

ولائل الصدق



الشيخ محمد الحسين الملقب

BOBST LIBRARY



3 1142 02809 5159



**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

New York University
Bobst, Circulation Department
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

Web Renewals:
<http://library.nyu.edu>
Circulation policies
<http://library.nyu.edu/about>

THIS ITEM IS SUBJECT TO RECALL AT ANY TIME

	<p>RETURNED New York University Bobst Library MAR 20 2014 Interlibrary Loan RETURNED Interlibrary Loan</p>	

NOTE NEW DUE DATE WHEN RENEWING BOOKS ONLINE



al-Muzaffar, Muhammad Hasan

|Dala'il al-ṣidq|

دلائل الصدق

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

لعمري نقد

آية الله الشيخ محمد حسن المظفر دام ظله

الجزء الأول

١٠٧

چاپ تہان

Near East

BP

192

M
18

V.1

C.1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جل ان تدركه المشاعر والابصار ، وتنزه ان يتحد بغيره ويشبهه
الاعيار ، العدل الذي لا يعذب مع الجبر والاضطرار ، ولا يكلف بدون الوسع والاختيار ،
والصلوة الزاكية على طيب الذكر والاثار ، 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 .

و بعد فاني لما سعدت بالنظر الى كتاب (نهج الحق وكشف الصدق) للامام
(العلامة) الذي انتهت اليه في العلم والعمل النزاعة الطاهر المطهر (الحسن بن يوسف
ابن المطهر) قدس الله روحه ونور ضريحه ، وجدته كتابا حافلا بالفضل ، مشحونا بالقول
الفصل ، و قد رد عليه فاضل الاشاعرة بوقته (الفضل بن روزبهان) واجاب عنه سيدنا
الشريف الحاوي لمرتبتي السعادة العلم والشهادة (السيد نور الله الحسيني) قدس الله نفسه
و طيب رسمه ، فجاء وافيا شافيا كما يهواه الحق و يرتضيه 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 تكميلا للفائدة الى بعض كلمات
(ابن تيمية) التي يليق التعرض لها ما ارد بها على كتاب (منهاج الكرامة) للامام المصنف
العلامة وان لم اصرح باسمه غالبا ، ولو لاسفالة مطالبه ، وبذاعة لسان قلمه ، وطول عباراته ،
وظهور نصبه وعداوته لنفس النبي الامين وابنائهم الطاهرين ، لكان هو الاحق بالبحث معه ،
لاني اني 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 ،
وضعت المقدمة الاتية لتستغني بها عن جواب هذا على وجه الاجمال ولنفعها في المقصود
وقد سميت كتابي هذا (دلائل الصدق لنهج الحق) ، فاسأل الله ربي ان يعينني على اتمامه
ويوفقني لحسن ختامه انه اكرم المسؤولين وارحم الراحمين

المقدمة

اعلم انه لا يصح الاستدلال على خصم الا بما 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 نورد 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 طى 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 اغترازه بالجاء والمال وعدم مبالاته فى سبيلها بالخطر الواقع عليه ، فان غير الصادق لا يتحمل المضار بانواعها لاجل كذبة يكذبها ليعود 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 الذهبى فى تذكرة الحفاظ بترجمة الحافظ ابن السقا عبد الله بن محمد الواسطى قال « انه املى 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 فسل عن معوية وماروى في فضائله فقال اما يرضى معوية ان يخرج رأساً برأس حتى يفضله ، وفي رواية اخرى لا اعرف له فضيلة الا لا اشبع الله بطنه ، فمازالوا يدفعون في حوضه ، وفي رواية يدفعون في خصيه ، ودا سوه حتى حمل الى الرملة ومات بها ، وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني « اما داسوه بدمشق مات بسبب ذلك الدوس وهو منقول » ، فاذا كان هذا فعلهم مع اشهر علمائهم لمجرد انكار فضل معوية فما ظنك بفعلهم مع غيره اذ اروي ما فيه طعن على الخلفاء الاول و ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة نصر بن علي بن صهبان نقل 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 و اباهما واهل بيته كان في درجتي يوم القيمة امر المتوكل بضربه الفسوط فكلمه فيه جعفر بن عبد الواحد و جعل يقول له هذا من اهل السنة فلم يزل به حتى تركه » و نقل 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 في الدنيا سيد في الآخرة ، الحديث ، اخبر بذلك يحيى بن معين ، فبينما هو عنده في جماعة اذ قال يحيى من هذا الكذاب النيسابوري الذي يحدث عن عبدالرزاق بهذا الحديث ، فقام ابو الازهر فقال هوذا انافتبسم يحيى فقال اما انت لست بكذاب و تعجب من سلامته وقال الذنب لغيرك في هذا الحديث » انتهى ، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال بترجمة ابي الازهر « كان عبدالرزاق يعرف الامور فما جسر يحدث بهذا الاثر الا احمد بن الازهر والذنب لغيره » ويعنى 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 بالتكذيب وان يشيطوا بدمه ، ويا عجب من ابن معين لم يرض بكتمانه فضائل امير المؤمنين ع حتى صار يقيم الحواجز دون روايتها ، واعجب من ذلك قوله الذنب لغيرك فان رجال سند الحديث كلهم من كبار علماء القوم و ثقافتهم و ما ادرى ما الذي انكره من هذا الحديث و هو لم يدل الاعلى فضيلة مسلمة مشهورة من ايسر فضائل امير المؤمنين ، ولعله انكر تمام الحديث و هو من احبك فقد

احبني ومن ابغضك فقد ابغضني وحببيك حبيب الله وبغضك بغض الله والويل لمن ابغضك
وذلك لانهم يجدون من انفسهم بغض امام المتقين وبعسوب الدين وهم يزعمون انهم
لا يبغضون رسول الله ص كما يعلمون بغض معوية و سائر البغاة لامير المؤمنين و انهم
اشد اعدائه و البغضون له وهم يرونهم اولياء الله و احبائه، ولذلك لما اشار الذهبي في الميزان
الى الحديث قال يشهد القلب بانه باطل ، وانا اشهد له بشهادة قلبه بطلانه اذ لم يخالف
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 لعبد النبي الامي الى انه
لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق »

فاذا كان هذا حال ملوكهم و علمائهم و عوامهم في عصر العباسيين فكيف ترى الحال
في عصر الامويين الذي صار فيه سب اخ النبي ص و نفسه شعارا و دينا لهم و التسمية باسمه
الشريف ذنبا موبقاعندهم ، 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
مصغرا و كان يبغض من علي و يخرج علي من سماه به ، و قال الليث قال علي بن رباح لا اجعل
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 معوية كتب نسخة واحدة
الى عماله بعد عام الجماعة ان 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 و اتوه بمناقض له في الصحابة و قرأت
كتبه علي الناس و بذل الاموال فرويت اخبار كثيرة في مناقبهم مفتعلة فعلموا صيانتهم
و علمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى تعلموه كما يتعلمون القرآن و مضى علي ذلك الفقهاء
و القضاة و الولاة و كان اعظم الناس في ذلك بلية القراء المرأون و المستضعفون الذين
يظهرون الخشوع و النسك فيفتعلون الاحاديث ليحفظوا عند لانهم 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 علي من الايمان

و علاماته و بغضهم 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 نحوها خفي جل فضائل امير المؤمنين ع وان جل الباقي عن الاحصاء ونأى عن العدو الاستقصاء وليس بقاؤه الاعنابة من الله تعالى بوليّه والدين الحنيف ، ويشهد لاخفائهم فضائله مارواه البخارى عن ابي اسحق (١) قال «سال رجل البراء وانا اسمع اشهد على بدر ا قال بارز وظاهر» ا ترى انه يمكن ان يخفى فى الصدر الاول محل امير المؤمنين ع ببدر حتى يحتاج الى السؤال عن مشهده بها وهى انما قامت بسيفه لولا اجتهاد الناس فى كتمان فضائله ، واذاروا شيئا منها فلا يرونه على وجهه وبتمامه كما تدل عليه روايتهم لخطبة النبى ع فى الغدير أمن الجائر عقلا ان يامر رسول الله ص بقم ماتحت الدوح ويجمع المسلمين وكانوا نحو مائة الف ويقوم فى حر الظهيرة تحت وهج الشمس على منبر يقام له من الاحداج ويصعد خطيبا وهو بذلك الاهتمام ارفعا بعضد على ع ثم لا يقول الامن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال الاء و عاد من عاداه ، لارى عاقلا يرتضى ذلك ولا سيما اذا حمل المولى على الناصر او نحوه ، فلا بد ان تكون الواقعة كما رواها الشيعة وان النبى ص خطب تلك الخطبة الطويلة البليغة الجليلة التى ابان فيها عن قرب موته وحضور اجله ونص على خلفائه وولاة الامر من بعده وانه مخلف فى امته الثقلين امرأ بالتمسك بهما لا يضلوا وبيعة على ع والتسليم عليه بامرة المؤمنين ، لكن القوم بين من لم يرو اصل الواقعة اضاعة لذكراها وبين من روى اليسير منها بعد الطلب من امير المؤمنين ع فكان لها بعده نوع ظهور وان اجتهد علماء الدنيا فى درس امرها والتزهد باثرها ولو رأيت كيف يسرع علماءؤ هم فى رمى الشخص بالتشيع الذى يجعله هدفا للبلاد ومجالا للطنن لعلمت كيف كان اهتما مهم فى درس فضائل امير المؤمنين ع وكيف كان ذلك الشخص فى الانصاف والوثاقة بتلك الرواية التى رواها ، حتى انهم رموا النسائي بالتشيع كما ذكره فى وفيات الاعيان وما ذلك الا لتاليقه كتاب خصائص امير المؤمنين ع وقوله لا عرف لمعوية فضيلة الا لاشيع الله بظنه مع استفاضة هذا الحديث حتى رواه مسلم فى صحيحه كما استعرف ، وكذا روهوا بالتشيع ابا عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله و ابانعيم

(١) صحيح البخارى : ج ٣ باب قتل ابي جهل من كتاب المغازى

الفضل بن دكين و عبدالرزاق و اباحاتم الراوى وابنه عبدالرحمن وغيرهم ممن لاريب بتسننه من علمائهم لروايتهم بعض فضائل آل رسول الله و عنايتهم بها فى الجملة، وما ذلك الا ليحصل الردع بحسب الامكان عن رواية مناقبهم و تدوينها وان كان قصد الراوى بيان سعة اطلاعه و طول باعه و اذا صحح قسما منها زاد طعنهم فيه و فى 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 ص و كذا مثالب اعدائهم حق ل امرية فيه و لا سيما مع روايته عندنا و تواتر الكثير منه فيكون مما اتفق عليه الفريقان و قام به الاسنادان بخلاف ما روى فى فضائل مخالفي اهل البيت فانه من رواية المتهمين بانواع التهم ، و او كان له اقل اصل لتواتر البتة لوجود المقتضى و عدم المانع بعكس فضائل ال رسول ص و لا سيما مع طلبهم مقابلة ما جاء فى فضل اهل البيت ع فيكون كذبا جز ما و لولا خوف الملال لا ظنينا فى المقال و فيما ذكرناه كفاية لمن انصف و طلب الحق

(القيمة لمناقشة اهل السنة فى السند)

(المطلب الثانى) فى بيان ان تضعيفهم للرواية و مناقشتهم فى السند لا قيمة لها و لا عبرة

بها لمرين :

(الاول) ان علماء الجرح و التعديل 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 بثقو لارضى » ثم قال « لا يسمع قول ربيعة فيه فانه كان بينهما عداوة ظاهرة » و فى الميزان ايضا بترجمة الحافظ ابى نعيم الاصبهاني احمد بن عبدالله قال « هو احد الاعلام صدوق تكلم فيه بلا حجة ولكن هذه عقوبة من الله لكلامه فى ابن مندة بهوى ثم قال و كلام ابن مندة فى ابى نعيم فضيع ل احب حكايته ثم قال كلام الاقران بعضهم فى بعض لا يعاباه لاسيما اذا لاح لك انه لعداوة اولمذهب او لاجد ما ينجونه الامن عصم الله و ما علمت ان عصر امن الاعصار سلم اهلهم من ذلك سوى الانبياء و الصديقين و لوشئت لسردت من ذلك كرايس » فان هذه الكلمات و نحوها دالة على ان الطعن للحسد و الهوى و العداوة فاش بينهم و عادة لهم فلا يجوز الاعتبار باقوالهم فى مقام الجرح و التعديل حتى مع

اختلاف العصارو عدم ظهور الحسد والعداوة لارتفاع الثقة بهم وزوال عدالتهم وصدور الكذب منهم ، واستخف 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 محمداً دخل 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 المطالب الثالث ، واعظم من ذلك ما في تهذيب التهذيب بترجمة سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال « ان مالك يكتب عنه قال الساجي يقال انه وعظماء الكا 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 سعدا تكلم في نسب مالك فترك الرواية عنه » فحينئذ يمكن ان يكون بهذا وجه لترك مالك الرواية عنه لكن لا لوم على سعد اذ لا يمكن لعاقل ان يرى احداً ولد بعدايبه بثلاث سنين زاعمانه حمل في هذه العدة ويصدق نسبه وذكر في تهذيب التهذيب بترجمة محمد بن اسحق صاحب السيرة « ان مالك قال في حقه دجال من الدجاجلة ثم ذكر في الجواب عنه قول محمد بن فليح نهاني مالك عن شخصين من قريش وقد اكثر عنهما في الموطن وهما مما يحتاج بهما » وحاصله ان قدح مالك لا عبرة به لان فعله ينقض قوله

واليك جملة من علماء الجرح والتعديل لتتكشف لك الحقيقة تماما ، ولتذكر اشهرهم واعظهم بيسير من احوالهم التي تيسر لي فعلا بيانها

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 نقة ، ولا حدث عنه بشيء ، فكيف صار اليوم عنده نقة » 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 القران 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 الواقف و يقول فلان واقفي مشئوم بل غلا وزاد و قال لا احب الرواية عن اجاب في المحنة كيجي بن معين «اقول صدق المقبلي فان من سبر تهذيب التهذيب وميزان الاعتدال راي ذلك نصب عينه .

ومنهم (يجي بن سعيد القطان) ذكر في تهذيب التهذيب بترجمة همام بن يحيى ابن دينار «ان احمد بن حنبل قال شهد يحيى بن سعيد شهادة في حدانته فلم يعدله همام فنقم عليه « وفي ميزان الاعتدال « قال احمد ماريت ابن سعيد أسوأ أيا منه في حجاج وابن اسحق و همام لا يستطيع احد ان يراجعه فيهم « وبالضرورة ان تفسيق المسلم والحقد عليه مستمر الأمر معذور فيه ظاهر الأعظم ذنب مسقط لفاعله ومانع من الاعتبار بقوله في الجرح و التعديل

ومنهم (يجي بن معين) ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب والذهبي في ميزان الاعتدال كلاهما بترجمة ابن معين «ان ابا داود كان يقع فيه وان احمد بن حنبل قال اكره الكتابة عنه « وقال ابن حجر ايضا « قال ابو زرعة لا ينتفع به لانه يتكلم في الناس ، ويروي 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 كذابا والا فهتكك الله قال احمد اظن ان دعوة الشيخ ادر كته « ونحوه في ميزان الاعتدال ايضا ، وقد تقدم تناقض كلامه في قضية ابي الازهر فانه نسبه الى الكذب اولا ثم ما برح حتى صدقه ونسب الكذب الى ثقات علمائهم .

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

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

ومنهم (الترمذى) ذكر الذهبي في الميزان بترجمة اسمعيل بن رافع «ان جماعة من علمائهم ضعفوا اسمعيل وجماعة قالوا متروك» ثم قال «ومن تليس الترمذى قال ضعفه بعض اهل العلم» وذكر ايضا بترجمة يحيى بن يمان حديثا وقال «حسنه الترمذى مع ضعف ثلاثة فيه فلا يعتر بتحسين الترمذى فعند المجاهرة غالبها ضعاف» وقال ايضا بترجمة كثير بن عبدالله المزنى «لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذى»

ومنهم (الجوزجاني ابراهيم بن يعقوب السعدي) فانهم ذكروا انه ناصبي معلن به كما ستعرفه في ترجمته بالمطلب الثالث ان شاء الله تعالى. ومن المعلوم ان الناصب فاسق منافق لما سبق في رواية مسلم ان مبعوض على منافق ، ولا زيب ان النفاق اعظم الفسق وقد قال تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) بل النفاق نوع من الكفر، بل اشده ، فلا يقبل قول مثله في الرجال و شهادته فيهم مردودة وتوثيقه وتضعيفه 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 عبدالصمد بن محمد يقول سمعت ابي يقول انكروا على ابن حبان قوله الثبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة ، وهجروه وكتبوا فيه الى الخليفة ، فامر بقتله وقال ابو اسمعيل الانصارى سالت يحيى بن عمار عنه فقال رأيت ونحن اخرجناه من خراسان كان له عام 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 فنقرت منه القلوب واستهدف لفقها، وقته قتلوا على بغضه وردوا قوله واجتمعوا على تضليله وشنعوا عليه» الى ان قال «وفيه قال العباس بن العريف لسان ابن حزم وسيف الحجاج ابن يوسف شقيقان» مضافا الى انه كان شبيها بابن تيمية في شدة النصب لال رسول الله ص ولذا كان يستشهد باقواله في نقص امير المؤمنين ع وامام المتقين كما يعرف شدة نصبه من له الامام بكتابه المسمى بالفصل في الملل والاهواء والنحل الذى ملأه بالجهل والهذيان

و منهم (الذهبي) صاحب كتاب ميزان الاعتدال محمد بن احمد بن عثمان فانه كان ناصبيا ظاهر النصب لآل رسول الله ص 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 ص و على رواياتها و كل من احس منه حبيهم ، و قد ذكر هو في تذكرة الحفاظ الحافظ بن خراش و اطراه في الحفاظ و المعرفة ثم وصفه بالتشيع و اتهمه بالرواية في مثالب الشيخين ، ثم قال مخاطبا له و سابا اياه بما لفظه «فانت زنديق معاند للحق فلا رضى الله عنك مات ابن خراش الى غير رحمة الله سنة ثلاث و ثمانين بعد المائتين» و ما رايناه قال بعض هذا ممن سب امير المؤمنين ع و مرق عن الدين ، بل رايناه يسد دأمره و يرفع قدره و يدفع القدح عنه بما تمكن كما هو ظاهر لمن يرى يسير امن ميزان الاعتدال و قد نقل السيد الاجل السيد محمد بن عقيل في كتابه العتب الجميل ص ١١٣ عن السبكي تلميذ الذهبي انه وصف شيخه الذهبي بالنصب و نقل ايضا عن المقبلي قوله من قصيدة :

و شاهدى كتب اهل الرفض اجمعهم و الناصيين كاهل الشام كالذهبي

و انكشف بهذا القدر من ذكر علماء الجرح و التعديل المطعون فيهم بالنصب و اتباع الهوى و نحوهما ، فالعجب ممن يستمع لاقوالهم و يصغى لارائهم و يجعلهم الحججة بينه و بين الله تعالى في ثبوت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله.

الامر الثاني من الامر بين الموجبين لاغناء مناقبتهم 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 ص او من فعله و تقريره لم يقع الطلاق و لم يحنت» فان مقتضى هذا الاجماع انهم يلغون اقوال علماءهم في تضعيف رجال الصحاح الستة لاسيما صحيحى البخارى و مسلم فانهم جميعا يحتاجون باخبارهما بلا تكبير و بالضرورة انه لم يرد نص و لم تقم حجة على استثناء رجال صحاحهم فيلزم الغاء اقوال علماءهم في الرجال مطلقا و الا فالفرق تحكم .

مناقشة الصحاح الستة

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

(الامر الاول)

انهم ذكروا فى كيفية جمعها وفى جامعها ما يقضى بوهنها ذكر ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة سويد بن سعيد الهروى : « ان ابراهيم بن ابى طالب قال لمسلم كيف استجزت الرواية عن سويد قال ومن اين آتى بنسخة حفص بن ميسرة » ومثله فى ميزان الاعتدال فهل ترى ان هذا عنذ فى الرواية عن الضعفاء وهو يدعى انه لا يروى فى صحيحه الا عن ثقة فيكون غارا خائفا فيسقط كتابه عن الاعتبار . ونقل الذهبى فى الميزان بترجمة احمد بن عيسى بن حسان المصرى « ان ابازرعة ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم ارادوا التقدم قبل اوانه فعملوا شيئا يتشرفون به » وقال « يروى عن احمد بن عيسى فى الصحيح ما رايت اهل مصر يشكون فى انه و اشار الى لسانه » وذكر ابن حجر بترجمة عمرو بن مرزوق « ان الازدى قال كان على بن المدينى صديقا لابى داود وكان ابو داود لا يحدث حتى يامر به على وكان ابن معين يظرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يصنع ذلك بابى داود لطاعته لعلى » وهذا يدل على ان اعتبارهم للرجال تبع للمهوى لا للحق 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 العقيلى 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 ماجه محمد بن يزيد ابن ماجه « ان فى كتابه السنن احاديث ضعيفة جدا حتى بلغنى ان السرى كان يقول مهما انفر دبخبر فهو ضعيف غالبا ووجدت بخط الحافظ شمس الدين محمد بن على الحسينى ما لفظه سمعت شيخنا الحافظ بالحجاج المزرى يقول كل ما انفر د به ابن ماجه ضعيف » وذكر كل من الذهبى وابن حجر او احدهما فى كتابيهما المذكورين « ان البخارى احتج

بجماعة في صحيحه ضعفهم بنفسه» كما يعلم من تراجمهم في الكتابين كايوب بن عائد وثابت بن محمد العابد وحصين بن عبدالرحمن السلمى وحران بن ابان وعبدالرحمن ابن يزيد بن جابر الازدى وكهس بن المنهال ومحمد بن يزيد الحزامى ومقسم 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 فى حق صالح بن بشير « لا يكتب حديثه » وكذا فى حق عاصم بن عبيد الله وروى عنهما ، مع انه كان يزعم انه لا يروى الا عن ثقة كما ذكره فى تهذيب التهذيب بترجمة داود بن امية ، وجدنا النسائى قال فى حق كل من عبدالرحمن ابن يزيد بن تميم الدمشقى وعبدالرحمن بن ابى المخارق وعبد الوهاب بن عطاء الخفاف متروك وروى عنهم فى سننه ، وكذا الترمذى قال فى حق سليمان بن ارقم ابى معاذ البصرى وعاصم بن عمرو بن حفص متروك وروى عنهما فى سننه

وذكر وافي حق البخارى ومسلم اللذين هما اجل ارباب الصحاح عندهم واصحهم خيرا ما يخالف الاجماع ، وهو احتجاجهما بجماعة لا تخصى مجهولة الحال لرواية جماعة عنهم بل لرواية الواحد عنهم ، مع ان هذا الواحد لم ينس على قدح او مدح فى المروى عنه. ولنذكر لك بعض من اكتفى فى الاحتجاج بخبره بمجرد رواية الواحد عنه لتراجع تهذيب التهذيب فترى صدق ما قلناه ، فمنهم محمد بن عثمان بن عبدالله بن موهب و محمد بن النعمان بن بشير فان البخارى و مسلما احتجباهما ولم يرو عن كل منهما سوى الواحد ، و منهم عطاء ابى الحسن السوائى وعمير بن اسحق و مالك بن جشعم ومبارك بن سعيد اليمانى و نبهان الجمحى ، فان البخارى اخرج عنهم فى صحيحه ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ، ومنهم قرفة بن بهيس العبدي ومحمد بن عبدالله بن ابى رافع الفهمى ومحمد بن عبدالرحمن بن غنج ومحمد بن عبدالرحمن مولى بنى زهرة ومحمد بن عمرو الياقى و نافع مولى عامر بن سعيد بن ابى وقاص و وهب بن ربيعة الكوفى و ابو شعبة المري مولى سويد بن مقرن ، فان مسلما احتج بهم فى صحيحه ، ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ولا موثق لهم اصلا وليسوا من اهل زمن الشيخين حتى يقال انهما يعرفان وثاقتهم بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم فى الثقات كما هى عادته

في مجاهيل التابعين فلا عبرة 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 قال 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 علته 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 تضييف احد له بل لابد من ثبوت و ناقته و اما حكمه باستوائهم فغير مستو بعد فرض الجهالة باحوالهم على انه غير نافع في الاحتجاج باخبارهم مالم تثبت و ناقتهم .

الامر الثانى

ان جملة من اخبار صحاحهم مشتملة على الكفر كتجسم الله سبحانه و اثبات المكان و الانتقال و التغيير 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 النصرانى و زوجته خديجة انه رسول الله ، و مشتملة على ما يوجب كذب آى من القران و على المناكير و الخرافات كما ستعرف ذلك فى طى مباحث الكتاب ان شاء الله تعالى .

الامر الثالث

ان اكثر روايتهم بل كلهم هداسون فى رواياتهم ملبسون فيها و مظهرون خلاف الواقع ، كما لو كانت الرواية عن شخص مقبول بواسطة شخص غير مرضى فيتركون الوساطة و يروونها 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 « مارايت من لا يدلس

من اصحاب الحديث الاعمر وبن 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 فسى تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله ايضا ، وقد كان البخارى يدلس ايضا في صحيحه محمد بن سعيد المصلوب الكذاب الشهير لكن الذهبي حمله على الخطأ قال بترجمة ابن سعيد « اخرجه البخارى في مواضع وظنه جماعة » وهو حمل بعيد ، ولو سلم فهو يقتضى عيباً آخر في صحيح البخارى وسياتي ذكر هذين الرجلين في الاسماء ، ونقل ابن حجر (١) عن ابن مندة « انه قال في 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 موافقاً لى او قال لنا وقد عرفت ذلك بالاستقراء من صنيعه » ونقل ابن حجر ايضا (٢) عن ابن مندة « انه قال فى حق مسلم كان يقول فيما لم يسمعه من مشايخه قال لنا فلان و هو تدليس » فاذا كان هذا حال الصحيحين وصاحبيهما وهما بزعمهم اصح الكتب فكيف حال غيرهما وكيف تعتبر اخبارهم و باى شىء يحصل الامن لمن يريد الاحتجاج بها ، والتدليس طريقة شائعة مستهرة بين جميع طبقاتهم على انه كذب فى نفسه غالباً والكذب موجب لفسق صاحبه ، قال ابن الجوزى « من دلس كذاباً فالائم له لازم لانه آثر ان يؤخذ فى الشريعة بقول باطل » كما نقله عنه في ميزان الاعتدال بترجمة محمد بن سعيد المصلوب والاولى لابن الجوزى ان لا يخصص بالكذاب لان الائم 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 السندي اخبار الصحاح الستة مطعون فيهم عندهم بغير التدليس ايضاً من الكذب ونحوه حتى قال يحيى بن سعيد القطان وهو كبير علمائهم واعلمهم باحوال رجالهم «لولم ارو الاعمن ارضى مارويت الاعن خمسة» كما حكى عنه في الميزان بترجمة اسرائيل بن يونس ، ولنذكر لك جماعة ممن طعنوا بهم من غير الصحابة مرتباً اسماءهم على حروف المعجم.

واشترطت على نفسي ان اذكر من رواة الصحاح من طعن به عالمان او اكثر، وان يكون الطعن شديداً كقولهم كذاب او متهم بالكذب او متروك او هالك او لا يكتب حديثه او لاشي، او ضعيف جداً 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 طلباً للاختصار ، ولكفاية من جمع الشروط المذكورة في الدلالة على سقم صحاحهم ، وربها ذكرت بعض المجاهيل والمدلسين وبعض النصاب اتعرف اشتمال 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 المنافقين واعدلهم الدرك الاسفل من النار كما اخبر به في كتابه العزيز ولعنهم في عدة مواطن من الكتاب ، و كذلك لعنهم رسول الله ص فيما لا يحصى من المواطن ، و من المعلوم ان الكافر لا تقبل روايته اصلا في الاحكام وغيرها حتى لو وثقه جماعة

وان اردت زيادة الاطلاع على احوال من سذكروهم و احوال غيرهم من ضعاف رجال الصحاح الستة فارجع الى كتابنا المسمى (بالافصاح عن احوال رجال الصحاح) فانه مشتمل على جل المجروحين منهم و جل المطاعن فيهم

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

تنتمى الترجمة او انقل عن الاخر

كما انى رمزت الى اهل صحاحهم برموزهم المتداولة عندهم فللبخارى (خ) ولمسلم (م) وللنسائى (س) ولابى داود (د) وللترمذى (ت) ولابن 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 الاقليات فاه قد يقوى عندى صحة نسخة الميزان فاعول عليها فى الرمز ، هذا وربما كان لى كلام او نقل عن غير هذين الكتابين اذ كره بعد قولى (اقول) فنقول وبالله المستعان:

حرف الالف

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

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

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

ع (ابراهيم بن يزيد بن شريك التيمى) ، (ب): قال الكرايىسى حدث عن زيد بن وهب قليلا اكثرها مداسة اقول : قال ابن حجر فى التقريب يرسل ويدلس.
دتس (ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني السعدى) احداثة الجرح والتعديل ، (ب): قال ابن حبان فى الثقات كان حرورى المذهب وكان صاحبى فى السنة الا انه من صلابته

ربما يتعدى طوره ، وقال ابن عدى كان شديداً الميل الى مذهب اهل دمشق في الميل على علي ع ، وقال الدار قطنى فيه انحراف عن علي ع اجتمع على بابيه اصحاب الحديث فاخرجت جارية له فوجه لتذبحها فلم تجد من يذبحها فقال سبحان الله فوجه لا يوجد من يذبحها وعلى يذبح في ضحوة نيفاو عشرين الف مسلم ، ثم قال في (ب) في الضعفاء ، يوضح مقالهته اقول العجب كيف كان اماماً لهم في الجرح والتعديل وهو منافق و كيف تقبل شهادته وهو فاسق ، واعجب منه انهم يصفونه صلب في السنة وهو من الفاظ المدح عندهم فانظرو تبصر.

خ د (احمد بن صالح المصرى ابو جعفر الحافظ) قال (س) ليس بثقة ولا هامون تركه محمد بن يحيى ورماه ابن معين بالكذب، وعن ابن معين ايضا انه كذاب يتكلف ، وقال ابن عدى كان (س) سىء الراى 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 ، (ب) : قال الخطيب احتج باحمد جميع الائمة الا (س) ويقال كان آفة احمد الكبر ونال منه (س) جفاء، فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما

د (احمد بن عبد الجبار العطاردى) قال مطين كان يكذب ، (ن) : قال ابن عدى رايتهم مجمعين على ضعفه.

خ م س ق (احمد بن عيسى المصرى) حلف ابن معين انه كذاب ، (ب) : قال ابو حاتم تكلم الناس فيه ، وقال سعيد بن عمرو اليربوعى انكر ابو زرعة على مسلم روايته عنه فى الصحيح ، قال سعيد وقال لى ما رايت 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 التعم قبل او انه فعلوا شيئاً يتشرفون به ، وقال يروى عن احمد فى الصحيح ما رايت اهل مصر يشكون فى انه و اشار الى لسانه

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

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

الجارود كان يسب عليا ، وساق (د) باسناده الى ازهر قال كنت فى الخيل الذين سبوا انس
ابن مالك فائينابه الججاج

٤م (اسامة بن زيد الليثى) ، قال احمد ليس بشى ، (ب) : ترك القطان حديثه ،
(ن) : قال ابن الجوزى قال ابن معين مرة ترك حديثه باخره ، والصحيح ان هذا القول
ليحيى بن سعيد .

خ م د ت (اسباط ابواليسع) قال ابن حبان يروى عن شعبة كأنه شعبة آخر وقال ابو حاتم
مجهول ، (ب) : 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 ، (ب) : قال ابن عدى مجهول وقال
الازدى تركوه .

دق (اسحق بن عبدالله بن ابى فروة) ومولى العثمان بن عفان قال (خ) تركوه
وقال احمد لا تحل عندي الرواية عنه ، (ب) : قال عمرو بن على وابوزرعة و(س) والدارقطنى
و البار قانى متروك ، وتكلم فيه مالك و الشافعى و تركاه ، و قال ابن معين مرة ليس
بثقة ومرة لا يكتب حديثه ومرة كذاب ، وقال ابن عمار وابوزرعة ذاهب الحديث ، وقال
محمد بن عاصم المصرى لم اراهل المدينة يشكون فى انه متهم قيل فبماذا؟ قال فى الاسلام ،
وفى رواية اخرى على الدين .

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

ع (اسراييل بن يونس بن ابى اسحق السبيعى ابويوسف الكوفى) ، (ب) : قال
عبدالرحمن بن مهدي لص يسرق الحديث ، (ن) : كان القطان لا يحدث عنه ولا عن شريك ،
وقال لوام ارو الايمن ارضى مارويت الاعن خمسة .

ت م د س (اسماعيل بن ابراهيم بن معمر ابو معمر الهذلى القطيعى) ، (ب) : 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 ، (ب) قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة ليس بشيء ، واخرى متروك ، وقال (د) ليس بشيء سمع من الزهري فذهبت كتبه فكان اذا راى كتابا قال هذا سمعته ، وقال ابن خراش والدارقطني وعلى بن الجنيد متروك ، (ن) : ضعفه احمد ويحيى وجماعة وقال الدارقطني وغيره متروك ومن تليس (ت) قال ضعفه بعض اهل العلم .

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

اقول لو كان ذلك الجفاء ، للجمعة و الجماعة ممن يتهمونه بالتشيع لناولوه بكل سوء ، وبلغوا به كل مبلغ ولكن هون عليهم ذلك و بغضه لعثمان انه يبغض امام المتقين ونفس النبي الامين حتى احتملوا سيئاته وحملوا عنه واحتج به اهل صحابهم و وثقه ابن نمير والعجلي وابو علي الحافظ و (د) وابن سعد و احمد حتى قال فيه انه ثقة صالح وقال ابن معين ثقة مأمون وقال ابو حاتم صدوق صالح الى غير هم من علمائهم كما في (ب) مع استفاضة الاخبار بل تواتر ما بان الخوارج مارقون عن الاسلام والدين فهم خارجون عن الاسلام حقيقة منافقون ظاهر او واقعا ، فمابال القوم امنوه على دينهم ووصفوه بالصالح ، ولم ارضهم ينسب اليه الخلف وترك الرواية عنه غير زائدة وابن عيينة وابن جرير كما سمعت وهو غريب .

خ م د تق (اسمعيل بن عبدالله ابي اويس بن عبدالله الاصبحي ابو عبدالله المدني) قال ابن معين لا يساوى فلسين وقال ايضا هووا بوه يسرقان الحديث وقال الدولابي في الضعفاء قال النضر بن سلمة كذاب ، (ب) : قال ابن معين مرة مخلط 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 .

٤٤ (اسمعيل بن عبدالرحمن ابن ابى كريمة ابو محمد السدى) قال ليث ابن ابى سليم كان بالكوفة كذابا فان فمات احدهما السدى والكلبي ، (يب) : قال الجوزجاني كذاب .
 دق (اسمعيل بن مسلم البصرى) قال القطان لم يزل مخطئا كان يحد ثنا بالحديث الواحد على ثلاثة اضرب ، وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال ابن المدينى لا يكتب حديثه ، وقال الجوزجاني وادجدا ، (يب) : قال سمرقليس بثقة ومرة متروك .
 خ (اسعد بن زيد) كذبه ابن معين وقال سمرقليس متروك ، وقال ابن حبان يروى عن الثقات المناكير ويسرق الحديث .

م ت ق (اشعث بن سعيد البصرى ابو الربيع السمان) قال هشيم كان يكذب وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال سمرقليس لا يكتب حديثه وقال الدار قطنى متروك (يب) : قال الفلاس وابن الجنيد متروك وقال الساجى تركوا حديثه وقال ابن عبدالبرأ جمعوا على ضعفه .
 خ ت (اشهل بن حاتم) ، (ن) : قال ابو حاتم لاشي ، (يب) : قال ابن معين لاشيء .
 م س (افلح بن سعيد الانصارى القبائى) قال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات لاجل الرواية عنه بحال ، (يب) : ذكره العقيلي فى الضعفاء فقال لم يرو عنه ابن مهدي .
 دق (ايوب بن خوط ابو امية البصرى) قال (خ) تركه ابن المبارك وقال (س) والدار قطنى متروك وقال ابن معين لا يكتب حديثه وقال الازدى كذاب ، (يب) : قال الفلاس متروك وقال ابو حاتم واهم 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 الساجى اجمع اهل العلم على ترك حديثه .

د ت ق (ايوب بن سويد الرملى) قال ابن معين ليس بشيء ، وقال ابن المبارك ارم به وقال سمرقليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين يسرق الحديث وقال الساجى ارم به .
 دق (ايوب بن قطن) قال الدار قطنى مجهول ، (يب) : قال ابو زرعة لا يعرف وقال

الازدى وغيره مجهول.

خ مس (ايوب بن النجار الحنفى اليمامى قاضيها) ، (يب) : قال ابن البرقى واحمد بن صالح الكوفى ضعيف جدا. اقول فى التقريب مدلس.

حرف الباء

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

د ت س (بسر بن ارطاة) ويقال ابن ابى ارطاة قال ابن معين كان رجلا سوء ، (يب) : قال ابن يونس كان من شيعة معاوية وكان معاوية وجهه الى اليمن والحجاز و امره ان يتقرب من كان فى طاعة على ع فيوقع بهم ففعل بمكة والمدينة واليمن افعا لاقبيحة وحكى المسعودى فى مروج الذهب ان عليا دعا عليه يذهب عقله لما بلغه قتله ابنى عميدالله ابن العباس وانه خرف اقول هكذا ينبغى ان تكون رواة صحاح الاخبار من نحو هؤلاء الثقات الخارجين على ائمة العدل ولا يبالون بقتل النفوس البرية ويهلكون الحرث والذرية
د ت ق (بشر بن رافع الحارثى ابوالاسباط النجرانى) امامها ومفتيها قال ابن حبان يروى اشياء موضوعة كانه المتعمد لها ، (يب) : قال احمد ضعيف ليس بشئ ، وقال ابن عبد البر اتفقوا على انكار حديثه وطرح ما رواه

ق (بشر بن نمير) قال احمد ترك الناس حديثه ، (يب) : قال احمد كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم وعلى بن الجنيد متروك .

٤م (بشير - مصغرا - ابن مهاجر الغنوى 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 الدار قطنى وغيره متروك

٤م (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 بالمناكير الا عن 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 ويستبيحه ، وهذا ان صح مفسد لعادته ، 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 انتم ليس له اركان تجميلني بغالب القطان وحميد الاعرج واجيئك بمحمد بن زياد الالهاني و ابي بكر بن ابي مريم الغساني وصفوان بن عمرو الكسكي الى غير ذلك مما في (ن) ومثله في (ب) واضعافه .

ت ق (بكر بن خنيس العابد) ، (ب) : قال الدار قطني متروك وكذا قال احمد ابن صالح المصري وابن خرائش ، وقال ابو زرعة ذاهب 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 ، (ب) : قال (د) لم يحدث عنه شعبة .

حرف التاء

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

حرف التاء

٤ (نغلية بن عباد العبدى) ، (ن) : قال ابن هرم مجهول ، «يب» ذكره ابن المديني في المجاهيل وقال ابن حزم مجهول وتبعه ابن القطان وكذا عن العجلي
 خ ٤ (نور بن يزيد بن زياد الكلاعي الحمصي) كان ابن ابي دؤاد اذا اتاه من يريد الشام قال ان بها ثورا فاحذر لا ينطحك بقرنيه ، وقال الوليد قلت للاوزاعي حدثنا ثور فقال لى فعلتها ، وقال سلمة المعيار كان الاوزاعي سىء القول فى ثور ، (ب) : قال احمد

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

ايها الطالب علما	ائت حماد بن زيد
فاطلبن العلم منه	ثم قيده بقييد
لاكنور و كجهم	وكعمرو بن عبيد

حرف الجيم

مدتق (الجراح بن مليح) والده وكيع قال الدار قطنى ليس بشيء ، (يب) : حكى الادريسي ان ابن معين كذبه وقال كان وضاعا للحديث ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل وزعم 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 عاودا .

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

٤ (جعفر بن ميمون) يباع الانعاط ، (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 وقال ابن عبد البر مجهول و حديث منكر .

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

(خ) لا يعرف .

٤ (الحارث بن عمير البصرى) نزىل مكة والدحمزة قال ابن حبان روى عن الاثبات الاشياء الموضوعة وقال الحاكم روى احاديث موضوعة .

تق (الحارث بن نبهان الجرمى البصرى) قال (س) و ابو حاتم متروك وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال لا يكتب حديثه وقال ابن المدينى كان ضعيفا ضعيفا ، (يب) : قال (خ) لا يبالى ما حدث ضعيف جدا وقال (د) ليس بشيء .

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

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

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

٤م (حجاج بن ارطاة بن نور ابو ارطاة الكوفى القاضى) قال احمد فى حديثه زيادة على حديث الناس ، وقال ابن حبان تركه ابن المبارك و يحيى القطان وابن مهدي وابن معين واحمد وكان لا يحضر الجماعة فليل له فى ذلك فقال احضر مسجدكم حتى يزاحمنى فيه الاحمالون والبقالون ، (ن) : قال يحيى بن يعلى امر نازا ائدة ان تترك حديثه وقال احمد كان الزهرى سىء الرأى فيه ، وفى ابن اسحق وليث و همام لان استطيع ان نراجعهم فيهم ، وقال احمد يدلس عن الزهرى ولم يره ، وقال الشافعى قال حجاج لاتم مروة الرجل حتى يترك الصلاة فى الجماعة ، وقال الاصمعى هو اول من ارتشى بالبصرة من 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 ابو الزبير و ابن ابى نجيع و ابن جريح وسعيد بن ابى عروة وهشيم و ابن عيينة قال فى (ن) قلت والاعمش و بقيه و الوليد بن مسلم و اخرون ، (يب) : قال ابو حاتم يدلس عن الضعفاء و قال ابن عيينة كنا عند منصور بن المعتمر فذكر واحدينا عن الحجاج قال والحجاج يكتب عنه؟ لو سكتكم لكان خير لكم و قال اسمعيل القاضى مضطرب الحديث لكثرة تدليسهم و قال محمد بن نصر الغالب على حديثه التدليس و تغيير الالفاظ .

دق (حريث بن ابى مطر الفرارى الحنط) ، (يب) : قال (س) ليس بثقة و قال (س) مرة و الدولابى و الازدى و ابن الجنيدي متروك .

خ ٤ (حريز بن عثمان الرحبي الحمصي) اقول ذكر و افيه ما يسود و وجهه و وجوه من اتخذوه حجة من السب ل امام المتقين و اخ النبي الامين فعليه لعنة الله ابد الابدين و ذكر و افيه انه داعية لمذهبه السوء و انه كذب على رسول الله في احاديث ينتقص بها امير المؤمنين ع ولكنه مع هذا الكذب و ذلك النفاق طفحت كلماتهم بتوثيقه و احتجوا به فى صحاحهم فدل على انهم فى سرائرهم ملة واحدة .

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

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

تق (الحسن بن عمارة بن المضرب الكوفى الفقيه) قاضى بغداد زمن المنصور ، قال احمد متروك و قال ابن معين ليس بشىء و قال شعبة يكتب ، و قال ابن المدينى يضع الحديث ، و قال ابو حاتم و مسلم و الدارقطنى و جماعة متروك ، (يب) : قال احمد مرة احاديثه موضوعة ، و قال ابن معين لا يكتب حديثه .

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

هذا من دعاء امير المؤمنين ع عليه بان لا يزال مسوءاً وذكره ابن ابى الحديد فى المنعرفين
عن امير المؤمنين ع قال و ممن قيل انه كان يبغض عليا ع ويذمه الحسن البصرى.
تق (الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس بن عبدالمطلب ع) قال (س)
متروك وقال الجوزجاني لا يشتغل به وقال (خ) قال على تركت حديثه.
تق (الحسين بن قيس الرحبى الواسطى) وقال احمدو (س) والدارقطنى متروك
وقال (خ) لا يكتب حديثه ، (يب) : قال احمد وابن معين ليس بشيء ونقل ابن الجوزى
عن احمد انه كذبه وقال الساجى ضعيف متروك يحدث ببواطيل .
دس (حشرج بن زياد الاشجعى) ، (ن) : لا يعرف ، (يب) : قال ابن حزم و ابن
القطان مجهول .

ت (حصين بن عمر الاحمسى) ، (يب) : نهى احمد من الحديث عنه وقال يكذب
وقال ابن خراش كذاب ، وقال مسلم وابوحاتم متروك الحديث .
خ دس ت (حصين بن نمير الواسطى ابو محسن الضربى) ، (ن) : قال ابن معين ليس
بشياء (يب) : قال ابو خيثمة اتيتة فاذا هو يحمل على على ع فلم اعداليه .
تق (حفص بن سليمان ابو عمرو الاسدى) 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 المدينى تركته على عمد و قال مسلم و (س) متروك و قال
(س) لا يكتب حديثه

٤ (حماد بن اسامة ابو اسامة) ، «ن» : قال المعيطى كثير التدليس وقال سفيان الثورى
انى لاعجب كيف جاز حديثه كان امره بينا كان من اسرق الناس لحديث حميد ومثله فى
(يب) عن سفيان بن وكيع وفى (يب) ايضا قال ابن سعد يدلس و يبين تدليسه وحكى
الازدى فى الضعفاء عن سفيان بن وكيع قال كان يتبع كتب الرواة فياخذها وينسخها قال لى
ابن نميران الحسن لابي اسامة يقول انه دفن كتبه ثم تتبع الاحاديث بعد من الناس
٤م (حماد بن ابى سلمان مسلم الاشعري الفقيه الكوفى) قال الاعمش غير ثقة ، (ن) :
قال الاعمش ما كنا نصدقها ، (يب) : قال احمد عند حماد بن سلمة عنه تخليط كثير وقال حبيب
بن ابى نابت كان حماد يقول قال ابراهيم فقلت والله انك لتكذب على ابراهيم و ان

ابراهيم ليخطي

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

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

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

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

ت ق (حنظلة بن عبدالله السدوسى البصرى) قال القطان تركته عمدا ، «ن» : قال ابن معين ليس بشيء ، «يب» : قال ابن معين ليس بثقة ولا دون الثقة ، وقال ابن حبان اختلط باخره حتى كان لا يدري ما يحدث به فاختلط حديثه القديم بحديثه الاخير

حرف الخاء

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

تق «خالد بن الياس» ويقال اياس العدوى 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 يروى احاديث موضوعة

م «خالد بن سلمة بن العاص المخزومى» المعروف بالفأفأ ، قال جرير كان مرجئا وبيغض عليا ، «يب» : قال ابن عائشة كان ينشد بنى مروان الاشعار التى هجأها المصطفى ص اقول ماترى لو قيل ان فلانا يبعض الشيخين ويحفظ هجاءهما وينشده اى رجل يكون

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

ما المسلمون بامة لمحمد كالا ولكن امة لعتيق

ولكن لا عجب 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 عرفطة وابن عرفجة» «ن» : لا يعرف ، قال ابو حاتم واليزازم مجهول ، وزاد ابو حاتم لا يعرف احداً اسمه خالد بن عرفطة 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 رواية «ت س»

د «خالد بن عبدالرحمن القسري» ، «يب» : قال ابن معين كان واليالبني امية وكان رجلا سوء وكان يقع في علي بن ابي طالب ع ، وقال العقيلي لا يتابع على حديثه له اخبار شبيهة 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 منا كبير وقال عندي انه وضعها على الليث فان نسخة الليث 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 و قال ابن معين لم يرض ان يكذب على ابيه حتى كذب على الصحابة وقال (د) متروك
 خمس (خيثم بن عراك بن مالك) ، (يب) : قال ابن حزم لا تجوز الرواية عنه وقال سعيد بن زبير ومصعب الزبيري استفتى امير المدينة مالكا عن شيء فلم يفته فارسل اليه ما منعك من ذلك قال لانك وليت خيثما على المسلمين فلما بلغه ذلك عزله
 ع (خلاس بن عمرو البصري الهجري) كان يحيى القطان يتوقى حديثه عن ابي ع (يب) : قال (د) لم يسمع من حذيفة وقال ايضا يخشون ان يحدث من صحيفة الحارث

الاعور وقال ابو حاتم يقال وقعت عنده صحف عن علي ع وقال الازدي تكلموا فيه يقال كان صحفياً .

ق (الخليل بن زكريا البصرى) قال القاسم المطر زهو والله كذاب وقال الازدي متروك

حرف الدال

ع (داود بن الحصين الاموى) مولاهم قال ابن عيينة كنانته حتى حديثه وقال ابو حاتم لولان مالكاروى عنه لترك حديثه وقال ابن حبان كان يذهب مذهب الشراة
تق (داود بن الزبرقان الرقاشى) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو زرعة متروك
وقال الجوزجاني كذاب ، (ن) : قال (د) ضعيف ترك حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشيء ، وقال ابن المدينى كتبت عنه يسيرا ورميت به وضعفه جدا وقال يعقوب بن ابى شيبة والازدي متروك وقال (س) ليس بثقة

ق (داود بن المجبر) قال الدار قطنى متروك ، (يب) : قال صالح بن محمد يكذب وكذبه احمد وقال ابن حبان يضع الحديث وقال (س) والازدي متروك
تق (داود بن يزيد الاودى الاعرج) كان يحيى وابن مهدي لا يحدثان عنه وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن المدينى لا يروى عنه وقال الازدي ليس بثقة .

٤ (دراج بن سمعان ابو السمح المصرى) قال الدار قطنى متروك وقال فضلك ليس بثقة ولاكرامة

حرف الذال

تق (ذؤاد بن علية الحارثى ابو المنذر) ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء وقال ايضا لا يكتب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال ابن حبان يروى عن الثقات مالا اصله وعن الضعفاء مالا يعرف

حرف الراء

م ت س (رياح بن ابى معروف المكي) ، (يب) : كان يحيى وعبدالرحمن لا يحدثان عنه وكان عبدالرحمن يحدث عنه ثم تركه .

تق (الربيع بن بدر ابو العلاء البصرى) المعروف بعليمة قال ابن معين ليس بشيء

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

تق (رشدين بن سعد بن مفلح) ابوالحجاج المصري قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) متروك (يب): قال أيضا لا يكتب حديثه وقال ابن بكير رايته الليث أخرجه من المسجد.

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

حرف الزاي

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

متسق (زعمه بن صالح الجندی اليمامي) نزيل مكة قال (خ) تركه ابن مهدي اخيرا، (يب): قال (د) لا يخرج حديثه، وقال ابن خزيمة انا بريء من عهده دس (زميل بن عباس المدني الاسدي) مولى عروة بن الزبير، (يب): قال احمد لا ادري من هو وقال الخطابي مجهول،

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

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

ع «زيد بن جبير بن حبة الثقفي البصري»، «يب»: روى ابن ابي شيبة قال كان يقع في الحسن والحسين ع

خ متسق «زيد بن عبدالله بن الطفيل البكائي العامري» ضعفه ابن المديني وقال كتبت عنه وتركته، «يب»: قال الدوري عن ابن معين ليس بشيء

ع «زياد بن علاقة بن مالك الثعلبي ابن اخي قطبة»، «يب»: قال الأزدي سي، المذهب كان منحرفا عن اهل بيت النبي ص
 ت ق «زيد بن جبير ابو جبيرة الانصاري» قال «نخ» متروك و قال ابو حاتم لا يكتب حديثه، «يب»: قال الأزدي متروك و قال ابن عبد البر اجمعوا على انه ضعيف
 س ق «زيد بن حبان الرقي» قال ابن معين لاشيء، وقال احمد ترك حديثه
 ٤ «زيد بن الحواري الحواري» مولى زياد بن ابيه قاضي هراة قال ابن معين لاشيء، «يب»: قال العجلي ليس بشيء، وقال ابن حبان يروي عن انس اشياء موضوعة
 حرف السين

ع «سالم بن ابي الجعد رافع»، «ن»: يدلس قال احمد لم يسمع من ثوبان ولم يلقه اقول ذكروا من نحو هذا كثيرا
 خ د س 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 مرجيء معاند
 ق «السري اسمعيل ابن عم الشعبي» قال القطان استبان لي كذبه في مجلس وقال احمد ترك الناس حديثه وقال ابن معين ليس بشيء، وقال «س» متروك
 ت ق «سعد بن طريف الاسكافي 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» والأزدي متروك

د س ت «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 د ت ق (سعيد بن زيد بن درهم) اخو حماد قال السعدي يضعفون حديثه، (يب): قال يحيى بن سعيد ضعيف جدا وقال ايضا ليس بشيء،
 ت ق (سعيد بن محمد الوراق)، (ن): قال ابن معين ليس بشيء، وقال (س) ليس بثقة وقال الدار قطني متروك

ع (سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري) (١) (ن): متفق عليه مع انه كان يدلس عن الضعفاء و لا عبرة بقول من قال يدلس ويكتب عن الكذابين ، (يب) : قال ابن مبارك حدث سفيان بحديث فحشته و هو يدلسه فلما رأى نبي استجيبى 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 الاوزاعي 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 واثقهم فما حال سائر روايتهم فتدبر و تبصر .

ع (سفيان بن عيينة الهالبي) قال يحيى بن سعيد اشهد انه اختلط سنه ٩٧ فمن سمع منه فيها فسماعه لاشي قال في (ن) سمع منه فيها محمد بن عاصم ويغلب علي ظني ان سائر شيوخ الامة الستة سمعوا منه قبلها اقول لو صدق في غلبة ظنه فالظن لا يغني من الحق شيئا وفي (ن) يدلس وفي (يب) اورد ابو سعيد السمعي بسند له قوى الي عبدالرحمن بن بشر بن الحكم قال سمعت يحيى بن سعيد يقول قلت لابن عيينة كنت تكتب الحديث و تحدث اليوم و تزيد في اسناده وتنقص منه فقال عليك بالسماع الاول فاني قد سمنت .

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 سام الطويل ، (ن) : قال (خ) تركوه وقال (س) متروك ، (يب) :

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

قال ابن خراش كذاب وقال ابو حاتم تركوه وقال (س) لا يكتب حديثه .
 ٤م (سلم بن عبد الرحمن النخعي الكوفي) اخو حصين ، (ن) : انهمه بعض الحفاظ
 وقال ابراهيم النخعي كذاب .

سق (سامة بن الازرق) حجازي ، (ن) : لا يعرف ، (ب) : قال ابن القطان لا يعرف
 حاله ولا يعرف احد من المصنفين في كتب الرجال ذكره .

دست (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 .

٤م (سليمان بن داود ابو داود الطيالسي البصري الحافظ) قال ابراهيم بن سعيد
 الجوهري اخطأ في الف حديث ، (ن) : قال محمد بن منهال الضير كنت اتهم ابا داود وقال
 لي لم اسمع من ابن عون ثم سألته بعد سنة اسمعت من ابن عون قال نعم نحو عشرين حديثا
 ونحوه في (ب) و في الكتابين قال محمد بن منهال قال يزيد بن زريع حدثت بحديثين
 ابا داود فكتبهما 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 ماروي عن الحسن و ابن 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 (سمرة بن سهم) قال ابن المديني مجهول ، (ن) : لا يعرف فلاحجة فيمن ليس
 بمعروف العدالة ولا انتفت عنه الجهالة .

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

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

التدليس ، (ن) : زوى ابن الجوزى ان احمد قال متروك و اما ابن معين فكذبه وسبه و روى
(ت) عن (خ) ضعيف جدا ، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولا مامون و قال ابن المدينى ليس
بشئ وفي (ن) و (يب) قال ابراهيم بن ابى طالب لمسلم كيف استجزت الرواية عنه فقال
وهن اين آتى بنسخة حفص بن هيسرة .

تق (سويد بن عبدالعزيز الواسطى اصلا) القاضى قال احمد متروك و قال (س)
ليس بثقة و قال ابن معين ليس بشئ ، (ن) : و اما جدا و لكرامة ، (يب) : قال ابن معين مرة
ليس بثقة و مرة لا يجوز فى الضحايا و ضعفه ابن حبان جدا .

ت (سيف بن محمد الثورى) قال احمد كذاب و قال ابن معين كذاب خبيث 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 (شبابة بن سوار المدائنى) قيل اسمه مروان قال احمد تركته للارجاء و كان
داعية له ، (يب) : قال محمد بن احمد ابن ابى الثلج حدثنى ابو على ابن سختى المدائنى
حدثنى رجل معروف من اهل المدائن ، قال رايت فى المنام رجلا نظيف الثوب حسن
الهيئة فقال لى انى ادعوا لله فآمن على دعائى (اللهم ان شبابة يبغض اهل بيت نبيك ص
فاضر به الساعة بفالج) قال فانتبهت و جئت المدائن وقت الظهر و اذا الناس فى هرج فقالوا فالج
شبابة فى السحر و مات الساعة .

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

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

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

٤م (شريك بن عبدالله النخعي) ابو عبدالله القاضي ، (يب) : لم يكن عند يحيى القطان بشيء ، وقال احمد لا يبالى كيف حدث وقال عبد الحق يدلس و قال ابن القطان مشهور بالتدليس ، (ن) : ضعفه يحيى بن سعيد جدا .

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

٤م (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 فخانه ، وقال عباد بن منصور سرق عييتي ، وفي (ن) و (يب) كان على بيت المال فاخذ خريطة فيها دراهم ، و لفظ (ن) فاخذ منه دراهم فقال القائل :

لقد باع شهر دينه بخريطة فمن يأمن اقراء بعدك يا شهر

حرف الصاد

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

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

تس (صالح بن ابي حسان المدني) ، (يب) : قال (س) مجهول .

٤م (صالح بن رستم ابو عامر الخزاز) ، (ن) : قال ابن المديني ليس بشيء ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

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

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

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

تق (الصلت بن دينار الازدي البصري) ابو شعيب المجنون ، قال احمد متروك ، وقال يحيى بن سعيد ذهبنا وانا وعوف نعوده فذكر عليا فقال منه، (يب) : قال الفلاس و ابو احمد الحاكم و علي بن الجنيد 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 المجنون .

حرف الضاد

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

حرف الطاء

٥ (طارق بن عمر والمكي) القاضي مولى عثمان و والى عبد الملك على المدينة (يب) : قال ابو الفرج الاموى كان طارق من ولاة الجور ، وقال عمر بن عبد العزيز لما ذكره والحجاج و قره بن شريك و كانوا اذ ذاك ولاة الامصار امتلات الارض جورا و ذكر الواقدي بسنده ان عبد الملك جهز طارق فافى ستة الاف الى قتال من بالمدينة من جهة ابن الزبير فقصد 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 سيء يضع الحديث ؛ (يب) : قال احمد و (د) يضع الحديث و قال
ابونعيم لاشيء .

ق (طلحة بن عمرو الحضرمي) صاحب عطاء قال احمد و (س) متروك و قال (خ)
وابن المديني ليس بشيء ، (يب) : قال ابن معين واحمد لاشيء و قال علي بن الجنيد
متروك و قال ابن حبان لا يحل كتب حديثه ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب .
ع (طلحة بن مصرف الهمداني اليامي الكوفي) ، (يب) : 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 صحيفة ، (ن) : قال ابن المديني كانوا يضعفونه
في حديثه .

خ م د س ق (طلحة بن النعمان الزرقي 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 محلله ان يقال ثقة ؛ (يب) : قال العجلي كان عثمانيا .

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

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

ت (عامر بن صالح) قال ابن معين كذاب و قال الدار قطنى متروك و قال الازدى
ذاهب الحديث و قال ابن حبان لا يحل كتب حديثه .

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

دق (عباد بن كثير الثقفي البصرى) العابد المجاور بمكة قال ابن معين ليس بشيء ، و قال لا يكتب حديثه ، و قال (خ) تركوه ، و قال (س) متروك ، (يب) : قال احمد روى احاديث كذب لم يسمعها و قال ابوزرعة لا يكتب حديثه و قال البرقي ليس بثقة و كذبه الثورى .

٤ (عباد بن منصور الناجى) ابوسلمة القاضى البصرى قال ابن معين ليس بشيء ، و قال احمد بدلس ، (ن) : قال ابن الجنيد متروك ، و قال الساجى مدلس ، (يب) : قال ابن سعد ضعيف عندهم .

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

س ق (عبدالله بن بشر الرقى) قاضيا ، (يب) : ذكر الساجى عن ابن معين انه قال كذاب لم يبق حديث منكر رواه احد من المسلمين الا رواه عن الاعمش و قال ابن حبان يروى عن الثقات ما لا يشبه حديث الاثبات

ت ق (عبدالله بن جعفر بن نجيح) و المدعلى بن المدينى قال ابن معين ليس بشيء ، و قال (س) متروك ، (يب) : كان و كيع اذا اتى على حديثه قال جز عليه ، و قال ابن معين ما كنت اكتب من حديثه شيئا بعد ان تبينت امره ، (ن) : متفق على ضعفه

ق (عبدالله بن خراش) قال ابوزرعة ليس بشيء ، و قال ابوحاتم ذاهب الحديث ، (يب) : قال الساجى ليس بشيء ، كان يضع الحديث و قال محمد بن عمار الموصلى كذاب ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابى الزناد ، (ن) : قال ربيعة ليس بثقة و لارضى و قال ابن عيينة جلست الى اسمعيل بن محمد بن سعيد فقلت حدثنا ابوالزناد فاخذ كفا من حصى يحصينى به ، و قال ابن معين قال مالك كان ابوالزناد كاتب هؤلاء يعنى بنى امية و كان لا يرضاه ، و قيل لمالك عن حديث ابى الزناد بان الله خلق آدم على صورته فقال لم يزل ابوالزناد عاملا لهؤلاء حتى مات و كان صاحب عمال يتبعهم

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

ت ق (عبدالله بن سعيد بن كيسان المتبري) قال ابن معين ليس بشيء، وقال (خ) تركوه وقال القلاس واحمد متروك وقال الدارقطني متروك ذاهب، (يب) : قال ابن معين لا يكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة تركه يحيى وعبدالرحمن وقال ابو احمد الحاكم ذاهب.

م ٤ (عبدالله بن شقيق العقيلي البصري) قال القطان كان سليمان التيمي سيء الراي فيه وقال ابن خراش كان ثقة وكان عثمانيا يبعث عليا ع، (يب) : قال ابن سعد كان عثمانيا ثقة قال احمدو العقيلي ثقة وكان يحمل على علي ع، اقول من العجب دعوى وثيقة المناق وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق، واءجب منه ما في (يب) عن الحريري كان مجاب الدعوة كانت تمر به السحاب فيقول اللهم لاتجوز كذا وكذا حتى تمطر فلا تجوز ذلك الموضع حتى تمطر، اذ كيف يمكن ان يكون المنافق الذي هو اتعس من الكافر مجاب الدعوة ولا سيما بهذه الاجابة السريعة التي لاتنخطى ارادة الداعي وهي لاتكون الا لانبيا و اوصياهم.

خ د ت ق (عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم) ابو صالح المصري كاتب الليث قال صالح جزرة هو عندي يكذب في الحديث، وقال احمد بن صالح منهم ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة حدث بحديث ان الله اخذ اصحابي علي العالمين سوى النبيين والمرسلين واختر من اصحابي اربعة ابا بكر وعمر وعثمان وعليا ع، وهو موضوع، وقال احمد بن حنبل روى عن الليث عن ابي ذؤيب وما سمع الليث من ابي ذؤيب، زاد في (يب) عن احمد

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

ع (عبدالله بن طاوس بن كيان اليماني)، (يب) : ذكره ابن حبان في الثقات وقال كان من خير عباد الله فضلا ونسكا ودينا وتكلم فيه بعض الرافضة، ثم قال وكان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان كثير الحمل على اهل البيت اقول لا ريب انه لم يقل كان من خير عباد الله دينا الا لانه على مثل دينه و لم يمدحه بهذا جهرا الا لعلمه بان اصحابه على شاكلته. ولذا احتجوا به في صحاحهم، وما ادرى كيف يكون من خيار عباد الله فضلا ونسكا وهو منابذ للتقلين و متمسك بالشجرة الملعونة في القرآن و ركن من اركان الظالم والجور.

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

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

م ٤ (عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) كان يجيى القطان لا يحدث عنه وقال ابن حبان استحق الترك، (يب) : قال احمد وابن شيبه يزيد في الاسانيد وقال (خ) ذاهب ولا اروى عنه شيئا.

د (عبدالله بن عيسى الخزار ابو خلف البصرى) قال (س) ليس بثقة (يب) : قال ابن القطان لا اعلم له موثقا.

مدتق (عبدالله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي المصري) قاضيها كان يجيى بن سعيد لا يراه شيئا وقال ابن حبان يدلس عن الضعفاء، «يب» : قال ابن مهدي لا يحمل عنه شيئا وقال (س) ليس بثقة وقال ابو احمد الحاكم ذاهب الحديث، «ن» : قال ابن سعيد قال لي بشر بن السري لورايت ابن لهيعة لم تحمل عنه حرفا.

- خرجت ق (عبدالله بن المثنى ابوالمثنى) قاضى البصرة قال ابن معين مرة ليس بشيء ،
 (يب) : قال (د) لا اخرج حديثه ومثله فى (ن) عن ابى الاسود .
- ق (عبدالله بن المحرر) قاضى الجزيرة ، قال الدار قطنى متروك وقان ابن حبان
 يكذب وقال احمد ترك الناس حديثه وقال الجوزجاني هالك ، (يب) : قال عمر بن على
 وابوحاتم وابن الجنيد و(س) متروك
- ق «عبدالله بن محمد العدوى» قال وكيع يضع الحديث ، «يب» : قال الدار قطنى
 متروك وقال ابن عبد البر جماعة اهل العلم يقولون ان الحديث الذى اخرجه له ابن ماجه
 من وضعه وهو موسوم عندهم بالكذب
- ت ق «عبدالله بن مسلم بن هرمز المكي» ، «ن» : قال ابن المدينى ضعيف ضعيف ،
 «يب» : قال احمد والفلاس ليس بشيء ، وقال ابن حبان يجب تنكب روايته .
- ٤ «عبدالاعلى بن عامر الثعلبى الكوفى» ، «يب» : قال العقبلى تركه ابن مهدي
 والقطنان وقال ابو على الكرايسى من اوهى الناس .
- ت ق «عبدالجبار بن عمر الايلى الاموى» مولاهم ، قال «س» ليس بثقة وواه ابو زرعة
 «يب» : قال يحيى ليس بشيء ، وقال «د» غير ثقة وقال الدار قطنى متروك
- م د «عبدالرحمن بن آدم البصرى» المعروف بصاحب السقاية مولى ام برثن ، «يب» :
 قال الدار قطنى نسب الى آدم ابى البشر ولم يكن له اب يعرف وقال المدائنى استعمله
 عبيدالله بن زياد ثم عزله واغرمه مائة الف ثم رحل الى يزيد بن معاوية فكتب الى
 عبيدالله ان يخلف له ما اخذ منه ، ومن شأنه ان ام برثن اصابت غلاما لقطه فربته حتى
 ادرك وسمته عبدالرحمن ، فكلمت نساء عبيدالله بن زياد فكلمنه فيه فكان يقال له ابن
 ام برثن اقول هكذا فلتكن الرواة الثقات طيبة الاعراق من عمال الظلمة الفساق
- ت ق (عبدالرحمن بن ابى بكر ابن ابى مليكة) قال (س) متروك وقال ابن خراش ليس
 بشيء ، (ن) : قال (خ) ذاهب الحديث .
- ٤ (عبدالرحمن بن ابى الزناد) ابو محمد المدني قال ابن معين ليس بشيء ، (يب) :
 قال الفلاس تركه عبدالرحمن وخط على حديثه وقال ابن المدينى كان عند اصحابنا
 ضعيفا .

دق (عبدالرحمن بن زياد بن انعم) القاضى الافريقى ، 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 الغلابى يضعفونه

ت ق (عبدالرحمن بن زيد بن اسلم العدوى) مولا هم ضعفه ابن المدينى جدا وقال
ابن معين ايس بشيء، (يب) : قال (د) لا يحدث عنه وقال الشافعى 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 وابو نعيم روى عن ابيه احاديث
موضوعة وقال ابن الجوزى 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 والدارقطنى متروك وقال (س) و(د) لا يكتب حديثه .

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

ع (عبدالرحمن بن محمد بن زياد المجارى) ابو محمد الكوفى ، قال احمد
يدلس، (يب) : قال العجلى يدلس انكر احمد حديثه عن معمر .

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

دق (عبدالرحمن بن هانى) ابو نعيم النخعى قال احمد ليس بشيء و قال ابن
معين كذاب .

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

كان يجوز حد المستحلين في الشرب وقال ابن حبان لا يحمد امره
ق (عبدالرحيم بن زيد) قال (خ) تركوه وقال ابن معين كذاب وقال (س) متروك.
ت (عبدالعزيز بن ابان الاموي) قال «خ» تركوه ، (يب) : قال «س» متروك وقال
ابن معين كان والله كذابا و قال ابن حزم متفق على ضعفه و قال يعقوب بن شيبة هو عند
اصحابنا جميعا متروك

ع (عبدالعزيز بن المختار الدباغ البصرى) ، «يب» : قال ابن معين ليس بشيء
ومثله في «ن» عن احمد بن زهير

مس تقي «عبدالكريم بن ابى المخارق» ابواية المعلم البصرى قال (س)
والدارقطنى متروك وقال ابن عبدالبر مجمع على ضعفه، (ن) : قال يحيى ليس بشيء وقال احمد
ضربت على حديثه ، (يب) : قال ايوب لا تحموا عنه فانه ليس بثقة ، وقال الفلاس سالت
عبدالرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه فلما قام ظننت انه يحدثنى عنه فسألته فقال
ابن التقوى وكان ابو العالية اذا سافر عبدالكريم يقول اللهم لا ترد علينا

٤٤ «عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن جريح الاموي» مولا هم ، «ن» : يدلس «يب» :
قال يحيى بن سعيد اذا قال قال فهو شبه الريح وقال ايضا حديثه عن عطاء لاشيء كله و قال
ابن حبان يدلس وقال الدار قطنى تجنب تدليسسه فهو قبيح لا يدلس الا فيما سمعه
من مجروح

ع «عبدالملك بن عمير اللخمي» قاضي الكوفة ضعفه احمد جدا وقال ابن معين
مخلط ، «يب» : قال ابن حبان كان مدلسا

س «عبدالملك بن نافع الشيباني» ، «ن» : مجهول قال يحيى يضعفونه «يب» : قال ابو حاتم
لا يكتب حديثه وقال ابن معين لاشيء ، وقال كان خمارا .

ع «عبدالواحد بن زياد ابو بشر العبدي» وقيل ابو عبيدة ، قال «د» عمدا الى احاديث
كان يرسلها الاعمش فوصلها ، «ن» : قال يحيى ليس بشيء و قال الفطان مارا بته يطلب
حديثا بالبصرة ولا بالكوفة و كنت اذا كره حديث الاعمش لا يعرف منه حرفا

ق «عبدالواهاب بن الضحاك» قال «س» متروك «ن» : كذبه ابو حاتم ، «يب» : قال «د»
بضع الحديث وقال صالح جزرة عامة حديثه كذب .

م ٤ «عبد الوهاب بن عطاء الخفاف» ابو نصر، «ن»: قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات قال الرازي كان يكذب وقال «س» متروك، «يب»: قال «خ» يداس عن ثور واقوام منا كبير ق «عبد الوهاب بن مجاهد»، «يب»: قال ابن معين وابن المديني لا يكتب حديثه وليس بشيء، وقال الازدي لانهج الرواية عنه، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال ابن الجوزي اجمعوا على ضعفه.

٤ «عبيد الله بن زحر» قال ابن معين ليس بشيء، وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الاثبات وقال ابو صهر صاحب كل معضلة دتق «عبيد الله بن عبد الله بن موهب» ابو يحيى التيمي قال احمد لا يعرف، «يب»: قال الشافعي لانعرفه وقال ابن القطان مجهول الحال

تق «عبيد الله بن الوليد الرصافي» ابو 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 احاديث موضوعة وقال ابو نعيم لا شيء.

ق «عبيد بن القاسم» قال «خ» ليس بشيء، وقال ابن معين كذاب وقال صالح جزرة كذاب يضع الحديث وقال «د» يضع الحديث وقال «س» متروك دتق «عبيدة بن معتب الضبي» ابو عبد الكريم الكوفي، قال احمد تركوا حديثه وقال ابن معين ليس بشيء، «يب»: نهى يحيى عن كتابه حديثه وذكره ابن المبارك فيمن يترك حديثه وقال الفلاس متروك

خ د ست (عتاب بن بشير الجزري) مولى بني امية «ن»: قال ابن المديني اصحابنا يضعفونه وقال ضربنا على حديثه، «يب»: قال (د) سمعت احمد يقول تركه ابن مهدي باخبره قال ورايت احمد كف عن حديثه

مق «عثمان بن حيان بن معبد» ابو الغراء الدمشقي مولى ام الدرداء، «يب»: قال مالك بعث ابن حيان وهو امير المدينة الى محمد بن المكندر واصحابه فصر بهم لما كان من كلامهم بالمعروف ونهيمهم عن المنكر، وقال ابن شاذب قال عمر بن عبد العزيز «الوليد بالشام

والحجاج بالعراق ومحمد بن يوسف باليمن وعثمان بن حيان بالمدينة وقرّة بن شريك بمصر امتلات والله الارض جوراً»

ع «عثمان بن عاصم بن حصين» ابو الحسين الكوفي الاسدي ، «يب» : قال الاعمش يسمع منى ثم يذهب فيرويه، وقال وكيع كان يقول انا اقرأ من الاعمش فقال الاعمش لرجل يقرأ عليه ا همز الحوت فهمزه فلما كان من الغد قرأ ابو الحصين في الفجر نون فهمز الحوت فقال له الاعمش لما فرغ كسرت ظهر الحوت فقذفه ابو الحصين فحلف الاعمش ليحدثه ، فكلمه فيه بنو اسد فابي ، فقال خمسون منهم فغضب الاعمش وحلف ان لا يساكنهم ، وقال العجلي كان صاحب سنة عثمان يار جلا صالحا اقول لعل المبرر لمدحه ووصفه بانه صاحب سنة وبالصلاح مع قذفه للمسلم الموجب لحدّه وعدم قبول روايته و شهادته هو بغضه لاهام المتقين ونفس النبي الامين فانظر واعجب ، وفي التقريب سنن وربما دلس

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

دس ق «عثمان بن عبد الرحمن بن مسلم الحراني المؤدب» قال ابن عمير كذاب ، «يب» : قال الازدي متروك وقال احمد لا اجيزه

دث ق «عثمان بن عمير ابو اليقظان الاعمى» قال ابن معين ليس بشيء ، «يب» : قال الدار قطني متروك ، وقال ابن عبد البر كلهم ضعفه

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

م ٤ «عطاء بن ابي مسلم الخراساني» ذكره «نخ» في الضعفاء ، ونقل عن سعيد بن المسيب انه كذبه فقال كذب علي ما حدثته ، «ن» : قال «نخ» لم اعرف رجلا يروي عنه مالك يستحق الترك غيره اقول في التقريب بهم كثيرا ويرسل ويدلس

نخ دس «عطاء ابو الحسن السوائي» ، «يب» : ما وجدت له راوا غير الشيباني ولم اقف 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 الابائه ، «يب» : قال ابن القطان مجهول ما روى عنه غير ابنته
ع (عكرمة البربري) مولى ابن عباس كذبه ابن المسيب وابن عمرو ويحيى 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 الزبيري يرى راي الخوارج ، وقال يحيى بن ابي بكير الخوارج الذين بالمغرب عنه اخذوا ، (ن) : قال محمد بن سيرين كذاب وقال حماد بن زيد في اخر يوم مات فيه : احدثكم بحديث ما حدثت به قط لاني اكره ان التقى الله ولم احدث به سمعت ايوب يحدث عن عكرمة قال انما انزل الله متشابه القران ليضل به ، (يب) : قال ابن ابي ذؤيب غير ثقة ، وقال الشافعي قال مالك لا اري لاحد ان يقبل حديثه ، وقال ابن معين كان ينتحل مذهب الصفرية وقال يزيد ابن ابي زياد دخلت على علي بن عبد الله بن عباس وعكرمة مقيد على باب الحش 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 المتأفق الداعية الى المذهب السوء ولا يروي عن حجة الله وابن حججه جعفر بن محمد الصادق ولا عن ابناؤه الطاهر بن ، وكذلك باقي ارباب صحاحهم لم يرووا عن اكثر آل محمد و ثقله الاصغر ويروون عن هذا الرجس و اشباهه

ق (العلاء بن زيد) قال ابو حاتم و الدار قطنى متروك و قال ابن المديني 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 (س) و ابو الفتح متروك

دتق (علي بن عاصم بن صهيب الواسطي) قال ابن معين ليس بشيء وقال يزيد بن هرون ما زلنا 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 و لا حدث عنه بشيء فكيف صار اليوم عنده ثقة

خ حسنت (علي 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 ذؤاد اقول كيف يجتمع نفى التهمة عنه والاقرار بز يادته في الحديث عمدا ، فتأمل!

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

ت (علي بن مجاهد الكابلي) 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 (علي بن ابي هاشم عبيد الله)، (يب) : قال ابو حاتم ترك الناس حديثه وقال الازدي ضعيف جدا.

ت ق (علي بن يزيد بن ابي هلال الالهاني) قال الدارقطني متروك وقال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال الحاكم ابو محمد ذاهب الحديث وقال (س) في موضع الازدي 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 العبدي البصري قال احمد ليس بشيء، وقال (س) متروك وقال الجوزجاني كذاب مفتر وقال شعبة لان اقدم فتضرب عنقي 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 ، وبالغدأة شيء ، وقال

ابو احمد الحاكم متروك، وقال ابن عليّة يكذب، وقال عثمان ابن ابي 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 اتيت فقلت اخرج الى ما سمعت من ابي سعيد فاخرج لي كتابا فاذا فيه حدثنا ابو سعيد ان عثمان ادخل في حفرة وانه لكافر بالله فهذا كذب ظاهر على ابي سعيد اقول كيف يمتنع على ابي سعيد ان يقوله وقد قتل عثمان بينهم وراؤه حلال الدم

٤ (عمارة بن حديد البجلي) قال ابو زرعة لا يعرف، (ن): مجهول كما قال الرازيان، (يب): قال ابو حاتم وابن السكن 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 عبدالله 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 شيبة يدلس .

دس (عمر بن معتب) ويقال ابن ابي معتب المدني، (ن): لا يعرف، (يب): قال احمد وابو حاتم لا يعرفه وذكروه العقبلي 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 زرعة كذاب خبيث وقال ابراهيم بن موسى تركوا حديثه وقال ابن معين يكذب

٤ (عمر بن بجدان)، (يب): قال احمد وابن القطان لا يعرف، (ن): وثق مع جهالته اقول 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 قطنى كذاب ، (يب) : قال اسحق بن راهويه وابوزرعة يضع الحديث وقال (د) كذاب وقال (س) متروك

تق (عمرو بن دينار البصرى ابو يحيى الاعور) قهرمان آل الزبير بن شعيب البصرى قال ابن معين مرة ذاهب ومرة ليس بشيء ، (يب) : قال (س) ليس بثقة وقال (د) ليس بشيء ، وقال ابن حبان ينفرد بالموضوعات عن الاثبات

متسقى (عمرو بن سعيد بن العاص الاموى) المعروف بالاشدق ، (يب) : ولى المدينة لمعوية ويزيد ثم طلب الخلافة وغلب على دمشق ثم قتله عبد الملك بعد ما اعطاه الامان ، ثم نقل عن الطبرى انه كان واليا ليزيد على المدينة وكان يجهز الجيوش الى قتال ابن الزبير فحدثه ابو شريح ان مكة حرام فاجابه عمرو بان الحرم لا يعيدعاصيا ثم قال وكان عمرو اول من اسر البسملة فى الصلاة مخالفة لابن الزبير لانه كان يجهز بها روى ذلك الشافعى وغيره باسناد صحيح اقول لا يسع المقام ذكر مخازى هذا الفاسق الملقب بلطيمم الشيطان المخاطب لرسول الله ص بعد قتل الحسين ع وهو على المنبر بقوله نار بثارات يارسول الله ، فباعجبا من القوم كيف يحتجون بروايته وكيف يثقون به فى دينهم وهو لادين له ولكن لاعجب فانه ليس باسواً من ابن العاص و مروان و سمرة و اشباههم.

د (عمرو بن عبد الله بن الاسوار اليماني) سرق كتابا من عكرمة فمسخه وقال هشام ابن يوسف القاضى ليس بثقة وقال ابن معين كان سىء الاخذ فى حال تحمله من عكرمة كان يشرب فيقول عكرمة اطلبسوه فيجده فيقوم وهو سكران فيقول له عكرمة اصيب على صدرك من بردها انى ارى الناس يموتوننا

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

اقول انظر واعتبر

خ د (عمرو بن مرزوق ابو عثمان الباهلى البصرى) قال ابن المدينى اتركوا حديث العبرين يعنيه عمرو بن حكيم ، (يب) : قال العجلي وابن عمار ليس بشيء ، وقال ابن المدينى ذهب حديثه وقال الازدى كان على بن المدينى صديقا لابي داود و كان ابوداود لا يحدث

حتى يامر به على وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يصنع ذلك بابي داود لطاعته لعلي وقال سليمان بن حرب جاء عمرو بما ليس عندهم فحسدوه أقول تدبر في هذه الاحوال واعرف منازل هؤلاء الرجال، ومن المضحك ما في (ب) قال ابن عدي «سمعت احمد بن محمد بن مخلد يقول لم يكن بالبصرة مجلس اكبر من مجلس عمرو بن مرزوق كان فيه عشرة آلاف رجل» ليت شعري اي مجلس يسع هذا المقدار واي صوت يبلغهم اذا اراد مجلس الحديث الا ان يرقى في المنام على احوال الاوهام، واستخف من ذلك ما في (ب) و(ن) انه قيل له اتزوجت الف امرأة قال او زيادة، فان المتعة عندهم حرام ووق، منع الله تعالى من الجمع بين اكثر من اربع فكيف يقع عادة زواج اكثر من الف امرأة على التعاقب

مدتس (عمر بن مسلم الجندی اليمامي صاحب طلوس)، (ب) : قال ابن خراش وابن حزم ليس بشيء وقال ابن المديني ذكره يحيى بن سعيد فحرك يده وقال ما رى هشام بن حجير الا مثل 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 الي اقول سيأتي ان شاء الله في ترجمة هشام ان ابن معين ضعفه جدا

تق (عمر بن واقدالدمشقي) مولى بنى امية روى الفسوى عن دحيم لم يكن شيوخنا يحدثون عنه قال وكانه لم يشك انه يكذب، وقال مروان الطاطري كذاب، وقال الدار قطنى متروك، (ن) : هالك قال ابو مسهر ليس بشيء، (ب) : قال ابو مسهر يكذب وقال (خ) وابو حاتم ودحيم ويعقوب بن سفيان ليس بشيء، وقال (س) والبرقاني متروك.

سق (عمران بن حذيفة)، (ن) : لا يعرف، (ب) : احد المجاهيل

خدس (عمران بن حطان السدوسي) لعنه الله وضاعف عذابه (ب) : قال الدار قطنى متروك لسوء اعتقاده وخبث مذهبه، قال المبرد في الكامل كان راس القعد من الصغرية وفتيهمم وخطيبهم قال في (ب) والقعد الخوارج لا يرون الحرب بل ينكرون على امراء الجور حسب الطاقة ويزينون مع ذلك الخروج ولكن ذكر ابو الفرج الاصبهاني انه صار قعديا لما عجز عن الحرب . أقول اي عذر للخوارج في الاحتجاج بحديثه وهو من الدعاة الى النفاق ومذهب السوء عندهم ان الداعية لغير مذهبهم غير معتبر الرواية، وان زعم (د) ان الخوارج اصح ذوى الاهواء حديثا، على انه قد رده في (ب) فقال: « ليس على اطلاقه

فقد حكى ابن ابي حاتم عن القاضي عبدالله بن عقبة المصري وهو ابن لهيعة عن بعض الخوارج ممن تاب انهم كانوا اذا هؤوا امرأ صيره حديثاً وهذا هو المناسب امرؤ قهم عن الدين بنص النبي الامين ع وهل يرجى ممن لا يحترم دماء المسلمين واموالهم ولا برعى حرمة اخى النبي ونفسه ان يكون صادقاً في قوله ثقة في نقله وقد ذكر في (يب) ان بعضهم اعتذر للبخارى بانه اخرج عنه قبل ان راى ما راى، 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 ليقنته من اجل المذهب وقصته في هربه مشهورة ثم قال في «يب» ذكر ابو بكر الموصلى عن محمد بن بشير العبدي الموصلى قال لم يممت عمران بن حطان حتى رجعت عن راى الخوارج وهذا احسن ما يعتذر به عن تخريج «خ» له وفيه ان التوبة المتأخرة لو سلمت لا تنفع في اخراجه عنه وهو على مذهبه الفاسد وفي حال لا يصح الاخراج عنه بها فلم يبق للبخارى عذرا الا انه يعظمه في نفسه ويشكر قوله في مدح ابن ملجم لعنه الله

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

دت (عمران بن خالد ابو خالد) قال ابن عدى والعقيلي مجهول

ع (عمير بن هانى العنسى) ابو الوليد الدمشقى الدارابى، قال (د) كان قد ربا (ن):
قال العباس بن الوليد بن صبيح قلت لمروان بن محمد لارى سعيد بن عبدالعزيز روى عن عمير بن هانى فقال كان ابغض الى سعيد من النار قلت ولم؟ قال اولى هو القائل على المنبر حين بويع ليزيد بن عبد الملك سار عوا الى هذه البيعة انما هما هجرتان هجرة الى الله ورسوله وهجرة الى يزيد اقول ليس على البخارى وغيره فى مثل هذا خفاء و لكن القوم فيه ونحوه سوء وفى (ن) قال جابر حدثنى عمير بن هانى قال ولانى الحجاج الكوفة فمابعت الى فى انسان احده الاحدته ولا فى انسان اقتله الا ارسلته فعزلنى اقول لارى بان الحد والقتل لمجرد امر الحجاج سوء فى الحرمة كالولاية من قبله فلا عذره وقد كذب عدو الله فى دعوى مخالفة الحجاج فانه لو اطلق واحدا ممن يريد الحجاج قتلهم لجعله عوضه كما كذب فى اظهار النسك والعبادة كيف وهو داعية المنافق يزيد بن الوليد وعامل الحجاج الظلوم.

خ د (عنبسة بن خالد بن يزيد الایلی الاموی) مولاہم قال ابو حاتم کان علی خراج مصر وکان یعلق النساء بالثدی ، وقال الفسوی قال یحیی بن کثیر انما یحدث عنہ مجنون او احمق لم یکن موضعا للكتابة عنہ ، وقال احمد بن حنبل مالنا ولعنبسة ای شیء خرج علینا منه هل روى عنه غیر احمد بن صالح ، (یب) : قال یحیی بن کثیر ان عنبسة روى عن یونس عن ابن شهاب قال وفدت علی مروان وانا محتم قال یحیی بن کثیر هذا باطل انما وفد علی عبدالملک .

خ م د (عنبسة بن سعید بن العاص الاموی) اخو عمرو والاشدق ، (یب) : قال الدار قطنی کان جلیس الحجاج و قال الزبیر کان انقطاعه الی الحجاج اقول و الرجل یعرف بقربته .

ت ق (عنبسة بن عبدالرحمن بن عنبسة بن سعید بن العاص الاموی) قال (خ) ترکوه وقال ابو حاتم یضع الحدیث ، (ن) : روى (ت) عن (خ) ذاهب الحدیث ، (یب) : قال ابن معین لاشیء وقال (س) متروک وقال الازدی کذاب .

د ق (عیسی بن عبدالاعلی) ، (ن) : لایکاد یعرف وحديثه فرد منکر ، وقال ابن القطان لا علمه مذکوراً فی شیء من کتب الرجال ولا فی غیر هذا الحدیث .

ق (عیسی بن ابی عیسی میسرة المدنی الحنطی) قال (س) والفلاس متروک (یب) : قال الدار قطنی و(د) متروک وقال ابن معین لیس بشیء ولا یتکتاب حدیثه .

ت ق (عیسی بن میمون القرشی) مولی القاسم بن محمد ، (ن) : قال (خ) لیس بشیء ، وقال (س) لیس بثقة وقال الفلاس متروک و قال ابن حبان یروی احادیث کلها موضوعة وقال ابن مهدی قلت له ماهذه الاحادیث التي تروی عن القاسم عن عائشة قال لا اعود

حرف الفاء

ت ق (فائد بن عبدالرحمن) ابو الورقاء العطار الکوفی ، (یب) : قال ابن معین لیس بثقة و لیس بشیء ، وقال احمد متروک وقال ابو زرعة و ابو حاتم لایشغل به وقال ابو حاتم ذاهب الحدیث لایکتب حدیثه و لو ان رجلاً حلف ان عامة حدیثه کذب لم یحنت وقال (د) لیس بشیء ، وقال (س) مرة لیس بثقة و اخرى متروک وقال الحاكم روى احادیث موضوعة ، (ن) : قال مسلم بن ابراهیم دخلت علیه و جاريتہ تضرب بین یدیه بالمود .

ع (فضيل بن سليمان النميري) ابو سليمان البصرى ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ، ولا يكتب حديثه ، وقال الاجرى عن (د) كان عبدالرحمن لا يحدث عنه قال وسمعت (د) يقول ذهب فضيل والسمتى الى موسى بن عقبة فاستعار منه كتابا فلم يرداه .

ع (فليح بن سليمان ابو يحيى 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 بنى حسن لما طلب محمد بن عبدالله بن الحسن .

حرف القاف

ق (القاسم بن عبدالله العدوى العمري) قال (س) وابوحاتم متروك ، (ن) : قال ابن معين كذاب وقال احمد يكذب ويضع الحديث ، (يب) : قال احمد اف ليس بشيء ، وقال مرة كذاب يضع الحديث وقال المجلى والازدى متروك .

دتق (قبيصة بن المهلب) قال ابن المدينى مجهول له يرو عنه عير سماك بن حرب (يب) : قال (س) مجهول .

ع (قتادة بن دعامة ابو الخطاب السدوسى البصرى) ، (ن) : مدلس ، (يب) : قال ابن المدينى قلت ليحى بن سعيد ان عبدالرحمن يقول اترك كل من كان رأسافى بدعة ويدعو اليها قال كيف تصنع بقتادة وابن ابى دؤاد وعمر بن ذرود ذكر قوما وقال ابن حبان كان مدلسا على قدر فيه .

دتق (قيس بن الربيع ابو محمد الكوفى) قال يحيى لا يكتب حديثه وقال (س) متروك ، (ن) : قال ابن القطان ضعيف عندهم وقال محمد بن عبيد الطنافسى استعمله ابو جعفر على المدائن فعلق النساء بشدهن وارسل عليهن الزناير ، (يب) : قال محمد بن عمار كان عالما بالحديث لكنه لماولى المدائن علق رجلا فنفر الناس عنه .

حرف الكاف

تق (كثير بن زاذان النخعى الكوفى) قال ابو حاتم و ابو زرعة مجهول وقال ابن معين لا يعرفه

خم دتق (كثير بن شنظير ابوقرة البصرى) قال ابن معين مرة ليس بشيء وقال

الفلاس كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه ، (يب) : 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) والشافعي ركن من
 اركان الكذب ، (يب) : قال احمد ليس بشيء وقال (د) احد الكذابين و قال الشافعي
 احد الكذابين او احدا كان الكذب وقال (س) مرة متروك و قال ابن عبد البر مجمع
 على ضعفه .

حرف اللام

دتق (لمازة بن زياد الازدي ابو ليلى البصرى) ، (ن) : حضورقة الجميل و كان
 ناصبيا ينال من على ع و يمدح يزيد ، (يب) : قال ابن معين كان شتا ما يشتم عيساع ،
 وقال ابو ليلى قلت له لم تسب عيساع قال الا اسب رجلا قتل منا خمسمائة والفيين
 والشمس ههنا ، وقال ابن سعد ثقة وقال حرب عن ابيه كان صالح الحديث وانى عليه ثناء
 حسنا ، قال في (يب) : « كنت استشكل تو ثيقهم الناصبي غالبا و توهمهم الشيعة مطلقا ولا سيما
 ان عليا ورد في حقه لا يوجب الامؤمن ولا يبغضه الا منافق ، ثم ظهر لي في الجواب عن ذلك
 ان البغض ههنا مقيد بسبب وهو كونه نصر النبي ص لان الطبع البشرى بغض من وقعت منه
 اساءة في حق المبعوض والحب بعكسه ، وذلك ما يرجع الى امور الدنيا غالبا ، و الخبر
 في حب علي و بغضه ليس على العموم فقد احببه من افرط فيه حتى ادعى انه نبي او انه آله
 والذي في حق علي ورد مثله في حق الانصار ، واجاب العلماء ، ان بغضهم لاجل النصرة
 كان ذلك علامة النفاق و بالعكس ، فكذا يكون في حق علي و ايضا فاكثر من بوصف
 بالنصب يكون موصوفاً بصدق المهجة والتمسك بامور الديانة بخلاف من بوصف بالرفض
 فان غالبهم كاذب ولا يتورع في 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 قتلت اقاربه
 في حروب علي ،

وفيه ان تقييد بغض علي ع بسبب نصر النبي ص غلط اذ يستلزم لغوية كلام رسول الله
 في اظهار فضل علي ع لان كل من ابغض احداً النصرة النبي ص منافق من دون خصوصية
 لعلي ع و كيف 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 يحبنى المؤمن و لا يبغضني المنافق» فانه لو قصد النبي ص ما زعمه ابن حجر من التقييد بالنصرة لما كان معنى لتمدح الامام بذلك، وحاصل مقصود ابن حجر ان نفس بغض على ع والنصب اه وسبه ليس نقصا و عيبا تيرثه 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 خلفاء هم و سبهم فانه لا يكون معذورا اصلا بل يكون محالا لكل نقص و اهل لكل لعن، فهل هذا الا التعصب و الهوى، وليت شعري كيف لا يكون مبعوض على ع منافق مع اتضاح تعظيم النبي ص لعلى ع بوجوه التعظيم و الثناء عليه بطرق الثناء فلا يكون بحسب الحقيقة بغض على و سبه الا استهزاء برسول الله ص و طرحا لفعله و قوله، فهل يكون نفاق اعظم من هذا .

و اما خروج الغلاة في الدليل كسائر العدومات في الكتاب و السنة المخصصة بالادلة .

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

و اما ما ذكره من ان اكثر من يوصف بالنصب مشهور بصدق اللهجة ففيه ان الشهرة انما هي عند اشباهه على انه مناف لما ذكره سابقا بترجمة عمران بن حطان من ان الخوارج اذا هورا امر اصيره حديثا.

و اما دعوى تمسكهم بامور الديانة فمناقص لما و صفهم برسول الله صلى الله عليه و اله

من المروق عن الدين ولو سلم فليس تمسكهم بدينهم الاكتسك اليهودياتهم لا يصير اخبارهم حجة.

واما ما زعمه من ان غالب من يوصف بالرفض كاذب فتحامل نشأ من العداوة الدينية والعصية المذهبية ، ولا يعرف بعد التحامل سبب هذه الدعوى الا رواية الشيعة لفضائل اهل البيت وعطائن اعدائهم وقد سبق انها دليل الثقة اذ لا يقدم راويها الا على سيوف ظلمة الامراء 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 محضة من المدعى والمدعى له على ان الشيعة ايضا اعتقدوا ، وكان اعتقادهم عن الادلة القوية ان المشايخ الثلاثة اغتصوا حق امير المؤمنين وخالفوا نص النبي الامين فكان اعتقاد الشيعة فيهم ديانة فما بالهم لا يعتبر روايتهم كالنواصب وهل الفرق الا ان الشيعة تمسكوا بالثقلين والنواصب نبذوهما وراء 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 سعيدا سوا رأيا منه في ليث وهمام ومحمد بن اسحق لا يستطيع احد ان يراجعه فيهم ، (يب) : قال ابو زرعة وابو حاتم لا يشتغل به .

حرف الميم

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

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

٤٤ (مجالد بن سعيد الهمداني الكوفي) قال احمد ليس بشيء ، وقال (بخ) 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 ، (بب) : قال الدار قطنى لا يعتبر به .
 ع (مجاهد بن جبير المقرئ المكي) ، (ن) : قال ابو بكر بن عياش للاعشى ما بال
 تفسير مجاهد مخالف اوشى ، نحوه قال اخذه من اهل الكتاب وفى (بب) ما بالهم يقولون
 تفسير مجاهد قال كانوا يرون انه يسأل اهل الكتاب وفى (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 تجسيما وكفرا فانهم رووا ما هو اخزى
 مثل ان الله سبحانه خلق آدم على صورته ومثل انه يدخل رجله سبحانه فى النار فتقول
 قطقط الى غير ذلك وفى (بب) قال القطب الحلبي فى شرح البخارى مجاهد معلوم التديليس
 فغنعته لانفيد الوصل .

٤م (محمد بن اسحق بن يسار) صاحب السيرة قال مالك دجال من الدجاجلة ،
 (ن) : قال يحيى القطان اشهدانه كذاب وقال هشام بن عروة كذاب ، (بب) ، قال احمد
 بدلس وساله ايوب بن اسحق فقال تقبله اذا انفرد قال لا والله .

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

دق (محمد بن جابر السحيمى اليمامى الاعمى) ، (بب) : قال ابو زرعة ساقط
 الحديث عند اهل العلم وقال احمد لا يحدث عنه الا شرمه وقال ابن حبان كان اعمى يلحق
 فى كتبه ما ليس من حديثه ويسرق ما ذكر به فيحدث به .

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

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

دتق (محمد بن حميد بن حيان الحافظ الرازى) قال (س) ليس بثقة وقال فضلك
 عندي منه خمسون الف حديث لا يحدث عنه بحرف ، وقال صالح جزرة ما رايت احسنق

بالكذب منه ومن سليمان الشاذكونى ، وقال ايضا ما رايت اجرا على الله منه وقال ابن خراش كان والله يكذب وكذبه ابو زرعة ، (ن) : قال الكوسج اشهدانه كذاب ، (يب) : قال (س) مرة ليس بشيء واخرى كذاب ، وقال ابو نعيم بن عدى سمعت اباحاتم وعنده ابن خراش وجماعة من مشايخ اهل الرى 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 الكوفى) ، (يب) : قال ابو زرعة يدعوالى الارزاء وقال (د) كان رئيس المرجئة بالكوفة وقال ابن سعد يدلس وقال يعقوب بن شبة ربما يدلس .

ق (محمد بن خالد الواسطى الطحان) قال ابن معين كذاب ان لقيتموه فاصفوه (يب) : قال ابو زرعة رجل سوء وقال قال لم اسمع من ابى الاحديثا و احداثم حدث عنه كثيرا .

ق (محمد بن دأب المدينى) قال ابو زرعة كان يضع الحديث ، (ن) : كذبه ابن حبان وغيره .

خ ٤ (محمد بن زياد الالهائى) ابوسفيان الحمصى ، (يب) : قال الحاكم اشهر عنه النصب كحريز بن عثمان ، (ن) : وثقه احمد والناس وما علمت فيه مقالة سوى قول الحاكم الشيعى اخرج (خ) فى الصحيح لمحمد بن زياد و حريز بن عثمان و هما ممن اشهر عنه النصب اقول حركة الذهبى حمية المذهب فنسب الحاكم بزعم الانتقام منه الى التشيع و ما تم عليه الا دين الله وحب الالمصطفى المطهرين من الرجس ، ثم انكر نصب الالهائى فقال ما علمت هذا من محمد بلى غالب الشاميين فيهم توقف عن امير المؤمنين على من يوم صفين الى آخر كلامه ، فليت شعرى ما معنى التوقف وشعارهم سب امام المتقين ودينهم بغض السادة الاطهار ، فما ادري ما يريد منهم الذهبى حتى يجعل ذلك توقفا وهل يرتفع الاشكال عن (خ) بانكار نصب الالهائى وهو يروى عن حريز الذى لا مجال لانكار نصبه .

ت (محمد بن زياد اليشكرى الطحان) قال احمد كذاب اعور يضع الحديث

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

تق (محمد بن سعيد) المصلوب الشامي ، قال (س) الكذابون المعروفون بوضع الحديث اربعة و ذكره منهم . وقال ابو احمد الحاكم يضع الحديث و قال احمد يضع الحديث عمدا ؛ وصلبه ابو جعفر على الزندقة (يب) : قال ابن نمير كذاب يضع الحديث ، وقال ابو مسهر هو من كذابي الاردن و قال احمد بن صالح المصري زنديق ضربت عنقه و وضع اربعة آلاف حديث عندهؤلاء ، الحمقى و قال ابن حبان يضع الحديث لايحل ذكره الاعلى وجه القدح فيه و قال الجوزجاني مكشوف الامر هالك و قال الحاكم ساقط الاخلاق بين اهل النعل فيه و قال خالد بن يزيد الازرق قال محمد بن سعيد لم ابال اذا كان الكلام حسنا ان اجعل له اسنادا ، الى كثير مما قيل فيه اقول وهذا الكذاب الشهير بينهم قد روى عنه كبار روايتهم و دلسوه قال في (ن) روى عنه ابن عجلان و الثوري و مروان الفزاري و ابو معوية و المحاربي و اخرون و قد غير و اسمه على وجوه ستراله و تدليس الضعفة ، الى ان قال قال عبدالله بن احمد بن سواد قلبوا اسمه على مائة اسم و زيادة قد جمعتهافي كتاب و نحوه في (يب) و ذكر جماعة كثيرة من اكابر روايتهم الراويين عنه و قال في (ن) و قد اخرجه (خ) في مواضع و ظنه جماعة اقول يبعد خفاء الامر على (خ) و الاقرب انه دلسه اتباعا لسلفه كما دلس عبدالله بن صالح و لو سلم فهو جهل كبير من (خ) و عيب عظيم في صحيحه فاذا كان مثل هذا الكذاب الشهير قد دلسه عظاماؤهم و اشتملت على رواياته صحاحهم فكيف تعتبر اخبارهم و تلاحظ بعين الصحة و الثقة بها .

خ م د ت ق (محمد بن طلحة بن مصرف الياصمي الكوفي) قال ابن معين ثلاثة يتقى حديثهم محمد بن طلحة و فليح بن سليمان و ايوب بن عتبة سمعت هذا من ابي كامل مظفر ابن مدرك و قال مظفر قال محمد بن طلحة ادركت ابي كالحلم و قد روى عن ابيه احاديث سالحة ، (يب) : قال عفان كان يروي عن ابيه و ابوه قديم الموت و كان الناس كأنهم يكذبونه ولكن من يجترى أن يقول له انت تكذب كان من فضله و كان .

د س ق (محمد بن عبدالله بن علانة) ابو اليسر الحراني القاضي قال الازدي حديثه

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

دق (محمد بن عبدالرحمن بن البيهقي) قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة شبيهة بمائتي حديث كلها موضوعة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ، وقال الحاكم يروى عن ابيه المعضلات.

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

اقول يستفاد من المقام وغيره ان صاحب السنة هو العثماني اي الناصب العداوة لامير المؤمنين فهل من السنة بغض اخي النبي ونفسه وهل من شرع رسول الله ص التناء على مبغضى على حتى يمدحوا العثماني بانه صاحب سنة هذا مما تحير به العقول
ت ق (محمد بن عون الخراساني) قال (س) متروك وقال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال (د) ليس بشيء ، وقال الدولابي والازدي متروك .

توق (محمد بن فضاء الازدي) ابو بحر البصرى قال ابن معين ليس بشيء ، 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 الاسدي) كذبه احمد والدارقطنى ، (يب) . قول (د) غير ثقة ولا مأمون احاديثه موضوعة وقال الازدي متروك .

دتس (محمد بن كثير الصنعاني المصيصي) ضعفه احمد جدا وقال حدث بمناكير ليس لها اصل وقال يونس بن حبيب قلت لابن المديني انه حدث عن الازاعي عن قتادة عن انس قال «راى النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر فقال هذان سيدا كهول اهل الجنة» الحديث فقال علي كنت اشتبهى ان ارى هذا الشيخ فلان لاحب ان اراه ، (يب) : قال احمد

لم يكن عندي ثقة قيل له كيف سمعت من معمر قال سمعت منه باليمن بعث بها الي انان 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 يداس .

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

مق (محمد بن يزيد بن محمد بن كثير ابو هشام 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 وجه التدليس او الكذب قال كيف يكون تدليسا وهو يقول حدثنا
تق (محمد بن يعلى السلمى) ابو على الملقب بزنبور، 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 يسمه وقال الساجي يدلس، (ن): قال ابن معين ليس بشيء وقيل
احمد لم يسمع من ابيه

ق (مروان بن سالم الغفاري الشامي الجزري) مولى بنى 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
نخ (مطرح بن يزيد الاسدي ابو المهب) (ن): مجمع على ضعفه وقال يحيى ليس
بثقة، (يب): قال يحيى وابوزرعة ليس بشيء .

ت ق (مظاهر بن اسلم) قال ابن معين ليس بشيء، (ب) : 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 (ب) بترجمة داود بن امية .

٤م (معوية بن صالح الحضرمي الحمصي) قاضي الاندلس قال ابن معين كان ابن مهدي اذا حدث بحديثه زبره يحيى بن سعيد، (ب) : قال ابو اسحق الفزاري ما كان باهل 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 (ب) هالك، وفي (ب) 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 ابى حاتم عن ابيه قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه قال يكذب، (ب) : 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 ووضع الحديث وقال احمد احاديثه موضوعة، وقال ابن المبارك لو كيع عندنا شيخ يضع كما يضع المعلى وذكر في (ب) جماعة تزيد على عشرة وصفوه بالكذب .

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

٤م (مقاتل بن حبان النبطى) ابو البسطام البلخى الخزاز كان احمد لا يعبأ به و نقل الازدى عن وكيع انه كذبه

٤م (مكحول الدمشقى الشامي)، (ن) : صاحب تدليس وقال ابن سعد ضعفه جماعة (ب) : قال ابن سعد كان يقول بالقدر وكان ضعيفا في حديثه ورأيه .

ت ق (موسى بن عبيدة الربذى) 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 البصرى ، قال الفلاس لا يحدث عنه من ينصر الحديث ، (يب) : قال بNDAR كتبت عنه كثير اثم تركته وقال احمد شبه لاشيء .

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

حرف النون

٤ (نجيح بن عبد الرحمن السندي) ابو معشر كان يحيى بن سعيد يضحك اذا ذكره ، (يب) : قال ابن المدينى كان ضعيفا ضعيفا وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال نصر بن طريف اكذب من فى السماء والارض ، وقال ابو نعيم روى الموضوعات ، لاشيء .

ق «نصر بن حماد الوراق» قال ابن معين كذاب وقال مسالم ذاهب الحديث وقال صاحب جزيرة لا يكتب حديثه ، (يب) : قال ابو حاتم والازدى متروك .

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

خ د ت ق «نعيم بن حماد الخزاعى ابو عبد الله» قال «د» كان عنده نحو عشرين حديثا عن النبى ص لا اصل لها ، «يب» : قال الدولابى قال «س» ضعيف وقال غيره يضع الحديث فى تقوية السنة ، وقال الازدى قالوا يضع الحديث فى تقوية السنة وقال ابن معين ليس بشيء م س ت ق «نعيم بن ابي هند الاشجعي الكوفي» قال ابو حاتم قيل للثورى لم تسمع منه قال كان يتناول عليا (ع) ، «ن» : هولون غريب كوفى ناصبى .

ت ق «نفيح بن الحارث» ابو داود الاعمى القاس الكوفى 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 الدولابى متروك .

د ت ق (النحاس بن فهم القيسى) ابو الخطاب البصرى تركه يحيى القطان ، «يب» :

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

حرف الهاء

خ م س «هشام بن حجيرة 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 الفردوسى البصرى، قال وهب قال لى الثورى افدنى عن هشام فقلت لاستحل وقل ابن عيينة لقد اتى هشام امرأ عظيما بروايته عن الحسن ، وقال عباد بن منصور ما رايته عند الحسن قط وقال جرير بن حازم قاعدت الحسن سبع سنين ما رايته 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 واجى بعد ذلك فيقول حدثنى الثورى وقيس عن عطاء هو ذلك بعينه قلت له اثبت على احدهما فصاح بى .

ت ق «هشام بن اياد ابو المقدم» 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 الازدى وابن الجنيد متروك

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

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

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

ان لا ياخذوا عنه تدليسا ففطن 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 لي، (يب): قال العجلي وابن حبان مدلس وقال ابن سعد يدلس 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 .

د ت ق (الوليد بن عبدالله بن ابي نوز المرهمي) وقد ينسب الى جده قول ابن معين ليس بشيء، (ن): قال محمد بن عبدالله بن نمير ليس بشيء، وفي (يب) قال كذاب .

ع (الوليد بن كثير المخزومي) مولاهم، 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 بشيء وهرة متروك .

ع (الوليد بن مسلم) موله بنى امية ابو العباس الدمشقى عالم الشام، قال (د) روى عن مالك عشرة احاديث لاصل لها وقال ابو مسهر كان يأخذ من ابى السفر حديث الاوزاعى وكان ابو السفر كذابا، زاد فى (ن) وهو يقول فيها قال الاوزاعى وقال فى (ن) قال ابو مسهر الوليد مدلس وربما دلس عن الكذابين وفى (ن) اذا قال عن ابن جريح او عن الاوزاعى فليس بمعتمد لانه يدلس عن كذابين، (يب): قال احمد كان رفاعا وقال اختلطت عليه احاديث ما سمع وما لم يسمع وكانت له منكرات اقول فى 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 وهب عند شعبة قط ولكن كان وهب صاحب سنة حدث زعموا عن شعبة بنحو اربعة آلاف حديث

حرف الياء

د ت ق (يحيى بن ابي حية) ابوجناب الكلبي ، قال الفلاس متروك وقال ابوزرعة يدلس ، (ن) : قال ابن الدورقي بدلس ، (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 يدلس و قال ابن نمير أفسد حديثه بالتدليس **اقول** و هو سنة عن كبارهم كما عرفت .

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

ع (يحيى بن سعيد بن قيس) ابوسعيد المدني الانصاري القاضي البخاري ، (يب) : قال يحيى بن سعيد القطان يدلس وقال الدهمياطي يقال انه يدلس
خ م د ت 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 سألت 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) ابوزكريا المصري الحافظ وقد ينسب الى جده ، قال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

ت ق (يحيى بن عميد الله بن عبدالله بن موهب التيمي المدني) تركه يحيى القطان وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال شعبة رأيت ي صلى صلاة لا يقيمها فترك 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 اليمامي ، قال العقيلي يذكر بالتدليس و قال يحيى

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

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

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

٤م (يحيى بن يمان) ابوزكريا العجلي الكوفى ، (ن) : قال ابوبكر ابن عياش
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 عمر والقاص الزاهد ، قال (س) متروك وقال
شعبة لان ازنى 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 ابى زياد قال «س» متروك الحديث
(يب) : قال ابن نمير ليس بشىء وقال ابوحاتم 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 المليشى 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 ابويوسف) وقيل ابو هلال قال احمد من الكذابين الكبار
يضع الحديث وقال ابن معين كذاب ، (ن) : كذبه ابوحاتم ، (يب) : قال الفلاس ضعيف

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

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

مدتق (يونس بن بكير بن واصل الشيبانى الجمال) قال (د) يأخذ كلام ابن اسحق فيوصله بالاحاديث، (ب): قال ابن المدينى لا حدث عنه، وقال يحيى الحماني لا استحل الرواية عنه وقال ابن معين مرجى، يتبع السلطان ومثله فى (ب) عن الساجى وفى الكتباين قال ابراهيم عن ابن معين ثقة كان مع جعفر بن يحيى وكان موسرا فقال له رجل انهم يرمونه بالزندقة فقال كذب رايت ابنى ابي شيبه اتياه فأقضا هما فذهبا يتكلمان فيه اقول من البعيان تجتمع الوثاقه مع اتباع السلطان الجائر كما يشكل ان من يتكلم فى الناس للرضا والسخط يكون حجة فى الجرح والتعديل. ولنكتف بهذا المقدار من الاسماء، مضيفين اليها بعض من اشتهر بكنته.

تتمه فى الكنى

دتق (ابوبكر بن عبدالله بن ابي مريم الغسانى الشامى الحمصى) وقد ينسب الى جده قال احمد ليس بشيء (ب): قال الدارقطنى متروك وقال ابن حبان استحق الترك.

خ ٤ (ابوبكر بن عياش الكوفى الحناط المقرى) كان يحيى بن سعيد اذا ذكر عنده كلح وجهه وقال ابو نعيم لم يكن فى شيوخنا اكثر منه غلطا، (ن): قال ابن معين كثير الغلط جدا ومثله فى (ب) عن احمد.

ع (ابوبكر بن ابي موسى الاشعري)، (ب): قال (د) كان يذهب مذهب اهل الشام جاءه ابو العاديه قاتل عمار فأجلسه الى جنبه وقال مرحبا باخى وقال احمد ماسمع من ابيه اقول يعنى انه مدلس او كاذب فيما يرويه عن ابيه.

ق (ابوبكر الهذلى)، (ب): قال ابن معين مرة ليس بثقة واخرى ليس بشيء

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

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

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

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

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

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

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

و بهذا فلتتم المقدمة وقد فاتنا الكثير لاننا انما اردنا الكشف عن احوال صحاحهم فى الجملة ولنشرع بالمقصود مستعينين بالله سبحانه .

من هم الفرقة الناجية

قال المصنف العلامة بعد الحمد والصلاة : «و بعد فان الله تعالى حيث حرم في كتابه العزيز كتمان بيناته وآياته و حظر اخفاء برهينه ودلالته ، فقال تعالى (ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون) وقال تعالى : (ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار و لا يكاهم الله يوم القيمة و لا يزكيهم و لهم عذاب اليم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى و العذاب بالمغفرة فما اصبروهم على النار) وقال رسول الله صلى الله عليه و اله (من علم علما و كتبه أجمه الله يوم القيمة بلجام من النار تفضلا منه على برته و طلبا لادراجهم فسى رحمته فيرجع الجاهل عن زلله و يستوجب الثواب على عمله) فحينئذ و جب 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 الايات القرآنية و الاحاديث النبوية و قد قال رسول الله صلى الله عليه و اله (اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله) و لما كان ابناء هذا الزمان ممن استغواهم الشيطان الا الشاذ القليل الفائز بالتحصيل حتى انكروا كثيرا من الضروريات و اخطأ و افي 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 طالبين 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 في المشاهدات الحسية و دخولهم تحت فرق السوفسطائية و ارتكاب الاحكام التي لا ير تضيها لنفسه ذوعقل و روية لعلمي بان المنصف منهم اذا وقف على مذهب من يقلده تبرأ منه و عرف انه ارتكب الخطا و الزلل و خالف الحق في القول و العمل

فان اعتمدوا الانصاف وتركوا المعاندة والخلاف وراجعوا اذهانهم الصحيحة وما يقتضيه جودة القرينة ورفضوا تقليد الاباء والاعتماد على اقوال الرؤساء الذين طلبوا اللذة العاجلة واهملوا احوال الاجلة حازوا القسط الاوفى من الاخلاص وحصلوا بالنصيب الاسنى من النجاة والخلاص وان ابوا الاستمراراً على التقليد فالويل لهم من نار الوعيد وصدق عليهم قوله تعالى (اذتبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب) وانما وضعنا هذا الكتاب حسبه الله ورجاءً لثوابه وطلباً للخلاص من أليم عقابه بكنمات الحق وترك ارشاد الخلق وامثلت فيهم رسوم سلطان وجه الارض الباقية دولته الى يوم النشر والعرض سلطان السلاطين خاقان الخواقين مالئك 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 بحدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواقب غياث الحق والدين الجايتو خدا بنده محمد خلد ملكه الى يوم الدين وقرن دولته بالبقاء والنصر والتمكين ، وجعلت ثواب هذا الكتاب واصلا اليه اعاد الله بركاته 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 آخرا فى حجز العجز 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 عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (لاتزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذاهم حتى تقوم الساعة) صلى الله وسلم و بارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق و ائمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام و التحية والرضوان على عترته اهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله مواليتهم فى سوق الاخرة

خير بضاعة مادام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة .
 (اما بعد) فان الله بعث نبيه محمدا ص حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء
 العاطلة والناس هائمون في معتكر حنوس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للادقان
 عندها بالعدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا سير لهم الى مراتع الحق
 ولارحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء و هداهم بايضاح الحق الى السنن الميتاء
 واوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة الماردين هم
 الذين ابوا الاقامة على الكفر والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فما ذعنوا للحق الا
 بعد ضرب القواضب وطعن الرماح ، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين واعانة الحق
 عصابة من صحبه الصادقين فانتدبوا و نصروا و نصحوا واودوا في سبيل الله ثم هاجروا
 واعتربوا ، هم كانوا الرسول الله ص الكرش والعيبة حين كذبه عتبه وشيبة فأثنى الله عليهم
 في مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب
 فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلغونهم وبشتمونهم ولكل قبيح 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 قديما بدى من الغرائب ما الوراه محتمل في رؤياه اطار من و كرا الجفن نوموه ولو
 شاهده يقظان في يومه لا عتكر من ظلام الهموم يومه ، وما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة
 استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرنى حوادث الزمان الى
 المهاجرة عن الاوطان واشار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازمعت الشخوص من
 وطنى اصفهان حتى حطت الرحل بقاشان عازما على ان لا ياخذ جفنى القرار ولا
 تضاجعنى الارض بقرار حتى استوكر مر بعا من مرابع الاسلام لم يسمعى فيه الزمان صيت
 هؤلاء اللثام وأستوطن مدينة اتخذها دار هجرتى ومستقر رحلتى تكون فيها السنة
 والجماعة فاشيت ولم يكن فيها شيء من البدعة والالحاد فاشية و اتمسك بسنة النبى واله
 وصحبه المرضيين واعبد ربى حتى يأتينى اليقين فان التمسك عند فساد الامة طريق رشيد
 واهم سديد 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 الحلبي غفر الله ذنوبه وقد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قدالقه في ايام دولة السلطان غياث الدين او (الجايو محمد خدا بنده) وذكر انه صنفه بأشارته ، وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة و نبغ تابعة 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 مفتاح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق و بيان خطأ الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لتلايقدهم المسلمون ولتلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين و حوز الآخرة و اقتناء ثواب الذين يبغون الحق و لا يكتمونهم ، 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 جمالا من اين تخرج قول الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف و خفك اللطيف ، فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل و درن التعصب مطهر وهو خائض في مزابل المضاعن و غريق 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 املؤه ، ومن الغرائب ان ذلك الرجل و امثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين ، وهم صدور ايوان الاصطفاء و بدور سماء الاجتباء و مفاتيح ابواب الكرم و مجاديع هواطل النعم و ليوت غياض البسالة و غيوث رياض الايالة و سباق مظاهر السماحة و خزان نقود الرجاحة و الاعلام السوامخ في الارشاد و الهداية و الجبال الرواسخ في الفهم و الدراية و هم كما قلت فيهم شعرا :

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

وهؤلاء الائمة الكرام قد كانوا يشنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضی الله عنهم بما هم اهل من ذكر المناقب والمزايا ، وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وانفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والواحدى التحرير من جملة علمائهم لا يشق غباره ولا يتدر آثاره وهو المعتمد المامون في النقل ، وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لاعت كتب علماء السنة * ان الامام ابا جعفر محمد الباقر رضی الله عنه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم قد حلى ابوبكر الصديق سيفه قال الراوى ، فقال السائل اتقول هذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله في الدنيا والاخرة * هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور * ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني 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 عبد الله النيسابورى المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل التحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام جعفر بن محمد الصادق * انه قال ابوبكر الصديق جدى وهل يسب احد اجداده لا قدمنى الله ان لا قدمه * انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا 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 و بانارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه ساء الطريق وبس الرفيق .

ثم انى لما نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ 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 وبالغ 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

لوجهين (الاول) عدم الاعتناء بكلامه و كلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكرنا ذلك في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام الحلة و بغداد و شين الرطانة وهجنة تلوح من مخائله كرطانات 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 التصانيف الا للضرورة الدين لا يصعبون بالمداد ثياب الاقلام الا لفصارة الدنس الواقع على جيوب حلال الاسلام ، ولما اطلعت على مظامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سنع في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية و علوهم في البلاد حتى قصدوا و امجروا آثرا كتب السنة و غسلها و تحريفها بل تمزيقها و تحريقها حدثتني نفسى بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان أئمة الضلال يبالغون بعد هافى تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد و يحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد و يظهرون على الناس ماضن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة و الجماعة و يصححون على العوام و الجهلة انهم كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لو هن قواعد السنة ، فهناك تحتم على و رايت المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب و اقبل في كل مسألة من المعلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة و ابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة و الجماعة في تلك المسئلة و اورد عليه ما يكون باطلا و عن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق و الانصاف لاعلى وجه التعصب و الاعتساف .

وقد اردت اول ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى و ليسهل على المطالع اخذه و فهمه و لا يذهب الى اباطيله ذهنه و وهمه ثم بدالى ان اذكر كلامه بعينه و بعباراته الركيكة لوجهين (احدهما) ان الفرقة العبتدعة لا ياتمنون علماء السنة وربما يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه و (الثاني) ان آثرا التعصب و الغرض 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 اسال ان يجعل سعيا مشكورا وعملى لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا فى ديني ورجحانا فى يقيني ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني المتجنب عن التعصب والتداب فى اظهار الحق احسن التادب انه ولسى التوفيق وييده ازمة التحقيق وها انالشرع فى المقصود متوكلا على الله الودود واريدان اسميه بعدالاتمام ان شاءالله بكتاب :

ابطال نهج الباطل واهمال كشف الاعاطل

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

فان قلت لعل المراد الانكار على ما يعلمه منهم من ارادة الانقلاب فى وقعة احد كما روى عن بعضهم من ارادة التنصر والنهود كما ستعرفه فى محله فلا تدل على الانقلاب بعد موت النبي 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 تمة تأتى فى اول مباحث الامامة ان شاءالله تعالى .
واما الاخبار فمنها اخبار الحوض الدالة على ارتداد الصحابة الا القليل النادر كالذى رواه البخارى فى كتاب الحوض عن ابي هريرة «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال بينما انا قائم فاذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى ابن قال

الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على اديارهم القهقري، ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم قلت الى اين قال الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على اديارهم القهقري فلا اراه يخلص منهم الا مثل 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 برايتهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام » وانت تعلم ان اهل القياس عمدة اهل السنة فكيف يكونون الفرقة الناجية .

ومنها ما رواه الذهبى فى ميزان الاعتدال بترجمة زيد بن وهب الجعفي 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 .

ومما يدل على اننا نحن الفرقة الناجية الاحاديث المستفيضة كحديث السفينة وباب حطة وحديث الثقلين ونحوها مما سيمر عليك فانا تعلقنا بسفينة النجاة ودخلنا باب حطة وتمسكنا بعتره 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 ابدا ولسانا .

واما ما رواه الخصم من قوله ص (لاتزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم) فهو اذل على ان الشيعة هم الفرقة الناجية للتعبير بالطائفة الظاهرة بالثقل والمراد بالمنصورين الى آخره هو النصره الدينية القائمة بالادلة الجليلة وقوة البرهان وهى مختصة بمذهب قرناء القران المجيد والثقل الذى خلفه النبي ص لامته وليس المراد النصره الدنيوية كما تخيله الخصم فانه ينتقض عليه بامر عثمان وكثير من الاوقات كايام البويهيين والحمدانيين والعلويين وايام المصنف والسلطان محمد خدا بنده وايام الصفويين التى هى ايام الخصم نفسه التى تدمر منها فى خطبته لاستيلاء الشيعة على البلاد ، واما ما سوا به انفسهم

(١) - المستدرک ج ٤ ص ٤٣٠ (كتاب الفتن)

من انهم اهل السنة والجماعة فخطأ آخر لما رواه يحيى بن عبدالله بن الحسن عن ابيه (١) قال (كان علي ع يخطب فقام 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 عنى ولا عليك ان تسأل عنها احدا بعدى ، فاما اهل الجماعة فانا ومن اتبعنى وان قلوا وذلك الحق عن امر الله وامر رسوله ص ، واما اهل الفرقة فالمخالفون لى ولمن اتبعنى وان كثروا ، واما اهل السنة فالمتمسكون بما سنه الله لهم ورسوله ص وان قلوا ، واما اهل البدعة فالمخالفون لامر الله ولكتابه ورسوله ص العاملون برأيهم واهوائهم وان كثروا وقدمضى منهم الفوج الاول وبقيت افواج وعلى الله قسمها واستصالتها عن حذبة الارض) الحديث ، وهو كما ترى لا ينطبق على اهل السنة الا ان يتعلقوا بالمكابرة ويتجنوا فى الدعوى اذ كيف يكونون من اهل جماعة امير المؤمنين ع ومتبعيه وهم لا يتبعونه بكل ما يخالف به مشايخهم بل بكل امر ، وكيف يكونون من اهل السنة وهم يعملون بالقياس والاستحسان ويحللون الحرام ويحرمون الحلال بأرائهم كما ذمهم به رسول الله ص فى حديث الحاكم السابق نعم هم اهل جماعة معوية واضرابه ، وهم اهل السنة اى المخالفون لامير المؤمنين ع كما عرفت فى بعض رجال المقدمة انهم يصفون العثماني العدو لامير المؤمنين ع بانه صاحب سنة فلولم يستحسنوا طريقة العثماني ولم يرتضوها لو صفوه بانه صاحب بدعة وضلالة و نفاق 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 يأنسون بذكر فضائله ولا يحبون الاستماع اليها لاسيما فضائله العظمى ومناقبه الكبرى التى يعرفون منها الامتياز على مشايخهم حتى انهم يحتالون لانكارها او تاويلها بكل طريق وان لم يكن لاحدهم 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 النبى ص جعل الصلاة على آله من كيفية الصلاة عليه كما رواه البخارى ومسلم وغيرهما ، واستعرفه ان شاء الله فى الاية الخامسة والعشرين من الايات التى استدلل بها المصنف ره على امامة امير المؤمنين ع ، نعم ربما يصلون على آل النبى معه فى اوائل مصنفاتهم و آخرها ولكنها لا بدان بشر كوا معهم

(١) - كنز العمال ج ٨ ص ٢١٥ (كتاب المواعظ)

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 استفاد في نزول آية التطهير، فليت شعري كيف يفضل بمشاركة سيد النبيين 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 بالمرء 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 اجتنوا من الشجرة الملعونة في القرآن طعام الاثيم وهو بغضهم وعداوتهم لمن امروا بمودتهم وتركوا التمسك بالشجرة الطيبة واحداً الثقلين اللذين امروا بالتمسك بهم ما اخبر النبي ص بانهم سفينة النجاة وأنهم من بيوت اذن الله ان ترفع فعافوا مذهب هؤلاء الاطيين واتبعوا مذهب اولئك الظالمين وهم يشاهدون احوالهم في الفسق والجور يسهرون لياليتهم بالخمر والزنا ويقضون ايامهم بالظلم والخنا لا يعرفون لله حرمة راي 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 السيد لما رأى الخلل في مذاهب

السنة طلب المصنف رحمه الله من الحلة الفيحاء و جمع له الجم الغفير من اكابر علمائهم
وامرهم بالمناظرة بحضوره ليتضح الحق عيانا فتناظروا و بان الوهن والانتقطاع في اولئك
العلماء على رؤس الاشهاد وظهر بطلان دينهم في جميع البلاد ، فاستبصر السلطان وكل من
سلك امعرفة الحق فجاجا و جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا
ولم يكن لهذا السلطان العظيم الشأن داع للمعدول 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 رذص الغدير و جحد
الائمة الاثني عشر الذين هم احد الثقلين المستمرين اللذين لا يفترقان حتى يرد 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 طرفامنه ، وقد صرح مؤلفه بذلك في خطبة الكتاب ، فقال «واعتمدت في
الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى لتلقيه بالقبول ورفسق راي الجميع متى
رجعوا الى الاصول ، ولان الحججة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف
باثباتها 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 يبر 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 عبدالعزيز 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 ما ذكره في كشف الغمة كان
نقلا عن كتب الشيعة (والثانية) في النقل عن الصادق ع انه وصف ابا بكر بالصديق بقوله
ولدني ابوبكر مرتين ، وهذا ونحوه هو الذي اوجب ان لنا تمن القوم في نقلهم
واما ما حكاه عن الحاكم فلوصح 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 بالزاهنا بما يرويه باسناد من قومه .
واما ما ذكره من الوجهين لترك علمائهم الرد على المصنف رده فالحق كما ذكره
في الوجه الثاني من ان تتبع ذلك الكلام واشاعته ينجر الى اتساع الخرق اذبه تنكشف
الحقيقة وتزول الغفلة عن بعض الغافلين ، ولذا قالوا اذا جاء ذكر ما وقع بين الصحابة
فاستكروا فانهم لو بحثوا لما خفى الحق ولزالت الغشاوة عن اعين الافئدة ، ولكن قنعوا
بالظن والتخمين ولم ينظروا بعين التدبر والانصاف الى ما ارشدهم اليه علماء الامامية
كأنهم لم يسمعوا ما ذم الله سبحانه به الاولين حيث قال تعالى (ان يتبعون الا الظن وان هم
الا يخرصون) فاللازم على كل مكلف ان يبحث عن الحق بحثاً تاماً ويرعى الادلة
رعاية من يطلب خلاص نفسه يوم العرض لا مجرد الحصول على صورة
الرد والنقض .

وما اعجب نسبة الخصم التعصب الى المصنف رده والانصاف والتأدب الى نفسه
مع ما رايت من كلامه من ضروب الشتم وتعمد الكذب ، واعجب منه نسبة الركاكة وشين
الرطانة الى كلام المصنف رده وهو لم يعرف العلوم العربية فضلا عن ان يرقى الى رتبة
البلاغة فان كلامه قد اشتمل على انواع الغلط فوصف السنن (بالميتاء) ولا يقال فيما اعلم
ميتاء ، 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 المثني فقال (الوجهان حداني) الى غير ذلك مما في كلامه من
الغلط فضلا عن الركاكة ونحن وان لم نرد ان نؤاخذ به بمثل ذلك لان المقصود غيره الا
انا اردنا ان نشير الى انه ركض في غير ميدانه واحل نفسه بغير مكانه .

المحسوسات اصل الافتقادات

قال المصنف قدس الله روحه

(المسئلة الاولى) فى الادراك وفيه مباحث (الاول) لما كان الادراك اعرف الاشياء و اظهرها على ماياتى وبه تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به فلماذا قدمناه ، اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدأ 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 ويميز بواسطة الادراك البصرى على سبيل التدرج بين ابويه وغيرهما ، وكذا يتدرج فى الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد 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 الجدل ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية و العلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هى اصل الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله ، فالطعن فى الاصل طعن فى الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية و الشافعية و المالكية و الحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ماياتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التى هى فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات 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 اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام

و ارادة الخاص بالارادة المجاز وقيام القرينة ، وهذا اول اغلاطه ، والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية انه قال (لما كان الادراك اعرف الاشياء واطهرها على ماياتى وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به) و انما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه فى الرؤية لافى مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا ، فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة فى مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك و اراد به الرؤية و هو غلط ادلاله للعالم على الخاص .

ثم ان قوله (الادراك اعرف الاشياء واطهرها وبه تعرف الاشياء) كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التى اراد من الادراك هى اعرف الاشياء ، فى كونها محققة ثابتة فلانسلم الاعرفية فان كثيراً من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية ، وان اراد ان الاحساس الذى هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقى المحسوسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة 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 والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ، ولما لم 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 شىء من الحكمة فان الجنين فضلاء عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس فى تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاتها ، وهذا تحقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه فى هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية .

ثم فى قوله (وانكروا قضايا محسوسة على ماياتى 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 به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة او وقوع الغلط فى المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فى المحسوسات كما اشتهر هذا فى كتبهم ومقالاتهم، ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس بنزومه 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 الكرام فيها اوضح ، 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 سماع المذكورات ولمسها وشمها وذوقها لاحتهم كل شىء الى ارادة القادر المختار من دون دخل للاسباب الطبيعية كما سيصرح به الخصم فى المبحث الاثنى وغيره، ولاجل عموم انتزاع جعل المصنف ره عنوان المسئلة الادراك و اراد 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 الا بعد 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 و قيام القرينة عليها فانه بعدما زعم وجود الدليل على ارادتها منه فقد اقر بشبوت 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 كسونهما معاً بديهيين مفهومهما وجودا و شروطا، و هذا كلام ظاهر المفهوم محصل المعنى لمن له تحصيل.

ثم ان المصنف ره اراد بمبدأ الفطرة ما قبل الولادة وهو زمن تعلق النفس الحيوانية - اي قوى الحيوان المدركة و المحركة - بالبدن لقوله (فيحس الطفل في اول ولادته) ادلا يجمع اثبات الاحساس للمع قوله النفس في مبدأ الفطرة خالية من جميع العلوم لو اراد 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 لخصوص المولودين ولذا حكم بخلوهم عن العلوم في مبدأ الفطرة حتى العلم بذواتهم ادلادليل على استثنائه كما فعله الخصم تقليدا لغيره فان الحياة لا تستلزم الشعور والادراك حتى للذات ولذا ترى من اصابه البنج حيا لا ادراك له اصلا و لانعرف امرا غير الحياة في 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 كإنكارهم كون شرائط الرؤية و سائر الاحساسات الظاهرية شرائط واقعية لها لاحالتهم كل شيء 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 في المباحث الآتية من حيث نفعه على انكار اصل القضايا ، و لعله توهم ان المصنف اشار الى ثانيهما بقوله والطعن في الاصل طعن في الفرع و هو خطأ فان المصنف اراد الطعن في القضايا المحسوسة من حيث انكارها لامن حيث وقوع الغلط في المحسوسات وعدم صحة الاعتماد عليها ، مع انه لا فرق بينهما في 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 ، وبالجملة ليس للانسان من القوى المدركة الا قوى الحواس الظاهرية والباطنية كما ان الباطنية انما تدرك متعلقاتها بواسطة الظاهرية فاذا ابطالنا حكم الحس الظاهري فقد ابطنا حكم الحس الباطني وحكم العقل فلا يعتمد على جميع المعقولات .

شرايط الرؤية

قال المصنف طيب الله مرقدہ

(المبحث الثانى) فى شرائط الرؤية اطبق العقلاء باسره 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 التصق بالعين لم تمكن رؤيته، الرابع عدم البعد المفرط فان البعد اذا افراط لم تمكن رؤيته، الخامس عدم الحجاب فانه مع الحجاب بين الرائي والمرئى 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، و حكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة فى ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للرؤية شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة 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 بتحقق هذه الامور و استحالة عقلا تحققة بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لاننا وان نرى فى الاسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال، وكلما كان كذلك لا يكون محال 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 نفي 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 فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم ، فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية فى حى مع فقدان هذه الشرائط وان كان خرقا للمعادة ، فاين هذا من السفسطة و انكار 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 كسبيين فاذا كانا ضروريين استغنى مدعى ثبوتهما عن الدليل ولم تصح مقابلته بالرد و التشكيك و لذا لا يحتاج مدعى امتناع جعل العالم على سعته فى بيضة على ضيقها الى دليل ، ولا مدعى امتناع اجتماع الضدين او النقيضين الى دليل ، ولا ريب ان العقلاء يرون وجود الرؤية بدون شرائطها من الممتنعات العقلية كاجتماع الضدين و النقيضين و كروية الاعدام ، و كمالايسوغ عندهم دعوى امكان هذه الامور و نحوها لايسوغ مثلها فى الرؤية المعروفة الخاصة اذا لم تجتمع شرائطها ، وما ذكره من انهم يحيلون كل شىء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية خطأ ظاهرا لاستلزامه جواز تحقق الرؤية بالاراء لان الرائي جزء السبب كالشروط ، فلو جاز عقلا وجود المسببات بلا اسبابها الطبيعية لجاز وجود الرؤية بالاراء و القيام بلا قائم و العرض بالامعروض و الجسم بالامكان ، 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 نفيها فى القدرة البتة ،

و بالجملة تاثير 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 القادر بلا توسط اسبابها الطبيعية واقعا ، فخالقوا ضرورة العقلاء و لزمهم 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 الثانى) فلان اجزاء المركب سبب طبيعى له فلو جاز عقلا تحقق المسبب بدون سببه الطبيعى لجاز وجود المركب بغير اجزائه فلم يناف التركيب وجوب الوجود و جازان يكون المركب واجبا والواجب مركبا وهو باطل ، اللهم الا ان يقال ان محالية وجود المركب بلاجزائه من حيث منافاته لحقيقة التركيب لا من حيث السببية حتى يضرفى المدعى، وفيه ان المنافاة انما نشأت واقعا من جهة السببية اذ لو لاهالم تحصل المنافاة (واما الثالث) فلان المقدمات سبب طبيعى للنتيجة فلو لم تؤثر فيها لجاز عقلا تخلف النتيجة عنها ويبطل الاستدلال كما سيدكره المصنف ره فى اول مباحث النظر هذاكله مضافا الى ان دعوى امكان الرؤية بلاشرائطها تحتاج الى دليل اذ ليس ذلك ضروريا فعليهم اثبات الامكان ولا ينافيه قول الرئيس ابن سينا (ما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان حتى يذورك عنه واضح البرهان) فان المراد بالامكان فيه هو الاحتمال لا مقابل 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 الشئ، لا تتوقف على ان يلزم منه محال اخر والالم يكن اجتماع الضدين او التقيضين كما كثر المحالات محالا (فان قلت) لعلمهم يريدون بالرؤية التى ينكرون توقعها عقلا على الشرائط غير الرؤية المعروفة بالحاصلة بالانطباع او بخروج الشعاع القائمة بالقوة المودعة بالالة الخاصة (قلت) لو ارادوا غيرها كالانكشاف 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 التى نجوزها بلا هذه الشرائط هى غير الرؤية المعروفة بالمخصوصة .

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

في الملل والنحل فحكم بان الله تعالى قادر على ان يجعل المرء قائما قاعدا معافى وقت واحد وقاعد الاقاعدا وان يجعل الشيء موجودا معدوما في وقت واحد والجسم الواحد في مكانين والجسمين في مكان واحد بل جوّزان يتخذ الله ولدا تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى نحوها من الطامات ، ويظهر من شيخهم الاشعري تجويز مثل تلك الامور فقد نقل السيد السعيد زه عن شرح الجوامع للنفراوي الرومي انه قال (اما المستحيالات فلعدم قابليتها للوجود لم يصح ان تكون محالات لمعلق الارادة) الى ان قال (ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم) فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا لولم يقدر عليه لكن عاجزا) ثم قال النفراوي (وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرائني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاءه ابليس في صورة انسان و هو يخيط و يقول في كل دخلة و خرقة سمحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهور الأينكر ، وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس ع اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس) فهذا كما ترى دال على تجويز الاشعري جعل الدنيا في قشرة لان الاخذ منه فرع القول به ، ودال على تجويزه ما نقلناه عن ابن حزم ، فانه من جنس الجواب الذي افتعلوه على ادريس عليه السلام ؛ وليت شعري اذا كان ذلك ثابتا عن ادريس عند النفراوي فلم لم يلتزم بجواز خلق المستحيالات ولكن الغلط غير ممنوع عندهم على الانبياء ، هذا ولا يخفى ان جعل بعض شروط الرؤية المذكورة شرطا مبني على ان عدم المانع كالحجاب شرط ، كما ان ذكر حكم المقابلة فضلة لان المرئي حقيقة هو الصورة التي في المرآة وهي مقابلة لان الصورة .

واعلم انه كما للرؤية شروط فلغيرها من الاحساسات الظاهرية شروط ولم يعتبرها القوم ايضا بمقتضى احالتهم كل شيء الى القادر المختار ، وانما خص المصنف الكلام هنا بالرؤية لانها اظهرها به الكلام ووضح حلالا وشرطا من سائر الاحساسات الظاهرية .

وجوب الرؤية عند حصول شروطها

قال المصنف

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

وقال التفضل

مذهب الاشاعرة 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 الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبى ص لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا 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

الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط باننا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه 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 السفسطة ، ثم ما ذكر من تجويز ان تكون بحوزتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتعقعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التى يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شئ ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعرة ، بل يورد الخصم عليهم فى الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان وجب حصول الرؤية والا جازان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و نحن لانراها هذا هو الاعتراض ، واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جز من اعدام وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فاننا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ، وحاصل كلام الاشاعرة 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 والعاذى وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق ، ثم ما ذكره من الاضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من قعقة الشنآن بعد ما قدمنا لك البيان .

واقول

سبق ان حقيقة مختار الاشاعرة نفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا ونسبة المسببات حقيقة الى فعل القادر بالادخل للاسباب ولا توقف المسببات عليها عقلا ، وحينئذ فيجوز عقلا واقعا مع تمام السبب واجتماع الشرائط عدم حصول الرؤية منا الجبال بحضرتنا موصوفة بما وصفها المصنف وعدم سماع الاصوات واحساس حرارة الحديد على ما وصفها المصنف ره ، وقد نقل الخصم فى آخر كلامه هذا التجويز عن الاشاعرة 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 لا يدل على عدمها الامكان ان تكون موجودة دائما و نحن لا نشاهدها كما ان عدم لمسنا لها وعدم مصادمتها لنا حال السير لا يدلان على انتفائها لجواز ان لا يخلق الله تعالى اللمس و المصادمة مع وجود سببهما الطبيعى ، وكذا الحال فى دعوى حصول العادة على عدم 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 تفسيراً صحيحاً وقد اراد به ادخال الايهام 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 حينئذ ممنوعاً وقد عرفت ان الممتنع ليس محلاً للقدرة بل انفى لها عن مجالها 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 فتتعلق 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 مفيد له لان هذه المعجزة انما هى بايجاد حاجب 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 سداً ومن خلفهم سداً فاغشيناهم فهم لا يبصرون) ظاهر فى ان عدم الرؤية لوجود السد والغشاوة ، و قد يستفاد 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 لاجزائه، وانما يرى كبيراً في القرب صغيراً في البعد لأمور محتملة احدها ان صغر المرئي انما هو بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها ان قلنا ان الابصار بالانطباع او بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمتها 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 لتجويزهم عدم ادراك الطعوم 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 يشاهدو ببصر النملة الصغيرة السوداء، على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجت جميع الجبال والحيطان، ويسمع الاطرش وهو في طرف المشرق اخفى صوت وهو في طرف المغرب، وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة و دخولا في السفسطة و ما اعجب حالهم بمنعون من لزوم مشاهدة اعظم الاجسام قدراً واشدها لونا و اشراقاً واقربها الينامع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط وسماع الاصوات الهائلة القريبة و يجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام و اخفاها 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 الوانى التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين في العلوم

حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول 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، اولاه فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلس المقلد من ائمه وباهو بالائم نعوذ بالله من مزال الاقدام.

وقال بعض الفضلاء و نعم 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 وصحة حواسهم بجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون و تضرب فيهم البوقات الكثيرة و يرتفع 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 مشاهد ان 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 خروجننا من منازلنا لم تنقلب الاوانى التى فيها اناس مدققين فى علم المنطق والهندسة وان ابنى الذى شاهده بالامس هو الذى شاهده الان، وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم تعدم 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 يمر عليه الف سنة مع امكانه فى نفسه و بالنظر الى قدرة الله تعالى، وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط و كذبوا 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 الحديد المرحمة 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 التفتحة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها وعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ، ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة 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 يجز هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء .

واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية و غيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل و توجد بارادة الفاعل المختار و قدرته 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 مجال عقلي ، وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار ، مثلا الرؤية التي نباحث فيها لشرائط و يجب تحققها عند تحققها و امتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى

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

واما جواب الامام الرازي 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 برودة في تلك الحديدية فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب ،

واما قوله (ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في 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 في الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان تتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة عن التأثير ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم .

واقول

ما ذكره من مغايرة الاشاعرة للسوفسطائية في خصوصيات الاقوال لا ينافي مشابهمتهم لهم في مخالفة الضرورة كما هو مطلوب المصنف رحمه الله ، فالمراد انهم مثلهم في انكار المحسوسات الضرورية وغلطهم فيها غلطا بينا يستوضحه كل ذي عقل ، واما ما ذكره في بيان مذهب الاشاعرة فهو تكرير لما سبق وقد عرفت ان قولهم بنفي 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 العادمين لقوتى البصر والسمع مستلزم لجواز قيام العرض بلا معروض وهو محال وفرض قوة اخرى يجعل النزاع لفظيا وهو ليس كذلك ، فلا يمكن تخلف المسبب عن سببه الطبيعي ولا وجوده بدونها بلا منافاة في ذلك لعموم القدرة لاعتبار الامكان في محالها كما سبق فكما لا يصح تعلقها بايجاد شريك البارى 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 او حدوث 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 الرازى فمنحل الى انه اقتناعى 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 الرازى 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 ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة كون الشيء ، مرتباً فجزوا رؤية كل شيء ، موجود سواء كان في حيز ام لا وسواء كان مقابلاً ام لا فجزوا 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 بالنوق لا بالبصر ،

والروائح انما تدرك بالشم لا بالابصار، والحرارة وغيرها 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 تجوزهم عدم رؤية الجبل الشاهق فى الهواء مع عدم السائر وثبوت رؤية هذه الاعراض التى لاتشاهد ولا تدرك بالبصر، وهل هذا الامر يغفل قائله .

وقال الفضل

اعلم ان الشيخ ابالحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر فى المواقف وشرحها نازرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهر ايضا لانازرى الطول والعرض فى الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لمانقرر 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 بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركيب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهاعلة مختصة بحال وجودهما و ذلك لتحقيقها عند الوجود و انتفائها عند العدم و لولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح، وهذه العلة لابدان 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 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 لانازرى هذه الاشياء انى ذكرناها بجرى العادة من الله تعالى بذلك اى

بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ، والخصوم يشددون عليه الانكار و يقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكيفية ونحن نقول ليس هذا الانكار الاستبعادناش عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للمواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الاهواء وشوائب التقليدات .

ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة ، فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليبا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة ، وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في محله بل هي حالة اخرى يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومجلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومجلها الحدقة في الانسان و يجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط و محل و ان كان يستحيل ان يدرك الانسان بلا مقابلة وباقي اشروط عادة فالتجوز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تأمله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه

واقول

لا يخفى ان دليل الاشعري قد تكرر ذكره في كتبهم واستفرغ القوم وسعهم في تصحيحه فلم ينفعهم حتى اقر محققوهم بعدم تمامه ، فهذا شارح المواقف بعد تروجه بما امكن والايراد عليه ببعض الامور قال : « وفي هذا الترويج تكلفات آخر يطالعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر » و قال التفتازاني في شرح المطالع بعدما اطال الكلام في اصلاحه « والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي » و اقر القوشجي في شرح التجريد بورود بعض الامور عليه مما لا يمكن دفعها ، وكذلك الرازي في كتاب الاربعين على ما نقله عنه السيد السعيد ره ، فحينئذ يكون ذكر الفضل له بدون اشارة الى ذلك تليسا موها لاعتباره عند اصحابه بل يكون نقصا فيهم اذ يعتمدون على ما لا يصلح ان يسطر فضلا ان يعتبر ، و لنشر الى بعض ما يرد عليه فنقول يرد عليه :

(اولا) ان دعوى رؤية الجواهر الفردة التي هي الاجزاء التي لاتتجزأ أمينية على ثبوتها وعلى تركيب الجسم منها الامن الهولي والصورة وهو باطل لان الجزء الواقع في وسط التركيب اما ان يحجب الاطراف عن التماس اولا ، فعلى الاول لابدان يلاقي كلامها بعضه فتلزم التجزئة ، وعلى الثاني يلزم التداخل وهو محال وعدم زيادة الحجم وهو خلاف المطلوب وعبارة اخرى الوسط اما ان يلاقي الاطراف بكله او ببعضه اذلا يلاقي بعضا دون بعض فالاول يقتضى التداخل وعدم زيادة الحجم والثاني يقتضى التجزئة ، والاخير ان ينافيان التأليف من الوسط والاطراف وقد ذكر شيخنا المدقق نصير الدين قدس سره وغيره من العلماء وجوها كثيرة لابطال الجوهر الفرد فلترجع .

(وثانيا) انه لو سلم ثبوت 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 بمحلين ، وانت تعلم انه ان ريد لزوم قيام العرض بتمامه في كل واحد من المحلين فهو ممنوع وان اريد لزوم قيامه بمجموع المحلين فمسلم ولا بأس به .

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

(ورابعا) انه لو سلم ان العلة هي الوجود فلا نسلم انه باطلاقه هو العلة بل يمكن ان تكون العلة هي الوجود المقيد بالحدوث الذاتي او الزماني او بالامكان او بما شئت معه شروط الرؤية وان قلنا ان بعض هذه الامور عدمي لانها قيود والقيد خارج ويمكن ايضا ان تكون علة رؤية العرض هي وجوده الخاص به لا المطلق وكذا بالنسبة الى رؤية الجواهر فلا يلزم صحة رؤية البارز سبحانه ، ودعوى ان قدر نرى البعيد وندرك له هوية من غير ان ندرك انه جوهر او عرض فيلزم ان يكون المرئي هو المشترك بينهما لانفسهما

وان تكون العلة مشتركة ايضا بينهما باطله لمنعه ما ذكره من لزوم كون المرئى هو المشترك وذلك لاحتمال تعلق الرؤية بنفس المرئى بخصوصه الا ان ادراكه فى البعد اجمالى ولوسلم تعلقها بالمشارك فهو لا يستلزم ان تكون العلة المشتركة هى الوجود المطلق بل يحتمل ان تكون هى المقيد بالامكان والحدوث او نحوهما كما عرفت .

و لو اعرضنا عن هذا كله وعن سائر ما يورد على هذا الدليل فلاريب ببطلانه لمخالفته للضرورة القاضية بامتناع رؤية بعض الموجودات كالكيفيات النفسانية والروائح والطعوم فليس هو الا تشكيكا فى البديهي .

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

هل يحصل الادراك لمعنى فى المدرك

قال المصنف طبيب الله مثواه

(المبحث السادس) فى ان الادراك ليس لمعنى والاشاعرة خافت العقلاء فى ذلك وذهبوا مذهباً غريباً عجيباً لزمهم بواسطة انكار الضروريات ، فان العقلاء باسرههم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد مناحياً لا آفة فيه ، والاشاعرة 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 ، وجاز عندهم 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 الواجب ان يدرك جميع الموجودات بادراك يجرى مجرى العلم فى عموم التعلق وحينئذ يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سيوجد بان الشيء قد كان موجوداً ، وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق 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 السائر العظيم البقة ولا يرى الفيل العظيم والالجبل الشاهق مع عدم السائر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد فى الاول وانتفى فى الثانى ، وكان يصح من ان ترى ذلك المعنى لانه موجود عندهم ان كل موجود يصح رؤيته ، ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون بمعنى آخر ، وادى عاقل يرضى لنفسه بتلديد 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 وحاصل كلامه ان الاشاعرة 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 في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده) استدلال باطل على معنى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية، ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان راد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد لا يقدح في 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 اخرى فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة، ثم ما ذكره من باقى التشنيعات والاستبعادات قدم جوابه غير مرة و نزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين :

وذى سفه يواجهنى بجهل و اكره ان اكون له مجيبا
يزيد سفاهة و ازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا

واقول

لا ريب ان بحث المصنف هنا عام لجميع الاحساسات الظاهرية ولا يخص الرؤية كما يشهد له قوله (وان يدرك ذلك بجميع الجواس من الذوق والشم واللمس والسمع) وقوله (وجواز لمس العلم والقدرة) و هو ايضا لم يستعمل في 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 في المدرك، و الحال انه اراد ان الادراك يحصل لاجل معنى في المدرك، و حاصل مقصوده انهم قالوا ان الادراك يحصل في الحيوان لاجل معنى فيه كالحيانة،

ولازي بان من شأن الادراك ان يتعلق بالشىء على ما هو عليه فى نفسه ولا يتقيد الشىء بالوجود ونحوه الا لاجل تلك الشروط السابقة وهم لا يعتبرونها، فيجرى الاحساس بمقتضى مذهبهم مجرى العلم فى عموم التعلق فاذا حصل المعنى فى الشخص لزم صحة تعلق الرؤية ونحوها بالمعدوم وبان الشىء سيوجد الى غير ذلك، مع انه بمقتضى مذهبهم من احالة كل شىء 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 رؤية المعدوم ضرورى) الى آخره دفع استبعاد نسبة جواز رؤية المعدوم اليهم وحاصله ان رؤية الطعوم والروائح مستحيلة عقلا باضرورة كرؤية المعدوم بلا فرق فاذا ائتمروا 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 لا يبطله 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 اخرى الى ما لا نهاية له بناء منه على انه اراد بالمعنى الرؤية كما سبق وقد عرفت بطلانه و ان مراده بالمعنى هو الامر الذى لاجله يحصل الادراك فيكون مراده بالتسلسل بناء على هذا هو تسلسل هذه المعانى 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 لا من حيث وجوب التعلق فلا يندفع الا بانكار هذه الصحة لابانبات صحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل فى الرؤية المختلفة على انه لا معنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها للزوم المغايرة بين الرؤية

الحقيقية والمرئي لان تعلق امر بآخر يستدعي الاتينية بالضرورة .
واما ما نسبته 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 ما لا نهاية
له والصحة امر اعتباري والتسلسل في الاعتباريات ليس يبطل لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار
لكن القول بصحة رؤية الرؤية مكابرة لضروره العقل .

واما ما استشهد به من البيتين 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 الاشاعرة كافة العقلاء في هذه
المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية فلكرهم لرؤيته
تعالى ظاهرا ولا شك فيه، واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه جسم
وهو مقابل للرأى فلهذا قالوا بامكان رؤيته تعالى ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا
بامتناع رؤيته ، فلهذا خالفت الاشاعرة باقى العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة
قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا
ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ، ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري
وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على
امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره
بين مدحيين فيكون مدحا لقبح ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحيين فانه لا يحسن
ان يقال فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفى الابصار له كان ثبوته له
نقصا والنقص عليه تعالى محال ، وقال تعالى في حق موسى لن ترانى ولن للنفى المؤبد
واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ع فنى حق غيره اولى ، وقال تعالى : فقد سألوا موسى

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم، واذ كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايضا عليه ففقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم ، وقالوا بخلافه وانكروا مادلت الضرورة عليه وماقاد 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، واهى ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شىء من الكرامات ولاظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى مادلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرآنية ، بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكبوا ضد مادلت الضرورة عليه ، ولو جاز ترك ارشاد المقلدين و منعهم من ارتكاب الخطأ الذى ارتكبه مشائخهم ان اصفوا لم تطول الكلام بنقل هذه الطامات؛ بل اوجب الله تعالى علينا الهداء 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 العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة و يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعبادها 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 فابن هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ، ثم ان ما استدلل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى (لاندركه الابصار) فان الادراك فى لغة العرب هو الاحاطة الا ترى فى قوله تعالى (قال اصحاب موسى انالمدركون) فلاشك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لان فى كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ، ولاشك ان الاحاطة به نقص فيكون نفيه مدحا

والرؤية التي نشبها ليست احاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى (ان ترانى) لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد وعندى انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ، ولكن التأييد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلاشك انه يقصد التأييد في زمن حياته لا التأييد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن ترانى نفى الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى في الآخرة، وكذا في قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان المراد منه نفى التمنى 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 لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امراممتعا وهو ان يجعل لهم آلهها ، 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 للرد على ما ذكره 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 سنح لى بعد التأمل في مسألة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقنى 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 العلمى الذن لم يحصل فى هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف فى النشأة الثانية ، و الاشاعرة المشبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله فى الحى ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري فى ادراكات الحواس الظاهرة انها علم

بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات و ليست الرؤية الادراكا بالباصرة فعلى هذا تكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة ، فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليها الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقى النزاع في 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 الذي ذكره ليست محل النزاع بوجه وقد احدثوه فرارا مما لهم من الاشكالات ، وانما محل النزاع هو الرؤية المعروفة كما عرفته من دليل الاشعري على انهم اذا اقرروا بامتناع رؤية الباري سبحانه فقد امتنع هذا المعنى لما سبق من ان الصورة الحاصلة عند التغميض انما تكون بعد الرؤية ومن توابعها ومحلها الحس المشترك او الخيال ، فلا وجه للمقول بما كنا دون الرؤية ولو فرض انهم ازيدوا معنى ليس هو الرؤية المعروفة ولا موقوف عليها فنحن لانعرفه ولا نظنهم يعرفونه فكيف يقع النزاع بيننا وبينهم فيه كما لانحكم بامتناعه عقلا او عاده قبل المعرفة و اماما اورده الفضل على الاية الاولى من ان الادراك في اللغة الاحاطة وان النقص من جهتها والمدح لنتفيتها فقيهانه لاشاهدله في كتب اللغة والآثار العربية بل الظاهر خلافه فان الجدار محيط بالدار والصندوق محيط بما فيه ولا يقال انهما مدر كان لهما ، وعن الصحاح ان معنى ادركته بصري رأيت ، ولعله لانه لا يفهم من الادراك الا الرؤية اذا قرن بالبصر ، وان كان بمعنى اللحاق كما لا يفهم منه الا السماع اذا قرن بآلة السمع وقيل ادركته باذني ولا يفهم منه الا اثر الحواس الاخر اذا قرن بشيء منها .

واما ما استدل به من قول تعالى (اننا لمدركون) فليس في محله لان الادراك فيه هو اللحاق فمعنى مدركون ملحوقون وقد اقر في المواقيف وشرحها و التفتازاني في شرح المقاصد بان الادراك بمعنى اللحاق ، لكن زعموا ان اللحاق و الوصول يقتضى الاحاطة فيكون الادراك في الاية بمعنى الرؤية المحيطة ولا عرف وجهها للاقتضاء والا ستلزام ، نعم استشهد لذلك في شرح المقاصد بقوله (ولذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري

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

هذا وقد اورد القوم على الاستدلال بالآية بامور آخر (الاول) ما عن الفخر الرازي وهو ان التمدح انما يحصل بنفى الرؤية اذا كانت جائزة عليه تعالى وكان قادراً على منع الابصار عن رؤيته تعالى كالممدح بنفى 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 والوحدانية، ولذا يصح تمدحه تعالى بانه لا شريك له ولا ولد له مع عدم جواز جعله للشريك والولد وعدم تعلق قدرته بهما و يصح تمدحه بانه غير عاجز مع عدم جواز العجز عليه وعدم تعلق قدرته به (الثاني) انه لو صح الممدح بنفى الرؤية لامتناعها صح ممدح المعدوم به وهو باطل و كذا الكيفيات النفسانية و نحوها مما تمتنع رؤيتها عندكم ، و (فيه) انه انما تممدح بمجموع الامرين اعني انه يدرك الابصار ولا تدركه فان ذلك مختص به كما تممدح في آية اخرى بقوله (وهو يطعم ولا يطعم) مع ان مدحه تعالى بامتناع رؤيته لا يستلزم صحة ممدح غيره به وان ثبت له فانه تعالى بمدح بانه جبار متكبر و لا يصح ممدح 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 وهو سلب جزئي ، و ان كانت اللام للجنس كان قوله (لا تدركه الابصار) سالبة مبهمة وهي في قوة الجزئية ونحن نقول بموجب الجزئية لان الكفار لا يرونه تعالى في الآخرة اجمالاً بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الثبوت للبعض الآخر فتكون الآية حجة لنا الاعلى ،

ولوسلم ان مدلول الاية عموم السلب فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات حتى في يوم القيامة، و (فيه) ان الجمع المحلي باللام ظاهر في العموم بالارب فيتعين الوجه الاول كما ان النسبة نسبتان ايجابية وسلبية وخصوصهما وعمومهما تابعا لخصوص متعلقهما وعمومه بلا فرق بينهما الا ان النفي قد يتوجه الى نفس العموم لالنسبة فيفيد سلب العموم لكنه اجنبي عن قوله سبحانه (لا تدركه الابصار) فلا يراد به العموم السلب كغيره من الايات المستفيضة كقوله تعالى (وما الله يريد ظاما للعالمين) ، (وما ربك بظلام للعبيد) ، (وما هي من الظالمين ببعيد) ، (ولا تكن المخائنين خصيما) ، (ولا يفلق الساحرون) ، (لا يخاف لدى المرسلون) الى غير ذلك مما لا يحصى ، وقد اقر التفاتنا في ذلك فقال في شرح المقاصد عند الكلام في قوله تعالى (لا تدركه الابصار) كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بالمقام كما لا يخفى، وقال في شرح المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام في شرح قول الماتن واستغرق المفرد اشمل: «وبالجمله فالتقول بان الجمع المحلي باللام يفيد تعلق الحكم بكل واحد من الافراد مشتبا كان او منفيا مما قرره الائمة وشهد به الاستعمال وصرح به صاحب الكشف في غير موضع* على ان مقابلة قوله تعالى (لا تدركه الابصار) بقوله (وهو يدرك الابصار) المفيد للعموم دالة على ارادة العموم في الاول ايضا لان المقصود به الامتياز و الافتخار على كل بصر، ولوسلم ان اللام للجنس فلا معنى لجعل قوله تعالى (لا تدركه الابصار) سالبة مهمله لان وقوع الجنس في حيز النفي اظهر في ارادة العموم مع ان مازعمه المعترض من ان تخصيص البعض بالنفي يفيد الاثبات للبعض الاخر باطل بالضرورة، فان قولنا ما قام بعض الناس لا يدل على قيام البعض الاخر واما عدم تسليمه لعموم الاحوال والاوقات فليس في محله لحكم العقل بان الاطلاق في مورد البيان و عدم القرينة على التقييد يفيد العموم والالفاظي الحكمة لاسيما في مقام المقابلة و اظهار الامتياز على العام. واما ما اوردته على الاية الثانية من ان لن تفيد التأيد المقيد بمدة الحياة ففيه ان التقييد بهامنتف وضا بالضرورة وغير ثابت بالقرينة لعدمها ظاهرا فينبغي الحكم بالتأيد بلا قيد كما هو الظاهر، على ان النفي اذا تعلق بالمطلق افاد نفيه مطلقا وهذا بخلاف قوله تعالى (ان يتمنوه ابدا) فان القرينة فيه على التأيد في الدنيا موجودة وهي قوله تعالى

(بما قدمت ايديهم) فانه ذال على انهم يخافون في الدنيا الموت فيها فلا يتمنونه بها لتقديمهم ما يستحقون به العذاب في الآخرة على انه يكفي هنا القرينة العقلية وهي ما ذكره الخصم من القطع بانهم يتمنون الموت في الآخرة تخلصا من العقاب (فان قلت) غاية ما يدل عليه قوله تعالى (ان تراني) هونفي الرؤية خارجا ومدعاكم امتناعها ذاتا (قلت) اذا ثبت تأييد النفي ثبت بطلان قول الاشاعرة بالرؤية في الآخرة وهو من المطلوب ، على ان المراد بالنفي هنا الامتناع بقرينة قول موسى ص بعد الافاقة (سبحانك) فانه للتنزيه والتنزيه عن الرؤية دليل على انها نقص فتمتنع كما ستعرفه ان شاء الله .

واما ما اجاب به عن الآية الثالثة من ان الاستعظام انما هو لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ، ففيه (اولا) ان الاستعظام انما هو ظاهر العظم السؤال المعبر عنه في الآية بالكبر من ذلك و (ثانيا) ان استدلال المصنف بالآية ليس من جهة الاستعظام حتى يقال انه لاجل التعنت بل من حيث ذمهم و نسبتهم الى الظلم بطلبهم الرؤية ولا يكون طلبهم ظلما الا بكون الرؤية نقصا ممتناعا 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 ترى الله جهرة) ولو كان منعه مؤثرا فيهم لمنعهم من طلب الرؤية حتى لو كانت ممكنة لعلمه بانها لا تقع في الدنيا .

واما ما تمس به من قوله (لذكر نامن 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 حكوه عن الاشعري كما سمعت وقد جعلوه هم وغيرهم هدفا لسهام النقد ، على انهم انما يستدلون به للامكان فكيف يأتي بالدلة العقلية على الوقوع ومن العجيب انه بعد ما تمس هذه الحماسة مديدا 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 ناطن 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 بالافرق فكيف يحمل عليه كلامهم واخبارهم الدالة على انكشافه سبحانه للمؤمنين خاصة ، وما

نسبه الى الاشعري من ان ادراك الحواس الظاهرة تلم بمتعلقاتها فمسامحة اوسفسطة واما
 مانسبه الى الامامية من حملهم لاسماها حديثا مشهورا على الانكشاف الكامل التام
 فهو فرية عليهم ادلا يخطر ببال احد منهم اعتباره حتى يحتاج الى التأويل والحمل
 هذا وينبغي التعرض لادلة الاشاعرة و ابطالها تميميا للفائدة ، فنقول استدلووا 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 لى ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى) والحجة
 به من جهتين (الاولى) ان موسى ع سأل الرؤية لنفسه ولو امتنعت لاسألها .
 (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 يكفينا علمه فى ثانى الحال بامتناع الرؤية واذا قال (سبحانك) ، (الثالث) قوله تعالى
 حكاية عن موسى ع «قال ربى لو شئت اهلكتهم من قبل واى اهلكنا بما فعل السفهاء
 منا» فان المراد بما فعل السفهاء هو سؤال الرؤية كما عن جماعة من المفسرين (فان قلت)
 على هذا كان ينبغي ان يقول ارهم ينظرون اليك (قلت) انما قال ارنى لانه اثبت لظلمهم
 واقوى حجة عليهم لانهم اذا استحقوا نزول الصاعقة بمجرد تسيبهم بطلب الرؤية والحال
 ان سألها لنفسه موسى وهو المقرب عند الله تعالى ، فكيف لو طلبها لهم وليس سؤاله
 تقريرا للباطل بل هو نوع من بيان الامتناع بلحاظ ما يتعقبه من اخذ الصاعقة الكاشف
 عن كون طلب الرؤية ظلما فتمتنع .

(الجهة الثانية) انه تعالى علق 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 ها 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 لفسدتا» على انه يكفى في صحة التعليق على الممكن امكان الرؤية في اعتقاد السائلين ليترتب عليه معرفة الامتناع بالعقاب على السؤال الذى هو ادل من القول ، مضافا الى قول موسى بعد ذلك (سبحانك) الدال على الامتناع كما عرفت .

(الامر الثانى) ما دل على وقوع الرؤية وهو آيات واخبار عندهم اما الايات فهي قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ، وقوله 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 ، واما الاخبار فروايات كثيرة حتى قال القوشجى روى حديث الرؤية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة

و (فيه) انه بعد ما قام الدليل العقلى 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 التى هي الاستفادة من تلك الظواهر فيلزم التصرف فيها عند الفريقين ولا معين لحملها على المعنى الذى زعموه ، لاسيما وهو الى الان لم يعرف ما هو ولم يحك الاستعمال عليه فى مورد ، على ان اخبارهم ليست حجة علينا خصوصا وجلها او كلها مطعون باسانيدها عندهم ومجرد الرواية عن صحابي لا تثبت روايته لها ، مع انهم ان كانوا اهل ابي هريرة فياب الطعن اوسع ، واما الاية الاخيرة فلا ظهور لها فى المدعى والرجوع فى تفسيرها الى رواية صهيب عمل بالرواية وقد عرفت ما فيه ،

واما الاية الثانية فظاهرها الحجب عن الله تعالى بلحاظ المكان و هو غير مراد قطعا 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 المعنوى منه ،

واما الاية 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 بالى ، 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 نقبس من نوركم . غير ناظرين اناه) وقال الشاعر .

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح

وقال آخر

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الجحيج الى طلوع هلال

فان المراد به الانتظار لمناسبة المقام ولو اريد به الرؤية اعداه الى سجال بالى 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 فلعله يوم القيمة كما يناسبه ما بعدها 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 قلب الحدقة ، 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 ، (دعوى) ان النظروان لم يكن بمعنى الرؤية ولا يستلزمها الا ان تأمل عيونهم وتقلب احداهم الى ربهم يدل على رجائهم رؤيته تعالى فيلزم ان تكون ممكنة وان لم تلزم فعليتها ادلو كانت تقضا عليه تعالى وممتعة لئها عن التأمل اليه (باطلة) لان صريح الاية ان نظروهم اليه تعالى نعمة وفائدة لهم ومن الواضح ان التأمل ليس بنفسه نعمة وفائدة فلا بداما من حمل النظر اليه تعالى على رؤيته فيكون مجازا فى المفرد ويشبث مطلوبهم او من حذف مضاف اى ناظرة الى نعمة ربها و ثوابه فيكون مجازاً فى الحذف ، ولا معين للاول بل المتعين الثانى لتعديته بالى ادلو كان بمعنى الرؤية لتعدي بنفسه

رعاية للمعنى، فمع هذه الامور كلها كيف يمكنهم الاستدلال بالاية والحل انه يكفينا في منع دلالتها انها على تقدير ظهورها في الرؤية تكون ظاهرة في الرؤية المعروفة ذات الشرائط الخاصة و هم لا يقولون بها كما ذكروا فلا بد من حمل النظر في 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 فاذا تر كوا قول عالم علم الكتاب وباب مدينة علم النبي ص و تعديل القرآن الذى امر و بالتمسك به فنحن لرواية صهيبي و ابي هريرة و امثالهما ترك .

واعلم ان استدلال القوم على الامكان والوقوع بالظواهر التى لا تفيد اليقين ليس فى محله مالم يثبت الامكان بدليل يقينى فتكون مؤيدة له لان احتمال الامتناع مادام باقيا لا ترفع الظواهر الظنية والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فلا وجه للاستدلال بالظواهر لمن عجز عن اثبات الامكان بدليل عقلى او ضرورة كالرازى والتفتازانى و شارح المواقف وغيرهم ونحن لما اثبتنا الامتناع بضرورة العقل ساع 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 واولى من حصول هذين ، و خالفت الاشاعرة كإافة العقلاء، فى ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين ، و جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم

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

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان حصول العلم الذى هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما 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 كالا حراق 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 وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال و اذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او كثيرا 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 ولا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا علية وهو دائم او اكثرى فيكون عاديا ، هذا مذهب الاشاعرة فى هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة مادا ، فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للمعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفتن النتيجة مع حصول جميع الشرائط فلا يكون التخلف محالا عقلا ، و ان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا ، و اما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقا افتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقا كما صوره هو فى الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته ، وكأنه

لم يفرق بين اللزوم العادى وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعامى ليتمسك له التشنيع والتنفير 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 و السببية بين الحوادث المتعاقبة خارجا او طبعالزم عدم الحكم على الجسم بالحدوث ولا على المركب بالامكان وازم جواز وجود العرض بلا معروض و الجسم بالامكان و كلها باطله الى غير ذلك مما مر ، و منه 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 ممنوع اذ ليس محلا المقدرة لكونه محالا وان اراد به ان له الابداع مع تغيير الطبيعة فمسلم ولكنه خارج عن محل الكلام كما ان ايجاد الاحراق بلا مماسه ان اراد به الاحراق المطلق فمسلم و ان اراد به الاحراق الذى ينشأ بشخصه من النار فممنوع ، ولا يخفى ان التوقف على الاسباب لا ينافى القدرة لان المقدور بالواسطة مقدور كما ان وجوب المسبب بعد اختيار السبب لا ينافى القدرة والاختيار فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح ، وقوله (هذا باطل لا يمكن عدم التفتن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط) واضح البطلان لانه ان اراد بالشرائط الاعم من شرائط القياس و شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم و الغفلة فامكان عدم التفتن مع اجتماع الشرائط من اظهر المحالات ، و ان اراد بها خصوص شرائط القياس فامكان عدم التفتن 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 باللزوم 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 الاتفاقي الحصول في بعض الاوقات لم يبعد عن الصدق لان الخصم لم يجعل في اول كلامه حصول العلم بعد النظر دائما ، بل قال هو دائم او اكثرى كما هو عين كلام شارح المواقف فانه نقل لفظ المواقف وشرحها بعينه من قوله بناء على قوله فيكون عاديا وحينئذ فإى الامر ين اراده المصنف يكون ما صوره من الامثلة و اردا عليهم وهو ظاهر .

النظر واجب بالعقل لا بالسمع

قال المصنف طاب ربه

(المبحث الثاني) في ان النظر واجب بالعقل ، الحقان مدرك وجوب النظر عقلي 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 في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شىء البتة فيلزمهم افحام الانبياء واندحاض حججهم ، 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 فعله 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 فتمتفى فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا ، وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه ، فليتنظر 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 لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعدهذا ، واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لاالسمع ويعترضون على الاشاعة بانه لولم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل ، والجواب من وجهين (الاول) النقص وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم ، فما جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات متفكرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال) انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطرى القياس فيضع النبى للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بالاتكلف ويفيده 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 ، وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذى اراد تنبيه به ولا ياتم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شىء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام.

و (الجواب الثانى) الحل وهو ان يقال - اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا فعله 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 علمي 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 الذي مالم تعرفه لم تنظر، فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به ائماً وفعله ثواباً قلنا فقد اثبت الشرع حيث قلت بالثواب والافضل قولك ووجوبه لا اعرفه الا بقولك فاندفع الافحام، وان قال اردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحاً 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 في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قوله ولم انظر مالم اعرف الوجوب واندفع الافحام.

(لا يقال) هذا الوجه الثاني 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 اصلاً لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرتة وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق، وهذا من ذلك الباب، وسنبين لك هذا المبحث في فصل الحسن والقبح ان شاء الله تعالى، ثم اعلم انا سلكتنا في دفع لزوم الافحام مسلكاً يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر من اطلعنا عليه من كلامهم لم يقددوا الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله العالم. اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر والاحاد، ثم ان من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تأمل، ثم رتب عليه التكفير والتفسيق، وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويح طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الحلة من الرفضة والمبتدعة.

واقول

ان الجواب النقضي انما يتوجه اذا كان الدليل العقلي على الوجوب نظرياً او ضرورياً محتاجاً الى تنبيهه واما اذا كان ضرورياً غنياً عن التنبيه فلا كالدليل الذي ذكره المصنف فان المقدمة الاولى منه وهي (ان النظر دافع للخوف) وجدانية لان النظر اما ان يحصل به التقطع المؤمن للقاطع او بوجوب الامان من جهله لولم يقطع لان النظر غاية المقذور،

والمقدمة الثانية وهي (ان دفع الخوف واجب) ضروية 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 بجهله فيه وترك النظر في معرفته والاخلال بعبادته فيحصل له الخوف بالضرورة فيحتاج الى النظر و يجب عليه عقلاً .

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 نقضياً فاخذه 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 لاعلى وجوب النظر فقال « المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وهو اي الخوف ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب » ولو قال المعرفة دافعة للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة لكان اولي .

واما 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 ادعت عدم المعذورية عقلاً في مخالفة الوجوب الشرعي الواقعي بمجرد احتمال المكلف له رجعت الى حكم العقل وصار المحرك للمكلف على النظر هو العقل لا الشرع ، وبالجملة 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 نواباً ان يكون مشبهاً للشرع مدعياً به لان استعمال اللفظ في معنى لا يستلزم اعتقاد المستعمل بالمعنى بل يكفيه 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 لو تم لا يكون جوابا حليا عن اشكال الافحام
 بناء على الوجوب الشرعي ، فظهر ان زيادة الخصم على جواب الاشاعة بقوله (فان قال
 ما لم اعرف الوجوب لم انظر) الى آخر جوابه زيادة لافية لاتنفع الاشاعة لاشتمالها
 على مقدمتين اولاهما لاتدفع الافحام والثانية تجعل الوجوب عقليا كما عرفته في الامرين
 الاخيرين ، واعلم ان دليل المصنف العقلي كما يثبت وجوب النظر لمعرفة الله تعالى يثبت
 وجوب النظر لمعرفة النبي الان وجه الخوف مختلف ولا يبعد ان المصنف ازاد الامرين
 كما هو ظاهر من كلامه والله العالم .

المعرفة واجبة بالعقل

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثالث) في 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
 لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف
 على معرفة الموجب فان من لا يعرفه بشيء من الاعتبارات الالته تعلم بالضرورة انا
 لا نعرف انه واجب ، فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال ،
 وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكاف الامر بها امان يتوجه الى العارف بالله تعالى
 او الى غير العارف والتسمان باطلان ، فتعليل الايجاب بالامر محال ، اما بطلان الاول
 فالانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال ، واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل
 ان يعرف ان الله قدامه و ان امتثال امره واجب ، و اذا استحال ان يعرف ان الله تعالى

قد امره وان امتثال امره واجب استحاله امره والالزم تكليفه بالاطلاق، 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 وترتيب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل و لا نزاع للاشاعرة 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 مر كوزان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد وان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما او لكونه كاشفاً، فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم 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 يفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره ، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعا 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 اذ قد يخطئ، فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ 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 والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل وكلاهما باطل ، فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب اوله يقل له انك مكلف فتكليف

غير العارف ليس من المحال في شيء ، والله اعلم .

واقول

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

ويرد على الاول انهم ان ارادوا بملك الغير الجوارح والقوى المدركة ففيه ان الله سبحانه اما خلقها ليتصرف بها صاحبها الا ان ثبت منع الشرع في مورد فيستثنى ، وان ارادوا به افعال العبد فهي عندهم مخلوقة لله تعالى فلا تصرف للعبد فيها على ان الاصل الا باحة عند الشك كما حقق في اصول الفقه ، و يرد على الثاني اننا نختار انه لفائدة الشاكر سواء قلنا انها في الدنيا لان المشقة لا يلتفت اليها في جنب الفائدة كيف ولا تحصل فائدة غالبا بدون مشقة ام في 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 في اصل الوجوب العقلي و دليله ولا ربط له 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 الشرع، 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 تشوبش الكلام وتلبس الحق ، ومن جملة الخبط في كلامه قوله (والمعتزلة يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح 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 منعا، وذلك لان الاختلاف في الامر ين اظهر الوجدانيات والمشاهدات و ايسر مجال الخلاف في الديانات فكيف يمكن ان لا يشعر به الناس ، نعم ربما لا يبالي الناس بالجهل ومقتضى الخوف وهو امر آخر .

(وثانيا) ان تقييد المنعم بانه قد طلب الشكر عليه خطأ آخر لمنافاته لمدحنا وهم يريدون حكاية دليلنا فاننا نقول ان وجوب شكر المنعم عقلي لاشريعى وانما الشرع مؤكد (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 والالم 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 مؤمنا 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 اولو على التقديرين يكون معذورا آمنا لان ذلك غاية مقدوره .

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

واما ما ذكره بالنسبة الى تكليف غير العارف فمما تلقنه من المواقف وشرحها بلفظه من دون معرفة بعدم 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 ما لا يطاق ، ومن الواضع ان ما ذكره لا يصلح ان يكون ردا لاحدى المقدمتين 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 لتعلق 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 ، وقال آخرون انه

تعالى لا يقدر على القبيح ، وقال آخرون انه لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا ، 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 تعدد اراؤهم ولا تشعبوا بحسب ما تشعبت اهاؤهم .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر المقدورات والدليل عليه ان المقتضى 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 ، فقولهم خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان ارابه غيرهم فهو تلبيس و اراءة اللطالين ان مذهبهم هذا ، لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلق 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 المقتضى للقدرة هو الذات مبنية على ان صفاته تعالى غير ذاته وسياتي 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 فمحل اشكال كيف و اقتضاء الذات لصفاتھا الممكنة عندهم بالايجاب ولباقى الممكنات بالاختيار ، فتختلف النسبة ، وعليه فمن الجائز ان تكون مقدورية بعض الممكنات للذات مشروطة بشرط منتف او ان لمقدوريتها لها ما عا فلا ثبت عموم قدرته ، فالاولى الاستدلال عقلا لعموم قدرته تعالى بما ذكره المصنف من ان المقتضى 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 لاعوم قدرته تعالى اذ لو اثبت عمومها لاثبت عموم قدرة العبد ايضا الجريان الدليل بعينه فيها فيجوز ان يكون بعض الممكنات مقدور الله تعالى وبعضها 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 بنحو الايجاب فلا يلزم عموم قدرته لكل ممكن لجواز كونه سبحانه موجبا لبعض الممكنات كما يقوله الاشاعرة في صفات الباري سبحانه والايجاب مناف للقدرة على الصحيح لاعتبار ان تكون سالحة الفعل والترك (قلت) لا يصح فرض كونه تعالى موجبا لاستلزامه تعدد القدماء وهو باطل كما استعرفه ان شاء الله تعالى .

واما قوله (ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد به غيرهم فهو تليس) ففيه انه اراد به من قدموا على امير المؤمنين ع غيره لتصريحه في البحث الاثني بان اباهاشم من الجمهور ، وفي مباحث البقاء بان النظام منهم مع انها من المعتزلة ، فلا تليس منه ، هذا وللقوم أقوال اخر لم يتعرض لها المصنف ذكر في المواقف بعضها وذكر ابن حزم في او اخر 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 بان الله تعالى قادر على التبيح لادخل له بالوقوع فان القدرة على الشيء بما هو ممكن بالذات لاتنا في امتناعه او وجوبه بالغير وهو ظاهر ، ويدل 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 مايشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته، وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه 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 لايجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة التي غير ذلك من اللوازم مشتركة بينهما وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ثم انهم ذهبوا مذهباً غريباً عجبياً 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 لامر زائد عليه ، وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء ، والاحكام دون الاجزاء المقومة ، و قال 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 ، ناقلا لكلامهما بلا فائدة تتعلق بالجواب عن ابي هاشم وغيره من مثبتى الاحوال وقوله هو من المعتزلة لا ينفعه لان بعض مثبتى الاحوال من الاشاعرة وهم قائلون بمقالة ابي هاشم ، على ان المصنف بصدده رد على الجمهور مطلقاً من دون خصوصية للاشاعرة ، ثم ان الاشعري يقول ان الاشتراك

بالاحكام يستلزم الاشتراك بالذات والذاتيات فما معنى حكمه بالمخالفة بين الموجودات في الذات مع اشتراكها في الاحكام اللهم الا ان يريد بالاحكام الامور الاعتبارية لا الحقيقية هذا واستدل ايضا اصحابنا وغيرهم على المخالفة بانه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين لضرورة التعدد ، ولا ريب ان ما به الافتراق غير ما به الاتفاق فيلزم التركيب في هوية الواجب تعالى وهو باطل ، ويقوله 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 اعتباري فلا ينفع الاشتراك فيه في اثبات الاشتراك بالحقيقة والماهية.

انه تعالى ليس بجسم

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

(المبحث الثالث) في 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 في كل جمعة على حمار ينادى الى الصباح هل من نائب هل من مستغفر ، وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها ، والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تغطنتهم بالمناقضة التي تلزمهم و انكار الضروريات التي تبطل مقالتهم ، فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في 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 تهادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعاقبونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك ، وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما شكت عيناه . فلي نصف العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء و هل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات

الرديّة والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة.

وقال الفضل

ما ذكره من مذهب المشبهة و المجسمة ، وهم على الباطل و ليسوا من الاشاعرة و اهل السنة و الجماعة ، و اما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل و توكيل العلم الى الله تعالى ، و لاهل السنة و الجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التأويل وهو ما اختاره احمد و توكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى (و الراسخون في العلم يقولون آ منابه كل من عند ربنا) فهو هؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية و النقص عن ذاته و صفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة الاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء ، و اى فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى و ما ذكره من الطامات و الترهات فليس من مذهب اهل الحق و الرجل معتاد بالطامات.

واقول

المفهوم من كلامه ان اسم اهل السنة و الجماعة مخصوص بالاشاعرة و هو غير مسلم عند المعتزلة و المجسمة و غيرهم فهم في هذا الاسم سواء و كيف يختص هذا الاسم بالاشاعرة و هو قد حدث قبل شيخهم الاشعري في ايام معوية و نسب الشهرستاني في الملل و النحل القول بالجسمية الى الكرامية و عددهم من الصفاتية و هم من اهل السنة و نسبه في المواقف اليهم ايضا و الى مقاتل بن سليمان و غيره ، و ذكر فيها و في الملل و النحل مثل ما ذكره المصنف رة من خرافات المجسمة و اضعافه .

و اما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه ما قاله السيد السعيد رة 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 و لما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه على مذهبهم) و لو سلم سلامة احمد من القول بالتشبيه فالمصنف رحمه الله انما نقل القول بالجسمية عن الحنابلة و لا ملازمة بينهم و بينه في المسائل الاصولية بل و بعض الفرعية كغيره من مذاهبهم مع اتباعه ، ثم ما ذكره من ان احمد يترك آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية و النقص تناقض ظاهر فان

ابقاءها على ظواهرها يقتضى الجسمية واثبت كيفية ما وذلك نقص، على ان اقل ما يقتضيه ترك التأويل التوقف في نفى التشبيه والجسمية ولذا انكر على اهل التنزيه كما ذكره الرازى وذلك كاف في نقص احمد اذ صار من المشككين فيما لا يشك فيه ذو معرفة .

واما ما ذكره من ان نص القران يوافقهم فحاصله ان الاية الكريمة نص في ان الراسخين في العلم جاهلون بالمشابهات ويكفون 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 لهم الى مخالفة الظاهر والتزام هذه المحاذير هو انكار فضل آل محمد ص فانهم لو اقرروا بان قوله والراسخون عطف على لفظ الجلالة لم يمكنهم انكار ان العترة من الراسخين في العلم العالمين بمتشابهة القران بعد ان اخبر النبي ص بانهم قرناء القران ولا يفارقونه حتى يردا عليه الجوز فانه يقتضى علمهم بكل ما فيه والافترق 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 و بهم .

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 متحرراً 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 لانزاع معهم الا في التسمية و ماخذها التوقيف ولا توقيف ههنا و كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاخلاف، 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 بكماه اتى بها الى النبي ص فقال لها رسول الله ص من آلهك ف اشارت 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 عبدالله محمد بن كرام وهم طوائف يبلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة ثم قال نص ابو عبدالله على ان لمعبوده على العرش استقرارا و على انه بجهة فوق ذاتا و اطلق عليه اسم الجوهر فقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدى الذات احدى الجوهر و انه مماس للعرش من الصفحة العليا و يجوز عليه الانتقال و التحول و النزول، و منهم من قال انه على بعض اجزاء العرش و قال بعضهم امتلا العرش به، و صار المتأخرون منهم الى انه تعالى بجهة فوق و محاذ للعرش، ثم اختلفوا فقال العابدية منهم ان بينه و بين العرش من البعد و المسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لا اتصلت به الى غير ذلك مما ذكره من خرافاتهم و ضلالاتهم التي صاروا اليها بمجرد الهوى و عدم المبالاة بالله سبحانه، و قال في المواقف و شرحها (ذهب ابو عبدالله محمد بن كرام الى انه تعالى في الجهة ككون الاجسام فيها و هو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا و هناك و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات) فعلى هذا كيف يقول الفضل كونه تعالى في جهة الفوق على جهة الجسمية باطل بالاخلاف، ثم بعد هذا ناقض نفسه و رد في مرادهم فانه لا يناسب الحكم بعدم الخلاف،

ثم ان اللازم بمقتضى التصريح بانه تعالى جوهر واثباتهم الجهة والحيز والمماسمة لله تعالى وتجوزهم الحركة والانتقال عليه سبحانه ان يكون مرادهم بالجسم هو الجسم الحقيقي لا الموجود، لكن قال في المواقف وشرحها (الكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فالانزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية و مأخذها التوقيف ولاتوقيف ههنا) فلاحظ وتدبر واما حديث البكماء ففي المواقف ان السؤال وقع فيه بابين الله لامن الهك كما ذكره الخصم و ذلك انب في مقام الاستشهاد لوصح الحديث .

انه تعالى لا يتحد بغيره

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث الخامس) في انه تعالى لا يتحد بغيره ، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل سيرورة الشئين شيئا واحدا وخالف في 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 والاحاد . الحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبته الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد به محققى الصوفية كابى يزيد البسطامي و سهل بن عبدالله التستري و ابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد، وحقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم، وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنها افهام غيرهم، وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من (الفناء) محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق ، و (البقاء) هو تجلي

الربوبية 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 مسئلة دقيقة لا يصل حزل فهمه اذ هان 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 فلو اراد غيرهم لم ينكره الخصم ، وقال في المواقف (ان المخالف في هذين الاصلين يعنى الحلول والاتحاد طوائف ثلاثة) الى ان قال (الثالثة بعض الصوفية وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد) ثم قال (ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لاحلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار، وهذا العذر اشد قبحاً وبطلاناً من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميّز ادنى تمييز) وقال التفتازانى في شرح المقاصد بعد ابطال الحلول والاتحاد (والمخالفون منهم نصارى) الى ان قال (ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا معن في السلوك وخاض لجة الوصول فر بما يحل الله فيه - تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً - كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنية ولا تغاير وصح 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 انتهى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد) وحينئذ فمعنى الفناء هو نفى الشخص هويته وصيرورته هوية اخرى فيصير 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 مفنية للعبد من جهة هويته الناقصة مبقية له من جهة كماله واتحاده مع الله سبحانه وهذا هو الكفر الصريح وعين الاتحاد، فاذن صدق المصنف في نقله عن بعض الصوفية فماوجه تلك القعقة التي ارتكبتها الفضل وما ذلك الانكار والوقية بولي الله المصنف الصادق في نقله عن الخارجين عن الدين المخالفين لنهج سيد المرسلين في عبادته وجميع احواله .

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

انه تعالى لا يحل في غيره

قال المصنف رفع الله درجته

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

عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدتهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الانحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء ، وقد عاب الله على الجاهلية الكفار في ذلك فقال عز من قائل (وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية) واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبده الله بما عاب 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 المشاء 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 مساسيق واعتذارهم في ترك الصلاة كما مر ، ومع ذلك فانهم عندهم الا بدال فهو لاء اجهل الجاهل .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبع وانه ينفي الوجود الذاتي ، وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه والاحتياج اليه لذاته ولزم حينئذ 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 اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبدالله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبدالله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبي وكالتعرف للكلا بادي والرسالة للقسيري وكالعقائد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي ، ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للمكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفي الحلول والانحاد ،
واما ما ذكره من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه ازاد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظائف

الطاعات وترك اللذات والأعراض عن المشتبهات، فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم، نعم هذا الرجل الطاهاني الذي يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضا السلطان محمد خدا بنده ليعطيه اذرازا ويفيض عليه مدارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات، كما نقل ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته نفسه الى شىء من اللذات، شامت وجوه المنكرين وكلت ألسنتهم و عميت ابصارهم واما ما ذكر ان الله عاب على اهل الجاهلية بالتصديفة فما اجله بالتفسير وباسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله ص بالمكء والتصديفة عند البيت ليوسوسوا عليه صلواته فانزل الله هذه الاية، وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك و ايام العيد، والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب و احوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيها .

ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين بايام الموسم والزيارة و جعله مستندا للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين ، فيا للعجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاهاني انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف و الرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافضة الصلوات و دقائق الآداب الذي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقائق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمال انهم ويجعل قول قلندري ناسق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائده الفاسدة الكاسدة .

واقول

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

في الدليل الاخير (لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) بقوله (اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير) على ان دليل المواقف الاول هو عين ما ذكره المصنف والاختلاف في التعبير فالاولى الاقتصار على ما ذكره المصنف ثم انه لا ريب في قول جماعة بالحلول كما يدل عليه كلام المواقف وشرح 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 تلبيسا 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 «يحبهم ويحبونه» (واما ما يعتقد جهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا واحدا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله تعالى وفي مراقصهم عطلها الله بايات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء ووصعاتهم التي اين 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 فضاء له عندهم الرقص والغناء والصعقة في اللهو واللعب ، فلولم يكن ذلك طريقة مالوفة عندهم وشرفا كبيرا بينهم لما مدحوه بتلك الجهالات ، نقل شارح ديوانه عن ولده انه قال رايت الشيخ نهض ورقص طويلا وتواجد وجدا عظيما وتهدر منه عرق كثير حتى سال تحت قدميه وخر الى الارض واضطرب اضطرابا عظيما، الى ان قال فسألته عن سبب ذلك فقال يا ولدي فتح الله على بمعنى في بيت لم يفتح على مثله وهو

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه ما لا يوصف

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

مولاي نبتغي منك وصال مولاي فلم تمح فتمننا بخيال

مولاي فلم يطرُق فلا شك بان ما نحن اذن 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 عربان مكشوف الراس واقام في هذه السكره اياما ملقى على ظهره مسجى كالميت، وفي تنمة الواقعة انهم اتخذوا ثيابه 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 لسي و غن 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 يرد به الشريعة المطهرة بل حرمت له من الالتقاء باليدالي 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 واعبد له او كانت الاحوال والعبادات مما زينها الشيطان والهوى ودعت اليها النفس الامارة للسمعة والامتياز على الناس.

واما ما ذكره من ان المصنف صنف هذا الكتاب طلبا لرضا السلطان فمن المضحكات لان ذلك السلطان الرشيد اتمانال سعادة الايمان بسعي الامام المصنف وارشاده وهو اتمس من السلطان بمذهب الامامية فكيف يطلب رضاه 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 واتته وعاد الى بلاده.

واعجب من الجميع نسبة الجهل بالفسير الى المصنف وذكره احدا الوجهين في نزول الآية ليروج فيه تأييد طريقة الصوفية والافال المذكور عند اصحابه في نزول الآية وجهان احدهما ما ذكره والثاني ما عن ابن عباس كانت بطون بطوفون بالبيت عراة يصفرون و يصفقون 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 والصياح، والمصنف قد بين الايراد على هذا الوجه الظاهر الراجح والافاى وجه لتسمية الآية لذلك العمل بالصلاة على انه لاتنا في بين الوجهين لجواز ان تكسون قریش بعبادتها السخيفة 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 وهودائم 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 وماهي، قال مررت بدرب القراطيس فسمعت جارية تغنى من دار فانصت لها فسمعتها تقول :

اذا قلت 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 اذنت قلت مجيبة حياتك ذنب لا يقاس به ذنب
فصعقت وصحت» وليت شعري كيف حسن له الاضات 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 شاهده 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 التى زعم ان النبي ص فى المنام سماها بنظم السلوك - على حدنظم الشعراء اشعارهم بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه الاسبوع والعشرة ايام فـ اذا 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 حر كنه الظاهرية عن فعل الواجبات ونحوها والافكييف يقدر على نظم الشعر ولا يمكن دعوى الكرامة بفتح الله عليه من دون

شعوره اصلا فان الكرامة لا تكون مع عدم التوفيق للصلاة التي هي عمود الدين ، وكذا ما شاهده 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 وممالك 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 ونبيهم وآلهم »

وعن الغزالي في الاحياء انه انكر على دعواهم بلوغ العبد بينه وبين الله الى حالة اسقطت عند الاله واحملت له شرب الخمر وابس الحرير وترك الصلاة ونحوها و حكم بان قائل هذا يجب قتله وان كان في خلوده في النار نظرا،

وعن الياقعي 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 مثالا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتك للشرع » ثم قال « فان قيل من ابن يحصل له علم اليقين قتل من حيث حصل المخضر حيث قتل الغلام وهو ولي لاني على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان الصحيح عند اهل الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء ورجه 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 ع لكن موسى لم يعلم انه من الاشخاص الذين يجوز قتلهم ولذا بعد العلم ترك الانكار ، مع ان كلام الياقعي 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 لافي 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 الغزالي ، هذا وينقل عن الصوفية ضلال آخر وهو القول بالتناسخ قائلهم الله تعالى وعطل ديارهم .

حقيقة الكلام

قال المصنف طيب الله رمه

(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 قدمت 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 خافوا عقولهم وعقول كافة البشر فانبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه ولا غيرهم واثبت مثل هذا الشئ، والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مداولا عليه معلوم البطالان، ومع ذلك فانه صادر منا او فينا ولا نعقله نحن ولا من ادعى نبوته .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليه فانه متواتر انهم كانوا يشبثون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت 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 الحروف والاصوات فتقول :

(اولا) ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني ، فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسى . ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التى تتكلم بهاها مدلولات قائمة بالنفس ، فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسى ، فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعانى قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقديخبر الرجل عمالا يعلمه بل يعلم خلافاه ويشك فيه فالخبر عن الشئ غير العلم به ، فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقديامر الرجل بما لا يريد كما مختبر لعبده هل يطيعه اولا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الايمان بالماور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعضيانه فانه قديامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عنده عند من يلومه ، واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما اراده قطعا ، و اقول لانسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ، ثم ان فى الصورتين 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 (واوقالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما خبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم اما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر و الامر ومغايرة لما يبدل عليها من الامور المتغيرة و المختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قديخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد و حينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما ندعيه (الشاعرة) هذا كلام صاحب المواقف و اقول من اخبر بما لا يعلمه قديخبر ولا يخطر له ارادة شئ ، اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسى من غير ارادة فى ذلك الاخبار لشئ ، من الاشياء ، واما فى الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهرا نه ليس عين الطلب الذى هو مدلول الامر بل شئ 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 معطل ، واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات و حروف يخلقها 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 وهذا ظاهر البطلان عندهم يعرف اللغة والصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات و الحروف 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 والكرهة ومقدماتها كما تصور المرجحات والتصديق بها ، ومن الواضح ان الكلام النفسى الذى يعنونه فى الخبر مخالف للامر الاول وكذا للثانى لان معانى المفردات و الهيئة 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 باقرارهم ، 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 لاثبوت امر آخر غير الخمسة .

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

اعنى اللفظ ومعاني مفرداته وهيئته وهو ظاهر ولا الثالث اعنى تصور الالفاظ والمعاني
والرابع اعنى الارادة والكراهة ومقدمائهما لان هذين الامرين ليسا بكلام نفسى عندهم
ولانعقل 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
فانا لا نجد في الصورتين طلبا في النفس اصلا كما لا نجد في غيرهما الا طلبا واحدا يعبر عنه
بالطلب مرة وبالارادة والكراهة اخرى ، و اما ما قاله من وجود الطلب في الصورتين
بدليل وجوده عند المخاطب وبدليل صحة اعتذار المتكلم و اختباره الدالة على حصول
طلب منه ، ففيه ان معنى وجود الطلب عند المخاطب انما هو تصور وفهمه اياه فلا يتوقف
على حصوله عند المتكلم في الواقع نظير ما يفهمه السامع للخبر الكاذب فانه لا يتوقف على
ثبوته في الواقع ، و اما صحة الاعتذار و الاختبار فلا تتوقف الاعلى اظهار ثبوت الطلب
فلا يكون الموجود في الصورتين الا صيغة الطلب و صورته لاحقيقته (فان قلت) فعلى
هذا يخاو الامر و النهى عن المعنى واقعا في الصورتين (قلت) ان اريد من الخلو عن المعنى
انتفاء ذاته واقعا وعند المتكلم فنحن نلتزم به ولا يضر في الدلالة كما في الخبر الكاذب
وان اريد انتفاؤه في 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 في صورتي الاختبار والاعتذار بل هو الارادة والكراهة
القائمتان باللفظ بانثائه لهما لان صيغ الانشاء منشئة وموجدة لمعانيها لاحاكية عن
امور نفسية غاية الامران الامور النفسية اذا ثبتت في الواقع تكون داعية لانشاء الطلب
والارادة والكراهة واذا لم تثبت يكون الداعي غيرها كالاختبار و اظهار العذر في
الصورتين ، فحينئذ يكون المعنى في الصورتين موجودا حقيقة كغيرهما الا انه موجود
بوجود انشائي في الجميع ، و مثله الكلام في سائر الصيغ الانشائية ، وكيف كان فبحن
في غنى عما ذكره الفضل عن المواقف فلاحاجة 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 وقد فر بذلك عما ورد عليهم وذكره الشريف الجرجاني على ما نقل عنه ، وهو ان الكلام هيئات و كفيات عارضة للصوت القائم بالهواء فيكون الكلام قائما بالهواء و الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليست لقيامه فيه بل بان يعين حروفه و كلماته و يميز بعضها عن 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 بالاجابة الى المعنى النفسى كما يقوم بالبشر و يوصف 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 و المدار 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 و تلبسه به من حيث ايجاده للكلام فى الهواء بمباشرة لسان المتكلم كما فى كلام الانسان او بمباشرة شجرة و نحوها كما فى كلام الله تعالى ، وهذا نحو من انحاء التلبس فانها مختلفة اذ قد تكون بنحو الابدان كما عرفت و مثله الخطاط و الصباغ فان تلبسهما بالخط و الصبغ بايجاد هما فى الثوب و القرطاس مثلا ، و قد تكون بنحو الحلول كالحى و الميت و قد تكون بنحو الانتزاع كما فى صفات البارى جل و علا بناء على قول اهل الحق من كون صفاته تعالى عين ذاته خارجا منتزعة منها مفهوما الى غير ذلك من انحاء التلبس كما لبسة التمار للتمر بالمبيع ، فلا يلزم ان يكون التلبس مخصوصا بالحلول ، حتى يقال بشبوت الكلام النفسى بناء على تصويره . ثم ان هذه الملابس لا تجعل المشتقات قياسية بل تتبع الورد قرب مشتق يستعمل مع ملابس لا يستعمل الاخر معها و لا يستعمل هو بدونها ، فلا يرد على دعوى اطلاق المتكلم عليه تعالى بملابسة الابدان النقص بالذائق و المتحرك حيث لا يظلمات عليه تعالى مع ايجاده الذوق و الحركة على انه لو تم ما ذكره الفضل من كون المتكلم و ضعا 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 في الكتاب والسنة وان اطلق عليه فيهما انه اخبر وامر ونهى وقال وكلم ويكلم بل اطلاق المتكلم عليه عرفي مستفاد من اطلاق تلك الامور في 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 كالرازق و الخالق لامن الصفات الذاتية القديمة التي هي في عرض القدرة كالحي و العالم خلافا للاشاعرة ، هذا و الاعجب من الاشاعرة الخنابلة فانهم وافقوا الاشاعرة في قدم كلامه لكن قالوا هو حروف واصوات قائمة بذاته تعالى كما نقله عنهم في المواقف و شرح التجريد للقوشجي و نقل عن بعضهم انه قال (الجلد والغلاف قديمان ايضا) وهذا هو الجهل المفرط وسيذكر المصنف ره دلالة العقل على حدوث الحروف فانتظر .

كلامه تعالى متعدد

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثاني) في ان كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلثم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام ، و ذلك بان يكون خبرا او امرا او نهيا واستفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمنى والترجى والتعجب والقسم والنداء ، ولا وجود له الا في هذه الجزئيات ، والذين انبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين انبتوا وحدته خالفوا جميع العتلاء ، في اثبات شئ ، لا يتصورونه وهم لا خصومهم ، ومن اثبت لله تعالى و صفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط به الاحكام .

وقال النضل

الاشاعرة لما انبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم و القدرة فكما ان القدره صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء ، وهذا بحسب التعلق فذاك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ، على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشئ، آخر و على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقى، واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعدداعنده 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 و معه كيف يكون اللفظى متعدد ادون النفسى والا يخرج عن كونه مدلول امر تبنا 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 والنهي واخواتهما فان اراد به ايجاده لها فلا يعرف صفة ذاتية بها الايجاد سوى القدرة وان اراد كونه جنسا لها لزم وجود الجنس في القدم بدون الفصل وهو باطل، وان اراد به عروضه عليها لزم عروض القديم في قدمه على الحادث في حدونه وهو ممتنع، ولا يمكن وجوده قبلها لامتناع قيام العرض بالمعروض ، وان اراد العكس وانه معروض لها فان كان عروضها في القدم نافي فرض حدونها و لزم عروض الحادث في حدونه على القديم في قدمه وان كان عروضها حال حدونها لزم ان لا يكون في القدم كلاما لعدم العروض حينئذ ولا تصور وجهها لكونه كلاما حقيقيا قبل العروض، وان اراد به ماهو من نحو الانكشاف وتعلق العلم بالمعلوم فقد صار علما وهو كما ترى، وان اراد غير ذلك فليبينه اصحابه حتى نعرف صحته من فساده ، وبالجملة كما لا نعقل معنى للكلام النفسى لان عقل وجهها 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 يأتيتهم من ذكر من ربهم محدث) وخالفت الاشاعة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب المعدومين وائبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب وياسعد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفها جاهلا عاردا للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده و يقول (يا أيها الذين آمنوا اقيموا الصلاة . ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم . وافرخوا بالعبود)

وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يقد بكلامه في الازل كان سفها وهو قبيح عليه وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان بطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها ، والثاني باطل لان افادة الغير انما تصح لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهيه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيد بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا ، وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى لانه قال في الازل (انا ارسلنا نوحا . انا وحينئذ الى ابراهيم . واهلكنا القرون . وضربنا لكم الامثال) مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع ما لم 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 الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال بشبوته 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 الورده على الاشاعرة فهو ابراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه ، وهذا مما لانزاع فيه نعم لوقال بانثبات الكلام النفساني ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع .

و اما الاستدلال به على الحدوث من قوله تعالى (ما أتيتهم من ذكر من ربهم محدث) فهو يدل على حدوث اللفظ ولانزاع فيه .

واما الاستدلال بان الامر والخبر 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 الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفه من نسبه الى السفه ، فالكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا يتلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ 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 القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسى ونحن نسلم ان لا يتلفظ في الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة ، وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صنوان للكلام الذي يتلفظ به لا المعانى المزبورة في النفس المقولة بعد هذا المن سيحدث ،

واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى (انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا ، فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولانزاع لتأنيبه 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 يتعقل من كلامه تعالى ولا يتعقل
 الا اللفظي ولا محل لاثبات حدوث النفس عقلا لانه فرع المعقولية
 واما الادلة السمعية فاما تذكر لاثبات الانحصار باللفظي او لاثبات حدوث النفس
 على فرض المعقولية ، على انه قد يقال ان الكلام النفسى عندهم مدلول للكلام اللفظي فينبغي
 ان يكون مركبا في النفس كتركيب اللفظي ومرتبيا 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 ، وورد عليه القوشجى (بان هذا خارج عن طور العقل وما هو الا مثل ان يكون
 حركة مجتمعة 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) ففيه
 ان المراد بالذكر هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى من دون لحاظ انه لفظي فاذا دلت الاية
 على حدوث كلامه من حيث هو كلامه ثبت حدوثه حتى او كان نفسيا او ثبت الانحصار
 باللفظي ، ومثل الاية المذكورة قوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) فان
 المنزل المحفوظ لا يكون الامحدثنا لان تنزله على التدريج ولا تنزيل الاللفظ .
 واما ما اجاب به عن السفه باه 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 (فسان قلت) انما يلزم السفه اذا خوطب المعدم وطلب منه ايقاع الفعل في حال
 عدمه واما اذا طلب منه على تقدير وجوده فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى يعلم
 انه سيولد ، وكما فى خطاب النبى كل مكلف يولد الى يوم القيمة (قلت) البديهة حاكمة
 بسفه من يخاطب معدوما ويطلب منه ، سواء طلب منه فى حال عدمه ام على تقدير وجوده
 وسواء خاطبه خاصة ام فى ضمن جماعة حاضرين لان اصل التوجه اليه بالطلب سفه ،
 واما مثال الولد فليس فيه الا الميل و العزم على الطلب ، قال فى شرح المواقف

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

واما ما اجاب به عن لزوم الكذب فمناقشة لفظية ليس لها اوصحت اثر في دفع الاشكال لان المقصود ان قوله تعالى في الازل (انا نزلنا الذكر. انا ارسلنا نوحا) حكم غير مطابق للواقع ينزل الله تعالى عن مثله ، فلا اثر لعدم تسميته كذبا في الاصطلاح ، ومنه يعلم بطلان ما اجيب به من ان كلامه تعالى في الازل بالماضي والحال والاستقبال اعدم الزمان وانما يتصف بذلك بحسب التعلقات بعد حدوث الازمنة ، و ذلك لان عدم صحة اتصافه في الازل بالماضي لا يجعل قوله تعالى في الازل (انا ارسلنا نوحا) حكما صادقا مطابقا 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 تنزيلا .

واما ما اجاب به عن قوله تعالى انما امرنا لشيء الاية ، ففيه ان الاية تدل على حدوث الامر التكويني في المستقبل بما هو حامل للمعنى الذي هو الكلام النفسي عندهم اذ ليس المقصود مجرد حدوث لفظ كن لان الاثر 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 للكره

قال المصنف قدس الله نفسه

(المطلب الرابع) في استلزام الامر والنهي الارادة والكره كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكره ، وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك و قالوا ان الله تعالى يامر دائما 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 علوا كبيرا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مراد لجميع الكائنات غير مراد لما لا يكون فكل كائن مراد له و ما ليس بكائن ليس بمراد له ، و مذهب المعتزلة و من تبعهم من الامامية انه تعالى مراد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر ، ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها و خالق الشيء بلا اكراه مراد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة و لا بد منها ، فاذن ثبت انه مراد لجميع الكائنات ، و اما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم و اثبتوا 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 الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنها الامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق ، وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان ، فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يأمر بما لا يريد اراد به ان الله تعالى يأمر بايمان الكافر ولا يريد فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناشىء 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 ، و اذا تحققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لانسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره .

واقول

لا يخفى ان المصنف ره قد ذكر امراضه ورواها وهو ان امر العاقل بشيء دليل على رضاه به و ارادته له من الغير وان نهي عن شيء دليل على عدم رضاه به و كراهته له و ذكر ان الاشاعرة خالفوا العقلاء في ذلك فقالوا ان الله سبحانه يأمر بما لا يرضى ولا يريد وينهى 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 تترك فلا بد ان يكون قد امر بما لا يرضى و لا يريد واذا فرض انه نهي عما فعل فلا بد ان يكون قد نهي عما رضى و اراد وهذا يستوجب السفه تعالى الله عنه و عن كل نقص ، و حاصل جواب الفضل بعد ما اطل في فضول الكلام ان معنى الارادة في كلام الاشاعرة هو التقدير فيكون معنى قولهم يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد انه يأمر بما لا يقدر و ينهى عما يقدر 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 نهي عما قدر فقد ازم ان يكون آمرا بما لا يرضى و لا يريد و ناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه و جل شأنه ، على ان تفسيره للارادة بالتقدير خطأ لانها صفة و التقدير فعل .

ثم ان قوله و عند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات و يأمر بها 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 بالداوام فيما نقله عنهم بقوله قالوا ان الله تعالى يأمر دائما بما لا يريد للاشارة الى استمرار ترك الطاعات باستمرار الازمنة او الى ان امره بما لا يريد دائما بدوام ذاته على ما زعموه من الكلام النفسى والله العالم .

كلامه تعالى صدق

قال المصنف اعلى الله درجته

(المطلب الخامس) في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون 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 القبائح اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله تعالى ومن يفعل انواع الظلم والجور والعدوان و انواع المعاصي كيف يشاء ان يكذب في كلامه وكيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كونه صادقا (الثاني) ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا في الحروف والاصوات .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب و افهم المعتزلة في 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 لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها و انما تختلف العبارة ، اقول الفرق ان النقص هنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه تنصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرقا بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف ، فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبروا بما يلزم ذلك النقص من القبح الذي 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 في 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 ثانيا الاستدلاليين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعاق بالبدال على المعنى النفساني و هو ايضا نقص فكيف لا يتمشى .

واقول

اعلم ان الاشاعرة استدلوا بلزوم النقص من الكذب على صدق كلامه تعالى مطلقا نفسيا ولفظيا لخصوص 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 والاشاعرة 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 العجب انه بعد اقراره بان الاشاعرة لم يقولوا بالنقص في الافعال اجاب بحسب ظاهر كلامه عن ثانيا ايرادى المصنف بان الكذب في الكلام اللفظي ايضا نقص وهو تخليط ظاهر، وهذا واجاب الفوشجي عن ايراد صاحب المواقف (بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسى عندهم عين مدلول الكلام اللفظي و معناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسى و لزم النقص في صفته تعالى) وهو حسن لو لزم ان يكون لكل كلام لفظي مدلول نفسى حتى اللفظي الكاذب وهو محل نظر اجواز ان يوجد اللفظ الخبرى الكاذب 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 اثبتوها بالاجماع لا بالعقل ، ولذا قال الفوشجي

في تقرير هذا الدليل ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى مجال اجماعا، ولما قال صاحب
المواقف في تقريره النقص على الله تعالى مجال 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 ماجاء به من
عنده لا على ان كلام النبي صدق مطابق للواقع مطلقا وان كان من نفسه، على ان افادة المعجزة
الميقن برسالته محل منع على مذهبه كما ستعرفه ان شاء الله تعالى، وبالجملة العلم بصدق
النبي موقوف على تصديق الله تعالى اياه فان ادعوا تصديقه له بكلامه تعالى جاء الدور
وان ادعوا تصديقه بالمعجزة فان كان اقتضاؤها لصدق النبي في خبره بصدق كلام الله تعالى
ناشئا من اخبار الله بصدق نفسه رجوع 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 اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فليزيم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فاننا 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 لقدم هذا الكذب كما ذكر في الدليل فيكون امتناعا بالغير، ولا نسلم بطلانه اذ لا ضرورة
تقتضى بخلافه وانما تقتضى الضرورة بامكانه الذاتي وهو لا يتناهي 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 اتصف 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 واعرضنا عما يرد عليه لم يثبت به الا صدق كلامه النفسى لانه هو القديم والحال ان الاله يبان صدق كلامه اللفظى كما بين هذا فى المواقف وشرحها .

فقد ظهر انه لا دليل للاشاعة على امتناع الكذب على الله تعالى فى كلامه مطلقا نفسيا ولفظيا ، فما حال مذهب يعجز اهله بحسب قواعده 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 السنة سائر الناس و ليس 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 سفسطة عند العقلاء ، اذ كيف يصح عند عاقل نسبة القبح الى المحل الذى لا اثر له فيه البتة وعدم نسبتها الى خالقه وموجده ، على انه يلزم منه ان لا يمتنع الكذب منه تعالى على لسان ملك او نبي لانه ب مباشرتهما فكيف التزموا بامتناع الكذب منه تعالى فى الكلام اللفظى ، ولا يخفى ان المصنف لم ينسب الى القرم 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 لخالقه سبحانه عندهم للكذب فى الاخبار عنه على السنة العاصين كما عرفت

صفات دين 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 سواه لان كل ما عداه سبحانه • يمكن وكل ممكن حادث وقال تعالى (هو الاول والاخر) واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية 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 قدهاء واصحابنا قد اثبتوا تسعة» و(منها) انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما افتقاره 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 ما لانهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشىء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في 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 وفي كل واحدة من هذه المراتب علوم غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرّة 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 ثناه ومن ثناه فقد جزأه

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

وقال الفضل

مذهب الاشائرة 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، وحد 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 ، ولو قلنا بنفى الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات له فلا بد لنا من الاثبات 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 ماعداه ممكن و كل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ماعداه ممكن ولكن نقول فى المقدمة الثانية ان كل ممكن ماعدا صفاته فهو حادث لان صفاته لاهو ولا غيره كما سنبين بعد هذا (الثانى) الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كقروبه كفرت النصارى ، الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات و صفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاقى نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله (الثالث) الاستدلال بلزوم الله تعالى 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 ليس فيه نقص

وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولاً حتى تفهموه ثم تثبتوا لزومه لماندعينا، والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول، (الرابع) الاستدلال بلزوم اثبات مالا نهاية له من المعاني القديمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء، مغاير للعلم بما عداه الى آخر الدليل، والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب في 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 في 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 قدمنا، واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفى الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك (السادس) الاستدلال بلزم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهوان هذه المعاني لاهي عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول، والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في 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 و المقيس عليه واثباتها في المقام باطل لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة فيمكن ان تكون خصوصية الشاهد شرطاً في الحكم او كون خصوصية الغائب مانعة عنه، على ان دعوى ان علة كون الشاهد عالما هي العلم فتكون علة كون الغائب عالما هي

العلم فيكون علمه زائدا على ذاته موقوفة على اتحاد علم الغائب وعلم الشاهد واتحاد كيفية ثبوتها ليصح اثبات العلية لعلم الغائب فلواريد اثبات معرفة حقيقة علم الغائب او كيفية ثبوتها لمن عليته جاء الدور، وكيف يصح الحكم بالاتحاد و بصحة 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 بخلافها في الغائب وكذا الحال في بقية الصفات ، هذا ومن القبيح على الفضل واصحابه ذكره لهذا الدليل الواضح البطالان مع علمه بابطالهم له لانه اخذه من المواقف وشرحها وقد ابطاله ببعض ما ذكرناه وغيره ، واقبح من ذلك قوله (ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف) اذ كيف يأخذه منهما و المسئلة عقلية الا ان يدعى ان اخذه منهما بلحاظ دلالتها ظنا على المراد الشرعي المستلزم لحكم العقل لكن الشأن في الدلالة لما سبق من ان المشتق انما يدل وضعا على الملايسة بين المبدأ والذات وهي اعم من ان تكون بنحو الحلول كما في الحي والميت وبنحو اليجاد كما في الخالق والرازق الي غير ذلك كما لابس التمار للتمر بالبيع فمن اين علم ان ملايسة الغائب للقدرة و العلم والحياة والارادة ونحوها مثل ملايسة الشاهد لها فلعلها بالانتزاع ومجرد اتحاد اللفظ لا اثر له لاسيما وقد دل النقل على ارادة الانتزاع قال تعالى (هو الاول و الاخر) فانه دال على انه تعالى مخصوص بالقدم فلا يمكن ان تكون ملايسته لتلك الصفات بالحلول في القدم .

واما استدلال به من قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه فخطأ ظاهر اذ لا يقتضى اثبات العلم له تعالى ان يكون العلم امر خارجيا زائدا على ذاته فانه كما ثبت له الامور الخارجية تثبت له الامور الاعتبارية و الانتزاعية كالملكية والوحدانية و القدم ووجوب الوجود ونحوها فظهر ان عمدة الخصم واهية ولاسيما مع النص بقوله تعالى (هو الاول و الاخر) الذي تغافل الخصم عنه مع ذكر المصنف له .

واما انكاره لكلمة الكبرى القائمة 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 قدسها على انه اصطلاح محض لا ينفي المغايرة الواقعية و لذا 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 الارادة فان توقفت على انفسها داروا و التسلسل مع استلزام التسلسل لحدوثها ، واما بالايجاب كما هو مذهبهم فيلزم عدم مقدورية صفاته له تعالى مع امكانها لان ذاته تعالى واجبة فما يجب عنها نفسها يمنع ان تتعلق به القدرة و يلزم ان يكون البسيط فاعلا و قابلا وهو ممنوع لتنافي الفعل و القبول مع وحدة النسبة حقيقة كما في المقام فان نسبة الفعل قائمة بين المنتسبين اللذين وقعت بينهما نسبة القبول فالنسبة واحدة بالذات و ان تعددت بالانتبار و انما قلنا بتنا فيهما لتنافي لازميهما لان نسبة الفعل ضرورية لكون الفاعل موجبا فرضا و نسبة القبول ممكنة بالامكان الخاص اذ لا يتصور استقلال القابل بالقبول حتى يمكن ان تكون نسبه ضرورية ، و اجيب بان الجهة متعددة و هي جهة الفاعلية و القابلية فالا محذور في اجتماع الضرورة و عدمها لكونهما من جهتين و فيه ان تعدد الجهات لا يصح اجتماع المتنافيين في نسبة واحدة شخصية نعم اذا استوجب تعدد الجهة تعدد النسبة حقيقة لاعتباراً فقط كان نافعا لهم لكنه خلاف الواقع ، و بالجملة يلزم من كونه تعالى موجبا ان يكون فاعلا قابلا فتكون نسبة الصدور ينهز بين صفاته واجبة و غير واجبة وهو ممنوع و ايضا يلزم صدور المتعدد وهو صفاته من الموجب الواحد من جميع الجهات وهو ذاته تعالى وهو باطل لان كون الشيء موجبا و علة لشيء ايس الالخصوصية فيه تقتضى الايجاب و العلية لذلك المعلول و الاصح ان يكون كل شيء موجبا و علة لكل شيء ، 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 في الذات البسيطة من جميع الجهات جهات اعتبارية بسبب تعددها تصدر الصفات المتعددة عن الذات ، و فرض تعدد الجهات بتعدد السلوب باطل لان السلوب لا تستلزم تكثر الواحد الحقيقي ولو اعتبارا و لو سلم فليس في السلوب معان و خصوصيات تناسب تأثير الذات في صفاتها حتى ينفع تعددها اعتبارا ، هذا و من العجب التزامهم بكونه تعالى موجبا لصفاته مع قول اكثرهم بان علة الحاجة الى التأثير هو الحدوث لا الامكان اذ بناء على هذا يمكن

ان تكون صفاته تعالى موجودة في القدم بلا ايجاده بل بالاستقلال .
 و اما اجاب به عن المجال الاول فباطل اذ لا اثر لتسمية القدماء ذواتا في الكفر
 بل الاثر للقول بتعدد القدماء ضرورة انهم يقولون بتعدد الوجود حقيقة ، نعم يفترق
 الاشاعرة عن النصارى بانهم لا يقولون ان القدماء آلهة بخلاف النصارى ولكن فيه ان
 مذهب الاشاعرة يقتضى ان تكون حقيقة الاله مركبة من الذات و الصفات لان الذات
 المجردة خالية عن جهة الالهيّة بدون الصفات فيقاربون النصارى ، بل لعلمهم متفقون اذ لعلم
 النصارى ايضا يجعلون الآلهة مركبا و لذا يقولون الثلاثة واحد فالتعدد عند الفرقين
 بالاجزاء لا بالجزئيات والله اعلم .

واما جوابه عن ثاني المجالات فلا ربط له باشكال المصنف لان المصنف رتب
 امكان الواجب على افتقاره الى صفاته لانقصه على استكمالها بها ، لكن لما كانت عاداته
 اخذها في المواقف وشرحها اورد لفظهما بعينه جهلا بعدم انطباقه على المورد ، على ان
 انكار 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 كما لا ترفع النقص الحقيقي عن الحجر لو اتصف
 بها سواء كان اتصافها بها من نفسه بالاجاب ام من غيره غاية الامر انه اذا كان من
 غيره يكون بقاء النقص اشد .

واما جوابه عن ثالث المجالات فيظهر ما فيه بعد بيان مراد المصنف به فنقول قد
 ذكر في هذا المجال 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
 لانتهائها كما ذكره الخصم في المقام ، وهو غير صحيح لما بينه المصنف من ان شرط العلم المطابقة
 و مجال 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 وتتسلسل 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 في 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 في الوجود فانه لو فهم كيفية التسلسل لما انكر الترتب .

و قد يجاب عن اشكال التسلسل بما يستفاد من المواقف و شرحها بانه تسلسل في الاضافات لافي الامور الوجودية لان علمه تعالى واحد له تعلقات بمعلومات لا تنهاه من جملتها علمه الذي يخالفه العلم به بالاعتبار دون الذات ، و يرد عليه انه اذا تجد علمه تعالى و علمه بعلمه و اختلفا بالاعتبار كان الاولى في الجواب ان يقال انه تسلسل في العلوم الاعتبارية ادلاوجه المعدول عنه و الجواب بانه تسلسل في الاضافات ، و الحال ان الاشكال انما هو في تسلسل العلوم ، و كيف كان فكلا الجوابين باطل اما الجواب بانه تسلسل في الاضافات فلما عرفت من ان شرط العلم المطابقة ولا يعقل مطابقة العلم الواحد لمعلومات مختلفة فلا يمكن الالتزام بتسلسل الاضافات و التعلقات 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 حقيقي و غيره اعتباري فان الجميع علمه و علمه صفة وجودية عندهم و التحكمات الباردة لا اثر لها عند ذي المعرفة ، و لا يرد النقص 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 الذي لا تضرمه المطابقة لامور غير متناهية في مراتب غير متناهية .

و اما ما اجاب عن المحال الرابع فغير منطبق بكلاشقي الترديد فيه على ميراد المصنف ره فانه اراد انه لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى لزم التركيب في حقيقة الآله لان الذات في نفسها مع قطع النظر عن الحياة و العلم و القدرة وغيرها من الصفات خالية عن مقتضيات الالهية فاذا كان الآله هو المركب من الذات و الصفات و لاله الاله كان الله سبحانه مركبا و التركيب ينفي الوجود مع ان القول بالهية المركب لا الذات في نفسها كفر بالاجماع و الضرورة .

و اما تخصيصه لكلام امير المؤمنين ع بصفات هسي غير الذات بالكليية 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 لفظي فقط لا يغير قولهم بزيادة الصفات على الذات الذي جاء الاشكال من قبله ، هذا ويمكن ان يشير امير المؤمنين ع بكلامه المذكور الى المحال الثاني و يكون حاصله من وصف الله سبحانه فقد قرنه بغيره وهو 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 المحال الخامس فحاصله ان قولنا الصفات ليست عين الذات ولا غيرها اصطلاح لفظي ناشىء من اعتبارين و فيه ان اربابناهم يجيبون به عن الازمات الحقيقية المبنية على مغايرة الذات للصفات حقيقة كما سمعت بعضها فكيف يكون اصطلاحا واعتبارا مجردا وبالجملة ان ارادوا به الحقيقة فهو غير معقول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الاعتبار و الاصطلاح فلا مشاحة لكن ما بالهم يجيبون به عن الامور المبنية على الحقائق فلا بدانهم اخطؤا على احد الوجهين .

البقاء ليس زائداً على الذات

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث التاسع) في البقاء، و فيه مطلبان (الاول) انه ليس زائداً على الذات وذهب الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته و لزمهم من ذلك المحال الذي تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه (الاول) ان البقاء ان عني به الاستمرار لزمهم انصاف العدم بالصفة الثبوتية و هو محال بالضرورة، بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في 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 البطلان (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لوان احتياج الى البقاء لزم الدور لان 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 جوهرًا و البقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره، وايضا 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 باقى لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة اولا، فذهب الشيخ ابو الحسن 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 كالفاضى ابى بكر وامام الحرمين والامام الرازى و جمهور معتزلة البصرة وقالوا 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 اتصاف 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 لاحتياج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لافي محل ، وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه ، وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحتقهما 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 و الغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المعقولات

واقول

ما نقله عن الأشعري 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 لاصفة زائدة متجددة، ولوسلم فلا يدل على كونها وجودية بل بجوز ان تكون اعتبارية كما هو الحق كمعينة الباري سبحانه مع الخواص 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 .

و اما ما اجاب به عن الايراد 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 و ذلك نظير الوجود فانه عبارة عن الثبوت فاذا كان وصفاً لزيد كان عبارة عن ثبوته ولا يصح ان يقال ان معنى الوجود ثبوت زيد فحينئذ يتم كلام المصنف .

واما ما نقله عن الاشاعة في الجواب عن (الايراد الثاني) ففيه انه لو لم تحتج الذات

الى البقاء و جازان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق لجازانفك كل منهما عن صاحبه وهو غير معقول لامن طرف الذات لاستلزامه جواز ان لا تبقى فتكون ممكنة ولا من طرف البقاء لان افتقار العرض الى المعروض ضرورى وايضا لوجازان يكون تحققهما اتفاقيا لكان البقاء مستغنيا في 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 واستغنى البقاء عنها لكانت نسبتها الى جميع الاشياء على حد سواء فيثبت لجميع الاشياء ولا يختص بالذات ، فظهر ان مانقله الخصم مشتمل على اكثر المفاسد التي ذكرها المصنف وزيادة وان كان بعض مازدناه واردا ايضا على مانقله المصنف عنهم فاي حاجة للمصنف في تغيير الجواب ، لكن الخصم لما لم يعرف غير الموافق يرى ان كل ما ليس فيها كذب ، على ان جواب الموافق وشرحها الذي ذكره مشتمل على مانقله المصنف لانها اذا اجازا ان يكون اجتماع الذات و البقاء اتفاقيا فقد قال بعدم حاجة البقاء الى المحل .

واما اجاب به عن (الايراد الثالث) فاجنبى عن الاشكال لان صريح كلام المصنف هو ان الوجود المستمر لا يصح ان يكون في الزمن الاول غنيا عن البقاء وفي الزمن الثانى محتاجا اليه ، وقد تخيل ان مراد المصنف هو اختلاف افراد الوجود فبعضها غنى عن البقاء في الزمن الاول محتاج اليه في 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 ، ولو بنى المصنف ره الاشكال على القول بان الوجود المستمر فرد واحد لا تزيد فيه ولا اشتداد لكان بطلان مذهب الاشعري اظهر اذ يمتنع ان يكون الفرد الواحد مختلفا بذاته بالاستغناء والحاجة فى زمانين ، وقد كان الاولى بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعري 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 الاشاعرة 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 وصف الشيء حائلا 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 محلا 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 وذاته 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 محلا للحوادث) قلنا ممنوع لانا قائلون 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 وتبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام بالمعنى المعنى.

واقول

ما اجاب به عن لزوم امكان الواجب مبنى على قولهم ان صفاته ليست غير ذاته بالكلية ، وقد عرفت انه لا طائل تحته اذ لا يرجع الا لاصلاح لفظي فانهم يقولون بزيادة الصفات في الوجود فتغاير الذات بالكلية فيلزم امكان الذات احاجتها في الوجود الى غيرها وهو البقاء و يلزم التكمير ، 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 بقاؤه باق من ان بقاء البقاء عينه ، ففيه انه لو ساع 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 استدلووا به على ان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذات و ارد مثله 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 بقاؤه باق بامرين (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 التماثل في الافراد المتسلسلة يستدعي وحدة حقيقتها ، قال في شرح المواقف بعد ذكر الماتن لهذا الجواب اعنى 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 علوه كما سبق بان الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث وهذا يدل على اعتبار المسبوقية بالعدم في ذات البقاء وهو يقتضى حدوته .

واما اجاب به عن ايراد المصنف الاخير ففيه ما عرفت سابقا من ان نفي المغايرة اصطلاح محض فانهم اذا قالوا بزيادة الصفات على الذات في الوجود كانت المغايرة بينهما كلية فيكون بقاء البقاء صفة للبقاء 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 ستعرفه قريبا ان شاء الله تعالى والا فهو لا يمنع من قيام العرض بالعرض كما ستعرف 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

خانمة) تشمل 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 وعنصرها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آئين ، ولا شك فى بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذى شاهدهته حال فتح العين هو الذى شاهدهته 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 المنض

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 حاصلية 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 واكثرها 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 اوضح الضروريات وسيظهر لك الحال في المبحث الاثني 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 وحياء 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 طبخها وانه لم يعد ولم يتغير ، واي حكم اجلي عند العقل من هذا واظهر منه .

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

من مشيخته، ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير 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، فلي نظر المتأمل المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجابى 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 يخلفه سواد آخر بل جازان يحصل عقيبها بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لوجوز 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 ضرورى والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية و جازان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغنى عن المؤثر فيسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انقلاب واجب الوجود الى الامتناع وهو ضرورى البطلان.

و اذا تقرر ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فتكون كذلك في الآن الثاني والالزام 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 بقى لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته و الا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الابداع ولا الى طرفان الضد لان طرفان الضد على المحل مشروط بعدم الضد

١- وفي نسخة (لم يلزم تأييد نوعه)

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 وهي عرض، وعن (الثاني) انه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جازان يكون مشروطا باعراض لا تبقى فاذا انقطع وجودها عدم، سلمنا لكن يستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في اليجاد فان العدم ممكن لا بدله من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس. وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضرورى باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابل الضرورات.

وقال الفضل

ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضى والتجدد ينقضى منها واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه تخصيص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب الموجع الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا 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 لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فليزوم 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 لدلالة للمشاهدة على ان المشاهدا مر واحد مستمر اجواز 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 ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرآ للمحسوسات و كذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس، وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وباليات هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلقه فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة، ثم ما قال ان لاحكم عند العقل اجلى من ان المون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقتها 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 و كثير 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 فسى كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجوهر الا فراد 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 سفسطة و (الجواب) ان الاشخاص في الوجود الخارجى يتميزون 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 و اى سفسطة في هذا و الطامات والخرافات التي يربدان يميل بها خواطر السفهة الى مذهب غير ملتفت اليها (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه (الثالث) انه لو لم يبق العرض الا آنا واحداً 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 ينافى قاعدة القوم في اسناد

الاشياء الى اختيار الفاعل القادر (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لوجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس و (الجواب) ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل و تخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام، واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مرجوا به (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل و (الجواب) ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني، قوله اذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقرير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات المزخرقة .

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 الاشعري وقد استدلل عليهما في محله فليراجع، وثاني الدليلين مدخول بما ذكره 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 المحوج الى المؤثر هو الحدوث) لزعمه تبعالغيره 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 المبني منع التوقف لان الباقي حادث وان لم يكن متجددا فيحتاج الى المؤثر نعم لو اريد بالحدوث الخروج من عدم الى الوجود كان للاتجاه الى القول بعدم بقاء الاعراض وجه.

واما انكره من اعتبار حكم المشاهدة فخطأ فانالوجوزنا الغلط على جميع الحواس في جميع الاوقات باحساسها لبقاء الاعراض ولم نعبر 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 عرفت في اول الكتاب فلولم نعتبر مثل تلك المشاهدة العامة لم يصح التعويل على حس ظاهري .

واما ما استشهد 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 كما الشط ، ولو سلم فالعقل الضروري يحكم بانهم من تسوارد الامثال وان الوحدة خيالية بسبب ادراك البصر او غيره من الحواس للمادة و تدافعها ، و اما جالس السفينة فهو وان راي احيانا سكون الماء لانفاق 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 ، وبالجملة لانكر غلط الحس احيانا ولكن ننكر عدم اعتباره في اجلي الامور و اوضحها عند العقل و اما ما صور به سابقا مذهب السوفسطائية فقد عرفت فيه الكلام .

واما ما اجاب به عن اول المحالات من ان الاشخاص تتمايز هوياتها لا بمشخصاتها ، ففيه ان ايراد المصنف انما هو من باب الازام لهم اذ يقولون بالجواهر الفردة فلم يكن لذات الانسان هوية واحدة و كذلك كل جسم ، فلا بد ان يكون تمايز الافراد بالمشخصات الخارجة اما اذا التزم بتمايز الاشخاص بتمايز الهويات فلينكر الجواهر الفردة اذ يكون الشخص موجوداً واحداً الامر كماً من موجودات متعددة هي الجواهر الفردة .

و اما ما اشار اليه من الجواب عن ثاني المحالات فقد عرفت ما فيه ، و اما جوابه عن ثالثها ففيه ان الجسم لذاته مستعد لافضة كل لون عليه فلو فرض ان اللون لا يبقى به كان بعد زواله عنه على استعداد لعروض اي لون عليه لا خصوص ما عرض اولاً فدعوى ثبوت العادة على افاضة خصوص المثل لاجل اختصاص الاستعداد به خطأ .

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

بالبقاء فلاوجه لمخالفته في الاعراض وان لم يفدا اليقين فلايمكن الحكم اليقيني لهم ايضا ببقاء شيء من الاجسام والشك فيه عين السفسطة مضافا الى انه لا دليل لهم على التخلف عن الاصل في الاعراض سوى ثلاثة ادلة باطلة حتى عندهم واختار المصنف للذكر اقواها وهو الديلان اللذان ابطلهما .

واما ما 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 .

واما ما ذكره بالنسبة الى دليلي الاشاعة فليس فيه الاتسليم بطلان نائيهما والاحالة في ترويج اولهما على غيره مع علمه بانه قد ابطله في المواقف وشرحها بما ابطله به المصنف ، اما ما زعمه من ان المصنف نقل اعتراضاته على الدليل الثاني عن الاشاعة كصاحب المواقف وغيره فهو جهل لان المواقف وغيرها مما قارننا زمانا وتاخر 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 لشيوخهم الاشعري تقليدا اعمى .

القدم والحدوث اعتباريان

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث العاشر) في ان القدم والحدوث 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 لكان اما

قديمًا او حادثًا فان كان قديمًا كان له قدم آخر و يتسلسل و ان كان حادثًا كان الشيء موصوفًا بنقيضه و كان الله تعالى محلاً للحوادث و كان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم ، و الكل معلوم البطلان ، و اما الحدوث فان كان قديمًا لزم قدم الحادث الذي هو شرطه و كان الشيء موصوفًا بنقيضه و ان كان حادثًا تسلسل ، و الحق ان القدم و الحدوث من الصفات الاعتبارية.

وقال النضل

ليس كون القدم وصفاً ثبوتياً مذهب الشيخ الأشعري وماطلعت على قوله فيه ، و اما قوله لو كان اتقدم موصفاً ثبوتياً فاما ان يكون قديمًا فيكون له قدم آخر و يتسلسل فالجواب عنه اننا لانسلم لزوم التسلسل اذ قديم يكون قدم القدم بنفسه و ايضا جازان يكون قدم القدم امراً اعتبارياً 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 الأشعري ثم عقبه بقوله ماطلعت على قوله فيه ، و لا يخفى ان جوابه عن التسلسل راجع الى جواب واحد لان اضافة القدم الى التمدد تستدعي التعدد الحقيقية 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 التمدد سلمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير او بالعدم فلا يمكن ان يكون ثبوتياً مع انه قد سبق ان التماثل في الافراد يستدعي وحدة حقيقتها ، و ان ما نكرره نوعه يجب كونه اعتبارياً ، و بالجملة الماهية الحقيقية لا يمكن ان يكون بعض افرادها خارجياً و الآخر ممتنعاً ذاتاً كما هو ظاهر فكيف يمكن ان يكون بعض افراد القدم ثبوتياً و البعض الآخر اعتبارياً ممتنع الوجود في الخارج للزوم التسلسل ، و بهذا يعلم بطلان الجواب عن اشكال التسلسل في الحدوث لو اجيب عنه بنحو ما اجاب الخصم عن اشكال التسلسل بالنسبة الى قدم القدم.

نقل الخلاف في مسائل العدل

قال المصنف قدس سره

(المبحث الحادى عشر) فى العدل وفيه مطالب (الاول) فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبنى عليه القواعد الاسلاميه بل الاحكام الدينيه مطلقا وبدونه لا يتم شىء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الابيه على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى ، و بس ما اختاره الانسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتبع الله تعالى بشرع من الشرايع السابقه واللاحقه ولم يجزم به على نجاه نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع فى جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا تلى عذاب احدهم الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسده والآراء الباطلة المستنده 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 مما يذكره فى هذا الفصل ويدعى ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعه نبي من الانبياء ، وهذا دعوى باطله فاسده ونحن ان شاء الله تعالى نذكر فى هذا البحث كل مقالة من قولى الاماميه والاشاعره على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة قائمين بالانصاف ان شاء الله تعالى .

واقول

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

بلحاظ الاستحقاق وان كان له العفو كان صدقا و هو مذهبنا و لكنه لا يريد به كما سيوضح ان شاء الله تعالى ؛

قال المصنف اعلى الله درجته

قالت الامامية و متابعوهم من المعتزلة ان الحسن و القبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوده و اعتبارات تقع عليها ، و قالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن شئ ، البتة و لا يقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم و العدوان و القتل و الشرك و الالحاد و سب الله تعالى و سب ملائكته و انبيائه و اوليائه فانه حسن .

وقال الفضل

الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال و النقص يقال العلم حسن و الجهل قبيح و لا نزاع في ان هذانابت للصفات في انفسها و ان مدركه العقل و لا تعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض و منافرة و قد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة و المفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة و القبيح ما فيه مفسدة ، و ذلك ايضا عقلي اى يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا و الذم و العقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل و الثواب في الاجل يسمى حسنا و ما تعلق به الذم في العاجل و العقاب في الآجل يسمى قبيحا ، و هذا المعنى هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي و ذلك لان افعال العباد كلها ايس شئ ، منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و ثوابه و لا ذم فاعله و عقابه و انما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها و نهيها و عند المعتزلة و من تابعهم من الامامية عقلي و ادراك الحسن و القبح موقوف على حكم الشرع و الشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بادراكه فاعقل حاكم .

فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم و العدوان و القتل و الشرك و سب الله و رسوله و ما ذكره من الترهات و الطامات حسنا ، هل الشرع حسن هذه الاشياء و حكم بحسنه ، و على تقدير ان يكون حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول ، فعلم ان الرجل كودن طاماني متعصب فتعصب لنفسه لانه و رسوله و العجب انه كان لا يامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ، ما جهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان و شره .

واقول

نسب المصنف اولاً الى الاشاعرة 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 حدثه المتأخرون تقليداً للمشناعة وستعرف ما فيه وانه لا ينفهم ، ثم نسب اليهم القول بان كل فعل يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والشرك وغيرهما حسن وهو مبنى على تعريفهم للفعل القبيح بما نهى عنه شرعاً و للفعل الحسن بمالم ينه عنه فانه على هذا تكون هذه الافعال حسنة لانها فعل الله تعالى ولانها نهى عن فعله، ولكن المتأخرين تخلصوا عنه بالقول بان الفعل الحسن ما امر به شرعاً وما يستحق فاعاله المدح في العاجل و الثواب في الاجل فلا يشمل فعله تعالى، و لكن 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 و كونه محالاً لها باطلة لعدم معقولية حسنيتها من الفاعل وقبحها من المحل والموصوف بها من دون ان يكون له اثر فيها اصلاً وانما الاثر لله وحده، وبالجملة اصل الفعل و محله و جميع 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 الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة و صواب لان الفواحش والقبايح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا يترك 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

مباشرة وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا فيصح بالنسبة اليه بل فيصح الفعل من مباشرة العبد كما سيبيح في مبحث خلق الاعمال فما نسبته اليهم هو افتراء محض ناشىء من تعصب و غرض فاسد.

واقول

من اعجب العجب واوضح المحال نفى صدورها عن الله سبحانه و اثباتها للعبد والحال ان الخالق الفاعل لها بزعمهم هو الله تعالى والعبد محل صرف لا اثر 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 سواه وكل أثره حسن فهل يعقل ان يكون الشىء بجهة حسنه قبجها 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 بالتمويه ، 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 بالشىء باعتبار صدورهم عن فاعله و وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر ، اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء و هو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لالى الفاعلية والكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له و ايجاد اياه و نسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له و اتصافه به ، و انكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ، ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبج قبج فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب.

واقول

لا يعقل التفكيك بين القضاء والمقضى في 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 فقد 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 الهم وطمعافى مصالحنا بهم ، وما زعمه من توجه الانكار 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 اقترن التمكين منه ببيان قبحه والنهي 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 وازرة وزر اخرى ، وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فمالهم عن التذكرة معرضين وبمعنهم من الفعل و يقول ما منع الناس ان يؤمنوا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى (خالق كل شيء) كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم وعباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذميمة وهو يخلق الاشياء ، والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض فهو معرض والمعرض من مباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع .

واقول

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

وحدانيته و خلقه للكائنات و من الواضح ان تفريع الامر بالعبادة على خلق الكائنات انما يتم اذا كانت العبادة فعلا للمعبود اذ لا معنى لقولنا لا اله الا هو خالق عبادتكم و غيرها فاعبدوه (الثاني) قوله تعالى في سورة الرعد (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) وقد استدلت المجيرة بهذه الآية على مذهبهم من حيث اشتغالها على العموم وعلى انكار من يخلق كخلقه ، واجيب بان الآية وردت حجة على الكفار فلواريد بها العموم لافعال العباد لانقلب الحجة بها للكفار لانه اذا كان هو الخالق لشركهم لما صلح الانكار عليهم به وكان لهم ان يقولوا اذا كنت قد فعلت ذلك بنا فلم تنكر علينا بفعل فعلته فينا ونحن لا نأثر لنا فيه اصلا ، مضافا الى ان المراد بالانكار عليهم في جعل آلهة لا يمكن الاشتباه بالآلهتهم اذ لم يجعلوا لله تعالى شركاء لهم خلق يشبه خلقه حتى يحصل به الالتباس في الالهية ، وهذا انما يراد به المخلوقات المناسبة للالهية كالسموات والارض والاجسام والاعراض ، 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 ، ولو اعرضنا عن ذلك كله فالعموم مخصص بالادارة العقلية والنقلية الكتابية وغيرها الدالة على ان العباد هم الفاعلون لافعالهم كما ستعرف ان شاء الله ،

واما قوله (ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب) ففيه ان الكسب ان كان من فعلهم فقد خرج عن مذهبه وان كان من فعل الله تعالى فلاشكل بحاله اذ كيف يعاقبهم على فعله ، واما قوله (والمعرض من يباشر الاعراض لاهن يخلق) ففيه ان المصنف لم يدع صدق المعرض على الله تعالى بناء على مذهبهم حتى يجيبه بذلك ، بل يقول في تقرير مذهبهم انه سبحانه يخلق الاعراض في الناس وينكر على المعرض اي المحل الذي يخلق فيه الاعراض ، كما هو مراد الخصم بمباشر الاعراض ، وبالضرورة ان الانكار على المحل الذي لا اثر له بوجه اصلا جزاف لا يرتضيه العقل و انما حق الانكار ان يقع على الفاعل المؤثر ، ومثله الكلام في قوله تعالى (وما منع الناس ان يؤمنوا) اذ كيف ينكر عليهم وهو الذي منعهم .

قال المصنف عطر الله ثراه

وقالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئاً عبثاً بل انما يفعل لغرض ومصالحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض الثواب بحيث ينتفى العبث والظلم ، وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئاً لغرض من الاغراض ولا لمصالحة ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقاً في النار مخلدين 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 بشيء من الاغراض كما سيجيء بعدهذا ، وواقفهم في ذلك جماهير الحكماء والآلهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريدان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولاتأثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق .

واقول

ليس في 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 اسلام عبيده بلاغرض ولا مصلحة وتخليد عباده بالنار بلاغرض ولا غاية ، فقد اجازوا ان يكون من العابثين واطلم الظالمين ، وليت شعري ما الذي حسن لهم تلك المقالات الجائرة الفاجرة في حق خالقهم تبعاً لانسان خطاه اكثر من صوابه وما زعمه من موافقة الفلاسفة محل نظر اذا لا يبعد ان الفلاسفة انما ينفون الغرض الذي به الاستكمال دون كل الغرض كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله مقامه

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

وقال الفضل

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

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

واقول

لا يخفى ان تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب 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 و مبنيا على شفا جرف هار يجوز الاختلاف فيه بمثل ذلك ، و اما دعوى جريان العادة بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب فمحتاجة الى دعوى علم الغيب ممن لم يقبح عقله اظهار المعجزة على يد الكاذب فانه لم يعرف كل كاذب ولم يطلع على احوالهم ، فلعل بعض من يعتقد نبوته لظهور المعجزة على يده كان كاذبا و لا 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 و لو ثبت مع نبوته فخبره لا يفيد العلم لتجويز الاشاعة الكذب في مثل ذلك على الانبياء سهوا بل عمدا كما استعرف ان شاء الله تعالى ، و اما تجويزهم ان يرسل الله السفهاء و الفساق فافضع من ذلك و سيحجى ، 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 و ما لا يتمكن من تركه و فعله و لا مهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله ، و جوزوا ان يكلف الله مقطوع اليد الكتابة و من لا مال له الزكاة و من لا يقدر على المشى للزمانة الطيران الى السماء و ان يكلف العاقل الزمن المفلوج خلق الاجسام و ان يجعل القديم محدثا و المحدث قديما ، و جوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة و يأمرهم بالكتابة الحسنة و لا يخلق لهم الايدي و الآلات و ان يكتبوا في الهواء بغير دواة و لا مداد و لا قلم و لا يد ما يقرأه كل احد ، و قالت الامامية ربنا عدل و احكم من ذلك .

وقال الفضل

تكليف ما لا يطاق جائز عند الأشاعرة لأنه لا يجب على الله شيء ولا يقبح 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 ما لا يطاق لان ايمانه محال
و فوق طاقته لانه ان آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم
المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ، ثم ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما 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 والامثلة التي ذكرها الرجل
الطاماني فهذا شيء يجوز الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء و لقولسه 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 بما لا يطاق وجوز ان ينهى الله العبد عن الفعل ويخاتمه فيه اضطرارا ويعاقبه عليه
فقل لي اي امر يدركه العقل .

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

وجل مسائل هذا الكتاب من هذا الباب كما رأيت وتري ان شاء الله تعالى و كذلك
انكارهم ان يجب على الله شيء فانه اذالم يجب عليه شيء بعدله وحكمته و رحمته فاي
آله يكون وكيف يكون حال الدنيا والآخرة ، ومثله تجويز ان يفعل ما يشاء مما لا عرض
فيه ولا غاية ولا حكمة ولا عدل كتكليف ما لا 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 بالايمن و اخبر بصدور المعاصي من الناس وكلفهم بالطاعة و الجواب ان الاخبار بعدم الايمان مثلا لا يستوجب امتناعه بل غاية ما يقتضيه صدور ماخبر به على ما هو عليه في نفسه من الامكان والممكن مطابق في نفسه يصح التكليف به او بخلافه وان علم بعدم وقوعه من المكلف لاختياره عدم 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 ممتمعا بل هو تابع للمعلوم لانه عبارة عن انكشاف المعلوم على ما هو عليه ولو كان المعلوم تابعا للعلم لم يصح التكليف اصلا لصيرورة كل مكلف به اما واجبا حيث يعلم بوقوعه او ممتنعا حيث يعلم بعدم وقوعه ولا يقوله عارف.

و اماما ذكره من ان ما لا يطابق على مراتب اوسطها الى قوله هذا شيء نجوزه، فهو مشعر بانهم لا يجوزون التكليف بالرتبة العليا وهي ما يتمتع 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 يقبح منه شيء وهو يقتضى صحة التكليف بالرتبة العليا كما ستعرفه وتعرف تمام الكلام فيه في المطلب 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 يطابق بالاستقراء ولقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهو مناف لقوله سابقا بتكليف ابي لهب بالايمن وانه فوق طاقته ومن المضحك وصفه للمصنف رحمه الله تعالى بالطاماتي 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 و الموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين وليس عليهم و اغواهم و انه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسببه 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

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

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله خالق كل شيء و لايجرى في ملكه الا ما يشاء و لايجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس ، بل يقولون هو الهادي وهو المصل كما نص عليه في كتابه المجيد (بضل من يشاء و يهدي من يشاء) وهو تعالى يرسل الرسل و يأمرهم بالرشاد الخلاق و ما ذكره الرجل الطاماتي من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز و ان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه و هذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا تنفع ذلك الرجل و كل ما يشه من الطامات افتراء بل هم أهل السنة و الجماعة و الهداية .

واقول

لا يخفى ان قوله لايجرى في ملكه الا ما يشاء من كلام ابي اسحق الاسفرائي الشافعي عندما دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي دار صاحب بن عباد فرأى ابا اسحق جالسا ، فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا بابي اسحق بانه من الاشاعرة الذين ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال ابو اسحق سبحان من لايجرى في ملكه الا ما يشاء ، و حاصله ان كل مايجرى في ملكه من انواع الفواحش و الفجور و الكفر و الالحاد و الكذب و الظلم و الغواية و نحوها انما هو باشاءه و من فعله ، فيا ليت شعري كيف يصلح مع هذا الزعم ان يسبحه و ينزهه .

واما قوله و لايجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس فهو تعريض باهل العدل حيث ينسبون تلك الافعال الشنيعة و الاحوال الفضيعة الى العباد و ينزهون الله سبحانه عنها ، و من المعلوم ان ذلك لا يستدعي القول بالشركة فانهم انما يرون انه تعالى اقدرهم على افعالهم بلا حاجة منه اليهم ففعلوها بتمكينه لهم فلا استقلال لهم حتى يكونوا آلهة فكيف يشبهون المجوس و انما الذي يشبههم من يقول بزيادة صفاته على ذاته و قدمها مثله و حاجته اليها في الخلق بحيث لولاها لما خلق شيئا فهي شريكته في الالهية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و اما ما استدل 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 وهو ممنوع لجواز ان يراد بالاضلال الخذلان و الاضاعة و بالهداية التوفيق كما قال عليه السلام (تطاع بتوفيقك و تجحد بخذلانك) فان الانسان اذا اجتهد بفعل الخير كان محلا 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 في 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 شيء ان يفعله و لذا قال شعيب ما يريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ، و قال الشاعر :

لاتنه عن خلق و تاتى مثله
عار 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 امانمود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى) الى غير ذلك من الكتاب و السنة .

و اما ما ذكره من ان المراد بهذا التجوز نفي وجوب شيء 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 بسببه و مدح ابليس الى غير ذلك مما بينه المصنف و تجوزهم 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 في حق الملك الجامع لصفات الكمال .

قال المصنف قدس الله سره

وقالت الامامية قد اراد الله الطاعات و احبها و رضىها و اختارها و لم يكرهها و لم يسخطها و انه كره المعاصي و الفواحش و لم يحبها و لا رضىها و لا اختارها ، و قالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه و يعصيه و 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 به اللعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى يريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره و ارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا ، وهذا الرجل يحسب ان الارادة هي عين الرضا وهذا باطل ، واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد و رضى بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الكذب والافتراء طبيعتهم و به خلقت غريزتهم .

واقول

قوله (يريد الطاعات ويرضى بها) ليس بصحيح على عمومه فان الطاعات التي لم تقع ليست مرادة ولا مرضية له والالوقعت ، وقوله (و يريد المعاصي بمعنى التقدير) ليس بصحيح ايضا فان الارادة سبب التقدير لان نفسه و لوسلم فلا بد من ارادة المعاصي لان التقدير بدون ارادة غير ممكن لانها هي المخصصة ، قوله (ولكن لا يرضى بالمعاصي) باطل اذ لو لم يرض بها فما الذي ألزمه بفعلها ، قوله (والارادة غير الرضا) مسلم لكن ارادة الفعل تتوقف على الرضا به كما ان ارادة الترك تتوقف على كراهة الفعل و مرجوحيته من جهة ، وعلى هذا يبتنى كلام المصنف لاعلى ان الارادة نفس الرضا كما زعمه الخصم ، وبالجملة 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 مجبا لسبه و الفساد الواقعين كارها لمدحه و الصلاح المتروكين وهذا ما قاله المصنف ، واما ما رمى به الخصم الشيعة من الكذب و الافتراء فنحن نكله الى المنصف اذا عرف احوال رجالنا و رجالهم و نظر الى ما كتبناه في المقدمة .

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الامامية قد اراد النبي ص من الطاعات ما اراده الله تعالى و كرهه من المعاصي ما كرهه الله تعالى وقالت الاشاعرة بل اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى و كرهه كثيرا مما اراده الله تعالى .

وقال الفضل

غرضه من هذا الكلام كما سياتي ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوَقعت المخالفة بين الارادتين، واذالم يكن احدهما مريدا لشيء يكون كارها له 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 ، قاله 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 وليس هذا مذهبا لاحد

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 الرضا به وتقدير الترك يستلزم الكراهة له فيكون الله سبحانه بتقديره للكفر والمعصية راضيا بهما وقد كرهما النبي وبتقديره لترك الايمان والطاعة كارها لهما وقد رضى النبي بهما واراد هما فاختلف الله ورسوله.

قال المصنف اعز الله منزلته

وقالت الامامية قدار الله من الطاعات ما اراده انبياؤه وكره ما كرهه و اراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما ارادوه من الفواحش ، وقالت الاشاعرة بل قدار 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 ناش 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 لكرهته

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

قال المصنف اعلى الله، قامه

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

وقال النضل

قد عرفت مما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يوجب 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 الرجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود، فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعاً فهو محال عادة وان جاز عقلاً بالنسبة اليه كما امر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سيأتي.

واقول

لم نأخذ ذلك مما ذكره وان كان صالحاً للاخذ منه بل اخذناه من قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان خلق الشيء، و تقديره يستلزم الارادة له والرضابه و تقدير عدم الشيء يستلزم كراهته كما سبق، فاذا أمر الله سبحانه بما قدر عدمه فقد امر بما لا يريد كرهه و اذا نهى 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، عسى ان تجويز ذلك على الله سبحانه نقص في حقه و اي 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
بضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواء ولا اله غيره ولا يشبهه
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 ويتقدر و يحيى و انه لما خلق الخلق امرهم و نهاهم
ولم يكن آمر او لانهما قبل خلقه لهم و قالت المشبهة انه يشبه خلقه فوصفه بالاعضاء
و الجوارح و انه لم يزل آمر و ناهيا الى ما بعد خراب العالم و بعد الحشر و النشردائما
بدوام ذاته و هذه المقالة في الامر و النهى و دوامهما مقالة الاشعرية ايضا ، و قالت الاشاعرة
ايضا انه تعالى قادر عالم حى الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله
ولا غيره و لا بعضه ، و لولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

اكثر ما فى هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث
لم يبق للمرتاب ريب ، و ما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال فى الامر
و النهى و ان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفسى و انه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان تكون هذه الصفة ازلية و ابدية و الكلام لما شتم على الامر
و النهى يكون الامر و النهى فى الكلام النفسى ازلا و ابدا و لكن لا يلزم ان يكون آمر
و ناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب و المخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق ، بل الكلام
بحيث لو تعلق الخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم آمر و ناهيا و هذا فرع لاثبات الكلام
النفسانى ، فإى غرابة فى هذا الكلام .

واقول

قد عرفت بطلان اجوبته و منه تعرف بطلان جوابه هنا و لا ادرى لم التزم بعدم
الخطاب فى القدم و الازل و قد اجازوا خطاب المعدم و قالوا لا يفتح منه شىء نعم لماعلم
ان خطاب المعدم سفه بالضرورة التزم بعدم الخطاب غفلة عن مذهبه و لو التفت لكابر
فى نفى السفه كما كابر فى نفى الامر و النهى الفعليين مع الالتزام بشبوت الامر و النهى

النفسيين و الحال ان النفسى مدلول الفعلى وكابر فى ثبوت الامر والنهى النفسيين بدون الخطاب مع انهما لا يحصلان بدونيه .

قال المصنف قدس سره

وقالت الامامية ان انبياء الله و ائمه منزهون عن المعاصى و عما يستخف وينفر ودانوا بتعظيم اهل البيت الذين امر الله بمودتهم و جعلها اجر الرسالة فقال تعالى (قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى) وقال اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر و جوزت الاشاعة عليهم الكبائر .

وقال اتفضل

اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد 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 و جوز الشيعة اظهار الكفر تقيمة 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 ، و اما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعة و المحققين ، و اما الصغائر عمد فجوزها الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة اولقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم فنسبة تجوز الكبائر الى الاشاعة افتراء محض ، و اما ما ذكر من تعظيم انبياء الله و اهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة و التعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة و الروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم فى المتابعة و ذكرهم بالتفخيم واعتقاد قر بهم من الله و رسوله وهذه خصلة اتصف بها اهل السنة و الجماعة .

واقول

لامعنى لعصمة الانبياء عن تعمد الكذب فى دعوى الرسالة فانه بعد فرض النبوة و الرسالة لا يتصور الكذب فيها حتى يعصم الانبياء عنه و اما 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 الخصم بالتدبر ليقال انهم ممن يقول بعصمة الانبياء في الجملة ، ثم ان دعوى افادة المعجزة القطع لا تتم على مذهب الاشاعرة اذ يجوز عقلا بناء على قولهم لا يبيح 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 قطعى لعدم لاسيما في مورد التخلف عن العادة بصدور المعجزة .

واما زعمه من الاجماع على عصمتهم عن الكفر فمناف لما سيأتي في بحث النبوة من ان بعض الاشاعرة وغيرهم من السنة يجوزون عليهم الكفر ، بل قال بعضهم بوقوعه ، ومناف ايضا لما يروونه عن النبي ص انه قال لو 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 مفتعلات القوم .

واما ما نسبته الى الشيعة تبعا للمواقف من انهم يجوزون اظهار الكفر تقية فكذب عليهم والا فليسندوه الى كتاب من كتبهم ومجرد قول الشيعة بالتقية لا يستلزم تعميمها في جميع المقامات ، بل ذلك مذهب بعض السنة كما ستعرفه 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 سيحكي و من المعلوم ان الشك ليس بمؤمن فاظهار الكفر للتقية اولى لان الشك اسوأ

واما تكذيبه للمصنف ره في نسبه الى الاشاعرة تجوز الكياف على الانبياء فسياتي ما فيه في محله ان شاء الله تعالى .

واما ادعاءه 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 و جعلهم اهل البيت من سائر المسلمين وفضلوا الاداني عليهم مع ان الله تعالى ميزهم بالطهارة من الرجس و اوجب على الامة التمسك بهم وجعلهم عدل القرآن

المجيد الى يوم الدين .
 واما قوله و التعظيم ليس عداوة الصحابة ففیه انالانعدای الالمنقلبین علی اعقابهم
 الذین ارتدوا علی ادبارهم القهقری و یقول ففهم رسول الله صلى الله عليه و آله سحقا
 سحقا حتى لا یخلص من النار الا مثل همل النعم قال تعالی (لا تجد قوما یؤمنون بالله والیوم
 الآخر یوادون من حاد الله ورسوله) .

ترجیح احد المذهبین

قال المصنف اتمی الله درجه

فلینظر العاقل فی المقالتین و یلمح المذهبین وینصف فی الترجیح و یعتمد علی الدلیل
 الواضح الصحیح و یتروک تقلید الآباء و المشایخ الاخذین بالاهواء و غرتهم الحیاة الدنیا
 بل ینصح نفسه و لا یعول علی غیره فلا یقبل عذره یوم القیمة انی قلت شیخی الفلانی
 و وجدت آباءى و اجدادى علی هذه المقالة فانه لا ینفعه ذلك یوم القیمة یوم یتبرأ المتبعون
 من اتباعهم و یفرون من اشیاعهم ، و قد نص الله تعالی علی ذلك فی کتابه العزیز ، و لكن
 ابن الاذان السامعة و القلوب الواعیة و هل یشك العاقل فی الصحیح من المقالتین و ان
 مقالة الامامیة هی احسن الاقوال و انها شبه بالذین و ان القائلین بها هم الذین قال الله
 تعالی ففهم (فبشر عبادى الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئك الذین هداهم
 الله و اولئك هم اولوالالباب) فالامامیة هم الذین قبلوا هداية الله و اهتدوا بها و هم
 اولوالالباب .

و لینصف العاقل من نفسه انه لوجاء مشرك و طلب شرح اصول دین المسلمین
 فی العدل و التوحید رجاء ان یتسجنه و یدخل فیه معهم ، هل كان الاولی ان یقال له
 حتى یرغب فی الاسلام و یتزین فی قلبه انه من دیننا ان جمیع افعال الله تعالی حکمة
 و صواب و انارضی بقضائه و انه منزه عن فعل القبائح و الفواحش لاتقع منه و لا یعاقب
 الناس علی فعل یفعله ففهم و لا یقدرون علی دفعه عنهم و لا یتمکنون من امتثال امره ، و یقال
 لیس فی افعاله حکمة و صواب و انه یفعل السفه و الفاحشة و لانرضی بقضاء الله تعالی 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 بكره الفواحش ولا يريد لها ولا يحبها ولا يرضاهما، او نقول انه يحب ان يشتمه 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 الابدوات 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 فنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلاة واتوا الزكاة لا يدخل 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 كسرقة درهم وكذب وفاحشة ويداومون على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال او امرهم القولية والفعلية .

فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الامذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا بزيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الامن امير المؤمنين ع واولاده ع أخذ ، وكان جميع العلماء يستندون اليه على ما يأتي فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلوم منزلتهم

فإذا سمعوا شبهة في توحيد الله اوفى عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تنسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها ، ومخالفتهم اذا سمع دلاله قطعية على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش و القبائح ظل ليله و نهاره مهموما طالبالاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله تعالى لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بمادلت الشبهة عليه فشتان ما بين الفريقين وبعدهما بين المذهبيين ولنشرع في تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى واطفه .

وقال الفضل

حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبيين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ، ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام و حاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين و اظهر عند العقول و اقرب من سائر المذاهب الى التلقى والقبول ، ونحن ان شاء الله تعالى في هذا الفصل نحذو حذوه و نجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف ،

فنتقول لو استجار مشرك في بلاد الاسلام و اراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين الاسلام في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء ، فيامعشر العقلاء ، هل الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الآله الذي ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الامايشاء و هو يحكم ما يريد و لا شريك له في الخلق و التصرف في الكائنات و لا تسقط ورقة و لا تتحرك نملة الا بحكمه و ارادته وقضائه وقدره و برأموه الكائنات في ازل الازال و قدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم و ايجادهم ثم خلقهم و امرهم و نهاهم و افعاله حكمة و صواب و لا قبيح في فعله و لا يجب عليه شيء و كل ما يفعله في العباد من اعطاء الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف في ملكه و لا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه

ونحن نرضى بقضائه و القضاء 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 و الاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق و العبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه ثوابها و اذا 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 و لا 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 و ليس له التصرف فيهم و يمتنع عليه التكليف حسبما اراد .

وهل الاولى ان يقال له ان كل ما جرى فى العالم فهو تقديره و ارادته ولكن الخير و الطاعة برضاه و حبه و الشر و المعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه و لا 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 تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة و صفاته قديمة ، او نقول انه لاصفات له و لا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلى قادر بقدرته ازلية حتى بحياة سرمدية متكلم بكلام ازلى ، او يقال له ان الصفات مسلوبة عنه و ليس له علم و لا قدرة بل ذاته تعلم الاشياء بلا علم فيتجبر ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم و كيف يقدر بلا قدرة .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان فى الازل متكلماً بكلام نفسه 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 بالتقدير و ارادة سابقة .

وهل الاولي ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة و لكن هذه الرؤية بلا كيفية كما سترى و تعلم ، او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا و لافى الآخرة .

وهل الاولي ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب و الكبائر و لكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلان يأس انت من عنو الله و كرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس و يمكن ان يقع منهم الذنب فانت لاتنظمن الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن (و عصى آدم ربه) يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا .

وهل الاولي ان يقال له ان رسول الله ص لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه و أقاموا في خدمته و صحبته طول اعمارهم و قاسوا الشدائد و الباليات في اقامة الدين و دفع الكفرة و ذكره الله في القرآن و انتى عليهم بكل خير و رضى عنهم ثم بعده قاموا بوظائف الخلافة و نشروا الدين و فتحوا البلاد و اظهروا احكام الشريعة و احكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين و انحفظت من سعيهم الشريعة الى يوم الدين ، او يقال له ان هؤلاء الاصحاب بعد رسول الله ص خالفوه و رجعوا الى الكفر و لم يهد محمد ص الاسبعة عشر نفراً فيا ، معشر العقلاء انظروا الى المذهبين و تاملوا و امعنوا في 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 في التوحيد دليل و لاجواب شبهة الاوهن امير المؤمنين على ، فان هذا لا يختصون به دوننا بل كل ما نأخذ من العقائد و يتلقى من الادلة فانها ما حوذة من تلك الحضرة و من غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواهم و كبار الصحابة الذين شهد رسول الله ص بعلمهم و اجتهادهم و امانتهم ، وهم يذكرون الاشياء من الائمة و يميزون

كل ما ينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لخبار الغيب و نحن لانروي به و لانقله
الابالاسانيد الصحيحة المعتمدة المعتمدة و الحمد لله على ذلك التوفيق .

واقول

لا يخفى انه قد دلس في مذهب قومه و موه ما شاء و ايس في مذهب الامامية و افترى
من غير حياء كما استعرفه ان شاء الله تعالى فخالف ما اشترطه من الصدق و الانصاف اتباعا
للهوى و تعصبا لدين الاسلاف ، و نحن بعون الله تعالى نكشف عن وجه الحقيقة غشاها
و نعيد الى مرآة الحق صفاءها .

اما ما ذكره اولافى تقرير مذهب الاشاعرة بقوله خالق كل الاشياء فهو اول تمويه
لان مورد النزاع هو افعال العباد و انها مفعولة لله سبحانه او للعبد فكان اللازم النص عليها
ليوضح حال المنهيين و لم يكف ذكر ما ينصرف لغيرها ، فينبغي ان يقال للمشرك 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 رضاه
به لان الفعل بالاختيار لا يصدر بدون رضا الفاعل فلا داعي للعدول عنه ، و لو اجتهدوا
في ترغيبه و اقناعه لقال مالكم خرجتم عن مذهبكم فانه لا فعل لى بزعمكم و الخسالت
لشركى هو الله فرغبوه دونى ، و كذا الكلام فى بقية الفقرات التى اراد بها ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى و موه فيها باظهار ما ينصرف الى غيرها ، و يزيد اشكالا قوليه 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 المنهيين و بالنظر الى افعال العباد
قدموه بها فلا معنى لذكرها فى مقام التفاضل .

واما قوله دبر أمور الكائنات فى ازل الازال فان اراد به انه اجراها على موازينها
و قام بشؤونها فهو ليس فى الازل بل حين خلقها و اوجدها و ان اراد انه تروى بها و رتب كيفية
خلقها فهو باطل لانه غنى عن التروى عالم بكل شىء فى الازل فاذا اراد شيئا قاله كن
فيكون بلا اجالة فكر .

واما قوله (ثم خلقهم و امرهم و نهاهم) فهو من الفضول فى مقام التفاضل لاشتراك

القول به بين الجميع .
 واما قوله (وافعاله حكمة وصواب ولاقيح في فعله) فهو مما يريد به خلاف ظاهره
 فان ظاهره تنزيهه وخير ولكنه تأبط شراً لانه لو صرح المشرك بان من افعاله الزنا واللواط
 وظلم الناس بعضهم بعضا والافساد في الارض وجميع الفتن لجزم بانها ليست حكمة وصوابا
 وكذا قوله (لا يجب عليه شيء) 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 صلاحيته
 للربوبية وحكم بعدم عدله وحكمته ولم يرب بالدخول بالاسلام على تقدير اُحقيته فائدة
 تقتضى اتعاب النفس في اتباع احكامه .

وكذا قوله (وكل ما يفعله في العباد من اعطاء الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف
 في 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 وثواب من كفر به وسبه مدة حياته و انه
 لا يسأل عن ذلك لحكم بان تجوز ذلك تجوز للمجور و السفه عليه سبحانه و بادر الى
 الاعتراض والسؤال عن هذا العمل الوحشي ، 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 وجهها لمسؤوليتهم عن شيء لاتأثير لهم فيه اصلا ، وكذا
 يزيد حيرة قوله وهو منزّه عن فعل القبائح حيث لا يبيح بالنسبة اليه اذ كيف لا يبيح فعل
 القبيح في حقه وهو احق من تنزهه 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 في تقرير مذهب الامامية من ان الآله الذي ندعوك اليه له شركاء
 في الخلق فتليس ظاهر لان اسناد افعال العباد اليهم لا يستلزم الشركة 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 النار بالامباشرة منه تعالى للانزول والاحاجة له الى المؤثر بل لنزاهته عن اتيان فواحش الاعمال وحكمته في جعل القدرة والاختيار للعبد، ففي هذا اطراء لقدرة تعالى وتنزيه له عن القبيح .

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 متصرف 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 يقتضى ان يكون موجبا لامختار حتى لو سمينا العوض ديننا عليه فان اداء الدين اختياري للعبد فكيف الله تعالى وهذا من جهالات الخصم وخرافته ،

واما قوله (وإذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يفضل) فاكذب 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 الصغائر 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» فابن ما شرطه الفضل من الصدق والانصاف .

واما قوله (وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق ولا علم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق) فاكذب من الاولين لاننا نقول انه تعالى عالم لذاته في الازل وهو ظاهر ، وقد قضى اى حكم بالازل بكل شىء من الكائنات سوى افعال عبادته كما يظهر من اخبار اهل البيت عليهم السلام نعم لم يكن بالازل القضاء ببعض معانيه كالخلق والاعلام والتكليف ، ومجرد قولنا بعدم زيادة صفاته تعالى على ذاته لا يستلزم عدم علمه في الازل بالاشياء كيف وعلمه عين ذاته .

واما قوله في تقرير مذهبنا (وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار) فهو لا يختص بمذهبه 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 المشرك 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 والعلم والعدل واقوى في رغبة السامع من القول بانه يجوز ان يكلف بما لا يطاق .

واما قوله (ليس له التصرف فيهم) فظاهره كذب صريح وقدر ارادته انه يمتنع عليه ان يكلف بما لا يطاق كما ذكره بعبارة بعدها 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 الاولي ان يقال ان كل ما جرى في العالم فهو تقديره وازادته) ففيه انه لو صرح بان من جملة ما جرى بتقديره وازادته افعال الانسان حسنها وقيحها لعدّه السامع مكابرة لوجدانه واستنكر من نسبة القبيح الى من يريد معرفة ربوبيته وحكمه بما قضت نسبة الافعال اليه مع الحكم بانه لا يرضى بالمعصية لان فعل المختار يستلزم رضاه ، على انا اولى بان نقول الطاعة برضاه والمعصية بغير رضاه فلا وجه لتخصيص الاشاعة به .

واما ما نسبته الى الامامية من انهم يقولون انه سبحانه مغلول اليد ، فكذب بجرأة عظيمة على جلال الله ووقدسه فان غل اليد انما يناسب القصور عن الفعل لا التنزه عنه او كونه جورا وظلما كعذاب من لا ذنب له والتكليف بما لا يطاق فيكون ممتنعا بالغير ، وان كان سبحانه اقدر كل قادر عليه ، فعلى رأى الخصم انه سبحانه لما وصف نفسه بانه ليس بظلام للعبيد كان معناه انه سبحانه مغلول اليد ولا موجب لهذا الكذب علينا على الوجه الاشنع الا الانتصار لدين الاسلاف .

واما قوله (فيجب عليه ان يحب الخير وهو فاعله ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره) الى آخره فهو من الجهل الفاضح لانا نقول انا فاعلون لافعالنا خيرا او شرا فلا وجه للتفصيل و اما قوله (وهل الاولي ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ

معرفتها) الى آخره ففيه مع ان القول بعدم المشابهة مشترك ظاهر بين 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 وباقي الصفات عنه فهو باطل بعد ان تكون ذاته تعالى بنفسها مصدراً لاثار العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات بلا حاجة منه الى الصفات المغايرة له فلا يشبه مخلوقاته فى الحاجة الى غيرها فى صدور الاثار عنها ، نعم لما كانت ذاته المقدسة مصدراً لاثار الصفات صح ان ينتزع له وصف الحي القادر العالم الى غيرها من صفاته فهو سبحانه حي قادر عالم ازلا و ابدا و هذا معنى جلى لا يحير فيه الامن لادراكه .

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 لاختلاف 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 عرفت سابقاً .

واما قوله (وانه احدث الامر والنهى بالتقدير و ارادة سابقة) فكذب ظاهر لانا لانكر التقدير والارادة فى السابق وقولنا بعدم زيادة صفاته تعالى لا يستدعى عدم الارادة الازلية المنتزعة من ذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة الازليات، وانما يتأخر المراد لوقته كما هو كذلك على قولهم .

واما قوله (وهل الاولى ان تقول انه تعالى مرعى يوم القيمة) الى قوله (ولكن هذه

الرؤية بلا كيفية كما ستري وتعلم) ففيه انه يستلزم انكار السامع من وجهين (الاول) انه تعالى لو كان صالحا لتعلق الرؤية به فلم لا يرى في الدنيا والرؤية فيها والى يحصل اليقين به وجدانا فيطلبها السامع حينئذ فيقع القائل في الحيرة (الثاني) انه لا يتصور معنى معقول 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 مكرهون معصومون من الكذب والكبائر) ففيه (اولا) انه لا معنى للعصمة عن الكذب في دعوى الرسالة كما هو مراده وقد سبق و(ثانيا) انهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر قبل النبوة وبعضهم لا ينزههم حتى عن الكفر قبلها، واما بعد النبوة فلا ينزهونهم عن الكبائر سوا بل عمدا عند بعضهم كما ستسمع ان شاء الله تعالى.

واما قوله (ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر) ففيه ان هذا موجب للنفرة منهم لان من جاء لتأسيس شرع او تقوية شرع سابق لا يحسن ان يخالفه ولا يكون مع المخالفة محالاً 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 تياس انت من عفوا لله 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 انه منقوض بالعصمة عن الكبائر عندهم فانهم يقولون بها كما زعم.

واما ذكره من انه (اذا سمع المتحير بشي، من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن

وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة آدم) ففيه انه اذا تردد قيل له ان المراد بالمعصية ترك الاولى، و ارادة خلاف الظاهر غير عزيزة في كلام العرب والا لم يمكن ان يذكر له ان الله ليس بجسم لانه يتردد في 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 ففيه ان هذا خارج عما نحن بصدده لان الكلام فيما هو اقرب الى العقل المتحير من الامور العقلية لافي الامور التاريخية التي تتبع واقعا وتحتاج الى السبر والاطلاع فالذي ينبغي ان يذكر في مسألة الامامة انه هل الاولى ان يقال له ان ائمتنا معصومون مطهرون من الذنوب عالمون بكل ماجاء به النبي من عند الله حافظون لكل حكم اراده الله منصوص عليهم كأوصياء الانبياء قادرين على سياسة الامة على حسب القانون الآبي لا يخطؤون ولا يجهلون ، او يقال له ان ائمتنا ممن يختارهم الامة ولو واحد حتى ان النبي (ص) ترك امته سدى واوكل الامر الى اختيارهم مع قرب عهدهم بالكفر وان ادى الحال الى اختيار مثل معوية ويزيد وعبد الملك والوليد والمنصور والرشيد 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 يستبعده ، فاللازم ان نذكر في مذهب الامامية كما ذكر في مذهبه شيئا من التفصيل فنقول: لما بعث الله تعالى رسوله (ص) وصدع بامرہ تبعه الناس اختيارا واضطرازا وكان فيمن صحبه اناس اخبرهم الرهبان والكهنة بعلو امره وبعد صيته فصحبوه طلبا للدنيا وصحبه آخرون للخوف ولكثير منهم ترات عند النبي (ص) وابن عمه ووزيره ، فلما اراد الله تعالى قبض نبيه (ص) اليه اوصى ابن عمه المعذور اخاه ونفسه بامر الله كما هي عادة الانبياء واهل الولاية ، ولما قبضه الله اليه وجد اولئك المتصنعون فرصة الاطماع والثارات واغتم بعضهم مشغولية الوصى بجهاز النبي (ص) فبادروا لعقد البيعة لواحد منهم واعانهم اهل المكر والخداع واتبعهم الرعا ع ، فكان الامر كما قال تعالى منكر عليهم (افان مات او قتل انقلبتم) وكما اخبر رسول الله (ص) انهم يرتدون على ادبارهم القهقري وانه يكون في هذه الامة مثل ما كان في بني اسرائيل حذو النعل بالنعل) الذي من جملته

مخالفة اخيه و ارادة قتله ولم يبق مع وصيه الامن امتحن الله قلبه للايمان ، وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ، فلما تم الامر لاولئك القوم و قد كانوا سمعوا من النبي (ص) وقوع الفتح بعده لبلاد كسرى و قيصر و النفس امارة بالامارة ساروا لفتح تلك البلاد و وقع الفتح على ايديهم فساسوا البلاد على حسب اهوائهم و غيروا الاحكام بآرائهم و استأثر نالهم بالقيء حتى كبت به بطنته ، و لو تركوا الامر لاهله لعم الاسلام و العدل و فتحوا 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 و قد خالفه عامة السنة بكل ما قدروا عليه من اصول الدين و فروعه و بنوه و راء ظهورهم و رجعوا الى من عرفوه بخلافه و انحراف عنه و عن ابنائه الطاهرين و اماما زعمه من انهم اخذوا ايضا العقائد من الخلفاء و اكابر الصحابة فنجح 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 الامن بابها فمن اتاها من غيره فهو سارق .

و اماما ادعاه من اننا مزج ما نقله بالف كذبة و انهم ينقلون 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 بالتقليين 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 ممن 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 جزءه . 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 الضار 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) ملاءمة الغرض ومنافرته وقديعير 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 ولازم فاعله وتقابها، وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية عقلى كما ذكر هذا الرجل، هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتهه على الناس احد 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، وحينئذ فيكون معنى حسنها انه مما ينبغى فعلها ويستحق فاعلها المدح عند العقلاء ومعنى قبحها انها مما ينبغى تركها ويستحق فاعلها

الذم عند العقلاء .

واما 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 الطبيعيين لا الحسن و القبح العقليين كما هو ظاهر ، هذا و قد اطلق القوم على ملاءمة الغرض و منافرة المصلحة و المفسدة و الظاهر ارادة المصلحة و المفسدة عند الفاعل باعتبار ميله و عدمه ، ولا يمكن ان يريدوا بهما المصلحة و المفسدة الواقعتين فانه لا يصح جعلهما تعبيراً آخر عن الملاءمة و المنافرة .

واما المعنى الثالث فان معنى الحسن فيه انه ما يستحق فاعله المدح عند العقلاء و معنى القبيح ما يستحق فاعله الذم عند العقلاء . و هذا هو محل النزاع فاننا شبهه و هم ينكرونه ، فادخال كلمة (الثواب و العقاب) في تعريفهما خطأ ظاهر .

فالحق ان النزاع بيننا و بينهم فى ان الفعل هل فيه جهة تحسنه او تقبحه عقلا ، اولاً ، بل يتبع فى حسنه و قبحه امر الشارع و نهيه و لاحكم للعقل فى حسن الافعال و قبحها فماتهى عنه شرعا قبيح و مالم ينه عنه حسن كالواجب و المندوب و كالمباح عند اكثرهم و كفعل الله سبحانه لانها جميعا مالم ينه عنها شرعا ، و اما فعل الصبي فقد قال فى شرح المواقف مختلف فيه ، و اما فعل البهائم فقد قال (قيل انه لا يوصف بحسن و لا قبح باتفاق الخصوم) و كيف كان فقد اختار الاشاعرة الثانى و الحق عندنا الاول ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرع نرى الفرق الواضح بين السجود و التعظيم للملك القهار و السجود و التعظيم لخصم الاحجار و بين الصدق النافع و الكذب الضار و على راي الاشاعرة لا فرق بينهما عقلا مع قطع النظر عن الشرع و هو حقيق بالعجب .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وهو باطل لوجوه (الاول) انهم انكروا ما علمه كل عاقل من حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع ام لا و منكر الحكم الضرورى سوفسطائى .

وقال الفضل

جوابه ان حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال و النقص و المصلحة و المفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق و ان اريد بهما تعلق 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 فعلاان في انفسهما وان الحسن و القبح ثابتان لهما عقلا مع قطع النظر عن لحاظ الوصفية والملاءمة والمنافرة فيتم المطلوب ولادخل للثواب والعقاب في محل النزاع حتى يقال لادخل للعقل في ادراكهما .

قال المصنف رفع الله درجته

(الثانى) لو خير العاقل الذى 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 ولاختار الصدق دائما .

وقال الفضل

قد سبق جواب هذا وان 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 فلاحاجة الى الاعادة ولا أدري 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 فرضيا دليل على تكلفهم في اثبات الحسن والقبح العقليين بالمعنيين المذنبين 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 والادبان كلها و يحكمون بالحسن والقبح مستنديين الى ضرورة العقل في ذلك .

وقال الفضل

جوابه ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء اصفة 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 اختلقه 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 العبث كمن يستأجر أجيراً ليرمي من ماء الفرات في دجاة وبييع متاعاً اعطى في بلده عشرة دراهم في بلد يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضاً وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزر من الطيران الى السماء وتعذيبه دائماً على ترك هذا الفعل وقبح ذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما، ومن كابر في ذلك فقد انكراً جلي الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا تحصل لهم .

وقال الفضل

جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملاً على المفسدة لالكونه موجبا لتعلق الذم والعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال 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 العبث لكونه مشتملاً على مفسدة ومنشأً اشتباهه انه رأى اصحابه يعبرون عن ملاءمة الغرض ومنافرتة بالمصلحة والمفسدة فتخييل ذلك ولم

يعلم انهم انما جعلوا الحسن والقبح المذنبين بمعنى الملازمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة خارجين عن محل النزاع لانه يشترط في محل النزاع عدم المصلحة والمفسدة في الفعل واقعا، على ان قبح العبث ضروري وان لم يشتمل على مفسدة بل لو اشتمل عليها لم يثبت القبح عندهم بمعنى المنافرة للغرض .. ادلا غرض للعبث فيلزم ان لا يقبح العبث عندهم وقد اقرروا بقبحه ، واما قوله (وقبح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد) ففيه تسليم للحق باسم المعارضة والوافق 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 والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين وتجوز ذلك بسد باب معرفة النبوة فان اى نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة .

وقال الفضل

جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك لما قبح 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 تجوز هذا بسد 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 واو 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 والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقه والنهي عن العبادة والصدق

لانها غير قبيحة في انفسها فاذا أمر الله بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعه 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 اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو جاهل الجاهل واحمق الحمقاء اذ اعلم ان معتقد رئيسه ذلك ومن لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك ، فلهدنا 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 الحكيم 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 الوديعه 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 ما نهى عنه شرعا والحسن ما لم 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 تعاق امره تعالى مثلا بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الشياطين كانت حسنة وكان امره ايضا حسنا لان امره من فعله وفعله حسن لانه لم ينه عنه فيشمله 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 واذ 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 لادخل لهما بمقصود المصنف ولا بمصطلح الاشاعرة ، 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 الحكماء لما فعلها، ودعوى ان فعله لها انما يدل على استحسانه لها من حيث فاعليته لها من حيث كسب العباداها و محليته لها غير ضارة في المطلوب لو سلمت ادلايهمنا الاثبات ما انكره الخصم من استحسانها على مذهبهم من اي حيثية كانت .

وقوله قد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها خطأ ظاهر لان الذي ذكره هو حصول المصلحة والمفسدة بمعنى الملاءمة والمنافرة لا الذاتيين .

واما ما ذكره في الشق الثاني بقوله وان كان المراد عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا، ففيه انه بعد ما بين في الشق الاول ان الحكماء لا يستحسن ما يكون مخالفا للمصلحة كيف لا يمتنع عليه الامر به فان الحكماء 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 يجب بعدم جريان العادة، وبالضرورة ان تجويز مثله على الحكماء اخرج له عن الحكمة وهو كفر فظهر ان المصنف قد فلق الشعر بتدقيقه فجزاه الله تعالى عن الدين واهله افضل جزاء المحسنين وجعلنا من اعوانه على الحق انه اكرم المسؤولين .

قال المصنف اعلى الله درجته

(السابع) لو كان الحسن والقبیح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة واطهر المعجزة كان للمدعوان يقول انما يجب على النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لأنظر حتى اعرف صدقك ولا أعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب .

وقال الفضل

جواب هذا قدم في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب على النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر و وجوب النظر لا يتوقف على معرفته له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام .

واقول

قد سبق ان ارتفاع الافحام انما يكون بعلم المدعو بالوجوب لا بمجرد نبوته واقعا كما ذكرناه موضعا فراجع .

قال المصنف طاب ثراه

(الثامن) لو كان الحسن والقبیح 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

قدم فساد جوابه بما لا يخفى على ذي معرفة فراجع .

قال المصنف قدس سره

(التاسع) الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن شك في ذلك فقد كابر مقتضى عقله .

وقال النفل

هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص ، على انه قد يقال جازان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالعجالة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم ، هذا جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد وثقنا الله لاجوبتها كما يرتضيه اولو الآراء الصائبة .

ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام ، فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضى الثواب والعقاب هل في ذاتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح والثواب او جهة مقبحة صارت سبب اللذم والعقاب اولاً ، فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص و المصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذاتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن و المفسدة والنقص قبح ، وان اراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتان (؟) للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحد هما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدر كهما العقول لا يقتضى تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع ، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرد المعتزلى مثلاً شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرايع فلو كان شره حسناً في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراماً في بعض الشرايع الاخر هل انقلب حسنه الذاتى قبحاً وهذا مما لا يجوز فبقي انه كان مشتملاً على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجوه العقل كان عاجزاً عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحة في زمان و ترجيح جهة المفسدة في زمان آخر فصار حالاً في بعض الازمنة حراماً في البعض الاخر ، فعلى الاشعري

ان يوافق المعتزلى لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح و المفسد و هذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال، وعلى المعتزلى ان يوافق الاشعري ان هاتين الجهتين في العقل لا تقتضى حكم الثواب و العقاب و المدح و الذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح و المفسد في الافعال وقد سلم المعتزلى هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شىء من الاشياء باذراك تعلق الثواب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا، تحفظ بهذا التحقيق و بالله التوفيق .

واقول

قد عرفت في اول المطلب ان الملاءمة و المنافرة جهتان تقتضيان الحب و البغض و الرضا و السخط لا الحسن و القبح العقليين فلا معنى لعهما من معانى الحسن و القبح وعرفت ان كثيرا من صفات الكمال و النقص كلاحسان و الاساءة افعال حقيقة و الحسن و القبح فيها لا يناطان بلحاظ الوصفية فاذا اقر الخضم بحسن الاحسان و قبح الاساءة فقد تم المطلوب على انه لا ريب بصحة مدح المحسن و ذم المسمى فيكون الاحسان حسنا و الاساءة قبيحة بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع فلا معنى لارجاعه الى احد المعنيين الاولين .

واما ذكره في العلاوة المأخوذة من شرح المواقف ففيه انه اذا اريد من العرف العام اتفاق آراء العقلاء على حسن شىء او قبحه فهو الذى تذهب اليه العدلية ولكن لا معنى لتسميته بالعرف العام ولا يتصور تحقق العرف العام من دون ان يكون هناك حسن و قبح عقليان فانه ليس امرا اصطلاحيا .

واما بينه في تحقيقه فهو رجوع الى قول العدلية بشبوت الحسن و القبح العقليين بسبب جهات محسنة او مقبحة و لانزاع لاهل العدل معهم الا بهذا كما سبق كما ان ظاهره تسليم اقتضائهما للمدح و الذم عقلا لكنه قال ان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفسد و عاجز عن ادراك استحقات الثواب و العقاب على الافعال من حيث هي وهو مسلم في الجملة عند العدليين فانهم لا يقولون ان جميع الافعال يدرك العقل حسنها او قبحها،

بل منها ما هو علة للحكم بالحسن او القبح كالعدل والظلم ومنها ما هو مقتض 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 واهل البيت ادرى بما فيه .

انه تعالى لا يفعل القبيح

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب الثالث) في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهبت 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 غني عن القبيح عالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات و عالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ، و من 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 ، و اما داعي الحكمة فبان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى ، و ذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم و الشرك و الجور و العدوان و رضى بها و احبها .

وقال الفضل

قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، و اما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله ، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين و التقيح ادلا حاكم

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا لعقل فمن جعله حاكما بالحسن و القبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ، ونحن قد ابطالنا حكمه و بينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استباح منه ، هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المقترى اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء ، فيلزم ان يكون خالقا للقبيح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا 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 خالق الاعمال جميعها حسنها وقبيحها لزمهم ما ذكره المصنف من القول بان الله تعالى فاعل للقبيح باسرها ، واجساب الفضل عنه بجوابين (الاول) انه لا يقبح من الله فعل القبيح اذ لا قبيح منه ولا استباح بالنسبة اليه لان قبح الفعل مبني على قاعدة التحسين و التقييح العقليين 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 و القبح العقليين في الافعال و قد اقر الخصم به في تحقيقه السابق ، واما (الثاني) فلان كون الخلق غير الفعل لا يتصور ان يكون مبنياً الا على اعتبار ان يكون الفعل قائما في الفاعل وحالا في ذاته بخلاف الخلق ، و هو باطل لان القتل فعل للقائل وهو حال بالمقتول ، ولو سلمت المغايرة فخلق القبيح صفة نقص في الخالق وهو من القبح العقلي المسلم عندهم على ما اسلفه الخصم (فان قلت) الخلق من افعاله تعالى لاصفاته (قلت) المراد بالصفة مطلق ما يفيد الكمال او النقص لمن ثبت له واتصف به كما يشهد به ارجاع الفضل لبعض الامثلة التي لزمهم بها المصنف الى صفة النقص او الكمال وبهذا الاعتبار بوصف الله تعالى بالحكمة والغنى والرزق والاحياء ونحوها ، ولو سلم ان خلق القبيح ليس صفة نقص 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

لا يقبح بالنسبة اليه ضرورة انه لا يقتضى المعايير بينهما واما يقتضى ان لا يكون صدور القبيح منه قبيحا، سواء سمي صدوره خلقا مفعلا، واما قوله ولا واجب عليه فقد عرفت انه مناف لمقتضى الحكمة والعدل ومخالف لنص الكتاب حيث قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة وعلى الله قصد السبيل. وان علينا للمهدي) كما عرفت بطلان نسبة القبيح الى المحل الذى لا اثر له اصلا وفيه عن المؤثر الموجود 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 واما نعم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا (ص) ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاقول يرضى لنفسه ان يقلد من لم يجزم بنبي من الانبياء وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد (ص) وبين نبوة مسيلمة الكذاب، فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانتقياد الى طاعتهم ليلبغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود بالعذاب ولا ينفعه عذره غدا يوم الحساب.

وقال الفضل

قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما مأخوذاً من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجرى مجرى المحال العادى فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب، ويفيدنا هذا الجزم العلم العادى فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادى لا بالقبح العقلى الذى يدعيه، وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجرى على عادته فى المزخرفات والترهات.

واقول

لا شك ان النبوة ليست من المحسوسات الخارجية حتى تعلم بالحس الظاهرى ولا علم لنا بالغيب حتى نعلم عادة الله فيها وانه لا يخلق المعجزة الا لصادق وهو 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 واعل مسيلمته هو النبي دون نبينا وعلى الاسلام السلام.

قال المصنف طيب الله رمه

و (منها) انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله (ان الله لا يحب الفساد . ولا يرضى لعباده الكفر . ومالله 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 ابناءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء) و من يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر و حصل الارتداد و الخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل و العاقل من هذه المقالة المؤدية الى ابلغ انواع الضلالة و ليحذر من حضور الموت عنده و هو على هذه العقيدة فلا تقبل توبته و ليخش من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعوني لعلى اعمل صالحا فيما تركت ، فيقال له كلاً .

وقال الفضل

قد مر ان كل ما يقيم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع ، فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح و لا يرضى بالقبيح و الارادة غير الرضا و ما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله و الرضا بالكفر ، و هذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادى و صور عند نفسه مذهباً و افترى انه مذهب الاشاعرة و يورد عليه الاعتراضات و ليس احد من المسلمين قائلاً بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى الله عن ذلك ، و ما يزعم انه يلزم الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل ، و العجب انه لا يخاف ان يلقي الله بهذه العقيدة الباطلة التي هو اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس و ذلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الاشريكاً و احداً يسمونه اهر من و هؤلاء يثبتون 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 القبائح والفساد والكفر ان تكذب الآيات الاوليان 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 لسيمات العباد وتعذيبهم عليها ظلم لهم بالضرورة ويلزم ايضا ان تكذب الآية الاخيرة لانه اذا خلق الفحشاء لم يصح ان يتنزه 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 بلاسبب 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 ، ومما ذكرنا يعلم ان مازعه الخضم من انهم ينفون الظلم والرضا بالكفر والقبائح عن الله تعالى باطل ، ولا يتوقف اثبات الرضا له تعالى بالقبائح على ان يكون بمعنى الارادة وليس هو من قولنا ولا قول احد وانما نقول يتوقف الفعل الاختياري على ارادته وهى 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 ، ولالوم على المصنف في عدم التفاته الى مثل تلك الاجوبة الفارغة عن المعنى المبينة 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 و دلائل لطف 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 وبقول المجوس بآلهين مستقلين ، بل قول الاشاعرة اشبه بقول اكثر المجوس لانهم معايشتون القدما و يزيد الاشاعرة على بعض المجوس بانباتهم حاجة الله تعالى في خلقه الى غيره وهو صفاته ، والبعض من المجوس كما قيل يقرن بالله تعالى ويجعلونه خالق الخير بلا حاجة منه سبحانه الى غيره .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) انه يلزم عدم الوثوق بوعدده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب
 وحينئذ ينتفى الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
 ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشور 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 يعتز بنابئ 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 بالكلية والانقياد الى امثال او امره واجتناب مناهيه نسب
 الى زيادة الجهل والحمق والسفه ، وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطمعانه
 واسرف في ارتكاب الملامى المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى
 العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جازان يعاقب المطيع
 ويشيب العاصي فيتعجل المطيع بالتعب والانفيده طاعته الا الخسران حيث جازان يعاقبه على
 امثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد و جازان يشيب العاصي
 فيحصل بالربح في الدارين ويتخاص من المشقة في المنزلتين .

و (منها) انه تعالى كلف المحال لان الانار كلها مستندة اليه تعالى ولان تأثير لقدرة العبد
 البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف مالا يطاق ، وجوزوا
 بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى
 ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس
 دفعة ويشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب ، فليتنظر
 لعاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تعالى وتقدس الى مثل هذه التكليف 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 ع لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوة لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فجازان 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 المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى ، وهل يرضى العاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين و اكرم الاكرمين و تخليص ابليس من اللعن و البعد و الطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين و الدخول في زمرة الضالين و لنتقصر 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 بسندونه بالقبح العقلي و الاشاعرة يسندونه الى انه لا قبيح منه و لا 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 كالأفعال تكون في الجواهر و الذوات فالخنزير قبيح و العقرب و الحية و الحشرات قبائح وهم متفقون ان الله يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية و ان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزمهم كلامهم و لاهو معتقدهم 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 و ان صدر منه كالزنا و القيادة و الكفر و نحوها ، و حينئذ فيرد عليهم كل ما ذكره المصنف اذ ليس الاشكال ناشئا من تسمية ما يصد عنه من القبيح قبيحا بل من جهة القول بصدوره عنه و ايجاده له فيكون استنادهم في دفع المحالات

الى انه لا قبيح منه تقرير اللزومها بعبارة ظاهرها ملبح وباطنها قبيح .
 واما قوله (وان ارادوا انه بفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ا) الى
 آخره ففيه ما امر من ان فعل القبيح وخلقه بمعنى واحد وتعدد الالفاظ لا اثر له ، فان الاشكال
 ناشى عن 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 والافال الله 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 و حكمة ، قالت الامامية ان الله تعالى
 انما يفعل لغرض و حكمة وفائدة و مصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقسالت
 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 لابعاعا بئنا في فعله فان العايت ليس
 الا الذي يفعل للغرض و حكمة بل مجانا والله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما
 بينهما لاعمين 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 معللة بالاعراض وقالوا
 لا يجوز تعليل افعاله بشي من الاعراض والعلل الغائية وواقفهم على ذلك جماهير الحكماء
 وطوائف الالبيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ، و من

دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا 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 باعشا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه، هذا هو الدليل، وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات (منها) ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا، والجواب الحقيقي ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متمنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه ولا عللا غائية لافعاله تعالى حتى يلزم استكمالها 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 محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة

واقول

لهمنف الحكماء كل الغرض وانما نفوا الغرض الذي به الاستكمال كما يدل عليه كلمات بعضهم وهذا الدليل الذي ذكره الخصم واخذه اتباعهم من ظواهر كلماتهم، وقد اجاب الامامية عن هذا الدليل بما قاله نصير الدين زيه 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 و اشار اليه المصنف بقوله انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين فتقولهم في هذا الدليل (لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه) ظاهر البطلان فان الحكيم المحسن لا يحتاج في داعيه للفعل الى اكثر من حصول المصلحة لعبد او احتياج النظام اليه فيكون الغرض كما لا للفعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لانه يشهد بحكمته واحسانه ولو فعل لا لغرض لكان ناقصا عابثا، وقد قسم الاشاعرة قسمة غير عادلة حيث اکتفوا لانفسهم في مقام افعاله تعالى بمجرد الارادة بلا غرض اصلا ولم يكتفوا مناب 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 الي 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 كإمانة الانبياء و ابقاء ابليس وتخليد الكفار بالنار (قلت) لا ريب ان موت الانبياء مصلحة لهم لخلاصهم من مكاره الدنيا ووصولهم الى الدرجات العليا وهو غرض راجح لهم كما ان بقاء ابليس مصلحة للمؤمنين بمجاهدتهم له الموجبة لفوزهم بالاجر، مع ان به تمييز الغيب من الطيب وتمحيص الناس فينال كل امرئ، استحقاقه قال تعالى (آلم 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 يمكن 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 وتشقيهم 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 اللاجى الشافعى في رسالته التي افها لتحقيق مسئلة الكلام قال (اعلم انه رضى الله عنه قد برعوى الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض، ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر 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 جد ربنا 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 للاشاعرة عن القول بالغرض لانهم قالوا بحجية القياس وهو لا يتم الا اذا كانت التكاليف التي هي من افعاله تعالى معللة بالاعراض اما لكون العلة في القياس غرضا كما في اكثر المقامات او لاستلزامها للغرض بلحاظ ان سببية الشيء بان يكلف سبحانه اختيارا تستدعي وجود غرض له ملازم لتلك العلة، والافكييف صارت علة لفعل الله وهو التكليف على ان الالتزام بشبوت علة لفعل من افعاله تعالى وان لم تكن علة غائية يستلزم القول بصحة الاعراض لان النقص المفروض ياتي ايضا من تلك العلة لانها تستدعي حاجته في فعله اليها فلا بد من القول بان الحاجة الى العلة 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 يستأجر لغرض المصلحة، بل مجانا وبلاغية له ولا غيره عدعائبا لعبا على ان قوله (افعله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح) الخ ان اراد به ان ذلك امر لازم فهو لا يتم على قولهم لا يجب عليه شيء ولا يقيح منه شيء وان اراد انه امر اتفاقي فكيف يتنزه الله سبحانه عن اللعب اى الخلق بلامصلحة ويراها عيبا عليه والحال انه يجوز عليه ان يخلق ما لامصلحة فيه

قال المصنف رحمه الله تعالى

و (منها) انه يلزم ان لا يكون الله سبحانه محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما لهم ولا كريما في حق عبادته ولا جوادا وكل هذا بنا في نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم، فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة الاعلى سبيل المجاز، وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفع الغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لغير ذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يشبان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه

لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجواداً لو نفع الغير للاحسان وبقصده ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه عز وجل الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا راحم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والا تقياد الي مثل هذه الاوهام .

وقال النضل

جوابه منع اللازمة لان خلو الفعل عن الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعنا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحمة والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافضاء الذاتية التي تلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة انما يشبتان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وازادة اقبال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية .

واقول

منع الملازمة مكابرة ظاهرة ضرورة ان الفعل لا لغاية وغرض عبث والعبث لا يكون احسانا وانعاما وكرما بل مع قطع النظر عن العبث لا يكون الفعل بنفسه احسانا بلا قصد الاحسان والا لكان كذلك وان صدر لغاية اخرى كما في مثال المصنف بمطعم الدابة وهو خلاف الضرورة قال الشاعر

لاتمدحن ابن عباد وان هطلت كفاء بالجوهر سحا يخجل الديما

فانها خطرات من وساوسه يعطى ويمنع لا بخلا ولا كرما

فانه جعل عطاء الوافر لا لغاية الاحسان والفضل ليس من الكرم وان اساء واجحف في حق ابن عباد، واما ذكره في الشق الثاني فهو عين القول بالغرض لان ارادة اقبال الاحسان الى المحسن اليه عبارة عن قصد الداعي والداعي هو الغرض .

قال المصنف طيب الله رسمه

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 للبسط 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 لا تحصى 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 كفعالنا فاننا لو فقدنا العلة الغائية لم تقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الانار 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 فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها الخالق وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا الخلق فلا يلزم ان لا تكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا 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 الاشياء عن العبث ، ومنه يعلم ما في قوله باخر كلامه (بل هي مقسودة بمعنى ملاحظة المصلحة) فانه ان اراد بقصد المنافع وملاحظتها مطلقا وبينها منها فهو المطلوب وان اراد به مجرد ملاحظتها لانفسها فلا تكون مخرجة للاشياء عن العبث ، ولا يخفى ان قوله (قبل خلق الاشياء دبرها) خطأ لان 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 الاختياري) فخطأ آخر لان اللازم من فقدها انما هو العبث لاعدم القدرة فلوزعم ان الترجيح بالامر جرح محال كالترجيح بالامر جرح فهو جار في حق الله تعالى لان المانع العقلي واحد على ان الامتناع والمجالية بالغير لا ينافي في القدرة على نفس الفعل، ولو اكنفى بالنسبة الى الله سبحانه بمجرد رجحان الفعل في نفسه لاشتماله على المصلحة جاء مثله بالنسبة الى الانسان بالافرق، ثم لا يخفى ان قياس الغائب على الشاهد الذي استند اليه سابقا يقتضى العلة الغائية لافعاله تعالى وما ذكره من لزوم نقص الاحتياج قد عرفت وانه وهو اشبه بحديث خرافة .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(ومنها) انه يلزم منه الظامة العظمى والداهية 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 لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعى اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احدا ان يدعى النبوة ويقول ان الله صدقني لانه خلق هذه المعجزة ويكون نسبة النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ، ولانه لو خلقها لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانها دالة عليه ، فان في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل 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 يصدر 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 والشور وانواع الفساد والشرك والمعاصى الصادرة من بنى آدم ع فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فتبطل المقدمة الثانية .

هذان ص مذهبهم و صريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة أدت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب فى ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخف ربه ويخش من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر فى مقالاتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبو الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد ص ، وهؤلاء قدازمهم انكار جميع الانبياء فهم شر من اولئك ، ولهذا قال الصادق ع حيث عددهم وذكر اليهود والنصارى (انهم شر الثلاثة) ولا يعذر المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا .

وقال الفضل

حاصل ما ينعقد 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 العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختيارى فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار وغاياته وفائدته تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعشا 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 لكلامهم وتأمل في غرضهم فانهم يعنون بنفى الغرض نقص الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاعراض و النقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ، ومع ذلك افترى على الصادق كذباً 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 لا لغاية لكنها بنفسها تفيد التصديق بالنبوة ، وفيه ان افادتهاله ليست ذاتية اذ ليست هي الاكسائر خوارق العادة التي ربما تقع في الكون ولا يوجب نفس وجودها تصديق احد في دعواه ، فمن اين تفيد المعجزة التصديق بالنبوة وهو لم يكن غرضاً منها ومجرد مقارنتها لدعوى النبوة لا يجعل التصديق بها فائدة لها بعد ان كان اصل وجودها ومقارنتها لا غرض كما لو قارنت دعوى اخرى لاخر وحينئذ فلا يكون مدعى النبوة اولى بدعواها من غيره وان ظهرت المعجزة على يده لان خلقها كان مجانياً و بلا قصد تصديقه فكيف تقتضى نبوته خاصة ، ثم لو سلم كون التصديق فائدة للمعجزة فهو غير نافع لما ذكره المصنف ره 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 للجواب عن ايراد المصنف ره 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) فيه 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 عاهم الى ذلك تنزيه الله تعالى عن الحاجة و النقص لما جعلوه محتاجاً في كل آثاره الى غيره و موصفاتة 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 رفة في ترجيح اليهود النصارى على الاشاعره و الحال انه قد جاء باكبر 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 مناف لارادته لهم ففيه انه اذا جاز لرسول الله صلى الله عليه و واله ارادتهم او المعتزلة على الخلاف بينهم من قوله ص (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 الناصية و المجبرة فيدخل فيهم الاشاعرة و ان كانت بدعتهم بعده .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص صريحاً في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض و غاية لا عبثاً و لعباً ، قال تعالى (وما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعين) 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 (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصددهم عن سبيل الله) و قال تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون) و قال تعالى (ولنبلو اخباركم) و الايات الدالة على الغرض و الغاية في افعال الله اكثر من ان تحصى فليقت الله المقلد في نفسه و يخش عقاب ربه و ينظر فيمن يقلده هل يستحق التقليد اولاً ، و لينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال و ليستعد لجواب رب العالمين

حيث قال (اولم نعمر كم مايتذكر فيه من تذكر و جاءكم النذير) فهذا كلام الله على لسان النذير وهاتيك الادلة 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 انزلنا اللذين اضلا نامن الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين) ولا يعذر بقصر العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا يعدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة .

و قال الفضل

قد ذكرنا فيما سبق ان ماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض و العلة فقولته 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 كما فى ارباب الارادة الناقصة الحادثة و كذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية والحكمة لاعلى الغرض.

واقول

لا يخفى ان حمل الايات على مجرد المنفعة و الفائدة من دون ان تكون غرضا و علة غائية مستبعد جدا ، بل هو ممتنع فى اكثرها كالاية الاولى فانها دالة على ان خلق السموات و الارض بما فيها من المنافع و الفوائد صالح لان يقع على نوعين لعب و غير لعب و لا وجه الاقصد الغاية و عدم قصدها و الا فلا يصح تنويع ما فيه الفائدة الى نوعين لعب لفائدة فيه و غير لعب فيه الفائدة و كقولته تعالى (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فانه لا يمكن حمله على المنفعة و الفائدة لان المعنى حينئذ يكون ما خلقت كل فرد من الجن والانس الا وفائدته 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 بالفائدة لدلالة الآية على انحصار

فائدة خلق الجنس الحاصل في خلق افراده بالعبادة وحينئذ فيعود مجذور الكذب وكفوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) الآية فانه لامعنى لجعل ظلمهم وصددهم عن سبيل الله منفعة وحكمة لتحريم الطيبات وانما هما سبب وداع للتحريم.

وكفوله تعالى (اعن الذين كفروا من بنى اسرائيل) الآية فانه لامعنى لجعل عصيانهم منفعة وفائدة للعنهم وانما هو سبب وداع له (فان قلت) كماله يكن الظالم والصد والعصيان منافع لا تكون اغراضا (قلت) نعم ولكن التعليل يستلزم الغرض اذ لا يمكن سببية شيء لان يفعل سبحانه باختياره وهو لا غرض له كما سبق ولو سلم مسلم فلا يتان لمادلتا على 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 في فعله فاذا اقتضت الايتان عدم النقص بالتعليل صح اثبات الغرض، ثم لو سلم امكان حمل الآيات كلها على مجرد الفائدة فلا داعى له بعد عدم المعارضة بالنقل كما هو ظاهر ولا بالعقل لفساد ادلته مع انهم لم يجروها في القياس كما سبق.

واعلم ان الغرض هو الغاية فاما معنى نفي الخصم الغرض لافعاله تعالى واثبات الغاية لها وقد حصل هذا التناقض منه قبل كما في اول هذا المطلب، اذ ذكر ان الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ثم قال في 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 وتلييس الحق.

قال المصنف ضاعف الله اجره

(ومنها) انه يلزم تجوز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي ص باعظم انواع العذاب واثابة اعظم المعاصين كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب، لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا لترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين و ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يشيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصى لعصيانه فاذا تجرد هذان الوصفان عن الاعتبار في الاثابة والانتقام لم

يكن لاحدهما اولوية الثواب و العقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الله وعقابه ان يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منالو نسب الى انه يسىء الى من احسن اليه و يحسن الى من اساء اليه قابله بالشتيم و السب و لم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شىء يكرهه اذون الناس لنفسه .

وقال الفضل

هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدالم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء و الحكم و المصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة و كل من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية و الحكمة فملاحظة الغاية و الحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى ، و اذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع و العبد العاصى ، و عندى ان الفريقين من الاشاعرة و المعتزلة و من تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع و لم يبينوا محله فان جد ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفى الغاية و الحكمة و المصلحة و انهم يقولون ان افعاله انفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات و اعتراضاتهم و اردة على هذا ، فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدأها دواع مختلفة و لا بد لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض و المرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعى الذى بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل و لولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث و هو العلة الغائية و الغرض ، هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلى فاعترف بانه تعالى في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في 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 العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعنى غاية الخلق و المصلحة التى لاحظها الله تعالى و راء علتها هي المعرفة لانه يفعل الافعال لا لغرض و مقصود كالعابث و اللالعاب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية و المصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى .

واقول

ان اراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل فهو مذهبنا ولا يقوله الاشاعرة ، وان اراد بها مجرد ادراك الغاية من دون ان تكون باعثة على الفعل فهو مذهب الاشاعرة ويلزمه العبث وسائر المحالات ، ويجوز بمقتضاه ان يعدذب الله سبحانه اعظم المطيعين ويشيب اعظم العاصين لانه لا غاية له تبعثه الى الفعل بل يفعل مجانا بلا غرض بل يجسوزان لانه لا يكون افعاله متقنة وان اتفق اتقانها فيما وقع ، واما فيما لم يقع بعد كالثواب والعقاب فمن الجائز ان لا يكون متقنا لغرض عدم الغرض له تعالى ولانه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء ، فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحل النزاع حقيق بالسخريه ، اتراه يخفى على جماهير العلماء ويظهر لهذا الخصم وحده وهل يخفى على احد ان النزاع في الغرض والعلة الغائية وان الامامية والمعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا ونقصا 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 والتنصلات .

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 العقلين 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) وقد بينا ان هذا الاحتياج لاخراج الفعل عن العبث لانتقص في القدرة فيكون كما للفاعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لا كاحتياج الذات الى صفاتها الزائدة الموجب لتقص 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 ويكره 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 الاشاعرة 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 والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها، وبعضهم قال انه يجب لها كل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكرهه لله تعالى غير مرادها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كرهه 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 القبايح كلها.

وقال الفضل

قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى يريد لجميع الكائنات غير مراد لما لا يكون فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد، واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلّفوا في التفصيل كما هو مذکور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى يريد لجميع افعاله، اما افعال العباد فهو مراد لسلامة امره منها كرهه للمعاصي والكفر، ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا كراه مراد 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 ربه 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 مكرهه لله تعالى فان اراد بالكرهية عدم تعاقب 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 افي ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لانمام الحجية 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 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 مقدورا ومستندا الى الارادة ولذا اسند الله تعالى العدم المسبوق بالوجود الى ارادته حيث يقول (واذا اردنا ان نهلك قرية) الآية فان اهلاك القرية عبارة عن امانه اهلها بسبب العذاب والموت عدم الحياة ، ولا ريب ان الارادة تتوقف على امور منها تصور المراد ومنها الرضا به سواء كان وجودا او عدما وسواء كان حكما ام غيره فان من يريد شيئا لا بد ان يرضى به بالضرورة ، ومنها الرضا بتعلق المراد على وجه التعيين له او الترجيح له او التساوي كما في متعلق التكليف فان الحاكم اذا كلف بنحو الوجوب لا بد ان يرضى بوجود الواجب على وجه التعيين له بحيث يكون كارها لتقيضه ومثله الحرمة بالنسبة الى الرضا بالترك والكراهة لتقيضه واذا كلف بنحو الندب لزم ان يرضى بالوجود على وجه الرجحان ومثله الكراهة بالنسبة الى الرضا بالترك ، واذا حكم على وجه الاباحة لزم ان يرضى بالوجود والعدم بنحو التساوي ، نعم اذا كان التكليف امتحانيا لم تتوقف 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

ويفعلونه من المعاصي ولا كراهة لما يتركونه من الطاعات ، بخلافه على مختار الاشاعة من ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فانه يلزم ان يكون الله سبحانه مريدا للمعاصي الواقعة راضيا بها ولعدم الطاعات المتركة كارها لها ، لان فعله للمعاصي 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 الذي لم يخلقه من الطاعات و ناهيا عما اراده و رضى به وهو الذي خلقه من المعاصي ، 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 و فعله لان نهيه مستلزم للكراهة و فعله مستلزم للرضا ، وهذا الذي 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 قدره الله في الازل لانه رضى به وامر المشرك به وهذا من باب التباس الرضا بالارادة) ، على ان تفسير الارادة بالتقدير خطأ لان الارادة صفة ذاتية و التقدير فعل ، ولو سلم فقد عرفت ان التقدير موقوف على الارادة و هي موقوفة على الرضا ، ومن الفضول قوله فيما سمعت (وامر المشرك به) فان المصنف لم يدع انه يلزم مذهبهم امر المشرك به حتى ينفيه ولا هو متوهم من كلام المصنف .

واما انكاره لعدم الرضا بترك الطاعات بحجة انها لم تحصل في الوجود حتى يتعلق بها الرضا او عدمه فخطأ لان الرضا و عدمه انما يتعلقان بالشيء من حيث هو لا بما هو موجود كيف و هما سابقان على الارادة السابقة على الوجود .

واما انكاره للسفه في الامر بالاسلام الذي لم يقدره فمكابرة ظاهرة وقوله (انما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به) باطل لان انمام الحججة انما يكون على القادر المتمكن لا على العاجز فيكون امتحانه سفها آخر تعالى الله عنه علوا كبيرا ، وسيأتي قريبا زيادة اشكال عليه فانتظر .

واما قوله (وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح) فمكابرة اخرى كما امر ادلاوجه لعدم قبح القبيح منه سبحانه وهو اولي من يتنزه عن فعل القبيح ، وانا ما زعمه من

الاشترك في الالتزام فقد عرفت جوابه.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) كون العاصي مطيعاً بعضيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده

وقال الفضل

جوابه ان المطيع من اطاع الامر و الامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء و مرجع وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين.

واقول

غير خفى ان الطاعة منوطة بموافقة الارادة و العصيان بمخالفتها لا بموافقة لفظ الامر و مخالفته، ولذا لو علمت ارادة المولى لشيء ولم يأمر به لما منع وجب اتيانه ولو علم عدم ارادته مع امره صورة لم يجب فعله ، و انما قالوا الطاعة موافقة الامر لانه دليل الارادة و لا تعرف بدونها غالباً ، و حينئذ فيلزم ما ذكره المصنف من كون العاصي مطيعاً بعضيانه لموافقته للارادة التكوينية بل هو موافق للامر التكويني فيكون مطيعاً البته قال عز من قائل (فقال لها وللارض ائتيا طوعاً او كرها قالتا اتينا طائعين) وقال تعالى (انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون)

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) كونه تعالى يأمر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان و كرهه منه حيث لم يوجد ، وينهى عما يريد لانه نهاه عن الكفر و اراده منه ، وكل من فعل هذا من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه و يتنزه عنه .

وقال الفضل

قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريد يعد سفهاً و انما يكون كذلك او كان الغرض من الامر منحصرأ في ايقاع المأمور به ، وليس كذلك لان الممتحن لعبده هل

يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل امان الصادر منه امر حقيقة فلاه اذا اتى العبد
بالفعل يقال امتثل امر سيده، واما انه لا يريد الفعل منه فلاه يحصل مقصوده وهو الامتحان
اطاع او عصى فلاسفه بالامر بما لا يريد الآمر.

واقول

لا يخفى ان السفه يحصل بطلب الفعل والامر به حقيقة مع كراهته في الواقع
و بالنهي عنه حقيقة مع ارادته واقعا كما هو الحاصل في الشرعيات ضرورة مطلوبة مثل
الايمان و عدم الكفر حقيقة ، و لا 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 لا تتعلل 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 لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه.

وقال النضل

قد يستعمل لفظ الارادة و يراد به الرضا و الاستحسان و يقابله الكراهة بمعنى
السخط و عدم الرضا فقوله تعالى (و ما الله يريد ظلما للعباد) اريد من الارادة الرضا فسلب
الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة و هذا عين المذهب ، و اما الارادة بمعنى التقدير و الترجيح
او مبدأ الترجيح فلا تقابلها الكراهة و هو معنى آخر ، و سائر النصوص محمولة على الارادة
بمعنى الرضا.

واقول

لما كان من مذهبه ان الله سبحانه هو الخالق للظلم الواقع في الكون المريد له و كان
ذلك خلافا صريحا للآية الاولى النجأ الى حمل الارادة فيها على الرضا و هو لو سلم لا ينفعه
لتوقف الارادة على الرضا لانه من مقدماتها فاذا نفت الآية رضاه تعالى بالظلم كما زعم

استلزم نفي ارادته له وهو خلاف مذهبهم ، وليت شعري اذالم يرض سبحانه بالظلم والكفر وكان السيء عنده مكروها ولايجب الفساد فكيف ارادها وخلقها وهو العالم المختار و اذا كان يرضى الشكر فما المانع له عن ارادته و خلقه و هو ا لمتصرف فيه كما زعموا .

واما قوله (وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا) فكلام صادر من غير نرو اذ ليس في بقية الآيات التي ذكرها المصنفه ما 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 والتبج جهة صرف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها و انتفاء الصارف عنها و في القبيح ثبوت الصارف و انتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغفائه تعالى ولاداعي الحكمة لعناقاتها اياها ولاداعي 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 و التبج العقليين وقد ابطالناهما .

واقول

حاصل مراد المصنف ان الظاهر عندنا الضروري لدنيا ان الفعل انما تتفرع ارادته و ايجاده عن ثبوت الداعي له و انتفاء الصارف عنه و تتفرع كراهته و تركه عن وجود الصارف عنه و عدم الداعي له و لا ريب ان الفعل الذي به الطاعة حسن والحسن جهة دعاء و الفعل الذي به المعصية قبيح و التبج جهة صرف ، فلا بد ان يكون ما به الطاعة مراد الله تعالى لوجود الداعي له وهو حسنه بلا صارف عنه و ما 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 وكرهته للمعاصي ارادة و كراهة تشريعتين عندنا و تكونينيتين عند الاشاعرة ، 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 الداعي 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 برده 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 الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ثم ان الاشاعرة قالوا قولنا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء، وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر 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 احدى المقدمتين وهي اعدام وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اعلى قول الامامية من ان الله تعالى منزه من فعل القبائح والقواحش 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 لا قضاء 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 القبيح مثله ، وليت شعري لم يمتنع من القول بان الخلق هو الفعل والحال انه يزعم انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى ، فليكن فعله سبحانه للقبيح سائغا و تسميته الخلق بالفعل جائزة لاسيما ولا حسن ولا قبيح عقلا 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 يغني شيئا للتلازم بينهما في الرضا وعدمه على ان القبايح المقضيات لله سبحانه مرضيات له لتوقف فعل الشئ ، بالاختيار على ارادته والرضاه كما مرفلو سخطها العبد كان سخطا لما رضى الله و اراده (فان قلت) من مقضيات الله تعالى جهل العباد وملكانتهم السيئة كالجن والبخل وهى مما اتفقت الكلمة والاختبار 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 و اذا لا يذم جهل الطفل ولا يسخط منه بل من حيث البقاء والاستمرار عليه لمن يتمكن من ازالته والبقاء عليه مستندا الى العبد كما ان ذم الجن والبخل وعدم الرضا بهما ليس من حيث اصل وجودهما الذى قضت به الحكمة الالهية بل من حيث آثارهما المستندة الى العبد التي يقدر على مجانبتهما بالنظر الى قبحها وتعويده نفسه على خلافها بل يقدر على تبديل

الملكتين بخلافهما فالجهل والجبن والبخل مرضيات الوجود مسخوطات البقاء والآنار
والمرضى مستند الى الله تعالى والمسخوط مستند الى العبد .

أذنه تعالى لا يعاقب على فعله

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع) في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله ، ذهب الامامية والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعذب العبيد على فعل بفعله فيهم 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 نبياته ويعاقبه عليها ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر
احوال المعاد ثم يقول (فما لهم 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 يريد ظلما
للمعباد . وما ظلمناهم ولكن كالوا انفسهم يظلمون . ولا تزروا زرة وزر اخرى) وای 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 وقيل له انك
تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك لقابل بالتكذب وتبرا من هذا الفعل
فكيف يجوز ان ينسب ربه الى ما يتنزه هو عنه .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص عليه في كتابه العزيز (الله خالق
كل شيء) وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب 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 السبى 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 الابليج وما سواه بدعة وضلالة كما استراه وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى، وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب طامانه و كذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت وتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف .

واقول

قد سبق في المطلب الاول بيان المراد في قوله تعالى (خلق كل شيء) فراجع تحقيقه، واما قوله (لان العبد هو المباشر والكاسب) فيه ان الكسب الذى بزعمونه ايضا خلق الله تعالى لانه خالق كل شيء، والاثر للعبد في الكسب اصلا وما درى هل المقتضى 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 فتعبير الخصم عن الملك بالحق على وجه يجوز فيه ذلك التصرف خطأ واضح .

واما استدلاله بالآية الحاكية لقول عيسى ع ففي غير محله لان حقيقة العقاب متوقفة على امرين الذنب وولاية المعذب على المذنب ولما كان من اتخذ عيسى واهه الهين مذنبا وسابقا ذكر ذنبه في الآية بين عيسى، الامر الثانى وهو ولاية الله تعالى عليهم بانهم عبادته فلم تدل الآية على صحة عذاب من لا ذنب له .

واما قوله (فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب) ففيه مع بعض أهلة 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 (لو عذب 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 بما يعود الى اللفظ .

امتناع تكليف ما لا يطاق

قال المصنف ضاعف الله اجره

(المطلب الثاني) في امتناع تكليف ما لا يطاق ، قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة 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 اعادة آدم ونوح ولا اعادة 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 فخالقوا المعقول الدال على قبح ذلك والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها . وما ربك بظالم للعبيد . ولا ظلم اليوم . ولا يظلم ربك احدا) والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق ، تعالى الله عن ذلك عاوا 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 الاستقرار ولقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) ، والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء ، فيجوز له التكليف باى وجه اراد و ان كان العلم العادى افادنا عدم وقوعه ، و ايضا لا يقيح من الله شيء 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 و امثاله يعد سفها و قد مر فيما مضى ابطال الحسن و القبح العقليين و لا 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 لا قبله و لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا و مثل هذا الشيء لمالم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا و التكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا و الا لم يكن العاصى بكفره و فسقه مكلفا بالايمان و ترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا و ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة و (الثاني) ان يمتنع لنفس مفهومه كجوع الضدين و قلب الحقائق و اعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره و هو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته و منهم من قال بامكان تصوره ، و بالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتى و التكليف بالممتنع طلب تحصيل مالم يمكن بالذات و هو باطل (الثالث) ان لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لانفس 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 و الطيران الى السماء و سائر المستحيلات العادية فهذا محل النزاع فنحن نقول بجوازه لامكانه الذاتى و المعتزلة يمنعون له لقبحة العقلى مع انقائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوز الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها و التجويز العقلى لا يستلزم الوقوع .

واقول

لا يخفى ان تفسيره للجواز بالامكان الذاتي خطأ ظاهر فان المراد بالجواز كما يظهر من دليلهم وكلماتهم هو الصحة وعدم الامتناع اصلا حتى بالغير فانا نقول ايضا بإمكان التكليف بما لا يطاق ذاتا وعدم كونه من الممتنعات الذاتية لكن نقول انه ممتنع بالغير من حيث قبحه و كونه ظلما ومنافيا للحكمة وهم لا يقولون بذلك، وقد عرفت سابقا ما في قولهم لا يجب عليه شيء ولا يوجب منه شيء، وما في انكارهم للحسن والقبح العقليين .

واما قوله (احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه) ففيه ما تقدم ايضا من ان العلم وصدق الخبر تابعان للمعلوم ووقوع المخبر به لامتبوعان فلا يجعلان خلافا مما ممتنعا لا يطاق، واما ما زعمه من ان القدرة مع الفعل فهو احد السفسطات وستعرف ما فيه وقوله . (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا) باطل لاهور (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 لانتعاق به الطاقة والوسع لعدم تيسر عدمه ، فاذا كلف الله سبحانه به كان ايضا تكليفا بما لا يطاق فيكون كل ما يتعلق به التكليف عندهم مما لا يطاق كما ذكره المصنف ، وتكذب الآية كذبا كليا وان آية عن كون السواجب مما لا يسع فلا ريب ان الممتنع ليس مما يسع فتكذب الآية كذبا جزئيا

(الثاني) ان دعوى الاجماع المذكور ان كانت على وقوع التكليف بما لا يطاق كما هو ظاهر كلامه فهي افتراء لما عرفت ان مذهب الامامية و المعتزلة امتناعه وأن تعلق علم الله تعالى و اخباره بالشيء لا يجعل نقيضه ممتنعا وان ارادته التكوينية لم تتعلق بافعال العباد وان كانت دعواه الاجماع على وقوع التكليف بافعال البشر بما هي لانطاق عندهم و تطاق عندنا كان اظهاره الاجماع على التكليف بما لا يطاق في المرتبة الاولى تدليسا

(الثالث) ان القول بوقوع التكليف بما لا يطاق في المرتبة الاولى مناف لعدم تجويز التكليف بما لا يطاق في المرتبة الثانية لان المرتبة الاولى تكون حقيقة من الثانية اذا حصلت المخالفة التكليف لان المخالفة لا بد ان تكون بنقيض المطلوب فيكون التكليف

بالمطلوب راجعاً الى التكليف بالجمع بينه وبين نقيضه، بل قد يرجع الى التكليف بالجمع بين الضدين ايضاً مثلاً اذا كلف الكافر بالايمان والحال ان كفره لازم لتعلق الارادة الالهية به يكون مكلفاً بان يجمع الضدين الايمان والكفر والنقيضين الايمان وعدمه وكلاهما ممتنع لنفس مفهومه .

واما قوله (فهذا محل النزاع) ففيه ما لا يخفى لانه في المرتبتين الاوليين ايضاً محل النزاع بيننا وبينهم، اما (الاولى) فلما عرفت انهم يجوزونه فيها وقالوا بوقوعه ونحن نمنع من جوازه ووقوعه اصلاً لان محل التكليف مطاق عندنا في هذه المرتبة ، واما (الثانية) فلانا نمنع منه في غيرها فضلاً عنها وهم يجوزونه فيها لانهم يقولون كما ذكر الخصم ان التكليف بهذا القسم الثاني فرع تصوره فمن يقول بتصوره لا يمتنع من التكليف به و من ينكر تصوره لا يمتنع من التكليف به من حيث هو وانما يمتنع منه لعدم امكان تصور الممتنع لذاته لاعدم جواز التكليف بما لا يطاق ، ولا ادري كيف لا يمكن تصوره فهل يمتنع تصوره على الباري تعالى او على عباده .

واما تعليله لعدم الجواز في المرتبة الثانية بقوله التكليف بالممتنع طاب تحصيله ما لم يمكن بالذات فمما لا يرضى به الاشاعرة لانه ليس مانعاً عندكم بعد انكارهم للحسن والقبح العقلين وقولهم لا يتبع منه تعالى شيء .

فظهر ان تكلف الخصم تبعاً للمواقف وشرحها في بيان هذه المراتب ودعوى الفرق بينها لا يجديهم نفعاً سوى تلبس الحقيقة واطاعة الحق وما ضرهم لو سلكوا الصراط السوي 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 والكرهية

و ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك وان النبي يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريد لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي اراد منهم الطاعات فخالقوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهم فخالقوا بين كراهة الله وكراهة نبيه ، نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى القول بان مراد النبي يخالف الله تعالى وان الله تعالى لا يريد من الطاعات ما يريد انبياءه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي و انواع الفواحش والفساد .

وقال الفضل

الارادة قد تقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكرهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتدبير قبل الخلق ، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهية فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلاشك 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 النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريد لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي اراد منهم الطاعات) فان اراد بهذه الارادة والكرهية الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله و ارادة رسوله مخالفة قط ، وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي 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 في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد .

واقول

لا اعرف معنى للتقدير قبل الخلق اى في الازل كما عبر به سابقا ادلازلى الا الله عندنا والاهو وصفاته عندهم ، ولعله يريد به الصفة المرجحة على ان يكون عطفه عليها للتفسير كما يشهد له جعلهما في كلامه معنى واحد ، لكن التعبير عن الصفة الذاتية بالتقدير الذى هو فعل غير مناسب ، وكيف كان فقوله (لاشك ان كل ما هو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله) باطل لان الله سبحانه لما كلن عندهم مربدأ لافعال العباد خالقا لها لزم ان يكون راضيا

بالموجود منها كرها للمعدوم لتوقف ارادة الفعل بمعنى الصفة المرجحة على الرضا به وتوقف ارادة العدم على كراهة الفعل اذ بالارادة يحصل الترجيح (والترجيح فرع الرضا بالراجح والكراهة المرجوح فيكون الله سبحانه راضيا بالكفر والمعاصي الموجودة كرها للابمان والطاعات المفقودة والنبى بخلاف ذلك فيختلفان بالرضا والكراهة، وحينئذ فعلى تقدير ان يريد المصنف بالارادة الرضا يكون كلامه تاما وما نسبه الى الاشاعرة صحيحا. واما قوله (وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر) ففيه انه لو فرض ارادة المصنف له فهو يستلزم الرضا بالموجود و الكراهة 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) فى انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة فى ذلك فان كل عاقل لا يشك فى الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرابية وان هذا الحكم مركوز فى عقل كل عاقل بل فى قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامى دون الآجرة، ولولا علمه الضرورى بكون الرامى فاعلا دون الآجرة لما استحسنت ذم الرامى دون الآجرة بل هو حاصل فى الجهائم ، قال ابو الهذيل (حمار بشر اعقل من بشر لان حمارا بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه و ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه) وخالفت الاشاعرة فى ذلك وذهبوا الى انه لا مؤثر الا الله تعالى فلزمهم من ذلك محالات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى او جدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عاداته بانه يوجد فى 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 لقدرتة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو دخل في وجوده سوى كونه محالاه ، و هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوق الله تعالى مفعولة للعبيد فالعبد فاعل و كاسب والله خالق ومبدع ، هذا حقيقة مذهبيهم 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 الذي اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلقه الله فينا و اوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شيء ، لا يستبعده العقل فان الاسود 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 كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدره العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقذور 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 اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهوانبات تعدد الخالقين غير الله تعالى في الوجود وهذا خطأ عظيم واستجراء كبير لو تأملوا قباحته لارتدوا عنه 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 بقدره 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 ضروري لاجابة به الى الاستدلال و بيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره و انه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء بخلاف حركة المرتعش 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 اثر الفعل الاختيارى مع القدرة والفعل الاضطرارى بالقدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ، ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختيارى لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلک التفرقة التي تحكم بها الضرورة لا تجدى للمخالف نفعاً ، ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله و معترفين مثبتين له بالدليل فالموافق و المخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بالحس بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء 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 الجماعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث فهو مبطل فيه

واقول

قوله (نحن ايضا نقول انا فاعلون) مغالطة ظاهرة لان فعل الشئ عبارة عن ايجاده والتاثير في وجوده و هم لا يقولون به و انما يقولون انا محل لفعل الله سبحانه والمحل ليس بفاعل فان من بنى في محل بناء لا يقال ان المحل بان و فاعل نعم يقال مات و حيا ونحوهما وهو قليل .

وقوله (وهذا شئ لا يستبعده العقل) مكابرة واضحة لان المشاهد لنا صدور الافعال منا لا مجرد كوننا محلا كما تشهد به اعمال الاشاعة انفسهم فانهم يجتهدون في تحصيل غاياتهم كل الاجتهاد ولا يكونها الى ارادة الله تعالى و تراهم ينسبون الخلاف بينهم وبين العدالة الى الطرفين ويجعلون الادلة والردود من آثار الخصمين ويتأثرون كل التأثر من خصومهم وينالونهم بما يدل على ان الاثر في المخاصمة لهم فكيف يجتمع هذا مع زعمهم انا محل صرف .

واما قياس ما نحن فيه على الاسود فليس في محله ادليس السواد متعلقا لقدرة العبد حتى يحسن الاستشهاد به و قياس فعل العبد عليه .
 واما ما ذكره من دليل الاشاعة فان كان المراد المقدمة القائلة كل ممكن مقدور لله تعالى هو ان كل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو مصادرة ولا يلزم من امكانها المبين في المقدمة الاولى الا احتياجها الى المؤثر وجواز تأثير قدرة الله تعالى فيها لا تأثيرها فعلا به وهذا بطلت المقدمة الثالثة لانه لم يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين فان التأثير عندنا لقدرة العبد في فعله وانما قدرة الله تعالى سالحة للتأثير فيه وان تغلب على قدرة العبد ولسخافة 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 وتماثل شؤون 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 وأتمها اعترافا بقدرة الله تعالى واشدها تمزيها له ، اتري ان عبيد السلطان اذا فعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله ويكون ذلك عيبا في سلطانه مع ان مددهم منه ليس بمدد العباد من الله تعالى فان السلطان لم يخلق عبده وقدرتهم ولا شيئا من صفاتهم فكيف يكون القول بانا فاعلون 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 فتخيل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته ولو كان مجرد صحة اطلاق الخالقين وكان اطلاق الخالقين على العباد عيبا في مذهبنا لكلف عيبا في قوله تعالى (تبارك الله احسن الخالقين) وكان اطلاق القادرين العالمين المرادين عليهم اولى بالعيب في مذهبهم لان القدرة والعلم والارادة صفات ذاتية لله تعالى زائدة على ذاته بزعمهم كزيادتها على ذوات العباد فكيف يشركون فيها معه البشر ويشبثون القادرين المرادين العالمين غير الله نعم لاريب عند كل عاقل برداء القول بقدماء

شركاء لله في القدم محتاج اليهم في حياته وبقائه وفعالته وعلمه حتى بذاته كما هو مذهب الاشاعرة وما بالهم لا يستنكرون من اثبات الملك لانفسهم كما يثبتونه 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 الرامي 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 مقدورى 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 العبث تعالى الله عنه .

نعم قد يرد على العدلية ان تأثير قدرة العبد في الافعال 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 و الايجاب كما عن الفلاسفة او بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية فمن ابن يتعين الاخير، وفيه بعد كون المطلوب في المقام هو ابطال مذهب الاشاعرة و ما ذكره في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة لان وجود الاختيار و تأثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب يناهى فرض وجود القدرة لاعتبار تسلطها على الطرفين في القول الاحق ويمكن ان يحمل كلامهم على الايجاب بالاختيار فيكون صحيحا و اما مذهب ابي اسحق فظاهر البطلان ايضا

لان الله سبحانه منزه عن الاشتراك في فعل الفواحش كزاهته 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 ففيه ان علماء السلف من العدلية انما ذكروا الادلة على المدعى الضروري 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 (وايضا ان 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 الاختياري على ارادته فيلزم التسلسل في الارادات وهو باطل فاذا كانت ارادته من الله تعالى وغير اختيارية للعبد لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته بل من آثار الله تعالى لوجوب حصول الفعل عقيب الارادة المتعلقة به الجازمة الجامعة للشرائط المخلوقة لله تعالى فلم تكن ارادة العبد و لاحصول الفعل عقيبها من آثار العبد بل من الله تعالى .

و فيه ان عدم احتياج الارادة الى ارادة اخرى لا يدل على عدم كونها من افعال العبد المستندة الى قدرته فان تأثير قدرته في الفعل لا يتوقف ذاتا على الارادة و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لا ارادة له وكذا النائم و انما سمي الفعل المقذور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة و الاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة في كل فعل مقذور وهو خطأ و بالجملة فعل العبد المقذور نوعان خارجي كالقيام والقعود ونحوهما و ذهني وهو افعال القوى الباطنة كالارادة و العلم و الرضا و الكراهة ونحوها والاول مسبوق بالارادة الا نادرا كفعل الغافل والنائم و الثاني بالعكس و الجميع مقذور و مفعول 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) و قال سبحانه (بل سولت لكم انفسكم امرا) و قال تعالى (فطوعت له نفسه قتل اخيه) و قال رسول الله (ص) انما لكل امرئ ما نوى و قال 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 فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده 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 ثبت 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 من 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 دخل الله سبحانه في افعال العباد بايجاد بعض مقدماتها كما هو واقع في اكثر المقدمات الخارجية التي منها تهيئة المقترضات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبوراً على الفعل ولا مفوضاً اليه بمقدماته و بذلك يصح نسبة الافعال الى الله تعالى فان فاعل المقدمات لاسيما الكثيرة القريبة الى الفعل قديسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى كـ 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 يمينة ويسرة والبطش باليد اختيارا و بين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائى ادلاشئ 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 في التكريرات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ماسبق

واقول

مراد المصنف ره سابقا هو بيان مدعى العدالة من كون العباد فاعلين بالضرورة و مراده هنا بيان ما يلزم الاشاعرة من مكابرة الضرورة غاية الامر انه بين سابقا وجه الضرورة بيانا للمدعى وهو ليس من التكرار و اما تطويله فهو لايضاح الحججة للعوام 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 بحسب مدح من يفعل الطاعات دائما و لا يفعل شيئا من المعاصي و يبلغ 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 سفينا و لا مه كل احد و يحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبلغ في الظلم و الجور و التعدي و الغصب و نهب الاموال و قتل النفس و يمتنع من فعل الخيرون قل و ان من مدحه على هذه الافعال عدس فيها و لا مه 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 الاشاعرة 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 جعلوا هما 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 يخطىء في ذلك و يعتقد ضدا صواب 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 تبعاهل انتم مغفون عنا نصيبا من النار).

وقال النضل

حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسمى، ويحسن ذمه ولو لان تلك الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فلم ان الافعال اختيارية والايلازم التساوي المذكور وهو باطل، والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل اما انه لتاثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور .

ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية و غيرها بخلاف الحمد واختلف في الحمد ايضا ،

واما قوله والاشاعرة 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 نفي الحكم بحسن مدح الله تعالى وثناؤه مطلقا فهذا من مقترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله وثناؤه لان الشرع امر به لان 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 و لتاثير له في الفعل فلا وجه لجعل الكسب موجبا لترتب مدح العبد وذمه على الفعل فانه باي معنى فسر لم يصدر كاصل الفعل بقدرة العبد واختياره وما لم يصدر من العبد شيء لا يحسن مدحه او ذمه عليه .

واما 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 تلى هذا يشكل ذكر المصنف للطول والقصر وكون السماء فوقنا والارض تحتنا فانها ليست من الافعال حتى يكون عدم المدح والذم عليها شاهداً للمدعى ويمكن الجواب عنه بان مراده انهم اذا لم يجعلوا لجهة الصدور مدخلا في حسن المدح والذم وقبحهما كان اللازم عدم قبح المدح والذم على المثاليين و نحوهما مما لم يصدر عن الانسان وهو خلاف الضرورة .

واما ردده في بيان مراد المصنف بقوله (الاشاعة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم) فخطأ اذ ليس شيء مما ذكره مراداً له ، وانما مراده انهم لما جعلوا 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 انه مع قطع النظر عن التكليف الشرعي لا يحسن مدح الله على نعمائه وشكره على آلائه ولا يقبح مدح ابليس والكافرين وانه لا فرق تقلا 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 لانا غير قادرين على همانية 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 كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلفها فينا فكيف تقدر

على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نعمل فعلا ولا يمكن صدور عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلنا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والاول لم يجترى 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 المترتبان 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 ميسس النار ولم لا يصح ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اُتأب 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 فيخاق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لا نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والاكاف 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 اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما زعم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء.

واقول

من رأى تعبير عن هذا الدليل بالشبهة يحسب انه يأتي في جوابه بالكلام الجزل والقول الفصل واذ جاء الى جوابه رآه بالخرافات اشبه فان كل ما ذكره لا يجعل متعلق

التكليف من آثار العبد فان كل ما في الوجود يزعمهم 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 مطلوبونا والافلاشكال بحاله فيلز مهم 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 ميسس النار ،

و اما ما اشار اليه من الجواب عن العبث في الطلب بقوله (و اما التكليف والتأديب والبعثة) فتخرج عن مذهبه ظاهرا اذ كيف يدعو التكليف والتأديب 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 قادرا مختارا 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 خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها و عاقبنا على صدور همامه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان تعود بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم و العدوان فاي عادل يبقى بعد الله تعالى و اي منصف سواء و اي راحم للعبد غيره و اي مجمع للمكرم و الرحمة و الانصاف عداه مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه و معصية 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 روى 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 يقتضى ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذى يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضى ان يكون فيه بيت الراحة و محل 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 يقتضى وجود الفريقين فان التصرف الذى يفعله صاحب البيت فى جعل بعضه مسجدا و بعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه فى الموجود 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 عمالا ويستأجر على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لاشك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف فى حقه بما شاء ، ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت و اللباس يقال انه ظالم و ذلك لانه تجاوز عن حده ما ملكه من العبد و هو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم و ذلك 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 و حيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باى وجه تصرف ، هذا هو التحقيق ولا نعد عن هذا .

واقول

من المضحك استدلاله بما عن ابي موسى من دعوى عدم الظلم ردا على ما يدركه كل ذى وجدان من ان خلق المعصية و المعادة عليها سفه وظلم فكأنه لم يرض ان يختص شيخهم الاشعري بهذه الخرافة حتى اشرك معه جده، ولا يخفى ان تنظيره بالبيت مخالف لما نحن فيه من وجهين (الاول) ان حسن وجود المستراح فى البيت و مدخليته فيه ظاهران لكل احد لولاه لتلوث البيت وتكدرت حياة اهله بخلاف محل النزاع من افعال العباد كالجور و النميمة والقتل و السرقة وقطع السبيل ونحوها فانها شرور فى العالم توجب الفساد فيه و النقصان فى نظامه لا الكمال (الثانى) ان جعل المستراح محلا للفتنر لا ظلم فيه له لعدم شعوره بخلاف جعل العاصى محلا لسلا فعال الذميمة نسم عقابه عليها .

و من اغرب الغريب قوله (ولم يملأ النار من العصاة) فانه كلام من يرى ان لله 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 بعدما كمل بهم نظامه ووسمهم بالسوء ان يعاقبهم بل هم اولى بالثواب ثم ان التمثيل بالبيت انما يناسب القول بالاصحح الذى لا يراه الاشاعرة و قد ذكره بعض المحققين لتقريبه فأخذ الخضم من غير تدبر ووضعه فى غير موضعه على غير موافقة لمذهبه وما درى ما فائدة ذكر استعمال العبيد بالاجرة وهو لا يقرب مطلوبه 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 عدآذنا فى الجور وعدادته جورا آخر و اعظم منه فى الظلم خلق الفعل فى العبد وتعذيبه عليه بانواع العذاب ، و دعوى ان لله 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 وشؤونها رعاية العبد ورحمته وانصافه و اى عاقل لا يعد ذلك الاضرار من التصرف القبيح والظلم الصريح .

قال المصنف زاد الله في علو درجاته

و (منها) انه يلزم منه تجوز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته ، بيبانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب انتفاء الدواعى وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعى 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 فى 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 و متى علم مضره دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعى اليه ويمتنع صدوره عناوان اردناه وخلص الداعى الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى و ذلك معلوم البطلان فكيف يرتضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته

و قال الفضل

قد سبق فى تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدره الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصلت الدواعى وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما فى سائر العاديات التى 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 نكرهها وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس فى انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة .

واقول

نتيجة كلامه الاصرار على مكابرة الضرورة فلا يلتفت اليه واعجب منه قوله (فان كثير اما نفعل الاشياء ونكرهها) اذ اى عاقل يفعل ما يكرهه مع انتفاء الدواعى او وجود الصوارف كما هو مفروض الكلام نعم ربما نفعل ما نكره لداع اقوى من الصارف وهو امر آخر بل لا تبقى الكراهة الحقيقية حينئذ .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجوز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذى نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذى نكره فاننا نعلم بالضرورة اننا اذا اردنا الحركة يمئة لم تقع بسرة ولو اردنا الحركة بسرة لم تقع يمئة والحكم بذلك ضرورى فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان تقع الحركة يمئة ونحن نريد الحركة بسرة وبالعكس وذلك ضرورى البطلان .

وقال الفضل

جواب هذا ما سبق فى الفصل السابق ان هذه الافعال انما تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لانها تقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذى خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر فى صيرورته محال لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل رقدوا كالحمار فى الوحل ونسبوا الى انفسهم الافعال وفيه خطر الشرك

واقول

سبق فى اول المبحث ان القول بعدم تاثير قدرة العبد واختياره خلاف الضرورة وان من انكر تاثير قدرته ليس له طريق السى اثبات وجودها كما سبق هناك ان الارادة ومقدماتها من تصور المراد والتصديق بمصلحته والرضا به افعال للعباد وآنار لقدرتهم وانه ربما تقع المقدمات من الله تعالى وقد اوضحناه فراجع فالامحل لعجبه كل العجب ومن خلوا وطاب الاشاعرة من النقد على مذهب المدلية التجؤا الى التهويل بالالفاظ فعبروا عن فعل العبد بالخلق والشرك اللذين ينصرف اولهما الى فعل كامل القدرة وثانيهما الى الشرك فى الالهية ، وهم احق بالشرك لاثباتهم الصفات الزائدة المغايرة لله تعالى فى وجوده ولا تقوم الالهية الابها مع انهم ايضا اثبتوا هذه الصفات لانفسهم ولاريب 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 المتضافرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا تمضى آية من الآيات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها 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 بايديهم. ان يتبعون الا الظن. ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة انعمها على قوم حتى يغيرها وما بانفسهم. بل سولت لكم انفسكم امر افصبر جميل. فطوعت له نفسه قتل اخيه قتلته. من يعمل سوءا 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 كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة لا تكون كفرا بل هو محتمل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقراب 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 احتمال 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 كمثل 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 احبائه 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 و اضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى (فويل للذين كفروا) فيه اضافة الكفر الى العبد ولاشك انه كذلك وليس لنافية نزاع اصلا و الكلام في الخلق لافي الكسب والمباشرة وقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال و الكلام في الخلق والتاثير فنقول 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 و قس عليه باقى الآيات المذكورة .

واقول

النص كما ذكره هو ما يحتمل الخلاف لكن لا بحسب الاحتمالات السفسطائية والاوهام 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 واحداً انه اياه ولا يتصور عاقل ان نسبة الفعل الاختيارى الى الفاعل ذى القدرة الاختيارى عبارة عن كون الفاعل محلا فقط فلا يقاس ما نحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختيارى لمن لا قدرة ولا اختيار له فيه ، ولكن الاشاعة اصطلاحوا واقتبوا للفعل الاختيارى نسبة الى الفاعل بمعنى المحلية لا يعرفها العرب وسموها الكسب ونسبة الى الخالق وحملوا الكتاب العزيز على اصطلاحهم المتاخر ولاجل ما ذكرنا لم يتعرض المصنف لتاويل الرازى لو وقع منه لان اجوبتهم تدور مدار الكسب الخرا في ولو كان له جواب ذوبال لما تركه الخصم وتعرض للكسب ، فالحق ان تاويل الايات بمثل ذلك يعد من تحريف الكلم عن مواضعه

ويوجب اسقاط الكتاب العزيز عن الحجية ادلائص في الكتاب الا ويمكن فيه مثل ذلك التاويل .

واما استشهاده بتممة الآية فمن العجائب لان المراد بالكسب فيها هو طلبهم لذلك الثمن القليل ولذا جعل تعالى الويل على كل من الكتابة والكسب منفردا، ومن الجهالات المثل الذي ضربه مشيرا به الى ان الآيات من ادلة الاشاعة و كانت سهامهم على خصوصهم 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 اقرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده باثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . و ابراهيم الذي وفى . و لاتزروا زرة و زرا اخرى . 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 محالا للكفر والايان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله وتمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محالا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب و الحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكفر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال المجزية هل هي مخلوقة لله تعالى اوللعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان ما في الايات ليس دليلا لمذهبه .

واقول

لاريب ان المدح والذم تابعان لحسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح قد لا يعتبر فيهما القصد والاختيار لعدم كون متعلقهما من الافعال الاختيارية بل من الصفات الذاتية كصفاء اللؤلؤ وكدرنه وجمال الوجه وحسنه وقد يعتبر فيهما القصد والاختيار لتعلقهما بالفعل الاختياري ، فان الفعل الاختياري لو وقع بلا قصد لم يوصف بالحسن والقبح ولا يحمد عليه الفاعل ولا يذم كفعل النائم فان النائم اذا صدرت منه كلمة الايمان والكفر لم توصف بحسن ولا قبح منه ولا يحمد تليها ولا يذم وكذا لا يذم الشخص على الفعل اذا اكرمه عليه كما وقعت كلمة الكفر من عمار باكره اذ قرئ فلم يذم عليها ونزل قوله تعالى (الا من اكره و قلبه مظلمن بالايمان) ولوا تنفى اصل الصدور من الشخص كان الفعل اولي بعدم اتصافه بالحسن والقبح منه وكان الشخص اولي بان لا يحمد او يذم عليه سواء لم يرتبط به الفعل اصلا ارتبط به بنحو المحلية او الالية بالاختيار ولاتأثير فان الحجارة لاتحمد ولا تذم على الايلام ولا يحسن منها ولا يقبح وانما يحمد الراهي او يذم على الايلام لحسنه منه او قبحه بحسب الوجوه والاعتبار كضرب اليتيم تأديبا او عدوانا وكذا الحال في الانسان بناء على صدور فعله من الله تعالى فانه لا يحسن من الانسان ولا يقبح ولا يحمد عليه ولا يذم لعدم تأثيره في الفعل اصلا ومجرد كونه محلا لفعله تعالى وصيرورته آلة وتسميته في الاصطلاح اللفظي كاسبا لا يقتضى حسن الفعل منه او قبحه ولا حمده عليه او ذمه مادام غير مؤثر فيه بوجه اذ ليس هو الا كالحجارة فحينئذ يكون تعلق المدح والذم في القرآن بالمؤمن والكافر دليلا على الصدور منهما والتاثير لهما.

واما الوعد والوعيد فالامعنى لتعلقهما بالشخص لكونه محلا للافعال اذ لم يستند اليه شيء حتى يجزى به والتشبيه بايثار المسك واختياره واحراق الحطب والحشيش خطأ لان الكلام في صحة الوعد والوعيد وبالضرورة لا يصح وعد المسك وابعاد الحشيش على ان حرق الحطب ليس ظلما له اذ لا شعور له بخلاف تعذيب الانسان فالامعنى لقياس المؤمن والكافر على المسك والحطب

واما ما ذكره من ان المباشرة والكسب لا كلام في انهما من العبد فان اراد به انهما منه حقيقة كان خروجا عن مذهبه وشركا بمعتقده لان كل مسافى الوجود من الله

تعالى و ان اراد انهما منه اصطلاحا وبمجرد التسمية اللفظية لم يحصل به الجواب .

قال المصنف اعلى الله منزله

(الثالث) الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت. الذى احسن كل شىء 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 مثقال ذرة. وما ربك بظلام للعبيد. وما ظلمناهم. لا ظلم اليوم . ولا يظلمون فتيلًا) .

وقال الفضل

مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فلا آيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يازم الاشاعة شىء 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 واسطة 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 وبأى شىء ينسب فينسب اليه تعالى اختلاف افعال العباد ، واما الاستدلال بقوله (احسن كل شىء خلقه) على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لخلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجىء ، 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 الامتلابسين بالحق والصدق والجدد لا بالهزل والعبث كما قال (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعيين وما خلقناهما الا بالحق) ولو كان المعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق حتما لا فادان الكفر حتى وانى ينهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم

ذلك الاعرابى الجاف الحلى الوطن ذلك المعنى من كلام الله تعالى .

واقول

من العجب ان الخصم واصحابه يطلقون افعال الله تعالى على مخلوقاته فاذا جاءوا الى افعال العباد التى هى مخلوقة لله بزعمهم سموها افعال المخلوقين ابزعمون 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 افعالاً لله تعالى .

واما ما زعمه من التفاوت بواسطة الكسب و المباشرة ففيه 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 ينفعمهم 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) لعله فهم من لفظ الخلق المعنى المصدرى فلا يكون قوله بالتفاوت فى المخلوقات تكذيباً 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 فغلط واضح بناء على قراءة الاكثر بفتح لام خلقه ليكون فعلاً فان الآيه حينئذ تكون صريحة فى انه تعالى احسن كل شىء مخلوق له، وكذا بناء على قراءته بتسكين اللام

ليكون مصدرا وبدل اشتمال من كل شيء و ذلك لان 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 منا فانه 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 والافكيف 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 مذهبه 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 بانظ الاستفهام؛ ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف في حوائجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى (ماذا عليهم لو آمنوا . مامنعك ان تسجد) وقوله تعالى (مامنعك 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 يردنه 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) .

وقال النفل

قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسيين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الابدان والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم ، واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله خلق الكفر في 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 في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق ، واما ما ذكره من كلمات الصاحب فهو كان وزيرا متشدقا في الانشاء معتزيا ذكر الكلمات على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما حسن ما قيل في امثال كلامه :

كلامك يا هذا كبنديق فارغ خلى عن المعنى ولكن يقرقر

واقول

بعد قولهم ان الله تعالى خالق كل شيء يكون الكسب ايضا من مخلوقاته كما سبق ويكون العبد عاجزا عنه كاصل الفعل فلا يصح توبيخ العبد عليه ايضا وما زعمه من وجود القدرة على الكسب ان ارادها القدرة المؤثرة فيه فقد خرج عن مذهبه حيث يقول لامؤثر الا الله تعالى وكل شيء مخلوق وان ارادها غير المؤثرة فهي لا تصحح التوبيخ مع ان مثلها عندهم متعلق باصل الفعل فلا داعي للفرار الى الكسب ، واما ما زعمه من ان هذا يلزمنا في العلم فقد مرارا ما فيه .

و اما كون الصاحب رحمه الله و زيرا متشدقا في الانشاء فلا ينا في علوم كاتته في العلم كما هو معلوم لكل احد و تشهد به رصانة معاني كلامه المذكور ، و ما زعمه انه

كان معتزليا فهو كما زعمه الذهبي ان السيد المرتضى ره كان معتزليا ومن نظر احوال
الصاحب 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 الصاحب
او كلام الخصم.

قال المصنف رفع الله في الخلد اعلامه

(الخامس) الآيات التي ذكر الله فيها تخيير العباد في افعالهم وتعلقها بمشيتهم
قال تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. اعملوا ما شئتم فيسير الله عملكم. لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتاخر. فمن شاء ذكره. فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا. فمن شاء اتخذ الى
ربه ما بآ) وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله
(سيقول الذين اشر كوا لوشاء الله ما اشر كنا و قالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم)

وقال النضل

هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه و لا خلاف لنا فيه
بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجودة اياه او هي موجودة
للمباشرة و الكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة له ، و اما قوله
قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول
الذين اشر كوا لوشاء الله ما اشر كنا) فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية
الله تعالى عنادا و تعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل
الاترى الى قوله (و لوشاء الله ما اشر كوا وما جعلناك عليهم حفيظا) كيف نسب عدم
الاشراك الى المشية ولولان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب و في
الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية و الحال ان
الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار
فليتامل المتامل 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 اماما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب الى مشية الله تعالى الى آخره ففيه ان صريح الاية احالتهم اصل الشرك الى مشية الله تعالى ولا يفهم من الاية انهم يعدون الشرك ذنبا فضلا عن احالتهم جهة الذنب الى مشية الله تعالى ، و اماما 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 شركوا .

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 . بأيتها الذين آمنوا ركعوا و اسجدوا و اعبدوا و اربكم . 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 للمتعذر الزم من قم و لمن يرمى من شاهق 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 الهديان او التمويه فلا يحسن بناضاعة الترتاس لاجله مرة اخرى .

قال المصنف طاب ثراه

(السابع) الايات 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 (اولايرون 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 و الاستعانة لاجل أن لا يخلق ما يوجب الاستعانة و الاستعانة و لو كان الامر كما ذكروا لانسد باب الدعاء و الطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء و هذا من الترهات التي لا ينفوه بها عاقل فضلا عن فاضل .

واقول

الاستعانة طلب اعانة المعين على فعل المستعين فاذا كان الفعل و الاثر لله وحده كيف يحصل معنى الاستعانة كما ان الاستعانة به تعالى من الشيطان انما تكون اذا كان للشيطان اثر فاذا كان الاثر لله وحده كيف يستعاذ به من غير المؤثر ، هذا هو مراد المصنف لاما فهمه الخصم و دعوى ان الاستعانة و الاستعانة 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 و يعيذنا من فعل الشيطان و شره و باب دعائه تعالى مفتوح للسائلين . وقد تغافل الخصم عما ذكره المصنف من لزوم بطلان اللطاف و الدواعي

لعجزه عن الجواب ولعله عن غفلة لان من كانت بضاعته دعوى الكسب و نحوه لا يعجز
عن الجواب.

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثامن) الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم و اضافتها الى انفسهم كقوله
تعالى حكاية 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
اعوز 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 ولكن الكلام فى الخلق و الابداد
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 مجلية لافاعلية فتكون الآيات
دليلا واضحا على المطلوب ، وقوله (ان الكلام فى الخلق و الابداد) مسلم و الآيات دالة
عليه فان الخلق لغة هو الفعل و ان كان ينصرف فى الاستعمال الى فعل الله تعالى خاصة و اذا
يتقصده الخصم ليستبشع السامع من دعوى الانبياء فى انفسهم الخلق ولم يعلم ان الله تعالى
نسبه الى عيسى فقال (واذ خلق من الطين) و نسبه الى غيره فقال (وتخلقون افكا) وقال
سبحانه (تبارك الله احسن الخالقين)

قال المصنف طاب ثراه

(التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار و العصاة بان كفرهم و معاصيهم
كانت منهم كقوله تعالى (ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم) انى قوله (أتحنن

صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم قوماً مجرمين) وقوله تعالى (ماسلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين . كلما ألقى 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)
اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة و كل هذا يدل على ان لا مبداً كسباً يؤخذ به يوم
القيمة و يجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع و هو كونه خالقاً لفعله و موجداً اياه فليس
فيها دلالة على المقصود .

واقول

التعلل بالكسب عليل لانه معنى حادث اخترعه الاشاعرة فكيف تحمل عليه الآية
و الحال ان معناه اللغوي العمل ، و هل يفهم عربى ان معنى الآية فذوقوا العذاب بما
انكم محل لفعله انا خلقته و هل يصح من العدل ان يذيقهم العذاب لاجل جعله لهم محلاً
لفعله . كذا الآيات الاخر صريحة في 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 (و هم يسطرخون فيها ربنا أخرجنا . قال ربسى
ارجعونى لعلى اعمل صالحا . ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا
وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا . او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فأكون
المحسنين) .

وقال الفضل

التحسر و طلب الرجعة لاكتساب الأعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي من جعلتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملميين كالمعتزلة و تابعيهم وليس في هذه الايات دليل على مدعاهم .

واقول

سبق ان الكسب كاصل الفعل لا اثر 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 المسيء عند الاشاعرة في تجوز العذاب ولعله يكون الامر فيها اسوأ، ونتيجة مقاتلتهم ان الله سبحانه خلق في العبد الكفر والمعصية وجعله محالها بارادته من دون اثر للعبد اصلا ويعاقبه عليهما باشد العقاب و يخلق فيه التحسر و طلب الرجعة ولا يجيبه اليها و يخلق فيه الاعتراف بالظلم و هو خلق الظلم فيه و يخيره في افعاله ولا خيار له ومع ذلك لا جور ولا سفه في فعله بل كله عدل و رحمة و صواب ما هذا الا شيء عجاب.

قال المصنف اعلى الله مقامه

فهذه الآيات و امثالها من نصوص الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما عذر فضلائهم ، وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص و نبذتموها و راءكم ظهريا الا بانا طلبنا الحياة الدنيا و آثرناها على الآخرة، وما عذر 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 قلنا آباءنا و اولادنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف و بلوغ الحججة اليها فهل يقبل عذر هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين .

وقال الفضل

قد عرفت فيما مضى ان النص ما 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 ما عذر علمائهم و عوامهم ، فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة آلهنا كنا نعلم انه لا خالق في الوجود سواك وانما خلقت كل شىء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك و كرمك و لك التصرف كيف شئت ، واما عذر عوامهم فانهم يقولون آلهنا ان نبيك محمد اص امرنا ان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم و رأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة قد دخلنا فيهم و اعتقدنا مثل اعتقادهم و رأينا المعتزلة و من تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم و يسمونه النقية و يهربون من كل شاق الى شاق ولو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعملنا 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 في عذر علمائهم فهو لا يسمع عندهم يعلم الحقائق والصادق من الكاذب و يعلم انهم ما قالوا ذلك في الدنيا الا لاغواء العوام المساكين و تليس الحق المبين فيقول لهم كيف تقولون لا خالق في الوجود سواك و انتم تقولون بأستتكم ما ليس في قلوبكم فاننا نشاهد افعالكم تشهد عليكم بخلاف اقوالكم اذ تحتالون للدنيا و مقاصدكم بكل حيلة و تتنازعون عليها بما ترون لكم من كل حول و قوة و كيف تقولون ذلك و هذه آيات الكتاب المجيد تتلى عليكم بنسبة الافعال الى العباد و قد صرح بعضها بلفظ الخلق قال تعالى (واذ خلق من الطين كهيئة الطير . و تخلقون افكا) فما غايتكم بهذا المقال الا الاضلال و نفى فعل التبيح عن انفسكم و اثباته للمنزه عن كل عيب و نقص و اى فائدة لقولكم انا كسبنا المعصية و انتم تتريدون 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 يتنزه عن هذا التصرف المظوى على الظالم والجور :

واما ما ذكره في عذر عوامهم بان نبينا قال عليكم بالسواد الاعظم فعذر بارد لانه يقال لهم (اولا) كيف اخذتم دينكم من هذا الحديث وهو لوصح سندا وتم دلالة لا يفيد الا الظن وقد سمعتم قوله تعالى (ان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقوله (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) ويقال لهم (ثانيا) كيف اخذتم بهذا الحديث وتركتهم 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 اذا وردوا عليه الحوض يحال بينه وبينهم ويقال له انهم ارتدوا بعدك على اذبارهم 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 بنى اسرائيل حذوا لنعل بالنعل ، وقد ارتد السواد الاعظم من بنى 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 (ثالثا) 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 يكتفيكم من العقل ان الجبر مستوجب لنسبة الظلم الى الله سبحانه ومن النقل الايات السابقة بل وجد ان 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 المعتذر كان الامر عليه اشد واخرى اذ يقال له (اولا) ما انكرتم من التقية وقد شرعها الله تعالى في كتابه العزيز فقال (الا ان تنقوا منهم تقية) وقال تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) و(ثانيا) ان تقية الشيعة ليست الامنكم لانكم اخفتموهم وقتلتموهم لتمسكهم بمن امر النبي ص امته بالتمسك بهم وانتم اتبعتم الظالمين في معاداة اهل بيت الرحمة وشيعتهم المؤمنين وآهنتهم المشركين

والمناقضين والفاسقين وقولكم (بستنكون من هذه النسبة) حاشا وكلا رأينا عسلايتهم
تشهد ضمائرهم بالافتخار بموالاته آل محمد الطاهرين ومعاداة اعدائهم كما قال شاعرهم
الكميت رحمه الله تعالى

ومالي الآل احمد شيعة ومالي الامهه الحق مذهب

قال المصنف بلغه الله مناه

و(منها) 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 وبغضه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة وبعده 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 موجدين
لافعالنا لما صح ذلك.

وقال التفضل

الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل الفعل وهذا
لا يتركه الا من ينكر الضروريات وقدم مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور الفعل
عن احدنا 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 موقدا لفعله ومؤثرا فيه كما هو مذهبنا ومجرد محليته لفعل فاعل آخر مع عدم
الانتر له ايضا في المحلية كما هو مذهبهم لا يصحح 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 مذهبهم وان اراد انها عبارة عن محلية العبد لفعل الله بلا اثر للعبد فيها الصلا لم يرتفع الاشكال بمخالفتهم للحكم الضروري كما اوضحه المصنف ، وليت شعري اذا استعمل الانسان التمويه في دينه اليوم فهل يراه منجيه غدا يوم تكشف الحقائق ويظهر الكاذب من الصادق ، فليحذر العاقل وليعتبر من يريد خلاص نفسه يوم حلوله في رسمه.

قال المصنف طاب ثراه

(ومنها) مخالفة اجماع الانبياء والرسول فانه لاختلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلاة و الصوم ونهى عن بعضها كالظلم و الجور ولا يصح ذلك اذالم يكن العبد موجدًا ، اذ كيف يصح ان يقال له ائت بفعل الايمان والصلاة ولاتأت 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 وينسبونه الى الحمق و الجهل والجنون ويقولون انك لتعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا الصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ماذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات و يعاقبها لاجل انها لم تمتثل امير الرسول و ذلك معلوم البطلان ببديهة العقل.

وقال الفضل

امر الانبياء عباد الله بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدًا للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب و المباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يشبتون اختيار العبد في كسب الفعل و يمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس في 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 يقترن بالفعل قدرة له و اختيار و هما لا يصححان امره و نهييه مالم يكن لهما تاثير التبة 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 سدباب الاستدلال على وجود الصانع والاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة و يقضى السى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الابان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة لينا فمع منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فيسد عليه باب اثبات الصانع .
و ايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب و متى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبي و المتنبى .

وايضا اذا جازان يخلق الله تعالى القبائح جازان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعدده و وعيده و اخباره عن احكام الآخرة و الاحوال الماضية و القرون الخالية .

وايضا يلزم من خلقه القبائح جواز ان يدعوا اليها وان يبعث عليها و يحث و يرغب فيها ولو جاز ذلك جازان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح ، فتزول الثقة بالشرائع و يقبح التشاغل بها .

وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والاضلال و يزينه له و يصد عنه الحق و يستدرجه بذلك الى عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والاضلال مع انه تعالى زينته في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للإسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه و زين خلافه في اعيننا ، فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز ما هم عليه هو الضلالة والكفر و كون ما خصومهم عليه هو الحق و اذالم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق

و ما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب .

وقال الفضل

في هذا الفصل استدل بأشياء عجيبة ينبغي ان يتخذها الطرفاء ضحكة لهم (منها) انه استدل بلزوم انسداد باب انبأ الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجودا فعاله ، وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا ، وهو ان استدل 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 اولاً) فلانه حصر حادثات العالم في الانسان ولو لم يخلق الانسان و افعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجود وجود المحدث و كأن هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات و الحق انه ليس اهلالان يباحث لدناءة رتبته في العلم و لكن ابتليت بهذا مرة فصبرت و (اما ثانياً) فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجود فعله و لم يذكر هذه الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جداً و (اما ثالثاً) فلانه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجود فعله و من اين ينهم هذه الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع و كل هذه الاستدلالات خرافات و هذيانا لا يتفوه بها الامثاله في العلم و المعرفة .

ثم استدل على بطلان كونه خالفا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب و قد استدل قبل هذا بهذا مرارا و اجبتاه في محاله ، و جواب هذا و ما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة و الوعد و الوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي و بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية ، و ان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا ، فكل ما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر في القلوب عوض الاسلام و ان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفاً او باطلا فلا يستحقون الجواب ، فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كسائر العاديات و نحن نجزم بعدم وقوعه و ان جاز عقلا حيث لا يجب عليه شيء و لا يبيح بالنسبة اليه .

واقول

ينبغي بيان مقصود المصنف وتوضيح بعض كلامه ليعرف منه خبط الخصم فنقول:
ذكر المصنف انه يلزم من القول بان العباد غير فاعلين لافعالهم لوازم اربعة .

(الاول) سدباب الاستدلال على وجود الصانع واستدل عليه بقوله (لانه لا يمكن اثبات الصانع الابان يقال) الى آخره وتوضيحه انهم اختلفوا في ان المحجوج الى الصانع هل هو الامكان او الحدوث او المركب منهما او الامكان بشرط الحدوث واختار الاشاعرة الثاني كما ذكره الخصم سابقا وعلى مختارهم يتوقف اثبات الصانع على قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى محدث ، ولادليل على الكبرى الاحتياج افعالنا الينا وقياس سائر الحوادث عليها في الحاجة الى محدث فاذامنع الاشاعرة الاصل وهو احتياج افعالنا الينا لعدم كوننا موجودين 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 الينا لانه حصر الحوادث في افعال الانسان كما فهمه الخصم (فان قلت) نفس حدوث الحوادث يدل على وجود المحدث بلا حاجة الى القياس على افعالنا (قلت) لانسلم ذلك مالم يرجع الى التعليل بالامكان بلحاظ ان ما تساوى طرفاه يتمتع ترجح احدهما بلا مرجح و هو خلاف قولهم بان العلة المحجوجة هي الحدوث لا الامكان ، فنفس الحدوث مع قطع النظر عن الامكان لا يقتضي الحاجة الى صانع لجواز الصدفة فلا بد لهم من القول باننا فاعلون لافعالنا و انها محتاجة الينا ليقاس عليها سائر الحوادث و تتم كلية الكبرى .

(اللازم الثاني) سدباب 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 اذا فرق بين ان يخلق الكذب في الناس و بين ان يخلقه في شجرة او على لسان جبرئيل او السنة الانبياء لان جميع الكذب انما هي خلقه فلا يوثق بوعده ووعيده و سائر اخباره كما سبق موضحا .

(الثالث) سدباب الاستدلال على صحة النبوة واستدل عليه المصنف بقوله (وايضا

اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح و غيرها) و هو غنى عن البيان و الملازمة فيه ظاهرة .

(الرابع) سد باب الاستدلال على صحة الشريعة و استدلال عليه المصنف بامر ين (الاول) قوله (وايضا يلزم من خلقه القبائح جواز ان يدعو اليها) و توضيحه ان خلق الشيء يتوقف على ارادته و هي 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 يدعو اليه قبيحا (الثاني) قوله (و ايضا لجواز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر و الاضلال) و هو لا يحتاج الى البيان . و لا ريب ان سد باب الاستدلال على تلك الامور خرق لاجماع الامة ، فظهر ان المصنف ذكر اللوازم الاربعة و وجه لزومها لهم لكن على طريق اللف و النشر المشوش لانه قدم دليل اللازم الثالث على دليل الثاني فلم يتضح للخصم كلام المصنف ره مع غاية وضوحه و قد تشبث للجواب عن بعض الادلة بانه محال عادة ان يخالف الله تعالى عادته حيث جرى في عادته ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب و ان لا يكذب في اخباره و ان لا يبعث الى القبائح و لا يبحث عليها و لا يزين الكفر في القلوب الى نحو ذلك مما ترتب المصنف جوازه على جواز خلق الله سبحانه للقبائح ، وفيه كما مر كثيرا انا نطالبه بمستند العادة و هذه الامور غيبية ثم ما معنى العادة في ان شريعة الاسلام و ما عليه الاشاعة دون غيرهما حق و قد اوكنا جملة مما خبط به الخصم الى فهم الناظر لئلا يحصل 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 العباد و منها القبائح كالظلم و العيب ليجاز ان يخلقها لا غير حتى تكون كلها ظلما و عيبا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات وانى يلزم هذا من هذه العقيدة 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 والعبث 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 قبحتها وشرها وذلك مخالف للضرورة والحس فاذن يلزم ما ألزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة.

واقول

لانفعهم الاصطلاحات الصرفة وان الخلق غير الفعل كما سبق ، ولو سلم فالمصنف يلزمهم بانه اذا كان الله تعالى خالقا للقبائح كالظلم والعبث فقد جاز ان تكون مخلوقاته كلها منها فلا يكون فى الكون الاماهو من جنس العيب والظلم واللواط والزنا والقيادة والفساد فى الارض و نحوها فاذا جاز ذلك عندهم فقد جوزوا 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 بالمعنى المشبه. واما ما زعمه من ان خالق الصفة غير المتصف بها ففيه 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 والعايب 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 كما الارب في صدق هذه المشتقات على من اوجد مبادئها وهي الظلم والعبث واللعب لاسيما اذا اختصت مصنوعاته بهذه المبادئ واما ما اوردته من النقص بخلق الخنزير ونحوه بدعوى انها قبائح فقد مر انها لم تخلق الا للحكم و مصالح فيها فلا توصف بالقبح واقعا وان وصفت به تسامحا و ببعض الجهات ، على ان القبح المتنازع فيه هو القبح في الافعال وهو المعنى الثالث الذي ذكره و القبح في الاعيان لا يكون الا بالمعنى الثاني وهو معنى الملاءمة و المنافرة الذي ليس هو محلا للنزاع باعتبار فهم .

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 للافعال كلها و لكل هذه الامور و ذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفى الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية.

وقال الفضل

و نحن نقول نعوذ بالله من هذه المقالة المزخرفة الباطلة وهذا شيء نشأ له لعدم الفرق بين الخلق والفاعل فان الله يخلق الاشياء فالسب والشتم له وان كنا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد و المذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شامتا لنفسه و خلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا، لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم له والسابله و اراد ادخاله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا .

واقول

لو سلم ان الخالق غير الفاعل فلا يرتفع السفه لانه انما ينشأ من ايجاد الشخص سب نفسه وما ينقصه سواء سمي خلقا ام فاعلا فان مجرد الاصطلاح لا يدفع المجدور ولكن هذا ليس باعظم من قوله بارادة الله سبحانه ادخال عبده النار فيسب اليه يجعله محالا لسبه وسائر القبائح مع عجزه عن الدفع لتحصل الغاية وهي تعذيب عبده الضعيف الاسير باشد العذاب

والحال انه لا حاجة الى هذا التسبب المستهجن لانه يضح عندهم ان يعذب عبده ابتداء
و بلا سبب فما اعجب اقوال هؤلاء وما اقبحها وما اجراهم على الله العظيم.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا و اللواط لجاز ان
يبعث رسولا هذا دينه و لو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث
الالدعوة 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 نمنعه
لانه لا يجب على الله شيء و ان اراد بنفى هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا و ان
اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادى يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة و التجوز
العقلى لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفت مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة
واى مخالفة للضرورة فى هذا المبحث.

واقول

يمكن اختيار الشق الاول لان الله سبحانه اوجب على نفسه الهدى و قصد السبيل
حيث قال ان علينا للمهدى و على الله قصد السبيل و لا ريب ان ارسال الرسول بتلك
الفوايح و القبائح و قطع السبيل مناف للمهدى و قصد السبيل و يمكن اختيار الشق الثانى
لحكم الكل بامتناع ان يبعث الله تعالى رسولا بهذا الدين لانه من اظهر منافيات الحكمة
واعظم النقص بالملك العدل فهو ممتنع عقلا بالغير بل مثله نقص فى حق اقل العقلاء و يمكن
اختيار الشق الثالث اعنى الوقوع احتمالا لانه اذا جاز ان يخلق سبحانه تلك القبائح احتملنا
ان يكون قد بعث بهارسولا و دعوى العلم العادى بالعدم ممنوعة اذ لم يطلع احدنا على
جميع الانبياء و شرائعهم و لم نعرف منهم الا النادر فلعل هناك نبى او انبياء هذه شريعتهم
لم يتبعهم احد او اندرست امهم و لا عجب من الخصم اذا 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 لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي) ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله سبحانه فانه يضطرهم الى القبائح ولو 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 شيء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبیح لان غايته دخول الشقى النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى وان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو بباشره ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوجدانية في الافاق والانس فهذه كلها اَطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاعواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف الهادي 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 في الفعل او الكسب فقد خرج عن مذهبه والالم يكن له مناص عن الزام المصنف لهم وقد عرفت تفصيل ما في هذه الكلمات الفارغة عن التحصيل واما الاجترار على الله سبحانه فهو ممن قال بما يستلزم هذا الكفر لامن صوره للردع عنه وما باله اذا كان يتعوذ من التفوه بهذه الكلمات يعتقد بحقيقتها ويعلم ان جوابه عنها يشتمل على الاقرار بها لكن بشيء من التمويه

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

و (منها) انه يستلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجوداً لافعاله لم يستحق ثواباً ولا عقاباً بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء ع واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك فقال (افنجعل 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 متعال 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 والابالسة 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 شيء فكيف يستحق العبد الثواب والعقاب على الكسب وكيف يتجه تخصيص الاستحقاق عليه دون اصل الفعل وكلاهما من الله وحده والعبد محل 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 حقاً لله تعالى كان له العفو عنه كما سبق وياتى 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 ثبوت صدق كلامه تعالى على مذهبهم غير تام لانه تعالى ايضا اخبر بانه يمحو ما يشاء ويثبت

واما قواه وهو لا يستلزم الوقوع فمسلم لكن لا يستلزم ايضا عدم الوقوع وبكفيينا 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 لا تعد نعمة كمن جعل لغيره سما
في حواء واطعمه فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة واقمرآن 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 ما من 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 وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول
النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقميح ، 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 مذهبينا
ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى
ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكن 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 وهزخرفات

واقول

لا ينكر ان الهداية والرسل 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 اذامكنه من اتباعها واهله لتحصيل الثواب بعمله الميسور له وان فوت على نفسه بكفره الاختيارى نعمة الثواب، وهذا هو الجواب عن نقض الخصم على المصنف به بانه اذا ادخل الله الكافر النار لم تكن له نعمة عليه لاما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اثر الكفور وجهه واختاره فان هذا انما يكون مصححاً لعقابه للاثبات كونه منعماً عليه كما هو محل الكلام وقد بينا ثبوته على مذهبنا فيكون هو الجواب، ولعل الخصم انما اجاب بهذا لئلا يمكن بزعمه من الجواب بمثله ويقول قلنا في مذهبنا ايضاً كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر الى آخره وفيه مع ما ظهر لك من ان مثل هذا لا يصلح ان يكون جواباً عن اشكال عدم النعمة على الكافر ليس صحيحاً في نفسه لما سبق مراراً من ان الكسب ليس مما للعبد فيه اثر على قولهم فلا يكون مصححاً للعقاب

واما قوله ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار فيه ان المصنف انما قال قد علم بالضرورة من دين محمد ص انه ما من عبداً لا والله تعالى عليه نعمة ككافراً او مسلماً، وهذا لا يدل على اصل وجوب الانعام على الكافر فضلاً عن ان يجب على الله تعالى ان يجعل الكافر محلاً لكل نعمة و ان لا يدخله النار.

قال المصنف طيب الله ثراه

و (منها) صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر لانه لا معنى للظالم 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 ان لا يسمى العبد ظالماً ولا سفيهاً لانه لم يصدر عنه شيء من هذه

وقال الفضل

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 فان الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذى خلقه وان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا.

واقول

اذا اقر باطلاق الفعل على الخلق وانه يقال فاعل كل شىء ويراد خالقه فقد صار مترادفين وبطل قوله ان خالق الشىء غير فاعله ولو سلم فلا يرتفع الاشكال بمجرد هذا الاصطلاح اذ يكفيننا ان نقول ان من اوجد الظلم والفساد يسمى ظالما مفسدا لغة وعرفا فيلزم الاشكال .

واما قوله (وعلى التقديرين فان الخالق للشىء لا يكون موصوفاً بذلك الشىء) فغلط ظاهر ضرورة ان اكثر صفات الله سبحانه من افعاله كالعادل والرحمن والهادى والمجيبى والمميت ونحوها بل صفات الذات ايضا من مخلوقاته بزعمهم لانها مغايرة له وصادرة عنه بالايجاب ثم ان مراد المصنف به بالآخر فى قوله (ولهذا لا يصح اثبات احدها الاحال نفى الآخر) هو الاخر الضد لاطلاقا وحينئذ فلو ثبت الظلم لاحد لم يصح اثبات العدل له فى مورد ثبوت الظلم له فلا يصح وصف الله سبحانه بالعدل حال خلقه للظلم وثبوت 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 والاولا، والقسمان باطلاق اما (الاول) فلانه يلزم منه عجزه سبحانه عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعى من العبد اذ لو كان من الله تعالى لكن الجميع من عنده ولان القدرة والداعى ان ترا فهو المطلوب والاكن وجودهما كوجوداوان الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر فى الافعال واذ كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة اليه .

واما (الثانى) فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى اوجد اى خلق تلك الافعال من دون قدرتهم ودواعيهم حتى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يدله ولاقلم ، ووقوع شرب الماء من الجائع فى الغاية الريان فى الغاية مع تمكنه من الاكل ، ويلزم تجويز ان تنقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل

الشديد القوة على رفع تبنه وان يجوز من الممنوع المقيد العدو، وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة، وفي هذا زوال الفرق بين القوى و الضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح.

وقال الفضل

نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرتنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله و جاز حدوته عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مره، وما ذكر انه يلزم ان تكون القدرة و الداعي اذالم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع المفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالحراق الذي يقع عقيب مساس النارعادة و لا يقال لافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا تجرى العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم تجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة و الداعي مع انها غير مؤثرين .

واقول

لا يخفى ان مقصود المصنف هو انه يلزم انتفاء الفرق في صحة نسبة الكتابة الى ذى اليد او مقطوعا لان المفروض عدم دخل القدرة و آلتها 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 و الداعي وبين اللون و الطول والقصر بجريبان العادة فليس في محله لان المصنفه اراد لزوم عدم الفرق في عدم المدخلية والتاثير للزوم عدم الفرق اصلا والافالفرق كثيرة ولا ريب ان عدم الفرق بعدم المدخلية والتاثير بخلاف الضرورة فان كل عاقل يدرك مدخلية القدرة و الداعي 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 في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولي .

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 في خلقه لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج .

واقول

ضرورة العقلاء قاضية بان خلق القبيح و ايجاده اولي بالقبح من كسبه بمعنى محلية المحل له بلاتأثير بل لا معنى لنسبة قبح الفعل الاختياري الى غير المؤثر فلا محالة يلزم من خلق القبيح احد الامرين الجهل و الاحتياج 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 الامن واحدهما (الاول) هو المطلوب و (الثاني) يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر و عذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجودة ولا مدخل له في الابداد و هو ابلغ انواع الظلم و (الثالث) يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو و اياه وكيف يبصر نفسه من المؤاخذة مع قدرته و سلطنته و يؤخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله ، و ايضا يلزم منه تعجز الله تعالى اذ لا يمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد و ايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تأثير في الفعل و اذا جاز استناد اثره اليه جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تجوج الى التزام هذه المحالات فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها و تبرأ منها .

وقال الفضل

نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولاتاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والتصرف في الملك كيف شاء المالك لا يسمى ظلما ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محال للفعل الموجب للعذاب واما قوله فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول 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 اثبتوا لانفسهم قدرة وارادة وغيرهما من الصفات الزائدة بزعمهم على الذات واثبتوا 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 المماثلة 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 افعالهم القبيحة ، نعم انا اخبره ان الذي دعاهم الى الالتزام بذلك وسلوك اسوأ المسالك هو التعصب للاسلاف و الاقتداء بانار الاباء ، و من المضحك انه في مقام انكار تاثير العبيد يثبت التاثير لهم فيقول انا اخبره بالذي دعاهم فاشرك بمذهبه و اساء باعتقاده الى ربه و ما زال 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 العبيد 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 اساءوا بما علموا . ويجزى الذى احسنوا بالحسنى ليلوهم ايهم 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 كالفجار) ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الاكابر الجماد 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 ، فعلمنا 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 بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره و ايجاده و خلقه نحو (والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (والله خالق كل شىء) وعمل العبد شىء (فعال لما يريد) وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعلا له كذا الكفر اذ لا قائل بالفضل ، وايضا تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو (يضل به كثير او يهدى به كثيرا . وختم الله على قلوبهم) وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها ، و انت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهارتها خصوصا فى المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغنى فى اثبات المقصد .

واما استدلاله 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 يقدرون على شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخاتمين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى أثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعترلة 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 وما تعملون) فالمراد فيه بما يعملون هو ما ينحتونه من الاصنام لاعملهم ادلاء على لانكارهم 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 فعله وتكوينه و من اول الدعوى انه يريد تكوين الايمان وانما يريد تكليفا وتشريعا.

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 نمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقوله تعالى (انك لتهدى الى صراط مستقيم) الى غيرها من الآيات الكثيرة (الثاني) الاثابة والانعام كما في قوله تعالى (والذين قتلوا في سبيل الله فلن بضل اعمالهم سيديهم و يصلح بالهم) فان المراد هنا بالهداية الاثابة لوقوعها بعد القتل والموت كما ان المراد هنا بالاضلال ابطال اعمالهم و مثلها في ارادة الاثابة قوله تعالى (يهديم ربهم 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 التي ذكرها الخصم (الرابع) التيسير والتسهيل وبالاضلال
تشديد الامتحان ولعل منه هذه الآية فانه سبحانه يضرب الامثال المذكورة في الآية امتحانا
فتسهل عند قوم وتشتد عند آخرين، هذا كله في الهداية والاضلال .

واما الختم المذكور في 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) ولا يحتمل ان
يكون الختم كناية عن ضيق قلوبهم عن النظر الى الدلائل وعدم انشراح صدورهم للاسلام
وانما ناسبه الى الله تعالى على الوجهين لخذلانه سبحانه لهم وعدم رعايته لهم بمزيد اللطاف
لكثرة ذنوبهم وتتابع مناواتهم للحق ولكن لا تزول به القدرة والاختيار، ولذا قال سبحانه
في 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
ويحتمل 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 كعيسى المذكور بقوله تعالى (واذ خلق 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 التي ادعى مناسبتها لحال العدالة فخطأ لان مذهبهم لا يناسب الاشرار
كما عرفت وانما يناسبه مذهب من يدعى تعدد القدماء وتركب الالهية ويرون انفسهم
شركاء لله تعالى في 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 مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ، و نحن نذكر ما قالوا و نبين دلالتهما 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 او لا ، والثانى يلزم منه الجبر لان الفاعل الذى لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لامختار كما يصد عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه ، والاول اما ان يترجح الفعل حالة الابداد او لا 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 لا امتناع وقوعه حالة التساوى فحالة المرجوحية اولى ، واما ثانياً فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفضه 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 ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب 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 مما ذكره من الدليلين

فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقص وليس هو من دلائل الائمة الأشاعرة وقد ذكر
 الامام هذا النقص في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير
 ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال
 العبد في 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 الفعل العبد وانه يبطل الاختيار
 اذ القدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف و اخواته لابتنائها على القدرة
 والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة
 علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي (ولو اجتمع جميع العقلاء لم يقدر وان يوردوا
 على هذا الوجه حرفا) وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك .

واقول

ما نقله عن الرازي من النقص به لاينا في الاستدلال به فانه ان تم دل على ان افعال
 العباد جبرية ليست من آثار قدرتهم وقد صرح القوشجي بان الاشاعرة استدلوا به كما
 ذكره في بحث العلم من الاعراض عند قول نصير الدين قدس سره في التجريد (وهو تابع
 بمعنى اصالة موازنة في التطابق) والظاهر ان الخصم انما فر من تسميته دليلا ليكون فساد
 اهون على نفسه

قال المصنف رفع الله درجته

والجواب عن الوجهين من حيث النقص ومن حيث المعارضة اما النقص ففي (الاول)
 من وجوه (الاول) وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لاينا في الامكان في
 نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول
 الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده منه ويمكن عدمه فاذا خلس الداعي 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 لاغير

و قال الفضل

هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفى الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر اولا وكل من لا يتمكن من الفعل و تركه 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 اولا ، فان لم يتمكن كان موجبا لامختارا ويلزم الجبر اجاب المصنف ره انا نختار انه لا يتمكن قولكم كان موجبا لامختارا قلنا ممنوع لان عدم التمكن من الترك انما هو بسبب اختيار الفعل وتمام علمته فلا ينفي كونه مختارا ولا ينافي امكان الفعل في نفسه و تاثير قدرة العبد فيه ، وهذا معنى ما يقال (الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار)

واورد عليه الخصم بان «هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفى الاختيار» وهو كلام لا محصل له ولعله يريد ان ادعى ان الفعل اضطرارى غير اختياري لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار والارادة المؤثرة وان لم يصر فاعله 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 ثبتت 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 سيدكر معنى كلام المصنف بلفظ شرح المواقف ويبني عليه و لعل الفرق انه وجد 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 فترجيح الفعل وقت وجوده يفتقر الى مرجح آخر) قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر 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 وبعده في الآخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليرجح به الفعل في وقت وينتهي السى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بالاورود نقض .

واقول

لا يخفى ان عندنا مسئلتين (الاولى) انه هل يمكن ترجح احد طرفي الممكن على الاخر برجحان ناش عن ذات الممكن غير منتهى الى حد الوجوب بحيث يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى فاعل فينسد باب اثبات الصانع او لا يمكن لارباب 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 المرجوح بالضرورة و لذا قال نصير الدين قدس سره في التجريد (ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته)، (الثانية) انه هل يمكن ترجيح الفاعل 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

الداعى الى الاختيار واما لو اريد به المركب منهما ومن سائر اجزاء العلة كما هو المقصود في مقام ترجيح احد طرفي الممكن فلا محالة يكون المرجح موجبا ولا جله جعل المصنف الحق هو الجواب الاول السابق

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) لم لا يوقعه القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من 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 في مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكّن 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 يباليون في تضاد أقوالهم وتعاندها .

وقال الفضل

اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى بحكم بديهية العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى الى كفتى الميزان اذا تساوت لذاتيهما وقال قائل ترجحت احدهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهية فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مر كوز في 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 لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي دعوى باطله كسائر دعاويه والله اعلم .

واما قوله في الوجه الرابع (ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لاتصلح للضدين) الى آخره فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحججة فان المراد من الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك و ذلك يوجب نفى الاختيار ، فاذا كان المذهب ان القدرة لاتصلح للضدين و بلغ الفعل حدا لوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لامختارا و هذا هو المطلوب ، فكيف يقول ان كون القدرة غير سالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحججة فعلم انه من جهله و كود نيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحججة وما هو مناف لها .

ثم ما ذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شئ يختاره من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعة انما نفوا هذا المذهب و قالوا ان القدرة لاتصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون سالحا للضدين والالزم اجتماع الضدين . انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلي الذي اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات حسب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى 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 لمرجح خطأ ظاهر فان قومه وهم الاشاعة لا يوافقون عليه ويزعمون ان بقاء الممكن الموجود وعدم الممكنات الازلي لا يحتاجان الى مرجح و سبب ولذا قالوا ان الموجح الى السبب هو الحدوث اى خروج الممكن من العدم الى الوجود لا الامكان ، ولكن غرّ الخصم انه راى في اول مباحث الممكن من المواقف وشرحها دعوى ضرورية حاجة الممكن الى السبب

بالتقرير الذى ذكره الخصم ولم يلتفت الى انها ذكرت ذلك عن الحكماء القائلين بان المحجوج الى السبب هو الامكان خلافا للاشاعة ، ولذا بعدما ذكرا عن الحكماء ان الحكم مر كوز فى طباع البيائم و لذا تنفر من صوت الخشب او ردا عليه بقولهما (قلنا ذلك اى نفورها الحدوثة لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البيائم 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 يمتنع 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 الاشاعة ، ولذا قال فى المواقف فى البحث عن افعال العباد بعدما ذكر الدليل المذكور الذى نقله المصنف عن الاشاعة (واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى والافعلى راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقذور فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقياً) بل يستفاد من هذا الاسيما قوله (يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار) جواز ترجيح المرجوح على الراجح فضلا عن المساوى كما يدل عليه ايضا تجويزهم تقديم المفضل على الفاضل فى مسألة الامامة وتجويزهم عقلا ان يعذب الله الانبياء ويشيب الفراغة و الأبالسة وقولهم لا يجب على الله شىء ولا يقبح منه شىء ، وحينئذ فما اجاب به الخصم عن مثال الرغبةين و نحوه غير صحيح عند اصحابه .

واما اجاب به عن الوجه الرابع فمن 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» (شىء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا) ففيه 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 فلعلمهم خالفوا هنا ذلك و اجازوا تعلقها بهما. فقال وان خالفوا ذلك لزمهم محذورا آخر وهو اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل وكلاهما

مخالف لمذهبيهم وهذا ليس من باب اختراع النسبة اليهم كما توهمه الخصم وابان به وبما قبله عن جهله بمقاصد المصنف وبمذهبيهم وعن سرقة لكلام المواقف وشرحها من دون معرفة بمخالفته لمذهبيهم 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 يمتنع عدمه لامتناع اجتماع التقيضين 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 و المعلوم متطابقان ، والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولا لم يكن علمابه ولا فرق بين فرض الشيء و فرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب و لا يلزم من تعلق علم الله تعالى به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم .

وقال النفل

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 حيثئذ التكليف واخواته لا بتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم فسي مسألة علم الله تعالى بالاشياء) قال الامام الرازي (ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا حرفا بالالتزام مذهب هشام وهو انه 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 الابرى 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 دون العكس فالمدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام ان لا يكون تعالى فان لا مختاراً لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدمه). انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلبي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة 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 لان دفع هذا المحذور لما ستعلم ، وجواب الثاني من الوجهين اننا نسلم ان الفعل السدى تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذى 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 الانفعالى الذى يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وان اراد بالتابعة التطابق فلانسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم فى العلم الفعلى بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذى يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلّة لبناء البيت ويتبعه فان خالف شىء من اجزاء البيت ما قدر المهندس فى علمه الفعلى لزم انقلاب العلم جهلاً وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التى ستكون هو علم فعلى كعلم المهندس الذى يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات فان وقع شىء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلى فى الازل لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق .

واقول

تقدم ان ايراد الرازى له على سبيل النقض لا ينافى اتخاذ الاشاعرة له دليلاً كما نقله عنهم من هو منهم وهو اتقوشجى كما مر، وامام ادعاه 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 في آخر شرحه ، على ان الجواب الثاني من خواص هذا الكتاب اذ لم يذكر في 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 هي عاداتهم فسي ترك النظر بكلمات الامامية رغبة عن الحق وتعصبا لما هم عليه لكن لما كان لشارح المواقف حاشية على شرح التجريد القديم اطلع على الجواب الاول فذكره في شرح المواقف لان شيخ المتكلمين نصير الدين قدس سره قد ذكره في التجريد فكان هذا الجواب من خواص نصير الدين والجواب الثاني 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 تاثير قدرة العبد كما هو مدعاهم و انما يوجب ان يقع ما علم الله تعالى على الوجه الذي علمه من الاختيار او الاضطرار كما ان صدق الصدق في الاخبار انما يقتضى ذلك .

واما اجاب به عن الثاني 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 القبيح فانهما ممتنعان على الله تعالى لقبهما وهو قادر مختار في تركهما ، وبالجملة المراد في القدرة والاختيار على كون الفعل منوطا باشاعة الفاعل وافعال العباد كذلك غاية الامر ان الله تعالى علم انهم يفعلون افعالا ويتركون افعالا باشاءهم للامرين كما يعلم ذلك في حقه تعالى وهو لا يوجب الخروج عن القدرة والاختيار .

واما ما ارد به على الجواب الذي نقله شارح المواقف ففيه انه ان اراد بقوله ان علم الله تعالى بالموجودات فعلى انه سبب حقيقي مؤثر في افعالنا فهو باطل البتة

حتى لو قلنا انه تعالى فاعل لافعالنا لان المؤثر فيها قدرته لاعلمه وان اراد به ان علمه شرط لها فلا يضرنا تسليمه اذ لا يستدعي خروج افعالنا عن قدرتنا لان الاثر للفاعل لا للشرط والقوم يعنون بكون العلم الفعلى سببا لوجود المعلوم فى الخارج انه دخيل فى السببية من حيث كونه شرطا كعلم المهندس، بخلاف العلم الانفعالى فانه ليس بشرط للمعلوم بل هو مسبب اى فرع عن وجود المعلوم كعلمنا بما وقع، وبخلاف الفعلى والانفعالى ايضا الذى يعرفونه بما ليس سببا لوجود المعلوم فى الخارج ولا مسببا عنه كعلم الله سبحانه بذاته فانه بالاتفاق عين ذاته ويختلفان بالاعتبار، على ان الحق ان العلم الفعلى ليس شرطا لوجود المعلوم ضرورة ان العلم تابع للمعلوم لانه انكشف الشئ وحضوره لدى العالم به فيكون وجود المعلوم واقعا متقدما رتبة على العلم لكونه شرطه او بحكمه فلو كان العلم الفعلى شرطا ايضا لوجود المعلوم جاء الدور فلا بد ان يكون العلم الفعلى كغيره ليس شرطا فى وجود المعلوم نعم تصور الشئ شرطا لاقدام العاقل الملتفت على ايجاد الشئ وهو امر آخر ومنه تصور المهندس وهو غير العلم الفعلى 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 مجبوراً على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الآخر اولافان لم يترجح لزم وجود الممكن المساوى من غير مرجح فان كان مخالفاً حق العبد كان مخالفاً حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فسان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والاتسلسل او وقع المتساوى من غير مرجح فكل ما نقولونه ههنا نقوله نحن فى حق العبد.

وقال الفضل

ذكر صاحب المواقف هذا الدليل فى كتابه واورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيقال لو كان الله موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله و تركه 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 صدورها عنه و ارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق و اندفع النقض .

واقول

هذا الجواب للرازي فى الاربعين كما نقل عنه و اورد عليه المحقق الطوسى رده فى التجريد بما مضمونه ان التقسيم الى الارادتين و الفرق بينهما بالحدوث و القدم لا يدفع الاشكال لان الترك ان لم يمكن مع الارادة القديمة كان الله تعالى موجبا لا قادرا مختارا و ان امكن فان لم يتوقف فعله تعالى على مرجح استغنى الجائر عن المرجح و ان توقف كان الفعل معه موجبا فيكون اضطرار يارسياتى للكلام تنمة عند القول فى المعارضة الاثنية .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

ونقول فى (الثانى) ان ما علمه الله تعالى ان وجب و لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته و ادخاله فى الموجب لزم فى حق الله تعالى ذلك بعينه و ان 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 و يكون موجبا ، وهذا هو الكفر الصريح اذا الفارق بين الاسلام و الفلسفة هو هذه المسئلة و الحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر و ان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما .

وقال الفضل

قد عرفت فى كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض و ليس هو من خواصه حتى يتبخر به و يأخذ فى الاعداد و الابراق و الطامات ، و الجواب اما عما يرد على (الدليل الاول) فهو ان فعل البارى محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين و ذلك 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 وتسلسل 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 عمايرد على (الدليل الثانى) فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء 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 لاتصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا 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 حقيق ، 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 فى كون هذا النقض من خواص المصنف ، بل صنف المصنف هذا الكتاب سنة سبع بعد السبع مائة او بعد ها بقليل والقاضى العضد حينئذ صبى لانه ولد بعد السبع مائة فيكون هذا الكتاب اسبق من المواقف فضلا عن شرحها بكثير .
واما التبختر فالمصنف اجل منه قدرا و ان حق له لانه اكثر الناس علما وتصنيفا ولا يبعد انه صنف هذا الكتاب بنحو عشرة ايام بحسب ما ذكر العلماء من كثرة تصانيفه وسرعته فى تأليفها اجزل الله رحمته عليه وضاعف اجره .
واما الارعاد 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 فقيه (اولا) ان دعوى عدم

صدور اختيار العبد منه بل من الله تعالى باطله لما سبق تحقيقه من ان بعض انصار قدرة العبد صادرة عنه بلا سبق ارادة كماكثر افعال القوى الباطنة ومنها الارادة وبعض افعال القوى الظاهرة كفعل العاقل 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 اوجب الفعل بما ليس اختياريا له لتطرق 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 والانزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهذا جار في افعال الله تعالى وافعال العبد بلا فرق ولادخل لحديث التصادم في رفعه اصلا هذا كله اذا قلنا بقدوم ارادة الله تعالى المخالفة للعلم بالمصلحة كما يدعيه الاشاعرة واما اذا قلنا بحدوثها كما اختاره جماعة ودل عليه كثير من الايات كقوله تعالى (اذا اردنا ان نهلك قرية) وقوله 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 فيه انه كيف لا يلزمهم الكفر وهي كما قال الخصم مسائل علمية عملية فانهم اذا التزموا بصحة الدليلين و عملوا واعتقدوا بمقتضاها ما كان الله تعالى عندهم موجبا لا قادرا مختارا وهو عين الكفر نعوذ بالله .

قال المصنف قدس الله نفسه

فليتنظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتمد صحته

و يحتج 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 خسيسته و رذيلة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدوهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالاً وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله لاصابة الصواب .

وقال النفل

قد عثرت على ما فصلناه فى دفع اعتراضه المسروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة فى احس فضلائهم كمثل 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 وياخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء ينسبهم الى اقباح انواع الكفر بحسب انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادى .

واقول

قد عرفت انه لم يشتمل كلامه الا على التمويه الذى لا ينفعه حين الندامة ولا يكون له عذرا 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 العاقل 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 الثاني عشر) في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفظيعة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة نبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبنا 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 طوب بتحقيق الكسب وما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطر به هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل 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 البتة لكن العبد يؤثر في 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 مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اي اياه مقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محال له هذا مذهب الشيخ و لورج المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم في التوحيد و تنزيه الله تعالى عن الشركاء في 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 في 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 محللا للفعل تارة ، و تحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصحح بها الفعل و الترك و من انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل ، فاذا تهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلق به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لامحالة بقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فوجد الله بهما الفعل لكونهما تميزان الارادة والقدرة الحادثة ، والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف و يغلبه ، فلما أوجد الله تعالى الفعل و كان قبل الابدان 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 تهيئه فعبر 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 مخلوقا لله تعالى موجودا منه ، وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد .

ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلاله لان كل موصوف هو محل لصفته كالاسود فانه محل للسواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه و معنى الكسب كونه محلاله والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالحرق السذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم يترتب الحرق على الحطب لسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه الليبوسة و اى ذنب للحطب وهل هذا الحرق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والمائل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثانى ، فرغ جهدك لنيل ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذه نهاية التوضيح ، ولكن المعتزلى عمى بصره فعظم ضرره القته الشبهة فى مهواة غائلة و اغتاله القول فى مهمه هائلة ونعم ما قلت شعرا :

ظهر الحق من الاشعري والنور جلى طلع الشمس ولكن عمى المعتزلى
فانظر الى هذا الحل الجاهل كيف افترى فى معنى الكسب و خلط المذاهب
و الاقوال كالحمار الراع 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 (فاوجد الله
بهما الفعل لكونهما تميزا) خطأ لان تميز الارادة و القدرة القديمتين عن الحادثتين
لا يوجب ان يوجد الله سبحانه افعال العباد ولا يوجب التزام بينهما حتى تحصل الغلبة نعم
يوجب التزام 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 له وللزوم ان يكون
كل ممكن فرض موجودا لانه مقدور او انحصار قدرته بالموجودات وهو كما ترى .

و اما (ثانيا) فلان اثبات التهيؤ لارادة العبد لفائدة فيه اذ لا يصح اللوازم الفاسدة
من العقاب للعبد بلا ذنب والعبث فى البعثة والتكليف و نحوها على انه ان زعم ان التهيؤ
اثر للعبد فقد خرج عن مذهبه والافلايشمر تكلفه الاتطويل 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 حمله على 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 ففيه انالو تصورنا وجه السببية فلا ثبت به الاتصحيح
الاصطلاح لاحمل الكتاب العزيز عليه ، كما همى غادتهم .

و اما (رابعا) فلان قوله (ان فعل العبد صفة للعبد فيكون محالاً له لان كل موصوف محل لصفته) باطل لان افعال الله تعالى صفات له و لذا يوصف بالمحيى و المميت و الخالق و الرازق و نحوها و هو ليس محالاً لها بنحو محلية 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 الا حيث يكون الفاعل قاصداً لجلب النفع له او دفع المضرة عنه .

واما (خامسا) فلان قوله (و الثواب و العقاب يترتب على المحلية كالحراق الذى يترتب على الحطب) ظاهر الفساد فانه يستلزم صحة العقاب على الطول و القصر لانه محل لهما و لا يكون الاختيار فارقام ادم غير مؤثر و لذا قاس الانسان على الحطب و قاس كفره على يبوسة الحطب و هذا القياس فاسد لعدم الضرر و الاذى على الحطب لانتفاء الشعور و الاحساس عنه و لذا لا يكون الحراق ظلماً له بخلاف عذاب الحساس الذى لا ذنب منه و لا اثر له بالمعصية اصلاً ، فيا عجباً ممن يتفوه بهذه الكلمات و يزعم انه لا تبقى معها شبهة و ان صاحبها على متن الصراط . و ما هو الا كيبته الذى سماه شعراً

قال المصنف قدس الله نفسه

وهذه الاجوبة فاسدة اما (الاول) فلان الاختيار و الارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه و اى فرق بينهما و اى حاجته و ضرورة الى التمثل بهذا و هو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى و ان ينسب الله تعالى الى الظلم و الجور و العدوان و غير ذلك و ليس بمعلوم ، و (ايضا) دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار فان كان صحيحاً امتنع اسناده الى العبد و كان صادراً عن الله تعالى و ان لم يكن صحيحاً 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 مثلاً فى نسبتها الى ايقاع الفعل و عدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شر كة 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 فمما رايناها في كتبهم ولكن ما اورد على تلك الاقوال فمجاب، اما ما اورد على (القول الاول) وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانها 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 قائلاً بان افعال العبد مما يخلقها الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري.

واما قوله (دليلهم آت في نفس هذا الاختيار) وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقاً لله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدر لله تعالى فالاختيار مقدر لله فيكون مخلوقاً لله تعالى فكيف يقال ان الفعل يخلقها الله تعالى عقيب الاختيار، فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفية المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستنداً الى العبد وهو صادر عن الله تعالى.

واما قوله (وايضاً اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستنداً الى فاعل الاختيار) الى آخر الدليل فجوابه اننا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لاعتنا العبد وايضاً نختار ان الاختيار يدل العبد ليس موجبا للفعل، قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلاً 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 مخلصاً بانبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار.

واقول

ينبغي ان نذكر هنا بعض ما في شرح المقاصد لتعرف صدق المصنف فيما حكاه عنهم فانه بعد بيان ان فعل العبد واقع بقدره 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 لخالق سوى الله تعالى ولا تأثير الاللقدره القديمه ونعلم بالضرورة ان القدره الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تتعلق القدره الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازي (هي صفة تحصل بقدره العبد بفعله الحاصل بقدره الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير هابه التمايز فاصل الحركة بقدره الله تعالى وخصوصية الوصف بقدره العبد وهي المسماة بالكسب) وقريب من ذلك ما يقال (ان اصل الحركة بقدره الله تعالى وتعنيها بقدره العبد وهو كسب) وفيه نظر وقيل (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 كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه 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 المقذور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لافي محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقذور، ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الانصاف بالقيح 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 بقدره الله تعالى اختراعا وبقدره العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب) 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 أطلنا بنقل كلامه لتعرف حال اساطينهم فضلا عن مثل هذا الخصم ، ويكفي 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 واولا تعلق القصد برد ماورده الخصم لكان الاولى الاعراض عن مثله الا انه لامناس من رده فنقول :

اماماذكره من ان الارادة من جملة الصفات فصحيح سواء اراد بالصفات ما كان من مقولة الكيف او ما لوحظ فيه جهة التلبس للاحداث لكن لا ينافي ان تكون الارادة فعلا باعتبار حدوثها ، ولذا يقول المتكلمون ان الله تعالى فاعل للعدل والرحمة و المغفرة باعتبار حدوثها منه وهو صوف بها باعتبار تلبسه بها فصح قول المصنف (ان ارادة العبد من جملة الافعال) على انه لا اثر للاصلاح والتسمية فان كلام المصنف في الصدور الذى 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 فى العبد) فان ارادتها ربما يخلقها الله تعالى فلا يضرنا القول به وان ارادتها مخلوقة له دائما فكذب علينا كيف وقد سبق ان العبد فاعل لها قادر عليها وجودا و عدما ولو بالقدرة على اسبابها .
واما حمده الله 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 فى الايجاب الكلى حيث يقولون ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى ونحن نمنعه فلا ينافي فى الايجاب الجزئى .

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 فى 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) ففيه 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 يوجب الاختيار كما زعم ان كان انرا 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 تأثير العبد فى الفعل بوجه من الوجوه لا الفرق كيف ما كان والا فالفرق كثيرة واعلم ان الاشاعة لمارأوا 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 فعينئذ يكون وجود الاختيار لازماً لامناس منه ليكون به المخلص فاذا جعلوه عادياً غير لازم الوجود واقعا لاسيما والعاديات قد تتخلف لم يكن مخلصاً ، وهذا هو مقصود المصنف فى كلامه الأخير، 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 مخلصاً هو وجود الاختيار لا وجوب خلق الله الفعل عقيبه وبهذا تعرف مقدار تدبير هذا الخصم .

قال المصنف رفع الله درجته

واما (الثاني) فلان كون الفعل طاعة او معصية ايمان يكون نفس الفعل في الخارج او امراً زائداً عليه ، فان كان الاول كان ايضا من الله تعالى فلا يصدر عن العبد شيء فيبطل العذر، وان كان الثاني كان العبد مستقلاً بفعل هذا الزائد ، و اذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل واي ضرورة للتمجّل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التي لا تنهض بالاعتذار واي فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادراً عن الله تعالى والاخر صادراً عن العبد و(ايضاً) دليلهم آت في هذا الوصف فان كان حقاً عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلاً امتنع الاحتجاج به و(ايضاً) كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقاً لامر الشريعة وكونه موافقاً لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستنداً الى العبد لافي ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايضاً كما تنفي عندهم الاول و(ايضاً) الطاعة حسنة و المعصية قبيحة و لهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهم 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 بالقبيح و كان موصوفاً بالحسن فبالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبيح فلانكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا تتحقق معصية من العبد البتة و(ايضاً) المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعاً والقرآن مملوء من المناهي والتواعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح 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 للعاقل المنصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في 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 المحال .

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 و معصية 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 و معصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره ، هذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب لشمول الادلة المبطللة لمدخلية اختيار العبد في التأثير في اصل الفعل تأثيره في الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه

واما باقي ما اورده على معنى الكسب حسب ما هو مذهب القاضي فغير وارد عليه و نحن نبطله حرفا بحرف، فنقول اما قوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل) الى آخر الدليل ، فجوابه اننا لانسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شيء 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 صدوره 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 مخلوقة لله تعالى وكل ما كان صادرا

من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقيح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفها بالقيح فلا يلزم شيء، مما ذكره بتفاصيله، واما قوله (واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول) فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام .

واقول

لا يخفى ان نسبة القول الثاني الى القاضي الباقلاني منافية لقوله سابقا هذه الاقوال ما رايناها في كتب الاصحاب، و الظاهر ان المصنف مختص بابطال مذهب القاضي بالوجه المذكورة لان ما تخيل الخصم مشاركة المصنف للاشاعرة فيه هو قوله (وايضا دليلهم آت في هذا الوصف) وهو كما ترى نوطئة للايراد لان المنظور اليه في الايراد هو قوله بعده (فان كان - اي 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 الذي هو اول الوجوه .

واعلم ان المصنف ابطال قول القاضي بخمسة وجوه الاولان منها راجعان الى ابطال تفرقة القاضي 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 الثاني كما انه اغفل جواب الاخير، وهو ما ذكره المصنف بقوله (وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها) الى آخره وحاصله ان المعصية يعني اصل الفعل كالزنا منهي عنه وكل ما نهى الله تعالى عنه قبيح فاذا زعم القاضي وقومه ان الزنا مثلا فعل الله تعالى كان حسنا وهذا خلف .

واما الثالث وهو الذي ذكره بقوله (وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة) فقد اجاب عنه الخصم بقوله فجوابه اننا لانسلم الى آخره ورد فيه بمراده بالرجوع بين امرين لم يردهما قطعا فان مراده بالرجوع في قوله (وكونه موافقا لامر الشريعة يرجع الى ذات الفعل) هو استناد الموافقة الى ذات الفعل لانه اذا نهى الله تعالى

كما تخيله الخصم ، وحاصل مقصود المصنف كما هو صريح كلامه ان معنى كون الفعل طاعة هو كونه موافقا للامر وكونه موافقا له مستند الى ذات الفعل لا الى العبد فكيف يقول القاضى باستناد الطاعة الى العبد ومنه يعلم ما فى قول الخصم لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة .

واما ما اجاب به عن الرابع بقوله (ثم ان ما ذكر ان 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 و ابا لهب وغيرهما ، وهذا وارد على القاضى وقومه سواء كان الحسن والقبح عقليين ام شرعيين لامتناع كون فعل الله تعالى قبيحا بقبح عقلى او شرعى ولا نعقل 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 صدورها ممن لم يوجد لها ونفى صدورها 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 بالتقيح 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 شىء ينسب اليه الى آخره ففيه انه اذا لم يطلع على كلمات القائل ومحلها من العلم فكيف حكم بان هذا مراده على ان الشىء المجهول الذى اثبتته ان كان للعبد تاثير فيه بطل مذهبهم والا بطل التكليف والبعثة والعقاب .

القدرة متقدمة

قال المصنف اعلى الله منزله

(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 آمنوا ومنهم، 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 وتعلق 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 فلنترض 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 النقيضين اعنى كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً اذا الممكن لا يلتزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله لم يكن مقدوراً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ 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 اشكلا فيه بما اغفله الخصم اضاعة 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 بمجال .

واما اجاب به عن لزوم التكليف مالا يطاق فهو مبنى على ما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بطرف دون آخر وهو باطل ولو سلم فقدرة الكافر انما تعلقت 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 يزعمونه كما ستعرف من ان التكليف مع الفعل ان المفروض تكليف الكافر بالايمان في حال كفره لافي 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 الايمان 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 فلا حاجة به الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبجنتهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم .

وقال الفضل

الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطرار 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 في الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنها فضولاً .

واقول

اذا لم تكن القدرة مؤثرة فكيف يعلم وجودها وكيف يخرج عن الاضطرار ومن اين تكون مصححة للثواب والعقاب على ان الثواب عندهم تفضل محض والعقاب تصرف في 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 في صورة الاختيار بلا تأثير كما لا تصور حكمة في خلق القدرة غير التأثير ولو سلم فالبحث عنها بلحاظ جهة التأثير فضول .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) 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 المعدم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر، ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله تعالى فاي فرق بين القدرة واللون وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير وقال ابو علي بن سينا راداً 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 فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته اذلية اجماعا متعلقة في الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتمعا في القدرة الحادثة لكان ممتمعا 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 فاندفع الاشكال بهذا فيره ،

واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالجري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد و هي 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 ابلغنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لانسبة 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 الرازي : (القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ، ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل ، والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولاشك انها لاتعلق بالضدين معا والواجب اجتماعهما في الوجود بل هي 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 لاتعلق بالضدين، والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضائية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي 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 في الماهية لان دليل الاشاعة السابق المانع من تقدم القدرة الحادثة آت في القديمة ايضا كدليلهم الآخر الاتي في كلام القوشجي، على ان المخالفة ممنوعة بمقتضى مذهبهم لان القدرتين من الاعراض واقعافى مذهبهم والعرض لا يبقى زمانين عندهم، قال القوشجي «احتجب الاشاعة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين (احدهما) انها عرض لا وارض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود القدر بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال، واجيب عنه اما ((اولا)) فبالتمسك بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدى نفعه لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ».

واما قول شارح المواقف (ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل) فيه انه اذا جاز ذلك في القديمة فليجز مثله في الحادثة بان تكون نفسها وتعلقها المعنوي متقدمين على كما هو مطلوب اذا لدعى تقدمها على الفعل بتعلقها الموجب لوجوده.

واما ما اجاب به الخصم عن تعجب المصنف فقد مر ما فيه من ان البحث عن تقدمها او متارنتها انما هو فرع تأثيرها ومبني عليه فاذا زعموا انها غير مؤثرة كان بحثهم عن جهة التقدم والمقارنة فضولا وان كان البحث عنهما من جهة اخر صحيحا.

واما ما ذكره من الفرق بين القدرة واللون، فقيه 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 لاتصح العقاب والثواب ولا تخرج العبد عن

الجبر الحقيقي .

و اما كلام الرازي فهو في الحقيقة تسليم منه لخصومهم لان محل النزاع هو المعنى الاول الذي لا يخالف المعنى الثاني بذات القدرة واما يخالفه بعدم اجتماع شرائط تأثيرها كما ان احتمال الرازي لارادة الاشعري للمعنى الثاني خطأ كما ذكره شارح المواقف لان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعري 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 في كلام له متصل بهذا الجواب فانه صرح به بان القدرة ليست الا القوة التي يكون لها التأثير بالقوة ورد على من فسرها بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير ، و نقل السيد ايضا عن ابن سينا انه ابطال القول بان القدرة مع الفعل حيث انه في فصل القوة والفعل والقدرة و العجز من آلهيات الشفاء قال « وقد قال بعض الاوائل و غاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدم ، وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير ، فالتائل بهذا القول كأنه يقول ان القاعد ليس بقوى على القيام اى لا يمكن في 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 و يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى »

القدرة سالحة للضدين

قال المصنف عطر الله مرقدہ

(المطلب الرابع عشر) في ان القدرة سالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عد الاشارة فانهم قالوا القدرة غير سالحة للضدين ، وهذا مناف لمفهوم القدرة فان القادر هو الذى اذا شاء ان يفعل فعل واذا 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

مذهب 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 البديل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما يجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما يجده عند صدور الاخر، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته 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 مطلقة متعلقة بجميع المقدورات وهذا لا ينافي جعل كل فرد ذاتعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فحين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزع لفظي تأمل.

واما ذكره من (انه بوجوب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل و هو الترك فيكون مضطرا لاقادرا) فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره و متعلق قدرته متعين و انه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه و نلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الابرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع مناو منهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره.

واقول

لا يخفى ان تتعلق القدرة بالشئ قد يكون بمعنى انه ان شاء فعله فعلمه وان شاء تركه تركه وهو معنى صحة الطرفين وصلاحيتهما وقد يكون بمعنى تأثيرها في متعلقها، وهذا بالضرورة لا يقع بالطرفين لان التأثير للنقيضين في آن واحد محال لعدم امكان اجتماعهما

ولاريب ان النزاع بيننا وبين الأشاعرة في المعنى الاول اذ لو كان مقصود الأشاعرة هو المعنى الثاني لاستدلوا 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 واطهر التفرد به راجع الى ما جمع به الرازي لان القدرة المطلقة هي القوة العضلية وفردها هو القوة المستجمعة لشرائط التأثير .

واما ما اجاب به عن الزام المصنف فمنافا لما توهمه من كون النزاع لفظيا اذ لو سلموا تعلق القدرة المطلقة بالطرفين كما هو محل دعوى المصنف لقال نحن لان منع هذا حتى ينافي مفهوم القدرة وانما منع تعلق فردها بالطرفين وهو لا ينافي مذهبكم ، ولكن قد يعذر الخصم على اتيان هذه المنافا لانه لا يعرف من الاستدلال والرد الا ما في 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 ترديده ونحكم بسفسطة مانعه اذ لو كان الفعل الذي لا يتمكن فاعله من تركه مقدورا له لكان كل فعل تلبس به الشخص وام 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 حينها فهما غير مقدورين له في هذا الحين وضرورة 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 فاتبوا 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 حينئذ يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لئلا نل طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة سالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع ، فالمنهـب الذي اختاروه لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات ، وهل يشك عاقل في انه قادر مرید وانه فرق بين حر كانه الارادية وحركة 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 في الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ المبين ، وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن زلله ويستمر المستقيم على معتقده

وقال الفضل

هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرّون 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 والارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد كرره مرات و من كثرة التطويل الذي

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 كيف وقد صرح
 به هنا وصرح فيما سبق بانهما 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 الزيادة ادلا يتصور وجه حاجة اليها غير تخصيص احد الطرفين
 المقدورين فاذا منعوا صلاحية القدرة للطرفين وقالوا انهاى المخصصة لاحدهما لم يكن
 معنى لتخصيص الارادة فيلزمهم نفي وجود ما علم وجوده بالضرورة وينسد طريق ثبوته
 لاسيما والله سبحانه لا يفعل العيب و دعوى الاشاعة ترتب التكليف والثواب والعقاب
 على وجودها المجرد عن التأثير قد عرفت بطلانها .

واما ما نسبة الى المصنف من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو موكول الى
 المنصف ، و كفاك في معرفة تضلعه في البيان و سمو مداركه ما سماه شعرا و استحسنة
 من هذين البيتين ونحوهما .

المتولد من الفعل من جملة افعالنا

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب السادس عشر) في التولد، ذهب الامامية الى ان المتولد من افعالنا
 وخالفت اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك وذهبوا كل مذهب فرع معمراته لافعل
 للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل ، وقال بعض المعتزلة لافعل للعبد الا

الفكر ، وقال النظام لافعل للعبد الاما يوجد في 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 فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتها البارعين فيها فقد كابر مقتضى عقله

وقال الفضل

اعلم ان المعتزلة لما استندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح ، والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعة استناد جميع الكائنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له وكذا ما يترتب على فعله وان احده الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا .

واقول

فيه ما عرفت انه لا يصح اسناد جميع افعال العباد الى الله سبحانه وان الكسب لا يعني في دفع شيء من الاشكالات السابقة ادلائر للعبد فيه كاصل الفعل لاستناد جميع الكائنات عندهم الى الله سبحانه وحينئذ فلا محل لمدح العبد وذمه على المتولد بطريق اولي لانه فعل الله تعالى بلا اثر للعبد فيه اصلا عندهم .

التكليف سابق على الفعل

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع عشر) في التكليف لاختلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل ، وقالت الاشاعة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات .

وقال الفضل

لما ذهبت الأشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء، 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

لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة مقدور لثلك القدرة التي اوجبهته وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق 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 يصر واجبا فاذا فرض تعلق التكليف بالفعل حين وقوعه فقد تعلق به وهو واجب غير مقدور وهو محال ومجرد مقدورته بالذات لا تسوغ التكليف به وهو في حال الوجوب ولو سلم بقاؤه على المقدورية فلا ريب ان التكليف بالشيء محرك وباعت عليه والموجود لا يتصور التحريك نحوه وكما لا يجوز التكليف بالشيء 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 ثابتا 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 ، فليتنظر 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 (بأيها 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 فيكف ينسب اليها 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 والعصيان صفة الفعل وحاصل معه ، والحاصل ان عصيان الامر مخالفته 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 طاعته واقامته الادلة الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه .

واقول

نعم لما كان الامر عندهم ازليا ووجب ان يكون الامر سابقا على الفعل فينافي قولهم بان الامر مع الفعل وليس علينان ندفع هذه المناقاة ودعوى ان الامر ازلي وتعلقه حادث لوصحت 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 لمزهم 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 الأعم من فعل المأمور به وفعل ضده لزعيمهم ان القدرة المعتبرة في التكليف هي القدرة على الشيء اوضده ، وفيه انهم لو ارادوا الأعم لخصوص الفعل المأمور به لما احتاجوا

الى كلفة الجواب عن المحالات الاخر لان المأمور متلبس قبل فعل المأمور به بفعل ضده فيكون التكليف مع الفعل اى فعل الضد وقبل 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 به دون 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 لاعتبار القدرة على المكلف به وزعمهم ان القدرة على الشئ معه وحينئذ فتقرير الاشكال على كون التكليف مع الترك هكذا: ان عصيان النهى مخالفته فاذا لم يكن النهى ثابتا الاحالة الترك وحال العصيان هى حال فعل المنهى عنه لم يكن مكلفا حينئذ 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 منزله

(الثالث) لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم امان تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالى باطل قسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف امان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره و الاول يستلزم تحصيل الحاصل و الثانى يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض 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 ههنا كذلك لان التكليف و جدمع

القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور.

واقول

قد تكرر هذا الجواب في كلماتهم وهو من الغرائب لان الحصول المطلوب لا بد ان ينبعث عن الطلب فلو كان الحصول مقارنا للطلب ومطلوبا به لزم إعادة نفس الحصول ليتصور الانبعاث عن الطلب فيلزم تحصيل الحاصل واعادته بعينه وهو محال

شروط التكليف

قال المصنف شرف الله منزلته

(المطلب الثامن عشر) في شرائط التكليف ، ذهب الامامية الى ان شرائط التكليف ستة (الاول) وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم ، فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبداً يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل وبعده كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب ، وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاختبار عنه فيقول الله في الازل (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) ولا شخص هناك ويقول (انا ارسلنا نوحا) ولا نوح 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 ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الشراء لا يعد سفيها ، ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما ثبته في الفصل السابق انهم يتولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كانت وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم .

واقول

تقدم في ذلك المبحث ان خطاب المعدوم وتكليفه سفيه بالضرورة ادلايصحان من دون مخاطب ومكلف ولا اثر لحدوث التعلق لو عقلنا التعلق، والقياس على من زور في نفسه كلاما خطأ ظاهر لان المزور ليس بمخاطب وانما هو متصور ومقدر لخطاب في المستقبل فلا يقاس عليه الكلام النفسى الذى هو خطاب وتكليف فى الازل، واما ما ذكره من المنافاة فقد عرفت انه ليس على المصنف رفع التنا فى عن اقوالهم، وكيف يمكن انكارهم لتكليف المعدوم وقد قالوا أنه مأمور ومنهى فى الازل.

قال المصنف طاب ربه

(الثانى) كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق وخالفت الاشاعرة فى ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤخذ المولود حال ولادته بالصلاة و تركها و ترك الصوم والحج والزكاة وهل يصح مؤاخذه المجنون المطبق على ذلك.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفبق 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 ولاربط 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 شيء فيجوز ان يكف من لا عقل له ويعاقبه على المخالفة، على انه قد نقل عنهم السيد السعيد ما يدل على انهم يقولون بالوقوع ولا يهمن امره بعد كون مانسبه المصنف اليهم هو التجويز

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يقم الخطاب قبل فهمه، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه، مع انه لم يوضع لشيء ألبتة ولا يرا منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقويل.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما لا 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 لاتصح نسبة المصنف اليهم صحة تكليف من لا يفهم الخطاب وقد زعموا ان الله يحكم ما يريد ولا يقبح منه شيء ، واما ما نقله الخصم فالظاهر انه في الوقوع لا الجواز كما يرشد اليه تفصيلهم وتمثيل المجوز للثاني بما زعم وقوعه وهو المقطعات كما نقله الخصم والا فبالنظر الى الجواز العقلي وعدمه لا وجه للتفصيل .

قال المصنف طاب ثراه

(الرابع) امكان 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 و ولدله و ان يعاقبه على ذلك و تكليفه الصعود على السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح، وكفى من ذهب الى هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك ، بل مذهبه 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 تكليف ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى دون الثالث ، والاول واقع بالاتفاق 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 و العجب 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 و تقررينهم ان هذه

عقائد الاشاعرة 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 لانجوزه بالمراتب كلها وانهم يجوزونه فيها جميعا و اوضحنا المقام في تكليف ابي لهب بالايمان، وذكرنا ان الله سبحانه لم يكلف عندهم الا بما لا يطاق لان افعال العباد مخلوقة له ولا اثر للعبد فيها فكيف لا يطاق للعبد ولا مما يسعه ومع ذلك قد كلفه الله سبحانه بها فيكون قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) كاذبا على مذهبهم كما ذكره المصنف ولم يجمله الخصم ولكنه قصد بتكذيب المصنف واساءة الادب معه والتجاهل بمذهبه التمويه وتلميس الحقيقة .

قال المصنف قدس الله نفسه

(الخامس) أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب والالزم العيب والظلم على الله تعالى، وخالفت الاشاعرة 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 ، فليزيمهم 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 والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذوة ربما يكون تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد 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 اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط المؤجر اجرتهم لسكان 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 بفضلته وجري عادته ان يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشيع عقيب اكل الخبز، وهل يحسن ان يقال انه اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشيع عقيب اكل الخبز تموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اناة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكن فعل الخيرات واثارة المبرات ضامعايننا لانا نقول جرت عادة الله تعالى التي لا تتخلف الا بسبيل خرق العادة على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشيع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشيح كمن ترك اكل الخبز فجاع .

واقول

قد سبق ان الثواب غيبي فلا تصح دعوى العلم بالعادة فيه، واما احرازها باخبار الله تعالى الله فغير تام لا بتناثه على صدق كلامه تعالى وهو غير محقق على مذهبيهم مع انه قال تعالى (بمحو الله ما يشاء ويثبت) واعلم ما الخبر به من الثواب مما يمحوه فاين العادة في الثواب واحرازها لاسيما وقد اجاز الخصم خرقها كما هو واقع في عادات الدنيا، واما ما ذكره من نفى كون الثواب ديننا على الله تعالى فنحن نمنعه ونقول انه دين اي انه حق عليه اقتضاه عدله .

واما كون العباد متاجرين مع الله تعالى فهو مما نطق به الكتاب العزيز قال تعالى (ان الذين يتلون الكتاب واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ليوفيهم اجورهم 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 اجورهم . نوفيهم اجورهم) الى غير ذلك من الايات المتظافرة والاخبار المتواترة .
واما قوله لو لم 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 لاتظلمون) وقال تعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكرا وانثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) وقال تعالى (فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لاتظلمون) 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 في 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 بطلانا ، اذ يقبح من الكريم طلب جزاء نعمته من دون ان يعطيه ثواباً على ما كلفه به بل يكون تكليفه بالاجر عبثاً وظلماً ، ولو كان الثواب تفضلاً محضاً لصح منع الثواب عن سيد النبيين او مساواته فيه لسائر المؤمنين بل للاطفال والمجانين و لجاز خلق النار دون الجنة .

واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فانما لا يحسن السؤال فيه اذا ترتب عليه فائدة للعبد او كان جزاء عمله السيء والافيقح ايلام العبد بلا فائدة له ولا ذنب منه ويصح السؤال عنه كما يصح السؤال عن ترك اثم المطيع وجعله بمنزلة العاصي لكن مثل هذه الأمور ليست من فعله ولا تصدر عنه فلا يسأل عنها لاتقاء 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 الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه لامكان تكليفه بما لا يطاق عندهم .

وقال الفضل

لا خلاف في ان المأمور به لا بد ان 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 يطلق فقد سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع .

واقول

قد صدقه فيما يتعلق بالوقوع بان لم يقولوا بوقوع الامر با الحرام ، ولكن كلام المصنف في التجوز كما لا ينكره الخصم وكفاهم تقصا في تجوز 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 الا محض 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 للشرائط 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 بجرمة الصلاة في الدار المغصوبة ازمهم الحكم بعدم اعتبارها شرعا لعدم مطلوبيتها فلا تصح لان العبادة الصحيحة هي المطلوبة للشارع المعتبرة في نظره ، وهذه عبارة اخرى عن كون اباحة المكان شرطا في صحة الصلاة فاذا حكموا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ثبت التناقض لانه يكون هذا الوجود الشخصي للصلاة في الدار المغصوبة 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 يفعلها الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى (ولقد علمتم الذي اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقوله تعالى (اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) ولا عوض فيه ، واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين (احدهما) ان يشتمل على مصلحة مالم تتالم اولغيره وهو نوع من المظف لانه لو لاذلك لكان عبئا والله تعالى منزعه (الثاني) ان يكون في مقابلته عوض للمتالم يزيد على الألم بحيث لو عرض على المتالم الالام والعوض اختار الالام والا 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 وخالفت الاشاعة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالام من غير جرم ولا ذنب لا لغرض و غاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانباء والاولياء من غير فائدة ولا يعوضهم على ذلك بشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عاده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز للانسان نسبة الله تعالى الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سألته الملائكة

يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق و لا تعوضه عن ألمه عوضا يرضى به فيقول كلاما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لم ترضه لنفسك

وقال النضل

اعلم ان الاعراض مذهب المعتزلة واهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تسدل 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 ان لم يكن له سيئات ، ولكن لا على طريق الوجوب عليه ، واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق ، واما تعذيب الاطفال والانبيا والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح و لكن 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 الالهي والعظمة الربانية و التصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما يكون مستحيا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر العامل اعطى الاعمال والا ان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك المشهد انك عذبتني وآلمتني فسي الدنيا فالآن لا اخليك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني ، 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 علمني ابن المطهر الحلبي وهو كان امامي وانا الآن بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو صدق القائلين .

واقول

كم للمعتزلة 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 بموالاته واعدائه ولذا اصابوا الحق في اصل هذا الاصل واخطؤا في كفياته، ولو فسد الاصل بالاختلاف في جهاته لفسد الاسلام باختلاف اهله، والاشاعة لما جاندوا باب مدينة العلم وخالفوه بتمام جهدهم لم يجتمعوا مع شيعة الحق في كل الاصول المهمة ولم ياخذوا 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 ولا نهاية ولا يلزمه بتصرفه شيء من الاشياء، فان ارادوا ان جواز تصرفه كذلك نفس معنى الملكية المطلقة فهو ظاهر البطلان لان الملكية سلطنة وامر نسبي اعتباري، وان ارادوا به انه من احكامها و آثارها فهو عين المدعى ومحل الكلام وكيف يكون من احكامها جواز تعذيب العبد بلاذنب وايلامه بلاعوض وهما منافيان لحق الرعاية و انصاف المملوك فلا بد عقلا من ثبوت عوض عن الالام يرضى به العبد ولقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ومن الرحمة اعطاء العوض على الالام فيكون مما كتبه و اوجبه على نفسه تعالى، ومما يشهد بضرورة حكم العقل بوجوب العوض تفريع الخصم خلافا للمذهبه قوله فلا يلزم منه جور ولا ظلم على ما انبته من الفوائد في تعذيب الاطفال والانباء والاولياء فان تفريع ذلك على هذا يستدعي لزوم الجور والظلم بدون الفوائد والالام يكن محل للتفريع، واما ما ذكره من العادة التي هي غيب فقد عرفت ما فيه مرارا.

واما قوله (واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه) ففيه انه لم يتقدم ذكر العوض على افعال الله تعالى وهي الالام الذي عرفه المتكلمون بالنفع المستحق لاعلى وجه التعظيم والاجلال وانما تقدم في الشرط الخامس للتكليف ذكر الثواب على افعال العبد المكلف بها 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 و خلط من حيث لا يعلم وعلى هذا الخلط جرى في قوله كالتاجر

والعامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك
 المشهد انك عذبتني وآلمتني في الدنيا، ادلار بطل الآلام التي هي افعال الله تعالى باعمال
 العبد التي عملها ولا دخل لجزاء احدهما بجزاء الآخر .
 واما قوله (اما يكون مستحيا من الله تعالى ان يعتقد) ففيه انه لاحياء في اعتقاد الحق
 الذي دل عليه العقل وصرح به الكتاب العزيز في مورد 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 الحاسبين 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) فى النبوة وفيها مباحث (الاول) فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم فى الدين و به يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق فى اثبات النبوة على العموم وعلى الخصوص الا بمقدمتين (احدهما) ان النبى 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 (الارلى) فلانه يمتنع ان يفعل الله لغرض من الاعراض اولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجزة على يد مدعى الرسالة لغرض تصديقه واللاجل تصحيح دعواه بل فعلها مجانا ، ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لاننا لو شككنا فى ان الله فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعى النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانهم 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 و اثره و جميع انواع الشرك والمعاصى والضلال فى العالم من عند الله تعالى ، فكيف يصح مع هذا ان يُعرف ان هذا الذى صدقه صادق فى دعواه ، فجازان يكذب فى دعواه و يكون هذا الاضلال من الله سبحانه كغيره من الاضاليل التى 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 (لئلا 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 و القبائح 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 اتوا 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 التفضل

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 الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله القبائح 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 والضلال وان كان بخلقه وتقديره كما سمعت مرارا ، و كل 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 خلفها جار مجرى المحال 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 يعرف 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 فتقول هذا ممتنع عادة و يفيدنا العلم العادي بان هذا لايجرى في عادة الله كالجزم بان العجيب النلاني لم يصر الا آف ذهباً فلا يلزم ما ذكر واما ما طال 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 اذ لا يجب عليه تعالى شىء ولا يقبح منه شىء فيجوز ان يفعل الله سبحانه المعجزة بلا فائدة اصلاً على ان الفائدة والحكمة في خلق المعجزة على يد الكاذب يمكن ان تكون من جنس الحكمة والفائدة في خلق الكفر وسبه تعالى وسب رسله بان يكون خلق المعجزة على يد الكاذب دخيلاً في النظام الكلى كخلق الكفر وسبه تعالى بزعمهم فلا يلزم ان تكون المصلحة في خلق المعجزة تصديق النبي فيما ادعاه وبالجملة الالتزام بان التصديق هو مصالحة المعجزة موقوف على اثبات الغرض لله تعالى او وجوب مثل هذه المصلحة عليه فاذا انكروا همالم يمكن الالتزام بان التصديق هو المصلحة ، على ان لا نعرف 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 في حقه سبحانه ولا الحاجة له كما سبق موضحاً في المطالب الرابع .

واما ما ذكره بالنسبة الى (المقدمة الثانية) من ان هذا يشبهه الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة ، ففيه انا لانكر اثباتهم له لكننا نقول انه ليس لازماً على مذهبهم لقولهم بانه لا يقبح منه شىء ولا يجب عليه شىء ، وانه خلق جميع اضاليل الكون ، وليته ذكرنا بعض تلك الدلائل الحقة لهم فانا لانعرف دليلاً لهم غير دعوى العادة التي ستعرف ما فيها .

وما ذكره من التردد في مراد المصنف نختار منه الشق الاول وهو ان الله تعالى خلق دعوى المحقق والمبطل ونقول اذا كان الله خالقاً لدعواهما ولم يقبح عليه فما المانع من ان يخلق لكل منهما معجزة ويضل الناس بمعجزة الكاذب كما خلق سائر الاضاليل وكفرهم به وبالانبياء الصادقين ، ويمكن ان نختار الشق الثاني ونقول قد حققنا ان خالق الشىء وموجده لا بد ان يكون مريداً له راضياً به فيلزم من خلق الله تعالى لدعوى المبطل رضاء

بها والافعال الذي الجاه 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 بزعمهم الى العلم بصدق ذي المعجزة ، ولو سلم تحقق العادة فانما هو عند من يعرف الشرائع واما من لا يعرفها ولم يقر بنبي 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 ففي حين تخلف العادة بالمعجزة كيف يقطع بعدم تخلفها في النبوة ، وبالجملة اذا كان تعالى لا يجب عليه شىء ، ولا يقبح منه شىء ، وجوزنا عقلا اظهار المعجزة على بدل 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 المموه الخارج عن طريق المعقول

وصمة الانبياء

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثانى) فى ان الانبياء معصومون ، ذهب الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الضغائر والكبائر منزهون عن المعاصى قبل النبوة وبعدها على سبيل العمدة والنسيان وعن كل رذيلة ومنتقصة وما يبدل 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 ص 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 الغرائق العلامها الشفاعة ترتجى) وهذا اعتراف منهص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منها ، نعوذ بالله من هذه المقالة التى نسب النبى ص اليها وهى توجب الشرك فما عندهم عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام

ولم تأخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم، وهل هذا الا ببلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهل ابلغ من هذه الحجة وهي ان يقول العبدانك ارسلت رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب 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 الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال، وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه 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 أو 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 المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء.

واما الصغائر 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 للمعجزة 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 جوازه.

واما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور واما سهواً فهو جائز اتفاقاً بين اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة

والردالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لاعمدوا لاسهوا ولا خطأ في التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي، ودليل الاشاعة على وجوب عصمة الانبياء من الكبار سهوا وعمدا من وجوه

ونحن نذكر بعض الأدلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع افتراءه على الاشاعة في تجويز الكبار على الانبياء (الاول) لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع ولقوله تعالى (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبار ذكره الاشاعة وفيه موافقة للشيعة ، فعلم ان الاشاعة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبار لكن في الصغائر تجويز عقلي لدليل آخر كما سيأتي في تحقيق العصمة (الثاني) لو اذنبوا لردت شهادتهم ادلاشهادة للناسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة، وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم عن الكبار والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لانفس صدر الصغيرة (الثالث) ان صدر عنهم ذنب وجب جرحهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايدأؤهم 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 بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا، وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي ، والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعة بري، عنه وهم ذكروا هذه الدلائل، واما تجويز الصغائر التي لا تدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبار والنبي بشرولا يبعد من البشرو قوع 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 معصومون (كذا) من الكفر والكبائر والصغائر الدالفة 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 اللطم ان ربك واسع المغفرة وهو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم 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 تقتضى الذنب والغفلة فكانت بعض الذنوب تصدر عنهم بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلما مؤاخذة به.

واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتناكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي، ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهواً او عمداً عند من يجوز تعمدها 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 ثواب عليه، وايضا فقوله (انما انا بشر مثلكم يوحى الي) 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 مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله.

وما ذكره من قصة سورة النجم و قراءة النبي ص ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير، وذكروا ان النبي ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتي 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 الغرائق العالما منها الشفاعة ترتجي) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت ما لم اتله عليك

فحزن النبي لذلك حزنا شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً ، فنزل لتسليته (وما ارسلنا من قبلك) الآية ، هذا ما ذكره بعض المفسرين ، واستدل به من جوز الكبراء على الانبياء والاشاعة اجابوا عن هذا بانهم على تقدير حمل التمني على القراءة هو من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه قرأها قالت الاشاعة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قارئها كان ذلك كقراءة صادراً عنه وليس بجائز اجماعاً ، وايضاً بما كان ما ذكر من العبارة قرآناً ويكون الاشارة بتلك الغرائيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام ، ومن قرأ سورة النجم وتأمل في تتبع آياتها علم ان هذه الكلمات لا يلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في انائها ولا يمكن ان يبلغ بتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى (وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً الا لمن بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى) فهنا يناسب ان يقرأ تلك الغرائيق العالوا ان شفاعتهم لترتجى ، فعلم انه لو صح هذا كان في وصف الملائكة ثم نسخ للإيهام او لغيره والله اعلم ، هذه اجوبة الاشاعة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته ، واما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله ، وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة .

واقول

اعلم ان ما ذكره في 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 فيبحثنا حقيقة مع صاحب المواقف وشارحها فتقول يرد عليهما امور (الاول) ان ما زعماه من اجماع اهل الملل على عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة الى آخره خطأ ظاهر لجهات (الاولى) ان الاجماع المذكور ممنوع لما حكى ابن حزم عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الانبياء الكذب في التبليغ كما ستعرفه في كلامه الانبي ان شاء الله تعالى (الجهة الثانية) ان ما ذكرناه من الكذب في دعوى الرسالة ان اراد اياه الكذب في دعواها حين الرسالة فهو غير معقول لانه بعد فرض الرسالة لا يتصور الكذب

فيها حتى يعصم عنه وان اراد ابه الكذب في دعوى الرسالة قبل الرسالة فغير صحيح لان المعجزة اللاحقة لاتدل على عصمتهم عنه حينئذ ادلا يلزم من وقوع الكذب في ذلك منهم 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 يبلغونه عن الله تعالى ممنوعة على مذهبهم اذ يجوز عقلا بناء على قولهم (لا يجب على الله شيئا ولا يقبح منه شيء) ان يرسل رسولا بالافتراء عليه ، مضافا الى انه يمكن عقلا ان يظهر الله المعجزة على يد الكاذب في دعوى الرسالة فلا محالية عقلا في ابطال دلالة المعجزة على الرسالة ، ودعوى القطع العادي بعدم ظهورها على يد الكاذب وبعدم ارسال رسول بالافتراء على الله تعالى غير نافعة لان الكلام في تجويز العقل ، على انك عرفت ان هذه العادة غيب لا يمكن العلم بها اذ لعل كل من اظهر المعجزة كاذب في دعوى الرسالة او انه مرسل بالافتراء فمال نقل بان ذلك قبيح على الله تعالى لم يمكن القطع بنبوة صاحب المعجزة وبعدم كونه رسولا بالافتراء ، واعلم انه قد وقع الخلاف بين الاشاعرة في جواز الكذب سهوا على الانبياء في دعوى الرسالة والتبليغ فجوزه القاضي ابوبكر الذي هو من اعظم الاشاعرة كما صرح بنسبته اليه في المواقف لكن الخصم اسقط ذكره ستر اعلى قومه.

(الامر الثاني) ان مازعماء من اجماع الامة على عصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة وبعدها خطأ لما ذكره بانفسهما من ان الازارقة اجازوا على الانبياء الذنب و كل ذنب عندهم كفر ، وقال الشارح (ويحكي عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته) ، ولو فرض ان مرادهما بالكفر الذي ادعيا لاجماع على العصمة عنه هو الشرك ونحوه لاما يعم كل ذنب على قول من يجعله كفرا فكثير من اهل السنة قالوا بعدم عصمة الانبياء عن هذا الكفر الخاص (منهم) الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنحول في الاصول على ما نقله عنه السيد السعيد ، قال الغزالي (و المختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره ، وليس هو منا قضا لمدلول المعجزة فان مدلولها صدق الالهيّة فيما يخبر عن الله تعالى لاعدا ولا سهوا ومعنى التنفير باطل فاننا نجوز ان ينسب الله تعالى كافرا او يؤيده بالمعجزة)

و (منهم) ابن تيمية كما استعرفه ان شاء الله تعالى في الآية الثامنة من الآيات التي استدلت بها المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام و (منهم) قوم من الحشوية و الكرامية و ابن فورك و الباقلاني و برغوث و السدي قال ابن حزم في اول الجزء الرابع من الملل و النحل (اختلف الناس هل تعصى الانبياء ام لا فذهب طائفة الى ان رسل الله يعصون الله في جميع الكبائر و الصغائر حاشا الكذب في التبليغ فقط و هذا قول الكرامية من المرجئة و قول ابى الطيب الباقلاني من الاشعرية و من اتبعه و هو قول اليهود و النصارى و سمعت من يحكى عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الرسل الكذب في التبليغ ايضا و اما هذا الباقلاني فانار اينافى كتاب صاحبه ابى جعفر السمناني قاضى الموصل انه كان يقول ان كل ذنب دق او جل فانه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ فقط قال و جائز عليهم ان يكفروا قال و اذا نهى النبي عن شىء ثم فعله فليس دليلا على ان ذلك النهى قد نسخ لانه قد يفعله عاصي الله تعالى قال و ليس لاصحابه ان ينكروا عليه ، و جوز ان يكون في امة محمد ص من هو افضل من محمد ص مذبحت 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 الاشاعرة 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 النبي ص مؤمنا بالله تعالى قبل ان يبعثه لانه تعالى قال له (ما كنت تدري ما الكتاب و لا الايمان) و روى عن السدي في قوله تعالى (ووضعتنا عنك و زرك الذى انقض ظهرك) قال و زره الشرك فانه كان على دين قومه اربعين سنة و قال بعض الكرامية في قوله تعالى حكاية 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 و 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 (هذارىبى) 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 لمارووه في صحاحهم ان النبى ص قال (لو كان نبى بعدى لكان عمر) فان مقتضى هذا الخبر صلوح عمر للنبوته وقد كان كافراً في اكثر عمره وفي رواية اخرى لهم (لولم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر) ومن الغريب ان صاحب المواقف وشارحها مع قولهما بعصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة وبعدها اجابا عن الاستدلال بقول ابراهيم (هذا ربى) بقولهما « انه صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله تعالى وكم بينه وبين النبوة فلاشكل اذ يختار انه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البعثة » فان هذا الكلام يقتضى انه كان شاكفا في ربه لانه قال هذا ربى قبل تمام النظر ومن المعلوم ان الشك في الله كفر ، وليت شعري مع هذا كيف يقولان بعصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة 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 في النقل ولا اعتقاد للحق ولذا ناقضا نفسيهما في عصمة الانبياء عن الكبار بعد النبوة فانهما قالا بها اولائم بعد ذلك في 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 ما نسباه الى الشيعة من جواز اظهار الكفر تقية كذب صريح فانالم نسمع ذاهبا منهم الى ذلك ، وهذه كتبهم بين ايدينا فليروه اصحابهم عن احدها ، ولعلمهما اخذاهم من قول الشيعة بجواز التقية لا تباع الانبياء فقا سوا عليه جوازها في 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 في اظهار الكفر في التقية

ولاريب ان من يروى خبر الغرائق حقيق بهذا الاعتقاد لان اظهار الكفر للتقية أهون من اظهار لهوى قومه وكذا من يروى سائر الروايات المكفرة وبحمل الآيات على الكفر أحق بهذا الاعتقاد .

واعلم ان ما ذكرناه بالنسبة الى صدور الكبائر عن الانبياء عمدا حيث قالا (فمنعه الجمهور من المحققين) انما هو مخصوص بحال النبوة ولذا قالا بعد ذلك (هذا كله بعد الوحي والاصاف بالنبوة . و اما قبله فقال الجمهور لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة) فاللازم على الخصم التقييد ، كما انهما بالنسبة الى صدورهما سهوا قالا (واما صدورهما عنهم سهواً او على سبيل الخطأ في التاويل فجوزوه الاكثرون) وقال الشارح (والمختار خلافه) فترك الخصم نسبة التجويز الى الاكثري ليعفى كذبه بقوله (ودليل الاشاعة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا) وليروج كذبه بدعوى الموافقة لنا في قوله : (لالاحتجاج 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 الكبائر عمدا حال النبوة كما صرح الشارح بنسبة الخلاف الى الحشوية وصرح ابن حزم في كلامه السابق بنسبته الى الكرامية والباقلاني واتباعه واختاره الغزالي في كلامه المتقدم تبعا للقاضي فعلم ان كثيراً من اهل السنة قائلون بعدم عصمة الانبياء حال النبوة عن الكبائر عمدا فضلا عن السهوا وعمدا قبل النبوة ، فلما معنى لنسبة الخصم الادلة التي ذكرها الى الاشاعة على الاطلاق مع دعوى انهم استدواوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر سهوا وعمدا ، لاسيما وقد ذكرها في المواقف وشرحها الى تمام تسعة ادلة نسبها الشارح 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 بعصمتهم عن الذنوب مطلقا صغيرة وكبيرة عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها وجمهورهم لا يثبتون لهم عصمة عن الذنوب مطلقا قبل النبوة وعن الصغار مطلقا والكبائر سهواً بعد النبوة ، وبعضهم لا يثبت لهم عصمة عن الكبائر عمداً بعد النبوة، بل عرفت ان بعضهم اجاز عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بيننا وبينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعصمة

الانبياء في الجملة انما يقول بهما سمعا لعقلا كما عرفته في الكلام الذي اخذته الخصم من المواقف وشرحها ، و سيأتي 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 استفاد من كلامه امور (الاول) العفو عن الصغائر عند اجتناب الكبائر (الثاني) ان الانبياء بشر والبشر بمقتضى طبائعهم عدم خلوهم من الذنوب (الثالث) ان الصغائر لا تخالف ملكة العصمة فلامؤاخذة فيها .

ويرد على الاولين انه لا شيء منهما يستوجب تخصيص تلك الادلة الموجبة لعصمتهم عن جميع الذنوب ، اما (الاول) فلان العفو عن الصغيرة لا يخرجها عن كونها ذنبا يحرم الاتباع فيه وبسبب النهي عنه ولا يمنع العفو عنها ايضا من دخول النبي لوفعلها تحت اللوم والمذمة بنحو قوله تعالى (لم تقولون ما لا تعملون) ، 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 بوجود عدم العصمة حتى عن الصغائر على انه يلزم عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة وان اراد به انه مقتض فقيهه 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 يترتب ابطال حجة الله سبحانه على ذنوب الانبياء بل على رواية الغرر التي المستلزمة للشرك

و الدعوة الى عبادة الاصنام اللهم الان يريد الخصم بذنوب الانبياء ما يعم ذلك ، و (منها) انه في ذيل كلامه في معنى العصمة عندهم قال « و لعل ما يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذه به » فان هذا لا ربط له بتفسيرهم للعصمة بان لا يخلق الله فيهم ذنبان هذا التفسير مقابل للقول بالملكة ، و (منها) قوله « فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا » فانه ظاهر في ارادة ان صدور الصفات عن الانبياء انما هو حين كون الصفة حالاً لا ملكة وهو خارج عن محل كلامه في صدور الذنب عنهم حين الملكة على ان فرض كون صفات الانبياء في اول حصولها احوالا لا يجمع القول بشيئ ملكة العصمة من اول النبوة ، ولكن المؤاخذ بهذا الخلط هو صاحب المواقف و شارحها 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 في سائر البشر) و قد ذكرنا هذا الكلام رداعلى من زعم ان العصمة خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه في غير محله لانا لا 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 في الصحاح فلا يبعد صدقه فيه لكنهم صححوا طريقين او ثلاثة لها و استفاضت طرقهم لها و ذكرها عامة مفسريهم و مؤرخيهم و اعتبرها الكثير من علمائهم قال السيوطي في لباب المنقول عند قوله تعالى (و ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية من سورة الحج : « اخرج ابن ابي حاتم و ابن جرير و ابن المنذر من طريق بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال قرأ النبي بمكة النجم فلما بلغ أقرأيتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه (تلك الغرائق العلاء و ان شفاعتهن لترتجى) فقال المشركون ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجدوا و سجدا فزلت (و ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية ، و اخرج البزار و ابن مردويه من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسبه ، و قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد و تفرد بوصله امية بن خالد و هو ثقة مشهور و اخرج البخاري عن ابن عباس بسند فيه الواقدي و ابن مردويه من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس و اورده

ابن اسحق في السيرة عن محمد بن كعب و موسى بن عقبة 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 و عياض ان هذه الروايات باطلة لا اصل 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 لا اعتضاد بعضها ببعض»

واما مانسبه الى الاشاعة من الجواب بانه من القاء الشيطان او انه قرآن منسوخ والاشارة بتلك الغرائق الى الملائكة فمن اوله الى قوله ومن قرأ سورة النجم من لفظ الموافق وشرحها او يرد على (الاول) انه لا يجمع قول جبرئيل تلوت مالم 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 لفسدت 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 مالم اتله عليك ولا حزن النبي ص لانه بحسب الفرض لم يتل الا قرآنا تالاه جبرئيل عليه.

واما قول الخصم (ومن قرأ سورة النجم وتامل في تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات) فمتجه ولكنه دليل على كذب الواقعة وان روايتها الكذبة اناس لا يعقلون.

واما قوله (نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك) الى آخره فخطأ لان قوله تعالى (وكم من ملك) انما هو بمعنى الكثير فيكون مذكرا اذا قال لا تغني شفاعتهم فلا يلائمهم البلاغة ان يشير اليه بما يشار به الى المؤمن وتلك) لاسيما بعد ان اعد عليه ضمير المذكر فقد فرغما لا يلائم البلاغة الى ما لا يلائمها ، ولو سلم

حسن هذه الاشارة للتعبير عن ذلك الكثير بالغرائبق وهو مؤنث فلامعنى احكمه بالنسخ
 للايهام ان لو وقع بعد قوله تعالى (وكم من ملك) لم يحتمل رجوعه الى مدح الاصنام للفصل
 الكثير واعدم المناسبة التي ذكرها فمن اين يحصل الايهام الموجب للنسخ ، على ان
 المرورى عندهم هو ان النبي ص وحاشاء قرأ تلك 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 مفتريا عليهم وهم قدروا هذه الرواية المشومة واعتبرها الغالب منهم
 واستدل بها من قال منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكباثر .

ثم ان المصنف ره لم يزد على ان نقل عنهم سهو النبي ص فى القرآن بما يوجب
 الكفر وظاهر الرواية التي ذكرها الخصم تعمد النبي ص لذلك ، لانه قرأه بعد ما تمنى
 انزال ما يقربه الى قومه الذى هو من نوع مدح الاصنام البتة فيكون متمنيا للكفر
 وفاعاله وهذا أسوأ حالا فقيح الله ما جنوه على سيد النبيين .

واما ما نسبته الى القاضي عياض فى كتاب الشفا فافتراء عليه لانه انما قال (صدق
 القاضي بكر بن العلاء المالكي حيث قال: لقد بلى الناس ببعض اهل الاهواء والتفسير وتعلق
 بذلك الملحدون) ، ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة لاهل السنة فكفاهم نقصان
 يتبعوا فى اخبارهم الملاحدة ويعتبرها علماؤهم ،

هذا من العجب انهم يروون ذلك عن النبي الذى طهره الله من الرجس ويروون
 فى فضل عمر ان النبي ص قال له (والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا 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 خرا لوجهه) الى غير ذلك
 فليت شعري هلا كان عندهم بعض هذه المنزلة لسيد النبيين وخيرة الله من خلقه اجمعين
قال المصنف اعلى الله مقامه

وروا عنه ص انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلاة ام نسيت
 يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما

شهدا بذلك قام فأتم الصلاة ، ورووا في الصحيحين انه صلى بالناس صلاة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض فأتىها ، وای نسبة انقص من هذا و ابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي ص عن عبادة ربه و اهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان ، نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة .

وقال الفضل

مارووا من رسول الله ص في الصلاة حتى قال له ذواليدین اقصرت الصلاة قام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو منه تدارك ، وای نقص ودناءة في السهو و قدقال تعالى في القرآن (واما ينسینك 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 المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساء الصلاة لتشريع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فوائده في العصمة ، وای دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انساء لوقوع التشريع ، وقدقال تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها) فان الانساء في احدا المعنيين هو ايقاع النسيان عليه ، وقدقال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين (فانساه الشيطان ذكر ربه) وكما انه يجب ان يقدر الله حق قدره لقوله (وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء) كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم و ما لا يجوز و قدقال تعالى (انما انا بشر مثلكم) وقد عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله (وقالوا مال هذا الرسول ياكل الطعام و يمشى في الاسواق) و قال تعالى (سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا)

واقول

لا ريب في عصمة الانبياء عن السهو في العبادة لامور (الاول) قوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) فانه سبحانه جعل السهو صفة نقص و دخيلا في استحقاق الويل بلا فرق بين ما يوجب ترك اصل الصلاة او اجزاها لانها معاناشتان من السهو عنها فكيف يكون النبي ص من الساهين بل لوسها كان اولى الناس بالويل، اللهم

الا ان تخص الاية بالسهو عن اصل الصلاة ولكنهم رروا ايضا سهوه عن اصلها كما ستعرف.
 (الثاني) انه لو سها دخل باليوم في قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون) وقوله تعالى
 (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فانه ص هو القائل «ركعتان مقتصدتان خير من قيام
 ليلة والقلب ساه» وهو القائل «من توفاضأسبغ الوضوء ثم قام يصلي صلاة يعلم ما يقول فيها
 حتى يفرغ من صلاته كان كهيئة يوم ولدته امه» والقائل «لأصلاة 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 ادرا شغعت ام اوترت؟ الى نحو ذلك
 مما روى عنه ص فكيف و الحال هذه ان يصلي جماعة ساهيا حتى ينقص من اربع
 ركعات ركعتين.

(الثالث) انه استفاض ان النبي ص تنام عيناه ولا ينام قلبه حتى عقده البخارى بابا
 في كتاب بدء الخلق وروى 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 و تربيهم الى ما هو الاحب الى الله تعالى والاصح لهم ، ومن المعلوم
 ان الاقبال على عبادة الله تعالى احب الامور الى الله تعالى واصحها للعبد وان السهو مناف
 للاقبال فاذا لم يقبل النبي على عبادة ربه و صدر منه السهو كانت الامة اولى بذلك
 و احق بالمسامحة في العبادة و هذا من اكبر المنافيات لمنصب الدعوة الى الله
 تعالى والقرب منه .

واما ما احتمله الخصم من الاسهاء فخلاف 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 و ابي
 داود و ابن ماجه و الاخر عن سنن ابن ماجه و مسند احمد و ذكر في الكنز (٤) ايضا حديثا

١- راجع عن هذه الاحاديث كنز العمال ج ٤ ص ٢٣٠ و ص ١١٢ و ما بعدهما

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 نسانى شيئاً من صلاتي فليسبح 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 وللموم والمذممة بانه يقول مالا يفعل ويامر الناس بالبر وينسى نفسه وعرضة لتكذيبه بدعوى انه تنام عيناه ولا ينام قلبه ، كما انه مناف لحكمة البعثة واللفظ الله بعباده حيث اسهب نبيه ص وابعده الناس عن قربه بسبب اسهائه مقتداهم ، وتلك مفسدات 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 سجد السهو ونحوه فان كان هو الثاني كان وقوع الاسهائه لغواً لان بيان سجدة السهو والركعات المنسية لا يتوقف على الاسهائه ، وان كان هو الاول كان الامر اشنع لان الاسهائه غير اختياري للعبد فلا حكم له فكيف يشرع به جواز السهو الذي هو اختياري له لا يمكن تحفظه عنه ولو سلم انه غير اختياري ايضاً فهو لاحكم له ايضاً ولا معنى لتشريع ما لاحكم له بما لاحكم له ، على ان الاسهائه فعل الله تعالى والسهو فعل المكلف فكيف يشرع حكم احدهما بوقوع الآخر ، وايضاً يكفى في تشريع السهو وقوعه مرة او مرتين فما بالهم اسندوه الى النبي ص مرارا كثيرة حتى عقد البخاري ابواباً 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 وكذباً في غلط فتضاعف 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 ربط له بما نحن فيه من السهو في العبادة على ان قوله تعالى (فاما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم المستهزئين) يمكن ان يكون من قبيل مهما نسيت شيئاً فلا تقعد مع زيد ناسيا

فحذف من جزاء الآية لفظ ناسيا والمعنى والله اعلم مهما نسيت شيئا فلان نس عدم العقود معهم بعد ما ذكرت لك حرمة و بيئتها لك ؛ ومثل هذا يقال لبيان اهمية الجزاء بلانظر الى وقوع الطرفين اوجوازه فلان تكون الآية دليلا تلى وقوع النسيان من النبي ص حتى في غير الصلاة

واما قوله تعالى (فانساه الشيطان ذكر ربه) فيعلم المراد منه بعد سماع الآية قال تعالى (وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه) ولا شك انه بمقتضى ظاهر الآية يراد بضمير انساه مظلون النجاة لا يوسف وبالرب في المقامين صاحب الخاص فلا ربط لها بالمدعى .

واما قوله تعالى (مانسخ من آية او نسها) فليس المقصود به انساء النبي ص كيف وقد قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى) هذا اذا اريد بالآية آية 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 ، ففيه ان المساواة بالبشرية لا تقتضى المساواة في كل شىء والاجازان تقع منهم كل المعاصى حتى الكفر والخم لا يقول به ، وليس زائد على قدرهم منع الرذائل والنقائص عنهم كالسهو في العبادة و صدور المعاصى عنهم .

هذا ومما يشهد بكذب نسبة السهو الى النبي ص في 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 ابي هريرة بسنين قال في الاستيعاب بترجمة ذى الشمالين « اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم وقال ابن اسحق هو خزاعي يكنى ابا محمد حليف لبني زهرة كان اوه عبدين عمرو بن نضلة قدم فحالف عبد الحارث بن زهرة وزوجه بنته نعمى فولدت له عميراً ذا الشمالين ، كان يعمل بيديه جميعا شهد بدرًا وقتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجهمي » وانما قلنا ان ذا الديدن هو ذو الشمالين لما

روى عن امامنا الصادق ع انه هو، ولاخبار القوم انفسهم ففي مسند احمد (١) بسند رجاله من رجال الصحيحين قال (حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن الزهري عن ابي سلمة بن عبدالرحمن وابي بكر بن سليمان بن ابي خيثمة عن ابي هريرة قال صلى رسول الله ص الظهر او العصر فسلم في ركعتين فقال له ذو الشمالين بن عبد عمرو وكان حليفا لبني زهرة اخفت الصلاة ام نسيت فقال النبي ص ما يقول ذو اليمين قالوا صدق يا نبي الله فأتهم بهم الركعتين اللتين نقص) فهذه الرواية الصحيحة عندهم قد جمعت بين اللقيين و صرحنا بان ابن عبد عمرو وانه حليف لبني زهرة وما هو الا قتيل بدر وفي كنز العمال (٢) عن عبدالرزاق مثلها سوى انه لم يذكر حلقه لبني زهرة، وقد جمعت رواية اخرى لاحمد (٣) بين اللقيين ايضا وكذا رواية اخرى لعبد الرزاق وابن ابي شيبة نقلها في كنز العمال (٤) وروى مالك في موطأه (٥) رواية اشتملت على وصفه بذى الشمالين فقط ذكرها تحت عنوان ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا وهي كغيرها في الدلالة على وجدة ذى اليمين وذى الشمالين

واما رواية عمران بن حصين الدالة على ان ذا اليمين هو الخرباق فلا تدل على التعدد لجواز كون الخرباق لقباً لعمر بن عبد عمرو، ويقربه انهم لم يعرفوا للخرباق اباً وانما يقول علماء رجالهم الخرباق السلمى وقد عرفت ان عميرا ايضا منسوب الى سليم لانه احد اجداده كما سبق في كلام الاستيعاب، وبالجملة لا تصلح هذه الرواية لاثبات التعدد في مقابلة تلك الروايات، فظهر ان الصحيح وحدثهما وفاقا للزهري، قال في الاستيعاب بترجمة ذى اليمين «وقد كان الزهري مع علمه بالمغازي يقول انه ذو الشمالين المقبول ببدر وان قصة ذى اليمين في الصلاة كانت قبل بدر ثم احكمت الامور بعد» ثم قال في الاستيعاب «وذلك وهم عند اكثر العلماء» ووجه الوهم كما يظهر من اول كلامه انه صح عن ابي هريرة ان ذا اليمين راجع النبي ص في امر الصلاة فلا بد ان يكون ذو اليمين غير ذى الشمالين لان ابا هريرة اسلم عام خيبر وذا الشمالين قتل ببدر، وفيه انه بعد ما عرفت من صراحة الروايات بالاتحاد لم يبق وجه للمحكم 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 في 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 (صلى 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 اصرح في ذلك قال (بيننا انا اصلى 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 النقص روى الحميدى في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت ألعب بالبنات عند النبي ص وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله ص اذا دخل تقمعن منه فيشير اليهن فيلعبن معي ، وفي حديث الحميدى ايضا كنت ألعب بالبنات في بيته وهي اللعب ، مع انهم رووا عنه ص في صحاح الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صور مجسمة او تماثيل ، و تواتر النقل عنه بانكار عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي ص والى زوجته من عمل الصور في بيته الذي اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ، ولما راي النبي ص الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صوراً و يجعله محلاله

وقال التفضل

قد صرح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صرح انه دخل عليها رسول الله ص وهي بنت تسع سنين ، وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس ، لما روى انه ص رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسّم رسول الله ص ، وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابهاً للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان

وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان ، وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت 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 و ليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها .

واقول

من الغريب استدلاله على صغرها وعدم تكليفها حين اللعب بدخول النبي ص عليها وهي بنت تسع فان بناءه بها وهي بهذا السن كما يزعمون لا يقتضى ان يكون لعبها ففى اول زمن الدخول ، بل اخبارهم تدل على لعبها فى اواخر ايام النبي ص ففى مصابيح البغوى من الحسان فى باب عشرة النساء من كتاب النكاح عن عائشة « قالت قدم رسول الله ص من غزوة تبوك او حنين وفى بهوتها ستر فهببت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها ، فقال ماهذه يا عائشة قالت بناتى وراى بينهن فرسأله جناحان من رقاع ، فقال وما هذا الذى ارى وسطهن قالت فرس ، قال وما هذا الذى عليه قالت جناحان ، قال الفرس يكون له جناحان قالت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها الجنحة ، قالت فضحك حتى رأيت نواجذه » فانها صريحة فى لعبها بعد احدى الغزاتين وهما كانتا بعد فتح مكة ومنه يعلم ما فى قوله اخبرا ولعب عائشة كان فى اوائل الهجرة ولوسلم ان لعبها كان فى اول بناء النبي ص بها وانها بنت تسع فبنت التسع التى تصلح للتزويج ولا حكمه مكلفة على الاحق ، ولوسلم انها غير مكلفة فاشكال المصنف ره ليس فى لعبها حتى يجاب بانها غير مكلفة بل فى ابقاء النبي ص الصور فى بيته وهو محل هبوط الملائكة التى لا تدخل بيتا فيه صور وفى عدم انكاره على عمل الصور وقد تواتر عنه النبي عنه

واما قوله (وهذه اللعب ما كانت صورة بصورة الانسان) فمناف لما تظافرت به اخبارهم من لعبها بالبنات التى هى عبارة عما كان بصورة البنات من الناس ، وقد جمعت رواية البغوى السابقة بين ذكر البنات والفرس وهى التى ذكرها الخصم على الظاهر لكنه تصرف فيها باسقاط لفظ البنات ليروج مطلبه فى الجملة

واما قوله (وهيئة الفرس لاتسمى صورة لان الاطفال) الى آخره ففيه ان الصورة هي الشكل كما في القاموس فتكون الهيئة منها وتعليقه لوجه له لان عائشة لم تكن صغيرة حين اللعب بالافراس بل كانت بنت سبع عشرة تقريبا على رايهم لما سبق من تصريح رواية البغوي 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 صغرها عن تصوير الصورة ولو سلم عجزها فهو لا يقتضى عدم كمال هيئة الفرس بحيث لاتسمى 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 البخارى في مقامات لانحصى ، منها في آخر صحيحه ومنها في اواخر 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 طرفا منها 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 سفرو قد سترت على بابي درنو كانيه 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 ما ثبت ولعب عائشة كان في اوائل الهجرة) ففيه ان رواية البغوي 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 مر بقوم 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 ما زعمه من عجز الاطفال عن تصوير الصور فانه يمكن جعله جوابا ولكن قد عرفت ما فيه ، 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 علي رسول الله ص وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعث فاضطجع علي الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني 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 نص على تحريم اللعب والمهو والقرآن مملوء منه وبالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية والغيرة مع انه ص غير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر ومنعهما فهل كانا افضل منه ، وقدروا عنه (انه لما قدم المدينة من سفر خرجن اليه نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدمه وهو يرقص باكماه) 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 وانفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جواز في ايام العيد، وتتمه الحديث ان النبي ص قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلمه رسول الله ان ضرب الدف والغناء 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 ولا نهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله ص وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والمواقفة وتطبيب الخاطر وتشريع المسائل جائز ولكنه نعم ما قيل شعراً

وعين الرضاعن كل عيب كليله ولكن عين السخط تبدى المساويا

واقول

ما استدلوا به لباحة اللهو غير صالح له الامور (الاول) ان كثيرا ادل على الحرمة كرواية الغزالي التي سينقلها المصنف، ورواية احمد التي سنذكرها بعدها ان شاء الله تعالى فانهما اطلقتا الباطل على اللعب والغناء، وكرواية الترمذي في مناقب عمر عن عائشة قالت (كان رسول الله ص جالساً في المسجد فسمعنا لغطاً وصوت صبيان فقام رسول الله ص فاذا حبشة تزفن والصبيان حولها فقال يا عائشة تعالي وانظري فجمت فوضعت لحيي على منكب رسول الله ص فجعلت انظر اليها ما بين المنكب الى رأسه فقال اما شبعث فجعلت اقول لا انظر منزلتى عنده اذطلع عمر فارفض 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 في حرمه وكرواية الترمذي ايضا عن بريدة وصححها كالرواية الاولى هوو البغوى في مصابحه قال بريدة (خرج رسول الله ص في بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يا رسول الله انى كنت نذرت ان ردك الله صالحا ان اضرب بين يديك بالدف واتغنى فقال لهما رسول الله ص ان كنت نذرت فاضربى والا فلا فجعلت تضرب فدخل ابو بكر وهى تضرب ثم دخل على وهى تضرب ثم

دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استنها ثم قعدت عليه ، فقال رسول الله ان الشيطان ليخاف منك يا عمر اني كنت جالسا وهي تضرب فدخل ابو بكر وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي 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 نهيبها عنه بلاقرينة على ارادة الاباحة من النهي لو فرض انها لم تكن قد نذرت لظهور النهي في الحرمة وهي في وقت الحاجة والعمل .

(الثاني) ان اخبار حلية اللهب قد اشتملت جملة منها على ارادة النبي ص من عائشة ان تنظر الى اللب واهله وعلى انه يسترها وهي تنظر الى الجبشة وهذا كذب صريح لانه مناف لسنة رسول الله ص روى البغوي في مصابيح من الحسان في 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 أستماتا تبصرانه) ونحوه في الجزء السادس من مسند احمد ص ٢٩٦ فاذا كان النبي ص يابى من نظر أزواجه الى الاعمى فكيف يرضى لعائشة ان تنظر الى أهل اللهب وحال اللب والخلاعة .

(الثالث) انها منافية للغيرة والحياء بل بعضها مشتمل على التهتك الذي لا يصدر الا من الانذال واسافل الناس وادناهم حياء وغيره كرواية البخارى في الباب الثاني من كتاب العيدين وفي باب الدرق من كتاب الجهاد والسير عن عائشة قالت (كان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والجراب فاما سألت رسول الله ص واما قال تشتهين تنظرين فقلت نعم فأقامني وراءه خدى على خده وهو يقول دو نكم يا بنى ارفدة حتى اذا مللت قال حسبك قلت نعم قال فاذهبى) فليت شعري كيف حال من يجعل نفسه وزوجته منظرًا لأهل الفساد واللغو وهو يحثهم على اللعب ويحرمهم الى النظر اليهما ملتصقي الخدين وخدها على خده فهل ترى فوق هذا خلاعة ، لعمر الله ما من احد يؤمن بالله ورسوله ص يرضى بهذه النسبة الى سيد المرسلين الذي كان اشد حياء من العذراء في خدرها وقال (الحياء من الايمان)

وكان اشد الخلق غيرة ومروءة وقال (من لامرؤة له لايمان له) وكان اعظم الناس وقاراً حتى ان ضحكه التبسم فكيف ينقاد الى هوى عائشة هذا الانقياد ولا يلتفت الى ما فيه من النقص والهوان ، وباعجابا كيف يجتمع هذا التهتك 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 الالوف بالالوف من الاحياء .

(الرابع) ان اللهو والضحك منافية لحرمة المساجد ووضعها فكيف يرضى النبي ص بهما ويمكن منهما فيها اهل اللهو والطرب قال الله تعالى (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فهل كان من عمر انها اللعب والغناء ، وروى الترمذي في صحاحهم ان النبي ص قال (من سمع رجلا يشد ضالة في المسجد فليقل لاردها الله عليك فان المساجد لم تبين لهذا) وانه ص نهى عن تناشد الاشعار في المسجد وان تقام فيه الحدود وان ترفع فيه الاصوات ، فكيف يرضى باعلان اللهو والغناء في المسجد الاعظم ، والعجب انهم يروون انه يحث على اللهو في مسجده ، ويروى البخاري في باب رفع الصوت في المساجد من كتاب الصلاة عن السائب قال (كنت قائماً في المسجد فحصبني رجل فاذا عمر بن الخطاب فقال اذهب فائتني بهذين فجئت بهما قال من انتما او من اين انتما قالنا من اهل الطائف قال لو كنتم من اهل هذا البلد لا وجعتكما ترفعان اصواتكما في مسجد رسول الله ص) ولكن لا عجب فانهم ينسبون تلك الخلاعة القبيحة الى صفوة الله من خلقه ويزعمون ان عمر في منتهى الغيرة حتى ان النبي ص لم يدخل في المنام قصر عمر في الجنة رعاية منه لغيره عمر وذلك كله مما يكشف عن حال رجالهم واخبارهم فانظر وتبصر .

(الخامس) ان راوى تلك الاخبار التي زعموا دلالتها على اباحة اللهو وعائشة الا ما نقل عن غيرها ، ومن الواضح انها متهمه بارادة الافتخار و اظهار حب النبي ص لها وبيان فضل ابيها و خليله كما هو ظاهر على صفحات تلك الروايات ، وما اكتفت بذلك حتى جعلت تحرض الناس على اعطاء بناتهم زمام اللهو واللعب وما خصته بوقت فقالت كما في

كثير من روايات البخارى وغيره (فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريرة على اللهو) ولعل هذه التهمة تشهد بان تلك الاخبار من وضع الكذابين الذين يريدون التقرب الى ملوك الجهل والفساد من الامويين والعباسيين وامرائهم، فاذا عرفت هذه الامور ظهر لك انه لا يستيحيح ذوعقل وذودين الاستدلال بتلك الاخبار على اباحة اللهو فى شىء من الاوقات لاسيما والكتاب العزيز ؛ اطلق بحر منه و اى عاقل يشك بكذب تلك الاخبار التى تحطم من قدر النبى والنبوة ، وبذلك يظهر لك حال من نسب اليهم الخصم الاتفاق على جواز اللهو استناداً اليها .

واما ما ذكره من تنمة الحديث فمن اضافاته على انها لاتنفعه بالنظر الى تلك الامور السابقة ومن احب الاطلاع على كذبه فى هذه الاضافة اعنى قوله ص (فانها ايام عيد) تعليلاً لقوله لابي 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 باكماه وحاشاه فمن قول الهجر لان الرقص سفه ظاهر وخلاعة بينة ومن اكبر النقص بالرئيس واعظم منافيات الحياء والمرورة فى تلك الاوقات واشد المباينات للرسالة لارشاد الخلق بتهديبهم عن السفه والتفانص وتذكيرهم بمقربات الآخرة ، لاسيما بالملأ العام مع حضور النقاد والاضداد ، فلا يمكن ان يلتزم بتسويغه لطلب الالفة وتطبيب الخواطر لان حفظ شرف الرسالة وفخامتها ودفع نقد النقاد والمشككين اهم بل لا يحسن لذلك اقل منافيات المرورة 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 للمرورة اعظم .

واما استشهاده بالبيت ففى محله لاناسخطنا على اخبارهم لكذب روايتها واشتمالها على المناكبر والاضاليل فأبدينا بعض مساويها واماهم فرضوا بها على علانها فعميت عيون قلوبهم عن معايبها وان ادهنت 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 لطمه 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 الالواح 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 القاء الالواح 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، واما عند ابن المطهر فى محموله على ذنوب الانبياء ولولم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلى ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلوانه انصف من نفسه يعلم ما نقوله فى تعصبه حق .

واقول

كان موسى ع شديد الغضب 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 ابى هريرة الخرافى الكذوب وهو شتم على ما يحيله العقل فان الانبياء معصومون عن الذنوب لاسيما الكبائر باقرار الخصم ولاسيما مثل هذه الجناية الكبرى على احد

عظماء الملائكة ورسول الله العامل بامرهم ان صح عقلا ان يقع مثلها على الملائكة الروحانيين ولوسلم جواز وقوع مثل هذه الكبيرة منهم فاي عاقل يجوز على موسى مع عظم شأنه 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 بالقدرة الربانية التي يتسلط بها على نفوس العالمين بلا كلفة ومقاومة وباللجب كيف ضيع الله حق الملك المرسل بامرهم ولم يقاصه من موسى والقصاص حق ثابت في القرآن والتوراة بل لم يعاقبه اصلا واكرمه حيث خيره بين الموت والحياة فهل عند الله هوادة او يختلف حكمه في برته .

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 فقأ عيني فانه يدل على شكايته منه والتعريض بذمه 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 الحمق والجهل ودعوى الامتحان لا وجه لها لانه ان اريد الامتحان في حبه للموت فهو لا يناسب تصوره بصورة من تجب مدافعته وان اريد الامتحان في مخالفة الواجب من المدافعة فهو لا يجامع القول بعصمته بل لا معنى لهذا الامتحان لان كل انسان يدافع بمقتضى طبيعه عن نفسه حيث يمكن وان لم تجب عليه المدافعة ، على انه لا يلائم التعبير بكرامة 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 فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها قال فرجع الملك الى الله عز وجل فقال انك ارسلتني الى عبدك لا يريد الموت وقد فقأ عيني قال فرد الله اليه عينه وقال ارجع الى عبدى فقل له الحياة تريد فان كنت تريد الحياة فضع يدك على متن نور فما توارت 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 فأتى موسى فقفا عينه فأتى ربه فقال يارب عبدك موسى فقأ عينى ولولا كرامته عليك لعنت به) الحديث .

ثم انهم ذكروا في 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 اولى ان تقع من الحمقاء المسافلين لامن الانبياء والمرسلين و (منها) انه وقع من غير اختياره لان للموت سكرات ، وكأن هذا التوجيه مأخوذ من قول عمران النبي لهجر ، وكيف يناسب ذلك تمام الحديث وشكايه ملك الموت منه وهل هذا الموجه اعرف بحال موسى من ملك الموت و (منها) ان المراد صكه بالحجة وفقأ عين حجته ولا اعلم اى مباحثة وقعت بينهما ضل فيها ملك الموت ، وكيف يجتمع هذا مع قوله (فرد الله عليه عينه) الى آخر الفقرات .

واما ذكره من النقص بقصة القاء الالواح فهو وارد عليه ايضا لان القاء هار كسر ها اهانة لكتاب الله كفر لا يقوله الخصم بل لولم يقصد به الاهانة كان كبيسة كضرب النبي وهو يقول بعضهم عن الكبائر ، واماما حمله عليه فان اراد به ما يعرض البشر من دون شعور فهو من اعظم النقص و تجوز به على الانبياء رافع للثقة بهم و هل هذا الاكمام الله عليه الكافرين اذ قالوا انك لمجنون فان سلب الشعور ان لم يكن جنونا فهو بمنزلة ولو جاز لجاز الجنون عليهم لانه مما يعرض البشر ايضا، و ان اراد به ما يسلب معه الشعور فتلك الافعال كبيرة والانبياء معصومون عنها بل اذا كان اللقاء 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 و شرحها و همالم يذكرها و انما 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 ٥٢٣

الايداء بل اراد ان يدنيه لنفسه ليتفحص منه عن حقيقة الحال فخاف هرون ان يعتقد بنوا اسرائيل خلافه فقال لاناخذ بلحيتي الآية ، وهذا الحمل منقول عن السيد المرتضى وان الرازي استحسنته و(منها) ان موسى اماراي جزع اخيه واضطرابه من قومه اخذه ليسكن من قلقه و(منها) ان موسى اماغلب عليه الهم اخذ براس اخيه لاعلى طريق الايداء 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 شيئا و كأنه على مذاق الآمدى و هو في محله لبعده هذه الوجوه جدامع انها لا ترفع اشكال اللقاء الالواح .

والاوى في الجواب ان بنى اسرائيل لما كفر واد اتخذوا العجل اراد موسى ع ان يبين لهم عظيم جرمهم و شديد سخطه عليهم فالتقى الالواح الكريمة اظهاراً للضجر من فعلهم و اخذ برأس اخيه يجره اليه مع علمه ببراءة ساحته تفضيها لعملهم و تنبيههم على سوء ما اتوا به و على مساءته منهم من باب اياك اعنى و اسمعى يا جارة كما هو في القرآن كثير قال تعالى (لان اشركت ليحبطن عملك) مع علمه سبحانه بانه معصوم عن الشرك و قال تعالى (ولو تقول علينا بعض الاقويل) الآية فيكون فعل موسى لمصلحة ان جازهم عن الكفر حتى اظهر لآخيه انه ينبغي مفارقتهم و اتباعه له لعظيم ما جاؤا به فيكون فعله راجحاً لاحراما بخلاف فقه عين ملك الموت فانه لمصلحة فيه ألبتة ، و اعلم انه ليس في الآية الكريمة ان موسى كسر الالواح و ضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حملة على ذلك هضم الحق و التهويل على الغافلين .

و اما قوله (واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء) ففيه ان الطاهر ابن المطهر لا ينكر الاماهو صريح بالذنب و الجهل كرواية فقه عين ملك الموت لاعلى ما يقرب فيه التوجيه و يتضح فيه الحمل كالأية الشريفة فتدبر و استقم .

قال المصنف رفع الله درجته

وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال في صفة الحق 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 اما ترى مانحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى) وفى 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 واما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لاحقيقته كما قال (بل فعله كبيرهم هذا فاسالوهم ان كانوا ينطقون) وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذى كسره به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام، فالكذب المؤول ليس كذبا فى 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 وبعدها وعمدا قبلها وان بعضهم اجاز صدورها عمدا وبعدها 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 لتتضح الحال روى البخارى فى كتاب تفسير القرآن فى سورة بنى اسرائيل عن ابي هريرة ما ملخصه (ان النبى ص قال انا سيد الناس يوم القيمة وهل تدرون مم ذلك يجمع الله الناس الاولين والاخرين 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 باءم فيأتونه فيعتذر بان الله سبحانه نهاه عن الشجرة فعصاه و يأتون نوحا

بامر آدم فيعتذر بان له دعوة على قومه و يأتون ابراهيم بامر نوح فيعتذر بانه كذب ثلاث كذبات ويأتون موسى بامر ابراهيم فيعتذر بانه قتل نفسا لم يؤمر بقتلها ويأتون عيسى بامر موسى فيعتذر ثم قال ولم يذكر ذنبا) وهذا صريح بان تلك الامور الواقعة من الانبياء الاول ذنوب وبعضها من الكبائر كالكذب وقتل النفس ، و من المعلوم ان صورة الكذب ليست ذنبا اذا ادت اليها الضرورة الدينية بل هي طاعة عظمى ، وقد صرح ايضا بان ابراهيم صاحب خطيئة حديث آخر رواه البخاري عن انس 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 حصله «يجمع الله الناس يوم القيمة فيقولون لو استشنعنا الى ربنا فيأتون آدم ثم نوحا ثم ابراهيم ثم موسى فيقول كل منهم لست هناك ويذكر 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 باطلة اذ لو سلم عدم اضلالهم وانهم يلدون مؤمنا فنسبة ذلك ان صدرت منه خطأ 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 سيد 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 و طلبهم 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 النبى ص رؤية الله وقد عرفت امتناعها ونسب اليه فى حديث انس بكتاب التوحيد انه قال فاستاذن على ربي فى داره فاثبت 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 التبكيك والالزام لهم بالحجة على بطلان مذهبهم و عبادتهم لما لا يملك لنفسه نفعا ولا يدفع عنها ضرا كما يشهد له قوله (فاسألوهم 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 وان خطيئته تمنعه من الشفاعة ، نعم للبخارى في (كتاب بدء الخلق) ولمسلم في (باب فضائل ابراهيم) رواية تدل على ان كذبتين من الثلاث حقيقتان الا انهما 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 ربي اني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي و يرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد و لولبت في السجن طول ليلت يوسف لاجبت الداعي) كيف يجوز لهؤلاء الاجترار 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 ثبات ابراهيم في الايمان ، والمراد بالحديث ان ابراهيم مع ثباته 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 ليلت 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 بطل من في قول النبي ص نعوذ بالله من رايه الفاسد .

واقول

لاريب بتواضع النبي ص مع المؤمنين فضلا عن النبيين لكن لاوجه المتواضع المدعى مع ابراهيم ويوسف اذ لا يصح تواضع الشخص باثباته لنفسه امر اقييحا كقول الشخص انا فاسق او نحوه 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 وقريب 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 (انا سيد ولد آدم) (١) ويقول (اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر) (٢) ويقول (انا سيد الناس يوم القيمة) (٣) وكذا في الحديث السابق الذي ذكر فيه اعتذار اعظم الانبياء عن الشفاعة ، وهذا الذي زعم الخصم تواضع النبي ص فيه مع موسى قد رواه 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 يبعث فاذا موسى آخذ بالعرش فلا يدري النبي ص احوسب موسى بصعقته في الطور ام يبعث 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 والبخاري في اول ابواب الخصومات بعد كتاب المساقاة وفي تفسير سورة الاعراف وفي كتاب بدء الخلق

(١) صحيح مسلم (كتاب الفضائل باب تفضيل نبيناص)

(٢) مسند احمد ج ٥ ص ٣٧ و ٣٨

(٣) مسند احمد ج ٥ ص ٣٨٨

واما قوله (وقد ذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء) ففيه اننا لانعرف فضيلة ذكرت فيه لابراهيم ولوط اما لابراهيم فلانه لم يشتمل بالنسبة اليه الاعلى اثبات الشك له في الحشر ولاقل من دلالة على انه ضعيف اليقين وذلك مبان 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 مجازاة لهم لطلبهم له كقول موسى رب ارني أنظر اليك ، واما عدم اشتماله على فضيلة للوط فلان قول النبي (و يرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد) ظاهر في التعريض بلوط حيث قال لوان لي بكم قوة او آوى الى ركن شديد فان قول لوط يدل على انه لم يأوى الى ركن شديد لمكان (لو) فعرض به النبي ص بانه كاذب لانه آوى وابانه ضعيف القلب لا يرى الركن الشديد ركننا شديدا وكلاهما ماذم لافضيلة ، ومن المضحك ان الخصم استدل على ابوائه الى ركن شديد بقوله في الآية آوى الى ركن شديد مع ان معناها لو آوى و اى عيب يريد الخصم ان يشتمل عليه الحديث اكثر من الضعف الذي زعمه وهو مناف للإمامة فضلا عن النبوة حتى ان الخصم بنفسه حكم في مبحث الامامة 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 استفزازا لعشيرته واستنصارا بهم على الحق .

قال المصنف قدس الله روحه

وفي الصحيحين قال (بينما الحبشة يلعبون عند النبي ص بحر ابيهم دخل عمر فأهوى الى الحصباء فحصبهم بها فقال له رسول الله ص دعهم يا عمر) وروى الغزالي في احياء علوم الدين (ان النبي ص كان جالسا وعنده جوار يغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي ص للجوار اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء ، قال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل) كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك

عن النبي ص ابرى عمر اشرف من النبي ص حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي ص يؤثره
وقال النضل

اما لعب الحبشة بالحرب فانه كان يوم عيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهم يوم العيد
بالانفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحرب لانه ينفع في الحرب وفي المهارة
من طعن الحرب وكيفية تعليمه والقائه في الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس
به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبي ص ، واما ما روى عن الغزالي فان صح
يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا او في ايام الاعياد وكان النبي ص يسمعه لضرورة
التشريع حتى يعلم ان الله ليس بحرام وربما كان عمر يمتنع 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 ومن يتعلم منه الشريعة .

واقول

دعواه ان ذلك اللعب كان يوم عيد رجم بالغيب ومجرد ورود بعض اخبارهم في
وقوع لعب يوم عيد لا يقتضى 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 لحدية الله وفي العيد ، واما تعليقه لحدية اللعب في الحرب بنفعه في الحرب
وان كل ما كان من امر الحرب فلا باس به فدعوى مجردة عن دليل .

واما اعذره بان عمر لا يعلم فمستلزم لان يكون عمر بحصبة للحبشة بمحضر 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
اباه فبالعلم 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 المباعدة
فكيف يحلل الله بهما 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) الحجرات الآية ١

الخصم احتمال ان يمتنع عمر منه ويمكنه النبي ص من الامتناع ولا يمتنع عنه بنفسه الطاهرة وله عنه مندوحة بالتشريع القولي ولو توقف تشريع جواز المكروهات على فعل النبي ص له اللزم النبي ص ان يأتي بكل مكروه كما يلزم ان يأتي بكل محرم ابيح للضرورة كشرب الخمر فيضطره الله سبحانه اليه فيشر به تشريعاً له ولم يقل به مسلم، ولو سلم حاجة النبي ص للمي السماع للتشريع كفي سماعه اول مرة فما باله يقول عدن اذا خرج عمر وما باله تكررت منه الوقايع الكثيرة كما تفيد اخبارهم، ثم ان تعبير النبي ص عن اللهو بالباطل دليل على انه حرام لا مكروه فان المكروه لا يسمى باطلا فيلزم ان يكون النبي ص عند القوم مرتكباً للحرام والباطل دون عمر وكذا عند عمر نفسه فيكون افضل من النبي ص وعلى الاسلام السلام.

وقريب من رواية الغزالي ما رواه احمد عن الاسود بن سريع^(١) قال اتيت النبي ص فقلت يا رسول الله اني قد حمدت ربي بمحامد ومدح واياك قال هات ما حمدت به ربك قال فجعلت انشده فجاء رجل ادلم فاستاذن فقال النبي ص بين بين قال فتكلم ساعة ثم خرج فجعلت انشده ثم جاء فاستاذن فقال النبي ص بين بين ففعل ذلك مرتين او ثلاثاً فقلت يا رسول الله من هذا الذي استنصتني له قال عمر بن الخطاب هذا رجل لا يحب الباطل

قال المصنف رفع الله درجته

وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة «قال اقيمت الصلاة و عدت الصفوف قياماً قبل ان يخرج النبي ص فخرج النبي ص فخرج النبي ص فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا ما كانكم فلبثنا على هيئتنا قياماً فاغتسل ثم خرج النبي ص فخرج النبي ص فلبثنا على هيئتنا» فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر الصلاة و يقوم في الصف وهو جنب وهل هذا الامن التقصير في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها و قد قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم. فاستبقوا الخيرات) فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبي ص، وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة «قال صلى بنا رسول الله ص احدى صلاتي العشي واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدمة المسجد فوضع يده عليها وفيهم ابو بكر وعمر فها باه ان يكلماه وخرج سرعان الناس فضج الناس

(١) مسند احمد ج ٣ ص ٤٣٥

و قالوا اقصرت الصلاة ورجل يدعى ذواليدين قال يا نبي الله نسيت ام قصرت الصلاة فقال لم انس ولم تقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذواليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم) فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله وكيف يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابابكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله مع انهما لم يذكر ذلك للنبي ص.

وقال الفضل

قدم فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية آكد وانبت 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 فاعتسل» ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله 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 و اى عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والمأمومون لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الاترعات ومزخرفات .

واقول

بينما فيما سبق امتناع وقوع السهو من النبي في العبادة وبطلان التشريع بالافعال الموجبة لنقصه كما في 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 بامر عنه مندوحة وهى التشريع بالقول ودعوى ان التشريع بالاعمال الفعلية

أكد لانعرف وجهه بل الأمر بالعكس لان الفعل يحتمل خصوصية النبي بخلاف القول العام، ولو تنزلنا عن هذا كله فلا تتصور 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 الايمان به .

هذا ولا يخفى ان حديث الجنبه الذي ذكره المصنف ره لم يصرح بان النبي ص ذكر الجنبه بعد الدخول في الصلاة ولكن حديث احمد (١) عن ابي هريرة صرح به قال «ان النبي ص خرج الى الصلاة فلما كبر انصرف واوما اليهم اي كما انتم ثم خرج فاغتسل ثم جاء وراسه يقطر فصلى بهم فلما صلى قال اني 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 اني صليت بكم آفوا وانا جنب فمن اصابه مثل الذي اصابني او وجد رزاً فسي يظنه فليصنع مثل ما صنعت» ومثله في كنز العمال (ج ٤ ص ٢٢٣) عن الطبراني ونقل في الكنز ايضا في صفحة قبل الصفحة المذكورة عن ابن عساكر عن ابي بكره «ان النبي ص كبر في صلاة الفجر ثم اوماً اليهم ثم انطلق فاغتسل فجاء وراسه يقطر فصلى بهم» ونحوه في موطا مالك تحت عنوان اعادة الجنب الصلاة وغسله اذا صلى ولم يذكر الى غير ذلك من اخبارهم وهي بظاهرها باطلة لافادتها انهم لم ينقضوا صلاتهم وانموها مع النبي ص بعد ما اغتسل وصلى وهذا ضروري البطلان للفصل الطويل الواقع في اثناء صلاتهم ، ولان الجماعة لا تنعقد مع سبق المأمومين بتكبيره الافتتاح فتزيد احاديث نسيان النبي ص للجنبه اشكالا فوق اشكال ، فاتضح انها كاذبة على سيد المرسلين كما كذبت بمثله على سيد الوصيين روى في 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 الداعي الى كذب القوم على النبي ص ووصيه ع هو المحافظة على شؤون اشياخهم فقد روى في 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 ٦٩

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 تكرر 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 بانى جهزت عيراً الى الشام وجعلت أثقلها منقلة حتى قدمت الشام فبعثها واقتابها واحلاسها واحمالها» فليت شعري اى عبادة هذه واى 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 بانى سهوت جهزت عيراً من الشام حتى قدمت المدينة فأمر المؤذن فاقام الصلاة ثم عاد وصلى 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 البخارى فى باب يفكر الرجل الشىء فى الصلاة عن عمر انه قال انى لاجهز جيشى وانا فى الصلاة.

واما قوله (شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة فى اثناء الصلاة) ففيه ان المشى الى الخشبة ليس مما يتعلق بها وكذا الدخول الى الحجره والخروج منها كما فى حديث مسلم بل الدخول والخروج مستلزمان للانحراف عن القبلة ولو الى المغرب والمشرق لان بيت النبي ص فى يسار المسجد ومثل هذا الانحراف مبطل للصلاة وان وقع سهوا على ان تلك الافعال كثيرة عرفوا الكثير مبطل للصلاة عند جمهورهم كما نقله السيد السعيد ره عن كتاب الينابيع وشرحها ونقل عنهما ان الخطوات الثلاث المتوالية من الكثير، هذا مضافا الى ان عادة النبي ص المكث بعد الصلاة الى ان تنصرف النساء ويدخلن بيوتهن كما رواه البخارى فى اواخر كتاب الاذان فى باب مكث الامام فى 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 فى اثناء الصلاة ففيه ان السلام الواقع على الركعتين مع الكلام المتكرر من النبي ص من الكثير عرفا فيبطل الصلاة وان وقع سهوا

عنها على ان بعض مارووه من كلامه ص كان من الكلام العمدي فيبطل الصلاة وان قل ، روى
 الحاكم (١) « ان النبي ص سها في المغرب فسلم في ركعتين فامر بالاقامة الصلاة ثم اتم
 تلك الركعة » ونحوه في كنز العمال (ج ٤ ص ٢١٥) عن ابن ابي شيبه ، فان امر النبي ص
 لبال 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 الافعال والاقوال الكثيرة عمدا
 فكان اللازم عليهم اعادة الصلاة لمجرد السلام فضلا عن غيره وكان اللازم ايضا على النبي ص
 البيان ولم يتقل 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 سبر أحوالهم .

واما قوله (والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر) ففيه ان المصنف
 لم ينكر على حفظهما بل على من روى حفظهما واثبته لهما والحال انهما لم يذكر ذلك
 للنبي ص فان قول الراوى فيها به ان يكلماه دال على انهما حافظان لما نسيه النبي ص ومنعتهما
 هيئته عن بيان سهوه له ، وهذا أمر تشهد بالضرورة بكذبه اذ كيف يترك عمر بيانه له لو كان
 حافظا هو بخلاف ما يروونه من احوالهم وجرأته عليه وكفاك مارووه من حصبه للحبشة
 بحضرتة ومعارضته له في الصلاة على ابن ابي أبي وجرأته عليه يوم الحديدية وقوله في وجهه
 المبارك ان النبي ليهجرفان من يواجهه بالهجر لا يهاب من مواجهته بالسهو ، وكذلك
 ابو بكر فانه قدمارى 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 عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله ص «انه دعا زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل أن ينزل الوحي على رسول الله ص فقدم اليه رسول الله ص سفرة فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال انى لا آكل ماتذبجون على انصابكم ولا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه» فلينظر العاقل هل يجوز له ان ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم 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 والوثوق 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 ص 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 نسال الله العصمة من التعصب فانه بس 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 اللهو وسيأتى له امثالها، ولا عجب فانها سنة لهم فى غالب اخبارهم ومنها اصل هذا الحديث ولكنى اعجب من ارجاعه وابعاده وسؤاله العصمة عن التعصب ونسبته الى المصنف عدم الامانة وكأنه يريد بذلك ان يدعوقومه الى اضافة هذه التهمة

قال المصنف قدس الله روحه

وفى الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال «كنت مع النبي ص فانه انتهى 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 او نسب هذا اليه تبرأ منه ثم
 المسح على الخفين والله تعالى يقول (وارجلكم) فانظر وا اني هؤلاء القوم كيف جوزوا
 الخطأ والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق ذرهما ويكذب في اخس الاشياء واخقرها
 وقال الفضل

اختلف في جواز البول قائما فالذي يجوز استدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان
 البول قائما يقع الكلية والمختصر فالنبي صلى الله عليه وسلم عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما اي منقصة
 بتصور من البول قائما سيما اذا كان محتضرا للتشريع وطلب الدوام من حذيفة ربما يكون
 لتشريع جواز البول قائما بقرب من الناس بخلاف الغائط لغلظته ولهذا كان يبعد من
 الناس في الغائط دون البول ، والاعمال المسح على الخيف فهو جائز بالاجماع من اهل السنة
 كمال سيأتي في مباحث الفقه والله اعلم : ثم اما ذكر انهم جوزوا الخطأ والغلط على
 الانبياء والنبي يجوز ان يسرق ذرهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء
 عن الصغيرة الدالة على الخيبة والمعهده من آيات الانبياء ان الله لا يهدي القوم

بعضنا في اقوال بعضنا السنياء بالرغب في بعضنا من مملكتنا فمتنا منه في نبيها لربها الله
 يدل على كذب الحديث امور (الاول) ما رواه احمد في مسنده عن عائشة (ج ١ ص ١٣٦)
 ١٩٢ و ٢١٣) قالت (من حدثك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بول قائما فلا تصدقه ما بال رسول الله صلى
 قائما منذ انزل عليه القرآن) ونحوه في كتاب الطهارة من مستدرک الحاكم (ج ١ ص ١٨١)
 وصححه هو الذهبى في التلخيص على شرط البخارى ومسلم (الثاني) ما نقله البغوى في باب
 ادب الخلاء من مصابحه عن الحسن بن عمر قال رآني النبي صلى الله عليه وسلم بول قائما فقال يا عمر
 لا تبول قائما (الثالث) ان البول قائما يستلزم بحسب العادة وصوله الي البائل ولا سيما عند
 قرب انقطاعه ولا ريب ان النبي صلى الله عليه وسلم سجن موارد احتمال الاصابة فضلا عن موارد
 القطع العادي كيف وقد روي مسلم في آخر كتاب الطهارة (ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال
 اما انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشى بالنميمة و كان الآخر
 لا يستنزه عن البول ونحوه في موارد كثيرة من صحيح البخارى ونقل البغوى في باب
 ادب الخلاء عن الحسن بن الحسن بن الهيثم من اراد ان يبول فأتى في اصل جدار فبأل ثم قال
 اذا اراد احدكم ان يبول فليزهد لبوله فمع هذه الاخبار واضعافها من اخبارنا كيف

فصدقهم على النبي ص انه بال قائما ولاسيما مع دعوى طلب دنو حذيفة منه وهو مناف
للحياء وسنته فانه كان يبعد المذهب ولم ير على بول او غائط و دعوى التشريع واضحة
البطلان اذ ليس لباحة البول قائما بقرب الناس من الالهية ما يحتاج الى التشريع بالفعل
وقد كان التشريع بالقول ممكنا واطهر بيانا وليس البول قائما في الجواز الاكالتغوط قائما
وارسال الرياح جالسايين الناس فهل ترى يحسن فعلهما للتشريع .

واما قوله و اى منقضة تصور من البول قائما فمن مكابرة الضرورة ولكن يحق له
نفي المنقضة فقد كان امامهم عمر يفعل ذلك كما عرفت وكذلك ابنه عبدالله روى مالك
في موطاه تحت عنوان (ما جاء في البول قائما) عن عبدالله بن دينار قال (رايت عبدالله بن
عمر يببول قائما) وعن النووي (ان عمر كان يقول البول قائما احسن المدير) ولعله لهذه
الحكمة كان يفعله ويفعله اصحابه .

واما ما ذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط اقراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه
بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم في عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيما يبلغونه عن الله
تعالى فاذا جاز الخطأ في التبليغ ففي العمل اولى ولذا اجاز ولاسهو النبي في الصلاة فكما
يجوز ان يصلي الظهر ركعتين سهوا وخطأ فيجز ان يخطأ في مسح الخف و المطلوب
المسح على الرجل .

واما انكاره لتجويز سرقة الدرهم على الانبياء فمبني على انها من الضعائر الدالسة
على الخسة وهو من محدثات بعض المتأخرين منهم كصاحب العواقف وقد ذهبوا اليه
مع مخالفته لقواعدهم فرارا من بعض الشناعات

واما ما ذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط اقراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه
بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم في عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيما يبلغونه عن الله
تعالى فاذا جاز الخطأ في التبليغ ففي العمل اولى ولذا اجاز ولاسهو النبي في الصلاة فكما
يجوز ان يصلي الظهر ركعتين سهوا وخطأ فيجز ان يخطأ في مسح الخف و المطلوب
المسح على الرجل .

تتمه

(الاحاديث الموضوعه في توهين الانبياء والخالق)

تشتمل على اخبار لهم معتبرة عندهم نسبوا فيها الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى مالا 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 بقارىء فأخذنى فغطنى الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم ارسلنى فقال اقرأ فقلت ما انا بقارى فأخذنى 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 الروح ، فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسى ، فقالت خديجة كالا! ما يخزيك الله ابداً انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرىء الضيف وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى اتت 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 خبر ماراى، فقال له ورقة هذا الناموس الذى نزل الله على موسى ، الحديث ورواه البخارى ايضا فى باب التعبير بعد ابواب كتاب الجبل وزاد فيه قوله «وفتر الوحي فترة حتى حزن النبى ص فيما بلغنا حزنا غدامنه مراراً كى يتردى من رؤس شواحق الجبال فكلما 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 النبى ص قال لخديجة (خشيت ان يكون بنى جنن) وروى ابن الاثير فى كامله نحو ما سبق (ج ٢ ص ٢١) وزاد فيه «وقالت خديجة لرسول الله ص فيما تشبهته فيما اكرمه الله به

من نبوته يا ابن عم تستطيع ان تخبرني بصاحبك هذا الذي ياتيك اذا جاءك قال نعم فجاءه 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 فألقت خمارها ورسول الله في حجرها ثم قالت هل تراه قال لا قالت يا ابن عم اثبت وابشر فوالله انه ملك وما هو بشيطان، ورواه الطبري ايضا في تاريخه مع هذر كثير ورواه في الاستيعاب بترجمة خديجة .

وهذا الحديث احمق بان يجعل مسخرة للناظرين لارواية المراروين وذلك لامور (الاول) انه كيف يقول النبي ص مرارا ما انا بقارىء ويتحمل المشاق، ولم يسأل جبرئيل عما يرا دقراةه وهل هو من كتاب او غيره فلعل له باحد الوجوه علما او عنذرا ، ثم كيف يجوز لجبرئيل ايداء النبي ص وترويعة وهو يراه عاجزا عن اتيان ما امره به فهل جاء معنفا او معلما ، وليت شعري مال رسوالله 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 ولو جهل به الكان غيره اذ لى بالجهل بهافي تلك الحال فيلغو فيها ارساله يجوز 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 نصرانى ويتعرفها بقول امرأة حتى تثبت عليها بذلك الطريق الوحشى، ولعمري 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 شواهد الجبال وهو فعل من لا عقل له وقد حرمه الشرع كتابا وسنة حتى روى احمد (١) عن ابى هريرة عن النبي ص انه قال «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها» فياحسرة لسيد النبيين ص وبالسقا على شأنه من شائيه مرة ينسبونه الى الهجر في القول ومرة الى الهجر فى العمل لعمر الله لقد فضحنا هؤلاء المتسمون بالمسلمين عند الملل الخارجة فياهل ترى اذا جاء الرجل منهم وفتح

اصح كتاب بعد كتاب الله بزعم جمهور من يدعى الاسلام ونظر الى اول صفحة منه وراى فيها هذه الخرافة والشناعة كيف يقع في ذهنه الاسلام وفي اى محل يجعل النبي الاطيب من الصدق والمعرفة والعقل .

ومما يكذب هذا الحديث مارواه البخارى في تفسير سورة المدثر عن ابي سلمة قال سألت جابر بن عبد الله اى القرآن انزل اول فقال يا ايها المدثر قلت انبتت انه (اقرأ باسم ربك الذى خلق) فقال لا اخبرك الا بما قال رسول الله ص قال رسول الله كنت في حراء فلما قضيت جواري هبطت فاستبطنت الوادى فنوديت فنظرت امامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فاذا هو جالس على عرش بين السماء والارض فاتيت خديجة فقلت دثروني وصبوا على ماء باردا وانزل يا ايها المدثر قم فانذر وربك فكبر) فانه صريح في تكذيب الحديث السابق المبني على ان اول آية نزلت قوله تعالى اقرأ باسم ربك وقد يقال ان الحديثين متكاذبان فيلغيان وهما باللغو متشابهان .

(من الاخبار) التي نسبوا الانبياء فيها الى مالا يليق مارواه مسلم في كتاب الفضائل في (باب وجوب امتثال مقاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأى) ورواه احمد (١) عن عائشة قالت (ان النبي ص سمع اصواتنا فقال ماهذه الاصوات قالوا النخل يؤبروه فقال لولم يفعلوا لصلح وفي رواية كان خيرا فلم يؤبروا عامئذ فصار شيئا قد ذكروا ذلك للنبي ص فقال اذا كان شيء من امر دنياكم فشاؤنكم به واذا كان شيء من امر دينكم فالى) فليت شعري كيف لا يعلم رسول الله ص ان النخل لا يصلح بغير تأبير وهو في محل النخل فعلا وفي 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 سند وهل يوثق به بعد هذا او يسترشد برأيه في الامور العامة ومصادر الزعامة ، ولو نسب هذا الى احد لكان مسخرة لمن سمع واعجوبة لمن عقل فكيف ينسب الى سيد النبيين العالم باسرار الاشياء المعلم من رب الارض و السماء الذى لا ينطق الا عن وحى ولم يعط مثله احد جوامع الكلم .

(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 وبلغف انسيها بدل اسقطتها في باب الامر بتعهد القرآن من ابواب فضائل القرآن، ورواه ابوداود في اول كتاب الحروف والقراءة من سننه عن عائشة ايضا بلغف 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 معجزته له لم يكن محل الوثوق والاعتماد في التبليغ فلا يصلح للرسالة وروى مسلم في الباب المذكور ان النبي ص قال بئسما لاحدهم ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بئسما للرجل ان يقول نسيت سورة كيت وكيت وانسيت آية كيت وكيت فكيف يذم غيره على ذلك وهو يتصف به.

(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)؛ فمالدرى 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 اثناء ابواب التقصير في (باب اذنانهم ولم يصل بال الشيطان في اذنه) و في كتاب بدء الخلق في (باب صفة ابليس و جنوده) 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.

(منها) مارواه البخارى في بابين من اواخر كتاب المواقيت وفي (باب قول الرجل ما صلينا) من كتاب الاذان وفي اواخر كتاب الجمعة (ان عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعدما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش قال يا رسول الله ما كنت اصلى العصر حتى

كادت الشمس تغرب قال النبي ص ماصليتها فقمنا الى ضجنان فتوضأ للصلاة و توضاها
 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 لان ترك الصلاة في اليقظة اعظم من تركها للنوم فلو فرض صدق هذا
 الخبر كان النبي ص مصداقا لقوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)
 وكذلك المسلمون جميعا سوى عمر ، وكان النبي ص مخالفا لأمر الله بالسبق الى الخيرات
 والمسارعة الى المغفرة، ولما حدث 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 درى كيف عم النسيان المسلمين جميعا 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 اهلا لذلك كان له زكاة واجرا ورحمة) عن ابي هريرة قال قال رسول
 الله ص « اللهم انما انا بشر فايما رجل من المسلمين سببته او لعنته 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 آذيته فاجعل ذلك له
 قرية اليك) من كتاب الدعوات واخرجه احمد (ج ٢ ص ٢٤٣) وهو كذب صريح و نقص
 في النبي ص كبير لانه مستلزم وحاشا النبي لفسقه لمارواه البخاري و مسلم في كتاب
 الايمان ان النبي ص قال (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) وكيف يلعن النبي ص مسلما
 وهو يقول (لعن المؤمن من قتله) كما رواه مسلم في (باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه)
 من كتاب الايمان ، و يقول (لا يكون المعاون شفعاء ولا شهداء يوم القيمة) ويقول (لا ينبغي
 لصديق ان يكون لعانا) 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 علي المشركين
 قال اني لم ابعث لعانا وانما بعثت رحمة» و روى فيه ايضا « انه سمع النبي ص في بعض
 اسفاره امرأة لعنت ناقته فقال خذوا ما عليها ودعوها فانها ملعونة» وفي رواية « لاتصاحبنا

ناقة 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 النبي فاحشا ولا متفحشا) عن انس قال « لم يكن سبابا ولا فحاشا و لالعانا كان يقول لاحدنا عند المعتبة ماله ترب جبينه » وروى فى الباب عن عائشة « ان يهود انوا النبي ص فقالوا السام عليكم فقالت عائشة عليكم ولعنة الله و غضب الله عليكم ، قال مهلا يا عائشة عليك بالرفق و اياك والعنف والفحش » الحديث ، فكيف يكون سبابا للمؤمنين كأقل البشر ، او كيف يجلد احداجورا ، وهو يقول (المسلم من سلم الناس من يده ولسانه) كما فى اوائل صحيح البخارى ، نعم ربما يلعن بعض المنافقين و فراعنة الأمة الذين ينزون 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 يجعلوا لعن النبي ص لهم لغوا دعاءه على معوية بان لا يشبع الله بطنه باطلا فجزاهم الله تعالى عن نبينهم ما يحق بشأنهم .

(ومنها) مارواه احمد (١) عن عائشة ان يهودية قالت لها و قالك الله عذاب القبر قالت فدخل رسول الله ص على فقلت هل للقبر عذاب قبل يوم القيمة قال لا و عم ذلك قالت هذه يهودية قالت و قالك الله عذاب القبر ، قال كذبت يهود وهم على الله أكذب لاعذاب دون يوم القيمة ثم مكث بعد ذلك ماشاء الله ان يمكث فخرج ذات يوم نصف النهار مشتملا بثوبه محمرة عيناه و هوينادى باعلى صوته ايتها الناس استعينوا بالله من عذاب القبر فان عذاب القبر حق ، وروى ايضا (٢) عن عائشة « قالت سألتها امراة يهودية فاعطتها فقالت لها اعاذك الله من عذاب القبر فانكرت عائشة ذلك فلما رأت النبي 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 النبي ص لعذاب القبر كذبا و قول لا بغير علم بل تقولا على الله تعالى لانه يخبر بما هو نبي و الله سبحانه يقول (و لو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذناهم باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) واقتضى ان يكون قوله كذبت يهود ظلما لهم

١- المسند ج ٦ ص ٨١

٢- المسند ج ٦ ص ٢٣٨

وحيفا عليهم حمله عليه الهوى والله سبحانه يقول (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى) فكيف جازل هؤلاء القوم ان ينسبوا ذلك الى سيد النبيين .
 و(منها) 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 يسالنك العدل في ابنة ابي قحافة فقال النبي ص اي بنية أأست تحمين 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 شيء فارجمي 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 يسالنك العدل في ابنة ابي قحافة قالت ثم وقعت بي 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 قدره 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 البغوي في (باب القسم) من كتاب النكاح من مصابحه عن الحسن « ان النبي ص قال اذا كانت عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيمة و شقه 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 - حاشاه - اذ يقول (وان خفتن ان لا تعدلوا فواحدة) فلا يتزوج غير عائشة او يطلق من عداها ويقيم معها في مرطها .

ولست اعجب من عائشة في رواية مثل ذلك وهي لا تبالي بنقص النبي ص لظهار حبه لها ولكن العجب ممن يروى عنها ذلك ونحوه ولا يرعى حرمة سيد الرسل فكهم رروا عنها من خرافات كثيرة متشدين بها، مثل مارواه احمد (ج ٦ ص ١٣٠) عن عائشة

١- المسند ج ٦ ص ٨٨

٢- المسند ج ٦ ص ١٥٠

«قالت كانت عندنا ام سلمة فجاء النبي ص عند جنح الميل 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 ينهاها فتأبى فقال النبي ص سببها فسببها فانطلقت ام سلمة الى علي وفاطمة فقالت ان عائشة سببها 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 كفاك الا ان قالت لنا عائشة وقالت لنا حتى انتك فاطمة فقالت لها انها حبة ابيك ورب الكعبة» فأنت ترى ان عائشة قد رمت ام سلمة الطاهرة بانها سببها ظلما ولم تنته بنهي النبي ص ولم تراع حرمة وانها ارادت الفتنة بينها وبين امير المؤمنين والزهراء وان النبي ص لم يجب بضعته الا بان عائشة حبه فان كانت ام سلمة صادقة فيما نسبته الي عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين والزهراء فلم لم ينصف من عائشة لاختيه و بضعته وان كانت كاذبة فلم لم يطيب قلوبهما بتكذيب ام سلمة فهل اغفله عشقه لعائشة عن ذلك كما اغفله عن العدل بين نسائه وطاعة الله تعالى وعن فعل ما لا 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 بهديا لهم يوم عائشة يتبعون بذلك مرضاة النبي ص) ورواه مسلم عن عائشة في باب فضلها ، وهو شبه بالخرافات اذ كيف يجمل برسول الله ص ترك الانصاف بين ازواجه تبعوا لهواه حتى اظهروه للناس وعرفه العامة فطلبوا مرضاته في مراعاة جانب عائشة فاشبهه العشاق الوالهيين لارسال الله رب العالمين فالله 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 السر 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 انهم قال لي تعالى حتى اسابقك فسايقته فسبقته فسكت

عنى حتى اذا حملت اللحم وبدنت ونسيت خرجت معه في بعض اسفاره فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال تعالى اسابقك فسايقته فسبقني فجعل يضحك وهو يقول هذه بتلك « فيا عجباً كيف يصنع رسول الله ذلك وهو الوقور الذي ضحكه التبسم وهو الحيى الذى كان اشد 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.

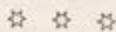
واعظم من ذلك ما رواه احمد عنهما (١) قالت فى حديث تزويجها بالنبي ص « ثم دخلت بى امى فاذا رسول الله ص جالس على سرير فى بيتنا وعنده رجال ونساء من الانصار فاجلستنى فى حجره فوثب الرجال والنساء وبنى بى « الحديث وهذا من اعجب الاحاديث وافظعها اذ كيف لا يستنكر النبي ص هذا الفعل الخاسر الوحشى ولا تحمله الغيرة 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 يسهل المقام استيفاء هذه الكذبات والشناعات وربما تسمع بعضها فيما ياتى ان شاء الله تعالى .

ومن اخبارهم التى ذكرت فى الانبياء ما لا يلىق ما رواه البخارى فى (باب من اغتسل عربانا وحده) من كتاب الغسل عن ابى هريرة عن النبي ص قال: « كانت بنو اسرائيل يغتسلون 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 فطقق 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 ادرى من اى شىء اعجب امن هتك الله نبيه المقرب وايدائه اياه لمجرد دفع وهم الجاهلين فيما لا يضر ام من انحصار طرق التبرئة على الله باخراجه الى الملا عاريا عاديا ام 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 ومصديق 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 او تسع وتسعين كلهن يأتى بفارس مجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فلم يحمل منهن الامراة واحدة جاءت بشق رجل» الحديث وروى ايضا نحوه في آخر ورقة من كتاب النكاح وفي كتاب بدء الخلق في (باب قول الله و وهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب) وفي كتاب الايمان والندور 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 او تسعا وتسعين او تسعين او سبعين على اختلاف اقوال ابي هريرة او اشباهه من الرواة عنه

و(منها) مارواه البخارى في اواخر كتاب الجهاد عن ابي هريرة قال «سمعت رسول الله ص يقول قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقربة النمل فاحرقت فاوحى الله اليه افي ان قرصتك نملة احرقت امة من الامم تسبح الله» ورواه نحوه 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 الانبياء الى ما لا يليق .



وليتهم اكنفوا بها ولم يمسوا قدس جلال الله تعالى بخرافاتهم (فمنها) مارواه البخارى في تفسير سورة (ق) عن ابي هريرة «يقال لجهنم هل امتلات 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 فهنا لك تمتلي» ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله 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 وكرهك» وكذا عن ابي هريرة في (باب ما جاء 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 النحو في (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 مذمؤمادحورألمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين) وقال تعالى في سورة ص ٥٨ (لاملان جهنم منك وممن 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 الذي أوهم أبا هريرة وأنساً او الرواة عنهما هو قوله تعالى (يوم تقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد) حيث تخيلوا منه انها لا تزال تقول هل من مزيد ولم تمتليء 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 احدا على انه سبحانه لو القى فيها احد غير من فيها كان ظالما له وهو خلاف مذهب الاشاعرة كما لا تخفى سخافة هذا لان معناه ان سبحانه يعذب نفسه اجابة لطلب النار ولا يظلم من خلقه احدا ولا ادري ان تحترق رجل ربه المدعى فتطلب من الله المزيد ام تبقى تحت الام النار بالتخليد.

و(منها) مارواه مسلم في (باب النهي عن ضرب الوجه) من كتاب البر والصلة والآداب عن ابي هريرة قال «قال رسول الله ص اذا قاتل احدهم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته) ونحوه في مسند احمد (ج ٢ ص ٢٤٤ و ٢٤٣ و ٤٦٣) وروى فيه (ص ٢٥١ و ٤٣٤) عن ابي هريرة ايضا عن النبي ص (اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته) فهذه الاخبار قد انبتت لله صورة مثل صورة الانسان وشبهته بخلقه وهو تجسيم وكفر ولا يمكن تأويلها فقبح الله وجهه من زورها وكم لهم مثلها، روى البخاري 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 حبر اجاء الى رسول الله ص فقال يا محمد انا 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 ان الله يقبض اصابعه ويبسطها ويقول انا الملك»

وروى البخاري 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 عسيت ان اعطيت ذلك ان تسألني غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره ويعطى ربه من عهد موثيق ماشاء فيصرف الله وجهه عن النار» ثم ذكر ما حاصله (انه يسأل ايضا القرب من الجنة فيقول الله ما أغدرك فيدعو الله ويعطيه الموثيق ان لا يسأله غيره فيقدمه الى باب الجنة ثم يقول اى رب ادخلني الجنة فيقول الله الست قد اعطيت عهدك وموثيقك

ان لاتسال غير ما اعطيت ويقول يا ابن آدم ما غدرك فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فاذا ضحك منه قال له ادخل الجنة) وروى مسلم نحوه فى (باب رؤية المؤمنين فى الآخرة لربهم) من كتاب الايمان وقال فيه (فيا تيهم الله فى صورة غير صورته التى يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيا تيهم الله فى صورته التى يعرفون)

الى غير ذلك من خرافاتهم التى ينكر القلم نشرها لولا ارادة التنبيه على سقطاتهم ، ولولا نسبتها الى النبى ص لماضرنا روايتهم لها وانا لنعلم ان الخرافيين والقصاصين منهم كابى هريرة واضرابه انما اخذوا رواية خلق آدم على صورته ونحوها من الهزليات عن اليهود والنصارى فلولا نسبتها الى النبى لهان امرها .

لزوم المحالات من انكار خصمة 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 المعاصى جازان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحى اليه او يامر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله

وقال الفضل

قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لايجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولاسهوا وهذا مذهبهم واما السهوفى غير الكذب فيجوزونه ولا بأس فيه لان الله هو الذى يوقع عليه السهول يجعله سببا للتشريع .

واقول

لاوجه لانكار تجويزهم الكذب على الانبياء سهوا فان الخصم نفسه قد نقل سابقا عنهم الخلاف فى تجويز الكذب فى التبليغ سهواً ، ونحن نقلنا عن المواقف ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عنهم سهواً ومنها الكذب فى غير التبليغ ، ومعلوم انه يكفى فى لزوم

المحال تجوزهم الكذب سهوا في التبليغ وغيره فضلا عن العمد فيجوز ان يكذب النبي ويأمر من عنده سهوا بل يترك للسهوشينا مما اوحى اليه اذ ليس هو من موارد العصمة ولا يقتضيها مذهبهم ولذا رووا كما سبق ان النبي ص نسي بعض آيات الكتاب العزيز بل عرفت ان كثير منهم قالوا بعدم عصمتهم عن الكبائر عمدا فيجوز ان يترك ما اوحى اليه عمدا ويكذب في غير التبليغ عمدا وقصدا بل وفي التبليغ كما تقتضيه رواية الغرائيق ، بل مقتضى هذه الرواية وقوع الكفر عنهم عمدا كما تساعد عليه رواية شك ابراهيم ع ونحوها ، ومن نظر الى الادلة التي استدلت 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 ادلاقل 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 الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة 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 وبالجملة قد قدمنا ان تجوز المعصية على الانبياء مطلقا محل تأمل لهذا البرهان والله اعلم .

واقول

هذا الدليل جار في الصغائر والكبائر بلا فرق فالتفصيل بينهما لا وجه له و ان وقعت الصغيرة على وجه الندرة كما لا فرق في جريانه بين العمد والسهو لكن الاشاعرة اجازوا الكبائر عليهم سهوا واجازها بعضهم عمدا كما سبق وايضا لم يقيدوا وقوع الصغيرة بالندرة وبيان انها ليست محل الاتباع كما زعمه الخصم لضيق الخناق ، على انه لا نفع

فيه ادلويين النبي ان ذلك ليس محل الاتباع لم يعتمد عليه لانه في محل المعصية والاقرار بها فتنتفى فائدة البعثة ولعله في هذا البيان كان ساهيا او موهماً وليس ذلك بمحال عندهم ، ولو سلم فهو مصحح ايضا لوقوع الكبيرة والخصم لا يقول به .

واجاب القوشجي عن الدليل بانه لا يجب الاتباع الا فيما يتعلق بالشرعة وتبليغ الاحكام لافئما يصدر عن بذلة وطبع ، وفيه ان فعل النبي كله مما يتعلق بالشرعة ولذا عدوا فعله من السنة كقوله وتقريره ، ولولم يجب اتباع فعله لما صح الاستدلال بالاخبار الناقلة له وهو خلاف الضرورة و كل عاقل اذا راى المشرع فاعلا لشيء ، يستدل به على جوازه ، فظهر ان ذكرهم لهذا الدليل قول بلا عمل بل بلا قول في الكبائر سهوا والصغائر مطلقا ، وهو انما ذكره بعضهم تبعاً للإمامية ولذالم يلتزموا بلوازمه

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه لو جازان يعصى لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي ص فقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة).

وقال النضل

قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعة وهو حجة على من يجوز الكبائر و اما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة فهو معفوعه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء .

واقول

ادلة النهي عن المنكر عامة للكبائر والصغائر بلافرق و مجرد العفوعن الصغيرة مع اجتناب الكبائر لا يخرجها عن كونها منكرا يجب النهي عنه ولا يجعلها بحكم المباح كما يجب نهى فاعل الكبيرة وان علمنا انه يتوب بالانتر (فان قلت) النبي لا يتأذى بشيء ، يعود الى النهي عن المنكر (قلت) كيف لا يتأذى وقدمع عمارغب فيه و لاسيما بالفسر وان كان ربما يرتفع الاذى فيما بعد لكنه لا يجدى بعد ان كان الناهي فاعلا للايذاء، ثم انهم اجازوا على الانبياء فعل الكبائر سهوا وهذا الدليل يبطله اذ ان المنكرات لا يراد وقوعها حتى سهوا غاية الامر ان الساهي غير معاقب في الآخرة وهو امر آخر مع انه لا يعلم السهو غالباً الا بعد ان يعتذر الساهي 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 (يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرحم وغيره يحد و حد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله أكثر وانهم 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 ويلزم 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) والتالي باطل بالاجماع والاجتماع الوجوب والحرمة .

وقال الفضل

قد سبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثر من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس و موجبا للابناء 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 الاشاعة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الأدلة يدل على وجوب نفي الذنب عن الانبياء مطلقا والله اعلم .

واقول

لارب 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 ويمنع من الوثوق التام به والانقياد الكامل اليه حتى مع العلم بسهوه 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 وتقيام من كل حزونة لاتسهل سبيل الطاعة فلا يجوز ان يصدر عنه ذنب اصلا.

و (اما الدليل الثاني) فهو ايضا يثبت عصمتهم عن الذنوب مطلقا حتى قبل النبوة لان معصية الكبير اكبر فلو عصوا كانوا اذون حالا من اداني الامم لان اصغر الصغائر من اعلى المكلفين اكبر الكبائر من ادناهم حتى مع السهولان التمييز بالمعرفة يستدعي المحافظة التامة وبدونها يكون ادنى من الاداني ولو في الجملة وهو خلاف ضرورة العقل والمليين.

و (اما الدليل الثالث) فهو يثبت عصمتهم عما ينافي العدالة حال النبوة وقبلها عمدا وسهو مع عدم العلم بسهوه لان صدورهما حينئذ يثبت فسقه والفاسق مردود الشهادة فكيف تقبل شهادته بالوحي وبازم ان يكون اذون حالا من عدول الامم اذا صدرت عمدا و (اما الدليل الرابع) فهو يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر عمدا وسهو الكن حال النبوة ، وانما جعل المصنف هذا الدليل مستقلا مع انه احد شقي الترديد في الدليل الذي 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 وفي جميع الاحوال حتى قبل النبوة وان اختص 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 في دعوى النبوة وفي التبليغ كما سبق ، غاية الامر ان اكثر الاشاعة على ما دعاه في المواقف قالوا بعدم جواز تعمدهم الكبائر للدليل السمعي في حال النبوة خاصة وان جاز وقوعها عقلا : هذا ولا يحتاج في مطالوبنا بعد هذه الادلة الى دلالة المعجزة حتى يقول الخصم ولا تدل المعجزة على وجوب انتفاء شيء منها ، واما قوله (ان الاشاعة ذكروها على سبيل الاستدلال) فمسلم 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 اموراخر يعنى عن تطويل الكلام فيها ما عرفت وسيأتى بعضها فى عصمة الامام ان شاء الله تعالى كقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وقوله 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 قبل الشك والارتياب، 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 قد ليظ به دائما لابنة فيه قوادا و تكون امه فى غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لاس ويكون هو فى غاية الدناءة والسفالة ممن قد ليظ به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع فى الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين و التقييح العقلين 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 والبهذيانات وذكر 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 شيء منه، وقد علمت ان العجس والقبج يكون بمعان ثلاثة احدها وصف النقص و الكمال والثاني الملاءمة و المنافرة وهذه المعنيين عقليان لاشك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش و كأنه حسب ان الانبياء امثاله من رعا ع 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 لا دخل له بالمقام لان الكلام في جواز بعث الله سبحانه لصاحب الصفات المذكورة والبعث من افعال الله تعالى لصفاته حتى يكون وصف نقص او كمال وكون تلك الامور نقصا في صاحب الدعوة مسلم الا ان الكلام في جواز بعث الله للنقص الذي هو من افعال الله تعالى التي لا تنصف عندهم بالقبح اصلا كخلقهم لسائر القبائح والفواحش .

واما المعنى الثاني فهو وان ثبت في الافعال الا ان افعال الله تعالى عندهم لا تعلل بالاغراض فلا ملاءمة ولا منافرة فيها مع ما عرفت من الكلام في كونه عقليا فراجع، وبالجملة 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 يقيح عندهم من الله سبحانه شيء وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وقد سبق انهم جوزوا بعض المعاصي على الانبياء، بحجة عدم دلالة المعجزة على امتناعه وهوات في المنقرات المذكورة و يدل على تجوزهم ارسال صاحب هذه الاوصاف ان صاحب المواقف وشارحها قالا (ولا يشترط في الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدة في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما ينزعمه الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط) فان قولهما (بل الله يختص) الى آخره دال على جواز بعث اي شخص كان فيجوز ان يكون النبي 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 اورد عليه الشارح بقوله (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء) وبدل ايضا على تجويزهم ارسال صاحب النقائص المذكورة قول صاحب 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 ادل دلالة 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 مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا كعهر الامهات والنجور فى الآباء ودناءتهم واستردالهم) فان هذا الكلام دال على اختصاص بعض المعتزلة بمنع المنفردات المذكورة فيكون الاشاعرة وبعض المعتزلة مجوزين لها فتحقق ان مانسبه المصنف اليهم حق وصدق وان القوم اولى بحب 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 و ضرب الدفوف و قوله فى مدح الاصنام تلك الغرائبى العلا الى غير ذلك من المخزيات ، و اما المصنف قدس سره فلم يقصد بسذكر تلك الاوصاف الشنيعة الا لانكار على القوم واستفظاع آرائهم ليرتدع من له قلب و ناقل الكفر ليس بكافر، فاساءة الادب مع الانبياء انما هى ممن يجوز فيهم ان يكونوا على تلك الفضائح لامن يريد الردع عنه والانكار عليه لكن الخصم لعجزه وحيرته يلوذ 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 مغلول اليد معبرا به عن تنزيه الامامية لله تعالى عن فعل القبائح وعقاب من لا ذنب له وان كان قادرا عليهما .

قال المصنف طيب الله رسمه

واما المعتزلة فلانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزهم القول بجواز ذلك ايضا ، واتفقوا على وقوع الكبائر منهم كما فى قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف

هل يجوز المصير الى هذه الاقوال الفاسدة والآراء الرديئة وهل يبقى مكلف يتقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يصفع ويستهنز ابيه حال النبوة وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق ، واعلم ان البحث مع الاشاعة في هذا الباب ساقط وانهم ان بحثوا في ذلك استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما أمره الله تعالى به من غير ان يعلم ما أمر به ولا ارسل اليه رسولا البتة ، بل وعلى امثال ما أمره به وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما وقع في الوجود فانه فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبیح هو الذي لم يقع فهذه الصفات الخسيسة في النبي وابويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى فاي مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن الاشاعة منع كفر النبي وهو من الله تعالى وكل ما يفعله فهو حسن وكذا انواع المعاصي وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعره في 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 في الحب وغيره من الذنوب التي لاشك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والخز عبلية واللوزغية كالرعاع والاجلاف السوقية ، والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز، وهذا من غرائب اطواره في البحث ، ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكفار وغيره من الطامات قد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين وعلمت ان كل ما ذكره ليس من مذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل .

واقول

لما كان الاستدلال على صدور الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف ساقط جداً اكتفى المصنف في الجواب عنه باثبات المحالية ولم يتعرض للكلمة القائلين بنبوتهم ودليلهم اذ لم يقل بها الامن لاعبرة به وبرأيه لكن الخصم على عادته وعادة اصحابه

في التسامح بدعاوى الاجماع قال الاجماع على نبوتهم واقع ، ويشهد لعدم 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 (واها 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 ، فاين الاجماع الذي ادعاه الخصم ، على ان سادة الامة وائمة 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 آباءهم ودناءتهم و استردالهم فيكون شاهداً لما قاله المصنفه من تجويز المعتزلة لذلك ،

هذا وقد استدل بعضهم على نبوة اخوة يوسف ع بقوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابوبك من قبل ابراهيم واسحق) الآية قال الرازي في تفسيرها « اختلفوا في الاجتباء 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

١- الملل والنحل (ج ٩ ص ٩٤)

٢- شرح النهج (ج ٢ ص ١٦٢)

ابنائه فوجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده وفيه نظر ظاهر حتى اذا اريد بالاجتباء الاصطفاء للنبوة كما هو الاقرب لان عطف اتمام النعمة على الاجتباء دليل على المغايرة بينهما ولهذا خص يوسف بالاجتباء وعمه وغيره من آل يعقوب بتمام النعمة ، على انه لو اريد بتمام النعمة النبوة فلا بد ان يكون اتمامها عليهم بلحاظ ثبوتها لبعضهم لا المطلق آل يعقوب والا لزم خروج الاكثر وهو غير صحيح في العربية فكيف يثبت بالآية نبوة اخوة يوسف عليه السلام .

هذا وامام اشار اليه الخصم من اجوبته السابقة فقد عرفت انها لا تستحق ان توسم بالجواب وقد عرفت ان كل ما نسب المصنف اليهم حق بلا ارتياب وان القول بالحسن والقبح

العقلين بالمعنيين المذكورين لا ينفع في منع بعثة من يوصف

بتلك القبائح فلا حظوا استقم والله هو الموفق وله الحمد

حمدا دائما و نسأله العصمة عن الخلل

في القول والعمل انه اكرم المسؤولين

واجود المعطين

والصلاة والسلام على محمد وآله المعصومين

تم بقلم مصنفه محمد حسن بسن

الشيخ محمد مظفر قدس سره

فهرس دلائل الصدق - الجزء الاول

١١٧	١- العلم بالنتيجة واجب بعدا للمقدمتين	المقدمة و فيها (٣) مطالب
١٢٠	٢- النظر واجب بالعقل لا بالسع	٤ (المطلب الاول) - اخبار اهل السنة
١٢٤	٣- المعرفة واجبة بالعقل	حجة عليهم
	المسئلة الثالثة في صفاته تعالى	٨ (المطلب الثاني) - لافية لمناقشتهم
	وفيه (١١) مبحثا	في السند
١٢٨	(الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور	١٣ (المطلب الثالث) - مناقشة الصحاح
١٣١	(الثاني) انه تعالى مخالف لغيره	السة بامور اربعة
١٣٣	(الثالث) انه تعالى ليس بجسم	٢- 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 يحل في غيره	٢- ٣- في تدليس رواتها
١٤٥	(السابع) انه تعالى متكلم وفيه (٥) مطالب	١٧- ٤- في طعنهم في رجال سندها مرتباً
	١- حقيقة الكلام	على الحروف
	٢- كلامه تعالى متعدد	٧٠- ٧- تمتة في الكنى
١٥٠	٣- حدوث الكلام	٧٢- ٨- مقدمة العلامة الحلبي
١٥٢	٤- استلزام الامر للارادة والنهي	٧٣- ٩- مقدمة الفضل بن رزبهان
	للكراهة	٧٨- ١٠- مناقشته في (من هم الفرقة الناجية)
١٥٨	٥- كلامه تعالى صدق	المسئلة الاولى في الادراك
١٦٢	(الثامن) صفاته عين ذاته	وفيه (٧) مباحث
١٦٩	(التاسع) البقاء وفيه مطلبان	٨٤- ١- المحسوس اصل الاعتقادات
	١- البقاء ليس زائداً على الذات	٨٨- ٢- شرائط الرؤية
١٧٣	٢- انه تعالى باق لذاته	٩٣- ٣- وجوب الرؤية عند حصول شروطها
	(خاتمة تشتمل على حكمين)	٩٥- ٤- امتناع الادراك مع فقد الشرائط
١٧٥	١- البقاء يصح على الاجسام	٩٩- ٥- الوجود ليس علة تامة في الرؤية
١٧٦	٢- البقاء يصح على الاعراض	١٠٤- ٦- هل يحصل الادراك لمعنى في المدرك
١٨٢	(العاشر) القدم والحدوث اعتباريان	١٠٧- ٧- انه تعالى لا يرى
	(الحادي عشر) العدل وفيه (١٩) مطلقا	المسئلة الثانية في النظر
		وفيه (٣) مباحث

لزومه صحة وصفه بانه تعالى ظالم وجائر	٣٠٥
لزومه للمحال	٣٠٦
لزومه للظلم منه تعالى	٣٠٨
لزومه لمخالفة القرآن والسنة والاجماع والعقل	٣١٠
١١- الجواب عن شبه المجبرة	٣١٣
١٢- ابطال الكسب	٣٢٨
١٣- القدرة متقدمة	٣٤٠
١٤- القدرة صالحة للضدين	٣٤٥
١٥- الانسان مرید لافعاله	٣٤٨
١٦- المتولد من الفعل من جملة افعالنا	٣٤٩
١٧- التكليف سابق على الفعل	٣٥٠
١٨- شرائط التكليف	٣٥٤
١٩- الاعراض على الالام	٣٦١
المسئلة الرابعة في النبوة وفيها (٣) مباحث	
١- نبوة محمد (ص)	٣٦٥
٢- عصمة الانبياء	٣٦٨
الاحاديث الموضوعية في توهين الانبياء و الخالق	٤١٢
لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء	٤٢٤
٣- نزاهة النبي عن دناءة الالباء و عهر الامهات .	٤٢٩

١- نقل الخلاف في مسائل العدل	١٨٤
ترجيح احد المذهبين	٢٠٢
٢- اثبات الحسن والقبح العقليين	٢١٤
ادلة ابطال كونهما شرعيين فقط	٢١٦
٣- انه تعالى لا يفعل الفبيح	٢٢٥
٤- انه تعالى يفعل لغرض وحكمة	٢٣٢
٥- انه يريد الطاعات ويكره المعاصي	٢٤٦
٦- وجوب الرضا بالقضا	٢٥٢
٧- انه تعالى لا يعاقب الغير على فعله	٢٥٤
٨- امتناع تكليف ما لا يطاق	٢٥٦
٩- ارادة النبي موافقة لارادة الله	٢٥٩
١٠- ان افعالون	٢٦١
مخالفة الجبرية لنصوص القرآن	٢٧٧
مخالفتهم للحكم الضروري	٢٩٣
مخالفتهم لاجماع الامة	٢٩٥
لزوم الجبر تجوز ان يكون تعالى ظالما عابثا	٢٩٨
لزومه نسبة السفه اليه تعالى ومخالفة الضرورة	٣٠٠
لزومه لان يكون تعالى اشد ضرراً من الشيطان	٣٠٢
لزومه مخالفة العقل والنقل	٣٠٣
لزومه مخالفة الكتاب من انتفاء النعمة على الكافر	٣٠٤

الخطا والصواب

على رغم ما بذل من الجهود ليظفر هذا الكتاب بالبراءة من الغلطات الشائنة ، فقد تعاونت الاسباب من المطبعة الى عمالها الى المصحح على ان تضع هذه القائمة البغيضة في آخره ، وربما غفى علينا مالا يستحق التنبيه . . . ورجاؤنا الا كيد من القراء ان يدؤا بتصحيح الكتاب على هذا الجدول قبل الشروع بالقراءة

س	ص	الخطأ	وصوابه	س	ص	الخطأ	وصوابه
١	٨	الراوى	الرازى	٨	١٥٣	ما استدلال	ما استدل
١٢	١٧	وربها	وربما	٧	١٥٥	بالماضى	لا يتصف بالماضى
٧	٢٥	والده	والد	١٨	١٦٠	فليزم	فليزم
١	٢٨	المنعرفين	المنعرفين	٢٣	١٦٣	بلزوم الله	بلزوم افتقار الله
١٣	٥١	بلطيمهم	بلطيم	١٥	١٦٤	بلزم	بلزوم
١٩	٥١	اطلبسوه	اطلبوه	١١	٢١٧	ولاختار	وما اختار
١٩	٦٣	يسمه	يسمه	١٥	٢٢٥	عنه واما	عنه واما
١٤	٦٥	صاحب	صالح			داعى الحكمة	داعى الجهل
١٥	٦٧	موله	مولى			فبان	فبان
١٠	٧٩	الجهين	الجهنى			النقادر عليه	النقادر عليه
١٤	٨٦	انزاع	النزاع			جاهلا بقبحه	جاهلا بقبحه
١٢	٨٩	كاجتماع	كاجتماع			فيصح صدره	فيصح صدره
٧	٩٠	بلاجزائه	بلاجزائه			عنه واما داعى الحكمة	عنه واما داعى الحكمة
١٩	١٠٠	يصلح	لا يصلح			لان	لان
٥	١٠٢	اذلا يلاقى	اولا يلاقى	٥	٢٣٥	بان	بان
			شيئا منها او	٨	٢٣٥	النقص	النقص
			يلاقى بعضا	١٣	٢٣٥	بغيره	بغيره
١٢	١٠٧	فانكارهم	فانكارهم	٢١	٢٣٥	الاعلى	الاعلى
١٨	١١٤	تسبيهم بطلب	تسبيهم بطلب	٣	٢٤٠	نقش	نقى
٨	١٢٧	واماما	واما	٧	٢٤٥	لغرض	لغرض
١٧	١٢٨	الواضح	الواضح	١١	٢٥٤	كالوا	كانوا
١٦	١٤٢	دعت	دعت	١١	٢٥٤	وازة	وازة
١٣	١٤٦	كما اراده	كما الارادة	٧	٢٥٥	ويتعلق	ولا يتعلق
٢٠	١٥٠	وهم لا	هم ولا				

ص	الخطأ	وصوابه	س	ص	الخطأ	وصوابه	س
٢٥٥	خلق	خالق	١١	٣١٢	ولا يحتمل	ولا يحتمل	٧
٢٥٥	والاثر	ولا اثر	١٣	٣٢٦	ارد	اراد	١٨
٢٥٦	مع بعض	مع ان بعض	١	٣٣٦	عندهم	عذرهم	١١
٢٥٦	الثاني	الثامن	١١	٣٥٢	فيكف	فكيف	٦
٢٦٠	يخالف الله	يخالف مراد الله	٥	٣٩٧	الخق	الغلق	٢٤
٢٦٠	والتدبير	والتقدير	١٠	٤٠١	خيطبهم	خطيبهم	١٢
٢٦٠	واحد	واحد	٢٢	٤١٩	ينصف	ينتصف	١١
٢٦٤	وكان اطلاق	(يشطب)	٢١	٤٢٢	٥٨	٨٥	١٤
٢٩٧	الخالقين	الكذب	٢٣	٤٢٩	قبل	يقبل	١١
	الكذب	والقبائح					

طبع على نفقة الزعيم الحاج ودای الحاج وطیبة

Handwritten text, possibly a signature or title, in the center of the page.

