم صاحب المواقف في عبارته المذكورة بان هذا الدليل لا يثبت صدقه في الكلام اللفظي لان اللفظ فعل والنقص في الافعال عين القبح العقلي فيها والاشاعة لا يقولون به فيها ، فتخيل الفضل ان مقصود صاحب المواقف ان المراد بالنقص في هذا الدليل هو النقص في الافعال خاصة فأورد عليه بان المراد هو النقص في الصفة، ومن العجبان انه بعد اقراره بان الاشاعة لم يقولوا بالنقص في الافعال اجاب بحسب ظاهر كلامه عن ثاني ايراد المصنف بان الكذب في الكلام اللفظي ايضا نقص وهو تخليط ظاهر، وهذا اجاب القوشجي عن ايراد صاحب المواقف (بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسى عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسى وازم النقص في صفته تعالى) وهو حسن لولزم ان يكون لكل كلام لفظي مدلول نفسى حتى اللفظي الكاذب وهو محل نظر لجواز ان يوجد اللفظ الخبرى المكاذب ولا يحكم في نفسه على طبق معناه فلا يثبت حكم نفسى حتى يكذب فان المدار في الكذب على الحكم، نعم يكذب اللفظي لاشتماله على الحكم الكاذب .

هذا وبشكل على الدليل المذكور حتى في اثبات صدقه تعالى في الكلام النفسى ان محالية النقص عليه تعالى في صفته انما انبتوها بالاجماع لا بالعقل ، ولذا قال القوشجي

في تقرير هذا الدليل ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا، ولما قال صاحب المواقف في تقريره النقص على الله تعالى محال قيد شارحها الحكم بالمحالية بقوله اجماعا، ومن المعلوم ان حجية الاجماع انما تستند عندهم الى قول النبي الموقوف اعتباره على ثبوت صدقه وثبوته يعلم من تصديق الله تعالى اياه الموقوف اعتباره على ثبوت صدق كلام الله تعالى فيتوقف ثبوت صدق كلامه تعالى على ثبوته وهو دور، وقد يجاب عنه بما اجابوا به عن نفس الاشكال حيث اورد به على دليلهم الاخر لصدق كلام الله تعالى وهو خبر النبي ص به بل اجماع الانبياء على صدق كلامه تعالى، فقالوا في الجواب ان ثبوت صدق النبي غير موقوف على تصديق الله له بكلامه حتى يلزم الدور بل على تصديق الله له بالمعجزة وهو تصديق فعلى لاقولي، وفيه ان المعجزة انما تدل على انه مرسل من الله تعالى وان ما جاء به من عنده لاعلى ان كلام النبي صدق مطابق للواقع مطلقا وان كان من نفسه، على ان افادة المعجزة للبين برسالته محل منع على مذهبهم كما ستعرفه ان شاء الله تعالى، وبالجمله العلم بصدق النبي موقوف على تصديق الله تعالى اياه فان ادعوا تصديقه له بكلامه تعالى جاء الدور وان ادعوا تصديقه بالمعجزة فان كان اقتضاها لصدق النبي في خبره بصدق كلام الله تعالى ناشئا من اخبار الله بصدق نفسه رجع الدور الى حاله والافلا تدل المعجزة على صدق النبي في خبره من نفسه على ان المعجزة ليست باعظم من التصديق القولي وقد فرض الشك في صدقه .

ثم ان الاشاعة استدواوا بدليل ثالث على امتناع الكذب عليه تعالى وهو انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يتمتع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل نانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه، وفيه (اولا) ان المقدمة الاخيرة مبنية على اعتبار قياس الغائب على الشاهد وهو ممنوع كما ستعرف، و(ثانيا) ان امتناع الصدق المقابل للكذب ليس ذاتيا بل اقدم هذا الكذب كما ذكر في الدليل فيكون امتناعا بالغير، ولا نسلم بطلانه اذ لا ضرورة تقضى بخلافه وانما تقتضى الضرورة بامكانه الذاتي وهو لا ينافي في الامتناع بالغير و(ثالثا) انه يرد عليهم النقص بما ذكره القوشجي قال (لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه

تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو انصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكننا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لاعلى ما هو عليه) و(رابعا) انه لو تم هذا الدليل واعرضا عما يرد عليه لم يثبت به الا صدق كلامه النفسى لانه هو القديم والحال ان الاهم بيان صدق كلامه اللفظى كما بين هذا فى المواقف وشرحها .

فقد ظهر انه لا دليل للاشارة على امتناع الكذب على الله تعالى فى كلامه مطلقا نفسيا ولفظيا ، فما حال مذهب يعجز اهل به حسب قواعد عن اثبات امتناع اقبح الاشياء على الله تعالى ، والحال ان امتناعه من اول الضروريات بل بمقتضى اسنادهم جميع القبائح اليه سبحانه يكون صدور الكذب منه تعالى مستقربا بل هو واقع عندهم لانه الخالق لكذب الناس فى الاخبار عنه تعالى فكما يكون كذبا منه ان يخلق الكلام الكاذب على لسان ملك او نبي او شجرة يكون كذبا منه ان يخلقه على ألسنة سائر الناس وليس كذبه سبحانه فى الكلام اللفظى الا بهذا النحو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

واما قوله ان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد ، فهو سفسة عند العقلاء ، اذ كيف يصح عند عاقل نسبة القبح الى المحل الذى لا اثر له فيه البتة وعدم نسبته الى خالقه وموجده ، على انه يلزم منه ان لا يمتنع الكذب منه تعالى على لسان ملك او نبي لانه بمباشرتهم فكيف التزموا بامتناع الكذب منه تعالى فى الكلام اللفظى ، ولا يخفى ان المصنف لم ينسب الى القوم انه تعالى لا يبدان يكذب فى كلامه فلا معنى لقول الخصم «ثم من خلق القبائح فلا يبدان يكذب» ولو نسب اليهم وقوع الكذب منه سبحانه لكان حقا لخلقه سبحانه عندهم للكذب فى الاخبار عنه على ألسنة العاصين كما عرفت

صفاته هي ذاته

قال المصنف طيب الله ربه

(المبحث الثامن) في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم ، العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواء لان كل ما عداه سبحانه ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى (هو الاول والاخر) وانبت الاشاعة معه معاني قديمة نماية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات (منها) اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي «النصارى كفروا بأنهم اثبتوا ثلاثة قدامه واصحابنا قد اثبتوا تسعة» و(منها) انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولا له لم يكن عالما وافتقاره في كونه تعالى قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقى الصفات ، والله تعالى منزّه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن و (منها) انه يلزم اثبات مالا نهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان العالزمة ان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشىء الواحد امورا متغايرة متخالفة فى الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض فى كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشىء ثم العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بالشىء وهكذا الى ما لا يتناهى وفى كل واحدة من هذه المراتب علوم غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة و (منها) انه تعالى لو كان موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا ، والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين عليه السلام حيث قال «اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله فقد قرنه ومن قرنه فقد نناه ومن نناه فقد جزأه

ومن جزأه فقد جهله و (منها) انهم ارتكبوا هنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لاهى نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فلما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا .

وقال الفضل

مذهب الاشترية انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وعلى هذا القياس ، والدليل عليه اننا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء ، عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب ، وحدا العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا فيما غاب عنا ، وكذا القياس في باقى الصفات ، ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لاشك انه من يقوم به العلم ، ولوقلنا بنفى الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات له فلا بد لنا من اثبات من غير تأويل فان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل ، وعندى ان هذا هو العمدة فى اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم .

ثم ما استدلل به هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجود فكلها مجاب (الاول) استدلاله بان كل ما عداه ممكن و كل ممكن حادث فقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول فى المقدمة الثانية ان كل ممكن معادا صفاته فهو حادث لان صفاته لاهو ولا غيره كما سنبين بعدها (الثانى) الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفرو به كفرت النصارى ، الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لاثبات ذات وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباحنة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فإى نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غير بالكلية بل هو من صفات كماله (الثالث) الاستدلال بلزوم افتقار الله ، فى كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا فى باقى الصفات ، والجواب ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفات الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا و ايس فيه نقص

وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولاً حتى تفهموه ثم تثبتوا لزومه لعمادينا،
والحاصل ان المجال هو استفادته صفة كمال من غيره لاناضافه لذاته بصفة كمال هي غيره
واللازم من مذهبنا هو الثانى لالاول، (الرابع) الاستدلال بلزوم اثبات مالا نهاية له من
المعاني القديمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه الى آخر الدليل،
والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير
المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك
يجوز ان يكون تعلقات العلم الذى هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس
يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود (الخامس)
الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه
الاحتياج، والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات
الزائدة تركيب فى الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفانا متعددة قائمة بتلك الذات
فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب
الامكان كما قد معنا، واما ما استدلل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفى الصفات
يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك (السادس)
الاستدلال بلزوم تركيب ما هو معلوم البطلان ههنا وهوان هذه المعانى لاهى عين الذات
ولا غيره وهذا غير معقول، والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها
مغايرة للذات فى الوجود وكونها غير مغايرة لها انها صفات للذات فليس بينهما مغايرة كلية
بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه
صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به، وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيحة لان سلب
العينية باعتبار سلب الغيرية باعتبار آخر، فكلا السليين يمكن تحققهما معا

واقول

لاريب ببطلان قياس الغائب على الشاهد لان القياس لا يصح الا باثبات علة مشتركة
بين المقيس والمقيس عليه واثباتها فى المقام باطل لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة
فيمكن ان تكون خصوصية الشاهد شرطافى الحكم او كون خصوصية الغائب مانعة عنه،
على ان دعوى ان علة كون الشاهد عالمهاى العلم فتكون علة كون الغائب عالما هي

العلم فيكون علمه زائدا على ذاته موقوفة على اتحاد علم الغائب وعلم الشاهد واتحاد كيفية نبوتهما ليصح اثبات العلية لعلم الغائب فلواريد اثبات معرفة حقيقة علم الغائب او كيفية نبوته له من عليته جاء الدور، وكيف يصح الحكم بالاتحاد وبصحة القياس والحال ان اهل هذا القياس قائلون باختلاف مقتضى صفات الشاهد والغائب لانهم يزعمون ان القدرة في الشاهد لا تؤثر ايجادا والارادة فيه لا تخصص اصلا بخلافهما في الغائب وكذا الحال في بقية الصفات ، هذا ومن القبيح على الفضل واصحابه ذكره لهذا الدليل الواضح البطلان مع علمه بابطالهم له لانه اخذه من المواقف وشرحها وقد ابطاله ببعض ما ذكرناه وغيره ، واقبح من ذلك قوله (ثم نأخذ هذان عرف اللغة واطلاقات العرف) اذ كيف يأخذه منهما والمسئلة عقلية الا ان يدعى ان اخذه منهما بالحاظ دلالتهما ظنا على المراد الشرعي المستلزم لحكم العقل لكن الشان في الدلالة لما سبق من ان المشتق انما يدل وضعا على الملايسة بين المبدأ والذات وهى اعم من ان تكون بنحو الحلول كما في الحى والميت وبنحو اليجاد كما في الخالق والرازق الى غير ذلك كما لاسية التمار التمر بالبيع فمن اين علم ان ملايسة الغائب للقدرة والعلم والحياة والارادة ونحوها مثل ملايسة الشاهد لها فلعلها بالاتزاع ومجرد اتحاد اللفظ لا اثر له لاسيما وقد دل النقل على ارادة الانتزاع قال تعالى (هو الاول والاخر) فانه دال على انه تعالى مخصوص بالقدم فلا يمكن ان تكون ملايستة لتلك الصفات بالحلول في القدم .

واما ما استدل به من قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه فخطأ ظاهر اذ لا يقتضى اثبات العلم له تعالى ان يكون العلم امر خارجا زائدا على ذاته فانه كما ثبت له الامور الخارجية ثبت له الامور الاعتبارية والانتزاعية كالمملكية والوحدانية والقدم وجوب الوجود ونحوها فظهر ان عمدة الخصم واهية ولاسيما مع النص بقوله تعالى (هو الاول والاخر) الذى تغافل الخصم عنه مع ذكر المصنف له .

و اما انكاره لكلية الكبرى القائلة كل ممكن حادث بحجة ان صفاته ليست عينه ولا غيره فمما لا معنى له لان كون صفاته تعالى لاهو ولا غيره لا يقتضى امكانها و قدمها على انه اصطلاح محض لا ينفي المغايرة الواقعية ولذا التزموا بزيادة صفاته تعالى وجودا على ذاته .

ثم انه لو كانت صفاته تعالى ممكنة زائدة على ذاته لاحتاجت الى تأثيره فيها و تأثيره فيها اما بالاختيار وهو يستلزم الدور او التسلسل لتوقف ايجاد كل صفة على الحياة و العلم و القدرة و الإرادة فان توقفت على انفسها داروا التسلسل مع استلزام التسلسل لحدوثها ، واما بالاجاب كما هو مذهبهم فيلزم عدم مقدورية صفاته له تعالى مع امكانها لان ذاته تعالى واجبة فما يجب عنها لنفسها يمتنع ان تتعلق به القدرة و يلزم ان يكون البسيط فاعلا و قابلا و هو ممتنع لتنافي الفعل و القبول مع وحدة النسبة كما فى المقام فان نسبة الفعل قائمة بين المنتسبين الذاخير وقعت بينهما نسبة القبول فالنسبة واحدة بالذات وان تعددت بالاعتبار و انما قلنا بتنا فيهما لتنافي لازميها لان نسبة الفعل ضرورية لكون الفاعل موجبا فرضا و نسبة القبول ممكنة بالامكان الخاص اذ لا يتصور استقلال القابل بالقبول حتى يمكن ان تكون نسبته ضرورية ، و اجيب بان الجهة متعددة و هى جهة الفاعلية و القابلية فلا محذور فى اجتماع الضرورة وعدمها لكونهما من جهتين ، وفيه ان تعدد الجهات لا يصحح اجتماع المتنافيين فى نسبة واحدة شخصية نعم اذا استوجب تعدد الجهة تعدد النسبة حقيقة لا اعتباراً فقط كان نافعا لهم لكنه خلاف الواقع ، و بالجملة يلزم من كونه تعالى موجبا ان يكون فاعلا قابلا فتكون نسبة الصدور بينهما بين صفاته و اجبة وغير واجبة و هو ممتنع ، و ايضا يلزم صدور المتعدد و هو صفاته من الموجب الواحد من جميع الجهات و هو ذاته تعالى و هو باطل لان كون الشئ موجبا و علة لشيء ليس الا لخصوصية فيه تقتضى الايجاب و العلية لذلك المعلوم و الاصح ان يكون كل شئ موجبا و علة لكل شئ ، و لا ريب ان فرض وحدة الموجب من جميع الجهات يستدعى وحدة خصوصيته و تلك الخصوصية الواحدة لا يمكن ان تقتضى امرين مختلفين لعدم امكان مناسبتها لهما على اختلافهما و لا يتصور بناء على زيادة الصفات ان تكون فى الذات البسيطة من جميع الجهات جهات اعتبارية بسبب تعددها تصدر الصفات المتعددة عن الذات ، و فرض تعدد الجهات بتعدد السلوب باطل لان السلوب لا يستلزم تكرار الواحد الحقيقى و لو اعتبارا و لو سلم فليس فى السلوب معان و خصوصيات تناسب تأثير الذات فى صفاتها حتى ينفع تعددها اعتبارا ، هذا و من العجب التزامهم بكونه تعالى موجبا لصفاته مع قول اكثرهم بان علة الحاجة الى التأثير هو الحدث لا الامكان اذ بناء على هذا يمكن

ان تكون صفاته تعالى موجودة في القدم بلا ايجاد له بل بالاستقلال.

و اما ما اجاب به عن المحال الاول فباطل اذ لا اثر لتسمية القدماء ذواتا في الكفر بل الاثر للقول بتعدد القدماء ضرورة انهم يقولون بتعدد الوجود حقيقة ، نعم بفتراق الاشاعرة عن النصارى بانهم لا يقولون ان القدماء آلهة بخلاف النصارى ولكن فيه ان مذهب الاشاعرة يقتضي ان تكون حقيقة الاله مركبة من الذات و الصفات لان الذات المجردة خالية عن جهة الآلية بدون الصفات فيقاربون النصارى ، بل لعلمهم متفقون اذ علم النصارى ايضا يجعلون الآلهة مركبا و لذا يقولون الثلاثة واحد فالتعدد عند الفريقين بالاجزاء لا بالجزئيات والله اعلم .

واما جوابه عن ثاني المحالات فلا ربط له باشكال المصنف لان المصنف رتب امكان الواجب على افتقاره الى صفاته لانقصه على استكمالها بها ، لكن لما كانت عادته اخذها في المواقف وشرحها اورد لفظها بعينه جهلا بعدم انطباقه على المورد ، على ان انكر النقص مكابرة ظاهرة كيف وحقيقة مذهبهم ان ذاته تعالى بنفسها خالية عن جهات الكمال والالما احتاجت الى الاستكمال ومجرد كون المكمل له صفات له لا يؤثر في دفع النقص عنه بعد ان كانت غيره في الوجود كمالات ترفع النقص الحقيقي عن الحجر لو اتصف بها سواء كان اتصافه بها من نفسه بالايجاب ام من غيره غاية الامر انه اذا كان من غيره يكون بقاء النقص اشد .

واما جوابه عن ثالث المحالات فيظهر ما فيه بعد بيان مراد المصنف به فنقول قد ذكر في هذا المحال اشكالين (الاول) انه بناء على كون العلم صفة زائدة وجودية يلزم اثبات مالانهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات والمعلومات غير متناهية : اجاب الاشاعرة بان العلم واحد والتعدد في التعلقات والتعلقات اضافية فيجوز لاتناهيها كما ذكره الخصم في المقام ، وهو غير صحيح لما بينه المصنف من ان شرط العلم المطابقة و محال ان يطابق الشيء الواحد مطابقة حقيقية امورا مختلفة فلا بد ان يكون المتعدد هو العلوم لا التعلقات فقط ، ولما لم يدر الخصم ما هذا وما الجواب عنه ترك التعرض له (الثاني) انه لو كان العلم صفة وجودية زائدة على ذاته تعالى لزم ان يكون علمه بعلمه زائدا على علمه وتسلسل العلوم الموجودة الى مالانهاية له وقد جمع المصنف الاشكالين معا بما حاصله

انه يلزمهم اثبات علوم وجودية قائمة بذاته تعالى غير متناهية بتسلسلات غير متناهية فيثبت فى كل مرتبة من مراتب التسلسل علوم غير متناهية و هو غير معقول ، و قد احس الخصم باشكال التسلسل ولكن لم يعرف وجهه فاجاب بانه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود فانه لو فهم كيفية التسلسل لما انكر الترتب .

و قد يجاب عن اشكال التسلسل بما يستفاد من المواقف و شرحها بانه تسلسل فى الاضافات لافى الامور الوجودية لان علمه تعالى واحد له تعلقات بمعلومات لاتنتهى من جملتها علمه الذى يخالفه العلم به بالاعتبار دون الذات ، و يرد عليه انه اذا تجد علمه تعالى و علمه بعلمه و اختلفا بالاعتبار كان الاولى فى الجواب ان يقال انه تسلسل فى العلوم الاعتبارية ادلاوجه المعدول عنه والجواب بانه تسلسل فى الاضافات ، و الحال ان الاشكال انما هو فى تسلسل العلوم ، وكيف كان فكلا الجوابين باطل اما الجواب بانه تسلسل فى الاضافات فلما عرفت من ان شرط العلم المطابقة ولا يعقل مطابقة العلم الواحد لمعلومات مختلفة فلا يمكن الالتزام بتسلسل الاضافات والتعلقات دون العلوم ، و اما الجواب بتسلسل العلوم الاعتبارية فلانه بعد فرض ان علمه تعالى صفة وجودية لم يدرك العقل فرقا بين علمه تعالى و علمه بعلمه حتى يقال ان الاول حقيقى وغيره اعتبارى فان الجميع علمه و علمه صفة وجودية عندهم والتحكيمات الباردة لاثرت لها عند ذى المعرفة ، ولا يرد النقض علينا بعلمه تعالى على مذهبنا لان علمه تعالى عندنا عين ذاته و ليس هناك الا انكشاف المعلومات له فلا يتصور اعتبار مطابقة ذاته للمعلومات نعم يمكن فرض مطابقة علمه لها بمجرد الاعتبار الذى لا ضرورة له المطابقة لامور غير متناهية فى مراتب غير متناهية .

و اما ما اجاب عن المحال الرابع فغير منطبق بكلا شقى الترديد فيه على مراد المصنف رحمه فانه اراد انه لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى لزم التركيب فى حقيقة الآله لان الذات فى نفسها مع قطع النظر عن الحياة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات خالية عن مقتضيات الالهية فاذا كان الآله هو المركب من الذات و الصفات والاله الا الله كان الله سبحانه مركبا والتركيب ينفى الوجوب مع ان القول بالهيئة المركب لا الذات فى نفسها كفر بالاجماع والضرورة .

و اما تخصيصه لكلام امير المؤمنين بصفات هـى غير الذات بالكلية فتخصيص بلاشاهد مع انه انما ينفع اذا كان القول بان صفاته ليست عين ذاته ولا غيرها رافعا لاشكال التركيب و الخروج عن الوجوب و هو بالضرورة ليس كذلك لانه اعتذار لفظى فقط لا يغير قولهم بزيادة الصفات على الذات الذى جاء الاشكال من قبله ، هذا ويمكن ان يشير امير المؤمنين بكلامه المذكور الى المجال الثانى و يكون حاصله من وصف الله سبحانه فقد قرنه بغيره و هو صفاته و من قرنه بغيره فقد ثناه بواجب آخر لما عرفت من ان صفاته تعالى لا يمكن ان تصدر عنه بالاختيار او الايجاب فتكون واجبة الوجود بنفسها او منتهية الى واجب آخر صفاته عين ذاته فيتعدد الواجب و من عدده و ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد صيره ممكنا وجهله والله و وليه اعلم .

واما ما اجاب به عن المجال الخامس فحاصله ان قولنا الصفات ليست عين الذات ولا غيرها اصطلاح لفظى ناشئ من اعتبارين و فيه ان ارايناهم يجيبون به عن الازمات الحقيقية المبنية على مغايرة الذات للصفات حقيقة كما سمعت بعضها فكيف يكون اصطلاحا واعتبارا مجردا وبالجمله ان ارادوا به الحقيقة فهو غير معقول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الاعتبار والاصطلاح فلا مشاحة لكن ما بالهم يجيبون به عن الامور المبنية على الحقائق فلا بدانهم اخطوا على احد الوجهين .

البقاء ليس زائداً على الذات

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث التاسع) فى البقاء، و فيه مطلبان (الاول) انه ليس زائداً على الذات وذهب الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته و هو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته و لزومهم من ذلك المحال الذى تجزم الضرورة بطلانه من وجوه (الاول) ان البقاء ان غنى به الاستمرار لزومهم انصاف العدم بالصفة الثبوتية و هو محال بالضرورة، بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذا يتحقق فى جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد القسمة مشترك ولان معنى الاستمرار كون

الامر فى احد الزمانين كما كان فى الزمان الاخر، وان عنى به صفة زائدة على الاستمرار فان احتياج كل منهما الى صاحبه داروان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتياج احدهما خاصة انفك الاخر عنه وهو ضرورى البطالان (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لواحتياج الى البقاء لزم الدوران البقاء عرض يحتج فى وجوده الى الجوهر فان احتياج الى وجود هذا الجوهر الذى فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهوعين الدور المحال وان احتياج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول، اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فجازان يقوم بذاته لافى محل ويقتضى وجود الجوهر فى الزمان الثانى وهو خطأ لانه يقتضى قيام البقاء بذاته فيكون جوهره و البقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره، و ايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات وتكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغنى والمستغنى اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضى بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى (الثالث) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هو عين وجوده فى الزمان الاول ولما كان وجوده فى الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده فى الزمان الثانى كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شىء وبعض افرادها غنيا عنه .

وقال الفضل

اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة اولا، فذهب الشيخ ابوالحسن الاشعري واتباعه و جمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء، ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضى ابى بكر وامام الحرمين والامام الرازى و جمهور معتزلة البصرة وقلوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زائد عليه، ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلاث ايرادات (الاول) ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم انصاف العدم بالصفة الثبوتية الى آخر الدليل، والجواب ان البقاء عنى به استمرار الوجود لا الاستمرار

المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال (الثاني) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لاحتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لافى محل ، وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه ، وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية مافي الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معاً على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور (الثالث) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنياً كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غنى عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المقولات

واقول

ما نقله عن الاشعري واتباعه من ان تحقق الوجود في اول الحدوث دون البقاء يدل على تجدد صفة ثبوتية زائدة على الوجود هي البقاء ضروري البطلان لجواز ان يكون البقاء عين الوجود المستمر لا صفة زائدة متجددة، ولوسلم فلا يدل على كونها وجودية بل يجوز ان تكون اعتبارية كما هو الحق كعمية الباري سبحانه مع الحوادث المتجددة بتجدد الحوادث وذكر شارح المواقف الجواب الاخير و علم به الخصم فان ما ذكره من كيفية الخلاف قد اخذه من المواقف وشرحها فكان الاخرى به تركه .

واما ما اجاب به عن الابرار الاول ففيه ان حقيقة البقاء هي الاستمرار لكن اذا كان البقاء صفة للوجود كانت عبارة عن استمرار الوجود من باب تعيين المورد لان حقيقة البقاء هي خصوص استمرار الوجود فانه لا يدعيه عاقل وذلك نظير الوجود فانه عبارة عن الثبوت فلذا كان وصفه باليدكان عبارة عن ثبوته ولا يصح ان يقال ان معنى الوجود ثبوت زيد فحينئذ يتم كلام المصنف .

ولما ما نقله عن الاشاعة في الجواب عن (الابرار الثاني) فيه انه لو لم تحتج الذات

الى البقاء و جازان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق لاجاز انفكاك كل منهما عن صاحبه وهو غير معقول لامن طرف الذات لاستلزامه جواز ان لا تبقى فتكون ممكنة و لا من طرف البقاء لان افتقار العرض الى المعروض ضرورى وايضا لو جاز ان يكون تحققهما اتفاقيا لكان البقاء مستغنيا فى نفسه عن الذات فيكون جوهرها وهو غير معقول ويكون واجبا ان استغنى عن غيرها ايضا او ممكنا ان احتاج اليه ولا بد ان ينتهى الى واجب آخر فيكون مع الذات واجب آخر ويلزم التركيب ويخرجان عن الوجوب ، وايضا لو استغنى البقاء عنها لكانت نسبتها الى جميع الاشياء على حد سواء فيثبت لجميع الاشياء ولا يختص بالذات ، فظهر ان ما نقله الخصم مشتمل على اكثر المفاصل التى ذكرها المصنف وزيادة وان كان بعض ما ذكرناه واردا ايضا على ما نقله المصنف عنهم فإى حاجة للمصنف فى تغيير الجواب ، لكن الخصم لما لم يعرف غير المواقف يرى ان كل ما ليس فيها كذب ، على ان جواب المواقف وشرحها الذى ذكره مشتمل على ما نقله المصنف لانهما اذا أجازا ان يكون اجتماع الذات و البقاء اتفاقيا فقد قالوا بعدم حاجة البقاء الى المحل .

واما ما اجاب به عن (الايراد الثالث) فأجبنى عن الاشكال لان صريح كلام المصنف هو ان الوجود المستمر لا يصح ان يكون فى الزمن الاول غنيا عن البقاء ، وفى الزمن الثانى محتاجا اليه ، وقد تخيل ان مراد المصنف هو اختلاف افراد الوجود فبعضها غنى عن البقاء فى الزمن الاول محتاج اليه فى الزمن الثانى والبعض الاخر ليس كذلك ، فأشكل عليه بعدم اختلاف افراد الوجود بالغنى والاحتياج ، نعم مبنى الاشكال فى كلام المصنف على كون الوجود المستمر فردين للوجود احد هما الوجود فى الزمن الاول و ثانيهما الوجود فى الزمن الثانى فانه حينئذ لا يمكن احتياج ثانيهما الى البقاء مع غنى اولهما عنه لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شىء ، وبعض افرادها مستغنيا عنه وانما بنى الاشكال على كونهما فردين لان التعدد مقتضى قول الاشاعرة باختلاف الوجود فى الزمانين بالغنى والحاجة الى صفة البقاء ذاتا ، فيكونان فردين من طبيعة واحدة حسب الفرض ، واولى بنى المصنف ره الاشكال على القول بان الوجود المستمر فرد واحد لا تزايد فيه ولا اشتداد لكان بطلان مذهب الاشعرى اظهر اذ لم يمنع ان يكون الفرد الواحد مختلفا بذاته بالاستغناء والحاجة فى زمانين ، وقد كان الاولى بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كلا الوجهين

انه تعالى باق لذاته

قال المصنف نور الله ضريحه

(المطلب الثاني) في ان الله تعالى باق لذاته، الحق ذلك لانه لو احتاج في بقاءه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن، وخالفت الاشاعة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم، ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتياج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور، وان قام بغيره كان وصفاً لشيء حائلاً في غيره ولان غيره محدث وان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاءه تعالى باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محالا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى.

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل، قوله (لو احتاج في بقاءه الى غيره كان ممكنا) قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله (ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره) قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليس غيره مغايرة كلية قوله (احتاج البقاء الى ذاته و ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور) قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا، قوله (بقاؤه باق) قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود، قوله (ولانه يلزم ان يكون محالا للحوادث) قلنا ممنوع لاناقائلون بقدمه، قوله (يكون له بقاء آخر ويتسلسل) قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء، قوله (صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى) قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات و تبقى الصفات بقاء الذات فلا يلزم قيام بالمعنى المعنى.

واقول

ما اجاب به عن لزوم امكان الواجب مبنى على قولهم ان صفاته ليست غير ذاته بالكلية ، و قد عرفت انه لا طائل تحته اذ لا يرجع الا لاصلاح لفظي فانهم يقولون بزيادة الصفات في الوجود فتغاير الذات بالكلية فيلزم امكان الذات حاجتها في الوجود الى غيرها وهو البقاء و يلزم التكثر ، واما ما اجاب به عن لزوم الدور من عدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان على سبيل الاتفاق فقد عرفت في المبحث السابق ما فيه من المفاسد الكثيرة ، واما ما اجاب به عن قول المصنف بقاءه باق من ان بقاء البقاء عينه ، فيه انه لو ساغ ذلك فلم لا يكون بقاء الذات عينها ، مع انه باطل على مذهبهم لانهم زعموا ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض لانه يؤدي الى ان يكون تعالى عالما لعلم له و قادراً لا قدرة له و باقيا لبقاء له وهكذا ، فاذا قالوا ان بقاء البقاء عينه كان البقاء باقيا لبقاء له وهو باطل بزعمهم ، وايضا دليلهم السابق الذي استدلوا به على ان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذات وارد مثله فـ في بقاء البقاء فيقال تحقق البقاء في اول حدوده دون بقاء البقاء دليل على تجدد صفة بقاء البقاء و زيادتها على البقاء فيلزمهم ايضا ان يكون بقاء البقاء ايضا صفة ثبوتية متجددة زائدة على البقاء لانها عينه .

واما ما اجاب به عن قول المصنف ولانه يلزم ان يكون محالا للحوادث ، فهو دال على انه لم يفهم مراده فانه لم يدع ان البقاء حادث حتى يجيب باننا قائلون بقدمه ، بل اراد ان يستدل على قوله بقاءه باق بامر ين (الاول) امتناع طرق العدم الى صفاته (الثاني) انه لو جاز عدم بقاء البقاء لكان البقاء حادثا لان ما يجوز عدمه حادث ولو كان البقاء حادثا لكان الواجب محالا للحوادث فلا بد ان يكون البقاء باقيا وهكذا ويتسلسل ، وغرض الخصم فيما اجاب به عن التسلسل انه تسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال لان بقاء البقاء نفس البقاء واقعا وان خالفه اعتبارا ، وفيه انه مستلزم لكون البقاء ايضا اعتباريا فلم قالوا انه صفة وجودية وذلك لان الثمانين في الافراد المتسلسلة يستدعي وحدة حقيقتها ، قال في شرح المواقف بعد ذكر المانين لهذا الجواب اعني ان بقاء البقاء نفسه (ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر) ولا يخفى ان ما نسبته الخصم الى

قومه من قدم البقاء غير صحيح بمقتضى تعليلهم لزيادة البقاء على الذات فانهم عللوه كما سبق بان الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث وهذا يدل على اعتبار المسبوقية بالعدم في ذات البقاء وهو يقتضى حدوثه .

واما اجاب به عن ايراد المصنف الاخير ففيه ما عرفت سابقا من ان نفى المغايرة اصطلاح محض فانهم اذا قالوا بزيادة الصفات على الذات في الوجود كانت المغايرة بينهما كلية فيكون بقاء البقاء صفة للبقاء لا للذات وقائما به لا بالذات فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، وهذا من المصنف الزامى لهم من حيث ان البقاء عندهم عرض وجودى وزعمهم ان العرض لا يقوم بالعرض كما استعرفه قريبا ان شاء الله تعالى والا فهو لا يمنع من قيام العرض بالعرض كما استعرف على ان كل بقاء عند المصنف والامامية امر اعتبارى فيجوز ان يفرض قيامه بمثله حتى لو منعنا قيام العرض بالعرض .

البقاء يصح على الاجسام

قال المصنف طيب الله ثراه

(خاتمة) تشتمل على حكمين (الاول) البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضرورى لا يقبل التشكيك ، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم فى الان الذى بعده ولا يمكن ان يبقى جسم من الاجسام فلكيها او عنصريها بسيطا و مركبا ناطقها وغيره آئين 'ولاشك فى بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذى شاهدته حال فتح العين هو الذى شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائى بل سوفسطائى لا يشك فى ان بدنه الذى كان بالامس هو بدنه الذى كان الان وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جزموا بالتبدل .

وقال النضل

الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة و العرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا ، فالجسم ايضا يكون كذلك عنده ، والحق ان ضرورة موجودية البقاء

وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا تبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم ، واماما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلا كما ذكره .

واقول

قد عرفت ان دعوى موجودية البقاء زائداً على الوجود من اوضح الامور بطلانها اكثرها فسادا حتى عند جملة من الاشاعرة فكيف يدعى ضرورة موجوديته ، واعجب منها دعوى الضرورة في عدم جواز قيام العرض بالعرض والحال ان قيام البطء والسرعة بالحركة من موضح الضروريات وسيظهر لك الحال في المبحث الذي ان شاء الله تعالى فمذهب الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين مخالف للضرورة واعظم منه مخالفة لهامذهب النظام لاشتماله على مذهب الاشاعرة وعلى ان الجسم مركب من الاعراض

البقاء يصح على الاعراض

قال المصنف عطر الله مثواه

(الحكم الثاني) في صحة بقاء الاعراض ذهب الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحياة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض ، فانه لا يجوز ان يوجد آئين متصلين بل يجب عدمه في الان الثاني من آن وجوده ، وهذه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لاحكم اجلي عند العقل من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقيها وانه لم يعدم ولم يتغير ، واي حكم اجلي عند العقل من هذا واظهر منه .

ثم انه يلزم منه محالات (الاول) ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده ، لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم بل لابد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها

من مشخصاته، ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لاتغير في كل آن، ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائيين للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آتية من الزمان، فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلده من لا يستحق التقايد و انه قد التجأ الى ركن غير شديد وان لم يقصر ذهنه فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقد قال ص من غشنا فليس منا (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم (الثالث) انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يدم نوعه^(١) وكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلقه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان ادلا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقاءه (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس اجوز ذلك في الجسم اذا الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام آتية لكن الشك في ذلك عين السفسطة (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي ضروري والا لم يبق ونوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغنى عن المؤثر فيسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انقلاب واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان.

واذاقرر ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فتكون كذلك في الآن الثاني والازم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء.

وقد احتجوا بوجهين (الاول) البقاء عرض فلا يقوم بالعرض (الثاني) ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته و الا لكان ممتمعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الایجاد ولا الى طريقان الضد لان طريقان الضد على المحل مشروط بعدم الضد

الاول عنه فلو علل ذلك العدم به دار، ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض ،

والجواب عن (الاول) المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وهى عرض، وعن (الثاني) انه لم لا يعدم لذاته فى الزمان الثالث كما يعدم عندكم اذاته فى الزمان الثانى سلمنا لكن جازان يكون مشروطا باعراض لانبقى فاذا انقطع وجوده اعدم، سلمنا لكن يستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره فى الابدان فان العدم ممكن لا بدله من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثانى بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس. وبالجمله فالاستدلال على نقيض الضرورى باطل كما فى شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات فى مقابل الضرورات.

وقال الفضل

ذهب الاشعرى ومن تبعه من الاشاعة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جعلتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى منها واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه انها هو للقادر المختار فانه تخصيص بمجرد ارادته كله واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت وبعده، وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحجوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لماضر عدمه فى وجوده فذهبوا الى ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا، واستدلوا على هذا المدعى بوجوده (منها) انها لو بقيت لكنت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فليزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل .

وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة و الامامية الى بقاء الاعراض و دليلهم كما ذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة ، والجواب ان دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة

بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرأ واحداً مستمرا بحسب المشاهدة و هو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال، فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على مايزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكر للمحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشطليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس، وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وباليه هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلقه فيه وهو جاهل بمعنى السفسةطة، ثم ما قال ان لاحكم عند العقل اجلي من ان النون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن و رود الغلط للحس لانه كان يحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة

ثم ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم (الاول) ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الا افراد بل لا بد في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا تتبدل في كل آن و مخالفة هذا سفسةطة و (الجواب) ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باق في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلية في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال و يتوارد عليه الاعراض واي سفسةطة في هذا والطامات والخرافات التي يربدان يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه (الثالث) انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم تأييد نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل، و (الجواب) ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد و ان جاز التخلف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لا يناقض قاعدة القوم في استناد

الاشياء الى اختيار الفاعل القادر (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحس لوجوز ذلك فى الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو ومنتد الى استمراره فى الحس و (الجواب) ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل و تخلف حكم الاصل فى الاعراض لدليل خارجى فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للمحكم ببقاء الاجسام، واما ما قال ان الشك فى ذلك عين المسئلة فقد مرجوا به (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشئ من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ضرورى الى آخر الدليل و (الجواب) ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول و كذلك فى الآن الثانى ، قوله اذا كانت ممكنة فى الثانى جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقرير شئ من الانقلاب الذى ذكره وهذا استدلال فى غاية الضعف كما هو ديدنه فى الاستدلالات المزخرفة .

ثم ان ما ذكر من الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتها مذهب للشيخ الاشعرى وقد استدلل عليهما فى محله فليراجع، وثانى الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة و الاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك الدليل منقولة من كتب اصحابنا .

واقول

لا يخفى انه انما ذكر قوله (ان السبب المحجوج الى المؤثر هو الحدوث) لزعمه تبعاً لغيره ان ذلك مبرر لقولهم بعدم بقاء الاعراض لان دفع لزوم استغناء العالم بناء على كون سبب الحاجة هو الحدوث يتوقف على القول بتجدد العرض وعدم بقائه ، وفيه مع فساد المبنى منع التوقف لان الباقي حادث وان لم يكن متجدداً فيحتاج الى المؤثر نعم لو اريد بالحدوث الخروج من عدم الى الوجود كان للاتجاء الى القول بعدم بقاء الاعراض وجه .

واما ما انكره من اعتبار حكم المشاهدة فخطأ فاننا لوجوزنا الغلط على جميع الحواس فى جميع الاوقات باحساسها لبقاء الاعراض ولم نعتبر دلالة المشاهدة لم يمكن

ان نستفيد حكماً عقلياً من الحس لان الاحكام العقلية النظرية و الضرورية لا تؤخذ الا من الحس الظاهري او الحس الباطني بواسطة الظاهري كما عرفته في اول الكتاب فاولم نعتبر مثل تلك المشاهدة العامة لم يصح التعويل على حس ظاهري .

واماما استشهاد به من غلط الحس في الماء الدافق من الانبوب و جالس السفينة فخطأ آخر لان الحس لا يحكم بوحدة الماء الدافق كما يحكم بوحدة السواد في الثوب بل يرى مياها متصلة متدافعة تسمى في العرف ماء واحدا باعتبار اتصالها وصدق اسم الماء على المتصل كماء الشط ، ولو سلم فالعقل الضروري يحكم بانه من تنوارد الامثال وان الوحدة خيالية بسبب ادراك البصر او غيره من الحواس للمادة و تدافعها ، و اما جالس السفينة فهو وان رأى احيانا سكون الماء لاتفاق السفينة والماء في السير لكن البصر نفسه يراه متحركا في اغلب الاوقات بل يراه متحركا فعلا عند التدقيق فيحكم العقل بان ذلك السكون الاتفاقي خيالي ، فكيف يقاس على ذلك مشاهدة البصر لوحدة مثل السواد في الثوب التي لا يخالفها الحس في وقت احوال ، وبالجمله لا ننكر غلط الحس احيانا ولكن نشكر عدم اعتباره في اجلي الامور و اوضحها عند العقل و اماما صور به سابقا مذهب السوفسطائية فقد عرفت فيه الكلام .

واماما اجاب به عن اول المحالات من ان الاشخاص تمايز هوياتها لابعصصاتها، ففيه ان ايراد المصنف انما هو من باب الالزام لهم اذ يقولون بالجواهر الفردة فلم يكن لذات الانسان هوية واحدة وكذلك كل جسم، فلا بد ان يكون تمايز الافراد بالمشخصات الخارجة اما اذا التزم بتمايز الاشخاص بتمايز الهويات فيلنكر الجواهر الفردة اذ يكون الشخص موجوداً واحداً لامر كذا من موجودات متعددة هي الجواهر الفردة.

و اماما اشار اليه من الجواب عن ثاني المحالات فقد عرفت ما فيه ، و اما جوابه عن ثالثها ففيه ان الجسم لذاته مستعد لافاضة كل لون عليه فلو فرض ان اللون لا يبقى به كان بعد زواله عنه على استعداد له وروض اى لون عليه لخصوص ما عرض اولافدعوى ثبوت العادة على افاضة خصوص المثل لاجل اختصاص الاستعداد به خطأ .

واماما اجاب به عن رابع المحالات ففيه انه لا مستند للاصل الذي ادعاه الا ظهور حال المستمر في البقاء بمقتضى ما يشاهده الحس و حيثئذ فان افاد هذا الظهور اليقين

بالبقاء فلاوجه لمخالفته في الاعراض وان لم يفداليقين فلايمكن الحكم اليقيني لهم ايضا ببقاء شئ، من الاجسام والشك فيه عين الفسطة مضافا الى انه لا دليل لهم على التخلف عن الاصل في الاعراض سوى ثلاثة ادلة باطلة حتى عندهم واختار المصنف للذكر اقواها وهو الدليلان اللذان ابطلها .

واماما اجاب به عن خامسها من ان امكان الوجود غير امكان البقاء ، ففيه ان البقاء عبارة عن استمرار الوجود كما ذكره نفسه سابقا ، وبالضرورة انه اذا امتنع استمرار الوجود امتنع الوجود في الزمن الثاني وان اختلفا مفهومهما ، بل جعل البقاء سابقا من الامثال المتواردة فاذا فرض امكان الوجود في الزمن الاول وامتناع البقاء لزمه امتناع الوجود في الزمن الثاني ولزم الانقلاب كما ذكره المصنف ، فلا بد ان نقول الاعراض متى كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول كانت ممكنة البقاء والوجود في الآن الثاني و الا لزم الانقلاب .

واماما ذكره بالنسبة الى دليلي الاشاعة فليس فيه التسليم بطلان ثانيهما والاحالة في ترويج اولهما على غيره مع علمه بانه قد ابطله في المواقف وشرحها بما ابطله به المصنف . واماما زعمه من ان المصنف نقل اعتراضاته على الدليل الثاني عن الاشاعة كصاحب المواقف وغيره فهو جهل لان المواقف وغيرها معارفها زمانا وتأخر عنها متأخرة عن زمان المصنف وانما حرر صاحب المواقف التي هي اجمع كتاب لهم تلك الاعتراضات وغيرها اخذاً من المصنف وغيره من علماء الامامية والا فلاشاعة غالباً مقلدون لشيخهم الاشعري تقليداً اعمى .

القدم والحدوث اعتباريان

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث العاشر) في ان القدم و الحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف نبوتى قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف نبوتى قائم بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايراً للذات لكن اما

قديمًا او حادثًا فان كان قديمًا كان له قدم آخر و يتسلسل و ان كان حادثًا كان الشيء موصوفًا بنقيضه وكان الله تعالى مجلًا للحوادث وكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم ، والكل معلوم البطالان ، واما الحدوث فان كان قديمًا لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفًا بنقيضه وان كان حادثًا تسلسل ، والحق ان القدم و الحدوث من الصفات الاعتبارية.

وقال الفضل

ليس كون القدم وصفاً ثبوتياً مذهب الاشعري وماطلعت على قوله فيه ، واما قوله لو كان القدم وصفاً ثبوتياً فاما ان يكون قديمًا فيكون له قدم آخر و يتسلسل فالجواب عنه اننا لانسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم بنفسه وايضا جازان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها .

واقول

من المضحك اختلاف كلامه في سطر واحد فانه زعم ان كون القدم وصفاً ثبوتياً ليس مذهب الاشعري ثم عتبه بقوله ماطلعت على قوله فيه ، ولا يخفى ان جوابه عن التسلسل راجع الى جواب واحد لان اضافة القدم الى القدم تستدعي التعدد حقيقة او اعتباراً فاذا انتفى الحقيقي لحكمه بان قدم القدم نفسه تعين التعدد الاعتباري و ان يكون قدم القدم اعتبارياً فيكون الجواب الاول عين الثاني، وفيه ان القدم سلبية لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير او بالعدم فلا يمكن ان يكون ثبوتياً مع انه قد سبق ان التماثل في الافراد يستدعي وحدة حقيقتها، وان ما نكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً ، وبالجمله الماهية الحقيقية لا يمكن ان يكون بعض افرادها خارجياً والاخر ممتنعاً ذاتاً كما هو ظاهر فكيف يمكن ان يكون بعض افراد القدم ثبوتياً والبعض الآخر اعتبارياً ممتنع الوجود في الخارج للزوم التسلسل ، وبهذا يعلم بطلان الجواب عن اشكال التسلسل في الحدوث لو اجيب عنه بنحو ما أجاب الخصم عن اشكال التسلسل بالنسبة الى قدم القدم.

نقل الخلاف في مسائل العدل

قال المصنف قدس سره

(المبحث الجادى عشر) فى العدل وفيه مطالب (الاول) فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شىء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى ، وبس ما اختاره الانسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتبع الله تعالى بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولم يجزم به على نجاته نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع فى جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا تلى عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد الى المطامع .

وقال الفضل

عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذى ينتسبون اليه هم والمعتزلة ، وحاصله انهم يقولون باختيار العبد فى الافعال وانه خالق افعاله والالم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصى وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما معا بذكره فى هذا الفصل وبدعى ان الخروج عن هذا بوجوب عدم متابعة نبي من الانبياء ، وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر فى هذا البحث كل مقالة من قولى الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة قائمين بالانصاف ان شاء الله تعالى .

واقول

ستعرف ما فى دعواه القيام بالانصاف كما يشهد بذلك قوله هنا يقولون بوجوب جزاء العاصى فانه لا يريد به الا التهويل ومجانبة الانصاف ، لانا نقول ان العقاب حق لله تعالى وله العفو عن حقه كما ستعرف نعم لو اراد بوجوبه وجوب جعل اصل الجزاء على المعصية

بالحاظ الاستحقاق وان كان له العفو كان صدقا وهو مذهبنا ولكنه لا يريد به كما سيوضح ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله درجته

قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوده واعتبارات تقع عليها ، وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن شئ ، ألبتة ولا يبيحه بل لكل ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن .

وقال الفضل

الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذانابت للمصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض ومنافرة وقديعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة ، وذلك ايضا عقلي اى يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا والذم والعقاب كذلك فماتعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وماتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا ، وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى . وذلك لان افعال العباد كلها ايس شئ ، منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله ونوابه ولازم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بادراكه فاعقل حاكم .

فيامعشر العقلاء باى مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله رسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا ، هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنة ، وعلى تقدير ان يكون حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم مايقول ، فعلم ان الرجل كودن طامانى متعصب فتعصب لنفسه والله ورسوله والعجب انه كان لا يأمل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ، ما جهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشر كه .

واقول

نسب المصنف أولاً الى الاشاعة ان العقل لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا يقبحه فعارضه الخصم بانهم يقولون بالحسن والقبح بالمعنيين الاولين وسيأتي ان شاء الله تعالى في اول المطلب الثاني ان هذا التفصيل مما حدثته المتأخرون تقليداً للشناعة وستعرف ما فيه وانه لا ينفعهم ، ثم نسب اليهم القول بان كل فعل يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والشرك وغيرهما حسن وهو مبني على تعريفهم الفعل القبيح بما نهى عنه شرعاً وللفعل الحسن بمالم ينه عنه فانه على هذا تكون هذه الافعال حسنة لانها فعل الله تعالى ولانها عن فعله ، ولكن المتأخرين تخلصوا عنه بالقول بان الفعل الحسن ما امر به شرعاً وما يستحق فاءه المدح في العاجل والثواب في الاجل فلا يشمل فعله تعالى ، ولكن على تقديره فنحن نسألهم عن فعل الله تعالى فان اقرروا بحسنه لزمهم القول بحسن هذه الشرور وان لم يقرروا بحسنه فقد خرجوا عن الاسلام ، ودعوى ان هذه الشرور حسنة بلحاظ انتسابها الى الله تعالى بالخلق قبيحة بلحاظ انتسابها الى العبد بالوصفية وكونه محالاً باطله لعدم معقولية حسنيتها من الفاعل وقبحها من المحل والموصوف بها من دون ان يكون لاثار فيها اصلاً وانما الاثر لله وحده ، وبالجمله اصل الفعل ومحلّه وجميع جهاته صادرة من الله تعالى فكلها حسنة فباي شيء يكون قبيحاً .

قال المصنف طيب الله رسمه

وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة ، والفواحش والقبايح والكذب والجهل من افعال العباد والله تعالى منزّه عنها وبرى منها وقالت الاشاعة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصواب لان الفواحش والقبايح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره .

وقال الفضل

مذهب الاشاعة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، وذلك من جهة انه لا يقبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب ، والفواحش والقبايح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان تكون الفواحش والقبايح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن

مباشرته وكسبه والله تعالى خالق الافعال ولاقيح بالنسبة اليه بل قبج الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء، في مبحث خلق الاعمال فمانسبه اليهم هو افتراء محض ناشئ من تعصب وغرض فاسد.

واقول

من اعجب العجب واوضح المحال نفى صدورها عن الله سبحانه واثباتها للعبد والحال ان الخالق الفاعل لها بزمعهم هو الله تعالى والعبد محل صرف لا أثر له ولا تصرف بوجه اصلا ، و ما درى كيف يكون كسبها من العبد والكسب باى معنى فسر انما هو من فعل الله تعالى ، وكيف يكون قبجها من مباشرة العبد والمباشرة اثر لله تعالى اذ لا مؤثر فى الوجود سواء وكل أثره حسن فهل يعقل ان يكون الشئ بجهة حسنه قبيحا اذ اى جهة تفرض للقبج انما هى من فعل الله و فعله بما هو فعله حسن ، لكن بنى القوم امرهم على المكابرة و ناطوا الحقائق بالتعويه ، و اما قوله ولا واجب عليه فستعرف مافيه ان شاء الله تعالى .

قال المصنف ضاعف الله اجره

وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره ، لانه لا يقضى الا بالحق ، وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصى والظلم وجميع انواع الفساد .

وقال الفضل

تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله كله ، والكفر والفواحش والمعاصى والظلم وجميع انواع الفساد ليست هى القضاء بل هى المقضيات والفرق بين القضاء والمقضى ظاهر ، وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ اخر ، اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء و هو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية وللکفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له و ايجاده اياه و نسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له و اضافته به ، وانكراه باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ، ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب .

واقول

لا يعقل التفكيك بين القضاء والمقضى فى الرضا وعدمه ضرورة ان من رضى بامر فقد رضى بصدوره عن فاعله ومن سخطه فقد سخط صدوره عن فاعله ، فاذا زعم الاشاعرة ان الله سبحانه قد قضى بالفواحش وخلقها ففقد لزهم من عدم الرضا بها عدم الرضا بقضاء الله تعالى ، واما موت الانبياء فلا نسلم عدم وجوب الرضا به اذ قضاء الله تعالى كيف وهو سبحانه لا يقضى الا بالحق والصواب ، نعم لانحب موتهم حب اليهم وطمعافى مصالحنا بهم ، وما زعمه من توجه النكار الى الكفر باعتبار المحلية لا الفاعلية مكابرة خارجة عن حيز العقل اذا كانت المحلية قهرية ، واما ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح فممنوع اذا اقرن التمكين منه ببيان قبحه والنهى عنه فانه حينئذ يكون التمكين منه حسنا اذ بطاعته لنهى مولاه وتركه اختيارا ينال السعادتين .

قال المصنف طاب ثراه

وقالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وزرة و زرا أخرى ، وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيه سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فمالهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى (خالق كل شىء) كما نص عليه فى كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصى ويلوم العباد بالكسب الذميمة وهو يخلق الاشياء ، والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر الاعراض فهو معرض والمعرض من مباشر الفعل لامن يخاف وكذا المنع .

واقول

لا يخفى ان قوله تعالى (خالق كل شىء) واراد فى مقامين من الكتاب المجيد (الاول) قوله تعالى فى سورة الانعام (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه) وهو ظاهر فى غير افعال العباد لانه سبحانه قد جعل الامر بعبادته واستحقاقه لها فرعا عن

وحدانيته و خلقه للكائنات ومن الله واضح ان تفريع الامر بالعبادة على خلق كائنات انما يتم اذا كانت العبادة فعلا المعبود الذي لا اله الا هو خالق عبادتكم وغيرها فاعبدوه (الثاني) قوله تعالى في سورة الرعد (أم جعلوا لله شركاء خسر) كخلقه فتشبهه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) وقد استدلت المجرة بهذه الآية على منذهبهم من حيث اشتغالها على العموم وعلى انكار من يخلو بخلقه واجيب بان الآية وردت حجة على الكفار ولو اريد بها العموم لافعال العباد فثبتت الحجة بها للكنار لانه اذا كان هو الخالق لشركه لم يصحح الانكار عليهم به وكان لهم ان يقولوا اذا كنت قد فعلت ذلك بنا فلم تنكر علينا ففعلنا نحن لأنزلنا فيه أصلا مضافا الى ان المراد بالانكار عليهم في جعل آله لا يمكن الاشتباه بالهيتهم اذ لم يجعلوا لله تعالى شركاء لهم خالق يشبه خلقه حتى يحصل به التشابه في الآية ، وهذا انما يراد به المخلوقات المناسبة للالهية كالسموات والارض والاجسام والارض ، فيكون عموم قوله تعالى (خالق كل شيء) انما هو بالنسبة الى تلك المخلوقات لا مثل الشرك والاحاد والظلم والفساد ونحوها مما يصدر من البشر ويتنزه عنه خالق العجائب وعظام الامور وبديع السموات والارضين ؛ ولما عرضنا عن ذلك كله فالعموم مخصص بالاداة العقلية والنقلية الكتابية وغيرها بالدالة على ان العبادهم القاطعون لافعالهم كما استعرف ان شاء الله ،

واما قوله (ويعاقب الناس على كسبيهم ومباشرتهم الذنوب) ففيه ان الكسب ان كان من فعلهم فقد خرج عن مذهبهم وان كان من فعل الله تعالى فلا شك بحاله اذ كيف يعاقبهم على فعله ، واما قوله (والمررض من مباشر الاعراض لامن يخلق) ففيه ان المصنّف لم يدع صدق المعرض على الله تعالى بناء على مذهبهم حتى يجيب بذلك بل يقول في تقرير مذهبهم انه سبحانه يخلق الاعراض في الناس وينكر على المعرض ان يخلق الذي يخلق فيه الاعراض ، كما هو مراد الخصم بمباشر الاعراض ، ويتضرورة ان الانكار على المحل الذي لا تتركه بوجه اصلا جزاف لا يرتضيه العقل واما حق الانكار ان يقع على الفاعل المؤثر ، ومثله الكلام في قوله تعالى (وما منع الناس ان يؤمنوا) اذ كذبوا عنكم عليهم وهو الذي منهم .

قال المصنف عطر الله ثراه

وقالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئاً عبثاً بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يُمرض لمصالح العباد ويعوض الثواب بحيث ينتفى العبث والظلم ، وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئاً لغرض من الاغراض ولا لمصلحة وبؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقاً فى النار مخلصين فيها من غير ان يكونوا قد عصوا اولاً .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض كما سيجىء بعدهذا ، ووافقهم فى ذلك جماهير الحكماء والاكهين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريدان اراد تخليد عباده فى النار فهو المطاع والحاكم ولاتأثير للعصيان فى افعاله بل هو المؤثر المطلق .

واقول

ليس فى كلامه الا ما يتضمن تصديق المصنف بما حكاه عنهم والالتزام بنسبتهم الى العدل الرحمن ما لا يرضى بنسبته اليه ذو وجدان ، فانهم اذا اجازوا عليه سبحانه ايلاء عبيده بالاغراض ولا مصلحة وتخليد عباده بالنار بلاغرض ولا غاية ، فقد اجازوا ان يكون من العابثين واظلم الظالمين ، وليت شعري ما الذى حسن لهم تلك المقالات الجائرة الفاجرة فى حق خالقهم تبعاً لانسان خطاه اكثر من صوابه وما زعمه من موافقة الفلاسفة محل نظر اذ لا يبعد ان الفلاسفة انما ينفون الغرض الذى به الاستكمال دون كلى الغرض كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالت الامامية لا يحسن فى حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء و الفساق والعصاة ، وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك .

وقال الفضل

لاحسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لالتقبحه فى العقل وهو يرسل الرسل وهم الصادقون ولو شاء الله ان يبعث

من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه فيجب بفعل ما يشاء
و يحكم ما يريد .

واقول

لا يخفى ان تجويز اظهار المعجزة على بدالكذب عقلا مناف لما يذكره عند الكلام
في عصمة الانبياء من دلالة المعجزة عقلا على عصمتهم عن الكذب في دعوى الرسالة
وما يبلغونه عن الله تعالى ، ولكن اذا كان الكلام تبعا للمهوى ومبنيا على شفا جرف هار
يجوز الاختلاف فيه بمثل ذلك ، و اما دعوى جريان العادة بعدم اظهار المعجزة على
بدالكذب فمحتاجة الى دعوى علم الغيب ممن لم يقبح عقله اظهار المعجزة على بدالكذب
فانه لم يعرف كل كاذب ولم يطلع على احوالهم ، فلعل بعض من يعتقد نبوته لظهور المعجزة
على يده كان كاذبا ولا يمكن العلم بعدم المعجزة لكل كاذب من اخبار نبينا صلى الله عليه وآله
اذ لعله لم يكن نبيا و ان تواتر ظهور المعجزات على يده ، على انه لم يثبت عنه ذلك
الاخبار واثبتت مع نبوته فخبره لا يفيد العلم لتجويز الاشاعة الكذب في مثل ذلك على
الانبياء سهوا بل عمدا كما استعرف ان شاء الله تعالى ، واما تجويزهم ان يرسل الله السفهاء
والفساق فافض من ذلك وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله منزلته

وقالت الامامية ان الله سبحانه لم يكلف احدا فوق طاقته ، وقالت الاشاعة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولا مهم على ترك ما لم يعطهم القدرة
على فعله ، وجوزوا أن يكلف الله مقطوع اليد الكتابة و من لامال له الزكاة و من لا يقدر
على المشى للزمانة الطيران الى السماء وان يكلف العاقل الزمن المفلوج خلق الاجسام
وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما ، وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات
ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق
لهم الايدي والآلات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرأه كل
احد ، وقالت الامامية ربنا عدل واحكم من ذلك .

وقال الفضل

تكليف مالا يطاق جائز عند الاشاعة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقيح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبه عقلا ، والحال انه لا بد لهم ان يقولوا به فان الله اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكفه الايمان فهذا تكليف مالا يطاق لان ايمانه محال و فوق طاقته لانه ان آمن ازم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء ، يلزم المعتزلة القول بتكليف مالا يطاق ، ثم مالا يطاق على مراتب اوسطها مالا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به بالنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والا مثله التي ذكرها الرجل الطاماني فهذا شيء يجوز الاشاعة وان لم يقع بالاستقراء و لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق .

واقول

لا ادري كيف يقع الكلام مع هؤلاء القوم فان النزاع ينقطع اذ بلغ الى مقدمات ضرورية وهؤلاء جعلوا نزاعهم في الضروريات ، ليت شعري اذالم يحكم العقل بامتناع التكليف بمالا يطاق وجوز ان ينهى الله العبد عن الفعل وبخاقه فيه اضطرابا ويعاقبه عليه قتل لي اي امر يدركه العقل .

قيل اجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده مالا يطيقون فسكت النظام ، قيل له لم سكت؟ قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف مالا يطاق فاذا التزمه ولم يستح فبم الزمه .

وجل مسائل هذا الكتاب من هذا الباب كما رأيت وتري ان شاء الله تعالى و كفاك انكارهم ان يجب على الله شيء فانه اذالم يجب عليه شيء ، بعدله وحكمته و رحمته فاي ا له يكون وكيف يكون حال الدنيا والآخرة ، ومثله تجويز ان يفعل ما يشاء مما لا غرض فيه ولا غاية ولا حكمة ولا عدل كتكليف مالا يطاق تعالى الله عن ذلك .

واما قوله (والحال انه لا بد لهم ان يقولوا به فان الله اخبر بعدم ايمان ابي لهب) فمدفوع بانه تعالى انما اخبر بانه سيصلي نارا وهو لا يستلزم الكفر لجواز تعذيب المسلم الفاسق ، والاولى ان يقول ان الله سبحانه اخبر نبيه ص بقوله (و ما اكثر الناس ولو حرصت

بمؤمنين) ونحوه في القرآن كثير، ومع ذلك كلف الناس جميعا بالايمان واخبر بصدور المعاصي من الناس وكلفهم بالطاعة والجواب ان الاخبار بعدم الايمان مثلا لا يستوجب امتناعه بل غاية ما يقتضيه صدور ما يخبر به على ما هو عليه في نفسه من الامكان والممكن مطلق في نفسه يصح التكليف به او بخلافه وان علم بعدم وقوعه من المكلف لا اختياره لعدم فيكون صدق الخبر تابعا لوقوع المخبر به على ما هو عليه في نفسه لا العكس ' نظير تبعية العلم للمعلوم فان علمه تعالى بالممكنات لا يجعل خلاف ما علمه مممتنا بل هو تابع للمعلوم لانه عبارة عن انكشاف المعلوم على ما هو عليه ولو كان المعلوم تابعا للعلم لما صح التكليف اصلا اصيرورة كل مكلف به اما واجبا حيث يعلم بوقوعه او مممتنا حيث يعلم بعدم وقوعه ولا يقوله عارف.

واما ما ذكره من ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها الى قوله هذا شيء نجوزه، فهو مشعربانهم لا يجوزون التكليف بالرتبة العليا وهي ما يمتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين واعدام الواجب، والظاهر انه من باب تقليل الشناعة والا فالمناط عندهم في جواز التكليف بالرتبة الوسطى والسفلى هو انه تعالى لا يجب عليه شيء ولا يوجب منه شيء وهو يقتضى صحة التكليف بالرتبة العليا كما ستعرفه وتعرف تمام الكلام فيه في المطالب الثامن، وكلام القوم في المقام مضطرب ولذا جعل الخصم امثلة المصنف من الوسطى والحال ان بعضها من العليا كجعل القديم محدثا، ثم ان الخصم ذكر عدم وقوع التكليف بما لا يطاق بالاستقراء لقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهو مناف لقوله سابقا بتكليف ابي لهب بالايمان وانه فوق طاقته ومن المضحك وصفه للمصنف رحمه الله تعالى بالطاماني والحال ان الطامات هي اقوالهم وقد اعترف بها وليس للمصنف الا النقل عنهم.

قال المصنف اجزل الله ثوابه

وقالت الامامية ما ضل الله احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله تعالى ومدح الشيطان واعتقد التثليث والاحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله تعالى طول عمره وعبدته بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما

فى العقاب المخاد واللعن المؤبد، وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء ممن لم يبلغنا خبره من لم تكن شريعته الا هذا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله خالق كل شىء و لايجرى فى ملكه الا ما يشاء ولايجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس ، بل يقولون هو الهادى وهو المضل كما نص عليه فى كتابه المجيد (ضل من يشاء ويهدى من يشاء) وهو تعالى يرسل الرسل و يأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطاماتى من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شىء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا تنفع ذلك الرجل و كل ما به من الطامات افتراء بل هم أهل السنة والجماعة والهداية .

واقول

لا يخفى ان قوله لايجرى فى ملكه الا ما يشاء من كلام ابى اسحق الاسفرائنى الشافعى عندما دخل القاضى عبد الجبار المعتزلى دار الصاحب بن عباد فرأى ابا اسحق جالسا ، فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا بابى اسحق بانه من الاشاعرة الذين ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال ابو اسحق سبحان من لايجرى فى ملكه الا ما يشاء ، وحاشا له ان كل مايجرى فى ملكه من انواع الفواحش و الفجور والكفر والاحاد والكذب و الظلم و الغواية و نحوها انما هو باشاءه و من فعله ، فيا ليت شعرى كيف يصلح مع هذا الزعم ان يسبحوه ويكبروه .

واما قوله لايجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس فهو تعريض باهل العدل حيث ينسبون تلك الافعال الشنيعة والاحوال الفضيعة الى العباد و ينزهون الله سبحانه عنها و من العدل ان لا يستدعى القول بالشركة فانهم انما يدعون انه تعالى اقدرهم على افعالهم باقية في نفسه اليوم ففعلوها بتمكينه لهم فلا استقلال لهم حتى يكونوا آلهة فكيف يشبهون المجوس وانما الذى يشبههم من يقول بزيادة صفاته على ذاته و قدمها مثله وحاجته اليها فى الخلق بحيث لولاها لما خلق شيئا فهى شريكته فى الالهية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و اماما استدلل به من قوله تعالى (يضل من يشاء و يهدي من يشاء) ففيه ان استدلاله موقوف على ان يراد بالاضلال خلق الضلال و بالهداية خلق الهدى و هو ممنوع لجواز ان يراد بالاضلال الغدلان و الاضاعة و بالهداية التوفيق كما قال عليه السلام (تطاع بتوفيقك و تجحد بخذلانك) فان الانسان اذا اجتهد بفعل الخير كان محال للتوفيق و اذا اصر على الشر كان اهلا للخذلان و آل امره الى النفاق و الكفر كما قال تعالى (فاعقبهم نفاقا) و قال تعالى (ثم كان عاقبة الذين اساء و السوءى ان كذبوا بآيات الله) و لا قرينة على ان المراد بالاضلال و الهداية فى الآية ما ادعاه بل القرينة على خلافه عقلا و نقلا ، اما العقل فلان ذلك يستلزم ابطال الثواب و العقاب و نفي العدل و فائدة الرسل و الكتب و الاوامر و النواهي كما استعرف ان شاء الله تعالى و لانه لا يحسن لمن ينهى عن شىء ان يفعله و لذا قال شعيب ما يريد ان اخالفكم الى ما نهاكم عنه، و قال الشاعر :

لأنه عن خلق وتأتى مثله عاز عليك اذا فعلت عظيم

و اما النقل فقوله تعالى (ان علينا للهدى) و من عليه الهدى كيف يتركه و يخلق الضلال و قوله تعالى (و امانود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى) الى غير ذلك من الكتاب و السنة .

و اماما ذكره من ان المراد بهذا التجويز نفي وجوب شىء عليه ، فلا يرفع الاشكال لانه اذا لم يجب عليه بعدله و حكمته ان يرسل الرسل بالحكمة و الموعدة الحسنة فقد جاز ان يرسل رسولا الى قوم و لا يأمرهم الا بسبه و مدح ابليس الى غير ذلك مما بينه المصنف و تجويزهم مثل ذلك على الله سبحانه دليل على عدم معرفتهم به و انهم ما قدره حق قدره و لو جوزت اشباه هذه الامور على احد منهم لعداها من اكبر النقص عليه و الذنب اليه فكيف تجوز فى حق الملك الجامع لصفات الكمال.

قال المصنف قدس الله سره

و قالت الامامية قد اراد الله الطاعات و احبها و رضىها و اختارها و لم يكرها و لم يسخطها و انه كره المعاصى و الفواحش و لم يحبها و لا رضىها و لا اختارها ، و قالت الاشاعرة قد اراد الله من الكفر ان يسبه و يعصيه . اختار ذلك و كره ان يمدحه ، و قال بعضهم احب وجود الفساد و رضى وجود الكفر .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى يريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصى بمعنى التقدير لان الله تعالى يريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شىء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصى والارادة غير الرضا ، وهذا الرجل يحسب ان الارادة هى عين الرضا وهذا باطل ، واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضى بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الكذب والافتراء طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم .

واقول

قوله (يريد الطاعات ويرضى بها) ليس بصحيح على عمومه فان الطاعات التى لم تقع ليست مرادة ولا مرضية له والالوقت ، وقوله (و يريد المعاصى بمعنى التقدير) ليس بصحيح ايضا فان الارادة سبب التقدير لانفسه و لو سلم فلا بد من ارادة المعاصى لان التقدير بدون ارادة غير ممكن لانها هى المخصصة ، قوله (ولكن لا يرضى بالمعاصى) باطل اذ لو لم يرض بها فما الذى ألزمه بفعلها ، قوله (والارادة غير الرضا) مسلم لكن ارادة الفعل تتوقف على الرضا به كما ان ارادة الترك تتوقف على كراهة الفعل و مرجوحته من جهة ، وعلى هذا يبتنى كلام المصنف لاعلى ان الارادة نفس الرضا كما زعمه الخصم ، وبالعجلة الفعل بالاختيار يستلزم الرضا به وتركه بالاختيار يستلزم كراهته والا لخرج العمل عن كونه عقلاييا فيكون الله سبحانه بناء على تقديره و تكوينه لافعال العباد راضيا و محبا لسبه والفساد الواقعين كارها لمدحه والصالح المتروكين وهذا ما قاله المصنف ، واما ما رمى به الخصم الشيعة من الكذب والافتراء فنحن نكله الى المصنف اذا عرف احوال رجالنا ورجالهم ونظر الى ما كتبناه فى المقدمة .

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الامامية قد اراد النبى ص من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصى ما كرهه الله تعالى وقالت الاشاعرة بل اراد النبى كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى .

وقال الفضل

غرضه من هذا الكلام كما سيأتي ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقعت المخالفة بين الارادتين، واذالم يكن احدهما يريد الشيء يكون كارهاله هكذا زعم ، وقد علمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير ، والله تعالى يريد كفر الكافر بمعنى يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد كفره بمعنى انه لا يرضى به ولا يستحسنه ، فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه ، نعم لورضى الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا و ليس هذا مذهبا لأحد

واقول

أصبح في العقل ان يقال ان الله تعالى يقدر شيئا ويفعله ولا يرضى به النبي ولا يستحسنه مضافا الى ما عرفت من ان تقدير الفعل يستلزم الرضاه وتقدير الترك يستلزم الكراهة له فيكون الله سبحانه بتقديره للكفر والمعصية راضيا بهما وقد كرهما النبي وبتقديره لترك الايمان والطاعة كارهها لهما وقد رضى النبي بهما واراد هما فاختلف الله ورسوله.

قال المصنف اعز الله منزلته

وقالت الامامية قد اراد الله من الطاعات ما اراده ان يباؤه وكره ما كرهه و اراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما ارادوه من الفواحش ، وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما كرهه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها .

وقال الفضل

هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق ، وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناشى من عدم هذا الفرق ، واما قوله كره الله ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة .

واقول

قد عرفت ان المختار لا يفعل شيئا الا لارادته له ورضاه به ولا يترك امر الا لكرهاته

له والالخرج العمل عن كونه عقلائياً، فاذا فرض ان الله تعالى هو الفاعل لافعال البشر فلا بد ان يكون مريداً لما يقع من الفواحش كما هو مراد للشياطين وان يكون كارها لما لا يقع من الطاعات كما هو مكروه للشياطين فتم ما ذكره المصنف

قال المصنف اعلى الله قامة

وقالت الامامية قد ادمر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه، وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كره ونهى عن كثير مما اراد.

وقال الفضل

قد عرفت مما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يبيح بالنسبة اليه فله ان يأمر بما شاء وينهى عما يشاء، فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يأمر بما يكرهه وينهى عما يريد، وقد عرفت جوابه وان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود، فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما امر غير مرة وسيجيء تفصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سيأتي.

واقول

لم نأخذ ذلك مما ذكره وان كان صالحا للاخذ منه بل اخذناه من قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان خلق الشيء و تقديره يستلزم الارادة له والرضاه و تقدير عدم الشيء يستلزم كراهته كما سبق، فاذا امر الله سبحانه بما قدر عدمه فقد امر بما لا يريد و كرهه و اذانهى عما قدر وجوده فقد نهى عما اراده و رضيه كما ذكره المصنف، وهذا على مذهبهم واقع جار على العادة و لو سلم اننا اخذناه مما ذكره فمن اين احرز عادة الله تعالى في عدم وقوع شيء من الامور المذكورة و هي غيب، على ان تجويز ذلك على الله سبحانه نقص في حقه و اى نقص لانه من الجهل او العجز تعالى الله عما يقول الظالمون.

قال المصنف شرف الله قدره

فهذا خلاصة اقوال الفريقين في عدل الله عز وجل و قول الامامية في التوحيد بضاهى قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواء ولا لا غير ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يصح عليها من التحرك والسكون و انه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدر كالا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر و يحيى وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاتهم ولم يكن آمر او لانا هيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه فوصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمر ا ونا هيا الى ما بعد خراب العالم وبعده الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامهما مقالة الاشعرية ايضا ، وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حى الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ، و لولاهم يمكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

اكثر ما فى هذا الفصل قدم جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب، ومالم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال فى الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفسى وانه صفة لذات الله تعالى فيلزم ان تكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما شتم على الامر والنهي يكون الامر والنهي فى الكلام النفسى ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون آمر ا ونا هيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق ، بل الكلام بحيث لو تعلق الخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم آمر ا ونا هيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفسانى ، فإى غرابة فى هذا الكلام .

واقول

قد عرفت بطلان اجوبته و منه تعرف بطلان جوابه هنا و لا ادري لم التزم بعدم الخطاب فى القدم والازل وقد اجازوا خطاب المعدوم وقالوا لا يقبح منه شئ، نعم لماعلم ان خطاب المعدوم سفه بالضرورة التزم بعدم الخطاب غفلة عن مذهبه ولو التفت لكابر فى نفى السفه كما كابر فى نفى الامر والنهي الفعليين مع الالتزام بشبوت الامر والنهي

النفسيين و الحال ان النفسى مدلول الفعلى وكابر فى ثبوت الامر والنهى النفسين بدون الخطاب مع انها لا يحصلان بدون .

قال المصنف قدس سره

وقالت الامامية ان انبياء الله و ائتمه منزهون عن المعاصى وعما يستغف وينفر ودانوا بتعظيم اهل البيت الذين أمر الله بمودتهم و جعلها أجر الرسالة فقال تعالى (قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى) وقال اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصفات وجوزت الاشاعة عليهم الكبائر ،

وقال الفضل

اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة و ما يبلغونه عن الله ، و اما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة ، وذلك باطل عقلا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية و ترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين ، واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعة و المحققين ، و اما الصفات عمدا فجوزها الجمهور الا الصفات الخسية كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر الى الاشاعة افتراء محض ، واما ما ذكر من تعظيم انبياء الله و اهل بيت النبوة فهو شعار أهل السنة و التعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة و الروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم فى المتابعة و ذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة انصف بها اهل السنة والجماعة .

واقول

لامعنى لعصمة الانبياء عن تعدد الكذب فى دعوى الرسالة فانه بعد فرض النبوة و الرسالة لا يتصور الكذب فيها حتى يعصم الانبياء عنه واما بالنظر الى ما قبل الرسالة فلا تقتضى المعجزة اللاحقة عصمتهم عن الكذب قبلها ولكن لما كانت المعجزة تدل على

صدقهم في دعوى الرسالة استنتج صاحب المواقف عصمتهم عن الكذب في دعواها واخذ منه الخضم بالندبر ليقال انهم ممن يقول بعصمة الانبياء في الجملة ، ثم ان دعوى افادة المعجزة القطع لانتم على مذهب الاشاعة اذ يجوز عقلا بناء على قولهم لا يقيح منه شيء ان يظهرها على يد الكاذب ، و دعوى العادة على عدم ظهورها على يد الكاذب موقوفة على الاطلاع على كل من ظهرت على يده المعجزة وانه غير كاذب و هو غير حاصل ، بل لعل كل من ظهرت على يده المعجزة كاذب على ان التخلف عن العادة ليس قطعي لعدم لاسيما في مورد التخلف عن العادة بصور المعجزة .

واما ما زعمه من الاجماع على عصمتهم عن الكفر فمنازع لما سياتى في بحث النبوة من ان بعض الاشاعة وغيرهم من السنة يجوزون عليهم الكفر ، بل قال بعضهم بوقوعه ، وهناك ايضا لما يروونه عن النبي ص انه قال او كان نبي بعدى لكان عمر ، فان العصمة عن الكذب لاتجامع صلاحية عمر للنبوة و هو كافر اكثر عمره ، فلا بد اما من منع وجوب العصمة عندهم عن الكفر او الحكم بكذب هذه الرواية وانها من مفتعات القوم .

واما ما نسبته الى الشيعة تبعا للمواقف من انهم يجوزون اظهار الكفر تقية فكذب عليهم والا فليستدوه الى كتاب من كتبهم ومجرد قول الشيعة بالتقية لا يستلزم تعميمها في جميع المقامات ، بل ذلك مذهب بعض السنة كما استعرفه في مباحث النبوة وهو الانسب بهم ، فانهم اذا نسبوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله قصة الغرائق حيث اظهر الكفر تأليفا لقومه فتجوزهم عليه وعلى الانبياء اظهاره تقية اولى ونسبوا اليه والى ابراهيم الشك حيث قال نحن احق بالشك من ابراهيم كما سيجيء و من المعلوم ان الشاك ليس بمؤمن فاظهار الكفر للتقية اولى لان الشك اسوأ

واما تكذيبه للمصنف ره في نسبه الى الاشاعة تجوز الكبار على الانبياء فسياتي ما فيه في محله ان شاء الله تعالى .

واما ادعاء من ان تعظيم الانبياء واهل البيت شعارهم فستعرف كذبه من نسبتهم الى الانبياء ما لا يليق بشانهم وتأويلهم ما لا يقبل التأويل من النصوص على امامة امير المؤمنين ع وجعلهم اهل البيت من سائر المسلمين وفضلوا الاداني عليهم مع ان الله تعالى ميزهم بالطهارة من الرجز ووجب على الامة التمسك بهم وجعلهم عدل القرآن

المجيد الى يوم الدين .

واما قوله و التعظيم ليس عداوة الصحابة ففيه انالانعاى الا المنقلين على اعقابهم الذين ارتدوا على ادبار هم القهقرى و يقول فيهم رسول الله صلى الله عليه وآله سحقا سحقا حتى لا يخلص من النار الا مثل حمل النعم قال تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) .

ترجيح احد المذهبين

قال المصنف اعلمى الله درجته

فلينظر العاقل فى المقالتين و يلمح المذهبين وينصف فى الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ الاخذين بالاھواء و غرهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره يوم القيمة انى قلدت شيخى الفلانى و وجدت آباءى واجدادى على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم يتبرأ المتبعون من اتباعهم و يفرون من اشياهم ، وقد نص الله تعالى على ذلك فى كتابه العزيز ، ولكن ابن الاذان السامعة و القلوب الواعية وهل يشك العاقل فى الصحيح من المقالتين و ان مقالة الامامية هى احسن الاقويل و انها اشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك هم اولو الالباب) فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله و اهتموا بها وهم اولو الالباب .

و لينصف العاقل من نفسه انه لوجه مشرك و طلب شرح اصول دين المسلمين فى العدل و التوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم ، هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب فى الاسلام و يتزين فى قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة و صواب و انارضى بقضائه و انه منزه عن فعل القبائح و الفواحش لانقع منه و لا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدررون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره ، او يقال ليس فى افعاله حكمة و صواب و انه يفعل السفه و الفاحشة و لا نرضى بقضاء الله تعالى و انه

يعاقب الناس على ما فعله فيهم بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليها.

وهل الاولى ان يقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم على ترك ما لا يقدرون على فعله .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى يكره الفواحش ولا يريد ما ولا يحبها ولا يرضاها، او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لما كانوا كما اراد ولم يكونوا كما كره .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها، او نقول انه يشبهها .

وهل الاولى ان نقول ان الله تعالى يعلم ويقدر ويحيى ويدرك لذاته ، او نقول انه لا يدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الابذوات قديمة ولولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ، او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال بعد فناءهم طول الابد يقول اقيموا الصلاة واتوا الزكاة لا يخل بذلك اصلا .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى تستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لافي جهة .

وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمة منزهون عن كل قبيح وسخيف ، او نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والذلة كسرقه درهم وكذب وفاحشة ويدومون على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظه شرعه وان النجاة تحصل بامثال او امرهم القولية والفعلية .

فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن المذهب الامامي دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا زيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الامن امير المؤمنين ع واولاده ع أخذ ، وكاف جميع العلماء يستندون اليه على ما يأتي فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلم ومزنتهم

فاذا سمعوا شبهة فى توحيد الله اوفى عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تنطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها ، ومخالفهم اذا سمع دلالة قطعية على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبايح ظل ليله ونهاره مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله تعالى لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادننى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بمادات الشبهة عليه فشتان ما بين الفريقين وبعدهما بين المذهبيين ولنشرع فى تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى ولطفه .

وقال الفضل

حاصل ما ذكر فى هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل فى ترجيح مذهب الامامية وان العنصر اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبيين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ، ومثل هذا فى حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقر من سائر المذاهب الى التلقى والقبول ، ونحن ان شاء الله تعالى فى هذا الفصل نحذو حذوه ونجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف ،

ف نقول لو استجار مشرك فى بلاد الاسلام و اراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين الاسلام فى العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء ، فيا معشر العقلاء ، هل الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام فى قلبه ان الاله الذى ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجرى فى ملكه الامايشاء وهو بحكم ما يريد ولا شريك له فى الخلق والتصرف فى الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة الا بحكمه و ارادته وقضائه وقدره دبر أمور الكائنات فى ازل الازال وقدر ما يجرى وما يصدر عنهم قبل خلقهم و ايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله حكمة وصواب ولا يبيح فى فعله ولا يجب عليه شئ وكل ما يفعله فى العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف فى ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهو منزّه عن فعل القبايح اذا لا يبيح بالنسبة اليه

ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضى ، هل الاولى هذا او يقال الآله الذى ندعوك اليه له شركاء فى الخلق فانت تخلق افعالك والناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذى لاتصرف له فى الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه نوابها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضلته عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليها الاحراق وانه خلق العالم ولم يجز له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء فى الخلق وهو يخلق والناس يخلقون .

وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيفما شاء لانه يتصرف فى ملكه فاذا اراد كلفهم حسب طاقتهم و جازله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضلته وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة و لم يقع هذا ، او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حسبما اراد .

وهل الاولى ان يقال له ان كل ماجرى فى العالم فهو تقديره و ارادته ولكن الخير والطاعة برضاه و حبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره و له شركاء فى الملك و التصرف .

وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته قديمة ، او نقول انه لاصفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلى قادر بقدرة ازلية حتى بحياة سرمدية متكلم بكلام ازلى ، او يقال له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته تعلم الاشياء بلا علم فيتجبر ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بالاعلم وكيف يقدر بلا قدرة .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان فى الازل متكلماً بكلام نفسى هو صفة ذاته

و بعد ما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام و امر الناس و نهاهم ، او يقال له انه خلق الكلام و ليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلماً و انه احدث الامر و النهى بعد الخلق بلا تقدير و ارادة سابقة .

وهل الاولى ان تقول انه تعالى مرئى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه فى عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة و لكن هذه الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم ، او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه فى الدنيا و لافى الآخرة .

وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر و لكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصفائر عنهم فلان ناس انت من عنو الله و كرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس و يمكن ان يقع منهم الذنب فانت لاتنقطن من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشىء من ذنوب الانبياء كما جاء فى القرآن (وصى آدم ربه) يتردد فى نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا .

وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله صلى الله عليه و آله لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه و أقاموا فى خدمته و صحبته طول اعمارهم و قاسوا الشدائد و البلايا فى اقامة الدين و دفع الكفرة و ذكره الله فى القرآن و انتى عليهم بكل خير و رضى عنهم ثم بعده قاموا بوظائف الخلافة و نشر الدين و فتحوا البلاد و اظهروا احكام الشريعة و احكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين و انتظمت من سعيهم الشريعة الى يوم الدين ، او يقال له ان هؤلاء الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه و آله خالفوه و رجعوا الى الكفر و لم يهد محمد صلى الله عليه و آله الاسبعة عشر نفراً فيا ، معشر العقلاء انظروا الى المذهبيين و تاملوا و امعنوا فى عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى و الاصم و السميع و البصير هل يستويان مثلاً الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون .

واما ما ذكر انه ليس فى التوحيد دليل و لاجواب شبهة الا و من امير المؤمنين على ، فان هذا لا يختص به دوننا بل كل ما نأخذ من العقائد و نتلقى من الادلة فانها ما خوذة من تلك الحضرة و من غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواهم و ككبار الصحابة الذين شهد رسول الله صلى الله عليه و آله بعلمهم و اجتهادهم و امامتهم ، وهم يذكرون الاشياء من الائمة و يميزون

كل ما ينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لآخبار الغيب و نحن لانرويهم و لانتقله
الابالاسانيد الصحيحة المعتمدة والمعتمدة على ذلك التوفيق .

واقول

لا يخفى انه قد دلس في مذهب قومه و موه ما شاء و ليس في مذهب الامامية و افترى
من غير حياء كما استعرفه ان شاء الله تعالى فخالف ما اشترطه من الصدق و الانصاف اتباعا
للهمي و تعصبا للدين الاسلاف ، و نحن بعون الله تعالى نكشف عن وجه الحقيقة غشاها
و نعيد الى مرآة الحق صفاءها .

امام اذكره و اولافى تقرير مذهب الاشاعرة بقوله خالق كل الاشياء فهو اول تمويه
لان مورد النزاع هو افعال العباد و انها مفعولة لله سبحانه اول للعباد فكان اللازم النص عليها
ليتضح حال المذهبين و لم يكف ذكر ما ينصرف لغيرها ، فينبغي ان يقال للمشارك المتحير انه
تعالى خالق كل الاشياء حتى الزنا و اللواط و الكذب و الظلم و النهب و السرقة و القتل
و نحوها و لا ريب انه حينئذ يستنكره و يستكرهه و بعده من منافيات وجدانه لانه يجد انه
فاعل فعله ، و لو ذكر له الشرك الذي هو عليه و قيل انه مخلوق لله تعالى لقال هذا دليل رضاء
به لان الفعل بالاختيار لا يصدر بدون رضا الفاعل فلا داعي للعدول عنه ، و لو واجهوا
في ترغيبه و اقناعه لقال ما لكم خرجتم عن مذهبكم فانه لا فعل لى بزعمكم و الخسالىق
لشركي هو الله فرغوه دوني ، و كذا الكلام في بقية الفقرات التي اراد بها ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى و موه فيها باظهار ما ينصرف الى غيرها ، و يزيد اشكالا لقوله هو الفاعل
المختار لان الله سبحانه عندهم موجب لصفاته فلا يكون مختارا على الاطلاق ، و بالجملة
هذه الفقرات بالنظر الى ما عدا افعال العباد مشتركة بين المذهبين و بالنظر الى افعال العباد
قدموه بها فالامعنى لذكرها في مقام التفاضل .

واما قوله دبر امور الكائنات في ازل الاكال فان اراد به انه اجراها على موازينها
و قام بشؤونها فهو ليس في الازل بل حين خلقها و اوجدها و ان اراد انه تروى بها و رتب كيفية
خلقها فهو باطل لانه غنى عن التروى عالم بكل شيء في الازل فاذا اراد شيئا قال له كن
فيكون بلا اجالة فكر .

واما قوله (ثم خلقهم و امرهم و نهاهم) فهو من الفضول في مقام التفاضل لاشتراك

القول به بين الجميع .

واما قوله (وافعاله حكمة وصواب ولا يقيح فى فعله) فهو معاريد به خلاف ظاهره فان ظاهره تنزيه وخير ولكنه تأبط شراً لانه لو صرح بالمشارك بان من افعاله الزنا واللواط وظلم الناس بعضهم بعضا والافساد فى الارض وجميع الفتن لجزم بانها ليست حكمة وصوابا وكذا قوله (لا يجب عليه شىء) فانه لو فهم ان المقصود منه انه لا يجب عليه الرحمة وجزاء عبده بالطاعة وفعل الجميل وانه يجوز ان يعذب المطيع المحسن بلا ذنب لانكر صلاحه للرؤية وحكم بعدم عدله وحكمته ولم ير بالدخول بالاسلام على تقدير احقته فائدة تقتضى اتعاب النفس فى اتباع احكامه .

وكذا قوله (وكل ما يفعله فى العباد من اعطاء الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف فى ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل) فانه لو علم ان المراد انه يجوز عقاب من آمن به و عبده طول عمره ولم يذنب اليه قط ونواب من كفر به وسبه مدة حياته و انه لا يسأل عن ذلك لحكم بان تجوز ذلك تجوز للجور والسف على سبحانه و بادر الى الاعتراض والسؤال عن هذا العمل الوحشى ، ومعنى قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل) على مذهب اهل العدل انه لما علمت حكمته وعدله فلا يسأل عن فعله اذا خفى وجهه لانه لا يسأل عن فعله وان نافي الرحمة والعدل والحكمة .

واما قول الخصم (وهم يسألون) فمما يزيد المتحير حيرة لانه بعد ما ذكر له ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يتصور وجها لمسؤوليتهم عن شىء لا تاثير لهم فيه اصلا ، وكذا يزيد حيرة قوله وهو منزعه عن فعل القبايح حيث لا يقيح بالنسبة اليه اذ كيف لا يقيح فعل القبيح فى حقه وهو احق من تنزه عن القبيح .

واما قوله (ونحن نرضى بقضائه) فهو لوصح مما يشترك به الفريقان الا انه باضافة قوله (والقضاء غير المقضى) يترك السامع متعجبا من ارادته به وجوب الرضا بالقضاء دون المقضى والحال ان الرضا باحدهما لا ينفك عن الرضا بالآخر .

واما ما ذكره فى تقرير مذهب الامامية من ان الآله الذى تدعوك اليه له شركاء فى الخلق فتليس ظاهر لان اسناد افعال العباد اليهم لا يستلزم الشراكة كاسناد الملكية والقدرة لهم ، بل ذلك من مظاهر القدرة الربانية وتوابع العبودية لانه تعالى اعطانا قدرة على

افعالنا وممكننا من الاختيار ولا قدرة لنا من عند انفسنا ففعلناها بارادتنا مع احتياجنا في كل آن اليه. وهذا هو الصنع العجيب حيث خلق ما يؤثر الابرار بلا مباشرة منه تعالى للابرار ولا حاجة له الى المؤثر بل لثراسته عن اتيان فواحق الاعمال وحكمته في جعل القدرة والاختيار للعبد، ففي هذا اطراء لقدرة تعالى وتنزيه له عن القبح .

واما قوله (وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار) فهو من اظهر الكذب لان كل احد يعلم ان مذهب اهل العدل ان الله تعالى لا تصرف بافعاله من خلق السموات والارض والاجسام والاعراض بارادته واختياره، وانما الذي يصف الله سبحانه بالموجب هو الاشاعة لانه عندهم موجب لصفاته، ومجرد قولنا انه تعالى يجب عليه برحمته وعدله اعطاء العوض لا يقتضي ان يكون موجبا لامتحاننا حتى لو سمينا العوض دينا عليه فان اداء الدين اختياري للعبد فكيف الله تعالى وهذا من جهالات الخصم وخرافته،

واما قوله (واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل) فالكذب من الاول كما ستعرف، قال نصير الدين قدس سره في التجريد «والعفو واقع لانه حقه تعالى ولا ضرر عليه في تركه ولانه احسان والسمع والاجماع على الشفاعة» وقال القوشجي في شرحه «اتفقت الامة على انه تعالى يعفو عن الامة وعن الصفات مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا، واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقيون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف» فاین ما شرطه افضل من الصدق والانصاف .

واما قوله (وانه خلق العالم ولم يجز له قضاء سابق ولا علم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق) فالكذب من الاولين لانا نقول انه تعالى عالم لذاته في الازل وهو ظاهر، وقد قضى اى حكم بالازل بكل شيء من الكائنات سوى افعال عباده كما يظهر من اخبار اهل البيت عليهم السلام نعم لم يكن بالازل القضاء ببعض معانيه كالخلق والاعلام والتكليف، ومجرد قولنا بعد مزيد صفاته تعالى على ذاته لا يستلزم عدم علمه في الازل بالاشياء كيف وعلمه عين ذاته .

واما قوله في تقرير منهجه تانيا (وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار) فهو لا يختص بمنهجه بل هم يرونه سبحانه موجبا لصفاته .

واما قوله (يكلف الناس كيفما يشاء) الى تمام ما ذكره في بيان جواز التكليف بما لا يطاق ، ففيه انه لو سمعه المشرک لقال على هذا يكون الاله الذي تدعون اليه غير منزّه عن السفه والجهل ولا مأمون الجور ولا يؤمنه دعوى عدم الوقوع ولا ضمان ان لا يقع .

واما قوله في تقرير مذهب الامامية (او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم) فلا ريب انه انسب بالحكمة والعدل واغوى في رغبة السامع من القول بانه يجوز ان يكلف بما لا يطاق .

واما قوله (ليس له التصرف فيهم) فظاهره كذب صريح وقدار ادبه انه يمتنع عليه ان يكلف بما لا يطاق كما ذكره بعبارة بعدهما لكن قال فيها (و يمتنع عليه التكليف حسبما اراد) وهو كذب صريح لان التكليف بما لا يطاق ليس من مراده وهو ممتنع الفعل والارادة بالغير اعني الحكمة والعدل

واما قوله في تقرير مذهبه ثالثا (وهل الاولى ان يقال ان كل ما جرى في العالم فهو تقديره وارادته) ففيه انه لو صرح بان من جملة ما جرى بتقديره و ارادته افعال الانسان حسنها و قبيحها لعد السامع مكابرة لوجدانه واستكر من نسبة القبيح الى من يريد معرفة ربوبيته وحكم بمناقضة نسبة الافعال اليه مع الحكم بانه لا يرضى بالمعصية لان فعل المختار يستلزم رضاه ، على انا اولي بان نقول الطاعة برضاه والمعصية بغير رضاه فلا وجه لتخصيص الاشاعة به .

واما مانسبه الى الامامية من انهم يقولون انه سبحانه مغلول اليد ، فكذب بجرأة عظيمة على جلال الله وقده فان غل اليد انما يناسب القصور عن الفعل لا الالتزام عنه او كونه جورا وظلما كعذاب من لا ذنب له والتكليف بما لا يطاق فيكون ممتعا بالغير ، وان كان سبحانه اقدر كل قادر عليه ، فعلى رأى الخصم انه سبحانه لما وصف نفسه بانه ليس بظلام للمعيّد كان معناه انه سبحانه مغلول اليد ولا موجب لهذا الكذب علينا على الوجه الاشنع الاالاتصار لدين الاسلاف .

واما قوله (فيجب عليه ان يحب الخير وهو فاعله ولا يخلق الشرف للشر فواعل غيره) الى آخره فهو من الجهل الفاضح لانا نقول انا فاعلون لافعالنا خير او شرا فلا وجه للتفصيل و اما قوله (وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ

معرفتها) الى آخره ففيه مع ان القول بعدم المشابهة مشترك لظاهر ايين الفريقين لا يجتمع مع القول باخذ صفاته من صفات البشر لان اخذ معرفة صفة من صفة يقتضى المشابهة بينهما ويلزمه ان يكون الموصوفان متشابهين لان اقتضاء الذاتين للامرين المتشابهين دليل على تشابه الذاتين فلامعنى لقوله لا يشبه الاشياء .

واما قوله (او تقول انه لاصفات له) فان اراد به انه لاصفات له زائدة على ذاته مغايرة له فى الوجود فهو قولنا وهو الحق الصريح وان اراد به انتفاء العلم عنه اى انكشاف الاشياء له وحضورها عنده وانتفاء القدرة وبقاى الصفات عنه فهو باطل بعد ان تكون ذاته تعالى بنفسها مصدراً لانا العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات بلا حاجة منه الى الصفات المغايرة له فلا يشبه مخلوقاته فى الحاجة الى غيرها فى صدور الانوار عنها ، نعم لما كانت ذاته المقدسة مصدراً لانا الصفات صح ان ينتزع له وصف الحي القادر العالم الى غيرها من صفاته فهو سبحانه حى قادر عالم ازلا و ابدا و هذا معنى جلى لا يحير فيه الا من لا ادراك له .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان الله تعالى كان فى الازل متكلماً بكلام نفسى صفة ذاته) ففيه ان هذا لا يكفى فى البيان بل ينبغى ان يضاف اليه انه صفة مغايرة لساير الصفات فعنده يحير ذلك الطالب للمعرفة فى فهم معناه ولا يجده معقولا ويرى الطلب فى الازل والابد حيث لا مطلوب ولا مطلوب منه من السفه .

واما قوله (او يقال انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم لان خالق الكلام لا يسمى متكلماً) فغير صحيح لصحة انتزاع وصف المتكلم له تعالى من خلقه للكلام لا اختلاف انحاء تلبس الذات بالمبدأ كما مر على ان ذلك مناقشة لفظية فى كلمة لم تثبت فى الكتاب ولم يلزم الحكم بصحة اطلاقها عليه تعالى الى غير ذلك مما عرفته سابقا .

واما قوله (وانه احدث الامر والنهى بالتقدير واودة سابقة) فكذب ظاهر لانا لا ننكر التقدير والارادة فى السابق وقولنا بعدم زيادة صفاته تعالى لا يستدعى عدم الارادة الازلية المنتزعة من ذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة الازليات ، و انما يتأخر المراد لوقته كما هو كذلك على قولهم .

واما قوله (وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة) الى قوله (ولكن هذه

الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم) ففيه انه يستلزم انكار السامع من وجهين (الاول) انه تعالى لو كان صالحا لتعلق الرؤية به فلم لا يرى في الدنيا والرؤية فيها ولي ليحصل اليقين به وجدانا فيطلبها السامع حينئذ فيقع القائل في الحيرة (الثاني) انه لا يتصور معنى معقولا للرؤية بلا كيفية فينفر المتحير عن الدين المشتمل على ما لا يعقل فيقع بدل ما ارادوا من الشغف في العبادة النفرة عنها وعن اصل الدين وبعد وعدهم في الرؤية غير المعقولة مسخرة وكاف في شغفه في العبادة ان يعرف ما يستحق بها من الثواب الجزيل والقرب من رحمة ربه الكريم.

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله مكرمون معصومون من الكذب والكبائر) ففيه (اولا) انه لا معنى للعصمة عن الكذب في دعوى الرسالة كما هو مراده وقد سبق (ثانيا) انهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر قبل النبوة وبعضهم لا ينزههم حتى عن الكفر قبلها، واما بعد النبوة فلا ينزهونهم عن الكبائر سهوا بل عمدا عند بعضهم كما ستسمع ان شاء الله تعالى.

واما قوله (ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصفائر) ففيه ان هذا موجب للنفرة منهم لان من جاء لتأسيس شرع او تقوية شرع سابق لا يحسن ان يخالفه ولا يكون مع المخالفة محلا للوثوق والاتباع فكيف يسكن اليه الحائر وقد قرعوا سمعه قبل الايمان به بانه يفعل المعاصي ويخالف ما جاء به، ولا يخفى ان لفظ (امكان) في كلامه فضلة لا محل لها.

واما قوله (فلا تيأس انت من عفو الله وكرمه ان صدر منك ذنب) ففيه ان هذا قبل السؤال اغراء بالمعصية ودعوة اليها، وقوله (فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب) متناقض المفاد لان الاسوة هو المتبع ومن يقع منه الذنب يحرم اتباعه مع ان العاصي لا يكون اسوة حسنة.

واما قوله في تقرير مذهب الامامية (ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم) فهو افتراء عليهم لان العصمة عن الذنب لا تنافي القدرة عليه والالم بصح التكليف على انهم نقوض بالعصمة عن الكبائر عندهم فانهم يقولون بها كما زعم.

واما ما ذكره من انه (اذا سمع المتحير بشي من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن

وعسى آدم ربه فنوى بتردد فى نبوة آدم) فيه انه اذا تردد قيل له ان المراد بالمعصية ترك الاولى، و ارادة خلاف الظاهر غير عزيزة فى كلام العرب والا لم يمكن ان يذكر له ان الله ليس بجسم لانه يتردد فى ربوبيته اذا سمع قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ونحوه .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان رسول الله (ص) لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه) الى آخره فيه ان هذا خارج عما نحن بضده لان الكلام فيما هو اقرب الى العقل المنحرج من الامور العقلية لافى الامور التاريخية التى تتبع واقعها وتحتاج الى السبر والاطلاع فالذى ينبغى ان يذكر فى مسئلة الامامة انه هل الاولى ان يقال له ان ائمتنا معصومون مطهرون من الذنوب عالمون بكل ما جاء به النبى من عند الله حافظون لكل حكم اراده الله منصوص عليهم كأوصياء الانبياء قادرون على سياسة الامعة على حسب القانون الاكهى لا يخطئون ولا يجهلون ، او يقال له ان ائمتنا ممن يختارهم الامعة ولو واحد حتى ان النبى (ص) ترك امته سدى واوكل الامر الى اختيارهم مع قرب عهدهم بالكفر وان ادى الحال الى اختيار مثل معاوية ويزيد وعبد الملك والوليد والمنصور و الرشيد واشباههم من ملوك الجور والضلال والجهل والفساد ، فهم ائمتنا ويجب علينا اتباعهم وتعظيمهم .

ولو سلم ان للامور التاريخية دخلا فيما نحن فيه بلحاظ ان منها ما يستقر به العقل ومنها ما يستبعد ، فاللازم ان نذكر فى مذهب الامامية كما ذكر فى مذهب شيئا من التفصيل فنقول: لما بعث الله تعالى رسوله (ص) وصدع بامر تبيعه الناس اختيارا واضطارا وكان فيمن صحبه اناس اخبرهم الرهبان والكهنة بعلوم امره وبعد صيته فصحبوه طلبا للدنيا وصحبه آخرون للخوف وكثير منهم ترات عند النبى (ص) وابن عمه ووزيره ، فلما اراد الله تعالى قبض نبيه (ص) اليه اوصى ابن عمه المعدود اخاه ونفسه بامر الله كما هي عادة الانبياء واهل الولاية ، ولما قبضه الله اليه وجدوا تلك المتصنعون فرصة الاطماع والتارات واغتم بعضهم مشغولية الوصى بجهاز النبى (ص) فبادروا لعقد البيعة لواحد منهم واعانهم اهل المكر والخداع و اتبعهم الرعاى ، فكان الامر كما قال تعالى منكرا عليهم (افان مات او قتل انقلبتم) وكما اخبر رسول الله (ص) (انهم يرتدون على ادبارهم التهقرى واهه يكون فى هذه الامة مثل ما كان فى بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل) الذى من جملته

مخالفة اخيه وارادة قتله ولم يبق مع وصيه الامن امتحن الله قلبه للايمان ، وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ، فلما تم الامر لاولئك القوم وقد كانوا سمعوا من النبي (ص) وقوع الفتح بعده لبلاد كسرى وقيصر والنفس أماره بالاماره ساروا لفتح تلك البلاد ووقع الفتح على ايديهم فساسوا البلاد على حسب اهوائهم وغيروا الاحكام بآرائهم واستأثروا بالثمن بالقي ، حتى كبت به بطنته ، و لوتركوا الامر لاهله لعم الاسلام و العدل وفتحوا الدنيا بأسرها ، فهل ترى ان هذا التاريخ اقرب الى الاعتبار او التاريخ الذي ذكره الخصم . و اماما زعمه من ان الاخذ من امير المؤمنين ع لا يختص به الامامية ، فالحاكم فيه هو الانصاف كيف وقد خالفه عامة السنة بكل ما قدروا عليه من اصول الدين وفروعه و نبذوه وراء ظهورهم و رجعوا الى من عرفوه بخلافه وانحرف عنه وعن ابنائه الطاهرين و اماما زعمه من انهم اخذوا ايضا العقائد من الخلفاء و اكابر الصحابة فنحن لم نسمع لمن عناهم شيئا من المعارف ، ولم نعلم ان النبي ص شهد لاحد منهم بالعلم و الاجتهاد و الامانة ، ولكن روى لهم بعض اوليائهم شيئا من ذلك كذبا على النبي ص ، و انما قال رسول الله ص (انما مدينة العلم و على بابها) و لا تؤتى المدينة الا من بابها فمن اتاها من غيره فهو سارق .

و اماما ادعاه من ان انمزج ما ننقله بالف كذبة و انهم يتقلدون بالاسانيد الصحيحة فيكفي المنصف في رده ما ذكرناه في مقدمة الكتاب و الحمد لله الذي جعلنا ممن يأخذ عن نبيه و باب مدينة علمه و جعلنا ممن تمسك بالثقلين و نسأله جوارهم في الدارين .

اثبات الحسن و القبح العقليين

قال المصنف قدس سره

(المطلب الثاني) في اثبات الحسن و القبح العقليين ، ذهب الامامية و من تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن و القبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار ، فان كل عاقل لا يشك في ذلك و ليس جز ٤٠ بهذا الحكم

بأدون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق والضر وقبح الكذب النافع، ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه كالعبادات، وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضى العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح.

وقال الفضل

قد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض ومنافرته وقديعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اى يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا و آجلا والذم والعقاب كذلك، فماتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا، وماتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا، وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية عقلي كما ذكر هذا الرجل، هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احدى المعانى الثلاثة بالآخر ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه وانما كررنا هذا المبحث واعدناه فى هذا الموضوع ليتحفظ عليه.

واقول

ضاق على القوم طريق الاعتذار واتسع عليهم سبيل الانتقاد فأقروا بالحسن والقبح العقليين فى الافعال بالتزامهم بالمعنى الاول على اطلاقه وهم لا يشعرون، لان العلم ونحوه مما جعلوه صفة هو فى الحقيقة من الافعال، ولذا يكلف الانسان بالعلم ومعرفة الاحكام، لكن اذا ثبت للانسان قيل انه صفة له وكذا كل ما هو من نحوه من الافعال كالصدق والكذب والاحسان والاساءة والعدل والظلم ونحوها، حينئذ فيكون معنى حسنها انه ما ينبغي فعلها ويستحق فاعلها المدح عند العقلاء ومعنى قبحها انها ما ينبغي تركها ويستحق فاعلها

الذم عند العقلاء .

و اما ما ذكره من المعنى الثانى فغير متجه لان دعوى ان الحسن و القبح عقليان بهذا المعنى غير صحيحة اذ ان الملاءمة والمنافرة انما يستلزمان الحب و البغض والتحسين والتقيح الطبعيين لا الحسن والقبح العقليين كما هو ظاهر ، هذا و قد اطلق القوم على ملاءمة الغرض ومنافرة المصلحة والمفسدة والظاهر ارادة المصلحة والمفسدة الواقعتين عند الفاعل باعتبار ميله وعدمه ، ولا يمكن ان يريدوا بهما المصلحة والمفسدة الواقعتين فانه لا يصح جعلهما تعبيراً آخر عن الملاءمة والمنافرة .

واما المعنى الثالث فان معنى الحسن فيه انه ما يستحق فاعله المدح عند العقلاء ، ومعنى القبح ما يستحق فاعله الذم عند العقلاء . وهذا هو محل النزاع فانا نشبهه و هم ينكرونه ، فادخل كلمة (الثواب والعقاب) في تعريفهما خطأ ظاهر .

فالحق ان النزاع بيننا وبينهم في ان الفعل هل فيه جهة تحسنه او تقبحه عقلاً ، اولاً ، بل يتبع في حسنه وقبحه امر الشارع ونهيه ولاحكم للعقل في حسن الافعال وقبحها فانهى عنه شرعاً وبقيع ومالم ينه عنه حسن كالواجب والمندوب وكالمباح عند اكثرهم وكفعل الله سبحانه لانها جميعاً لم ينه عنها شرعاً ، واما فعل الصبي فقد قال في شرح المواقف مختلف فيه ، واما فعل البهائم فقد قال (قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم) وكيف كان فقد اختار الاشاعرة الثانى والحق عندنا الاول ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرع نرى الفرق الواضح بين السجود والتعظيم للملك القهار والسجود والتعظيم لخصيس الاحجار وبين الصدق النافع والكذب الضار وعلى راي الاشاعرة لا فرق بينهما عقلاً مع قطع النظر عن الشرع وهو حقيق بالمعجب .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وهو باطل لوجوه (الاول) انهم انكروا ما علمه كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع ام لا ومنكر الحكم الضرورى سوفسطائى .

وقال الفضل

جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما نعلق المدح

و الثواب والذم والعقاب فلا نسلم انه ضرورى بل هو متوقف على اعلام الشارع و كيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله بالشرع والاعلام من الشارع .

واقول

قد عرفت ان الصدق والكذب فعالان في انفسهما وان الحسن والقبح ثابتان اهما عقلا مع قطع النظر عن لحاظ الوصفية والملاءمة والمنافرة فيتم المطلوب ولا دخل للثواب والعقاب في محل النزاع حتى يقال لا دخل للعقل في ادراكهما .

قال المصنف رفع الله درجته

(الثاني) لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا و بين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يتخير الصدق على الكذب، ولو لاحكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما وما اختار الصدق دائما .

وقال الفضل

قد سبق جواب هذا و ان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا النزاع في انهما عقليان لانه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب .

واقول

قد عرفت ما فيه مما سبق فلا حاجة الى الاعادة ولا اذرى متى كان ايجاب الثواب والعقاب معنى للحسن والقبح العقليين حتى يدعيه الامامية ويكون محلا للنزاع وانما نقول في المثال ان الصدق بما هو فعل صادر من الشخص حسن عقلا والكذب كذلك قبيح عقلا وهم ينكرونه ولا يخفى ان جعله لاختيار الصدق فرضا دليل على تكلفهم في اثبات الحسن والقبح العقليين بالمعنيين اللذين زعم عدم النزاع بهما .

قال المصنف طاب ثراه

(الثالث) لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرايع والتالى باطل فان البراهمة باسره ينكرون الشرايع والاديان كلها و يحكمون بالحسن والقبح مستنديين الى ضرورة العقل في ذلك .

وقال الفضل

جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء اضافة الكمال والنقص والمصاحبة والمفسدة لاتعلق الثواب والعقاب وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما .

اقول

البراهمة يحكمون بحسن الافعال وقبحها بما هي افعال كما هو محل الكلام على الصحيح وما اختلفه بعض الاشاعرة من تعدد المعاني والتفصيل فيها فانما قصدوا به الفرار لكن في غير الطريق المستقيم او تسليم الحق لكن بوجه المعارضة .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(الرابع) الضرورة قاضية بقبح العيب كمن يستأجر أجيراً ليرمي من ماء الفرات في دجاة و يبيع متاعاً اعطى في بلده عشرة دراهم في بلد يحمله اليه بمشقة عظيمة و يعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليفه ما لا يطاق كتكليف الزر من الطيران الى السماء و تعذيبه دائماً على ترك هذا الفعل وقبح ذم العالم الزاهد على علمه و زهده و حسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله و فسقه و حسن ذمه عليهما ، و من كابر في ذلك فقد انكر أجلي الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا تحصل لهم .

وقال الفضل

جوابه ان قبح العيب لكونه مشتملاً على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم والعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتغال على صفة الكمال والنقص . فكل ما يذكر هذا الرجل من الدلائل هو اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين .

واقول

ليت شعري اكان محل الكلام في حسن الافعال وقبحها عقلاً مشروطاً بان لا تكون فيها مصلحة ومفسدة حتى يقول ان قبح العيب لكونه مشتملاً على مفسدة ومنشأ اشتباهه انه رأى اصحابه يعبرون عن ملاءمة الغرض ومنافرتة بالمصلحة والمفسدة فتخيل ذلك ولم

يعلم انهم انما جعلوا الحسن والقيح اللذين بمعنى الملامة والمنافرة والمصلحة والمفسدة خارجين عن محل النزاع لانه يشترط في محل النزاع عدم المصلحة والمفسدة في الفعل واقعا، على ان قيح العبث ضروري وان لم يشتمل على مفسدة بل او اشتمل عليها لم يثبت القبح عندهم بمعنى المنافرة للغرض .. اذ لا غرض للعبث فيلزم ان لا يقيح العبث عندهم وقد اقرروا بقبحه ، واما قوله (وقيح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد) ففيه تسليم للحق باسم المعارضة والوفاق بصورة الخلاف فما ضرهم لو انصفوا . واعلم ان الخصم لم يجب عن قبح تكليف ما لا يطاق عجزا عن الجواب لان التكليف المذكور ليس عندهم صفة نقص ولا مفسدة والا لما اجازوه على الله تعالى .

قال المصنف قدس الله روحه

(الخامس) لو كان الحسن والقيح باعتبار السمع لا غير لما قيح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك لما قيح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اى نبى اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة .

وقال الفضل

جوابه انه لم يقيح من الله شيء قوله لو كان كذلك لما قيح منه اظهار المعجزات على يد الكاذبين قلنا: عدم اظهار المعجزة على يد الكاذبين ليس لكونه مقبحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك، قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادى حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب

واقول

كيف تصح دعوى العادة والحال انه لا اطلاع له على كل من ادعى النبوة ولو فرض الاطلاع فمن المحتمل كذب كل من جاء بمعجزة فلا تثبت نبوة صادقة فضلا عن جريان العادة بها على انه كيف يقطع بعدم تخلف العادة في مقام تخلف العادة باظهار المعجزة .

قال المصنف قدس سره

(السادس) لو كان الحسن والقيح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقه والنهي عن العبادة والصدق

لأنها غير قبيحة في انفسها فاذا أمر الله بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما، ومن اداء عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحق الحكماء اذ اعلم ان معتقد رئيسه ذلك ومن لم يعلم وقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك ، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم و تستوعب البلية جميع الناس .

وقال الفضل

جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكماء وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجران عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل، فقد زعم انه فلق الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيع فياله من رجل ما اجهله .

واقول

قد سبق ان القبيح عندهم مانهى عنه شرعا والحسن مالم ينه عنه كما في المواقف وحينئذ فالافعال كلها ليست حسنة او قبيحة بالنظر الى ذواتها وقبل تعلق التكليف بها وانما تكون حسنة او قبيحة بعد تعلقها بها فلو تعلق امره تعالى مثلاً بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الشياطين كانت حسنة وكان امره ايضا حسنا لان امره من فعله وفعله حسن لانه لم ينه عنه فيشملة تعريف الحسن المذكور كما صرح به في شرح المواقف و ذكرناه سابقا

وحينئذ يتم ما ذكره المصنف قدس سره بقوله (لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر) فان الكفر مثالا ليس قبيحا قبل التكليف فيصح تعلق الامر به واذا تعلق به صار حسنا كما يحسن الامر به ، وبذلك يعلم انه لا محل لتفسير الخصم للحسن والقبح الشرعيين بان الشرع حاكم بهما ولا لترديده في مراد المصنف بالحسن بين امرين لا دخل لهما بمقصود المصنف ولا بمصطلح الاشاعة ، على انه لو اراد المصنف الشق الاول فهو لازم لهم على مذهبهم لان الامور التي ذكرها المصنف من الكفر وتكذيب الانبياء واشباهها مخلوقة لله تعالى عندهم ومن افعاله فلو كانت مخالفة للمصلحة ولا يستحسنها الحكم لما فعلها ، ودعوى ان فعله لها انما يدل على استحسانه لها من حيث فاعليته لها من حيث كسب العبادياتها ومحلته لها غير ضارة في المطلوب لو سلمت ادلاهمنا الاثبات ما انكره الخصم من استحسانها على مذهبهم من اى حيثية كانت .

وقوله قد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها خطأ ظاهر لان الذى ذكره هو حصول المصلحة والمفسدة بمعنى الملاءمة والمنافرة لا الذاتيين .

واما ما ذكره في الشق الثانى بقوله وان كان المراد عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا ، فقيه انه بعد ما بين في الشق الاول ان الحكم لا يستحسن ما يكون مخالفا للمصلحة كيف لا يمتنع عليه الامر به فان الحكم لا يجوز عليه ان يامر بما يكون مخالفا للمصلحة ولا يستحسنه ثم ما ذكره من جريان العادة غير مفيد له فانه لو سلم العلم بالعادة مع عدم الاطلاع على اديان جميع الانبياء فالاشكال انما هو من جهة جواز امره تعالى بالكفر ونحوه وحسنه لامن جهة الوقوع حتى يجيب بعدم جريان العادة ، وبالضرورة ان تجوز مثله على الحكم اخراج له عن الحكمة وهو كفر فظهر ان المصنف قد فلق الشعر بتدقيقه فجزاه الله تعالى عن الدين واهله افضل جزاء اله حسنين وجعلنا من اعوانه على الحق انه اكرم المسؤولين .

قال المصنف اعلى الله درجته

(السابع) لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبى اذا ادعى الرسالة و اظهر المعجزة كان للمدعوان يقول انما يجب على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لأنظر حتى اعرف صدقك ولأعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبى ولا يبقى له جواب .

وقال الفضل

جواب هذا قدم فى بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر و وجوب النظر لا يتوقف على معرفته له المزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام .

واقول

قد سبق ان ارتفاع الافحام انما يكون بعلم المدعو بالوجوب لا بمجرد ثبوته واقعا كما ذكرناه موضحا فراجع .

قال المصنف طاب ثراه

(الثامن) لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور .

وقال الفضل

جواب هذا ايضا قدم فيما سبق و ان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ممنوع .

واقول

قد مر فساد جوابه بما لا يخفى على ذى معرفة فراجع .

قال المصنف قدس سره

(التاسع) الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن المينا دائما ومن اساء المينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثانى وقبح ذم الاول ومدح الثانى ومن شك فى ذلك فقد كابر مقتضى عقله .

وقال النضل

هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بأنهما عقليان لأنهما يرجعان إلى الملاءمة والمنافرة أو الكمال والنقص ، على أنه قد يقال جازان يكون هناك عرف عام هو مبدأ ذلك الجزم المشترك وبالعجلة هو من إقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى أعلم ، هذا جملة ما أورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد وفقنا الله لأجوبتها كما يرضيه أولو الآراء الصائبة .

ولنا في هذا المبحث تحقيق نريدان نذكره في هذا المقام ، فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة على أن من أفعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في أن الأفعال التي تقتضي الثواب أو العقاب هل في ذاتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح والثواب أو جهة مقبحة صارت سبب اللذم والعقاب أولاً ، فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي أن أراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الأفعال فيرد عليه أنك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال وهذا عين التسليم بأن الأفعال في ذاتها جهة الحسن والقبح لأن المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبح ، وإن أراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتان (؟) للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحد همالان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدر كهما العقول لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لأن العقل عاجز عن إدراك أقسام المصالح والمفاسد في الأفعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بأن هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة أو قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع ، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يردّه المعتزلي مثلاً شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرائع فلو كان شربه حسناً في ذاته بالعقل كيف صار حراماً في بعض الشرائع الآخر هل انقلب حسنه لاذناني فيجوز هذا مما لا يجوز فبقي أنه كان مستمراً على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجود العقل كان عاجزاً عن إدراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر فصار حلالاً في بعض الأزمنة حراماً في البعض الآخر ، فعلى الأشعري

ان يوافق المعتزلى لاشتغال ذوات الافعال على جهة المصالح و المفساد و هذا يدركه العقل ولا يحتاج فى ادراكه الى الشرع وهذا فى الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبجة فى ذوات الافعال، وعلى المعتزلى ان يوافق الاشعري ان هاتين الجهتين فى العقل لا تقتضى حكم الثواب و العقاب و المدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح و المفساد فى الأفعال وقد سلم المعتزلى هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم فى جميع الافعال فان العقل فى الواقع لا يستقل فى شىء من الاشياء بادراك تعلق الثواب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا، تحفظ بهذا التحقيق و بالله التوفيق .

واقول

قد عرفت فى اول المطلب ان الملامة والمنافرة جهتان تقتضيان الحب والبغض و الرضا والسخط لا الحسن و القبح العقلين فلا معنى لعدهما من معانى الحسن والقبح وعرفت ان كثيرا من صفات الكمال والنقص كالا حسان والاساءة افعال حقيقة و الحسن والقبح فيها لا يباطن بل لحاظ الوصفية فاذا اقر الخصم بحسن الاحسان وقبح الاساءة فقد تم المطلوب على انه لا ريب بصحة مدح المحسن و ذم المسىء فيكون الاحسان حسنا والاساءة قبيحة بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع فلا معنى لارجاعه الى احاد المعنيين الاولين .

واما ما ذكره فى العلالة المأخوذة من شرح المواقف ففيه انه اذا ارى من العرف العام اتفاق آراء العقلاء على حسن شىء او قبحه فهو الذى تذهب اليه العدالة ولكن لا معنى لتسميته بالعرف العام ولا يتصور تحقق العرف العام من دون ان يكون هناك حسن وقبح عقليان فانه ليس امرا اصطلاحيا.

واما ما بينه فى تحقيقه فهو رجوع الى قول العدالة بشبوت الحسن والقبح العقلين بسبب جهات محسنة ومقبجة ولا نزاع لاهل العدل معهم الا بهذا كما سبق كما ان ظاهره تسليم اقتضائهما للمدح والذم عقلا لكنه قال ان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفساد وعاجز عن ادراك استحقاق الثواب والعقاب على الافعال من حيث هى وهو مسلم فى الجملة عند العدليين فانهم لا يقولون ان جميع الافعال يدرك العقل حسنها او قبحها،

بل منها ما هو علة الحكم بالحسن او القبح كالعدل والظلم ومنها ما هو مقتضى للحكم كالصدق او الكذب ومنها ما هو يختلف بالوجوه والاعتبارات ، والعقل قد يعجز عن ادراك الوجوه .

واما تمثيله بشرب الخمر فغير صحيح عند الامامية لما اخبرهم به اهل البيت من ان الخمر لم يحل في شرع من الشرايع وأهل البيت ادرى بمافيها .

انه تعالى لا يفعل القبيح

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب الثالث) في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهب الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة ، لان الله تعالى غنى عن القبيح عالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ، ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم ، وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد

يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه ، واما داعي الجهل فبان يكون الفساد عليه حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه تعالى ، وذهبت الاشاعة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضى بها واحبها .

وقال الفضل

قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، الحكمة الاشاعة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله ، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقيح اذ لا حاكم

جاملا
بقبحه
فيصح
صدوره
عنه واما
داعي

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن و القبح قل
بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ، ونحن قد ابطالنا حكمه وينا ان الله تعالى
هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استباح منه ، هذا مذهب
الاشاعرة ومانسبه هذا الرجل المقتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خلق كل شيء فيلزم
ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله ادلا قبيح بالنسبة اليه بل
بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة ، وسنذكر تحقيقه في مسئلة
خلق الاعمال .

واقول

لا يخفى ان الاشاعرة لما زعموا ان الله تعالى خلق الاعمال جميعها حنبا وقبيحا
لزمهم ما ذكره المصنف من القول بان الله تعالى فاعل للقبائح باسرها ، واجاب الفضل
عنه بجوابين (الاول) انه لا يقبح من الله فعل القبيح ادلا قبيح منه ولا استباح بالنسبة
اليه لان قبح الفعل مبني على قاعدة التحسين والتقيح العقلين و الاشاعرة لا يقولون
بها (الثاني) ان خلق القبيح غير فعله .

وهذان الجوابان مع تضمن اولهما الاقرار بفعل الله سبحانه للقبيح باطلان أما
(الاول) فلما عرفت من حكم العقل بالحسن والقبح العقلين في الافعال وقد اقر الخصم
به في تحقيقه السابق ، واما (الثاني) فلان كون الخلق غير الفعل لا يتصور ان يكون مبنيا
الا على اعتبار ان يكون الفعل قائما في الفاعل وحالا في ذاته بخلاف الخلق ، وهو باطل
لان القتل فعل للقاتل وهو حال بالمقتول ، ولوسلمت المغايرة فخلق القبيح صفة نقص في
الخالق وهو من القبح العقلي المسلم عندهم على ما اسلفه الخصم (فان قلت) الخلق من افعاله
الى لاصفاته (قلت) المراد بالصفة مطلق ما يفيد الكمال او النقص امن ثبت له واتصف به
كما شهد به ارجاع الفضل لبعض الامثلة التي ألزمهم بها المصنف الى صفة النقص او الكمال
وبهذا الاعتبار يوصف الله تعالى بالحكمة والغنى والرزق والاحياء ونحوها ، ولو سلم ان
خلق القبيح ليس صفة نفس في الخالق فلا شك انه مستلزم للنقص في صفاته لانه يعود الى
النقص في القدرة او العلم او الحكمة ، ومن المضحك تعليله لكون الخلق غير الفعل بانه

لاقبح بالنسبة اليه ضرورة انه لا يقتضى المغايرة بينهما و انما يقتضى ان لا يكون صدور القبيح منه قبيحا، سواء سمي صدره خلقا مفعلا، و اما قوله و لا واجب عليه فقد عرفت انه مناف لمقتضى الحكمة و العدل و مخالف لنص الكتاب حيث قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة و على الله قصد السبيل. و ان علينا للمهدي) كما عرفت بطلان نسبة القبيح الى المحل الذى لا اثر له اصلا و نفيه عن المؤثر الموجد فانه خلاف الضرورة .

قال المصنف قدس الله روحه

فلزمهم من ذلك محالات (منها) امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذى صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك و انما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا (ص) و لانبوة موسى و عيسى و غيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى لنفسه ان يقلد من لم يعجزم بنبي من الانبياء و انه لا فرق عنده بين نبوة محمد (ص) و بين نبوة مسيلمة الكذاب، فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء و الاقياد الى طاعتهم ليلبغهم مرادهم و يربح هو الخسران بالخلود بالذاب و لا ينفعه عذره غدا يوم الحساب .

و قال الفضل

قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزها ما خوذاً من المعجزة و عدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين و انه يجرى مجرى المحال العادى فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة و نجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب ، و يفيدنا هذا الجزم العلم العادى فالفرق بينه و بين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادى لا بالقبح العقلى الذى يدعيه، و ما ذكره من الطامات و التنفير فهو الجرى على عادته فى المزخرفات و الترهات .

و اقول

لا شك ان النبوة ليست من المحسوسات الخارجية حتى تعلم بالحس الظاهرى و لا علم لنا بالغيب حتى نعلم عادة الله فيها و انه لا يخلق المعجزة الا لصادق و هو تعالى عندهم لا يقبح عليه شئ، فكيف يمكن دعوى العادة باجراء المعجزة على يد الصادق دون الكاذب

وان كل ذى معجزة صادق دون غيره ، بل من الجائز ان يكون كل ذى معجزة كاذبا و من لامعجزة له صادقا فلا يصح الجزم بنبوة نبينا (ص) وغيره من الانبياء ولعل مسيلمه هو النبي دون نبينا وعلى الاسلام السلام.

قال المصنف طيب الله رسمه

و (منها) انه يلزم تكذيب الله تعالى فى قوله (ان الله لا يحب الفساد . ولا يرضى لعباده الكفر . وما الله يريد ظلما للعباد . و ما ربك بظلام للعبيد . ولا يظلم ربك احداً) وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون . كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها . و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباؤنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء) ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر و حصل الارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتمعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة المؤدية الى ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا تقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فيطلب الرحمة فيقول رب ارجعوني لعلنى اعمل صالحا فيما تركت ، فيقال له كلا .

وقال الفضل

قدم ان كل ما يقيم من الدلائل هو اقامة الدليل فى غير محل النزاع ، فان الاشاعة مذهبهم المصرح به فى سائر كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح و لا يرضى بالقبايح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هى حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر ، وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادى وصور عند نفسه مذهباً وافترى انه مذهب الاشاعة وورد عليه الاعتراضات وليس احدهم المسلمين قائلاً بانه تعالى ظالم اوراض بالكفر تعالى الله عن ذلك ، و ما يزعم انه يلزم الاشاعة فهو باطل لان الخلق غير الفعل ، و المعجب انه لا يخاف ان يلقى الله بهذه العقيدة الباطلة التى هو اثبات الشركاء لله تعالى فى الخلق . مثل المجوس وذلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يشبتون الاشرىكا واحداً يسمونه أهرمن وهؤلاء يشبتون شركاء ، لا تحصر ولا تحصى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون .

واقول

قد سبق ان خلق الشيء بالاختيار يتوقف على الرضا به والحب له فيلزم بناء على انه سبحانه خالق القبايح والفساد والكفر ان تكذب الآيات الاولى ان كما يلزم بناء عليه ان تكذب الآيات النافية للظلم منه تعالى لانه اذا خلق ظلم الناس بعضهم لبعض كان هو الظالم للمظلوم حقيقة ، مضافا الى ان خلقه تعالى لسيئات العباد وتعذيبهم عليها ظلم لهم بالضرورة . ويدل على ان تكذب الآية الاخيرة لانه اذا خلق الفحشاء لم يصح ان ينتزه عن الامر بها بل خلقه للفحشاء بقوله كوني بمنزلة امر الفاعل بها (فان قلت) لا ظلم منه تعالى لانه المالك المطلق وقد تصرف في ملكه (قلت) تصرف المالك بملكه ذى الحياة والشعور بالاضرابه بلا سبب ظلم له بالضرورة ، ويدل عليه قوله تعالى (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه صريح بان اهلاك القرى مع اصلاح اهلها ظلم ، والحال انه من التصرف في الملك ، وما ذكرنا يعلم ان ما زعمه الخصم من انهم ينفون الظلم والرضا بالكفر والقبايح عن الله تعالى باطل ، ولا يتوقف اثبات الرضا له تعالى بالقبايح على ان يكون بمعنى الارادة وليس هو من قوائنا ولا قول احد وانما قول يتوقف الفعل الاختياري على ارادته وهي موقوفة على الرضا به فيتوقف الفعل على الرضا به .

وما زعمه من ان الخلق غير الفعل قد سبق بطلانه على ان الخلق للشيء يتوقف على الرضا به بالضرورة ويستلزم اثبات الظلم لله تعالى وان لم يسم الخلق فعلا ، والالوم على المصنف في عدم التفاته الى مثل تلك الاجوبة الفارغة عن المعنى المبني على مجرد الاصطلاح او على امور ضرورية الفساد .

واما ما نسب اليه من اثبات الشركاء لله سبحانه في الخلق فقد سبق ما فيه وان ايجادنا لافعالنا اما هو من آثار قدرته لان قدرتنا وتأثيرنا من مظاهر قدرته ودلائل لطيف صنعه وحكمته فنحن لم نستغن عنه في حال ولم نفعل بقوة منا واستقلال واي مناسبة لهذا بالشركة في الخلق المنصرف الى كونه في عرضه تعالى بقول المجوس بآلهين مستقلين ، بل قول الاشاعرة اشبه بقول اكثر المجوس لانهم معايشيتون القدماء ويزيد الاشاعرة على بعض المجوس باثباتهم حاجة الله تعالى في خلقه الى غيره وهو صفاته ، والبعض من المجوس كما قيل يقرون بالله تعالى ويجعلونه خالق الخير بلا حاجة منه سبحانه الى غيره .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) أنه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وحينئذ ينتفى الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه اما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وتنتفى حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب ولا بالثواب ولا بالعقاب ، وهل هذا الاخراج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر باني ما عرفت مذهبهم فهذا عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها .

و(منها) انه يستلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل ، بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه للامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكليّة والانقياد الى امتثال او امره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه ، وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه و طغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جازان يعاقب المطيع ويشيب العاصي فيتمجّل المطيع بالتعب ولا تنفذه طاعته الا بالخسران حيث جازان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمذ والعقاب المؤبد و جازان يشيب العاصي فيحصل بالريح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلتين .

و (منها) انه تعالى كلف المحال لان الانار كلها مستندة اليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق ، وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان بعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرها وان يبلغ جبل ابى قيس دفعة ويشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب ، فلينظر لعاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة

وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .
 و (منها) انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوة لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذ صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء و الاضلال و اما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه .

و (منها) ان القبائح لو صدرت عنه تعالى لوجب الاستعادة لانه حينئذ اضر من ابليس لعنه الله تعالى وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوز اعوذ بالسيطان الرحيم من الله تعالى ، وهل يرضى العاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين و اكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرده نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع الملمين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل قد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يسندونه بالقبح العقلي والاشاعرة يسندونه الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبيح وهم متفقون ان الله يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزمهم كلامهم ولا هو معتقدم كما صرحنا به مرارا .

واقول

قد سبق ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح منه سبحانه ليس بمعنى انه لا يوجد القبائح بل بمعنى انه لا يقبح منه القبيح وان صدر منه كالزنا والقيادة والكفر ونحوها ، وحينئذ فيرد عليهم كل ما ذكره المصنف اذ ليس الاشكال ناشئا من تسمية ما يصدر عنه من القبيح قبيحا بل من جهة القول بصدوره عنه وابعاده له فيكون استنادهم في دفع المحالات

الى انه لا قبيح منه تقرير اللزومها بعبارة ظاهرها مليح وباطنها قبيح .
واما قوله (وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم) الى
آخره ففيه ما امر من ان فعل القبيح وخلقه بمعنى واحد وتعدد الالفاظ لاثاره ، فان الاشكال
ناشئ من قولهم بايجاد الله سبحانه للقبائح ولا تسميته خلقا لافعال على انه لا وجه لامتناعهم
من نسبة الفعل اليه تعالى بعد انكارهم للحسن والقبح العقليين في الافعال .
واما قوله (فهذا شيء يلزمهم) فمردود بان الخنزير والحشرات ليست قبائح حقيقة
لما فيها من المصالح الكثيرة بخلاف قبائح الاعمال فانها شرور ومفاسد في الكون نعم لما
كان الخنزير والحشرات مؤذية اولا تلائم الطباع سميت شرورا وقبائح عند من تخفى
عليه وجه الحكمة في خلقها والمصالح الثابتة فيها والا فالله اجل من ان يخلق القبيح
تبارك الله احسن الخالقين .

انه تعالى يفعل لغرض و حكمة

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب الرابع) في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة ، قالت الامامية ان الله تعالى
انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت
الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا مصلحة ترجع الى العباد ولا غاية من الغايات
ولزمهم من ذلك محالات (منها) ان يكون الله تعالى لابعا عابثا في فعله فان العابث ليس
الا الذي يفعل لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما لابين ربنا ما خلقت هذا باطلا) والفعل الذي لا لغرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معلة بالاغراض وقالوا
لا يجوز تعليل افعاله بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير الحكماء
وطوائف الالبيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ، ومن

دلائل الاشاعة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكن هو ناقص لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذا كان يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بذاته، هذا هو الدليل، وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات (منها) ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا، والجواب الحقيقي ان اللعب ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصلح لتحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه ولا عللا غائية لافعاله تعالى حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو جمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة

واقول

لم ينف الحكماء كلي الغرض وانما نفوا الغرض الذي به الاستكمال كما يدل عليه كلمات بعضهم وهذا الدليل الذي ذكره الخصم واخذوا اتباعهم من ظواهر كلماتهم، وقد اجاب الامامية عن هذا الدليل بما قاله نصير الدين ره في التجريد (ولا يلزم عوده اليه) يعني ان الغرض لا يلزم عوده الى الله تعالى بل يجوز ان يعود الى مصلحة العبد ونظام الموجودات بما تقتضيه الحكمة واثار اليه المصنف بقوله انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين فقولهم في هذا الدليل (لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه) ظاهر البطالان فان الحكماء المحسن لا يحتاج في دواعيه للفعل الى اكثر من حصول المصلحة لعبده او احتياج النظام اليه فيكون الغرض كما لا للفعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لانه يشهد بحكمته واحسانه ولو فعل لا لغرض لكن ناقصا عابثا، وقد قسم الاشاعة قسمة غير عادلة حيث اكتفوا لانفسهم في مقام افعاله تعالى بمجرد الارادة بلا غرض اصلا ولم يكتفوا من باب الغرض العائد الى العبد والنظام وقالوا ان الاكتفاء به خلاف الضرورة كما سمعته

في دليلهم، وما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به، ففيه ان هذا الاحتياج ليس من استكمال الذات في شيء بل هو من باب شرط الفعل او شرط كماله نظير احتياجه في عليته للكائنات الى امكانها واحتياجه في كونه رازقا الى وجود من يرزقه وفي تعلق علمه الى ثبوت المعلومات ، على ان الاشاعرة قائلون باحتياجه في افعاله تعالى الى صفاته الزائدة على ذاته و انه مستكمل بها فما بالهم يستبشعون من استكمالها تعالى بالغرض لو فرض به استكمال لذاته ،

(فان قلت) نرى بعض الاشياء بلاغرض ولا مصلحة كإمانه الانبياء و إبقاء ابليس وتخليد الكفار بالنار (قلت) لا ريب ان موت الانبياء مصلحة لهم لخلاصهم من مكروه الدنيا ووصولهم الى الدرجات العليا وهو غرض راجح لهم كما ان بقاء ابليس مصلحة للمؤمنين بمجاهدتهم له الموجبة لفوزهم بالاجر، مع ان به تمييز الخبيث من الطيب وتمحيص الناس فينال كل امرئ، استحقاقه قال تعالى (أكم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) كما ان بقاء ابليس مصلحة له بطول تمكينه من التوبة الخالصة المخلصة له من غضب الله وعقابه ولاينا فيه اخباره سبحانه بانه يدخل النار لا مكان كونه مشروطا بعدم التوبة، واما تخليد اهل النار فمع انه فرع حكمة الوعيد مشتمل على مصلحة للمؤمنين لكونه زيادة في نعيمهم وسرورهم بخلاصهم من مثله وتشفيهم من اعدائهم قال تعالى (فاليوم الذين آمنوا من الذين كفروا يضحكون) .

هذا ونقل عن شيخهم الاشعري دليل آخر مضحك كما حكاه السيد السعيد مع رده عن السيد معين الدين اللاتجي الشافعي في رسالته التي ألفها لتحقيق مسئلة الكلام قال (أعلم انه رضي الله عنه قد برعوى الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لاساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ، ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه ، وانت تعلم انه لا يشك ذو فكرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها، وتعالى جدر بنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات) والاولى في رده

ان يقال انه ان اراد بتأثره تعالى حصول الانفعال له فهو غير لازم من القول بالغرض وان اراد به ان الغرض يكون داعياله الى الفعل فهو المطلوب ولا بأس به اصلا .

ثم انه لامناس للاشاعة عن القول بالغرض لانهم قالوا بحجية القياس وهو لا يتم الا اذا كانت التكليف التي هي من افعاله تعالى معللة بالاعراض اما لكون العلة في القياس غرضا كما في اكثر المقامات ولاستلزامها للغرض بلحاظ ان سببية الشيء لان يكلف سبحانه اختيارا تستدعي وجود غرض له ملازم لتلك العلة، والا فكيف صارت علة لفعل الله وهو التكليف على ان الالتزام بشيئ علة لفعل من افعاله تعالى وان لم تكن علة غائية يستلزم القول بصحة الاعراض لان النقص المفروض ياتي ايضا من تلك العلة لانه تستدعي حاجته في فعله اليها فلا بد من القول بان الحاجة الى الملة لا تستوجب النقص سواء كانت العلة الغائية ام لا واما ما ذكره في الجواب عن العبث فهو عين ما في شرح المواقف ، وفيه ان الفعل اذا تجرد عن الغرض كان عبثا ولعبا وان اشتمل في نفسه على مصلحة، ضرورة ان من استاجر اجيرا على فعل فيه مصلحة ولكن لم يستاجر لغرض المصلحة، بل مجانا وبلا غاية له ولا نفيه عند عبثا لعبا على ان قوله (افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصلح) الخ ان اراد به ان ذلك امر لازم فهو لا يتم على قولهم لا يجب عليه شيء ولا يتبع منه شيء وان لو ادانه امر اذفاق فكيف ينتزه الله سبحانه عن اللعب اى الخلق بلا مصلحة وبراء عيبا عليه والحال انه يجوز عليه ان يخلق ما لمصلحة فيه

قال المصنف رحمه الله تعالى

و (منها) انه يلزم ان لا يكون الله سبحانه محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحيا لهم ولا كريما في حق عبادته ولا جوادا واكل هذا في خصوص الكتاب العزيز والمتواتر من اخبار النبوة واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم ، فانهم لا خلاف بينهم في وصفه تعالى بانه العفو الغفار الرحيم ، والاعلى سبيل الحقيقة ، وبان لزوم ذلك ان الاحسان مما يصدق لو فعل المحسن فعلا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لغير ذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مضطرا الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التمطط والشفقة انما يشبان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه

لألغرض آخر يرجع إليه وإنما يكون كريماً وجواداً لو نفع الغير للأحسان وبقصده ولو صدر منه النفع لألغرض لم يكن كريماً ولا جواداً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز أن ينسب ربه عز وجل إلى العبث في أفعاله وأنه ليس بجواد ولا محسن ولا راحم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الأقدام والا نقياد إلى مثل هذه الإوهام .

وقال النضل

جوابه منع اللازمة لأن خلو الفعل عن الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فإن معنى الغرض ما يكون باعثاً للفاعل على الفعل ويمكن صدور الأحسان والرحمة والأنعام من الفاعل من غير باعث له بل للإفاضة الذاتية التي تلزم ذات الفاعل نعم لو كان خالياً من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثاً وقد بينا أن أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون أفعاله عبثاً وإما قوله أن التعطف والشفقة إنما يشبان مع قصد الأحسان إلى الغير لأجل نفعه فإن أراد بالقصد الغرض والعللة الغائية فممنوع وإن أراد الاختيار وإرادة إيصال الأحسان إلى المحسن إليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعللة الغائية

واقول

منع الملازمة مكابرة ظاهرة ضرورة أن الفعل لا غاية وغرض عبث والعبث لا يكون إحساناً وإنعاماً وكراً بل مع قطع النظر عن العبث لا يكون الفعل بنفسه إحساناً بلا قصد الإحسان والا لكان كذلك وإن صدر لغاية أخرى كما في مثال المصنف بمطعم الدابة وهو خلاف الضرورة قال الشاعر

لأتمدحن ابن عباد وإن هطلت * كفاء بالجوّد سجايخجل الديما

فأنها خطرات من وسأوسه يعطى ويمنع لا بخلا ولا كرم

فأنه جعل عطاءه الوافر لا غاية الإحسان والفضل ليس من الكرم وإن أساء وأجحف في حق ابن عباد، وإما ذكره في الشق الثاني فهو عين القول بالغرض لأن إرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه عبارة عن قصد الداعي والداعي هو الغرض .

قال المصنف طيب الله ربه

و (منها) انه يلزم ان تكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا، فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسمع ولا اللسان للنطق ولا اليد لمبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب، وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية فانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها، ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لاتحصى هي راجعة الى مخلوقاته لا يلزم ان تكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها، ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعنا فاننا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لانفي منافع الاشياء وانها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فانه تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها الخلق وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا الخلق فلا يلزم ان لانكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له.

واقول

قوله (رتب عليها المصالح) ان اراد به انه رتبها بما هي مصالح لها مقصودة من خلقها فهو معنى كونها غرضا منها، وان اراد به انه رتبها بما هي مقصودة بانفسها لا بما هي

غرض لم يخرج فعل الأشياء عن العبث ، ومنه يعلم ما في قوله باخر كلامه (بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة) فانه ان اراد بقصد المنافع وملاحظتها مطلوبيتها منها فهو المطلوب وان اراد به مجرد ملاحظتها لانفسها فلا تكون مخرجة للأشياء عن العبث ، ولا يخفى ان قوله (قبل خلق الأشياء ، دبرها) خطأ لأن التدبير انما هو حين الخلق و مادام البقاء لا قبل الخلق ولا يصح ان يريد به التروى فانه سبحانه غنى عن التروى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون .

واما قوله (فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى) فخطأ آخر لان اللازم من فقدانها انما هو العبث لاعدم القدرة فلوزعم ان الترتيب بالمرجح محال كالترجح بالمرجح فهو جار في حق الله تعالى لان المانع العقلى واحد على ان الامتناع والمحالية بالغير لاينا في القدرة على نفس الفعل ، ولو اكتفى بالنسبة الى الله سبحانه بمجرد رجحان الفعل في نفسه لاشتماله على المصلحة جاء مثله بالنسبة الى الانسان بلافرق ، ثم لا يخفى ان قياس الغائب على الشاهد الذى استند اليه سابقا يقتضى العلة الغائية لأفعاله تعالى وما ذكره من لزوم نقص الاحتياج قد عرفت ومنه وهو اشبه بحديث خرافة .

قال المصنف اعلى الله مقامه -

(ومنها) انه يلزم منه الطامة العظمى والداية الكبرى وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق واحد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم لان النبوة انما تتم بمقدمتين (احدهما) ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعى النبوة لاجل التصديق و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ،

ومع عدم القول باحدهما لا يتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لاغرض التصديق لم يدل على صدق المدعى الا لافرق بين النبى وعبره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احدا ان يدعى النبوة ويقول ان الله صدقنى لانه خلق هذه المعجزة ويكون نسبة النبى وغيره الى هذه المعجزة على السواء ، ولانه لو خلفها لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانها دالة عليه ، فان فى الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا فى دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلف خانك فعمل السلطان

ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعى رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان ، كذا هنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنة لدعواى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغربا بالجهل وهو قبيح لا يبصر عنه وكان مدعى النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجزة على يدى لاجل تصديقى فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض فكيف يجوز للنبي هذه الدعوى .

والمقدمة الثانية وهى ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشروع والفساد والشر وكالمعاصى الصادرة من بنى آدم ع فكيف يمتنع عليه تصديق الكلاب فتبطل المقدمة الثانية .

هذان مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عتيدة أدت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب فى ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الرديئة والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر فى مقالاتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوته الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد ص ، وهؤلاء قدامهم انكار جميع الانبياء فهم شر من اولئك ، ولهذا قال الصادق ع حيث عدتهم وذكر اليهود والنصارى (انهم شر الثلاثة) ولا يعنر المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا .

وقال الفضل

حاصل ما يعتقد فى هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاعراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض الملة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختيارى فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل تصديق الانبياء

من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ، ثم ان هذا الرجل يفترى عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهم لكلالهم وتأمل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى وواقفهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة بمشهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاغراض و النقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود و النصارى عليهم ، ومع ذلك افترى على الصادق كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيفو الشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من ازمان الصادق و الاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتر كوادن كذاب مثل كوادن حلة و بغداد لافلح من رجل سوء .

واقول

حاصل مذهبهم كما ذكرانه تعالى يخلق المعجزة لالغاية لكنها بنفسها تفيد التصديق بالنبوة ، وفيه ان افادته لايست ذاتية اذ ليست هي الا كسائر خوارق العادة التي ربما تقع في الكون ولا يوجب نفس وجودها تصديق احد في دعواه ، فمن اين تفيد المعجزة التصديق بالنبوة وهو لم يكن غرضا منها ومجرد مقارنتها لدعوى النبوة لايجعل التصديق بها فائدة لها بعد ان كان اصل وجودها ومقارنتها بلاغرض كما لو قارنت دعوى اخرى لا آخر وحينئذ فلا يكون مدعى النبوة اولى بدعواها من غيره وان ظهرت المعجزة على يده لان خلقها كان مجانا و بلا قصد تصديقه فكيف تقتضى نبوته خاصة ، ثم لو سلم كون التصديق فائدة للمعجزة فهو غير نافع لما ذكره المصنف رة من لزوم كذب مدعى النبوة بقوله ان الله يخلق المعجزة لتصديقي وغير دافع للاغراء بالجهل من حيث افادة المعجزة ان الله تعالى خلقها لتصديقه وان لم يكن هناك اغراء بالجهل من حيث اصل دعواه النبوة لفرض كونه نبيا .

ثم انه لم يتعرض المجواب عن ايراد المصنف رة على المقدمة الثانية اكتفاء بما سلفه من دعوى العادة التي عرفت انه لا معنى لها.

و اما قوله (وان كان باطلا فيكون غلطاً في عقيدة) ففيه انهم لم يستوجبوا ذلك لمجرد الغلط بل للاصرار عليه عناداً للحق و جرأة على الله تعالى بعد البيان بصريح الكتاب العزيز و السنة الواضحة و حكم العقل الضروري ، ولود عاينهم الى ذلك تنزيه الله تعالى عن الحاجة و النقص لما جعلوه محتاجاً في كل آثاره الى غيره و موصفات الزائدة على ذاته بزعمهم و كيف يكون ذلك تنزيهاً وقد اوضح لهم الامامية انه ليس من الاحتياج و النقص في شيء بل الغرض كمال للتاثير و شاهد بكمال المؤثر ، و من المضحك و عظه في المقام و انكاره على المصنف ردة في ترجيح اليهود النصارى على الاشاعرة و الحال انه قد جاء باكثر منه قريباً حيث جعل مذهب العدلية اردأ من مذهب المجوس .

و اما ما زعمه من ان تاخر زمن الاشعري و الاشاعرة عن الصادق عليه السلام منافي لارادته لهم ففيه انه اذا جاز لرسول الله صلى الله عليه و اله ارادتهم او المعتزلة على الخلاف بينهم من قولهم (التدريية مجوس هذه الامة) فليجز للصادق ع ارادتهم لان علمه من علم جده و اصل اليه من باب مدينة علمه و هو احد اوصيائه الطاهرين ، و يحتمل ان يريد الصادق عليه السلام مطلق الناصبة و المجبرة فيدخل فيهم الاشاعرة و ان كانت بدعتهم بعده .

قال المصنف شرف الله منزله

و (منها) انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص نصاً صريحاً في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض و غاية لاعتبا و لعبا ، قال تعالى (وما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا لعبين) و قال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثاً) و قال تعالى (وما خلقنا الجن و الانس الا ليعبدون) و هذا الكلام نص صريح في التعليل بالغرض و الغاية ، و قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بسددهم عن سبيل الله) و قال تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعبدون) و قال تعالى (ولنبلو اخباركم) و الايات الدالة على الغرض و الغاية في افعال الله اكثر من ان تحصى فليقتل الله المتلذذ في نفسه و يخش عقاب ربه و ينظر فيمن يقلده هل يستحق التقليد اولا ، و لينظر الى ما قاله لا ينظر الى من قاله وليستعد لجواب رب العالمين

حيث قال (اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) فهذا كلام الله على لسان النذير وهاتيك الأدلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله حجة على بريته ، وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (فبشر عبادى الذى يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك هم اولو الالباب) ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (قالوا ربنا اننا للذين اضلانا من الجن والانس نجعلهم ماتحت اقدامنا لىكونا من الاسفلين) ولا يعذر بقصر العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الأدلة وظهورها ولا يعدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة .

و قال الفضل

قد ذكر نافيما سبق ان ماورد من الظواهر الدالة على تحليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض والعلة فقوله تعالى (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فالمراد ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لان العبادة كانت باعثاله على الفعل كمافي ارباب الارادة الناقصة الحادثة و كذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية والحكمة لاعلى الغرض .

وأقول

لا يخفى ان حمل الايات على مجرد المنفعة والفائدة من دون ان تكون غرضا و علة غائية مستبعد جدا ، بل هو ممتنع في اكثرها كالاية الاولى فانها دالة على ان خلق السموات والارض بما فيها من المنافع والفوائد صالح لان يقع على نوعين لعب وغير لعب ولواجه الاقصد الغاية و عدم قصدها والا فلا يصح تنويع ما فيه الفائدة الى نوعين لعب لفائدة فيه وغير لعب فيه الفائدة و كقوله تعالى (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فانه لا يمكن حمله على المنفعة والفائدة لان المعنى حينئذ يكون ما خلقت كل فرد من الجن والانس الا لفائده و منفعته العبادة وهو كذب اذ ليس كل فرد منهم عابدا بخلاف ما اذا قصد الغرض فانه لا يلزم حصوله و ليس المقصود جنس الجن والانس حتى لا يلزم الكذب على تقدير ارادة الفائدة لانه نسب العبادة الى ضمير الجمع الدال على الثبوت لكل فرد ، على انه لو قصد الجنس يكون اكثر الافراد . بلا فائدة لدلالة الآية على انحصار

فائدة خلق الجنس الحاصل في خلق افراده بالعبادة وحينئذ فيعود محذور الكذب.
وكقوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) الآية فانه لامعنى لجعل ظلمهم وصددهم
عن سبيل الله منفعه وحكمة لتحرير الطيبات وانما هماسب وداع للتحريم.
وكقوله تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل) الآية فانه لامعنى لجعل
عصيانهم منفعه وفائدة للعنهم وانما هو سبب وداع له (فان قلت) كماله يكن الظلم والصد
والعصيان منافع لان تكون اغراضا (قلت) نعم ولكن التعليل يستلزم الغرض اذ لا يمكن
سببية شيء لان يفعل سبحانه باختياره وهو لا غرض له كما سبق ولوسلم مسلم فلا يتان
لماد لتاعلى تعليل افعاله تعالى صح اثبات الغرض له الذى هو ايضا علة باعثة على الفعل لان
النقص على زعمهم يأتي ايضا من قبل التعليل لانه يستدعى حاجته الى العلة فى فعله فاذا
اقتضت الايتان عدم النقص بالتعليل صح اثبات الغرض، ثم لو سلم امكان حمل الآيات كلها
على مجرد الفائدة فلا داعى له بعدم المعارضة بالنقل كما هو ظاهر ولا بالعقل لفساد
ادلته مع انهم لم يجروها فى القياس كما سبق .

واعلم ان الغرض هو الغاية فاما معنى نفى الخصم الغرض لافعله تعالى و اثبات
الغاية لها وقد حصل هذا التناقض منه قبل كما فى اول هذا المطلب ، اذ ذكر ان الاشاعة
قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض و العلل الغائية ثم قال فى آخر كلامه
وماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون
الغرض والعلة نعم قد يريد بالغاية عند اثباتها مجرد الفائدة المترتبة اتفاقا لالعلة الغائية
وفائدة كلامه تخفيف الشناعة و تلبيس الحق.

قال المصنف ضاعف الله اجره

و(منها) انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي ص باعظم انواع
العذاب واثابة اعظم العاصين كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب ، لانه اذا كان يفعل
للاغرض وغاية ولا يكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض
لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين و ابليس فى الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته
ولا يعاقب العاصى لعصيانه فاذا تجرد هذان الوصفان عن الاعتبار فى الاثابة والانتقام لم

يكن لاحدهما اولوية الثواب والعقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الله وعقابه ان يعتقد فى الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب الى انه يسىء الى من احسن اليه و يحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شئ يكرهه اذون الناس لنفسه .

وقال الفضل

هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ عايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون فى اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة فى الافعال لابد من اثباته بالنسبة اليه تعالى ، واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصى ، وعندى ان الفريقين من الاشاعة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعة نفى الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم وارادة على هذا ، فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلامبدأها دواع مختلفة ولا بد لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعى الذى بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض ، هذا تعريف الغرض فى اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلى فاعتبر بان الله تعالى فى افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى فى افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفى الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدى الى الاحتياج فبقى ان مراده من اثبات الغرض دفع العيب من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلاً خلق الخلق للمعرفة يعنى غاية الخلق والمصلحة التى لاحظها الله تعالى وراء علتها هى المعرفة لانه يفعل الافعال للغرض ومقصود كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى .

واقول

ان اراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل فهو مذهبنا ولايقوله الاشاعرة ، وان اراد بها مجرد ادراك الغاية من دون ان تكون باعثة على الفعل فهو مذهب الاشاعرة ويلزمه العبث وسائر المحالات ، ويجوز بمقتضاه ان يعذب الله سبحانه اعظم المطيعين ويثيب اعظم العاصين لانه لا غاية له تبعثه الى الفعل بل يفعل مجانا بلا غرض بل يجب وزان لا تكون افعاله متقنة وان اتفق اتفاقا فيما وقع ، واما فيما لم يقع بعد كالثواب والعقاب فمن الجائز ان لا يكون متقنا لغرض عدم الغرض له تعالى ولانه لا يقيح منه شيء ولا يجب عليه شيء ، فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحل النزاع تحقيق بالسخرية ، أتراه يخفى على جماهير العلماء ، ويظهر لهذا الخصم وحده وهل يخفى على احد ان النزاع في الغرض والعللة الغائية وان الامامية والمعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا وتقضا بخلاف الاشاعرة ، وهذا الخصم مازال ينسب لقومه القول بالغاية فان ارادها الغاية الباعثة على الفعل فهي خلاف مذهبهم بالضرورة وان اراد بها الامر المترتب اتفاقا كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) غاية الامر ان الله تعالى عالم بهذا الامر المترتب فهو حقيقة مذهبهم وعليه ترد الاشكالات ولا ينفع معه التسويات والتوصلات .

واما ما ذكره من قولهم بالحكمة والمصلحة فهو وان قالوا به ظاهر الكن لا بنحو اللزوم كقولهم بالاتقان لان الزوم لا يجتمع مع نفي الغرض ونفي الحسن والقبح العقليين ونفي وجوب شيء عليه تعالى .

واما قوله ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فان اراد به انه لا يفعله لكونه عبثا فهو صحيح والله سبحانه احق به ، وان اراد انه لا يفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا فهو باطل كما عرفت ، ومنه يعلم ما في قوله (فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه) وقدينا ان هذا الاحتياج لاخراج الفعل عن العبث للنقص في القدرة فيكون كما للفاعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لا كاحتياج الذات الى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات في نفسها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الخامس) في انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت ام لا ولا يريد المعاصي سواء وقعت ام لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت ام لا، وخالفت الاشاعة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما يقع في الوجود سواء كان طاعة ام لا وسواء امر به ام نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والبدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها، وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مریدها وان الله تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كره الله تعالى من الايمان والطاعة منه، وهذا القول يلزم منه محالات (منها) نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وقد بينا انه تعالى منزّه عن فعل القبائح كلها.

وقال الفضل

قد سبق ان مذهب الاشاعة ان الله تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد، وانفقوا على جواز اسناد الكل الى الله تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى يريد لجميع افعاله، اما افعال العباد فهو مرید لما هو مريد منها كاره للمعاصي والكفر، ودليل الاشاعة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مرید له بالضرورة واما ما استدلبه هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدلالات المعتزلة، والجواب ان الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قد بره الله تعالى في الازل للكافر لانه رضى به وأمر المشرك به، هذا من باب التباس الرضا بالارادة، واما كون الطاعات التي لم تصدر من الكافر مكروهة لله تعالى فان اراد بالكرامة عدم تعلق الارادة

به فصحيح لانه لو اراد لوجد ، وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او عدمه ، واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لانعام الحجة عليهم فلا يعد سفها ، واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوا به ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبيح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو غير مسلم عندنا ومع هذا فانه مشترك في الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم .

واقول

لا يخفى ان الامور الممكنة انما يفعلها القادر المختار او يتركها بارادة منه لان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح وهو الارادة فيكون العدم على طبع الوجود مقدوراً ومستنداً الى الارادة ولذا اسند الله تعالى العدم المسبوق بالوجود الى ارادته حيث يقول (واذا اردنا ان نهلك قرية) الآية فان اهلاك القرية عبارة عن امانة اهلها بسبب العذاب والموت عدم الحياة ، ولاريب ان الارادة تنوقف على امور منها تصور المراد ، ومنها الرضا به سواء كان وجوداً او عدماً وسواء كان حكماً ام غيره فان من يريد شيئاً لا بد ان يرضى به بالضرورة ، ومنها الرضا بتعلق المراد على وجه التعيين له او الترجيح له أو التساوى كما في متعلق التكليف فان الحاكم اذا كلف بنحو الوجوب لا بد ان يرضى بوجود الواجب على وجه التعيين له بحيث يكون كادها لتقيضه ومثله الحرمة بالنسبة الى الرضا بالترك والكرهاة لتقيضه واذا كلف بنحو التنبه لزم ان يرضى بالوجود على وجه الرجحان ومثله الكراهة بالنسبة الى الرضا بالترك ، واذا حكم على وجه الاباحة لزم ان يرضى بالوجود والعدم بنحو التساوى ، نعم اذا كن التكليف امتحانيا لم تنوقف ارادته الا على الرضا باصل التكليف لا بمتعلقه .

فاذا عرفت هذا فنقول لما كانت افعال العباد عند الامامية غير مخلوقة لله تعالى لم تكن له الا ارادة تشريعية اى ارادة للاحكام فلم يكن له تعالى رضا بما يريد من العباد

وفعلونه من المعاصى ولا كراهه لما يتركونه من الطاعات ، بخلافه على مختار الاشاعة من ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فانه يلزم ان يكون الله سبحانه مريدا للمعاصى الواقعة راضيا بها ولعدم الطاعات المتروكة كارها لها ، لان فعله للمعاصى يتوقف على ارادتها المتوقفة على الرضا بها و تركه للطاعات يتوقف على ارادة الترك المتوقفة على الرضا به وكراهته الفعل كما سبق ، ويلزم ان يكون الله تعالى آمرا بما يريد عدمه وبكرهه ولا يرضى به وهو الذى لم يخلقه من الطاعات و ناهيا عما اراده و رضى به وهو الذى خلقه من المعاصى ، بل يلزم اجتماع الضدين الرضا و الكراهة فيما امر به و تركه ، لان امره دليل الرضا و تركه دليل الكراهة ، وكذا يجتمعان فيما نهى عنه وفعله لان نهيه مستلزم للكراهة و فعله مستلزم للرضا ، وهذا الذى قلناه لا يبتنى على ان تكون الارادة بمعنى الرضا كما تخيله الخصم بل هو مبنى على توقف الارادة على الرضا كما بيناه ، فلامعنى لقوله (الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قد رده الله فى الازل لانه رضى به وامرالمشرك به وهذا من باب التباس الرضا بالارادة) ، على ان تفسير الارادة بالتقدير خطأ لان الارادة صفة ذاتية و التقدير فعل ، ولوسلم فقد عرفت ان التقدير موقوف على الارادة وهى موقوفة على الرضا ، ومن الفضول قوله فيما سمعت (وامرالمشرك به) فان المصنف لم يدع انه يلزم مذهبهم امرالمشرك به حتى ينفيه ولا هو متوهم من كلام المصنف .

و اما انكاره لعدم الرضا بترك الطاعات بحجة انها لم تحصل فى الوجود حتى تتعلق بها الرضا او عدمه فخطأ لان الرضا و عدمه انما يتعلقان بالشئ ، من حيث هو لا بما هو موجود كيف وهما سابقان على الارادة السابقة على الوجود .

واما انكاره للنسبة فى الامر بالاسلام الذى لم يقدره فمكابرة ظاهرة وقوله (انما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المأمور به) باطل لان انمام الحجة انما يكون على القادر المتمكن لاعلى العاجز فيكون امتحانه سفها آخر تعالى الله عنه علوا كبيرا ، وسياى قريبا زيادة اشكال عليه فانتظر .

واما قوله (وتقدر خلق القبيح فى نظام العالم ليس بقبيح) فمكابرة اخرى كما مر ادلاوجه لعدم قبح القبيح منه سبحانه وهو اولى من يتنزه عن فعل القبيح ، وا ما زعمه من

الاشتراك في الالتزام فقد عرفت جوابه.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) كون العاصي مطيعاً بعصيانته حيث أوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده

وقال الفضل

جوابه أن المطيع من اطاع الأمر و الأمر غير الإرادة فالمريد هو المقدر للأشياء و مرجع وجوداتها فإذا وقع الخلق على وفق إرادته فلا يقال أن الخلق اطاعوه نعم إذا أمرهم بشيء فطاعوه يكونون مطيعين.

واقول

غير خفي أن الطاعة منوطة بموافقة الإرادة و العصيان بمخالفتها لا بموافقة لفظ الأمر و مخالفته، ولذا لو علمت إرادة المولى لشيء و لم يأمر به لمانع وجب اتينانه ولو علم عدم إرادته مع أمره صورة لم يجب فعله ، و إنما قالوا الطاعة موافقة الأمر لأنه دليل الإرادة و لا تعرف بدونه غالباً ، و حينئذ فيلزم ما ذكره المصنف من كون العاصي مطيعاً بعصيانته لموافقة الإرادة التكوينية بل هو موافق للأمر التكويني فيكون مطيعاً البته قال عز من قائل (فقال لها وللأرض ائتينا طوعاً أو كرها قالتا اتينا طائعين) وقال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

قال المصنف أعلى الله مقامه

و (منها) كونه تعالى يأمر بما يكره لأنه أمر الكافر بالإيمان و كرهه منه حيث لم يوجد ، وينهى عما يريد لأنه نهى عن الكفر و إرادته منه ، وكل من فعل هذا من أشخاص البشر ينسبه كل عاقل إلى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه .

وقال الفضل

قد سبق المنع من أن الأمر بخلاف ما يريد به يعد سفهاً و إنما يكون كذلك أو كان الغرض من الأمر منصرفاً في إيقاع المأمور به ، وليس كذلك لأن الممتحن لعبده هل

يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر سيده، واما انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه بالامر بما لا يريد الا امر.

واقول

لا يخفى ان السفه يحصل بطلب الفعل والامر به حقيقة مع كراهته في الواقع و بالنهي عنه حقيقة مع ارادته واقعا كما هو الحال في الشرعيات ضرورة مطلوبة مثل الايمان و عدم الكفر حقيقة ، ولا محل لاحتمال ان يكون الطلب لمثل ذلك صوريا لغرض الامتحان او غيره ، على ان الامتحان للعاجز سفه آخر ، ثم ان كلامه دال على ثبوت الغرض لله تعالى و هو باطل على قولهم ان افعاله تعالى لاتعمل بالاعراض.

قال المصنف طيب الله رسمه

و (منها) مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي و يريد الطاعات كقوله تعالى (و ما الله يريد ظلما للعباد . كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها . ان الله لا يرضى لعباده الكفر . وان تشكروا يرضه لكم . والله لا يحب الفساد) الى غير ذلك من الآيات ، فترى لاى غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه.

وقال الفضل

قد يستعمل لفظ الارادة و يراد به الرضا و الاستحسان و يقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى (و ما الله يريد ظلما للعباد) اريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب ، واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او مبدأ الترجيح فلا تقابلها الكراهة و هو معنى آخر ، وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا.

واقول

لما كان من مذهبه ان الله سبحانه هو الخالق للظلم الواقع في الكون المريد له وكان ذلك خلافا صريحا للآية الاولى التجأ الى حمل الارادة فيها على الرضا وهو لو سلم لا ينفعه لتوقف الارادة على الرضا لانه من مقدماتها فاذا نفت الآية رضاء تعالى بالظلم كما زعم

استلزم نفى ارادته له وهو خلاف مذهبهم ، وليت شعري اذا لم يرض سبحانه بالظلم والكفر وكان السيء عنده مكروها ولا يجب الفساد فكيف ارادها وخلقتها وهو العالم المختار و اذا كان يرضى الشكر فما المانع له عن ارادته و خلقه و هوا لم تصرف فيه كما زعموا .

واما قوله (وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا) فكلام صادر من غير ترو اذ ليس في بقية الآيات التي ذكرها المصنف مما يشتمل على لفظ الارادة ولا يعوزه الجواب اذا كان مبنيا على المغالطة.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) مخالفة المحسوس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الداعي و انتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها و انتفاء الصارف عنها و في القبيح ثبوت الصارف و انتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياها ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به ، فحينئذ يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات و ثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول و كراهته للثاني،

وقال الفضل

اسناد افعال العباد الى تحقق الداعي و انتفاء الصارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم و خلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب و المباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس، واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطالناهما .

واقول

حاصل مراد المصنف ان الظاهر عندنا الضروري لدينا ان الفعل انما تنفرع ارادته و ايجاده عن ثبوت الداعي له و انتفاء الصارف عنه و تنفرع كراهته وتركه عن وجود الصارف عنه و عدم الداعي له ولا ريب ان الفعل الذي به الطاعة حسن والحسن جهة دعاء والفعل الذي به المعصية قبيح والقبح جهة صرف ، فلا بد ان يكون ما به الطاعة مراد الله تعالى لوجود الداعي له وهو حسنه بلا صارف عنه وما به المعصية مكروه والله تعالى لوجود

الصارف عنه وهو قبحه بلا داع له، لان الداعي اما الحاجة اليه او الجهل بقبحه وهما منتفیان في حق الله تعالى او الحكمة وهي منافية لفعل القبيح، فيلزم ان تثبت ارادة الله تعالى للطاعات وكرهاته للمعاصي ارادة و كراهة تشريعتين عندنا و تكوينيتين عند الاشاعة ، لكنهم خالفوا المحسوس بقولهم ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الافعال سواء كان طاعة ام معصية ويكره كل ما لم يقع .

فاذا عرفت هذا ظهر لك ان مراد المصنف هو اداعي والصارف لله تعالى للعبد كما تخيله الخصم فاجاب بما لا يرتبط بكلام المصنف اصلا، والاولى للخصم الاكتفاء في الجواب بانكار الحسن والقبح العقليين في الافعال، لكن يرد عليه مع بطلانه كما سبق ان بعض الافعال صفة كمال او نقص عندهم كالعدل والظلم والاصلاح والافساد ونحوها وهم يقولون بالحسن والقبح عقلا فيها كما سبق منه وهو كاف في تمام دليل المصنف رحمة الله عليه.

وجوب الرضا بالقضاء

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب السادس) في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ثم ان الاشاعة قالوا قولنا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء، وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا يؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع، فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدي المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع، اما اعلى قول الامامية من ان الله تعالى منزّه من فعل القبائح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء فلا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى ولا في الرضا بالقبائح .

وقال الفضل

قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة و اما لزوم نسبة فعل القبايح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق و انه غير لازم لان خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه تعالى .

واما قوله (فتكون القبايح من قضاء الله تعالى) فجوابه ان القبايح مقتضيات لقضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضى كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع .

واقول

قد بينا ان خلق القبيح فعله ولو سلمت المغايرة فهو في القبح مثله ، وليت شعري لم يمتنع من القول بان الخلق هو الفعل والحال انه يزعم انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى ، فليكن فعله سبحانه للقبيح سائفاً و تسميته الخلق بالفعل جائزاً لا سيما ولا حسن ولا قبح عقلاً في الافعال عندهم وليس هو باعظم من حكمه بان الله سبحانه يقضى بالقبيح تعالى الله عما يقول الظالمون .

واما ما ذكره من الفرق بين القضاء والمقضى فقد سبق انه لا يبغي شيئاً للتلازم بينهما في الرضا وعدمه على ان القبايح المقضيات لله سبحانه مرضيات له لتوقف فعل الشيء بالاختيار على ارادته والرضا به كما مر فلو سخطها العبد كان سخطاً لما رضى الله و اراده (فان قلت) من مقضيات الله تعالى جهل العباد وملكاتهم السيئة كالجن والبخل وهي مما انفقت الكلمة والاخبار على ذمها وعدم الرضا بها فلا بد من القول بعدم التلازم بين القضاء والمقضى في الرضا وعدمه (قلت) ذم الجهل وعدم الرضا به ليس من حيث اصل وجوده ولذا لا يذم جهل الطفل ولا يسخط منه بل من حيث البقاء والاستمرار عليه لمن يتمكن من ازالته والبقاء عليه مستند الى العبد كما ان ذم الجن والبخل وعدم الرضا بهما ليس من حيث اصل وجودهما الذي قضت به الحكمة الالهية بل من حيث آثارهما المستندة الى العبد التي يقدر على مجانبتهما بالنظر الى قبحها وتعويدهم نفسه على خلافها بل يقدر على تبديل

الملكتين بخلافهما فالجهل والجبن والبخل مرضيات الوجود مسخوطات البقاء والاثار والمرضى مستند الى الله تعالى والمسخوط مستند الى العبد .

انه تعالى لا يعاقب على فعله

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع) في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله ، ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعله فيعلم ولا يلوهم عليه ، وقالت الاشاعرة ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله تعالى فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولا ينائبه ويعاقبه عليها ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر احوال المعاد ثم يقول (فعالمهم عن التذكرة معرضين) وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال تعالى (وما ربك بظالم للعبيد . وما الله بريدظلما للعباد . وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . ولا تزر وازة وزر اخرى) واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلق له اسود ثم يعذبه على سواده ويخلق له طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلق له اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء . ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قيل له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك لتقابل بالتكذب وتبرا من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب ربه الى ما يتنزه هو عنه .

وقال الفضل

منهجه الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نض عليه في كتابه العزيز (الله خالق كل شيء) وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ، ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم لان الظلم هو التصرف في حق

الغير ومن تصرف في حقه باى وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء، الا ترى الى قول عيسى ع حيث حكى الله تعالى عنه (ان تعذبهم فانهم عبادك) جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملكك ولك التصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيف ما يتصرف في عبادته ، هذا هو الحق البليغ وما سواء بدعة وضلالة كما استتراه وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى، وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب طامعته و كذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما استعرف .

واقول

قد سبق في المطلب الاول بيان المراد في قوله تعالى (خالق كل شيء) فراجع تحقيقه، واما قوله (لان العبد هو المباشر والكاسب) ففيه ان الكسب الذى يزعمونه ايضا خلق الله تعالى لانه خالق كل شيء ولا اثر للعبد في الكسب اصلا وما ادرى هل المقضى للعقاب مجرد الالفاظ وان يقال ان العبد كسب وفعل .

واما قوله (ومن تصرف في حقه باى وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم) فظاهر البطلان ضرورة ان صحة تعذيب العبد بانواع العذاب من دون ذنب ليست من مقتضيات الملكية وحقوقها بل هذا التصرف ظلم محض لا يستحقه المالك بوجه اصلا قال تعالى (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه سبحانه جعل اهلاكه للمصلح ظلما وان كان من التصرف في الملك فتعير الخصم عن الملك بالحق على وجه يجوز فيه ذلك التصرف خطأ واضح .

واما استدلاله بالآية الحاكية لقول عيسى ع ففى غير محله لان حقبة العقاب متوقفة على امرين الذنب وولاية المعذب على المذنب ولما كان من اتخذ عيسى و امه الهين مذبنا وسابقا ذكر ذنبه فى الآية بين عيسى، الامر الثانى وهو ولاية الله تعالى عليهم بانهم عبادهم فلم تدل الآية على صحة عذاب من لا ذنب له .

واما قوله (فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب) ففيه مع ان بعض أمثلة المصنف كالطيران من الافعال ان اراد انها لا يتعلق بها ثواب وعقاب من حيث الوقوع فمسلم وليس هو مقصود المصنف ، وان اراد انه لا يجوز تعلقها بها فهو مناف لقوله (لوعذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك) الى غير ذلك من كلماته والمصنف لم يقصد الاتجوزهم للعقاب في الامثلة وهو لازم لهم.

واما قوله (والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض ففيه انه لا اثر لهذا الفرق بعد ان كان المصحح للعذاب عندهم هو الملكية على ان الكسب كالسواد فعل لله تعالى فلا فرق الا بالمرىع والى اللفظ .

امتناع تكليف ما لا يطاق

قال المصنف ضاعف الله اجره

(المطلب الثامن) في امتناع تكليف ما لا يطاق ، قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد الاقدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا إعادة آدم ونوح ولا إعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة ، وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخصوا القول بالمعقول الدال على قبح ذلك والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) . وما ربك بظلام للعبيد. ولا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا) والظلم هو الاضرار بغير المستحق وای اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز ، والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم

متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ونقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) ، والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شئ، فيجوز له التكليف باى وجه اراد و ان كان العلم العادى افادنا عدم وقوعه ، و ايضا لا يوجب من الله شئ، اذ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و مذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله بعد سفها و قد مر فيما مضى ابطال الحسن و القبح العقليين ولا بد في المقام من تحرير محل النزاع ، فنقول ان ما لا يطاق على مراتب (احدها) ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لاقبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشئ للمالم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطاعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا و ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة و(الثاني) ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره، وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل المالم يمكن بالذات وهو باطل(الثالث) ان لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا، ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحالات العادية فهذا محل النزاع فنحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي والمعتزلة يمنعون له لقبه العقلى مع انافا تلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوز الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجوز العقلى لا يستلزم الوقوع .

واقول

لا يخفى ان تفسيره للجواز بالامكان الذاتى خطأ ظاهر فان المراد بالجواز كما يظهر من دليلهم وكلماتهم هو الصحة وعدم الامتناع اصلا حتى بالغير فانا نقول ايضا بامكان التكليف بما لا يطاق ذاتا وعدم كونه من الممتنعات الذاتية لكن نقول انه ممتنع بالغير من حيث قبحه وكونه ظلما ومنافيا للحكمة وهم لا يقولون بذلك، وقد عرفت سابقا ما فى قولهم لا يجب عليه شىء ولا يقبح منه شىء، وما فى انكارهم للحسن والقبح العقليين .

واما قوله (احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه) ففيه ما تقدم ايضا من ان العلم وصدق الخبر تابعا للمعلوم ووقوع المخبر به لامتبوعان فلا يجعلان خلافا ماممتنعا لا يطاق، واما ما زعمه من ان القدرة مع الفعل فهو احد السفسطات وستعرف ما فيه وقوله . (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا) باطل لا هو (الاول) انه عليه يلزم كذب قوله تعالى «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» لان كل ما علم الله و اراد عدم وقوعه او اخبر بعدمه ممتنع على ما زعم فاذا كان التكليف به جائزا وواقعا كان تكليفا بما لا يطاق ولا يسع المكلف ، كما ان كل ما يقع بعلمه او اخباره او ارادته واجب حينئذ والواجب لا تمتنع به الطاقة والوسع لعدم تيسر عدمه ، فاذا كلف الله سبحانه به كان ايضا تكليفا بما لا يطاق فيكون كل ما يتعلق به التكليف عندهم ممالا يطاق كما ذكره المصنف ، وتكذب الآية كذبا كلياً زان ابيت عن كون السوابج مما لا يسع فلا ريب ان الممتنع ليس مما يسع فتكذب الآية كذبا جزئيا

(الثانى) ان دعوى الاجماع المذكور ان كانت على وقوع التكليف بما لا يطاق كما هو ظاهر كلامه فهى افتراء لما عرفت ان مذهب الامامية والمعتزلة امتناعه وأن تعلق علم الله تعالى واخباره بالشىء لا يجعل نقيضه ممتنعا وان ارادته التكوينية لم تتعلق بافعال العباد وان كانت دعواه الاجماع على وقوع التكليف بافعال البشر بما هى لاتطاق عندهم و تطاق عندنا كان اظهاره الاجماع على التكليف بما لا يطاق فى المرتبة الاولى ندليسا

(الثالث) ان القول بوقوع التكليف بما لا يطاق فى المرتبة الاولى مناف لعدم تجوز التكليف بما لا يطاق فى المرتبة الثانية لان المرتبة الاولى تكون حقيقة من الثانية اذا حصلت المخالفة التكليف لان المخالفة لا بد ان تكون بنقيض المطلوب فيكون التكليف

بالمطلوب راجعا الى التكليف بالجمع بينه وبين نقيضه، بل قد يرجع الى التكليف بالجمع بين الصدين ايضا مثلاً اذا كلف الكافر بالايمان والحال ان كفره لازم لتعاق الارادة الالهية به يكون مكلفا بان يجمع الصدين الايمان والكفر والنقيضين الايمان وعدمه وكلاهما ممتنع لنفس مفهومه .

واما قوله (فهذا محل النزاع) ففيه ما لا يخفى لانه في المرتبتين الاولين ايضا محل النزاع بيننا وبينهم، اما (الاولى) فلما عرفت انهم يجوزونه فيها وقالوا بوقوعه ونحن نمنع من جوازه ووقوعه اصلا لان محل التكليف مطلق عندنا في هذه المرتبة ، واما (الثانية) فلاننا نمنع منه في غيرها فضلا عنها وهم يجوزونه فيها لانهم يقولون كما ذكر الخصم ان التكليف بهذا القسم الثاني فرع تصوره فمن يقول بتصوره لا يمتنع من التكليف به ومن ينكر تصوره لا يمتنع من التكليف به من حيث هو وانما يمتنع منه لعدم امكان تصور الممتنع لذاته لاعداد جواز التكليف بما لا يطاق ، ولا ادري كيف لا يمكن تصوره فهل يمنع تصوره على الباري تعالى او على عباده .

واما تعليله لعدم الجواز في المرتبة الثانية بقوله التكليف بالممتنع طالب تحصيل ما لم يمكن بالذات فمما لا يرضى به الاشارة لانه ليس مانعا عندنا بعد انكارهم الحسن والقبح العقليين وقولهم لا يقيح منه تعالى شيء

فظهر ان تكلف الخصم تبعاً للمواقف وشرحها في بيان هذه المراتب ودعوى الفرق بينها لا يجدهم نفعاً سوى تلبس الحقيقة واضاعة الحق وماضهم لوسلكوا الصراط السوى واتبعوا الكتاب المجيد .

ارادة النبي موافقة لارادة الله

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب التاسع) في ان ارادة النبي ص موافقة لارادة الله تعالى ، ذهب الامامية الى ان النبي يريد ما يريد الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة

و ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك وان النبى يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريد لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبى اراد منهم الطاعات ، فخالقوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبى وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبى ارادهما منهم فخالقوا بين كراهة الله وكراهة نبيه ، نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى القول بان مراد النبى يخالف مراد الله وان الله تعالى لا يريد من الطاعات ما يريد انبياءه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصى و انواع الفواحش والفساد .

و قال الفضل

الارادة قد يقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق ، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهة ، فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله ، واما قوله (ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبى يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريد لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان والنبى اراد منهم الطاعات) فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله وارادة رسوله مخالفة قط ، وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبى يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريد بها بمعنى يقدرها ، والحاصل انه يخلط بين المعنيين ويعترض كثيرا ما يفعل فى هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد .

واقول

لا اعرف معنى للتقدير قبل الخلق اى فى الازل كما عبر به سابقا ادلا لى الى الا الله عندنا والا هو وصفاته عندهم ، ولعله يريد به الصفة المرجحة على ان يكون عطفه عليها للتفسير كما يشهد له جملهما فى كلامه معنى واحدا ، لكن التعبير عن الصفة الذاتية بالتقدير الذى هو فعل غير مناسب ، وكيف كان فقوله (لا شك ان كل ما هو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله) باطل لان الله سبحانه لما كلن عندهم مريداً لافعال العباد خالقا لها لزم ان يكون راضيا

بالموجود منها كرها للمعدوم لتوقف ارادة الفعل بمعنى الصفة المرجحة على الرضا به وتوقف ارادة المدم على كراهة الفعل اذ بالارادة يحصل الترجيح (والترجيح فرع الرضا بالراجح والكراهة المرجوح فيكون الله سبحانه راضيا بالكفر والمعاصي الموجودة كرها للايمان والطاعات المفقودة والنبي بخلاف ذلك فيختلفان بالرضا والكراهة، وحينئذ فعلى تقدير ان يريد المصنف بالارادة الرضا يكون كلامه تاما ومانسبه الى الاشاعة صحيحا. واما قوله (وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر) فيه انه لو فرض ارادة المصنف له فهو يستلزم الرضا بالموجود والكراهة للمعدوم سواء اريد بالتقدير الصفة المرجحة ام الفعل لتوقف الصفة على الرضا والكراهة كما عرفت وتوقف الفعل على الصفة وحينئذ يلزم المخالفة بين الله ورسوله بالرضا والكراهة كما عرفت .

انا فاعلون

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب العاشر) في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرابية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسنت ذم الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم ، قال ابو الهذيل (حمار بشر اعقل من بشر لان حمارا انبت به الى جدول كبير فضربه لم يطاوع على العبور وان انبت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه) وخالف الاشاعة في ذلك وذهبوا الى انه لا مؤثر الا الله تعالى فلزمهم من ذلك محالات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرته الله تعالى اوجدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم

يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقذور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوق الله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اودخل في وجوده سوى كونه محالا ، و هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولة للعبيد فالعبد فاعل و كاسب والله خالق ومبدع ، هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم مانفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل اولا كما صدر الفصل بقوله (انا فاعلون) واعترض الاعتراضات عليه ، فنحن ايضا نقول انا فاعلون و لكن هذا الفعل الذى اتصفنا به هو مخلوق لنا او خلقه الله فينا و اوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شئ ، لا يستبعد العقل فان الأسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوق الله تعالى و دليل الاشاعة ان فعل العبد ممكن في نفسه و كل ممكن مقدور لله تعالى لشمول قدرته كمائت في محله ولا شئ ، مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله ، وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا صادفته القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردى وهوانبات تعدد الخالقين غير الله تعالى في الوجود وهذا خطأ عظيم واستجراء كبير لو تأملوا قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله تعالى في اثناء هذه المباحث

ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ، ولهم في اختيار هذا المذهب طرق ، منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد فعله و يزعم ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى الاستدلال و بيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حر كتى المختار والمرتش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره و انه لو لانتلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ بخلاف حركة المرتفش ادلا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتملت عليه اكثر دلائل هذا الرجل

في هذا المبحث ، والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية و غير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لالي تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها ، والحاصل ان انرى الفعل الاختيارى مع القدرة والفعل الاضطرارى بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ، ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختيارى لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتملك التفرقة التى تحكم بها الضرورة لا تجدى للمخالف نفعا ، ثم ان دعوى الضرورة فى اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله و معترفين مشتبين له بالدليل فالموافق و المخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لالتفرقة بالحس بين الفعلين فانه لادمخله فى اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقل الى انكار الضرورة فيه ، و ايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ ، لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة منه الجامة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة فى خلافه فعلم ان كل مادعاء هذا الرجل من الضرورة فى هذا المبحث فهو مبطل فيه

واقول

قوله (نحن ايضا نقول انا فاعلون) مغالطة ظاهرة لان فعل الشئ عبارة عن ايجاده والتاثير فى وجوده و هم لا يقولون به و انما يقولون انا محل لفعل الله سبحانه والمحل ليس بفعل فان من بنى فى محل بناء لا يقال ان المحل بان و فاعل نعم يقال مات و حى ونحوهما وهو قليل .

وقوله (وهذا شئ ، لا يستبعد العقل) مكابرة واضحة لان المشاهد لنا صدور الافعال منا لا مجرد كوننا محالا كما تشهد به اعمال الاشاعة انفسهم فانهم يجتهدون فى تحصيل غاياتهم كل الاجتهاد ولا يكونوا الى ارادة الله تعالى و تراهم ينسبون الخلاف بينهم وبين العدلية الى الطرفين ويجعلون الادلة والردود من آثار الخصمين ويتأثرون كل التأثر من خصوصهم وينالونهم بما يدل على ان الاثر فى المخاصمة لهم فكيف يجتمع هذا مع زعمهم انا محل صرف .

واما قياس مانحن فيه على الاسود فليس في محله اذ ليس السواد متعلقا بقدرة العبد حتى يحسن الاستشهاد به و قياس فعل العبد عليه .
واما ما ذكره من دليل الاشاعة فان كان المراد المقدمة القائلة كل ممكن مقدر لله تعالى هو ان كل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو صادرة ولا يلزم من امكانها المبين في المقدمة الاولى الا احتياجها الى المؤثر وجواز تأثير قدرة الله تعالى فيها لاثاثيرها فعلا بها بهذا بطلت المقدمة الثالثة لانه لم يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين فان التاثير عندنا لقدرة العبد في فعله وانما قدرة الله تعالى سالحة للتاثير فيه وان تغلب على قدرة العبد ولستخافة هذا الدليل لم يشر اليه نصير الدين ره في التجريد ولا تعرض له القوشجي الشارح الجديد ،

واما ما ذكره من ان المعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهوانيات تعدد الخالقين غير الله تعالى فهو منجر الى الانتقاد على الله سبحانه حيث يقول في كتابه العزيز (تبارك الله احسن الخالقين) وقد مر ان الردى هوانيات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم وتام شئون افعالهم اما اثبات فاعل غير الله تعالى اصل وجوده وقدرته من الله تعالى وتمكنه وفعله من مظاهر قدرة الله سبحانه وتوابع مخلوقيته له فمن احسن الامور وانما اعترافا بقدرة الله تعالى واشدها تنزيها له ، اترى ان عبيد السلطان اذا فعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله ويكون ذلك عيبا في سلطانه مع ان مددهم منه ليس كمدد العباد من الله تعالى فان السلطان لم يخلق عبيده وقدرتهم ولا شيئا من صفاته فكيف يكون القول بانافاعلون لافعالنا ردياً منافياً لعظمة الله تعالى ، واعلم ان الخلق لغة الفعل والاختراع قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير . وتخلقون افكا) نعم المنصرف منه عند الاطلاق فعل الله تعالى فتخييل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته ولو كان مجرد صحة اطلاق الخالقين على العباد عيبا في مذهبنا

لكان عيبا في قوله تعالى (تبارك الله احسن الخالقين) وكان اطلاق القادرين العالمين المرئدين عليهم اولى بالعب في مذهبهم لان القدرة والعلم والارادة صفات ذاتية لله تعالى زائدة على ذاته بزعمهم كزبادتها على ذوات العباد فكيف يشركون فيها معه البشر ويشنون القادرين المرئدين العالمين غير الله نعم لاريب عند كل عاقل برداء القول بقدماء

شركاء لله في القدم محتاج اليهم في حياته وبقائه وافعاله وعلمه حتى بذاته كما هو مذهب الاشاعرة وما بالهم لا يستنكرون من اثبت المملك لانفسهم كما يشبثونه لله تعالى فيقولون الله مالك ونحن مالكون .

واما ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة فمما تكرر ذكره في كتبهم وهو ظاهر الفساد لان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة والاختيار في الحركات الاختيارية تحكم بتأثير القدرة فيها وانا فاعلون لها ولذا يذم الطفل الراعى لعلمه الضروري بانه مؤثر كما بينه المصنف ره على انه لو لم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها اذ لا دليل عليها غيره ومجرد الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية لا يقضى بوجودها لاحتمال الفرق بخصوص الاختيار وعدمه .

(فان قلت) الاختيار هو الارادة و هي عبارة عن الصفة المرجحة لاحد المقدورين فيكون وجود الاختيار مستلزما لوجود القدرة (قلت) المراد انها مرجحة في مورد حصول القدرة لا مطلقا حتى يلزم وجودها على انه يمكن ان تكون مرجحة لاحد مقدوري الله تعالى بان يكون قد اجرى عادته على ان تكون ارادة العبد مخصصة لاحد مقدوريه تعالى بان يخلق الفعل عند خلقها هذا مضافا الى ان اثبات القدرة بلا تأثير ليس الا كاثبات الباصرة للاعمى بلا ابصار واثبات السامعة للاصم بلا اسماع وكما ان القول بهذا مخالف للضرورة فالقول بوجود القدرة بلا تأثير كذلك وهل خلق القدرة وكذا الاختيار بلا تأثير الا من العبد تعالى الله عنه .

نعم قد يرد على العدلية ان تأثير قدرة العبد في الاعمال الاختيارية و ان كان ضروريا الا انه اعم من ان يكون بنحو الاشتراك بينها وبين قدرة الله تعالى كما عن ابي اسحق الاسفرائني او بنحو الاستقلال والايجاب كما عن الفلاسفة او بنحو الاستقلال والاختيار كما هو مذهب العدلية فمن ابن يتعين الاخير، وفيه بعد كون المطلوب في المقام هو ابطال مذهب الاشاعرة و ما ذكر كافي في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة لان وجود الاختيار وتأثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب يتنافى فرض وجود القدرة لاعتبار تسلطها على الطرفين في القول لاحق ويمكن ان يحمل كلامهم على الايجاب بالاختيار فيكون صحيحا و اما مذهب ابي اسحق فظاهر البطلان ايضا

لان الله سبحانه منزّه عن الاشتراك فى فعل الفواحش كزناهم عن فعلها بالاستقلال ولانه يقبح باقوى الشريكين ان يعذب الشريك الضعيف على الفعل المشترك كما بينه امامنا وسيدنا الكاظم عليه السلام وهو صبي لابي حنيفة .

واما ما زعمه من ابطال دعوى الضرورة بقوله (لان علماء السلف كانوا منكرين) الخ فقيه ان علماء السلف من العدلية انما ذكروا الادلة على المدعى الضرورى للتنبيه عليه لالحاجته اليه و لذا ما زالوا يصرحون بضروريته مضافا الى ان عادة الاشاعة لما كانت على انكار الضروريات احتاج منازعهم الى صورة الدليل مجارة لهم .

واما قوله (وايضان كل سليم العقل) الخ فتوضيحه ان سليم العقل يعلم ان ارادته لا تتوقف على ارادة اخرى فلا بد ان تكون ارادته من الله تعالى اذ لو كانت منه لتوقفت على ارادة اخرى لتوقف الفعل الاختيارى على ارادته فيلزم التسلسل فى الارادات وهو باطل فاذا كانت ارادته من الله تعالى وغير اختيارية للعبد لم يكن الفعل من آثار العبد وقدرته بل من آثار الله تعالى لوجوب حصول الفعل عقيب الارادة المتعلقة به الجازمة الجامعة للشرائط المخلوقة لله تعالى فلم تكن ارادة العبد ولاحصول الفعل عقيبها من آثار العبد بل من الله تعالى .

وفيه ان عدم احتياج الارادة الى ارادة اخرى لا يدل على عدم كونها من افعال العبد المستندة الى قدرته فان تأثير قدرته فى الفعل لا يتوقف ذاتا على الارادة و لذا كان الغافل يفعل بقدرته وهو لا ارادة له وكذا النائم و انما سمي الفعل المقدور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة والاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة فى كل فعل مقدور وهو خطأ وبالجملة فعل العبد المقدور نوعان خارجى كالقيام والقعود ونحوهما و ذهنى وهو افعال القوى الباطنة كالارادة والعلم والرضا والكراهة ونحوها والاول مسبوق بالارادة الا نادرا كفعل الغافل والنائم والثانى بالعكس والجميع مقدور ومفعول للعبد و لذا كلف الانسان عقلا و شرعا بالمعرفة و وجب عليه الرضا بالقضا و ورد العفو عن النية وقال تعالى (ذلك بان الله لم يك يغير نعمة انعمها حتى يغيروا ما بانفسهم) وقال سبحانه (بل سولت لكم انفسكم امرا) و قال تعالى (فظوت له نفسه قتل اخيه) وقال رسول الله (ص) انما لكل امرئ ما نوى وقال نية المرء خير من عمله. ويشهد

لكون الارادة من الافعال المستندة الى قدرة العبد ان الانسان قد يتطلب معرفة صلاح الفعل ليحدث له ارادة به وقد يتعرف فساد به وجودها فيزيلها بمعرفة فساد و ان كانت جازمة فانها قد تكون فعلية و المراد استقباليا فالقدرة في المقامين على الارادة حاصلة من القدرة على اسبابها كسائر افعال القلب فكل فعل باطنى مقدور للانسان حدوثا و بقاء و زوالا فثبت ان الارادة ومقدماتها اعنى تصور المراد و التصديق بمصالحه و الرضا به من الجهة الداعية اليه مقدورة للعبد ومن افعاله المستندة اليه نعم ربما يكون بعض مقدمات الارادة من الله تعالى و بذلك تحصل الاعانة من الله تعالى لعبده كما تحصل بتهيئة غيره امان مقدمات الفعل وعليه يحمل قول امامنا الصادق عليه السلام (لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين) فانه لا يبعد ان المراد بالامر بين الامرين دخول الله سبحانه في افعال العباد بايجاد بعض مقدماتها كما هو واقع في اكثر المقدمات الخارجية التى منها تهيئة المقضيات و رفع العوانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل ولا مفوضا اليه بمقدماته و بذلك يصح نسبة الافعال الى الله تعالى فان فاعل المقدمات لاسيما الكثيرة القريبة الى الفعل قد يسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى ك بعض آيات الكتاب العزيز و الله و اولياؤه اعلم .

قال المصنف زاد الله فضله عليه

(منها) مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا و بين الحركة الاضطرابية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك فى ذلك فهو سوفسطائى اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه .

وقال النضل

قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته فى التكريرات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ماسبق

واقول

مراد المصنف ره سابقا هو بيان مدعى العدلية من كون العباد فاعلين بالضرورة و مراده هنا بيان ما يلزم الاشاعة من مكابرة الضرورة غاية الامر انه بين سابقا وجه الضرورة بيانا للمدعى و هو ليس من التكرار و اما تطويله فهو لايضاح الحجة للمعوم عسى ان يرتدع من له قلب و اما ما اشار اليه من الجواب بمجرد وجود القدرة و عدمها من دون تأثير اوجودها فقد عرفت ايضا انه مخالف للضرورة فان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة تحكم بتأثيرها ولو لم يكن لها تأثير لم نعلم بوجودها لاحتمال الفرق بمجرد وجود الاختيار و عدمه .

قال المصنف طاب ثراه

(ومنها) انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن و قبح ذمه و حسن ذم المسيء و قبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي و يبالغ بالاحسان الى الناس و يبذل الخير لكل احد و يعين الملهوف و يساعد الضعيف و انه يقبح ذمه و لو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيا و لامة كل احد و يحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم و الجور و التعدي و الغصب و نهب الاموال و قتل الانفس و يمتنع من فعل الخير و ان قل وان من مدحه على هذه الافعال عدس فيها و لامة كل عاقل و نعلم ضرورة قبح المدح و الذم على كونه طويلا و قصيرا او كون السماء فوقه و الارض تحته و انما يحسن هذا المدح و الذم لو كان الفعلان صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح و الذم اليه و الاشاعة لم يحكموا بحسن هذا المدح و الذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه و لا الثناء عليه و لا الشكر له و لا بحسن ذم ابليس و سائر الكفار و الظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح و الذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله و يتبع ما يقوده عقله اليه و يرفض تقليد من يخطيء في ذلك و يعتد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب و ليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (واذيتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار).

وقال الفضل

حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان تلك الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال السيئة الذم فلم ان الافعال اختيارية والا يلزم التساوى المذكور وهو باطل، والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل امانه لتاثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفى وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور .

ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على مالم يكن بالاختيار فباطل مغالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد واختلف في الخمد ايضا ،

واما قوله والاشاعة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا وان اراد نفى الحكم بحسن مدح الله تعالى وثنائه مطلقا فهذا من مقترياته فانه لم يحكمون بحسن مدح الله وثنائه لان الشرع امر به لالان العقل حكم به كما مرارا

واقول

لا ريب ان المدح والذم يتبعان حسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح في الافعال انما يكونان من حيث صدورهما من فاعلها وتأثيره فيها بقدرته واختياره لالذواتها ولذا لو صدر من النائم او المكره فعل لم بمدح ولا يذم عليه وحينئذ فلا يصح تعلق المدح والذم بالعبد بمجرد جعل الله تعالى له محلا لفعله من دون قدرة له على الامتناع ولاتاثير له في الفعل فلا رجه لجعل الكسب موجبا لترتب مدح العبد وذمه على الفعل فانه باي معنى فسر لم يصدر كاصل الفعل بقدرة العبد واختياره ومالم يصدر من العبد شيء لا يحسن مدحه او ذمه عليه .

و امام احكامه عن اهل اللغة من ان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها ففيه ان مرادهم بالغير هو الصفات كصفاء اللؤلؤ لا ما يعم الافعال التي تقع بلا قدرة واختيار فانه خلاف الضرورة ، ولكن على هذا يشكل ذكر المصنف للطول والقصر وكون السماء فوقنا والارض تحتنا فانها ليست من الافعال حتى يكون عدم المدح والذم عليها شاهدا للمدح ويمكن الجواب عنه بان مراده انهم اذا لم يجعلوا لجهة الصدور مدخلا في حسن المدح والذم وقبحهما كان اللازم عدم قبح المدح والذم على المثالين ونحوهما مع ما لم يصدر عن الانسان وهو خلاف الضرورة .

واما ما ردد به في بيان مراد المصنف بقوله (الاشاعة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم) فخطأ اذ ليس شيء مما ذكره مراداً له ، وانما مراده انهم لما لم يجعلوا الافعال صادرة من العبد والحال كما عرفت ان لجهة الصدور في الافعال مدخلا تاما في استحقاق المدح والذم وفي حسنهما وقبحهما لزمهم انكار حسن مدح الله على انعامه وذم ابليس والكافرين والظالمين لان المدح والذم غير صادرين من العبد وهذا الانكار خلاف الضرورة على انه لو اراد المصنف ما ذكره الخصم او لا كان جديرا بالذكر والعجب اذ كيف يدعى عاقل انهم مع قطع النظر عن التكليف الشرعي لا يحسن مدح الله على نعمائه وشكره على آلائه ولا يقبح مدح ابليس والكافرين وانه لا فرق عقلا بين هذين المدحين كما لا فرق ايضا بين مدح الله على نعمه وذمه عليها ومدح الظالم على ظلمه وذمه عليه فمن ادعى ذلك كان حقيقا بان يلحق في المجانين .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يقبح منه تعالى حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لا ناغير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل فينا للمعصية هو الله تعالى لم تقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلق له كان ممتمنع الحصول و لو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية بمجرى حركات الجمادات وكما ان البدية حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخافنا فكيف تقدر

على ممانته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدور عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود ، والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كانت قدرته واختياره مقارنة للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن من الفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع ، واما الثواب والعقاب المتربان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي والتجاء سؤال ، وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب ميس النار ولم لا يصح ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثناب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما ، واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية وبصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لانقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول ، فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذا القدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لا بتناؤه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما زعم فما لزمننا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمنكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء .

واقول

من رأى تعبيره عن هذا الدليل بالشبهة يحسب انه يأتي في جوابه بالكلام الجزل والقول الفصل و اذا جاء الى جوابه رآه بالخرافات اشبه فان كل ما ذكره لا يجعل متعلق

التكليف من آثار العبد فان كل ما في الوجود بزعمهم مخلوق لله تعالى حتى الكسب والمحلية فمن اين يكون العبد مؤثرا وموجدا حتى يصح تكليفه ، و بالجملة ان كان للعبد ايجاد وتأثير في متعلق التكليف تم مطلوبنا والافلاشكال بحاله فيلزمهم تكليف العباد بما لا يطاق وما لا اثر لهم فيه اصلا وحصول العبث في الطلب .

واما ما زعمه من ان الثواب والعقاب من العاديات ففيه مع ما عرفت من اشكال حصول العلم بالعادة الغيبية انه لا يمكن ان يكون من عاديات العادل الرحمن ان يعذب عبده الضعيف على فعل هو خلقه فيه ولا اثر للعبد به بوجه فلا يقاس بخلق الاحراق عقيب ميسر النار ،

واما ما اشار اليه من الجواب عن العبث في الطلب بقوله (و اما التكليف والتاديب والبعثة) فخرج عن مذهبه ظاهرا اذ كيف يدعوا التكليف والتاديب والبعثة العبد الى الفعل والاختيار وهما من الله سبحانه ولا اثر للعبد فيهما اصلا عندهم.

واما ما زعمه من الالتزام لنا بالعلم فمما لا يرضى به عارف من قومه فضلا عن غيرهم لما سبق من ان العلم تابع للمعلوم لا متبوع والالما كان الله قادراً مختاراً لان ما علم وجوده واجب وما علم عدمه ممتنع على نحو ما ذكره في كلامه ومن الوهن بالانسان ان يتعرض للجواب عن مثل هذه الكلمات التي يعلم فيها مقصد صاحبها .

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلقنا المعصية ولم يكن لنا فيها أثر البتة ثم عذبنا عليها و عاقبنا على صدور هامة تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل يبقى بعد الله تعالى و اى منصف سواء و اى راحم للعبد غيره و اى مجمع للكرم والرحمة والانصاف عداه مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر منا بل منه ،

وقال الفضل

نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم ، وقد روي ان عمرو بن العاص سال ابا موسى فقال يخلق في المعصية ثم يعاديني بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك ، وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبينه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلاة وان لم يكن مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصيان ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فان التصرف السدي يفعله صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الوجود باى وجه يتفق لا يقال انه ظلم ، ولكن المعتزلى الاعمى يحسب ان الخلق منحصر فيه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذى يعمل عملا ويستأجر على العمل رجلا ولا يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرته ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لاشك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ، ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته وقطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حده بما ملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لاجورا ولا ظالما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باى وجه تصرف ، هذا هو التحقيق ولا نعد عن هذا .

واقول

من المضحك استدلاله بماعن ابي موسى من دعوى عدم الظلم ردا على ما يدركه كل ذى وجدان من ان خلق المعصية و المعادة عليها سفه وظلم فكأنه لم ير من ان يختص شيخهم الاشعري بهذه الخرافة حتى اشرك معه جده، ولا يخفى ان تنظيره بالبيت مخالف لما نحن فيه من وجهين (الاول) ان - من وجود المستراح فى البيت و مدخلية فيه ظاهران لكل احدا دلولا لثبوت البيت و تكدرت حياة اهله بخلاف محل النزاع من افعال العباد كالجور و النميمة والقتل و السرقة وقطع السيل و نحوها فانها شرور فى العالم توجب الفساد فيه و نقصان فى نظامه لا الكمال (الثانى) ان جعل المستراح محلا للقدر لا ظلم فيه له لعدم شعوره بخلاف جعل الماصى محلا لسلا فعال الذميمة ثم عقابه عليها .

و من اغرب الغريب قوله (ولم يملأ النار من العصاة) فانه كلام من يرى ان الله سبحانه حاجة وفائدة فى ان يملأها من عباده ، على انه اذا كان له التصرف كيفما شاء لم يحتج الى خلق المعصية بل له ان يملأها منهم ابتداء ، وليت شعري أمن الرحمة بعد ما كمل بهم نظامه و وسهم بالسوء ان يعاقبهم بل هم اولى بالثواب ثم ان التمثيل بالبيت انما يناسب القول بالاصلاح الذى لا يراه الاشاعرة و قد ذكره بعض المحققين لتقريبه فأخذ الخضم من غير تدبر و وضعه فى غير موضعه على غير موافقة لمذهبه و ما درى ما فائدة ذكر استعمال العبيد بلا اجرة و هو لا يقرب مطلوبة ولا يخالف قولنا .

واما ما ذكره من حمل العبد فوق طاقته وقطع القوت واللباس عنه وانه ظلم وجور فهو اقرب الى مطلوبنا لان الظلم انما يكون فيه من حيث هو لا من حيث عدم اذن الشارع فيه بل لو اذن فيه عداذنا فى الجور و عداذنه جورا آخر و اعظم منه فى الظلم خلق الفعل فى العبد وتعذيبه عليه بانواع العذاب ، و دعوى ان الله سبحانه ذلك لانه المالك المطلق ممنوعة لان الملك المطلق عبارة عن سلطنة مطلقة غير مقيدة بوجه ولا نسلم ان من احكامها و آثارها جواز الاضرار بالعبد بالمنفعة له ولا ذنب منه بل احكامها و شؤونها رعاية العبد و رحمته و انصافه و اى عاقل لا يمد ذلك الاضرار من التصرف القبيح و الظلم الصريح .

قال المصنف زاد الله في علودرجاته

و (منها) انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته ، بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصدنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة اننا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه و كذا يعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضره دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عناوان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعل الله تعالى و ذلك معلوم البطلان فكيف يرتضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته

و قال الفضل

قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصلت الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات التي يجوز عدم وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها ، اما قوله (ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان يقع الفعل و ان كرهناه) فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء و نكرها وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز نفى ما علم بالضرورة .

واقول

نتيجة كلامه الاصرار على مكابرة الضرورة فلا يلتفت اليه واعجب منه قوله (فان كثير اما نفعل الاشياء ونكرها) اذ أي عاقل يفعل ما يكره مع انتفاء الدواعي او وجود الصوارف كما هو مفروض الكلام نعم ربما نفعل ما نكره لدواع اقوى من الصارف وهو امر آخر بل لا يبقى الكراهة الحقيقية حينئذ .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجوز ماقتضت الضرورة بنفيه و ذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذى نريده و نقصده و لا يقع منا على الوجه الذى نكره فانا نعلم بالضرورة اننا اذا اردنا الحركة يمئة لم تقع يسرة و لو اردنا الحركة يسرة لم تقع يمئة و الحكم بذلك ضرورى فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان تقع الحركة يمئة ونحن نريد الحركة يسرة و بالعكس و ذلك ضرورى البطلان .

وقال الفضل

جواب هذا ماسبق فى الفصل السابق ان هذه الافعال انما تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد و هو يخلق الارادة و الضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد و الارادة لانها تقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل و المعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من المعجب كل المعجب انهم لا يرجعون الى انفسهم و لا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذى خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة و هو مضطر فى صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل رقدوا كالحمار فى الوحل و نسبوا الى انفسهم الافعال و فيه خطر الشرك

واقول

سبق فى اول المبحث ان القول بعدم تاثير قدرة العبد و اختياره خلاف الضرورة و ان من انكر تاثير قدرته ليس له طريق الى اثبات وجودها كما سبق هناك ان الارادة و مقدماتها من تصور المراد و التصديق بمصلحته و الرضا به افعال للعباد و آثار لقدرتهم و انه ربما تقع المقدمات من الله تعالى وقد اوضحناه فراجع فلامحل لعجبه كل المعجب و من خلوطاب الاشاعة من النقد على مذهب العدلية التجؤا الى التهويل بالالفاظ فعبروا عن فعل العبد بالخلق و الشرك اللذين ينصرف اولهما الى فعل كامل القدرة و ثانيهما الى الشرك فى الالهية ، و هم احق بالشرك لانباتهم الصفات الزائدة المقابلة لله تعالى فى وجوده و لا تقوم الالهية الا بها مع انهم ايضا اثبتوا هذه الصفات لانفسهم و لا ريب ان دعوى المشاركة فى الصفات الذاتية اعظم خطرا من دعوى المشاركة فى الافعال لاسيما مع كونها باقدار الله تعالى .

مخالفة الجبرية لنصوص القرآن

قال المصنف قدس الله روحه

و(منها) انه يلزمهم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والآيات المتظافرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا تمضي آية من الآيات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه بعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولتقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متأخر بهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة (الاول) الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد (فويل للذين كفروا، فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم، ان يتبعون الا الظن، ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم، بل سولت لكم انفسكم امرافصير جميل، فطوعت له نفسه قتل اخيه قتله، من يعمل سوءاً يجز به، كل امرئ بما كسب رهين، وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى).

وقال الفضل

اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافراً نوازاً بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة لا تكون كفراً بل هو محتمل للاجتهاد والترجيح لهما هو الانسب والا قرب الى مدلول الكتاب، والعجب من هذا الرجل انه جمع الآيات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الآيات كلها ووافق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الآيات كلها وجعلها نصوصاً مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة، وهذا يدل على غاية حمق الرجل وحيلته وتعصبه وعدم فهمه اما كان يستحي من ناظر في كتابه، ومثله في هذا العمل كمثله من جمع السهام

في وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذ السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت احباءه و اعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب، ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبه الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لانكر ان للفعل نسبة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقله تعالى (فويل للذين كفروا) فيه اضافة الكفر الى العبد ولاشك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لافى الكسب والمباشرة وقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لايحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فتقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق ألم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية (ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون) صرح بالكسب و ان كتابتهم كسب لهم لانه خلق لهم وقس عليه باقى الآيات المذكورة .

واقول

النص كما ذكره هو ما يحتمل الخلاف لكن لاجب الاحتمالات السفسطائية والاهام والالام يكن نص اصلا بل بحسب طريقة الاستعمال وافهام اهل اللسان كما هو ثابت في هذه الايات الكريمة لان نسبة الفعل الاختيارى الى ناعله انما يفهم منها تاثير الفاعل في الفعل واحدا نه اياه ولا يتصور عاقل ان نسبة الفعل الاختيارى الى الفاعل ذى القدرة الاختيار عبارة عن كون الفاعل محلا فقط فلا يقاس مانحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختيارى لمن لا قدرة ولا اختيار له فيه ، ولكن الاشاعة اصطلاحا وانبتوا للفعل الاختيارى نسبة الى الفاعل بمعنى المحلية لا يعرفها العرب وسموها الكسب ونسبة الى الخالق وحملوا الكتاب العزيز على اصطلاحهم المتأخر ولاجل ما ذكرنا لم يتعرض المصنف لتاويل الرازى لو وقع منه لان اجوبتهم تدور مدار الكسب الخرا في ولو كان له جواب ذو وبال لما تركه الخصم وتعرض للكسب ، فالحق ان تاويل الايات بمثل ذلك يعد من تحريف الكلم عن مواضعه

ويوجب اسقاط الكتاب العزيز عن الحجية اذ لانس في الكتاب الا ويمكن فيه مثل ذلك التأويل .

واما استشهاده بتممة الآية فمن العجائب لان المراد بالكسب فيها هو طلبهم لذلك الثمن القليل ولذا جعل تعالى الربل على كل من الكتابة والكسب منفردا، ومن الجهالات المثل الذي ضربه مشيرا به الى ان الآيات من ادلة الاشاعة و كانت سهامالهم على خصومهم ولم ينكر ذوفهم انها من ادلة العدلية و غاية ما عند الاشاعة تاويلها بالكسب الساقط فانظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سيلا .

قال المصنف نور الله ضريحه

(الثاني) ماورد في القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . و ابراهيم الذي وفى . و لا تزروا زرة وزراخرى . لتجزى كل نفس بما تسعى . هل جزاء الاحسان الا الاحسان . هل تجزون الا الا بما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر امثالها . و من اعرض عن ذكرى . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم .)

وقال الفضل

مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله وتمدح اللؤلؤة بصفاتها والوعد والوعيد لكونهما محلا للامال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب و الحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال المجزية هل هى مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذى يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان ما فى الايات ليس دليلا لمذهبه .

واقول

لأرباب إن المدح والذم تابعان لحسن الأشياء وقبحها والحسن والقبح قد لا يعتبر فيهما القصد والاختيار لعدم كون متعلقهما من الأفعال الاختيارية بل من الصفات الذاتية كصفاء اللؤلؤ وكدرته وجمال الوجه وحسنه وقد يعتبر فيهما القصد والاختيار لتعلقهما بالفعل الاختياري، فإن الفعل الاختياري لو وقع بلا قصد لم يوصف بالحسن والقبح ولا يحمد عليه الفاعل ولا يذم كفعل النائم فإن النائم إذا صدرت منه كلمة الإيمان والكفر لم توصف بحسن ولا قبح منه ولا يحمد عليها ولا يذم وكذا لا يذم الشخص على الفعل إذا أكرمه عليه كما وقعت كلمة الكفر من عمار باكره أقرش فلم يذم عليها ونزل قوله تعالى (الأنكره من أكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان) ولولا نفي أصل الصدور من الشخص كان الفعل أولى بعدم اتصافه بالحسن والقبح منه وكان الشخص أولى بأن لا يحمد أو يذم عليه سواء لم يرتبط به الفعل أصلاً ارتبط به بنحو المحلية أو الإلية بلا اختيار ولا تأثير فإن الحجارة لا تحمد ولا تذم على الأيلام ولا يحسن منها ولا يقبح وإنما يحمد الرامي أو يذم على الأيلام لحسنه منه أو قبحه بحسب الوجوه والاعتبار كضرب اليتيم تأديباً أو عدواناً وكذا الحال في الإنسان بناء على صدور فعله من الله تعالى فإنه لا يحسن من الإنسان ولا يقبح ولا يحمد عليه ولا يذم لعدم تأثيره في الفعل أصلاً ومجرد كونه محلاً لفعله تعالى وصيرورته آلة وتسميته في الاصطلاح اللفظي كسباً لا يقتضي حسن الفعل منه أو قبحه ولا حمده عليه أو ذمه مادام غير مؤثر فيه بوجه أذليس هو إلا كالحجارة فحينئذ يكون تعلق المدح والذم في القرآن بالمؤمن والكافر دليلاً على الصدور منهما والتأثير لهما.

وأما الوعد والوعيد فالأمر متعلق بهما بشخص لكونه محلاً للأفعال اذ لم يستند إليه شيء حتى يجزى به والتشبيه بإثارة المسك واختياره وإحراق الحطب والحشيش خطأ لأن الكلام في صحة الوعد والوعيد وبالضرورة لا يصح وعد المسك وإبعاد الحشيش على أن حرق الحطب ليس ظلماً له إذ لا شعور له بخلاف تعذيب الإنسان فالأمر لقياس المؤمن والكافر على المسك والحطب.

وأما ما ذكره من أن المباشرة والكسب لا كلام في أنهما من العبد فإن أراد به أنهما منه حقيقة كان خروجاً عن مذهبه وشركاً بمعتقده لأن كل ما في الوجود من الله

تعالى و ان اراد انهما منه اصطلاحا وبمجرد التسمية اللفظية لم يحصل به الجواب .

قال المصنف اعلى الله منزلته

(الثالث) الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزّهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف ؛ الظلم قال الله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت. الذي احسن كل شيء خلقه ثم هدى) والكفر والظلم ليس بحسن وقال تعالى (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق) والكفر ليس بحق وقال تعالى (ان الله لا يظلم متقلا ذرة. وما ربك بظلام للعبيد. وما ظلمناهم. لا ظلم اليوم . ولا يظلمون قتيلا) .

وقال الفضل

مذهب جميع الملبين ان افعال الله تعالى منزّهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والظلم وافعال الله تعالى منزّهة عن هذه الاشياء فلا آيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع الملبين ولا يلزم الاشاعة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعان فيها لامحالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب وبأي شيء ينسب فينسب اليه تعالى اختلاف افعال العباد ، واما الاستدلال بقوله (احسن كل شيء خلقه) على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء ، واما الاستدلال بقوله (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق) على ان الكفر ليس مخلوق الله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انما خلقنا السموات والارض الامتلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق) ولو كان المعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق حقاً لا فادان الكفر حق وانى ينهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم وبما فهم

ذلك الاعرابى الجاف الحلى الوطن ذلك المعنى من كلام الله تعالى .

واقول

من المعجب ان الخصم واصحابه يطلقون افعال الله تعالى على مخلوقاته فاذا جاءوا الى افعال العباد التى هى مخلوقته بزعهم سموها افعال المخلوقين ايزعمون ان الخروج عن عهدة الاشكال بمجرد الاصطلاح و التسمية على ان صريح الآيه الاولى عدم التفاوت فى خلق الله ومنه افعال العباد عندهم فلا يضرنا عدم تسميتها افعال الله تعالى .

واما ما زعمه من التفاوت بواسطة الكسب و المباشرة فيه انهم يزعمون ان الله تعالى خالق الاشياء كلها فكل شىء جعلوا فيه التفاوت سواء كان هو الكسب ام غيره فهو من خلق الله تعالى فيكون التفاوت فى خلقه وقد نفته الآيه فلا ينفعهم الفرار الى الكسب والمباشرة ، ومن المضحك انه بعد ما زعم ان مذهب جميع الملمين تنزيه افعال الله عن التفاوت كذب نفسه باثبات التفاوت فى سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ونسبه مع التفاوت فى افعال العباد الى الله تعالى وهو ايضا تكذيب لله تعالى فى قوله (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) و منشأ الجهل بمعنى الآيه اذ ليس المراد بالتفاوت فى الآيه الاختلاف بالصورة والمادة او الحسن والاحسنة او نحو ذلك حتى تكذب الآيه بل المراد به الاختلاف بالحسن والقبح ووقوع الخلل وعدم الاتقان فى بعضها ولكن الخصم لا يرضى بهذا لانه يزعم ان خلق الله متفاوت بالحسن والقبح (فان قلت) لعل فهم من لفظ الخلق المعنى المصدرى فلا يكون قوله بالتفاوت فى المخلوقات تكديبا للآيه (قلت) مع انه لا اشعار لكلامه به لو كان كذلك لما احتاج الى دعوى كون التفاوت بواسطة الكسب على ان تعليق الرؤية المنفية بالخلق يدل على ارادة المخلوق منه مع ان القول بوقوع التفاوت فى المخلوقات يستوجب نفى الاتقان و ثبوت النقص فى الله سبحانه بالعجز او الجهل وهو كفر .

واما ما اجاب به عن قوله تعالى (احسن كل شىء خلقه) حيث قال ان الكفر مخلوق لاخلق فلغلط واضح بناء على قراءة الاكثر بفتح لام خلقه ليكون فعلا فان الآيه حينئذ تكون صريحة فى انه تعالى احسن كل شىء مخلوق له، وكذا بناء على قراءته بتسكين اللام

ليكون مصدرا وبدل اشتغال من كل شيء وذلك لأن احسان الخلق انما هو باعتبار احسان المخلوق او يستلزمه كما تشهد له القراءة الاولى ، وكيف يمكن ان يقال ان الله سبحانه لم يحسن مخلوقاته وهو ينفي الاتقان و يثبت العجز او الجهل له سبحانه وما زعمه من كثرة القبائح المؤذية في مخلوقات الله تعالى يرد عليه مع منافاته لقوله سابقا بعدم صدور القبيح منه تعالى ان المؤذيات ليست قبائح لما فيها من المصالح الكثيرة وان تخيلها قبائح من لا يعرف ان الله احسن الخالقين وان افعاله متقنة منزهة عن القبيح

واما جوابه عن الآية الثالثة بان معناها انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق ففيه ان هذا هو مراد المصنف وهو بالضرورة يقتضى ان تكون مخلوقاته تعالى كلها حقا والا فكيف يكون متلبسا بالحق ومخلوقاته ومصنوعاته من الباطل كما انه لا يكون منزها عن اللعب والعبث اذا كان بعض مخلوقاته لعبا وعبثا.

قال المصنف قدس الله روحه

(الرابع) الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال تعالى (وامنع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى) وهو انكار بلانظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول هامنك من النصارى في حوائجى قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى (ماذا عليهم لو آمنوا . هامنك ان تسجد) وقوله تعالى (هامنك اذ رايتهم ضلوا . فما لهم عن التذكرة معرضين . فما لهم لا يؤمنون . عفا الله عنك لم اذنت لهم . لم تحرم ما احل الله لك) وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله (لم تلبسون الحق بالباطل . لم تصدون عن سبيل الله) قال صاحب بن عباد «كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن المنكر وقد اراده و يعاقب على الباطل و قدره وكيف يصرفه عن الايمان و يقول (انى تصرفون) ويخلق فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) ويخلق فيهم لبس الباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصددهم عن سواء السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا بالله)

وذهب بهم عن الرشد ثم قال (ابن تذهبون) واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) ١٠ .

وقال الفضل

قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسيين المباشرين له والانكار والتوبيخ فى قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الابداع والخلق والاول كاف فى ترتب التوبيخ على فعلهم ، واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم فى العلم بعينه وكذا حكم باقى ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصى فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق ، واما ما ذكره من كلمات الصاحب فهو كان وزيرا متشدقا فى الانشاء معتزيا ذكر الكلمات على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل فى امثال كلامه :

كلامك يا هذا كبندق فارغ خلى عن المعنى ولكن يقرقر

واقول

بعد قولهم ان الله تعالى خالق كل شىء يكون الكسب ايضا من مخلوقاته كما سبق ويكون العبد عاجزا عنه كاسل الفعل فلا يصح توبيخ العبد عليه ايضا وما زعمه من وجود القدرة على الكسب ان اراد بها القدرة المؤثرة فيه فقد خرج عن مذهبه حيث يقول لا مؤثر الا الله تعالى وكل شىء مخلوق و ان اراد بها غير المؤثرة فهى لا تصحح التوبيخ مع ان مثلها عندهم متعلق باصل الفعل فلا داعى للفرار الى الكسب ، و اما ما زعمه من ان هذا يلزمنا فى العلم فقد مر مرارا ما فيه .

و اما كون الصاحب رحمه الله و زيرا متشدقا فى الانشاء فلا ينا فى علومه كاته فى لعلم كما هو معلوم لكل احد و تشهد به رصانة معانى كلامه المذكور ، و ما زعمه انه

كان معتزليا فهو كما زعمه الذهبي ان السيد المرتضى ره كان معتزليا ومن نظر احوال صاحب عرف انه شريف الحسب امامي المذهب عريق الولاء لاهل البيت لا يتحكم على الحق بلعل وليت ، و لينظر المنصف ان الخالي عن المعنى هو كلام صاحب او كلام الخصم.

قال المصنف رفع الله في لخلداعلامه

(الخامس) الآيات التي ذكر الله فيها تخيير العباد في افعالهم وتعلقها بمشيتهم قال تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . اعملوا ما شئتم فسيري الله عملكم . لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر . فمن شاء ذكره . فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا . فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا) وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول الذين اشركو الوشاء الله ما شركنا و قالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم)

وقال الفضل

هذه الآيات تدل على أن للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة له ، واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول الذين اشركو لو شاء الله ما شركنا) فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله (و لو شاء الله ما اشركو وما جعلناك عليهم حفيظا) كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولو لان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب و في الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى ولادة للانكار على تلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتأمل المتأمل ليظهر عليه الحق .

واقول

صريح الآيات ارجاع الايمان و الكفر و نحو هما الى مشية العبد و لامعنى للارجاع اليها بدون تاثيرها ثم ان ايجاب المشية للكسب كما زعم ان كان بمعنى تاثيرها فيه فهو خلاف مذهبهم والا فلا يصح الارجاع اليها ، و اما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب الى مشية الله تعالى الى آخره ففيه ان صريح الآية احوالهم اصل الشرك الى مشية الله تعالى ولا يفهم من الآية انهم يعدون الشرك ذنبا فضلا عن احوالهم جهة الذنب الى مشية الله تعالى ، و اما ما زعمه من انه لولا الجمع الذى ذكره لم يكن فرق بين الاولى و الثانية ففيه ان الفرق واضح لان الاولى فى مقام الانكار على من نفى المشية المؤثرة فعلا عن نفسه و اضافها الى الله تعالى و الثانية فى مقام فرض مشيته تعالى و انه لو فرض تعلقها بعدم الشرك لما اشركوا .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(السادس) الآيات التى فيها امر العباد بالافعال و المسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم . اجيبوا داعى الله و آمنوا به . استجبوا لله و للرسول . يا ايها الذين امنوا اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم . فامنوا به خير لكم . و اتبعوا احسن ما انزل اليكم . و انيبوا الى ربكم) و كيف يصح الامر بالطاعة و المسارعة اليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان و كما يستحيل ان يقال للمقعد الزم من قم و لمن يرمى من شاطئ جبل احفظ نفسك فكذا ههنا .

وقال الفضل

أمر العباد بالمسارعة فى الخيرات من باب التكليف و قد سبق فائدة التكليف و انه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى و خلق الثواب و العقاب عقيب التكليف و البعثة و عمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما لا يحسن ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق و يحكم ما يريد ، و اما قوله كيف يصح الامر بالطاعة و المأمور عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب و المباشرة و الكلام فى الخلق و التاثير لافى الكسب و المباشرة .

واقول

قد عرفت ان هذا كله من الهذيان او التمويه فلا يحسن بنا اضاءة الترتاس لاجله مرة اخرى .

قال المصنف طاب ثراه

(السابع) الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين . فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم . استعينوا بالله) فاذا كان الله تعالى خلق الكفر و المعاصي كيف يستعان ويستعاذ به و ايضا يلزم بطلان اللطاف و الدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى ولكن اللطاف حاصلة كقوله تعالى (أولايرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين . ولولان يكون الناس امة واحدة . ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض . فيما رحمة من الله لنت لهم ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)

وقال الفضل

خلق الكفر و المعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق و لا يستعاذ به فان الاستعانة والاستعاذة لاجل أن لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة و لو كان الامر كما ذكروا لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه بها عاقل فضلا عن فاضل .

واقول

الاستعانة طلب اعانة المعين على فعل المستعين فاذا كان الفعل والامر لله وحده كيف يحصل معنى الاستعانة كما ان الاستعاذة به تعالى من الشيطان انما تكون اذا كان للشيطان اثر فاذا كان الامر لله وحده كيف يستعاذ به من غير المؤثر ، هذا هو مراد المصنف لاما فهمه الخصم ودعوى ان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق موجبهما دعوى شبيهة بالكسب في عدم ظهور معناها ، مع انها لا تنافي وجه الاستدلال الذي ذكرناه فنحن ندعوه سبحانه بان يعيننا على فعل الخير وبعيذنا من فعل الشيطان وشره و باب دعائه تعالى مفتوح للسائلين . وقد تغافل الخصم عما ذكره المصنف من لزوم بطلان اللطاف والدواعي

لعجزه عن الجواب ولعله عن غفلة لان من كانت بضاعته دعوى الكسب و نحوه لا يمجز
عن الجواب.

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثامن) الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم و اضافتها الى انفسهم كقوله
تعالى حكايه عن آدم ع (ربنا ظلمنا انفسنا) وعن يونس ع (سبحانك انى كنت من الظالمين)
و عن موسى ع (ربى انى ظلمت نفسى) وقال يعقوب لاولاده (بل سولت لكم انفسكم
امرا) وقال يوسف ع (من بعد ان نزع الشيطان بينى وبين اخوتى) وقال نوح ع (ربى انى
اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم) فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم
فاعلين لافعالهم .

وقال الفضل

اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدعى
هو هذا و فيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل و لكن الكلام فى الخلق والايجاد
فليس فيه دلالة لمدعاه .

واقول

سبق ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح الدلالة على ايجاده اياه و ان
الكسب بالمعنى الذى فسر به انما هو عبارة عن نسبة محلية لافاعلية فتكون الآيات
دليلا واضحا على المطلوب ، وقوله (ان الكلام فى الخلق والايجاد) مسلم و الآيات دالة
عليه فان الخلق لثمة هو الفعل و ان كان ينصرف فى الاستعمال الى فعل الله تعالى خاصة ولذا
يتقصده الخصم لى يستبشع السامع من دعوى الانبياء فى انفسهم الخلق ولم يعلم ان الله تعالى
نسبه الى عيسى فقال (واذ تخلق من الطين) و نسبه الى غيره فقال (وتخلقون افكا) وقال
سبحانه (تبارك الله احسن الخالقين)

قال المصنف طاب مثواه

(التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والمعصاة بان كفرهم و معاصيهم
كانت منهم كقوله تعالى (ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم) الى قوله (أنحن

صددناكم عن الهدى بعداذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين) وقوله تعالى (ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين . كلما لقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) الى قوله تعالى (فكذبنا) وقوله تعالى (اولئك ينالهم نصيب من الكتاب . فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون)

و قال الفضل

اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة و هو ان الكسب من العبد والخلق من الله تعالى ألا ترى الى قوله تعالى لهم يوم القيمة (فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون) اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة و كل هذا يدل على ان المبد كسباً يؤاخذ به يوم القيمة و يجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع و هو كونه خالق الفعل و موجوداً اياه فليس فيها دلالة على المقصود .

واقول

التعلل بالكسب غليل لانه معنى حادث اخترعه الاشاعرة فكيف تحمل عليه الآية و الحال ان معناه اللغوى العمل ، و هل يفهم عربى ان معنى الآية فذوقوا العذاب بما انكم محل لفعل انا خلقته و هل يصح من العدل ان يذيقهم العذاب لاجل جعله لهم محلاً لفعله وكذا الآيات الاخر صريحة فى المطلوب لما عرفت من ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح فى ايجاده اياه .

قال المصنف قدس الله نفسه

(العاشر) الآيات التى ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسر فى الآخرة على الكفر و طلب الرجعة قال تعالى (وهم يصرخون فيها ربنا أخرجنا . قال ربى ارجعوني لعلى اعمل صالحا . ولو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فا رجعنا نعمل صالحا . او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين) .

وقال الفضل

التحسرو طلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي من جعلتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملمين كالمتزلة و تابعهم وليس في هذه الايات دليل على مدعاهم .

واقول

سبق ان الكسب كاصل الفعل لاثار للعبد فيه فكيف يتحسر لوقوعه منه والمؤثر غيره وكيف يطلب الرجعة للعمل وهو ود على بدء لان العمل لغيره ولا قدرة له على الدفع وما الفائدة بالرجعة و المحسن مثل المسمى عند الاشاعة في تجوز العذاب ولعله يكون الامر فيها اسوأ، ونتيجة مقالته ان الله سبحانه خلق في العبد الكفر والمعصية ورجعه محالها بارادته من دون اثر للعبد اصلا ويعاقبه عليهما باشد العقاب ويخلق فيه التحسر وطلب الرجعة ولا يجيبه اليها ويخلق فيه الاعتراف بالظلم وهو خلق الظلم فيه و يخبره في افعاله ولا خيار له ومع ذلك لاجور ولاسفه في فعله بل كله عدل ورحمة و صواب ماهذا الاشياء عجاب.

قال المصنف اعلى الله مقامه

فهذه الآيات و امثالها من نصوص الكتاب الذي لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه فماعذر فضلائهم ، وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص و نبذتموها وراءكم ظهريا لا باطنا لعلنا الحياة الدنيا و آثرناها على الآخرة و ماعذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم و اتباعهم في عقائدهم ، وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الآيات و قد جاءكم بها النذير و عمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الابانا قللنا آباءنا و علمائنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف و بلوغ الحجة اليها فهل يقبل عذر هذين الفييلين وهل يسمع كلام الفريقين .

وقال الفضل

قد عرفت فيما مضى ان النص لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت في كل الفصول من استدلاله بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه ، والعجب

انه يفتخر ويباهى باتيانها ثم يقول ماعذر علمائهم وعوامهم ، فنقول اماعذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة آلهنا كنا نعلم انه لاخلق في الوجود سواك وانت خلقت كل شىء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا بففضلك وكرمك و لك التصرف كيف شئت ، و اماعذر عوامهم فانهم يقولون آلهنا ان نبيك محمد ص امرنا ان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا فى امته السواد الاعظم كانت اهل السنة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونهم النقية ويهربون من كل شاق الى شاق ولونسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم .

واقول

قد سبق ان النص ما لا يحتمل الخلاف بحسب فهم اهل اللسان وان الآيات الكريمة كذلك ونحن نكل الى السامع قوله (دالة على خلاف مقصوده) ، واما ما ذكره فى عذر علمائهم فهو لا يسمع عندهم يعلم الحقائق والصادق من الكاذب ويعلم انهم ما قالوا ذلك فى الدنيا الا لاغواء العوام المساكين وتليب الحق المبين فيقول لهم كيف تقولون لاخلق فى الوجود سواك وانتم تقولون بالستكم ما ليس فى قلوبكم فانا نشهد اعمالكم تشهد عليكم بخلاف اقوالكم اذ تحتلون للدنيا ومقاصدكم بكل حيلة وتنازعون عليها بما ترون لكم من كل حول وقوة وكيف تقولون ذلك وهذه آيات الكتاب المجيد تلتى عليكم بنسبة الافعال الى العباد وقد صرح بعضها بلفظ الخلق قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير. وتخلقون افكا) فما غايتكم بهذا المقال الا الاضلال ونفى فعل القبيح عن انفسكم واثباته للمنزّه عن كل عيب ونقص واى فائدة لقولكم انا كسبنا المعصية وانتم تريدون به انكم محل بالاضطرار فيكون ارحم الراحمين بزعمكم قد خلق المعصية مع كسبها فيكم بلا جرم فصيرتموه اظلم الظالمين كما هو مرادكم بقولكم ان لك التصرف فينا فان الله سبحانه ينتزه عن هذا التصرف المطوى على الظلم والجور .

واما ما ذكره في عوامهم بان نبينا قال عليكم بالسواد الاعظم فعذر بارد لانه يقال لهم (اولا) كيف اخذتم دينكم من هذا الحديث وهو اوصح سنداً وتم دلالة لا يفيد الا الظن وقد سمعتم قوله تعالى (ان الظن لا يغنى عن الحق شيئاً) وقوله (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) ويقال لهم (ثانياً) كيف اخذتم بهذا الحديث وتركتم قول الله تعالى (افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم) الدال على انقلاب السواد الاعظم بعد رسول الله ص وما رواه معتمدكم البخاري في كتاب الحوض من صحيحه ان النبي ص اخبر ان الصحابة اذاوردوا عليه الحوض يحال بينه وبينهم ويقال له انهم ارتدوا بعدك على اديبارهم القهقري ، ويؤخذ بهم الى النار ولا يخلص منهم الا مثل همل النعم ، وما رواه اهل صحاحكم وغيرهم ان النبي ص قال يكون في هذه الامة مثل ما كان في بني اسرائيل حذوا لنعل بالنعل ، وقد ارتد السواد الاعظم من بني اسرائيل وخالفوا خليفة موسى اخاه هرون ، مع ان اكثر الناس في عامة الازمنة على الضلالة كما يصرح به الكتاب العزيز في كثير من الآيات ، ويقال لهم (ثالثاً) كيف علمتم ان المراد بالحديث لزوم اتباع السواد الاعظم حتى في الدين والحال انه مطلق صالح للتقييد بالف قيد كما قيدتموه انتم بغير المعصية والظلم ونحوهما فكان يلزمكم الفحص والنظر في الادلة العقلية والنقلية ، وقد كان يكفيكم من العقل ان الجبر مستوجب لنسبة الظلم الى الله سبحانه ومن النقل الايات السابقة بل وجدان كل شخص انه يحرم عليه اتباع السواد الاعظم في هذه المسئلة لانه يجد من نفسه انه المؤثر في فعله وعليه رايه في كل عمله . على ان السواد الاعظم هو العوام فما معنى اتباعه لنفسه وكله جاهل ، الى غير ذلك من المفاسد المانعة من الاعتذار بهذا الحديث .

واما ما اشار اليه من امر التقية فلو ذكره المعتبر كان الامر عليه اشدواخرى اذ يقال له (اولاً) ما انكرتم من التقية وقد شرعها الله تعالى في كتابه العزيز فقال (الا ان تقوا منهم تقية) وقال تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) و(ثانياً) ان تقية الشيعة ليست الامنكم لانكم اخفتموهم وقتلتهموهم لتمسكهم بمن امر النبي ص امته بالتمسك بهم وانتم اتبعتم الظالمين في معاداة اهل بيت الرحمة وشيعتهم المؤمنين وآمنتم المشركين

والمناقضين والفاسقين وقولكم (يستكشفون من هذه النسبة) حاشا وكلا رأينا علانيتهم تشهد لضماثرهم بالافتخار بموالاة آل محمد الطاهرين ومعاداة اعدائهم كما قال شاعرهم الكميته رحمه الله تعالى

ومالي الآل احمد شيعة ومالي الا مذهب الحق مذهب

قال المصنف بلفه الله مناه

(ومنها) مخالفة الحكم الضروري الحاصل لكل احد عندما يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه و لهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة وبعضه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة و بعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله و يتعجب من فعله ذلك ويستطرفه و يتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على فعله ويعلم بالضرورة الفرق بين امره بالقيام و بين امره بايجاد السموات والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجودين لافعلنا لماصح ذلك.

وقال الفضل

الطلب من الغير للفعل ونفيه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل الفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور الفعل عن احدها محسوس ولهذا نطلب منه وتلطف ونزجر ونعد ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورة هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل .

واقول

ما ذكره المصنف من التلطف في الاستدعاء ونحوه دليل ضروري على كون العبد موجدا لفعله ومؤثرا فيه كما هو مذهبنا ومجرد محليته لفعل فاعل آخر مع عدم الاثر له ايضا في المحلية كما هو مذهبهم لا يصح التلطف ونحوه ، وهذا من اوليات

الضروريات ولكن الخصم يستعمل المغالطة و التمويه فادعى انهم يقولون بمباشرة العبد للفعل وانها غير اليجاد فان اراد انها فعل آخر للعبد من آثاره فهو مخالف لمذهبهم وان اراد انها عبارة عن محلية العبد للفعل الله بلائير للعبد فيها الصلالم يرتفع الاشكال بمخالفتهم للحكم الضرورى كما اوضحه المصنف ، وليت شعرى اذ استعمل الانسان التمويه فى دينه اليوم فهل يراه منجيه غدا يوم تكشف الحقائق ويظهر الكاذب من الصادق ، فليحذر العاقل و ليعتبر من يريد خلاص نفسه يوم حلوله فى رمه.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لاختلاف فى ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلاة و الصوم و نهى عن بعضها كالظلم و الجور ولا يصح ذلك اذالم يكن العبد موجدًا ، اذ كيف يصح ان يقال له ات بفعلى الايمان والصلاة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال و التارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المأمور قادر اعليه حتى لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لمرض او سبب آخر ثم امره فان العقلاء يتعجبون منه و ينسبون به الى الحمق و الجهل و الجنون و يقولون انك لتعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامر به و اوصح هذا الصبح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحياة فى تلك الجمادات و يعاقبها لاجل انها لم تمتثل امر الرسول و ذلك معلوم البطلان ببديهة العقل.

وقال الفضل

امر الانبياء عباد الله بالاشياء و نهىهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدًا للمفعلى نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا فى الكسب و المباشرة و مختارا و هذا مذهب الاشاعرة و ما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بلى يلزم اهل مذهب الجبر و قد علمت ان الاشاعرة يشاؤون اختيار العبد فى كسب الفعل و يمنعون كون قدرته مؤثرة فى الفعل مبدعة موجدة ايام و شتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة و ليس فى مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء .

واقول

لم يرد الخصم بقوله فاعلا مستقلا في الكسب تاثير قدرته فيه فانه مناف لقولهم لامؤثر في الوجود الا الله تعالى بل اراد مجرد محليته للفعل بلا تاثير له في الفعل والمحلية غاية الامر انه يقرن بالفعل قدرة له و اختيار و همالا يصححان امره و نفيه هالم يكن لهم تاثير ألّبتة فيرد عليهم ما ذكره المصنف ره فليس امر العباد و نهيهم الا بمنزلة امر الجمادات و نهيها .

قال المصنف اعلى الله درجته

و (منها) انه يلزم منه سد باب الاستدلال على وجود الصانع والاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة و يقضى الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الابان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة اليها فمع منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موحدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب اثبات الصانع .
و ايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب و متى لم يقطع باهتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبي و المتنبي .

واضا اذا جازان يخلق الله تعالى القبائح جازان يكذب في اخباره فلا يؤثق بوعده و وعيده و اخباره عن احكام الآخرة و الاحوال الماضية و القرون الخالية .
واضا يلزم من خلقه القبائح جواز ان يدعوا اليها وان يبعث عليها و يحث و يرغب فيها و لو جاز ذلك جازان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح ، فتزول الثقة بالشرائع و يفتح التشاغل بها .

واضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والاضلال و يزينه له و يصدّه عن الحق و يستدرجه بذلك الى عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والاضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للإسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه و زين خلافه في اعيننا ، فاذا جوزوا ذلك لزّمهم تجويز ما هم عليه هو الضلالة والكفر و كون ما خصوهم عليه هو الحق و اذالم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق

و ما خصوصهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب .

وقال الفضل

في هذا الفصل استدل بأشياء عجيبة ينبغي ان يتخذها الظرفاء ضحكة لهم (منها) انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجودا فعالة ، وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا ، وهو ان استدلال على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة اليها فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجودا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة ، و اثبات هذه الملازمة من المضاحك (اما اولا) فلانه حصر حادثات العالم في الانسان ولولم يخلق الانسان و افعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث و كأن هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات و الحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم و لكن ابتليت بهذا مرة فصبرت و (اما ثانيا) فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجود فعلة و لم يذكر هذه الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جداً و (اما ثالثا) فلانه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجود فعلة ومن اين ينهم هذه الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيان لا يتقوه بها الامثاله في العلم والمعرفة .

ثم استدل على بطلان كونه خالفا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على بدالكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجنباه في محاله ، وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة و الوعد و الوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادى و بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على بدالكاذب فهو محال عادة كسائر المجالات العادية ، وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شىء على قاعدتنا ، فكل ما ذكره من لزوم جواز تزوين الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعة من اعتقاد الحقيقة يمكن ان يكون كثر او باطلا فلا يستحقون الجواب ، فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لا يجب عليه شىء ولا يقيح بالنسبة اليه .

واقول

ينبغي بيان مقصود المصنف وتوضيح بعض كلامه ليعرف منه خبط الخصم فتقول:
ذكر المصنف انه يلزم من القول بان العباد غير فاعلين لافعالهم لوازم اربعة .

(الاول) سد باب الاستدلال على وجود الصانع واستدل عليه بقوله (لانه لا يمكن اثبات الصانع الابان يقال) الى آخره وتوضيحه انهم اختلفوا في ان المحوج الى الصانع هل هو الامكان او الحادث او المركب منهما او الامكان بشرط الحدوث واختار الاشاعة الثاني كما ذكره الخصم سابقا وعلى مختارهم يتوقف اثبات الصانع على قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى محدث ، ولادليل على الكبرى الاحتياج افعالنا البناء وقياس سائر الحوادث عليها في الحاجة الى محدث فاذا منع الاشاعة الاصل وهو احتياج افعالنا البناء لعدم كوننا موجدين لها ولم يكن في سواها من الحوادث دلالة على الحاجة الى المحدث انسد عليهم باب اثبات الصانع ، فالمصنف قد حصر الدليل على الكبرى بحاجة افعالنا البناء لانه حصر الحادثات في افعال الانسان كما فهمه الخصم (فان قلت) نفس حدوث الحوادث يدل على وجود المحدث بلا حاجة الى القياس على افعالنا (قلت) لا نسلم ذلك مالم يرجع الى التعليل بالامكان بلحاظ ان ما تساوى طرفاه يمتنع ترجح احدهما بالمرجح وهو خلاف قولهم بان العلة المحوجة هي الحدوث لا الامكان ، فنفس الحدوث مع قطع النظر عن الامكان لا يقتضي الحاجة الى صانع لجواز الصدفة فلا بد لهم من القول بانا فاعلون لافعالنا و انها محتاجة البناء ليقاس عليها سائر الحوادث و تتم كلية الكبرى .

(الالزام الثاني) سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا واستدل عليه المصنف بقوله (وايضا لو جازان يخلق الله تعالى القبائح جازان يكذب في اخباره) وتوضيحه انه اذا جازان يخلق تعالى الكذب الواقع من الناس و سائر القبائح فقد جازان يكذب في كلامه اللفظي لا لافرق بين ان يخلق الكذب في الناس و بين ان يخلقه في شجرة او على لسان جبرميل او السنة الانبياء لان جميع الكذب انما هي خلقه فلا يوثق بوعدده ووعيده و سائر اخباره كما سبق موضعا .

(الثالث) سد باب الاستدلال على صحة النبوة واستدل عليه المصنف بقوله (وايضا

اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها (و هو غنى عن البيان و الملازمة فيه ظاهرة .

(الرابع) سد باب الاستدلال على صحة الشريعة واستدل عليه المصنف بامرين (الاول) قوله (وايضا يلزم من خلقه القبائح جواز ان يدعو اليها) و توضيحه ان خلق الشيء يتوقف على ارادته وهى تتوقف على الرضا به كما سبق فاذا كان تعالى خالقا للقبائح كان مريدا لها و راضيا بها و اذا ارادها و رضى بها جاز ان يدعو اليها و يبعث الرسل لاجل العمل بها و يرغب فيها و اذا جاز ذلك جاز ان يكون ما يرغب فيه و يبعث به الرسل من القبائح فتزول الثقة بالشرائع و يقبح التشاغل بها الجواز ان يكون ما تدعو اليه قبيحا (الثانى) قوله (و ايضا لجواز منه تعالى ان يخلق فى العبد الكفر والاضلال) و هو لا يحتاج الى البيان . ولا ريب ان سد باب الاستدلال على تلك الامور خرق لاجماع الامة ، فظهر ان المصنف ذكر اللوازم الاربعة ووجه لزومها لهم لكن على طريق اللف و النشر المشوش لانه قدم دليل اللازم الثالث على دليل الثانى فلم يتضح للمخضم كلام المصنف ره مع غاية وضوحه وقد تشبث للجواب عن بعض الادلة بانه محال عادة ان يخالف الله تعالى عادته حيث جرى فى عادته ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وان لا يكذب فى اخباره وان لا يبعث الى القبائح ولا يبحث عليها ولا يزين الكفر فى القلوب الى نحو ذلك مما رتب المصنف جوازه على جواز خلق الله سبحانه للقبائح ، وفيه كما مر كثيرا انا نطالبه بمستند العادة وهذه الامور غيبية ثم ما معنى العادة فى ان شريعة الاسلام وما عليه الاشاعة دون غيرهما حق وقد اوكلنا جملة مما خبط به الخصم الى فهم الناظر لثلاي حصل الملل من البيان .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

و (منها) تجوز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال المباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا غير حتى تكون كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لعابا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات وانى يلزم هذان هذه المقيدة و الظلم والعبث من افعال العباد ولا يبيح بالنسبة اليه وخالق الشئ غير فاعله ، و هذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته ناش من عدم هذا الفرق ، الا يرى ان الله خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم و العبث هل يجوز ان يقال انه ظالم عابث نعوذ بالله من التعصب المؤدى الى الهلاك ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح فى افعال الانسان ويدعى ان لا يبيح ولا شرفى الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان فى الوجود كثيرة كالخنزير و الحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله تعالى فاذا قال انها مخلوقة لله تعالى فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف للضرورة والحس فاذن يلزم ما ألزم الاشاعة من القول بخلق الافعال القبيحة.

واقول

لا ننفقهم الاصطلاحات الصرفة وان الخلق غير الفعل كما سبق ، ولو سلم فالمصنف يلزمهم بانه اذا كان الله تعالى خالقا للقبائح كالظلم و العبث فقد جازان تكون مخلوقاته كلها منها فلا يكون فى الكون الاماهو من جنس العبث والظلم واللواط والزنا والقيادة والفساد فى الارض و نحوها فاذا جاز ذلك عندهم فقد يجوزوا ان يكون الله سبحانه عابثا ظالما ادلاشك لكل عاقل ان من تكون مخلوقاته هكذا لا غير يكون عابثا ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقوله لا يبيح بالنسبة اليه قد عرفت انه بالغوا فيه.

واما ما زعمه من ان خالق الصفة غير المتصف به فان فيه انه عليه لا يصح وصف الله تعالى بالصفات الفعلية فلا يقال له هاد ورحمان ورازق لان الهداية و الرحمة والرزق مخلوقة له ولا محيى ولا مميت ولا معز ولا مذل الى غير ذلك فالحق ان الصفات منها ما يكون التلبس بمبدئها باعتبار ايجاده كالظالم والعابث والهادى والمحيى والضارب و نحوها ومنها ما يكون التلبس به باعتبار قيامه وحلوله بالموصوف كالحي والميت والابيض والاسود و نحوها ومنها غير ذلك كما سبق بيانه، فحينئذ لا وجه لنقض الخصم بالاسود فى محل الكلام

من نحو الظالم والعايب واللاعب كذا . صدق هذه المشتقات على من اوجد مبادئها وهى الظلم والعبث واللعب لاسيما اذا اختصت مصنوعاته بهذه المبادئ واما ما اورده من النقض بخلق الخنزير ونحوه بدعوى انها قبائح فقد مر انهم تخلق الالحكم و مصالح فيها فلا توصف بالقبح واقعا وان وصفت به تساهحا و ببعض الجهات ، على ان القبح المتنازع فيه هو القبح فى الافعال وهو المعنى الثالث الذى ذكره و القبح فى الاعيان لا يكون الا بالمعنى الثانى وهو معنى الملاءمة و المنافرة الذى ليس هو محلا للنزاع باعترافهم .

قال المصنف عطر الله ضريحه

و (منها) انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله تعالى و وصفه بالاضداد والانداد والاولاد و شتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعال كلها و لكل هذه الامور و ذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفى نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة.

وقال الفضل

و نحن نقول نعوذ بالله من هذه المقالة المزخرفة الباطلة وهذا شئ نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله يخلق الاشياء فالسب والشتم له وان كانا مخلوقين لله تعالى فبما فعل العبد و المذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شائما لنفسه و خلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا ، لان الله تعالى قدر فى الازل شقاوة الشانم له والسابله واراد ادخاله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التى هي دخول الشانم النار فى سفه فى هذا .

واقول

لو سلم ان الخالق غير الفاعل فلا يرتفع السفه لانه انما ينشأ من ايجاد الشخص سب نفسه وما ينقصه سواء سمي خلقا فاعلا فان مجرد الاصطلاح لا يدفع المحذور ولكن هذا ليس باعظم من قوله بارادة الله سبحانه ادخال عبده النار فتسبب اليه بجمله محال لسبه وسائر القبائح مع عجزه عن الدفع لتحصل الغاية وهى تعذيب عبده الضعيف الاسير باشد العذاب

والحال انه لا حاجة الى هذا التسبب المستهجن لانه يصح عندهم ان يعذب عبده ابتداء و بلاسبب فمما عجب اقوال هؤلاء وما اقبحها وما اجراهم على الله العظيم.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جازان يخلق الزنا و اللواط لجازان بيعت رسولا هذا دينه و لو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الى اللدعوة الى السرقة و الزنا و اللواط و كل القبائح و مدح الشيطان و عبادته و الاستخفاف بالله تعالى و الشتم له و سب رسوله و عقوق الوالدين و ذم المحسن و مدح المسيء .

وقال الفضل

لو اراد من نفى جواز بعثه الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نعمنه لانه لا يجب على الله شيء، وان اراد بنفى هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا و ان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة و التجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفت مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة و اى مخالفة للضرورة في هذا المبحث .

واقول

يمكن اختيار الشق الاول لان الله سبحانه اوجب على نفسه الهدى و قصد السبيل حيث قال ان علينا للهدى و على الله قصد السبيل ولا ريب ان ارسال الرسول بتلك الفواحش و القبائح و قطع السبيل مناف للهدى و قصد السبيل و يمكن اختيار الشق الثاني لحكم الكل بامتناع ان يبعث الله تعالى رسولا بهذا الدين لانه من اظهر منافيات الحكمة و اعظم النقص بالملك العدل فهو ممتنع عقلا بالغير بل مثله نقص في حق اقل العقلاء و يمكن اختيار الشق الثالث اعنى الوقوع احتمالا لانه اذا جازان يخلق سبحانه تلك القبائح احتملنا ان يكون قد بعث بهار رسولا و دعوى العلم العادي بالعدم ممنوعة اذ لم يطلع احدنا على جميع الانبياء و شرائعهم و لم نعرف منهم الا النادر فلعل هناك نبي و انبياء هذه شريعتهم لم يتبعهم احد او اندرست اممهم و لاعجب من الخصم اذ انكر على دعوى الضرورة فان امرهم مبنى على انكار الضروريات .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اشد ضررا من الشيطان لان الله لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكن ان يلجأ الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى (وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى) ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله سبحانه فانه يضطرهم الى القبائح و لو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان و ان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شىء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقميح لان غايته دخول الشقى النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف فى العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف فى ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك فى الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى وان خلق الكفر فى العبد ولكن العبد هو بياشده ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوجدانية فى الافاق والانس فهذه كلها ألطاف من الله تعالى والشيطان يضرب بالاغواء والسوسة فاين نسبة اللطيف الهادى وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل و من اين لزم هذا .

واقول

قد خرج بكلامه عن المقصود وتشبث بالتمويهات الصرفة فان كانت غايته من كلامه جعل اثر للعبد والشيطان فى الفعل او الكسب فقد خرج عن مذهبه والا لم يكن له مناص عن الزام المصنف لهم وقد عرفت تفصيل ما فى هذه الكلمات الفارغة عن التحصيل واما الاجترار على الله سبحانه فهو ممن قال بما يستلزم هذا الكفر لامن صورته للردع عنه وما به اذ كان يتعوذ من التفوه بهذه الكلمات يعتقد بحقيقتها ويعلم ان جوابه عنها يشتمل على الاقرار بها لكن بشىء من التعويه

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

و (منها) انه يستلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله لم يستحق ثواباً ولا عقاباً بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولجواز ذلك لجازمته تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك فقال (افجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون) (ام نجعل المتقين كالفجار)

وقال النضل

جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله اثابته فالله تعالى عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والا بالسة المراد به نفى الوجوب على الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور

واقول

الكسب والمباشرة اثر صادر عن الله تعالى وحده بزعمهم كاصل الفعل لانه خالق كل شئ فكيف يستحق العبد الثواب والعقاب على الكسب وكيف يتجه تخصيص الاستحقاق عليه دون اصل الفعل وكلاهما من الله وحده والعبد مجمل بالاضطرار ، ثم انه اذا كان العبد مستحقاً للثواب بواسطة الكسب كان حكمه بعدم وجوب اثابته مناقضاً له اذ كيف يكون حقاً له على الله تعالى ولا يجب عليه اداؤه له وهو العدل نعم لما كان العقاب حقيقاً لله تعالى كان له العفو عنه كما سبق ويأتى ان شاء الله تعالى

واما دعوى العادة فباطلة لان الثواب والعقاب غيب ومتأخران فما وجه العادة والعلم بها الا ان يدعى العلم العادى باخبار الله تعالى في كتابه المجيد وهو مع توقيفه على نبوت صدق كلامه تعالى على مذهبهم غير تام لانه تعالى ايضا اخبر بانه يمحو ما يشاء ويثبت

واما قوله وهو لا يستلزم الوقوع فمسلم لكن لا يستلزم ايضا عدم الوقوع ويكفي الاحتمال اذ لا يجوز على غير السفيه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة تعالى الله عن ذلك وقد انكر عليهم سبحانه هذا الحكم فقال مالكم كيف تحكمون

قال المصنف اتى الله مقامه

و (منها) يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكافر في الكفر لزم ان يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لاتعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء واطعمه فانه لاتعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة و اقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى (الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك) وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد ص انه مامن عبد الا لله عليه نعمة كافرا كان او مسلما

وقال الفضل

هذا ايضا من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعمة وارسال الرسل وبت الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر يستحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ، ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره قلنا في مذهبتنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات ومزخرفات

واقول

لا ينكر ان الهداية والرسول والدلائل نعم عظام على العباد لكن اذا خلق الله سبحانه الكافر في الكفر واعجزه عن اتباع الرسل والدلائل لم تكن في حقه نعمة بالضرورة وانما

تكون نعمة عليه إذامكنه من اتباعها وإتباعه لتحصيل الثواب بعمله الميسور له وإن فوت على نفسه بكفره الاختيارى نعمة الثواب، وهذا هو الجواب عن نقض الخصم على المصنف به بانه إذا ادخل الله الكافر النار لم تكن له نعمة عليه لاما ذكره بقوله فإن قال ادخاله لكونه أثر الكفر ورجحه واختاره فإن هذا إنما يكون مصححاً لعقابه لالابتن كونه منعماً عليه كما هو محل الكلام بر قد بينا ثبوته على مذهبنا فيكون هو الجواب، ولعل الخصم إنما اجاب بهذا ليمكن بزعمه من الجواب بمثله ويقول قلنا في مذهبنا أيضاً كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر الى آخره وفيه مع مظاهر لك من أن مثل هذا لا يصلح أن يكون جواباً عن إشكال عدم النعمة على الكافر ليس صحيحاً في نفسه لما سبق مراراً من أن الكسب ليس مما للعبد فيه أثر على قولهم فلا يكون مصححاً للعقاب

وأما قوله ولو كان الواجب على الله تعالى أن ينعم على الكافر لكان الواجب عليه أن لا يدخل النار ففيه أن المصنف إنما قال قد علم بالضرورة من دين محمد ص أنه ما من عبداً أوله تعالى عليه نعمة ككافراً أو مسلماً، وهذا لا يدل على أصل وجوب الانعام على الكافر فضلاً عن أن يجب على الله تعالى أن يجعل الكافر محلاً لكل نعمة وأن لا يدخله النار .

قال المصنف طيب الله ثراه

و (منها) صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر لانه لا معنى المظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدها الا حال نفى الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلاً فكذا لو فعل الظلم سمي ظالماً ويلزم أن لا يسمى العبد ظالماً ولا سفيهاً لانه لم يصدر عنه شيء من هذه

وقال اهتضل

قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله تعالى فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعتمال ، وعلى التقديرين فإن الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذي خلقه وإن كان المخلوق من جملة الصفات كما قلنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بأمثال هذا .

واقول

إذا اقرّ باطلاق الفعل على الخلق وانه يقال فاعل كل شيء ويراد خالقه فقد صار مترادفين وبطل قوله ان خالق الشيء غير فاعله ولوسلم فلا يرتفع الاشكال بمجرد هذا الاصطلاح اذ يكفيننا ان نقول ان من أوجد الظلم والفساد يسمى ظالماً مفسداً لغة وعرفاً فيلزم الاشكال .

واما قوله (وعلى التقديرين ناز الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء) فغلط ظاهر ضرورة ان اكثر صفات الله سبحانه من افعاله كالعادل والرحمن والهادي والمحيي والمميت ونحوها بل صفات الذات ايضاً من مخلوقاته بزعمهم لانها مغايرة له وصادرة عنه بالاجاب ثم ان مراد المصنف ره بالآخر في قوله (ولهذا لا يصح اثبات احدها الاحال نفى الآخر) هو الآخر الضد لامتلفاً وحينئذ فلو ثبت الظلم لاحد لم يصح اثبات العدل له في مورد ثبوت الظلم له فلا يصح وصف الله سبحانه بالعادل حال خلقه للظلم وثبوته له وهو كفر آخر .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا اولاً، والقسمان باطلاق اما (الاول) فلانه يلزم منه عجزه سبحانه عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي انثرا فهو المطاوب والا كز وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعالوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذ كان هذا الفعل صادراً عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة اليه .

واما (الثاني) فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى اوجد اي خلق تلك الافعال - من دون قدرتهم ودواعيهم حتى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يدله ولا قلم ، ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الريان في الغاية مع تمكنه من الاكل ، ويلزم تجويز ان تنقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل

الشديد القوة على رفع تينة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو ، وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة ، وفي هذا زوال الفرق بين القوى والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح .

وقال الفضل

نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقد تناوينا ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يتحد في الجواز العقلي نعم عادة الله جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدونه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مره ، وما ذكر انه يلزم ان تكون القدرة والداعي اذا لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقال لافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها لان تجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم تجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعي مع انهما غير مؤثرين .

واقول

لا يخفى ان مقصود المصنف هو انه يلزم انتفاء الفرق في صحة نسبة الكتابة الى ذى اليد او مقطوعها لان المفروض عدم دخل القدرة وآلاتها في وجود الافعال وذلك باطل بالضرورة وكذا الكلام في تأثير الداعي وليس المقصود امتناع حصول الكتابة مثلا بدون الآلات فانه لا ينكر امكانه بل وقوعه في اللوح وغيره .

واما ما ذكره من الفرق بين القدرة والداعي وبين اللون والطول والقصر بجريان العادة فليس في محله لان المصنفه اراد لزوم عدم الفرق في عدم المدخلة والتاثير لا لزوم عدم الفرق اصلا والافال فروق كثيرة ولا ريب ان عدم الفرق بعدم المدخلة والتاثير خلاف الضرورة فان كل عاقل يدرك مدخلة القدرة والداعي في الفعل و تاثيرهما فيه دون اللون و الطول والقصر .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجوز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لان فى الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا فى الحقيقة فلان
يكون كذلك فى الغائب الذى هو الفاعل فى الحقيقة اولى .

و قال الفضل

قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر و خالق القبيح لا يلزم ان
يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه كما فى خلقه لما هو قبيح بالنسبة الى
المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج .

واقول

ضرورة العقلاء قاضية بان خلق القبيح واجاده اولى بالقبيح من كسبه بمعنى محلبة
المحل له بلاتأثير بل لا معنى لنسبة قبح الفعل الاختيارى الى غير المؤثر فلا محالة يلزم
من خلق القبيح احدا الامرين الجهل والاحتياج ولا عبرة بالسفسطات .

قال المصنف رفع الله منزلته

و (منها) انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى
او منهما بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لامن واحد منهما (الاول)
هو المطلوب و (الثانى) يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة
موجدة له ولا مدخل له فى الابدان وهو ابلغ انواع الظلم و (الثالث) يلزم منه الظلم لانه شريك
فى الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وايامه كيف يبرىء نفسه من المؤاخنة
مع قدرته و سلطته و يؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله ، وايضا يلزم منه تعجز الله
تعالى اذ لا يمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب
وهو ان يكون للعبد تأثير فى الفعل واذا جاز استناد اثر ماله جاز استناد الجميع اليه
فاى ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا
رهبهم الى هذه النقص التى تزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها .

وقال الفضل

نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرة في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والنصرف في الملك كيف شاء المالك لا يسمى ظمنا ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا بهم الى هذه النقص فتقول انا اخبره بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك.

واقول

لا يمكن ان يكون مجرد الملك مصححا لعذاب من لا ذنب له لما سبق من انه ليس من احكام الملكية جواز اضرار المالك بملكه الحساس بلا جرم منه ولا فائدة له بل هو مناف لمقتضى الملكية من رعاية المملوك وحمايته عما يضره .
واما اخبره من الامر الداعي لاصحابه فلو صدق فيه فلم ابتوا لانفسهم قدرة وارادة وغيرهما من الصفات الزائدة بزعمهم على الذات وابتوا لانفسهم ايضا ملكية وادعوا مشاركة الله سبحانه في الكل والحال ان المشاركة فيها اعظم من المشاركة في الفعل بل لو كان الشرك مطلقا باطلا لم تصح مشاركة الله تعالى في الوجود والشيئية وفي ثبوت الهوية فالحق كما سبق ان المشاركة فيما لانقص به على الله سبحانه من الامور التي لا توجب الالهية ولا المعارضة او الممانلة له جائزة وواقعة كما في محل النزاع ، وكيف يكون فيها نقص وهي من مظاهر القدرة الربانية ودلائل النزاهة حيث جعل قدرة العبيد الفعالة دليلا على قدرته العظمى وطريقا الى نزاهته عن افهام القبيحة ، نعم انا اخبره ان الذي دعاهم الى الالتزام بذلك وسلوك اسوأ المسالك هو التعصب للاسلاف والاقتداء باناء الاباء ، ومن المضحك انه في مقام انكار تاثير العبيد يشب التاثير لهم فيقول انا اخبره بالذي دعاهم فاشرك بمذهبه واساء باعقاده الى ربه و مازال يعاقب المصنف عقاب الفاعلين للفاعلين المؤثرين اعادنا الله من مخالفة العمل للقول والتعرض لسخطه انه ارحم الراحمين .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه مملوء من اسناد الافعال الى العميد وقد تقدم بعضها ، وكيف يقول الله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين) ولا خالق سواه ويقول (وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى) ولا تحقق لهذا الشخص البتة ويقول (من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها . ليجزى الذين اساؤا بما علموا . ويجزى الذى احسنوا بالحسنى ليلوهم ايهـم احسن عملا . ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض . ام نجعل المتقين كالغفار) ولا وجود لهؤلاء ، ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجهاد ونهيه وقال النبى ص (اعملوا فكل ميسر لما خلق له . نية المرء خير من عمله . انما الاعمال بالنيات . وانما لكل امرئ ما نوى) والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع ، فلعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره و ايجاده و خلقه نحو (والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (والله خالق كل شىء) وعمد العبد شىء ، (فعال لما يريد) وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لقائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا . وختم الله على قلوبهم) وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها ، و انت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغنى فى اثبات المقصد.

واما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين)

فالمراد بالخالفين هناك ما يدعى الكافرون من الاصنام فكانه يقول تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالفين المقدرين بزعمكم فانهم لا يقدرُونَ على شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخالفين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى أثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تعالى (واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذاهم يستبشرون)

واقول

قد ظهر مما سبق ان اجوبته لاتصلح ان توسم باسم الجواب و دعواه هنا المعارضة بالآيات الاخرى باطله اما قوله تعالى (خالق كل شيء) فقد عرفت في اول المطلب الاول ان المراد به السموات والارض وما فيها من الاجسام والاعراض والاجرام لا ما يشمل افعال العباد فراجع ، و اما قوله تعالى (أتعبدون ما ننحتون والله خلقكم و ماتعملون) فالمراد فيه بما يعملون هو ما ينحتونه من الاصنام لاعملهم اذ لا معنى للانكار على عبادتهم لما ينحتون بحجة انه خلقهم واعمالهم التي منها عبادتهم التي انكر عليها ، و اما قوله تعالى (فعال لما يريد) فالظاهر ان معناه انه تعالى فعال لما يريد فعلمه وتكوينه و من اول الدعوى انه يريد تكوين الايمان و انما يريد تكميلاً وتشريعاً.

واما المعارضة بالآيات الواردة في الهداية والاضلال والختم فمبنية على ان المراد بالهداية والاضلال خلق الهدى والضلال وهو ممنوع . بل المراد بالهداية احد امور (الاول) الدلالة والارشاد كما في قوله تعالى (انا هديناه النجدين اما شاكرًا واما كفورًا) وقوله تعالى (واما نؤمّد فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقوله تعالى (انك لتهدى الى صراط مستقيم) الى غيرها من الآيات الكثيرة (الثاني) الانابة والانعام كما في قوله تعالى (والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم و يصلح بالهم) فان المراد هنا بالهداية الانابة لوقوعها بعد القتل والموت كما ان المراد هنا بالاضلال ابطال اعمالهم و مثلها في ارادة الانابة قوله تعالى (يهديم بهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم) ، (الثالث) التوفيق وزيادة اللطاف كما في قوله تعالى (من يهدي الله فهو المهتد) و نقيضه الاضلال بان يكلمهم الى انفسهم ويمنعهم زيادة اللطاف ويحتمل ان

يراد هذا المعنى من الآية التى ذكرها الخصم (الرابع) التيسير والتسهيل و بالاضلال تشديد الامتحان ولعل منه هذه الآية فانه سبحانه بضرب الامثال المذكورة فى الآية امتحانا فتسهل عند قوم وتشتد عند آخرين، هذا كله فى الهداية والاضلال .

واما الختم المذكور فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) فالمراد به التشبيه ضرورة عدم الختم حقيقة على سمعهم وعدم غشاوة على ابصارهم فكذا على قلوبهم، والمعنى ان الكفر تمكن من قلوبهم فصارت كالمختوم عليها و صاروا كمن لا يعقل ولا يسمع ولا يبصر كما قال تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) و يحتمل ان يكون الختم كناية عن ضيق قلوبهم عن النظر الى الدلائل وعدم انشراح صدورهم للإسلام وانما نسبه الى الله تعالى على الوجهين لخدلانه سبحانه لهم وعدم رعايته لهم بمزيد اللطاف لكثرة ذنوبهم وتتابع مآلاتهم للحق ولكن لاتزول به القدرة والاختيار، ولذا قال سبحانه فى آية اخرى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) فاستثنى القليل و اثبت لهم الايمان بعد ما طبع على قلوبهم لان لهم افعا لحسنة تجرهم الى الايمان والسعادة و يحتمل ان يريد فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا لعدم تصديقهم بكل ما يلزم التصديق به

واما تاويله لقوله تعالى (احسن الخالقين) فتأويل بعيد لان ظاهرها انه احسن الخالقين الفاعلين حقيقة كيمسى المذكور بقوله تعالى (وادخلني من الطين) لا الخالقين بالزعم والتقدير بل لا يصح اول التأويلين لان عبدة الاصنام لا يزعمون انها خالقة بل يرونها مقربة الى الله تعالى

واما الآية التى ادعى مناسبتها لحال العدلية فخطأ لان مذهبهم لا يناسب الاشراك كما عرفت وانما يناسبه مذهب من يدعى تعدد القدماء وتركب الالهية ويرون انفسهم شركاء لله تعالى فى صفاته الذاتية لان صفاتهم كصفاته زائدة على الذات

الجواب عن شبه المجبرة

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الحادى عشر) فى نسخ شبههم ، اعلم ان الاشاعة احتجوا على مقالهم بوجبين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ، ونحن نذكرهما قالوا ونبين دالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبى ص (الاول) قالوا لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا ، والثانى يلزم منه الجبر لان الفاعل الذى لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لامختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه ، والاول اما ان يرجح الفعل حالة الابداد اولا والثانى يلزم منه ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ما فى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحاً للمساوى بغير مرجح ، وان ترجح فان لم ينته الى حد الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولاً فلا امتناع وقوعه حالة التساوى فحالة المرجوحية اولى ، واما ثانياً فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلفرضه واقعا فى وقت والراجح فى آخر فترجح احد الوقتين باحد الامرين لا بدله من مرجح غير المرجح الاول والالزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهى الى حد الوجوب والانسلاسل واذا امتنع وقوع الاثر الامع الوجوب والواجب غير مقدور وتقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والابجاب فلا يكون العبد مختاراً .

(الثانى) ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه و كل ما لم يقع فان الله قد علم فى الازل عدم وقوعه وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع والالزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً وهو محال وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر .

وقال الفضل

اول ما ذكره من الدليلين للاشاعة قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما استراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثانى معاذكره من الدليلين

فقد ذكره الامام الرازى على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الا شاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض فى شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير
ثم ان هذا الذى ذكره فى لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد فى افعاله فهو لازم اهم ايضا لوجوه (الاول) ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ القدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف و اخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى (ولو اجتمع جميع العقلاء لم يقدر و ان يوردوا على هذا الوجه حرفا) وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك .

واقول

ما نقله عن الرازى من النقض به لاينا فى الاستدلال به فانه ان تم دل على ان افعال العباد جبرية ليست من آثار قدرتهم وقد صرح القوشجى بان الاشاعرة استدلوا به كما ذكره فى بحث العلم من الاعراض عند قول نصير الدين قدس سره فى التجريد (وهو تابع بمعنى اصالة موازنة فى التطابق) والظاهر ان الخصم انما فر من تسميته دليلا ليكون فساد اهورن على نفسه

قال المصنف رفع الله درجته

والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففى (الاول) من وجوه (الاول) وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعى والارادة لاينا فى الامكان فى نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده منه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعى الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير

و قال الفضل

هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفى الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله او عدم حصول الشرائط و وجود الموانع فما ذكره ليس بصحيح .

واقول

لما زعم الاشاعرة في اول الدليلين ان العبد اما ان يتمكن من ترك ما فعله او لا ، فإن لم يتمكن كان موجبا لامختارا ويلزم الجبر اجاب المصنف ره انا نختارانه لا يتمكن قولكم كان موجبا لامختارا قلنا ممنوع لان عدم التمكن من الترك انما هو بسبب اختيار الفعل وتمايم علته فلا ينفي كونه مختارا ولا ينافي امكان الفعل في نفسه و تاثير قدرة العبد فيه ، وهذا معنى ما يقال (الوجوب بالاختيار لا بنا في الاختيار)

واورد عليه الخصم بان هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفى الاختيار ، وهو كلام لامحصل له ولعله يريد ان ادعى ان الفعل اضطرارى غير اختياري لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار والارادة المؤثرة وان لم يصرفاعله بذلك موجبا ، وفيه مع ان دليل الاشاعرة صريح في لزوم كون الفاعل موجبا بشكل بان عدم التمكن من الترك بعد الارادة المؤثرة لا ينفي حدوثه بالاختيار ولا ينافي كونه مقدورا بالذات وغاية ما يثبت ان الفعل بعد الارادة التامة يصير واجبا بالغير لا واجبا بالذات ولا صادرا بالجبر .

واما ما زعمه من ان من لم يتمكن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه ، فهو مما لا دخل له بمطلوب الاشاعرة من ان الفعل الواقع من العبد مجبور عليه على ان انتقاء شرائط الفعل لا ينفي القدرة عليه مادامت الشرائط ممكنة ولست اعرف كيف بنى الخصم انه اجاب عن كلام المصنف مع انه سيذكر معنى كلام المصنف بلفظ شرح المواقف ويبنى عليه و لعل الفرق انه وجده في الشرح فاعتبره من غير تمييز

قال المصنف طاب ثراه

(الثاني) يجوز ان يترجح الفعل في وجوده المؤثر او العدم في عدمه ولا ينتهي الرجحان

الى الوجوب على ماذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله (مع ذلك الرجحان لا يمتنع التقيض فليفرض واقعا في وقت فترجیح الفعل وقت وجوده يفتر الى مرجح آخر) قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتر الى رجحان آخر

وقال الفضل

لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بدان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذ اترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الآخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليرجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بالارود نقض .

واقول

لا يخفى ان عندنا مسألتين (الاولى) انه هل يمكن ترجح احد طرفي الممكن على الآخر برجحان ناش عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب بحيث يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى فاعل فينسند باب اثبات الصانع او لا يمكن لارب انه لا يمكن لان فرض امكان الشيء يقتضى جواز وقوع الطرفين بالنظر الى ذاته وفرض مرجوحية احد الطرفين بالنظر الى ذاته يقتضى امتناع وقوع المرجوح لامتناع ترجح المزجوح بالضرورة ولذا قال نصير الدين قدس سره في التجريد (ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته)، (الثانية) انه هل يمكن ترجيح التفاعل لاحد الطرفين بمرجح لا ينتهي الى حد الوجوب كما ذهب اليه جماعة من المتكلمين ونقله المصنف عنهم او لا يمكن ودليل الاشاعة من فروع هذه المسئلة ومبنى على عدم امكان الترجيح بذلك المرجح وهو ممنوع لان امكان وقوع الفعل لاجله وكفايته في الاقدام على الفعل لا يستلزم خروجه عن المرجوحية مع فرض عدم الفعل هذا اذا اريد بالمرجح الامر

الدأى الى الاختيار واما لو اراد به المركب ، او من سائر اجزاء العلة كما هو المقدود
فى مقام ترجيح احد طرفى الممكن ، لا محالة يكون المرجح موجبا ولا جله جعل المصنف
الحق هو الجواب الاول السابق

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) لم لا يوقعه القادر مع التساوى فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا فى ذلك بصور وجدانية
كالجائع يحضره رغبة فى مساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح
ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع
الوجوه والهاربعين السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر
حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه

(الرابع) ان هذا الدليل ينا فى مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم
ان القدرة لاتصلح للضدين فالمتكمن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك
وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة
لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل
لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون
فى تضاد أقوالهم وتعاذها .

وقال الفضل

اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا للمرجح والحكم
بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن وتصور المحمول الذى
هو معنى كونه محجوا الى السبب ضرورى بحكم بديهية العقل بعدملاحظة النسبة بينهما
ولذلك يجزئ به الصيانت الذين لهم ادنى تمييز لا ترى الى كفى الميزان اذا تساوت لآثاره ما وقال
قائل ترجحت احدهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميّز وعلم بطلانه
بديهية فالحكم بان احدا المتساويين لا يترجح على الآخر الا بالمرجح مجزوم به عنده لا ينظر
وكسب بل الحكم مركوز فى طباع البهائم ولذا تراها تنفر من صوت الخشب ، وما ذكر

من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لايعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح وامادعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي دعوى باطله كسائر دعاويه والله اعلم .

واما قوله في الوجه الرابع (ان هذا الدليل ينافي مذهبه فلا يصح اهم الاحتجاج به لان مذهبه ان القدرة لاتصلح للضدين) الى آخره فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفى الاختيار ، فاذا كان المذهب ان القدرة لاتصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لامختارا وهذا هو المطلوب ، فكيف يقول ان كون القدرة غير سالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكود نيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو منافيها .

ثم ما ذكر انهم خالفوا مذهبه من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شيء يختره من عند نفسه ثم يجعله مجذورا والاشاعة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لاتصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون سالحا للضدين والالزم اجتماع الضدين . انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الجلي الذي اعتاد سرقة الحطب من شاطي الفرات حسب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اني بالدليل وجعله اعتراضا والحمد لله الذي فضحه في آخر الزمان و اظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان .

واقول

ما ذكره من اتفاق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا للمرجح خطأ ظاهر فان قومه وهم الاشاعة لا يوافقون عليه وبزعمون ان بقاء الممكن الموجود وعدم الممكنات الا زلي لا يحتاجان الى مرجح و سبب ولذا قالوا ان المعجوج الى السبب هو الحدوث اى خروج الممكن من العدم الى الوجود لا الامكان ، ولكن غر الخضم انه راي في اول مباحث الممكن من المواقف وشرحها دعوى ضرورية حاجة الممكن الى السبب

بالتقرير الذى ذكره الخصم ولم يلتفت الى انها ذكرنا ذلك عن الحكماء القائلين بان المحجوز الى السبب هو الامكان خلافا للاشارة ، ولذا بعدما ذكرنا عن الحكماء ان الحكم مركوز فى طباع البهائم و لذا تنفر من صوت الخشب اوردا عليه بقولهما (قلنا ذلك اى نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعددعه تخيلت البهائم ان لا بدله من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لا بد هناك من مرجح) و لو سلم الاتفاق على حاجة الممكن الى السبب وعلى انه يتمتع ترجيح احد طرفيه بدون مرجح فهو خارج عما نحن فيه لان كلام المصنف فى امكان ترجيح الفاعل لاحد الطرفين بلا مرجح كما هو مذهب جماعة ومنهم الاشاعرة ، ولذا قال فى المواقف فى البحث عن افعال العباد بعدما ذكر الدليل المذكور الذى نقله المصنف عن الاشاعرة (واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزام للمعتزلة القائلين بوجود المرجح فى الفعل الاختيارى والافعلى راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا) بل يستفاد من هذا الاسما قوله (يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار) جواز ترجيح المرجوح على الراجح فضلا عن المساوى كما يدل عليه ايضا تجويزهم تقديم المفضل على الفاضل فى مسئلة الامامة وتجويزهم عقلا ان يعذب الله الانبياء ويشيب الفراغة و الأبالسة وقولهم لا يجب على الله شئ ولا يقيح منه شئ ، وحينئذ فما اجاب به الخصم عن مثال الرغيفين و نحوه غير صحيح عند اصحابه .

واما اجاب به عن الوجه الرابع فمعن الجهل ايضا لان المصنف لم ينكر ان القول بكون القدرة غير سالحة للضدين يوجب عدم القدرة على الترك بعد فرض تعلقها بالفعل وانما يقول ان القول بهذا القول مناف للاستدلال بذلك الدليل لان الاستدلال به مبنى على جواز تعلق القدرة بالضدين وهم لا يقولون بتعلقها بهما .

واما ما ذكره من ان قول المصنف «ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم» شئ، يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففقيه ان هذا القول من المصنف جواب عن سؤال مقدر وهو ان ما ذكرته من منافاة الدليل لمذهبهم مبنى على التزامهم هنا بقولهم بعدم جواز تعلق القدرة بالضدين فلعلهم خالفوا هنا ذلك و اجازوا تعلقها بهما فقال وان خالفوا ذلك لزمهم محذور آخر وهو اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل وكلاهما

مخالف لمذهبهم وهذا ليس من باب اختراع النسبة اليهم كما توهمه الخصم وإبان به وبما قبله عن جهله بمقاصد المصنف وبمذهبهم وعن سرقة لكلام المواقف وشرحاهم دون معرفة بمخالفته لمذهبهم وبعدم انطباقه على المورد .

قال المصنف رفع الله درجته

وفي (الثاني) من وجهين (الاول) العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا يؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم (الثاني) ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده بمنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته، والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان ، والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علمابه ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذلك مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله تعالى به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم .

وقال الفضل

قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازي على سبيل الفرض الاجمالي في مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره «ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخوانه لا يبتئونها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمننا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء (قال الامام الرازي) ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا ان يوردوا على هذا حرفا بالالتزام مذهب هشام وهوانه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها (وقال شارح المواقف) واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في

هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى الى صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دور العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام ان لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدمه). انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حاجة عليهم ، وجواب الاول من الوجهين اننا ندعى تأثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تأثيره بل ندعى انقلاب العلم جهلاً والتابعة لا تدفع هذا المحذور له استعلم ، وجواب الثاني من الوجهين اننا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطرارياً وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير .

واما جواب شارح المواقف فنقول لانسلم ان العلم مطلقاً تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم ، وان اراد بالتابعة التطابق فلانسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدر المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلاً وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الزايع ويتبعه وجود الممكنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق .

واقول

تقدم ان ايراد الرازي له على سبيل النقض لا ينافي اتخاذ الاشاعرة له دليلاً كما نقله عنهم من هو منهم وهو الفوشجي كما مر ، واماما ادعاء من ظهور سرقة المصنف للجوابين

بسبب ما نقله عن شارح المواقف فمن المضحكات لان تصنيف شرح المواقف متأخر عن تصنيف المصنف لهذا الكتاب بنحو من مائة سنة فان السلطان محمد خدا بنده تشيع سنة سبع بعد السبع مائة وصنف له هذا الكتاب وكان تصنيف شرح المواقف سنة سبع بعد الثمان مائة كما ذكره الشارح فى آخر شرحه ، على ان الجواب الثانى من خواص هذا الكتاب اذ لم يذكر فى شرح المواقف ولا غيره ولو كان واحد من الجوابين من كلام الاشاعرة لما خفى على صاحب المواقف فان عاداته جمع كلامهم وكلام غيرهم سوى كثير من كلمات اهل الحق فلما لم يطلع عليهما علم انهما من خواص خصوصهم كما همى عادتهم فى ترك النظر بكلمات الامامية رغبة عن الحق وتعصبا لما هم عليه لكن لما كان لشارح المواقف حاشية على شرح التجريد التقديم اطلع على الجواب الاول فذكره فى شرح المواقف لان شيخ المتكلمين نصير الدين قدس سره قد ذكره فى التجريد فكان هذا الجواب من خواص نصير الدين والجواب الثانى من خواص المصنف .

ثم ان ما اجاب به الخصم عن الاول بقوله (بل ندعى انقلاب العلم جهلا) غير نافع له لان لزوم الانقلاب ما لم يكن العلم مؤثرا لا يوجب سلب تأثير قدرة العبد كما هو مدعاهم و انما يوجب ان يقع ما علم الله تعالى على الوجه الذى علمه من الاختيار او الاضطرار كما ان صدق الصدق فى الاخبار انما يقتضى ذلك .

واما ما اجاب به عن الثانى ففيه ان الوجوب بالغير الحاصل من فرض وقوع الممكن بالاختيار كما بينه المصنف لا يجعل الفعل اضطراريا والا كان خلفا بل كثير من الوجوب او الامتناع بالغير لا يسلب القدرة والاختيار كالظلم وفعل التبيح فانها ممتنعان على الله تعالى اقبحهما وهو قادر مختار فى تركهما ، وبالجمله المراد فى القدرة والاختيار على كون الفعل منوطا باشاء الفاعل وافعال العباد كذلك غاية الامر ان الله تعالى علم انهم يفعلون افعا لا يتركون افعا باشاءهم للامرين كما يعلم ذلك فى حقه تعالى وهو لا يوجب الخروج عن القدرة والاختيار .

واما ما اورده على الجواب الذى نقله شارح المواقف ففيه انه ان اراد بقوله ان علم الله تعالى بالموجودات فعلى انه سبب حقيقى مؤثر فيها ومنها افعالنا فهو باطل البتة

حتى لو قلنا انه تعالى فاعل لافعالنلان المؤثر فيها قدرته لاعلمه وان اراد به ان علمه شرط لها فلا يضرنا تسليمه اذ لا يستدعى خروج افعالنا عن قدرتنا لان الاثر للفاعل لالشرط والقوم يعنون بكون العلم الفعلي سببا لوجود المعلوم في الخارج انه دخيل في السببية من حيث كونه شرطا كعلم المهندس، بخلاف العلم الانفعالي فانه ليس بشرط للمعلوم بل هو مسبب اى فرع عن وجود المعلوم كعلمنا بما وقع، وبخلاف الفعلي والانفعالي ايضا الذى يعرفونه بما ليس سببا لوجود المعلوم في الخارج ولا مسببا عنه كعلم الله سبحانه بذاته فانه بالاتفاق عين ذاته وبخلافان بالاعتبار، على ان الحق ان العلم الفعلي ليس شرطا لوجود المعلوم ضرورة ان العلم تابع للمعلوم لانه انكشف الشيء وحضوره لدى العالم به فيكون وجود المعلوم واقعا متقدما رتبة على العلم لكونه شرطاله اوبحكمه فلو كان العلم الفعلي شرطا ايضا لوجود المعلوم جاء الدور فلا بد ان يكون العلم الفعلي كغيره ليس شرطا في وجود المعلوم نعم تصور الشيء شرطا لاقدام العاقل الملتفت على ايجاد الشيء وهو امر آخر ومنه تصور المهندس وهو غير العلم الفعلي المصطلح عليه بالعلم الحضورى فاذا عرفت هذا عرفت ما فى كلام الخصم من الخطأ فتدبر.

قال المصنف اعلى الله مقامه

واما المعارضة فى الوجهين فانهما آتيان فى حق واجب الوجود تعالى فانا نقول فى الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولافان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبورا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الآخر اولافان لم يترجح لزوم وجود الممكن المساوى من غير مرجح فان كان محالافى حق العبد كان محالافى حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فسانتهى الى الوجوب لزوم الجبر والاتسلسل او وقع المتساوى من غير مرجح فكل ما تقولونه ههنا نقوله نحن فى حق العبد.

وقال الفضل

ذكر صاحب المواقف هذا الدليل فى كتابه واورد عليه ان هذا ينفى كونه الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيقال لو كان الله موجدا فعلة بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر

تقريره ، واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة و اختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى تفرض صدور هائنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق وان دفع النقض .

واقول

هذا الجواب للراى فى الاربعين كما نقل عنه و اورد عليه المحقق الطوسى ره فى التجريد بما مضى منه ان التقسيم الى الارادتين و الفرق بينهما بالحدوث و القدم لا يدفع الاشكال لان الترك ان لم يكن مع الارادة القديمة كان الله تعالى موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله تعالى على مرجح استغنى الجائر عن المرجح وان توقف كان الفعل معه موجبا فيكون اضطرار ياوسياتى للكلام تنمة عند القول فى المعارضة الانية .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

ونقول فى (الثانى) ان ما علمه الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته و ادخاله فى الموجب لزم فى حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان فى حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب عن كونه قادرا ويكون موجبا ، وهذا هو الكفر الصريح اذا الفارق بين الاسلام والفلسفة هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطالانها سقط احتجاجهم بهما .

وقال النضل

قد عرفت فى كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبخر به وبأخذ فى الاعداد والابراق والطامات ، والجواب اما عما يرد على (الدليل الاول) فهو ان فعل البارى محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون الله تعالى مستقلا فى الفعل ، ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا ، قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافى فيه بل يحققه (فان قلت) نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب

فعله وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لاينا في كونه قادرا مختارا (قلت) لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار و تسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينا في استقلاله في القدرة عليه ، واما عما برد على (الدليل الثانى) فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشئ ، وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما تقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان مما بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة ، وهذا جائز فى الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثمة ايجاب . تأمل فان هذا الجواب دقيق وبالتأمل فيه تحقيق ، واما ما ذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته و ترهاته وهذه مسائل علمية عملية يباحث الناس فيها فهو من ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسيق .

واقول

قدينا ان تصنيف المصنف لهذا الكتاب قبل تصنيف شرح المواقف بنحو مائة سنة فلاينا في كون هذا النقص من خواص المصنف ، بل صنف المصنف هذا الكتاب سنة سبع بعد السبع مائة او بعد ها بقليل والقاضى المضد حينئذ صبى لانه ولد بعد السبع مائة فيكون هذا الكتاب اسبق من المواقف فضلا عن شرحها بكثير .

واما التبخر فالمصنف اجل منه قدرا و ان حق له لانه اكثر الناس علما وتصنيفا ولا يبعدانه صنف هذا الكتاب بنحو عشرة ايام بحسب ما ذكر العلماء من كثرة تصانيفه وسرعته في تأليفها اجزل الله رحمته عليه وضاعف اجره .

واما الازعاد فلا يتوقف على كون ذلك من خواصه وان كان قريبا بل يكفى فيه ان يكون من افادات شيخه نصير الملة والدين او غيره من اصحابنا .

واما ما اجاب به الخصم عن معارضة الدليل الاول ففيه (اولا) ان دعوى عدم

صدور اختيار العبد منه بل من الله تعالى باطله لما سبق تحقيقه من ان بعض انصار قدرة العبد صادرة عنه بلاسابق ارادة كأكثر افعال القوى الباطنة ومنها الارادة وبعض افعال القوى الظاهرة كفعل الغافل والنائم فلا يتوقف صدور الارادة عن العبد بقدرته على ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل .

وثانيا ان كون ارادة الله سبحانه مستندة الى ذاته لاينفي الجبر عن فعله على مذهبهم لانها من صفاته وصفاته بزعمهم صادرة عنه بالايجاب فيكون فعله المترتب عليها صادرا عنه بالايجاب والجبر لا بالقدرة كما اشار اليه شارح المواقف بعد بيان ما ذكره الخصم في جواب معارضة الدليل الاول قال (لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب) وقد ترك الخصم ذكر هذا مع ان كلامه ماخوذ من شرح المواقف بعين لفظه ليروج منه الباطل فالله حسيبه .

واما ما اجاب به عن معارضة الدليل الثاني ففيه مع ان مجرد التقدم لا يرفع دعوى التصادم لوصحت ان الذي اوجب عندهم الجبر هو ان ما علم الله تعالى وجوده واجب وما علم عدمه ممتنع والازم انقلاب علمه تعالى جهلا وهذا جار في افعال الله تعالى وافعال العبد بلا فرق ولا دخل لحدث التصادم في رفعه اصلا هذا كله اذا قلنا بقدم ارادة الله تعالى المخالفة للعلم بالمصلحة كما يدعيه الاشاعة واما اذا قلنا بحدوثها كما اختاره جماعة ودل عليه كثير من الايات كقوله تعالى (اذا اردنا ان نهلك قرية) و قوله تعالى (انما امره اذا ارد شيئا ان يقول له كن فيكون) ونحوهما فانه حينئذ لا يبقى محل لجواب المعارضتين معا كما لا يخفى .

واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته ففيه انه كيف لا يلزمهم الكفر وهمي كما قال الخصم مسائل علمية عملية فانهم اذا التزموا بصحة الدليلين وعملوا واعتقدوا بمقتضاها كان الله تعالى عندهم موجبا لا قادرا مختارا وهو عين الكفر نعوذ بالله .

قال المصنف قدس الله نفسه

فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته

و يحتاج به غداً يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحادواى عذر لهم عن ذلك و عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً هذه حجتهم تنطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل التى لهم قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله سبحانه الى كل خسيصة ووردية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضاللاً وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وقههم الله لاصابة الصواب .

وقال الفضل

قد عثرت على ما فصلناه فى دفع اعتراضاته المسروقة المنجولة الى نفسه من كتب الاشاعة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة فى احس فضلاتهم كمثلى الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به ، فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة وباخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء ينسبهم الى أقبح انواع الكفر يحسب انه يحسن صنعاً نعوذ بالله من الضلال والله الهادى .

واقول

قد عرفت انه لم يشتمل كلامه الا على التمويه الذى لا ينفعه حين الندامة ولا يكون له عذراً يوم القيمة والعجب منه انه يجازى المصنف بما يدل على انه فاعل مختار فاذا كان الله تعالى هو الذى خلق تكفير المصنف لهم فلينتصف من الله تعالى لامن المصنف وليحارب الله تعالى لا المحل الذى لا اثر له اصلاً ولينظر الماقل ان الذى وقع فى اليين من المخاصمة والعداء كله من الله سبحانه فيكون لاعبا او من عبيده وهل يحسن من الله تعالى ان يفعل ذلك ثم يعاقب غيره على ما لا اثر له فيه تعالى عما يصفون .

ابطال الكسب

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المطلب الثانى عشر) فى ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفظيعة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وماشابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشنات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو رأيه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى يوجد الفعل والعبد مكتسب له فاذا طوبى بتحقيق الكسب وما هو واى وجه يقتضيه واى حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه فى الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد والفعل وعدمه عقيب اختياره العدم، فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الله الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله تعالى يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر ائبته لكن العبد يؤثر فى وصف كون الفعل طاعة او معصية فأصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معلوم ولا معقول مع انه صادر عن العبد .

وقال الفضل

قد ران مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه ايام مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محال له هذا مذهب الشيخ ولورجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء فى الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الاسلام و رعاية احكام التكليف والبعثة و الثواب و العقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء فى الخلق ، ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه

المنصف وينقاد لصحته المتعسف ، فنقول بينهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته و ارادته تارة وفسره بكون العبد محالاً للفعل تارة ، و تحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصحح بها الفعل والترك و من انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل ، فاذاتهما العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لامحالة بقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فارجد الله بهما الفعل لكونهما تميزان الارادة والقدرة الحادثة ، والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوى يقهر النور الضعيف و يغلبه ، فلما أوجد الله تعالى الفعل و كان قبل اليجاد تهيأت صفة اختيار العبد الى ايجاد الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهى ان الفعل كان مقارنا لتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيئته فغير الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ، ونسبة الى الله تعالى وهوانه كان مخلوقاً لله تعالى موجوداً معه ، وهذا معنى كون الفعل مخلوقاً لله تعالى مكسوباً للعبد .

ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محالاً له لان كل موصوف هو محل صفته كالاسود فانه محل للسواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه و معنى الكسب كونه محالاً له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محالاً لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب لسبب كونه محالاً لليبوسة والبال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة و اى ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثانى ، فرغ جهدك لنيل ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ، ولكن المعتزلى عمى بصره فعظم ضرره القته الشبهة فى مهواة غائلة واغتاله القول فى مهمه هائلة ونعم ما قلت شعرا :

ظهر الحق من الاشعري والنور جلى طلع الشمس ولكن عمى المعتزلى
فانظر الى هذا الحلى الجاهل كيف افترى فى معنى الكسب و خلط المذاهب
و الاقوال كالبحار الرائع فى جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه .

واقول

ظهر لك من تضاعيف الكلمات ان الكسب بمعزل عن الحق وان التنزيه الذى هو
به من باب تسمية الشيء باسم ضده اذ لم يشتمل الاعلى انكار العدل و الرحمة و اثبات
العبث فى التكليف والبعثة .

و اماما ادعاه من التحقيق ففيه وجوه من الخلل اما (اولا) فلأن قوله (فارجد الله
بهما الفعل لكونهما تميزا) خطأ لأن تميز الارادة و القدرة القديمتين عن الحادثتين
لا يوجب ان يوجب الله سبحانه افعال العباد ولا يوجب التزام بينهما حتى تحصل الغلبة نعم
يوجب التزاما لو قلنا ان قدرة الله على الشيء تستلزم فعله كما يظهر من بعض ما يحكى
عن الرازى و يظهر من الخصم فى المبحث الآتى حيث انه فى اثناء كلامه على قول المصنف
و ايضا دليلهم آت الى آخره قال (فالاختيار مقدور لله تعالى فيكون مخلوق الله تعالى) ولكن
لا يمكن ان يقال ان القدرة تستلزم فعل كل مقدور لعدم اقتضاء ذاتها للزوم ان يكون
كل ممكن فرض موجودا لانه مقدور او انحصار قدرته بالموجودات وهو كما ترى .

و اما (ثانيا) فلان اثبات التهيؤ لارادة العبد لا فائدة فيه اذ لا يصح اللوازم الفاسدة
من العقاب للعبد بالاذنب والعبث فى البعثة والتكليف ونحوها على انه ان زعم ان التهيؤ
اثر للعبد فقد خرج عن مذهبه والافلاشمر تكلفه الانطويل مسافة الجبر .

واما (ثالثا) فلان قوله (لان الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتيب الجزاء)
ان اراد به ان لفظ الكسب فى القرآن يراد به المعنى الذى اصطلحه الاشاعرة فهو باطل
لانه اصطلاح جديد فاللازم حمل معناه اللغوى وهو العمل و اى دلالة فى ذكر الكسب
عند ارادة ترتيب الجزاء على كون المراد هو الكسب الاشعري حتى يحمل عليه ، و ان
اراد به ان وجود لفظ الكسب فى القرآن عند ارادة ترتيب الجزاء سبب لتسمية المعنى
الذى تصوره الاشعري بالكسب فيه انالو تصورنا وجه السببية فلا يشبث به التصحيح
الاصطلاح لاحمل الكتاب العزيز عليه ، كما هم عادتهم .

و اما (رابعا) فلان قوله (ان فعل العبد صفة للعبد فيكون محلا له لان كل موصوف محل لصفته) باطل لان افعال الله تعالى صفات له و لذا يوصف بالمحيي و المميت و الخالق و الرازق و نحوها و هو ليس محلا لها بنحو المحلية الاسود للسواد ، الذى مثله . ثم ان ما فرعه عليه بقوله (فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه) غير تام فانه يستدعى ان يقال باعتبار كون افعال الله تعالى صفة له انه كسبها و هو باطل لان الكسب لا يطلق الاحيث يكون الفاعل قاصداً لجلب النفع له او دفع المضرة عنه .

و اما (خامسا) فلان قوله (و الثواب والعقاب يترتب على المحلية كالا حراق الذى يترتب على الحطب) ظاهر الفساد فانه يستلزم صحة العقاب على الطول و القصر لانه محل لهما و لا يكون الاختيار فارقا مادام غير مؤثرو لذا قاس الانسان على الحطب وقاس كفره على يبوسة الحطب وهذا القياس فاسد لعدم الضرر و الاذى على الحطب لانقاء الشعور و الاحساس عنه و لذا لا يكون الاحراق ظلما له بخلاف عذاب الحساس الذى لا ذنب منه و لا اثر له بالمعصية اصلا ، فيا عجبا ممن يتفوه بهذه الكلمات و يزعم انه لا تبقى معها شبهة و ان صاحبها على متن الصراط . و ما هو الا كيبته الذى سماه شعرا

قال المصنف قدس الله نفسه

وهذه الاجوبة فاسدة اما (الاول) فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه و اى فرق بينهما و اى حاجة و ضرورة الى التمثل بهذا و هو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى و ان ينسب الله تعالى الى الظالم و الجور و العدوان و غير ذلك و ليس بمعلوم ، و (ايضا) دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد و كان صادرا عن الله تعالى و ان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به ، و (ايضا) اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله تعالى فلا وجه للمخلص بهذه الوساطة و ان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار و الاكل مثلا فى نسبتها الى ايقاع الفعل و عدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه و (ايضا) العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار و لا يخلق الله تعالى الفعل عقبيه و يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينئذ ينتفى المخلص بهذا العذر .

وقال الفضل

قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فمارايناها في كتبهم ولكن ماورد على تلك الاقوال فموجب، اماما وورد على (القول الاول) وهوان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعى انهما من جملة الافعال، واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقها الله في العبد والعبد بهما يرجح الفعل، فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قائلا بان افعال العبد مما يخلقها الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرابية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطرابي .

واما قوله (دليلهم آت في نفس هذا الاختيار) وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوق الله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله فيكون مخلوق الله تعالى فكيف يقال ان الفعل يخلق الله تعالى عقيب الاختيار، فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياته المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى .

واما قوله (وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار) الى آخر الدليل فجوابه اننا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لاعتن العبد وايضا نختار ان الاختيار يدل العبد ليس موجبا للفعل، قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتها الى ايقاع الفعل وعدمه، قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح .

واما قوله (العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه) فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا بانبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار .

واقول

ينبغي ان نذكر هنا بعض مافي شرح المقاصد لنعرف صدق المصنف فيما حكاها عنهم فانه بعد بيان ان فعل العبد واقع بقدرة الله وحدها وان العبد كاسب قال : لا بد من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة باننا نعلم بالبرهان ان لاخالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر يتعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازي (هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقنل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير مابه التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب) وقريب من ذلك ما يقال (ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو كسب) وفيه نظرو قيل (الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة) وقيل (ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتمعين احد طرفي الفعل والترك وتوجيهه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب) وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صفة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده و ارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما ، وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو (انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالكسب) الى ان قال (فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته

خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له)

وانما اطلنا بنقل كلامه لتعرف حال اساطينهم فضلا عن مثل هذا الخصم ، ويكنى في بطلان هذه الكلمات مجرد النظر فيها مع ان الكسب باى معنى فسر ان كان من فعل الله تعالى دون العبد فلا فائدة في اثباته وان كان من اثر العبد فقد خالفوا مذهبهم ولم يكن موجب لاثباته وانكار تأثير العبد في الفعل ولولا تعلق القصد برد ماورده الخصم لكان الاولى الاعراض عن مثله الا انه لامناس من رده فنقول :

امام اذكره من ان الارادة من جملة الصفات فصحيح سواء اراد بالصفات ماكان من مقولة الكيف او ما لوحظ فيه جهة التلبس لا الحدوث لكن لا ينافي ان تكون الارادة فعلا باعتبار حدوثها ، ولذا يقول المتكلمون ان الله تعالى فاعل للعدل والرحمة والمغفرة باعتبار حدوثها منه وموصوف بها باعتبار تلبسه بها فصح قول المصنف (ان ارادة العبد من جملة الافعال) على انه لا اثر للاصلاح والتسمية فان كلام المصنف في الصدور الذي يسلمه القائل بالقول الاول فاورد عليه انه اذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه الى آخره .

واما قوله (واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقها الله تعالى في العبد) فان اراد انها ربما يخلقها الله تعالى فلا يضرنا القول به وان اراد انها مخلوقة له دائما فكذب علينا كيف وقد سبق ان العبد فاعل لها قادر عليها وجودا وعدما ولو بالقدرة على اسبابها .

واما حمده لله تعالى على اقرار المصنف بان بعض افعال العبد مما يخلقها الله تعالى فمن المضحك اذ لم يظهر من المصنف اختيار ان ارادة العبد صادرة عن الله تعالى ان لم يظهر منه الخلاف ، ومجرد قول اصحابه به لو سلم لا يستلزم ان يقول المصنف به اذ ليس هو من اصول الدين ، على ان القول بان بعض افعالنا مخلوق لله تعالى لا ينافي مذهبنا لان النزاع بيننا وبين الاشاعرة في الايجاب الكلى حيث يقولون ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى ونحن نمنعه فلا ينافي في الايجاب الجزئي .

ثم ان معنى قول الخصم (ولكن ربما يدفعه) الى آخره هو ان المصنف قد يجيب عن ذلك بان الارادة والاختيار ليسا محل النزاع لان النزاع انما هو في الافعال الاختيارية وليست الارادة والاختيار صادرين بالاختيار وفيه ان المصنف لا يجيب بهذا لان الارادة

عنده فعل اختياري اى من آثار قدرة العبد وانما يجيب بخطأ الخصم حيث زعم ان الارادة عندنا من افعال الله تعالى كما عرفت .

ثم ان اراد بقوله (وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطرارى) انكار كون الاختيار فعلا فباطل لما عرفت من معنى الفعل و ان اراد به دعوى ان الاختيار مسبوق بالاختيار لزمه التسلسل وان اراد به ان الاختيار من آثار قدرة العبد فنعم الوفاق و لزمهم اشكال المصنف بقوله (ان جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه)

واما ما اجاب عن قول المصنف (ودليلهم آت فى نفس الاختيار) فيه ان اشكال المصنف انما هو على صاحب القول الاول الذى يذهب الى ان الاختيار صادر عن العبد، ومنه يعلم ما فى جوابه ايضا عن الاشكال الثالث بقوله فجوابه ان الاختيار صادر عن الله لاعن العبد

واما ما ذكره من الفرق بين الاختيار والاكل، ففيه ان التوجه الذى يوجبه الاختيار كما زعم ان كان اثرأ للعبد كان خروجاً عن مذهبه والا فإى فائدة فى اثبات التوجه غير تطويل مسافة الجبر ضرورة ان الفرق المهم بين الاختيار والاكل مثلاً هو الفرق فى مقام تاثير العبد فى الفعل بوجه من الوجوه لالفرق كيف ما كان والا فالفرق كثيرة

واعلم ان الاشارة لما رأوا مفسد الجبر زعموا أن المخلص منها يحصل بوجود القدرة والاختيار فى العبد لانهما هما المحققان للكسب وان كانا معاً من فعل الله تعالى كاصل الفعل فيحينئذ يكون وجود الاختيار لازماً لا مناص منه ليكون به المخلص فاذا جعلوه عادياً غير لازم الوجود واقعا لاسيما والعاديات قد تتخلف لم يكن مخلصا ، و هذا هو مقصود المصنف فى كلامه الاخير، وقد توهم الخصم ان المصنف ادعى ان مخلصهم باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار فاجاب بما سمعته وكيف يدعيه المصنف وكل احد يعلم ان ما جعلوه مخلصا هو وجود الاختيار لا وجوب خلق الله الفعل عقيب بهذا تعرف مقدار تدبر هذا الخصم .

قال المصنف رفع الله درجته

واما (الثانى) فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل فى الخارج او امراً زائداً عليه ، فمن كان الاول كان ايضا من الله تعالى فلا يصدر عن العبد شئ فيبطل العذر، وان كان الثانى كان العبد مستقلاً بفعل هذا الزائد ، و اذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل واى ضرورة للتمحل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التى لا تنهض بالاعتذار واى فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادراً عن الله تعالى والاخر صادراً عن العبد و(ايضاً) دليلهم آت فى هذا الوصف فان كان حقاً عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلاً امتنع الاحتجاج به، (ايضاً) كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقاً لامر الشريعة وكونه موافقاً لامر الشريعة انما هو شئ يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستنداً الى العبد لافى ذاته ولا فى شئ من صفاته فينتفى هذا العذر ايضاً كما تنفى عنهم الاول و (ايضاً) الطاعة حسنة و المعصية قبيحة و لهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتها امر الله وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله فلو كان اصل الفعل صادراً من الله امتنع وصفه بالقبح و كان موصوفاً بالحسن فالعصية التى تصدر من العبد اذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبح فلان كون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابى لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا تتحقق معصية من العبد ألبة و (ايضاً) المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجمالاً والقرآن مملوء من المناهى والتوعدها عليها وكل مانهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقيح عندهم الا ما نهى الله عنه مع انها قد صدرت عن ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله لا غير عندهم فيكون حسناً وقد فرضناه قبيحاً وهذا خلف .

واما (الثالث) فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمون وهل يجوز للمعاقل المنصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول فى هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللامح والمصير الى ما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به أو لا فان هذا الدفع وصف من صفاته والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار

به فليُنظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رسمه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بهذا المجال .

وقال الفضل

القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ، ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره ، هذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب لشمول الادلة المبطللة لمداخلية اختيار العبد في التأثير في اصل الفعل تأثيره في الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه

واما باقى ما اورده على معنى الكسب حسب ما هو مذهب القاضي فغير وارد عليه ونحن نبطله حرفا بحرف ، فتقول اما قوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هوشى ، يرجع الى ذات الفعل) الى آخر الدليل ، فجوابه انا لانسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شئ يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة الفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ، ثم ان ما ذكر (ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدورهم من الله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن) الى آخره فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا الفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالعاصي ، قوله (فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح) قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوق لله تعالى وكل ما كان صادرا

من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقيح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفها بالقيح فلا يلزم شىء مما ذكره بتفاصيله ، و اما قوله (و اما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول) فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعة يكون مراد القائل ان هناك شىء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شىء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل فى الكلام .

واقول

لا يخفى ان نسبة القول الثانى الى القاضى الباقلانى منافية لقوله سابقا هذه الاقوال ما رايناها فى كتب الاصحاب ، و الظاهر ان المصنف مختص بابطال مذهب القاضى بالوجوه المذكورة لان ما تخيل الخصم مشاركة المصنف للاشاعة فيه هو قوله (وايضا دليلهم آت فى هذا الوصف) وهو كما ترى توطئة للايراد لان نفسه لان المنظور اليه فى الايراد هو قوله بعده (فان كان - اى دليلهم - حقا امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به) وبهذا تعلم ان الخصم لم يجب عن هذا الوجه كما انه لم يتعرض للجواب عما قبله الذى هو اول الوجوه .

واعلم ان المصنف ابطال قول القاضى بخمسة وجوه الاول ان منها راجعان الى ابطال تفرقة القاضى بين الفعل وصفته ، وثالثها الى ابطال قوله باسناد الوصف الى العبد ، واخيرها الى ابطال قوله بان اصل الفعل من الله تعالى ، وقد عرفت ان الخصم اغفل جواب الاول ولم يفهم الثانى كما انه اغفل جواب الاخير ، وهو ما ذكره المصنف بقوله (وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها) الى آخره وحاصله ان المعصية يعنى اصل الفعل كالزنا منتهى عنه وكل ما نهى الله تعالى عنه قبيح فاذا زعم القاضى وقومه ان الزنا مثلا فعل الله تعالى كان حسنا وهذا خلف .

واما الثالث وهو الذى ذكره بقوله (وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة) فقد اجاب عنه الخصم بقوله فجوابه اننا لنسلم الى آخره ورد فيه بمراده بالرجوع بين امرين لم يردهما قطعا فان مراده بالرجوع فى قوله (و كونه موافقا لامر الشريعة يرجع الى ذات الفعل) هو استناد الموافقة الى ذات الفعل لانها ذات او وصفه

كما تخيله الخصم ، وحاصل مقصود المصنف كما هو صريح كلامه ان معنى كون الفعل طاعة هو كونه موافقا للامرو كونه موافقا له مستند الى ذات الفعل لا الى العبد فكيف يقول القاضى باستناد الطاعة الى العبد ومنه يعلم ما في قول الخصم لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة .

واما ما اجاب به عن الرابع بقوله (ثم ان ما ذكرنا الطاعة حسنة) الى آخره فخطأ ظاهر لان حاصل مراد المصنف بهذا الوجه انه لو كان اصل الفعل صادرا عن الله تعالى كما يزعمه القاضى وقومه لكان حسنا وامتنع قبحه فلا يكون معصية لانها قبيحة فلا تتحقق من العبد معصية البتة ولا يحسن ذمه وعقابه والحال انا علمنا ان الله سبحانه ذم ابليس وابالهب وغيرهما ، وهذا وارد على القاضى وقومه سواء كان الحسن والقبح عقليين ام شرعيين لامتناع كون فعل الله تعالى قبيحا بقبح عقلى او شرعى ولا نقول ما ذكره الخصم واصحابه ان الفعل الواحد الشخصى يكون حسنا بالنسبة الى فاعله المؤثر فيه قبيحا بالنسبة الى محله الذى لا اثر له فيه اصلا كما انه لا معنى لجعل المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى فانه اشبه باللغو، اذ كيف يمكن اثبات صدورهما ممن لم يوجد لها ونفى صدورهما عن خالقها وموجدتها وهل معنى للخلق الا الصدور والايجاد، هذا ويمكن ان يريد المصنف بهذا الوجه الاشكال على دعوى القاضى صدور وصف المعصية من العبد لا الاشكال على دعواه صدور اصل الفعل من الله تعالى كما بينا فيكون معنى كلامه ان اصل الفعل اذا كان صادرا عن الله سبحانه كما زعمه القاضى بطل قوله بصدور وصف المعصية عن العبد لان فعل الله تعالى لا يوصف بالقبيح فلا يوصف بالمعصية و يلزمه انتفاء المعصية عن العبد كما يلزمه ان لا يحسن من الله سبحانه ذم ابليس وسائر العصاة والحال ان الله تعالى قد ذمهم .

واما قوله يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه الى آخره ففيه انه اذا لم يطلع على كلمات القائل ومحله من العلم فكيف حكم بان هذا مراده على ان الشيء المجهول الذى اثبتته ان كان للعبد تأثير فيه بطل مذهبه والا بطل التكليف والبعثة والعقاب .

القدرة متقدمة

قال المصنف اعلى الله منزلته

(المطلب الثالث عشر) في ان القدرة متقدمة، ذهب الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل، وقالت الاشاعرة هنا قولاً غريباً عجيباً وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات (منها) تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعاً وامناً منهم، فان كان قادراً عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه، وان لم يكن قادراً عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والعقل دل عليه وقد تقدم، وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزم خرق الاجماع لان الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امرهم في الازل ونهاهم فكيف لا يكون مكلفاً

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القدرة حادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل امتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناً يستلزم اجتماع التقيضين اعني كونه متقدماً وغير متقدم فلزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله لم يكن مقدوراً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حيثئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب، هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى .

واما ما ذكر من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادراً على الايمان حال الكفر لزم ان تكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان

لم يكن قادرا لزم تكليف مالا يطاق، فجوابه انا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف مالا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشئ المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا .

واقول

ما ذكره من دليل الاشاعة هو عين ما في المواقف وشرحها بالفاظه وقد اشككنا فيه بما اغفله الخصم اذاعة للحق ، وحاصله انه ان كان المراد بوجود الفعل قبل وجوده هو وجوده بشرط كونه قبل الوجود فهو مسلم المحالية ولا كلام فيه وان كان المراد به وجوده في زمان عدم الفعل بدلا عن عدمه فهو ايسر بمحال .

واما ما اجاب به عن لزوم التكليف بما لا يطاق فهو مبني على ما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بطرف دون آخر وهو باطل ولو سلم فقدرة الكافر انما تعلق بترك الايمان والمطلوب تعلقها بالايمان ليكون مما يسع المكلف الذي نفت الآية التكليف بغيره وبالضرورة ان مجرد تعلق القدرة بالكفر وبترك الايمان لا يجعل الايمان مما يسع المكلف ومصادقاه ، واجيب عن اصل الاشكال بان الكافر مكلف في الحال بالايمان في ثاني الحال ، وفيه مع انه مناف لما يزعموه كما ستعرف من ان التكليف مع الفعل ان المعروف تكليف الكافر بالايمان في حال كفره لا في ثاني الحال ولو سلم فان كان ثاني الحال حال كفر ايضا بقي الاشكال وان كان حال ايمان فالايان واجب حينئذ لا مقدور لان الشئ اذا وجد وجب ومنه يعلم وجه تشنيع المعتزلة على الاشاعة بلزوم عدم العصيان لان المكلف به ليس بمقدور قبل وجوده وواجب حينه وقد صحح القوشجي تشنيعهم بتقرير انه قبل الاثبات غير مقدور وحينه يحصل الامثال وحينئذ فهو ايضا وارد بالنسبة الى التكليف بالايمان

قال المصنف شرف الله قدره

و (منها) الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هي لخراج الفعل من عدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال عدم لان حال الوجود هي حال الاستغناء عن

القدرة لان الفعل حال الوجود يكون واجبا فلاحاجة به الى القدرة على ان مذهبيهم ان القدرة غير مؤثرة ألبتة لان المؤثر فى الموجودات كلها هو الله تعالى فبحسبهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبيهم .

وقال الفضل

الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطراب حتى يصح كونه محالاً للثواب والعقاب اذ لو لم تكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة فى الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنها فضولا .

واقول

اذا لم تكن القدرة مؤثرة فكيف يعلم وجودها وكيف يخرج عن الاضطراب ومن ابن تكون مصححة للثواب والعقاب على ان الثواب عندهم تفضل محض والعقاب تصرف فى الملك بلا حاجة الى القدرة ، واما ما زعمه من انه لو لم تكن القدرة حادثة لا يتحقق له صورة الاختيار فخطأ اذ لا يتوقف ايجاد صورة الاختيار على وجود القدرة اذا لم يكن لهما اثر اصلا كما زعموا على انه لا فائدة فى صورة الاختيار بلا تأثير كما لا يتصور حكمة فى خلق القدرة غير التأثير ولو سلم فالبحث عنها بلحاظ جهة التأثير فضول .

قال المصنف طاب ثراه

(ومنها) الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وحينئذ يلزم احدا الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان تكون حادثة و العالم يمتنع ان يكون قديما ولان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذ كان الفعل قديما امتنع استناذه الى القادر، ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام فى احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل ألبتة وانه لا مؤثر غير الله تعالى فإى فرق بين القدرة واللون وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير^١ وقال ابو على بن سينا رادا عليهم (لعل القائم لا يقدر على القعود)

وقال الفضل

حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا يلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته اذلية اجماعا متعلقة في الازل بمقدورهاته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك مممتنا في القدرة الحادثة لكان مممتنا في القديمة ايضا ، واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ، ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فان دفع الاشكال بهذا فيره ،

واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالحرى ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهى من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها مؤثرة في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لا يبحث عنها .

و اما قوله (ان لافرق بينها وبين اللون) فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لانه نسبة له الى الفعل والقدرة تخلق مع الفعل ليرتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق و يترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم ، قال الامام الرازى : (القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ، ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل ، والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لاتتعلق بالضدين معا الا اجتماعا في الوجود بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر ، وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ، ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالذنين، والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضائية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابى على بن سينا حيث قال (لعل القائم لا يقدر على القعود) فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضائية

اقول

لا أثر لمخالفة القدرة القديمة للحادثة فى الماهية لان دليل الاشاعة السابق المانع من تقدم القدرة الحادثة آت فى القديمة ايضا كدليلهم الآخر الاتى فى كلام القوشجى، على ان المخالفة ممنوعة بمقتضى مذهبهم لان القدرتين من الاعراض واقعا فى مذهبهم والعرض لا يبقى زمانين عندهم، قال القوشجى «احتجب الاشاعة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين (احدهما) انها عرضا واعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود القدرور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال، واجيب عنه اما ((اولا)) فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدى نفعا لان الكلام فى المعانى لا فى اطلاق الالفاظ .

واما قول شارح المواقف (ثم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل) فيه انه اذا جاز ذلك فى القديمة فليجز مثله فى الحادثة بان تكون نفسها وتعلقها المعنوى متقدمين على كما هو مطلوب ادلا ندعى تقدمها على الفعل بتعلقها الموجب لوجوده .

واما ما اجاب به الخصم عن تعجب المصنف فقد مر ما فيه من ان البحث عن تقدمها او مقارنتها انما هو فرع تأثيرها ومبنى عليه فاذا زعموا انها غير مؤثرة كان بحشهم عن جهة التقدم والمقارنة فضولا وان كان البحث عنهما من جهة اخر صحيحا .

واما ما ذكره من الفرق بين القدرة واللون، ففيه ان مطلوب هو الفرق بالنسبة الى الدخل بالفعل لا الفرق باى وجه كان وما ذكره من صورة الاختيار قد عرفت انه لا فائدة فيه مع عدم تأثير القدرة على انه لا يتوقف خلق صورة الاختيار على خلق القدرة بعد فرض عدم الاثر لهما كما ان القدرة بلا تأثير لا تصح العقاب والثواب ولا تخرج العبد عن

الجبر الحقيقى .

و اما كلام الرازى فهو فى الحقيقة تسليم منه لخصوصهم لان محل النزاع هو المعنى الاول الذى لا يخالف المعنى الثانى بذات القدرة واما ما يخالفه بعدم اجتماع شرائط تأثيرها كما ان احتمال الرازى لارادة الاشعرى للمعنى الثانى خطأ كما ذكره شارح المواقف لان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعرى فكيف يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير.

واما ما ذكره من انه يخرج بهذا جواب ابن سينا ففيه ما حكاه السيد السعيد عن ابن سينا فى كلامه متصل بهذا الجواب فانه صرح به بان القدرة ليست الا القوة التى يكون لها التأثير بالقوة ورد على من فسرهما بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير ، ونقل السيد ايضا عن ابن سينا انه ابطال القول بان القدرة مع الفعل حيث انه فى فصل القوة والفعل والقدرة و العجز من آلهيات الشفاء قال « وقد قال بعض الاولاء و غاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدم ، وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير ، فالقائل بهذا القول كأنه يقول ان القاعد ليس بقوى على القيام اى لا يمكن فى جبلته ان يقوم ما لم يتم فكيف يقوم وان الخشب ليس بجبلته ان ينحت بابا فكيف ينحت ، وهذا القائل لامحالة غير قوى على ان يرى ويبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى »

القدرة سالحة للضدين

قال المصنف عطر الله مرقدہ

(المطلب الرابع عشر) فى ان القدرة سالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير سالحة للضدين ، وهذا مناف لمفهوم القدرة فان القادر هو الذى اذا شاء ان يفعل فعل و اذا شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لم يكن الآخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك .

وقال الفضل

منهـب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لاتتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لاقبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولاعلى سبيل البذل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانهم المقدور ولاشك ان ما يجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يجده عند صدور الآخر، ومنهـب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدورات المتضادة وغير المتضادة ، وانا اقول و لعل النزاع لفظي لاعلى الوجه الذى ذكره الامام الرازى ، فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا لا ينافى جعل كل فردا متعلق واحد والمعتزلى لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفى الاشاعرة فالنزاع لفظي تأمل.

واما ذكره من (انه بوجـب عدم كون القادر قادر لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادر اعلى عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لأقادرا) فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدوره فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره و متعلق قدرته متعين و انه لا مقدوره بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندينه و نلتزمه ولا منازعة لنافى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة الا يرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع مناو منهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره.

واقول

لا يخفى ان تتعلق القدرة بالشىء قديكون بمعنى انه ان شاء فعله ففعله وان شاء تركه تركه وهو معنى صحة الطرفين وصلاحيتهما وقديكون بمعنى تأثيرها فى منقلبها ، وهذا بالضرورة لا يقع بالطرفين لان التأثير للنقيضين فى آن واحد محال لعدم امكان اجتماعهما

ولارب ان النزاع بيننا وبين الأشاعرة في المعنى الاول اذ لو كان مقصود الاشاعرة هو المعنى الثاني لاستدوا بما هو ضروري من ان التأثير للتقيضين في آن واحد محال ولم يحتاجوا الى كلفة بنائه على مقارنة القدرة للمقدور التي تمحلوا الاستدلال عليها ، وحينئذ فلا وجه لما زعمه الخصم من كون النزاع لفظيا لانه اذا كان محل النزاع هو التعلق بالمعنى الاول كما عرفت فلا بد ان يكون المراد هو القدرة المطلقة لانها هي التي تصلح للتقيضين لا فرد القدرة الخاص الجامع لشرائط التأثير لانه انما يكون فردا خاصا عند التأثير باحد الطرفين فلا يمكن ان يصلح في هذا الحين للتأثير بالطرف الآخر ولا يخفى ان هذا الذي جمع به الخصم و اظهر الفرد به راجع الى ما جمع به الرازي لان القدرة المطلقة هي القوة المضلية وفردها هو القوة المستجمعة لشرائط التأثير .

واما ما اجاب به عن الزام المصنف فمتاف لما توهمه من كون النزاع لفظيا اذ لو سلموا تعلق القدرة المطلقة بالطرفين كما هو محل دعوى المصنف لقال نحن لانمنع هذا حتى ينافي مفهوم القدرة وانما نمنع تعلق فردها بالطرفين وهو لا ينافي مذهبكم ، ولكن قد يعذر الخصم على اتيان هذه المناقاة لانه لا يعرف من الاستدلال والرد الامافي المواقف وشرحها كما هو دأبه في هذا الكتاب وقد وجد هذا الكلام في شرح المواقف فاوردته بلفظه جهلا بانه ينفي ما توهمه .

ثم انه واضح البطلان لانا نختار منه الشق الاول من تردده ونحكم بسفسطة مانعه اذ لو كان الفعل الذي لا يتمكن فاعله من تركه مقدورا له لكان كل فعل تلبس به الشخص ولم يقدر على تركه مقدورا له وكذا كل ترك تلبس به ولم يقدر على تقيضه فيكون من سقط من شاق قادر على هذا السقوط في حين السقوط وكان تارك الطيران الى السماء قادرا على الترك وهو عين السفسطة ، ومن هذا القليل مثال البناء الذي ذكره ، فان دعوى قدرة من احاط به البناء وعجز عن التقلب شبيهة بدعوى القدرة في هذه الامثلة نعم هو قادر على الكون في البناء المذكور وعلى السقوط في المثال السابق قبل الكون وقبل السقوط واما حينهما فهما غير مقدورين له في هذا الحين و ضرورة العقلاء حاكمة بذلك و دعوى الاجماع منا ومنهم مع وضوح الكذب علينا غير غريبة .

الانسان مرید لافعاله

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب الخامس عشر) في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مرید لافعاله بل كل قادر فانه مرید لانها صفة تقتضى التخصيص وانها نفس الداعي ، وخالفت الاشاعرة في ذلك فانبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله تعالى ومستندا اليه و كان لامؤثر الا الله تعالى فای دليل حيثئذ يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لئلا نطريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع ، فالمذهب الذى اختاروه لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة ، فليستظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويحدد الوجدانيات ، وهل يشك عاقل في انه قادر مرید وانه فرق بين حر كانه الارادية وحر كة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه ، وهل تتم له المحاجة عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسأل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله ، وهل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه عند الرب وما علينا الابلاغ الممين ، وقد طولنا فى هذا الكتاب ليرجع الضال عن زلله ويستمر المستقيم على معتقده

وقال الفضل

هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الر كيككة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله تعالى وانه لامؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة و الارادة فى العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين فى الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما فى العبد كما مر مرار والله اعلم وما ذكره من الطامعات قد ذكره مرات و من كثرة التطويل الذى

كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويلاته شعرا
لقد طولت و التطويل حشو و فيما قلته نفع قليل
وقالوا الحشولا التطويل لكن كلامك كله حشو طويل

واقول

لم يخف على المصنف ان وجود القدرة والارادة في العبد ضروري وكيف وقد صرح به هنا وصرح فيما سبق بانها مؤثران بالضرورة ولكن لما علم من حالهم انهم يكابرون الضرورة ويطالبون باقامة الادلة على الامور البديهية كما كابروا في أمر تأثيرهما وفي غيره من الامور السابقة جرى على منوالهم في المقام والزمهم بعدم وجود الدليل على وجود الارادة بناء على مذهبهم من كون المؤثر هو الله تعالى وحده، بل يلزمهم الحكم بعدم وجود الارادة اذ لا يتصور وجه حاجة اليها غير تخصيص احد الطرفين المقدورين فاذا منعوا صلاحية القدرة للطرفين وقالوا انها هي المخصصة لاحدهما لم يكن معنى لتخصيص الارادة فيلزمهم نفي وجود ما علم وجوده بالضرورة وينسد طريق ثبوته لاسيما والله سبحانه لا يفعل المبتدئ ودعوى الاشاعة ترتب التكليف والثواب والعقاب على وجودها المجرد عن التأثير قد عرفت بطلانها .

واما ما نسبته الى المصنف من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو وكول الى المصنف ، وكفاك في معرفة تضلعه في البيان وسمو مداركه ماسماه شعرا واستحسنه من هذين اليتين ونحوهما .

المتولد من الفعل من جملة افعالنا

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب السادس عشر) في التولد ، ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا وخالفت اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك وذهبوا كل مذهب فزعم معمرانه لافعل للعبد لا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل ، وقال بعض المعتزلة لافعل للعبد لا

الفكر ، وقال النظام لافعل للعبد الاما يوجد فى محل قدرته وما يجاورها فهو واقع بطبع المحل ، وذهبت الاشاعة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وقد خالف الكل ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فاننا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر فى حسن مدح الكاتب والبناء المجيدى فى صنعتهما البارعين فيها فقد كابر مقتضى عقله

وقال الفضل

اعلم ان المعتزلة لما سندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتيبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح ، والمعتمد فى ابطال التوليد عند الاشاعة استناد جميع الكائنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكسب له وكذا ما يترتب على فعله و ان احسنه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا .

واقول

فيه ما عرفت انه لا يصح استناد جميع افعال العباد الى الله سبحانه و ان الكسب لا يغنى فى دفع شىء من الاشكالات السابقة اذ لا أثر للعبد فيه كاصل الفعل لاستناد جميع الكائنات عندهم الى الله سبحانه و حينئذ فلا محل لمدح العبد وذمه على المتولد بطريق اولى لانه فعل الله تعالى بلا أثر للعبد فيه اصلا عندهم .

التكليف سابق على الفعل

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع عشر) فى التكليف لاختلاف بين المسلمين فى ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصى وان التكليف سابق على الفعل ، وقالت الاشاعة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لاقبله وهذا يلزم منه محالات .

وقال الفضل

لما ذهبت الاشاعة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة
فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شئ، لزم من القول الاول .

واقول

قد عرفت بطلان اللزوم فيلزمه بطلان اللازم على ان اللزوم ممنوع لان توقف صحة
التكليف على القدرة لا يستدعي الا تحقق القدرة على الفعل في وقته لافي وقت التكليف
فلا يتم القول بان التكليف مع الفعل

قال المصنف قدس الله سره

(الاول) ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حال وقوعه يكون واجبا
والواجب غير مقدور .

وقال الفضل

لانسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة مقدور لتلك
القدرة التي اوجبه وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا اذا صار مقدورا تتعلق
به التكليف ولا محذور فيه .

واقول

لا ريب ان المقدور لا يبقى على المقدورية حين عروض الوجوب عليه وان كان
وجوبه بالقدرة اذ لو بقي مقدورا لم يصروا واجبا فاذا فرض تعلق التكليف بالفعل حين وقوعه
فقد تعلق به وهو واجب غير مقدور وهو محال ومجرد مقدوريته بالذات لا تسوغ التكليف
به وهو في حال الوجوب ولو سلم بقاؤه على المقدورية فلا ريب ان التكليف بالشئ محرك
وباعث عليه الموجود لا يتصور التحريك نحوه وكما لا يجوز التكليف بالشئ بعد وقوعه
وان كان مقدورا في نفسه لا يجوز التكليف به حين وقوعه .

قال المصنف اعلى الله مقامه .

(الثاني) يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن
الامر نائيا الا حالة الفعل وحال العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ
والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم، لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص
القرآن قال الله تعالى (افصيت امرى . ولا اعصى لك امرا . الآن وقد عصيت قبل) ويلزم

انتفاء الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة ايضا ، فليُنظر العاقل من نفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذي طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يسلم بالضرورة من دين محمد ص ان الكافر عاص وكذا الفاسق (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم من ذنوبكم) فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن

وقال الفضل

الامر عندنا ازلي فكيف ينسب اليه ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل ، واما قوله حال العصيان حال عدم الفعل فتقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المأمور به او لا يفعل فان فعل المأمور به فهو مطيع و ان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل ، العصيان صفة الفعل وحاصل معه ، والحاصل ان عصيان الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا ، واما قوله والعصيان ثابت واقامة الدليل على هذا المدعى فهو من باب طاماته واقامته الادلة الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه .

واقول

نعم لما كان الامر عندهم اذليا وجب ان يكون الامر سابقا على الفعل فينافي قولهم بان الامر مع الفعل وليس علينا ان ندفع هذه المناقاة ودعوى ان الامر ازلي وتعلقه حادث لو صحت لا تدفع المناقاة مادام الامر بنفسه ثابتا في الازل كما زعموه ، ولا يمكن انكار قولهم بان الامر مع الفعل بدليل ما تكلفوه من الاجوبة عن المحالات التي ذكرها المصنف فانهم لو ذهبوا الى ان التكليف قبل الفعل لما ألزمهم شيء من المحالات وما احتاجوا الى تكلف تلك الاجوبة الواهية التي منها ما اجاب به عن قول المصنف حال العصيان حال عدم الفعل ، وحاصله ان المكلف فاعل حال عصيانه فعلا آخر مقارنا لترك المأمور به فيكون العصيان حال الفعل وهذا مبني على ان مرادهم بالفعل في قولهم التكليف مع الفعل هو الاعم من فعل المأمور به وفعل ضده لزمهم ان القدرة المعبرة في التكليف هي القدرة على الشيء اوضده ، وفيه انهم لو ارادوا الاعم لخصوص الفعل المأمور به لما احتاجوا

الى كلفة الجواب عن المحالات الاخر لان المأمور متلبس قبل فعل المأمور به بفعل ضمه فيكون التكليف مع الفعل اى فعل الضم قبل فعل المأمور به فلا يكون تكليفا بالواجب ولا طلبا لتحصيل الحاصل ، فتكلفهم بالجواب عن هذين المحالين دليل على ان مرادهم بالفعل هو خصوص فعل المأمور به فيبطل ما اجاب به الخصم .

هذا واعلم ان كلام المصنف انما هو فى عصيان الامر كما هو صريح كلام الخصم وانما خص المصنف الاشكال بعمود عصيان النهى لانه فى مقام الرد على قولهم التكليف مع الفعل ومن المقرر ان التكليف فى النهى انما هو بالترك لانه طلب الترك فيكون التكليف معه لامع الفعل لا اعتبار القدرة على المكلف به وزعمهم ان القدرة على الشئ معه وحيث قد تقريرا لاشكال على كون التكليف مع الترك هكذا : ان عصيان النهى مخالفة فاذا لم يكن النهى ثابتا لاحالة الترك وحال العصيان هي حال فعل المنهى عنه لم يكن مكلفا حيث قد والالزم ثبوت النهى لامع الترك واذا لم يكن منهيا حين فعل المنهى عنه لم يكن عاصيا ويمكن ان يدعى ان النهى متعلق بالفعل بنحو الزجر عنه فيكون التكليف مطلقا على زعمهم مع الفعل ويكون تخصيص المصنف للاشكال بعصيان الامر لاختصاصه به ، واما ما ذكره من ان المصنف فى اقامته الادلة على ثبوت العصيان قد اقامها على مدعى ضرورى فصحيح ، لكنه اراد بها التشنيع عليهم باستلزام مذهبهم لمخالفة الضرورى الثابت بالاجماع ونص الكتاب .

قال المصنف رفع الله امره

(الثالث) لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالى باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله يان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره و الاول يستلزم تحصيل الحاصل والثانى يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف القرض وايضا هو المطلوب وايضا يستلزم التكرار .

وقال الفضل

نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف ، قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال و هنا كذلك لان التكليف و جدمع

القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور.

واقول

قد تكرر هذا الجواب في كلماتهم وهو من الفرائب لان الحصول المطلوب لا بد ان ينبعث عن الطلب فلو كان الحصول مقارنا للطلب ومطلوبا به لزم اعادة نفس الحصول ليتصور الانبعاث عن الطلب فيلزم تحصيل الحاصل واعادته بعينه وهو محال

شروط التكليف

قال المصنف شرف الله منزله

(المطلب الثامن عشر) في شروط التكليف ، ذهب الامامية الى ان شروط التكليف ستة (الاول) وجود المكلف لامتناع تكليف المعدم ، فان الضرورة قاضية بفتح امر الجمد وهو الى الانسان اقرب من المعدم وقبح امر الرجل عبيداً يريدان يشترهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل وبعده كل عاقل سفيهاً وهو الى الانسان الموجود اقرب ، وخالفت الاشاعة في ذلك فجوزوا تكليف المعدم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله في الازل (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) ولا شخص هناك ويقول (انا ارسلنا نوحا) ولانوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة

وقال الفضل

قد عرفت جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني و يحدث التعلق عند وجودهم ، ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما لم يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشترهم بان يخاطبهم بعد الشراء لا بعد سفيهاً ، ثم ما ذكر ان الاشاعة جوزوا تكليف المعدم فهذا يناقض ما تنبه في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا ثبت وجود التكليف عند الاشاعة مع الفعل فل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدم .

واقول

تقدم في ذلك المبحث ان خطاب المعلوم وتكليفه سفه بالضرورة اذ لا يصح ان يكون مخاطب مكلّف ولا اثر لحدوث التعلّق لو عقلنا التعلّق، والقياس على من زوّر في نفسه كلاماً خطأ ظاهر لان المزور ليس بمخاطب وانما هو متصور ومقدّر لخطاب في المستقبل فلا يقاس عليه الكلام النفسى الذى هو خطاب وتكليف فى الازل ، و اما ما ذكره من المنافة فقد عرفت انه ليس على المصنف رفع التنا فى عن اقوالهم ، وكيف يمكن انكارهم لتكليف المعلوم وقد قالوا أنه مأمور ومنهى فى الازل .

قال المصنف طاب ربه

(الثانى) كون المكلف عاقلاً فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق وخالفت الاشاعة فى ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء ، فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤخذ المولود حال ولادته بالصلاة وتركها وترك الصوم والحج والزكاة وهل يصح مؤاخذه المجنون المطبق على ذلك .

وقال الفضل

مذهب الاشاعة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء عليهم محض كما هو عادته فى الافتراء والكذب والاختراع

واقول

مانسبه المصنف اليهم هو تجويز تكليف غير العاقل وما نقله الخصم هو عدم الوقوع ولا ربط لاحدهما بالآخر ولا يمكن انكار تجويزهم ذلك لانهم يجوزون تكليف ما لا يطاق وهذا نوع منه ويقولون ان الله يحكم ما يريد ولا يقبح منه شئ ، فيجوز ان يكف من لا عقل له ويعاقبه على المخالفة ، على انه قد نقل عنهم السيد السعيد ما يدل على انهم يقولون بالوقوع ولا يهنا امره بعد كون مانسبه المصنف اليهم هو التجويز

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه ، وخالفت الاشاعة فى ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه ، مع انه لم يوضع لشيء ألبتة ولا يراد منه شئ اصلاً فهل يجوز للعقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة .

اقول

كيف لا تصح نسبة المصنف اليهم صحة تكليف من لا يفهم الخطاب وقد زعموا ان الله يحكم ما يريد ولا يقبح منه شيء ، وامامنا قله الخصم فالظاهر انه في الوقوع لا الجواز كما يرشد اليه تفصيلهم وتمثيل المجوز للثاني بما زعم وقوعه وهو المقطعات كما قله الخصم والا فبالنظر الى الجواز العقلي وعدمه لا وجه للتفصيل .

قال المصنف طاب ثراه

(الرابع) امكن الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال، وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطير ان الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وادله وان يعاقبه على ذلك و تكليفه الصعود على السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح، وكفى من ذهب الى هذا نقضا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبة الى ايجاد ذلك ، بل منهيبم انه تعالى لم يكلف احدا الا بما لا يطاق او ترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها ،

وقال الفضل

قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه تكليفه ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى دون الثالث ، والاول واقع بالافتقار كتكليف ابي لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي ، والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق ، لم يقع ولقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفترى الكذب ثم يعترض عليه فكأنه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة وقررينهم ان هذه

عقائد الاشاعة ثم لم يستح من الله تعالى ومن الناظر في كتابه و اتى بهذه الترهات والمزخرفات .

اقول

سبق هناك بيان ما في دعوى الاتفاق على وقوع التكليف بما لا يطاق في المرتبة الاولى وحققتنا انا لانجوز به بالمراتب كلها وانهم يجوزونه فيها جميعا ووضحنا المقام في تكليف ابي ايهب بالايمان، وذكرنا ان الله سبحانه لم يكلف عندهم الا بما لا يطاق لان افعال العباد مخلوقة له ولا اثر للعبد فيها فكلها لا تطاق للعبد ولا مما سعه ومع ذلك قد كلفه الله سبحانه بها فيكون قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) كاذبا على مذهبيهم كما ذكره المصنف ولم يجهله الخصم ولكنه قصد بتكذيب المصنف واساءة الادب معه والتجاهل بمذهبه التموليه وتليس الحقيقة .

قال المصنف قدس الله نفسه

(الخامس) أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب والالزم العتب والظلم على الله تعالى، وخالفت الاشاعة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات ، فليزهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه في فعله شيئا ربما يكون هلاكه فيه و ان يكون المبالغ في المعصية والفوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما يكون تركها سببا لهلاكه وفعلها سببا للنجاة فكان وضع المدارس والربطو المساجد من نقص التدبيرات البشرية حيث تخسر الاموال فيما لانفع فيه ولا فائدة عاجلة ولا اجلة .

وقال الفضل

شرط الفعل الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لانه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى باعطائه الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله تعالى دين يجب عليه قضاؤه و لو كان الا كذلك للزم ان يكون العباد متاجرين مع الله تعالى كالاجراء الذين يأخذون اجرهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط المؤجر اجرهم لكان ظالما

وجائرا، وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشأن الالهي وان الناس كلهم عبيد الله يعطى من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضل له وجرى عادته ان يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطائه الشبع عقيب اكل الخبز، وهل يحسن ان يقال انه اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز تموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لولم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخيرات واثارة المبررات ضائعا بل لانا نقول جرت عادة الله تعالى التي لا تتخلف الا بسبب خرق العادة على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطائه الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فنبع كمن ترك اكل الخبز فجاع .

واقول

قد سبق ان الثواب غيبي فلا تصح دعوى العلم بالعادة فيه، واما احرازها باختيار الله تعالى الله فغير تام لابتناؤه على صدق كلامه تعالى وهو غير محقق على مذهبهم مع انه قال تعالى (يعجز الله ما يشاء ويثبت) ولعل ما الخبر به من الثواب مما يحويه فابن العادة في الثواب واحرازها لاسيما وقد اجاز الخصم خرقها كما هو واقع في عادات الدنيا، واما ما ذكره من نفى كون الثواب ديناً على الله تعالى فنحن نمنعه ونقول انه دين اى انه حق عليه اقتضاء عدله .

واما كون العباد متاجرين مع الله تعالى فهو مما نطق به الكتاب العزيز قال تعالى (ان الذين يتلون الكتاب وقيموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور لوفيهم اجرورهم ويزيدهم من فضله) وقال تعالى (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة) الى قوله تعالى (فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به) وقال تعالى (هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله) الآية (انا لانضيع اجر من احسن عملا انا لانضيع اجر المصلحين . نعم اجر العاملين . انما يوفون اجرورهم . نوفيهم اجرورهم) الى غير ذلك من الايات المتظاهرة والاخبار المتواترة .

واما قوله لولم يعط المؤجر اجرتهم كان ظالما وجائرا فهو من مقالة اهل الحق

التي صرح بها الكتاب المجيد قال تعالى (وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون) وقال تعالى (و من يعمل من الصالحات من ذكرا وانثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون تقيرا) وقال تعالى (فكيف اذا جتمعناهم ليوم لا ريب فيه و فیت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون) وقال تعالى (وانجزى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (لكل درجات مما عملوا وليوفيهم اعمالهم وهم لا يظلمون) الى غير ذلك من الايات المستفيضة .

واما قوله (لا يذهب اليه من يعرف نعم الله على عباده) فان اراد به ان من يعرف نعمه لا يرى انه مستحق للأجر فظاهر البطلان لان وجوب شكر المنعم لا ينافي استحقاق الاجر على ما كلفه به المنعم وان حسن من العبد او وجب عليه عدم المطالبة بالاجر شكراً للنعمة ، وان اراد ان حصول الانعام من الله تعالى كاف في صحة التكليف منه بلا اعطاء أجر ليكون التكليف ناشئاً من طلب المنعم جزاء نعمه بالشكر عليها كما عن ابي القاسم البلخي فهو اظهر بطلاناً ، اذ يقبح من الكريم طلب جزاء نعمته من دون ان يعطيه ثواباً على ما كلفه به بل يكون تكليفه بلا اجر عبثاً وظلماً ، ولو كان الثواب تفضلاً محضاً لصح منع الثواب عن سيد النبيين او مساواته فيه لساير المؤمنين بل للاطفال و المجانين و لجاز خلق النار دون الجنة .

و اما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فانما لا يحسن السؤال فيه اذا ترتب عليه فائدة للمعبد او كان جزاء عمله السيئ والافيقح ايلام العبد بلا فائدة له ولا ذنب منه ويصح السؤال عنه كما يصح السؤال عن ترك اثم المطيع و جعله بمنزلة العاصي لكن مثل هذه الأمور ليست من فعله ولا تصدر عنه فلا يسأل عنها لانتفاء الموضوع قال المصنف قدس الله روحه

(السادس) ان لا يكون حراماً لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق ، وايضاً يكون مراداً ومكروهاً في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلاً ، وخالفت الاشاعة في ذلك فنجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه لا يمكن تكليفه بما لا يطاق عندهم .

وقال الفضل

لاخلاف في ان المأمور به لابدان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبرت في التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت من جهة والنهي في وقت آخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة ، واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع .

واقول

قد نصدقه فيما يتعلق بالوقوع بان لم يقولوا بوقوع الامر با لحرام ، ولكن كلام المصنف في التجويز كما لا ينكره الخصم وكفاهم نقضا في تجويز مثله على الله سبحانه وهو مما لا يجوز على اقل العقلاء .

قال المصنف طاب ثراه

و من العجب انهم حرموا الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشارع و انما يطلق على المطلوب شرعا و الحرام غير معتبر في نظر الشارع مطلوب الترك شرعا و هل هذا الامحض التناقض .

وقال الفضل

الصلاة الصحيحة ما استجمعت شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلاة في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلاة نعم من شرائطها ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها لشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار الصحة باعتبار آخر ، فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدراية في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض.

واقول

اذا اقروا بحرمة الصلاة في الدار المنصوبة لزمهم الحكم بعدم اعتبارها شرعا لعدم مطلوبيتها فلاصح لان العبادة المحيضة هي المطلوبة للشارع المعتبرة في نظره ، وهذه عبادة اخرى عن كون اباحة المكلن شرطا في صحة الصلاة فاذا حكموا بصحة الصلاة في الدار المنصوبة ثبت التناقض لانه يكون هذا الوجود الشخصي للصلاة في الدار المنصوبة معتبرا وغير معتبر صحيحا وغير صحيح وهو تناقض ظاهر .

الاعراض على الالام

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب التاسع عشر) في الاعراض ، ذهبت الامامية الى ان الالام الذي يظلم الله تعالى بالعباد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى (واهد علمتم الذي اعتدوا منكم في السبت قلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقوله تعالى (ولولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) ولاعوض فيه ، واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين (احدهما) ان يشتمل على مصلحة مالم يتالم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزعه (الثاني) ان يكون في مقابلته عوض للمتالم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتالم الالم والعوض اختار الالم الا لزم الظلم والجور من الله سبحانه على عبده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة تصل اليه ظلم وجور هو على الله تعالى محال وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالام من غير جرم ولا ذنب لا لغرض و غاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانساء والاولياء من غير فائدة ولا يعوضهم على ذلك بشئ ، ألبتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من ضل عن البشر مثل هذا عذبه العقلا طالما جائر اسفيها فكيف يجوز للانسان نسبة الله تعالى الي مثل هذه القائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سألته الملائكة

يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا تعوضه عن ألمه عوضا يرضى به فيقول كلاما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لم ترضه لنفسك

وقال انفضل

اعلم ان الاعراض مذهب المعتزلة واهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل المذكورة في كتب القوم ، واما الاشاعة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه ، نعم جرت عادة الله على ان المتألم بالآلام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته انما يمكن له سيئات ، ولكن لا على طريق الوجوب عليه ، واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق ، واما تعذيب الاطفال والانباء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جرى العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم . ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لانمنع وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ، ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعراض عن الآلام اذا حضر يوم القيمة عند ربه وراى الجلال الالهى والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذى حاصل له فى الملك والمملوكوت سيما فى موقف القيمة التى يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ما يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد فى الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر العامل اعطى الاعمال والا ان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله فى ذلك المشهد انك عذبتنى وآلمتني فى الدنيا فالآن لا اخليك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضنى ، فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك وانعمت عليك كيت وكيت اتحسبني كنت متاجرا معك معاملا لك حتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار ، فيقول هكذا علمنى ابن المطهر الحلى وهو كان امامى وانا الآن برىء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو صدق الغائلين .

واقول

كم للمعتزل من اصل خالفوا فيه العقل والنقل كقولهم ان الامامة بالاختيار، وكم لهم من اصل دل عليه العقل والنقل كالاصل الذي نحن فيه، وذلك لان لهم ميلا الى طريقة امير المؤمنين وهوى بموالاة اعدائه ولذا اصابوا الحق في اصل هذا الاصل واخطؤا في كيفياته ، ولوفسد الاصل بالاختلاف في جهاته لفسد الاسلام باختلاف اهله ، والاشارة لما جانبوا باب مدينة العلم وخالفوه بتمام جهدهم لم يجتمعوا مع شيعة الحق في كل الاصول المهمة ولم ياتخذوا بما امروا به من التمسك باهل بيت العصمة .

ومما خالفوا فيه صريح الحق وحكم العقل والنقل هذا الاصل بحجة ان المالك المطلق يجوز له التصرف كيف شاء بلاحد ولانهاية ولايلزمه بتصرفه شيء من الاشياء، فان ارادوا ان جواز تصرفه كذلك نفس معنى الملكية المطلقة فهو ظاهر البطلان لان الملكية سلطنة وامر نسي اعتباري ، وان ارادوا به انه من احكامها وآثارها فهو عين المدعى ومحل الكلام وكيف يكون من احكامها جواز تعذيب العبد بلاذنب وايلامه بالاعوض وهما منافيان لحق الرعاية وانصاف المملوك فلا بد عقلا من ثبوت عوض عن الالم يرضى به العبد لقوله تعالى (كسبركم على نفسه الرحمة) ومن الرحمة اعطاء العوض على الا لام فيكون مما كتبه واوجبه على نفسه تعالى ، ومما يشهد بضرورة حكم العقل بوجوب العوض تفرج الخصم خلافا لمذهبه قوله فلا يلزم منه جور ولا ظلم على ما ثبته من الفوائد في تعذيب الاطفال والانباء والاولياء فان تفرج ذلك على هذا يستدعي لزوم الجور والظلم بدون الفوائد والالم يكن محل للتفريع ، واما ما ذكره من العادة التي هي غيب فقد عرفت ما فيه مراا .

واما قوله (واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه) ففيه انه لم يتقدم ذكر العوض على افعال الله تعالى وهي الآلام الذي عرفه المتكلمون بالنفع المستحق لاعلى وجه التعظيم والاجلال وانما تقدم في الشرط الخامس للتكليف ذكر الثواب على افعال العبد المكافاة الذي عرفوه بالنفع المستحق على وجه التعظيم والاجلال، فكيف يزعم ان حديث العوض في افعال الله تعالى الذي وقع به كلام المصنف هنا قد مر بطلانه ، ولكنه اشتبه عليه الامر وخط من حيث لا يعلم وعلى هذا الخلط جرى في قوله كالناجر

والعامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك
 المشهد انك عذبتى وآلمتتى في الدنيا، اذ لا ربط للآلام التى هى افعال الله تعالى باعمال
 العباد التى عملها ولا دخل لجزاء احدهما بجزاء الآخر .
 واما قوله (اما يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد) فيه انه لاجياء في اعتقاد الحق
 الذى طر عليه العقل وصرح به الكتاب العزيز في موردى الثواب و العوض حيث كتب
 على نفسه الرحمة المستدعية لاعطائهما نعم ينبغي حياء العبد من ادعائه بالحق لو كانت له
 حاجة الى الدعوى ولكن يستحيل ان يحوج الله تعالى عبده المسكين الى الدعوى فانه
 اسرع الحاسين و ارحم الراحمين ، ثم ان هذا الاعتقاد والتعليم انما هما من فعل الله وحده
 عندهم فما بال ابن المطهر يلام على التعليم وهو من الله تعالى ولا يلام عليه الخالق المؤثر ،
 ما هذا الاعجب .

نبوة محمد (ص)

قال المصنف طيب الله مرقدہ

(المسئلة الرابعة) في النبوة وفيها مباحث (الاول) في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين و به يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم وعلى الخصوص الا بامدعمتين (احدهما) ان النبي ادعى رسالة رب العالمين له الى الخلق و اظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق .

وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما (الاولى) فلانه يمتنع ان يفعل الله لغرض من الاغراض اولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجزة على بدمدعى الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعلها مجانا ، ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانالو شككنا في ان الله فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعى النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق ، واما (الثانية) فلانها لاتم على مذهبيهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا ام مبطلا فان دعواه من فعل الله واثره وجميع انواع الشرك والمعاصي والاضلال في العالم من عند الله تعالى ، فكيف يصح مع هذا ان يعرف أن هذا الذي صدقه صادق في دعواه ، فجاز ان يكذب في دعواه او يكون هذا الاضلال من الله سبحانه كغيره من الاضاليل التي فعلها ، فلينظر العاقل هل يجوز له ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء به البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال (ثلاثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) و اى حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى و اى عذرا اعظم من ان يقول العبد لربه انك اضللت العالم و خلقت فيهم الشرور والقبائح و ظهر جماعة خلقت فيهم كذب

ادعاء النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي أتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم يخشى الله وعقابه او يطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات .

وقال الفضل

هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجنبناه هناك و لما اعاده في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب ، فنقول اما (المقدمة الاولى) من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهي ان النبي ادعى الرسالة و اظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له ، فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتمل على الحكمة والمصلحة والغاية لاعلى اثبات الغرض والعللة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأى الاشاعرة وبطل ما اورده عليهم ، واما (المقدمة الثانية) وهي ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فهذا شيء تثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحققة الصريحة ولا يلزم من خلق الله القبايح التي ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدع للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله ، وماذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان ارادته من خلق الله فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله وان ارادته مرضى من الله والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فان الله لا يرضى لعباده الكفر والاضلال وان كان بخلقه وتقديره كما سمعت مرارا ، وكل من يدعى النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرت عادة الله على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرت عادته التي خالفها جار مجرى المجال العادى بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب ، والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء ، وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجزة بعرف هذا ، قوله (يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب) قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا

ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة و يفيدنا العلم العادى بان هذا لايجرى فى عادة الله كالجزم بان الجبل الثلانى لم يصرا لآف ذهابا فلا يلزم ما ذكر واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى (واعرض عن الجاهلين) و اقول

يرد على ما اجاب به عن (المقدمة الاولى) انه لا يلزم على مذهبهم ثبوت المصلحة والفائدة للمعجزة الا ليجب عليه تعالى شىء ولا يقبح منه شىء فيجوز ان يفعل الله سبحانه المعجزة بالفائدة اصلا على ان الفائدة والحكمة فى خلق المعجزة على يد الكاذب يمكن ان تكون من جنس الحكمة والفائدة فى خلق الكفر وسبه تعالى وسب رسله بان يكون خلق المعجزة على يد الكاذب دخيلا فى النظام الكلى كخلق الكفر وسبه تعالى بزعمهم فلا يلزم ان تكون المصلحة فى خلق المعجزة تصديق النبى فيما ادعاه وبالجمله الالتزام بان التصديق هو مصلحة المعجزة موقوف على اثبات الغرض لله تعالى او وجوب مثل هذه المصلحة عليه فاذا انكروهم لم يمكن الالتزام بان التصديق هو المصلحة ، على اننا لانعرف من كون المصلحة مرعية لله تعالى الا انها غرض وغاية له وما اشار اليه من ان العلة الغائية توجب النقص والحاجة قد عرفت بطلانه وان المصلحة تعود الى العبد فلا يلزم النقص فى حقه سبحانه ولا الحاجة له كما سبق موضحا فى المطلب الرابع .

واما ما ذكره بالنسبة الى (المقدمة الثانية) من ان هذا يشبه الاشاعة ويستدلون عليه بالدلائل الحققة ، ففيه انا لانكر اثباتهم له لكننا نقول انه ليس لازما على مذهبهم لقولهم بانه لا يقبح منه شىء ولا يجب عليه شىء ، وانه خلق جميع اضاليل الكون ، وليته ذكر لنا بعض تلك الدلائل الحققة لهم فانا لانعرف دليلا لهم غير دعوى العادة التى ستعرف ما فيها .

وما ذكره من التردد فى مراد المصنف نختار منه الشق الاول وهو ان الله تعالى خلق دعوى المحق والمبطل ونقول اذا كان الله خالقا لدعواهما ولم يقبح عليه فما المانع من ان يخلق لكل منهما معجزة ويضل الناس بمعجزة الكاذب كما خلق سائر الاضاليل وكفرهم به وبالاخبار الصادقين ، ويمكن ان نختار الشق الثانى ونقول قد حققنا ان خالق الشىء موجوده لابد ان يكون مريداً له راضيا به فيلزم من خلق الله تعالى لدعوى المبطل رضاء

بها والا فم الذي الجأ الى خلقها كما يلزم من خلقه للكفر رضاه به و عليه يكون قوله تعالى (ان الله لا يرضى لعباده الكفر) كاذبا على مذهبهم.

واما ما ذكره من حديث العادة فباطل لجواز كذب كل ذي معجزة فضلا عن بعضهم ولا علم لنا بعادة الله في الانبياء فانها غيب ولا طريق غيرها يزعمهم الى العلم بصدق ذي المعجزة ، ولو سلم تحقق العادة فانما هو عند من يعرف الشرائع واما من لا يعرفها ولم يقربنى قط فلا معنى لتحقيق العادة عندهم، وحينئذ فكيف ثبت عندهم على رأى الاشاعرة نبوة ذي المعجزة ، على ان خرق العادة جائز وواقع كما في ذات المعجزة ففى حين تخلف العادة بالمعجزة كيف يقطع بعدم تخلفها في النبوة، وبالجمله اذا كان تعالى لا يجب عليه شىء ولا يوجب منه شىء، وجوزنا عقلا اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يمكن احراز العادة والعلم بصدق واحد من الانبياء فضلا عن الجميع ولا سيما مع زعم الاشاعرة صدور جميع الاضاليل عن الله سبحانه فظهر لك أى الكلامين هو المعمول الخراج عن طريق المعقول

وصية الانبياء

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثانى) فى ان الانبياء معصومون ، ذهب الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصفات والكبائر منزّهون عن المعاصى قبل النبوة وبعدها على سبيل العمدة والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعف وخالفت اهل السنة كافة فى ذلك وجوزوا عليهم المعاصى وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى السهو فى القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما وقرأ فى سورة النجم عند قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى) (تلك الفرائق العلامتها الشفاعة ترتجى) وهذا اعتراف منهص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منها ، نمود بالله من هذه المقالة التى نسب النبى صلى الله عليه وآله وسلم اليها وهى توجب الشرك فما عندهم عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام

ولم نأخذ في الله ارمه لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم، وهل هذا الا ببلغ انواع الضلال كيف يجامع هذا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهل ابلغ من هذه الحجة وهي ان يقول العبد انك ارسلت رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا رب ان القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) .

وقال الفضل

ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة فيما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلق اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال ، وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فممنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع ، واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك ، وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك باطل قطعاً لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصليين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء .

واما الصفات والكبائر كل منها اما ان يصدر عمداً واما ان يصدر سهواً اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا ، قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ دلالة المعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمداً استفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهواً او على سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوارده .

واما الصفات عمداً فجوزها الجمهور واما سهواً فهو جائز اتفاقاً بين اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغار الخبيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة

والردالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لاعمدوا لاسهوا ولا خطأ فى التأويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي، ودليل الاشاعة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا من وجوه

ونحن نذكر بعض الأدلة لالاحتجاج بهاعلى الخصم لانه موافق فى هذه المسئلة بل لرفع افتراءه على الاشاعة فى تجويز الكبائر على الانبياء (الاول) لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب و اتباعهم واجب للاجماع ولقوله تعالى (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعة وفيه موافقة للشيعة ، فعلم ان الاشاعة يوافقون فى وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن فى الصغائر تجويز عقلى لدليل آخر كما سيأتى فى تحقيق العصمة (الثانى) لو أذنبوا لردت شهادتهم ادلاشهادة للفاسق بالاجماع والالزام باطل بالاجماع لان من لا تقبل شهادته فى القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم الى يوم القيمة، وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم عن الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لانفس صدور الصغيرة (الثالث) ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذاؤهم حرام اجماعا، وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) وتحت قوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) وتحت قوله تعالى لوماً ومذمة (لم تقولون ما لا تفعلون) وقوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعدين بمذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا، وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التى ذكرها الامام الرازى ، والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعة برى، عنه وهم ذكروا هذه الدلائل، واما تجويز الصغائر التى لا تدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا مفعوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشرولا يبعد من البشور وقوع هذا .

ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهو عند الاشاعة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله

فيهم ذنبا، فعلى هذا يكون الانبياء معصون (كذا) من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والردالة وما غيرهما من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو عنها بنص الكتاب من تارك الكبيرة (ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللهم ان ربك واسع المغفرة وهو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ اقم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى) دلت الآية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ماصدر من الصغائر عنه ، وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكانت بعض الذنوب تصدر عنهم بحسب مقتضى الطبع ولعالم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به.

واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتؤكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالامور الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي، ولا اعتراض على ما صدر عنهم من الصغائر سهواً او عمداً عند من يجوز تعمدوها ومن ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالاً ثم تصير ملكات بالتدريج، ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا نواب عليه ، وايضا فقوله (انما انا بشر مثلكم يوحى الى) يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر، هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تأمل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملاً وستعلمه مفصلاً عند اقواله .

وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي ص مالم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير ، وذكروا أن النبي ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقربه اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى (افرايم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) (تلك الفرائق العلامة الشفاعة ترتجي) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت مالم اتله عليك

فحزن النبى لذلك حزنا شديداً وخاف من الله خوفا عظيما ، فنزل لنسايته (وما ارسلنا من قبلك) الآيه ، هذا ما ذكره بعض المفسرين ، واستدل به من جوز الكبراء على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمنى على القراءة هو من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قرأ هذه الآيه المنقولة وخلط صوته بصوت النبى حتى ظن انه قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبى قارئها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائز اجماعاً ، وايضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرآناً ويكون الاشارة بتلك الفرائق الى الملائكة فتنسخ تلاوته للابهام ، ومن قرأ سورة النجم وتأمل فى تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات لا يلتزم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا فى انتائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه به فى مدح الاصنام عند ذكر منعها نعم يلتزم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى (وكم من ملك فى السموات لا تنفى شفاعتهم شيئاً الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى) فهنا يناسب ان يقرأ تلك الفرائق العلو ان شفاعتهم لترجى ، فعلم انه لو صح هذا لكان فى وصف الملائكة تم نسخ للابهام ولغيره والله اعلم ، هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما عترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته ، واما المغاربة فهم بمنعون صحة هذا عن اصله ، وذكر الشيخ الامام القاضى ابو الفضل موسى بن عياض اليحصيبى المغربى فى كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له ، بالغ فى هذا كل المبالغة .

واقول

اعلم ان ما ذكره فى نقل الاجماع والاقوال انما هو من كلام المواقف وشرحها وقد ذكره بلفظه سوى انه حذف بعض ما يضره كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى فبحثنا حقيقة مع صاحب المواقف وشارحها فنقول يرد عليهما امور (الاول) ان ما زعموا من اجماع اهل الملل على عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دلت المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة الى آخره خطأ ظاهر لجبهات (الاولى) ان الاجماع المذكور ممنوع لما حكى ابن حزم عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الانبياء الكذب فى التبليغ كما استعرفه فى كلامه الا ان شاء الله تعالى (الجهة الثانية) ان ما ذكره من الكذب فى دعوى الرسالة ان اراد اياه الكذب فى دعواها حين الرسالة فهو غير معقول لانه بعد فرض الرسالة لا يتصور الكذب

فيها حتى يصعب عنه وان اراد اياه الكذب في دعوى الرسالة قبل الرسالة فينير صحيح لان المعجزة اللاحقة لاندل على عصمتهم عنه حينئذ ادلا يلزم من وقوع الكذب في ذلك عنهم قبل الرسالة ابطال دلالة المعجزة على ثبوت الرسالة في وقتها ، اللهم الا ان يريد العصمة حين الرسالة عن الكذب في دعوى عدمها فله وجه لكنه خلاف ظاهر كلامهما (الجهة الثالثة) ان دعوى ان المعجزة تدل عقلا على عصمتهم عن الكذب فيما يلفون عن الله تعالى ممنوعة على مذهبهم اذ يجوز عقلا بناء على قولهم (لا يجب على الشيء ولا يقيح منه شيء) ان يرسل رسولا بالافتراء عليه ، مضافا الى انه يمكن عقلا ان يظهر الله المعجزة على يد الكذب في دعوى الرسالة فلا محالة عقلا في ابطال دلالة المعجزة على الرسالة ، ودعوى القطع العادي بعدم ظهورها على يد الكذب وبعدم ارسال رسول بالافتراء على الله تعالى غير نافعة لان الكلام في تجوز العقل ، على انك عرفت ان هذه العادة غيب لا يمكن العلم بها اذ لم كل من اظهر المعجزة كاذب في دعوى الرسالة او انه مرسل بالافتراء فما لم نقل بان ذلك قبيح على الله تعالى لم يمكن القطع بنبوة صاحب المعجزة وبعدم كونه مرسلا بالافتراء ، واعلم انه قد وقع الخلاف بين الاشاعرة في جواز الكذب سهوا على الانبياء في دعوى الرسالة والتبليغ فجوز القاضى ابوبكر الذى هو من اعظم الاشاعرة كما صرح بنسبته اليه في المواقف لكن الخصم اسقط ذكره ستر على قومه.

(الامر الثاني) ان مازعماء من اجماع الامة على عصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة وبعدها خطأ لما ذكرناه بانفسهم ان الازالة اجازوا على الانبياء الذنب وكل ذنب عندهم كفر ، وقال الشارح (ويحكى عنهم انهم قالوا يجوز بثنة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته) ، ولو فرض ان مرادهما بالكفر الذى ادعيا الاجماع على العصمة عنه هو الشرك ونحوه لا ما يميم كل ذنب على قول من يجعله كفرا فكثير من اهل السنة قالوا بعدم عصمة الانبياء عن هذا الكفر الخاص (منهم) الفزالي في بحث افضل الرسول من كتابه الموسوم بالمنحول في الاصول على ما نقله عنه السيد السعيد ، قال الفزالي (و المختار ما ذكره القاضى وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم ادلا يستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا ينظره ، وليس هو مناقضا لمبدول المعجزة فان مدلولها صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا معدا ولا سهوا ومعنى التغير باطل فانما يجوز ان ينسب الله تعالى كفرا او يؤيده بالمعجزة)

و (منهم) ابن تيمية كما استعرفه ان شاء الله تعالى فى الآية الثامنة من الآيات التى استدلت بها المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام و (منهم) قوم من الحشوية و الكرامية و ابن فورك و الباقلانى و برغوث و السدى قال ابن حزم فى اول الجزء الرابع من الملل و النحل (اختلف الناس هل تعصى الانبياء ام لا فذهب طائفة الى ان رسل الله يعصون الله فى جميع الكبائر و الصغائر حاشا الكذب فى التبليغ فقط و هذا قول الكرامية من المرجئة و قول ابى الطيب الباقلانى من الاشعرية و من اتبعه و هو قول اليهود و النصرى و سمعت من يحكى عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الرسل الكذب فى التبليغ ايضا و اما هذا الباقلانى فانار ابنافى كتاب صاحبه ابى جعفر السمنانى قاضى الموصل انه كان يقول ان كل ذنب دق او جل فانه جائز على الرسل حاشا الكذب فى التبليغ فقط قال و جائز عليهم ان يكفروا قال و اذ انهى النبى عن شىء ثم فعله فليس دليلا على ان ذلك النهى قد نسخ لانه قد فعله عاصي الله تعالى قال و ليس لاصحابه ان ينكروا عليه ، و جوز ان يكون فى امة محمد من هو افضل من محمد ص مذهبى الى ان مات) و قال ابن ابى الحديد (١) « و قال قوم من الخوارج يجوز ان يبعث الله تعالى من كان كافرا قبل الرسالة و هو قول ابن فورك من الاشاعة لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع و قال قوم من الحشوية قد كان محمد ص كافرا قبل البعثة و احتجوا بقوله تعالى (ووجدك ضالافهدى) و قال برغوث المتكلم و هو احد النجارية لم يكن النبى ص مؤمنا بالله تعالى قبل ان يبعثه لانه تعالى قال له (ما كنت تدري ما الكتاب و الايمان) و روى عن السدى فى قوله تعالى (ووضعتنا عنك و زرك الذى انقض ظهرك) قال و زره الشرك فانه كان على دين قومه اربعين سنة و قال بعض الكرامية فى قوله تعالى حكايمة عن ابراهيم (قد اسلمت) انه اسلم يومئذ ولم يكن قبل ذلك مسلما ، و مثل ذلك قال اليمان بن رباب متكلم الخوارج »

و الظاهر ان كل من قال بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا فقط او عقلا و سمعا قائل بعدم عصمتهم عن الكفر فانه من الكبائر و اظهرها و يشهد لهذا امران (الاول) تعبير القائل بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا بان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا كما نقله نفس

صاحب المواقف وشارحها في كلامهما المذكور عن القاضي ومحققى الاشاعة (الثانى) استدلال من قال بعدم عصمتهم عن الكبار بما يوجب كفر الانبياء كرواية الغرائق وقصة يونس حيث ظن ان لن يقدر عليه الله والشك في قدرة الله كفر ، و قول ابراهيم (هذارى) لمارأى الشمس والقمر بازغين وقوله (ربى ارنى كيف تحبى الموتى) حيث شك في قدرة الله تعالى ، بل يلزم جميع الجمهور القول بعدم عصمة الانبياء عن الكفر لما رووه في صحاحهم ان النبى ص قال (لو كان نبى بعدى لكان عمر) فان مقتضى هـذا الخبر صلوح عمر للنبوّة وقد كان كافراً فى اكثر عمره وفى رواية اخرى لهم (لولم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر) ومن الغريب ان صاحب المواقف وشارحها مع قولهما بعصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوّة وبعدها اجابا عن الاستدلال بقول ابراهيم (هذا ربى) بقولهما « انه صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله تعالى وكما بينه وبين النبوّة فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البعثة » فان هذا الكلام يقتضى انه كان شاكفاً ربه لانه قال هذا ربى قبل تمام النظر ومن المعلوم ان الشك فى الله كفر ، ولبت شعرى مع هذا كيف يقولان بعصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوّة وكيف يدعيان الاجماع على هذه العصمة حتى غرا الخصم بدعوى الاجماع عليها اذ جاء بكلامهما بعينه ، وهذا كله مما يدل على ان كلامهم لم يصدر عن يقين فى النقل ولا اعتقاد للحق ولذا ناقضا نفسيهما فى عصمة الانبياء عن الكبار بعد النبوّة فانهما قالا بها اولاً ثم بعد ذلك فى مقام نفى اهلية ابى بكر المخلافة لانه منع فاطمة ارثها وقد ادعته وهى معصومة لقول النبى (فاطمة بضعة منى) قالا « وايضا عصمة النبى قد تقدم ما فيها »

(الامر الثالث) ان مانسباه الى الشيعة من جواز اظهار الكفر تقية كذب صريح فانالم نسمع ذاهبا منهم الى ذلك ، وهذه كتبهم بين ايدينا فليروا اصحابهم عن احدها ، ولعلمهما اخذوا من قول الشيعة يجواز التقية لأتباع الانبياء فقاوسا عليه جوازها فى اظهار الكفر من الانبياء وهو باطل ، نعم هو مذهب بعض اهل السنة كما هو صريح ابن حزم (١) عند كلامه على الآيات المنافية لعصمة ابراهيم ع قال « واييح الكذب فى اظهار الكفر فى التقية

ولاريب ان من يروى خبر الفرائق حقيق بهذا الاعتقاد لان اظهار الكفر للنفية أهون من اظهاره لهوى قوموه كذا من يروى سائر الروايات المكفرة وبحمل الآيات على الكفر أحق بهذا الاعتقاد .

واعلم انما ذكرناه بالنسبة الى صدور الكباثر عن الانبياء عمدا حيث قالوا (فمنعه الجمهور من المحققين) انما هو مخصوص بحال النبوة ولذا قال بعد ذلك (هذا كله بعد الوحي والاصاف بالنبوة . و اما قبله فقال الجمهور لا يمتنع ان صدر عنهم كبيرة) فاللازم على الخصم التقييد ، كما انها بالنسبة الى صدورها سهوا قالوا (واما صدورها عنهم سهواً او على سبيل الخطأ في التأويل فجوزوه الأكثرون) وقال الشارح (والمختار خلافه) فترك الخصم نسبة التجوز الى الأكثر ليخفى كذبه بقوله (ودليل الاشاعة على وجوب عصمة الانبياء من الكباثر سهوا وعمدا) وليروج كذبه بدعوى المواقة لنا في قوله : (للاحتجاج على الخصم لانه موافق) .

ثم اعلم ان قولهما (فمنعه الجمهور من المحققين) وقول الشارح (قبل ظهور المخالفين) دليل على وجود القائل منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكباثر عمدا حال النبوة كما صرح الشارح بنسبة اخلاف الى الحشوية وصرح ابن حزم في كلامه السابق بنسبته الى الكرامية والباقلاني واتباعه واختاره الغزالي في كلامه المتقدم تبعا للقاضي فلم ان كثيرا من اهل السنة قاتلون بعدم عصمة الانبياء حال النبوة عن الكباثر عمدا فضلا عن السهوا وعمدا قبل النبوة ، فلامعنى لنسبة الخصم الادلة التي ذكرها الى الاشاعة على الاطلاق مع دعوى انهم استدواها على وجوب عصمة الانبياء عن الكباثر سهوا وعمدا ، لاسيما وقد ذكرها في المواضع شرحا الى تمام تسعة ادلة نسبها للشارح الى الرازي ثم اوردنا عليها بقولهما «وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمة الانبياء عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية» فظهر انه لا وفاق بيننا وبين الاشاعة في عصمة الانبياء لانا نقول بصمتهم عن الذنوب مطلقا صغيرة وكبيرة عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها وجمهورهم لا يثبتون لهم عصمة عن الذنوب مطلقا قبل النبوة وعن المغاير مطلقا والكباثر سهواً بعد النبوة ، وبعضهم لا يثبت لهم عصمة عن الكباثر عمداً بعد النبوة، بل عرفت ان بعضهم اجاز عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون يتناوبينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعصمة

الانبياء في الجملة انما يقول بهما سمعا لعقلا كما عرفته في الكلام الذي اخذته الخصم من المواقف وشرحها ، و سيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق هذه الادلة وغيرها عند ذكر المصنف لها ، وقد أقر الخصم باقتضاء ما عدا الدليل الثاني لعصمتهم عن كل الذنوب حتى الصغائر لكنه اراد مطابقة مذهبه فزعم وجود دليل آخر على عدم عصمتهم عن الصغائر ، وهو كما يستفاد من كلامه امور (الاول) العفوعن الصغائر عند اجتناب الكبائر (الثاني) ان الانبياء بشروا البشر بمقتضى طباعهم عدم خلوهم من الذنوب (الثالث) ان الصغائر لا تخالف ملكة العصمة فالامؤاخذة فيها .

ويرد على الاولين انه لا شيء منهما يستوجب تخصيص تلك الادلة الموجبة لعصمتهم عن جميع الذنوب ، اما (الاول) فلان العفوعن الصغيرة لا يخرجها عن كونها ذنبا يحرم الاتباع فيه ويبب النهى عنه ولا يمنع العفوعنها ايضا من دخول النبي لوفعلها نحت اللوم والمذمة بنحو قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون) ، واما (الثاني) فالامر فيه اظهر لان البشرية لا تستوجب الوقوع في الذنب حتى يلزم تخصيص ادلة العصمة والالما تمت عصمتهم عن الكبائر ايضا ، وقوله (وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خاق من الارض) الى آخره ان اراد به ان خلق الانسان من الارض علة تامة لصدور الذنب عنهم فهو باطل اذ لم يقل احد بوجوب عدم العصمة حتى عن الصغائر على انه يلزم عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة وان اراد به انه مقتض ففيه انه لو سلمت الاشارة في الآية اليه لم يصلح لتخصيص الادلة الموجبة لعصمتهم عن الذنوب مطلقا رالا انتفت عصمتهم حتى عن الكبائر .

واما (الثالث) ففساده اظهر من الاولين ، ضرورة ان دعوى عدم مخالفة الصغيرة لملكة العصمة ان كانت ناشئة من جهة صغر المعصية فهي خالية عن دليل فلا بد من الاخذ بعموم الادلة المانعة من صدور كل ذنب عنهم حتى الصغائر ، وان كانت ناشئة من وقوعها نادرا فالكبيرة مساوية لها لو ندرت فلا تلزم عصمتهم عن الكبيرة النادرة ايضا ولا خصوصية للصغيرة .

هذا وقد خلط الخصم هنا بامور (منها) قوله «و الغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من ابطال حجة الله تعالى» الى آخره فان المصنف لم يربط ابطال حجة الله سبحانه على ذنوب الانبياء بل على رواية الفرانيق المستلزمة للشرك

و الدعوة الى عبادة الاصنام اللهم الان يريد الخصم بذنوب الانبياء مايعم ذلك ، و(منها) انه فى ذيل كلامه فى معنى العصمة عندهم قال « ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذه به » فان هذا لا ربط له بتفسيرهم للعصمة بان لا يخلق الله فيهم ذنب لان هذا التفسير مقابل للقول بالملكة ، و(منها) قوله « فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا » فانه ظاهر فى ارادة ان صدور الصفات عن الانبياء انما هو حين كون الصفة حالا لا ملكة وهو خارج عن محل كلامه فى صدور الذنب عنهم حين الملكة على ان فرض كون صفات الانبياء فى اول حصولها احوالا لا يجمع القول بثبوت ملكة العصمة من اول النبوة ، ولكن المؤاخذ بهذا الخلط هو صاحب المواقف وشارحها لان الخصم أخذ منهما قوله و(اما العصمة عند الحكماء الى قوله فان الصفات النفسانية) كما انه اخذ منهما قوله (ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب الى قوله فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما فى سائر البشر) وقد ذكرنا هذا الكلام رداعلى من زعم ان العصمة خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه فى غير محله لاننا ندعى امتناع صدور الذنب عن الانبياء بل ندعى انهم لا يذنبون اصلا مع وجود القدرة لهم على الذنب.

واما ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم تذكر فى الصحاح فلا يبعد صدقه فيه لكنهم صححوا طريقين او ثلاثة لها واستفاضت طرقهم لها وذكرها عامة مفسريهم ومؤرخيهم واعتبرها الكثير من علمائهم قال السيوطى فى لباب المنقول عند قوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية من سورة الحج : « اخرج ابن ابى حاتم وابن جرير وابن المنذر من طريق بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال قرأ النبي بمكة النجم فلما بلغ أقرأيت اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه (تلك الغرائق العلا وان شفاعتهن لترتجى) فقال المشركون ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجدوا وسجدوا فنزلت (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية ، واخرجه البزار وابن مردويه من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسبه ، و قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور واخرجه البخارى عن ابن عباس بسند فيه الواقدي وابن مردويه من طريق الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس واورده

ابن اسحق في السيرة عن محمد بن كعب و موسى بن ثقبه عن ابن شهاب وابن جرير عن محمد بن كعب ومحمد بن قيس وابن ابي حاتم عن السدي كلهم بمعنى واحد وكلها ضعيفة او منقطعة سوى طريق سعيد بن جبير الاولي ، قال الحافظ ابن حجر لكن كثرة الطرق تدل على ان المقصة اصلا مع ان لها طريقين صحيحين مرسلين اخرجهما ابن جرير احدهما من طريق الزهري عن ابي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام والاخر من طريق داود بن هند عن ابي العالية ولا عبرة بقول ابن العربي وعياض ان هذه الروايات باطلة لاصل لها... ونقل السيد السعيد نحوه عن شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواعظ اللدنية وقال في آخر كلامه «ان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض»

واما مانسبه الى الاشاعة من الجواب بانه من القاء الشيطان اوانه قرآن منسوخ والاشارة بتلك الغرائق الى الملائكة فمن اوله الى قوله ومن قرأ سورة النجم من لفظ المواقف وشرحها 'و يرد على (الاول) انه لا يجمع قول جبرئيل تلوت ما لم اتله عليك ولا حزن النبي ص وخوفه العظيم الا ان يكون الشيطان قد خلط صوته بصوت النبي ص على وجه لم يشعر به هو ولا جبرئيل ولا من ارسله الى النبي بهذا اللوم فتأمل فان شان القوم عجيب ، على انه لو امكن القاء الشيطان و خلط صوته بصوت النبي ص ففسدت الشرائع وما صح لهم ايضا ان يحتجوا بما رووه عن النبي ص في فضل اوليائهم لجواز كونه من القاء الشيطان ، ويرد على (الثاني) انه ايضا لا يجمع قول جبرئيل تلوت ما لم اتله عليك ولا حزن النبي ص لانه بحسب الفرض لم يتل الاقران اتلاه جبرئيل عليه.

واما قول الخصم (ومن قرأ سورة النجم وتامل في تنابع آياتها علم ان هذه الكلمات) فمتمجه ولكنه دليل على كذب الواقعة وان روايتها الكذبة اناس لا يصدقون.

واما قوله (نعم بلنتم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك الى آخرة فخطأ لان قوله تعالى (وكم من ملك) انما هو بمعنى الكثير فيكون مذكرا ولذا قال لا تغني شفاعتهم فلا يلائمهم البلاغة ان يشير اليه بما يشار به الى المؤنث وهو لفظ (تلك) لاسيما بعد ان اعد عليه ضمير المذكر فقد قرعما لا يلائم البلاغة الى ما لا يلائمها ، ولو سلم

حسن هذه الاشارة للتعبير عن ذلك الكثير بالغرائيق وهو مؤنث فلا معنى لحكمه بالنسخ للإيهام اذ لو وقع بعد قوله تعالى (وكم من ملك) لم يحتمل رجوعه الى مدح الاصنام للفصل الكثير واعدت المناسبة التى ذكرها فمن أين يحصل الإيهام الموجب للنسخ ، على ان المردى عندهم هو ان النبى ص وحاشاء قرأ ملك العبارة بعد قوله (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) ومدار الكلام على ذلك فكيف يسوغ فرض وقوعها بعد قوله (وكم من ملك) الآية .

ومن الظريف قوله (فعلم ان ما عترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته) اذ كيف يكون مفتربا عليهم وهم قدروا هذه الرواية المشومة واعتبرها الغالب منهم واستدل بها من قال منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبائر .

ثم ان المصنف رء لم يزد على ان نقل عنهم سهو النبى ص فى القرآن بما يوجب الكفر وظاهر الرواية التى ذكرها الخصم تعمد النبى ص لذلك ، لانه قرأه بعد ما تمنى انزال ما يقربه الى قومه الذى هو من نوع مدح الاصنام ألينة فيكون متمنيا للكفر وفاعلاله وهذا أسوأ حالا فقبج الله ما جنوه على سيد النبيين .

واما ما نسبته الى القاضى عياض فى كتاب الشفا فافتراء عليه لانه انما قال (صدق القاضى بكر بن العلاء المالكي حيث قال: لقد بلى الناس ببعض اهل الاهواء والتفسير وتعلق بذلك الملاحدون) ، ولوسلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة لاهل السنة فكفاهم نقصان يتبعوا فى اخبارهم الملاحدة ويعتبرها علماؤهم ،

هذا ومن العجب انهم يروون ذلك عن النبى الذى طهره الله من الرجز ويروون فى فضل عمر ان النبى ص قال له (والذى نفسى بيده ما ليك الشيطان سالك فاجا اسلك فجا غير فجاك) وقال (ان الشيطان يفر من حس عمر) وقال (ان الشيطان يفر من عمر) وقال كما فى الصواعق (ان الشيطان لم يلق عمر منذ اسلم الا لآخر لوجهه) الى غير ذلك فليت شعري هلا كان عندهم بعض هذه المنزلة لسيد النبيين وخيرة الله من خلقه اجمعين

قال المصنف اعلى الله مقامه

ودروا عنه ص انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصر الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما

شهدا بذلك فلم فاتهم الصلاة ، وروا في الصحيحين انه صلى بالناس صلاة العصر كعتين ودخل حجرته ثم خرج ليعض حرقه فذكره بعض فاتهم ، واي نسبة انقص من هذا و ابلغ في الدناءة فانها تعدل على اعراض النبي ص عن عبادة ربه و اهمالها والاشتغال عنها بخيرها والتكلم في الصلاة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان ، نعوذ بالله من هذه الآراء الفلدة .

وقال الفضل

مرروا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة حتى قال له ذوالدين اقصر الصلاة ام نيت يا رسول الله فلعلم وقوع السهو منه تدلرك ، واي نقص ودناءة في السهو و قدقال تعالى في القرآن (ولما ينسبك الشيطان) وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان ، والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلاة لا يضر وكذا الحركة المطلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساء الصلاة لتشريع هذه الامور التي ذكرناها ولا يفتح السهو الذي ذكرنا فواته في العصمة واي ندلة ونص في هذا فان الله تعالى انسه لوقوع التشريع ، وقدقال تعالى (ما تنسخ من آية لو تسها) فان الانساع في احدا الممتنع هو ايقاع النسيان عليه ، وقدقال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين (فانسل الشيطان ذكره) وكما انه يجب ان يقدر الله حق قدره لقوله (وما قدرنا الله حق قدره لولا ما اتزلنا على بشر من شيء) كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويطم ما يجوز عليهم و ملايجوز و قدقال تعالى (انما انا بشر مثلكم) وقد علم الله الكثرة بالبالغة في تنزيه الانبياء عن لوصاف البشر بقوله (وقالوا ما لهذا الرسول يا كل العلم و يمشي في الاسواق) و قد قال تعالى (سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا)

واقول

لارب في عصمة الانبياء عن السهو في العبادة لأمور (الاول) قوله تعالى (ويل للمسلمين الذين هم عن صلاتهم ساهون) فانه سبحانه جعل السهو صفة نقص و دخيل في استحقاق الويل يلا فرق بين ما يوجب ترك اصل الصلاة او اجزائها لانها معاناشان من السهو عنها فكيف يكون الشيء من الساهين بل لوسها كلنا ولي الناس ما لويل ، اللهم

الا ان تخص الآية بالسهو عن اصل الصلاة ولكنهم رويوا ايضا سهوه عن اصلها كما استعرف.
 (الثاني) انه لو سها دخل باللوم في قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون) وقوله تعالى
 (اتأثرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فانه ص هو القائل «ركعتان مقتصدتان خير من قيام
 ليلة والقلب ساه» وهو القائل «من توفأ فأسبغ الوضوء ثم قام يصلى صلاة يعلم ما يقول فيها
 حتى يفرغ من صلاته كان كهيئة يوم ولدته امه» والقائل «لا صلاة لمن لا يتخشع في صلاته»
 والقائل «اذا صليت فصل صلاة مودع»^(١) وهو القائل «اياكم وان يتلعب بكم الشيطان»^(٢)
 لما قال له رجل يا رسول الله اني صليت فلم ادر اشفعت ام اوترت؟ الى نحو ذلك
 مما روي عنه ص فكيف والحال هذه ان يصلى جماعة ساهيا حتى ينقص من اربع
 ركعات ركعتين.

(الثالث) انه استفاض ان النبي ص تنام عيناه ولا ينام قلبه حتى عقد له البخارى بابا
 في كتاب بدء الخلق وروي فيه ثلاثة احاديث وفي احدها «وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا
 تنام قلوبهم» فكيف من لا ينام قلبه حال النوم ينام قلبه حال اليقظة عن عبادة ربه التي روحها
 الاقبال على الله تعالى.

(الرابع) ان وقوع السهو من الانبياء في العبادة مناف لحكمة البعثة فان الحكمة
 فيها ارشاد الخلق وتقريرهم الى ما هو الاحب الى الله تعالى والاصح لهم ، ومن المعلوم
 ان الاقبال على عبادة الله تعالى احب الامور الى الله تعالى واصلحها للعبد وان السهو مناف
 للاقبال فاذا لم يقبل النبي على عبادة ربه وصدر منه السهو كانت الامة اولى بذلك
 و احق بالمسامحة في العبادة وهذا من اكبر المنافيات لمنصب الدعوة الى الله
 تعالى والقرب منه .

واما ما احتمله الخصم من الاسهأ فخلافت ظاهر اخبارهم التي ذكرها المصنفه
 وغيرها بل خلاف صريح بعضها فقد ذكر في كنز العمال^(٣) حديثين من اخبار المقام قال
 النبي ص فيهما «انما انا بشر انسى كما تنسون» احدهما عن البيهقي و سنن النسائي وابي
 داود وابن ماجه والاخر عن سنن ابن ماجه ومسنده احمد وذكر في الكنز^(٤) ايضا حديثا

١- راجع عن هذه الاحاديث كنز العمال ج ٤ ص ٢٣٠ و ص ١١٢ وما بعدها

٢- مسند احمد ج ١ ص ٦٣ ٣- ج ٤ ص ١٠١ ٤- ج ٤ ص ١٠١

آخر عن سنن ابي داود قال النبي ص فيه ان ناسي شيئا من صلاتي فليسج القوم ولتصفق النساء ، الى غير ذلك مما رووه فكيف مع هذا يحتمل الخصم الاسهاء ، على ان الاسهاء بما ظاهره السهو محال لانه يجعل النبي ص عرضة للدخول تحت قوله تعالى (ويل للمصلين) الآية وللوم والمنمة بانه يقول مالا يفعل وبامر الناس بالبر وينسى نفسه وعرضة لتكذيبه بدعوى انه تنام عيناه ولا ينام قلبه ، كما انه مناف لحكمة البعثة وللطف الله بعباده حيث اسهى نبيه ص وابتعد الناس عن قربه بسبب اسهائه مقتداهم ، وتلك مفاسد لا تتلافى بحكمة التشريع الذي يمكن فيه البيان اللفظي بل لما استفاض البيان اللفظي من النبي لم يبق موضوع لحكمة التشريع ، ثم انا نسأل من يزعم الاسهاء عن الامر الذي يشرع بالاسهائه هل هو جواز السهو او هو ما يرتب على السهو من سجود السهو ونحوه فان كان هو الثاني كان وقوع الاسهاء لغوا لان بيان سجدي السهو والركعات المنسية لا يتوقف على الاسهاء ، وان كان هو الاول كان الامر اشنع لان الاسهاء غير اختياري للعبد فلا حكم له فكيف يشرع به جواز السهو الذي هو اختياري له لا يمكن تحفظه عنه ولو سلم انه غير اختياري ايضا فهو لاحكم له ايضا ولا معنى لتشريع ما لاحكم له بما لاحكم له ، على ان الاسهاء فعل الله تعالى والسهو فعل المكلف فكيف يشرع حكم احدهما بوقوع الآخر ، وايضا يكفي في تشريع السهو وقوعه مرة او مرتين فما بالهم استندوه الى النبي ص مرارا كثيرة حتى عقد البخاري ابوابا عديدة متصلة ذكر فيها سهو النبي ص فمرة نسبوا اليه انه سهى عن الجلوس ومرة صلى الظهر خمسا واخرى صلى احدى الظهرين اثنتين وتارة صلى المغرب اثنتين الى غير ذلك مما نقصوا به عظيم مقامه ، وكيف يشك عاقل في انه نقص لاسيما وقد قال النبي ص في بعض ما رواه البخاري «لم انس ولم اقصر» وفي رواية مسلم (كذلك لم يكن) فكان منه ص على فرض الوقوع سهواً في سهو كذباً في غلط قضاءه النقص وهو لا يناسب منصب النبوة والدعوة ، وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيما زعمه الخصم من تشريع الكلام والحركة المتعلقة بالصلاة .

و اما ما استدلل به مما يدل على وقوع السهو من الانبياء فلا يربطه بما نحن فيه من السهو في العبادة على ان قوله تعالى (فاما ينسينك الشيطان فلا تهجد بعد الذكرى مع القوم المستهزئين) يمكن ان يكون من قيل مهما نسيت شيئا فلا تهجد مع زيد ناسيا

فحذف من جزاء الآيه لفظ ناسيا والمعنى والله اعلم مهمانست شيئا فلانست عدم العقود معهم بعد ما ذكرت لك حرمة و ينتها لك ! ومثل هذا يقال لبيان اهمية الجزاء بلانظر الى وقوع الطرفين اوجوازه فلانكون الآيه دليلا تلى وقوع النسيان من النبى ص حتى فى غير الصلاة

واما قوله تعالى (فانساه الشيطان ذكر ربه) فيعلم المراد منه بعد سماع الآيه قال تعالى (وقال للذى ظن انه ناج منهما اذكرنى عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه) ولاشك انه بمقتضى ظاهر الآيه يراد بضمير انساه مظلون النجاة لا يوسف وبالرب فى المقامين اصاحب الخاص فلا ربط لها بالمعدى .

واما قوله تعالى (مانسوخ من آيه او نسها) فليس المقصود به انساء النبى ص كيف وقد قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى) هذا اذا اريد بالآيه آيه القرآن و اما اذا اريد بها سائر المعجزات ودلائل النبوة فالمراد والله اعلم اذا عرضنا عن احدى دلائل النبوة او انسيناها جئنا بخير منها اعظم دليلا على النبوة وهذا بالضرورة انما يتعلق بامم الانبياء واما ما زعمه من مساواة الانبياء للناس بالبشرية مستدلا عليه بالكتاب العزيز ،فيه ان المساواة بالبشرية لا تقتضى المساواة فى كل شىء والانجازان تقع منهم كل المعاصى حتى الكفر والخصم لا يقول به ، وليس زائدا على قدرهم منع الرذائل والنقائص عنهم كالتسوية فى العبادة وصدور المعاصى عنهم .

هذا ومما يشهد بكنب نسبة السهو الى النبى ص فى العبادة ان ابا هريرة الراوى لواقعة ذى الديدن قد اسلم عام خيبر وان ذا الديدن وهو ذو الشمالين (عمير بن عبد عمرو) قتل يوم بدر قبل اسلام ابى هريرة بسنين قال فى الاستيعاب بترجمة ذى الشمالين «اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم وقال ابن اسحق هو خزاعى يكنى ابا محمد حليف لبني زهرة كان ابوه عبد بن عمرو بن نضلة قدم فحالف عبد الحارث بن زهرة وزوجه بنته نعمى فولدت له عميراً ذا الشمالين ، كان يعمل بيديه جميعا شهد بدر ا و قتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجهمي ، واما قلنا ان ذا الديدن هو ذو الشمالين لما

روى عن امامنا الصادق انه هو، ولاخبار القوم انفسهم ففي مسند احمد (١) بسند رجاله من رجال الصحيحين قال (حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن الزهرى عن ابى سلمة بن عبدالرحمن وابى بكر بن سليمان بن ابى خيثمة عن ابى هريرة قال صلى رسول الله ص الظهر او العصر فسلم فى ركعتين فقال له ذوالشمالين بن عبدعمر و كان حليفا لبني زهرة اخفت الصلاة ام نسيت فقال النبى ص مايقول ذواليدنين قالوا صدق يا نبى الله فأتهم بالركعتين اللتين نقص) فهذه الرواية الصحيحة عندهم قد جمعت بين اللقيين و صرح بان ابن عبدعمر و وانه حليف لبني زهرة و ما هو الا قتيل بدر و فى كنز العمال (٢) عن عبدالرزاق مثله سوى انه لم يذكر حلفه لبني زهرة، وقد جمعت رواية اخرى لاحمد (٣) بين اللقيين ايضا و كذا رواية اخرى لعبد الرزاق و ابن ابى شيبه نقلها فى كنز العمال (٤) و روى مالك فى موطأه (٥) رواية اشتملت على وصفه بذى الشمالين فقط ذكرها تحت عنوان ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا و هى كغيرها فى الدلالة على وحدة ذى اليدنين و ذى الشمالين

و اما رواية عمران بن حصين الدالة على ان ذا اليدنين هو الخرباق فلا تدل على التعدد لجواز كون الخرباق لقباً لمعمر بن عبد عمرو ، و يقربه انهم لم يعرفوا للخرباق اباً و انما يقول علماء رجالهم الخرباق السلمى و قد عرفت ان عميرا ايضا منسوب الى سليم لانه احد اجداده كما سبق فى كلام الاستيعاب، و بالجملة لا تصلح هذه الرواية لاثبات التعدد فى مقابلة تلك الروايات ، فظهر ان الصحيح و حدثهما و فاقا الزهرى ، قال فى الاستيعاب بترجمة ذى اليدنين «وقد كان الزهرى مع علمه بالمغازى يقول انه ذوالشمالين المقتول ببدر و ان قصة ذى اليدنين فى الصلاة كانت قبل بدر ثم احكمت الامور بعد» ثم قال فى الاستيعاب «وذلك وهم عند اكثر العلماء» و وجه الوهم كما يظهر من اول كلامه انه صح عن ابى هريرة ان ذا اليدنين راجع النبى ص فى امر الصلاة فلا بد ان يكون ذواليدنين غير ذى الشمالين لان ابا هريرة اسلم عام خيبر و ذا الشمالين قتل ببدر ، وفيه انه بعد ما عرفت من صراحة الروايات بالاتحاد لم يبق وجه للحكم بالتعدد غاية الامر انه يلزم من الاتحاد كذب

١- ج ٢ ص ٢٧١ ٢- ج ٤ ص ٢١٥ ٣- ج ٢ ص ٢٨٤

٤- ج ٤ ص ٢١٤

٥- ص ٤٩ فى حاشية الجزء الاول لمصاييح بغوى المطبوع بمصر ١٣١٨ هـ

رواية ابي هريرة وهو غير مستغرب (فان قلت) لم يدع ابو هريرة حضور الواقعة حتى يكون كاذباً في الحكاية فلعله روى عن النبي ص او عن حضر من الصحابة (قلت) قد صرح ابو هريرة بحضوره بنفسه في بعض هذه الاخبار التي حكى فيها الواقعة ، فقد روى البخاري عنه في الباب الثالث من ابواب ماجاء في السهو انه قال (سلى بنا النبي ص الظهر او العصر) الحديث ونحوه في صحيح مسلم في باب السهو في الصلاة والسجود له ، وروى مسلم في هذا الباب ما هو اصح في ذلك قال (بيننا انا صلى مع رسول الله ص صلاة الظهر سلم في الركعتين) و ساق الحديث ،

قال المصنف رفع الله في الجنة مقامه

ونسبوا الى النبي ص كثيراً من التقص روى الحميدى في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت أَلعب بالبنات عند النبي ص وكانت لى صواحب يلعبن معى وكان رسول الله ص اذا دخل تقمعن منه فيشير اليهن فيلعبن معى ، وفي حديث الحميدى ايضا كنت أَلعب بالبنات فى بيته وهى اللعب ، مع انهم ذروا عنص فى صطاح الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صور مجسمة او تماثيل ، و تواتر النقل عنه بانكر عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي ص والى زوجته من عمل الصور فى بيته الذى اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين فى كل وقت ، ولما رأى النبي ص الصور فى الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلوم مرتبته فكيف يتخذ فى بيته وهو ادون من الكعبة صورا و يجعله محلاله

وقال الفضل

قد صرح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة قد صرح انه دخل عليها رسول الله ص وهى بنت تسع سنين ، وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس ، لما روى انهم رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فيسم رسول الله ص بهيمة الفرس لانسمى صورة لان الاطفال لا يتقنون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرمة فى عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا فى الانسان

وقيل فيما عبد من الحيوانات والملكوت والانس ، وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل
تحريم الصور فلن تحريم الصور كان علم الفتح على مائت ولعب عائشة كان في اوائل الهجرة
وللصور شرائط انما تحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرائط موجودا ولما
صح الاخبار وجب التأويل والجمع وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض
قد وقع اجماع الامة على صحتها .

واقول

من الغريب استدلاله على صفرها وعدم تكليفها حين اللعب بدخول النبي ص عليها
وهي بنت تسع فلن بناءه بها وهي بهذا السن كما يزعمون لا يقتضي ان يكون لعبها في
اول زمن الدخول ، بل اخبارهم تدل على لعبها في او اواخر ايام النبي ص ففي مصابيح البغوي
من الحسن في باب عشرة النساء من كلب النكاح عن عائشة ؓ قالت قدم رسول الله ص من
غزوة تبوك او حنين وفي يهوتها ستر فضبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة
تلمب بها ، قال ماهنة يا عائشة قالت بناتي وراى ينهن فرسألن جناحان من رفاع ، فقال
وما هذا الذي ارى وسطهن قالت فرس ، قال وما هذا الذي عليه قالت جناحان ، قال
الفرس يكون له جناحان قالت لما سمعت ان لسليمان خيلا لها الجنة ، قالت فضحك
حتى رايت نواجزه فانها مريجة في لعبها بعد احدى الفزاتين وهما كاتا بعد فتح مكة
ومنه يعلم مافى قوله اخيرا ولعب عائشة كان في لوائل الهجرة ولوسلم ان لعبها كان في
اول بناء النبي ص بها وانها بنت تسع فبنت التسع التي تصلح للتزويج ولا حكمه مكلفة
على الاحق ، ولوسلم انها غير مكلفة فاشكل المصنف ده ليس في لعبها حتى يجاب بانها
غير مكلفة بل في ابقاء النبي ص الصور في بيته وهو محل هبوط الملكة التي لا تدخل
يتا فيه صور وفي عدم انكزه على عمل الصور وقد تواتر عنه النهي عنه

واما قوله (وهذه اللب ما كانت معورة بصورة الانسان) فمفان لما تظافرت به
اخبارهم من لعبها بالبنات التي هي عبارة عما كان بصورة البنات من الناس ، وقد جمعت
رواية البغوي السابقة بين ذكر البنات والفرس وهي التي ذكرها الخصم على الظاهر لكنه
نصرف فيها باستقاط لفظ البنات ليروج مطلبه في الجملة

واما قوله (وهيئة الفرس لاسمى صورة لان الاطفال) الى آخره ففيه ان الصورة هي الشكل كمافي القاموس فتكون الهيئة منها وتعليله لوجه له لان عائشة لم تكن صغيرة حين اللعب بالافراس بل كانت بنت سبع عشرة تقريبا على رايمه لما سبق من تصريح روائية البغوى بلعبها بها بعد احدى الغزاتين ، ولو سلم انها كانت حينئذ صغيرة فمن الازراء بحقها ان ينسب اليها العجز عن تصوير الصورة لما زعموا انها في غاية الذكاء ومن تقدر في كبرها على قيادة الحرب العظيمة لانعجز في صفرها عن تصوير الصورة ولوسلم عجزها فهو لا يقتضى عدم كمال هيئة الفرس بحيث لاسمى صورة لجواز ان يكون غيرها قد صنعها لها ، ولا تخفى ظرافة تسميته لها طفلا وقد تزوجت وبلغت سن النساء

واما قوله (ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل) فباطل لاطلاق اخبارهم المستفيضة في حرمة تصوير ذوات الارواح وقدرها والبخارى في مقامات لانحصى، منها في آخر صحيحه ومنها في أواخر كتاب البيع ، وقد قال النبي ص في بعضها (من صور صورة فان الله معذبه بها حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها ابدا) وقال ص في بعضها (ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة ويقال لهم احيوا ما خلقتم) وروى مسلم طرفانها في كتاب اللباس والزينة من صحيحه في باب لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وبعضها صريح في صور الخيل ذوات الاجنحة، فقد اخرج عن عائشة قالت (قدم رسول الله من سفر وقد سترت على بابي درنو كافيي الخيل ذوات الاجنحة فأمرني فنزعته) وياهل ترى ان النبي ص لا يرضى بصورة الخيل على الدرنو ك و يرضى بصورها المجسمة ويبقيها في بيته .

واما قوله (وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على مائت ولعب عائشة كان في اوائل الهجرة) ففيه ان رواية البغوى السابقة صريحة في لعبها بعد الفتح فلا يصح هذا الاحتمال ، ولا علم من اين ثبت عنده ان التحريم عام الفتح والظاهر انه مستند الى الهوى ونصرة المذهب .

واما قوله (وللصور شرائط انما تحرم عند وجودها) ففيه انه ان اراد ان لتحريم الصور شرائط فباطل اذ لا يعتبر فيه اكثر من صدق تصوير الحيوان كما تدل عليه الاخبار السابقة وغيرها وان اراد ان لتحريم اللعب بالصور شرائط فممنوع حتى بمذهبه فقد

نقل هو في آخر الكتاب في القضاء وتوابعه عن الشافعي ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج مشروط باربعة شروط رابعها ان لا تكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات ولم يقيد هناك الصور بقيد ولم يعتبر فيها شروطا ، وذكر الخصم ثمة ان امير المؤمنين ع مرقوم يلعبون بالشطرنج فقال ماهذه التماثيل التي انتم لها عاكفون ، ورواه المصنف هناك عن النبي ص وهو دال على ان اللعب بصور الخيل كالعكوف على الاصنام في حرم ، فكيف تلعب بهاء عائشة ولم يمنعها النبي ص اولم تظهر منه الكراهة حتى يرتدع الغير ، ولا يخفى ان اجوبة الخصم كلها لا تصلح جوابا عما ذكره المصنف من اشكال ابقاء النبي ص للصور في بيته والحال ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصور الا مازعمة من عجز الاطفال عن تصوير الصور فانه يمكن جملة جوابا ولكن قد عرفت مافيه ، واما قوله (وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض) فقد صدق فيه لان من يرفض الباطل لا يروى مثل تلك الخرافات ولا يعتمد على روايات من عرفت بعض احوالهم في المقدمة و اشباههم .

قال المصنف اسبغ الله عليه رحمته

وروى الحميدى في الجمع بين الصحيحين قالت عائشة (رأيت النبي يسترنى بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر) وروى الحميدى عن عائشة قالت (دخل على رسول الله ص وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فاتتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي ص فأقبل عليه رسول الله ص وقال دعها فلما غفل غمزتهما فخرجتا) وكيف يجوز للنبي ص الصبر على هذا مع انه ص على تحريم اللعب واللغو والقرآن مملوء منه و بالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية والغيرة مع انه ص اغير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر ومنعهما فهل كانا افضل منه ، وقد رواوا عنه ع (انه لما قدم المدينة من سفر خرجن اليه نساء المدينة يلعين بالدف فرحا بقدومه وهو رقص باكماهه) هل يصدر هذا عن رئيس او من له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي يتبرأ منها .

وقال الفضل

ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه، وما ذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان يوم عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاغياذ والختان والاملاك واما منع ابى بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد، وتمة الحديث ان النبي ص قال لا بى بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلمه رسول الله ان ضرب الدف والقناء ليس بحرام في ايام العيد، وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عودة من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله ص لانها كانت قبل نزول الحجاب ولأنهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله ص وهو عبادة وان ترك العروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والمواقة وتطبيب خاطر وتريح المسائل جائز ولكنه نعم ما قيل شعرا

وعين الرضاعن كل عيب كيلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

واقول

ما استدلوا به لباحة اللهو غير صالح له الامور (الاول) ان كثيرا منها أدل على الحرمة كرواية الغزالي التي سينقلها المصنف، ورواية احمد التي سنذكرها بعدها ان شاء الله تعالى فانهما اطلقتا الباطل على اللعب والقناء، وكرواية الترمذى في مناقب عمر عن عائشة قالت (كان رسول الله ص جالساً في المسجد فسمعنا لفظاً وصوت صيوان فقام رسول الله ص فاذا حبشة تزفن والصيوان حولها فقال يا عائشة تعالى وانظري فجئت فوضعت لحيى على منكب رسول الله ص فجعلت انظر اليها ما بين المنكب الى رأسه فقال اما شبت فجعلت اقول لا انظر منزلتي عنده اذ طلع عمر فارض الناس عنها فقال رسول الله ص انى انظر الى شياطين الجن والانس قد فروا من عمر بن الخطاب) فان تعبير النبي ص بالشياطين دليل على حرمة عملها وعملهم وان ذلك اللهو مجمع للشياطين فيحرم وكرواية الترمذى ايضا عن بريدة و صحها كالرواية الاولى هو البغوى في مصايحه قال بريدة (خرج رسول الله ص في بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يا رسول الله انى كنت تذر ان ردك الله صالحا ان اضرب بين يديك بالدف واتغنى فقال له رسول الله ص ان كنت تذر فاضربى والا فلا فجعلت تضرب فدخل ابو بكر وهى تضرب ثم دخل على وهى تضرب ثم

دخل عثمان وهى تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استنها ثم قعدت عليه ، فقال رسول الله ان الشيطان ليخاف منك يا عمر انى كنت جالسا وهى تضرب فدخل ابو بكر وهى تضرب ثم دخل على وهى تضرب ثم دخل عثمان وهى تضرب فلما دخلت انت ألقت الدف) فان تعبير النبي ص عنها بالشيطان دليل على حرمة فعلها اذ لو كان طاعة او مباحا لم يصح ذمها وتهجين عملها لاسيما وقد كان وفاء للنذر كما انه لو كان مباحا لم يصح نهيها عنه بالقرينة على ارادة الاباحة من النهى لو فرض انها لم تكن قد نذرت لظهور النهى فى الحرمة وهى فى وقت الحاجة والعمل .

(الثانى) ان اخبار حلية اللهو قد اشتملت جملة منها على ارادة النبي ص من عائشة ان تنظر الى اللعب واهله وعلى انه يسترها وهى تنظر الى الحبشة وهذا كذب صريح لانه مناف لسنة رسول الله ص روى البغوى فى مصابيحہ من الحسان فى باب النظر الى المخطوبة وبيان العورات من كتاب النكاح عن ام سلمة ض (انها كانت عند رسول الله ص وميمونة اذا قبل ابن ام مكتوم فدخل عليه فقال ص احتجبا عنه فقلت يا رسول الله اليس هو اعمى لا يبصرنا فقال ص أفعميا وان أنتما أستمأ تبصرانه) ونحوه فى الجزء السادس من مسند احمد ص ٢٩٦ فاذا كان النبي ص يابى من نظر أزواجه الى الاعمى فكيف يرضى لعائشة ان تنظر الى أهل اللهو حال اللعب والخلاعة .

(الثالث) انها منافية للغيرة والحياء بل بعضها مشتمل على التهتك الذى لا يصدر الا من الانذال واسافل الناس وادناهم حياء وغيره كرواية البخارى فى الباب الثانى من كتاب العيدين وفى باب الدرق من كتاب الجهاد والسير عن عائشة قالت (كان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراپ فاما سألت رسول الله ص واما قال تشتبهين تنظرين فقلت نعم فأقامنى وراءه خدى على خده وهو يقول دو نكم يا بنى ارفدة حتى اذا مللت قال حسبك قلت نعم قال فاذهبى) فليت شعرى كيف حال من يجعل نفسه وزوجته منظرًا لأهل الفساد واللغو وهو يحثهم على اللعب ويحرهم الى النظر اليهما ملتصقى الخدين وخدها على خده فهل ترى فوق هذا خلاعة ، لعمر الله ما من احد يؤمن بالله ورسوله ص يرضى بهذه النسبة الى سيد المرسلين الذى كان اشد حياء من العذراء فى خدرها وقال (الحياء من الايمان)

وكان اشد الخلق غيرة ومروءة وقال (من لامرورة له لا ايمان له) وكان اعظم الناس وقاراً حتى ان ضحكته التبسم فكيف ينقاد الى هوى عائشة هذا الاتقياد ولا يلتفت الى ما فيه من النقص والهوان ، وباعجا كيف يجتمع هذا التبتك من عائشة مع ما رواه احمد عنها (١) قالت (كنت ادخل بيتي الذي دفن فيه رسول الله ص و ابي فأضع ثوبي فاقول انما هو زوجي و ابي فلما دفن عمر معهم فوالله ما دخلت الا وانا مشدودة على ثيابي حياء من عمر) ولا ادري اين ذهب هذا الحياء من الاموات عنها يوم الجمل وهي تلف بالالوف بالالوف من الاحياء .

(الرابع) ان الله و الله و الصياح منافيان لحرمة المساجد و وضعها فكيف يرضى النبي ص بهما و يمكن منهما فيها اهل الله و الطرب قال الله تعالى (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله و اليوم الآخر) فهل كان من عمر انها اللعب و الغناء ، و روى القوم في صحاحهم ان النبي ص قال (من سمع رجلا يشد ضالة في المسجد فليقل لاردها الله عليك فان المساجد لم تبين لهذا) و انه ص نهى عن تناشد الاشعار في المسجد و ان تقام فيه الحدود و ان ترفع فيه الاصوات ، فكيف يرضى باعلان الله و الغناء في المسجد الاعظم ، و العجب انهم يروون انه يحث على الله و في مسجده ، و يروى البخاري في باب رفع الصوت في المساجد من كتاب الصلاة عن السائب قال (كنت قائما في المسجد فحصبني رجل فاذا عمر بن الخطاب فقال اذهب فائتني بهذين بهذين فجئت بهما قال من اتما و من اين اتما قال من اهل الطائف قال لو كنتمنا من اهل هذا البلد لا وجعتكما ترعان اصواتكما في مسجد رسول الله ص) ولكن لا عجب فانهم ينسبون تلك الخلاعة القبيحة الى صفوة الله من خلقه و يزعمون ان عمر في منتهى الغيرة حتى ان النبي ص لم يدخل في المنام قصر عمر في الجنة رعاية منه لغيرة عمر و ذلك كله مما يكشف عن حال رجالهم و اخبارهم فانظر و تبصر .

(الخامس) ان راوى تلك الاخبار التي زعموا دلالتها على اباحة الله و عائشة الا ما قل عن غيرها ، و من الواضح انها متهمة بارادة الافتخار و اظهار حب النبي ص لها و بيان فضل ابيها و خليله كما هو ظاهر على صفحات تلك الروايات ، و ما اكتفت بذلك حتى جمعت تحرض الناس على اعطاء بناتهم زمام الله و اللعب و ما خصته بوقت فقالت كما في

كثير من روايات البخارى وغيره (فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو) ولعل هذه التهمة تشهد بان تلك الاخبار من وضع الكذابين الذين يريدون التقرب الى ملوك الجبل والفساد من الامويين والعباسيين وامرائهم ، فاذا عرفت هذه الامور ظهر لك انه لا يستيحيح ذوق عقل وذودين الاستدلال بتلك الاخبار على اباحة اللهو فى شئ من الاوقات لاسيما والكتاب العزيز نطق بحرمته وادى عاقل يشك بكذب تلك الاخبار التى تحطمن قدر النبى والنبوته ، وبذلك يظهر لك حال من نسب اليهم الخصم الاتفاق على جواز اللهو استناداً اليها .

واما ما ذكره من تمتة الحديث فمن اضافاته على انها لا تنفعه بالنظر الى تلك الامور السابقة ومن احب الاطلاع على كذبه فى هذه الاضافة اعنى قوله ص (فانها ايام عيد) تعليلاً لقوله لا يبي بكر دعها فليراجع الباب الثانى من كتاب العيدين من صحيح البخارى وآخر كتاب العيدين من صحيح مسلم

واما ما ذكره من ان ذلك من خصال نساء المدينة فمحل تأمل لانه مستفاد من روايات عائشة وفيها ماسبق ، واما ما ذكره من اظهارهن السرور وانه عبادة فيه ان اظهار السرور وان كان عبادة لكن اذا لم يكن باللهو فانه يحرم حينئذ كما لو اظهر بشرب الخمر ونحوه ، واما ما اجاب به عن رقص النبى ص باكمامه وحاشاه فمن قول الهجر لان الرقص سفه ظاهر وخلاعة بينة ومن اكبر النقص بالرئيس واعظم منافيات الحياء والمروة فى تلك الاوقات واشد الماينات للرسالة لارشاد الخلق بتهديهم عن السفه والنقائص وتذكيرهم بمقربات الآخرة ، لاسيما بالملأ العام مع حضور التقاد والاضداد ، فلا يمكن ان يلتزم بتسويغه لطلب الالفة وتطبيب الخواطر لان حفظ شرف الرسالة وفخامتها ودفع نقد التقاد والمشككين اهم بل لا يحسن لذلك اقل منافيات المروة فضلا عن مثل الرقص مع النساء

واما التشريع فلا يصلح ان يكون داعيا لفعل المنافى مع امكان البيان اللفظى كما لا يصلح ان يكون داعيا له ارادة ايمان الناس لان فعل المنافى مبعده عنه لا مقرب له حتى لو اوجب الالفة فان الالفة لا توجب الاعتقاد ولو سلم ايجابها له فى الجملة فخطر المنافى للمروة اعظم .

واما استشهاده بالبيت ففى محله لانا سخطنا على اخبارهم لكنذب رواها واشتمالها على المناكير والاضاليل فأبدينا بعض مساوئها واماهم فرضاؤها على علانها فعميت عيون قلوبهم عن معايها وان اذهنت مقام النبوة بل ومقام الربوبية كما ستعرف ان شاء الله تعالى

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفى الصحيحين ان ملك الموت لما جاء لقبض روح موسى اطعمه موسى فقفا عينه، فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى .

وقال الفضل

الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء فى الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبعثته الحدة على ان لطم ملك الموت كما انه القى الألواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التوراة التى اعطاها الله اياها هدى ورحمة ، ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى لقاء الألواح وطرح كتاب الله وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ان يضرب هرون وهونى مرسل ، وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح فى ملكة عصمة الانبياء واماعند ابن المطهر فى محمولة على ذنوب الانبياء ولولم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلى ان موسى القى الألواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكن ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه يعلم ما نقوله فى تعصبه حق .

واقول

كان موسى ع شديد الفضب لله تعالى ولم يكن حادا تخرجه الحدة الى غضب الله عليه وقوله (فلما صح الحديث) الى آخره باطل اذ كيف يصح حديث يرويه الكذبة عن ابي هريرة الخرافى الكذوب وهو يشتمل على ما يحيله العقل فان الانبياء معصومون عن الذنوب لاسيما الكبار باقرار الخصم ولا سيما مثل هذه الجنابة الكبرى على احد

عظماء الملائكة ورسول الله العامل بامر الله ان صح عقلا ان يقع مثلها على الملائكة الروحانيين ولوسلم جواز وقوع مثل هذه الكبيرة منهم فاي عاقل يجوز على موسى مع عظم شانه ان يكره الانتقال الى عالم الكرامة والرحمة وهو الهادي والداعي اليه والعالم بما أعد الله فيه لاوليائه ، ولوسلم خوفه من الموت وكرهته له فاي عاقل يجوز قلع عين ملك الموت مع روحانيته وشفافيته بلطمة بشر ، ولوسلم انه تصور له بصورة شخص تؤثر فيه اللطمة فكيف يقدر موسى عليه وهو على شفا جرف الموت و ملك الموت بقوته العظمى مؤيدا بالقدره الربانية التي يتسلط بها على نفوس العالمين بلا كلفة ومقاومة وباللعجب كيف ضيع الله حق الملك المرسل بامر الله ولم يقاصه من موسى والقصاص حق ثابت في القرآن والتوراة بل لم يعاقبه اصلا واكرمه حيث خيره بين الموت والحياة فهل عند الله هواده او يختلف حكمه في برئه .

هذا وقد حمل بعضهم الحديث على المدافعة عن نفسه بدعوى ان الملك تصور له بصورة انسان معتد عليه يريد اهلاكه فلا معصية منه ، وفيه انه لا يلائم ما في تمام الحديث فقال ارسلتني الى عبد لا يريد الموت وقد قفأ عيني فانه يدل على شكايته منه و التعريض بنعه بعدم ارادته للموت وهو لا يصح اذا كان مدافعا عن نفسه لوجوب المدافعة وان احب الموت ، على انه لا وجه لتصور ملك الموت بصورة معتد فانه من الحق والجهل ودعوى الامتحان لا وجه لها لانه ان اريد الامتحان في حبه للموت فهو لا يناسب تصويره بصورة من تجب مدافعتهم وان اريد الامتحان في مخالفة الواجب من المدافعة فهو لا يجامع القول بعصمته بل لا معنى لهذا الامتحان لان كل انسان يدافع بمقتضى طبعه عن نفسه حيث يمكن ولما لم تجب عليه المدافعة ، على انه لا يلائم التعبير بكرهه الموت الى تمام الحديث ويدل على معرفة موسى بملك الموت فلا يصح الحمل المذكور مارواه مسلم باحدى روايته عن ابي هريرة قال (جاء ملك الموت الى موسى فقال اجب ربك فاطم موسى عين ملك الموت قفأها قال فرجع الملك الى الله عز وجل فقال انك ارسلتني الى عبدك لا يريد الموت وقد قفأ عيني قال فرد الله اليه عينه وقال ارجع الى عبدى قتل له الحياة تريد فان كنت تريد الحياة فضع يدك على متن نور فماتت يدك

من شعره فانك تعيش بهاسنة قال ثم مه قال ثم الموت قال فالآن يارب من قريب (١) فان قوله اجبر بك دال على معرفة موسى بملك الموت وانه ليس من المعتدين واصرح من هذه الرواية مارواه احمد عن ابي هريرة (٢) قال (كان ملك الموت يأتي الناس عيانا فأنتي موسى فقفاً عينه فأنتي ربه فقال يارب عبدك موسى فقأعيني ولولا كرامته عليك لعنت به) الحديث .

ثم انهم ذكر وافي توجيه الحديث اموراً أخر تشبه الخرافة (منها) ان موسى اراد اظهار وجاهته عند الملائكة، فان فعل الحرام مناف لدعوى الوجاهة عند الله تعالى وهذه الارادة بهذا الفعل الخاسر اولي ان تقع من الحمقاء السافلين لامن الانبياء والمرسلين و (منها) انه وقع من غير اختياره لان للموت سكرات ، و كأن هذا التوجيه مأخوذ من قول عمران النبي لهجر ، و كيف يناسب ذلك تمام الحديث وشكايه ملك الموت منه وهل هذا الموجه اعرف بحال موسى من ملك الموت و (منها) ان المراد صكه بالحجة وفقأعين حجته ولا اعلم اى مباحثة وقعت بينهما ضل فيها ملك الموت ، وكيف يجتمع هذا مع قوله (فرد الله عليه عينه) الى آخر الفقرات .

واماما ذكره من التقص بقصة اللقاء الالواح فهو وارد عليه ايضا لان اللقاء هاء كسرهما اهانة لكتاب الله كفر لا يقوله الخصم بل لولم يقصده به الاهانة كان كبيسة كضرب النبي وهو يقول بعصمتهم عن الكبائر ، واماما حمله عليه فان اراد به ما يعرض البشر من دون شعور فهو من اعظم النقص وتجوز به على الانبياء رافع للثقة بهم و هل هذا الاكاذم الله عليه الكافرين اذ قالوا انك لمجنون فان سلب الشعور ان لم يكن جنونا فهو بمنزلة ولوجاز لجاز الجنون عليهم لانهما يعرض البشر ايضا، و ان اراد به ما لا يسلب معه الشعور فتلك الافعال كبيرة والانبياء معصومون عنها بل اذا كان الالتقاء بقصد الاهانة يكون كفرا ومن الغريب ان الخصم بظاهر كلامه خص الحمل عند اصحابه بذلك مع انه في كل ما سبق من المباحث عيال على المواقف وشرحها و هالم يذكر هذا وانما ذكرنا وجوهاً أخر (منها) ما اختاره صاحب المواقف وهو ان فعل موسى باخيه لم يكن على سبيل

(١) ونحوه في مسند احمد ج ٢ ص ٢٢٩ و ٣١٥ و ٣٥١

(٢) مسند احمد ج ٢ ص ٥٣٣

الايداء، بل اراد ان يدنيه لنفسه ليتفحص منه عن حقيقة الحال فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه فقال لاناخذ بلحيتي الآية، وهذا الحمل منقول عن السيد المرتضى وان الرازي استحسنه و(منها) ان موسى اماراي جزع اخيه واضطرابه من قومه اخذه ليسكن من قلقه و(منها) ان موسى اماغلب عليه الهم اخذ برأس اخيه لاعلى طريق الابداء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده و شفته و قبض لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه شريكه فيما يناله من خير او شر ثم قال الشارح (قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التاويلات و خروجها عن مذاق العقل) ولم يذكر الشارح لنفسه شيئاً و كأنه على مذاق الآمدى و هو فى محله لبعد هذه الوجوه جدامع انها لا ترفع اشكال القاء الالواح .

والاوى فى الجواب ان بنى اسرائيل لما كفر واد اتخذوا العجل اراد موسى ان يبين لهم عظيم جرمهم و شديد سخطه عليهم فاتقى الالواح الكريمة اظهاراً للزجر من فعلهم واخذ برأس اخيه يجره اليه مع علمه ببراءة ساحته تقضيها لعملهم وتنبهها لهم على سوء ما اتوا به وعلى مساوته منهم من باب اياك اعنى واسمعى يا جارة كما هو فى القرآن كثير قال تعالى (لان اشركت ليجبطن عملك) مع علمه سبحانه بانه معصوم عن الشرك وقال تعالى (ولو تقول علينا بعض الاقاويل) الآية فيكون فعل موسى لمصلحة انزجارهم عن الكفر حتى اظهر لآخيه انه ينبغي مفارقتهم و اتباعه له لعظيم ما جاؤا به فيكون فعله راجحاً لاحراما بخلاف فقء عين ملك الموت فانه لمصلحة فيه البتة ، واعلم انه ليس فى الآية الكريمة ان موسى كسر الالواح وضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حمله على ذلك هضم الحق والتهويل على الغافلين .

و اما قوله (واما عند ابن المطهر فهو محمولة على ذنوب الانبياء) ففيه ان الطاهر ابن المطهر لا ينكر الاما هو صريح بالذنب والجهل كرواية فقء عين ملك الموت لاعلى ما يقرب فيه التوجيه ويتضح فيه الحمل كالأية الشريفة فتدبر واستقم .

قال المصنف رفع الله درجته

وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال فى صفة المخلوق يوم القيمة (وانهم يأتون

آدم ويسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله اشفع لنا الى ربك امانرى مانحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله وانى قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى) وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال (لم يكذب ابراهيم النبى الا ثلاث كذبات) كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم .

وقال الفضل

قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب و اما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لاحقيقته كما قال (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون) وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفلاس الذى كسره بالاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام، فالكذب المؤول ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا ، وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة .

واقول

سبق ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عن الانبياء سهوا قبل النبوة و بعدها وعمدا قبلها وان بعضهم اجازوا صدورها عمدا بعدها ومنها الكذب فى غير التبليغ بل اجاز بعضهم صدور الكفر عنهم وقد نقل الخصم هناك بعض ذلك فكيف يزعم هنا الاجماع على عصمتهم عن الكذب .

واما ما زعمه من ان المراد صورة الكذب فلا يلائم الحديث ، ولنذكره لتضح الحال روى البخارى في كتاب تفسير القرآن فى سورة بنى اسرائيل عن ابى هريرة ما ملخصه (ان النبى ص قال انا سيد الناس يوم القيامة وهل تدرون مم ذلك يجمع الله الناس الاولين والآخرين فى صعيد واحد وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول الناس الاترون ما قد بلغكم الا تنظرون من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض عليكم بآدم فيأتونه فيعتذر بان الله سبحانه ناه عن الشجرة ففصاه و يأتون نوحا

بامر آدم فيعتذر بان له دعوة على قومه و يأتون ابراهيم بامر نوح فيعتذر بانه كتب ثلاث كذبات ويأتون موسى بامر ابراهيم فيعتذر بانه قتل نفسا لم يؤمر بقتلها ويأتون عيسى بامر موسى فيعتذر ثم قال ولم يذكر ذنباً) وهذا صريح بان تلك الامور الواقعة من الانبياء الاول ذنوب وبعضها من الكبائر كالكذب وقتل النفس ، ومن المعلوم ان صورة الكذب ليست ذنباً اذا دلت اليها الضرورة الدينية بل هي طاعة عظمى ، وقد صرح ايضا بان ابراهيم صاحب خطيئة حديث آخر رواه البخاري عن اس في اواخر كتاب الرقاق وحديث رواه عنه ايضا في كتاب التوحيد في باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال فيهما ما حاصله «يجمع الله الناس يوم القيمة فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيأتون آدم ثم نوحاً ثم ابراهيم ثم موسى فيقول كل منهم لست هناك وبذكر خطيئته» وما درى كيف تصور الخطيئة من نوح في دعائه وهو انما دعا على الكافرين الذين لا يلدون الا فاجرا كفارا ، ودعوى ان خطيئته لنسبته ذلك اليهم كذبا باطله اذ لو سلم عدم اضلالهم وانهم يلدون مؤمنا فنسبة ذلك ان صدرت منه خطا فلا خطيئة له و ان صدرت عمدا كانت له خطيئتان الكذب والدعوة على من لا يستحق لاخطيئة واحدة كما يظهر من الاخبار هذه . ومما ينكره العقل على هذه الاحاديث (اولا) اعراض المسلمين عن طلب الشفاعة من نبيهم وهم يعتقدون انه سيهد الانبياء ، وعدول من عدا عيسى من هؤلاء الانبياء عن نبينا ص وهم يعلمون انه اولى بالشفاعة ، كما ينكر العقل عليها (ثانيا) مخاطبة الناس بعضهم بعضا وطلبهم الراى وهم فى حال الشدة وقد دنت الشمس منهم والله سبحانه يقول (يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) ، وايضا فقد نسب فى حديثى انس الى النبي ص رؤية الله وقد عرفت امتناعها ونسب اليه فى حديث انس بكتاب التوحيد انه قال فاستاذن على ربي فى داره فانتبت له المكان وهو يوجب الامكان.

واعلم اننا نعتقد ان ابراهيم ع لم يكذب قط حتى بقوله (بل فعله كبيرهم) اما لكونه ليس من باب الاخبار الحقيقى بل من باب التبكيت والالزام لهم بالحجة على بطلان مذهبهم وعبادتهم لما لا يملك لنفسه نفعا ولا يدفع عنها ضررا كما يشهد له قوله (فأسألوهم ان كانوا ينطقون) واما للاشتراط بقوله (ان كانوا ينطقون) لدلالته على ان اخباره مقيد

به بناء على كونه شرطاً لقوله فعله كبيرهم ، ولكن الكلام في احاديث القوم الدالة على الكذب الحقيقي من ابراهيم ع ران خطيئته تمنعه من الشفاعة ، نعم للبخارى في (كتاب بدء الخلق) ولمسلم في (باب فضائل ابراهيم) رواية تدل على ان كذبتين من الثلاث حقيقتان الا انها في ذات الله و الثالثة بصورة الكذب لمصلحة شرعية و هذه الرواية لا توجب صرف روايات الشفاعة عن ظاهرها من الخطيئة بل تنافيها و تضادها و الا فما معنى اعتذار ابراهيم عن الشفاعة بالكذب و الخطيئة اذا كان كذبه في ذات الله او سوريا لمصلحة شرعية .

قال المصنف طاب ثراه

وفي الجمع بين الصحيحين (ان النبي ص قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال ربى ارنى كيف تحبى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد و لولبت في السجن طول لبت يوسف لاجبت الداعي) كيف يجوز لهؤلاء الاجتراء على النبي بالشك في العقيدة.

وقال الفضل

كان من عادة النبي ص التواضع مع الانبياء كما قال لانفضلوني على يونس بن متى وقال لانفضلوني على موسى وقد ذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر نبات ابراهيم في الايمان ، والمراد بالحديث ان ابراهيم مع نباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع كان يريد الاطمئنان ويقول و لكن ليطمئن قلبي فغيره احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمئنان ، واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان يأوى الى ركن شديد كما قال آوى الى ركن شديد فترحم رسول الله ص له لكونه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه ص عاب لوطا في ابوائه الى ركن شديد، واما قوله لولبت في السجن طول لبت يوسف لاجبت الداعي ففيه وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب و شين الى الانبياء مع ان الحديث صح و هو يطمئن في قول النبي ص نعوذ بالله من رأيه الفاسد.

واقول

لاريب بتواضع النبي ص مع المؤمنين فضلا عن النبيين لكن لاوجه للتواضع المدعى مع ابراهيم ويوسف اذ لايصح تواضع الشخص باثباته لنفسه امر اقيحا كقول الشخص انا فاسق او نجوه وقول النبي ص نحن احق بالشك من ابراهيم فان الشك في الصانع والحشر اعظم الامور نقضا ومباينة لمن هو في محل الدعوة الى الاقرار بالصانع والحشر وقرب منه قول النبي ص لولبت في السجن طول لبت يوسف لاجبت الداعي فانه دال على قلة صبر النبي ص وحكمته بالنسبة الى يوسف وهو لا يلائم دعوته الى مكارم الاخلاق والصبر الكامل والتسليم فانه ص اذا جعل نفسه ادنى صبراً من يوسف الذي توسل غفلة الى خلاصه من السجن بمخلوق فقال اذكرني عند ربك لماناسب طلبه من الناس الصبر الاعلى والتسليم لامر الله في كل شيء والاستعانة بالله لا بغيره في كل امر ، كما ان تواضع النبي ص الذي ذكره الخصم مع موسى ويونس كاذب والا كان النبي ص متناقض القول لانه يقول في مقامات اخر (اناسيد ولد آدم) (١) ويقول (اذا كان يوم القيامة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر) (٢) ويقول (اناسيد الناس يوم القيامة) (٣) وكذا في الحديث السابق الذي ذكر فيه اعتذار اعظم الانبياء عن الشفاعة ، وهذا الذي زعم الخصم تواضع النبي ص فيه مع موسى قدره القوم بقصة ظاهرة الكذب لانهم زعموا فيها ان النبي ص انكر على من فضله على موسى وانه اظهر بمحضر اليهودي الشك في فضله على موسى مستندا الى انه ينفخ في الصور وانه اول من بيعث فاذا موسى آخذ بالعرش فلا يدري النبي ص احوسب موسى بصعقته في الطور ام بعث قبله وهذا اغراء لليهودي بالجهل حيث ادعى ان الله اصطفى موسى على البشر فلا يمكن ان يصدر من النبي ص ، روى ذلك مسلم في باب فضائل موسى والبخارى في اول ابواب الخصومات بعد كتاب المساقاة وفي تفسير سورة الاعراف وفي كتاب بدء الخلق

(١) صحيح مسلم (كتاب الفضائل باب تفضيل نبيناص)

(٢) مستند احمد ج ٥ ص ٣٧ و ٣٨

(٣) مستند احمد ج ٥ ص ٣٨٨

واما قوله (و قد ذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء) فيه اننا نعرف فضيلة ذكرت فيه لابراهيم ولوط اما لابراهيم فلانه لم يشتمل بالنسبة اليه الاعلى اثبات الشك له في الحشر ولا قل من دلالته على انه ضعيف اليقين وذلك مابين للنبوة ومناف لقوله تعالى (ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل) وقوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) و الحق ان ابراهيم ع لم يطلب الاطمئنان بالحشر بل بغيره او طلب الاطمئنان بالحشر لقومه بان يكون خطابه مع الله مجارة لهم لطلبهم له كقول موسى رب ارني أنظر اليك ، واما عدم اشتماله على فضيلة للوط فلان قول النبي (و برحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد) ظاهر في التعريض بلوط حيث قال لو ان لي بكم قوة او آوى الى ركن شديد فان قول لوط يدل على انه لم يأوى الى ركن شديد لمكان (لو) فمرض به النبي ص بانه كاذب لانه آوى او بانه ضعيف القلب لا يرى الركن الشديد ركنا شديدا وكلاهما كرم لافضيلة ، ومن المضحك ان الخصم استدلل على ايوائه الى ركن شديد بقوله في الآية آوى الى ركن شديد مع ان معناها لو آوى وى عيب يريد الخصم ان يشتمل عليه الحديث اكثر من الضعف الذى زعمه وهو مناف للإمامة فضلا عن النبوة حتى ان الخصم بنفسه حكم في مبحث الإمامة بانه يشترط في الامام ان يكون شجاعا قوى القلب فكيف يجوز اثبات الضعف للنبي وكيف يصح الحديث الدال على ذلك و الحق ان ذلك القول من لوط ع لم يكن عن ضعف منه وانما قاله لان نظر الناس الى القوة التي يشاهدونها لا الى الله تعالى فيخاطبهم على حسب عقولهم اولانه قال ذلك استفزازاً لعشيرته واستنصاراً بهم على الحق .

قال المصنف قدس الله روحه

وفي الصحيحين قال (بينما الحبشة يلعبون عند النبي ص بحراهم دخل عمر فأهوى الى الحصباء فحبسهم بها فقال له رسول الله ص دعهم يا عمر) وروى الغزالي في احياء علوم الدين (ان النبي ص كان جالسا وعنده جواريفتين ويلعبين فجاء عمر فاستأذن فقال النبي ص للجوار اسكنتن فسكنتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذى كلمنا دخل قلت اسكنتن وكلمنا خرج قلت عدن الى الغناء ، قال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل) كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك

عن النبي ص ايرى عمر اشرف من النبي ص حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي ص يؤثره
وقال الفضل

امالعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم عيد وقد ذكرنا انه يجوز لله يوم العيد
بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفي المهارة
من طعن الحرب وكيفية تعليمه والقائه في الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا بأس
به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فلمعه النبي ص ، واما ما روى عن الغزالي فان صح
يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا او في ايام الاعداد وكان النبي ص يسمعه لضرورة
التشريع حتى يعلم ان الله ليس بحرام وربما كان عمر يتمتع منه وممكنه على عدم السماع
ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون
عمر اشرف من النبي ص وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة .

واقول

دعواه ان ذلك اللعب كان يوم عيد رجم بالغيب ومجرد ورود بعض اخبارهم في
وقوع لعب يوم عيد لا يقتضي ان يكون هذا اللعب كذلك ومن نظر الى اخبارهم الكثيرة
في وقوع اللعب عند النبي ص مع عدم تعيين وقت علم انه لم يختص بوقت على انك عرفت
حال ما استدلو به لحلية الله وفي العيد ، واما تعليقه احلية اللعب في الحراب بنفعه في الحرب
وان كل ما كان من امر الحرب فلا بأس به فدعوى مجردة عن دليل.

واما عذره بان عمر لا يعلم فمستلزم لان يكون عمر بحصة للحبشة بمحض النبي ص
مقدما بين يدي الله ورسوله وهو مما نهى الله عنه في كتابه العزيز (١) ومن اطرف الامور انه
كلما وردت رواية تتضمن مثل ذلك يكون محملا عند الخصم جهل عمر وتعليم النبي ص
اياه فلها علم جواز الله وفي العيد من اول مرة، واما جوابه عن رواية الغزالي بانه يمكن
حملها على جواز اللعب مطلقا ففيه انه لا يصح معارضة السنة للكتاب المجيد بنحو المبانة
فكيف يحلل الله بها مطلقا وقد حرمه الكتاب كذلك.

واما دعوى السماع لضرورة التشريع فقد عرفت ما فيها من منع الضرورة لعدم
انحصار طريق التشريع بالسماع وكيف يسمعه النبي ص و الاولى ترك السماع باقرار

(١) وذلك قوله تعالى (لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) العجرات الآية ١

و قالوا اقصرت الصلاة ورجل يدعى ذواليدنين قال يا نبي الله نسيت ام قصرت الصلاة فقال لم انس ولم تقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذواليدنين فقام فصلى ركعتين ثم سلم) فلينظر الماقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله ص وكيف يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابابكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله ص مع انهما لم يذكر ذلك للنبي ص.

وقال الفضل

قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية آكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله «باب من تذكر انه جنب رجع فاغتسل» ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله ص في الصلاة فهو سهو يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناء الصلاة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابوبكر وعمر ما نسي رسول الله ص واى عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والمامومون لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الانتهات ومزخرفات .

واقول

بينما فيما سبق امتناع وقوع السهو من النبي في العبادة وبطلان التشريع بالافعال الموجبة لنقصه كمافي المقام فان سهوه عن الغسل حتى يشارف على الدخول في الصلاة او يدخل فيها نقص ظاهر اذ هو خلاف المحافظة على العبادة والسبق الى الخير ومناف لما حث به على كثرة تلاوة القرآن التى تكره من الجنب بل تحرم اذا كان من العزائم على انه معرض لنزول الملائكة عليه و الملائكة لا تدخل بيتا فيه جنب كما استفاض في اخبارهم فكيف يؤخر غسله هذا التاخير حتى ينسى ، و ايضا قد تضافرت الاخبار كما سبق بانه تنام عيناه ولا ينام قلبه فكيف ينام عن عبادة ربه وهو يقظان ولا يمكن ان يسهيه الله طلبا للتشريع فان نبيه اشرف عنده من ان يجعله عرضة للنقص ومحلا للانتقاد بمرغه مندوحة وهى التشريع بالقول ودعوى ان التشريع بالاعمال الفعلية

أكد لانعرف وجهها بل الأمر بالعكس لان الفعل يحتمل خصوصية النبي بخلاف القول العام، ولوتزلنا عن هذا كله فلا نتصور حاجة للتشريع في امر الغسل لان الواجب الموقت الذي لم يفت وقته او غير الموقت لا يحتاج الى التشريع بعد النسيان لكفاية الامر الاول في لزوم الاتيان به .

هذا ولا يخفى ان حديث الجنابة الذي ذكره المصنف ره لم يصرح بان النبي ص ذكر الجنابة بعد الدخول في الصلاة ولكن حديث احمد^(١) عن ابي هريرة صرح به قال «ان النبي ص خرج الى الصلاة فلما كبر انصرف واومأ اليهم اى كما انتم ثم خرج فاغتسل ثم جاء وراسه يقطر فصلى بهم فلما صلى قال انى كنت جنباً فنسيت ان اغتسل» وكذا حديث احمد عن علي ع^(٢) قال «صلى بنا رسول الله ص يوماً فانصرف ثم جاء وراسه يقطر ماء فصلى بنا ثم قال انى صليت بكم آفأوانا جنب فمن اصابه مثل الذى اصابنى او وجد رزاً فى بطنه فليصنع مثل ما صنعت» ومثله فى كنز العمال (ج ٤ ص ٢٢٣) عن الطبرانى ونقل فى الكنز ايضا فى صفحة قبل الصفحة المذكورة عن ابن عساكر عن ابي بكره «ان النبي ص كبر فى صلاة الفجر ثم اومأ اليهم ثم انطلق فاغتسل فجاء وراسه يقطر فصلى بهم» ونحوه فى موطا مالك تحت عنوان اعادة الجنب الصلاة وغسله اذا صلى ولم يذكر الى غير ذلك من اخبارهم وهى بظاهرها باطلة لافادتها انهم لم ينقضوا صلاتهم وانموها مع النبي ص بعد ما اغتسل وصلى وهذا ضرورى البطالان للفصل الطويل الواقع فى اثناء صلاتهم ، ولان الجماعة لا تنعقد مع سبق المأمومين بتكبيره الافتتاح فتزيد احاديث نسيان النبي ص للجنابة اشكالا فوق اشكال ، فاتضح انها كاذبة على سيد المرسلين كما كذبت بمثله على سيد الوصيين روى فى الكنز (ج ٤ ص ٢٤٣) «ان امير المؤمنين ع صلى بالناس جنباً فامرهم بالاعادة» وكيف لا يكذب هذا الخبر ومن المعلوم من مذهب اهل البيت ع عدم اعادة المأمومين اذا كان الامام جنباً ولعل الداعى الى كذب القوم على النبي ص ووصيه ع هو المحافظة على شؤون اشياخهم فقد روى فى الكنز قبل الحديث الأخير بقليل «ان عمر صلى بالناس الصبح جنباً وانه صلى بهم ركعتين بغير طهارة» وروى ايضا «ان عثمان صلى بالناس جنباً» لكن

١- المسند ج ٢ ص ٤٤٨

٢- المسند ج ١ ص ٩٩

زعم عثمان انه لم يعلم بالجنابة

ثم انه بما ذكرنا هنا وفيما سبق تعلم النظر فيما اجاب به الخصم عن حديث سهو النبي ص في الصلاة وعن السهو في السهو، وليس الداعي لهم ايضا الى هذا الكذب على النبي ص الا دفع النقص عن اوليائهم حيث تكرروا منهم ذلك، حتى روى في الكنز (ج ٤ ص ٢١٣) «ان عمر صلى بالناس المغرب ولم يقرأ شيئاً حتى سلم فلما فرغ قيل له فاعتذر باني جهزت عيراً الى الشام وجعلت أنقلها منقلة حتى قدمت الشام فبعثها واقتناها واحلاسها واحمالها» فليت شعري اي عبادة هذه واي اقبال على الله تعالى مع هذه التمنيات والوساوس الشيطانية، وروى في الكنز ايضا بعد الحديث المذكور «ان عمر صلى بالناس العشاء الآخرة فلم يقرأ بها فاعتذر باني سهوت جهزت عيراً من الشام حتى قدمت المدينة فأمر المؤذن فقام الصلاة ثم عاد صلى بالناس العشاء» وهذا من الجهل لان نسيان القراءة لا يوجب الاعادة الى غير ذلك مما روه عن اشياخهم من السهو والاعراض عن الصلاة حتى روى البخاري في باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة عن عمر انه قال اني لاجهز جيشي وانا في الصلاة.

واما قوله (شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناء الصلاة) فيه ان المشي الى الخشبة ليس مما يتعلق بها وكذا الدخول الى الحجرة والخروج منها كما في حديث مسلم بل الدخول والخروج مستلزمان للانحراف عن القبلة ولو الى المغرب والمشرق لان بيت النبي ص في يسار المسجد ومثل هذا الانحراف يبطل المصلاة وان وقع سهواً على ان تلك الافعال كثيرة عرفوا الكثير يبطل للصلاة عند جمهورهم كما نقله السيد السعيد رة عن كتاب الينابيع وشرحوا ونقل عنها ان الخطوات الثلاث المتوالية من الكثير، هذا مضاف الى ان عادة النبي ص المكث بعد الصلاة الى ان تنصرف النساء ويدخلن بيوتهن كما رواه البخاري في اواخر كتاب الاذان في باب مكث الامام في مصلاه بعد الصلاة، وهذا موجب للفصل الطويل بين اجزاء الصلاة مضافا الى الفصل الحاصل من الكلام والدخول والخروج وغيرها فتتغير هيئة الصلاة فتبطل.

واما ما زعمه من تشريع النبي ص للكلام القليل في اثناء الصلاة فيه ان السلام الواقع على الركعتين مع الكلام المتكرر من النبي ص من الكثير عرفا فيبطل الصلاة وان وقع سهواً

عنها على ان بعض ما روه من كلامه ص كان من الكلام العمدي فيبطل الصلاة وان قل ، روى الحاكم (١) « ان النبي ص سها في المغرب فسلم في ركعتين فامر بالافاقام الصلاة ثم اتم تلك الركعة » ونحوه في كثر العمال (ج ٤ ص ٢١٥) عن ابن ابي شيبه ، فان امر النبي ص ليلال بالاقامة بعد ما تبين له السهو كلام عمدي ، وروى في الكنز قبل الحديث المذكور بقليل عن الدارقطني وعبدالرزاق « ان النبي ص بعد ما قال اصدق ذواليدنين وقال الناس نعم قال حتى على الفلاح حتى على الفلاح قد قامت الصلاة ثم صلى بهم » فان اقامة النبي ص بعد انكشاف السهولة كلام عمدي وهو مبطل للصلاة بالسنة والاجماع ، كما انه بمقتضى اخبارهم ان الناس ايضا سلموا على ركعتين وصدرت منهم الاقوال الكثيرة عمدا فكن اللزام عليهم اعادة الصلاة لمجرد السلام فضلا عن غيره وكان اللزام ايضا على النبي ص البيان ولم ينقل شيء من ذلك بل نقلوا في بعض اخبارهم انه ص اتم بهم الناقص فقط حتى انهم لم ينقلوا انه امرهم بسجود السهو مثله او ان احدا منهم سجد ، وهذا من شواهد الكذب وان قصد الرواة مجرد نسبة السهو الى النبي ص دفعا للطعن عن انفسهم واوليائهم وارضاء لأئمة جماعاتهم كما يعرفه من سير أحوالهم .

واما قوله (والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر) فيه ان المصنف لم ينكر على حفظهما بل على من روى حفظهما واثبته لهما والحال انهما لم يذكر ذلك للنبي ص فان قول الراوى فيها بان ان يكلماه دال على انهما حافظان لمانسيه النبي ص ومنعتهما هيبة عن بيان سهوه له ، وهذا أمر تشهد بالضرورة بكذبه اذ كيف يترك عمر بيانه له لو كان حافظا هو خلاف ما يروونه من احوالهم معه وجرأته عليه وكفاه ما روه من حصه للحجة بحضرتة ومعارضته له في الصلاة على ابن أبي أبي وجرأته عليه يوم الحديبية وقوله في وجهه المبارك ان النبي لي هجر فان من يواجهه بالهجر لا يهاب من مواجهته بالسهو ، وكذلك ابو بكر فانه قد عارى عمر في تأمير الاقرع بن حابس حتى ارتفعت اصواتهما بحضرة النبي ص وقد زعموا انه اخذ بيد النبي ص وقال له حسبك فقد الحجت على ربك لما ناشد النبي ربه عهده يوم بدر ، ولعمري لو كان لقصة سهو النبي ص اصل لكان ابو بكر وعمر اول من يلاقيه بها كما هو ظاهر لكل منصف .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفي الصحيحين عن عبدالله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه دعا زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل أن ينزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله فقدم اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال انى لا آكل ما تدبحون على انصابكم ولا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه، فليُنظر العاقل هل يجوز له ان ينسب نبيه الى عبادة الاصنام و الذبح على الانصاب ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه وانتم حفظا ورعاية لجانب الله تعالى نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة .

وقال الفضل

من غرائب ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والنونق على نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن فى رواية الصحاح وما ذكر تمامه ، وتمام الحديث «ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما قال زيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من ذبيحتهم ومما لم يذكر اسم الله عليه فأكلامعا» وهذا الرجل لم يذكر هذه التهمة ليتكمن من الطعن فى الرواية نسأل الله العصمة من التعصب فانه بشئ الضجيع .

واقول

قد راجعنا صحيح البخارى فوجدنا الحديث إثر ابواب المناقب وفى باب ما ذبح على النصب والاصنام من كتاب الذبائح وما راينا لهذه التهمة اثرأ وقد رواه احمد فى مسنده (ج ٢ ص ٦٩ و ٨٩ و ١٢٧) ولم يذكر ما أضافه الخصم ، وليست هذه اول كلمة وضعها بل سبق له مثلها قريبا فى روايات المهور وسياتى له امثالها، ولا عجب فانها سنة لهم فى غالب اخبارهم ومنها اصل هذا الحديث ولكنى اعجب من ارعاده وابراقه وسؤاله العصمة عن التعصب ونسبته الى المصنف عدم الامانة وكأنه يريد بذلك ان يدعوقومه الى اضافة هذه التهمة

قال المصنف قدس الله روحه

وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال «كنت مع النبى صلى الله عليه وآله فأتته الى سباطة قوم فبال قائما فتنجيت فقال ادنه فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه» فكيف

يجوز ان ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم البول قائما مع ان اردل الناس لو نسب هذا اليه تبرأ منه ثم المسح على الخفين والله تعالى يقول (وارجلكم) فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهمين ويكذب في اخس الاشياء واحقرها

وقال الفضل

اختلف في جواز البول قائما فالذي يجوز به هذا الحديث وعن الأطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمخصر فالنبي صلى الله عليه وسلم عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما رأى منقصة يتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنوء من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول قائما بقرب من الناس بخلاف الغائط لغلظته ولهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول ، واما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه والله اعلم ، ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهمين فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة .

واقول

يدل على كذب الحديث امور (الاول) ما رواه احمد في مسنده عن عائشة (ج ١ ص ١٣٦ و ١٩٢ و ٢١٣) قالت (من حدثك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بال قائما فلا تصدقه ما بال رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما منذ انزل عليه القرآن) ونحوه في كتاب الطهارة من مستدرک الحاكم (ج ١ ص ١٨١) وصححه هو والذهبي في التلخيص على شرط البخاري ومسلم (الثاني) ما نقله البغوي في باب أدب الخلاء من مصابحه عن الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن النضر عن ابول قائما فقال يا عمر لا تبلى قائما (الثالث) ان البول قائما يستلزم بحسب العادة وصوله الى البائل ولا سيما عند قرب انقطاعه ولا ريب ان النبي صلى الله عليه وسلم اولى بتجنب موارد احتمال الاصابة فضلا عن موارد القطع العادي كيف وقد روى مسلم في آخر كتاب الطهارة (ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال اما انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشي بالنميمة و كان الآخر لا يستنزعه عن البول ونحوه في موارد كثيرة من صحيح البخاري ، ونقل البغوي في باب ادب الخلاء عن الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم اراد ان يبول فأتى دمه في اصل جدار فبال ثم قال اذا اراد احدكم ان يبول فليتردد لبوله ، فمع هذه الاخبار واضعها من اخبارنا كيف

نصدقهم على النبى ص انه بال قائما ولاسيما مع دعوى طلب دنوحذيفة منه وهو مناف للحياه وسنته فانه كان يبعد المذهب ولم ير على بول او غائط و دعوى التشريع واضحة البطلان اذ ليس لاباحة البول قائما بقرب الناس من الاهمية مايحتاج الى التشريع بالفعل وقد كان التشريع بالقول ممكنا واطهر بيانا وليس البول قائما فى الجواز الاكالتهنوط قائما وارسال الريح جالسايين الناس فهل ترى يحسن فعلهما للتشريع .

واما قوله و اى منقصة تتصور من البول قائما فمن مكابرة الضرورة ولكن يحق له نفى المنقصة فقد كان امامهم عمر يفعل ذلك كما عرفت وكذلك ابنه عبدالله روى مالك فى موطاه تحت عنوان (ما جاء فى البول قائما) عن عبدالله بن دينار قال (رايت عبدالله بن عمر يبول قائما) وعن النووى (ان عمر كان يقول البول قائما احسن للدبر) ولعله لهذه الحكمة كان يفعله ويفعله اصحابه .

واما ما ذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط افتراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم فى عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيما يبلغونه عن الله تعالى فاذا جاز الخطأ فى التبليغ ففى العمل اولى ولذا اجازوا سهوا النبى فى الصلاة فكما يجوز ان يصلى الظهر ركعتين سهوا وخطأ فليجزان بخطأ فى مسح الخف و المطلوب المسح على الرجل .

واما انكاره لتجويز سرقة الدرهم على الانبياء فمبنى على انها من الصغائر الدالة على الخسة وهو من محدثات بعض المتأخرين منهم كصاحب المواقف وقد ذهبوا اليه مع مخالفته لقواعدهم فرارا من بعض الشناعات

فتنة

(الاحاديث الموضوعة في توهين الانبياء والخالق)

تشمعل على اخبار لهم معتبرة عندهم نسبوا فيها الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى ما لا يليق (فمنها) مارواه البخارى في اول صحيحه ومسلم في باب بدء الوحي من كتاب الايمان عن عائشة قالت في اثناء حديثها حتى فاجأه الوحي وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما انا بقارى، قال فأخذنى فغطنى حتى بلغ منى الجهد ثم ارسلنى فقال اقرأ فقلت ما انا بقارى فأخذنى فغطنى الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم ارسلنى فقال اقرأ فقلت ما انا بقارى فأخذنى فغطنى الثالثة ثم ارسلنى فقال (اقرأ باسم ربك الذى خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم) ، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده فدخل على خديجة ، فقال زملونى زملونى فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسى ، فقالت خديجة كلا! ما يخزيك الله ابداً انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى انت به ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى بن عم خديجة وكان امراً قد تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى وكان شيخا كبيرا قد عمى ، فقالت له خديجة يا ابن عم اسمع من ابن اخيك فقال له ورقة يا ابن اخى ماذا ترى فاخبره رسول الله ص خبر ما راى ، فقال له ورقة هذا الناموس الذى نزل الله على موسى ، الحديث ورواه البخارى ايضا فى باب التعبير بعد ابواب كتاب الجبل وزاد فيه قوله « وفترة الوحي فترة حتى حزن النبي ص فيما بلغنا حزنا غدامنه مراراً كى يتردى من رؤس شواحق الجبال فكلمنا اوفى بذروة جبل لكى يلقى منه نفسه تبدى له جبرئيل فقال يا محمد انك رسول الله حقا فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه فاذا طالت عليه فترة الوحي غدا المثل ذلك فاذا اوفى بذروة جبل تبدى له جبرئيل فقال له مثل ذلك » ورواه احمد فى مسنده فى مقامات عديدة وفى بعضها ان النبي ص قال لخديجة (خشيت ان يكون بى جنن) وروى ابن الاثير فى كامله نحو ما سبق (ج ٢ ص ٢١) وزاد فيه « وقالت خديجة لرسول الله ص فيما تثبتت فيما اكرمه الله به

من نبوته يا ابن عم تستطيع ان تخبرني بصاحبك هذا الذي ياتيك اذا جاءك قال نعم فجاء جبرئيل فاعلمها فقالت قم فاجلس على فخذي اليسرى فقام فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم قالت فتحول فاقد على فخذي اليمنى فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم فتحسرت قائلة خمارها ورسول الله في حجرها ثم قالت هل تراه قال لا قالت يا ابن عم انبت وابشر فوالله انه ملك وما هو بشيطان، ورواه الطبري ايضا في تاريخه مع هذا كثير ورواه في الاستيعاب بترجمة خديجة .

وهذا الحديث احمق بان يجعل مسخرة للناظرين لارواية للراوين وذلك لامور (الاول)
انه كيف يقول النبي ص مرارا ما نابقاريء ويتحمل المشاق، ولم يسأل جبرئيل عما يراى اذ قراءته وهل هو من كتاب او غيره . فلعل له باحدا الوجوه علما او عنرا ، ثم كيف يجوز لجبرئيل ايداء النبي ص وترويجه وهو يراه عاجزا عن اتيان ما امره به فهل جاء معنفا او معلما ، وليت شعري ما لرسول الله ص يستسلم بين يديه مرارا ويرجف فؤاده الم تكن له عند القوم شجاعة موسى فيلطم جبرئيل كما لطم موسى ملك الموت (الثاني) انه لا يمكن ان يجهل رسول الله ص انه رسول الله و قد علم برسالته قبل وقتها الكهان والرهبان ولوجهل بهالكان غيره اولى بالجهل بفاي تلك الحال فيلغو فيها ارساله ايجوز ان يبعث الله من لا يدري برسالة نفسه ولا يعلم ماهو، وهو سبحانه قد بعث عيسى وهو في المهد وعرفه انه نبيه وانطقه برسالته ولا درى اى نبوة لمن يخشى على نفسه من رسول الله اليه واى رسالة لمن يحققها بقول نصراني ويتعرفها بقول امرأة حتى تثبت عليها بذلك الطريق الوحشى، واعمرى ان امرأة تثبت نبيا على نبوته وتعلمه بها لاحق منه بالنبوة ، وعلى ذلك يكون ورقة وخديجة اول الناس اسلاما والسابقين فيه حتى على رسول الله ص وهذا بالخرافات والكفر اشبه (الثالث) انه كيف يريد النبي ص القاء نفسه من شواحق الجبال وهو فعل من لا عقل له وقد حرمة الشرع كتابا وسنة حتى ~~هو محمد~~ (١) عن ابي هريرة عن النبي ص انه قال من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها فياحسرة لسيد النبي ص ويا سفا على شأنه من شائيه مرة ينسبونه الى الهجر في القول ومرة الى الهجر في العمل لعمر الله لقد فضحنا هؤلاء المتسمون بالمسلمين عند الملل الخارجية فياهل ترى اذا جاء الرجل منهم رفيع

اصح كتاب بعد كتاب الله بزعم جمهور من يدعى الاسلام ونظر الى اول صفحة منه ورأى فيها هذه الخرافة والشناعة كيف يقع في ذهنه الاسلام وفي اى محل يجعل النبي الاطيب من الصدق والمعرفة والعقل .

ومما يكذب هذا الحديث ما رواه البخارى في تفسير سورة المدثر عن ابي سلمة قال سألت جابر بن عبد الله اى القرآن انزل اول فقال يا أيها المدثر قلت انبئت انه (اقرأ باسم ربك الذى خلق) فقال لا اخبرك الا بما قال رسول الله ص قال رسول الله كنت في حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادى فنوديت فنظرت امامى وخلفى وعن يمينى وعن شمالى فاذا هو جالس على عرش بين السماء والارض فاتيت خديجة فقلت دثرونى وصبوا على ماء باردا وانزل يا أيها المدثر قم فانذر وربك فكبر) فانه صريح في تكذيب الحديث السابق المعنى على ان اول آية نزلت قوله تعالى اقرأ باسم ربك وقد يقال ان الحديثين متكاذبان فيلغيان وهما باللغو متشابهان .

(و من الاخبار) التى نسبوا الانبياء فيها الى مالا يليق ما رواه مسلم في كتاب الفضائل فى (باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معائش الدنيا على سبيل الرأى) ورواه احمد (١) عن عائشة قالت (ان النبي ص سمع اصواتا فقال ما هذه الاصوات قالوا النخل يؤبروه فقال لولم يفعلوا لصلح وفى رواية كان خيرا فلم يؤبروا عامئذ فصار شيئا فذكروا ذلك للنبي ص فقال اذا كان شيء من امر دنياكم فشاؤنكم به واذا كان شيء من امر دينكم فالى) فليت شعرى كيف لا يعلم رسول الله ص ان النخل لا يصلح بغير تأبير وهو فى محل النخل فعلا وفى قربه سابقا وقد قارب عمره الستين او تجاوز ولو فرض انه لا يعلم فكيف يقول لولم يؤبروا لصلح او كان خيرا فيكذب - حاشاه - من غير روية ويرسل من غير سدد وهل يوثق به بعد هذا او يسترشد برأيه فى الامور العامة ومصادر الزعامة ، ولو نسب هذا الى احد لكان مسخرة لمن سمع واعجوبة لمن عقل فكيف ينسب الى سيد النبيين العالم بأسرار الاشياء المعلم من رب الارض و السماء الذى لا ينطق الا عن وحى ولم يعط مثله احد جوامع الكلم .

و(منها) مارواه البخارى في كتاب الدعوات في باب قول الله تعالى (وصل عليهم) عن عائشة قالت (سمع النبي ص رجلا يقرأ في المسجد فقال رحمه الله لقد اذكرني كذا وكذا آية اسقطتها في سورة كذا وكذا) ورواه مسلم بهذا اللفظ وبلغظ انسيها بدل اسقطتها في باب الامر بتمهيد القرآن من ابواب فضائل القرآن ، ورواه ابو داود في اول كتاب الجروف والقراءة من سننه عن عائشة ايضا بلغظ كأين من آية اذكرنيها الليلة كنت قد اسقطتها ، وهذا من الكذب الاحاديث لقوله سبحانه (سنقرئك فلا تنسى) ولانه ابلغ الامور نقصا بالنبي لان من ينسى ما ارسل به وما هو معجزه له لم يكن محل الوثوق والاعتماد في التبليغ فلا يصلح للرسالة وروى مسلم في الباب المذكور ان النبي ص قال بشما لاحدهم ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بشما للرجل ان يقول نسيت سورة كيت وكيت وانسيت آية كيت وكيت فكيف يذم غيره على ذلك وهو يتصف به .

و(منها) مارواه مسلم في (باب قضاء الصلاة) آخر كتاب المساجد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لنوم النبي ص عن صلاة الصبح حتى أيقظه و اصحابه حرّ الشمس وفي بعضها كان ابوبكر اول من استيقظ ثم استيقظ عمر فقام عند نبي الله فجعل يكبر ويرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ رسول الله ص ، وروى البخارى نحو ذلك في كتاب التيمم في (باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) وفي كتاب الصلاة في (باب الأذان بعد ذهاب الوقت) ، فما درى أصدق نوم النبي ص عن عبادة ربه الواجبة وقد كان تنام عيناه ولا ينام قلبه ام اصدق ثقل نومه حتى يحتاج الى ان يرفع عمر صوته بالتكبير عنده ام اصدق نوم الجيش كله بلا حارس وهو مالم يتفق ، وروى البخارى في اثنا ابواب التقصير في (باب اذنانم ولم يصل بال الشيطان في اذنه) و في كتاب بدء الخلق في (باب صفة ابليس وجنوده) انه ذكر عند النبي ص رجل نام ليله حتى اصبح فقال (ذلك رجل بال الشيطان في اذنه) ورواه مسلم في (باب الحث على صلاة الوقت) من كتاب صلاة المسافرين ، فهل يجوز عند القوم ان يفعل الشيطان ذلك بنبيهم قبح الله آراءهم .

و(منها) مارواه البخارى في بابين من أواخر كتاب المواقيت وفي (باب قول الرجل ماصلينا) من كتاب الاذان وفي أواخر كتاب الجمعة (ان عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعدما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش قال يا رسول الله ما كدت اصلى العصر حتى

كادت الشمس تغرب قال النبي ص ماصليتها فقمنا الى ضجنان فتوضاً للصلاة و نوضاها
 فصلى العصر بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب) ورواه مسلم في (باب الدليل
 لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر) من كتاب المساجد ، وهذا الحديث اسوأ من
 الحديث الذي قبله لأن ترك الصلاة في اليقظة اعظم من تركها للنوم فلو فرض صدق هذا
 الخبر كان النبي ص مصداقاً لقوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)
 وكذلك المسلمون جميعاً سوى عمر ، وكان النبي ص مخالفاً لله بالسبق الى الخيرات
 والمسارعة الى المغفرة، ولما حث عليه هو بنفسه من الصلاة في اول وقتها ، وليت شعري
 كيف نسيها يوم الخندق ولا حرب وهو لم ينسها في سائر المشاهد عند تقابل الصفوف وتلاقى
 السيوف ولا ادري كيف عم النسيان المسلمين جميعاً غير عمر ، فلا ريب ان استثناء عمر
 هو الداعي لوضع هذا الحديث وتوهين مقام الرسالة كما ان ذكره وذكر صاحبه بطرف
 فضيلة هو الداعي لوضع الحديث الذي قبله ،

و(منها) ما رواه مسلم في كتاب البر والصلة و الآداب في (باب من لعنه النبي اوسبه
 اودع عليه وليس هو اهلاً لذلك كان له زكاة واجرا ورحمة) عن ابي هريرة قال قال رسول
 الله ص اللهم انما انا بشر فايما رجل من المسلمين سببته اولعنته او جلدته فاجعلها له
 زكاة ورحمة ، وفي رواية اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر ، وروى نحو
 ذلك عن عائشة وغيرها وكذا رواه البخاري في (باب قول النبي ص من آذيتك فاجعل ذلك له
 قرابة اليك) من كتاب الدعوات واخرجه احمد (ج ٢ ص ٢٤٣) وهو كذب صريح و نقص
 في النبي ص كبير لانه مستلزم وحاشا النبي لفسقه لما رواه البخاري و مسلم في كتاب
 الايمان ان النبي ص قال (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) وكيف يلعن النبي ص مسلماً
 وهو يقول (لعن المؤمن كقتله) كما رواه مسلم في (باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه)
 من كتاب الايمان ، و يقول (لا يكون المعانون شفعاء ولا شهداء يوم القيمة) ويقول (لا ينبغي
 لصديق ان يكون لعاناً) كما رواه مسلم في (باب النهي عن لعن الدواب) من كتاب البر
 والصلة ، وروى مسلم في هذا الباب عن ابي هريرة (انه قيل يا رسول الله ادع على المشركين
 قال اني لم ابعث لعاناً وانما بعثت رحمة) و روى فيه ايضاً انه سمع النبي ص في بعض
 اسفاره امرأة لعنت ناقته فقال خذوا ما عليها ودعوها فانها ملعونة ، وفي رواية لا تصاحبنا

ناقه عليها لعنة ، مع ان ذلك ليس من اخلاقه ص فقد كان كما وصفه الله تعالى انك لعلى خلق عظيم فكيف يكون سىء الخلق لعانا ، وروى البخارى فى كتاب الآدب فى (باب لم يكن النبى فاحشا ولا متفحشا) عن انس قال « لم يكن سبابا ولا فحاشا ولا لعانا كان يقول لاحدنا عند المعبته ماله ترب جبينه » وروى فى الباب عن عائشة « ان يهودا اتوا النبى ص فقالوا السام عليكم فقالت عائشة عليكم ولعنة الله و غضب الله عليكم ، قال مهلا يا عائشة عليك بالرفق واياك والعنف والفحش » الحديث ، فكيف يكون سبابا للمؤمنين كأقل البشر ، او كيف يجلد احدا جورا ، وهو يقول (المسلم من سلم الناس من يده ولسانه) كما فى اوائل صحيح البخارى ، نعم ربما يلعن بعض المنافقين وفراغة الأمة الذين ينزولون على منبره نزو القردة لكشف حقائقهم اذ يعلم بابتلاء الامة بهم كبنى امية الشجرة الملعونة فى القرآن ، لكن اتباعهم وضعوا الحديث الذى صيروا فيه اللعنة زكاة ليعموا على الناس امرهم و يجملوا لعن النبى ص لهم لغواو دعاءه على معوية بان لا يسمع الله بطنه باطلا فجزاهم الله تعالى عن نبينهم ما يحق بشأنهم .

(منها) مارواه احمد (١) عن عائشة ان يهودية قالت لها وقال الله عذاب القبر قالت فدخل رسول الله ص على فقلت هل للقبر عذاب قبل يوم القيمة قال لا وعم ذلك قالت هذه يهودية قالت وقال الله عذاب القبر ، قال كذبت يهود وهم على الله الكذب لا عذاب دون يوم القيمة ثم مكث بعد ذلك ما شاء الله ان يمكث فخرج ذات يوم نصف النهار مشتملا بشوبه حمرة عيناه و هو ينادى باعلى صوته ايها الناس استعينوا بالله من عذاب القبر فان عذاب القبر حق ، وروى ايضا (٢) عن عائشة « قالت سألتها امراة يهودية فاعطتها فقالت لها اعدك الله من عذاب القبر فانكرت عائشة ذلك فلما رأته النبى ص قالت لد فقال لا ، قالت عائشة ثم قال لنارسول الله ص بعد ذلك انه اوحى الى انكم تفتنون فى قبوركم » فهذا الحديث لو صدق لاقتضى ان يكون نفى النبى ص لعذاب القبر كذبا وقولا بغير علم بل نقولا على الله تعالى لانه يخبر بما هو نبى و الله سبحانه يقول (و لو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذ نامنه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) واقتضى ان يكون قوله كذبت يهود ظالمهم

وحيفا عليهم حملة عليه الهوى والله سبحانه يقول (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحي) فكيف جازلهمؤلاء القوم ان ينسبوا ذلك الى سيد النبيين.

(ومنها) مارواه احمد (١) عن عائشة () قالت ارسلت ازواج النبي ص فاطمة فاستاذنت والنبي مع عائشة في مرطها فاذن لها فدخلت عليه فقالت يا رسول الله ان ازواجك ارسلنني اليك يسألك العدل في ابنة ابي قحافة فقال النبي ص اى بنية أأست تحين ما احب فقالت بلى فقال احبى هذه لعائشة فقامت فاطمة وخرجت فجاءت ازواج النبي فحدثتهن بما قالت وبما قال لها فقلن لها ما اغنيت عنامن شىء فارجمى الى النبي ص فقالت فاطمة والله لا اكلمه فيها ابدا فارسل ازواج النبي زينب بنت جحش فاستاذنت فاذن لها فدخلت فقالت يا رسول الله ارسلنني اليك ازواجك يسألك العدل في ابنة ابي قحافة قالت ثم وقعت بى زينب الحديث، وروى ايضا (٢) ورواه مسلم في (باب فضل عائشة) وهو دال على ان النبي ص لم يعدل بين ازواجه وكان يقدم عائشة عليهن حباً لها وهو خلاف ما امر الله تعالى به، مع انه قد روى احمد (ج ٢ ص ٣٤٧) عن ابي هريرة ان النبي ص قال (من كانت له امرأتان يميل لاحدهما على الأخرى جاء يوم القيمة واحد شقيها ساقط)، ومثله في مسند احمد (ج ٢ ص ٤٧١) ونحوه في سنن ابي داود في (باب القسم بين النساء) من كتاب النكاح، وروى البغوى في (باب القسم) من كتاب النكاح من مصابيح الحسن ان النبي ص قال اذا كانت عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيمة وشقه ساقط، وليت شعري اذا عجز عدل رسول الله عن المساواة بين ازواجه اتباعا لهواه في عائشة فكيف يعدل بين الناس والدواعى لخلاف العدل فيهم اكثر واعظم، وما باله لم يتبع امر الله تعالى - احاشاه - اذ يقول (وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة) فلا يتزوج غير عائشة او يطلق من عداها ويقيم معها في مرطها.

ولست اعجب من عائشة في رواية مثل ذلك وهى لا تبالى بنقص النبي ص لاهل حبه لها ولكن العجب ممن يروى عنها ذلك ونحوه ولا يرعى حرمة سيد الرسل فكهم روى عنها من خرافات كثيرة متشدين بها، مثل مارواه احمد (ج ٦ ص ١٣٠) عن عائشة

«قلت كانت عندنا ام سلمة فجاء النبي ص عند جنح الليل قالت- فذكرت شيئا صنعه بيده- وجعل لا يفتن لام سلمة وجعلت اؤمى اليه حتى فطن قالت ام سلمة اهكذا أما كانت واحدة منا عندك الا في خلافة كما ارى وسبت عائشة وجعل النبي ص بينها فتأبى فقال النبي ص سبها فسببتها فانطلقت ام سلمة الى علي وفاطمة فقالت ان عائشة سببتها وقالت لكم وقالت لكم، فقال علي لفاطمة اذهبي فقولي ان عائشة قالت لنا وقالت لنا فذكرت ذلك له، فقال لها النبي ص انها حبة ابيك ورب الكعبة فرجعت الى علي فذكرت له الذي قال لها، فقال أما كفالك الا ان قالت لنا عائشة وقالت لنا حتى انتك فاطمة فقلت لها انها حبة ابيك ورب الكعبة» فأنت ترى ان عائشة قد رمت ام سلمة الطاهرة بانها سببتها ظلما ولم تنته بنهي النبي ص ولم تراع حرمة وانها ارادت الفتنة بينها وبين امير المؤمنين والزهراء وان النبي ص لم يجب بضمة الا بان عائشة حبه فان كانت ام سلمة صادقة فيما نسبته الى عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين والزهراء فلم لم ينتصف من عائشة لاختيه وبضعة وان كانت كاذبة فلم لم يطيب قلوبهم بالتكذيب ام سلمة فهل اغفله عشقه لعائشة عن ذلك كما اغفله عن المدل بين نسائه وطاعة الله تعالى وعن فعل مالا يليق بشرفه وشأنه وليس هذا الخبر الامن وضع القصاصين المخنثين فان الله وانا اليه راجعون .

وروى البخارى في (باب قبول الهدية) من كتاب الهبة عن عائشة (ان الناس كانوا يتحرون بهداياهم يوم عائشة يبتغون بذلك مرضاة النبي ص) ورواه مسلم عن عائشة في باب فضلها ، وهو اشبه بالخرافات اذ كيف يجعل بر رسول الله ص ترك الانصاف بين ازواجه تبعاً لهواه حتى اظهره للناس وعرفه العامة فطلبوا مرضاته في مراعاة جانب عائشة فاشبه العشاق الوالهيـن لا رسل الله رب العالمين والله حسب من ينسب اليه هذه الاباطيل الكاذبة وروى احمد (١) عن عائشة «قالت خرج رسول الله ص فلما كنا بالحران صرفنا وانا على جمل وكان آخر العهد منهم وانا اسمع صوت النبي ص وهو بين ظهري ذلك السمر وهو يقول واعروساه» الحديث

وروى عنها ايضا (٢) «قالت خرجت مع النبي ص في بعض اسفاره وانا جارية لم احمل اللحم ولم ابدن فقال للناس تقدموا فتقدموا اثم قال لي تعالى حتى اسابقك فسايقته فسبقته فسكت

عنى حتى اذا حملت اللحم وبدنت ونسيت خرجت معه فى بعض اسفاره فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال تعالى اسابقك فسبقته فسبقنى فجعل يضحك وهو يقول هذه بتلك « فياعجب كيف يصنع رسول الله ذلك وهو الوقور الذى ضحكته التبسم وهو الحيى الذى كان اشده حياء من العذراء فى خدرها فهلا غلبه الحياء او خاف ان يستخفه الناس اذ يامرهم بالتقدم وهو اميرهم وينفرد بزوجه ثم يسابقها ولا يخشى من ناظر ينظر.

واعظم من ذلك ما رواه احمد عنها (١) قالت فى حديث تزويجها بالنبي ص « ثم دخلت بى امى فاذا رسول الله ص جالس على سرير فى بيتنا وعنده رجال ونساء من الانصار فاجلسنى فى حجره فوثب الرجال والنساء وبنى بى « الحديث وهذا من اعجب الاحاديث و افظعها اذ كيف لا يستنكر النبي ص هذا الفعل الخاسر الوحشى ولا تحمله الغيرة على اباء هذا الفعل الشنيع لعمر سيد المرسلين لو كان له عند القوم حرمة وشأن لما استمعوا الى عائشة فى نقل هذه الامور وتناقلتها افواههم واقلامهم ولا يسع المقام استيفاء هذه الكذبات والشناعات وربما تسمع بعضها فيما ياتى ان شاء الله تعالى .

ومن اخبارهم التى ذكرت فى الانبياء ما لا يليق ما رواه البخارى فى (باب من اغتسل عريانا وحده) من كتاب الغسل عن ابى هريرة عن النبي ص قال: « كانت بنو اسرائيل يقتلون عراة ينظر بعضهم الى بعض وكان موسى يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فخرج موسى فى أثره يقول نوبى يا حجر نوبى يا حجر حتى نظرت بنو اسرائيل الى موسى فقالوا والله ما يمنع موسى من بأس واخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا فقال ابو هريرة (والله انه لندب بالحجر ستة اوسبعة ضرب بالحجر) وروى نحوه ايضا فى (كتاب بدء الخلق) بعد حديث الخضر مع موسى « وروى نحوه مسلم فى (فضائل موسى) وفى (باب تحريم النظر الى العورات) وقال فيه (حتى نظرت بنو اسرائيل الى سواة موسى) ولا درى من اى شىء اعجب امن هتك الله نبيه المقرب وايدائه اياه لمجرد دفع وهم الجاهلين فيما لا يضرام من انحصار طرق التبرئة على الله باخراجه الى الملا عاريا عاديا من خروج موسى لقومه بادية العورة

وارتكابه الحرام ام من تأديبه لما لا يعقل ام من عدم تصور موسى ع ان عدو الحجر انما هو من امر الله وفعله فلا يستحق الضرب ، انظر وتبصرو لاعد هذه الخرافة من مختصات ابي هريرة بل يشار كه فيها كل راو لها ومصدق بها .

و(منها) مارواه البخارى في (باب طلب الولد للجهاد) من كتاب الجهاد والسير عن ابي هريرة عن رسول الله ص قال «قال سليمان بن داود لاطوفن الليلة على مائة امرأة اتوسع وتسعين كلهن يأتي بفارس مجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فلم يحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل» الحديث وروى ايضا نحوه في آخر ورقة من كتاب النكاح وفي كتاب بدء الخلق في (باب قول الله و هبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب) وفي كتاب الايمان والنذور في (باب الاستثناء في الايمان) وروى نحوه مسلم ايضا في (باب الاستثناء) من كتاب النذور، واحمد في مسنده (ج ٢ ص ٢٢٩ و ٢٧٠) وهو من اسخف الحكايات فان من يقول هذا القول ينبغي ان يكون قد اغتر بكثرة الاولاد وانه ولد له قبل ذلك آلاف من البنين وهو غير واقع ، وكيف يحلف نبي الله على فعل الله وحده او يتهاون بقول ان شاء الله لاسيما بعد تنبيه صاحبه له المعبر عنه بالملك في بعض هذه الاحاديث ، وهو من اعظم الدعاة الى الله الموصوف في الكتاب العزيز بنعم العبد انه اواب وكيف يستطيع بشر ان يواقع في ليلة واحدة مائة امرأة اتسعا وتسعين او تسعين او سبعين على اختلاف اقوال ابي هريرة او اشباهه من الرواة عنه

و(منها) مارواه البخارى في آخر كتاب الجهاد عن ابي هريرة قال «سمعت رسول الله ص يقول قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاحرقت فاوحى الله اليه افى ان قرصتك نملة احرق امة من الامم تسبح الله » ورواه ونحوه مسلم في باب النهي عن قتل النمل من كتاب قتل الحيات ، ليت شعري كيف يصح ان ينسب مثل ذلك الى نبي من الانبياء . الى غير ذلك من اخبارهم المعتبرة عندهم التي نسبت للانبياء الى هالا يليق .



وليتهم اکتفوا بها ولم يمسوا قدس جلال الله تعالى بخرافاتهم (فمنها) مارواه البخارى في تفسير سورة (ق) عن ابي هريرة «يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع

الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط ، وفي رواية اخرى «فاما النار فلا تمتلي» حتى يضع رجله فتقول قط قط فهذا لك تمتلي ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من من خلقه احداً ، وروى نحو ذلك عن انس في كتاب التوحيد في (باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم سبحانه ربك رب العزة عما يصفون) قال «حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فيزوى بعضها الى بعض ثم تقول قد قد بعزتك وكرمك» وكذا عن ابي هريرة في (باب ماجاء في قول الله تعالى ان رحمة ربك قريب من المحسنين) من الكتاب المذكور قال «فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلي ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قط قط» وروى ايضا نحو ذلك عن انس في (باب الحلف بعزة الله وصفاته) من كتاب الايمان والنذور وقال «لا تزال تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط وعزتك» وروى مسلم اخبار كثيرة من هذا النحوى (باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء) من كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، وهي كما ترى كفر صريح لاقتضاها الجسمية والحلول بالمكان وفيها تكذيب لله سبحانه حيث يقول في سورة الاعراف ١٧ (اخرج منها مذؤم مدحورا لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكهم اجمعين) وقال تعالى في سورة ص ٥٥ (لاملان جهنم منك ومن تبعك) وقال تعالى في سورة ألم السجدة ١٣ (ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين) فان هذه الآيات الشريفة صريحة في انها تمتليء بابليس واتباعه فكيف يقال لا تمتليء حتى يضع قدمه ولعل الذى أوهم أبا هريرة وأنساً او الرواة عنهما هو قوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد) حيث تخيلوا منه انها لا تزال تقول هل من مزيد ولم تمتلي بالعصاة اصلا لا في حين سؤال الله تعالى لها عن امتلائها، وغفلوا عن بقية الآيات المذكورة فأحدثوا رواية خيالية وكذبوا على حسب ما تقتضيه عقولهم وأخذ عنهم الخرافيون والقصصيون من دون معرفة ايضا ، ولا يخفى ان قول ابي هريرة ولا يظلم الله من خلقه احداتا لعل انه سبحانه لوالقى فيها احد غير من فيها كان ظالما له وهو خلاف مذهب الاشاعرة كما لا يخفى سخافة هذا لان معناه ان سبحانه يعذب نفسه اجابة لطلب النار ولا يظلم من خلقه احداتا ولا ادري ان احترق رجل ربه المدةى فتطلب من الله المزيد ام تبقى تحت آلام النار بالتخليد .

و(منها) مارواه مسلم في (باب النهى عن ضرب الوجه) من كتاب البر والصلة والآداب عن ابي هريرة قال «قال رسول الله ص اذا قاتل احدهم اخاء فليجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته) ونحوه في مسند احمد (ج ٢ ص ٢٤٤ و ص ٤٦٣) وروى فيه (ص ٢٥١ و ٤٣٤) عن ابي هريرة ايضا عن النبي ص (اذا ضرب احدهم فليجنب الوجه ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته) فهذه الاخبار قد اثبتت لله صورة مثل صورة الانسان وشبهته بخلقه وهو تجسيم وكفر ولا يمكن تأويلها فقبح الله وجه من زورها وكرم لهم مثلها، وروى البخارى في تفسير سورة ن والقلم «ان النبي ص قال يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة» وروى ايضا في تفسير سورة الزمر «ان حبراء الى رسول الله ص فقال يا محمد اننا نجد ان الله يجعل السموات على اصبع والارضين على اصبع والشجر والماء على اصبع وسائر الخلاق على اصبع فيقول انا الملك فضحك النبي ص حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله ص وما قدروا الله حق قدره» وروى نحوه في آخر صحيحه في كتاب التوحيد في (باب قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وفي (باب كلام الرب يوم القيمة مع الانبياء وغيرهم) وروى مسلم نحو ذلك في (باب صفة القيمة والجنة والنار) من كتاب صفات المنافقين واحكامهم وروى فيه ايضا «ان النبي ص باخذ الله سمواته وارضيه بيده فيقول انا الله ويقبض اصابعه ويبسطها ويقول انا الملك»

وروى البخارى في (باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) من كتاب التوحيد في حديث طويل عن ابي هريرة عن النبي ص قال فيه «وتبقى هذه الامة فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه» الى ان قال «ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار هو آخر اهل النار دخولا الى الجنة فيقول اى رب اصرف وجهي عن النار فيدعو بما يشاء ان يدعوه ثم يقول الله هل عسييت ان اعطيت ذلك ان تسألنى غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره ويعطى ربه من عهوده ومواثيق ما شاء فيصرف الله وجهه عن النار» ثم ذكر ما حاصله (انه يسأل ايضا القرب من الجنة فيقول الله ما أغدرك فيدعوا الله ويعطيه المواثيق ان لا يسأله غيره فيقدمه الى باب الجنة ثم يقول اى رب ادخلنى الجنة فيقول الله الست قد اعطيت عهودك ومواثيقك

ان لا تسال غيرهما اعطيت ويقول يا ابن آدم ما اغدرك فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فاذا ضحك منه قال له ادخل الجنة) وروى مسلم نحوه في (باب رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم) من كتاب الايمان وقال فيه (فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون)

الى غير ذلك من خرافاتهم التي ينكر القلم نشرها لولا ارادة التنبيه على سقطاتهم ، ولولا نسبتها الى النبي ص لما ضرنا روايتهم لها وانا لنعلم ان الخرافيين والتصاصين منهم كابى هريرة واضرابه انما اخذوا رواية خلق آدم على صورته ونحوها من الهزليات عن اليهود والنصارى فاولا نسبتها الى النبي لهان امرها .

لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء

قال المصنف طيب الله ثراه

فيلزمهم من ذلك محالات (منها) جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزوا عليه الكذب وسائر المعاصي جازان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحى اليه او يأمر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله

وقال الفضل

قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا بأس فيه لان الله هو الذي يوقع عليه السهو ليجمله سببا للتشريع .

واقول

لا وجه لانكار تجويزهم الكذب على الانبياء سهوا فان الخصم نفسه قد نقل سابقا عنهم الخلاف في تجويز الكذب في التبليغ سهواً ، ونحن نقلنا عن المواقف ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عنهم سهواً ومنها الكذب في غير التبليغ ، ومعلوم انه يمكن في لزوم

المحال تجويزهم الكذب سهواً في التبليغ وغيره فضلاً عن العمد فيجوز ان يكذب النبي ويأمر من عنده سهواً بل يترك للسهوشين مما اوحى اليه اذ ليس هو من موارد العصمة ولا يقتضيه مذهبهم ولذا رووا كما سبق ان النبي ص نسي بعض آيات الكتاب العزيز بل عرفت ان كثير امنهم قالوا بعدم عصمتهم عن الكبائر عمداً فيجوز ان يترك ما اوحى اليه عمداً ويكذب في غير التبليغ عمداً وقصداً بل وفي التبليغ كما تقتضيه رواية الغرائق ، بل مقتضى هذه الرواية وقوع الكفر عنهم عمداً كما تساعد عليه رواية شك ابراهيم ع ونحوها ، ومن نظر الى الادلة التي استدل بها بعضهم على ذنوب الانبياء كما في المواقف عرف انهم اجازوا عليهم كل ذنب وهو الذي تقتضيه الروايات التي ذكرها المصنف وغيرها ، فمع هذا كيف يعتمد على الانبياء اذ لا قل من احتمال السهو فيهم والنسيان ، واما ما ذكره من التشريع فقد عرفت ما فيه .

قال المصنف ضاعف الله اجره

و (منها) انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة

وقال الفضل

قد ذكرنا هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعة والصغائر التي يجوزونها ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انها واقعة منهم على سبيل الندرة والنبي يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجمله قد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقاً محل تأمل لهذا البرهان والله اعلم .

واقول

هذا الدليل جار في الصغائر والكبائر بالافرق فالافصيل بينهما لا وجه له وان وقعت الصغيرة على وجه الندرة كما لا فرق في جريانه بين العمد والسهو لكن الاشاعة اجازوا الكبائر عليهم سهواً واجازها بعضهم عمداً كما سبق وايضاً لم يقيد او وقوع الصغيرة بالندرة وبيان انها ليست محل اتباع كما زعمه الخصم لضيق الخناق ، على انه لا نفع

فيه اذ لو بين النبي ان ذلك ليس محل الاتباع لم يعتمد عليه لانه فى محل المعصية والاقرار بها فتنتفى فائدة البعثة ولعله فى هذا البيان كان ساهيا او موهما وليس ذلك بمحال عندهم ، ولو سلم فهو صحيح ايضا لوقوع الكبيرة والخصم لا يقول به .

واجاب القوشجى عن الدليل بانه لا يجب الاتباع الا فيما يتعلق بالشرعة وتبليغ الاحكام لافىما يصدر عن بذلة وطبع ، وفيه ان فعل النبي كله مما يتعلق بالشرعة ولذا عدوا فعله من السنة كقوله وتقريره ، ولو لم يجب اتباع فعله لما صح الاستدلال بالاخبار الناقلة له وهو خلاف الضرورة وكل عاقل اذا رآى المشرع فاعلا لشيء يستدل به على جوازه ، فظهر ان ذكرهم لهذا الدليل قول بلاعمل بل بلاقول فى الكبائر سهوا والصغار مطلقا ، وهو انما ذكره بعضهم تبعا للامامية ولذا لم يلتزموا بلوازمه

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه لو جاز ان يعصى لوجب ايذاؤه والتبرى منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي ص فقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة).

وقال الفضل

قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعة وهو حجة على من يجوز الكبائر واما الضمائر فمن لم يباشر الكبيرة فهو معفو عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء .

واقول

ادلة النهى عن المنكر عامة للكبائر والصغائر بلافرق ومجرد العفو عن الصغيرة مع اجتناب الكبائر لا يخرجها عن كونها منكرا يجب النهى عنه ولا يجعلها بحكم المباح كما يجب نهى فاعل الكبيرة وان علمنا انه يتوب بالانحراف (فان قلت) النبي لا يتأذى بشيء يعود الى النهى عن المنكر (قلت) كيف لا يتأذى وقد منع عمارغب فيه ولا سيما بالقسر وان كان ربما يرتفع الاذى فيما بعد لكنه لا يجدى بعد ان كان الناهى فاعلا للايذاء، ثم انهم اجازوا على الانبياء فعل الكبائر سهوا وهذا الدليل يبطله اذان المنكرات لا يراد وقوعها حتى سهوا غاية الامر ان الساهى غير معاقب فى الآخرة وهو امر آخر مع انه لا يعلم السهو غالبا الا بعد ان يعتذر الساهى به .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و(منها) سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة
و(منها) انه يلزم ان يكونوا ادون حالا من آحاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف
وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش كما قال تعالى (يانسأ النبي من يأتي
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرجم وغيره يحد و حد العبد
نصف حد الحر، والاصل فيه ان علمهم بالله أكثر واثم وهم مهبط وحيه و منازل ملائكته
ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته و الخضوع و الخشوع فينا في صدور
الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من آحاد الامة
و(منها) انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)
فكيف تقبل شهادته في الوحي و يلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع
و (منها) انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى (واطيعوا الله واطيعوا
الرسول. لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة. فاتبعوني) و النالي باطل بالاجماع والاجتمع
الوجوب والحرمة .

وقال الفضل

قد سبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثر من
الصغائر حتى يصير سببا احط منزلة لهم عند الناس و موجبا للابذاء والتعنيف وترجيح الامة
عليه و اما صدور الصغائر التي عفا الله عنها اذا كان على سبيل النذرة فغير ممتنع ولا تدل
المعجزة على وجوب انتفاء شيء منها و كل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف و ان
الاشارة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض
تلك الادلة يدل على وجوب نفى الذنب عن الانبياء مطلقا والله اعلم .

واقول

لاريب ان (الدليل الاول) يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر حال النبوة وقبلها
عمدا و سهوا لان الذنب وان قل وصغر يسقط محل المذنب ولو في الجملة و يمنع من
الوئوق التام به و الانقياد الكامل اليه حتى مع العلم بسهولة لان السهو يقع غالبا من التساهل
و يجهل الناس سببه فتنتفى فائدة البعثة، وبالجملة النبي منار الدعوة الى الله تعالى وباب

طاعته فيجب ان يكون بريئاً من كل عيب يمس مقام الدعوة وقيام من كل حزونة لانه سهل سبيل الطاعة فلا يجوز ان يصدر عنه ذنب اصلا.

و (اما الدليل الثانى) فهو ايضا يثبت عصمتهم عن الذنوب مطلقا حتى قبل النبوة لان معصية الكبير اكبر فلو عصوا كانوا اذن حلالا من ادانى الام لان اصغر الصغار من اعلى المكلفين اكبر الكبائر من ادناهم حتى مع السهولان التمييز بالمعرفة يستدعى المحافظة التامة وبدونها يكون ادنى من الادانى ولو فى الجملة وهو خلاف ضرورة العقل والمليين.

و (اما الدليل الثالث) فهو يثبت عصمتهم عما ينافى العدالة حال النبوة وقبلها عمدا وسهوا مع عدم العلم بسهوه لان صدورهما حينئذ يثبت فسقه والفاستق مردود الشهادة فكيف تقبل شهادته بالوحي وبازم ان يكون اذن حلالا من عدول الام اذا صدرت عمدا و (اما الدليل الرابع) فهو يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغار عمدا وسهوا لكن حال النبوة ، وانما جعل المصنف هذا الدليل مستقلا مع انه احد شقى الترديد فى الدليل الذى ذكره سابقا بقوله (ومنها انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه) لان الكتاب العزيز يقتضى تعيينه فذكره هنا معينا لذلك وذكره سابقا بنحو الترديد لان المراد هناك بيان وجوه الاحتمال .

فثبتت من الادلة المذكورة عصمتهم عن الذنوب مطلقا وفى جميع الاحوال حتى قبل النبوة وان اخص بعض تلك الادلة ببعض الذنوب ، وحينئذ فيبطل ما زعمه القوم جميعا من انه يجوز عقلا صدور الصغائر والكبائر عنهم عمدا وسهوا حال النبوة وقبلها سوى الكذب فى دعوى النبوة وفى التبليغ كما سبق ، غاية الامر ان اكثر الاشاعة على ما ادعاه فى المواقف قالوا بعدم جواز تعمدهم الكبائر للدليل السمعى فى حال النبوة خاصة وان جاز وقوعها عقلا ، وهذا ولا يحتاج فى مطالوبنا بعد هذه الادلة الى دلالة المعجزة حتى يقول الخصم ولاندل المعجزة على وجوب انتفاء شىء منها ، واما قوله (ان الاشاعة ذكروها على سبيل الاستدلال) فمسلّم لذكر بعضهم لها تبعاً لغيرهم لكن ما بالهم لم يتبعوا دلالتها على وجوب العصمة عن الذنوب مطلقا كما عرفت ، والظاهر ان منشأ عدم التدبر من وجه لانهم انما ذكروها تبعاً والتعصب لمذهب الاسلاف من وجه آخر كما يشهد له اقرار الخصم

بدلالة بعضها على العصمة عن الذنوب مطلقا ومخالفته له في باقى كلماته ، ثم انه يدل على المطلوب امورا آخر يغنى عن تطويل الكلام فيها ما عرفت وسيأتى بعضها فى عصمة الامام ان شاء الله تعالى كقوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) و قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم)

نزاهة النبي عن دناءة الآباء وعهر الامهات

قال المصنف قدس الله نفسه

(المبحث الثالث) فى انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات، ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات بريامن الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد اليه فانه من المعلوم بالضرورة الذى لا يقبل الشك والارتياح ، وخالفت السنة فيه اما الاشاعة فباعتبار نفى الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة وادالزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع انواع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع فى الاسواق ويستهزأ به ويكون قديط به دائما لابنة فيه قوادا و تكون امه فى غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لاترد يد لأمس ويكون هو فى غاية الدناءة والسفالة ممن قديط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع فى الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهو لاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين و التقييح العقليين و ان ذلك ممكن فيجوز من الله وقوعه وليس هذا بابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد .

وقال الفضل

نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيان و ذكر الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول فى زمرة (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب شديد فى الدنيا

والآخرة) وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يازم من قولهم شئ منه. وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعان ثلاثة احدها وصف النقص و الكمال والثانى الملاءمة و المنافرة وهذه المعنيان عقليان لاشك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فإى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة موصوفا بهذه القبائح التى ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش و كأنه حسب ان الانبياء امثاله من رعاى الحلة الذين يفسدون على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار .

واقول

لا يخفى ان كون المعنى الاول عقليا عندهم لادخل له بالمقام لان الكلام فى جواز بعث الله سبحانه له صاحب الصفات المذكورة والبعث من افعال الله تعالى لصفاته حتى يكون وصف نقص او كمال وكون تلك الامور نقصا فى صاحب الدعوة مسلم الا ان الكلام فى جواز بعث الله للنواقص الذى هو من افعال الله تعالى التى لاتنصف عندهم بالقبح اصلا كخلقه لسائر القبائح والفواحش .

واما المعنى الثانى فهو وان ثبت فى الافعال الا ان افعال الله تعالى عندهم لاتعلل بالاغراض فلا ملاءمة ولا منافرة فيها مع ما عرفت من الكلام فى كونه عقليا فراجع، وبالجمله لو سلم قولهم بالحسن والقبح العقليين بهذين المعنيين لم يلزم عدم جواز بعث الله تعالى صاحب الاوصاف المذكورة بل يجوز عندهم بعث مثله اذ لا يقبح عندهم من الله سبحانه شئ وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وقد سبق انهم جوزوا بعض المعاصى على الانبياء ، بحجة عدم دلالة المعجزة على امتناعه وهأت فى المنفردات المذكورة و بدل على تجويزهم ارسال صاحب هذه الاوصاف ان صاحب المواقف و شارحها قالا (ولا يشترط فى الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدة فى الخلوات والاقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزمعهم الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وهوبة متمعلقة بمشيئته فقط) فان قولهما (بل الله يختص) الى آخره دال على جواز بعث اى شخص كان فيجوز ان يكون النبى كما وصفه المصنف اذا تعلقت بارساله المشيئة ، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط

بقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فان الآية ظاهرة الدلالة او صريحة في ان صاحب الدعوة اهل في نفسه فيبعثه الله تعالى لعلمه بأهليته وانه مستعد الذات ، ولذا ورد عليه الشارح بقوله (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء) ويدل ايضا على تجويزهم ارسال صاحب النقائص المذكورة قول احب المواقف وشارحها ايضا في مقام عصمة الانبياء قال (واما قبله اى قبل الوحي فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ الدلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب عنها لانه اى صدور الكبيرة يوجب النفرة وهى تمتنع عن اتباعه فتفوت مصالحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا كعبر الامهات والفجور فى الالباء ودناءتهم واستردالهم) فان هذا الكلام دال على اختصاص بعض المعتزلة بمنع المنفردات المذكورة فيكون الاشاعة وبعض المعتزلة مجوزين لها فتحقق ان مانسبه المصنف اليهم حق وصدق وان القوم اولى بحجب اشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا لانهم اجازوا ان يكون النبي كما وصفه المصنف رحمه الله تعالى بل نسبوا اليهم فواحش الاعمال واشاعوها فى كتبهم على ممر الايام كرقص النبي ص باكامه وحضوره مجالس المغنين والمغنيات وضرب الدفوف وقوله فى مدح الاصنام تلك الفرائق العلا الى غير ذلك من المعجزيات ، واما المصنف قدس سره فلم يقصد بذكر تلك الاوصاف الشنيعة الا الانكار على القوم واستفظاع آرائهم ليرتدع من له قلب وناقل الكفر ليس بكافر ، فاساءة الادب مع الانبياء انما هى ممن يجوز فيهم ان يكونوا على تلك الفضائح لامن يريد الرد عنه والانكار عليه لكن الخصم لعجزه وحيرته يلود بهذه التهمة للمصنف ويشهد لتحيله فى هذا التنزه المصطنع فى اجلال مقام الانبياء قوله سابقا فى حق الله سبحانه ما هو اعظم واشنع وهو انه مقلول اليد معبرا به عن تنزيه الامامية لله تعالى عن فعل القبايح وعقاب من لا ذنب له وان كان قادرا عليهما .

قال المصنف طيب الله ربه

واما المعتزلة فلانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا وانفقوا على وقوع الكبائر منهم كما فى قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف

هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل يبقى مكلف بنقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يصنع ويستتريه به حال النبوة وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق ، واعلم ان البحث مع الاشاعة فى هذا الباب ساقط وانهم ان بحثوا فى ذلك استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم ما امر به ولا ارسل اليه رسولا ألبتة ، بل وعلى امثال ما امر به وان جميع القبايح من عنده تعالى وان كل ما وقع فى الوجود فانه فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذى لم يقع فهذه الصفات الخمسة فى النبي وابويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى فإى مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن الاشاعة منع كفر النبي وهو من الله تعالى وكل ما يفعله فهو حسن وكذا انواع المعاصى وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى تحسين الكفر وتقييح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعره فى هذا الباب قد انكروا الضروريات .

وقال الفضل

استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد لقاء يوسف فى الحب وغيره من الذنوب التى لاشك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والخز عبلية واللوزعية كالرعا ع والاجلاف السوقية ، والمعتزلة يشتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم فى الجواز ، وهذا من غرائب اطواره فى البحث ، ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكفار وغيره من الطامات قد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكره من الحسن والقبح شرعيا ومعنى وعقليا ان بمعنيين وعلمت ان كل ما ذكره ليس من مذهبهم ولا يرد عليهم شئ ، وانهم لا يخالفون ضرورة العقل .

واقول

لما كان الاستدلال على صدور الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف ساقط جداً أكتفى المصنف فى الجواب عنه باثبات المحالية ولم يتعرض لكلمة القائلين بنبوتهم ودليلهم اذ لم يقل بها الا من لا عبرة به وبرأيه لكن الخصم على عادته وعادة اصحابه

في التسامح بدعاوى الاجماع قال الاجماع على نبوتهم واقع ، ويشهد لمدى الاجماع ما ذكره ابن حزم (١) اذ قال «ان اخوة يوسف لم يكونوا انبياء ولا جاء قط في انهم انبياء نص لامن قرآن ولا من سنة صحيحة ولا من اجماع ولا من قول احد من الصحابة» وقال القاضي عياض في الشفاء (واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم) ونقل ابن ابي الحديد (٢) عن المعتزلة (انهم قالوا يجب ان ينزه النبي قبل البعثة عن الكفر والفسق) ثم نقل عن ابي محمد بن متويه انه قال في كتاب الكفاية (ان اهل العدل كلهم ممنوعون من تجويز بعثة من كان فاسقا قبل النبوة) ثم قال (وقال قوم من الاشعرية ومن اهل الظاهر وارباب الحديث ان ذلك جائز واقع واستدلوا باحوال اخوة يوسف ومنع المانعون من ذلك من ثبوت نبوة اخوة يوسف) ويشهد لذلك ايضا كلام صاحب المواقف المتقدم في المبحث السابق لنقله فيه عن اكثر المعتزلة المنع من صدور الكبيرة على الانبياء قبل الوحي ونقله القوشجي عن كثير منهم وهو يستلزم القول بعدم نبوة اخوة يوسف ، فإين الاجماع الذي ادعاء الخصم ، على ان سادة الامة واعمتها الذين امرنا بالتمسك بهم قد انكروا نبوة اخوة يوسف ع وكذلك شيعتهم .

واعلم ان ظاهر كلام المواقف السابق ان بعض المعتزلة قائلون بجواز عهر امهات الانبياء و فجور آبائهم ودناءتهم واستردالهم فيكون شاهداً لما قاله المصنفه من تجويز المعتزلة لذلك ،

هذا وقد استدلت بعضهم على نبوة اخوة يوسف ع بقوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على ابيك من قبل ابراهيم واسحق) الآية قال الرازي في تفسيرها «اختلفوا في الاجتناب فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد به اعلاء الدرجة وتعظيم الرتبة» الى ان قال «واعلم انالما فسرنا الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال (ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب) وهذا يقتضى حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة النبوة لزم حصولها لآل يعقوب وترك العمل به في حق من عدا

ابنائهم فوجب ان يبقى معمولابه فى حق اولاده، وفيه نظر ظاهر حتى اذا اريد بالاجتناء الاصطفاء للنبوة كما هو الاقرب لان عطف اتمام النعمة على الاجتناء دليل على المغايرة بينهما ولهذا خص يوسف بالاجتناء وعمه وغيره من آل يعقوب باتمام النعمة ، على انه لو اريد باتمام النعمة النبوة فلا بد ان يكون اتمامها عليهم بلحاظ ثبوتها لبعضهم لالمطلق آل يعقوب والا لزم خروج الاكثر وهو غير صحيح فى العربية فكيف يشب بالآية نبوة اخوة يوسف عليه السلام .

هذا وامامنا اشار اليه الخصم من اجوبته السابقة فقد عرفت انها لا تستحق ان نوسم بالجواب وقد عرفت ان كل مانسبه المصنف اليهم حق بلا ارناب وان القول بالحسن والقبح

العقلين بالمعنيين المذكورين لا ينفع فى منع بعثة من يوصف

بتلك القبائح فلا حظ واستقم والله هو الموفق وله الحمد

حمدا دائما و نساله العصمة عن الخلل

فى القول والعمل انه اكرم المسؤولين

واجود المعطين

والصلاة والسلام على محمد وآله المعصومين

نم بقلم مصنفه محمد حسن بن

الشيخ محمد مظفر قدس سره

فهرس دلائل الصدق - الجزء الاول

١١٧	١- العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمة	المقدمة و فيها (٣) مطالب
١٢٠	٢- النظر واجب . بالعقل لا بالسمع	٤ (المطلب الاول) - اخبار اهل السنة
١٢٤	٣- المعرفة واجبة بالعقل	حجة عليهم
	المسئلة الثالثة في صفاته تعالى	٨ (المطلب الثاني) - لاقية لناقشتم
	وفيها (١١) مبحثا	في السند
١٢٨	(الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور	١٣ (المطلب الثالث) - مناقشة الصحاح
١٣١	(الثاني) انه تعالى مخالف لغيره	السته بامور اربعة
١٣٣	(الثالث) انه تعالى ليس بجمع	٤ ١- في جمعها و جامعها
١٣٤	(الرابع) انه تعالى ليس في جهة	١٥ ٢- فيما اشتملت عليه الاحاديث من
١٣٦	(الخامس) انه تعالى لا يتحد بغيره	الكفرو نحوه
١٣٨	(السادس) انه تعالى لا يعمل في غيره	٤ ٣- في تدليس روايتها
١٤٥	(السابع) انه تعالى متكلم وفيه (٥) مطالب	١٧ ٤- في طعنهم في رجال سندهم رتباً
	١- حقيقه الكلام	على العروف
٤	٢- كلامه تعالى ممتد	٧٠ تنمة في الكنى
١٥٠	٣- حدوث الكلام	٧٢ مقدمة العلامة الحلبي
١٥٢	٤- استلزام الامر لا رادة والنهي للكرامة	٧٣ مقدمة الفضل بن روزبهان
١٥٦	٥- كلامه تعالى صدق	٧٨ مناقشته في (من هم الفرقة الناجية)
١٥٨	(الثامن) صفاته عين ذاته	المسئلة الاولى في الادراك
١٦٢	(التاسع) البقاء وفيه مطلبان	وفي (٧) مباحث
١٦٩	١- البقاء ليس زائداً على الذات	٨٤ ١- المحسوس اصل الاعتقادات
١٧٣	٢- انه تعالى باق لذاته	٨٨ ٢- شرائط الرؤية
١٧٥	(خاتمة تشتمل على حكيمين)	٩٣ ٣- وجوب الرؤية عند حصول شروطها
١٧٦	١- البقاء يصح على الاجسام	٩٥ ٤- امتناع الادراك مع قدا الشرائط
١٨٢	٢- البقاء يصح على الاعراض	٩٩ ٥- الوجود ليس علة تامة في الرؤية
	(العاشر) القدم والحدوث اعتباران	١٠٤ ٦- هل يحصل الادراك لمعنى في المدرك
	(الحادي عشر) العدل وفيه (١٩) مطلباً	١٠٧ ٧- انه تعالى لا يرى
		المسئلة الثانية في النظر
		وفي (٣) مباحث

لزومه صحة وصفه بانه تعالى خالسم وجائز	٣٠٥	١- نقل الخلاف فى مسائل العدل	١٨٤
لزومه للمحال	٣٠٦	ترجيح احد المذهبين	٢٠٢
لزومه للظلم منه تعالى	٣٠٨	٢- اثبات الحسن والقبح العقليين	٢١٤
لزومه لمخالفة القرآن والسنة	٣١٠	ادلة ابطال كونهما شرعيين فقط	٢١٦
والاجماع والعقل		٣- انه تعالى لا يفعل القبيح	٢٢٥
١١- الجواب عن شبه المجبرة	٣١٣	٤- انه تعالى يفعل لغرض وحكمة	٢٣٢
١٢- ابطال الكسب	٣٢٨	٥- انه يريد الطاعات ويكره المعاصي	٢٤٦
١٣- القدرة متقدمة	٣٤٠	٦- وجوب الرضا بالقضا	٢٥٢
١٤- القدرة صالحة للضدين	٣٤٥	٧- انه تعالى لا يعاقب الغير على فعله	٢٥٤
١٥- الانسان مريد لافعاله	٣٤٨	٨- امتناع تكليف مالا يطاق	٢٥٦
١٦- المتولد من الفعل من جملة افعالنا	٣٤٩	٩- ارادة النبي موافقة لارادة الله	٢٥٩
١٧- التكليف سابق على الفعل	٣٥٠	١٠- انافاعلون	٢٦١
١٨- شرائط التكليف	٣٥٤	مخالفة الجبرية لنصوص القرآن	٢٧٧
١٩- الاعواض على الالام	٣٦١	مخالفتهم للحكم الضرورى	٢٩٣
المسئلة الرابعة فى النبوة وفيها (٣) مباحث		مخالفتهم لاجماع الامة	٢٩٥
١- نبوة محمد (ص)	٣٦٥	لزوم الجبر تجوز ان يكون تعالى ظالما عابثا	٢٩٨
٢- عصمة الانبياء	٣٦٨	لزومه نسبة السفه اليه تعالى ومخالفة الضرورة	٣٠٠
الاحاديث الموضوعة فى توهين الانبياء و الخالق	٤١٢	لزومه لان يكون تعالى اشد ضرراً من الشيطان	٣٠٢
لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء	٤٢٤	لزومه مخالفة العقل والنقل	٣٠٣
٣- نزاهة النبي عن ذنابة الالباء و عهر الامهات	٤٢٩	لزومه مخالفة الكتاب من انتفاء النعمة على الكافر	٣٠٤