





C- 100





# دلائل الصدق

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

لمؤلفه

آية الله الشيخ محمد حسن المظفر دام ظله

## الجزء الأول

چاپ تابان



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جل ان تدركه المشاعر والابصار ، و تنزه ان يتحد بغيره او يشبهه  
الانبياء ، 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 تسليماً دائماً ما اختلف الليل والنهار ،  
وجعلنا من اوليائهم ومعهم في دار القرار .

و بعد فاني لما سعدت بالنظر الى كتاب ( نهج الحق وكشف الصدق ) لـ الامام  
( العلامة ) الذي انتهت اليه في العلم والعمل الزعامة الطاهر المطهر ( الحسن بن يوسف  
ابن المطهر ) قدس الله روحه ونور ضريحه ، وجدته كتاباً حافلاً بالفضل ، مشحوناً بالقول  
الفصل ، و قدرد عليه فاضل الاشاعة بوقته ( الفضل بن روزبهان ) واجاب عنه سيدنا  
الشريف الحاوي لمرتبتي السعادة العلم والشهادة ( السيد نور الله الحسيني ) قدس الله نفسه  
و طيب رسمه ، ف جاء وافياً شافياً كما يهواه الحق و يرتضيه الانصاف ، لكنني احببت ان  
اقتدى به واصنف غيره ، عسى ان افوز مثله بالاجر والشهادة ، وتقلت عنه كثيراً وعبرت  
عنه بالسيد السعيد ، و تعرضت في بعض المقامات تميماً للفائدة الى بعض كلمات  
( ابن تيمية ) التي يليق التعرض لها مآرد بها على كتاب ( منهاج الكرامة ) للامام المصنف  
العلامة وان لم اصرح باسمه غالباً ، ولو لاسفالة مطالبه ، وبذاءة لسان قلمه ، وطول عباراته ،  
وظهور نصبه وعداوته لنفس النبي الامين وابنائمه الطاهرين ، لكان هو الاحق بالبحث معه ،  
لاني اني الان لم اجد لاحد من علمائنا رداً 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 الانية 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

(RECAP)

2272.69558.328

## المقدمة

اعلم انه لا يصح الاستدلال على خصم الابما هو حجة عليه ، و لذاترى المصنف رحمه الله وغيره اذا كتبوا فى الاحتجاج على اهل السنة التزموا بذكر اخبارهم لاخبارنا ، والقوم لم يلتزموا بقاعدة البحث ولم يسلكوا طريق المناظرة ، فانهم يستدلون فى مقام البحث باخبارهم على مذهبهم ، ويستندون اليها فى الجواب عما 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 صالححة 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 و 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 بوثاقة رجال سندها وصدقهم فى تلك الرواية ، وان لم يكونوا ثقاتا فى انفسهم ضرورة ان من جملة ما تعرف به وثاقة الرجل وصدقته فى روايته التى يرويها عدم اغتراره بالجاه والمال وعدم مبالاته فى سبيلها بالخطر الواقع عليه ، فان غير الصادق لا يتحمل المضار بانواعها لاجل كذبة يكذبها لايعود عليه فيها نفع ولا يجد فى سبيلها الا ضرر ، 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 عبدالله بن محمد الواسطى قال « انه املى حديث الطير فى واسط فوثبوا به واقاموه وغسلوا موضعه » وذكر



ابن خلكان فى وفيات الاعيان بترجمة النسائى احمد بن شعيب صاحب كتاب السنن احد الصحاح الستة\* انه خرج الى دمشق فستل عن معوية وما روى فى فضائله فقال اما يرضى معوية ان يخرج رأساً برأس حتى يفضل ، وفى رواية اخرى لا اعرف له فضيلة الا لا اشبع الله بطنه ، فمما ز الوائد فعون فى حضنه ، وفى رواية يدفعون فى خصيه ، وداسوه 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 اذا روى ما فيه طعن على الخلفاء الاول وذكر ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة نصر بن على 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 احببني واحب هذين و اباهما واهل بيته من اهل بيتي 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 » ونقل ابن حجر ايضا فى الكتاب المذكور بترجمة ابي الازهر احمد بن الازهر النيسابورى « انه لما حدث ابو الازهر عن عبدالرزاق عن معمر بن الزهرى عن عبدالله بن عباس ، قال نظر النبی صالى على ع فقال انت سيد فى الدنيا سيد فى الآخرة ، الحديث ، اخبر بذلك يحيى بن معين ، فبينما هو عنده فى جماعة اذ قال يحيى من هذا الكذاب النيسابورى الذى يحدث عن عبدالرزاق بهذا الحديث ، فقام ابو الازهر فقال هوذا انافتبسم يحيى فقال اما انك لست بكذاب وتعجب من سلامته وقال الذنب لغيرك فى هذا الحديث » انتهى ، وقال الذهبى فى ميزان الاعتدال بترجمة ابي الازهر « كان عبدالرزاق يعرف الامور فماجسر يحدث بهذا الاثر الا احمد بن الازهر والذنب لغيره » ويعنى بغيره محمد بن على بن سفيان البخارى كما بينه الذهبى .

فليت شعرى ما الذى يخافه عبدالرزاق مع شرفه وشهرته وفضله لولا عادية النواصب وداعية السوء وان يواجهه مثل ابن معين بالتكذيب وان يشيطوا بدمه ، ويا عجباً 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 أدرى ما الذى انكره من هذا الحديث و هولم يدل الاعلى فضيلة مسلمة مشهورة من ايسر فضائل امير المؤمنين ، ولعله انكر تمام الحديث و هو من احبك فقد

احببني ومن ابغضك فقد ابغضني و حبيبك حبيب الله وبغضك بغض الله والويل لمن ابغضك و ذلك لانهم يجدون من انفسهم بغض امام المتقين و يعسوب الدين وهم يزعمون انهم لا يبغضون رسول الله ص كما يعلمون بغض معوية و سائر البغاة لامير المؤمنين و انهم اشداعدائه و البغضون له وهم يرونهم اولياء الله و احبائه، ولذلك اشار الذهبي في الميزان الى الحديث قال يشهد القلب بانه باطل ، وانا اشهدله بشهادة قلبه بيطالانه اذ لم يخالط قلبه حب ذلك الامام الاعظم فكيف يصدق بصحته وان استفاضت بمضمونه الرواية حتى روى مسلم (١) « ان امير المؤمنين ع قال و الذي فلق العجة و برأ النسمة لعهد النبي الامي الى انه لا يحبني الامؤمن ولا يبغضني الامنافق »

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 موبقا عندهم ، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة علي بن رباح « قال المقرئ كان بنو امية اذا سمعوا بمولود اسمه علي قتلوه فبلغ ذلك رباحا فقال هو علي مصغرا و كان يبغض من علي و يخرج علي من سماه به ، و قال الليث قال علي بن رباح لا جعل في حل من سماني علي فان اسمي علي » انتهى و نقل ابن ابي الحديد (٢) عن ابي الحسن علي بن محمد بن ابي سيف المدائني في كتاب الاحداث « ان معوية كتب نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئا في فضل ابي تراب و اهل بيته » الى ان قال ما حاصله « و كتب الى عماله ان يدعوا الناس الى الرواية في فضل عثمان و الصحابة و الخلفاء الاولين و ان لا يتركوا خبرا يروى في علي الا و اتوه بمناقض له في الصحابة و قرأت كتبه على الناس و بذل الاموال ف رويت اخبار كثيرة في مناقبهم مفتعلة فعلموا صيانتهم و علمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى تعلموه كما يتعلمون القرآن و مضى على ذلك الفقهاء و القضاة و الولاة و كان اعظم الناس في ذلك بلية القراء 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

وروها» 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 الاعناية من الله تعالى بوليّه والدين الحنيف، ويشهد لاخفائهم فضائله مارواه البخارى عن ابي اسحق (١) قال «سال رجل البراء وانا اسمع اشهد على بدر قال بارز وظاهر» اترى انه يمكن ان يخفى في الصدر الاول محل امير المؤمنين ع ببدر حتى يحتاج الى السؤال عن مشهده بها وهى انما قامت بسيفه لولا اجتهاد الناس في كتمان فضائله، واذاروا واشيئا منها فلا يروونه على وجهه وبتمامه كما تدل عليه روايتهم لخطبة النبي ع في الغدير أمن الجائر عقلا ان يامر رسول الله ص بقم ماتحت الدوح ويجمع المسلمين وكانوا نحو مائة الف ويقوم في حر الظهيرة تحت وهج الشمس على منبر يقام له من الاحداج ويصعد خطيبا وهو بذلك الاهتمام رافعا بعضد على ع ثم لا يقول الامن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال الاء و عاد من عاداء، لارى عاقلا يرتضى ذلك ولا سيما اذا حمل المولى على الناصر ارنحوه، فلا بد ان تكون الواقعة كما رواها الشيعة وان النبي ص خطب تلك الخطبة الطويلة البليغة الجليلة التى ابان فيها عن قرب موته وحضور اجله ونص على خلفائه وولاية الامر من بعده وانه مخلف في امته الثقلين آمرا بالتمسك بهما لئلا يضلوا وبيعة على ع والتسليم عليه بامرة المؤمنين، لكن القوم بين من لم يرو اصل الواقعة اضاعة لذكرها وبين من روى اليسير منها بعد الطلب من امير المؤمنين ع فكان لها بعده نوع ظهور وان اجتهد علماء الدنيا في درس امرها والتزهد باثرها ولو رايت كيف يسرع علماءهم في رمى الشخص بالتشيع الذى يجعله هدفا للبلاء ومجالا للطعن لعلمت كيف كان اهتمامهم في درس فضائل امير المؤمنين ع وكيف كان ذلك الشخص في الانصاف والوثاقة بتلك الرواية التى رواها، حتى انهم رموا النسائي بالتشيع كما ذكره في وفيات الاعيان و ما ذلك الا لتاليقه كتاب خصائص امير المؤمنين ع وقوله لا عرف لمعوية فضيلة الا لاشبع الله بطنه مع استفاضة هذا الحديث حتى رواه مسلم في صحيحه كما استعرف، وكذا روهوا بالتشيع ابا عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله و ابانعم

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

الفضل بن دكين و عبد الرزاق و اباحاتم الراوى وابنه عبد الرحمن 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

فظهر مما ذكرنا لكل متدبر ان جميع ما روى فى مناقب ال محمد و كذا مثالب اعدائهم حق لاهرية فيه و لاسيما 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 لو كان له اقل اصل لتواتر البتة لوجود المقتضى و عدم المانع بعكس فضائل ال رسول و لاسيما مع طلبهم مقابلة ما جاء فى فضل اهل البيت ع فيكون كذبا جزوا و لا خوف الملال لا طنبنا 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 الامرين :

(الاول) ان علماء الجرح و التعديل مطعون فيهم عندهم فلا يصح اعتبار اقوالهم كما يبدل عليه ما فى ميزان الاعتدال بترجمة عبد الله بن ذكوان المعروف بابى الزناد قال «قال ربيعة ليس بثقة و لارضى» ثم قال «لا يسمع قول ربيعة فيه فانه كان بينهما عداوة ظاهرة» و فى الميزان ايضا بترجمة الحافظ ابى نعيم الاصبهاني احمد بن عبد الله قال «هو احد الاعلام صدوق تكلم فيه بلا حجة و لكن هذه عقوبة من الله لكلامه فى ابن مندة بهوى ثم قال و كلام ابن مندة فى ابى نعيم فضيع لا احب حكايته ثم قال كلام الاقران بعضهم فى بعض لا يعاب به لاسيما اذا لاح لك انه لعداوة او لمذهب او اجسد ما ينجونه الامن عصم الله و ما علمت ان عصر امن الاعصار سلم اهله 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 العصر او عدم ظهور الجسد والعداوة لارتفاع الثقة بهم وزوال عدالتهم و صدور الكذب منهم ، واسخف من ذلك ما في تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله بن سعد ابي قدامة السرخسي قال « قال الحاكم روى عنه محمد بن يحيى ثم ضرب على حديثه وسبب ذلك ان محمد أدخل عليه فلم يقم له » فان من هذا فعلة كيف يعتمد عليه في التوثيق والتضعيف ويجعل عدم روايته عن شخص دليل الضعف، وقريب منه ما ذكره في ترجمة النسائي كما سيأتي ان شاء الله تعالى في المطالب الثالث، واعظم من ذلك ما في تهذيب التهذيب بترجمة سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال « ان مالك لم يكتب عنه قال الساجي يقال انه وعظ مالك فوجد عليه فلم يرو عنه » فان من يترك الرواية عن شخص لموعظته له حقيق بان لا يجعل عدم روايته عن الاشخاص علامة الضعف واو اى بان لا يعتمد على توثيقه وتضعيفه، نعم ذكر في تهذيب التهذيب ايضا عن ابن معين « ان سعد اترك 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 احدا ولد بعد ابيه بثلاث سنين زاعمانه حمل في هذه المدة 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 الموطا وهما مما يحتج بهما » وحاصله ان قدح مالك لا عبرة به لان فعله ينقض قوله

وايك جملة من علماء الجرح والتعديل لتتكشف لك الحقيقة تماما ، ولذا ذكر اشهرهم واعظمهم 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 خيشمة قال قلت لابن معين ان احمد يقول ليس هو يكذاب قال لا والله ما كان عنده قط ثقة، ولا حدث عنه بشيء، فكيف صار اليوم عنده ثقة » فانه صريح في اتهام ابن معين لاحمد وتكذيبه له ونقل السيد العلوي الجليل محمد بن عقيل في كتابه العتب الجميل ص ١٠٢ عن المقبلي في العلم الشامخ « ان احمد لما تكلم في مسألة خلق 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 مشؤوم بل غلا وزاد و قال لا احب الرواية عن اجاب في المحنة كيجيى بن معين « اقول صدق المقبلي فان من سبر تهذيب التهذيب وميزان الاعتدال راى ذلك نصب عينه .

ومنهم (يجيى بن سعيد القطان) ذكر في تهذيب التهذيب بترجمة همام بن يحيى ابن دينار « ان احمد بن حنبل قال شهد يحيى بن سعيد شهادة في حدائته فلم يعدله همام فنقم عليه « وفي ميزان الاعتدال « قال احمد مارايت ابن سعيد أسوأ رأيا منه في حجاج وابن اسحق وهمام لا يستطيع احد ان يراجعه فيهم « وبالضرورة ان تفسير المسلم والحق عليه مستمر الأمر معذور فيه ظاهر الأعظم ذنب مسقط لفاعله ومانع من الاعتبار بقوله في الجرح والتعديل

ومنهم (يجيى بن معين) ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب والذهبي في ميزان الاعتدال كلاهما بترجمة ابن معين « ان اباداود 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 ، ويروى هذا عن على 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 ادركته « 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 على بن عبد الله بن جعفر) فان احمد بن حنبل كذبه كما ذكره ابن حجر والذهبي في الكتاين 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 راى في كتبه حديثا عن احمد قال اضرب عليه ليرضى ابن ابي دؤاد « و ليت 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 احمد طعن في احدهما وهو من المطلوب .

ومنهم (الترمذى) ذكر الذهبى في الميزان بترجمة اسمعيل بن رافع «ان جماعة من علمائهم ضعفوا اسمعيل وجماعة قالوا متروك» ثم قال «ومن تلبس 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 المحاقاة غالبها ضعاف» و قال ايضا بترجمة كثير بن عبدالله المزنى «لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذى»

ومنهم (الجوزجاني ابراهيم بن يعقوب السعدى) فانهم ذكروا انه ناصب 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 ريب ان النفاق اعظم الفسق وقد قال تعالى (ان جاءكم فاسق نبأ فتيينوا) بل النفاق نوع من الكفر، بل اشد، فلا يقبل قول مثله في الرجال و شهادته فيهم مردودة وتوثيقه و تضعيفه غير مسموع .

ومنهم (محمد بن حبان) قال في الميزان بترجمته «قال الامام ابو عمرو بن الصلاح غلط الغلط الفاحش في تصرفه صدق ابو عمرو له اوهام يتبع بعضها بعضا» ثم قال «قال ابو اسمعيل الانصارى شيخ الاسلام سمعت عبدالصمد بن محمد يقول سمعت ابي يقول انكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة، وهجروه وكتبوا فيه الى الخليفة، فامر بقتله وقال ابو اسمعيل الانصارى سألت يحيى بن عمار عنه فقال رأيتوه 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 فنفرت منه القلوب واستهدف لفقهاء وقته فتمالوا على بغضه وردوا قوله و اجتمعوا 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 و امام المتقين كما يعرف شدة نضبه من له الامام بكتابه المسمى بالفصل في الملل والاهواء والنحل الذى ملأه بالجهل والبهذيان

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 الميت كما يشهد به كتابه المذكور ، فانه مازال يتحامل فيه على كل رواية في فضل آل محمد ص و على روايتها و كل من احس منه حبهم ، 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 مخاطباً له و ساباً 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 سير امين 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 شاهدي كتب اهل الرفض اجمعهم و الناصيين كاهل الشام كالذهبي

و انككتف 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 و آله.

**الامر الثاني من الامر بن الموجبين لالغاء مناقشتهم في السندان ابن روزبهان**

قال في اخر مطالب الفضائل متصلاً 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 يعنث» فان مقتضى هذا الاجماع انهم يلغون اقوال علمائهم في تضعيف رجال الصحاح الستة لاسيما صحيحى البخارى و مسلم فانهم جميعاً يحتاجون باخبارهما بلا نكير و بالضرورة انه لم يرد نص و لم تقم حجة على استثناء رجال صحاحهم فيلزم الغاء اقوال علمائهم في الرجال مطلقاً و الا فالفرق تحكماً .



## 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 و فى 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 عذر فى الرواية عن الضعفاء ، وهوى يعنى 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 لابي داود وكان ابو داود لا يحدث حتى يامر به على وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يصنع ذلك بابى داود لطاعته لعلى » وهذا يدل على ان اعتبارهم للرجال تبع للهوى للالحق وذكر ابن حجر بترجمة احمد بن صالح المصرى « ان الخطيب قال احتج باحمد بن صالح جميع الائمة الا النسائى فانه نال منه جفاء فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما وقال العقيلي كان احمد بن صالح لا يحدث احدا حتى يسال عنه فجاءه النسائى فابى ان ياذن له فشنع عليه » انتهى ملخصا وذكر ابن حجر بترجمة ابن ماجه محمد بن يزيد ابن ماجه « ان فى كتابه السنن احاديث ضعيفة جدا حتى بلغنى ان السرى كان يقول مهما انفردي بخبر فهو ضعيف غالباً ووجدت بخط الحافظ شمس الدين محمد بن على الحسينى ما لفظه سمعت شيخنا الحافظ ابالحجاج المزى يقول كل ما انفرده به ابن ماجه ضعيف » وذكر كل من الذهبى وابن حجر واحدهما فى كتابيهما المذكورين « ان البخارى احتج

بجماعة في صحيحه ضعفهم بنفسه» كما يعلم من تراجمهم في الكتابين كايوب بن عائذ وثابت بن محمد العابد وحصين بن عبدالرحمن السلمى وحمران 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 الخزازى والوليد بن مسلم مولى بنى امية وهشام بن عمار السلمى وروى عنهم في سننه ، وقال في حق صالح بن بشير « لا يكتب حديثه » وكذا في حق عاصم بن عبيد الله وروى عنهما ، مع انه كان يزعم انه لا يروى الا عن ثقة كما ذكره في تهذيب التهذيب بترجمة داود بن امية ، ووجدنا النسائى قال في حق كل من عبدالرحمن ابن يزيد بن تميم الدمشقى وعبدالرحمن بن ابى المخارق وعبدالوهاب بن عطاء الخفاف متروك وروى عنهم في سننه ، وكذا الترمذى قال في حق سليمان بن ارقم ابى معاذ البصرى وعاصم بن عمرو بن حفص متروك وروى عنهما في سننه

وذكر وافي حق البخارى ومسلم اللذين هما اجل ارباب الصحاح عندهم واصحهم خبرا ما يخالف الاجماع ، وهو احتجاجهما بجماعة لا تحصى مجهولة الحال لرواية جماعة عنهم بل لرواية الواحد عنهم ، مع ان هذا الواحد لم ينص على قدح او مدح فى المروى عنه . ولنذكر لك بعض من اكتفيا فى الاحتجاج بخبره بمجرد رواية الواحد عنه لتراجع تهذيب التهذيب فترى صدق ما قلناه ، فمنهم محمد بن عثمان بن عبدالله بن موهب ومحمد بن النعمان بن بشير فان البخارى ومسلم احتجبا بهما ولم يرو عن كل منهما سوى الواحد ، ومنهم عطاء ابى الحسن السوائى وعمير بن اسحق ومالك بن جشعم ومبارك بن سعيد اليمانى ونبهان الجمحى ، فان البخارى اخرج عنهم فى صحيحه ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ، ومنهم قرفة بن بهيس العبدى ومحمد بن عبدالله بن ابى رافع الفهمى ومحمد بن عبدالرحمن بن غنجم ومحمد بن عبدالرحمن مولى بنى زهرة ومحمد بن عمرو الياقضى ونافع مولى عامر بن سعيد بن ابى وقاص وموهب بن ربيعة الكوفى وابو شعبة المرى 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 وناقتهن بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم فى الثقات كما هي عادته

في مجاهيل التابعين فلا عبرة به ، مع انه متاخر الزمان عن البخارى و مسلم فلا يمكن ان يعتمدا على توثيقه و هذا النحو كثير جدا فى الصحيحين و بقية صحاحهم ، و كم رووا عن نص على جهالته كما ستعرف اقل القليل منهم قريبا عند ذكر الاسماء ، و قال فى ميزان الاعتدال بترجمة حفص بن يعيل بعد ما ذكر قول ابن القطان فيه لا يعرف له حال قال « لم اذكر هذا النوع فى كتابى فان ابن القطان يتكلم فى كل من لم يقل فيه امام عاصر ذلك الرجل و اخذ ممن عاصره ما يدل على علانته و هذا شئ ، كثير فى 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 يكفى فى اعتبار الرجل و الاحتجاج بخبره مجرد عدم تضعيف احد له بل لابد من ثبوت و ثاقته و اما حكمه باستوائهم فغير مستو بعد فرض الجهالة باحوالهم على انه غير نافع فى الاحتجاج باخبارهم ما لم تثبت و ثاقتهم .

### الامر الثانى

ان جملة من اخبار صحاحهم مشتملة على الكفر كتجسم الله سبحانه و اثبات المكان و الانتقال و التغيير له و كعروض العوارض عليه من الضحك و نحوه ، الى غير ذلك مما يوجب الامكان ، حتى رووا ان الله سبحانه يدخل رجله فى نار جهنم فيزوى بعضها لبعض و تقول قط قط ، و مشتملة على و هن رسل الله و رسالاتهم حتى انهم صيروا سيد النبيين جاهلا فى 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 مداسون فى رواياتهم ملبسون فيها و مظهرون خلاف الواقع ، كما لو كانت الرواية عن شخص مقبول بواسطة شخص غير مرضى فيترك كون الواسطة 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 « ماريت من لا يدلس

من اصحاب الحديث الاعمر بن مرة وابن عون<sup>١</sup> 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<sup>٢</sup> روى عنه البخارى في الصحيح ولكنه يدلسه فيقول حدثني عبدالله ولا ينسبه<sup>٣</sup> وبمعناه في 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<sup>٤</sup> اخرج البخارى في مواضع وظنه جماعة<sup>٥</sup> وهو حمل بعيد، ولو سلم فهو يقتضى عيباً آخر في صحيح البخارى وسياتي ذكر هذين الرجلين في الاسماء، ونقل ابن حجر<sup>(١)</sup> عن ابن مندة<sup>٦</sup> انه قال في كلام له اخرج البخارى قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس<sup>٧</sup> ثم قال ابن حجر<sup>٨</sup> الذي يظهر لي انه يقول فيما لم يسمع قال و فيما سمع لكن لا يكون على شرطه او موقوفا قال لي او قال لنا وقد عرفت ذلك بالاستقراء من صنيعه<sup>٩</sup> ونقل ابن حجر ايضا<sup>(٢)</sup> عن ابن مندة<sup>١٠</sup> انه قال في حق مسلم كان يقول فيما لم يسمعه من مشايخه قال لنا فلان وهو تدليس<sup>١١</sup> فاذا كان هذا حال الصحيحين وصاحبيهما وهما بزعمهم اصح الكتب فكيف حال غيرهما وكيف تعتبر اخبارهم و باي شيء يحصل الامن لمن يريد الاحتجاج بها، والتدليس طريقة شائعة مستمرة بين جميع طبقاتهم على انه كذب في نفسه غالباً والكذب موجب لفسق صاحبه، قال ابن الجوزي<sup>١٢</sup> من دلس كذابا فالانم له لازم لانه آثر ان يؤخذ في الشريعة بقول باطل<sup>١٣</sup> كما نقله عنه في ميزان الاعتدال بترجمة محمد بن سعيد المصلوب والاولى لابن الجوزي ان لا يخصص بالكذاب لان الاثم لازم ايضا لمن دلس ضعيفا من غير جهة الكذب لان الضعيف مطلقا لا يجوز الاحتجاج به، بل من دلس ثقة عنده كان آثما لان الثقة عندهر بما لا يكون ثقة في الواقع وعند السامع وغيره فكيف يوقفه بالغرور ويدلس عليه هاليس 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  
ايضا من الكذب ونحوه حتى قال يحيى بن سعيد القطان وهو اكبر علمائهم واعلمهم باحوال  
رجالهم «لولم ارو الاعمن ارضى مارويت الاعن خمسة» كما حكي عنه في الميزان بترجمة  
اسرائيل بن يونس ، ولنذكر لك جماعة ممن طعنوا بهم من غير الصحابة مرتبا اسماء هم  
على حروف المعجم.

واشترطت على نفسي ان اذكر من رواة الصحاح من طعن به عالمان او اكثر، وان  
يكون الطعن شديدا كقولهم كذاب او متهم بالكذب او متروك او هالك او لا يكتب حديثه  
او لاشي، او ضعيف جدا او مجمع على ضعفه او نحو ذلك ، ولم اذكر من قيل فيه انه ضعيف  
او منكر الحديث او غير ضابط او كثير الخطأ او لا يحتج به او نحو ذلك وان اسقط روايته  
عن الحجية طلبا للاختصار ، ولكفاية من جمع الشروط المذكورة في الدلالة على سقم  
صحاحهم ، وربها ذكرت بعض المجاهيل والمدلسين و بعض النصاب لتعرف 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 و اعد لهم الدرك الاسفل من النار كما اخبر به في كتابه  
العزير و لعنهم 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 و غيرها حتى  
لو وثقه جماعة

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

وقد اخذت ما ذكرته هنا في احوالهم من ميزان الاعتدال للذهبي و جعلت رمزه  
(ن) و من تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني و جعلت رمزه (ي) ، فان اتفقا على نقل  
ما قيل في صاحب الترجمة ذكرته بعد اسمه بلانسية لاحدهما ، وان اختلف احدهما بالنقل  
ذكرته بعد رمز الناقل منهما ، على ان يكون كل ما بعد رمزه من خواصه في النقل الى ان

تنتهى الترجمة او انقل عن الاخر

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

### حرف الالف

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

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

تق (ابراهيم بن يزيد الخوزى المكى الاموى) قال احمد و (س) متروك، (يب): 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 و قال البرقى كان يتهم بالكذب، وقال ابن حبان روى المناكير الكثيرة حتى يسبق الى القلب انه المتعمد لها.

ع (ابراهيم بن يزيد بن شريك التيمى)، (يب): قال الكرابسى حدث عن زيد بن وهب قليلا اكثرها مدلسة اقول : قال ابن حجر فى التقریب يرسل ويدلس.  
دس (ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني السعدى) احداثة الجرح والتعديل ، (يب): قال ابن حبان فى الثقات كان حرورى المذهب وكان صابغى 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 بابها اصحاب الحديث فاخرجت جارية له فروجة لتذبحها فلم تجد من يذبحها فقال سبحان الله فروجة لا يوجد من يذبحها و علي يذبح في ضحوة نيفاو عشرين الف مسلم ، ثم قال فى (يب) فى الضعفاء يوضح مقاله اقول العجب كيف كان اماماً لهم فى الجرح والتعديل وهو منافق و كيف تقبل شهادته و هو فاسق ، واعجب منه انهم يصفونه صلب فى السنة و هو من الفاظ المدح عند هم فانظرو تبصر.

خذ (احمد بن صالح المصرى ابو جعفر الحافظ) قال (س) ليس بثقة ولا مامون تركه محمد بن يحيى ورماه ابن معين بالكذب، وعن ابن معين ايضا انه كذاب يتفلسف ، و قال ابن عدى كان (س) 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 ، (يب) : 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.

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

د (احمد بن الفرات الضبى الحافظ) (ن) : قال ابن خراش انه يكذب عمداً ، (يب) : قال ابن مندة أخطأ فى احاديث ولم يرجع عنها .  
دتس (ازهر بن عبدالله الحرزى) ، (ن) : ناصبى ينال من على ، (يب) : قال ابن

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

٤م (اسامة بن زيد الليثي) ، قال احمد ليس بشيء ، (يب) : ترك القطان حديثه ، (ن) : قال ابن الجوزي قال ابن معين مرة ترك حديثه باخره ، والصحيح ان هذا القول ليحيى بن سعيد .

خمدت (اسباط ابو اليسع) قال ابن حبان يروي عن شعبة كأنه شعبة آخر وقال ابو حاتم مجهول ، (يب) : كذبه ابن معين .

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

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

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

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

ع (اسرائيل بن يونس بن ابي اسحق السيعي ابو يوسف الكوفي) ، (يب) : قال عبدالرحمن بن مهدي لص يسرق الحديث ، (ن) : كان القطان لا يحدث عنه ولا عن شريك ، وقال لو امرو الاعمن ارضى مارويت الاعن خمسة .

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



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

تق ( اسمعيل بن رافع المدنى ) نزيل البصرة ، (يب) قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة ليس بشيء واخرى متروك ، وقال (د) ليس بشيء سمع من الزهرى فذهبت كتيبه فكان اذا راى كتابا قال هذا سمعته ، وقال ابن خراش والدارقطنى وعلى بن الجنيد متروك ، (ن) : ضعفه احمد ويحيى و جماعة وقال الدار قطنى وغيره متروك ومن تلييس (ت) قال ضعفه بعض اهل العلم .

مدس ( اسمعيل بن سميع الكوفى الحنفى ) بياع السابرى ، قال ابن جرير كان يرى راى الخوارج تركته وقال ابو نعيم جار المسجد اربعين سنة لم يرفى جمعة ولا جماعة وقال ابن عيينه كان يهيسيا فلم اذهب اليه ولم اقر به وتركه زائدة لمذهبه ، (يب) : قال محمد ابن يحيى كان يهيسيا ممن يبغض عليا ، واليهيسية طائفة من الخوارج ينسبون الى راسهم ابى يهيس .

**اقول** لو كان ذلك الجفاء للجمعة و الجماعة ممن يتهمونه بالتشيع لنالوه بكل سوء وبلغوا به كل مبلغ ولكن هون عليهم ذلك و بغضه لعثمان انه يبغض امام المتقين ونفس النبى الامين حتى احتملوا اسمياته وحملوا عنه واحتج به اهل صحاحهم ووثقه ابن نمير والعجلي و ابو على 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 فى (يب) مع استفاضة الاخبار بل تواتر هابان الخوارج مارقون عن الاسلام والدين فهم خارجون عن الاسلام حقيقة مناقفون ظاهر او واقعا ، فمابال القوم امنو على دينهم ووصفوه بالصالح ، ولم ار من ينسب اليه الخلاف وترك الرواية عنه غير زائدة وابن عيينة وابن جرير كما سمعت وهو غريب .

خم مد تق ( اسمعيل بن عبدالله ابى اويس بن عبدالله الاصبحى ابو عبدالله المدنى ) قال ابن معين لا يساوى فلسين وقال ايضا هو ابو يسرقان الحديث وقال الدولابى فى الضعفاء قال النضر بن سلمة كذاب ، (يب) : 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 .

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

م تق (اشعث بن سعيد البصرى ابو الربيع السمان) قال هشيم كان يكذب وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال س 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 لاشيء ، (يب) : قال ابن معين لاشيء .  
 م س (افلح بن سعيد الانصارى القبائى) قال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات لانحل الرواية عنه بحال ، (يب) : ذكره العقيلي فى الضعفاء ، فقال لم يرو عنه ابن مهدي .  
 دق (ايوب بن خوط ابوامية 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 واه متروك لا يكتب حديثه ، وقال احمد كان عيسى بن يونس يرميه بالكذب وقال الحقوا بكتابيه ، 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 تق (ايوب بن سويد الرملى) قال ابن معين ليس بشيء ، وقال ابن المبارك ارم به وقال س ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين يسرق الحديث وقال الساجى ارم ٥ .  
 دق (ايوب بن قطن) قال الدار قطنى مجهول ، (يب) : قال ابو زرعة لا يعرف وقال

الازدى وغيره مجهول.

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

### حرف الباء

٤ (بازام ابوصالح) قال (س) ليس بثقة ، وقال عبدالحق ضعيف جدا ، (ن) : قال اسمعيل بن ابى خالد يكذب ، (يب) : قال الجوز جاني متروك و قال الازدى كذاب ق (البخترى بن عبيد الشامى) ، (يب) : قال ابو حاتم ضعيف الحديث ذاهب ، وقال ابن حبان ضعيف ذاهب وليس بعدل ، وقال الازدى كذاب ساقط ، (ن) : ضعفه ابو حاتم 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 معوية وكان معوية وجهه الى اليمن والحجاز وامره ان يتقرى من كان فى طاعة على ع فيوقع بهم ففعل بمكة و المدينة واليمن افعا لاقيحة و حكي المسعودى فى مروج الذهب ان عليا دعا عليه يذهب عقله لما بلغه قتله ابني عميد الله ابن العباس وانه خرف اقول هكذا ينبغي ان تكون رواية صحاح الاخبار من نحو هؤلاء الثقات الخارجين على ائمة العدل ولا يبالون بقتل النفوس البرية ويهلكون الحرث والذرية د ت ق (بشر بن رافع الحارنى ابوالاسباط النجرانى) امامها ومفتيها قال ابن حبان يروى اشياء موضوعة كانه المتعمد لها ، (يب) : قال احمد ضعيف ليس بشيء ، و قال ابن عبد البر اتفقوا على انكار حديثه وطرح مارواه

ق (بشر بن نمير) قال احمد ترك الناس حديثه ، (يب) : قال احمد كذاب يضع الحديث و قال ابو حاتم وعلي بن الجنيد متروك .

٤م (بشير - مصغرا - ابن مهاجر الغنوى الكوفى) قال احمد منكر الحديث يجرى ،

بالعجب و قال ابن حبان دلس عن انس و قال العجلي مرجى ، متهم متكلم فيه

ق (بشير بن ميمون) قال (خ) متهم بالوضع و قال 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 بالمنة اكبر الاعن المجاهيل فاذا هو يحدث بها عن المشاهير ، وقال وكيع ما سمعت احدا أجراً على ان يقول قال رسول الله من بقية وقال القطان يدلس عن الضعفاء ويستبيحه ، وهذا ان صح مفسد لعدالته ، قال في (ن) نعم والله صح منه انه من فعله وصح عن الوليد بن مسلم وعن جماعة كبار فعله وهذا بلية منهم ، وروى ابن ابي السرى عن بقية قال لى شعبة ما احسن حديثك ولكن ليس له اركان فقلت حديثكم اتم ليس له اركان تجيئني بغالب القطان وحميد الاعرج واجيئك بمحمد بن زياد الالهاني و ابي بكر بن ابي مريم الغساني وصفوان بن عمرو السكسكى الى غير ذلك مما في (ن) ومثله في (يب) واضعافه .

ت ق (بكر بن خنيس العابد)، (يب): قال الدار قطني متروك وكذا قال احمد ابن صالح المصرى وابن خراش، 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 ، (يب) : قال (د) لم يحدث عنه شعبة .

### حرف التاء

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

### حرف الراء

٤ (ثعلبة بن عباد العبدى)، (ن): قال ابن هرم مجهول ، «يب»: ذكره ابن المدينى فى المجاهيل و قال ابن حزم مجهول وتبعه ابن القطان وكذا عن العجلي  
خ ٤ (نور بن يزيد بن زياد الكلاعى الحمصى) كان ابن ابي دؤاد اذا اتاه من يريد الشام قال ان بها ثورا فاحذر لا ينطحك بقرنيه ، و قال الوليد قلت للاوزاعى حدثنا ثور فقال لى فعلتها ، وقال سلمة المعيار كان الاوزاعى سىء القول فى ثور ، (يب): قال احمد

نهى 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
فاطلبين العلم منه	نسم قيده بقييد
لاكثرور و كجهم	و كعمرو 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 وأعادوا .

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 الانماط ، (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) نزيل مكة والد حمزة 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 يبالي 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 الجنيدي متروك .  
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 .

م سق ( حبيب بن ابى حبيب يزيد الجرمى الانماطى ) ، ( ن ) : نهى ابن معين عن كتابة حديثه ، ( يب ) : قال ابن ابى خيثمة نانا 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 ، و قال ابو حاتم روى احاديث موضوعة .

٤م ( حجاج بن ارطاة بن ثور 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 فقليل له فى ذلك فقال احضر مسجدكم حتى يزاحمنى فيه الاحمالون والبقالون ، ( ن ) : قال يحيى بن يعلى امرنا زائدة ان نترك حديثه وقال احمد كان الزهرى سئء الراى فيه ، وفى ابن اسحق وليث و همام لان استطيع ان نراجعهم فيه ، و قال احمد يدلس عن الزهرى ولم يره ، وقال الشافعى قال حجاج لانتم مروءة الرجل حتى يترك الصلاة فى الجماعة ، وقال الاصمعى هو اول من ارتشى ببصرة 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 وابن ابى نعيم وابن جريح وسعيد بن ابى عروة وهشيم و ابن عيينة قال فى (ن) قلت والاعمش و بقيقه و الوليد بن مسلم واخرون ، (يب) : قال ابو حاتم يدلس عن الضعفاء ، وقال ابن عيينة كنا عند منصور بن المعتمر فذكروا حديثنا عن الحجاج قال والحجاج يكتب عنه؟ لو سكتكم لكان خيرا لكم وقال اسمعيل القاضى مضطرب الحديث لكثرة تدليس، قال محمد بن نصر الغالب على حديثه التدليس وتغيير الالفاظ .

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

خ ٤ (حريز بن عثمان الرحبي الحمصى) اقول ذكر وافيهِ ما يسود وجهه ووجوه من اتخذه حجة من السب لامام المتقين واخ النبي الامين فعليه لعنة الله ابد الابدين وذكر وافيهِ انه داعية لمذهبه السوء وانه كذب على رسول الله فى احاديث ينتقص بها امير المؤمنين ع ولكنه مع هذا الكذب و ذلك النفاق طفحت كلماتهم بتوثيقه واحتجوا به فى صحاحهم فدل على انهم فى سرائرهم ملة واحدة .

٤ (حسام بن مصك الازدى البصرى) قال ابن معين ليس بشىء ، وقال الدارقطنى متروك وقال احمد مطروح الحديث ، (يب) : قال الفلاس متروك وقال ابن المبارك ارم به وقال ابن معين مرة لا يكتب من حديثه شىء ، وقال 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 وقال ابن معين ليس بشىء ، وقال شعبة يكتب ، وقال ابن المدينى يضع الحديث ، وقال ابو حاتم ومسلم والدارقطنى و جماعة متروك ، (يب) : قال احمد مرة احاديثه موضوعة ، وقال ابن معين لا يكتب حديثه .

ع (الحسن ابوسعيد بن يسار ابى الحسن البصرى) مولى الانصار ، (ن) : كثير التدليس (يب) : قال ابن حبان 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 الرحبي الواسطى ) وقال احمد و ( س ) والدارقطنى متروك  
 و قال ( 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 ( حشر 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  
 بشيء ( يب ) : قال ابو خيثمة اتيته فاذا هو يحمل على على فلم اعداليه .  
 تق ( حفص بن سليمان ابو عمر والاسدى ) صاحب القراءة قال ابن خراش كذاب  
 يضع الحديث وقال ابو حاتم متروك لا يصدق وقال ( خ ) تركوه ، ( يب ) : قال ابن مهدي والله  
 لاتحل الرواية عنه وقال ابن المدينى تركته على عمد و قال مسلم و ( س ) متروك و قال  
 ( س ) لا يكتب حديثه

٤ ( حماد بن اسامة ابواسامة ) ، « ن » : قال المعيطى كثير التدليس وقال سفيان الثورى  
 انى لاجب 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 لاي 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 ثابت 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 النصيبي) قال الدار قطني و (س) متروك وقال (د) وابن معين ليس بشيء وقال ابن عدى يضع الحديث و قال ايضا عامة مروياته موضوعة و قال الحاكم يروي 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 فاختلف حديثه القديم بحديثه الاخير

### حرف الخاء

ت ق «خارجة بن مصعب السرخسى» قال ابن معين كذاب وقال خ تركه ابن المبارك ووكيع، «يب»: قال «س» وابن خراش وابو 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.

ت ق «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 روى احاديث موضوعة

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

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

ما المسلون بامة لمحمد كلا 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 والبخاري 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 رواة «ت س»

د «خالد بن عبد الرحمن القسري»، «يب» : قال ابن معين كان والي اليمن امية  
وكان رجل سوء وكان يقع في علي بن ابي طالب ع ، وقال العقيلي لا يتابع علي حديثه له  
اخبار شهيرة و اقوال فضيحة ذكرها ابن جرير و ابو الفرج والمبرد وغيرهم اقول قال  
ابن خلكان في ترجمته كان يتهم في دينه ثم ذكر من احواله ما هو بالكفر اشبه  
دق «خالد بن عمرو الاموي السعدي» قال صالح جزرة يضع الحديث و ذكر له ابن عدى  
مناكير 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 (خيشم بن عراك بن مالك) ، (يب) : قال ابن حزم لانجوز الرواية عنه وقال  
سعيد بن زبير ومصعب الزبيري استفتى امير المدينة مالكا عن شيء فلم يفته فارسل اليه  
مامعك من ذلك قال لانك وليت خيشما 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 صحفيا .

ق (الخليل بن زكريا البصرى) قال القاسم المطرز هو والله كذاب وقال الازدي متروك

### حرف الدال

ع (داود بن الحصين الاموى) مولا هم قال ابن عيينة كنا نتقى 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 الجوز جاني كذاب ، (ن) : قال (د) ضعيف ترك حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشيء ، وقال ابن المدينى كتب عنه يسيرا ورميت به وضعفه جدا وقال يعقوب بن ابى شيبة والازدي متروك وقال (س) ليس بثقة

ق (داود بن المجبر) قال الدارقطنى 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 الدارقطنى متروك وقال فضلك ليس بثقة ولا كرامة

### 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 ما لا اصل له وعن الضعفاء ما لا يعرف

### حرف الراء

متس (رياح بن ابى معروف المكى) ، (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 الازدي وابن خراش والدارقطني ويعقوب بن سفيان متروك، وقال ابو حاتم لا يشتغل به ولا بروايته وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه.

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

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

### حرف الزاي

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

متسوق (زمنة 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 عبد البر ضعيف عند الجميع وقال ابن حبان يخطيء ويخالف.

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

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

خ متق «زياد بن عبد الله بن الطفيل البكائي العامري» ضعفه ابن المديني وقال كتبت عنه وتركته، «يب»: قال الدورى عن ابن معين ليس بشيء

ع «زياد بن علاقة بن مالك الثعلبي ابن اخي قطبة»، «يب»: قال الازدى سىء المذهب كان منحرفا عن اهل بيت النبى ص  
 ت ق «زيد بن جبير ابو جبيرة الانصارى» قال «نخ» متروك و قال ابو حاتم لا يكتب حديثه، «يب»: قال الازدى متروك و قال ابن عبد البر اجمعوا على انه ضعيف  
 س ق «زيد بن حبان الرقى» قال ابن معين لاشىء و قال احمد ترك حديثه  
 ٤ «زيد بن الحواري الحواري» مولى زياد بن ابيه قاضى هراة قال ابن معين لاشىء، «يب»: قال العجلي ليس بشىء و قال ابن حبان يروى عن انس اشياء موضوعة  
 حرف السين

ع «سالم بن ابى الجعد رافع»، «ن»: يدلس قال احمد لم يسمع من ثوبان ولم يلقه اقول ذكروا من نحو هذا كثيرا  
 نخ د س ق «سالم بن عجلان الافطس الاموى» مولا هم الجزرى الحرانى قال ابن حبان ينفرد بالمعضلات عن الثقات و يقبل الاخبار اتهم بامر سوء فقتل صبيرا، «يب»: قال السعدى كان يخاصم فى الارجاء داعية، «ن»: قال النسوى مرجىء معاند  
 ق «السرى اسمعيل ابن عم الشعبي» قال القطان استبان لى كذبه فى مجلس و قال احمد ترك الناس حديثه و قال ابن معين ليس بشىء و قال «س» متروك  
 ت ق «سعد بن طريف الاسكاف الحنظلى الكوفى» قال ابن معين لا يحل لاحدان يروى عنه و قال الدار قطنى متروك و قال ابن حبان يضع الحديث، «يب»: قال «س» والازدى متروك

د س ت «سعد بن عثمان الرازى الدمشقى»، «ن»: لا يدري من هو  
 ٤ (سعيد بن حبان التيمى) من تيم الرباب، (ن): لا يكاد يعرف، (يب): قال ابن القطان مجهول .  
 م د ت ق (سعيد بن زيد بن درهم) اخو حماد قال السعدى يضعفون حديثه، (يب): قال يحيى بن سعيد ضعيف جدا و قال ايضا ليس بشىء  
 ت ق (سعيد بن محمد الوراق)، (ن): قال ابن معين ليس بشىء و قال (س) ليس بثقة و قال الدار قطنى متروك

ع (سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري) (١) (ن): متفق عليه مع انه كان يدلس عن الضعفاء و لاعبرة بقول من قال يدلس ويكتب عن الكذابين ، ( يب ) : قال ابن مبارك حدث سفيان بحديث فجئته و هو يدلسه فلما رأني استحيى وقال نرويه عنك ، وقال ابن معين مرسلات 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 معوية 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 سنة ٩٧ فمن سمع منه فيها فسماعه لاشي قال في (ن) سمع منه فيها محمد بن عاصم ويقلب على ظني ان سائر شيوخ الامة الستة سمعوا منه قبلها اقول لو صدق في غلبة ظنه فالظن لا يغني عن الحق شيئا وفي (ن) يدلس وفي (يب) اورد ابو سعيد السمعاني بسند له قوى الى 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) اوسام 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) : اتهمه بعض الحفاظ

وقال ابراهيم النخعي كذاب .

سق (سامة بن الازرق) حجازي ، (ن) : لا يعرف ، (يب) : قال ابن القطان لا يعرف

حاله ولا عرف 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 ، (يب) : قال احمد

ليس بشيء وقال (س) لا يكتب حديثه وقال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات وقال

ابو حاتم (ت) و ابن خراش و ابو احمد الحاكم وغير واحد متروك .

٤م (سليمان بن داود ابو داود الطيالسي البصري الحفاظ) قال ابراهيم بن سعيد

الجوهري اخطأ في الف حديث ، (ن) : قال محمد بن منهال الضرير كنت اتهم ابا داود قال

لي لم اسمع من ابن عون ثم سألته بعد سنة اسمعت من ابن عون قال نعم نحو عشرين حديثا

ونحوه في (يب) و في الكتابين قال محمد بن منهال قال يزيد بن زريع حدثت بحديثين

ابا داود فكتبتهما عنى ثم حدث بهما عن شعبة قال في (ن) دلسهما عنه فكان ماذا اقول كان

الكذب والخيانة وعدم الثقة والامانة .

يع (سليمان بن طرخان ابو المعتمر البصري) ، (يب) : قال ابن معين يدلس وقال

يحيى بن سعيد مرسلاته شبه لاشيء ، وقال ماروي عن الحسن وابن سيرين ، وقال ابن

المبارك لم يسمع من ابي العالية وقال ابو زرعة لم يسمع من عكرمة ، وقال النهدي لم يسمع

من نافع ولا عطاء ، (ن) : قيل انه كان يدلس عن الحسن وغيره مالم يسمعه .

ست (سمرة بن سهم) قال ابن المديني مجهول ، (ن) : لا يعرف فلا حجة فيمن ليس

بمعروف العدالة ولا انتفت عنه الجهالة .

ع (سهيل بن ابي صالح) ذكوان السمان ابو يزيد المديني قال ابن معين

لم يزل اصحاب الحديث يتقون حديثه ، (يب) : ذكره الحاكم فيمن عيب على مسلم

اخراج حديثه .

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

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

تق (سويد بن عبدالعزيز الواسطى اصلا) القاضى قال احمد متروك وقال (س) ليس بثقة وقال ابن معين ليس بشيء ، (ن) : واه جدا ولا كرامة ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة ومرة لا يجوز فى الضحايا و ضعفه ابن حبان جدا .

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

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

### حرف الشين

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

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

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



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

٤٣ (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 الكوفى ، قال ابن عدى عامة ما يرويه لا يتابعه عليه احد ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

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

#### حرف الصاد

دت (صالح بن بشير ابو بشر المرى البصرى) القاص الواعظ ، قال (س) متروك (يب) : قال ابن معين ليس 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 النضرى) و يقال صالح ابن ابى 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 الاثبات .

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

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

تق (صالح بن موسى الطلحى) 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 .

دق (صالح بن نهبان) 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.

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

تق (الصلت بن دينار الازدى البصرى) ابو شعيب المجنون ، قال احمد متروك ، وقال يحيى بن سعيد ذهب انا 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 و ابن سعد ويعقوب بن سفيان ليس بشيء، وقال عبدالله بن احمد نهاني ابي ان اكتب عنه وقال ابن حبان كان الثورى 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 رآه ، وقال ابن عدى عرف بال تفسير فاما روايته عن ابن عباس و ابي هريرة و جميع من روى عنهم ففى ذلك كد نظر ، (يب) : كان شعبة لا يحدث عنه ، (ن) : يروى انه حملت به امه عامين .

#### حرف الطاء

٥ (طارق بن عمر والمكى) القاضى مولى عثمان و والى عبد الملك على المدينة (يب) : قال ابو الفرج الاموى كان طارق من ولاة الجور ، وقال عمر بن عبدالعزيز لما ذكره والحجاج و قرة بن شريك و كانوا اذ ذاك ولاة الامصار امتلات الارض جورا و ذكر الواقدى بسنده ان عبد الملك جهز طارقا فى ستة الاف الى قتال من بالمدينة من جهة ابن الزبير فقصد خيبر فقتل بهاستمائة .

دق (طريف بن شهاب السعدى) الاشلى ابو سفيان البصرى 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 (طلحه بن مصرف الهمداني الياامي 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 الاسكف 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  
ومنه 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 بشىء، وقال لا يكتب حديثه، وقال (نخ) تركوه، وقال (س) متروك، (يب): قال احمد روى احاديث كذب لم يسمعها وقال ابو زرعة لا يكتب حديثه وقال البرقي ليس بثقة وكذبه الثورى .

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

دت (عبدالله بن ابراهيم ابن ابى عمرو والغفارى) نسبه ابن حبان الى انه يضع الحديث، وقال الحاكم روى عن جماعة من الضعفاء احاديث موضوعة وقال ابن عدى عامة ما يرويه لا يتابع عليه

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

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

ق (عبدالله بن خراش) قال ابو زرعة ليس بشىء، وقال ابو حاتم ذاهب الحديث، (يب): قال الساجى ليس بشىء، كان يضع الحديث وقال محمد بن عمار الموصلى كذاب ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابى الزناد، (ن): قال ربيعة ليس بثقة ولا رضى

وقال ابن عيينة جلست الى اسمعيل بن محمد بن سعيد فقلت حدثنا ابو الزناد فاخذ كفا من حصى يحصينى به، وقال ابن معين قال مالك كان ابو الزناد كاتب هؤلاء يعنى بنى امية وكان لا يرضاه، وقيل لمالك عن حديث ابى الزناد بان الله خلق آدم على صورته فقال لم ينزل ابو الزناد عاملاً لهؤلاء حتى مات وكان صاحب عمال يتبعهم

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

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

خ دس (عبدالله بن سالم الاشعري الحمصي) قال (د) كان يقول اعان علىّ على قتل ابي بكر وعمر وجعل (د) يذمه قال في (ن) يعني في النصب اقول ان صدق في قوله فكيف يوالون 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 المناق الكاذب بهذا الكذب

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

م ٤ (عبدالله بن شقيق العقيلي البصري) قال القطان كان سليمان التيمي سيء الراى فيه وقال ابن خراش كان ثقة وكان عثمانيا يبغض عليا ع، (يب) : قال ابن سعد كان عثمانيا ثقة قال احمدو العقيلي ثقة وكان يحمل على على ع، اقول من العجب دعوى وثيقة المناق وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق، واعجب 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 المناق الذي هو اتعس من الكافر مجاب الدعوة ولا سيما بهذه الاجابة السريعة التي لاتنخبط ارادة الداعي وهي لاتكون الا لانبيا و اوصيائهم .

خ دتق (عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم) ابو صالح المصري كاتب الليث قال صالح جزرة هو عندي يكذب في الحديث، و قال احمد بن صالح منهم ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة حدث بحديث ان الله اختار اصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار من اصحابي اربعة ابا بكر وعمر وعثمان وعليا ع، وهو موضوع، و قال 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 روى 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 بني اسرائيل الذي استسلف من آخر الف دينار .

ع (عبدالله بن طائوس 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 ادري كيف يكون من خيار عباد الله فضلا ونسكا وهو منابذ للتقلين و متمسك بالشجرة الملعونة في القرآن و ركن من اركان الظلم والجور.

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

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

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

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

م دتق (عبدالله بن لهيعة بن عتبة الحضرمي المصري) قاضيها كان يحيى 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 .

خ ت ق (عبدالله بن المنثى ابو المنثى) قاضى البصرة قال ابن معين مرة ليس بشىء ،  
(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 بضع الحديث ، «يب» : قال الدار قطنى  
متروك وقال ابن عبدالبر 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 بشىء ، وقال ابن حبان يجب تنكب روايته .

٤ «عبدالاعلى بن عامر الثعلبى الكوفى» ، «يب» : قال العقيلى تركه ابن مهدي  
والقطان وقال ابو على الكرايىسى من اوهى الناس .

ت ق «عبدالجبار بن عمر الايلى الاموى» مولا هم ، قال «س» ليس بثقة وواهاه بوزرعة  
«يب» : قال يحيى ليس بشىء ، 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 بن ابى مليكة) قال (س) متروك وقال ابن خراش ليس  
بشىء ، (ن) : قال (خ) ذاهب الحديث .

٤ (عبدالرحمن بن ابى الزناد) ابو محمد المدنى قال ابن معين ليس بشىء ، (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 بشىء لانروى عنه شيئاً 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 بشىء، (يب) : قال (د) لا احدث عنه وقال الشافعى ذكر رجل اما 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 بشىء 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 احدث عنه ، (يب) : قال (د) تركوا حديثه .

ع (عبدالرحمن بن محمد بن زياد المحاربى) ابو محمد الكوفى ، قال احمد يدلس ، (يب) : قال العجلي 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 بشىء 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 لا ترو 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 حدا المستحلين في الشرب وقال ابن حبان لا يحمد امره  
 ق (عبد الرحيم بن زيد) قال (نخ) تركوه وقال ابن معين كذاب وقال (س) متروك.  
 ت (عبد العزيز بن ابان الاموي) قال «نخ» 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 (عبد العزيز بن المختار الدباغ البصرى) ، «يب» : قال ابن معين ليس بشيء  
 ومثله في «ن» عن احمد بن زهير

مس ت ق «عبد الكريم بن ابى المخارق» ابو امية المعلم البصرى ، قال (س)  
 والدارقطنى متروك وقال ابن عبد البر مجمع على ضعفه ، (ن) : قال يحيى ليس بشيء وقال احمد  
 ضربت على حديثه ، (يب) : قال ايوب لا تحملوا عنه فانه ليس بثقة ، وقال الفلاس سالت  
 عبد الرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه فلما قام ظننت انه يحدثني عنه فسألته فقال  
 ابن التقوى وكان ابو العالية اذا سافر عبد الكريم يقول اللهم لا ترد علينا

٤٣ «عبد المجيد بن عبد العزيز 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 السدار قطنى تجنب تدليسسه فهو قبيح لا يدلس الا فيما سمعه  
 من مجروح

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

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

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

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

٤م «عبدالوهاب بن عطاء الخفاف» ابو نصر، «ن»: قال ابن الجوزى فى كتاب الموضوعات قال الرازى كان يكذب وقال «س» متروك، «يب»: قال «خ» يداس عن نور واقوامنا كبير ق «عبدالوهاب بن مجاهد»، «يب»: قال ابن معين وابن المدينى لا يكتب حديثه وليس بشىء، وقال الازدى لاتحل الرواية عنه، وقال الحاكم روى احاديث موضوعه وقال ابن الجوزى اجمعوا على ضعفه.

٤ «عبيدالله بن زحر» قال ابن معين ليس بشىء، وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الاثبات وقال ابو صهر صاحب كل معضلة دتق «عبيدالله بن عبدالله بن موهب» ابو يحيى التيمى قال احمد لا يعرف، «يب»: قال الشافعى لانعرفه وقال ابن القطان مجهول الحال

تق «عبيدالله بن الوليد الرصافى» ابو اسمعيل الكوفى، قال ابن معين ليس بشىء، وقال «س» والفلاس متروك، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة ولا يكتب حديثه، وقال الساجى وابن عدى ضعيف جدا وقال الحاكم روى عن محارب احاديث موضوعه وقال ابو نعيم لا شىء.

ق «عبيد بن القاسم» قال «خ» ليس بشىء، و قال ابن معين كذاب وقال صالح جزرة كذاب يضع الحديث وقال «د» يضع الحديث وقال «س» متروك دتق «عبيدة بن معتب الضبى» ابو عبدالكريم الكوفى، قال احمد تركوا حديثه وقال ابن معين ليس بشىء، (يب): نهى يحيى عن كتابه حديثه وذكره ابن المبارك فيمن يترك حديثه وقال الفلاس متروك

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

مق «عثمان بن حيان بن معبد» ابو الغراء الدمشقى مولى ام الدرداء، «يب»: قال مالك بعث ابن حيان وهو امير المدينة الى محمد بن المكندرو اصحابه فضر بهم لما كان من كلامهم بالمعروف ونهيمهم عن المنكر، وقال ابن شوذب قال عمر بن عبدالعزيز «الوليد بالشام

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

ع «عثمان بن عاصم بن حصين» ابوالحسين الكوفي الاسدي ، «يب»: قال الاعمش يسمع منى ثم يذهب فيرويه، وقال وكيع كان يقول انا قرأ من الاعمش فقال الاعمش لرجل يقرأ عليه اهمز الحوت فهمزه فلما كان من الغد قرأ ابوالحصين في الفجر نون فهمز الحوت فقال له الاعمش لما فرغ كسرت ظهر الحوت فقذفه ابوالحصين فحلف الاعمش ليجدنه ، فكلمه فيه بنو اسد فابي، فقال خمسون منهم فغضب الاعمش وحلف ان لا يساكنهم، وقال العجلي كان صاحب سنة عثمان ارجلا صالحا اقول لعل المبرر لمدحه ووصفه بانه صاحب سنة وبالصلاح مع قذفه للمسلم الموجب لجدده وعدم قبول روايته و شهادته هو بغضه لامام المتقين ونفس النبي الامين فانظروا عجب ، وفي التقريب سني وربما دلس

ت «عثمان بن عبدالرحمن بن سعد بن ابي وقاص» قال «بخ» تركوه وقال ابن معين يكذب وقال «س» متروك

دس ق «عثمان بن عبدالرحمن بن مسلم الحرائي المؤدب» قال ابن نمير كذاب، «يب»: قال الازدي متروك وقال احمد لا اجيزه

دق «عثمان بن عمير ابواليقظان الاعمى» قال ابن معين ليس بشيء ، «يب»: قال الدار قطني متروك ، وقال ابن عبدالبر كلهم ضعفه

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

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

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

## الذهبي لا يعرف

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

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 اخريوم 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 ارى لاحد ان يقبل حديثه ، وقال ابن معين كان ينتحل مذهب الصفرية وقال يزيد ابن ابي زياد دخلت على 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 يروى في صحيحه عن هذا الكذاب المنافق الداعية الى المذهب السوء ولا يروى عن حجة الله وابن حججه جعفر بن محمد الصادق ولا عن ابنائه الطاهرين ، وكذلك باقي ارباب صحاحهم لم يرووا عن اكثر آل محمد و نقله الاصغر ويروون عن هذا الرجس و اشباهه

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

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

ق (على بن ظبيان) قاضى بغداد قال ابن معين كذاب خبيث وقال (د) ليس بشيء ، وقال ابو حاتم و (س) و ابو الفتح متروك

دتق (على بن عاصم بن صهيب الواسطي) قال ابن معين ليس بشيء ، وقال يزيد بن هرون ما زلتنا عرفه 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 علي ثلثه ، 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 دسوت (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 دؤاد 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 وكذبه 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 والازدي والبرقي متروك وقال الساجي اتفق اهل العلم على تضعيفه .

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

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

ت ق (عمارة بن جوين) ابو هرون العبدى البصري قال احمد ليس بشيء وقال (س) متروك وقال الجوزجاني كذاب مفتر وقال شعبة لان اقدم فتضرب عنقي احب الى 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 عليه 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 يفرطون 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 ائتمته 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 يتمتع على ابي سعيد ان يقوله وقد قتل عثمان بينهم وراوه 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

د ق (عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة) قال الدارقطني متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم متروك، وقال جرير بن عبد الحميد كان يشرب الخمر

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

د س (عمر بن معتب) ويقال ابن ابي معتب المدني، (ن): لا يعرف، (يب): قال احمد وابو حاتم لا يعرفه وذكره العجلي 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 زر كريا 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

م ت س ق (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 يعيد اعاصيا ثم قال وكان عمرو اول من اسرّ 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 بشارت يا رسول الله، فيا عجباً من القوم كيف يحتجون بروايته وكيف يثقون به فى دينهم وهو لادين له ولكن لا عجب فانه ليس باسواً من ابن العاص و مروان و سمرة و اشباههم.

د (عمرو بن عبد الله بن الاسوار اليماني) سرق كتاباً من عكرمة ففسخه 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

اصبب على صدرك من بردها انى ارى الناس يموتوننا

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

اقول انظروا اعتبر

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

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

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

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

سق (عمران بن حذيفة)، (ن): لا يعرف، (يب): احد المجاهيل  
 خدس (عمران بن حطان السدوسي) لعنه الله وضاعف عذابه، (يب): قال الدارقطني متروك لسوء اعتقاده وخبث مذهبه، قال المبرد في الكامل كان راس القعد من الصفرية وقيهمم وخطيهمم قال في (يب) والقعد الخوارج لا يرون الحرب بل ينكرون على امراء الجور حسب الطاقة ويزينون مع ذلك الخروج ولكن ذكر ابو الفرج الاصبهاني انه صار قعديا لما عجز عن الحرب. اقول اى 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 قدرده في (يب) 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 امرأصيروه حديثاً وهذا هو المناسب امر وقهم عن الدين بنص النبي الامين ع وهل يرحى 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 راي ماراي، فقال «فيه نظر» لانه اخرج له من رواية يحيى بن ابي كثير عنه، ويحيى انما سمع منه في حاله ربه من الحجاج وكان الحجاج طلبه ليقتله من اجل المذهب وقصته في هر به مشهورة ثم قال في «يب» ذكر ابو بكر بالموصلى عن محمد بن بشير العبدى الموصلى قال لم يمت عمر ان بن حطان حتى رجع عن راي الخوارج وهذا احسن ما يعتذر به عن تخريج «خ» له وفيه ان التوبة المتاخرة لو سلمت لاتنفع في اخراجه عنه وهو على مذهبه الفاسد وفي حال لا يصح الاخراج عنه بها فلم يبق للبخارى عذرا لانه يعظمه في نفسه ويشكر قوله في مدح ابن ملجم لعنه الله

باضربة من تمى 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 الداراي، 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 اوليس هو القاتل 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 فما بعث الى فى انسان احده الاحدته ولا فى انسان اقتله الا ارسلته فعزلتنى اقول لارىب ان 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 و العبادة كيف وهو داعية المنافق يزيد بن الوليد و عامل الحجاج الظلوم .

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

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

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

د ق (عيسى بن عبد الاعلى) ، (ن) : لا يكاد يعرف وحديثه فرد منكسر ، وقال ابن القطان لا اعلمه مذكورا فى شىء من كتب الرجال ولا فى غير هذا الحديث .

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

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

#### حرف الفاء

ت ق (فائد بن عبد الرحمن) ابو الوراق العطار الكوفى ، (يب) : قال ابن معين ليس بثقة وليس بشىء وقال احمد متروك وقال ابو زرعة و ابو حاتم لا يشتغل به وقال ابو حاتم ذاهب الحديث لا يكتب حديثه و لو ان رجلا حلف ان عامة حديثه كذب لم يحنث وقال (د) ليس بشىء ، وقال (س) مرة ليس بثقة و اخرى متروك وقال الحاكم روى احاديث موضوعة ، (ن) : قال مسلم بن ابراهيم دخلت عليه و جاريتته تضرب بين يديه بالامود .

ع (فضيل بن سليمان النميري) ابوسليمن 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 والسمتي الى موسى بن عقبة فاستعاراه كتابا فلم يرذاه .  
ع (فليح بن سليمان ابويحيى المدني) وفليح لقب غلب عليه و اسمه عبدالمالك (ن) : قال ابن معين ليس بثقة وقال مرة يتقى حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشيء وقال الطبرى 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 العجلي والازدى متروك .

دق (قيصة بن المهلب) قال ابن المدينى مجهول لم يرو عنه عيرسماك بن حرب (يب) : قال (س) مجهول .

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

دق (قيس بن الربيع ابو محمد الكوفى) قال يحيى لا يكتب حديثه وقال (س) متروك ، (ن) : قال ابن القطان ضعيف عندهم و قال محمد بن عبيد الطنافسى استعمله ابو جعفر على المدائن فعلق النساء بثديهن 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 ابوحاتم و ابوزرعة مجهول و قال ابن معين لا اعرفه

خم دق (كثير بن شظير ابوقرة البصرى) قال ابن معين مرة ليس بشيء و قال

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 قطني 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 احداً كان الكذب وقال (س) مرة متروك و قال ابن عبد البر مجمع  
 على ضعفه .

### حرف اللام

دتق (لمازة بن زياد الازدي ابوليد البصري) ، (ن) : حضروقة الجمل و كان  
 ناصبياً ينال من علي ع و يمدح يزيد ، (يب) : قال ابن معين كان شتاً ما يشتم علياً ع ،  
 وقال ابوليد قلت له لم تسب علياً ع قال الاسب رجلاً قتل منا خمسمائة والفين  
 والشمس ههنا ، وقال ابن سعد ثقة وقال حرب عن ابيه كان صالح الحديث وانني عليه ثناء  
 حسناً ، قال في (يب) : « كنت استشكل توثيقهم الناصبي غالباً وتوثيقهم الشيعة مطلقاً ولا سيما  
 ان علياً ورد في حقه لا يوجب الايمان ولا يبغضه الا منافق ، ثم ظهر لي في الجواب عن ذلك  
 ان البغض ههنا مقيد بسبب وهو كونه نصر النبي ص لان الطبع البشري بغض من وقعت منه  
 اساءة في حق المبغض والحب بعكسه ، وذلك ما يرجع الى امور الدنيا غالباً ، و الخبر  
 في حب علي وبغضه 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 يوصف  
 بالنصب يكون موصوفاً بصدق اللهجة والتمسك بامور الديانة بخلاف من يوصف بالرفض  
 فان غالبهم كاذب ولا يتورع في الاخبار ، والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا ان علياً 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 احد النصرة النبي ص منافق من دون خصوصية  
 لعلي ع وكيف يحسن التقييد بالنصرة مع تمدح امير المؤمنين ع بقوله كما سبق عن صحيح

مسلم» والذي فلتت الحجة و برأ النسمة انه لعهد النبي الامي ص الى انه لا يحبنى الامؤمن  
 و لا يبغضنى الامنافق» فانه لو قصد النبي ص مازعمه ابن حجر من التقييد بالنصرة لما كان  
 معنى اتمدح الامام بذلك، وحاصل مقصود ابن حجر ان نفس بغض على ع والنصب له  
 وسبه ليس نقصا و عيبا تبرئة لاصحابه من العيب وان ورد مستفيضا او متواترا ان من سب عليا  
 و ابغضه فقد سب رسول الله و ابغضه وهذا الوجه مخصوص عنده بمن نصب العداوة  
 لامير المؤمنين وسبه بخلاف من ابغض خلفاءهم و سبهم فانه لا يكون معذورا اصلا بل  
 يكون محلا لكل نقص و اهل لكل لعن، فهل هذا الا التعصب و الهوى، وليت شعري كيف  
 لا يكون مبغض على ع منافق مع اتضاح تعظيم النبي ص لعلى ع بوجود التعظيم و الثناء عليه  
 بطرق الثناء فلا يكون بحسب الحقيقة بغض على و سبه الا استهزاء برسول الله ص وطرحا  
 لفعله و قوله، فهل يكون نفاق اعظم من هذا .

و اما خروج الغلاة فبالدليل كسائر العمومات في الكتاب و السنة المخصصة  
 بالادلة .

واما قوله ورد في حق الانصار مثله فكاذب افتعله النواصب لدفع فضل سيدنا المسلمين  
 و امام المتقين و لوسلم فمعناه كما نقله عن علمائهم ان بعضهم 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 يغني من الحق شيئا و لادليل خاصا يقتضى اخراج الظن  
 الحاصل من خبر المنافق كالكافر.

واما ما ذكره من ان اكثر من يوصف بالنصب مشهور بصدق اللهجة فقيهان الشهرة  
 انما هي عند اشباهه على انه منافق لما ذكره سابقا بترجمة عمران بن حطان من ان الخوارج  
 اذا هووا امر اصبروه حديثا.

واما دعوى تمسكهم بامور الديانة فمنافقا و صفهم به رسول الله صلى الله عليه و اله

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

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

واما قوله والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا الى آخره ففيه ان دعوى اعتقادهم مكابرة محضه من المدعى والمدعى له على ان الشيعة ايضا اعتقدوا، وكان اعتقادهم عن الادلة القوية ان المشايخ الثلاثة اغضبوا حق امير المؤمنين و خالفوا نص النبي الاميين فكان اعتقاد الشيعة فيهم ديانة فما بالهم لا تعتبر 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 الطوائف اذ لو كان هذا عذرا لما قبح بغض المشركين لرسول الله صلى الله عليه وآله لانه قتل اقرارهم ، ولتمام الكلام محل آخر.

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

### حرف الميم

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

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

كلها عن الشعبي عن مسروق عن عبدالله فعل ، (يب) : قال الدار قطنى لا يعتبر به .  
 ع (مجاهد بن جبير المقرئ المكي) ، (ن) : قال ابو بكر بن عياش للاعشى ما بال  
 تفسير مجاهد مخالف اوشىء نحوه قال اخذه من اهل الكتاب وفي (يب) ما بالهم يقولون  
 تفسير مجاهد قال كانوا يرون انه يسال اهل الكتاب وفي (ن) من انكر ما جاء عن مجاهد  
 فى التفسير فى قوله تعالى ( عسى ربك ان يبعثك مقاما محمودا ) قال يجلسه معه  
 على العرش اقول لا ينبغي ان يستنكره وان كان 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 وفي (يب) قال القطب الحلبي فى شرح البخارى مجاهد معلوم التدليس  
 فعننته لاتفيد الوصل .

٤٤م (محمد بن اسحق بن يسار) صاحب السيرة قال مالك دجال من الدجالمة ،  
 (ن) : قال يحيى القطان اشهدانه كذاب وقال هشام بن عروة كذاب ، (يب) ، قال احمد  
 يدلس وساله ايوب بن اسحق فقال تقبله اذا انفرد قال لا والله .

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

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

٤٥م (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 .

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

بالكذب منه ومن سليمان الشاذكوني ، وقال ايضا ماريت اجرأعلى الله منه وقال ابن خراش كان والله يكذب وكذبه ابوزرعة ، (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 الري وحفاظهم فذكروا ابن حميد فاجمعوا على انه ضعيف جدا وانه يحدث بما لم يسمع وانه ياخذ احاديث اهل البصرة والكوفة فيحدث بها عن الرازيين .

ع ( محمد بن خازم ابو معوية الضيرير الكوفي ) ، (يب) : قال ابوزرعة يدعوا الى الارزاء وقال (د) كان رئيس المرجئة بالكوفة وقال ابن سعد يدلس وقال يعقوب بن شيبة ربما يدلس .

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

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

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

ت ( محمد بن زياد اليشكري الطحان ) قال احمد كذاب اعوز 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) المصاب الشامي ، قال (س) الكذابون المعروفون بوضع الحديث اربعة و ذكره منهم ، وقال ابو احمد الحاكم يضع الحديث و قال احمد يضع الحديث عمداً 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 وضع اربعة آلاف حديث عندهؤلاء الحمقى وقال ابن حبان يضع الحديث لايحل ذكره الاعلى وجه القدح فيه وقال الجوزجاني مكشوف الامر هالك وقال الحاكم ساقط الاخلاق بين اهل النقل فيه وقال 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 رواةهم و دلسوه قال في (ن) روى عنه ابن عجلان والثوري ومروان الفزاري و ابو معوية والمخاربي واخرون وقد غيروا اسمه على وجوه ستراله وتدليسوا لضعفه ، الى ان قال قال عبدالله بن احمد بن سواد قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة قد جمعتهافي كتاب ونحوه في (يب) و ذكر جماعة كثيرة من اكابر رواةهم الراويين عنه وقال في (ن) وقد اخرج (خ) في مواضع وظنه جماعة اقول يبعد خفاء الامر على (خ) والا قرب انه دلسه اتباعا لسلفه كما دلس عبدالله بن صالح ولو سلم فهو جهل كبير من (خ) وعيب عظيم في صحيحه فاذا كان مثل هذا الكذاب الشهير قد دلسه عظاماؤهم و اشتملت على رواياته صحاحهم فكيف تعتبر اخبارهم و تلحظ بعين الصحة والثقة بها .

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

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

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

دق (محمد بن عبدالرحمن بن البيهقي) قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة شبيهها بمائتي حديث كلها موضوعة ، (ب) : قال ابن معين ليس بشيء، و قال الحاكم روى عن ابيه المعضلات.

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

اقول يستفاد من المقام وغيره ان صاحب السنة هو العثماني اى الناصب العداوة لأمير المؤمنين ع فهل من السنة بغض اخى النبي ونفسه وهل من شرع رسول الله ص الثناء على مبغضى على حتى يمدحوا العثماني بانه صاحب سنة هذا مما نجير به العقول  
ت ق (محمد بن عون الخراساني) قال (س) متروك وقال ابن معين ليس بشيء ، (ب) : قال (د) ليس بشيء، وقال الدولابي والازدى متروك .

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

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

د ت س (محمد بن كثير الصنعاني المصيصى) ضعفه احمد جدا وقال حدث بمناكير ليس لها اصل وقال يونس بن حبيب قلت لابن المدينى انه حدث عن الازاعى عن قتادة عن انس قال «راى النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر فقال هذان سيدا كهول اهل الجنة» الحديث فقال على كنت اشتهى ان ارى هذا الشيخ فالان لاحب ان اراه ، (ب) : قال احمد

لم يكن عندي ثقة قيل له كيف سمعت من معمر قال سمعت منه باليمن بعث بها الي اناس 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 الحكي) قال سويد بن عبدالعزيز قال لي  
شعبة تأخذ عنه وهو لا يحسن ان يصلي، وقال ورفاء قلت لشعبة مالك تركت حديث ابي  
الزبير قال يزن ويسترجع بالميزان، (يب): قال نعيم بن حماد سمعت هشيم يقول سمعت  
من ابي الزبير فاخذ شعبة كتابي فمزقه، (ن): قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي  
احتج عليه بحديث ابي الزبير فغضب وقال ابو الزبير يحتاج الى دعامة وكان ابن حزم  
يرد من حديثه ما يقول فيه عن جابر ونحوه لانه عندهم ممن بداس .

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 التدايس او الكذب قال كيف يكون تدليسا وهو يقول حدثنا  
تق (محمد بن يعلى السلمى) ابو على الملقب بزبور، قال (خ) ذاهب الحديث  
وقال ابوحاتم متروك وقال (س) ليس بثقة (يب): قال العجلي ترك الناس حديثه .

م دس (مخرمة بن بكير بن عبدالله بن الاشج) ابو المسور، (يب): قال ابن معين  
وقع اليه كتاب ابيه ولم يسمه وقال الساجي بدلس، (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 .

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

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

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

ت ق (معوية بن يحيى ابوروح الصدفى الدمشقى) قال ابن معين ليس بشيء ، زاد في (يب) هالك ، وفي (يب) ايضاً 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 ، (يب) : نقل عبد الحق عن احمد انه رماه بالكذب وقال ابن سعد من اصحاب الحديث من لا يروى عنه .

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

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

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

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

ت ق (موسى بن عميدة 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 لا تحل 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 .

خذت ق (موسى بن مسعود) ابو حذيفة النهدي البصري ، قال الفلاس لا يحدث عنه من ينصر الحديث ، (يب) : قال بندار كتبت عنه كثير اثم تركته وقال احمد شبه لاشيء

ت ق (ميمون بن موسى المرثي) 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 عبدالرحمن السندي) ابو معشر كان يحيى بن سعيد يضحك اذا ذكره ، (يب) : قال ابن المديني كان ضعيفا ضعيفا وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال نصر بن طريف اكذب من في السماء والارض ، وقال ابو نعيم روى الموضوعات ، لاشيء .

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

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

خذت ق «نعيم بن حماد الخزاعي ابو عبدالله» قال «د» كان عنده نحو عشرين حديثا عن النبي ص لا اصل لها ، (يب) : قال الدولابي قال «س» ضعيف وقال غيره يضع الحديث في تقوية السنة ، وقال الازدي قالوا يضع الحديث في تقوية السنة وقال ابن معين ليس بشيء مس ت ق «نعيم بن ابي هند الاشجعي الكوفي» قال ابو حاتم قيل للشوري لم لم تسمع منه قال كان يتناول عليا (ع) ، «ن» : هولون غريب كوفي ناصبي .

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

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

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

### حرف الهاء

خ م س «هشام بن حجير المكي»، «ن»: سئل عنه يحيى القطان فلم يرضه و ضرب عليه، «يب»: ضعفه ابن معين جدا وقال ابن المديني عن يحيى بن سعيد خليف ان ادعه قلت اضرب على حديثه قال نعم وقال «د» ضرب الخدم 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 رايتته عند الحسن قط وقال جرير بن حازم قاعدت الحسن سبع سنين ما رايتته 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 واجىء بعد ذلك فيقول حدثنى الثورى و قيس 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 قالا مرة ليس بشيء وقال الازدى وابن الجنيد متروك

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

خ (هشام بن عمار السلمى ابو الوليد) خطيب دمشق ومحدثها وعالمها وقال (د) حدث باربع مائة حديث امس اها اصل وقال عبدالله بن محمد بن سيار كان يلقن كل شيء ما كان من حديثه ويقول انا اخرجت هذه الاحاديث صحاحا، (يب): قال (د) كان فضلك يدور على احاديث ابى مسهر وغيره يلقنها هشاما فيحدث بها و كنت اخشى ان يفتق 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 اباعده الله ذكر ان جماعة من اصحابه اتفقوا على

ان لا ياخذوا عنه تدليسا فقطن لذلك فجعل يقول في كل حديث يذكره حدثنا حصين ومغيرة عن ابراهيم فلما فرغ قال لهم هل دلست اليوم قالوا لا فقال لم اسمع من مغيرة مما ذكرته حرفا انما قلت حدثني حصين ومغيرة غير مسموع لي، (يب): قال العجلي و ابن 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 ق (الوليد بن عبد الله بن ابي نوز المرهمي) وقد ينسب الى جده قل ابن معين ليس بشيء، (ن): قال محمد بن عبد الله بن نمير ليس بشيء، وفي (يب) قال كذاب .

ع (الوليد بن كثير المخزومي) مولاهم، قال (د) اباضي، (يب): قال الساجي كان اباضيا.

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

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

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

## حرف الياء

دت ق (يحيى بن ابى حية) ابوجناب الكلبي ، قال الفلاس متروك وقال ابو زرعة يدلس ، (ن) : قال ابن الدورقي يدلس ، (يب) : قال ابو حاتم لا يكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة و قال (س) (يزيد بن هرون و ابو نعيم و ابن معين و ابن حبان و ابن خراش و يعقوب ابن سفيان يدلس و قال ابن نمير أفسد حديثه بالتدليس اقول و هو سنة عن كبارهم كما عرفت .

ت (يحيى بن اكرم القاضي) قال ابن معين يكذب و قال ابو عاصم كذاب و قال اسحق ابن راهويه ذلك الرجل الدجال يعنى ابن اكرم  
ت (يحيى بن ابى انيسة) قال ابن معين ليس بشيء و قال احمد و الدارقطني متروك و قال الفلاس اجمعوا على ترك حديثه .

ع (يحيى بن سعيد بن قيس) ابو سعيد المدني الانصارى القاضي البخارى ، (يب) : قال يحيى بن سعيد القطان يدلس و قال الدهياطي 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 و قال احمد لم اكتب عنه لاني رأيت يسيء الصلاة و قال العقيلي هو كذا و كذا .  
خ م س ت (يحيى بن عباد الضبعي) ابو عباد البصري ، (يب) ضعفه الساجي و قال لم يحدث عنه احد من اصحابنا بالبصرة و قال عبدالله بن المديني ليس ممن احدث عنه .  
خ م ق (يحيى بن عبدالله بن بكير) ابو زكريا المصري الحافظ و قد ينسب الى جده ، قال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

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

ع (يحيى بن ابى 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 (د) و (س) مرة واحمد  
غير ثقة وقال الازدى متروك .

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

٤٤م (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 ابو حاتم مرة ذاهب الحديث ومرة ضعيف الحديث  
كأنه موضوع .

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

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

تق (بعقوب بن الوليد ابويوسف) وقيل ابو هلال قال احمد من الكذابين الكبار  
يضع الحديث وقال ابن معين كذاب ، (ن) : كذبه ابو حاتم ، (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 التجهيم ينكر فيه الميزان والقيمة وقال ابن معين كذاب؛ زاد فى (يب) 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 يحدث عنه ، وقال يحيى الحماني لا استحله الرواية عنه وقال ابن معين مرجىء يتبع السلطان ومثله فى (يب) عن الساجي وفى الكتابين قال ابراهيم عن ابن معين ثقة كان مع جعفر بن يحيى وكان موسرا فقال له رجل انهم يرمونه بالزندقة فقال كذب رايت ابني ابي شيبه اتياه فأقصاهما فذهبا يتكلمان فيه اقول من البعيدين تجتمع الوثاقة 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 بكنيته .

### تتمه فى الكنى

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

خ ٤ (ابوبكر بن عياش الكوفى الحناتى المقرئ) كان يحيى بن سعيد اذا ذكر عنده كلع وجبه وقال ابو نعيم لم يكن فى شيوخنا اكثر منه غلطا ، (ن) : قال ابن معين كثير الغلط جدا ومثله فى (يب) عن احمد .

ع (ابوبكر بن ابي موسى الاشعري) ، (يب): قال (د) كان يذهب مذهب اهل الشام جاءه ابو العادى 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) ، (يب). قال ابن معين مرة ليس بثقة واخرى ليس بشيء

و قال عثري كذب و قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه و قال (س) و علي بن الجنيد متروك و قال ابن المديني ليس بشيء و قال مرة ضعيف جدا و اخرى ضعيف و قال الدارقطني متروك .

دق (ابوزيد مولى عمرو بن حريث) قال ابو احمد الحاكم مجهول (يب) : قال (خ) و ابوزرعة و ابواسحق الحربى مجهول و قال ابن عبد البر اتفقوا على انه مجهول و حديثه منكر .

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

دق (ابوسورة) ابن اخى ابى ايوب الانصارى ، (يب) : قال الدارقطني مجهول و ضعفه ابن معين جدا .

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

ت (ابومالك الواسطى النخعي) ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء و قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه و قال (س) ايضا و الازدى متروك الحديث .

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

و بهذا فلتتم المقدمة و قد فاننا الكثير لاننا انما اردنا الكشف عن احوال صحاحهم فى الجملة و لنشرع 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 برأيهنه ودلالاته ، فقال تعالى ( ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ) وقال تعالى : ( ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما صبرهم على النار ) وقال رسول الله صلى الله عليه واله ( من علم علما و كتمه أجمه الله يوم القيمة بلجام من النار تفضلا منه على بريته و طلبا لادراجهم فسى رحمته فيرجع الجاهل عن زلله ويستوجب 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 واله ( اذا ظهرت البدع فى امتى فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله ) و لما كان ابناء هذا الزمان ممن استغواهم الشيطان الاالشاذ 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 طالين فيه الاختصار و ترك الاستكثار بل اقتصر نافية على مسائل ظاهرة معدودة و مطالب واضحة معدودة و اوضحت فيه لطائفة المقلدين من طوائف المخالفين انكار رؤسائهم و مقلديهم القضايا البديهية و المكابرة فى المشاهدات الحسية و دخولهم تحت فرق السوفسطائية و ارتكاب الاحكام التى لاير تضيها لنفسه ذو عقل و روية لعلمى بان المنصف منهم اذا وقف على مذهب من يقلده تبرأ منه و عرف انه ارتكب الخطا و الزلل و خالف الحق فى القول والعمل

فان اعتمدوا الانصاف و تركوا المعاندة والخلاف و راجعوا اذهانهم الصحيحة و ما يقتضيه جودة الفريضة و رفضوا تقليد الاباء و الاعتماد على اقوال الرؤساء الذين طلبوا اللذة العاجلة و اهملوا احوال الاجلة حازوا القسط الاوفى من الاخلاص و حصلوا بالنصيب الاسنى من النجاة و الخلاص و ان ابوا الاستمراراً على التقليد فالويل لهم من نار الوعيد و صدق عليهم قوله تعالى (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و رأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب) و انما وضعنا هذا الكتاب حسبة لله و رجاءً لثوابه و طلباً للخلاص من أليم عقابه بكتيمان الحق و ترك ارشاد الخلق و امتثلت فيه مرسوم سلطان وجه الارض الباقية دولته الى يوم النشر و العرض سلطان السلاطين خاقان الخواقين مالك رقاب العباد و حاكمهم و حافظ اهل البلاد و راحمهم المظفر على جميع الاعداء المنصور من اله السماء المؤيد بالنفس القدسية و الرياسة الملكية الواصل بفكره العالى الى اسنى مراتب المعالى البالغ بحدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواقب غياث الحق و الدين الجايئ و خد ابنة محمد خلد ملكه الى يوم الدين و قرن دولته بالبقاء و النصر و التمكين ، و جعلت ثواب هذا الكتاب و اصلا اليه اعاد الله بر كاته عليه بمحمد و اله الطاهر بن صلوات الله عليهم اجمعين و قد اشتمل هذا الكتاب على مسائل .

و قال الفصل : الحمد لله المتعزز بالكبرياء و الرفعة و المناعة المتفرد بابداع الكون فى اكمل نظام و اجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطبق من قروم اهل البراعة فانخزلوا آخرا فى حجز العجز و ان بذلوا الوسع و الاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة و فضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة و الجماعة حتى كشف نقاب الارياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود و العظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه و سلم (لاتزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة) صلى الله و سلم و بارك على سيدنا و نبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه و جعل شيعة الحق و ائمة الهدى اشياعه و هدى الى انتقاد نهج الحق و ايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام و التحية و الرضوان على عترته اهل بيته و كرام صحبه ارباب النجدة و الجود و الشجاعة الذين جعل الله مواليتهم فى سوق الآخرة

خير بضاعة مادام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل و خير صناعة .  
 ( اما بعد ) فان الله بعث نبيه محمدا ص حين تراكم الاهواء الباطلة و تصادم الاراء  
 العاطلة و الناس هائمون في معتكر حنوس ليل الضلال يعبدون الاوثان و يخرون للادقان  
 عندها بالغدو و الاصال لا يعرفون ملة و لا يهتدون الى نحلة و لا سير لهم الى مراتع الحق  
 و لارحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء و هداهم بايضاح الحق الى السنن الميتماء  
 و اوضح للملة منارها و اعلم آثارها و اسس قواعد الدين على رغم الكفرة الماردين هم  
 الذين ابوا الا الاقامة على الكفر و البواروان هداهم الى سبيل النجاح فماذعنوا للحق الا  
 بعد ضرب القواضب و طعن الرماح ، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين و اعانة الحق  
 عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا و نصروا و نصحوا و اودوا في سبيل الله ثم هاجروا  
 و اغتربوا ، هم كانوا الرسول الله الص الكرش و العيبة حين كذبه عتبه و شبة فأثنى الله عليهم  
 في مجيد كتابه و رضى عنهم و تاب عليهم و جعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم و نب  
 فرقة بعد القرون المتطاولة و الدول المتداولة يلعنونهم و يشتمونهم و لكل قبيح ينسبونها  
 فويل لهذه الفئة الباغية التي يستخطون العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم  
 من الرمية شامت الوجوه و نالت كل مكروه .

ثم ان زمانا قداً بدى من الغرائب ما لوراه محتمل في رؤياه لطار من و كر الجفن نومه ولو  
 شاهده يقظان في يومه لا عتكر من ظلام الهموم يومه ، و مما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة  
 استولوا على البلاد و اشاعوا الرفض و الابتداع بين العباد فاضطرنى حوادث الزمان الى  
 المهاجرة عن الاوطان و ايثار الاغتراب و توديع الاحبة و الخلان و از معت الشخوص من  
 وطنى اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لا ياخذ جفنى القرار و لا  
 تضاجنى الارض بقرار حتى استوكر مر بعامن مرابع الاسلام لم يسمعى فيه الزمان صيت  
 هؤلاء اللثام و أستوطن مدينة اتخذها دار هجرتى و مستقر رحلتى تكون فيها السنة  
 و الجماعة فاشية ولم يكن فيها شىء من البدعة و الالحاد فاشية و اتمسك بسنة النبى و اله  
 و صحبه المرضيين و اعبدر بى حتى يأتينى اليقين فان التمسك عند فساد الامة طريق رشيد  
 و امم سديد و قد قال رسول الله ص ( من تمسك بسنتى عند فساد امتى فله اجر مائة شهيد )  
 فلما استقر ركابى بمدينة قاشان اتفق لى مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل

جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه وقد سماه بكتاب نهج الحق و كشف الصدق قدالقه في ايام دولة السلطان غياث الدين او (الجائتو محمد خدا بنده) وذكر انه صنفه باشارته ، و قد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة و نبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا و عملوا الصالحات و قليل ما هم ، و قد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق و بيان خطأ الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون و لئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة و ذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين و حوز الاخرة و اقتناء ثواب الذين يبغون الحق و لا يكتمونونه ، و مع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين و ذكر مثالب العلماء المجتهدين ، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سأل جمالا من ابن تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك التنظيف و خفك اللطيف ، فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل و درن التعصب مطهر و هو خائض في مزابل المضاعن و غريق في حشوش الضغائن ، فنعوذ بالله من تلميس ابليس و تدليس ذلك الخسيس كيف سول له و املى له و كتر في افشاء الباطل على رغم الحق اما لؤوه ، و من الغرائب ان ذلك الرجل و امثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين ، و هم صدور ايوان الاصطفاء و بدور سماء الاجتباء و مفاتيح ابواب الكرم و مجاديع هو اطل النعم و ليوث 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 رواسى 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 لاهيلا الى الصلف
بنو علي وصى المصطفى حقا (٤)	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 على بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وانفق جميع الامامية ان على بن عيسى من عظمائهم والارحدى النحرير من جملة علمائهم لا يشق غباره ولا يتدر آثاره وهو المعتمد المأمون في النقل، وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لاعن كتب علماء السنة « ان الامام ابا جعفر محمد الباقر رضی الله عنه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم قد حل لي ابوبكر الصديق سيفه قال الراوي، 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 ابي بكر الصديق وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابي بكر، و ذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير 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 اقدمه» 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 في مناقبه امثال هذه المناقب ومع ذلك يزعمون انهم لهم مقتدون و بانارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه ساء الطريق وبئس الرفيق.

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



لوجهين ( الاول ) عدم الاعتناء بكلامه و كلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركافة على شاكلة كلام المتعربة من عوام الحلة و بغداد و شين الرطانة وهجنة تلوح من مخائله كطانات جهلة اهل السواد كما استراه واضحا غير خفى على اهل الفطانات (الوجه الثانى) ان تتبع ذلك الكلام وتكراره 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 فى التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلال الاسلام ، ولما اطلمت على مظامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سئح فى الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم فى البلاد حتى قصد و امحو آثار كتب السنة وغسلها وتحريفها بل تمزيقها وتحريقها حدثتني نفسى بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان أئمة الضلال يبالبون بعد هافى تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبيهم الفاسد و يحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد و يظهرون على الناس ماضن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الأئمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة و يصححون على العوام والجهلة انهم كالسو فسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سبب الوهن قواعد السنة ، فهناك تحتم على و رايت المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل فى ذلك الكتاب واقتبل فى كل مسألة من المعلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة و ايبين فيه حقيقة مذهب اهل السنة والجماعة فى تلك المسئلة و اورد عليه ما يكون باطلا و عن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لاعلى وجه التعصب والاعتساف .

وقد اردت اول ان اذكر حاصل كلامه فى كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى وليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب الى باطليله 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 الازام عنه و (الثانى) ان آثار التعصب والغرض فى تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين

لامن قاصدى تحقيق مسائل الدين .

وهذان الوجهان حدانى الى ذكر كلامه فى ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيا مشكورا وعملى لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا فى دينى ورجحانا فى يقينى ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازىنى وان يوفىنى المتجنب عن التعصب والتداب فى اظهار الحق احسن التداب انه ولى التوفيق ويده ازمة التحقيق وهما الناشرع فى المقصود متوكلا على الله الودود وارىدان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله بكتاب :

### ابطال نهج الباطل واهمال كشف المعامل

اقول قد ذكر الفضل هذا فى كلامه انهم الفرقة الناجية وهى دعوى يبطلها الكتاب والسنة والعقل كما ستعرفها ان شاء الله تعالى ، لكن ينبغى 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 النبى 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 و هم الماجرون والانصار .

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

قلت لو سلم فهو كافى 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 شاء الله تعالى .

واما الاخبار فمنها اخبار الحوض الدالة على ارتداد الصحابة الا القليل النادر كالذى رواه البخارى فى كتاب الحوض عن ابى هريرة «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال بينما انا قائم فاذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بينى وبينهم فقال هلم فقلت الى 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 يتكونون هم 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 الذهبي في ميزان الاعتدال بترجمة زيد بن وهب الجهين 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 وتقله 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 اذ على ان الشيعة هم الفرقة الناجية للتعبير بالطائفة الظاهرة بالقلعة والمراد بالمنصورين الى آخره هو النصره الدينية القائمة بالادلة الجلية وقوة البرهان وهى مختصة بمذهب قرنآء القران المجيد والثقل الذى خلفه النبى 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 تذر منها فى خطبته لاستيلاء الشيعة على البلاد ، واماموا سمو اياه 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 عني ولا عليك ان تسأل عنها احد ابعدى ، فاما اهل الجماعة فانا و من اتبعني و ان قلوا وذلك الحق عن امر الله و امر رسوله ص ، واما اهل الفرقة فالمخالفون لي و لمن اتبعني و ان كثروا ، واما اهل السنة فالمتمسكون بما سنه الله لهم و رسوله ص و ان قلوا ، واما اهل البدعة فالمخالفون لامر الله و لكتابه و رسوله ص العاملون برأيهم و اهوائهم و ان كثروا و قدمضي منهم الفوج الاول و بقيت افواج و على الله قسمها و استصاها عن حدة الارض ) الحديث ، وهو كما ترى لا ينطبق على اهل السنة الا ان يتعلقوا بالمكابرة و يتجنوا في الدعوى اذ كيف يكونون من اهل جماعة امير المؤمنين ع و متبعيه و هم لا يتبعونه بكل ما يخالف به مشايخهم بل بكل امر ، و كيف يكونون من اهل السنة و هم يعملون بالقياس و الاستحسان و يحللون الحرام و يحرمون الحلال بأرائهم كما ذمهم به رسول الله ص في حديث الحاكم السابق نعم هم اهل جماعة معوية و اضرايه ، و هم اهل السنة اى المخالفون لامير المؤمنين ع كما عرفت في بعض رجال المقدمة انهم يصفون العثماني العدو لامير المؤمنين ع بانه صاحب سنة فلولم يستحسنوا طريقة العثماني و لم يرتضوها لوصفوه بانه صاحب بدعة و ضلالة و نفاق لما استفاض ان بغض علي عليه السلام علامة النفاق فيكون اهل السنة عبارة عن العثمانيين الاعداء لامير المؤمنين المبغضين له و يشهد لعداوتهم له انهم الى الآن لا يأنسون بذكر فضائله و لا يحبون الاستماع اليها لاسيما فضائله العظمى و مناقبه الكبرى التي يعرفون منها الامتياز على مشائخهم حتى انهم يحتالون لانكارها و تاويلها بكل طريق و ان لم يكن لاحدهم نكران فضله و ترك ذكر فضائله كلية ، و تراهم اذا ذكروا رسول الله ص افردوه بالصلاة عليه و هي الصلاة البتراء المنهى عنها مع انه قد استفاض عندهم ان النبي ص جعل الصلاة على آله من كيفية الصلاة عليه كما رواه البخاري و مسلم و غيرهما ، و ستعرفه ان شاء الله في الاية الخامسة و العشرين من الايات التي استدلت بها المصنف رة على امامة امير المؤمنين ع ، نعم ربما يصلون على آل النبي معه في اوائل مصنفاتهم و آواخرها و لكن لا بد ان يشر 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 فسرههم بعلي وفاطمة والحسن والحسين كما تواتر في اخبارهم التي منها ما استفاض 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 بالامراء وهم الاحقون بالمدح والثناء كيف لا وهم اركان الدين وانصار سيد المرسلين ص ولكن الكلام فيمن انقلبوا بعده وارتدوا على ادبارهم القهقري .

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

وما احسن قوله (والناس على دين ملوكهم) فانه من اصدق الكلام ولذا ترى الناس اجتنوا من الشجرة الملعونة في القرآن طعام الاثيم وهو بغضهم وعداوتهم لمن امروا بمودتهم وتركوا التمسك بالشجرة الطيبة واحداً الثقلين اللذين امروا بالتمسك بهما واخبر النبي ص بانهم سفينة النجاة وانهم 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 ولا يبرقون في مؤمن إلا ولاذمة .

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

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

واما نقله عن كشف الغمة من حبيث (حلية سيف ابي بكر) فهو وان كان مذكورا  
في اواخر احوال امامنا ابي جعفر الباقر عليه السلام الا انه قد نقله عن ابي الفرج ابن الجوزي  
في كتاب صفوة الصفوة عن عروة بن عبدالله فهو عن كتب السنة واخبارهم لالشيعه كما هو  
طريقة كشف الغمة فان غالب ما فيه منقول عن كتب الجمهور يعرفه كل من رأى هذا  
الكتاب ولحظ طرفانه ، وقد صرح مؤلفه بذلك في خطبة الكتاب ، فقال «واعتمدت في  
الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى لتلقيه بالقبول ووفق رأى الجميع متى  
رجعوا الى الاصول ، ولان الحججة متى قام الخصم بتشيدها والفضيلة متى نهض المخالف  
بائباتها وتقيدها كانت اقوى يدا» الى آخر كلامه كما ان ما نقله الخصم عن كتاب كشف الغمة  
من قول امامنا الصادق عليه السلام ولدني ابو بكر مرتين انما هو من كتب القوم على ان  
لفظ الصديق زيادة من الفضل ، وظاهر انه لم ير كشف الغمة ، ولذا جهل ولادة الصادق ع  
الثانية ، فقال (وكذا كانت احدى 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 بندي: ابو عبدالله 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 عبدالرحمن 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 ابو بكر مرتين ، وهذا ونحوه هو الذي اوجب ان لانا 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 بالزامنا بما يرويه باسناد من قومه .

واما ما ذكره من الوجهين لتترك علمائهم الرد على المصنف ره 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  
فاسكتوا فانهم لو بحثوا لما خفي الحق ولزالت الغشاوة عن اعين الافئدة ، ولكن قنعوا  
بالظن والتخمين ولم ينظروا بعين التدبر والانصاف الى ما ارشدهم اليه علماء الامامية  
كانهم لم يسمعوا ما ذم الله سبحانه به الاولين حيث قال تعالى (ان يتبعون الا الظن وان هم  
الا يبحرصون) 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 ره والانصاف والتأدب الى نفسه  
مع ما رايت من كلامه من ضروب الشتم وتعمد الكذب ، واعجب منه نسبة الركاكة وشين  
البرطانة الى كلام المصنف ره وهولم 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 نردان نؤاخذ به بمثل ذلك لان المقصود غيره الا  
ان اردنا ان نشير الى انه ركض في غير ميدانه واحل نفسه بغير مكانه .

## المحسوسات اصل الاعتقادات

قال المصنف قدس الله روحه

(المسئلة الاولى) فى الادراك وفيه مباحث (الاول) لما كان الادراك اعرف الاشياء و اظهرها على ماياتى وبه تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة و جب البدأة به فلهذا 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 و يميز بواسطة الادراك البصرى على سبيل التدرج بين ابويه و غيرهما ، 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 الجدال 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 و جماعة 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 استراه 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 بلا ارادة 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 اليدأة به ) و انما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه فى الرؤية لافى مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا ، فان الاشاعرة لايبحث لهم مع المعترزة فى مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك و اراد به الرؤية و هو غلط ادلالة للعام على الخاص .

ثم ان قوله (الادراك اعرف الاشياء و اطهرها 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 و الاعراض 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 والنوقية 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 و الغرض 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 لوقوع الغلط فى المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطالوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فى المحسوسات كما اشتهر هذا فى كتبهم و مقالاتهم، ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس ينزىمه 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 السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله العالم .

### واقول

لا يخفى ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة لا يخص الرؤية وان كان الكلام فيها واضح ، بل يعم مطلق الادراك بالحواس الظاهرية فانهم كما اجازوا تحقق الرؤية بدون شرائطها و اجازوا رؤية الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة ونحوهما ورؤية الكيفيات الملموسة والاصوات والطعوم اجازوا و اسماع المذكورات ولمسها وشمها وذوقها الاحاطهم كل شىء الى ارادة القادر المختار من دون دخل للاسباب الطبيعية كما سيصرح به الخصم فى المبحث الاثنى وغيره، ول اجل 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 و السادس 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 بثبوت القرينة اذ ليست القرينة الا ما يدل على المراد باللفظ .

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

ثم ان المصنف ره اراد بمبدأ الفطرة ما قبل الولادة وهو من تعلق النفس الحيوانية - اى قوى الحيوان المدركة و المحركة - بالبدن لقوله ( فيحس الطفل في اول ولادته ) اذ لا يجتمع اثبات الاحساس لهم مع 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 اذ لا دليل على استثنائه كما فعله الخصم تقليدا لغيره فان الحياة لا تستلزم الشعور والادراك حتى للذات ونذاترى 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 كانكارهم كون شرائط الرؤية و سائر الاحساسات الظاهرية شرائط واقعية لها لاحالتهم كل شىء الى ارادة الفاعل المختار وقولهم ان تلك الشرائط لا تدخل لها بالمشروط وان الترتب بينها عادى فقط ، وقد اختلف كلام الخصم هنا فمرة قال اراد انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية ، ومرة قال اراد انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة ، و كلاهما غير مراد للمصنف لكنه تعرض لاولهما فى المباحث الآتية من حيث نفعه على انكار اصل القضايا ، و لعله توهم ان المصنف اشار الى ثانيهما بقوله والظن فى الاصل طعن فى الفرع و هو خطأ فان المصنف اراد الظن فى القضايا المحسوسة من حيث انكارها لامن حيث وقوع الغلط فى المحسوسات وعدم صحة الاعتماد عليها ، مع انه لا فرق بينهما فى ان القول بهما موجب لانكار المعقولات لتفرعها عليها و لا يرفع الاشكال ما ذكره من ان مبادئ البرهان اشياء متعددة لرجوع اكثر غير المحسوسات اليها ، وبالجملة ليس للانسان من القوى المدركة إلا قوى الحواس الظاهرية والباطنية كما ان الباطنية انما تدرك متعلقاتها بواسطة الظاهرية فاذا ابطالنا حكم الحس الظاهرى فقد ابطالنا حكم الحس الباطنى وحكم العقل فلا يعتمد على جميع المعقولات .

## شروط الرؤية

قال المصنف طيب الله مرقدہ

الرؤية مشروطة بامور ثمانية لا تحصل بدونها، الاول سلامة الحاسة ، الثانى المقابلة او حكمها كما فى الاعراض و الصور فى المرآة فلا تبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا فى حكم المقابل ، الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو اتصق بالعين لم تمكن رؤيته ، الرابع عدم البعد المفرط فان البعد اذا افرط 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 تمكن رؤيته ، السابع تعمد الرائي للرؤية الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد فى الظلمة ، و حكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه و خالفت الاشاعة فى ذلك جميع العقلاء من المتكلمين و الفلاسفة ولم يجعلوا للرؤية شرطا من هذه الشروط و هو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل .

وقال الفضل

اعلم ان شرط الشئ 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 تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانها وان نرى فى الاسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشروط فقدانها عند فقدان شئ منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشروط محال ، وكلما كان كذلك لا يكون محال عقليا ، وان اراد ان فى العادة جرى تحقق المشروط الذى هو الرؤية عند حصول هذه الشروط و محال عادة ان تتحقق الرؤية بدون هذه الشروط مع جواز عقلا فلا نزاع للاشاعة فى هذا ، بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشروط ، ومن ثمة تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشروط التى اعتبرها الفلاسفة ، وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا لانهم يمنعون جريان العادة على ان تتحقق الرؤية انما يكون

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

### واقول

لا يخفى ان الامكان و الاهتناع عقلا ربما يكونان ضروريين و ربما يكونان كسبيين فاذا كانا ضروريين استغنى مدعى ثبوتهما عن الدليل ولم تصح مقابلته بالرد والتشكيك ولذا لا يحتاج مدعى امتناع جعل العالم على سعته فى بيضة على ضيقها الى دليل ، ولا مدعى امتناع اجتماع الضدين او التقيضين الى دليل ، ولا ريب ان العقلاء يرون وجود الرؤية بدون شرائطها من الممتنعات العقلية كاجتماع الضدين و التقيضين و كروية الاعدام ، و كماليسوغ عندهم دعوى امكان هذه الامور ونحوها ليسوغ مثلها فى الرؤية المعروفة الخاصة اذا لم تجتمع شرائطها ، وما ذكره من انهم يحيلون كل شيء 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 والقيام بلا قائم والعرض بلا معروض والجسم بلا مكان ، وهو خلاف ضرورة العقلاء واما عموم القدرة فهو لا يقتضى الا تاثيرها فى المقدور لافى الممتنع كجعل الشريك له سبحانه ، لان الممتنع ليس متعلقا للقدرة ولا محلها وليس هذا نقصا فى القدرة البتة ،

وبالجملة تاثير الاسباب الطبيعية فى مسبباتها وتوقفها عليها عقلا ضرورى عند العقلاء بلانقص فى قدرة القادر لان محل القدرة هو المسبب بسببه لبدونه ، لكن الاشاعة انكروا سببية الاسباب الطبيعية واقعا و توقف المسببات عليها عقلا و ادعوا تاثير المسببات عن القادر بلا توسط اسبابها الطبيعية واقعا ، فخالفوا 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 واذا جاز وجوده بدونهما لم يثبت حدونه لان الدليل على حدونه هو استلزامه عقلا للحركة والسكون الحادثين (واما الثاني) فلان اجزاء المركب سبب طبيعي له فلو جاز عقلا تحقق المسبب بدون سببه الطبيعي لجاز وجود المركب بغير اجزائه فلم يناف الترتيب وجوب الوجود وجازان يكون المركب واجبا والواجب مر كبا وهو باطل ، اللهم الا ان يقال ان محالية وجود المركب بلاجزائه من حيث منافاته لحقيقة التركيب لامن حيث السببية حتى يضر في المدعى، وفيه ان المنافاة انما نشأت واقعا من جهة السببية اذ لو لاهالم تحصل المنافاة (واما الثالث) فلان المقدمات سبب طبيعي للنتيجة فلو لم تؤثر فيها لجاز عقلا تخلف النتيجة عنها ويبطل الاستدلال كما سيدكره المصنف ره في اول مباحث النظر هذاكله مضافا الى ان دعوى امكان الرؤية بلا شرائطها تحتاج الى دليل اذ ليس ذلك ضروريا فعليهم اثبات الامكان ولا ينافيه قول الرئيس ابن سينا (ما قرع سمعك فخره في بقعة الامكان حتى بذودك عنه واضح البرهان) فان المراد بالامكان فيه هو الاحتمال لامقابل الامتناع .

واما قول الخصم (لا يلزم من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال) فان اراد به ان تحقق الرؤية بدون شرائطها ليس بمحال فهو عين الدعوى وان اراد به انه لا يلزم منه محال اخر فلا يكون محالا ففيه ان محالية الشيء لا تتوقف على ان يلزم منه محال اخر والالم يكن اجتماع الضدين او التقيضين كما كثر المحالات محالا (فان قلت) لعلمهم يريدون بالرؤية التي ينكرون توقفها 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 شيء الى ارادة الفاعل المختار ، بل كان يكفيه ان يقول الرؤية التي نجوزها بلا هذه الشرائط هي غير الرؤية المعروفة المخصوصة .

هذا ولا يخفى انه لافرق بين دعوى القوم امكان الرؤية المعروفة بدون شرائطها وبين دعوى امتناعها وجواز ايجاد الله تعالى للمحال كما زعمه في 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 ، و يظهر من شيخهم الاشعري تجويز مثل تلك الامور فقد نقل السيد السعيد ره عن شرح الجوامع للنفاوى الرومي انه قال ( اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصح ان تكون محالاً لتعلق الارادة) الى ان قال ( ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اولوا يقدر عليه لكان عاجزا) ثم قال النفاوى ( و ذكر الاستاد ابواسحق 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 سبحان 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 اوروبها 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 النفاوى فلم لم يلتزم بجواز خلق المستحيلات ولكن الغلط غير ممنوع عندهم على الانبياء ، هذا ولا يخفى ان جعل بعض شروط الرؤية المذكورة شرطاً مبني على ان عدم المانع كالعجاب شرط، كما ان ذكر حكم المقابلة فضلة لان المرئي حقيقة هو الصورة التي في المرأة وهي مقابلة لاذو الصورة .

واعلم انه كما للرؤية شروط فلغيرها من الاحساسات الظاهرية شروط ولم يعتبرها القوم ايضا بمقتضى احالتهم كل شيء الى التماذر المختار، وانما خص المصنف الكلام هنا بالرؤية لانها اظهرها به الكلام ووضح حلالا و شروطا 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 القاضية 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 محيططة 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 اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا 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 حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمى فى تنور أذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتفصل أعضاؤه وهو لا يحس بالام فى جسمه ، ولا شك ان هذا عين السفسطة و الضرورة تقضى بفساده ومن يشك فى هذا فقد انكر اظهر المحسوسات \*

### وقال الفضل

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 ونقله 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 بان يرى الجسم الكبير من البعد صغيرا ومذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوى الكل في 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 والتوقعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شئ ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعرة ، بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و نحن لانراها هذا هو الاعتراض ، واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقاضها مع جز من ابعدهم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لانراها فاننا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي 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 العقلي والعادي 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 نفي سببية الاسباب الطبيعية واقعا ونسبة المسببات حقيقة الى فعل القادر بلا دخل للاسباب ولا توقف للمسببات 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 في آخر كلامه هذا التجويز عن الاشاعرة مع دعوى الجزم بعدمها عادة ، و هو خطأ لان اثبات العادة على عدم فرع الاطلاع على الواقع والاطلاع عليه غير ثابت ، بل على قولهم بالجواز العقلي 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 ونحن 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 العدم بالنسبة الى الاصوات و الحرارة اللتين ذكرهما المصنف ره ، فالحق ان لا منشأ للجزم بالعدم سوى ارتكاز وجوب الرؤية والسمع و احساس الحرارة بالبدئية العقلية عند اجتماع الشرائط لكن الاشاعة كابروا ارتكازهم .

واما تفسيره لنفى الوجوب بان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط فليس تفسيرا صحيحا و قد 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 ممتنعاً و قد عرفت ان الممتنع ليس محلاً للقدرة بل انفى لها عن محالها ولا نقص فيها ، فالفرق بيننا وبينهم هو اننا نقول بامتناع عدم الرؤية مع اجتماع شرائطها و تحقق سببها الطبيعى فلا تتعلق بعدمها القدرة حينئذ لنقص فى المحل و هم يقولون بامكانه فتتعلق به و ضرورة العقلاء هي 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 هي 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 سدا ومن خلفهم سدا فاغشىناهم فهم لا يبصرون) ظاهر فى ان عدم الرؤية لوجود السد والغشاوة ، و قد استفاد من تفرغ عدم الابصار على وجود الغشاوة ان الابصار محتاج فى ذاته الى عدم الحاجب الذى هو واحد الشروط المتقدمة .

واما 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 بلا مرجح وهو باطل، فلا بد من الالتزام بعدم حصول الشرائط لبعضها والالتزام بتعلق الرؤية في القرب والبعد بمجموع الجسم لا باجزائه، وانما يرى كبيراً في القرب صغيراً في البعد لامور محتملة احدها ان صغر المرئي انما هو بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها ان قلنا ان الابصار بالانطباع او بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمتها ان قلنا ان الابصار بخروج الشعاع، واورد عليه صاحب المواقف بما هو مبني على تركيب الجسم من اجزاء لا تنجزى 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 لا خصوص الرؤية، و انما لم يتعرض هنالك تجويزهم 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 فجزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهدو يبصر النملة الصغيرة السوداء، على صخرة سوداء، في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجبت جميع الجبال و المحيطان، 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 يمنعون من لزوم مشاهدة اعظم الاجسام قدراً واشدها لونا واشراقاً 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 الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسافضلاء مدققين في العلوم

حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص فى الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ فى السفسطة من اوائك 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، اولاً، فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك و تحصيله فقد خلس المقلد من ائمه و باء هو 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) . و محال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم و صحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون و تضرب فيهم البوقات الكثيرة و يرتفع الريح و تشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم و لا يسمعه ، و محال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ، و محال ان يكون فى السماء ألف شمس و كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها و محال ان يكون لانسان واحد مشاهد ان عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها و كل واحد منها مثل الراس الذى يشاهدونه ، و محال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام و يكون قد اخبر بالنفى و لم يسمع الحاضرون حرف النفى مع تكرره الف مرة و سماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانه حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاوانى الفى فيها اناسا مدققين فى علم المنطق و الهندسة و ان ابنى الذى شاهده بالامس هو الذى شاهده الان ، و انه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم تعمد عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله و هو فى نفسه ممكن ، و ان المولود الرضيع الذى يولد فى الحال انما يولد من الابوين و لم يمر عليه الف سنة مع امكانه فى نفسه و بالنظر الى قدرة الله تعالى ، و قد نسبت السوفسطائية الى الغلط و كذبوا كل التكذيب فى هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التى جوزها الاشاعرة التى تقتضى زوال الثقة عن المشاهدات.

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

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

### وقال الفضل

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

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

فى خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط وتحقيقها عند فقدان الشرائط محال عادى لانه جار على خلاف عادة الله تعالى وان كان جائز اعقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته 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 فى هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات .

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

واما قوله (ان المتنازع فيه ان الجسم الذى فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه قد عرفت آتفا ما ذكرناه من معنى هذا التجويز وانه لاينا فى الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لايلزم منه محال عقلى 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 فى خصوصيات الاقوال لاينا فى مشابهمهم لهم فى مخالفة الضرورة كما هو مطلوب المصنف رحمه الله ، فالمراد انهم مثلهم فى انكار المحسوسات الضرورية وغلطهم فيها غلطا بينا يستوضحه كل ذى عقل ، و اما ما ذكره فى بيان مذهب الاشاعرة فهو تكرر لما سبق وقد عرفت ان قولهم بنفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا وجواز تخلف المسببات عنها وجواز وجود المسببات بدونها مخالف للضرورة ومستلزم لعدم صحة الحكم على الجسم بالحدوث وعلى المركب بالامكان الى غير ذلك مما سبق ،

مع ان تجويز رؤية الاعمى وسماع الاطرش العاديين لقوتى البصر والسمع مستلزم لجواز قيام العرض بلا معروض وهو محال وفرض قوة اخرى يجعل النزاع لفظيا و هو ليس كذلك ، فلا يمكن تخلف المسبب عن سببه الطبيعي ولا وجوده بدون بلا منافاة في ذلك لعموم القدرة لاعتبار الامكان في محلها 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 الحادثات 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 الرازي فمنحل الى انه اقناعى خارج عن محل الكلام وانت تعلم ان مثله لا يقع في بحث العلماء ،

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

## الوجود ليس علة تامة في الرؤية

قال المصنف عطر الله ضريحه

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

والروائح انما تدرك بالشم لا بالابصار، والحرارة 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 الساتر و ثبوت رؤية هذه الاعراض التى لانشاهد 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 وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهر ايضا لاننا نرى الطول والعرض فى الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لمانتقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف و ان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض بمحليين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصفة لها علة مختصة بحال وجودهما و ذلك لتحقيقها عند الوجود وانتفاؤها عند العدم و لولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بالامر جمع، وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز، ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمى يصلح للعلة فاذا 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 كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لاننا نرى هذه الاشياء التى ذكرناها بجرى العادة من الله تعالى بذلك اى



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

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 جليا 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 ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها 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 الشروط 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 و سعمهم في تصحيحه فلم ينفعهم حتى اقر محققوهم بعدم تمامه ، فهذا شارح المواقف بعد ترويجه بما امكن والايراد عليه ببعض الامور قال : « وفي هذا الترويج تكلفات أخرى 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 اطل 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 موهما للاعتبار 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 التى هى الاجزاء التى لاتتجزأ مبنية على ثبوتها وعلى تركيب الجسم منها الامن الهولوى والصورة وهو باطل لان الجزء الواقع فى وسط التركيب اما ان يحجب الاطراف عن التماس اولا ، فعلى الاول لابدان يلاقى كلامها بعضه فتلزم التجزئة ، وعلى الثانى يلزم التداخل وهو محال وعدم زيادة الحجم وهو خلاف المطلوب و بعبارة اخرى الوسط اما ان يلاقى الاطراف بكله او ببعضه ادلا يلاقى بعضا دون بعض فالاول يقتضى التداخل وعدم زيادة الحجم والثانى يقتضى التجزئة ، والاخير ان ينافيان التأليف من الوسط والاطراف وقد ذكر شيخنا المدقق نصير الدين قدس سره وغيره من العلماء وجوها كثيرة لابطال الجوهر الفرد فلترجع .

(وثانيا) انه لو سلم ثبوت الجواهر الفردة و التركيب منها فاثبات رؤيتها كما صرح به الدليل موقوف على بطلان كون الطول و العرض عرضين قائمين باكثر من جزء واحد لاستلزامه قيام العرض الواحد بمحلين ، وانت تعلم انه ان ريد لزوم قيام العرض بتمامه فى كل واحد من المحلين فهو ممنوع وان اريد لزوم قيامه بمجموع المحلين فمسلم ولا بأس به

(وثالثا) انه لو سلم رؤية الجواهر كالاعراض فتخصيص العلة بحال الوجود محال نظر بناء على مذهبهم من احالة كل شىء الى ارادة الفاعل المختار فتصح رؤية المعدوم كالموجود و دعوى ضرورة امتناع رؤية المعدوم عقلا فلا تصلح لان تتعلق بها ارادة الله تعالى و قدرته 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 هى الوجود فلان سلم انه باطلاقه هو العلة بل يمكن ان تكون العلة هى الوجود المقيد بالحدوث الذاتى او الزمانى او بالامكان او بما يشبث معه شروط الرؤية وان قلنا ان بعض هذه الامور عدمى لانها قيود والقيود خارج ويمكن ايضا ان تكون علة رؤية العرض هى وجوده الخاص به لا المطلق وكذا بالنسبة الى رؤية الجواهر فلا يلزم صحة رؤية البارى سبحانه ، و دعوى ان قد نرى البعيد و ندرك له هوية من غير ان ندرك انه جوهر او عرض فيلزم ان يكون المرئى هو المشترك بينهما لانفسهما

وان تكون العلة مشتركة ايضا بينهما باطله لمنع 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 هي الوجود المطلق بل يحتمل ان تكون هي المقيد بالامكان والحدوث او نحوهما كما عرفت .

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

واما ما ذكره من حقيقة الرؤية ففيه ان تلك الحالة الحاصلة عند التغميض انما هي صورة المرئى و محلها الحس المشترك او الخيال لا الباصرة وهي موقوفة على سبق الرؤية فحينئذ ان كانت رؤية الله سبحانه ممتنعة فقد امتنعت هذه الحالة والا فلا حاجة الى تكلف اثبات هذه الحالة وجعلها هي محل النزاع ، ولوسلم انها غير موقوفة عليها بناء على انه اراد ما يشبه تلك الحالة الحاصلة عند التغميض لانفسها فنحن لانحكم عليها بالامتناع عادة بدون الشرائط كما حكم هو عليها لانها كما زعم شبيهة بالبصيرة فى ادراك المعقولات فكيف تمتنع بدون الشرائط ، مع أنها ليست محل النزاع البتة بل محله الرؤية المعروفة كما يرشد اليه دليل الاشعري السابق فان من تأمله عرف انه اراد الرؤية المعروفة والذا احتاج الى جعل العلة للرؤية هي الوجود ليتسنى 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 بالدهامة 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 هو وجه الحقيقة .

## هل يحصل الادراك لمعنى فى المدرك

قال المصنف طيب الله مشواه

(المبحث السادس) فى ان الادراك ليس لمعنى والاشاعرة خالفت العقلاء فى ذلك وذهبوا مذهباً غريباً عجبياً 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 الواعد من يدرك جميع الموجودات باذراك يجرى مجرى العلم فى عموم التعلق وحينئذ يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشئ سيوجد وبان الشئ قد كان موجوداً ، وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم ، وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ، وايضا يلزم ان يكون الواحد منارائياً مع الساتر العظيم البقة ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد فى الاول وانتفى فى الثانى ، وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود عندهم ان كل موجود يصح رؤيته ، ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون بمعنى آخر ، وى عاقل يرضى لنفسه تقليد 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 الامجرد سفسطة و انكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية فى مقالاتهم هذه المبالغة .

وقال الفضل

الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية و حاصل 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 ضرورى 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 وتزيد 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 كالحياة،

ولاريب ان 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، فيجربى الاحساس بمقتضى مذهبهم مجربى العلم فى عموم التعلق فاذا حصل المعنى فى الشخص ازم 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 و اراد بالنسبة اليهم النسبة بحسب ما يلزمهم و ان 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 بالضرورة ك رؤية المعدوم بلا فرق فاذا ائتمروا بجواز رؤية الطعوم و نحوها مكابرة ومخالفة لضرورة العقل و العقلاء 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 لامن حيث وجوب التعلق فلا يندفع الا بانكار هذه الصحة لابائبات صحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل فى الرؤية المختلفة على انه لامعنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها للزوم المغايرة بين الرؤية

الحقيقية والمرمى لان تعلق امر بآخر يستدعي الاثنية 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 الاعتبارات ليس بباطل 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 الاشاعة كافة العقلاء في هذه  
المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية فلكرهم لرؤيته  
تعالى ظاهر ولا شك فيه، واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه جسم  
وهو مقابل للرأى فلماذا قالوا بامكان رؤيته تعالى ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا  
بامتناع رؤيته ، فلماذا خالفت الاشاعة باقى العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة  
قاضية بان 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 مدحين فيكون مدحا لقبح ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن  
ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفى الابصار له كان ثبوته له  
نقصا والنقص عليه تعالى محال ، وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن للنفى المؤبد  
واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ع ففي حق غيره اولي ، وقال تعالى : فقد سالوا موسى

اكبر من ذلك فقالوا انا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم، واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايضا عليه فقد 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، واى 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 القرانية ، بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكبوا ضد مادلت الضرورة عليه ، ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذى ارتكبه مشائخهم ان انصفوا لم يطول الكلام بنقل هذه الطامات، بل اوجب الله تعالى علينا هداية العامة لقوله تعالى : **و لينذروا 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 وماختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقيين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس 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 جسماً ولا فى جهة و يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله فى حقه تعالى على الوجه المذكور فإين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ، ثم ان ما استدلل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى (لا تدركه الابصار) فان الادراك فى لغة العرب هو الاحاطة الا ترى فى قوله تعالى (قال اصحاب موسى انالمدركون) فلاشك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للمعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لان فى كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ، ولاشك ان الاحاطة به نقص فيكون نفيه مدحا



والرؤية التي نسبتها ليست احاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى (ان تراني) لماسأل 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 ، و لكن التأيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التأيد في زمن حياته لا التأيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفى الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى في الآخرة، وكذا في قوله تعالى (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 امرام متعنا وهو ان يجعل لهم آكها ، 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 نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة، ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكر من القدح والظعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها مانحيره ألباب العقلاء لبرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب الا كسر طامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق .

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

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

### واقول

قد سبق ان الرؤية بالمعنى الذى ذكره ليست محل النزاع بوجه و قد احد ثبوتها فرارا مما لزمهم من الاشكالات ، و انما محل النزاع هو الرؤية المعروفة كما عرفت 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 و من توابعها و محلها الحس المشترك او الخيال ، فلا وجه للقول بإمكانها دون الرؤية ولو فرض انهم ارادوا معنى ليس هو الرؤية المعروفة و لا موقوف عليها فنحن لانعرفه و لا نظنهم يعرفونه فكيف يقع النزاع بيننا و بينهم فيه كما لانحكم بامتناعه عقلا او عادة قبل المعرفة و اماما اورده الفضل على الاية الاولى من ان الادراك فى اللغة الاحاطة و ان النقص من جهتها والمدح لنتفيتها ففيه انه لا شاهد له فى كتب اللغة و الآثار العربية بل الظاهر خلافه فان الجدار محيط بالمدار و الصندوق محيط بما فيه و لا يقال انهما مدر كان لهما ، وعن الصحاح ان معنى ادركته ببصرى رأيت ، و لعله لانه لا يفهم من الادراك الا الرؤية اذا قرن بالبصر ، و ان كان بمعنى اللحاق كما لا يفهم منه الا السماع اذا قرن بآلة السمع و قيل ادركته باذني و لا يفهم منه الا اثر الحواس الاخر اذا قرن بشيء منها .

و اماما استدل به من قول تعالى (انا المدركون) فليس فى محله لان الادراك فيه هو اللحاق فمعنى مدر كون ملحقون و قد اقر فى المواقيف و شرحها و التفتازانى فى شرح المقاصد بان الادراك بمعنى اللحاق ، لكن زعموا ان اللحاق و الوصول يقتضى الاحاطة فيكون الادراك فى الاية بمعنى الرؤية المحيطة و لا اعرف وجهها للاقتضاء و الا ستلزام ، نعم استشهد لذلك فى شرح المقاصد بقوله ( و لذا يصح رايت القمر و ما ادركه بصرى

لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصرى و ما رأيتَه ) و هو بظاهره غير تام لانه ان حصل الغيم والحاجب عن القمر لم يصح ايضاً رأيتَه كما لا يصح ادركه بصرى وان لم يحصل الحاجب صح ان يقال رأيتَه وادركه بصرى معاً ، على ان اخذ الاحاطة فى معنى الادراك بقوله سبحانه ( لا تدركه الابصار ) غير متصور سواء اريد الاحاطة بحقيقة المرئى وماهيته ام بجوانبه و باطنه اذ ليس من شان الابصار احدى هاتين الاحاطتين حتى يتمدح تعالى بنفى احاطة الابصار بهذه الاحاطة ، على ان احاطة الابصار بجوانب المرئى انما تكون مع صفائه كالزجاج فاذا فرض ان الله سبحانه نفاها عنه وجعلها نقصافى حقه و هى اشبه بالكمال فرؤيته بلا احاطة اولى بالانتفاء لانها لا تكون الامع كثافة المرئى .

هذا وقد اورد القوم على الاستدلال بالآية بامور آخر (الاول) ما عن الفخر الرازى وهوان التمدح انما يحصل بنفى الرؤية اذا كانت جائزة عليه تعالى وكان قادر اعلى 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 المدح فيه الامع امكانه و القدرة عليه لتعلقه بالقصد واما ما يرجع الى الذات و الصفات الذاتية فلا كالعلم و القدرة والوحدانية ، ولذا يصح تمدحه تعالى بانه لاشريك له ولولا لدله مع عدم جواز جعله للشريك والواد وعدم تعلق قدرته بهما و يصح تمدحه بانه غير عاجز مع عدم جواز العجز عليه وعدم تعلق قدرته به (الثانى) انه لو صح المدح بنفى الرؤية لامتناعها الصح مدح المعدوم به وهو باطل و كذا الكيفيات النفسانية و نحوها مما تمتنع رؤيتها عندكم ، و (فيه) انه انما تمدح بمجموع الامرين اعنى انه يدرك الابصار ولا تدركه فان ذلك مختص به كما تمدح فى آية اخرى بقوله ( وهو يطعم ولا يطعم ) مع ان مدحه تعالى بامتناع رؤيته لا يستلزم صحة مدح غيره به وان ثبت له فانه تعالى بمدح بانه جبار متكبر ولا يصح مدح غيره به على ان المطلوب لا يتوقف على اختصاص المدح به تعالى (الثالث) ان اللام فى الابصار ان كانت للعموم كان النفى فى قوله تعالى ( لا تدركه الابصار ) موجبا لسلب العموم وهو سلب جزئى ، و ان كانت اللام للجنس كان قوله ( لا تدركه الابصار ) سالبة مبهمة وهى فى قوة الجزئية ونحن نقول بموجب الجزئية لان الكفار لا يرونه تعالى فى الآخرة اجماعا بل نقول تخصيص البعض بالنفى يدل على الثبوت للبعض الاخر فتكون الآية حجة لنا الاعلىنا ،

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

( بما قدمت ايديهم ) فانه دال على انهم يخافون في الدنيا الموت فيها فلا يتمنون به بالتقديمهم 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 للتمزيه 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 ( اولاً ) ان الاستعظام انما هو ظاهر العظم السؤال المعبر عنه في الآية باكبر من ذلك و ( ثانياً ) ان استدلال المصنف بالآية ليس من جهة الاستعظام حتى يقال انه لاجل التعنت بل من حيث ذمهم و نسبتهم الى الظلم بطلبهم الرؤية ولا يكون طلبهم ظلما الا بكون الرؤية نقصا ممتنعا عليه تعالى ، ودعوى انها لو كانت ممنوعة لمنعهم موسى من طلبها كما منعهم من جعل الالهة ، باطله لجواز علمه بعدم امتناعهم بمنعه في المقام او انه منعهم فلم يمتنعوا كما يقربه اصرارهم وقولهم ( لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ) ولو كان منعه مؤثرا فيهم لمنعهم من طلب الرؤية حتى لو كانت ممكنة لعلمه بانها لا تقع في الدنيا .

واما ما نحس به من قوله ( لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ) فانه كلام لا يحتمل الصدق وفيه ازراء بحق اشياخه فانهم افنوا اعمارهم ولم ياتوا بما يمكن ان يذكر بصورة الدليل الا ما حكوه عن الاشعري كما سمعت وقد جعلوه هم وغيرهم هدفا لسهام النقد ، على انهم انما يستدلون به للامكان فكيف يأتي بالادلة العقلية على الوقوع ومن العجيب انه بعدما نحس هذه الحماسة مديدا بالمسامة وحمل قول المتخاصمين على العلم التام الا ان محله العين ، فان اراد بالعلم التام بالله سبحانه والانكشاف الكامل له انكشاف حقيقته تعالى فنحن لا نقول به ولا نظن اصحابه يرتضونه ، وان اراد به العلم التام بوجوده وصفاته فنحن نقول به وكذلك اصحابه لكن حمل الرؤية عليه بعيد بل مقطوع بخلافه لاسيما وهذا العلم لا يختص بالمؤمن بل يثبت في القيمة للمؤمن والكافر 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 لماسماه حديثا مشهورا على الانكشاف الكامل التام  
 فهو فرية عليهم ادلا يخطر ببال احد منهم اعتباره حتى يحتاج الى التأويل والحمل  
 هذا وينبغى التعرض لادلة الاشاعرة و ابطالها تميما للفائدة ، فنقول استدلوا على  
 مذهبهم بالعقل وقد تقدم بما فيه ، وبالنقل وهو امران :

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

(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 يكفيناعلمه فى ثانى الحال بامتناع الرؤية ولذا قال (سبحانك) ، (الثالث) قوله تعالى  
 حكاية عن موسى ع «قال ربى لوشئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء  
 منا» فان المراد بما فعل السفهاء هو سؤال الرؤية كما عن جماعة من المفسرين (فان قلت)  
 على هذا كان ينبغى ان يقول ارهم ينظرون اليك (قلت) انما قال ارنى لانه اثبت لظلمهم  
 واقوى حجة عليهم لانهم اذا استحقوا نزول الصاعقة بمجرد تسييهم 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 سلمناها 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 ليمرتب 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 فهى قوله تعالى ( وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ) ، و قوله تعالى ( كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) حيث حقر الكفار وخصهم بالحجب فكان المؤمنون غير محجوبين و هو معنى الرؤية ، وقوله تعالى (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) لان المراد بالزيادة الرؤية كما رواه صهيب عن النبى 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 فى الظواهر كما فى قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) ، لاسيما وقد اقر الخصم وغيره بانهم لا يقولون بالرؤية المعهودة القائمة بالشرائط التى هى 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 صحابى لا تثبت روايته لها ، مع أنهم ان كانوا امثال ابى هريرة فباب 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 نقتبس من نوركم . غير ناظرين اناه) وقال الشاعر .

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح

وقال آخر

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج 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 و الرؤية لا ترى و انما يرى تأمل العين و تقليب الحدقة ، وايضا يقال نظرت الى الهلال فرايته ولو كان النظر بمعنى الرؤية اما صح تفريعها عليه ، وايضا يصح وصف النظر بما لا توصف به الرؤية كالشزر والخشوع ونحوهما فلا يكون بمعناها ، فحينئذ لاتدل الاية على تعلق الرؤية به تعالى ، و (دعوى) ان النظروان لم يكن بمعنى الرؤية ولا يستلزمها الا ان تأمل عيونهم وتقليب احداهم الى ربهم يدل على رجائهم رؤيته تعالى فيلزم ان تكون ممكنة وان لم تلزم فعليتها اذ لو كانت نقصا عليه تعالى وممتعة لنها 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 ويثبت مطلوبهم او من حذف مضاف اى ناظرة الى نعمة ربها و ثوابه فيكون مجازاً فى الحذف ، ولا معين للاول بل المتعين الثانى لتعديته بالى اذ لو كان بمعنى الرؤية لتعدى بنفسه



رعاية المعنى ، فمع هذه الامور كلها كيف يمكنهم الاستدلال بالاية والحال 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 تركوا قول عالم علم الكتاب وباب مدينة علم النبى ص وعديل القرآن الذى امروا بالتمسك به فنحن لرواية صهيب وابى هريرة وامثالهما اترك .

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 والتفازانى و شارح المواقف وغيرهم ونحن لما اثبتنا الامتناع بضرورة العقل ساغ لنا الاستدلال بالظواهر تأييداً لحكم العقل .

## العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمتين

قال المصنف قدس الله نفسه

(المسئلة الثانية) فى النظر وفيه مباحث (الاول) ان النظر الصحيح يستلزم العلم .  
الضرورة قاضية بأن كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث وان النفس جوهر و ان الحاصل اولا اولى من حصول هذين ، و خالفت الاشاعة كفاقة 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 شىء منها ولا يجب عليه ، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلاف بعضها عقيب بعض كالحراق 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 و كان دائما او اكثرى 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 للعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفتن للنتيجة 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 ، واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كما صوره هو فى الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته ، و كأنه

لم يفرق بين اللزوم العادى وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن تعامى ليمتسر له التشنيع والتنفير والله العالم .

### واقول

قد عرفت مما سبق فى المبحث الثانى من المسئلة الاولى انه لو قلنا باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بلا واسطة وانكرنا العلاقة و السببية بين الحوادث المتعاقبة خارجا او طبعالزم عدم الحكم على الجسم بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان ولزم جواز وجود العرض بالاعروض والجسم بالامكان و كلها باطلة الى غير ذلك مما مر ، و منه يعلم ما فى قوله لامؤثر 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 المقدره لكونه محالا وان اراد به ان له اليجاد مع تغيير الطبيعه فمسلم ولكنه خارج عن محل الكلام كما ان ايجاد الاحراق بالمماسه ان اراد به الاحراق المطلق فمسلم و ان اراد به الاحراق الذى ينشأ بشخصه من النار فممنوع ، ولا يخفى ان التوقف على الاسباب لاينا فى القدره لان المقذور بالواسطه مقدور كما ان وجوب المسبب بعد اختيار السبب لاينا فى القدره والاختيار فظهر وجوب العلم بالنتيجه عند حصول النظر الصحيح ، وقوله (هذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجه مع حصول جميع الشرائط) واضح البطلان لانه ان اراد بالشرائط الاعم من شرائط القياس و شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم والغفلة فامكان عدم التفطن مع اجتماع الشرائط من اظهر المحالات ، و ان ارادها خصوص شرائط القياس فامكان عدم التفطن مسلم لكن اعتبار وجود شرائط العلم مفروغ عنه فى كلام كدل مباحث بمثل المقام .

واما ما ذكره من ان نسبة المصنف الى الاشاعرة 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 الاتفاقى الحصول فى بعض الاوقات لم يبعد عن الصدق لان الخصم لم يجعل فى اول كلامه حصول العلم بعد النظر دائما ، بل قال هو دائم او اكثرى كما هو عين كلام شارح المواقف فانه نقل لفظ المواقف وشرحها بعينه من قوله بنآء الى قوله فيكون عاديا وحينئذ فإى الامرين اراده المصنف يكون ما صوره من الامثلة و اردا عليهم وهو ظاهر .

## النظر واجب بالعقل لا بالسمع

قال المصنف طاب رمسه

(المبحث الثانى) فى ان النظر واجب بالعقل ، الحق ان مدرك وجوب النظر عقلى لاسمعى وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى (قل انظروا) ، وقال الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم معذرون فى تكذيبهم مع ان الله تعالى قال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شىء البتة فيلزمهم افحام الانبياء واندحاض حججهم ، لان النبى اذا جاء الى المكلف فأمره بتصديقه و اتباعه 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 ، فتنقطع حجة النبى ولا يبقى له جواب يخلص به فتنفى فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا ، و هذا هو عين اللاحاد والكفر نعوذ بالله منه ، فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له اتباع من يؤدى مذهبه الى الكفر ، و انما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة .

## وقال الفضل

اعلم ان النظر في معرفة الله واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند  
 الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى ( انظروا ) ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي  
 لانتم الابالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع  
 كما سيتحقق بعدها ، واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب  
 النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع و يعترضون على الاشاعرة بانه لولم يجب  
 النظر الا بالسمع لزم افحام الانبياء و عجزهم 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 الشرعي الذي هو مذهبنا و الوجوب العقلي الذي هو مذهبكم ،  
 فما جوابكم فهو جوابنا و انما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا  
 بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة و اجبة  
 وانها لانتم الابالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لانظر اصلا  
 مالم يجب ولا يجب مالم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا و وجوبه على  
 الاخر (لا يقال) انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف  
 مقدمات ينساق ذهنه اليها بالتكلف و يفيد العلم بذلك يعنى بوجوب النظر ضرورة  
 فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه ( لانقول ) كونه  
 فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل ، و على  
 تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد  
 تنبيهه به ولا ياتى ثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة  
 و اثبات النبوة وهو المراد بالافحام.

و (الجواب الثاني) الحل وهو ان يقال - اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الابالنظر  
 والنظر لا فعله الا اذا وجب على وعرفت وجوبه - ان الوجوب عليك محقق بالشرع في  
 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 في 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 مايكون ترك الواجب به ائماً وفعله نوابياً ، قلنا فقد اثبتّ الشرع حيث قلت بالثواب والافضل قولك ووجوبه لا اعرفه لا بقولك فاندفع الافحام ، وان قال اردت بالوجوب مايكون ترك الواجب به قبيحاً لا يستحسنه العقلاء، ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل ، قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا رجعت العقلاء ، وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل 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) لاننا نقول ليس هذا من الحسن والقبح اللذين وقع فيهما المنازعة اصلاً لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح و الثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته 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 يندفع 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 والالحاد، ثم ان من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تأمل ، ثم رتب عليه التكفير و التفسير ، وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويح طاماته ليعتقده القلندرية والاباش وراع الحلة من الرفضة والمبتدعة .

### واقول

ان الجواب التقضى انما يتوجه اذا كان الدليل العقلي على الوجوب نظرياً او ضرورياً محتاجاً الى تنبيه 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 القطع المؤمن للقاطع او بوجوب الامان من جهله لولم يقطع لان النظر غاية المقدور ،

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

ولا يخفى ان الخصم اخذ هذا الجواب النقضى بعينه من المواقف وشرحها من غير تدبير 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 الذى فى الكتاب وانه لا يكون نقضاً عليه وانما يكون نقضاً على ما بينه فى المواقف ، ثم انه قد ذكر فى المواقف نظير الدليل البديهي المذكور وجعله دليلاً على وجوب المعرفة عقلاً لاعلى وجوب النظر فقال « المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وهو اى الخوف ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب » ولو قال المعرفة دافعة للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة لكان اولى .

و اما ما ذكره فى الحل فيرد عليه امور (الاول) ان قوله «الوجوب عليك محقق بالشرع فى نفس الامر» كلام غير نافع وهو الذى اقتصر عليه علماء الاشاعرة لان تحقق وجوب النظر فى الواقع وان لم يتوقف على العلم لكن لا يؤثر فى لزوم اطاعة المكلف له مالم يعلمه فان من لا يعرف الوجوب يكون معذوراً فى مخالفته وترك النظر فيلزم الافحام، ولو ادعت عدم المعذورية عقلاً فى مخالفة الوجوب الشرعى الواقعى 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 فى الواقع، وقول مدعى النبوة لا يفيد العلم فلا يرتفع الافحام بخلاف الدليل العقلى فانه يشبث الوجوب ويفيد العلم به فيرتفع الافحام .

(الثانى) انه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به انما وفعله نواباً ان يكون مثبتاً للشرع مدعياً به لان استعمال اللفظ فى معنى لا يستلزم اعتقاد المستعمل بالمعنى بل يكفيه سماعه له 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 لاغية لانفع الاشاعة لاشتمالها على مقدمتين اولهما لا تدفع 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 الا ان وجه الخوف مختلف ولا يبعد ان المصنف اراد الامرين كما هو ظاهر من كلامه والله العالم .

## المعرفة واجبة بالعقل

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثالث) 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 البتة تعلم بالضرورة انا لا نعرف انه اوجب ، فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال ، وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكاف الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان ، فتعليل الايجاب بالامر محال ، اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال ، واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله قد أمره و ان امتثال امره واجب ، و اذا استحال ان يعرف ان الله تعالى



قد امره وان امتثال امره واجب استحالة امره والالزام تكليفه ما لا يطاق، وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى .

### و قال الفضل

لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا ، فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل و لانزاع الاشاعة في هذا ، وان اريد به ما يوجب ترتب 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 والتبجح بهذا المعنى مركزان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد وان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما او لكونه كاشفا ، فكل ما يرد على الاشاعة في هذا المقام بقواهم 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 والتبجح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببها من الاختلاف وغيره ، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعم ما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ، و ان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطيء ، 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 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 او لم يقل له انك مكلف فتكليف

غير العارف ليس من المحال فى شىء ، والله اعلم .

### واقول

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

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

واما قوله (وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع) فهو خارج عن المقام لان الكلام انما هو فى اصل الوجوب العقلى و دليله ولا ريب 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 انشرع، لوجوب شكر النعم عقلا الموقوف على المعرفة فهو المطلوب ولكن اصحابه لا يعترفون به و ان انكر ذلك تبعاً لاصحابه فما هذه التفاصيل الخارجة عن المقصود والاغاليط التي لا يعرف معناها ولا نتيجة لها الا تشوش الكلام وتلييس الحق ، ومن جملة الخطب 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 الي 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 منعماً، وذلك لان الاختلاف في الامر ين اظهر الوجدانيات والمشاهدات و ايير محالّ الخلاف في الديانات فكيف يمكن ان لا يشعر به الناس ، نعم ربما لا يبالي الناس بالجهل ومقتضى الخوف وهو امر آخر .

(ثانيا) ان تقييد المنعم بانه قد طلب الشكر عليها خطأ آخر لما نفاثته لمذهبتنا وهم يريدون حكاية دليلنا فانا نقول ان وجوب شكر المنعم عقلي لاشرعى 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 مخطيء 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 مؤمناً 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 ما بحث (الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك ، لان المقتضى 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 ، و قال 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 تتعدد 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 تليس و اراءة للطالبيين ان مذهبهم هذا ، لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه 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 انقائلة 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 لصفاتها الممكنة عندهم بالايجاب ولباقى الممكنات بالاختيار ، فتختلف النسبة ، وعليه فمن الجائز ان تكون مقدورية بعض الممكنات للذات مشروطة بشرط منتف أو ان المقدوريتها لها مانعا فلا يثبت 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 العباد 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 منافع للقدرة على الصحيح لاعتبار ان تكون سالحة للفعل 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 الانبي بان اباهاشم من الجمهور ، وفي مباحث البقاء بان النظام منهم مع انهما من المعتزلة ، فالتليس منه ، وهذا للقوم اقوال اخر لم يتعرض لها المصنف ذكر في المواقف بعضها وذكر ابن حزم في اواخر الجزء الثاني من الملل والنحل جملة منها وحكى نصير الدين الطوسي في كتاب قواعد العقائد القول بانه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما يتعلق بما علمناه مكتسبا ، واعلم ان قولنا بانه تعالى قادر على القبيح 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 ما يشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشياء ، بنفس حقيقته ، وذهب ابو هاشم من الجمهور و اتباعه الى انه تعالى يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينهما وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ثم انهم ذهبوا مذهبا غربيا عجيبا 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 امر زائد عليه ، وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشترك 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 الرد على الجمهور مطلقا 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 ، ولاريب ان ما به الافتراق غيرها به الاتفاق فيلزم التركيب في هوية الواجب تعالى وهو باطل ، وبقوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) 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 تفتنهم 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 تبادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك ، وقال ان معبوده جسم ذوالحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه . فلينصف 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 ألبتة.

### وقال الفضل

مأذكره من مذهب المشبهة و المجسمة ، وهم على الباطل و ليسوا من الاشاعرة و اهل السنة و الجماعة ، و اماما 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) فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية و النقص عن ذاته و صفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة للجسام 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 وهم 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 ره من خرافات المجسمة و اضعافه .

و اماماً ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه ما قاله السيد السعيدره 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 مذهبه) و لو سلم سلامة احمد من القول بالتشبيه فـالمصنف 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 واثبات كيفية ما وذلك نقص، على ان اقل ما يقتضيه ترك التأويل التوقف في نفى التشبيه والجسمية ولذا انكر على اهل التنزية 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 بالمتشابهات ويكلمون علمها الى الله تعالى بدعوى ان قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون) جملة مستانفة ولا ظن عارفا برضى 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 يجعله وما يخلو عن الفائدة له ولا أمته ومخطئاً في قوله بحق امير المؤمنين ع (انه عالم 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 الجحش فانه يقتضى علمهم بكل ما فيه والالفرق 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 متحر كاعنها فهو لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث كما تقدم .

## وقال الفضل

هذا القول الكرامية 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 مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا و كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف، لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض، وقد جاء في الحديث ان امرأة بكما أتت بها الى النبي ص فقال لها رسول الله ص من آهلك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله ص ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء عند ذكر الاله، وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي، فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح، وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل.

## واقول

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

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

## انه تعالى لا يتحد بغيره

قال المصنف اعلى الله مقامه

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

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبته الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد به محققى الصوفية كابى يزيد البسطامى و سهل بن عبد الله التستري و ابي القاسم الجنيد البغدادى والشيخ السهروردى فهذه نسبة باطلة واقتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم فى 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 وفى الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم فى مصطلحاتهم عبارات تقصر عنها افهام غيرهم، وفى اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من (الفناء) محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق ، و (البقاء) هو تجلى

الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه و هذه احوال لا يطلع عليها الا اربابها ، 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 نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسألة دقيقة لا يصل حول فهمه اذهان مثل هذا الرجل، وجملتها انهم يقولون انه لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجوداً غيره فوجوده من الله وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود 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

لا ريب 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 للاحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار، وهذا العذر اشد قبجا وبطلاناً من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميّز ادنى تميّز) وقال التفتازانى في شرح المقاصد بعد ابطال الحلول والاتحاد (والمخالفون منهم نصارى) الى ان قال (ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا المعن في السلوك وخاض لجة الوصول 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 وصرح ان يقول هو انا وانا هو، وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر) وقال القوشجى في شرح التجريد عند بيان ان وجوب الوجود

يدل على نفى الاتحاد (قال بعض الصوفية اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة 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 الالحاد، 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 والعدم الى الممكن على السواء فهو لا يقتضى الانفى الرجحان الذاتى للممكن بالنسبة الى الوجود والعدم واما نفى الوجود الحقيقي للممكن كما زعمه فلا اللهم الا ان يكون بنحو المسامحة وعدّ وجود الممكن كلا وجود بالنسبة الى وجود الواجب لانه الاصل ووجود الممكن فرعه و اثره فعبر عن هذا بتلك الاصطلاحات الفارغة الهائلة لكنه غير ما يريد القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فانهم يريدون ان الوجود المطلق عين الواجب تعالى وان الممكنات تعيينات له فيازم منه نفى الماهية وان يكون وجود الممكنات من معينات وجود البارى ومصاديقه فيتم ما نقله المصنف عنهم من ان الله تعالى نفس الوجود وان كل موجود هو الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

## انه تعالى لا يحل 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 الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء ، وقد عاب الله على الجاهلية الكفار في ذلك فقال عز من قائل (وما كان صلاتهم عند البيت الامكء 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 العشاء سوى ذلك الشخص ، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد وصل ، أيجوز ان يجعل بينه وبين الله حاجبا ، فقلت لا ، فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب ، فانظر ايتها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله تعالى كما تقدم وعبادتهم مسابق واعتذارهم في ترك الصلاة كما مر ، ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء اجهل الجهال .

### 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 اعتقادهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فيلطلع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري و كاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير و كاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبي و كالتعرف للكلا بادي و الرسالة للقسيري و كالعقائد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي ، يظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفى الحلول والاتحاد ،

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

الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتبهات، فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم، نعم هذا الرجل الطاماني الذي يصف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضا السلطان محمد خدا بنده ليعطيه ادرارا ويفيض عليه مدرارا 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 شيء من اللذات، شامت وجوه المنكرين وكلت السنتمهم و عميت ابصارهم واماما ذكر ان الله عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجبهه بالتفسير وباسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله ص بالمكء والتصدية عند البيت ليوسووا عليه صلواته فانزل الله هذه الاية ، وقد احل الله ورسوله الله في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والامالك 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 الطاماني انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف و الرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظلة الصلوات و دقائق الاداب الذي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم و يجعل 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 الاشاعرة 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 منعه مانع لماتم شيء من هذه الادلة، فقد ذكر في شرح المواقف وجه قول الماتن



في الدليل الاخير (لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) بقوله (ادلأبد 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 و شرح المقاصد للذان ذكرناهما في المبحث السابق وقول القوشجي عند بيان ان وجوب الوجود يدل على نفى الحلول قال (وذهب بعض الصوفية الى انه تعالى يحل في العارفين) ويشهد له ترديد الخصم في مراد المصنف وان اغفل فيه ذكر القائلين بالحلول تليسا للأمر وليتسنى له الكلام والظن على ولي الله وداعي الحق المصنف اعلى الله مقامه .

واما انكاره على المصنف في ان عبادتهم الرقص والتصفيق فهو انكار بارد قال في الكشاف في تفهيم قوله تعالى «يحبهم ويحبونه» (واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عندا مثالهم من الجهالة والسفهاء شيئا واحدا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدنون به من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله تعالى وفي مرآتهم عطلها الله بايات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم 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 فضائله عندهم الرقص والغناء والصعقة في الله 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 جدا عظيما وتحد 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 تسمح فتمنا بخيال

مولاي فلم يطرُق فلا شك بان      ما نحن اذن عندك مولاي ببال

فاما سمعهم الشيخ صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصا كثيرا في وسط الطريق ورقص جماعة كثيرة من المارين في الطريق حتى صارت جولة واسماع عظيم والحرس يكررون ذلك وخلع الشيخ كل ما عليه من الثياب ورمى بها اليهم وخلع الناس معه ثيابهم وحمل بين الناس الى الجامع الازهر وهو عريان مكشوف الراس واقام في هذه السكره اياما ملقى على ظهره مسجى كالमित، وفي تنمة الواقعة انهم اتخذوا ثيابه للتبرك وحكى ولده قال (حجج الشيخ شهاب الدين السهروردي شيخ الصوفية الى ان قال فصرخ الشيخ شهاب الدين وخلع كل ما كان عليه وخلع المشايخ و القوم الحاضرون كل ما كان عليهم) فهذه فضائلهم بين تجنن و رقص وغناء وكشف العورات و ترك الصلاة اياما يدعون بذلك حب الله وذكره وعبادته .

اقال الله صفق لى و غن وقل كفر ا وسم الكفر ذكرا

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

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

واعجب من الجميع نسبة الجهل بالتفسير الى المصنف وذكره احد الوجهين فى نزول الاية ليروج فيه تأييد طريقة الصوفية والافال المذكور عند اصحابه فى نزول الاية و جهان احدهما ما ذكره والثانى ما عن ابن عباس كانت بطون يطوفون بالبيت عراة يصفرون و يصفقون ونحوه عن ابن عمر، فهم يقيمون الصفير والتصفيق مقام الصلاة بحسب طريقته، وهذا

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

واما قوله وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع فلو سلم فلهو الصوفية خارج عن هذه المواضع عادة وهو دائم للعبادة في كراسيهم ومراقصهم كما يستفاد من كلام الكشاف 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 انتفاعى بايات سمعتها، قيل له وماهى، قال مررت بدرب القراطيس فسمعت جارية تغنى من دار فانصت لها فسمعتها تقول :

اذ قلت اهدى الهجر لى 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      حيانك ذنب لا يقاس به ذنب

فصعقت وصحت» وليت شعري كيف حسن له الاصات الى غناء الاجنبية و كيف 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 فى حضرة سيد الشهداء عليه السلام فغير عجيب من جهة ترك الصلاة فهذا ابن الفارض المعظم عندهم قد اقام اياما فى سكرته بلا صلاة كما عرفت وقال شارح ديوانه : «حكى جماعة ممن يوثق بهم ممن صحبوه وباطنوه انه لم ينظمها - اى قصيدته التى زعم ان النبى ص فى المنام سماها بنظم السلوك - على حدنظم الشعراء اشعارهم بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه الاسبوع والعشرة ايام فاذا افاق املى ما فتح الله عليه منها من الثلاثين والاربعين والخمسين بيتاً، ثم يدع حتى يعتاده ذلك الحال» والظاهر ان المراد بغيوبة حواسه مجرد تعطيل حر كته الظاهرية عن فعل الواجبات ونحوها والافكيف 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 ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاجها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر، ويحتجون بقوله تعالى (اعبد ربك حتى ياتيك اليقين) ويفسرون اليقين بشهود الحكم التكويني وهي الحقيقة عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبههم وآلهم »

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

وعن الياضي 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 مشلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلسبه لم يكن متهتكا للشرع » ثم قال « فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل المخضر حيث قتل الغلام وهو ولي لاني على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان الصحيح عند اهل الجمهور انه الآن حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه 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 المخضر 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 الياضي 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 ، ولا ريب ان الاول بل الثانى مخالف لضرورة الدين وقائله كافر واجب القتل كما قال الغزالي، هذا وينقل عن الصوفية ضلال آخر وهو القول بالتناسخ قاتلهم الله تعالى وعطل ديارهم .

## حقيقة الكلام

قال المصنف طيب الله رمسه

(المبحث السابع) فى انه تعالى متكلم وفيه مطالب (الاول) فى حقيقة الكلام، الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاماً آخر نفسانياً مغايراً 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 حروفاً واصواتاً مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله موسى من الشجرة فـاوجد فيها الحروف والاصوات، والاشاعرة خائفوا عقولهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاماً لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشئ، والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلاً عن ان يكون مدلولاً عليه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر منا او فينا ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته .

وقال الفضل

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

(اولا) ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معانى ، فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب فى نفسه معانى واشياء ويقول فى نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسى . ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التى تتكلم بهاها مدلولات قائمة بالنفس ، فنقول هذه المدلولات هى الكلام النفسى ، فان قال الخصم تلك المدلولات هى عبارة عن العلم بتلك المعانى قلنا هى غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عمالا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشئ غير العلم به ، فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالماور به كالمعتذر من ضرب عبده بعضيانه فانه قد يامر به وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عنده عند من يلومه ، واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لاحقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما اراده قطعاً ، 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 (ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما خبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيداً لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد و حينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما تدعيه الاشاعرة) هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر 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 انه 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 هي غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفسانى فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل ، و اما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات 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 و هذا 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 اولان

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



و اما قوله ( ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم ) فقد خالف به الاشاعرة حيث قالوا المتكلم من قام به الكلام كما ذكره القوشجي 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 بلا حاجة الى المعنى النفسى كما يقوم بالبشر و يوصف كل منهما بالمتكلم بمعنى واحد ، هذا و 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 ، و هذا نحو من انحاء التلبس فانها مختلفة اذ قد تكون بنحو اليجاد كما عرفت و مثله الخطاط و الصباغ فان تلبسهما بالخط و الصبغ بايجادهما 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 بالبيع ، فلا يلزم ان يكون التلبس مخصوصا بالحلول ، حتى يقال بثبوت الكلام النفسى بناء على تصوره . ثم ان هذه الملابس لا تجعل المشتقات قياسية بل تتبع الورد فرب مشتق يستعمل مع ملابس لا يستعمل الاخر معها و لا يستعمل هو بدونها ، فلا يرد على دعوى اطلاق المتكلم عليه تعالى بملابسة اليجاد النقض بالذائق و المتحرك حيث لا يطلقان 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 عرفى مستفاد من اطلاق تلك الامور في الكتاب والسنة عليه تعالى فلا ينفع الخصم بوجه سديد 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 كالحى و العالم خلافا للاشاعرة ، هذا و الاعجب من الاشاعرة الحنابلة فانهم وافقوا الاشاعرة في قدم كلامه لكن قالوا هو حروف واصوات قائمة بذاته تعالى كما نقله عنهم في المواقف و شرح التجريد للقوشجى ونقلا عن بعضهم انه قال (الجلد والغلاف قديمان ايضا ) وهذا هو الجهل المفرط وسيذكر المصنف ره دلالة العقل على حدوث الحروف فانظر .

## كلامه تعالى متعدد

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثانى) فى ان كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التى 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 فى هذه الجزئيات ، والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه واحد مغاير لهذه المعانى وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء فى اثبات شىء لا يتصورونه وهم لاختصومهم ، ومن اثبت لله تعالى و صفالا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناطبه الاحكام .

## وقال النضل

الاشاعة لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم و القدرة فكما ان قدره صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء، وهذا بحسب التعلق فذاك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشيء آخر و على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى، واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعدداعنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية فى اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام فى اللفظى 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 لخرج عن كونه مدلول امر تبا فى النفس على حسب ترتيب اللفظى، على انه لا وجه لان يحصل مفهوم الكلام بمجرد تعلقه بانواع الكلام من دون ان يكون فى نفسه على احد الهيئات المخصوصة، ثم ما اراد بتعلقه بالامر والنهى واخواتهما فان اراد به ايجاده لها فلا تعرف صفة ذاتية بها الايجاد سوى القدرة وان اراد كونه جنسا لها لزم وجود الجنس فى القدم بدون الفصل وهو باطل، وان اراد به عروضه عليها لزم عروض القديم فى قدمه على الحادث فى حدوثه وهو ممتنع، ولا يمكن وجوده قبلها لامتناع قيام العرض بلا معروض، وان اراد العكس وانه معروض لها فان كان عروضها فى القدم نافية فرض حدوثها ولزم عروض الحادث فى حدوثه على القديم فى قدمه وان كان عروضها حال حدوثها لزم ان لا يكون فى القدم كلاما لعدم العروض حيثئذ ولا تصور وجهها لكونه كلاما حقيقيا قبل العروض، وان اراد به ماهوم 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 لانعقل 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 يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وخالف 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 جاحلا عادما 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 اعبداوا ربكم) ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده و يقول (يا أيها الذين آمنوا اقيموا الصلاة . ولا تأكلوا اموالكم . ولا تقتلوا اولادكم . ووفوا بالعقود)

وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يقد بكامه في الازل كان سفها وهو قبيح عليه وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقراءة القرآن وهذه في حقه مجال 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 مالم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه . وايضا قال الله تعالى (انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا

## وقال الفضل

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

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

واما الاستدلال بان الامر 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 يلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفيه من نسبه الى السفه، فالكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا يلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون 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 التيسيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسى ونحن نسلم ان لا يلفظ في الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة، وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعانى المزبورة في النفس المقولة بعد هذا لمن 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 ولا نزاع لنا فيه 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 النفسى عقلا لانه فرع المعقولية واما الادلة السمعية فانما تذكر لاثبات الانحصار باللفظي او لاثبات حدوث النفسى على فرض المعقولية ، على انه قديقال ان الكلام النفسى عندهم مدلول للكلام اللفظي فينبغى ان يكون مر كبا في النفس كتركيب اللفظى ومرتبا كترتيبه فيلزم تقدم بعض اجزائه على بعض وهو يقتضى الحدوث. هذا وحكى شارح المواقف عن الماتن فى 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 فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث دون الملتوظ ، واورد عليه القوشجى (بان هذا خارج عن طور العقل وما هو الامثل ان يكون حركة مجتمعة الاجزاء فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض) وهو حسن ، واما ما اجاب به الخصم عن قوله تعالى (وما يأتهم من ذكر من ربهم محدث) ففيه ان المراد بالذكر هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى من دون لحاظ انه لفظى فاذا دلت الاية على حدوث كلامه من حيث هو كلامه ثبت حدوثه حتى لو كان نفسيا او يثبت الانحصار باللفظى ، ومثل الاية المذكورة قوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) فان المنزل المحفوظ لا يكون الامحدثا لان تنزيله على التدريج ولا تنزيل الاللفظ . واما ما اجاب به عن السفه باه انما هو باللفظ فمردود بان الطلب مطلقا سفه حتى لو كان فى النفس ، و اما مثاله فلا طلب فيه فعلا وانما الموجود فيه هو العزم على الطلب او تصوير الطلب والا كان سفها بالضرورة ، ومنه يعلم ما فى جوابه عن لزوم صدور القبيح منه تعالى (فان قلت) انما يلزم السفه اذا خوطب المعدم وطلب منه ايقاع الفعل فى 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 الالميل و العزم على الطلب ، قال فى شرح المواقف

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

واما ما اجاب به عن لزوم الكذب فمناقشة لفظية ليس لها لوصحت اثر في دفع الاشكال لان المقصود ان قوله تعالى في الازل (انا نزلنا الذكر. انا ارسلنا نوحا) حكم غير مطابق للواقع ينزله 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 النفسى 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 النفسى المدلول اللفظي هو ما قيد بالتعلقات الحادثة فلا يرد شيء من ذلك و لكنه لا يتم على مسذهبهم لقولهم بقدم النفسى ،

ثم لا يخفى ان مثل قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) لا يصح ان يكون الكلام النفسى فيه من قبيل (ونفخ في الصور) مما ليس بماض ونزل منزلة الماضي حتى يرتفع الكذب وذلك لان التنزيل للمعنى يستدعى 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 الذى هو الكلام النفسى عندهم اذ ليس المقصود مجرد حدوث لفظ كذا لان الاثر في التكوين ليس للفظ نفسه بل لما تحمل من المعنى القائم بالنفس وهو الذى يتفرع عليه كون الشيء وحدوثه في المستقبل وتفرعه عليه هنا ظاهر في حدوثه بعد انقضاءه 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 شيئاً على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كرهه انزل عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكره ، وخالفت الاشاعة جميع العقلاء في ذلك و قالوا ان الله تعالى يامر دائماً بما لا يريد بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريد ، وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقال الفضل

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



## واقول

لا يخفى ان المصنف ره قد ذكر امراضوريا وهوان امر العاقل بشيء دليل على رضاه به و ارادته له من الغير وان نهيه عن شيء دليل على عدم رضاه به وكراهته 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 ترك فلا بد ان يكون قد امر بما لا يرضى ولا يريد واذا فرض انه نهى عما فعل فلا بد ان يكون قد نهى عما رضى و اراد وهذا يستوجب السفه تعالى الله عنه و عن كل نقص ، و حاصل جواب الفضل بعد ما اطال في فضول الكلام ان معنى الارادة في كلام الاشاعرة هو التقدير فيكون معنى قولهم يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد انه يامر 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 نهى عما قدر فقد لزم ان يكون آمرا بما لا يرضى ولا يريد و ناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه و جل شأنه، على ان تفسيره للارادة بالتقدير خطأ 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 فضلة 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 بالدوام فيما نقله عنهم بقوله قالوا ان الله تعالى يامر 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 يمتنع 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 وافقهم 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 لى 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 اما 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 القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ، ثم من خلق القبائح 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 يتعلق بالدال 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 العجبان 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، هذا و اجاب القوشجي 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 لولزم ان يكون لكل كلام لفظي مدلول نفسي حتى اللفظي الكاذب وهو محل نظر لجواز ان يوجد اللفظ الخبرى الكاذب ولا يحكم في نفسه على طبق معناه فلا يثبت حكم نفسي حتى يكذب فان المدار في الكذب على الحكم، نعم يكذب اللفظي لاشتماله على الحكم الكاذب .

هذا ويشكل 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 القوشجي

في تقرير هذا الدليل ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً، ولما قال صاحب المواقف في تقريره النقص على الله تعالى محال قيد شارحها الحكم بالمجالية بقوله اجماعاً، 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 لاقولى، وفيه ان المعجزة انما تدل على انه مرسل من الله تعالى وان ماجاء به من عنده لاعلى ان كلام النبي صدق مطابق للواقع مطلقاً وان كان من نفسه، على ان افادة المعجزة لليقين برسالته محل منع على مذهبيهم كماستعرفه 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 ناشئاً 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 القولى وقد فرض الشك في صدقه .

ثم ان الاشاعة استدلوا بدليل ثالث على امتناع الكذب عليه تعالى وهو انه تعالى لو انصف بالكذب لكان كذبه قديماً لا يقوم الحادث بذاته تعالى فليزمن ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه بالمثل فاننا نعلم بالضرورة ان من علم شيئاً امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه، وفيه (اولاً) ان المقدمة الاخيرة مبنية على اعتبار قياس الغائب على الشاهد وهو ممنوع كماستعرف، و(ثانياً) ان امتناع الصدق المقابل للكذب ليس ذاتياً بل تقدم هذا الكذب كما ذكر في الدليل فيكون امتناعاً بالغير، ولا نسلم بطلانه اذ لا ضرورة تقضى بخلافه وانما تقتضى الضرورة بامكانه الذاتى وهو لا ينافى فى الامتناع بالغير و(ثالثاً) انه يرد عليهم النقص بما ذكره القوشجى 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 الاصدق كلامه النفسى لانه هو القديم والحال ان الاله يمان 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 القبائح 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 بمباشرتهما فكيف التزموا بامتناع الكذب منه تعالى فى الكلام اللفظى ، ولا يخفى ان المصنف لم ينسب الى القوم انه تعالى لا بدان يكذب فى كلامه فلامعنى لقول الخصم «ثم من خلق القبائح فلا بد ان يكذب» ولو نسب اليهم وقوع الكذب منه سبحانه لكان حقا لخالقه سبحانه عندهم للكذب فى الاخبار عنه على السنة العاصين كما عرفت

## صفات هين ذاته

## قال المصنف طيب الله رسمه

(المبحث الثامن) في انه تعالى لا يشار كه شيء في القدم ، العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى (هو الاول والاخر) واثبت الاشاعة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحياة الي غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات (منها) اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي «النصاري كفروا بأنهم اثبتوا ثلاثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة» و(منها) انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الي اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه تعالى قادرا الي القدرة ولولاه لم يكن قادرا وكذلك باقى الصفات ، والله تعالى منزّه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الي الغير فهو ممكن و (منها) انه يلزم اثبات المانهاية له من المعاني 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 الي ما لا يتناهى وفي كل واحدة من هذه المراتب علوم غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعاقبه بالمرّة و (منها) انه تعالى لو كان موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الي جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الي 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 المعانى لاهى نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشئ اذا نسب الى آخر فلما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا .

### وقال الفضل

مذهب الاشاعرة 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 الشئ ، عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى 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 فى 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 فى 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 سبقين بعدهذا (الثانى) الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء ككفره وكفرت النصارى ، الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لاثبات ذات وصفات قديما هى ليست غير الذات ، باينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فإى نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس 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 لعمادينا، والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لالاول، (الرابع) الاستدلال بلزوم اثبات مالا نهاية له من المعانى القديمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشىء مغاير للمعلم 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 الذى هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود (الخامس) الاستدلال بانه لو كان موصوفاً بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج، والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركيب فى الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفانا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان كما قدمنا، واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك (السادس) الاستدلال بلزم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهوان هذه المعانى لاهى عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول، والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات فى الوجود وكونها غير مغايرة لها انها صفات للذات فليس بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به، وهذه الوساطة 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 فى المقام باطل لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة فيمكن ان تكون خصوصية الشاهد شرطافى الحكم او كون خصوصية الغائب مانعة عنه، على ان دعوى ان علة كون الشاهد عالمهاى العلم فتكون علة كون الغائب عالما هي



العلم فيكون علمه زائدا على ذاته موقوفة على اتحاد علم الغائب وعلم الشاهد واتحاد كيفية ثبوتها ليصح اثبات العلية لعلم الغائب فلو اريد اثبات معرفة حقيقة علم الغائب او كيفية ثبوتها لمن عليته جاء الدور، وكيف يصح الحكم بالاتحاد وبصحة القياس والحال ان اهل هذا القياس قائلون باختلاف مقتضى صفات الشاهد والغائب لانهم يزعمون ان القدرة في الشاهد لا تؤثر ايجادا والارادة فيه لا تخصص اصلا بخلافهما في الغائب وكذا الحال في بقية الصفات، هذا ومن القبيح على الفضل واصحابه ذكره لهذا الدليل الواضح البطالان مع علمه بابطالهم له لانه اخذه من المواقف وشرحها وقد ابطاه ببعض ما ذكرناه وغيره، واقبح من ذلك قوله (ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف) اذ كيف يأخذه منهما والمسئلة 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 الملاسة بين المبدأ والذات وهي اعم من ان تكون بنحو الحلول كما في الحي والميت وبنحو الابداع كما في الخالق والرازق الى غير ذلك كما لاسية التمار للتمر بالبيع فمن اين علم ان ملاسة الغائب للقدرة والعلم والحياة والارادة ونحوها مثل ملاسة الشاهد لها فاعلمها بالانتزاع ومجرد اتحاد اللفظ لا اثر له لاسيما وقد بدل النقل على ارادة الانتزاع قال تعالى (هو الاول والآخر) فانه دال على انه تعالى مخصوص بالقدم فلا يمكن ان تكون ملاسته لتلك الصفات بالحلول في القدم.

واما ما استدل به من قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه فخطأ ظاهرا ولا يقتضى اثبات العلم له تعالى ان يكون العلم امرا خارجيا زائدا على ذاته فانه كما ثبت له الامور الخارجية ثبت له الامور الاعتبارية والانتزاعية كالمملكية والوحدانية والقدم ووجوب الوجود ونحوها فظهر ان عمدة الخصم واهية ولاسيما مع النص بقوله تعالى (هو الاول والآخر) الذي تغافل الخصم عنه مع ذكر المصنف له.

واما انكاره لكلمة الكبرى القائلة كل ممكن حادث بحجة ان صفاته ليست عينه ولا غيره فمما لا معنى له لان كون صفاته تعالى لاهو ولا غيره لا يقتضى امكانها وقدها على انه اصطلاح محض لا ينفى المغايرة الواقعية ولذا التزموا بزيادة صفاته تعالى وجودا على ذاته.

ثم انه لو كانت صفاته تعالى ممكنة زائدة على ذاته لاحتاجت الى تأثيره فيها وتأثيره فيها اما بالاختيار وهو يستلزم الدور او التسلسل لتوقف ايجاد كل صفة على الحياة والعلم والقدرة والارادة فان توقفت على انفسها داروا التسلسل مع استلزام التسلسل لحدونها ، واما بالايجاب كما هو مذهبهم فيلزم عدم مقدورية صفاته له تعالى مع امكانها لان ذاته تعالى واجبة فما يجب عنها لنفسها يمتنع ان تتعلق به القدرة و يلزم ان يكون البسيط فاعلا وقابلا وهو ممتنع لتنافي الفعل والقبول مع وحدة النسبة حقيقة كما في المقام فان نسبة الفعل قائمة بين المنتسبين اللذين وقعت بينهما نسبة القبول فالنسبة واحدة بالذات وان تعددت بالاعتبار وانما قلنا بتنا فيهما لتنافي لازيهما لان نسبة الفعل ضرورية لكون الفاعل موجبا فرضا و نسبة القبول ممكنة بالامكان الخاص ادلا يتصور استقلال القابل بالقبول حتى يمكن ان تكون نسبته ضرورية ، واجيب بان الجهة متعددة و هي جهة الفاعلية والقابلية فلا محذور في اجتماع الضرورة وعدمها لكونهما من جهتين ، وفيه ان تعدد الجهات لا يصحح اجتماع المتنافيين في نسبة واحدة شخصية نعم اذا استوجب تعدد الجهة تعدد النسبة حقيقة لاعتباراً فقط كان نافعا لهم لكنه خلاف الواقع ، وبالجملة يلزم من كونه تعالى موجبا ان يكون فاعلا قابلا فتكون نسبة الصدور بينهما وبين صفاته واجبة وغير واجبة وهو ممتنع ، وايضا يلزم صدور المتعدد وهو صفاته من الموجب الواحد من جميع الجهات وهو ذاته تعالى وهو باطل لان كون الشيء موجبا وعلية لشيء ليس الا لخصوصية فيه تقتضى الايجاب والعلية لذلك المعلول والاصح ان يكون كل شيء موجبا وعلية لكل شيء ، ولا ريب ان فرض وحدة الموجب من جميع الجهات يستدعي وحدة خصوصيته وتلك الخصوصية الواحدة لا يمكن ان تقتضى امرين مختلفين لعدم امكان مناسبتها لهما على اختلافهما ولا يتصور بناء على زيادة الصفات ان تكون في الذات البسيطة من جميع الجهات جهات اعتبارية بسبب تعددها تصدر الصفات المتعددة عن الذات ، وفرض تعدد الجهات بتعدد السلوب باطل لان السلوب لا تستلزم تكثر الواحد الحقيقي ولو اعتبارا ولو سلم فليس في السلوب معان وخصوصيات تناسب تأثير الذات في صفاتها حتى ينفذ تعددها اعتبارا ، هذا ومن العجب التزامهم بكونه تعالى موجبا لصفاته مع قول اكثرهم بان علية الحاجة الى التأثير هو الحدوث لا الامكان اذ بناء على هذا يمكن

ان تكون صفاته تعالى موجودة في القدم بلا ايجاده بل بالاستقلال.  
 و اماما 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 الآلهية بدون الصفات فيقاربون النصارى ، بل لعلهم متفقون اذ لعل  
 النصارى ايضا يجعلون الآلهة مركبا و لذا يقولون الثلاثة واحد فالتعدد عند الفريسيين  
 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 و شرحها اورد لفظها 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 اتصافه بها من نفسه بالايجاب 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 ره 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  
 لاتناهيها 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 المجال 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 تنهاى من جملتها علمه الذى يخالفه العلم به بالاعتبار دون الذات ، و يرد عليه انه اذا اتجد علمه تعالى و علمه بعلمه و اختلفا بالاعتبار كان الاولى في الجواب ان يقال انه تسلسل فى العلوم الاعتبارية اذ لا وجه 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 فالانه بعد فرض ان علمه تعالى صفة وجودية لم يدرك العقل فرقا بين علمه تعالى و علمه بعلمه حتى يقال ان الاول حقيقى وغيره اعتبارى فان الجميع علمه و علمه صفة وجودية عندهم و التحكمات الباردة لا اثر لها عند ذى المعرفة ، ولا يرد النقص علينا بعلمه تعالى على مذهبا لان علمه تعالى عندنا عين ذاته و ليس هناك الا انكشاف المعلومات له فلا يتصور اعتبار مطابقة ذاته للمعلومات نعم يمكن فرض مطابقة علمه لها بمجرد الاعتبار الذى لا تضره مع المطابقة لامور غير متناهية في مراتب غير متناهية .

و اما ما اجاب عن المحال الرابع فغير منطبق بكلاشقى الترديد فيه على مراد المصنف ره فانه اراد انه لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى لزم التركيب فى حقيقة الآله لان الذات فى 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 ينفى الوجود مع ان القول باهمية المركب لا الذات فى نفسها كفر بالاجماع و الضرورة .

و اما تخصيصه لكلام امير المؤمنين ع بصفات هي غير الذات بالكلية فتخصيص بلاشاهد مع انه انما ينفع اذا كان القول بان صفاته ليست عين ذاته ولاغيرها رافعالاشكال 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 ارايناهم يجيبون به عن الازمات الحقيقية المبنية على مغايرة الذات للصفات حقيقة كما سمعت بعضها فكيف يكون اصطلاحا و اعتبارا مجردا وبالجملة ان ارادوا به الحقيقة فهو غير معتول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الاعتبار و الاصطلاح فالامشاحة لكن ما بالهم يجيبون به عن الامور المبنية على الحقائق فلا بدانهم اخطوا على احد الوجهين .

## البقاء ليس زائداً على الذات

### قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث التاسع) 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 لا يمكن 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 احتاج 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 احتاج احدهما خاصة انفك الاخر عنه وهو ضرورى البطلان (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتج فى وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذى فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج 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، و ايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات وتكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغنى والمستغنى اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضى بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى (الثالث) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هو عين وجوده فى الزمان الاول ولما كان وجوده فى الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده فى الزمان الثانى كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شىء وبعض افرادها غنيا عنه .

### وقال الفضل

اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة اولا، فذهب الشيخ 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 كالقاضى 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 (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لواحتماج الى البقاء ازم الدورنم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لافى محل ، وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه ، وما قيل ان وجوده فى الزمان الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققه مامعا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور (الثالث) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هو عين وجوده فى الزمان الاول واما كان وجوده فى الزمان الاول غنياً كان فى الثانى كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء فى الزمان الثانى غنى عنه فى الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة فى الاحتياج و الغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود فى الزمان الاول فرد و فى الزمان الثانى فرد آخر و هذا غاية جهله و عدم تدربه فى شىء من المعقولات

### واقول

ما نقله عن الاشعري واتباعه من ان تحقق الوجود فى اول الحدوث دون البقاء يدل على تجدد صفة ثبوتية زائدة على الوجود هى البقاء ضرورى البطلان لجواز ان يكون البقاء عين الوجود المستمر لا صفة زائدة متجددة، ولو سلم فلا يدل على كونها وجودية بل بجوز ان تكون اعتبارية كما هو الحق كمعية البارى سبحانه مع الحوادث المتجددة بتجدد الحوادث و ذكر شارح المواقف الجواب الاخير و علم به الخصم فان ما ذكره من كيفية الخلاف قد اخذه من المواقف و شرحها فكان الاخرى به تركه .

و اما ما اجاب به عن الايراد الاول ففيه ان حقيقة البقاء هى الاستمرار لكن اذا كان البقاء صفة للوجود كانت عبارة عن استمرار الوجود من باب تعيين المورد لان حقيقة البقاء هى خصوص استمرار الوجود فانه لا يدعيه عاقل و ذلك نظير الوجود فانه عبارة عن الثبوت فاذا كان وصفاً ليد كان عبارة عن ثبوته و لا يصح ان يقال ان معنى الوجود ثبوت زيد فحينئذ يتم كلام المصنف .

و اما ما نقله عن الاشاعرة فى الجواب عن (الايراد الثانى) 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 لكن البقاء مستقنيا 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 و يلزم التركيب ويخرجان عن الوجوب ، وايضا الاستغنى البقاء عنها لكانت نسبتها الى جميع الاشياء على حد سواء فيثبت لجميع الاشياء ولا يختص بالذات ، فظهر ان ما نقله الخصم مشتمل على اكثر المفاسد التي ذكرها المصنف وزيادة وان كان بعض ما زدناه واردا ايضا على ما نقله المصنف عنهم فاي حاجة للمصنف في تغيير الجواب ، لكن الخصم لما لم يعرف غير المواقف يرى ان كل ما ليس فيها كذب ، على ان جواب المواقف وشرحها الذى ذكره مشتمل على ما نقله المصنف لانها اذا اجازا ان يكون اجتماع الذات و البقاء اتفاقيا فقد قالوا بعدم حاجة البقاء الى المحل .

واما ما اجاب به عن (الايضاد 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 لكن بطلان مذهب الاشعري اظهر اذ امتنع 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 بقاؤه 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 فهوقائم 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 و تبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام بالمعنى المعنى.

## واقول

ما اجاب به عن لزوم امكان الواجب مبنى على قولهم ان صفاه ليست غير ذاته بالكلية ، وقد عرفت انه لا طائل تحته اذ لا يرجع الا لاصلاح لفظى فانهم يقولون بزيادة الصفات فى الوجود فتغاير الذات بالكلية فيلزم امكان الذات لاحتياجها فى الوجود الى غيرها وهو البقاء و يلزم التكثر ، واماما اجاب به عن لزوم الدور من عدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان على سبيل الاتفاق فقد عرفت فى المبحث السابق ما فيه من المفسد الكثيرة ، واماما اجاب به عن قول المصنف بقاؤه باق من ان بقاء البقاء عينه ، ففيه انه لو ساغ ذلك فلم لا يكون بقاء الذات عينها ، مع انه باطل على مذهبهم لانهم زعموا ان القول بالعينية راجع الى النفى المحض لانه يؤدى 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 الذى استدلوا به على ان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذات وارد مثله فى بقاء البقاء فيقال تحقق البقاء فى اول حدوثه دون بقاء البقاء دليل على تجدد صفة بقاء البقاء وزيادتها على البقاء فيلزمهم ايضا ان يكون بقاء البقاء ايضا صفة ثبوتية متجددة زائدة على البقاء لانها عينه .

واماما اجاب به عن قول المصنف ولانه يلزم ان يكون محالا للحوادث ، فهو ذال على انه لم يفهم مراده فانه لم يدع ان البقاء حادث حتى يجيب باننا قائلون بقدمه ، بل اراد ان يستدل على قوله بقاؤه باق بامر ين (الاول) امتناع طرق العدم الى صفاته (الثانى) 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 فى 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 فى الافراد المتسلسلة يستدعى وحدة حقيقتها ، قال فى شرح المواقف بعد ذكر المانن 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 عللوه كما سبق بان الوجود متحقق دونه كما فى اول الحدوث وهذا يدل على اعتبار المسبوقية بالعدم فى ذات البقاء وهو يقتضى حدوثة .

واما اجاب به عن ايراد المصنف الاخير ففيه ما عرفت سابقا من ان نفي المغايرة اصطلاح محض فانهم اذا قالوا بزيادة الصفات على الذات فى الوجود كانت المغايرة بينهما كلية فيكون بقاء البقاء صفة للبقاء لالذات وقائما به بالذات فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، وهذا من المصنف الزامى اهم 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

(خاتمة) تشتمل على حكمين (الاول) البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضرورى لا يقبل التشكيك ، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم فى الان الذى بعده ولا يمكن ان ان يبقى جسم من الاجسام فلكيها وعصرها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آئين ، ولا شك فى بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذى شاهدهه حال فتح العين هو الذى شاهدهه 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 انفضل

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

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

### واقول

قد عرفت ان دعوى موجودية البقاء زائداً على الوجود من اوضح الامور بطلانا واكثرها فسادا حتى عند جملة من الاشاعرة فكيف يدعى ضرورة موجوديته، واعجب منها دعوى الضرورة في عدم جواز قيام العرض بالعرض والحال ان قيام البقاء والسرعة بالحركة من اوضح الضروريات وسيظهر لك الحال في المبحث الاتي 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 مشواه

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

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

من مشخباته، ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير في كل آن، ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائين للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آتية من الزمان، فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجاي الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد من لا يستحق التقايد وانه 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 عقبيه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان ادلا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقاءه (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لوجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام آتية لكن الشك في ذلك عين السفسطة (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجازان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغنى عن المؤثر فيسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انقلاب واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان.

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

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

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

والجواب عن (الاول) المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن يمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وهى 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 ومنع انحصار اثره في اليجاد فان العدم ممكن لا بدله من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ومنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس. وبالجملة فلا استدلال 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 فلا اعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى منها واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه تخصيص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت وبعده، وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج 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 فليزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل .

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

بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرأ واحداً مستمرا بحسب المشاهدة و هو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال، فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكر للمحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس، وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وباليه هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلقه فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة، ثم ما قال ان لاحكم عند العقل اجلى من ان اللون 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 وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة

ثم ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم (الاول) ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الا 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 الخارجي 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 تبديلها تبديل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال و يتوارد عليه الاعراض واي سفسطة في هذا و الطامات والخرافات التي يريدان يميل بها خواطر السفهة الى مذهب غير ملتفت اليها (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه (الثالث) انه لولم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم تأييد نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل، و (الجواب) ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عاداته بافاضة المثل بوجود الاستعداد و ان جاز التخلف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لا ينافي قاعدة القوم في اسناد

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

ثم ان ما ذكر من الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا و ثبوتها من ذهب للشيوخ الاشعري وقد استدلل عليهم فى محله فليراجع، و نانى الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة و الاشاعرة منهم صاحب المواقف و غيره فاعتراضاته على ذلك الدليل منقولة من كتب اصحابنا .

### واقول

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

واما انكره من اعتبار حكم المشاهدة فخطأ فان الوجودنا الغلط على جميع الحواس فى جميع الاوقات باحساسها لبقاء الاعراض ولم تعتبر دلالة المشاهدة لم يمكن



ان نستفيد حكما عقليا من الحس لان الاحكام العقلية النظرية و الضرورية لا تؤخذ الا من الحس الظاهري او الحس الباطني بواسطة الظاهري كما عرفته 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 متداخلة تسمى في العرف ماء واحدا باعتبار اتصالها وصدق اسم الماء على المتصل كما الشط ، ولوسلم فالعقل الضروري يحكم بانهم من توارد الامثال وان الوحدة خيالية بسبب ادراك البصر او غيره من الحواس للمادة و تدافعا ، و اما جالس السفينة فهو ان رأى احيانا سكون الماء لاتفاق السفينة والماء في السير لكن البصر نفسه يراه متحركا في اغلب الاوقات بل يراه متحركا فعلا عند التدقيق فيحكم العقل بان ذلك السكون الاتفاقي خيالي ، فكيف يقاس على ذلك مشاهدة البصر لوحدة مثل السواد في الثوب التي لا يخالفها الحس في وقت او حال ، وبالجملة لانكار 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 تمايز هوياتها لا بمشخصاتها، ففيه ان ايراد المصنف انما هو من باب الالزام 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 لامر كياً 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 لافاضة كل لون عليه فلو فرض ان اللون لا يبقى به كان بعد زواله عنه على استعداد لعرّض اى لون عليه لخصوص ما عرض او لافدعوى 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 فى الاعراض وان لم يفداليقين فلايمكن الحكم اليقيني لهم ايضا ببقاء شىء من الاجسام والشك فيه عين السفسطة مضافا الى انه لا دليل لهم على التخلف عن الاصل فى الاعراض سوى ثلاثة ادلة باطلة حتى عندهم واختار المصنف للذكر اقواها وهو الدليلان 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 فى الزمن الثانى وان اختلفا مفهوما ، بل جعل البقاء سابقا من الامثال المتواردة فاذا فرض امكان الوجود فى الزمن الاول وامتناع البقاء لزمه امتناع الوجود فى الزمن الثانى ولزم الانقلاب كما ذكره المصنف ، فلا بد ان نقول الاعراض متى كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول كانت ممكنة البقاء والوجود فى الآن الثانى و الا لزم الانقلاب .

واما ما ذكره بالنسبة الى دليلى الاشاعة فليس فيه الاتسليم بطلان ثانيهما والاحالة فى ترويج اولهما على غيره مع علمه بانه قد ابطله فى المواقف وشرحها بما ابطله به المصنف واما ما زعمه من ان المصنف نقل اعتراضاته على الدليل الثانى عن الاشاعة كصاحب المواقف وغيره فهو جهل لان المواقف وغيرها مما قارننا زمانا وتاخر عنها متأخرة عن زمان المصنف واما حرر صاحب المواقف التى هى اجمع كتاب لهم تلك الاعتراضات وغيرها اخذاً من المصنف وغيره من علماء الامامية والا فالاشاعة غالبا مقلدون لشيخهم الاشعري تقليدا اعمى .

## القدم والحدوث اعتباريان

قال المصنف اعلى الله مقامه

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

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

### وقال الفضل

ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري و ماطلعت على قوله فيه ، و اما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديمًا فيكون له قدم آخر و يتسلسل فالجواب عنه اننا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم بنفسه و ايضا جازان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها .

### واقول

من المضحك اختلاف كلامه فى سطر واحد فانه زعم ان كون القدم وصفا ثبوتيا ليس مذهب الاشعري ثم عقبه بقوله ماطلعت على قوله فيه ، و لا يخفى ان جوابه عن التسلسل راجع الى جواب واحد لان اضافة القدم الى القدم تستدعى التعدد الحقيقية او اعتبارا فاذا انتفى الحقيقي لحكمه بان قدم القدم نفسه تعين التعدد الاعتباري و ان يكون قدم القدم اعتباريا فيكون الجواب الاول عين الثانى ، و فيه ان القدم سلمى لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير او بالعدم فلا يمكن ان يكون ثبوتيا مع انه قد سبق ان التماثل فى الافراد يستدعى وحدة حقيقتها، و ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ، و بالجملة الماهية الحقيقية لا يمكن ان يكون بعض افرادها خارجيا و الآخر ممتعا ذاتا كما هو ظاهر فكيف يمكن ان يكون بعض افراد القدم ثبوتيا و البعض الآخر اعتباريا ممتع الوجود فى الخارج للزوم التسلسل ، و بهذا يعلم بطلان الجواب عن اشكال التسلسل فى الحدوث لو اجيب عنه بنحو ما اجاب الخصم عن اشكال التسلسل بالنسبة الى قدم القدم.

## نقل الخلاف فى 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 تبنتى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا و بدونه لا يتم شىء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الابنه 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 السابقة واللاحقة ولم يجزم به على نجاته نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع فى جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احدهم الكفار والمشركين وانواع الفساق و العاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة و الانقياد الى المطامع .

وقال الفضل

عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذى ينتسبون اليه هم والمعتزلة ، وحاصله انهم يقولون باختيار العبد فى الافعال وانه خالق افعاله والام يمكن تعذيب العبد عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصى و بالحسن و القبح العقليين و غيرهما مما يذكره فى هذا الفصل ويدعى ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء ، و هذا دعوى باطلة فاسدة و نحن ان شاء الله تعالى نذكر فى هذا البحث كل مقالة من قولى الامامية و الاشاعرة على حدة و نذكر 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 و مجانبة الانصاف ، لاننا نقول ان العقاب حق لله تعالى وله العفو عن حقه كما ستعرف نعم لو اراد بوجوبه و جوب جعل اصل الجزاء على المعصية

بلحاظ الاستحقاق وان كان له العفو كان صدقا و هو مذهبا و لكنه لا يريد كما سيوضح ان شاء الله تعالى :

### قال المصنف اعلى الله درجه

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 ، ألبتة و لا يبيحه 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 ولا نزاع في ان هذاتابت للصفات في انفسها و ان مدركه العقل و لا تعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض و منافرته و قد يعبر عنهم بهذا المعنى بالمصلحة و المفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة و القبيح ما فيه مفسدة ، و ذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا و الذم و العقاب كذلك فماتعلق به المدح في العاجل و الثواب في الاجل يسمى حسنا و ماتعلق 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 ليس 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 عنها 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 باذراكه فاعقل حاكم .

فيامعشر 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 طاماتي متعصب فتعصب لنفسه لالله و رسوله و العجب انه كان لا يأمل 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 بقبحه فعارضه الخصم بانهم يقولون بالحسن والقبح بالمعنيين الاولين وسيأتى ان شاء الله تعالى في اول المطلب الثانى ان هذا التفصيل مما حدثه المتأخرون تقليلاً للشناعة وستعرف ما فيه وانه لا ينفعمهم ، ثم نسب اليهم القول بان كل فعل يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والشرك وغيرهما حسن وهو مبنى على تعريفهم للمفعل القبيح بما نهى عنه شرعاً وللعمل الحسن بما لم ينه عنه فانه على هذا تكون هذه الافعال حسنة لانها فعل الله تعالى ولانهى 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، ولكن على تقديره فنحن نسألهم عن فعل الله تعالى فان اقرؤا بحسنه لزمهم القول بحسن هذه الشرور وان لم يقرؤا بحسنه فقد خرجوا عن الاسلام ، ودعوى ان هذه الشرور حسنة بلحاظ انتسابها الى الله تعالى بالخلق قبيحة بلحاظ انتسابها الى العبد بالوصفية و كونه محالها باطله لعدم معقولية حسننها 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 فبأى شيء يكون قبيحاً .

## قال المصنف طيب الله رمسه

وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة و صواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة ، والفواحش والقبايح والكذب والجهل من افعال العباد والله تعالى منزّه عنها وبرئ 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 يقبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا يترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة و صواب ، 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 للأفعال ولا يبيح بالنسبة إليه بل يبيح الفعل من مباشرة العبد كما سيبيح في مبحث خلق الأعمال فما نسبته إليهم هو افتراء محض ناشئ من تعصب و غرض فاسد.

### واقول

من اعجب العجب و اوضح المحال نفى صدورهما عن الله سبحانه و اثباتهما للعبد و الحال ان الخالق الفاعل لها بزمهم هو الله تعالى و العبد محل صرف لا أثر له و لا تصرف بوجه اصلا ، و ما درى كيف يكون كسبها من العبد و الكسب باى معنى فسر انما هو من فعل الله تعالى ، و كيف يكون قبجها من مباشرة العبد و المباشرة اثر لله تعالى اذ لا مؤثر فى الوجود سواء و كل أثره حسن فهل يعقل ان يكون الشئ 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 بالحقائق بالتمويه ، و اما قوله و لا واجب عليه فستعرف ما فيه ان شاء الله تعالى .

### قال المصنف ضاعف الله اجره

وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره ، لانه لا يقضى الا بالحق ، و قالت الاشاعرة لانرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر و الفواحش و المعاصى و الظلم و جميع انواع الفساد.

### وقال الفضل

تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله كله ، و الكفر و الفواحش و المعاصى و الظلم و جميع انواع الفساد ليست هى القضاء بل هى المقضيات و الفرق بين القضاء و المقضى ظاهر ، و ذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشئ باعتبار صدوره عن فاعله و وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ اخر ، اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء و هو باطل اجماعا و الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لالى الفاعلية و للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له و ايجاده 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 و التمكين بالقبج قبيح فيلزم ما يلزمون به الاصحاب .

## واقول

لا يعقل التفكيك بين القضاء والمقضى فى الرضا وعدمه ضرورة ان من رضى بامر فقد رضى بصدوره عن فاعله ومن سخطه فقد سخط صدوره عن فاعله ، فاذا زعم الاشاعرة ان الله سبحانه قد قضى بالفواحش وخلقها فقد لزمهم من عدم الرضا بها عدم الرضا بقضاء الله تعالى ، واماموت الانبياء فلان سلم عدم وجوب الرضا به اذا قضاه الله تعالى كيف وهو سبحانه لا يقضى الا بالحق والصواب ، نعم لانحب موتهم حبالمهم 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 والنهى عنه فانه حينئذ يكون التمكين منه حسنا اذ بطاعته لنهى مولاه وتركه اختيارا ينال السعادتين .

## قال المصنف طاب ثراه

وقالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر 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 على فعله فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فمالهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا .

## وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى (خالق كل شىء) كما نص عليه فى كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسيهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصى 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 شىء) وارد فى مقامين من الكتاب المجيد (الاول) قوله تعالى فى سورة الانعام (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه) وهو ظاهر فى غير افعال العباد لانه سبحانه قد جعل الامر بعبادته واستحقاقه لها فرعا عن



وحدانيته و خلقه للكائنات 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 استدل المجبرة 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 لانقلبت الحجة بها للكفار لانه اذا كان هو الخالق لشركهم لم يصلح 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 الانكار عليهم في جعل آلهة لا يمكن الاشتباه بالهيئتهم 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 بالاداة العقلية والنقلية الكتابية وغيرها الدالة على ان العبادهم الفاعلون لافعالهم كما استعرف 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 فالاشكال بحاله اذ كيف يعاقبهم على فعله ، واما قوله (والمعرض من مباشر الاعراض لا من 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 اى 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 ينتقى 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 و قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيحجىء بعدها ، ووافقهم 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 ايلام عبيده بالاغراض ولا مصالحة وتخليد عباده بالنار بلاغرض ولا غاية ، فقد اجازوا ان يكون من العابثين واظلم 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 اذ لا يبعد ان الفلاسفة انما ينفون الغرض الذي به الاستكمال دون كل الغرض كما استعرف 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 قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لالتبجح في العقل وهو يرسل الرسل وهم الصادقون ولو شاء الله ان يبعث

من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه فيجب 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 للهوى ومبنيًا 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 ولا يمكن العلم بعدم المعجزة لكل كاذب من اخبار نبينا صلى الله عليه وآله  
اذ لعله لم يكن نبيا و ان تواتر ظهور المعجزات على يده ، على انه لم يثبت عنه ذلك  
الاخبار واوثبت 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  
والفساق فافض من ذلك وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى .

### قال المصنف اعلى الله منزلته

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

## وقال الفضل

تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقيح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه 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 لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به بالنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والا مثله التي ذكرها الرجل الطاماتي فهذا شيء يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء و اقواله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرّفناك معنى هذا التجويز فيما سبق .

## واقول

لا ادري كيف يقع الكلام مع هؤلاء القوم فان النزاع ينقطع اذا بلغ الى مقدمات ضرورية وهؤلاء جعلوا نزعهم في الضروريات ، ليت شعري اذا لم يحكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق وجوز ان ينهى الله العبد عن الفعل ويخاذه فيه اضطرارا ويعاقبه عليه قتل لي اي امر يدركه العقل .

قيل 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 اذا لم يجب عليه شيء بعدله وحكمته و رحمته فاي آله يكون وكيف يكون حال الدنيا والاخرة ، 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 سيصلى نارا وهو لا يستلزم الكفر لجواز تعذيب المسلم الفاسق ، والاولى ان يقول ان الله سبحانه اخبر نبيه ص بقوله (و ما اكثر الناس ولو حرصت

بمؤمنين) ونحوه في القرآن كثير، ومع ذلك كلف الناس جميعا بالايمان واخبر بصدور المعاصي من الناس وكلفهم بالطاعة والجواب ان الاخبار بعدم الايمان مثلا لا يستوجب امتناعه بل غاية ما يقتضيه صدور ما اخبر به على ما هو عليه في نفسه من الامكان والممكن مطاق 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 ممتمنا بل هو تابع للمعلوم لانه عبارة عن انكشاف المعلوم على ما هو عليه ولو كان المعلوم تابعا للعلم لما صح التكليف اصلا لصيرورة كل مكلف به اما واجبا حيث يعلم بوقوعه او ممتنا حيث يعلم بعدم وقوعه ولا يقوله عارف.

واما ما ذكره من ان ما لا يطاق 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 يطاق بالاستقراء لقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهو مناف لقوله سابقا بتكليف ابي لهب بالايمان وانه فوق طاقته ومن المضحك وصفه للمصنف رحمه الله تعالى بالطاماتي والحال ان الطامات هي اقوالهم وقد اعترف بها وليس للمصنف الا النقل عنهم.

#### قال المصنف اجزل الله ثوابه

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

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

### و قال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله خالق كل شىء و لايجرى فى ملكه الا ما يشاء و لايجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس ، بل يقولون هو الهادى وهو المضل كما نص عليه فى كتابه المجيد (يضل من يشاء و يهدى من يشاء ) وهو تعالى يرسل الرسل و يأمرهم بارشاد الخلاق و ما ذكره الرجل الطاماتى من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز و ان المراد من هذا التجويز نفي و جوب شىء عليه و هذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا تنفع ذلك الرجل و كل ما يشاء من الطامات افتراء بل هم أهل السنة و الجماعة و الهداية .

### و اقول

لا يخفى ان قوله لايجرى فى ملكه الا ما يشاء من كلام ابى اسحق الاسفرانى الشافعى عندما دخل القاضى عبد الجبار المعتزلى دار صاحب بن عباد فرأى ابا اسحق جالسا ، فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا بابى اسحق بانه من الاشاعرة الذين ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال ابو اسحق سبحان من لايجرى فى ملكه الا ما يشاء ، و حاصله ان كل مايجرى فى ملكه من انواع الفواحش و الفجور و الكفر و الالحاد و الكذب و الظلم و الغواية و نحوها انما هو باشاءه و من فعله ، فياليت شعرى كيف يصلح مع هذا الزعم ان يسبحه و ينزهه .

و اما قوله و لايجوزون وجود الالهة فى 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 يستدعى 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 الذى يشبههم من يقول بزيادة صفاته على ذاته و قدمها مثله و حاجته اليها فى الخلق بحيث لولاها لما خلق شيئا فهى شريكته فى 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 وبالهداية خلق الهدى وهو ممنوع لجواز ان يراد بالاضلال الخذلان والاضاعة وبالهداية التوفيق كما قال عليه السلام (تطاع بتوفيقك و تجحد بخذلانك) فان الانسان اذا اجتهد بفعل الخير كان محالاً للتوفيق واذا أصر على الشر كان اهلاً للخذلان وآل امره الى النفاق والكفر كما قال تعالى (فاعقبهم نفاقاً) وقال تعالى (ثم كان عاقبة الذين اساء والسوءى ان كذبوا بآيات الله) ولا قرينة على ان المراد بالاضلال و الهداية في الآية ما ادعاه بل القرينة على خلافه عقلاً ونقلًا ، اما العقل فلان ذلك يستلزم ابطال الثواب والعقاب ونفى العدل وفائدة الرسل والكتب والوامر والنواهي كما استعرف ان شاء الله تعالى ولانه لا يحسن لمن ينهى عن شيء ان يفعله ولذا قال شعيب ما يريد ان أخالفكم الى ما أنهاكم عنه، وقال الشاعر :

لاتنه عن خلق وتأتى مثله  
عار عليك اذا فعلت عظيم

و اما النقل فقوله تعالى (ان علينا للهدى) ومن عليه الهدى كيف يتركه ويخلق الضلال وقوله تعالى (و امانود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى) الى غير ذلك من الكتاب والسنة .

واما 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 والموعظة الحسنة فقد جاز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الاسبه ومدح ابليس الى غير ذلك مما بينه المصنف و تجوزهم مثل ذلك على الله سبحانه دليل على عدم معرفتهم به وانهم ما قدروه حق قدره ولو 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 واحبها ورضيها واختارها و لم يكرهها و لم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها ، وقالت الاشاعة قد اراد الله من الكفر ان يسبه ويعصيه و اختار ذلك و كره ان يمدحه ، و قال بعضهم احب وجود الفساد ورضي وجود الكفر .

## وقال الفضل

مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى يريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد 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 ورضى 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 والالوقت ، وقوله (و يريد المعاصي بمعنى التقدير) ليس بصحيح ايضا فان الارادة سبب التقدير لانفسه و لو سلم 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 ومرجوحيته 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 عقلايما فيكون الله سبحانه بناء على تقديره و تكوينه لافعال العباد راضيا و محبا لسبه والفساد الواقعين كارها لمدحه والصلاح المتروكين وهذا ما قاله المصنف ، واما ما رمى به الخصم الشيعة من الكذب والافتراء فنحن نكله الى المنصف اذا عرف احوال رجالنا ورجالهم ونظر الى ما كتبناه في المقدمة .

## قال المصنف رفع الله درجته

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



## وقال الفضل

غرضه من هذا الكلام كما سيأتي ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقت المخالفة بين الارادتين، واذا لم يكن احدهما مراداً لشيء يكون كارهاله هكذا هم ، 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 ، فالله 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 لأحد

## واقول

أصح 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 الترتك يستلزم الكراهة له فيكون الله سبحانه بتقديره للكفر والمعصية راضيا بهما وقد كرهما النبي وبتقديره ترك الايمان والطاعة كارهها لهما وقد رضى النبي بهما وارادهما فاختلف الله ورسوله.

## قال المصنف اعز الله منزلته

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

## وقال الفضل

هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق ، وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته 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

لهو الا لخرج العمل عن كونه عقلايماً، فاذا فرض ان الله تعالى هو الفاعل لافعال البشر فلا بد ان يكون مريداً 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 مقامه

وقالت الامامية قدام 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 يبيح بالنسبة اليه فله ان يأمر بما يشاء 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 التجوز لئفى الرجوع وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود، فالامر بالمكروه والنهى عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو مجال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما امر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سيأتي.

### واقول

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

## قال المصنف شرف الله قدره

فهذا خلاصة اقوال الفريقين في عدل الله عز وجل و قول الامامية في التوحيد  
يضاهى 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  
عالم مدرك لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر و يحيى و انه لما خلق الخلق امرهم و نهاهم  
ولم يكن آما و لا ناهيا قبل خلقه لهم و قالت المشبهة انه يشبه خلقه فوصفه بالاعضاء  
و الجوارح و انه لم يزل آما 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  
و لا غيره و لا بعضه ، و لولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

## وقال الفضل

اكثر ما فى هذا الفصل قدم جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث  
لم يبق للمرتاب ريب، 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 آما  
و ناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب و المخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق ، بل الكلام  
بحيث لو تعلق الخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم آما 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 المعدوم و قالوا لا يقبح منه شىء نعم لماعلم  
ان خطاب المعدوم سفه بالضرورة التزم بعدم الخطاب غفلة عن مذهبه و لو التفت لكابر  
فى نفى السفه كما كابر فى نفى الامر و النهى الفعلين مع الالتزام بشبوت الامر و النهى

النفسيين و الحال ان النفسى مدلول الفعلى وكابر فى نبوت الامر والنهى النفسيين بدون الخطاب مع انها لا يحصلان بدونه .

### 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 لاسألكم عليه اجر الا المودة فى القربى ) وقال اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر و جوزت الاشاعة عليهم الكبار ،

### وقال الفضل

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 تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة ، وذلك باطل عقلا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية و ترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين ، و اما غير الكفر من الكبار فمنعه الجمهور من الاشاعة و المحققين ، و اما الصغائر عمد فجزوه الجمهور الا الصغائر الخسيصة كسرقة حبة او قمة اللزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبار 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 بالاندبر 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 يقبح منه شيء ان يظهرها على يد الكاذب ، و دعوى العادة على عدم ظهورها على يد الكاذب موقوفة على الاطلاع على كل من ظهرت على يده المعجزة وانه غير كاذب و هو غير حاصل ، بل لعل كل من ظهرت على يده المعجزة كاذب على ان التخلف عن العادة ليس قطعي لعدم لاسيما في مورد التخلف عن العادة بصدور المعجزة .

واما ما زعمه من الاجماع على عصمتهم عن الكفر فمناف لماسياني 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 مفتعات 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 ص والى ابراهيم الشك حيث قال نحن احق بالشك من ابراهيم كما سيحجى و من المعلوم ان الشاك ليس بمؤمن فاظهار الكفر للتقية اولى لان الشك اسوأ

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

واما ما ادعاه 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 و جعلهم عدل القرآن

المجيد الى يوم الدين .

واما قوله و التعظيم ليس عداوة الصحابة فففيه انالانعاى الاالمنقلين على اعقابهم الذين ارتدوا على ادبار هم القهقرى و يقول فيهم رسول الله صلى الله عليه و آله سحقا سحقا حتى لا يخلص من النار الا مثل همل النعم قال تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادون من حاد الله و رسوله) .

## ترجيح احد المذهبين

قال المصنف اعلمى الله درجته

فلينظر العاقل فى المقالتين و يلمح المذهبين وينصف فى الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء و المشايخ الاخذين بالاهواء و غرثهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه و لا يعول على غيره فلا يقبل عذره يوم القيمة انى قلدت شيخى الفلانى و وجدت آباءى و اجدادى على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم يتبرأ المتبوعون من اتباعهم و يفرون من اشياهم ، و قد نص الله تعالى على ذلك فى كتابه العزيز ، و لكن ابن الاذان السامعة و القلوب الواعية و هل يشك العاقل فى الصحيح من المقالتين و ان مقالة الامامية هى احسن الاقاويل و انها شبه بالدين و ان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك هم اولوالالباب) فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله و اهتدوا بها و هم اولوالالباب .

و لينصف العاقل من نفسه انه لوجاء مشرك و طلب شرح اصول دين المسلمين فى العدل و التوحيد رجاء ان يستحسنه و يدخل فيه معهم ، هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب فى الاسلام و يتزين فى قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة و صواب و انارضى بقضائه و انه منزه عن فعل القبائح و الفواحش لاتقع منه و لا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم و لا يقدر على دفعه عنهم و لا يتمكنون من امتثال امره ، او يقال ليس فى افعاله حكمة و صواب و انه يفعل السفه و الفاحشة و لانرضى بقضاء الله تعالى و انه

يعاقب الناس على ما فعله فيهم بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليهما.

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 يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لما كانوا كما اراد ولم يكونوا كما كره .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها ، او نقول انه يشبهها .

وهل الاولى ان نقول ان الله تعالى يعلم ويقدر ويحيى ويدرك لذاته ، او نقول انه لا يدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الابذوات قديمة ولولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ، او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال بعد فنائم طول الابد يقول اقيموا الصلاة واتوا الزكاة لا يخل بذلك اصلا .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى تستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لافى جهة .

وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمة منزهون عن كل قبيح وسخيف ، او نقول انهم اقرتوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والذلة كسرقة درهم وكذب وفاحشة ويداومون على ذلك مع انهم محل حبه وحفظه شرعه وان النجاة تحصل بامثال 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 بعلو منزلتهم

فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله اوفى عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلانسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها ، ومخالفهم اذا سمع دلالة 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 بمادات الشبهة عليه فستان ما بين الفريقين وبعدهما بين المذهبين ولنشرع في تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى ولطفه .

### 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 المذهبين 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 ونجاريه فصلا بفضل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريعة الصدق والانصاف ،

فنقول 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 الاله الذي ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولايجرى في ملكه الامايشاء و هو يحكم ما يريد و لا شريك له في الخلق و التصرف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة الا باحكامه و ارادته وقضائه وقدره دبر امور الكائنات في ازل الازل وقدر مايجرى وما يصدر عنهم قبل خلقهم و ايجادهم ثم خلقهم و امرهم ونهاهم 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 ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذا قبيح بالنسبة اليه



ونحن نرضى بقضائه و القضاء غير المقضى ، هل الاولى هذا او يقال الاله 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 و جب عليه الثواب فهذه الحسنه كالدين على رقبته يجب عليه ثوابها و اذا عمل سيئة يجب عليه عقابها و ليس له ان يتفضل و يتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب و اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليها الاحراق و انه خلق العالم و لم يجز له قضاء سابق و علم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق و له الشركاء فى الخلق و هو يخلق و الناس يخلقون .

و هل 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 بفضله و كرمه 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 .

و هل الاولى ان يقال له ان كل ما جرى فى العالم فهو تقديره و ارادته و لكن الخير و الطاعة برضاه و حبه و الشر و المعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير و هو خالقه و لا يخلق الشر فللشر فواعل غيره و له شركاء فى الملك و التصرف .

و هل الاولى ان يقال له انه تعالى لا يشبه الاشياء و لكن له صفات تأخذ معرفتها 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 .

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

و هل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان فى الازل متكلما 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 بالاتقدير و ارادة سابقة .

و هل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه فى عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة و لكن هذه الرؤبة بلا كيفية كما استرى و تعلم ، او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه فى الدنيا و لافى الآخرة .

و هل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرهون معصومون من الكذب و الكبائر و لكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا تياس انت من عنو الله و كرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس و يمكن ان يقع منهم الذنب فانك لاتقنط من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشىء من ذنوب الانبياء كما جاء فى القرآن ( و عصى آدم ربه ) يتردد فى نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبياً .

و هل الاولى ان يقال له ان رسول الله ص لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه و أقاموا فى خدمته و صحبته طول اعمارهم و قاسوا الشدائد و الباليات فى اقامة الدين و دفع الكفرة و ذكرهم الله فى القرآن و اننى عليهم بكل خير و رضى عنهم ثم بعده قاموا بوظائف الخلافة و نشر الدين و فتحوا البلاد و اظهروا احكام الشريعة و احكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين و 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 ، معشر العقلاء انظروا الى المذهبين و تاملوا و امعنوا فى عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى و الاصم و السميع و البصير هل يستويان مثلاً الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون .

واما ما ذكر انه ليس فى التوحيد دليل و لاجواب شبهة الاومن امير المؤمنين على ، فان هذا لا يختصون به دوننا بل كل ما نأخذ من العقائد و تتلقى من الادلة فانها ما حوذة من تلك الحضرة و من غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء و ككبار الصحابة الذين شهد رسول الله ص بعلمهم و اجتهادهم و امامتهم ، وهم يذكرون الاشياء من الائمة و يمزجون

كل ما ينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لآخبار الغيب و نحن لانرويها و لانقلها  
الابالاسانيد الصحيحة المعتمدة والمعتمدة والحمد لله على ذلك التوفيق .

### واقول

لا يخفى انه قد دلس في مذهب قومه وموه ماشاء ولبس في مذهب الامامية وافتري  
من غير حياء كما استعرفه ان شاء الله تعالى فيخالف ما اشترطه من الصدق والانصاف اتباعا  
للهوى و تعصبا للدين الاسلاف ، ونحن بعون الله تعالى نكشف عن وجه الحقيقة غشاها  
ونعيد الى مرآة الحق صفاءها .

امام اذكره 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  
ليتضح حال المذهبين ولم يكف ذكر ما ينصرف لغيرها، فينبغي ان يقال للمشرك المتحير انه  
تعالى خالق كل الاشياء حتى الزنا واللواط والكذب والظلم والنهب والسرقعة والقتل  
و نحوها ولا ريب انه حينئذ يستنكره ويستكرهه وبعده من منافيات وجدانه لانه يجد انه  
فاعل فعله ، ولو ذكر له الشرك الذى هو عليه وقيل انه مخلوق لله تعالى لقال هذا دليل لرضاه  
به لان الفعل بالاختيار لا يصدر بدون رضا الفاعل فلا داعى للعدول عنه ، ولو اجتهدوا  
فى ترغيبه واقناعه لقال مالكم خرجتم عن مذهبكم فانه لا فعل لى بزعمكم والخسالىق  
لشركى هو الله فرغوه دونى ، وكذا الكلام فى بقية الفقرات التى اراد بها ان افعال العباد  
مخلوقة لله تعالى وموه فيها باظهار ما ينصرف الى غيرها ، و يزيد اشكالا لقوليه هو الفاعل  
المختار لان الله سبحانه عندهم موجب لصفاته فلا يكون مختارا على الاطلاق، وبالجملة  
هذه الفقرات بالنظر الى ما عدا افعال العباد مشتركة بين المذهبين وبالنظر الى افعال العباد  
قدموه بها فالمعنى لذكرها فى مقام التفاضل .

واما قوله دبر أمور الكائنات فى ازل الازال فان اراد به انه اجراها على موازينها  
وقام بشؤونها فهو ليس فى الازل بل حين خلقها ووجدتها وان اراد انه تروى بها ورتب كيفية  
خلقها فهو باطل لانه غنى عن التروى عالم بكل شىء فى الازل فاذا اراد شيئا قال له كن  
فيكون بلا اجالة فكر .

واما قوله ( ثم خلقهم وامرهم ونهاهم ) فهو من الفضول فى مقام التفاضل لاشترك

القول به بين الجميع .

واما قوله ( وافعاله حكمة وصواب ولاقيح في فعله ) فهو مما يريد به خلاف ظاهره فان ظاهره تنزيهه وخيره ولكنه تأبط شراً لانه لو صرح بالمشرك 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 احقية 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 و ثواب من كفر به وسبه مدة حياته و انه لا يسأل عن ذلك لحكم بان تجوز ذلك تجوز للجور و السفه عليه سبحانه و بادر الى الاعتراض والسؤال عن هذا العمل الوحشى ، ومعنى قوله تعالى ( لا يسأل عما يفعل ) على مذهب اهل العدل انه لما علمت حكمته وعدله فلا يسأل عن فعله اذا خفى وجهه لانه لا يسأل عن فعله وان نافي الرحمة والعدل والحكمة .

واما قول الخصم ( وهم يسألون ) فمما يزيد المتحير حيرة لانه بعد ما ذكر له ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يتصور وجها لمسؤوليتهم عن شيء لاناثير لهم فيه اصلا ، وكذا يزيده حيرة قوله وهو منزه عن فعل القبائح حيث لا قيح بالنسبة اليه اذ كيف لا يقبح فعل القبيح في حقه وهو احق من تنزهه عن القبيح .

واما قوله ( ونحن نرضى بقضائه ) فهو لو صح 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 مايؤثر الاثار بلا مباشرة منه تعالى للامر ولا حاجة له الى المؤثر بل لنزاهته عن اتيان فواحش الاعمال وحكمته في جعل القدرة والاختيار للعبد ، ففى هذا اطراء لقدرته تعالى وتنزيه له عن القبيح .

واما قوله (وهو الموجب الذى لاتصرف له فى 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 الذى 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 لله تعالى وهذا من جهالات الخصم وخرافته ،

واما قوله (واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل) فاكذب من الاول كما ستعرف ، قال نصير الدين قدس سره فى التجريد «والعفو واقع لانه حقه تعالى ولا ضرر عليه فى تركه ولانه احسان والسمع والاجماع على الشفاعة» وقال القوشجى فى شرحه «اتفقت الامة على انه تعالى يعفو عن الامة وعن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا، واختلفوا فى جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباكون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف» فاين ما شرطه الفضل من الصدق والانصاف .

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

واما قوله فى تقرير مذهبه ثانيا (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 منزه 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 وقد اراد به 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 ماجرى في العالم فهو تقديره و ارادته) ففيه انه لو صرح بان من جملة ماجرى بتقديره و ارادته افعال الانسان حسنها و قبيحها لعدو السامع مكابرة لوجدانه واستنكر من نسبة القبيح الى من يريد معرفة ربوبيته وحكمه بمناقضة نسبة الافعال اليه مع الحكم بانه لا يرضى بالمعصية لان فعل المختار يستلزم رضاه ، على انا اولي بان نقول الطاعة برضاه والمعصية بغير رضاه فلا وجه لتخصيص الاشاعة به .

واما مانسبه الى الامامية من انهم يقولون انه سبحانه مغلول اليد ، فكذب بجرأة عظيمة على جلال الله و قدسه 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 للمعيذ كان معناه انه سبحانه مغلول اليد ولا موجب لهذا الكذب علينا على الوجه الاشنع الاالاتصار لدين الاسلاف .

واما قوله (فيجب عليه ان يحب الخير وهو فاعله ولا يخلق الشرف للشر فواعل غيره) الى آخره فهو من الجهل الفاضح لانا نقول انا فاعلون لافعالنا خيرا وشرافا لوجه 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 للامرین المتشابهين دليل على تشابه الذاتين فلا معنى لقوله لا يشبه الاشياء .

واما قوله (او نقول 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 حى قادر عالم ازلا و ابدًا وهذا معنى جلى لا يجير فيه الا من لا ادراك له .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان الله تعالى كان فى الازل متكلمًا بكلام نفسى صفة ذاته) ففيه ان هذا لا يكفى فى البيان بل ينبغى ان يضاف اليه انه صفة مغايرة لسائر 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 متكلمًا) 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 عرفته سابقا .

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 المنزعة من ذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة الازليات، وانما يتأخر المراد لوقته كما هو كذلك على قولهم .

واما قوله (وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة) الى قوله (ولكن هذه

الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم) ففيه انه يستلزم انكار السامع من وجوبين (الاول) انه تعالى لو كان صالحا لتعلق الرؤية به فلم لا يرى في الدنيا والرؤية فيها اولى ليحصل اليقين به وجدانا فيطلبها السامع حينئذ فيقع القائل في الحيرة (الثاني) انه لا يتصور معنى معقولا للرؤية بلا كيفية فينفر المتحير عن الدين المشتمل على ما لا يعقل فيقع بدل ما ارادوا من الشغف في العبادة النفرة عنها وعن اصل الدين وبعد وعدهم في الرؤية غير المعقولة مسخرة وكاف في شغفه في العبادة ان يعرف ما يستحق بها من الثواب الجزيل والقرب من رحمة ربه الكريم .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله مكرمون معصومون من الكذب والكبائر) ففيه (اولا) انه لا معنى للعصمة عن الكذب في دعوى الرسالة كما هو مراده وقد سبق و(ثانيا) انهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر قبل النبوة وبعضهم لا ينزههم حتى عن الكفر قبلها ، واما بعد النبوة فلا ينزهونهم عن الكبائر سهوا بل عمدا عند بعضهم كما ستسمع ان شاء الله تعالى .

واما قوله (ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر) ففيه ان هذا موجب للنفرة منهم لان من جاء لتأسيس شرع او تقوية شرع سابق لا يحسن ان يخالفه ولا يكون مع المخالفة محال للوثوق والاتباع فكيف يسكن اليه الحائر وقد قرعوا سمعه قبل الايمان به بانه يفعل المعاصي و يخالف ما جاء به ، ولا يخفى ان لفظ (امكان) في كلامه فضلة لا محل لها .

واما قوله (فلاتياس انت من عفو الله وكرمه ان صدر منك ذنب) ففيه ان هذا قبل السؤال اغراء بالمعصية ودعوة اليها، وقوله (فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب) متناقض المفاد لان الاسوة هو المتبع ومن يقع منه الذنب يحرم اتباعه مع ان العاصي لا يكون اسوة حسنة .

واما قوله في تقرير مذهب الامامية (ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم) فهو افتراء عليهم لان العصمة عن الذنب لا تنافي القدرة عليه والالم يصح التكليف على انه منقوض بالعصمة عن الكبائر عندهم فانهم يقولون بها كما زعم .

و اما ما 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 الاولي، و ارادة خلاف الظاهر غير عزيزة في كلام العرب والالم يمكن ان يذكر له ان الله ليس بجسم لانه يتردد في ربوبيته اذا سمع قوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى) ونحوه .

واما قوله (وهل الاولي ان يقال ان رسول الله(ص) لما بعث الى الناس تابعه جماعته من اصحابه) الى آخره ففيه ان هذا خارج عما نحن بصده لان الكلام فيما هو اقرب الى العقل المتحير من الامور العقلية لافى الامور التاريخية التي تتبع واقعها وتحتاج الى السبر والاطلاع فالذي ينبغي ان يذكر في مسألة الامامة انه هل الاولي ان يقال له ان ائمتنا معصومون مطهرون من الذنوب عالمون بكل ما جاء به النبي من عند الله حافظون لكل حكم اراده الله منصوص عليهم كأوصياء الانبياء قادرين على سياسة الامم على حسب القانون الالهي لا يخطؤون ولا يجهلون، او يقال له ان ائمتنا ممن يختارهم الامم 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 والرشد واشباههم من ملوك الجور والضلال والجهل والفساد، فهم ائمتنا ويجب علينا اتباعهم وتعظيمهم .

ولو سلم ان للامور التاريخية دخلا فيما نحن فيه بلحاظ ان منها ما يستقر به العقل ومنها ما يستبعد، فاللازم ان نذكر في مذهب الامامية كما ذكر في مذهبه شيئا من التفصيل فنقول: لما بعث الله تعالى رسوله(ص) وصدع بامرته تبعه الناس اختيارا واضطارا وكان فيمن صحبه اناس اخبرهم الرهبان والكهنة بعلو امره وبعد صيته فصحبوه طلبا للدنيا وصحبه آخرون للخوف وكثير منهم ترات عند النبي(ص) وابن عمه ووزيره، فلما اراد الله تعالى قبض نبيه(ص) اليه وصى ابن عمه المعداد اخاه ونفسه بامر الله كما هي عادة الانبياء واهل الولاية، ولما قبضه الله اليه وجد اولئك المتصنعون فرصة الاطماع والثارات واغتنم بعضهم مشغولية الوصي بجهاز النبي(ص) فبادروا لعقد البيعة لواحد منهم واعانهم اهل المكر والخداع واتبعهم الرعا، فكان الامر كما قال تعالى منكر عليهم ( افان مات او قتل انقلبتم ) وكما اخبر رسول الله(ص) انهم يرتدون على اذارهم القهقري وانه يكون في هذه الامم 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 وقد كانوا سمعوا من النبي (ص) وقوع الفتح بعده لبلاد كسرى وقيصر والنفس أمارة بالامارة ساروا لفتح تلك البلاد ووقع الفتح على ايديهم فساسوا البلاد على حسب اهوائهم وغيروا الاحكام بأرائهم و استأثر نالهم بالفىء حتى كبت به بطنته ، و لو تركوا الامر لاهله لعلم الاسلام و العدل و فتحوا الدنيا بأسرها ، فهل ترى ان هذا التاريخ اقرب الى الاعتبار و التأريخ الذى 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 نبذوه وراء ظهورهم و رجعوا الى من عرفوه بخلافه و انحرف عنه و عن ابنائه الطاهرين و اماما زعمه من انهم اخذوا ايضا العقائد من الخلفاء و اكابر الصحابة فنحن لم نسمع لمن عناهم شيئا من المعارف ، ولم نعلم ان النبي ص شهد لاحد منهم بالعلم و الاجتهاد و الامانة ، ولكن روى لهم بعض اوليائهم شيئا من ذلك كذبا على النبي ص ، و انما قال رسول الله ص (انما مدينة العلم و على بابها) و لا تؤتى المدينة الا من بابها فمن اتاها من غيره فهو سارق .

و اماما ادعاه من ان انمزج ما نقله بالف كذبة و انهم يتقلون بالاسانيد الصحيحة فيكفى المنصف في رده ما ذكرناه في مقدمة الكتاب و الحمد لله الذى جعلنا ممن يأخذ عن نبيه و باب مدينة علمه و جعلنا ممن تمسك بالثقلين و نسأله جوارهم في الدارين .

## اثبات الحسن و القبح العقليين

قال المصنف قدس سره

(المطلب الثانى) فى اثبات الحسن و القبح العقليين ، ذهب الامامية و من تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن و القبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار ، فان كل عاقل لا يشك فى ذلك و ليس جزؤه 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 ولانزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع (الثاني) ملاءمة الغرض ومنافرته وقديعبر عنهما بهذا المعنى بالمصاحبة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا والذم والعقاب كذلك، فماتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا، وماتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا، وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها بحيث يقتضى مدح فاعله ونوابه ولازم فاعله وتقابه، وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة لكون تبعمهم من الامامية عقلي كما ذكر هذا الرجل، هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعاني الثلاثة بالآخر ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه وانما كررنا هذا المبحث واعدناه في هذا الموضوع ليتحفظ عليه.

### واقول

ضاق على القوم طريق الاعتذار واتسع عليهم سبيل الانتقاد فأقروا بالحسن والقبح العقليين في الافعال بالتزامهم بالمعنى الاول على اطلاقه وهم لا يشعرون، لان العلم ونحوه مما جعلوه صفة هو في 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 ينبغي فعلها ويستحق فاعلها المدح عند العقلاء. ومعنى قبحها انها مما ينبغي تركها ويستحق فاعلها

الذم عند العقلاء .

واما ما ذكره من المعنى الثانى فغير متجه لان دعوى ان الحسن و القبح عقليان بهذا المعنى غير صحيحة اذ ان الملاءمة والمنافرة انما يستلزمان الحب و البغض والتحسين والتقيح الطبيعيين لا الحسن والقبح العقليين كما هو ظاهر ، هذا وقد اطلق القوم على ملاءمة الغرض ومنافرة المصلحة والمفسدة والظاهر ارادة المصلحة والمفسدة عند الفاعل باعتبار ميله وعدمه ، ولا يمكن ان يريدوا بهما المصلحة والمفسدة الواقعتين فانه لا يصح جعلهما تعبيراً آخر عن الملاءمة والمنافرة .

واما المعنى الثالث فان معنى الحسن فيه انه ما يستحق فاعله المدح عند العقلاء ومعنى القبيح ما يستحق فاعله الذم عند العقلاء . وهذا هو محل النزاع فانا اثبتته وهم ينكرونه ، فادخل كلمة ( الثواب والعقاب ) في تعريفهما خطأ ظاهر .

فالحق ان النزاع بيننا وبينهم في ان الفعل هل فيه جهة تحسنه او تقبحه عقلاً ، اولاً ، بل يتبع في حسنه وقبحه امر الشارع ونهيه ولا حكم للعقل في حسن الافعال وقبحها فماتهى عنه شرعاً قبيح ومالم ينه عنه حسن كالواجب والمندوب وكالمباح عند اكثرهم وكفعل الله سبحانه لانها جميعاً مآل ينهاها شرعاً ، واما فعل الصبي فقد قال في شرح المواقف مختلف فيه ، واما فعل البهائم فقد قال ( قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم ) وكيف كان فقد اختار الاشاعرة الثانى والحق عندنا الاول ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرع نرى الفرق الواضح بين السجود والتعظيم للملك القهار والسجود والتعظيم لخصيس الاحجار وبين الصدق النافع والكذب الضار وعلى راي الاشاعرة لا فرق بينهما عقلاً مع قطع النظر عن الشرع وهو حقيق بالعجب .

قال المصنف اعلى الله مقامه

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

وقال الفضل

جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح

و الثواب والذم والعقاب فلانسلم انه ضرورى بل هو متوقف على اعلام الشارع و كيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله بالشرع والاعلام من الشارع .

### واقول

قد عرفت ان الصدق والكذب فعالان في انفسهما وان الحسن والقبح ثابتان 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

(الثاني) لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا و بين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يتخير الصدق على الكذب، ولو لاحكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولاختار الصدق دائما .

### وقال الفضل

قد سبق جواب هذا و ان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا النزاع في انهما عقليان لانه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب .

### واقول

قد عرفت ما فيه مما سبق فلاحاجة الى الاعادة ولا ادري متى كان ايجاب الثواب والعقاب معنى للحسن والقبح العقليين حتى يدعيه الامامية ويكون مجال النزاع 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 اللذين زعم عدم النزاع بهما .

### قال المصنف طاب ثراه

(الثالث) لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرايع والتالى باطل فان البراهمة باسره من ينكرون الشرايع والاديان كلها و يحكمون بالحسن والقبح مستنديين الى ضرورة العقل في ذلك .

## وقال الفضل

جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لاتعلق الثواب والعقاب وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما.

## اقول

البراهمة يحكمون بحسن الافعال وقبحها بما هي افعال كما هو محل الكلام على الصحيح وما اختلفه بعض الاشاعرة من تعدد المعاني والتفصيل فيها فانما قصدوا به الفرار لكن في غير الطريق المستقيم او تسليم الحق لكن بوجه المعارضة.

## قال المصنف اعلى الله مقامه

(الرابع) الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر أجيراً ليرمى من ماء الفرات في دجلة وبيع 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 الزمان 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 انكر اجلي 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 عقلا مشروطاً بان لاتكون فيها مصلحة ومفسدة حتى يقول ان قبح العبث لكونه مشتملاً على مفسدة ومنشأً اشتباهه انه رأى اصحابه يعبرون عن ملاءمة الغرض ومنافرتة بالمصلحة والمفسدة فتخيل ذلك وام

يعلم انهم انما جعلوا الحسن والقبح اللذين بمعنى الملائمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة خارجين عن محل النزاع لانه يشترط في محل النزاع عدم المصلحة والمفسدة في الفعل واقعا، على ان قبح العيب ضروري وان لم يشتمل على مفسدة بل لو اشتمل عليها لم يثبت القبح عندهم بمعنى المنافرة للغرض .. ادلا غرض للعايب فيلزم ان لا يقبح العيب عندهم وقد اقرروا بقبحه ، واما قوله (وقبح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد) ففيه تسليم للحق باسم المعارضة والوفاق بصورة الخلاف فمأضرم 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 والاما 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 وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اى نبى اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة .

وقال الفضل

جوابه انه لم 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 تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادى حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب

واقول

كيف تصح دعوى العادة والحال انه لا اطلاع له على كل من ادعى النبوة و لو 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 والنهى عن العبادة والصدق

لأنها غير قبيحة في انفسها فاذا أمر الله بها صارت حسنة اذ لافرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لافرق بينها، ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجاهل واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك ومن لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك ، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم و تستوعب البلية جميع الناس .

### وقال الفضل

جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه 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 الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجرى ان 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 اوقبيحة بالنظر الى ذواتها وقبل تعلق التكليف بها وانما تكون حسنة اوقبيحة بعد تعلقها بها فلو تعلق 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 لا دخل لهما بمقصود المصنف ولا بمصطلح الاشاعة ، على انه لو اراد المصنف الشق الاول فهو لازم لهم على مذهبهم لان الامور التي ذكرها المصنف من الكفر وتكذيب الانبياء واشباهها مخلوقة لله تعالى عندهم ومن افعاله فلو كانت مخالفة للمصلحة ولا يستحسنها الحكيم لما فعلها، ودعوى ان فعله لها انما يدل على استحسانه لها من حيث فاعليته لها امن حيث كسب العباداياها و محليته لها غير ضارة في المطلوب لو سلمت ادلايمنا الاثبات ما انكره الخصم من استحسانها على مذهبهم من اي حيشة كانت .

وقوله قد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها خطأ ظاهر لان السدى ذكره هو حصول المصلحة والمفسدة بمعنى الملازمة و المنافرة 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 الحكيم لا يستحسن ما يكون مخالفا للمصلحة كيف لا يمتنع عليه الامر به فان الحكيم لا يجوز عليه ان يامر بما يكون مخالفا للمصلحة ولا يستحسنه ثم ما ذكره من جريان العادة غير مفيد له فانه لو سلم العلم بالعادة مع عدم الاطلاع على اديان جميع الانبياء فالاشكال انما هو من جهة جواز امره تعالى بالكفر ونحوه وحسنه لامن جهة الوقوع حتى يجيب بعدم جريان العادة، وبالضرورة ان تجويز مثله على الحكيم اخراج له عن الحكمة وهو ككفر 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 والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبى اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعوان يقول انما يجب على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لا أنظر حتى اعرف صدقك ولا أعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبى ولا يبقى له جواب .

**وقال الفضل**

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

**واقول**

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

**قال المصنف طاب ثراه**

(الثامن) لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور .

**وقال الفضل**

جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ممنوع .

**واقول**

قد مر فساد جوابه بما لا يخفى على ذى معرفة فراجع .

**قال المصنف قدس سره**

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

## وقال الفضل

هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملازمة والمنافرة او الكمال والنقص ، على انه قد يقال جازان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم ، هذا جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد وفقنا الله لاجوبتها كما ير تضيئه او لو الا راء الصائبة .

ولنا في هذا المبحث تحقيق نريدان نذكره في هذا المقام ، فنقول اتفقت كلمة الفريقيين من الاشاعرة 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 ذواتها 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 ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص و المصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن و القبح 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 يرده 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 الذاتي قبحاً وهذا مما لا يجوز فبقي انه كان مشتملاً على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل 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 و قدسلم المعتزلى هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شىء من الاشياء بادراك 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 معاني الحسن و القبح و عرفت 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 المسىء فيكون الاحسان حسنا و الاساءة قبيحة بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع فلا معنى لارجاعه الى احد المعنيين الاولين .

واما ما ذكره في العلاوة المأخوذة من شرح المواقف ففيه انه اذا ارى 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 ما بينه في تحقيقه فهو رجوع الى قول العدلية بشبوت الحسن و القبح العقليين بسبب جهات محسنة او مقبحة و لانزاع لاهل العدل معهم الابهذا 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 و هو 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 ادري بما فيه .

## انه تعالى لا يفعل القبيح

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب الثالث) في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهب الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة ، لان الله تعالى غنى عن القبيح عالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ، ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم ، وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه ، واما داعي الحكمة فبان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه تعالى ، وذهبت الاشاعة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضى بها واحبها .

### وقال الفضل

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

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الاالعقل 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 لاوجوب عليه ولااستقباح منه ، هذا مذهب الاشاعرة ومانسبه هذا الرجل المفترى اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شىء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذلاقيح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة ، وسنذكر تحقيقه فى 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 للقبائح باسرها ، واجاب الفضل عنه بجوابين (الاول) انه لا يقبح من الله فعل القبيح اذلاقيح منه و لااستقباح بالنسبة اليه لان قبح الفعل مبنى على قاعدة التحسين و التقبيح العقلين و الاشاعرة لا يقولون بها (الثانى) ان خلق القبيح غير فعله .

وهذان الجوابان مع تضمن اولهما الاقرار بفعل الله سبحانه للقيح باطلان أما (الاول) فلما عرفت من حكم العقل بالحسن و القبح العقلين فى الافعال و قداقر الخضم به فى تحقيقه السابق ، واما (الثانى) فلان كون الخلق غير الفعل لا يتصور ان يكون مبنياً الا على اعتبار ان يكون الفعل قائما فى الفاعل وحالا فى ذاته بخلاف الخلق ، و هو باطل لان القتل فعل للقاتل و هو حال بالمقتول ، ولو سلمت المغايرة فخلق القبيح صفة نقص فى الخالق و هو من القبح العقلى المسلم عندهم على ما اسلفه الخضم (فان قلت) الخلق من افعاله تعالى لاصفاته (قلت) المراد بالصفة مطلق ما يفيد الكمال او النقص لمن ثبت له و انصف به كما يشهد به ارجاع الفضل لبعض الامثلة التى ألزمهم بها المصنف الى صفة النقص او الكمال وبهذا الاعتبار يوصف الله تعالى بالحكمة والغنى والرزق والاحياء ونحوها ، ولو سلم ان خلق القبيح ليس صفة نقص فى الخالق فلا شك انه مستلزم للنقص فى صفاته لانه يعود الى النقص فى القدرة او العلم او الحكمة ، ومن المضحك تعليله لكون الخلق غير الفعل بانه

لا قبح بالنسبة اليه ضرورة انه لا يقتضى المغايرة بينهما و انما يقتضى ان لا يكون صدور القبيح منه قبيحا، سواء سمي صدوره خلقا مفعلا، و اما قوله و لا 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 و نفيه 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 و انما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا (ص) و لانبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى لنفسه ان يقلد من لم يجزم بنبي من الانبياء و انه لا فرق عنده بين نبوة محمد (ص) وبين نبوة مسيلمة الكذاب، فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانتقياذ الى طاعتهم لئلا يبلغهم مرادهم ويربح هو والخسران بالخلود بالعذاب ولا ينفعه عذره غدا يوم الحساب.

### وقال الفضل

قدم مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما مأخوذاً من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين و انه يجرى مجرى المحال العادى فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة و نجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب، و يفيدنا هذا الجزم العلم العادى فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادى لا بالقبح العقلى الذى يدعيه، و ما 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 و انه 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 بنبوته نبينا (ص) وغيره من الانبياء ، ولعل مسيلمة هو النبي دون نبينا وعلى الاسلام السلام .

### قال المصنف طيب الله رسمه

و (منها) انه يلزم تكذيب الله تعالى فى قوله ( ان الله لا يحب الفساد . ولا يرضى لعباده الكفر . وما الله يريد ظلما للعباد . و ما ربك بظلام للعبيد . ولا يظلم ربك احداً . و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و اهلها مصلحون . كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها . و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباؤنا و الله 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 كلا .

### وقال الفضل

قد مر ان كل ما يقيم من الدلائل هو اقامة الدليل فى غير محل النزاع ، فان الاشاعة مذهبهم المصرح به فى سائر كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح و لا يرضى بالقبايح 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 مذهبها و افترى انه مذهب الاشاعة و يورد عليه الاعتراضات و ليس احد من المسلمين قائلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى الله عن ذلك ، و ما يزعم انه يلزم الاشاعة فهو باطل لان الخلق غير الفعل ، و العجب انه لا يخاف ان يلقى الله بهذه العقيدة الباطلة التى هو اثبات الشركاء لله تعالى فى الخلق مثل المجوس و ذلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الاشرىكا و احدا يسمونه اهر من و هو لاء يثبتون شركاء لا تحصر ولا تحصى انهم اذا قيل لهم لاله الا الله يستكبرون .



## واقول

قد سبق ان خلق الشيء بالاختيار يتوقف على الرضا به والحب له فيلزم بناء على انه سبحانه خالق القبيح والفساد والكفران 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 لسيئات 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 كونى 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 فى الملك ، ومما ذكرنا يعلم ان مازعمه الخصم من انهم ينفون الظلم والرضا بالكفر والقبيح عن الله تعالى باطل ، ولا يتوقف اثبات الرضا له تعالى بالقبيح على ان يكون بمعنى الارادة وليس هو من قولنا ولا قول احد وانما نقول بتوقف الفعل الاختيارى على ارادته وهى موقوفة على الرضا به فيتوقف الفعل على الرضا به .

وما زعمه من ان المخلوق غير الفعل قد سبق بطلانه على ان المخلوق للشيء يتوقف على الرضا به بالضرورة ويستلزم اثبات الظلم لله تعالى وان لم يسم المخلوق فعلا ، ولالوم على المصنف فى عدم التفاته الى مثل تلك الاجوبة الفارغة عن المعنى المبنية على مجرد الاصطلاح او على امور ضرورية الفساد .

واما ما نسب اليه اليان من اثبات الشركاء لله سبحانه فى المخلوق فقد سبق ما فيه وان ايجادنا لافعالنا انما هو من آثار قدرته لان قدرتنا وتأثيرنا من مظاهر قدرته و دلائل لطف صنعه وحكمته فنحن لم نستغن عنه فى حال ولم نفعل بقوة منا واستقلال و اى مناسبة لهذا بالشركة فى المخلوق المنصرف الى كونه فى عرضه تعالى و بقول المجوس بآلهين مستقلين ، بل قول الاشاعرة اشبه بقول اكثر المجوس لانهم معايشيتون القدماء و يزيد الاشاعرة على بعض المجوس باثباتهم حاجة الله تعالى فى خلقه الى غيره وهو صفاته ، والبعض من المجوس كما قيل يقرون بالله تعالى ويجعلونه خالق الخير بلا حاجة منه سبحانه الى غيره .

## قال المصنف طاب ثراه

و(منها) 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 اما وقع منه انواع الكذب والشروع في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وتنتفى حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب ولا بالثواب ولا بالعقاب ، وهل هذا الاخراج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر بانى ما عرفت مذهبهم فهذا عين مذهبهم وصريح مقالهم 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 امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه ، وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه 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 للخسران حيث جازان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد و جازان يشيب العاصي فيحصل بالريح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلتين .

و ( منها ) انه تعالى كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف بعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق ، وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما و ان يبلغ جبل ابي قبيس دفعة و يشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب ، فلينظر لعاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة

وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .  
و (منها) انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوة لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فيجازان يخلق المعجزة للاغواء و الاضلال و اما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه .

و (منها) ان القبائح لو صدرت عنه تعالى لوجب الاستعاذة 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 تخلص ابليس من اللعن والبعد والطرده و اعوذ بالله من اعتقاد المبطلين و الدخول في زمرة الضالين و لنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر .

### وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع الملمين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل قد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يسندونه بالقبح العقلي 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 كالافعال 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 يلزم من 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 يصدر 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 يفعل القبائح فان هذا شىء لم يلزم من كلامهم ا) الى  
آخره ففيه امر من ان فعل القبيح وخلقه بمعنى واحد وتعدد الالفاظ لا اثر له ، فان الاشكال  
ناشئ من قولهم بايجاد الله سبحانه للقبائح ولا تسميته خلقا لافعال على انه لا وجه لامتناعهم  
من نسبة الفعل اليه تعالى بعد انكارهم للحسن والقبح العقليين فى الافعال .  
واما قوله (فهذا شىء يلزمهم) فمردود بان الخنزير والحشرات ليست قبائح حقيقة  
لما فيها من المصالح الكثيرة بخلاف قبائح الاعمال فانها شرور ومفاسد فى الكون نعم لما  
كان الخنزير والحشرات مؤذية اولا تلائم الطباع سميت شرورا وقبائح عند من تخفى  
عليه وجه الحكمة فى خلقها والمصالح الثابتة فيها والا فالله اجل من ان يخلق القبيح  
تبارك الله احسن الخالقين .

## انه تعالى يفعل لغرض و حكمة

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب الرابع) فى 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 وقالت  
الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا امصلحة ترجع الى العباد ولا غاية من الغايات  
ولزمهم من ذلك محالات (منها) ان يكون الله تعالى لابعا عابثا فى فعله فان العابث ليس  
الا الذى يفعل للغرض و حكمة بل مجاننا والله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما  
بينهما لاعين زبرنا ما خلقت هذا باطلا) والفعل الذى لا لغرض للفعل فيه باطل ولعب تعالى  
الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض و قالوا  
لا يجوز تعليل افعاله بشىء من الاعراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير الحكماء  
وطوائف الالبيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ، و من

دلائل الاشاعة 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 باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذا كان 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 وفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصلح لا تنحصر راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه ولا عللا غائية لفعاله تعالى حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لفعاله 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

لم ينف 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 ره في التجريد (ولا يلزم عوده اليه) يعني ان الغرض لا يلزم عوده الى الله تعالى بل يجوز ان يعود الى مصلحة العبد ونظام الموجودات بما تقتضيه الحكمة واثار اليه المصنف بقوله انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين فقولهم في هذا الدليل (لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه) ظاهر 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 الاشاعة قسمة غير عادلة حيث اکتفوا لانفسهم في مقام افعاله تعالى بمجرد الارادة بلا غرض اصلا ولم يكتفوا من باب الغرض العائد الى العبد والنظام وقالوا ان الاکتفاء به خلاف الضرورة كما سمعته

فى دليلهم، وما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج فى عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به، ففيه ان هذا الاحتياج ليس من استكمال الذات فى شىء بل هو من باب شرط الفعل او شرط كماله نظير احتياجه فى عليته للكائنات الى امكانها واحتياجه فى كونه رازقا الى وجود من يرزقه وفى تعلق علمه الى ثبوت المعلومات، على ان الاشاعة قائلون باحتياجه فى 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 كامانة الانبياء و ابقاء ابليس وتخليد الكفار بالنار (قلت) لا ريب ان موت الانبياء مصلحة لهم لخلاصهم من مكره الدنيا ووصولهم الى الدرجات العليا وهو غرض راجح لهم كما ان بقاء ابليس مصلحة للمؤمنين بمجاهدتهم له الموجبة لغوزهم بالاجر، مع ان به تمييز الخبيث 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 المتخلصة له من غضب الله وعقابه ولا ينافى فيه اخباره سبحانه بانه يدخل النار لا مكان كونه مشروطا بعدم التوبة، واما تخليد اهل النار فمع انه فرع حكمة الوعيد مشتمل على مصلحة للمؤمنين لكونه زيادة فى نعيمهم وسرورهم بخلاصهم من مثله وتشفيهم من اعدائهم قال تعالى (فالיום الذين آمنوا من الذين كفروا يضحكون).

هذا ونقل عن شيخهم الاشعري دليل آخر مضحك كما حكاه السيد السعيد مع رده عن السيد معين الدين اللائجى الشافعى فى رسالته التى الفها لتحقيق مسئلة الكلام قال (اعلم انه رضى الله عنه قد يرعوى 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 فى كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه، وانت تعلم انه لا يشك ذوفكرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها، وتعالى جذر بنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية شوق وانفعال فى ذاته الاقدس كما فى الحيوانات) والاولى فى 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 باس به اصلا .

ثم انه لامناس للاشاعة عن القول بالغرض لانهم قالوا بحجية القياس وهو لا يتم الا اذا كانت التكليف التي هي من افعاله تعالى معللة بالاعراض اما لكون العلة في القياس غرضا كما في اكثر المقامات 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 بثبوت 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 وبلا غاية له ولا بغيره عدعابثا لاعبا . على ان قوله ( افعاله 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 يقبح منه شيء وان اراد انه امر اتفاقي فكيف يتنزه الله سبحانه عن اللعب اى الخلق بالمصلحة ويراه عيبا عليه والحال انه يجوز عليه ان يخلق ما للمصلحة 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 عباده 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 يثبتان 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 نقياد الى مثل هذه الاوهام .

### وقال النضل

جوابه منع اللازمة لان خلوا الفعل عن الغرض لا يستدعى 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 للافاضة 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 افعال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية .

### واقول

منع الملازمة مكابرة ظاهرة ضرورة ان الفعل لا غاية وغرض عبث والعبث لا يكون احسانا وانعاما وكما 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

لا تمدحن ابن عباد وان هطلت كفاء بالجود سحاي نخجل الديما  
فانها خطرات من وساوسه يعطى ويمنع لا بخلا ولا كرما

فانه جعل عطاءه الوافر لا غاية الاحسان والفضل ليس من الكرم وان اساء واجحف في حق ابن عباد، واما ذكره في الشق الثاني فهو عين القول بالغرض لان ارادة افعال 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 عبثاً، 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 علواً كبيراً.

### وقال الفصل

اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لانحصى 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 كافعالنا فاننا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر 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 مثلاً اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها لخلقها 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 غرضاً منها، وان اراد به انه رتبها بما هي مقصودة بانفسها لا بما هي

غرض لم يخرج فعل الاشياء عن العيب ، ومنه يعلم ما في قوله باخر كلامه (بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة) فانه ان اراد بقصد المنافع وملاحظتها مطلقا بيئتها منها فهو المطلوب وان اراد به مجرد ملاحظتها لانفسها فلا تكون مخرجة للاشياء عن العيب ، ولا يخفى ان قوله (قبل خلق الاشياء، دبرها) خطأ لأن التدبير انما هو حين الخلق و مادام البقاء لا قبل الخلق ولا يصح ان يريد به التروى فانه سبحانه غنى عن التروى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون .

واما قوله (فانا لو فقدنا العلة الغائية لم تقدر على الفعل الاختياري) فخطا آخر لان اللازم من فقدتها انما هو العيب لاعدم القدرة فلوزعم ان الترجيح بالامر جح محال كالترجح بالامر جح فهو جار في حق الله تعالى لان المانع العقلي واحد على ان الامتناع والمحالية بالغير لا ينافي القدرة على نفس الفعل، ولو اكتفى 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 وهنه وهو اشبه بحديث خرافة .

### قال المصنف اعلى الله مقامه

(ومنها) انه يلزم منه الطامة 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 او خلق المعجزة لالغرض التصديق لم يدل على صدق المدعى اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احدهم 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 الاعراء بالجهل لانها دالة عليه ، فان في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عاداتك 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 لدعوى 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 يدي لاجل تصديقي 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 فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فتبطل المقدمة الثانية .

هذانص مذهبهم وصريح 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 الرديئة والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر فى مقالاتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة 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 عدتهم وذكر اليهود والنصارى (انهم شر الثلاثة) ولا يعذر المقلد نفسه فان فسادهما القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا .

### وقال الفضل

حاصل ما يعتقد فى هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض ، 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 وغايته 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 الاغراض و النقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود و النصارى عليهم ، ومع ذلك افتري على الصادق كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف و 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 غاية لكنها بنفسها تفيد التصديق بالنبوة ، وفيه ان افادته له 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 غرضا منها ومجرد مقارنتها لدعوى النبوة لا يجعل التصديق بها فائدة لها بعد ان كان اصل وجودها ومقارنتها بالعرض كما لو قارنت دعوى اخرى لاخر وحينئذ فلا يكون مدعى النبوة اولى بدعواها من غيره وان ظهرت المعجزة على يده لان خلقها كان مجانا و بلا قصد تصديقه فكيف تقتضى نبوته خاصة ، ثم لو سلم كون التصديق فائدة للمعجزة فهو غير نافع لما ذكره المصنف 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 غلطافى عقيدة) ففيه انهم لم يستوجبوا ذلك لمجرد الغلط بل للاصرار عليه عنادا للحق و جرأة على الله تعالى بعد البيان بصريح الكتاب العزيز و السنة الواضحة و حكم العقل الضرورى ، ولود عاھم الى ذلك تنزيه الله تعالى عن الحاجة و النقص لما جعلوه محتاجافى كل آثاره الى غيره و موصفاتھ الزائدة على ذاته بزعمهم و كيف يكون ذلك تنزيها وقد اوضح لهم الامامية انه ليس من الاحتياج و النقص فى شىء بل الغرض كمال للتاثير و شاهد بكمال المؤثر ، و من المضحك و عظه فى المقام و انكاره على المصنف رة فى ترجيح اليهود النصارى على الاشاعره و الحال انه قد جاء باكبر منه قريبا 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 الناصبة و المجبرة فيدخل فيهم الاشاعرة و ان كانت بدعتهم بعده .

### قال المصنف شرف الله منزله

و (منها) انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص صريحا فى عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض و غاية لا عبثا و لعبا، قال تعالى (وما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين) و قال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثا) و قال تعالى (وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون) و هذا الكلام نص صريح فى التعليل بالغرض و الغاية ، و قال تعالى (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدھم 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 (ولنبلاؤ اخباركم) و الايات الدالة على الغرض و الغاية فى افعال الله اكثر من ان تحصى فليقتق الله المقلد فى نفسه و يخش عقاب ربه و ينظر فيما يقلده هل يستحق التقليد اولا ، و لينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال و ليستعد لجواب رب العالمين

حيث قال (اولم نعمر كم مايتذكر فيه من تذكر ورجاء كم 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 اننا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهم ماتحت اقدامنا لئلا يكونا 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 ذكر نافيما سبق ان ماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو - محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض والعلة فقوله تعالى ( و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) فالمراد ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لان العبادة كانت باعثاله على الفعل 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 والفائدة من دون ان تكون غرضا وعلة غائية مستبعد جدا ، بل هو ممتنع فى اكثرها كالاية الاولى فانها دالة على ان خلق السموات والارض بما فيها من المنافع والفوائد صالح لان يقع على نوعين لعب وغير لعب ولا وجه الاقصد الغاية و عدم قصدها والا فلا يصح تنويع ما فيه الفائدة الى نوعين لعب لافائدة فيه وغير لعب فيه الفائدة وكقوله تعالى ( و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) فانه لا يمكن حمله على المنفعة والفائدة لان المعنى حينئذ يكون ما خلقت كل فرد من الجن والانس الا وفائده و منفعته العبادة وهو كذب اذ ليس كل فرد منهم عابدا بخلاف ما اذا قصد الغرض فانه لا يلزم حصوله و ليس المقصود جنس الجن والانس حتى لا يلزم الكذب على تقدير ارادة الفائدة لانه نسب العبادة الى ضمير الجمع الدال على الثبوت لكل فرد ، على انه لو قصد الجنس يكون اكثر الافراد بلا فائدة لدلالة الآية على انحصار

فائدة خلق الجنس الحاصل في خلق افراده بالعبادة وحينئذ فيعود محذور الكذب وكقوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) الآية فانه لامعنى لجعل ظلمهم وصددهم عن سبيل الله منفعة وحكمة لتحرير الطبيات وانما هماسب وداع للتحرير. وكقوله تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل) الآية فانه لامعنى لجعل عصيانهم منفعة وفائدة للغيرهم وانما هو سبب وداع له (فان قلت) كماله يمكن الظلم والصد والعصيان منافع لانكون اغراضا (قلت) نعم ولكن التعليل يستلزم الغرض اذلا يمكن سببية شيء لان يفعل سبحانه باختياره وهو لاغرض له كما سبق ولو سلم مسلم فلا آيتان لمادلتا على تعليل افعاله تعالى صح اثبات الغرض له الذى هو ايضا علة باعثة على الفعل لان النقص على زعمهم يأتى 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 فى القياس كما سبق.

واعلم ان الغرض هو الغاية فاما معنى نفى الخصم الغرض لافعاله تعالى و اثبات الغاية لها وقد حصل هذا التناقض منه قبل كما فى اول هذا المطلب ، اذ ذكر ان الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء، من الاغراض و العلة الغائية ثم قال فى آخر كلامه وماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة نعم قد يريد بالغاية عند اثباتها مجرد الفائدة المترتبة اتفاقا لالعلة الغائية وفائدة كلامه تخفيف الشناعة و تلبيس الحق.

### قال المصنف ضاعف الله اجره

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

يكن لاحدهما اولوية الثواب و العقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الله و عقابه ان يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب الى انه يسيء الى من احسن اليه و يحسن الى من اساء اليه قابله بالستيم و السب و ام 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 احدا لم 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 العاصي ، 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 اتفاقيات 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 فبقي 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 كالعبث و اللالعب 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 ولايقوله الاشاعرة ، وان ارادها مجرد ادراك الغاية من دون ان تكون باعثة على الفعل فهو مذهب الاشاعرة ويلزمه العبث وسائر المحالات ، ويجوز بمقتضاه ان يعدنذ الله سبحانه اعظم المطيعين ويشب اعظم العاصين لانه لا غاية له تبعثه الى الفعل بل يفعل مجانا بلاغرض بل يجوز ان لا تكون 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 يقيح منه شيء ولا يجب عليه شيء ، فما زعمه من عدم تحرير الغريقتين لمحل النزاع حقيق بالسخرية ، 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 وتقضا بخلاف الاشاعرة ، وهذا الخصم مازال ينسب لقومه القول بالغاية فان ارادها الغاية الباعثة على الفعل فهي خلاف مذهبهم بالضرورة وان اراد بها الامر المترتب اتفاقا كقوله تعالى ( فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ) غاية الامر ان الله تعالى عالم بهذا الامر المترتب فهو حقيقة مذهبهم وعليه ترد الاشكالات ولا ينفع معه التسويات 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 العقليين ونفي وجوب شيء عليه تعالى .

واما قوله ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فان اراد به انه لا يفعله لكونه عبثا فهو صحيح والله سبحانه احق به ، وان اراد انه لا يفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا فهو باطل كما عرفت ، ومنه يعلم ما في قوله ( فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه ) وقدينا ان هذا الاحتياج لاخراج الفعل عن العبث لا لنقص في القدرة فيكون كما للفاعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لا كاحتياج الذات الى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات في نفسها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

## انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الخامس) في انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت ام لا ولا يريد المعاصي سواء وقعت ام لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت ام لا، وخالفت 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 و الظلم والجور و العدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها، وبعضهم قال انه محب لها و كل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مرید لها وانه تعالى أمر بما لا يريد و نهى عما لا يكره و ان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كره الله تعالى من الايمان والطاعة منه، وهذا القول يلزم منه محالات (منها) نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة و قد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها.

### وقال الفضل

قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون فكل كائن مراد و ما ليس بكائن ليس بمراد ، واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة و اختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه و مذهب المعتزلة و من تابعهم من الامامية انه تعالى يريد لجميع افعاله ، اما افعال العباد فهو يريد . لما موربه منها كاره للمعاصي و الكفر ، و دليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها و خالق الشيء بلا اكراه مرید له بالضرورة و اما ما استدله هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك و المعاصي فهو من استدلال المعتزلة ، و الجواب ان الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى في الازل للكافر لانه رضى به و أمر المشرك به ، هذا من باب التباس الرضا بالارادة ، و اما كون الطاعات التي لم تصدر من الكافر مكروهة لله تعالى فان اراد بالكرهية عدم تعلق الارادة

به فصحيح لانه لو اراد لوجد ، وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او عدمه ، واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لانتمام الحجّة 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 مقدوراً ومستنداً الى الارادة ولذا اسند الله تعالى العدم المسبوق بالوجود الى ارادته حيث يقول ( واذا اردنا ان نهلك قرية ) الاية فان اهلاك القرية عبارة عن امانة اهلها بسبب العذاب والموت عدم الحياة ، ولا ريب ان الارادة تتوقف على امور منها تصور المراد ، ومنها الرضا به سواء كان وجوداً او عدماً وسواء كان حكماً ام غيره فان من يريد شيئاً لا بد ان يرضى به بالضرورة ، ومنها الرضا بمتعلق المراد على وجه التعيين له او الترجيح له والتساوى 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 التساوى ، نعم اذا كان التكليف امتحانياً 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 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 المتروكة كارها لها ، لان فعله للمعاصي يتوقف على ارادتها المتوقفة على الرضا بها و تركه للطاعات يتوقف على ارادة الترك المتوقفة على الرضا به و كراهته الفعل كما سبق ، ويلزم ان يكون الله تعالى آمرا بما يريد عدمه و يكرهه ولا يرضى به و هو الذي لم يخلقه من الطاعات و ناهيا عما اراده و رضى به و هو الذي خلقه من المعاصي ، بل يلزم اجتماع الضدين الرضا و الكراهة فيما امر به و تركه ، لان امره دليل الرضا و تركه دليل الكراهة ، و كذا يجتمعان فيما نهى عنه و فعله لان نهيه مستلزم للكراهة و فعله مستلزم للرضا ، وهذا الذي قلناه لا يمتنى على ان تكون الارادة بمعنى الرضا كما تخيله الخصم بل هو مبنى على توقف الارادة على الرضا كما بيناه ، فلا معنى لقوله ( الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله في الازل لانه رضى به و امر 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 ( و امرنا لمشرك به ) فان المصنف لم يدع انه يلزم مذهبهم امر المشرك به حتى ينفيه و لاهو متوهم من كلام المصنف .

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

و اما انكاره للسفه في الامر بالاسلام الذي لم يقدره فمكابرة ظاهرة وقوله ( انما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرافي ايقاع المأمور به ) باطل لان انما الحجة انما يكون على القادر المتمكن لاعلى العاجز فيكون امتحانه سفها آخر تعالى الله عنه علوا كبيرا ، و سياتى قريبا زيادة اشكال عليه فانتظر .

و اما قوله ( و تقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح ) فمكابرة اخرى كما مر ادلاجه لعدم قبح القبيح منه سبحانه و هو اولي من يتنزه عن فعل القبيح ، و اما ما زعمه من

الاشتراك في الالزام فقد عرفت جوابه.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجدهم الله تعالى وفعل وفق مرادة

وقال الفضل

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

واقول

غير خفي ان الطاعة منوطة بموافقة الارادة و العصيان بمخالفتها لا بموافقة لفظ  
الامر و مخالفته، ولذا لو علمت ارادة المولى لشيء ولم يأمر به لمانع وجب اتيانه ولو علم  
عدم ارادته مع امره صورة لم يجب فعله ، و انما قالوا الطاعة موافقة الامر لانه دليل  
الارادة و لانعرف بدونها غالبا ، وحينئذ فيلزم ما ذكره المصنف من كون العاصي مطيعا  
بعصيانه لموافقته للارادة التكوينية بل هو موافق للامر التكويني فيكون مطيعا البته قال  
عز من قائل (فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) وقال تعالى ( انما  
امره اذا اراد شيئا 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 نهى عن الكفر و اراده منه ، وكل من فعل هذا من اشخاص  
البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل  
ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه .

وقال الفضل

قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريد به يعد سفها و انما يكون كذلك لو كان  
الغرض من الامر منحصراً في ايقاع المأمور به ، وليس كذلك لان الممتحن لبعده هل

يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر سيده، واما انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلاسفه بالامر بما لا يريد الا امر.

### واقول

لا يخفى ان السفه يحصل بطلب الفعل والامر به حقيقة مع كراهته في الواقع و بالنهي عنه حقيقة مع ارادته واقعا كما هو الحال في الشرعيات ضرورة مطلوبة مثل الايمان و عدم الكفر حقيقة ، و لا محل لاحتمال ان يكون الطلب لمثل ذلك سوريا 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 تتعل بالاعراض.

### قال المصنف طيب الله رسمه

و (منها) مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي و يريد الطاعات كقوله تعالى (و ما لله يريد ظلما للعباد . كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها . ان الله لا يرضى لعباده الكفر . وان تشكروا يرضه لكم . والله لا يحب الفساد ) السى 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 لله 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 فلاتقابلها 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 وكان ذلك خلافا صريحا للآية الاولى التجأ الى حمل الارادة فيها على الرضا وهو لو سلم لا ينفعه لتوقف الارادة على الرضا لانه من مقدماتها فاذا نفت الآية رضاه تعالى بالظلم كما زعم

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

واما قوله (وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا) فكلام صادر من غير ترو اذ ليس في بقية الآيات التي ذكرها المصنفه مايشتمل على لفظ الارادة ولايعوزه الجواب اذا كان مبنيا على المغالطة.

### قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) مخالفة المحسوس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الداعى و انتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصى قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعى اليها و انتفاء الصارف عنها و فى القبيح ثبوت الصارف و انتفاء الداعى لانه ليس داعى الحاجة لاستغنائه تعالى ولاداعى الحكمة لمنافاتها اياها ولاداعى الجهل لاحاطة علمه به ، فحينئذ يتحقق ثبوت الداعى الى الطاعات و ثبوت الصارف فى المعاصى فثبت ارادته للاول و كراهته للثانى،

### وقال الفضل

اسناد افعال العباد الى تحقق الداعى و انتفاء الصارف لاينافى سبق ارادة الله تعالى لافعالهم و خلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب و المباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس، واماما ذكره من الدليل فهو مبنى على اثبات الحسن بالقبح العقليين وقد ابطالناهما .

### واقول

حاصل مراد المصنف ان الظاهر عندنا الضروري لدينا ان الفعل انما تنفرع ارادته و ايجاده عن ثبوت الداعى له و انتفاء الصارف عنه و تنفرع كراهته و تركه عن وجود الصارف عنه و عدم الداعى له ولاريب ان الفعل الذى به الطاعة حسن والحسن جهة دعاء والفعل الذى به المعصية قبيح والقبح جهة صرف ، فلا بد ان يكون ما به الطاعة مراد الله تعالى لوجود الداعى له وهو حسنه بلا صارف عنه وما به المعصية مكروه والله تعالى لوجود

الصارف عنه وهو قبحه بلا داع له، لان الداعي اما الحاجة اليه او الجهل بقبحه وهما منتفیان في حق الله تعالى او الحكمة وهي منافية لفعل القبيح، فيلزم ان تثبت ارادة الله تعالى للطاعات وكرهته للمعاصي ارادة و كراهة تشريعتين عندنا و تكوينيتين 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 لا للعبد كما تخيله الخصم فاجاب بما لا يرتبط بكلام المصنف اصلا، والاولى للخصم الاكتفاء في الجواب بانكار الحسن والقبح العقليين في الافعال، لكن يرد عليه مع بطلانه كما سبق ان بعض الافعال صفة كمال او نقص عندهم كالعدل والظلم والاصلاح والافساد ونحوها وهم يقولون بالحسن والقبح عقلا فيها كما سبق منه وهو كاف في تمام دليل المصنف رحمة الله عليه.

## وجوب الرضا بالقضاء

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب السادس) في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من 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 اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع، اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه من فعل القبائح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء فلا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى ولا في الرضا بالقبائح.



## وقال الفضل

قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة و اما لزوم نسبة فعل القبايح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه 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 وتسميته 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 الشيء بالاختيار على ارادته والرضا به كما مرفلو سخطها العبد كان سخطا لما رضى الله و اراده (فان قلت) من مقضيات الله تعالى جهل العباد وملكتهم السيئة كالجن والبخل وهي مما اتفقت الكلمة والاخبار على ذمها وعدم الرضا بها فلا بد من القول بعدم التلازم بين القضاء والمقضى في الرضا وعدمه (قلت) ذم الجهل وعدم الرضا به ليس من حيث اصل وجوده ولذا لا يذم جهل الطفل ولا يسخط منه بل من حيث البقاء والاستمرار عليه لمن يتمكن من ازالته والبقاء عليه مستند الى العبد كما ان ذم الجن والبخل وعدم الرضا بهما ليس من حيث اصل وجودهما الذي قضت به الحكمة الالهية بل من حيث آثارهما المستندة الى العبد التي يقدر على مجانبتها بالنظر الى قبحها وتعيدها لنفسه على خلافها بل يقدر على تبديل

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

## انه تعالى لا يعاقب على فعله

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع) فى ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله ، ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبيد على فعل يفعلهم ولا يلوهم عليهم 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 نبيائه 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 بظلام للعبيد . وما الله يريد ظلما للعباد. وما ظلمناهم ولكن كالوا انفسهم يظلمون. ولا تزر وازة وزر اخرى) و اى ظلم اعظم من ان يخلق فى العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ، ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فليُنظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قيل له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه فى حوائجك لقابل بالتكذب وتبرا من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب ربه الى ما يتنزه هو عنه .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان لخالق غير الله تعالى كما نص عليه فى كتابه العزيز (الله خالق كل شىء) 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 فى 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 السى 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 استتراه 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 ويتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما استعرف .

### واقول

قد سبق في المطلب الاول بيان المراد في قوله تعالى (خلق كل شيء) فراجع تحقيقه، واما قوله (لان العبد هو المباشر والكاسب) ففيه ان الكسب الذى يزعمونه ايضا خلق الله تعالى لانه خالق كل شيء والاثرا 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 مصالحون) 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 الاية بين عيسى، الامر الثانى وهو ولاية الله تعالى عليهم بانهم عبادته فلم تدل الاية على صحة عذاب من لا ذنب له .

واما قوله (فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب) ففيه مع بعض أمثلة المصنف كالطيران من الافعال ان اراد انها لا يتعلق بها ثواب وعقاب من حيث الوقوع فمسلم وليس هو مقصود المصنف ، وان اراد انه لا يجوز تعلقها بها فهو مناف لقوله (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 إعادة آدم ونوح ولا إعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة ، وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالقوا المعقول الدال على قبح ذلك والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) . وماربك بظلام للعبيد . ولا ظلم اليوم . ولا يظلم ربك احدا) والظلم هو الاضرار بغير المستحق واى 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 بالابطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء 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 يبيح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و مذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بالابطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد سفها و قد مر فيما مضى ابطال الحسن و القبح العقليين و لا بد في المقام من تحرير محل النزاع ، فنقول ان الما يطاق على مراتب (احدها) ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لاقبله و لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا و مثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعاً و التكليف بهذا جائز بل واقع اجماعاً و الا لم يكن العاصى بكفره و فسقه مكلفاً بالايمان و ترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً اصلاً و ذلك معلوم بطالانه من الدين ضرورة و (الثانى) ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع 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 اصلاً لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتى و التكليف بالممتنع طلب تحصيله ما لم 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 اصلاً ، 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 لقبه العقلى مع اننا نقولون بانه لم يقع و هذا مثل سائر ما يجوز الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها و التجوز 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 بامكان 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 يقبح منه شيء وما في انكارهم للحسن والقيح 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 خلافهما 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 لامور (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 او واقعا كان تكليفا بما لا يطاق ولا يسع المكلف ، كما ان كل ما يقع بعلمه او اخباره او ارادته واجب حينئذ والواجب لا يتعلق به الطاقة والوسع لعدم تيسر عدمه ، فاذا كلف الله سبحانه به كان ايضا تكليفا بما لا يطاق فيكون كل ما يتعلق به التكليف عندهم ممالا يطاق كما ذكره المصنف ، وتكذب الآية كذبا كليا وان آية عن كون الواجب 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 واخباره بالشيء لا يجعل تقيضه 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 راجعا الى التكليف بالجمع بينه وبين نقيضه، بل قد يرجع الى التكليف بالجمع بين الضدين ايضا مثلا اذا كلف الكافر بالايمان والحال ان كفره لازم لتعلق الارادة الالهية به يكون مكلفا 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 ايضا محل النزاع بيننا وبينهم، اما (الاولى) فلما عرفت انهم يجوزونه فيها وقالوا بوقوعه ونحن نمنع من جوازه ووقوعه اصلا لان محل التكليف مطاق عندنا في هذه المرتبة ، واما (الثانية) فلانا نمنع منه في غيرها فضلا عنها وهم يجوزونه فيها لانهم يقولون كما ذكر الخصم ان التكليف بهذا القسم الثاني فرع تصوره فمن يقول بتصوره لا يمتنع من التكليف به و من ينكر تصوره لا يمتنع من التكليف به من حيث هو وانما يمتنع منه لعدم امكان تصور الممتنع لذاته لالعدم جواز التكليف بما لا يطاق ، ولا ادري كيف لا يمكن تصوره فهل يمنع تصوره على الباري تعالى او على عباده .

واما تعليله لعدم الجواز في المرتبة الثانية بقوله التكليف بالممتنع طاب تحصيله ما لم يمكن بالذات فمما لا يرضى به الاشاعة لانه ليس مانعا عند عدم بعد انكارهم الحسن والقبح العقليين وقولهم لا يباح منه تعالى شيء

فظهر ان تكلف الخصم تبع للمواقف وشرحها في بيان هذه المراتب ودعوى الفرق بينها لا يجديهم نفعا سوى تليس الحقيقة واضاعة 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 ، ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يريد الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة

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

### وقال الفضل

الارادة قد تقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتدبر قبل الخلق ، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهة ، 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 النبى يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريد لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان والنبى اراد منهم الطاعات) فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله و ارادة رسوله مخالفة قط ، وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبى يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريد بها معنى يقدرها ، والحاصل انه يخلط بين المعنيين ويعترض كثيرا ما يفعل فى هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد .

### واقول

لا اعرف معنى للتقدير قبل الخلق اى فى الازل كما عير به سابقا ادلازلى الا الله عندنا والاهو وصفاته عندهم ، ولعله يريد به الصفة المرجحة على ان يكون عطفه عليها للتفسير كما يشهد له جعلهما فى 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 كان عندهم مريداً لافعال العباد خالقا لها لزم ان يكون راضيا



بالموجود منها كارها للمعدوم لتوقف ارادة الفعل بمعنى الصفة المرجحة على الرضا به وتوقف ارادة العدم على كراهة الفعل اذ بالارادة يحصل الترجيح ( والترجيح فرع الرضا بالراجح، الكراهة للمرجوح فيكون الله سبحانه راضيا بالكفر والمعاصي الموجودة كارها للايمان والطاعات المفقودة والنبي بخلاف ذلك فيختلفان بالرضا والكراهة، وحينئذ فعلى تقدير ان يريد المصنف بالارادة الرضا يكون كلامه تاما وما نسبه الى الاشاعة صحيحا. واما قوله ( وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر) ففيه انه لو فرض ارادة المصنف له فهو يستلزم الرضا بالموجود والكراهة للمعدوم سواء اريد بالتقدير الصفة المرجحة ام الفعل لتوقف الصفة على الرضا والكراهة كما عرفت وتوقف الفعل على الصفة وحينئذ يلزم المخالفة بين الله ورسوله بالرضا والكراهة كما عرفت .

## انافاعلون

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب العاشر) في انافاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انافاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرابية وان هذا الحكم مر كوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره باجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الاجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الاجرة لما استحسنت ذم الرامي دون الاجرة بل هو حاصل في البهائم ، قال ابو الهذيل (حمار بشر اعقل من بشر لان حمارا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه) وخالفت الاشاعة في ذلك وذهبوا الى انه لامؤثر الا الله تعالى فلزمهم من ذلك محالات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى او جدها وليس لتقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عاداته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم

يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقذور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوق الله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اودخل في وجوده سوى كونه محالاه ، و هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولة للعبيد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع ، هذا حقيقة مذهبيهم ولا يذهب على المتعلم انهم مانفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون المخلاف في انه فاعل اولا كما صدر الفصل بقوله (انا فاعلون) واعترض الاعتراضات عليه ، فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا بهل هو مخلوق لنا او خلقه الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لا يستبعد العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله تعالى و دليل الاشاعة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل 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 اضطررتهم الشبهة الي اختيار مذهب ردي وهوانيات تعدد الخالقين غير الله تعالى في الوجود وهذا خطأ عظيم واستجراء كبير لو تأملوا قباحتها 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 ويزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حر كتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره و انه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما شتمت 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 انارى الفعل الاختيارى مع القدرة والفعل الاضطرارى بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ، ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختيارى لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التى تحكم بها الضرورة لا تجدى للمخالف نفعاً ، ثم ان دعوى الضرورة فى 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 فى 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 للشىء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة منه الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقبيها وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة فى خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة فى هذا المبحث فهو مبطل فيه

### واقول

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

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

واما قياس ما نحن فيه على الاسود فليس في محله اذ ليس 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 مقدر لله تعالى هو ان كل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو صادرة ولا يلزم من امكانها الميّن 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 المعترلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهوانبات تعدد الخالقين غير الله تعالى فهو منجر الى الانتقاد على الله سبحانه حيث يقول في كتابه العزيز (تبارك الله احسن الخالقين) وقد مر ان الردي هوانبات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم وتمام شئون افعالهم اما اثبات فاعل غير الله تعالى اصل وجوده وقدرته من الله تعالى وتمكنه وفعله من مظاهر قدرة الله سبحانه وتوابع مخلوقيته له فمن احسن الامور وأتمها اعترافا بقدرة الله تعالى واشدها تنزيها له ، اترى ان عبيد السلطان اذا فعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله ويكون ذلك عيبا في سلطانه مع ان مددهم منه ليس كمدد العباد من الله تعالى فان السلطان لم يخلق عبيده وقدرتهم ولا شيئا من صفاتهم فكيف يكون القول بانافاعلون لافعالنا ردياً منافياً لعظمة الله تعالى ، واعلم ان الخلق لغة الفعل والاختراع قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير . وتخلقون افكا) نعم المنصرف منه عند الاطلاق فعل الله تعالى فتخيّل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته ولو كان مجرد صحة اطلاق الخالقين وكان اطلاق الخالقين على العباد عيبا في مذهبنا لكان 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 ويشبتون القادرين المرادين العالمين غير الله نعم لا ريب عند كل عاقل برداءة القول بقدماء

شركاء لله في القدم محتاج اليهم في حياته وبقائه وافعاله وعلمه حتى بذاته كما هو مذهب الاشاعرة وما بالهم لا يستنكرون من اثبات الملك لانفسهم كما يشبثونه لله تعالى فيقولون الله مالك ونحن مالكون .

واما ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة فمما تكرر ذكره في كتبهم وهو ظاهر الفساد لان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية تحكم بتأثير القدرة فيها و انا فاعلون لها و لذا يذم الطفل الرامى 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 و الاضطرارية 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 للالصم بلا اسماع و كما 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 الاسفرائنى 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 ذكر كافي في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثلده في مخالفة الضرورة لان وجود الاختيار و تأثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب ينافي 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 فيه ان علماء السلف من العدلية انما ذكروا الادلة على المدعى الضروري للتنبيه عليه لالحاجته اليه و لذا ما زالوا يصرحون بضرورته مضافا الى ان عادة الاشاعة لما كانت على انكار الضروريات احتاج منازعهم الى صورة الدليل مجارة لهم .

واما قوله (وايضان كل سليم العقل) الخ فتوضيحه ان سليم العقل يعلم ان ارادته لا تتوقف على ارادة اخرى فلا بد ان تكون ارادته من الله تعالى اذ لو كانت منه لتوقفت على ارادة اخرى لتوقف الفعل الاختياري على ارادته فيلزم التسلسل في الارادات وهو باطل فاذا كانت ارادته من الله تعالى و غير 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 و كذلك النائم و انما سمي الفعل المقذور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة و الاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة في كل فعل مقذور و هو خطأ و بالجملة فعل العبد المقذور نوعان خارجي كالقيام و القعود و نحوهما و ذهني و هو افعال القوى الباطنة كالارادة و العلم و الرضا و الكراهة و نحوها و الاول مسبوق بالارادة الا نادرا كفعل الغافل و النائم و الثاني بالعكس و بالجميع مقذور و مفعول للعبد و لذا كلف الانسان عقلا و شرعا بالمعرفة و وجب عليه الرضا بالقضا و رد العفو عن النية و قال 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 و يشهد

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 فثبت ان الارادة ومقدماتها اعنى تصور المراد و التصديق بمصالحه و الرضا به من الجهة الداعية اليه مقدورة للعبد و من افعاله المستندة اليه نعم ربما يكون بعض مقدمات الارادة من الله تعالى و بذلك تحصل الاعانة من الله تعالى لعبده كما تحصل بتهيئة غيرها من مقدمات الفعل و عليه 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 التى منها تهيئة المقتضيات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل ولا مفوضا اليه بمقدماته و بذلك يصح نسبة الافعال الى الله تعالى فان فاعل المقدمات لاسيما الكثيرة القريبة الى الفعل قديسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى كبعض آيات الكتاب العزيز و الله و اولياؤه اعلم .

### قال المصنف زاد الله فضله عليه

(منها) مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة و البطش باليد اختيارا و بين الحركة الاضطرابية كالوقوع من شاهق و حركة المرتعش و حركة النبض و يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية و حركات الجماد و من شك فى ذلك فهو سوفسطائى اذ لا شىء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه .

### وقال الفضل

قد عرفت جواب هذا فيما مر و قد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته فى التكريرات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى و الجواب ما سبق

## واقول

مراد المصنف ره سابقا هو بيان مدعى العديلية من كون العباد فاعلين بالضرورة و مراده هنا بيان ما يلزم الاشاعرة من مكابرة الضرورة غاية الامر انه بين سابقا وجه الضرورة بيانا للمدعى و هو ليس من التكرار و اما تطويله فهو لايضاح الحججة للمعوام 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 المسمى و قبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي و يبالغ بالاحسان الى الناس و يبذل الخير لكل احد و يعين الملهوف و يساعد الضعيف و انه يقبح ذمه و اوشرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها و لامة كل احد و يحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم و الجور و التعدي و الغضب و نهب الاموال و قتل النفس و يمتنع من فعل الخير و ان قل و ان من مدحه على هذه الافعال عدسفيها و لامة كل عاقل و نعلم ضرورة قبح المدح و الذم على كونه طويلا و قصيرا او كون السماء فوقه و الارض تحته و انما يحسن هذا المدح و الذم لو كان الفعلان صادقين 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 جعلواهما 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 تباعهول انتم مغنون عنا نصيبا من النار).



## وقال الفضل

حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسمى ويحسن ذمه ولولا ان تلك الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية ولا يلزم التساوي المذكور وهو باطل، والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل امانه لتاثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل 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 وغيرها 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 وثنائه مطلقا فهذا من مقترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله وثنائه لان الشرع امر به لالان العقل حكم به كما مر 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 المكروه فعل لم يمدح ولا يذم عليه وحينئذ فلا يصح تعلق المدح والذم بالعبد بمجرد جعل الله تعالى له محلا لفعله من دون قدرة له على الامتناع و لا تاثير 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 .

و امام احكامه عن اهل اللغة من ان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها ففيه ان مرادهم بالغير هو الصفات كصفاء اللؤلؤ لا ما يعم الافعال التي تقع بلا قدرة واختيار فانه خلاف الضرورة ، ولكن تلي هذا بشكل ذكر المصنف للطول والقصر و كون السماء فوقنا والارض تحتنا فانها ليست من الافعال حتى يكون عدم المدح والذم عليها شاهداً للمدعى و يمكن الجواب عنه بان مراده انهم اذا لم يجعلوا لجهة الصدور مدخلا في حسن المدح والذم وقبحهما كان اللازم عدم قبح المدح و الذم على المثاليين و نحوهما مما لم يصدر عن الانسان وهو خلاف الضرورة .

واما ما ردد به في بيان مراد المصنف بقوله (الاشاعة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم) فيخطأ اذ ليس شيء مما ذكره مراداً له ، و انما مراده انهم لما لم يجعلوا الافعال صادرة من العبد و الحال 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 و الظالمين لان المدح والذم غير صادرين من العبد و هذا 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 و الكافرين وانه لا فرق عقلا بين هذين المدحين كما لا فرق ايضا بين مدح الله على نعمه وذمه عليها ومدح الظالم على ظلمه وذمه عليه فمن ادعى ذلك كان حقيقا بان يلحق في المجانين .

### قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يقبح منه تعالى حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ممانعة التقديم فاذا كان الفاعل فينا للمعصية هو الله تعالى لم تقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلقنا فبنا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول و لو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات و كما ان البدية حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد و نهيها و مدحه و ذمه و جب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويختمها فينا فكيف تقدر

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

### وقال الفضل

هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم 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 ميس النار ولم لا يصح ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثناب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما ، واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخاق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية وبصير 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 والاك ان 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 يخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذا القدرة 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 راي تعبيره عن هذا الدليل بالشبهة يحسب انه يأتي في جوابه بالكلام الجزل والقول الفصل و اذا جاء الى جوابه رآه بالخرافات اشبه فان كل ما ذكره لا يجعل متعلق

التكليف من آثار العبد فان كل ما في الوجود بزعمهم مخلوق لله تعالى حتى الكسب والمحلية فمن اين يكون العبد مؤثرا وموجدا حتى يصح تكليفه ، و بالجملة ان كان للعبد ايجاد و تأثير في متعلق التكليف تم مطلوبونا والافلاشكال بحاله فيلزمهم تكليف العباد بما لا يطاق وما لا اثر لهم فيه اصلا و حصول العيب 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 ،

واما اشار اليه من الجواب عن العيب في الطلب بقوله ( و اما التكليف والتاديب و البعثة ) فخروج عن مذهبه ظاهرا اذ كيف يدعوا التكليف و التاديب و البعثة العبد الى الفعل و الاختيار و هما 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 و من 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 هامنه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ 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 مجرم للمكرم و الرحمة والانصاف 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 ومحل الصلاة وان لم يكن مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن فى الوجود عاص لم يكمل النظام الكلى 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 الكلى لم خلقت العصيان ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلى كان يقتضى وجود الفريقين فان التصرف الذى يفعله صاحب البيت فى جعل بعضه مسجدا وبعضه 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 رجلا 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 وقطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لاجورا ولا ظاما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باى وجه تصرف ، هذا هو التحقيق ولا تعد 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 في البيت ومدخليته فيه ظاهران لكل احد اولاه لتلوث البيت وتكدرت حياة اهله بخلاف محل النزاع من افعال العباد كالجور و النميمة والقتل والسرقه وقطع السبيل ونحوها فانها شرور في العالم توجب الفساد فيه والنقصان في نظامه لا الكمال (الثاني) ان جعل المستراح محلا للقتل لا ظلم فيه له لعدم شعوره بخلاف جعل العاصي محلا لسلا فعال الذميمة ثم عقابه عليها .

و من اغرب الغريب قوله (ولم يملأ النار من العصاة) فانه كلام من يرى ان الله سبحانه حاجة وفائدة في ان يملأها من عباده ، على انه اذا كان له التصرف كيفما شاء لم يحتاج 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 بالاصلاح الذي لا يراه الاشاعرة و قد ذكره بعض المحققين لتقريبه فأخذ الخضم من غير تدبر ووضعه في غير موضعه على غير موافقة لمذهبه وما درى ما فائدة ذكر استعمال العبيد بالاجرة وهو لا يقرب مطاوبه 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 لان من حيث عدم اذن الشارع فيه بل لو اذن فيه عدآذنا في الجور وعدآذنه جورا آخر واعظم منه في الظلم خلق الفعل في العبد وتعذيبه عليه بانواع العذاب ، و دعوى ان الله سبحانه ذلك لانه المالك المطلق ممنوعة لان الملك المطلق عبارة عن سلطنة مطلقة غير مقيدة بوجه ولا نسلم ان من احكامها وآثارها جواز الاضرار بالعبد بلا منفعة 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 تقع بحسب قصدنا 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 ومتى علم مضره دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعى اليه ويمتنع صدوره عنا وان 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 بقدرة 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 وان كرهناه) فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفع الاشياء ونكرها 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 نفع الاشياء ونكرها) اذ اى عاقل يفعل ما يكره مع انتفاء الدواعى او وجود الصوارف كما هو مفروض الكلام نعم ربما نفع ما نكره لداع اقوى من الصارف وهو امر آخر بل لا تبقى الكراهة الحقيقية حينئذ .

## قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجوز ماقتضت الضرورة بنفيه و ذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذى نريده و نقصده و لا يقع منا على الوجه الذى نكره فانا نعلم بالضرورة اننا اذا اردنا الحركة يمينة لم تقع يسرة و لو اردنا الحركة يسرة لم تقع يمينة و الحكم بذلك ضرورى فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان تقع الحركة يمينة و نحن نريد الحركة يسرة و بالعكس و ذلك ضرورى البطلان .

## وقال الفضل

جواب هذا ما سبق فى الفصل السابق ان هذه الافعال انما تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى و ان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد و هو يخلق الارادة و الضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد و الارادة لانها تقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل و العجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم و لا يتاملون ان هذه الارادة من بخلقها اهم بخلقونها ام الله تعالى بخلقها فالذى خلق الارادة و ان لم يرد العبد تلك الارادة و هو مضطر فى صيرورته محال لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل رقدوا كالحمار فى الوحل و نسبوا الى انفسهم الافعال و فيه خطر الشرك

## واقول

سبق فى اول المبحث ان القول بعدم تاثير قدرة العبد و اختياره خلاف الضرورة و ان من انكر تاثير قدرته ليس له طريق الى اثبات وجودها كما سبق هناك ان الارادة و مقدماتها من تصور المراد و التصديق بمصلحته و الرضا به افعال للعباد و آثار لقدرتهم و انه ربما تقع المقدمات من الله تعالى و قد اوضحناه فراجع فلامحل لعجبه كل العجب و من خلو و طاب الاشاعرة من النقد على مذهب العدلية التجؤا الى التهويل بالالفاظ فعبروا عن فعل العبد بالخلق و الشرك اللذين ينصرف اولهما الى فعل كامل القدرة و ثانيهما الى الشرك فى الالهية ، و هم احق بالشرك لاثباتهم الصفات الزائدة المغايرة لله تعالى فى وجوده و لا تقوم الالهية الا بها مع انهم ايضا اثبتوا هذه الصفات لانفسهم و لا ريب ان دعوى المشاركة فى الصفات الذاتية اعظم خطرا من دعوى المشاركة فى الافعال لاسيما مع كونها باقدار الله تعالى .



## مخالفة الجبرية لنصوص القرآن

قال المصنف قدس الله روحه

و(منها) انه يلزمهم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والآيات المتظافرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا 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 يغيروا ما بانفسهم. بل سولت لكم انفسكم امرافصير 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 والاقر بالى 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 فى تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة، وهذا يدل على غاية حمق الرجل وحيلته وتعصبه وعدم فهمه اما كان يستحى من ناظر فى كتابه، ومثله فى 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 ينتخر 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 لانسکران للفعل نسبة الى الفاعل ونسبة واطافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذى خلقه فى الاسود حتى صار به اسود ف قوله تعالى (فويل للذين كفروا) فيه اضافة الكفر الى العبد ولاشك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا و الكلام فى الخلق لافى الكسب والمباشرة وقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال و الكلام فى 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 وقس عليه باقى الآيات المذكورة .

### واقول

النص كما ذكره هو ما يحتمل الخلاف لكن لا بحسب الاحتمالات السفسطائية والارهام والالام يكن نص اصلا بل بحسب طريقة الاستعمال وافهام اهل اللسان كما هو ثابت فى هذه الايات الكريمة لان نسبة الفعل الاختيارى الى ناعله انما يفهم منها تاثير الفاعل فى الفعل واحدا نه اياه ولا يتصور عاقل ان نسبة الفعل الاختيارى الى الفاعل ذى القدرة والاختيار عبارة عن كون الفاعل محلا فقط فلا يقاس ما نحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختيارى لمن لا قدرة ولا اختيار له فيه ، ولكن الاشاعرة اصطلاحوا واثبتوا للفعل الاختيارى نسبة الى الفاعل بمعنى المحلية لا يعرفها العرب وسموها الكسب ونسبة الى الخالق وحملوا الكتاب العزيز على اصطلاحهم المتأخر ولاجل ما ذكرنا لم يتعرض المصنف لتاويل الرازى لو وقع منه لان اجوبتهم تدور مدار الكسب المخرا فى 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 بتمة الاية 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 العدالة 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 الا بما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر امثاله . و من اعرض عن ذكرى . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم .)

#### وقال الفضل

مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله وتمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب و الحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال المجزية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد 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 وكدرته وجمال الوجه وحسنه وقد يعتبر فيهما القصد والاختيار لتعلقهما بالفعل الاختيارى ، فان الفعل الاختيارى 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 عليها ولا يذم وكذا لا يذم الشخص على الفعل اذا أكره عليه كما وقعت كلمة الكفر من عمار باكره اقرئش فلم يذم عليها ونزل قوله تعالى (الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان ) ولوا نتفى اصل الصدور من الشخص كان الفعل اولى بعدم اتصافه بالحسن والقبح منه وكان الشخص اولى بان لا يحمد او يذم عليه سواء لم يرتبط به الفعل اصلا ام ارتبط به بنحو المحلية او الالية بلا اختيار ولا تأثير فان الحجارة لا تحمد ولا تذم على الايلام ولا يحسن منها ولا يقبح وانما يحمد الرامى او يذم على الايلام لحسنه منه او قبحه بحسب الوجوه والاعتبار كضرب اليتيم تأديبا او عدوانا وكذا الحال فى الانسان بناء على صدور فعله من الله تعالى فانه لا يحسن من الانسان ولا يقبح ولا يحمد عليه ولا يذم لعدم تأثيره فى الفعل اصلا ومجرد كونه محلا لفعله تعالى وصيرورته آلة و تسميته فى الاصطلاح اللفظى 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 فى القرآن بالمؤمن والكافر دليلا على الصدور منهما والتاثير لهما.

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

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

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

### قال المصنف اعلى الله منزلته

(الثالث) الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزّهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف 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 النضل

مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزّهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والظلم وافعال الله تعالى منزّهة عن هذه الاشياء فالآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم 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 بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعان فيها لامحالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب 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 لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما 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 الامتلبسين بالحق والصدق والجد 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 حقا لأفاد ان الكفر حق 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 اذهم يزعمون ان الله تعالى خالق الاشياء كلها فكل شىء جعلوا فيه التفاوت سواء كان هو الكسب ام غيره فهو من خلق الله تعالى فيكون التفاوت فى خلقه وقد نفته الآيه فلا ينفعهم الفرار الى الكسب والمباشرة ، ومن المضحك انه بعد ما زعم ان مذهب جميع المليين تنزيه افعال الله عن التفاوت كذب نفسه بانثبات التفاوت فى سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ونسبه مع التفاوت فى افعال العباد الى الله تعالى وهو ايضا تكذيب لله تعالى فى قوله ( ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت ) و منشأ الجهل بمعنى الآيه اذ ليس المراد بالتفاوت فى الآيه الاختلاف بالصورة والمادة او الحسن والاحسنية او نحو ذلك حتى تكذب الآيه بل المراد به الاختلاف بالحسن والقبح و وقوع 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 المصدري فلا يكون قوله بالتفاوت فى المخلوقات تكديبا للآيه ( قلت ) مع انه لا اشعار لكلامه به لو كان كذلك لما احتاج الى دعوى كون التفاوت بواسطة الكسب على ان تعليق الرؤية المنفية بالخلق يدل على ارادة المخلوق منه مع ان القول بوقوع التفاوت فى المخلوقات يستوجب نفى الاتقان و ثبوت النقص فى الله سبحانه بالعجز او الجهل وهو كفر .

واما ما اجاب به عن قوله تعالى ( احسن كل شىء خلقه ) حيث قال ان الكفر مخلوق لاخلق فغلط واضح بناء على قراءة الاكثر بفتح لام خلقه ليكون فعلا فان الآيه حينئذ تكون صريحة فى انه تعالى احسن كل شىء مخلوق له ، و كذا 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 منافاته لقوله سابقا بعدم صدور القبيح منه تعالى ان المؤذيات ليست قبائح لما فيها من المصالح الكثيرة وان تخيلها قبائح من لا يعرف ان الله احسن الخالقين وان افعاله متقنة منزهة عن القبيح

واما جوابه عن الاية الثالثة بان معناها انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق ففيه ان هذا هو مراد المصنف وهو بالضرورة يقتضى ان تكون مخلوقاته تعالى كلها حقا والا فكيف يكون متلبسا بالحق ومخلوقاته ومصنوعاته من الباطل كما انه لا يكون منزها عن اللعب والعبث اذا كان بعض مخلوقاته لعبا وعبثا.

#### قال المصنف قدس الله روحه

(الرابع) الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال تعالى (وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى) وهو انكار بلائذ الاستفهام، ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى (ماذا عليهم لو آمنوا . ما منعك ان تسجد) وقوله تعالى (ما منعك 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 بالايمن ولم يرد وينهى عن المنكر وقد اراده و يعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ويقول (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 الفضل

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 التاثير والتخالفية 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 صاحب فهو كان وزيرا متشدقا في الانشاء معتزيا ذكر الكلمات على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه :

كلامك باهنا كبندق 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 اراد بها القدرة المؤثرة فيه فقد خرج عن مذهبه حيث يقول لاهوثر الا الله تعالى وكل شيء مخلوق و ان اراد بها غير المؤثرة فهي لا تصحح التوبيخ مع ان مثلها عندهم متعلق باصل الفعل فلا داعي للفرار الى الكسب ، و اما ما زعمه من ان هذا يلزمنا في العلم فقدم مرارا ما فيه .

و اما كون صاحب رحمه الله و زيرامتشدقا في الانشاء فلاينا في علومكاته 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 صاحب عرف انه شريف الحسب امامي المذهب عريق الولاء لاهل البيت لا يتحکم على الحق بلعل وليت ، و لينظر المنصف ان الخالي عن المعنى هو كلام صاحب او كلام الخصم.

### قال المصنف رفع الله في الخلد اعلامه

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

### وقال الفضل

هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه و لاختلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة 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 لو شاء الله ما اشر كنا) فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا و تعنتا فانكر الله عليهم عنادهم و جعل المشية الالهية علة للذنب و هذا باطل الاترى الى قوله (و لو شاء الله ما اشر كوا و ما جعلناك عليهم حفيظا) كيف نسب عدم الاشراك الى المشية و لولا ان 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 و هو منقول عنهم و الثانية 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 يقهم من الاية انهم يعدون الشرك ذنبا فضلا عن احالتهم جهة الذنب الى مشية الله تعالى ، و اماما زعمه من انه لولا الجمع الذي ذكره لم يكن فرق بين الاولى و الثانية ففيه ان الفرق واضح لان الاولى في مقام الانكار على من نفى المشية المؤثرة فعلا عن نفسه و اضافها الى الله تعالى و الثانية في مقام فرض مشيته تعالى و انه لو فرض تعلقها بعدم الشرك لما شركوا .

## قال المصنف اعلى الله مقامه

(السادس) الآيات التي فيها امر العباد بالافعال و المسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم . اجيبوا داعي الله و آمنوا به . استجيبوا لله و للرسول . بأيتها الذين آمنوا ركعوا و اسجدوا و اعبدوا و اربكم . فامنوا به خيرا 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 شاطئ جبل احفظ نفسك فكذا ههنا .

## وقال الفضل

أمر العباد بالمسارعة في 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 في الخلق و التاثير لافي الكسب و المباشرة .

## واقول

قد عرفت ان هذا كله من الهذيان او التمويه فلا يحسن بنا اذاعة 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 . فاستعد بالله من الشيطان الرجيم . استعينوا بالله ) فاذا كان الله تعالى خلق الكفر و المعاصي كيف يستعان ويستعاضه 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 . ولو لان 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 يستعاضه فان الاستعانة و الاستعاضة لاجل أن لا يخلق ما يوجب الاستعانة و الاستعاضة و لو كان الامر كما ذكروا لانسد باب الدعاء و الطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء و هذان الترهات التي لا يتفوه 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 الاستعاضة به تعالى من الشيطان انما تكون اذا كان للشيطان اثر فاذا كان الاثر لله وحده كيف يستعاضه من غير المؤثر ، هذا هو مراد المصنف لاما فهمه الخصم و دعوى ان الاستعانة و الاستعاضة 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) الايات الدالة على اعتراف الانبياء بنوبهم 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) و قال يعقوب لاولاده (بل سولت لكم انفسكم امرا) و قال يوسف ع (من بعدان نزع الشيطان بينى وبين اخوتى) و قال نوح ع (ربى انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم) فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم .

### وقال الفضل

اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدعى هو هذا و فيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام فى الخلق و الابداع فليس فيه دلالة لمدعاء .

### واقول

سبق ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح الدلالة على ايجاده اياه و ان الكسب بالمعنى الذى فسر به انما هو عبارة عن نسبة محلية لفاعلية فتكون الآيات دليلا واضحا على المطلوب ، و قوله (ان الكلام فى الخلق و الابداع) مسلم و الآيات دالة عليه فان الخلق لغة هو الفعل و ان كان ينصرف فى الاستعمال الى فعل الله تعالى خاصة ولذا يتقصده الخصم ليستبشع السامع من دعوى الانبياء فى انفسهم الخلق و لم يعلم ان الله تعالى نسبه الى عيسى فقال (واذ تخلق من الطين) و نسبه الى غيره فقال (وتخلقون افكا) و قال سبحانه (تبارك الله احسن الخالقين)

### قال المصنف طاب ثوابه

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

صددناكم عن الهدى بعداذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين) وقوله تعالى (ماسلككم فى 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) اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة و كل هذا يدل على ان المبد كسباً يؤخذ به يوم القيمة و يجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالفاً لفعله و موجداً اياه فليس فيها دلالة على المقصود .

### واقول

التعلل بالكسب عليل لانه معنى حادث اخترغه الاشاعرة فكيف تحمل عليه الآية و الحال ان معناه اللغوى العمل ، و هل يفهم عربى ان معنى الآية فذوقوا العذاب بما انكم محل لفعل انا خلقته و هل يصح من العدل ان يذيقهم العذاب لاجل جعله لهم محلاً لفعله كذا الآيات الاخر صريحة فى المطلوب لما عرفت من ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح فى ايجاده اياه .

### قال المصنف قدس الله نفسه

(العاشر) الآيات التى ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسر فى الآخرة على الكفر و طلب الرجعة قال تعالى ( وهم يسطرخون فيها ربنا أخرجنا . قال ربى ارجعوني لعلى اعمل صالحا . ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا . او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين ) .

## وقال الفضل

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

## واقول

سبق ان الكسب كاصل الفعل لاثر للعبد فيه فكيف يتحسر لوقوعه منه والمؤثر غيره وكيف يطلب الرجعة للعمل وهو عد على بدء لان العمل لغيره ولا قدرة له على الدفع وما الفائدة بالرجعة و المحسن مثل المسيء عند الاشاعرة في تجويز العذاب ولعله يكون الامر فيها اسوأ، ونتيجة مقالتهم ان الله سبحانه خلق في العبد الكفر والمعصية وجعله محال لها بارادته من دون اثر للعبد اصلا ويعاقبه عليهما باشد العقاب و يخلق فيه التحسر وطلب الرجعة ولا يجيبه اليها و يخلق فيه الاعتراف بالظلم و هو خالق 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 ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه فماعذر فضلائهم ، وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص و نبذتموها وراءكم ظهريا الا باناطلنا الحياة الدنيا و آثرناها على الآخرة، و ماعذروا مهم 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 تذكرا الابانا قلدنا آباءنا و علماءنا 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 استدلالاته بالآيات انهادالة 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 وانت خلقت كل شىء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك و كرمك و لك التصرف كيف شئت ، و اما 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 شاهر الى شاهر و لو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم .

### واقول

قد سبق ان النص ما لا يحتمل الخلاف بحسب فهم اهل اللسان وان الآيات الكريمة كذلك ونحن نكل الى السامع قوله (دالة على خلاف مقصوده) ، واما ما ذكره في عذر علمائهم فهو لا يسمع عند من 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 بالسننكم ما ليس في قلوبكم فانا 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 تخلق من الطين كهيئة الطير. و تخلقون افكا) فما غايتكم بهذا المقال الا الاضلال و نفى فعل القبيح عن انفسكم و اثباته للمنزّه عن كل عيب و نقص و اى فائدة لقولكم انا كسبنا المعصية و انتم تريدون به انكم محل بالاضطرار فيكون ازحم 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 المطوى على الظلم و الجور .

واما ما ذكره في عوامهم بان نيينا قال عليكم بالسواد الاعظم فعذر بارد لانه يقال لهم (اولا) كيف اخذتم دينكم من هذا الحديث وهو لو صح سندنا وتم دلالة لا يفيد الا الظن وقد سمعتم قوله تعالى (ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا) وقوله (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) ويقال لهم (ثانيا) كيف اخذتم بهذا الحديث وتركتم قول الله تعالى (افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم) الدال على انقلاب السواد الاعظم بعد رسول الله ص وما رواه معتمدكم البخاري في كتاب الحوض من صحيحه ان النبي ص اخبر ان الصحابة اذا وردوا عليه الحوض يحال بينه وبينهم ويقال له انهم ارتدوا بعدك على اذارهم القهقري ، ويؤخذ بهم الى النار ولا يخلص منهم الا مثل همل النعم ، وما رواه اهل صحاحكم وغيرهم ان النبي ص قال يكون في هذه الامة مثل ما كان في بني اسرائيل حذوا لنعل بالنعل ، وقد ارتد السواد الاعظم من بني اسرائيل وخالفوا خليفة موسى اخاه هرون ، مع ان اكثر الناس في عامة الازمنة على الضلالة كما يصرح به الكتاب العزيز في كثير من الآيات ، ويقال لهم (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 يكفيكم من العقل ان الجبر مستوجب لنسبة الظلم الى الله سبحانه ومن النقل الايات السابقة بل وجدان كل شخص انه يحرم عليه اتباع السواد الاعظم في هذه المسئلة لانه يجد من نفسه انه المؤثر في فعله وعليه رايه في كل عمله ، على ان السواد الاعظم هو العوام فما معنى اتباعه لنفسه وكله جاهل ، الى غير ذلك من المفاسد المانعة من الاعتذار بهذا الحديث .

واما ما اشار اليه من امر التقية فلو ذكره المعتذر كان الامر عليه اشد واخزى اذ يقال له (اولا) ما انكرتم من التقية وقد شرعها الله تعالى في كتابه العزيز فقال (الا ان تتقوا منهم تقيه) وقال تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) و(ثانيا) ان تقية الشيعة ليست الامنكم لانكم اخذتموهم وقتلتموهم لتمسكهم بمن امر النبي ص امته بالتمسك بهم وانتم اتبعتم الظالمين في معاداة اهل بيت الرحمة وشيعتهم المؤمنين وآمنتم المشركين



والمناقضين والفاسقين وقولكم (يستمكنون من هذه النسبة) حاشا وكلا رأينا علانيتهم تشهد اضمائهم بالافتخار بموالاتة آل محمد الطاهرين ومعاداة اعدائهم كما قال شاعرهم الكميته رحمه الله تعالى

وما لي الا آل احمد شيعة      وما لي الا مذهب 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 وبعضه ويزجره عن تركه و يحتال عايه بكل حيلة و بعده و يتوعده 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 و يعلم بالضرورة الفرق بين امره بالقيام و بين امره بايجاد السموات و الكواكب ولو لا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجودين لافعلنا لما صح ذلك .

وقال الفضل

الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل الفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس و لهذا نطلب منه و نتلطف و نزجر و نعدو ونوعد و كل هذه الامور واقعة و ليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة و الخلق وانهما متحدان او متغايران و هذا ليس بضروري و من ادعى ضرورة هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل .

واقول

ما ذكره المصنف من التلطف في الاستدعاء ونحوه دليل ضروري على كون العبد موجدا لفعله ومؤثرا فيه كما هو مذهبنا ومجرد محليته لفعل فاعل آخر مع عدم الاثر له ايضا في المحلية كما هو مذهبهم لا 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 لمذهبه وان اراد انها عبارة عن محلية العبد لفعل الله بلا اثر للعبد فيها الصلالم يرتفع الاشكال بمخالفتهم للحكم الضروري كما وضح المصنف ، وليت شعري اذا استعمل الانسان التمويه في دينه اليوم فهل يراه منجيه غدايوم تكشف الحقائق ويظهر الكاذب من الصادق ، فليحذر العاقل و ليعتبر من يريد خلاص نفسه يوم حلوله في رمسه .

### قال المصنف طاب ثراه

و(منها) مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لاخلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلاة و الصوم ونهى عن بعضها كالظالم و الجور ولا يصح ذلك اذالم يكن العبد موجودا، اذ كيف يصح ان يقال له امت بفعل الايمان والصلاة ولانأت 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 و الجنون و يقولون انك لتعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامر به و اوصح هذا الصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات و يعاقبها لاجل انها لم تمتثل امر الرسول و ذلك معلوم البطلان ببديهة العقل.

### وقال الفضل

امر الانبياء عباد الله بالاشياء ونهيمهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجوداً للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب و المباشرة ومختارا و هذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بلى يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يشبتون اختيار العبد في كسب الفعل و يمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه و شتان 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 ما لم يكن لهما تاثير ألبتة فيرد عليهم ما ذكره المصنف ره فليس امر العباد و نهيهم الا بمنزلة امر الجمادات و نهيها .

## قال المصنف اعلى الله درجته

و (منها) انه يلزم منه سد باب الاستدلال على وجود الصانع والاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة و يفضى الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة اليها فمع منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسده 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 يدعو اليها وان يبعث عليها و يحث و يرغب فيها ولو جاز ذلك جازان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح ، فتزول الثقة بالشرايع و يقبح التشاغل بها .

وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والاضلال و يزينه له و يصدده عن الحق و يستدرجه بذلك الى عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والاضلال مع انه تعالى زينه في قلوب بناوان 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 و الكفر 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 الظرفاء ضحكة لهم (منها) انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع و كونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجودا فعاله ، و ذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا ، وهو اننا 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 المضحك ( اما اولاً ) فلانه حصر حادثات العالم في الانسان و لو لم يخلق الانسان و افعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان و سائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث و كأن هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات و الحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم و لكن ابتليت بهذا مرة فصبرت و ( اما ثانياً ) فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجود فعله و لم يذكر هذه الملازمة لان النسبة بينه و بين هذه الملازمة بعيدة جداً و ( اما ثالثاً ) فلانه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة و صحة الشريعة على كون العبد موجود فعله و من اين يفهم 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 للقبايح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على بدالكاذب و قد استدل قبل هذا بهذا مرارا و أجبناه في محاله ، و جواب هذا و ما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبايح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة و الوعد و الوعيد و غيرها اننا نجزم بالعلم العادي و بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على بدالكاذب 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 تزوين الكفر في القلوب عوض الاسلام و ان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقيقة يمكن ان يكون كذبا 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 فتقول:  
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 الا بان 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 و كل حادث محتاج الى محدث ، و لادليل على الكبرى الاحتياج افعالنا الينا و قياس سائر الحوادث عليها في الحاجة الى محدث فاذا منع الاشاعرة الاصل وهو احتياج افعالنا الينا لعدم كوننا موجدين لها ولم يكن في سواها من الحوادث دلالة على الحاجة الى المحدث انسد عليهم باب اثبات الصانع ، فالمصنف قد حصر الدليل على الكبرى بحاجة افعالنا 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 يمتنع ترجح احدهما بلا مرجح و هو خلاف قولهم بان العلة المحجوجة هي الحدوث لا الامكان ، فنفس الحدوث مع قطع النظر عن الامكان لا يقتضى الحاجة الى صانع لجواز الصدفة فلا بد لهم من القول بانا فاعلون لافعالنا و انها محتاجة الينا ليقاس عليها سائر الحوادث و تتم كلية الكبرى .

(اللازم الثاني) سدباب الاستدلال على كونه تعالى صادقا و استدلال عليه المصنف بقوله (وايضا لو جازان يخلق الله تعالى القبايح جازان يكذب في اخباره) وتوضيحه انه اذا جازان يخلق تعالى الكذب الواقع من الناس و سائر القبايح 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 فنلا يوثق بوعدده و وعيده و سائر اخباره كما سبق موضعا .

(الثالث) سدباب الاستدلال على صحة النبوة و استدلال 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 بامرين ( الاول ) قوله ( و ايضا 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 لو جاز 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 عاداته حيث جرى في عاداته 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 رتب 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 اواكلنا جملة مما خبط به الخصم الى فهم الناظر لثلايصل الملل من البيان .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

و ( منها ) تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد و منها القبائح كالظلم و العيب لجاز ان يخلقها لا غير حتى تكون كلها ظلما و عيبا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه و لا شك في ان الله تعالى هو الخالق و الخالق هو الذي يخلق ما يشاء و لا يحدده احد .

## وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات واني يلزم هذا من هذه العقيدة و الظلم والعبث من افعال العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشئ غير فاعله ، و هذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته ناهى من عدم هذا الفرق ، الا يرى ان الله خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم و العبث هل يجوز ان يقال انه ظالم عابث نعوذ بالله من التعصب المؤدى الى الهلاك ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح فى افعال الانسان ويدعى ان لا قبيح ولا شرفى الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبيح 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 قبحاتها وشرها وذلك مخالف للضرورة والحس فاذن يلزم ما ألزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة.

## واقول

لانتفهم الاصطلاحات الصرفة وان الخلق غير الفعل كما سبق ، ولو سلم فالمصنف يلزمهم بانه اذا كان الله تعالى خالقا للقبيح كالظلم و العبث فقد جاز ان تكون مخلوقاته كلها منها فلا يكون فى الكون الاماهو من جنس العبث والظلم واللواط والزنا والقيادة والفساد فى الارض و نحوها فاذا جاز ذلك عندهم فقد 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 قبيح بالنسبة اليه قد عرفت انه بالغوا شبه.

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 مخلوقه ولا محيى ولا مميت ولا معز ولا مهذل الى غير ذلك فالحق ان الصفات منها ما يكون التلبس بمبدئها باعتبار ايجاده كالظالم والعابث والهادى والمحيى والضارب و نحوها و منها ما يكون التلبس به باعتبار قيامه وحلوله بالموصوف كالحي والميت والابيض والاسود و نحوها ومنها غير ذلك كما سبق بيانه، فحينئذ لا وجه لنتقض الخصم بالاسود فى محل الكلام

من نحو الظالم والعاث واللاعب كما الريب في صدق هذه المشتقات على من اوجد مبادئها وهي الظلم والعبث واللعب لاسيما اذا اختصت مصنوعاته بهذه المبادئ واما ما اورده من النقض بخلق الخنزير ونحوه بدعوى انها قبائح فقد مر انها لم تخلق الا للحكم و مصالح فيها فلا توصف بالقبح واقعا وان وصفت به تسماءها 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 بالأضداد والانداد والاولاد و شتمه و سبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لسكان فاعلا لافعال 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 تشأله لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله يخلق الاشياء فالسب والشتم له وان كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد و المذمة للفعل لا للمخلق 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 والساب له 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 و ما ينقصه سواء سمي خلقا ام فعلا فان مجرد الاصطلاح لا يدفع المحذور ولكن هذا ليس باعظم من قوله بارادة الله سبحانه ادخال عبده النار فيسبب اليه بجعله محلا 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 يصح 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 جازان يخلق الزنا و اللواط لجازان  
يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث  
الا للدعوة 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 التجويز  
العقلى لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة  
و اى مخالفة للضرورة فى هذا المبحث .

### واقول

يمكن اختيار الشق الاول لان الله سبحانه اوجب على نفسه الهدى و قصد السبيل  
حيث قال ان علينا للهدى و على الله قصد السبيل و لا ريب ان ارسال الرسول بتلك  
الفوايح و القبائح و قطع السبيل مناف للهدى و قصد السبيل و يمكن اختيار الشق الثانى  
لحكم الكل بامتناع ان يبعث الله تعالى رسولا بهذا الدين لانه من اظهر منافيات الحكمة  
و اعظم النقص بالملك العدل فهو ممتنع عقلا بالغير بل مثله نقص فى حق اقل العقلاء و يمكن  
اختيار الشق الثالث اعنى الوقوع احتمالا لانه اذا جازان يخلق سبحانه تلك القبائح احتملنا  
ان يكون قد بعث به رسولا 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 امهمم و لا عجب من الخصم اذا انكر على دعوى الضرورة فان  
امرهم مبني على انكار الضروريات .

## قال المصنف شرف الله منزله

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اشد ضررا من الشيطان لان الله لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكن ان يلجأ الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى (وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى) ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله سبحانه فانه يضطرهم الى القبائح و لو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان و ان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

## وقال التفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شىء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب و خلق الكفر ليس بقبيح لان غايته دخول الشقى النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف فى العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف فى ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك فى الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى وان خلق الكفر فى العبد ولكن العبد هو بباشره و يكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوجدانية فى الافاق والانس فهذه كلها أطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف الهادى وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل و من اين لزم هذا .

## واقول

قد خرج بكلامه عن المقصود وتشبث بالتمويهات الصرفة فان كانت غايته من كلامه جعل اثر للعبد والشيطان فى الفعل او الكسب فقد خرج عن مذهبه والالم يكن له مناص عن الزام المصنف لهم وقد عرفت تفصيل ما فى هذه الكلمات الفارغة عن التحصيل واما الاجتراء 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 بشىء من التمويه

## قال المصنف ضاعف الله ثوابه

و (منها) انه يستلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجوداً لأفعاله 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 نزل الله تعالى نفسه عن ذلك فقال ( افنجد المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ) ( ام نجعل المتقين كالفجار )

## وقال الفضل

جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله اثابته فانه متعال عن ان يكون اناة 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 ادائه له وهو العدل نعم لما كان العقاب حقاً لله تعالى كان له العفو عنه كما سبق ويأتي ان شاء الله تعالى

واما دعوى العادة فباطلة لان الثواب والعقاب غيب و متأخران فما وجه العادة والعلم بها الا ان يدعى العلم العادي باخبار الله تعالى في كتابه المجيد وهو مع توقيفه على ثبوت صدق كلامه تعالى على مذهبهم غير تام لانه تعالى ايضا اخبر بانّه يمحو ما يشاء ويثبت

واما قوله وهو لا يستلزم الوقوع فمسلم لكن لا يستلزم ايضا عدم الوقوع ويكفينا الاحتمال  
اذ لا يجوز على غير السفيه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة تعالى الله عن ذلك وقد  
انكر عليهم سبحانه هذا الحكم فقال ما لكم كيف تحكمون

#### قال المصنف اتى الله مقامه

و (منها) يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا  
خلق الكفر في الكافر 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 وقرآن قد دل على انه تعالى  
منعم على الكفار قال الله تعالى (الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن  
الله اليك) وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد ص انه مامن عبد الاول الله عليه نعمة كافرا  
كان او مساما

#### وقال الفضل

هذا ايضا من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية  
اعظم النعمة وارسال الرسل وبت الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول  
النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ، ثم ما ذكره من لزوم عدم كون  
الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم  
ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره قلنا في مذهبنا  
ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى  
ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف  
كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه  
الاستدلالات ترهات وهزخرفات

#### واقول

لا ينكر ان الهداية والرسل والدلائل نعم عظام على العباد لكن اذا خلق الله سبحانه  
الكفر في الكافر 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 ره بانه اذا ادخل الله الكافر النار لم تكن له نعمة عليه لاما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره فان هذا انما يكون مصححاً لعقابه لالاثبات كونه منعماً عليه كما هو محل الكلام وقد بينا ثبوته على مذهبنا فيكون هو الجواب، ولعل الخصم انما اجاب بهذا ليمكن بزعمه من الجواب بمثله ويقول قلنا في مذهبنا ايضا 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 للبعد فيه أثر 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 كافرأ 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 لامعنى المظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما الا حال نفى الاخر 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 موصوفا بذلك الشىء) فغلط ظاهر ضرورة ان اكثر صفات الله سبحانه من افعاله كالعادل والرحمن والهادى والمحيى والمميت ونحوها بل صفات الذات ايضا من مخلوقاته بزعمهم لانها مغايرة له وصادرة عنه بالايجاب ثم ان مراد المصنف ره بالآخر فى قوله (ولهذا لا يصح اثبات احدها الاحال نفى الآخر) هو الاخر الضد لمطلقا وحينئذ فلو ثبت الظلم لاحد لم يصح اثبات العدل له فى مورد ثبوت الظلم له فلا يصح وصف الله سبحانه بالعادل حال خلقه للظلم واثبوت له وهو كفر آخر .

## قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يلزم المجال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا اولاً، والقسمان باطلاق اما (الاول) فلانه يلزم منه عجزه سبحانه عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعى من العبد اذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده ولان القدرة والداعى ان اثره فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجوداوان الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر فى الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة اليه .

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

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

### وقال الفضل

نختار القسم الثاني وهوان خلقه تعالى لافعالنا لايتوقف على دواعينا وقدرتنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لايقدم في الجواز العقلي نعم عادة الله جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدونه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مره، وما ذكر انه يلزم ان تكون القدرة والداعي اذالم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كلاحراق الذي يقع عقيب مساس النارعادة ولايقال لافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذلا تجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم تجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعي مع انهما غير مؤثرين .

### واقول

لا يخفى ان مقصود المصنف هو انه يلزم انتفاء الفرق في صحة نسبة الكتابة الى ذى اليد او مقطوعا لان المفروض عدم دخل القدرة وآلاتها في وجود الافعال وذلك باطل بالضرورة وكذا الكلام في تأثير الداعي وليس المقصود امتناع حصول الكتابة مثلا بدون الآلات فانه لا ينكر امكانه بل وقوعه في اللوح وغيره .

واما ما ذكره من الفرق بين القدرة والداعي وبين اللون والطول والقصر بجريان العادة فليس في محله لان المصنفه اراد لزوم عدم الفرق في عدم المدخلية والتاثير للزوم عدم الفرق اصلا والافال فروق كثيرة ولا ريب ان عدم الفرق بعدم المدخلية والتاثير خلاف الضرورة فان كل عاقل يدرك مدخلية القدرة والداعي في الفعل و تاثيرهما فيه دون اللون و الطول والقصر .

## قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجوز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان 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 اولى .

## و قال الفضل

قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكسب 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 وايجاده اولى بالقبيح من كسبه بمعنى محلية المحل له بل تاثير بل لا معنى لنسبة قبح الفعل الاختياري الى غير المؤثر فلا محالة يلزم من خلق القبيح احدا 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 وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجودة له ولا مدخل له في الابداد وهو بلغ انواع الظلم و (الثالث) يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو و اياه وكيف يبرىء نفسه من المؤاخذة مع قدرته و سلطنته و يؤاخذ 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 تاثير في الفعل و اذا جاز استناد اثره اليه جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تجوز الى التزام هذه المحالات فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها .



## وقال الفضل

نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولاتاثير لقدرتة فى الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والتصرف فى الملك كيف شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصى بواسطة كونه محال للفعل الموجب للعذاب واما قوله فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول انا اخبره بالذى دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذى 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 بالا جرم منه ولا فائدة له بل هو مناف لمقتضى الملكية من رعاية المملوك وحمايته عما يضره .  
واما اخبره من الامر الداعى لاصحابه فلوصدق فيه فلم اثبتوا لانفسهم قدرة و ارادة وغيرهما من الصفات الزائدة بزعمهم على الذات واثبتوا لانفسهم ايضا ملكية وادعوا مشاركة الله سبحانه فى الكل والحال ان المشاركة فيها اعظم من المشاركة فى الفعل بل لو كان الشرك مطلقا باطلا لم تصح مشاركة الله تعالى فى الوجود والشئىة وفى ثبوت الهوية فالحق كما سبق ان المشاركة فيما لانقص به على الله سبحانه من الامور التى لا توجب الالهية ولا المعارضة او المماثلة له جائزة وواقعة كما فى محل النزاع ، وكيف يكون فيها نقص وهى 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 الذى دعاهم الى الالتزام بذلك وسلوك اسوأ المسالك هو التعصب للاسلاف و الاقتداء بانار الاباء ، و من المضحك انه فى مقام انكار تأثير العبيد يثبت التأثير لهم فيقول انا اخبره بالذى دعاهم فاشرك بمذهبه واساء باعتقاده الى ربه و مازال يعاقب المصنف عقاب الفاعلين للفاعلين المؤثرين اعادنا الله من مخالفة العمل للقول والتعرض لسخطه انه ارحم الراحمين .

## قال المصنف طاب ثراه

و (منها) انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع واذلة 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 اساؤا 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 الاكامر الجماد ونهيه وقال النبى ص (اعملوا فكل ميسر لما خلق له . نية المرء خير من عمله . انما الاعمال بالنيات . وانما لكل امرى مانوى) والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع ، فلعلنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه .

## وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من آيات 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 وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ، وايضا تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا . وختم الله على قلوبهم) وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها ، و انت تعلم ان الظواهر اذ تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يعنى فى اثبات المقصد .

واما استدلال 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 الخالقين المقدرين بزعمكم فانهم لا يقدرون على شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى أثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تعالى (واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون)

### واقول

قد ظهر مما سبق ان اجوبته لاتصلح ان توسم باسم الجواب و دعواه هنا المعارضة بالآيات الاخر باطلة اما قوله تعالى (خالق كل شيء) فقد عرفت في اول المطلب الاول ان المراد به السموات والارض وما فيهما من الاجسام والاعراض والاجرام لا يشمل افعال العباد فراجع ، و اما قوله تعالى (أتعبدون ما ننحتون والله خلقكم وما تعملون) فالمراد فيه بما يعملون هو ما ينحتون من الاصنام لاعمالهم اذ لا معنى للانكار على عبادتهم لما ينحتون بحجة انه خلقهم واعمالهم التي منها عبادتهم التي انكر عليها ، و اما قوله تعالى (فعال لما يريد) فالظاهر ان معناه انه تعالى فعال لما يريد فعله و تكوينه و من اول الدعوى انه يريد تكوين الايمان وانما يريد تكميلا وتشييعا.

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 (اناهديناهم النجدين اما ساكرا واما كفورا) وقوله تعالى (واما نود فهديناهم فاستحبوا 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 يضل 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 يهدى الله فهو المهتد) و نقيضه الاضلال بان يكلمهم الى انفسهم ويمنعهم زيادة اللطاف ويحتمل ان

يراد هذا المعنى من الآية التى ذكرها الخصم (الرابع) التيسير والتسهيل و بالاضلال تشديد الامتحان ولعل منه هذه الآية فانه سبحانه يضرب الامثال المذكورة فى الآية امتحانا فتسهل عند قوم وتشتد عند آخرين، هذا كله فى الهداية والاضلال .

واما الختم المذكور فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) فالمراد به التشبيه ضرورة عدم الختم حقيقة على سمعهم وعدم غشاوة على ابصارهم فكذا على قلوبهم، والمعنى ان الكفر تمكن من قلوبهم فصارت كالمختوم عليها و صاروا كمن لا يعقل ولا يسمع ولا يبصر كما قال تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) ولا يحتمل ان يكون الختم كناية عن ضيق قلوبهم عن النظر الى الدلائل وعدم انشراح صدورهم للاسلام وانما نسبه الى الله تعالى على الوجهين لخذلانه سبحانه لهم وعدم رعايته لهم بمزيد اللطاف لكثرة ذنوبهم وتتابع مناواتهم للحق ولكن لا تنزل به القدرة والاختيار، ولذا قال سبحانه فى آية اخرى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) فاستثنى القليل و اثبت لهم الايمان بعد ما طبع على قلوبهم لان لهم افعالا حسنة 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 تخلق من الطين) لا الخالقين بالزعم والتقدير بل لا يصح اول التأويلين لان عبدة الاصنام لا يزعمون انهاخالقة بل يرونها مقربة الى الله تعالى

واما الآية التى ادعى مناسبتها لحال العدالة فخطا لان مذهبهم لا يناسب الاشراك كما عرفت وانما يناسبه مذهب من يدعى تعدد القدماء وتركب الالهية ويرون انفسهم شركاء لله تعالى فى صفاته الذاتية لان صفاتهم كصفاته زائدة على الذات

## الجواب عن شبه المجبرة

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الحادى عشر) فى نسخ شبههم ، اعلم ان الاشاعة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ، و نحن نذكر ما قالوا ونبين دلالتها على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبى ص (الاول) قالوا لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا ، والثانى يلزم منه الجبر لان الفاعل الذى لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لامختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه ، والاول اما ان يترجح الفعل حالة اليجاد اولا والثانى يلزم منه ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح 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 فلامتناع وقوعه حالة التساوى فحالة المرجوحية اولى ، واما ثانياً فالانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا فى وقت والراجع فى آخر فترجح احد الوقتين باحد الامرين لابدله من مرجح غير المرجح الاول والالزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهى الى حد الوجوب والانسائل واذا امتنع وقوع الاثر الامع الوجوب والواجب غير مقدور وتقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا .

(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 جهلا وهو محال وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر .

وقال الفضل

اول ما ذكره من الدليلين للاشاعة قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما استراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثانى معاذكره من الدليلين

فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الأشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض 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 لهم ايضا لوجوه (الاول) ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذا 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 النقض 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 فساده اهون على نفسه

### قال المصنف رفع الله درجته

والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض 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 خلص 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 لا غير

## 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 التممكن من الترك انما هو بسبب اختيار الفعل وتعام علتة فلا ينفي كونه مختارا ولا ينافي امكان الفعل في نفسه و تاثير قدرة العبد فيه ، وهذا معنى ما يقال (الوجوب بالاختيار لا بنا في الاختيار)

واورد عليه الخصم بان «هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفى الاختيار» وهو كلام لا محصل له ولعله يريد ان ادعى ان الفعل اضطرارى غير اختياري لعدم التممكن من تركه بعد الاختيار والارادة المؤثرة وان لم يصرفاعله بذلك موجبا ، وفيه مع ان دليل الاشاعرة صريح في لزوم كون الفاعل موجبا بشكل بان عدم التممكن من الترك بعد الارادة المؤثرة لا ينفي حدوده بالاختيار ولا ينافي كونه مقدورا بالذات وغاية ما يثبت ان الفعل بعد الارادة التامة يصير واجبا بالغير لا واجبا بالذات ولا صادرا بالجبر .

واما ما زعمه من ان من لم يتمكن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه ، فهو مما لا دخل له بمطلوب الاشاعرة من ان الفعل الواقع من العبد مجبور عليه على ان انتقاء شرائط الفعل لا ينفي القدرة عليه مادامت الشرائط ممكنة ولست اعرف كيف بنى الخصم انه اجاب عن كلام المصنف مع انه سيدكر معنى كلام المصنف بلفظ شرح المواقف ويبنى عليه و لعل الفرق انه وجدته 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 النقيض 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 فاو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الآخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليرجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض .

### واقول

لا يخفى ان عندنا مسئلتين (الاولى) انه هل يمكن ترجح احد طرفي الممكن على الاخر برجحان ناش عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب بحيث يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى فاعل فينسد باب اثبات الصانع او لا يمكن لارب انه لا يمكن لان فرض امكان الشيء يقتضى جواز وقوع الطرفين بالنظر الى ذاته وفرض مرجوحية احد الطرفين بالنظر الى ذاته يقتضى امتناع وقوع المرجوح لامتناع ترجح 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 فلامحالة يكون المرجح موجبا ولا جله جعل المصنف الحق هو الجواب الاول السابق

### قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) لم لا يوقعه القادر مع التساوى فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا 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 لاتصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تضاد أقوالهم وتعاندها .

### وقال الفضل

اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى بحكم بدية العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى الى كفتى الميزان اذا تساوت الذاتيهما واول قال قائل ترجحت احدهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بدية بالحكم بان احدا المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز فى طباع البهائم ولذا تراها تنفر من صوت الخشب ، وما ذكر

من الامثلة كالجائع فى 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 وجودانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي دعوى باطله كسائر دعاويه والله اعلم .

واما قوله فى الوجه الرابع (ان هذا الدليل ينافى مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لاتصلح للضدين) الى آخره فنقول فى جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك 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 الحجة فعلم انه من جهله و كود نيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو منافلها .

ثم ما ذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعة انما نقوا 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 الحلى الذى اعتاد سرقة الحطب من شاطى الفرات حسب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا والحمد لله الذى فضحه فى 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 و يزعمون ان بقاء الممكن الموجود وعدم الممكنات الازلى لا يحتاجان الى مرجح و سبب ولذا قالوا ان المحجوج الى السبب هو الحدوث اى خروج الممكن من العدم الى الوجود لا الامكان ، ولكن غر الخضم انه راى فى اول مباحث الممكن من المواقف و شرحها دعوى ضرورة حاجة الممكن الى السبب

بالتقرير الذى ذكره الخصم ولم يلتفت الى انهما ذكرا ذلك عن الحكماء القائلين بان المحجوج الى السبب هو الامكان خالفاً للاشاعة ، ولذا بعدما ذكر اعن الحكماء ان الحكم مر كوز فى طباع البهائم و لذا تنفر من صوت الخشب اوردا عليه بقولهما (قلنا ذلك اى نفورها الحدوثه لالامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بدله من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لا بد هناك من مرجح ) و لو سلم الاتفاق على حاجة الممكن الى السبب وعلى انه يمتنع ترجح احد طرفيه بدون مرجح فهو خارج عما نحن فيه لان كلام المصنف فى امكان ترجيح الفاعل لاحد الطرفين بلا مرجح كما هو مذهب جماعة ومنهم الاشاعرة ، ولذا قال فى المواقف فى البحث عن افعال العباد بعدما ذكر الدليل المذكور الذى نقله المصنف عن الاشاعرة (واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى والافعلى راينسا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور فاليلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقياً) بل يستفاد من هذا الاسباقوله (يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار) جواز ترجيح المرجوح على الراجح فضلاً عن المساوى كما يدل عليه ايضا تجويزهم تقديم المفضول على الفاضل فى مسألة الامامة و تجويزهم عقلا ان يعذب الله الانبياء ويشيب الفراعنة و الأبالسة وقولهم لا يجب على الله شىء ولا يقبح منه شىء ، وحينئذ فما اجاب به الخصم عن مثال الرغيفين 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 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 محذوراً) ففیه ان هذا القول من المصنف جواب عن سؤال مقدر وهو ان ما ذكرته من منافاة الدليل لمذهبهم مبنى على التزامهم هنا بقولهم بعدم جواز تعلق القدرة بالضدين فلعلهم خالفوا هنا ذلك و اجازوا تعلقها بهما فقال وان خالفوا ذلك لزمهم محذوراً آخر وهو اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل وكلاهما

مخالف لمذهبهم وهذا ليس من باب اختراع النسبة اليهم كما توهمه الخصم وابتان به وبما قبله عن جهله بمقاصد المصنف وبمذهبهم وعن سرقة لكالام المواقف وشرحها من دون معرفة بمخالفته لمذهبهم وبعدم انطباقه على المورد .

### قال المصنف رفع الله درجته

وفي (الثاني) من وجهين (الاول) العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا يؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم (الثاني) ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يتمتع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين و اذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته، والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا يدفى العلم من المطابقة فالعلم و المعلوم متطابقان ، والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه 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 فكذامع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب و لا يلزم من تعلق علم الله تعالى به وجوده بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم .

### وقال الفضل

قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازي على سبيل الفرض الاجمالي في مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره «ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لا بتناؤها 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 الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ) وقال شارح المواقف ( و اعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انها يتطابقان والاصل في

هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى الى صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا يدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام ان لا يكون تعالى فاعلام مختاراً لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما). انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلي 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 جهلا والتابعة لا تدفع هذا المحذور لما ستعلم ، وجواب الثاني من الوجهين اننا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير .

واما جواب شارح المواقف فنقول لانسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وان اراد بالتابعة التطابق فلانسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدر المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق .

### واقول

تقدم ان ايراد الرازي له على سبيل النقض لا ينافي اتخاذ الاشاعة له دليلا كما نقله عنهم من هو منهم وهو التوشحي كما مر، واما 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 خدابنده 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 خفي على صاحب المواقف فان عاداته جمع كلامهم وكلام غيرهم سوى كثير من كلمات اهل الحق فلما لم يطلع عليهما علم انهما من خواص خصومهم 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 تأثير 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 لقبحهما وهو قادر مختار في تركهما ، وبالجملة المراد في القدرة والاختيار على كون الفعل منوطا باشاء الفاعل وافعال العباد كذلك غاية الامران 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 اورده على الجواب الذي نقله شارح المواقف ففيه انه ان اراد بقوله ان علم الله تعالى بالموجودات فعلى انه سبب حقيقي مؤثر فيها ومنها افعالنا فهو باطل البتة

حتى لو قلنا انه تعالى فاعل لافعالنا لان المؤثر فيها قدرته لاعلمه وان اراد به ان علمه شرط لها فلا يضر ناتسليمه اذ لا يستدعى 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 اى 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 محالافى حق العبد كان محالافى حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والاتسلسل او وقع المتساوى من غير مرجح فكل ما تقولونه ههنا نقوله نحن فى حق العبد.

#### وقال الفضل

ذكر صاحب المواقف هذا الدليل فى كتابه واورد عليه ان هذا ينفى 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 تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة و اختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التى تفرض صدورها عنه و ارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق و اندفع النقص .

### واقول

هذا الجواب للرازي فى الاربعين كما نقل عنه و ارد عليه المحقق الطوسى ره 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 موجب لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله تعالى على مرجح استغنى الجائر عن المرجح وان توقف كان الفعل معه موجبا فيكون اضطرار ياوسياتى للكلام تنمة عند القول فى المعارضة الاتية .

### 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 وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان فى حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب عن كونه قادرا و يكون موجبا ، وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام و الفلسفة هو هذه المسئلة و الحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانها سقط احتجاجهم بهما .

### وقال النضل

قد عرفت فى كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقص 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 و تسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينا في استقلاله في القدرة عليه ، واما عما يرد على (الدليل الثانى) فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشئ وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما تقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فاليلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم 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 النقص 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 التبخر 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 الاعداد 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 اثار قدرة العبد صادرة عنه بلا سبق ارادة كماكثر افعال القوى الباطنة ومنها الارادة وبعض افعال القوى الظاهرة كفعل الغافل والنائم فلا يتوقف صدور الارادة عن العبد بقدرته على ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل .

وثانيا ان كون ارادة الله سبحانه مستندة الى ذاته لاينفي الجبر عن فعله على مذهبه 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 ووجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب) وقد ترك الخصم ذكر هذا مع ان كلامه ماخوذ من شرح المواقف بعين لفظه ليروج منه الباطل فالله حسيبه .

واما ما اجاب به عن معارضة الدليل الثاني ففيه مع ان مجرد التقدم لا يرفع دعوى التصادم لو صحت ان الذي اوجب عندهم الجبر هو ان ما علم الله تعالى وجوده واجب وما علم عدمه ممنوع والازم انقلاب علمه تعالى جهلا وهذا جار في افعال الله تعالى وافعال العبد بلا فرق ولا دخل لحديث التصادم في رفعه اصلا هذا كله اذا قلنا بقدم 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 ففيه انه كيف لا يلزمهم الكفر وهي كما قال الخصم مسائل علمية عملية فانهم اذا التزموا بصحة الدليلين و عملوا واعتقدوا بمقتضاها كان الله تعالى عندهم موجبا لا قادرا مختارا وهو عين الكفر نعوذ بالله .

قال المصنف قدس الله نفسه

فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته

و يحتج به غداً يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحادواى عنذر لهم عن ذلك و عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً هذه حجتهم تنطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الافاويل التى لهم قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله سبحانه الى كل خسيسة وورذيلة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالاً وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف ووقفهم الله لاصابة الصواب .

### وقال الفضل

قد عثرت على ما فصلناه فى دفع اعتراضاته المسروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة فى احس فضلاتهم كمثلى الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به ، فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة وياخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء ينسبهم الى أقبح 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 عنذرا يوم القيمة والعجب منه انه يجازى المصنف بما يدل على انه فاعل مختار فاذا كان الله تعالى هو الذى خلق تكفير المصنف لهم فليمتص من الله تعالى لامن المصنف وليحارب الله تعالى لا المحل الذى لا اثر له اصلاً ولينظر العاقل ان الذى وقع فى البين من المخاصمة والعداء كله من الله سبحانه فيكون لاعبا او من عبيده وهل يحسن من الله تعالى ان يفعل ذلك ثم يعاقب غيره على ما لا اثر له فيه تعالى عما يصفون .

## ابطال الكسب

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المطلب الثانى عشر) فى ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفظيعة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية 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 طولبت بتحقيق الكسب وما هو واى وجه يقتضيه واى حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه فى الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد 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 ابته لكن العبد يؤثر فى وصف كون الفعل طاعة او معصية فأصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معلوم ولا معقول مع انه صادر عن العبد .

### وقال الفضل

قد مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكتوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاله هذا مذهب الشيخ و لورجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد و تنزيه الله تعالى عن الشركاء فى الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الاسلام و رعاية احكام التكليف والبعثة و الثواب و العقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء فى الخلق ، ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه

المنصف وينقاد لصحته المتعسف ، فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته و ارادته تارة وفسره بكون العبد محلا 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 تعلقت 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 القوى يقهر النور الضعيف و يغلبه ، فلما أوجد الله تعالى الفعل و كان قبل اليجاد تهيأت صفة اختيار العبد الى ايجاد الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهى ان الفعل كان مقارنا لتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيؤه 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 ، و هذا 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 كالأحراق السذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب لسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة و اى ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم و الجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثانى ، فرغ جهدك لنيل ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الأشعري لتلابقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ، ولكن المعتزلى عمى بصره فعظم ضرره القته الشبهة فى مهواة غائلة واغتاله القول فى مهمه هائلة ونعم ما قلت شعرا :

ظهر الحق من الاشعري والنور جلي طلع الشمس ولكن عمى المعتزلي  
فانظر الى هذا الحل الجاهل كيف افتري في معنى الكسب و خلط المذاهب  
و الاقوال كالحمار الرائع في جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه .  
واقول

ظهر لك من تضاعيف الكلمات ان الكسب بمعزل عن الحق وان التنزيه الذي هو  
به من باب تسمية الشيء باسم ضده اذ لم يشتمل الاعلى انكار العدل و الرحمة و اثبات  
العيب في التكليف والبعثة .

و اماما ادعاء 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 بينها حتى تحصل الغلبة نعم  
يوجب التزام لوقلنا ان قدرة الله على الشيء تستلزم فعله كما يظهر من بعض ما يحكى  
عن الرازي و يظهر من الخصم في المبحث الآتي حيث انه في 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 لا فائدة فيه اذ لا يصحح اللوازم الفاسدة  
من العقاب للعبد بلا ذنب و العيب في البعثة و التكليف و نحوها على انه ان زعم ان التهيؤ  
اثر للعبد فقد خرج عن مذهبه و الافلايثر تكلفه الاتطويل مسافة الجبر .

و اما (ثالثا) فلان قوله (لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء)  
ان اراد به ان لفظ الكسب في القرآن يراد به المعنى الذي اصطلحه الاشاعرة فهو باطل  
لانه اصطلاح جديد فاللازم حمل المعنى اللغوي وهو العمل و اى دلالة في ذكر الكسب  
عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد هو الكسب الاشعري حتى يحمل عليه ، و ان  
اراد به ان وجود لفظ الكسب في القرآن عند ارادة ترتب الجزاء سبب لتسمية المعنى  
الذي تصوره الاشعري بالكسب ففيه انالو تصورنا وجه السببية فلا يثبت به الاتصحيح  
الاصطلاح لاحمل الكتاب العزيز عليه ، كما هي عادتهم .

و اما (رابعاً) 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 مثل به . 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 .

و اما (خامساً) فلان قوله (و الثواب والعقاب يترتب على المحلية كالأحراق الذى يترتب على الحطب) ظاهر الفساد فانه يستلزم صحة العقاب على الطول والقصر لانه محل لهما ولا يكون الاختيار فارقاً مادام غير مؤثر و لذا قاس الانسان على الحطب وقاس كفره على يبوسة الحطب وهذا القياس فاسد لعدم الضرر والاذى على الحطب لانتفاء الشعور والاحساس عنه و لذا لا يكون الاحراق ظلماً له بخلاف عذاب الحساس الذى لا ذنب منه ولا 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 والارادة 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 والجور والعدوان وغير ذلك و ليس بمعلوم ، و (ايضاً) 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 (ايضاً) 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 والاكل مثلاً فى نسبتها الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه و (ايضاً) العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى الفعل عقبيه و يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينئذ ينتفى المخلص بهذا العذر .

## وقال الفضل

قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فمارايناها في كتبهم ولكن ماورد على تلك الاقوال فموجب، اماما اورده على (القول الاول) وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعى انهما من جملة الافعال، واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقها الله في العبد والعبد بهما يرجح الفعل، فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قائما بان افعال العبد مما يخلقها الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطرارى .

واما قوله (دليلهم آت في نفس هذا الاختيار) وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله فيكون مخلوقا 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 وكيفياته المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى .

واما قوله (وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار) الى آخر الدليل فجوابه اننا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لاعتن العبد وايضا نختار ان الاختيار يدل العبد ليس موجبا للفعل، قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتها الى ايقاع الفعل وعدمه، قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح .

واما قوله ( العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه) فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا بانبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار .



## واقول

ينبغي ان نذكر هنا بعض 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 بالضروره ان القدره الحادثه للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدره الحادثه كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازي (هي صفة تحصل بقدره العبد بفعله الحاصل بقدره الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتميزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به 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 صفة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في 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 الاتصاف بالقبيح بقصده و ارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما، وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو (انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصار في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدره الله تعالى اختراعا وبقدره العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكْتِسَاب) الى ان قال (فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلتقافه في خلق الرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته

خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له )

وانما اطلنا بنقل كلامه لتعرف حال اساطينهم فضلا عن مثل هذا الخصم ، ويكفي في بطلان هذه الكلمات مجرد المظر فيها مع ان الكسب باى معنى فسر ان كان من فعل الله تعالى دون العبد فلا فائدة في اثباته وان كان من اثر العبد فقد خالفوا مذهبهم ولم يكن موجب لاثباته وانكار تأثير العبد في الفعل ولولا تعلق القصد برد ماورده الخصم لكان الاولى الاعراض عن مثله الا انه لا مناص من رده فنقول :

اماما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات فصحيح سواء اراد بالصفات ما كان من مقولة الكيف او ما لوحظ فيه جهة التلبس بالحدوث 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 الذي يسلمه القائل بالقول الاول فاورد عليه انه اذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه الى آخره .

واما قوله ( واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقها الله تعالى في العبد ) فان 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 لله تعالى على اقرار المصنف بان بعض افعال العبد مما يخلقها الله تعالى فمن المضحك اذ لم يظهر من المصنف اختيار ان ارادة العبد صادرة عن الله تعالى ان لم يظهر منه الخلاف ، ومجرد قول اصحابه به لو سلم لا يستلزم ان يقول المصنف به اذ ليس هو من اصول الدين ، على ان القول بان بعض افعالنا مخلوق لله تعالى لا ينافي مذهبنا لان النزاع بيننا وبين الاشاعرة في الايجاب الكلى حيث يقولون ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى ونحن نمنعه فلا ينافي في الايجاب 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 في الافعال الاختيارية وليست الارادة والاختيار صادرين بالاختيار وفيه ان المصنف لا يجيب بهذا لان الارادة

عنده فعل اختياري اي 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 اضطراري) 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 في نفس الاختيار) ففيه ان اشكال المصنف انما هو على صاحب القول الاول الذي يذهب الى ان الاختيار صادر عن العبد، ومنه يعلم ما في 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 الذي يوجبه الاختيار كما زعم ان كان اثرأ للعبد كان خروجاً عن مذهبه والا فإى فائدة في اثبات التوجه غير تطويل مسافة الجبر ضرورة ان الفرق المهم بين الاختيار والاكل مثلاً هو الفرق في مقام تاثير العبد في الفعل بوجه من الوجوه لالفرق كيف ما كان والا فالفرق كثيرة

واعلم ان الاشاعة لمارأوا مفسد الجبر زعموا أن المخلص منها يحصل بوجود القدرة والاختيار في العبد لانهما هما المحققان للكسب وان كانا معاً من فعل الله تعالى كاصل الفعل فحينئذ يكون وجود الاختيار لازماً لا مناص منه ليكون به المخلص فاذا جعلوه عادياً غير لازم الوجود واقعا لاسيما والعاديات قد تتخلف لم يكن مخلصا ، وهذا هو مقصود المصنف في كلامه الاخير، وقد توهم الخصم ان المصنف ادعى ان مخلصهم باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار فاجاب بما سمعته وكيف يدعيه المصنف وكل احد يعلم ان ما جعلوه مخلصا هو وجود الاختيار لا وجوب خلق الله الفعل عقيبه وبهذا تعرف مقدار تدبر هذا الخصم .

## قال المصنف رفع الله درجته

واما (الثانى) فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل فى الخارج او امراً زائداً عليه ، فان كان الاول كان ايضا من الله تعالى فلا يصدر عن العبد شىء فيبطل العذر، وان كان الثانى كان العبد مستقلاً بفعل هذا الزائد ، و اذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل واى ضرورة للتمحل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التى لا تنهض بالاعتذار واى فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادراً عن الله تعالى والاخر صادراً عن العبد و (ايضا) دليلهم آت فى هذا الوصف فان كان حقاً عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به و (ايضا) كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقاً لامر الشريعة وكونه موافقاً لامر الشريعة انما هو شىء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستنداً الى العبد لافى ذاته ولا فى شىء من صفاته فينتفى هذا العذر ايضا كما انتفى عندهم الاول و (ايضا) 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 صدورهم من الله فلو كان اصل الفعل صادراً من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفاً بالحسن فالعصية التى تصدر من العبد اذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبح فلان كون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابى لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا تتحقق معصية من العبد البتة و (ايضا) المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعاً والقرآن مملوء من المناهى 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 فرضنا 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 فى هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى ما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به أو لا فان هذا الدفع وصف من صفاته والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار

به فليُنظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رسمه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بهذا المجال .

### وقال الفضل

القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ، ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى 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 و كونه 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 وتأثيره في الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه

واما باقى ما اورده على معنى الكسب حسب ما هو مذهب القاضي فغير وارد عليه و نحن نبطله حرفا بحرف، فنقول اما قوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة و كونه موافقا لامر الشريعة انما هو شئ يرجع الى ذات الفعل) الى آخر الدليل ، فجوابه انا لانسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شئ يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة الفعل بل هو ذات الفعل فيبطلانه 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 و كان 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 مخلوقه لله تعالى وكل ما كان صادرا

من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفها بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله ، و اما قوله ( و اما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول) فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لثلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا يخلل في الكلام .

### واقول

لا يخفى ان نسبة القول الثاني الى القاضى الباقلاني منافية لقوله سابقا هذه الاقوال مارايناها في كتب الاصحاب ، و الظاهر ان المصنف مختص بابطال مذهب القاضى بالوجوه المذكورة لان ما تخيل الخصم مشاركة المصنف للاشاعة فيه هو قوله (وايضا دليلهم آت في هذا الوصف) وهو كما ترى توطئة للايراد لان المنذور اليه في الايراد هو قوله بعده (فان كان - اى دليلهم - حقا امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به ) وبهذا تعلم ان الخصم لم يجب عن هذا الوجه كما انه لم يتعرض للجواب عما قبله الذى هو اول الوجوه .

واعلم ان المصنف ابطال قول القاضى بخمسة وجوه الاولان منها راجعان الى ابطال تفرقة القاضى بين الفعل وصفته ، وثالثها الى ابطال قوله باسناد الوصف الى العبد ، واخيرها الى ابطال قوله بان اصل الفعل من الله تعالى ، وقد عرفت ان الخصم اغفل جواب الاول ولم يفهم الثانى كما انه اغفل جواب الاخير ، وهو ما ذكره المصنف بقوله (وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها) الى آخره وحاصله ان المعصية يعنى اصل الفعل كالزنا منهى عنه وكل ما نهى الله تعالى عنه قبيح فاذا زعم القاضى وقومه ان الزنا مثلا فعل الله تعالى كان حسنا وهذا خلف .

واما الثالث وهو الذى ذكره بقوله (وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة) فقد اجاب عنه الخصم بقوله فجوابه انا لانسلم الى آخره وردد فيه بمراده بالرجوع بين امرين لم يردهما قطعا فان مراده بالرجوع فى قوله (و كونه موافقا لامر الشريعة يرجع الى ذات الفعل) هو استناد الموافقة الى ذات الفعل لانه اذا نهى الله تعالى

كما تخيله الخصم ، وحاصل مقصود المصنف كما هو صريح كلامه ان معنى كون الفعل طاعة هو كونه موافقا للامر و كونه 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 قبجه فلا يكون معصية لانها قبيحة فلا تتحقق من العبد معصية البتة ولا يحسن ذمه وعقابه والحال انا علمنا ان الله سبحانه ذم ابليس و ابالهب 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 بالغو ، اذ كيف يمكن اثبات صدورها ممن لم يوجد لها ونفى صدورها عن خالقها وموجدتها وهل معنى للخلق الا الصدور والابجاد ، 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 يبيننا فيكون معنى كلامه ان اصل الفعل اذا كان صادرا عن الله سبحانه كما زعمه القاضى بطل قوله بصدور وصف المعصية عن العبد لان فعل الله تعالى لا يوصف بالقبيح فلا يوصف بالمعصية و يلزمه انتفاء المعصية عن العبد كما يلزمه ان لا يحسن من الله سبحانه ذم ابليس وسائر العصاة والحال ان الله تعالى قد ذمهم .

واما قوله يكون مراد القائل ان هناك شىء ينسب اليه الى آخره ففيه انه اذا لم يطلع على كلمات القائل ومحله من العلم فكيف حكم بان هذا مراده على ان الشىء المجهول الذى اثبتته ان كان للعبد تأثير فيه بطل مذهبهم والا بطل التكليف والبعثة والعقاب .

## القدرة متقدمة

قال المصنف اعلى الله منزلته

(المطلب الثالث عشر) في ان القدرة متقدمة، ذهب الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل، وقالت الاشاعرة هنا قولاً غريباً عجيباً وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات (منها) تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعاً منا 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

منهـب 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 فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناً يستلزم اجتماع التقيضين اعنى كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله لم يكن مقدوراً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة 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 ما لا يطاق، فجوابه انا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء 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 اشكالنا 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 ليس بمحال .

واما اجاب به عن لزوم التكليف بما لا يطاق فهو مبنى على ما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بطرف دون آخر وهو باطل ولوسلم فقدرة الكافر انما تعلقت بترك الايمان والمطلوب تعلقها بالايمان ليكون مما يسهل المكلف الذي نفت الآية التكليف بغيره وبالضرورة ان مجرد تعلق القدرة بالكفر وبترك الايمان لا يجعل الايمان مما يسهل المكلف ومصداق له ، واجيب عن اصل الاشكال بان الكافر مكلف في الحال بالايمان في ثاني الحال ، وفيه مع انه مناف لما يزمونه كما ستعرف من ان التكليف مع الفعل ان المفروض تكليف الكافر بالايمان في حال كونه لافي ثاني الحال ولوسلم فان كان ثاني الحال حال كفر ايضا بقي الاشكال وان كان حال ايمان فالإيمان واجب حينئذ لا مقدور لان الشيء 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 الاتيان غير مقدور وحينه يحصل الامتثال 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 ألبتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحسبهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم .

### وقال الفضل

الحاجة الى القدرة انصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطراب حتى يصح كونه محالاً للثواب والعقاب اذ لو لم تكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنها فضولا .

### واقول

اذا لم تكن القدرة مؤثرة فكيف يعلم وجودها وكيف يخرج عن الاضطراب ومن 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 فالبحت عنها بلحاظ جهة التأثير فضول .

### قال المصنف طاب ثراه

(ومنها) الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وحينئذ يلزم احد 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 استناذه الى القادر، ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل ألبتة 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 رادا عليهم (لعل القائم لا يقدر على التعود)

## 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 مممتعا في القدرة الحادثة لكان مممتعا 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 حادنا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فان دفع الاشكال بحذا فيره ،

واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالحرى ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها مؤثرة في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لا يبحث عنها .

واما قوله (ان لافرق بينها وبين اللون) فقد ابطنا 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 ويترتب 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 ، ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل ، والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لاتعلق بالضدين معا والا اجتماعا 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 لاتتعلق بالضدين، والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية 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 العضلية)

### اقول

لا أثر لمخالفة القدرة القديمة للحادثة في الماهية لان دليل الاشاعة السابق المانع من تقدم القدرة الحادثة آت في القديمة ايضا كدليلهم الآخر الاتى 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)) فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدى نفع الان الكلام في المعاني لافى اطلاق الالفاظ» .

واما قول شارح المواقف (ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل) ففيه انه اذا جاز ذلك في القديمة فليجز مثله في الحادثة بان تكون نفسها وتعلقها المعنوى متقدمين على كما هو مطلوب اذ لا ندعى تقدمها على الفعل بتعلقها الموجب لوجوده .

واما ما اجاب به الخصم عن تعجب المصنف فقد مر ما فيه من ان البحث عن تقدمها او مقارنتها انما هو فرع تأثيرها ومبنى عليه فاذا زعموا انها غير مؤثرة كان بحثهم عن جهة التقدم والمقارنة فضولا وان كان البحث عنهما من جهة اخر صحيحا .

واما ما ذكره من الفرق بين القدرة واللون، ففيه ان المطلوب هو الفرق بالنسبة الى الدخل بالفعل لا الفرق باى وجه كان وما ذكره من صورة الاختيار قد عرفت انه لافائدة فيه مع عدم تأثير القدرة على انه لا يتوقف خلق صورة الاختيار على خلق القدرة بعد فرض عدم الاثر لهما كما ان القدرة بلا تأثير لا تصح العقاب والثواب ولا يخرج 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 وانما 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 ، ونقل السيد ابيضا عن ابن سينا انه ابطال القول بان القدرة مع الفعل حيث انه في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز 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 ، فالقائل بهذا القول كأنه يقول ان القاعد ليس بقوى على القيام اى لا يمكن في جبلته ان يقوم مالم يتم فكيف يقوم وان الخشب ليس بجبلته ان ينحت با فكيه ينحت ، وهذا القائل لامحالة غير قوى على ان يرى ويبصر 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 و اذا شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لم يكن الآخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك .

## وقال الفضل

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 نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدورات المتضادة وغير المتضادة ، وانا اقول و لعل النزاع لفظى لاعلى الوجه الذى ذكره الامام الرازى ، فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا ينافى جعل كل فرد ذاتا متعلقا واحدا والمعتزلى ليقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بصدده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا ينافيه الاشاعرة فالنزاع لفظى تأمل.

واما ذكره من (انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لايكون الفاعل قادرا على عدم الفعل و هو الترك فيكون مضطرا لاقادرا ) فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدوره فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره و متعلق قدرته متعين و انه لا مقدوره بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه و نلتزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لينا فى القدرة الابرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع مناو منهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره.

## واقول

لا يخفى ان تتعلق القدرة بالشىء قديكون بمعنى انه ان شاء فعله فعلة وان شاء تركه تركه وهو معنى صحة الطرفين وصلاحيتهما وقديكون بمعنى تأثيرها فى متعلقها ، وهذا بالضرورة لايقع بالطرفين لان التأثير للنقيضين فى آن واحد محال لعدم امكان اجتماعهما

ولاريب ان النزاع بيننا وبين الأشاعرة في المعنى الاول اذ لو كان مقصود الاشاعرة هو المعنى الثاني لاستدلوا بما هو ضروري من ان التأثير للنقيضين في آن واحد محال ولم يحتاجوا الى كلفة بنائه على مقارنة القدرة للمقدور التي تمحلوا الاستدلال عليها ، وحينئذ فلا وجه لمازعمه 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 للنقيضين لافرد 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 واظهر التفرد به راجع الى ما جمع به الرازي لان القدرة المطلقة هي القوة العضية وفردا هو القوة المستجمعة لشرائط التأثير .

واما اجاب به عن الزام المصنف فمناف ما 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 فردا بالطرفين وهو لا ينافي مذهبكم ، ولكن قد يعذر الخصم على اتيان هذه المناقاة لانه لا يعرف من الاستدلال والرد الا ما في المواقف وشرحها كما هو دأبه في هذا الكتاب وقد وجد هذا الكلام في شرح المواقف فاورد به بلفظه جهلا بانه ينفي ماتوهمه .

ثم انه واضح البطلان لانه اختار منه الشق الاول من ترديده ونحكم بسفسطة مانعه اذ لو كان الفعل الذي لا يتمكن فاعله من تركه مقدور له لكان كل فعل تلبس به الشخص ولم يقدر على تركه مقدور له وكذا كل ترك تلبس به ولم يقدر على نقيضه 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 القبيل مثال البناء الذي ذكره ، فان دعوى قدرة من احاط به البناء وعجز عن التقلب شبيهة بدعوى القدرة في هذه الامثلة نعم هو قادر على الكون في البناء المذكور وعلى السقوط في المثال السابق قبل الكون وقبل السقوط واما حينهما فهما غير مقدورين له في هذا الحين وضرورة العقلاء حاکمة بذلك و دعوى الاجماع منا ومنهم مع وضوح الكذب علينا غير غريبة .

## الانسان مرید لافعاله

### قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب الخامس عشر) فى الارادة ذهبت الالهامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مرید لافعاله بل كل قادر فانه مرید لانها صفة تقتضى التخصيص وانها نفس الداعى ، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فانبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله تعالى ومستندا اليه و كان لامؤثر الا الله تعالى فإى دليل حينئذ يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لنالان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة سالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع ، فالمذهب الذى 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 فى انه قادر مرید وانه فرق بين حر كانه الارادية وحر كة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه ، وهل تتم له المحاجة عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسأل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله ، وهل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ المبين ، وقد طولنا فى 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 الالهوى يجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة و الارادة فى العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين فى الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما فى العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد ذكره مرات و من كثرة التطويل الذى



كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويلاته شعرا  
لقد طولت و التطويل حشو و فيما قلته نفع قليل  
وقالوا الحشولا التطويل لكن كلامك كله حشو طويل  
واقول

لم يخف على المصنف ان وجود القدرة والارادة في العبد ضرورى وكيف 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 اذ لا يتصور وجه حاجة اليها غير تخصيص احد الطرفين  
المقدورين فاذا منعوا صلاحية القدرة للطرفين وقالوا انها مخصصة لاحدهما لم يكن  
معنى لتخصيص الارادة فيلزمهم نفي وجود ما علم وجوده بالضرورة وينسد طريق ثبوته  
لا سيما والله سبحانه لا يفعل العبث ودعوى الاشاعة ترتب التكليف والثواب والعقاب  
على وجودها المجرد عن التأثير قد عرفت بطلانها .

واما نسبة الى المصنف من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو وكول الى  
المنصف، و كفاك في معرفة تضلعه في البيان وسمو مداركه ما سماه شعرا و استحسنته  
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 فزعم معمرانه لافعل  
للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل، وقال بعض المعتزلة لافعل للعبد الا

الفكر ، وقال النظام لأفعل 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 فاننا 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 صنعتهمما البارعين فيها فقد كابر مقتضى عقله

### وقال الفضل

اعلم ان المعتزلة لما اسندوا 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 يغني في دفع شيء من الاشكالات السابقة اذ لا أثر 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 أثر 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 ذهبنا إلى الأشاعرة إلى أن القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون إلا حال القدرة فيلزم أن يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء، لزم من القول الأول .

## واقول

قد عرفت بطلان اللزوم فيلزمه بطلان اللازم على أن اللزوم ممنوع لأن توقف صحة التكليف على القدرة لا يستدعي إلا تحقق القدرة على الفعل في وقته لافي وقت التكليف فلا يتم القول بأن التكليف مع الفعل

## قال المصنف قدس الله سره

(الأول) أن يكون التكليف بغير المقدور لأن الفعل حال وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور .

## وقال الفضل

لانسلم أن الواجب غير مقدور مطلقا بل ما أوجبه القدرة الحادثة مقدور لملك القدرة التي أوجبه وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا وإذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا محذور فيه .

## واقول

لا ريب أن المقدور لا يبقى على المقدورية حين عروض الوجوب عليه وإن كان وجوبه بالقدرة إذ لو بقي مقدورا لم يصر واجبا فإذا فرض تعلق التكليف بالفعل حين وقوعه فقد تعلق به وهو واجب غير مقدور وهو محال ومجرد مقدوريته بالذات لا تسوغ التكليف به وهو في حال الوجوب ولو سلم بقاؤه على المقدورية فلا ريب أن التكليف بالشيء محرك وباعت عليه والموجود لا يتصور التحريك نحوه وكما لا يجوز التكليف بالشيء بعد وقوعه وإن كان مقدورا في نفسه لا يجوز التكليف به حين وقوعه .

## قال المصنف اعلى الله مقامه

(الثاني) يلزم أن لا يكون أحد عاصيا ألبتة لأن العصيان مخالفة الأمر فإذا لم يكن الأمر ثابتا إلا حالة الفعل وحال العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والألزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم، لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى (أفصيت أمري . ولا عصي لك أمرا . الآن وقد عصيت قبل) ويلزم

انتفاء الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة ايضا ، فينظر العاقل من نفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذي طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يسلم بالضرورة من دين محمد ص ان الكافر عاص وكذا الفاسق (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم من ذنوبكم) فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن

### وقال الفضل

الامر عندنا ازلى 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 و اذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا ، واما قوله والعصيان ثابت واقامة الدليل على هذا المدعى فهو من باب طاماته واقامته الادلة الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه .

### واقول

نعم لما كان الامر عندهم ازليا ووجب ان يكون الامر سابقا على الفعل فينافي قولهم بان الامر مع الفعل وليس علينان ندفع هذه المناقاة ودعوى ان الامر ازلى وتعلقه حادث لو صحت لا تدفع المناقاة مادام الامر بنفسه ثابتا في الازل كما زعموه ، ولا يمكن انكار قولهم بان الامر مع الفعل بدليل ما تكلفوه من الاجوبة عن المحالات التي ذكرها المصنف فانهم لو ذهبوا الى ان التكليف قبل الفعل لما لزمهم 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 مقارن لترك المأمور به فيكون العصيان حال الفعل وهذا مبني على ان مرادهم بالفعل في قولهم التكليف مع الفعل هو الاعم من فعل المأمور به وفعل ضده لزمهم ان القدرة المعتبرة في التكليف هي القدرة على الشيء اوضده ، وفيه انهم لو ارادوا الاعم لخصوص الفعل المأمور به لما احتاجوا

الى كلفة الجواب عن المحالات الاخر لان المأمور متلبس قبل فعل المأمور به بفعل ضده فيكون التكليف مع الفعل اى فعل الضد وقبل فعل المأمور به فلا يكون تكليفا بالواجب ولا طلبا لتحصيل الحاصل ، فتكلفتهم 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 قدا قامها على مدعى ضرورى فصحيح، لکنه اراد بها التشييع عليهم باستلزام مذهبهم لمخالفة الضرورى الثابت بالاجماع ونص الكتاب .

### قال المصنف وفع الله منزله

(الثالث) لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم امان تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالى باطل بقسميه 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 فى كلماتهم وهو من الغرائب لان الحصول المطلوب لابدان ينبعث عن الطلب فلو كان الحصول مقار بالطلب ومطلوبا به لزم اعادة نفس الحصول ليتصور الانبعاث عن الطلب فيلزم تحصيل الحاصل واعادته بعينه وهو محال

## شروط التكليف

قال المصنف شرف الله منزلته

(المطلب الثامن عشر) فى شروط التكليف ، ذهب الامامية الى ان شروط التكليف ستة (الاول) وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم ، فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيداً يريدان يشترهم وهو فى منزله وحده ويقول ياسالم قم وياغانم كل ويعدده كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب ، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله فى الازل (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) ولاشخص هناك ويقول (انا ارسلنا نوحا) ولانوح هناك وهذه مكابرة فى الضرورة

### وقال الفضل

قد عرفت جواب هذا فى مبحث اثبات الكلام النفسانى وان الخطاب موجود فى الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسانى و يحدث التعلق عند وجودهم ، ولا قبح فى هذا فان من زور فى نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشترهم بان يخاطبهم بعد الشراء لا يعد سفيها ، ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافى ما اثبتته فى الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم .

### واقول

تقدم في ذلك المبحث ان خطاب المعدوم وتكليفه سفه بالضرورة ادلايصحان من دون مخاطب ومكلف ولا اثر لحدوث التعلق لو عقلنا التعلق، والقياس على من زور في نفسه كلاماً 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 مامور ومنهى فى الازل.

### قال المصنف طاب ربه

(الثانى) كون المكلف عاقلاً فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق وخالفت الاشاعة فى ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤخذ المولود حال ولادته بالصلاة و تركها و ترك الصوم والحج والزكاة وهل يصح مؤاخذه المجنون المطبق على ذلك.

### وقال الفضل

مذهب الاشاعة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء عليهم محض كما هو عادته فى الافتراء والكذب والاختراع

### واقول

مانسبه المصنف اليهم هو تجويز تكليف غير العاقل وما نقله الخصم هو عدم الوقوع ولا ربط لاحدهما بالآخر ولا يمكن انكار تجويزهم ذلك لانهم يجوزون تكليف ما لا يطاق وهذا نوع منه ويقولون ان الله يحكم ما يريد ولا يقبح منه شيء فيجوز ان يكف من لاعقل 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 يفهم الخطاب قبل فهمه، وخالفت الاشاعة فى ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزمام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه، مع انه لم يوضع لشيء ألبتة ولا يراد منه شيء اصلاً 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 والنهى وما لا يتعلق به فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات فى اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة .

## اقول

كيف لا تصح نسبة المصنف اليهم صحة تكليف من لا يفهم الخطاب وقد زعموا ان الله يحكم ما يريد ولا يقبح منه شىء ، واما ما نقله الخصم فالظاهر انه فى الوقوع لاجواز كما يرشد اليه تفصيلهم وتمثيل المجوز للثانى بما زعم وقوعه وهو المقطعات كما نقله الخصم والا فبالنظر الى الجواز العقلى وعدمه لوجه 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 وان يعاقبه على ذلك و تكليفه الصعود على السطح العالى بان يضع رجلا فى الارض ورجلا على السطح، وكفى من ذهب الى هذا نقصا فى عقله وقلة فى دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك ، بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا الا بما لا يطاق او ترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدى الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها ،

## وقال الفضل

قد عرفت فى الفصل الذى 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 العقلى ، والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق ، لم يقع ولقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفترى الكذب ثم يعترض عليه فكأنه لم يتفق له مطالعة كتاب فى الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة و تقريرينهم ان هذه



عقائد الاشاعة ثم لم يستح من الله تعالى ومن الناظر في كتابه واتى 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 ووضحنا المقام في تكليف ابي اهب بالايمان، وذكرنا ان الله سبحانه لم يكلف عندهم الا بما لا يطاق لان افعال العباد مخلوقة له ولا اثر للعبد فيها فكلها لا تطاق للعبد ولا مما 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 وتلييس الحقيقة .

### قال المصنف قدس الله نفسه

(الخامس) أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب والالزم العتب والظلم على الله تعالى، وخالفت الاشاعة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات، فليزهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه في فعله شيئا ربما يكون هلاكه فيه و ان يكون المبالغ في المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما 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 باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله تعالى دين يجب عليه قضاؤه ولو كان الا كذلك للزم ان يكون العباد متاجرين مع الله تعالى كالاجراء الذين يأخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط المؤجر اجرتهم لكان ظالما

وجائرا، وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشأن الالهي وان الناس كلهم عبيد الله يعطى من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضل وجرى عادته ان يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز، وهل يحسن ان يقال انه اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز تموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لولم يجب على الله تعالى ائابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخيرات واثارة المبرات ضائعا عبثا 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 الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز شبع 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 بتناؤه على صدق كلامه تعالى وهو غير محقق على مذهبهم مع انه قال تعالى (بمحو الله ما يشاء وبثبت) 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 اى انه حق عليه اقتضاء عدله .

واما كون العباد متاجرين مع الله تعالى فهو مما نطق به الكتاب العزيز قال تعالى (ان الذين يتلون الكتاب واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ليوفيهم اجرهم 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 اجرهم . نوفيهم اجرهم) الى غير ذلك من الايات المتظافرة والاخبار المتواترة .

واما قوله لولم يعط المؤجر اجرتهم كان ظالما وجائرا فهو من مقالة اهل الحق

التي صرح بها الكتاب المجيد قال تعالى (وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لاتظلمون) وقال تعالى (و من يعمل من الصالحات من ذكرا وانثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) وقال تعالى (فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه و وفيت 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 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 بطلانها، اذ يقبح من الكريم طلب جزاء نعمته من دون ان يعطيه ثوابا على ما كلفه به بل يكون تكليفه بالاجر عبثاً وظلماً ، ولو كان الثواب تفضيلاً محضاً لصح منع الثواب عن سيد النبيين او مساواته فيه لسائر المؤمنين بل للاطفال و المجانين و لجاز خاتم النار دون الجنة .

و اما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فانما لا يحسن السؤال فيه اذا ترتب عليه فائدة للعبد او كان جزاء عمله السيء والافيقبح ايلام العبد بلا فائدة له ولا ذنب منه ويصح السؤال عنه كما يصح السؤال عن ترك اثم المطيع و جعله بمنزلة العاصي لكن مثل هذه الأمور ليست من فعله ولا تصدر عنه فلا يسأل عنها لاتفاء 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 ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلاً، وخالفت الاشاعة في ذلك فجزوا ان يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه لا يمكن 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 يطاق فقد سمعته غير مرة و انه لا يقع ولم يقع .

## واقول

قد صدقه فيما يتعلق بالوقوع بان لم يقولوا بوقوع الامر با لحرाम ، ولكن كلام المصنف في التجويز كما لا ينكره الخصم وكفاهم نقضا في تجويز مثله على الله سبحانه وهو مما لا يجوز على اقل العقلاء .

## قال المصنف طاب ثراه

و من العجب انهم حرموا الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشارع و انما يطلق على المطلوب شرعا و الحرام غير معتبر في نظر الشارع مطلوب الترك شرعا و هل هذا 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 الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبارها والصحة باعتبار آخر ، فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدراية في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض .

## واقول

إذا أقروا بجرمة الصلاة في الدار المغصوبة لزمتهم الحكم بعدم اعتبارها شرعا لعدم مطلوبيتها فلا تصح لأن العبادة الصحيحة هي المطلوبة للشارع المعتبرة في نظره ، وهذه عبارة أخرى عن كون اباحة المكان شرطا في صحة الصلاة فإذا حكموا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ثبت التناقض لأنه 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 ، ذهب الامامية الى ان الالم الذي يفعل الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى (واقدم 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 يتالم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لو ذلك لكان عبثا والله تعالى منزعه عنه (الثاني) ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الألم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله سبحانه على عبده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور هو على الله تعالى مجال وخالفت الاشاعة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالم 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 عقلاء ظالما جائرا سقيها فكيف يجوز للانسان نسبة الله تعالى الي 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 لاتعوضه عن ألمه عوضا يرضى به  
فيقول كلاما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذى لم ترضه لنفسك

### وقال النضل

اعلم ان الاعراض مذهب المعتزلة واهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل  
على فساد الاصل المذكورة فى كتب القوم ، واما الاشاعة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب  
عليه شىء لاعوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف فى ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على  
من يتصرف فى 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 لاعلى طريق الوجوب عليه ، واما حديث  
العوض فى افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق ، واما تعذيب الاطفال والانياء والاولياء  
ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه فى الاحاديث  
الصحيح و لكن على سبيل جرى العادة لاعلى سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم .  
ثم ما ادعى من العلم الضرورى بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا  
قياس فاسد لان البشر يتصرف فى الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف  
كيف يشاء ونحن لانمنع وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ، ونحن نقول من  
يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعراض عن الآلام اذا حضر يوم القيمة عند ربه وراى الجلال  
الالهى والعظمة الربانية و التصرف المطلق الذى حاصل له فى الملك والملكوت سيما فى  
موقف القيمة التى يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار أما يكون مستحيا من  
الله تعالى ان يعتقد فى الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر العامل اعطى الاعمال والآن يريد  
جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله فى ذلك المشهد انك عذبتنى وآلمتني فسي  
الدنيا فالآن لا اخليك حتى آخذمنك 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  
الحلى وهو كان امامى وانا الآن برىء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك  
يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو صدق القائلين .

## واقول

كم للمعتزلة من اصل خالفوا فيه العقل والنقل كقولهم ان الامامة بالاختيار، وكم لهم من اصل دل عليه العقل والنقل كاصل الذي نحن فيه، وذلك لان لهم ميلا الى طريقة امير المؤمنين وهوى بموالاته واعدائه ولذا اصابوا الحق في اصل هذا الاصل واخطوا في كفياته، ولو فسد الاصل بالاختلاف في جهاته لفسد الاسلام باختلاف اهله، والاشاعة لما جازتوا 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 الالم يرضى به العبد لقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ومن الرحمة اعطاء العوض على الآلام فيكون مما كتبه و اوجبه على نفسه تعالى، ومما يشهد بضرورة حكم العقل بوجوب العوض تفرغ الخصم خلافا لمذهبه قوله فلا يلزم منه جور ولا ظلم على ما اثبتته من الفوائد في تعذيب الاطفال والانباء والاولياء فان تفرغ ذلك على هذا يستدعي لزوم الجور والظلم بدون الفوائد والالم يكن محل للتفرغ، واما ما ذكره من العادة التي هي غيب فقد عرفت ما فيه مرارا.

واما قوله ( واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطالانه ) ففيه انه لم يتقدم ذكر العوض على افعال الله تعالى وهي الآلام الذي عرفه المتكلمون بالنفع المستحق لاعلى وجه التعظيم والاجلال وانما تقدم في الشرط الخامس للتكليف ذكر الثواب على افعال العبد 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 قدم 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 وادخل لجزاء احدهما بجزاء الآخر .  
 واما قوله ( اما يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد ) ففيه انه لاحياء في اعتقاد الحق  
 الذي دل عليه العقل وصرح به الكتاب العزيز في موردى الثواب و العوض حيث كتب  
 على نفسه الرحمة المستدعية لا عطاءهما 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 الحاسمين 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 الا عجب .



## نبوة محمد (ص)

قال المصنف طيب الله مرقدہ

(المسئلة الرابعة) في النبوة وفيها مباحث (الاول) في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين و به يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم وعلى الخصوص الا بمقدمتين (احدهما) ان النبي ادعى رسالة رب العالمين له الى الخلق و اظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق .

وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الا شاعرة اما (الاولى) فلانه يمتنع ان يفعل الله لغرض من الاغراض او لغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجزة على يد مدعى الرسالة لغرض تصديقه ولا اجل تصحيح دعواه بل فعلها مجانا ، ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانالو شككنا في ان الله فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعى النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق ، واما (الثانية) فلانها لا تتم على مذهبه لانهم يستندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محققا ام بمبالات فان دعواه من فعل الله و اثره و جميع انواع الشرك والمعاصي والضلال في العالم من عند الله تعالى ، فكيف يصح مع هذا ان يُعرف أن هذا الذي صدقه صادق في دعواه ، فجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله سبحانه كغيره من الاضلال التي فعلها ، فليُنظر العاقل هل يجوز له ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء به ألبتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال (اذا لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) و اى حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى و اى عنرا اعظم من ان يقول العبد لربه انك أضللت 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 الفضل

هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجنبناه هناك و لما اعاده في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب ، فنقول اما (المقدمة الاولى) من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهي ان النبي ادعى الرسالة و اظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له ، فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة و المصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتمل على الحكمة و المصلحة والغاية لاعلى اثبات الغرض و العلة الغائية الموجبة للنقص و الاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأى الاشاعرة و بطل ما اورد عليهم ، و اما (المقدمة الثانية) وهي ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فهذا شيء تثبته الاشاعرة و يستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة و لا يلزم من خلق الله القبائح التي ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدع للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله ، و ماذا يريد من ان دعوى المحقق و المبطل من الله ان ارادته من خلق الله فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله و ان ارادته مرضى من الله و الله يرسل المحقق و المبطل فهذا باطل صريح فان الله لا يرضى لعباده الكفر و الضلال و ان كان بخلقه و تقديره كما سمعت مرارا ، و كل من يدعى النبوة و هو مبعوث من الله فقد جرت عادة الله على اظهار المعجزة بيده لتصديقه و لم يتخلف عادة الله عن هذا و جرت عادته التي خلافا جار مجرى المحال العادى بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب ، و الحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجود شيء على الله لانه المالك المطلق و لا يجب عليه شيء ، و ما 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 يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة و يفيدنا العلم العادى بان هذا لايجرى فى عادة الله كالجزم بان الجبل النلانى لم يصر الا فى ذهابا فلايلزم ماذكر واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى (واعرض عن الجاهلين)

### واقول

يرد على ما اجاب به عن (المقدمة الاولى) انه لايلزم على مذهبهم نبوت المصلحة والفائدة للمعجزة اذ لايجب عليه تعالى شىء ولا يقبح منه شىء فيجوز ان يفعل الله سبحانه المعجزة بلا فائدة اصلا على ان الفائدة والحكمة فى خلق المعجزة على يد الكاذب يمكن ان تكون من جنس الحكمة والفائدة فى خلق الكفر وسبه تعالى وسب رسله بان يكون خلق المعجزة على يد الكاذب دخيلا فى النظام الكلى كخلق الكفر وسبه تعالى بزعمهم فلايلزم ان تكون المصلحة فى خلق المعجزة تصديق النبى فيما ادعاه وبالجملة الالتزام بان التصديق هو مصلحة المعجزة موقوف على اثبات الغرض لله تعالى او وجوب مثل هذه المصلحة عليه فاذا انكروهم الم يمكن الالتزام بان التصديق هو المصلحة ، على اننا 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 فى حقه سبحانه ولا الحاجة له كما سبق موضحا فى المطالب الرابع .

واما ما ذكره بالنسبة الى (المقدمة الثانية) من ان هذا يشبهه الاشاعة ويستدلون عليه بالدلائل الحققة ، ففيه انا لانكر اثباتهم له لكننا نقول انه ليس لازما على مذهبهم لقولهم بانه لا يقبح منه شىء ولا يجب عليه شىء وانه خلق جميع اضاليل الكون ، وليته ذكرنا بعض تلك الدلائل الحققة لهم فاننا لانعرف دليلا لهم غير دعوى العادة التى ستعرف ما فيها .

وما ذكره من التردد فى مراد المصنف نختار منه الشق الاول وهو ان الله تعالى خلق دعوى المحقق والمبطل ونقول اذا كان الله خالقا لدعواهما وما 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 الثانى ونقول قد حققنا ان خالق الشىء وموجده لا بد ان يكون مريداً له راضيا به فيلزم من خلق الله تعالى لدعوى المبطل رضاه

بها والا فمالذي الجأه 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 والاعلم لنا بعبادة 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 شيء ولا يقبح منه شيء، وجوزنا عقلا اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يمكن احراز العادة والعلم بصدق واحد من الانبياء فضلا عن الجميع ولا سيما مع زعم الاشاعرة صدور جميع الاضاليل عن الله سبحانه فظهر لك أي الكلامين هو المموه الخارج عن طريق المعقول

## وصمة الانبياء

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثاني) في ان الانبياء معصومون ، ذهب الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمدة والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعفة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما وقرأ في سورة النجم عند قوله تعالى ( افرايتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى ) تلك الغرائق العلامة الشفاعة ترتجي) وهذا اعتراف منهص بان تلك الاصنام ترتجي الشفاعة منها ، نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي ص اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام

ولم تاخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم، وهل هذا الا بلوغ انواع الضلال، وكيف يجامع هذا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهل ابلغ من هذه الحجة وهي ان يقول العبد انك ارسلت رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره).

### وقال الفضل

ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجتمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة فيما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلاق 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 او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك، وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقيّة عند خوف الهلاك وذلك باطل قطعاً لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقيّة وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصّلين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقيّة 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 سمعاً، قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمداً مستفاد 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 الخسيصة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والغسة

والردالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لاعمدوا لاسهوا ولا خطأ في التاويل وهم مبرؤون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي، ودليل الاشاعة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا من وجوه

ونحن نذكر بعض الادلة لالاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع افتراءه على الاشاعة في تجويز الكبائر على الانبياء (الاول) لو صدر عنهم ذنب لجرم 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 والكبائر ذكره الاشاعة وفيه موافقة للشيعة ، فعلم ان الاشاعة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر تجويز عقلي لدليل آخر كما سيأتي في تحقيق العصمة (الثاني) لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لاشهادة للفاسق 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 الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لانفس صدور الصغيرة (الثالث) ان صدر عنهم ذنب وجب جرمهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وابدأؤهم 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 فمن ذهب الاشاعة برىء عنه وهم ذكروا هذه الدلائل، واما تجويز الصغائر التي لاتدل على النخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشرولا يبعد من البشرو وقوع هذا .

ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهو عند الاشاعة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله

فيهم ذنبا، فعلى هذا يكون الانبياء معصوهون (كذا) من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والردالة واما غير هامن الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو عنها بنص الكتاب من تارك الكبيرة ( ان الذين يجتنبون كبائر الانم و الفواحش الا اللثم 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 و أخذت به .

واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتؤكد 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 تعميدها 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 ممتنع عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه ، وايضا فقول ( انما انا بشر مثلكم يوحي الى ) يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر، هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تأمل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله .

وما ذكره من قصة سورة النجم و قراءة النبي ص مالم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير ، وذكروا أن النبي ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقربه اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى ( افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ) ( تلك الغرائيق العلامنها الشفاعة ترجى ) فلما سمعه قريش فرحوا به و قالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت مالم اتله عليك

فحزن النبي لذلك حز ناشديداً 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 بانه 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 كقراً صادراً عنه وليس بجائز اجماعاً ، وايضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرآناً ويكون الاشارة بتلك الغرائيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للابهام ، ومن قرأ سورة النجم و تأمل في تتبع آياتها علم ان هذه الكلمات لا يلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى (وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى) فههنا يناسب ان يقرأ تلك الغرائيق العلاء وان شفاعتهن لترجى ، فعلم انه لو صح هذا كان في وصف الملائكة ثم نسخ للابهام او لغيره والله اعلم ، هذه اجوبة الاشاعة فعلم ان ما عترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترباته ، و اما المغاربة فهم بمنعون صحة هذا عن اصله ، وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب (الشفابتعريف حقوق المصطفى) ان هذا من مفتربات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة.

### واقول

اعلم ان ما ذكره في نقل الاجماع والاقوال انما هو من كلام الواقف و شرحها وقد ذكره بلفظه سوى انه حذف بعض ما يضره كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى فبحسنا حقيقة مع صاحب الواقف و شارحها فنقول يرد عليهما امور (الاول) ان ما زعماه من اجماع اهل الملل على عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة الى آخره خطأ ظاهر لجهاً (الاولى) ان الاجماع المذكور ممنوع لما حكى ابن حزم عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الانبياء الكذب في التبليغ كما استعرفه في كلامه الا ان شاء الله تعالى (الجهة الثانية) ان ما ذكره من الكذب في دعوى الرسالة ان اراد ابه الكذب في دعواها حين الرسالة فهو غير معقول لانه بعد فرض الرسالة لا يتصور الكذب



فيها حتى يعصم عنه وان اراد اياه الكذب في دعوى الرسالة قبل الرسالة في غير صحيح لان المعجزة اللاحقة لاتدل على عصمتهم عنه حينئذ ادلايازم 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 شيء 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 مرسلا 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 على قومه.

(الامر الثاني) ان مازعماه من اجماع الامة على عصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة وبعدها خطأ لما ذكره بانفسهما من ان الازارقة اجازوا على الانبياء الذنب وكل 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 الاجماع على العصمة عنه هو الشرك ونحوه لا ما 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 ادلاياستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره ، وليس هو منا قضا لمدلول المعجزة فان مدلولها صدق المهجة فيما يخبر عن الله تعالى لاعدا ولا سهوا ومعنى التنفير باطل فاننا نجوز ان ينهى الله تعالى كافرا او يؤيده بالمعجزة)

و (منهم) ابن تيمية كما استعرفه ان شاء الله تعالى في الآية الثامنة من الآيات التي استدل بها المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام و (منهم) قوم من الحشوية و الكرامية و ابن فورك و الباقلائي 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 والصغائر حاشا الكذب في التبليغ فقط و هذا قول الكرامية من المرجئة و قول ابى الطيب الباقلائي 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 الباقلائي فانار اينا في 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 فعله 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 الاشاعة لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع و قال قوم من الحشوية قد كان محمد ص كافرا قبل البعثة و احتجوا بقوله تعالى ( ووجدك ضالافهدى ) و قال برغوث المتكلم و هو احد النجارية لم يكن 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 وزره 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 او عقلا و سمعا قائل بعدم عصمتهم عن الكفر فانه من الكبائر و اظهرها و يشهد لهذا امران (الاول) تعبير القائل بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا بان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا كما نقله نفس

صاحب المواقف وشارحها في كلامهما المذكور عن القاضى ومحققى الاشاعرة (الثانى) استدلال من قال بعدم عصمتهم عن الكبائر بما يوجب كفر الانبياء كرواية الغرائيق وقصة يونس حيث ظن ان لن يقدر عليه الله والشك فى قدرة الله كفر ، و قول ابراهيم (هذاربى) لمارأى الشمس والقمر بازعين وقوله (ربى ارنى كيف تحيى الموتى) حيث شك فى قدرة الله تعالى ، بل يلزم جميع الجمهور القول بعدم عصمة الانبياء عن الكفر لمارووه فى صحاحهم ان النبى ص قال ( لو كان نبى بعدى لكان عمر ) فان مقتضى هذا الخبر صلوح عمر للنبوته وقد كان كافراً فى اكثر عمره وفى رواية اخرى لهم ( لولم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر ) ومن الغريب ان صاحب المواقف وشارحها مع قولهما بعصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة وبعدها اجابا عن الاستدلال بقول ابراهيم ( هذا ربى ) بقولهما « انه صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله تعالى وكم بينه وبين النبوة فلاشكال اذ يختار انه لم يعتقد فيه يكون كذبا صادرا قبل البعثة » فان هذا الكلام يقتضى انه كان شاكفاً فى ربه لانه قال هذا ربى قبل تمام النظر ومن المعلوم ان الشك فى الله كفر ، وليت شعرى 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 فى النقل ولا اعتقاد للحق ولذا ناقضا نفسيهما فى عصمة الانبياء عن الكبائر بعد النبوة فانهما قالا بها اولاً ثم بعد ذلك فى مقام نفى اهلية ابى بكر المخلافه 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 تقيية كذب صريح فانالم نسمع ذاهبا منهم الى ذلك ، وهذه كتبهم بين ايدينا فليروها اصحابهم عن احدها ، ولعلهما اخذاه من قول الشيعة بجواز التقيية لأتباع الانبياء فقا سوا عليه جوازها فى اظهار الكفر من الانبياء وهو باطل ، نعم هو مذهب بعض اهل السنة كما هو صريح ابن حزم (١) عند كلامه على الآيات المنافية لعصمة ابراهيم ع قال « وايبح الكذب فى اظهار الكفر فى التقيية

ولاريب ان من يروى خبر الغرائق حقيق بهذا الاعتقاد لان اظهار الكفر للتيمة أهون من اظهاره 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 قالوا (فمنعه الجمهور من المحققين) انما هو مخصوص بحال النبوة ولذا قالوا بعد ذلك ( هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة . و اما قبله فقال الجمهور لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة) فاللازم على الخصم التقييد ، كما انهما بالنسبة الى صدورهما سهوا قالوا (واما صدورهما عنهم سهواً او على سبيل الخطأ في التاويل فجوزهما الاكثرون) وقال الشارح (والمختار خلافه) فترك الخصم نسبة التجويز الى الاكثر ليخفى كذبه بقوله (ودليل الاشاعة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا) وليروج كذبه بدعوى الموافقة لنا في قوله : (للاحتجاج على الخصم لانه موافق) .

ثم اعلم ان قولهما (فمنعه الجمهور من المحققين) وقول الشارح (قبل ظهور المخالفين) دليل على وجود القائل منهم بعدم عصمة الانبياء عن 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 ، فلامعنى لنسبة الخصم الادلة التي ذكرها الى الاشاعة على الاطلاق مع دعوى انهم استدواها 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 سمع الاعقلا 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 يستفاد من كلامه امور (الاول) العفوعن الصغائر عند اجتناب الكبائر (الثاني) ان الانبياء بشروا البشر بمقتضى طباعهم عدم خلوهم من الذنوب ( الثالث ) ان الصغائر لا تخالف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيها .

ويرد على الاولين انه لا شيء منهما يستوجب تخصيص تلك الادلة الموجبة لعصمتهم عن جميع الذنوب ، اما (الاول) فلان العفوعن الصغيرة لا يخرجهما عن كونها ذنبا يحرم الاتباع فيه ويجب النهي عنه ولا يمنع العفوعنها ايضا من دخول النبي لو فعلها نحت اللوم والمدمة بنحو قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون) ، واما (الثاني) فالامر فيه اظهر لان البشرية لا تستوجب الوقوع في الذنب حتى يلزم تخصيص ادلة العصمة والالما تمت عصمتهم عن الكبائر ايضا ، وقوله (وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خاق من الارض) الى آخره ان اراد به ان خلق الانسان من الارض علة تامة لصدور الذنب عنهم فهو باطل اذ لم يقل احد بوجود عدم العصمة حتى عن الصغائر على انه يلزم عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة وان اراد به انه مقتض ففيه انه لو سلمت الاشارة في الآية اليه لم يصلح لتخصيص الادلة الموجبة لعصمتهم عن الذنوب مطلقا والا 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 الغرائيق المستلزمة للشرك

و الدعوة الى عبادة الاصنام اللهم الان يريد الخصم بذنوب الانبياء مايعم ذلك ، و(منها) انه فى ذيل كلامه فى معنى العصمة عندهم قال « ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلامؤاخذه به » فان هذا لا ربط له بتفسيرهم للعصمة بان لا يخلق الله فيهم ذنبا لان هذا التفسير مقابل للقول بالملكة ، و(منها) قوله « فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا » فانه ظاهر فى ارادة ان صدور الصفات عن الانبياء انما هو حين كون الصفة حالا لملكة وهو خارج عن محل كلامه فى صدور الذنب عنهم حين الملكة على ان فرض كون صفات الانبياء فى اول حصولها احوالا لا يجمع القول بثبوت ملكة العصمة من اول النبوة ، ولكن المؤاخذه بهذا الخلط هو صاحب المواقف وشارحها لان الخصم أخذ منهما قوله و(اما العصمة عند الحكماء الى قوله فان الصفات النفسانية) كما انه اخذ منهما قوله (ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب الى قوله فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما فى سائر البشر) وقد ذكرنا هذا الكلام رد اعلى من زعم ان العصمة خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه فى غير محله 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 فى الصحاح فلا يبعد صدقه فيه لكنهم صححوا طريقين او ثلاثة لها واستفاضت طرقهم لها وذكرها عامة مفسريهم ومؤرخيهم واعتبرها الكثير من علمائهم قال السيوطى فى لباب المنقول عند قوله تعالى ( وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ) الآية من سورة الحج: « اخرج ابن ابى حاتم وابن جرير وابن المنذر من طريق بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال قرأ النبى بمكة النجم فلما بلغ أفرايم اللات والعزى و مائة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه ( تلك الغرائق العلاء وان شفاعتهن لترتجى ) فقال المشركون ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجدوسجدوا فنزلت ( وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ) الآية ، واخرجه البزار وابن مردويه من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسبه ، و قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خلاد وهو ثقة مشهور و اخرجه البخارى عن ابن عباس بسند فيه الواقدي وابن مردويه من طريق الكلبي عن ابى صالح عن ابن عباس واورده

ابن اسحق في السيرة عن محمد بن كعب و موسى بن عقبة عن ابن شهاب وابن جرير عن محمد بن كعب و محمد 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 للقصة اصلا مع ان لها طريقين صحيحين مرسلين اخرجهما ابن جرير احدهما من طريق الزهري عن ابي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام والآخر 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 بالمواهب 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 اعتداد بعضها ببعض »

واما ما نسبته الى الاشاعة من الجواب بانه من القاء الشيطان او انه قرآن منسوخ والاشارة بتلك الغرائب الى الملائكة فمن اوله الى قوله ومن قرأ سورة النجم من لفظ الموافق وشرحها ، و يرد على (الاول) انه لا يجمع قول جبرئيل تلوت ما لم اتله عليك ولا حزن النبي ص وخوفه العظيم الا ان يكون الشيطان قد دخل صوته بصوت النبي ص تلى 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 ما لم اتله عليك ولا حزن النبي ص لانه بحسب الفرض لم يتل الاقران اتلاه جبرئيل عليه.

واما قول الخصم (ومن قرأ سورة النجم وتامل في تنابع آياتها علم ان هذه الكلمات) فمتجه ولكنه دليل على كذب الواقعة وان رواياتها الكذبة اناس لا يعقلون.

واما قوله (نعم يلتزم 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 ولذا قال لا تغني شفاعتهم فلا يلائمهم البلاغة ان يشير اليه بما يشار به الى المؤنث وهو لفظ (تلك) لاسيما بعد ان اعاد عليه ضمير المذكر فقد فرّعا لا يلائم البلاغة الى ما لا يلائمها ، ولو سلم

حسن هذه الاشارة للتعبير عن ذلك الكثير بالغرائيق وهو مؤنث فلامعنى لحكمه بالنسخ للايهام اذ لو وقع بعد قوله تعالى (وكم من ملك) لم يحتمل رجوعه الى مدح الاصنام للفصل الكثير ولعدم المناسبة التى ذكرها فمن اين يحصل الايهام الموجب للنسخ ، على ان المروى عندهم هو ان النبى 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) الآيية .

ومن الظريف قوله (فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مقترباته) اذ كيف يكون مقتربا عليهم وهم قدرروا هذه الرواية المشومة واعتبرها الغالب منهم واستدل بها من قال منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبراء .

ثم ان المصنف ره لم يزد على ان نقل عنهم سهو النبى ص فى القرآن بما يوجب الكفر وظاهر الرواية التى ذكرها الخصم تعمد النبى ص لذلك ، لانه قرأه بعد ما تمنى انزال ما يقربه الى قومه الذى هو من نوع مدح الاصنام ألبتة فيكون متمنيا للكفر وفاعلاله وهذا أسوأ حالا فقبح الله ما جنوه على سيدالنبيين .

واما ما نسبته الى القاضى عياض فى كتاب الشفا فافتراء عليه لانه انما قال (صدق القاضى بكر بن العلاء المالكي حيث قال: لقد بلى الناس ببعض اهل الاهواء والتفسير وتعلق بذلك الملاحدون) ، ولو سلم ان ذلك من مقتربات الملاحدة لاهل السنة فكأنهم نقصان يتبعوا فى اخبارهم الملاحدة ويعتبرها علماؤهم ،

هذا من العجب انهم يروون ذلك عن النبى الذى طهره الله من الرجس ويروون فى فضل عمر ان النبى 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 الاخر 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 اقصر الصلاة ام نسيت يارسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما



شهدا بذلك قام فأتم الصلاة ، وروا 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 النبى ص عن عبادة ربه و اهمالها والاشتغال عنها غيرها والتكلم فى الصلاة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان ، نعوذ بالله من هذه الاراء الناسدة .

### وقال الفضل

مارووا من رسول الله ص فى الصلاة حتى قال له ذواليدین اقصرت الصلاة ام نسيت يارسول الله فلما علم وقوع السهو منه تدارك ، وای نقص ودناءة فى السهو و قدقال تعالى فى القرآن (واما ينسینك الشيطان) وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان ، والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو فى الصلاة وان الكلام القليل الذى يتعلق بامر الصلاة لا يضر و كذا الحركة المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلاة لتشريع هذه الامور التى ذكرناها ولا يقدح السهو الذى ذكرنا فوائده فى العصمة ، وای دناءة و نقص فى هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع ، وقدقال تعالى ( ما ننسخ من آية او ننسها) فان الانساء فى احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه ، وقدقال تعالى فى 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 فى تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله ( وقالوا ما لهذا الرسول يا اكل الطعام و يمشى فى الاسواق ) و قال تعالى ( سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا )

### واقول

لاريب فى عصمة الانبياء عن السهو فى العبادة لاهمور (الاول) قوله تعالى ( وبل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) فانه سبحانه جعل السهو صفة نقص و دخيلا فى استحقات الويل بلا فرق بين ما يوجب ترك اصل الصلاة او اجزاها لانهما معاناشتان من السهو عنها فكيف يكون النبى ص من الساهين بل لوسها كان اولى الناس بالويل ، اللهم

الا ان تخص الاية بالسهو عن اصل الصلاة ولكنهم رويوا ايضا سهوه عن اصلها كما استعرف.  
 (الثاني) انه لو سها دخل بالموم 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 توضع فأسبغ الوضوء ثم قام يصلي صلاة يعلم ما يقول فيها  
 حتى يفرغ من صلاته كان كهيمته يوم ولدته امه» والقائل «لا صلاة لمن لا يتخشع في صلاته»  
 والقائل «اذا صليت فصل صلاة مودع»<sup>(١)</sup> وهو القائل «يا كم وان يتلعب بكم الشيطان»<sup>(٢)</sup>  
 لما قال له رجل يا رسول الله اني صليت فلم ادر اشفعت ام اوترت؟.... الى نحو ذلك  
 مما روى عنه ص فكيف والحال هذه ان يصلي جماعة ساهيا حتى ينقص من اربع  
 ركعات ركعتين.

(الثالث) انه استفاض ان النبي ص تنام عيناه ولا ينام قلبه حتى عدله البخاري بابا  
 في كتاب بدء الخلق وروي فيه ثلاثة احاديث وفي احدها «وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا  
 تنام قلوبهم» فكيف من لا ينام قلبه حال النوم ينام قلبه حال اليقظة عن عبادة ربه التي روحها  
 الاقبال على الله تعالى .

(الرابع) ان وقوع السهوه من الانبياء في العبادة مناف لحكمة البعثة فان الحكمة  
 فيها ارشاد الخلق و تقريبهم الى ما هو الاحب الى الله تعالى والاصح لهم ، ومن المعلوم  
 ان الاقبال على عبادة الله تعالى احب الامور الى الله تعالى واصلحها للعبد وان السهو مناف  
 للاقبال فاذا لم يقبل النبي على عبادة ربه و صدر منه السهو كانت الامة اولى بذلك  
 واحق بالمسامحة في العبادة وهذا من اكبر المنافيات لمنصب الدعوة الى الله  
 تعالى والقرب منه .

واما ما احتمله الخصم من الاسماء فخالف ظاهر اخبارهم التي ذكرها المصنف ربه  
 وغيرها بل خالف صريح بعضها فقد ذكر في كنز العمال<sup>(٣)</sup> حديثين من اخبار المقام قال  
 النبي ص فيهما «انما انا بشر انسى كما تنسون» احدهما عن البيهقي و سنن النسائي وابي  
 داود وابن ماجه والآخر عن سنن ابن ماجه ومسند احمد وذكر في الكنز<sup>(٤)</sup> ايضا حديثا

١- راجع عن هذه الاحاديث كنز العمال ج ٤ ص ٢٣٠ و ١١٢ وما بعدها

٢- مسند احمد ج ١ ص ٦٣ ٣- ج ٤ ص ١٠١ ٤- ج ٤ ص ١٠١

آخر عن سنن ابي داود قال النبي ص فيه ان نساني شيئا 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 واللوم والمذمة بانه يقول ما لا 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 اسهاء مقتداهم ، وتلك مفسد 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 بالاسهاء هل هو جواز السهو او هو ما يرتب على السهو من سجود السهو ونحوه فان كان هو الثاني كان وقوع الاسهاء لغواً لان بيان سجدة السهو والركعات المنسية لا يتوقف على الاسهاء ، وان كان هو الاول كان الامر اشنع لان الاسهاء غير اختياري للعبد فلا حكم له فكيف يشرع به جواز السهو الذي هو اختياري له لا يمكن تحفظه عنه ولو سلم انه غير اختياري ايضا فهو لاحكم له ايضا ولا معنى لتشريع ما لاحكم له بما لاحكم له ، على ان الاسهاء فعل الله تعالى والسهو فعل المكلف فكيف يشرع حكم احدهما بوقوع الآخر ، وايضا يكفي في تشريع السهو وقوعه مرة او مرتين فما بالهم اسندوه الى النبي ص مرارا كثيرة حتى عقد البخاري ابوابا عديدة متصلة ذكر فيها سهو النبي ص فمرة نسبوا اليه انه سها 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.

واما ما استدل به مما يدل على وقوع السهو من الانبياء فلا ربط له بما نحن فيه من السهو في العبادة على ان قوله تعالى (فاما ينسبك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم المستهزئين) يمكن ان يكون من قبيل مهما نسيت شيئا فلا تقعد مع زيد ناسيا

فحذف من جزاء الآية لفظ ناسيا والمعنى والله اعلم مهما نسيت شيئا فلانس عدم العقود معهم بعد ما ذكرت لك حرمة و بينتها لك ! ومثل هذا يقال لبيان اهمية الجزاء بالانظر الى وقوع الطرفين او جوازه فلان تكون الآية دليلا على 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 مظنون النجاة لا يوسف وبالرب في المقامين صاحب الخاص فلا ربط لها بالمدعى .

واما قوله تعالى (مانسخ من آية او ننسها) 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 و هذا بالضرورة انما يتعلق بامم الانبياء و اما ما زعمه من مساواة الانبياء للناس بالبشرية مستدلا عليه بالكتاب العزيز ، فقيه ان المساواة بالبشرية لا تقتضى المساواة في كل شيء و الاجازان تقع منهم كل المعاصى حتى الكفر والخصم لا يقول به ، وليس زائد على قدرهم منع الرذائل و النقائص عنهم كالسهو في العبادة و صدور المعاصى عنهم .

هذا و مما يشهد بكذب نسبة السهو الى النبي ص في العبادة ان ابا هريرة الراوى لواقعة ذى اليدين قد اسلم عام خيبر و ان ذا اليدين هو ذوالشمالين (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 و قال ابن اسحق هو خزاعى يكنى ابا محمد حليف لبنى زهرة كان ابوه عبد بن عمرو بن نضلة قدم فحالف عبد الحارث بن زهرة و زوجته بنته نعمى فولدت له عميراً ذا الشمالين ، كان يعمل بيديه جميعا شهد بدر و قتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجهمى » و انما قلنا ان ذا اليدين هو ذوالشمالين 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 الزهرى عن ابى سلمة بن عبدالرحمن وابى بكر بن سليمان بن ابى خيثمة عن ابى هريرة قال صلى رسول الله ص الظهر او العصر فسلم في ركعتين فقال له ذوالشمالين بن عبد عمرو وكان حليفا لبني زهرة اخفت الصلاة ام نسيت فقال النبي ص ما يقول ذواليدنين قالوا صدق يا نبي الله فاتم بهم الركعتين اللتين نقص) فهذه الرواية الصحيحة عندهم قد جمعت بين اللقيين وصرحت بانه ابن عبد عمرو وانه حليف لبني زهرة وما هو الا قتيل بدر وفي كنز العمال (٢) عن عبدالرزاق مثلها سوى انه لم يذكر حلفه لبني زهرة، وقد جمعت رواية اخرى لاحمد (٣) بين اللقيين ايضا وكذا رواية اخرى لعبد الرزاق وابن ابى شيبه نقلها في كنز العمال (٤) وروى مالك في موطاه (٥) رواية اشتملت على وصفه بذى الشمالين فقط ذكرها تحت عنوان ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا وهي كغيرها في الدلالة على وحدة ذى اليدنين وذى الشمالين واما رواية عمران بن حصين الدالة على ان ذا اليدنين هو الخرباق فلا تدل على التعدد لجواز كون الخرباق لقباً لعمر بن عبد عمرو، وتقربه انهم لم يعرفوا للخرباق اباً وانما يقول علماء رجالهم الخرباق السلمى وقد عرفت ان عميراً ايضا منسوب الى سليم لانه احد اجداده كما سبق في كلام الاستيعاب، وبالجملة لاتصلح هذه الرواية لاثبات التعدد في مقابلة تلك الروايات، فظهر ان الصحيح وحدثهما وفاقا للزهرى، قال في الاستيعاب بترجمة ذى اليدنين «وقد كان الزهرى مع علمه بالمغازى يقول انه ذوالشمالين المقتول ببدر وان قصة ذى اليدنين 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 ابى هريرة ان ذا اليدنين راجع النبي ص في امر الصلاة فلا بد ان يكون ذواليدنين غير ذى الشمالين لان اباهريرة اسلم عام خيبر وذا الشمالين قتل ببدر، وفيه انه بعد ما عرفت من صراحة الروايات بالاتحاد لم يبق وجه للحكم بالتعدد غاية الامر انه يلزم من الاتحاد كذب

١- ج ٢ ص ٢٧١ ٢- ج ٤ ص ٢١٥ ٣- ج ٢ ص ٢٨٤

٤- ج ٤ ص ٢١٤

٥- ص ٤٩ في حاشية الجزء الاول لمصاييح البغوى 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 البخارى 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 صلى مع رسول الله ص صلاة الظهر سلم في الركعتين) و سابق 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 لى صواحب يلعبن معى وكان رسول الله ص اذا دخل تقمعن منه فيشير اليهن فيلعبن معى، وفي حديث الحميدى ايضا كنت ألعب بالبنات فى بيته وهى اللعب ، مع انهم روى عنه ص فى 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 فى بيته الذى اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين فى كل وقت ، ولما رأى النبي ص الصور فى الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ فى بيته وهو ادون من الكعبة صوراً و يجعله محلاله

### وقال الفضل

قد صرح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صرح انه دخل عليها رسول الله ص وهى بنت تسع سنين ، وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس ، لما روى انه ص رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله ص، وهىمة الفرس لانسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابهاً للصورة ولا حرمة فى عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا فى الانسان

وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان ، وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على مائت و لعب 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 صفرها وعدم تكليفها حين اللعب بدخول النبي ص عليها وهي بنت تسع فان بناءه بها وهي بهذا السن كما يزعمون لا يقتضى ان يكون لعبها فى اول زمن الدخول ، بل اخبارهم تدل على لعبها فى او اخر 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 فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها ، فقال ماهذه يا عائشة قالت بناتى وراى بينهن فرسالة 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 رايت نواجذه » فانها صربحة فى لعبها بعد احدى الغزاتين وهما كانتا بعد فتح مكة ومنه يعلم ما فى قوله اخيرا 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 النهى عنه

واما قوله ( وهذه اللعب ما كانت مهورة بصورة الانسان ) فمناف لما تظافت 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 فى 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 البغوى بلعبها بها بعد احدى الغزاتين ، ولو سلم انها كانت حينئذ صغيرة فمن الازراء بحقها ان ينسب اليها العجز عن تصوير الصورة لما زعموا انها فى غاية الذكاء ومن تقدر فى كبرها على قيادة الحرب العظيمة لانعجز فى 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 فى عمل اللعبة على هيئة الخيل ) فباطل لاطلاق اخبارهم المستفيضة فى حرمة تصوير ذوات الارواح وقدرها البخارى فى مقامات الانحصى ، منها فى آخر صحيحه ومنها فى أواخر كتاب البيع ، وقد قال النبى ص فى بعضها ( من صور صورة فان الله معذبه بها حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها ابدا ) وقال ص فى بعضها ( ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة ويقال لهم احيوا ما خلقتم ) وروى مسلم طر فامنها فى كتاب اللباس والزينة من صحيحه فى باب لاندخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وبعضها صريح فى صور الخيل ذوات الاجنحة ، فقد اخرج عن عائشة قالت ( قدم رسول الله من سفر وقد سترت على بابى درنو كافي الخيل ذوات الاجنحة فأمرنى فنزعته ) وياهل ترى ان النبى ص لا يرضى بصورة الخيل على الدرنو ك و يرضى بصورها المجسمة ويبقيها فى بيته .

واما قوله ( وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على مائت و لعب عائشة كان فى اوائل الهجرة ) ففيه ان رواية البغوى السابقة صريحة فى 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 ادلا 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 فيحرم ، فكيف تلعب بهاء عائشة ولم يمنعها النبي ص اولم تظهر منه الكراهة حتى يرتدع الغير ، ولا يخفى ان اجوبة الخصم كلها لاتصلح جوابا عما ذكره المصنف من اشكال ابقاء النبي ص للصور في بيته والحال ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه الصور الا مازعمه 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 على رسول الله ص وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فاتتهرنى 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 واللهو والقرآن مملوء منه وبالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية والغيرة مع انه ص اغير 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 باكامه) هل يصدر هذا عن رئيس او من له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي يتبرأ منها .

## وقال الفضل

ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه، وما ذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان يوم عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعیاد والختان والاملاك واما منع ابى بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازها في ايام العيد، وتمتة 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 وتطيب الخاطر وتشريع المسائل جائز ولكنه نعم ما قيل شعراً

وعين الرضاعن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

## واقول

ما استدلو ا به لباحة اللهو غير صالح له الامور (الاول) ان كثيرا منها ا دل على الحرمة كرواية الغزالي التي سينقلها المصنف، ورواية احمد التي سنذكرها بعد ها 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 تعالى وانظري فجمت فوضعت لحيي على منكب رسول الله ص فجعلت انظر اليها ما بين المنكب الى رأسه فقال اما شبعت فجعلت اقول لا لانظر منزلتي عنده انطلع عمر فارفض الناس عنها فقال رسول الله ص اني انظر الى شياطين الجن والانس قد فروا من عمر بن الخطاب) فان تعبير النبي ص بالشياطين دليل على حرمة عملها وعملهم وان ذلك اللهو مجمع للشياطين فيحرم وكرواية الترمذي ايضا عن بريدة و صححها كالرواية الاولى هو 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 لها رسول الله ص ان كنت نذرت فاضربى والا فلا فجعلت تضرب فدخل ابو بكر وهي تضرب ثم دخل على وهي تضرب ثم

دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استها ثم قعدت عليه ، فقال رسول الله ان الشيطان ليخاف منك يا عمر اني كنت جالسا وهي تضرب فدخل ابوبكر 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 بالاقرينة 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 اللهو قد اشتملت جملة منها على ارادة النبي ص من عائشة ان تنظر الى اللعب 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 افعميا وان ائتما أستمأ 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 اللهو حال اللعب والخلاعة .

(الثالث) انها منافية للغيرة والحياء بل بعضها مشتمل على التهتك الذي لا يصدر الا من الاندال 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 والحراب فاما سألت رسول الله ص واما قال تشتمين 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 منظر الاهل الفساد واللهو وهو يحثهم على اللعب ويحرمهم الى النظر اليهما ملتصقى الخدين وخدها على خده فهل ترى فوق هذا خلاعة ، لعمر الله ما من احد يؤمن بالله ورسوله ص يرضى بهذه النسبة الى سيد المرسلين 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 ضحكته التبسم فكيف ينقاد الى هوى عائشة هذا الانقياد ولايلتفت الى ما فيه من النقص والهوان ، وباعجباً كيف يجتمع هذا التهتك من عائشة مع مارواه احمد عنها (١) قالت (كنت ادخل بيتي الذي دفن فيه رسول الله ص و ابى فأضع ثوبي فاقول انما هو زوجي و ابى فلما دفن عمر معهم فوالله ما دخلت الا وانا مشدودة على ثيابي حياء من عمر) ولادرى ابن ذهب هذا الحياء من الاموات عنها يوم الجمل وهي تلف الالوف بالالوف من الاحياء .

(الرابع) ان اللهو والصياح منافيان 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 للعب والغناء ، وروى القوم في صحاحهم ان النبي ص قال (من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لاردها الله عليك فان المساجد لم تبين لهذا) وانهص نهى عن تناسد 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 البخارى في باب رفع الصوت في المساجد من كتاب الصلاة عن السائب قال (كنت قائماً في المسجد فحسبني رجل فاذا عمر بن الخطاب فقال اذهب فائتني بهذين بهجتيهما بهما قال من اتما او من ابن اتما قال من اهل الطائف قال لو كنتم من اهل هذا البلد لا وجعتكما ترفعان اصواتكما في مسجد رسول الله ص ) ولكن لاعجب 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 لغيرة عمر وذلك كله مما يكشف عن حال رجالهم واخبارهم فانظر وتبصر .

(الخامس) ان راوى تلك الاخبار التي زعموا دلالتها على اباحة اللهو هو عائشة الا ما نقل عن غيرها ، ومن الواضح انها متهمه بارادة الافتخار و اظهار حجب النبي ص لها و بيان 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 الحريصة 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 يستيبح ذوعقل وذودين الاستدلال بتلك الاخبار على اباحة اللهو في شىء من الاوقات لاسيما والكتاب العزيز ؛ اطلق بحرمة وادى عاقل يشك بكذب تلك الاخبار التي تحطم من قدر النبي والنبوّة ، 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 في هذه الاضافة اعنى قوله ص (فانها ايام عيد) تعليلاً لقوله لابي بكر دعها فليراجع الباب الثانى من كتاب العيدين من صحيح البخارى و آخر 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 ففيه 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 النبي ص باكماه وحاشاء فمن قول الهجر لان الرقص سفه ظاهر وخلاعة بينة ومن اكبر النقص بالرئيس واعظم منافيات الحياء والمروة في تلك الاوقات واشد المبانى للرسالة لارشاد الخلق بتهديبهم عن السفه والنقائص وتذكيرهم بمقربات الآخرة ، لاسيما بالملاءم 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 المروة فضلا عن مثل الرقص مع النساء

واما التشريع فلا يصلح ان يكون داعيا لفعل المنافى مع امكان البيان اللفظى كما لا يصلح ان يكون داعيا له ارادة ايمان الناس لان فعل المنافى مبعده عنه لا مقرب له حتى لو اوجب الالفة فان الالفة لا توجب الاعتقاد ولو سلم ايجابها له في الجملة فخطر المنافى للمروة اعظم .

واما استشهاده بالبيت ففي محله لاناسخطنا على اخبارهم لكذب روايتها واشتمالها على المناكير والاضاليل فأبدينا بعض مساوئها واما هم فرضوا بها على علانها فعميت عيون قلوبهم عن معائبها وان اذهنت مقام النبوة بل ومقام الربوبية كما ستعرف ان شاء الله تعالى

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفي 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 في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبعثته الحدة على ان لطم ملك الموت كما انه القى اللواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر اللواح التوراة التي اعطاها الله اياها هدى ورحمة، ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء اللواح وطرح كتاب الله وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ان يضرب هرون و هو نبي مرسل، وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء، واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلبي ان موسى القى اللواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلوانه انصف من نفسه يعلم ما نقوله في 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 ابي هريرة الخرافي الكذوب وهو يشتمل 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 بامرہ 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 وباللعجب كيف ضيع الله حق الملك المرسل بامرہ 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 بريته .

هذا وقد حمل بعضهم الحديث على المدافعة عن نفسه بدعوى ان الملك تصور له بصورة انسان معتد عليه يريد اهلاكه فلا معصية منه ، وفيه انه لا يلائم ما في تمام الحديث فقال ارسلتني الى عبد لا يريد الموت وقد قفأ عيني فانه يدل على شكايته منه و التعرض بضمه 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 مدافعتهم وان اريد الامتحان في مخالفة الواجب من المدافعة فهو لا يجمع القول بعصمته بل لا معنى لهذا الامتحان لان كل انسان يدافع بمقتضى طبعه عن نفسه حيث يمكن وان لم تجب عليه المدافعة ، على انه لا يلائم التعبير بكرهة 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 فلاطم موسى عين ملك الموت فقفاها قال فرجع الملك الى الله عز وجل فقال انك ارسلتني الى عبدك لا يريد الموت وقد قفأ عيني قال فرد الله اليه عينه وقال ارجع الى عبدى فقل له الحياة تريد فان كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما توارت يدك

من شعره فانك تعيش بهاسنة قال ثم مه قال ثم الموت قال فلآن 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 ابى هريرة (٢) قال (كان ملك الموت يأتى الناس عيانا فأتى موسى فقفا عينه فأتى ربه فقال يارب عبدك موسى فقأ عينى ولولا كرامته عليك لعنت به) الحديث .

ثم انهم ذكروا فى 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 السافلين لامن الانبياء والمرسلين و (منها) انه وقع من غير اختياره لان للموت سكرات ، و كأن هذا التوجيه مأخوذ من قول عمران النبى ليهجر ، و كيف يناسب ذلك تمام الحديث وشكايه ملك الموت منه وهل هذا الموجه اعرف بحال موسى من ملك الموت و (منها) ان المراد صكه بالحجة فقأ عين حجته ولا علم اى مباحثة وقعت بينهما فى ملك الموت ، و كيف يجتمع هذا مع قوله (فرد الله عليه عينه) الى آخر الفقرات .

واما ما ذكره من التقص بقصة القاء الالواح فهو وارد عليه ايضا لان القاءها وكسرها اهانة لكتاب الله كفر لا يقوله الخصم بل لولم يقصد به الاهانة كان كبيرة كضرب النبى وهو يقول بعصمتهم عن الكبار ، واماما حمله عليه فان اراد به ما يعرض البشر من دون شعور فهو من اعظم التقص و تجويزه على الانبياء رافع للثقة بهم و هـل هذا الاكاذم 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 لا يسلب معه الشعور فتلك الافعال كبيرة والانبياء معصومون عنها بل اذا كان الالقاء بقصد الاهانة يكون كفرا ومن الغريب ان الخصم بظاهر كلامه خص الحمل عند اصحابه بذلك مع انه فى كل ما سبق من المباحث عيال على المواقف و شرحها و همالم يذكر هذا وانما ذكرنا وجوهاً أخر (منها) ما اختاره صاحب المواقف وهو ان فعل موسى باخيه لم يكن على سبيل

(١) ونحوه فى مسند احمد ج ٢ ص ٢٢٩ و ٣١٥ و ٣٥١

(٢) مسند احمد ج ٢ ص ٥٣٣



الايداء بل اراد ان يدنيه لنفسه ليتفحص منه عن حقيقة الحال فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه فقال لاناخذ بلحيتي الآية ، وهذا الحمل منقول عن السيد المرتضى وان الرازي استحسنه و(منها) ان موسى لما رأى جزع اخيه واضطرابه من قومه اخذه ليسكن من قلقه و(منها) ان موسى لما غلب عليه الهم اخذ برأس اخيه لاعلى طريق الايداء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده و شنته و قبض لحيته الا انه نزل اخاء منزلة نفسه لانه شريكه فيما يناله من خير او شر ثم قال الشارح ( قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التاويلات و خروجها عن مذاق العقل ) ولم يذكر الشارح لنفسه شيئاً و كأنه على مذاق الآمدى و هو في محله لبعد هذه الوجوه جدامع انها لا ترفع اشكال القاء الالواح .

والاوى في الجواب ان بنى اسرائيل لما كفر واواخذوا العجل اراد موسى ان يبين لهم عظيم جرمهم و شديد سخطه عليهم فالقى الالواح الكريمة اظهاراً للضجر من فعلهم واخذ برأس اخيه يجره اليه مع علمه ببراءة ساحته تفضيلاً لعملهم وتنبهها لهم على سوء ما اتوا به وعلى مساءته منهم من باب اياك اعنى واسمعى يا جارة كما هو فى القرآن كثير قال تعالى ( لان اشركت ليحبطن عملك ) مع علمه سبحانه بانه معصوم عن الشرك وقال تعالى ( ولو تقول علينا بعض الاقاويل ) الآيه فيكون فعل موسى لمصلحة انزجارهم عن الكفر حتى اظهر لآخيه انه ينبغي مفارقتهم و اتباعه له لعظيم ما جاؤا به فيكون فعله راجحاً لاجراما بخلاف فقه عين ملك الموت فانه لمصلحة فيه البته ، واعلم انه ليس فى الآيه الكريمة ان موسى كسر الالواح وضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حمله على ذلك هضم الحق والتهويل على الغافلين .

و اما قوله ( واما عند ابن المطهر فهى محمولة على ذنوب الانبياء ) ففيه ان الطاهر ابن المطهر لا ينكر الاماهو صريح بالذنب والجهل كرواية فقه عين ملك الموت لاعلى ما يقرب فيه التوجيه ويتضح فيه الحمل كالأية الشريفة فتدبر واستقم .

قال المصنف رفع الله درجته

وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فى صفة الخلق يوم القيمة ( وانهم يأتون

آدم ويسألونه الشفاعة فيعتذرا اليهم فيأتون نوحا فيعتذرا اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله اشفع لنا الى ربك امانرى مانحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله وانى قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى) وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال (لم يكذب ابراهيم النبى الا ثلاث كذبات) كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم .

### وقال الفضل

قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب 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 الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام، فالكذب المؤول ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا، وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة .

### واقول

سبق ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عن الانبياء سهوا قبل النبوة وبعدها وعمدا قبلها وان بعضهم اجاز صدورها عمدا بعدها ومنها الكذب فى غير التبليغ بل اجاز بعضهم صدور الكفر عنهم وقد نقل الخصم هناك بعض ذلك فكيف يزعم هنا الاجماع على عصمتهم عن الكذب .

واما ما زعمه من ان المراد صورة الكذب فلا يلائم الحديث ، ولنذكره لتضح الحال روى البخارى 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 بآدم 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 وياتون 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 المعروف ان صورة الكذب ليست ذنبا اذا دلت اليها الضرورة الدينية بل هي طاعة عظمى ، وقد صرح ايضا بان ابراهيم صاحب خطيئة حديث آخر رواه البخارى عن انس فى اوخر كتاب الرقاق وحديث رواه عنه ايضا فى كتاب التوحيد فى باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال فيهما ما حاصله «يجمع الله الناس يوم القيمة فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيأتون آدم ثم نوحاً ثم ابراهيم ثم موسى فيقول كل منهم لست هناك وبذكر خطيئته» وما درى كيف تتصور الخطيئة من نوح فى دعائه وهو انما دعا على الكافرين الذين لا يلدون الا فاجرا كفارا ، ودعوى ان خطيئته لنسبته ذلك اليهم كذبا باطله اذ لو سلم عدم اضلالهم وانهم يلدون مؤمنا فنسبة ذلك ان صدرت منه خطا فلا خطيئة له و ان صدرت عمدا كانت له خطيئتان الكذب والدعوة على من لا يستحق لاخطيئة واحدة كما يظهر من الاخبار هذه . ومما ينكره العقل على هذه الاحاديث (اولا) اعراض المسلمين عن طلب الشفاعة من نبيهم وهم يعتقدن 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 طالبهم 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 فائت 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 انها في ذات الله و الثالثة بصورة الكذب لمصلحة شرعية و هذه الرواية لا توجب صرف روايات الشفاعة عن ظاهرها من الخطيئة بل تنافيها و تضادها و الا فما معنى اعتذار ابراهيم عن الشفاعة بالكذب و الخطيئة اذا كان كذبه في ذات الله او سوريا لمصلحة شرعية .

### قال المصنف طاب ثراه

وفي الجمع بين الصحيحين (ان النبي ص قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال ربي ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان ياوى الى ركن شديد و لولبت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي) كيف يجوز لهؤلاء الاجتراء على النبي بالشك في العقيدة.

### وقال الفضل

كان من عادة النبي ص التواضع مع الانبياء كما قال لانفضلوني على يونس بن متى وقال لانفضلوني على موسى وقد ذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر 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 ياوى 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 لبث 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 يطعن 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 نقصا 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 ( اناسيد ولد آدم ) (١) ويقول ( اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر ) (٢) ويقول ( اناسيد 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 قدره القوم بقصة ظاهرة الكذب لانهم زعموا فيها ان النبي ص انكر على من فضله على موسى وانه اظهر بمحضر اليهودي الشك في فضله على موسى مستندا الى انه ينفخ في الصور وانه اول من يبعث فاذا موسى آخذ بالعرش فلا يدري النبي ص احوسب موسى بصعقته في الطور ام بعث قبله وهذا اغراء لليهودي بالجهل حيث ادعى ان الله اصطفى موسى على البشر فلا يمكن ان يصدر من النبي ص ، روى ذلك مسلم في باب فضائل موسى والبخارى في اول ابواب الخصومات بعد كتاب المساقاة وفي تفسير سورة الاعراف وفي كتاب بدء الخلق

(١) صحيح مسلم (كتاب الفضائل باب تفضيل نبينا ص)

(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) فيه اننا نعرف فضيلة ذكرت فيه لابراهيم ولوط اما لابراهيم فلانه لم يشتمل بالنسبة اليه الاعلى اثبات الشك له في الحشر ولا اقل من دلالته على انه ضعيف اليقين وذلك مابين للنبوة ومناف لقوله تعالى (ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل) وقوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) و الحق ان ابراهيم لم يطلب الاطمئنان بالحشر بل بغيره او طلب الاطمئنان بالحشر لقومه بان يكون خطابه مع الله مجارة لهم لطلبهم له كقول موسى رب ارني أنظر اليك ، واما عدم اشتماله على فضيلة للوط فلان قول النبي (و يرحم الله لوطا لقد كان بأوى الى ركن شديد) ظاهر في التعريض بلوط حيث قال لو ان لي بكم قوة او آوى الى ركن شديد فان قول لوط يدل على انه لم يأو الى ركن شديد لمكان (لو) فعرض به النبي ص بانه كاذب لانه آوى او بانه ضعيف القلب لا يرى الركن الشديد ركنا شديدا وكلاهما ماذم لافضيلة ، ومن المضحك ان الخصم استدل على ايوانه 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 الإمامة بانه يشترط في الامام ان يكون شجاعا قوى القلب فكيف يجوز اثبات الضعف للنبي وكيف يصح الحديث الدال على ذلك و الحق ان ذلك القول من لوط ع لم يكن عن ضعف منه وانما قاله لان نظر الناس الى القوة التي يشاهدونها لا الى الله تعالى فخطابهم 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 بحرا بهم دخل عمر فأهوى الى الحساب فحبسهم بها فقال له رسول الله ص دعهم يا عمر) وروى الغزالي في احياء علوم الدين ( ان النبي ص كان جالسا وعنده جواريفتين 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 دخلت اسكتن وكما خرجت قلت عدن الى الغناء ، قال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل) كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك

عن النبي ص ايرى عمر اشرف من النبي ص حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي ص يؤثره  
وقال الفضل

اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم عيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهم يوم العيد  
بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة  
من طعن الحربة وكيفية تعليمه والقائه في الحرب و كل ما كان من امر الحرب فلا باس  
بهو 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 ومكته على عدم السماع  
ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون  
عمر اشرف من النبي ص وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة .

### واقول

دعواه ان ذلك اللعب كان يوم عيد رجم بالغيب ومجرد ورود بعض اخبارهم في  
وقوع لعب يوم عيد لا 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 استدلووا به لحدلية الله في العيد ، واما تعليله لحدلية اللعب في الحراب بنفعه في الحرب  
وان كل ما كان من امر الحرب فلا باس به فدعوى مجردة عن دليل.

واما عذره بان عمر لا يعلم فمستلزم لان يكون عمر بحضرة للحبشة بمحض النبي ص  
مقدما بين يدي الله ورسوله وهو مما نهى الله عنه في كتابه العزيز (١) ومن اطرف الامور انه  
كلم ما وردت رواية تتضمن مثل ذلك يكون محملها عند الخصم جهل عمر وتعليم النبي ص  
اياها فها لعلم جواز الله في 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 المباينة  
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 الاية 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 لها للزم النبي ص ان يأتي بكل مكروه كما يلزم ان ياتي بكل محرم ابيح للضرورة كشرب الخمر فيضطره الله سبحانه اليه فيشر به تشريعا له ولم يقل به مسلم، ولو سلم حاجة النبي ص للى السماع للتشريع كفى سماعه اول مرة فما باله يقول عدن اذا خرج عمر وما باله تكرر منه الوقايح 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 مرتكبا للحرام والباطل دون عمر وكذا عند عمر نفسه فيكون افضل من النبي ص وعلى الاسلام السلام .

وقريب من رواية الغزالي مارواه احمد عن الاسود بن سريع<sup>(١)</sup> قال اتيت النبي ص فقلت يا رسول الله انى قد حمدت ربي بمحامد ومدح و اياك 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 ثلاثا فقلت يا رسول الله من هذا الذى استنصتني له قال عمر بن الخطاب هذا رجل لا يحب الباطل

قال المصنف رفع الله درجته

وفى الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة «قال اقيمت الصلاة و عدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله ص فخرج الينا رسول الله ص فلما قام فى مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا ما كنكم فلبثنا على هيتنا قياما فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر وصلينا» فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر الصلاة و يقوم فى الصف وهو جنب وهل هذا الامن التقصير فى عبادة ربه و عدم المسارعة اليها و قد قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم . فاستبقوا الخيرات) فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبي ص ، وفى الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة «قال صلى بنا رسول الله ص احدى صلاتي العشى واكثر ظنى انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة فى مقدمة المسجد فوضع يده عليها وفيهم ابو بكر وعمر فها باه ان يكلماه وخرج سرعان الناس فضج الناس



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) فليُنظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله ص وكيف يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابابكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله ص مع انهم لم يذكر ذلك للنبي ص.

### وقال الفضل

قدمر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية آكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله «باب من تذكر انه جنب رجع فاغتسل» ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله ص في الصلاة فهو سهو يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناء الصلاة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابوبكر وعمر ما نسي رسول الله ص واي عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والمأمومون لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الاثرهات 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 التي تكره من الجنب بل تحرم اذا كان من العزائم على انه معرض لنزول الملائكة عليه و الملائكة لا تدخل بيئاته جنب كما استفاض في اخبارهم فكيف يؤخر غسله هذا التاخير حتى ينسى ، و ايضا قد تظافرت الاخبار كما سبق بانه تمام 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 ومحالا للانتقاد باهر عنه مندوحة وهي التشريع بالقول ودعوى ان التشريع بالاعمال الفعلية

أكد لانعرف وجهه بل الأمر بالعكس لان الفعل يحتمل خصوصية النبي بخلاف القول العام، ولوتنزلنا 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 الاثبات به .

هذا ولا يخفى ان حديث الجنابة الذي ذكره المصنف ره لم يصرح بان النبي ص ذكر الجنابة بعد الدخول في الصلاة ولكن حديث احمد (١) عن ابي هريرة صرح به قال «ان النبي ص خرج الى الصلاة فلما كبر انصرف واوماً 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 آنفا وانا جنب فمن اصابه مثل الذي اصابني او وجد رزاً فسي بطنه 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 بظاها باطللة لافادتها انهم لم ينقضوا صلاتهم وانموها مع النبي ص بعد ما اغتسل وصلى وهذا ضروري البطلان للفصل الطويل الواقع في اثناء صلاتهم ، ولان الجماعة لان تقدم سبق المأمومين بتكبيره الافتتاح فتزيد احاديث نسيان النبي ص للجنابة اشكالا فوق اشكال ، فاتضح انها كاذبة على سيد المرسلين كما كذبت بمثله على سيد الوصيين روى 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 ٩٩

زعم عثمان انه لم يعلم بالجناية

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 غيراً الى الشام وجعلت أنقلها منقلة 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 غيراً من الشام حتى قدمت المدينة فأمر المؤذن فاقام الصلاة ثم عانوصلى بالناس العشاء» وهذا من الجهل لان نسيان القراءة لا يوجب الاعادة الى غير ذلك مما رووه عن اشياخهم من السهو والاعراض عن الصلاة حتى روى البخارى في باب يفكر الرجل الشئ، في الصلاة عن عمر انه قال انى لاجهز جيشى وانا في الصلاة.

واما قوله (شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناء الصلاة) ففيه ان المشى الى الخشبة ليس مما يتعلق بها وكذا الدخول الى الحجرة والخروج منها كما في حديث مسلم بل الدخول والخروج مستلزمان للانحراف عن القبلة ولو الى المغرب والمشرق لان بيت النبي ص في يسار المسجد ومثل هذا الانحراف مبطل للصلاة وان وقع سهوا على ان تلك الافعال كثيرة عرفا والكثير 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 في اواخر كتاب الاذان في باب مكث الامام في مصلاه بعد الصلاة، وهذا موجب للفصل الطويل بين اجزاء الصلاة مضافا الى الفصل الحاصل من الكلام والدخول والخروج وغيرها فتتغير هيئة الصلاة فتبطل.

واما ما زعمه من تشريع النبي ص للكلام القليل في اثناء الصلاة 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 العمدى فيبطل الصلاة وان قل ، روى الحاكم (١) « ان النبي ص سها في المغرب فسلم في ركعتين فامر بالافساق الصلاة ثم اتم تلك الركعة » ونحوه في كنز العمال (ج ٤ ص ٢١٥) عن ابن ابي شيبه ، فان امر النبي ص لبلال بالاقامة بعد ما تبين له السهو كلام عمدى ، وروى في الكنز قبل الحديث المذكور بقليل عن الدارقطنى وعبدالرزاق « ان النبي ص بعد ما قال اصدق ذواليدين وقال الناس نعم قال حى على الفلاح حى على الفلاح قد قامت الصلاة ثم صلى بهم » فان اقامة النبي ص بعد انكشاف السهولة كلام عمدى 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 ينقل شىء 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 لائمة جماعاتهم كما يعرفه من سبر احوالهم .

واما قوله (والمعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر) فيه ان المصنف لم ينكر على حفظهما بل على من روى حفظهما واثبته لهما والحال انهما لم يذكر اذ 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 امر تشهد بالضرورة بكذبه اذ كيف يترك عمر بيانه له لو كان حافظا هو خلاف ما يروونه من احوالهم وجرأته عليه وكفاك مارووه من حصبه للحبشة بحضرتة ومعارضته له في الصلاة على ابن ابي ابي وجرأته عليه يوم الحديدية وقوله في وجهه المبارك ان النبي ليهجر فان من يواجهه بالهجر لا يهاب من مواجهته بالسهو ، وكذلك ابو بكر فانه قد ماري عمر في تأمير الاقرع بن حابس حتى ارتفعت اصواتهما بحضرة النبي ص وقد زعموا انه اخذ بيد النبي ص وقال له حسبك فقد الحجت على ربك لما ناشد النبي ربه عهده يوم بدر ، ولعمري لو كان لقصة سهو النبي ص اصل لكان ابو بكر وعمر اول من يلاقيه بها كما هو ظاهر لكل منصف .

## قال المصنف اعلى الله مقامه

وفي الصحيحين عن عبدالله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله 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 لآكل ما تذبحون 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 لآكل 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 المهووسياتى له امثالها، ولا عجب فانها سنة لهم فى غالب اخبارهم ومعناها اصل هذا الحديث ولكنى اعجب من ارجاعه وابرأقه 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 النبى ص فاتته الى سباطة قوم فبال قائما فتنجيت فقال ادنه فدنوت حتى قمت عند عقبه فتوضأ ومسح على خفيه» فكيف

يجوز ان ينسب الى رسول الله ص البول قائما مع ان اردل الناس او نسب هذا اليه تبرأ منه ثم المسح على الخفين والله تعالى يقول (وازلجكم) فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشياء واحقرها

### وقال الفضل

اختلف في جواز البول قائما فالذي يجوز به يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمخصر فالنبي ص عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما واي منقصة يتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول قائما بقرب من الناس بخلاف الغائط لغلظته ولهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول ، واما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه والله اعلم ، ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة .

### واقول

يدل على كذب الحديث امور (الاول) ما رواه احمد في مسنده عن عائشة (ج ٦ ص ١٣٦ و ١٩٢ و ٢١٣) قالت (من حدثك ان رسول الله ص بال قائما فلا تصدقه ما بال رسوله ص قائما منذ انزل عليه القرآن) ونحوه في كتاب الطهارة من مستدرک الحاكم (ج ١ ص ١٨١) وصححه هو والذهبي في التلخيص على شرط البخاري ومسلم (الثاني) ما نقله البغوي في باب أدب الخلاء من مصابحه عن الحسن بن عمر قال رأيت النبي ص ابول قائما فقال يا عمر لا تبلى قائما (الثالث) ان البول قائما يستلزم بحسب العادة وصوله الى البائل ولا سيما عند قرب انقطاعه ولا ريب ان النبي ص اولى بتجنب موارد احتمال الاصابة فضلا عن موارد القطع العادي كيف وقد روى مسلم في آخر كتاب الطهارة ( ان النبي ص مر بقبرين فقال اما انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشي بالنميمة و كان الآخر لا يستنزعه عن البول) ونحوه في موارد كثيرة من صحيح البخاري ، ونقل البغوي في باب ادب الخلاء عن الحسن « ان النبي ص اراد ان يبول فاتي دمه في اصل جدار فيل ثم قال اذا اراد احدكم ان يبول فليرتد لبوله » فمع هذه الاخبار واضعا فيها من اخبارنا كيف

نصدقهم على النبي ص انه بال قائما ولاسيما مع دعوى طلب دنوحذيفة 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 الاهمية ما يحتاج الي التشريع بالفعل وقد كان التشريع بالقول ممكنا واظهر بياننا وليس البول قائما في الجواز الا كالتغوط قائما وارسال الريح جالسايين الناس فهل ترى يحسن فعلهما للتشريع .

واما قوله واني منقصة تتصور من البول قائما فمن مكابرة الضرورة ولكن يحق له نفى المنقصة فقد كان امامهم عمر يفعل ذلك كما عرفت وكذلك ابنه عبدالله روى مالك في موطأه تحت عنوان (ما جاء في البول قائما) عن عبدالله بن دينار قال (رايت عبدالله بن عمر يبول قائما) وعن النووي (ان عمر كان يقول البول قائما احسن للدبر) ولعله لهذه الحكمة كان يفعله ويفعله اصحابه .

واما ما ذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط افتراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم في عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيما يبلغونه عن الله تعالى فاذا جاز الخطأ في التبليغ ففي العمل اولى ولذا اجازوا سهوا النبي في الصلاة فكما يجوز ان يصلى الظهر ركعتين سهوا وخطأ فليجزان بخطأ في مسح الخف و المطلوب المسح على الرجل .

واما انكاره لتجويز سرقة الدرهم على الانبياء فمبنى على انها من الصغائر الدالة على الخسة وهو من محدثات بعض المتأخرين منهم كصاحب المواقف وقد ذهبوا اليه مع مخالفته لقواعدهم فرارا من بعض الشناعات

## تتمه

## (الاحاديث الموضوعة في توهين الانبياء والخالق)

تشتمل على اخبار لهم معتبرة عندهم نسبوا فيها الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى ما لا يليق (فمنها) مارواه البخارى في اول صحيحه ومسلم في باب بدء الوحي من كتاب الايمان عن عائشة قالت في اثناء حديثها حتى فاجأه الوحي وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما انا بقارى، قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ما انا بقارىء فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ما انا بقارى فأخذني فغطني الثالثة ثم ارسلني فقال (اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم)، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده فدخل على خديجة، فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة كلا! ما يخزيك الله ابداً انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى اتت به ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى بن عم خديجة وكان امرأً قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني وكان شيخا كبيرا قد عمى، فقالت له خديجة يا ابن عم اسمع من ابن اخيك فقال له ورقة يا ابن اخي ماذا ترى فاخبره رسول الله ص خبر ماراي، فقال له ورقة هذا الناموس الذي نزل الله على موسى الحديث ورواه البخارى ايضا في باب التعبير بعد ابواب كتاب الجبل وزاد فيه قوله «وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي ص فيما بلغنا حزنا غدامنه مراراً كى يتردى من رؤس شواهد الجبال فكما 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 في مسنده في مقامات عديدة وفي بعضها ان النبي ص قال لخديجة (خشيت ان يكون بي جنن) وروى ابن الاثير في كامله نحو ما سبق (ج ٢ ص ٢١) وزاد فيه «وقالت خديجة لرسول الله ص فيما اتبته فيما اكرمه الله به



من نبوته يا ابن عم استطيع ان تخبرني بصاحبك هذا الذي ياتيك اذا جاءك قال نعم فجاهه جبرئيل فاعلمها فقالت قم فاجلس على فخذي اليسرى فقام فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم قالت فتحول فاقعد على فخذي اليمنى فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم فنحسرت 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 احق بان يجعل مسخرة للناظرين لارواية للراوين وذلك لامور (الاول) انه كيف يقول النبي ص مرارا ما نابقارىء ويتحمل المشاق، ولم يسأل جبرئيل عما يراى اذ قراءته وهل هو من كتاب او غيره فلعل له باحد الوجوه علما او عنرا ، ثم كيف يجوز لجبرئيل ايداء النبي ص وترويعه 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 كمالطم موسى ملك الموت (الثانى) انه لا يمكن ان يجعل رسول الله ص انه رسول الله و قد علم برسالته قبل وقتها الكهان والرهبان ولو جهل بها لكان غيره اولى بالجهل بهافى تلك الحال فيلغو فيها ارساله يجوز ان يبعث الله من لا يدري برسالة نفسه ولا يعلم ماهو، وهو سبحانه قد بعث عيسى وهو فى 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 تثبته 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 شواحق الجبال وهو فعل من لا عقل له وقد حرمه الشرع كتابا وسنة حتى روى احمد (١) عن ابي هريرة عن النبي ص انه قال «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يردى فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها» فياحسرة لسيد النبيين ص وباسف اعلى شأنه من شائمه مرة ينسبونه الى الهجر فى القول ومرة الى الهجر فى العمل لعمر الله لقد فضحنا هؤلاء المتسمون بالمسلمين عند الملل الخارجة فياهل ترى اذا جاء الرجل منهم وفتح

أصبح كتاب بعد كتاب الله بزعم جمهور من يدعى الاسلام ونظر الى اول صفحة منه ورأى فيها هذه الخرافة والشناعة كيف يقع في ذهنه الاسلام وفي اى محل يجعل النبي الاطيب من الصدق والمعرفة والعقل .  
 واما يكذب هذا الحديث مارواه البخارى في تفسير سورة المدثر عن ابي سلمة فقال سألت جابر بن عبد الله اى القرآن انزل اول فقال يا ايها المدثر فقلت انبتت انه (اقر باسم ربك الذى خلق) فقال لا اخبرك الا بما قال رسول الله ص قال رسول الله كنت في حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادى فنوديت فتنظرت امامى وخلفى وعن يمينى وعن شمالى فاذا هو جالس على عرش بين السماء والارض فاتيت خديجة فقلت ذنروني 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 اقر باسم ربك . وقد يقال ان الحديثين متكاذبان فيلغيان وهما باللغو متشابهان .

(ومن الاخبار) التي نسبوا الانبياء فيها الى مالا يليق مارواه مسلم في كتاب الفضائل في (باب وجوب امثال مقاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأى) ورواه احمد (١) عن عائشة قالت (ان النبي ص سمع اصواتا فقال ماهذه الاصوات قالوا النخل يؤبرونه فقال لولم يفعلوا صلح وفي رواية كان خيرا فلم يؤبروا عامئذ فصار شيئا فذكروا ذلك للنبي ص فقال اذا كان شيء من امر دنياكم فشاؤنكم به واذا كان شيء من امر دينكم فالى ) فليت 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 الصلح 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 .

و(منها) مارواه البخارى في كتاب الدعوات في باب قول الله تعالى (وصل عليهم) عن عائشة قالت (سمع النبي ص رجلا يقرأ في المسجد فقال رحمه الله لقد اذكرني كذا وكذا آية اسقطتها في سورة كذا وكذا) ورواه مسلم بهذا اللفظ وبلغني اني بدل اسقطتها في باب الامر بتعهد القرآن من ابواب فضائل القرآن، وزواه ابو داود في اول كتاب الحروف والقراءة من سننه عن عائشة ايضا بلفظ كأين من آية اذكرنيها الليلة كنت قد اسقطتها، وهذا من اكذب الاحاديث لقوله سبحانه (سنقرئك فلا تنسى) ولانه ابلغ الامور نقصا بالنبي لان من ينسى ما ارسل به وما هو معجزة له لم يكن لمحل الوثوق والاعتماد في التبليغ فلا يصلح للرسالة وروى مسلم في الباب المذكور ان النبي ص قال بسم الله لاجدهم ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بسم الله للرجل ان يقول نسيت سورة كيت وكيت ونسيت آية كيت وكيت فكيف يذم غيره على ذلك وهو يتصف به .

و(منها) مارواه مسلم في (باب قضاء الصلاة) آخر كتاب المساجد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لنوم النبي ص عن صلاة الصبح حتى أيقظه أو اصحابه حر الشمس وفي بعضها كان ابو بكر اول من استيقظ ثم استيقظ عمر فقام عند نبي الله فجعل يكبر ويرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ رسول الله ص ، وروى البخارى نحو ذلك في كتاب التيمم في (باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) وفي كتاب الصلاة في (باب الأذان بعد ذهاب الوقت) ، فما درى أصدق نوم النبي ص عن عبادة ربه الواجبة وقد كان تنام عيناه ولا ينام قلبه ام اصدق نقل 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 اذا نام ولم يصل بال الشيطان في اذنه) و في كتاب بدء الخلق في (باب صفة ابليس وجنوده) انه ذكر عند النبي ص رجل نام ليله حتى اصبح فقال ( ذلك رجل بال الشيطان في اذنه) ورواه مسلم في (باب الحث على صلاة الوقت) من كتاب صلاة المسافرين ، فهل يجوز عند القوم ان يفعل الشيطان ذلك بينهم قبح الله آراءهم .

و(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 كذبت اصلى العصر حتى

كادت الشمس تغرب قال النبى ص ماصليتها فقمنا الى ضجنان فتوضأ للصلاة و توضاها  
 فصلى العصر بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب) ورواه مسلم فى (باب الدليل  
 لمن قال الصلاة الوسطى هى صلاة العصر) من كتاب المساجد ، وهذا الحديث اسوأ من  
 الحديث الذى قبله لان ترك الصلاة فى اليقظة اعظم من تركها للنوم فلو فرض صدق هذا  
 الخبر كان النبى ص مصداقا لقوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون )  
 وكذلك المسلمون جميعا سوى عمر ، وكان النبى ص مخالفا لأمر الله بالسبق الى الخيرات  
 والمسارة الى المغفرة، ولما حث عليه هو بنفسه من الصلاة فى اول وقتها ، وليت شعرى  
 كيف نسيها يوم الخندق ولأحرب وهو لم ينسها فى سائر المشاهد عند تقابل الصفوف وتلاقى  
 السيوف ولا درى كيف عم النسيان المسلمين جميعا غير عمر ، فلا ريب ان استثناء عمر  
 هو الداعى لوضع هذا الحديث وتوهين مقام الرسالة كما ان ذكره وذكر صاحبه بطرف  
 فضيلة هو الداعى لوضع الحديث الذى قبله ،

و(منها) ما رواه مسلم فى كتاب البر والصلة و الآداب فى (باب من لعنه النبى اوسبه  
 اودعا عليه وليس هو اهلا لذلك كان له زكاة واجرا ورحمة) عن ابى هريرة قال قال رسول  
 الله ص «اللهم انما انا بشر فايمارجل من المسلمين سببته اولعنته او جلدته فاجعلها له  
 زكاة ورحمة» وفى رواية « اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر» وروى نحو  
 ذلك عن عائشة وغيرها وكذا رواه البخارى فى (باب قول النبى ص من آذيته فاجعل ذلك له  
 قربة اليك) من كتاب الدعوات واخرجه احمد (ج ٢ ص ٢٤٣) وهو كذب صريح و نقص  
 فى النبى ص كبير لانه مستلزم وحاشا النبى لفسقه لمارواه البخارى و مسلم فى كتاب  
 الايمان ان النبى ص قال (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) وكيف يلعن النبى ص مسلما  
 وهو يقول (لعن المؤمن كقتله) كما رواه مسلم فى (باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه)  
 من كتاب الايمان ، و يقول (لا يكون اللعانون شفعاء ولا شهداء يوم القيمة) ويقول (لا ينبغي  
 لصديق ان يكون لعانا) كما رواه امام مسلم فى (باب النهى عن لعن الدواب) من كتاب البر  
 والصلة ، وروى مسلم فى هذا الباب عن ابى هريرة (انه قيل يا رسول الله ادع على المشركين  
 قال انى لم ابعث لعانا وانما بعثت رحمة» و روى فيه ايضا « انه سمع النبى ص فى بعض  
 اسفاره امرأة لعنت ناقتها فقال خذوا ما عليها ودعوها فانها ملعونة» وفى 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 النبى فاحشا ولا متفحشا ) عن انس قال « لم يكن سبابا ولا فحاشا ولا لعانا كان يقول لاحدنا عند المعتبة ماله ترب جبينه » وروى فى الباب عن عائشة « ان يهود اتوا النبى ص فقلوا السام عليكم فقالت عائشة عليكم ولعنة الله و غضب الله عليكم ، قال مهلا باعائشة عليك بالرفق واياك والعنف والفحش » الحديث ، فكيف يكون سبابا للمؤمنين كأقل البشر ، او كيف يجلد احدا جورا ، وهو يقول ( المسلم من سلم الناس من يده ولسانه ) كما فى اوائل صحيح البخارى ، نعم ربما يلعن بعض المناققين وفراغنة الأمة الذين ينزون على منبره نزو القرودة 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 النبى ص لهم لغواو دعاءه على معوية بان لا يشعب الله بطنه باطلا فجزاهم الله تعالى عن نبينهم ما يحق بشأنهم .

(ومنها) مارواه احمد (١) عن عائشة ان يهودية قالت لها وقاك الله عذاب القبر قالت فدخل رسول الله ص على فقلت هل للقبر عذاب قبل يوم القيمة قال لا وعم ذلك قالت هذه يهودية قالت وقاك الله عذاب القبر ، قال كذبت يهود وهم على الله كذب لا عذاب دون يوم القيمة ثم مكث بعد ذلك ماشاء الله ان يمكث فخرج ذات يوم نصف النهار مشتملا بثوبه محمرا عيناه و هو ينادى باعلى صوته ايها الناس استعيذوا بالله من عذاب القبر فان عذاب القبر حق ، وروى ايضا (٢) عن عائشة « قالت سألتها امرأة يهودية فاعطتها فقالت لها اعاذك الله من عذاب القبر فانكرت عائشة ذلك فلما رأت النبى ص قالت له فقال لا ، قالت عائشة ثم قال لئارسول الله ص بعد ذلك انه اوحى الى انكم تفتنون فى قبوركم » فهذا الحديث لو صدق لاقتضى ان يكون نفى النبى ص لعذاب القبر كذبا وقولا بغير علم بل تقولا على الله تعالى لانه يخبر بما هو نبى و الله سبحانه يقول (و لو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذ نامنه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) واقتضى ان يكون قوله كذبت يهود ظلما لهم

١- المسند ج ٦ ص ٨١

٢- المسند ج ٦ ص ٢٣٨

وحيفا عليهم حملهم عليه الهوى والله سبحانه يقول (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى) فكيف جازل هؤلاء القوم ان ينسبوا ذلك الى سيد النبيين.

(ومنها) مارواه احمد (١) عن عائشة ( قالت ارسلت ازواج النبي ص فاطمة فاستاذنت والنبي مع عائشة في مرطها فاذن لها فدخلت عليه فقالت يا رسول الله ان ازواجك ارسلتني اليك يسألك العدل في ابنة ابي قحافة فقال النبي ص اي بنية ألسنت تحيين ما احب فقالت بلى فقال احبى هذه لعائشة فقامت فاطمة وخرجت فجاءت ازواج النبي فحدثتهن بما قالت وبما قال لها قلن لها ما اغنيت عنامن شيء فارجمى الى النبي ص فقالت فاطمة والله لا اكلمه فيها ابدا فارسل ازواج النبي زينب بنت جحش فاستاذنت فاذن لها فدخلت فقالت يا رسول الله ارسلتني اليك ازواجك يسألك 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 حبألها وهو خلاف ما امر الله تعالى به ، مع انه قد روى احمد (ج ٢ ص ٣٤٧) عن ابي هريرة ان النبي ص قال (من كانت له امرأتان يميل لاحدهما على الأخرى جاء يوم القيمة واحد شقيه ساقط) ، ومثله في مسند احمد (ج ٢ ص ٤٧١) ونحوه في سنن ابي داود في (باب القسم بين النساء) من كتاب النكاح ، وروى البغوى في (باب القسم) من كتاب النكاح من مصابيح عن الحسن « ان النبي ص قال اذا كانت عند الرجل امرتان 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 وهى لاتبالي بنقص النبي ص لظهار حبه لها ولكن العجب ممن يروى عنها ذلك ونحوه ولا يرعى حرمة سيد الرسل فكم رووا عنها من خرافات كثيرة متشدقين 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 الليل قالت- فذكرت شيئاً صنعته 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 فسببتنا فانطلقت ام سلمة الى على وفاطمة فقالت ان عائشة سببتنا وقالت لكم وقالت لكم ، فقال على لفاطمة اذهبي فقولي ان عائشة قالت لنا وقالت لنا فذكرت له ذلك له ، فقال لها النبي ص انها حبة ابيك ورب الكعبة فرجعت الى على 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 سببتنا ظلمنا 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 الى عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين والزهراء فلم لم ينصف من عائشة لاختيه وبضعته وان كانت كاذبة فلم لم يطيب قلميها 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 بهداياهم يوم عائشة يبتغون بذلك مرضاة النبي ص) ورواه مسلم عن عائشة في باب فضلها ، وهو اشبه بالخرافات اذ كيف يجمل برسول الله ص ترك الانصاف بين ازواجه تبعاً لهواه حتى اظهره للناس وعرفه العامة فطلبوا مرضاته في مراعاة جانب عائشة فاشبه العشاق والوالهين لارسال الله رب العالمين فالله حسب من ينسب اليه هذه الاباطيل الكاذبة وروى احمد (١) عن عائشة «قالت خرج رسول الله ص فلما كنا بالحرانصر فانا وانا على جمل وكان آخر العهد منهم وانا اسمع صوت النبي ص وهو بين ظهري ذلك السمر وهو يقول واعر وساه» الحديث

وروى عنها ايضاً (٢) «قالت خرجت مع النبي ص في بعض اسفاره وانا جارية لم احمل اللحم ولم ابدن فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال لي تعالى حتى اسابقك فسايقته فسبقته فسكت

عنى حتى اذا حملت اللحم وبدنت ونسيت خرجت معه فى بعض اسفاره فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال تعالى اسابقك فسايقته فسبقنى فجعل يضحك وهو يقول هذه بتلك « فياعجبا كيف يصنع رسول الله ذلك وهو الوقور الذى ضحكه التبسم وهو الحىبى الذى كان اشده حياء من العذراء فى خدرها فهلا غلبه الحياء او خاف ان يستخفه الناس اذ يامرهم بالتقدم وهو اميرهم وينفرد بزوجه ثم يسابقها ولا يخشى من ناظر ينظر.

واعظم من ذلك ما رواه احمد عنها (١) قالت فى حديث تزويجها بالنبي ص « ثم دخلت بى امى فاذا رسول الله ص جالس على سرير فى بيتنا وعنده رجال ونساء من الانصار فاجلستنى فى حجره فوثب الرجال والنساء وبنى بى « الحديث وهذا من اعجب الاحاديث و افظعها اذ كيف لا يستنكر النبي ص هذا الفعل الخاسر الوحشى ولا تحمله الغيرة على ابا هذا الفعل الشنيع لعمر سيد المرسلين لو كان له عند القوم حرمة وشأن لما استمعوا الى عائشة فى نقل هذه الامور وتناقلتها افواههم واقلامهم ولا يسع المقام استيفاء هذه الكذبات والشناعات وربما تسمع بعضها فيما ياتى ان شاء الله تعالى .

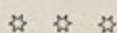
ومن اخبارهم التى ذكرت فى الانبياء ما لا يلىق ما رواه البخارى فى (باب من اغتسل عربا ناوحده) من كتاب الغسل عن ابى هريرة عن النبي ص قال: « كانت بنو اسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى بعض وكان موسى يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فخرج موسى فى اثره يقول ثوبى يا حجر ثوبى يا حجر حتى نظرت بنو اسرائيل الى موسى فقالوا والله ما بموسى من بأس واخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا « فقال ابو هريرة (والله انه لندب بالحجر ستة او سبعة 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 يضرام 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 .

(ومنها) 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 الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل» الحديث وروى ايضا نحوه في آخر ورقة من كتاب النكاح وفي كتاب بدء الخلق في (باب قول الله و هبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب) وفي كتاب الايمان 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

(ومنها) مارواه البخارى في اواخر كتاب الجهاد عن ابي هريرة قال «سمعت رسول الله ص يقول قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاحرقت فاوحى الله اليه افى ان قرصتك نملة احرقت امة من الهم 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 اکتفوا بها ولم يمسوا قدس جلال الله تعالى بخرافاتهم (فمنها) مارواه البخارى في تفسير سورة (ق) عن ابي هريرة «يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع

الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط « وفى رواية اخرى «فاما النار فلا تمتلى حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنا لك تمتلى ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من خلقه احداً » وروى نحو ذلك عن انس فى كتاب التوحيد فى (باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم سبحانه ربك رب العزة عما يصفون) قال «حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فيزوى بعضها الى بعض ثم تقول قد قد بعزتك وكرمك » وكذا عن ابى هريرة فى (باب ماجاء فى قول الله تعالى ان رحمة ربك قريب من المحسنين) من الكتاب المذكور قال «فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلى ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قط قط » وروى ايضا نحو ذلك عن انس فى (باب الحلف بعزة الله وصفاته) من كتاب الايمان والنذور وقال «لانزال تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط وعزتك » وروى مسلم اخبار كثيرة من هذا النحوفى (باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء) من كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، وهى كما ترى كفر صريح لاقتضاها الجسمية والحلول بالمكان وفيها تكذيب لله سبحانه حيث يقول فى سورة الاعراف ١٧ (اخرج منها مذموماً مدحوراً لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين) وقال تعالى فى سورة ص ٥٨ (لاملان جهنم منك وممن تبعك) وقال تعالى فى سورة ألم السجدة ١٣ (ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين) فان هذه الآيات الشريفة صريحة فى انها تمتلىء بايليس واتباعه فكيف يقال لا تمتلىء حتى يضع قدمه ولعل الذى أوهم بأهريرة وأنساً او الرواة عنهما هو قوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد) حيث تخيلوا منه انها لانزال تقول هل من مزيد ولم تمتلى بالعصاة اصلاً فى 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 ابى هريرة ولا يظلم الله من خلقه احداً على انه سبحانه لواقى فيها احد غير من فيها كان ظالماً له وهو خلاف مذهب الاشاعرة كما لا تخفى سخافة هذا لان معناه ان سبحانه يعذب نفسه اجابة لطلب النار ولا يظلم من خلقه احداً ولا يرى ان تحترق رجل ربهم المدعى فتطلب من الله المزيد ام تبقى تحت آلام 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 احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته) ونحوه في مسند احمد (ج ٢ ص ٢٤٤ و ٢٤٣) 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 اثبتت لله صورة مثل صورة الانسان وشبهته بخلقه وهو تجسيم وكفر ولا يمكن تأويلها فقبح الله وجه من زورها وكم لهم مثلها، روى البخارى في تفسير سورة ن والقلم «ان النبي ص قال يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة» وروى ايضا في تفسير سورة الزمر «ان حبرا جاء الى رسول الله ص فقال يا محمد اننا نجد ان الله يجعل السموات على اصبع والارضين على اصبع والشجر والماء على اصبع وسائر الخلائق 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 البخارى في (باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) من كتاب التوحيد في حديث طويل عن ابي هريرة عن النبي ص قال فيه «وتبقى هذه الامة فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه» الى ان قال «ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار هو آخر اهل النار دخولا الى الجنة فيقول اى رب اصرف وجهي عن النار فيدعو بما يشاء ان يدعوه ثم يقول الله هل عسييت ان اعطيت ذلك ان تسألني غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره ويعطى ربه من عهد ومو ائيق ماشاء فيصرف الله وجهه عن النار» ثم ذكر ما حاصله (انه يسأل ايضا القرب من الجنة فيقول الله ما اعدرك فيدعو الله ويعطيه الموائيق ان لا يسأله غيره فيقدمه الى باب الجنة ثم يقول اى رب ادخلني الجنة فيقول الله الست قد اعطيت عهدك وموائيقك

ان لاتسال غير ما اعطيت ويقول يا ابن آدم ما اعدرك 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 تيمهم الله فى صورة غير صورته التى يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيا تيمهم الله فى صورته التى يعرفون)

الى غير ذلك من خرافاتهم التى ينكر القلم نشرها لولا ارادة التنييه 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 عصمة الانبياء

قال المصنف طيب الله ثراه

فيلزمهم من ذلك محالات (منها) جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزوا عليه الكذب وسائر المعاصى جازان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئاً مما اوحى اليه او يأمر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله

وقال الفضل

قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا 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 ، و نحن 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 للسهوشين ما وحي اليه اذ ليس هو من موارد العصمة ولا يقتضيها مذهبه ولذا رويوا كما سبق ان النبي ص نسي بعض آيات الكتاب العزيز بل عرفت ان كثيرا منهم قالوا بعدم عصمتهم عن الكبائر عمدا فيجوز ان يترك ما وحي اليه عمدا ويكذب في غير التبليغ عمدا وقصدا بل وفي التبليغ كما تقتضيه رواية الغرائق ، 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 اذ لا اقل من احتمال السهوفيهم 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 وان 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 اذ لو بين النبي ان ذلك ليس محل الاتباع لم يعتمد عليه لانه فى محل المعصية والاقرار بها فتنتفى فائدة البعثة ولعله فى هذا البيان كان ساهيا او موهما وليس ذلك بمحال عندهم ، ولو سلم فهو مصحح ايضا لوقوع الكبيرة والخصم لا يقول به .

واجاب القوشجى عن الدليل بانه لا يجب الاتباع الا فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام لا فيما يصدر عن بذالة وطبع ، وفيه ان فعل النبي كله مما يتعلق بالشريعة ولذا عدوا فعله من السنة كقوله وتقريره ، ولو لم يجب اتباع فعله لماصح الاستدلال بالاخبار الناقلة له وهو خلاف الضرورة و كل عاقل اذا راي المشرع فاعلا لشيء يستدل به على جوازه ، فظهران ذكرهم لهذا الدليل قول بالاعمال بل بلاقول فى الكبائر سهوا والصغائر مطلقا ، وهو انما ذكره بعضهم تبعا للامامية ولذالم يلتزموا بلوازمه

#### قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه لو جاز ان يعصى لوجب ايذاؤه والتبرى منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي ص فقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة).

#### وقال الفضل

قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكبائر و اما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة فهو معفونه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء .

#### واقول

ادلة النهى عن المنكر عامة للكبائر والصغائر بالافرق و مجرد العفوعن الصغيرة مع اجتناب الكبائر لا يخرجها عن كونها منكرا يجب النهى عنه ولا يجعلها بحكم المباح كما يجب نهى فاعل الكبيرة وان علمنا انه يتوب بالانتر (فان قلت) النبي لا يتأذى بشيء يعود الى النهى عن المنكر (قلت) كيف لا يتأذى وقد منع عمارغب فيه ولا سيما بالقسر وان كان ربما يرتفع الاذى فيما بعد لكنه لا يجدى بعد ان كان الناهى فاعلا لا يذاه ، ثم انهم اجازوا على الانبياء فعل الكبائر سهوا وهذا الدليل يبطله اذ ان المنكرات لا يرد وقوعها حتى سهوا غاية الامران الساهى غير معاقب فى الآخرة وهو امر آخر مع انه لا يعلم السهو غالبا الا بعد ان يعتذر الساهى به .

## قال المصنف اعلى الله مقامه

(ومنها) سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة (ومنها) انه يلزم ان يكونوا ادون حالامن آحاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش كما قال تعالى ( يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر، والاصل فيه ان علمهم بالله أكثر واتم وهم مهبط وحيه و منازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته و الخضوع والخشوع فينا في صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من آحاد الامة (ومنها) 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 (ومنها) 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 والاجتمع الوجوب والحرمة .

## وقال الفضل

قد سبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثر من الصغائر حتى يصير سببا احط بمنزلتهم عند الناس وموجبا للابذاء والتعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التي عقا لله عنها اذا كان على سبيل الندرة 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

لاريب ان (الدليل الاول) يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر حال النبوة وقبلها عمداء 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 السهوية تقع غالبا من التساهل و يجهل الناس سببه فتنتفى فائدة البعثة، وبالجملة النبي منار الدعوة الى الله تعالى وباب

طاعته فيجب ان يكون بريئاً من كل عيب يمس مقام الدعوة وقيام من كل حزنونة 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 اذن حلالا من اداني الامم لان اصغر الصغائر من اعلى المكلفين اكبر الكبائر من اداناهم 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 وسهوا مع عدم العلم بسهوه لان صدورهما حينئذ يثبت فسقه والفاسق مردود والشهادة فكيف تقبل شهادته بالوحي ويازم ان يكون اذن حلالا من عدول الامم اذا صدرت عمدا و (اما الدليل الرابع) فهو يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر عمدا وسهوا لکن 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 اخص بعض تلك الادلة ببعض الذنوب ، وحينئذ فيبطل ما زعمه القوم جميعا من انه يجوز عقلا صدور الصغائر والكبائر عنهم عمدا وسهوا حال النبوة وقبلها سوى الكذب في دعوى النبوة وفي التبليغ كما سبق ، غاية الامر ان اكثر الاشاعرة على ما ادعاه في المواقف قالوا بعدم جواز تمدهم الكبائر للدليل السمعي في حال النبوة خاصة وان جاز وقوعها عقلا ، هذا ولا يحتاج في مطلوبنا بعد هذه الادلة الى دلالة المعجزة حتى يقول الخصم ولا تدل المعجزة على وجوب انتفاء شيء منها ، واما قوله ( ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال ) فمسلم لذكر بعضهم لها تبعالغيرهم لكن ما بالهم لم يتبعوا دلالتها على وجوب العصمة عن الذنوب مطلقا كما عرفت ، والظاهر ان منشأ عدم التدبر من وجه لانهم انما ذكروها تبعا والتعصب لمذهب الاسلاف من وجه آخر كما يشهد له اقرار الخصم



بدلالة بعضها على العصمة عن الذنوب مطلقا ومخالفته له فى باقى كلماته ، ثم انه يدل على المطلوب امور آخر يعنى عن تطويل الكلام فيها ما عرفت وسياتى بعضها فى عصمة الامام ان شاء الله تعالى كقوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) و قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم)

## نزاهة النبي عن دناءة الآباء وعهرا الامهات

قال المصنف قدس الله نفسه

(المبحث الثالث) فى انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهرا الامهات، ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهرا 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 ويضع فى الاسواق ويستهزأ به ويكون قد ليط به دائما لابنة فيه قوادا و تكون امه فى غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لاترد يد لاسم ويكون هو فى غاية الدناءة والسفالة ممن قد ليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويضع فى الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهو لاء 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

نمود بالله من هذه الخرافات والهديانات 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 الحسن والقبح يكون بمعان ثلاثة احدها وصف النقص و الكمال والثاني الملاءمة و المنافرة وهذه المعنيان 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 لاصفاته حتى يكون وصف نقص او كمال و كون تلك الامور نقصا في صاحب الدعوة مسلم الا ان الكلام في جواز بعث الله للناقص 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 تعلق بالاعراض 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 يقبح 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 وهوت في المنقرات المذكورة و يدل على تجويزهم ارسال صاحب هذه الاوصاف ان صاحب المواقف وشارحها قالا (ولا يشترط في ارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدة في الخلوات والانتقاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه 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 تعلق بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط ارسال 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) ويدل 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 اذ الدلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب عنها لانه اى صدور الكبيرة يوجب النفرة وهى تمتنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا كعبر الامهات والفجور فى الاباء ودناءة تهم واسترداهم) فان هذا الكلام دال على اختصاص بعض المعتزلة بمنع المنفردات المذكورة فيكون الاشاعة وبعض المعتزلة مجوزين لها فتحقق ان ما نسبته 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 المعنين والمغنيات وضرب الدفوف وقوله فى مدح الاصنام تلك الغرائق العلا الى غير ذلك من المخزيات ، واما المصنف قدس سره فلم يقصد بذكر تلك الاوصاف الشنيعة الا لانكار على القوم واستفظاع آرائهم ليرتدع من له قلب وناقل الكفر ليس بكافر ، فاساءة الادب مع الانبياء انما هى ممن يجوز فيهم ان يكونوا على تلك الفضائح لا ممن يريد الردع عنه والانكار عليه لكن الخصم لعجزه وحيرته يلوذ بهذه التهمة للمصنف ويشهد لتحليله 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 ربه

واما المعتزلة فلانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا ، وانفقوا على وقوع الكبائر منهم كما فى قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف

هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يصفع ويستهزأ به حال النبوة وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق ، واعلم ان البحث مع الاشاعرة 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 ألبتة ، بل وعلى امثال ما امره به وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما وقع في الوجود فانه فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات الخسيسة في النبي وابويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى فاي مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن الاشاعرة 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 وتقيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعره في هذا الباب قد انكروا الضروريات .

### وقال التفضل

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 الجب وغيره من الذنوب التي لاشك انها كبائر وهذا الرجل مات عرض بجوابه الا بالفحش والخز عبلية واللوزنية كالرعاع والاجلاف السوقية ، والمعتزلة يشبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع وبيحث معهم في الجواز، وهذا من غرائب اطواره في البحث ، ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكفار وغيره من الطامات قد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكره من 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 بانبات المحالية ولم يتعرض لكلمة القائلين بنبوتهم ودليلهم اذ لم يقل بها الا من لا عبرة به وبرأيه لكن النخضم 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 (واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم) ونقل ابن ابي الحديد (٢) عن المعتزلة ( انهم قالوا يجب ان ينزه النبي قبل البعثة عن الكفر والفسق ) ثم نقل عن ابي محمد بن متويه انه قال في كتاب الكفاية ( ان اهل العدل كلهم منعو امن تجوز 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 وائمها 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 تجوز 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 أتمها على ابويك 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 ٤ ص ٩)

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 باتمام النعمة ، على انه لو اريد باتمام 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 وامامنا اشار اليه الخصم من اجوبته السابقة فقد عرفت انها لا تستحق ان توسم بالجواب وقد عرفت ان كل مانسبه المصنف اليهم حق بلا ارتياب وان القول بالحسن والقبح

العقليين بالمعنيين المذكورين لا ينفع في منع بعثة من يوصف

بتلك القبايح فلا حظ واستقم 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 بن

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 بالسمع	٤ (المطلب الاول) - اخبار اهل السنة
١٢٤	٣- المعرفة واجبة بالعقل	حجة عليهم
	المسئلة الثالثة في صفاته تعالى	٨ (المطلب الثاني) - لاقية 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	السته بامور اربعة
١٣٣	(الثالث) انه تعالى ليس بجسم	٤ -١- في جمعها و جامعها
١٣٤	(الرابع) انه تعالى ليس في جهة	١٥ -٢- فيما اشتملت عليه الاحاديث من
١٣٦	(الخامس) انه تعالى لا يتحد بغيره	الكفرو نحوه
١٣٨	(السادس) انه تعالى لا يحل في غيره	٤ -٣- في تدليس رواياتها
١٤٥	(السابع) انه تعالى متكلم وفيه (٥) مطالب	١٧ -٤- في طعنهم في رجال سندها مرتباً
	١- حقيقة الكلام	على الحروف
٤	٢- كلامه تعالى متعدد	٧٠ تنمة في الكنى
١٥٠	٣- حدوث الكلام	٧٢ مقدمة العلامة الحلبي
١٥٢	٤- استلزام الامر للارادة والنهي للكرهه	٧٣ مقدمة الفضل بن روزهان
١٥٦	٥- كلامه تعالى صدق	٧٨ مناقشته في (من هم الفرقة الناجية)
١٥٨	(الثامن) صفاته عين ذاته	المسئلة الاولى في الادراك
١٦٢	(التاسع) البقاء وفيه مطلبان	وفيه (٧) مباحث
١٦٩	١- البقاء ليس زائداً على الذات	٨٤ -١- المحسوس اصل الاعتقادات
١٧٣	٢- انه تعالى باق لذاته	٨٨ -٢- شرائط الرؤية
	(خاتمة تشتمل على حكمين)	٩٣ -٣- وجوب الرؤية عند حصول شروطها
١٧٥	١- البقاء يصح على الاجسام	٩٥ -٤- امتناع الادراك مع فقد الشرائط
١٧٦	٢- البقاء يصح على الاعراض	٩٩ -٥- الوجود ليس علة تامة في الرؤية
١٨٢	(العاشر) القدم والحدوث اعتباريان	١٠٤ -٦- هل يحصل الادراك لمعنى في المدرك
	(الحادي عشر) العدل وفيه (١٩) مطالب	١٠٧ -٧- انه تعالى لا يرى
		المسئلة الثانية في النظر
		وفيه (٣) مباحث

لزومه صحة وصفه بانه تعالى خالسم وجائز	٣٠٥	١- نقل الخلاف في مسائل العدل	١٨٤
لزومه للمحال	٣٠٦	٢- ترجيح احد المذهبين	٢٠٢
لزومه للظلم منه تعالى	٣٠٨	٣- اثبات الحسن والقبح العقليين	٢١٤
لزومه لمخالفة القرآن والسنة والاجماع والعقل	٣١٠	٤- ادلة ابطال كونهما شرعيين فقط	٢١٦
١١- الجواب عن شبه المجبرة	٣١٣	٥- انه تعالى يفعل لغرض وحكمة	٢٢٥
١٢- ابطال الكسب	٣٢٨	٦- انه يريد الطاعات ويكره المعاصي	٢٣٢
١٣- القدرة متقدمة	٣٤٠	٧- وجوب الرضا بالقضا	٢٤٦
١٤- القدرة سالحة للضدين	٣٤٥	٨- انه تعالى لا يعاقب الغير على فعله	٢٥٢
١٥- الانسان يريد لافعاله	٣٤٨	٩- امتناع تكليف ما لا يطاق	٢٥٤
١٦- المتولد من الفعل من جملة افعالنا	٣٤٩	١٠- ارادة النبي موافقة لارادة الله	٢٥٦
١٧- التكليف سابق على الفعل	٣٥٠	١١- اذافاعلون	٢٥٩
١٨- شرائط التكليف	٣٥٤	مخالفة الجبرية لنصوص القرآن	٢٦١
١٩- الاعواض على الالام	٣٦١	مخالفتهم للحكم الضروري	٢٧٧
المسئلة الرابعة في النبوة وفيها (٣) مباحث		مخالفتهم لاجماع الامة	٢٩٣
١- نبوة محمد (ص)	٣٦٥	لزوم الجبر تجويزان يكون تعالى ظالما عابثا	٢٩٥
٢- عصمة الانبياء	٣٦٨	لزومه نسبة السفه اليه تعالى ومخالفة الضرورة	٢٩٨
الاحاديث الموضوعية في توهين الانبياء و الخالق	٤١٢	لزومه لان يكون تعالى اشد ضرراً من الشيطان	٣٠٠
لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء	٤٢٤	لزومه لان يكون تعالى اشد ضرراً من الشيطان	٣٠٢
٣- نزاهة النبي عن دناءة الالباء و عهر الامهات .	٤٢٩	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 البيضة في آخره ، وربما خفي علينا ما لا يستحق التنبيه . . . ورجاؤنا الاكيد من القراء ان يبدؤا بتصحيح الكتاب على هذا الجدول قبل الشروع بالقراءة

ص	الخطأ	وصوابه	س	ص	الخطأ	وصوابه	س
٨	الراوى	الرازى	٨	١٥٣	ما استدلال	ما استدل	٨
١٢	وربها	وربها	٧	١٥٥	بالماضى	لا يتصف	٧
٧	والده	والده	١٨	١٦٠	فيلزم	فيلزم	١٨
١	المنعرفين	المنعرفين	٢٣	١٦٣	بلزوم الله	بلزوم افتقار الله	٢٣
١٣	بلطيمهم	بلطيم	١٥	١٦٤	بلزم	بلزوم	١٥
١٩	اطلبسوه	اطلبوه	١١	٢١٧	ولاختار	وما اختار	١١
١٩	يسمه	يسمه	١٥	٢٢٥	عنه واما	عنه واما	١٥
١٤	صاحب	صالح	١٠		داعى الحكمة	داعى الجهل	
١٥	موله	مولى	١٤		فبان [ ] يكون		
١٠	الجهين	الجهنى	١٢		القادر عليه		
١٤	انتزاع	النزاع	٧		جاهلا بقبجه		
١٢	كاجتماع	كاجتماع	١٩		فيصح صدره		
٧	بلاجزائه	بلاجزائه	١٩		عنه واما داعى الحكمة		
١٩	يصلح	لا يصلح	٥		لان		
٥	اذلا يلاقى	اولا يلاقى	١٢	٢٣٥	بان	٢٣٥	٥
		شيتا منها او	٨	٢٣٥	النقص	٢٣٥	٨
		يلاقى بعضا	١٢	٢٣٥	بغيره	٢٣٥	١٣
		فانكارهم	١٨	٢٣٥	الاعلى	٢٣٥	٢١
		تسيبهم بطلب	٨	٢٤٠	نقض	٢٤٠	٣
		واماما	١٧	٢٤٥	لغرض	٢٤٥	٧
		الواضح	١٦	٢٥٤	كالوا	٢٥٤	١١
		دعت	١٣	٢٥٤	وازة	٢٥٤	١١
		كما ارادة	٢٠	٢٥٥	ويتعلق	٢٥٥	٧
		هم ولا					
		هم لا					

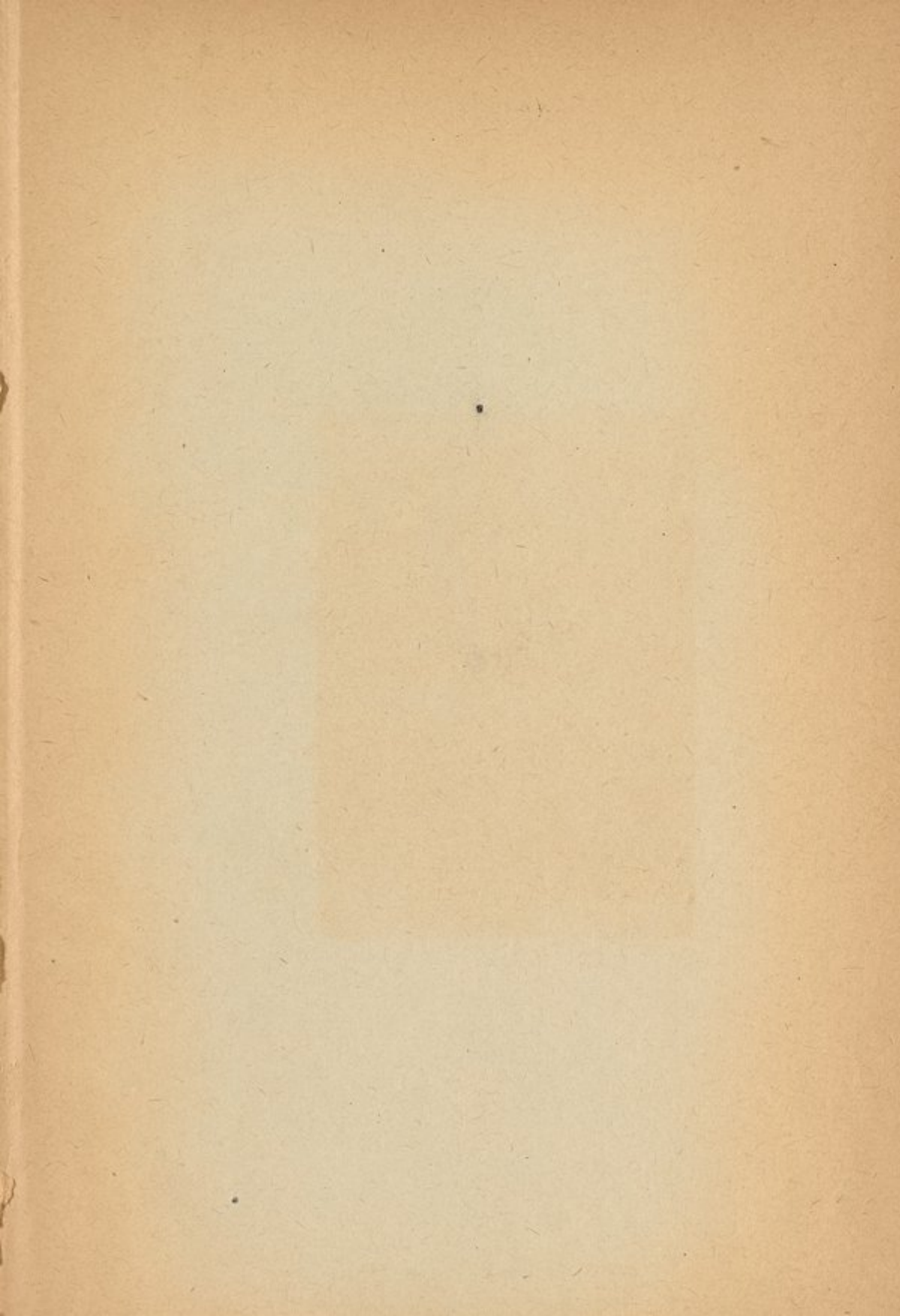
وصوابه	الخطأ	ص	س	وصوابه	الخطأ	ص	س
و يحتمل	ولا يحتمل	٣١٢	٧	خالق	خلق	٢٥٥	١١
اراد	ارد	٣٢٦	١٨	ولا اثر	والاثر	٢٥٥	١٣
عندهم	عندهم	٣٣٦	١١	مع ان بعض	مع بعض	٢٥٦	١
فكيف	فيكيف	٣٥٢	٦	الثامن	الثاني	٢٥٦	١١
الخلق	الخلق	٣٩٧	٢٤	يخالف مراد الله	يخالف الله	٢٦٠	٥
خطيبهم	خيطبهم	٤٠١	١٢	والتقدير	والتدبير	٢٦٠	١٠
ينتصف	ينصف	٤١٩	١١	واحد	واحد	٢٦٠	٢٢
٨٥	٥٨	٤٢٢	١٤	وكان اطلاق	(يشطب)	٢٦٤	٢١
يقبل	قبل	٤٢٩	١١	الخالقين	على الجملة		
				الكذب	الكذب	٢٩٧	٢٣
				والقبائح			



طبع على نفقة الزعيم الحاج ودای الحاج عطية







Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 047149230