This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

www.alkottob.com

www.alkottob.com

32101 076413713

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

al-Mufti, Muhammad Bakhit

ملك السيد [illegible]
عبد الكريم الأسطواني
عفى عنه
محرم ١٣٥٦

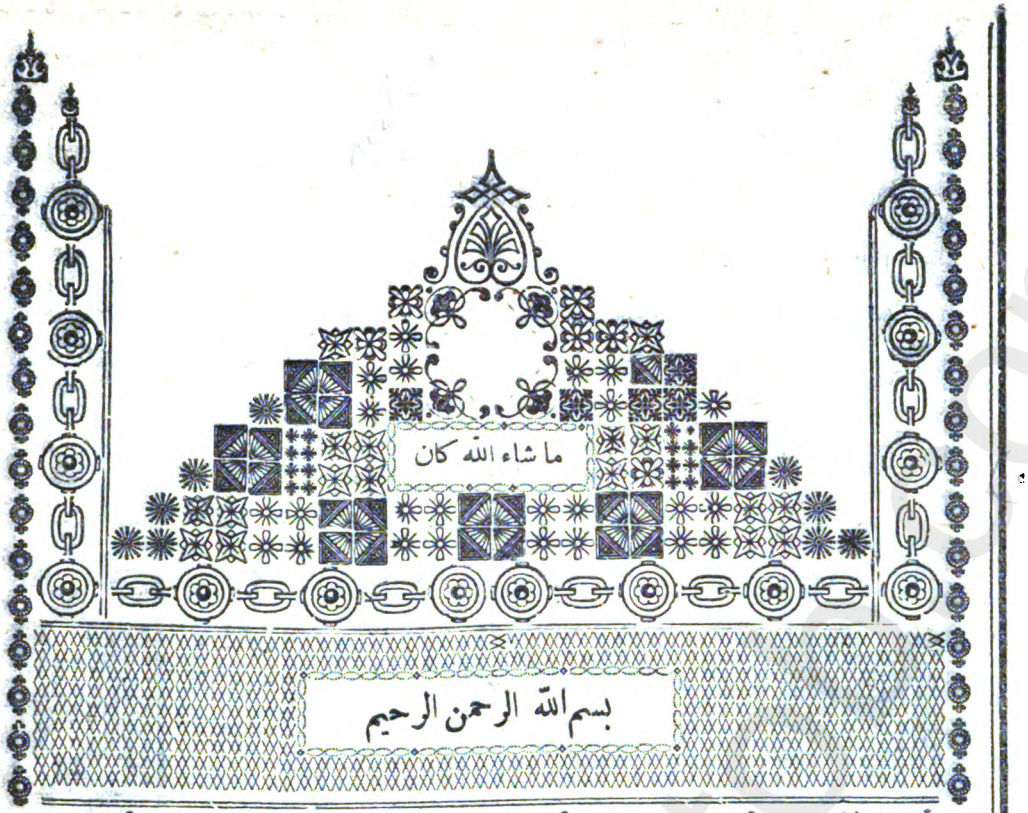
كتاب القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة
العبيد فى علم التوحيد لوحيد زمانه ونادرة
عصره وأوانه عمدة المحققين مولانا
الشيخ محمد بخيت قاضى
ثغر اسكندريه حالا
غفر الله له
ونفع به
آمين

al-Qawl al-mufid

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيريه
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب ونجله
سنة ١٣٢٦
هجريه

Digitized by Google
www.alkottob.com

(RECAP)
2276
.364
.931



الحمد لله الذى لا يستطيع أن يحمده حق حمده أحد سواه والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف خلقه وأفضل أنبياه وعلى آله وأصحابه وسائر أتباعه وأحزابه ﴿وبعد﴾ فيقول العبد الضعيف بنفسه القوى بالله الغنى عمن سواه الفقير الى لطفه الخفى (محمد) ابن المرحوم الشيخ (بخيت) بن حسين المطيعى الحنفى (غفر الله له ولوالديه) ولاخوانه وسائر المسلمين أجمعين

قد طلب منى حضرة الاستاذ أحمد بك الطاهرى من أعيان بندر المنصورة عاصمة مديرية الدقهلية أن أشرح منظومة والده المرحوم (الشيخ محمد الامام) الطاهرى فى علم التوحيد التى سماها (وسيلة العبيد) فأجبت الطالب للصداقة والمحبة التى بينى وبين من طلب وشرحتها شرحا جمع خلاصة مباحث الفن سلكت فيه طريق الايجاز مع سهولة فى العبارة مقتصرا على ايضاح العقائد وحل المواضع المشكلة مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتى معرضا عن كل ما كثر فيه القال والقيل معولا على مايقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله سبحانه انما كلف عباده بما يقتضيه الدليل فى الاعتقاد والعمل ولم يكلف أحدا منهم بأن يكون أشعريا أو ماتريديا أو معتزليا أو فلسفيا أو غير ذلك وعلى العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال بالحق وأن لا يعول الا على صحيح الانظار فانه اذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقا الى الجنة وكانت عصمة الله له من الخطأ والزلل فى الاعتقاد والعمل جنة وسميته (القول المفيد على وسيلة العبيد) وأرجو الله أن يكون خالصا من شوائب الرياء والاعجاب ونافعا لجميع العلماء والطلاب فقلت وعلى الله اعتمدت

قال الناظم رحمه الله تعالى

(قال محمد الامام الطاهرى * فاز بصحبة النبى الطاهر)
(الحمد للواحد فى الافعال * والذات والصفات ذى الجلال)
(ثم صلاة الله والسلام * على الذى دانت له الانام)
(سيدنا محمد وآله * وصحبه ومن على منواله)

Digitized by Google
www.alkottob.com

بدأ الناظم تاليفه بالحمد والصلاة والسلام على خير الانام لما فى ذلك من الفضيلة والثواب فى دار المقام والحمد هو الثناء وهو الوصف بالصفات الحميدة وتارة يكون بالكلام وتارة يكون بغير الكلام والكلام تارة يكون حروفا وأصواتا وهذا يختص باللسان وتارة لا يكون حروفا وأصواتا وهذا لا يختص به ولذلك حمد الله نفسه بنفسه بما هو أهله وكذلك حمده وسبحه كل شئ قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فحقيقة الحمد عند التحقيق اظهار الصفات الكمالية بظهور آثارها فى العوالم الكونية وذلك قد يكون بالقول كالحمد المعروف باللسان وقد يكون بالفعل وهو كحمد الله تعالى ذاته فان فى ايجاده تعالى جميع الكائنات على النظام الاتم اظهارا لصفات ذاته الكمالية من شمول قدرة وارادة واحاطة علم وغير ذلك من الكمالات التى تليق به جل شأنه والحمد جعل الاشياء له تعالى وهذا القسم أقوى من الحمد القولى لان دلالة اللفظ من حيث هو لفظ على مدلوله دلالة وضعية جعلية قد يتخلف عنها مدلولها ودلالة الفعل كدلالة آثار الشجاعة على الشجاعة ودلالة آثار السخاء على السخاوة دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف المدلول عن الدال فحمد الله ذاته حينئذ هو أجل مراتب الحمد وأعلاها وهو ايجاده كل موجود وتكوينه كل كائن فان الله جل ثناؤه حيث بسط بساط الوجود على ممكنات لا تعد ولا تحصى وأفاض نور فيضه على كائنات لا تستقصى ووضع على ذلك كله موائد جوده وكرمه التى لا تتناهى كشف لخلقه عن صفات كماله ونعوت جلاله وجماله وأظهر ذلك كله بدلالات عقلية وآثار تفصيلية لا تتناهى فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل على ذلك ولا يتصور فى العبارة اللفظية مثل هذه الدلالة كما وقع التنبيه على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فايجاده تعالى كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدرى وبمنزلة التكلم بالكلام الدال على الجميل ونفس ذلك الموجود هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر وحينئذ يكون اطلاق الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر على كل موجود صحيحا كاطلاقه بالمعنى المصدرى على الايجاد نفسه وكما ان كل موجود هو حمد على هذا هو أيضا حامد باعتبار اشتماله على مقوم عقلى يدبر نظامه وجوهر نطقى يبين مرامه فلذلك عبر عن تلك الدلالة العقلية بالنطق لكونها أقوى فى افادة المرادات من الدلالة اللفظية فقال أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ وكما أن كل واحد من الموجودات حمد وحامد كذلك جميع الموجودات من حيث نظامها الجملى حمد واحد وحامد واحد فالجميع من حيث ذلك النظام الجملى بمنزلة انسان واحد كبير له حقيقة واحدة وصورة واحدة وعقل واحد وهو العقل الاول وأول صادر عن الحق بالحق فجميع مراتب الموجودات روحا وعقلا وجسما وحسا بجميع الألسنة قولا وفعلا وحالا يحمدونه ويسبحونه ويمجدونه فى الدنيا والآخرة بحسب الفطرة الاصلية ومقتضى الداعية الذاتية وهى حمده الحاصل بحمده فالكل له تعالى فأل فى الحمد اما جنسية واما استغراقية وعلى الاول يكون الحمد لله على معنى حقيقة الايجاد والوجود وجنسهما لله تعالى وعلى الثانى يكون الحمد لله على معنى كل ايجاد وموجود له تعالى وهما متلازمان لانه متى كان جنس الايجاد والوجود له تعالى وحقيقتهما كان كل ايجاد وموجود له تعالى ومتى كان كل ايجاد وموجود له تعالى كان جنس الايجاد والوجود وحقيقتهما له تعالى ومتى كانت كل الموجودات له تعالى بالافتقار والحاجة كان هو تعالى لها أيضا بالفيض والجود ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من كان لله كان الله له قال الناظم رحمه الله تعالى

(وبعد فالكلام فى التوحيد * أهم تقديما بلا تريد)
(اذ فيه عن ذات الاله بحث * والرسل من على المعانى حثوا)
(ودونه الطاعة ليست نافعه * ولو لسائر الشروط جامعه)

أراد أن علم التوحيد هو أهم العلوم تقديما على غيره لانه أشرفها حيث يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن ذوات الرسل وصفاتهم ولانه بدون التوحيد بمعنى الايمان والاذعان بكل ما علم ضرورة من ملة نبينا عليه الصلاة والسلام لا تنفع الطاعات ولو استجمعت ما عداه من الشروط لان صحة جميع العبادات موقوفة على نية العبادة واخلاصها للمعبود وذلك يتوقف على معرفة المعبود والايمان به فالضمير في قوله ودونه يعود على التوحيد بمعنى الايمان لا بمعنى الفن قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو أشرف العلوم طرا * وفيه الاشتغال حقا أحرى)
(فمن لى الشروع في عقيده * عن كل ما يشينها بعيده)
(سميتها وسيلة العبيد * لحوزهم مقاصد التوحيد)
(معترفا بغاية القصور * عن الوصول نحو ذى القصور)
(أرجو من الله حصول الاجر * وكونها عدة يوم الحشر)
(وقبل أن نشرع في الكلام * نذكر شرح الحكم لاقسام)
(فأول منها هو الوجوب * وهو الثبوت ماله سلوب)
(والثانى منها هو الاستحاله * وهى انتفا لا ينتفى بحاله)
(والثالث الجواز وهو باقى * قبول هذين فكن مستبقا)

لما كان ثبوت شئ لشئ واتصافه به في الواقع ونفس الامر اما أن يكون واجبا فلا يحيث لا يقبل الانفكاك ولا يصدق العقل بانتفائه وسلبه عنه فيكون اثبات هذا الشئ لهذا الشئ على جهة الضرورة والوجوب واما أن يكون ذلك ممتنعا عقلا بحيث لا يصدق العقل بامكان ثبوت هذا الشئ لهذا الشئ فيكون اثبات هذا الشئ لهذا الشئ على وجه الاستحالة والامتناع بمعنى أن العقل يجزم بامتناع هذا الاثبات واستحالته ويقطع بكذبه واما أن يكون ممكنا عقلا بحيث ان العقل يصدق بامكان ثبوته له وبامكان نفيه عنه فيكون اثبات هذا الشئ لهذا الشئ أو نفيه عنه على وجه الجواز والامكان ولا ثالث لهذه الاقسام بحسب الحصر العقلى فالذى قضى بانحصار كيفية النسبة والحكم في هذه الاقسام الثلاثة هو العقل ولما كان المقصود من علم التوحيد أن يثبت المكلف لله تعالى ما يجب اثباته له تعالى من صفات الكمال وأن ينفى عنه ما يستحيل ثبوته له من صفات النقص وأن يجوز عليه سبحانه اثبات ونفى ما يجوز ثبوته ونفيه ولذلك كان الكلام في هذا الفن من باب الخبر الدائر بين النفى والاثبات وكانت نسبة هذا الكلام الخبرية لا تخلو عقلا من أن تكون على جهة الضرورة والوجوب أو على جهة الاستحالة والامتناع أو على جهة الجواز والامكان قدم الناظم كغيره من علماء الكلام بيان أقسام الحكم العقلى الثلاثة فقال رحمه الله تعالى

(أول واجب على المكلف * بالشرع معرفة ربنا الوفى)

أراد الناظم أن أول شئ يجب على المكلف هو الايمان بالله تعالى وبرسله وكتبه واليوم الآخر بأن يؤمن بوجود الله تعالى وباتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص وبارساله للرسل وانزاله للكتب وبعثه للخلق بعد الفناء الاول ومعنى كون المعرفة بهذا المعنى أول واجب على المكلف انها هى المقصود أولا وبالذات بالايجاب لا أنها التى يجب عليه ايجادها أولا ولا ينافى أن النظر والقصد اليه سابقان في الوجود على المعرفة لانهما وسيلتان اليها فايجابهما لتحصيلها والمعرفة واجبة شرعا كما أنها واجبة عقلا ومعنى كونها واجبة شرعا أن وجوبها علم من طريق الشرع والسمع ومعنى وجوبها عقلا ان العقل لو خلى وطبعه ولم يرد سمع بايجابها لادرك بمقدماته العقلية أنها واجبة على المكلف بمعنى أن محصلها يستحق المدح في العاجل

والثواب

والثواب فى الآجل وتاركها يستحق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل والوجوب على كلا الحالين بمعنى اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بتحصيلها لكن على الاول دليل ذلك سمعى وعلى الثانى دليله عقلى أما وجوبها شرعا فلقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ولقوله تعالى فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون ولقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وغير ذلك من الآيات كثير وأما وجوبها عقلا فلان كل عاقل يعتقد أن من الكمال الانسانى الذى يذمه العقلاء على تركه معرفة من أنعم عليه ليشكره على نعمه والمدار على اعتقاد الانسان أن ما وصل اليه نعمة من المنعم فلا يرد ما قيل ان الدنيا عند الله لا تزن جناح بعوضة فهى صغيرة جدا لا يستحق أن يشكر عليها على أن كونها كذلك لا ينافى أن كل ما فى الوجود كرم وجود ونعمة من الواحد المعبود فكان من الكمال الانسانى أن يعرف المكلف خالقه الذى أفاض عليه نعمة الوجود وخلقه ونفخ فيه من روحه وسواه وجعله خليفته فى أرضه حيا قادرا مريدا عليما سميعا بصيرا عاقلا متفكرا فيشكره باعتقاده أنه المنعم عليه وبامتثال أوامره واجتناب نواهيه فمن قال انها واجبة شرعا نظرا الى أن الله أمر بها فى كتبه المنزلة على رسله ومن قال انها واجبة عقلا نظرا الى أنها كمال انسانى مستحسن عند العقلاء بحكم العقل أن فاعله يستحق المدح فى العاجل عند الله وعند العقلاء من خلقه ويستحق الثواب عند الله فى الآجل وهل جزاء الاحسان الا الاحسان كما أن تاركه يستحق الذم عند الله وعند العقلاء من خلقه فى العاجل ويستحق العقاب من الله فى الآجل وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعرف ما أشرنا اليه اجمالا ليفتح لك الباب التفصيل ان كنت ذا فطنة قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعلم بان ماسوى الاله * قد كان معدوما بلا اشتباه)

أراد الناظم أن كل ماسوى الله من الموجودات حادث مسبوق بالعدم سبقا حقيقيا عقلا وخارجا وذلك لان الموجود أى ما يصح للعقل أن يحكم بانه موجود اما أن يكون واجبا لذاته واما أن يكون ممكنا لذاته لانه اما أن يكون ثبوت الوجود له ضروريا للذات أولا والاول الواجب لذاته والثانى الممكن لذاته فالواجب لذاته ما كان له الوجود من ذاته والممكن لذاته ما لم يكن له الوجود ولا العدم من ذاته بل يستفيد الوجود من غيره واذا كان كذلك كان كل ممكن فاقد الوجود لذاته وفاقد الشئ لا يمكنه أن يعطيه لغيره فحقيقة الممكن يمتنع أن تكون مصدر الاثر ما من الآثار فلا يمكن أن يستفيد ممكن وجوده من ممكن آخر مثله فوجب أن يكون مصدر الآثار جميعها ومفيد الوجود بأسره هو واجب الوجود لذاته فكان كل ماسواه من الموجودات صادرا عنه وفعلا من أفعاله تعالى ومتى علمت ذلك وبالضرورة مرتبة ايجاد الاثر مقدمة عقلا وخارجا على مرتبة وجوده كانت بالضرورة مرتبة المؤثر والموجد مقدمة على مرتبة الاثر عقلا وخارجا أيضا فوجب عقلا أن يكون الاثر معدوما عقلا وخارجا فى مرتبة وجود المؤثر ومرتبة وجود واجب الوجود هى ما يسمى بالازل فكان كل آثاره معدومة عقلا وخارجا فى الازل وكل ماسواه من الموجودات آثاره وأفعاله فكل ماسواه منها معدوم فى الازل عقلا وخارجا فثبت ان كل ماسواه تعالى من الموجودات حادث مسبوق بالعدم ذاتا وخارجا فانه لو كان وجود الاثر فى مرتبة وجود المؤثر لكان التأثير فيه تحصيلا للحاصل وهو محال بداهة فتعين ما قلنا وبذلك ثبت وجود الواجب وحدوث ماسواه من الكائنات بدون حاجة الى بيان استحالة التسلسل فان هذا البرهان الذى قررنا يدل على وجود الواجب وحدوث ماسواه سواء وقفت آحاد الحوادث عند حد ونهاية من جانب الماضى أو لم تقف لانه لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم بعدية ذاتية وخارجية وكل فرد من أفراد الحوادث موجود بعد العدم وان كان كل موجود منها مسبوقا بآخر منها الى غير النهاية فان سلسلة الحوادث وان فرضناها غير متناهية لكنها بجميع آحادها تفصيلا واجمالا معلولة للواجب

وهو موجدها فوجب أن تكون باسرها معدومة فى مرتبة موجدها يعنى فى الازل فكانت حادثة اجمالا وتفصيلا بجميع آحادها ومن هذا تعلم أن العدم الازلى لازم لجميع الكائنات أزلا وأبدا وأن الذى ينقطع بوجودها انما هو عدمها فيما لا يزال لان عدمها فى الازل لا ينقطع ويرتفع الا بوجودها فى الازل ووجود شئ من الكائنات فى الازل محال فارتفاع عدمه الازلى محال أيضا فتغاير العدمان فان العدم الازلى لا يقبل الارتفاع فهو واجب للكائنات والعدم فيما لا يزال يقبل الارتفاع فهو ممكن الثبوت لها وعدم الثبوت فليس للكائنات باسرها ولا لشئ منها وجود أزلى وهو الوجود الحقيقى الذاتى ولذا قال بعض الصوفية ان الكائنات بأسرها ما شمت رائحة الوجود ولا تشمه بحال يعنى الوجود الازلى الذى يرتفع به العدم الازلى قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومنه الاجزاء التى لا تنقبل * تجزيا وغير ذا لا يعقل)

أراد الناظم أن مما سوى الله تعالى الاجزاء التى لا تتجزأ وهى مواد الاجسام التى تركبت منها فهى حادثة أيضا لانها من الممكنات فليس لها الوجود من ذاتها ولا يمكن أن تستفيد الوجود من ممكن آخر مثلها لما تقدم فوجب أن تستفيد الوجود من واجب الوجود فلزم أن تكون حادثة أى موجودة بعد العدم كالاجسام التى تركبت منها وأشار الناظم بذلك الى الرد على من زعم أن الاجسام مركبة من هيولى وصورة جسمية وأن الهيولى قديمة وان بعض العالم قديم والحق أن لا خلاف لاحد من العقلاء فى حدوث العالم بأسره ووجوده بعد العدم بعدية خارجية لان الفلاسفة كغيرهم من العقلاء قائلون بان مرتبة وجود المعلول لا يمكن بحال أن تكون فى مرتبة وجود العلة لا عقلا ولا خارجا بل يلزم منعا التحصيل الحاصل المحال بداهة أن يكون المعلول معدوما عقلا وخارجا فى الآن الاول لوجود العلة ويلزم منعا الترجيح بلا مرجح المحال ضرورة أيضا أن يكون وجود المعلول فى الآن التالى للآن الاول لوجود العلة وهذا هو معنى قولهم يلزم أن يكون وجود المعلول مقارنا لوجود العلة فى الزمان فانه لا يلزم من مقارنته لها فى زمان وجودها أن يقارنها فى الآن الاول لوجودها لان البرهانين العقليين الضروريين اللذين هما تحصيل الحاصل لو قارنها فى الآن الاول والترجيح بلا مرجح لو تأخر عن الآن التالى للآن الاول اقتضيا أن يكون وجود المعلول مقارنا لوجود العلة فى زمان وأن يمتنع مقارنة وجوده لوجودها فى الآن الاول لوجودها وهذا فى العلل والمعلولات الزمانية وأما بالنظر الى واجب الوجود وآثاره فالازل هو بمنزلة الآن الاول لوجود الواجب جل شأنه وما لا يزال هو بمنزلة الآن التالى للآن الاول بالنظر الى كل ماسواه الذى هو معلول له فكان كل ماسوى الواجب معدوما فى الازل عقلا وخارجا ويعبر الحكماء عن الازل الذى هو بمنزلة الآن الاول بالنظر الى الواجب بالازل الضيق الذى لا يسع غير الواجب وقد يعبرون بالازل عما ليس بزمان وهذا الازل الذى هو الازل الواسع لا يختص بالواجب تعالى وتارة يعبرون عن الازل الضيق بعدم الاولية الذاتية وعن الازل الواسع بعدم الاولية الزمانية وعلى كل حال الحق أن الحكماء قائلون بحدوث ماسوى الله تعالى من الكائنات بالمعنى الذى انعقد عليه اجماع المسلمين وهو الوجود بعد العدم بعدية خارجية لا تجتمع مع القبلية وانما الحكماء لما قالوا ان الزمان هو مقدار حركة الفلك لزم أن يكون الزمان متأخرا فى الوجود عن حركة الفلك ولزم أن يكون الفلك وحركته وسائر الموجودات المتقدمة على الفلك وحركته متقدمة فى الوجود على الزمان فلا تكون اعدامها السابقة على وجودها فى زمان بل تكون أعدامها سابقة على الزمان كما أن وجودها سابق عليه فلذلك قالوا بقدم هذه الموجودات السابقة على الزمان قدما زمانيا بمعنى أن اعدامها ووجودها لم يكونا فى زمان وان كان كل واحد من هذه الموجودات موجودا بعد ان كان معدوما وأما المتكلمون فلما قالوا ان الزمان هو

Digitized by Google
www.alkottob.com

الامتداد الاعتبارى الذى ينتزعه العقل من ترتب الموجودات وتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض وكان ذلك الامتداد منطبقا على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات من أول موجود يفرض أولا الى مالا يتناهى من الموجودات المترتبة فى الوجود والمتعاقبة فيه قالوا ان كل الموجودات زمانية وحادثة بالزمان بمعنى انها ما من موجود منها الا وجوده وعدمه فى زمان بمعنى أن عدمه سابق و وجوده لاحق وكل من الوجود والعدم ينطبق عليه هذا الامتداد و يعتبره العقل منشأ لانتزاعه و يعتبر هذا الامتداد المنتزع ظرفا له ومن ذلك تعلم أنه لا خلاف بين من يعتد بهم من العقلاء فى حدوث العالم بأسره وانما الخلاف بينهم فى حقيقة الزمان فقط وهو يشبه أن يكون خلافا فى معنى لفظ زمان الذى يطلق عليه اصطلاحا لانه لا يستطيع عاقل له وجدان واحساس أن ينكر الدورة اليومية واختلاف الليل والنهار والشروق والغروب والاستواء والزوال وان هذه الدورة تنقسم الى ساعات ودرج ودقائق ولا أن ينكر الدورة السنوية وما فيها من الفصول واختلافها واختلاف الانهر والليالى فيها طولا وقصرا وغير ذلك فهذا الشئ المنقسم الى ساعات وأيام واسابيع وأشهر وسنين متحقق لا ينكره أحد سميته زمانا أولم تسمه زمانا كما أنه لا يمكن لعاقل شم رائحة العلم والعقل أن ينكر ترتب الموجودات وان بعضها سابق كسبق أمس وحوادثه على الغد وحوادثه و بعضها لاحق متأخر كتأخر الغد وحوادثه عن اليوم وحوادثه وان هذا الترتيب حقيقى خارجى وأنه يمكن للعقل أن ينتزع من هذه الموجودات المترتبة فى وجودها امتدادا ينطبق عليها وتنطبق عليه و يعتبره ظرفا لها ولاعدامها سواء سميته زمانا أولم تسمه زمانا وعلى ذلك ليس الخلاف الا فى أن الشئ المنقسم الى ماذكر هو الزمان وأما الامتداد المنتزع من الموجودات المترتبة فهو باعتبار دهر و باعتبار آخر سرمد بذلك قالت الحكماء أو ان الامتداد المنتزع منها هو الزمان وان الزمان والدهر والسرمد بمعنى واحد بذلك قال المتكلمون على أنه لا يجب شرعا على المكلف أن يبحث عن حقيقة الزمان و يعرفها بل ان البحث عن ذلك والوقوف على الحقيقة فيه من الكمال الانسانى الذى يمدح على فعله ولا يذم على تركه فالواجب على المكلف أن يعتقد حدوث العالم بمعنى وجوده بعد العدم ولا يجب عليه أكثر من ذلك وهذا القدر هو الذى قام عليه البرهان القطعى وأجمع عليه من يعتد بهم من العقلاء وهذا هو عقيدة السلف الصالح قبل ظهور البدع فاحرص عليها وعض عليها بالنواجذ وأما الاجسام فقد علم بطريق الامتحانات والتجربة من التحليل الميكانيكى والكيماوى أن المركب منها مركب من أجسام أخر بسيطة تسمى بالعناصر وان هذه الاجسام البسيطة المسماة بالعناصر هى مركبة أيضا وتسميتها بسيطة باعتبار أنها مركبة من أجزاء متحدة الحقيقة بحسب ما أظهر التحليل لغاية الآن وان كان يجوز أن يظهر فى المستقبل أن بعضها مركب وهذه الاجسام كلها تقبل الانقسام الى مالا يتناهى وان التجربة التى عملت لغاية الآن وان ظهر منها أن الاجسام بأسرها يمكن أن تنقسم الى أجزاء لا تتناهى لكن مع ذلك جزم علماء الطبيعة بانتهاء القسمة الى أجزاء لا تتجزأ تسمى بالذرات فهذه الذرات لا تقبل القسمة العقلية وان قبلت القسمة الفرضية والوهمية لشدة صغرها ولانها لا توجد منفردة وحدها بل لا توجد الا مجتمعة مع غيرها وهذا قول لبعض المتكلمين كما نقله الاصفهانى فى شرح الطوالع وعلى كل حال سواء قلنا ان الاجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ كما هو الحق والواقع أو من هيولى وصورة كما هو رأى الفلاسفة الاقدمين المشائين أو من الصورة الجسمية والاعراض الشخصية كما هو رأى الاشرقيين أو من أجسام صغيرة صلبة كما هو رأى ذيمقراطيس فكلها حادثة ولم يقل أحد ممن يعتد به من العقلاء بقدمها بالمعنى الذى اشتهر عنهم وكفروهم به وابن سينا مع

Digitized by Google www.alkottob.com

انتصاره للقدماء المشائين صرح فى الشفاء فى مبحث العلة بما يقتضى حدوث العالم على الوجه الذى قلنا وعلى هذا فمعنى القدم الذى قالوه هو القدم بالزمان على الوجه الذى بيناه ومن ذلك تعلم أن تركب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ كما يقول المتكلمون أو من هيولى وصورة جسمية كما يقول المشاؤن أو من صورة جسمية والاعراض المشخصة كما يقوله الاشراقيون أو من أجسام صغيرة صلبة كما يقوله ذيمقراطيس لا يترتب عليه شئ من حدوث العالم ولا قدمه فليس العلم بتركبها من أجزاء لا تتجزأ عقيدة واجبة على المكلف ولا مما يتوقف عليه عقيدة الحدوث خلافا لمن زعم ذلك كما أن معنى قول الفلاسفة بقدم النوع ان آحاد الحوادث لا أول لها بمعنى انها لا تقف عند حد تنتهى اليه من جانب الماضى وهو ما يسمى بحوادث لا أول لها وان القول بذلك ليس كفرا ولا يستلزم كفر المسلم لعلمه من أن كون الحوادث لا أول لها لا ينافى الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم الذى هو العقيدة الواجبة على المكلف ولذلك لم يشتغل السلف الصالح بالبحث عن شئ من ذلك ولم يرد منه شئ فى تعاليم أهل القرون الثلاثة التى هى خير القرون قال الناظم رحمه الله تعالى

(أوجده سبحانه لحكم * كونه علامة للحكم)

أراد أن الله أوجد العالم لحكم وفوائد ترتبها سبحانه على ايجاده له ومن هذه الحكم والفوائد أن هذا العالم صنعة تدل على وجود صانعها وفعل يدل على وجود فاعله وأنه واجب الوجود تام القدرة لا يمكن أن يؤثر فى شئ من الآثار سواه تام الارادة فيوجد ما يوجد عن اختيار وشعور بما يوجده عالم العلم بكل شئ لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء قال تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقال سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون قال الناظم رحمه الله تعالى

(وسوف يفنيه كما ابتداه * ثم يعيده لما قضاه)

أراد أن هذا العالم سيفنيه الله تعالى ثم يوجده ثانيا لينال كل عامل فى الدنيا جزاء عمله فى الاخرى وذلك بدليل السمع ودليل العقل أما السمع فالآيات والاحاديث الدالة على ذلك وهى كثيرة جدا منها قوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى وقوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده * وأما دليل العقل فلان العقل يجزم بمقتضى ما يشاهده فى هذه النشأة أنها نشأة عمل فقط فاننا كثيرا ما نشاهد من يعمل الخير طول حياته الى أن يفارق هذه الدار ولا نشاهد له جزاء على عمله ذلك فيها ونشاهد من يعمل الشر طول حياته الى أن يفارق هذه الدار ولا نشاهد أنه جوزى فيها على شئ من عمله فحينئذ لا بد أن يكون بعد هذه النشأة نشأة أخرى يكون فيها الجزاء على الاعمال خيرها وشرها فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره أيحسب الانسان أن يترك سدى ولذلك قال بعض الحكماء حين سئل لم خلق الله العالم لا يقال للكريم اذا فعل لم فعل لان فعله بمقتضى كرمه وكرمه ذاتى له فقال له السائل ألم يكن كريما فى الازل فلم لم يفعل فى الازل فقال له الحكيم ان مقتضى ذات الفعل أن يكون لوجوده أول والازل يقتضى لذاته عدم أولية الوجود وما يقتضى عدم أولية الوجود لا يجتمع مع ما يقتضى أوليته فلا يمكن أن يكون فعل فى الازل فقال السائل للحكيم أيفنى هذا العالم بعد ذلك فقال له الحكيم نعم فقال السائل حينئذ ينقطع كرمه فقال الحكيم ينقطع كرمه لو لم يوجد العالم مرة أخرى وانما ذاته أو لا بالصيغة

التى

إلى تفنى فاذا افناه صاغه ثانيا بالصيغة التى تبقى ولا تقبل الفناء فانقطع السائل وانما صاغه الله اولا كذلك لان طبيعته لا تقبل الصيغة التى تبقى أولا فأوجده بالصيغة الاولى ليترقى فى نشأة الدنيا ونشأة البرزخ حتى يستعد للنشأة الاخرى التى فيها يصاغ الصيغة التى تبقى خالدة فى سعادة أو شقاوة قال الناظم رحمه الله تعالى

(فيستحيل انه قديم * وقبل الايجاد هو العديم)
(فوجه النفس للاستيقان * مستبصرا فى محكم الاتقان)
(فى صنع هذا العالم العلوى * ونفس والعالم السفلى)
(يحصل منها للاله معرفه * بانه ذو قدرة جل صفه)
(رب حكيم مالك قهار * مدبر مهيمن جبار)
(متصف بسائر الكمال * منزه عن خاطر الخيال)

أراد الناظم أنه متى وجب عقلا أن يكون العالم مسبوقا بالعدم استحال عقلا ان يكون قديما أى واجب الوجود لذاته كيف يمكن ان يكون العالم كذلك وهو له العدم من ذاته بمعنى أنه اذا لم يوجده الموجد لبقى على العدم وله الوجود من موجده فهو فى ذاته عدم فكيف يثبت له القدم أو يكون له فيه قدم فوجه نفسك للاستيقان أى طلب اليقين حال كونك مستبصرا أى طالبا أن تكون ذا بصيرة تامة فى اتقان الله تعالى المحكم لصنع هذا العالم العلوى عالم السموات والملائكة والارواح وصنع نفسك وذاتك وما انطوت عليه من الاسرار الجسمانية والروحية وصنع العالم السفلى من المعدن والنبات والحيوان وحوادث الجو وما أودع فى ذلك من المنافع والخواص التى تحار فيها العقول وتندهش لها الافكار فانك اذا وجهت نفسك الى صنع ذلك كله واتقانه ونظرت فيه نظرا صحيحا وفكرت فيه فكرا دقيقا وصلت الى التصريف والاذعان والايقان بانه سبحانه وتعالى ذو قدرة تامة لا يعجزه شئ من الممكنات وانه رب حكيم أوجد العالم تدريجا مع الحكمة والاتقان وانه مالك متصرف فى جميع ما عداه قاهر للكل فالجميع فى قبضته وانه مدبر لنظام العالم مهيمن عليه جبار وبالجملة تذعن انه متصف بالصفات المذكورة وبجميع صفات الكمال التى تليق به تعالى ومنزه عن كل ما يخطر بالبال أو يعرض على الخيال فلا تحيط به افكار العباد يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما عليه عينا الدليل * قام ففيه يلزم التفصيل)
(وغيره فاعلمه بالاجمال * كالله ذو الكمال والجلال)

اراد أن ما وصف الله به نفسه على لسان رسله من صفات الكمال وقام الدليل العقلى أو النقلى على اتصافه به تفصيلا فالواجب على المكلف ان يعتقده تفصيلا وان ينزه الله عن اضداده كذلك وأما ما عدا ذلك من صفات الكمال وهو ما وصف الله به نفسه اجمالا وقام الدليل عليه كذلك كان يقال الله ذو كمال وجلال يليقان به تعالى فالواجب على المكلف ان يعتقد ذلك اجمالا وانما كان الواجب على المكلف ما ذكر لان عقولنا لا يمكن أن تدرك كنه ذات الله تعالى ولا كنه صفاته فكنه الذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية وما قدروا الله حق قدره ولا يحيطون به علما ولذلك ورد تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذاته فانكم لن تقدروا قدره وقال المرتضى كرم الله وجهه

العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر كنه الذات اشراك

ومتى تقرر ذلك فلا سبيل للعقل الى معرفة ما يجب أن يوصف الله به من الكمالات تفصيلا وما يجب ان ينفى عنه من صفات النقص ولا يمكنه ان يقيس ذات الله تعالى وصفاته العلية على ذوات الممكنات وصفاتها

Digitized by Google www.alkottob.com

الحادثة فى صفات الكمال والنقص مع التباين فى الكنه والحقيقة كيف والله تعالى يقول ليس كمثله شئ وهو السميع البصير الا ترى ان صفة الكبرياء وصفة العظمة كلاهما صفة نقص فى الحوادث وهما صفتا كمال فى الواجب جل شأنه ولو خلى العقل ونفسه لم يثبت لله تعالى سمعا ولا بصرا لانهما وان كانا كمالا فى الحوادث بحسب ما وصل اليه العقل لكنهما بحسب حقيقتهما التى علمناها فى الحوادث وانهما قرنان وعرضان محتاجان الى مخصص صفتا نقص فى الواجب الغنى بذاته وصفاته عن كل ما عداه ولذلك لم يجز أن يوصف تعالى بصفة اللمس والشم والذوق مع انها فى الحوادث من صفات الكمال وهكذا يقال فى جميع الصفات فانها بحسب حقائقها المعلومة لنا فى الحوادث اعراض يستحيل أن يثبت شئ منها لله تعالى لكن لما ورد عن الشارع انه وصف نفسه بصفات كاليه فصلها على لسان رسله وصفناه بها مع اعتقادنا انها تخالف صفات الحوادث فى الكنه والحقيقة وان شاركتها فى الاسم فلذلك كان الواجب على المكلف فى باب التوحيد ان يأخذ العقائد من جهة الشرع ويتلقاها من قبله وان كان طريق بعضها فى اثباته هو البرهان العقلى وطريق بعضها البرهان السمعى فوجب على المكلف أن يصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيا واثباتا اجمالا فى مقام الاجمال وتفصيلا فى مقام التفصيل فيثبت المكلف لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل وينفى عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مع اثبات ما أثبته لنفسه من غير الحاد فى اسمائه ولا فى آياته فان الله تعالى ذم الملحدين فى أسمائه وآياته فقال تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وقال تعالى ان الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى فى النار خير أم من يأتى آمنا يوم القيامة اعملوا ما شئتم الآية وقد بعث الله رسله فبينوا للعباد اجمالا انه تعالى موصوف بكل كمال يليق ان يوصف به وانه منزه عن كل نقص وبينوا لهم ما يوصف به على طريق التفصيل ومنه يعلم بيان ما يجب تنزيهه عنه تفصيلا ايضا لانه نقيض ما يجب ان يوصف به أو ضده وقد جاء القرآن بتفصيل ما يوصف به تعالى فقال فى محكم آياته الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الارض من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم وقال تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد وقال تعالى وهو العليم الحكيم وهو العليم القدير وهو السميع البصير وهو العزيز الحكيم وهو الغفور الرحيم وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم هو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير وقال تعالى ذلك بانهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط أعمالهم وقال تعالى فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين الآية وقال تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه وقال جل شأنه ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وقال تعالى ان الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم اذ تدعون الى الايمان فتكفرون وقال تعالى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقال تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين وقال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ونادينا من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائى الذين كنتم تزعمون وقال تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون وقال تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

Digitized by Google www.alkottob.com

المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم مما يكثر منها والاحاديث الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اسمائه وصفاته كثيرة جدا قد أفردت بالتأليف وفى جميع ذلك من بيان وجود ذاته وصفاته على وجه التفصيل وبيان وحدانيته ونفى التمثيل ما هدى الله به عباده الى سواء السبيل سبيل رسله عليهم الصلاة والسلام وقد اقتصر السلف الصالح على المقدار الذى جاء فى كتاب الله وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يبحثوا عن الصفات بل اثبتوا له تعالى ما أثبته تعالى لنفسه ونفوا عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مفوضين معنى ذلك اليه تعالى منزهين له تعالى عن ان يماثل شيأ مما سواه لعلمهم ان العقول قاصرة عن ادراك كنه ذاته وصفاته فالبحث فى ذلك اطالة بلا طائل فلما كثرت البدع وتواردت الشبه من أهل الالحاد ومن أعداء الدين أهل العناد رأى علماء الخلف ان يبحثوا فى ذلك تقريبا للافهام وازالة للاوهام ولو بحثوا عن كل صفة جاءت فى الآيات والاحاديث لطال البحث وحصل التشويش وعاد المقصود على موضوعه بالنقض فوجدوا ان كل ما فصل من الصفات فى الآيات والاحاديث يرجع الى أمهات فأرجعوها على المشهور الى صفات المعانى واضدادها والصفات المعنوية واضدادها وكذلك وصف الله رسله عليهم السلام بصفات تليق بهم اجمالا وتفصيلا ونفى عنهم سبحانه ما يجب نفيه عنهم وبين سبحانه انه يفعل ما يشاء ويختار وانه على كل شئ قدير فالسلف اعتقدوا ذلك أيضا ولم يبحثوا فيه فما كان متعلقا بالرسل لم يبحثوا فيه لوضوحه وعدم الحاجة وما يتعلق بالله من جواز فعل الممكنات وتركها لم يبحثوا فيه أيضا لانه يشبه ان يكون بحثا عن سر القضاء والقدر وهو منهى عنه ولعدم الحاجة أيضا وأما الخلف فقد بحثوا عن ذلك أيضا لما أوضحناه ورأوا أن كل وصف وصف الله به رسله أو نفاه عنهم وما يتعلق بجواز فعل الممكنات وتركها يرجع الى ما بينوه فى مباحثهم المدونة فى كتبهم تسهيلا على الناس ودفعا لشبه الملحدين وضبطا للعقائد الدينية على القدر الممكن للبشر وقد سلك الناظم ذلك الطريق فقال رحمه الله تعالى

(فيلزم التفصيل فى عشرينا * كذا الضدها فحز يقينا)
(وجائزا أضف وذا للاله * وأربعا لمن رسولا اصطفاه)
(والضد أربع وذا محال * واختم بجائز وذا اجمال)

ولما كان الواجب على كل مكلف أن يعتقد ثبوت ما يجب ثبوته لله تعالى واستحالة ما يستحيل فى حقه تعالى وجواز صدور ما يجوز صدوره منه تعالى بالبرهان العقلى فيما يلزم فيه ذلك والبرهان النقلى فيما يلزم فيه ذلك وكذلك يجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوته للرسل عليهم السلام واستحالة ما يستحيل عليهم وجواز ما يجوز فى حقهم بالبرهان أيضا وكان فى صحة ايمان المقلد خلاف بين العلماء قال الناظم رحمه الله تعالى

(واحرص على معرفة الدليل * لا يلحقنك اختلاف القيل)
(وان يكن صحح فى المقلد * لجزمه مقالة المقلد)
(كفاية الايمان والعبادة * اذا لاله راحم عباده)

وحاصل الخلاف ان الائمة الاربعة ابا حنيفة ومالكا والشافعى وأحمد قالوا بكفاية التقليد الجازم الا ان المقلد يكون عاصيا بترك النظر كذا قاله على القارى وهو مذهب أهل الفروع ولكن اذا رجعت الى كون الواجب على كل مكلف باجماع علماء أصول الدين هو الايمان الذى هو المعرفة العلمية والايقان بالدليل والبرهان علمت اجماعهم على عدم كفاية التقليد وان جزم المقلد بقول المقلد لا يكفى لان قول المقلد ليس دليلا ولا برهانا وان ذكر المتأخرون من علماء أصول الدين الخلاف فى كتبهم لان المقرر عند الجميع ان الايمان

Digitized by Google www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

والمستحيل الا أن العلم يتعلق بذلك تعلق انكشاف وظهور والكلام يتعلق بذلك تعلق دلالة وافهام ولكل من العلم والكلام تعلق واحد تنجيزى أزلى أى ان الله تعالى عالم بالفعل أزلا بكل ما كان أو يكون أو هو كائن ومتكلم بالفعل أزلا لكلمات نفسية أزلية دالة بالفعل على مدلولاتها وللسمع والبصر تعلقان أحدهما صلوحى أزلى وهو تعلقهما بالاشياء أزلا قبل وجودها وثانيهما تنجيزى حادث وهو تعلقهما بالاشياء عند وجودها وبعد وجودها ولا تنس هنا أيضا ما قدمناه فى السمع والبصر ولكل من القدرة والارادة تعلقان أحدهما صلوحى أزلى وهو صلاحية القدرة لان تتعلق بايجاد الممكن أو اعدامه فيما لا يزال وصلاحية الارادة أزلا لان تخصص الممكن فيما لا يزال ببعض ما يجوز عليه وثانيهما تنجيزى حادث وهو تعلق القدرة فيما لا يزال بايجاد الممكن أو اعدامه وتخصيص الارادة للممكن فيما لا يزال ببعض ما يجوز عليه فالتعلق الصلوحى لكل من القدرة والارادة عبارة عن تعلقهما بالقوة أزلا لا بالفعل بالممكن والتعلق التنجيزى الحادث لكل منهما عبارة عن التعلق بالفعل فيما لا يزال بالممكن وليس لشئ من القدرة والارادة تعلق تنجيزى بالفعل فى الازل خلافا لمن زعم أن للارادة تعلقا تنجيزيا أزليا وان تعلقها التنجيزى الحادث اظهار للتنجيزى الازلى فان هذا الزعم خلاف الحق لانه يستلزم أزلية الممكن فانه لو تعلقت ارادته تعالى تعلقا تنجيزيا فى الازل بشئ من الممكنات لكان هذا الشئ أزليا ولو لم يكن أزليا مع تعلقها به أزلا بالفعل تعلقا تنجيزيا لزم تخلف المراد عن الارادة وهو محال فى حقه تعالى فتعين ما قلناه فاعرف الحق ولا تقلد فى عقيدتك أحدا مهما علا كعبه فى العلم والفضل وكن مع البرهان حيث كان ولا تلتفت لغير ما هنا وان صدر ممن يشار اليه باطراف البنان فان الحق أحق أن يتبع قال الناظم رحمه الله تعالى

(والسمع ذو كشف سوى ما للبصر * وغير ما لعلمه كما اشتهر)

أراد ان الانكشاف بالسمع والبصر يغاير الانكشاف بالعلم وهذا مذهب لبعض المتكلمين وهو خلاف ما ذهب اليه الاشعرى من ان الانكشاف بهما نحو من تعلق العلم وان تعلق العلم بالموجود يسمى سمعا وبصرا وهو الحق لان انكشاف العلم انكشاف تام قبل وجود الاشياء وبعدها ولا يمكن أن تتفاوت بالنظر اليه تعالى مراتب الانكشاف فمن أين يكون له انكشاف آخر وراء الانكشاف بالعلم وليس القول بذلك الا من قبيل قياس الغائب على الشاهد والواجب على الممكن وهو قياس فاسد فان هذا القائل لما رأى فى الممكنات ان الانسان قد يعلم شيأ بطريق الوصف مثلا كما يعلم مشتملات بيت بوصفها له مثلا ثم اذا شاهده علم بطريق آخر أقوى مما كان علم أولا بطريق الوصف وهو المعاينة توهم أن يقال مثل ذلك فيمن ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وانما نحن نصفه تعالى بالسميع والبصير وغير ذلك مما وصف الله به نفسه اقتداء به تعالى فى ذلك حيث وصف نفسه بذلك لا لانه يلزم أن يكون الانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم كيف والقول بهذه المغايرة فرع العلم بكنه علمه تعالى وسمعه وبصره وذلك مما لا يمكن وصول البشر اليه قال الناظم رحمه الله تعالى

(أما الكلام فهو ذو دلالة * عن الحدوث نزها كماله)
(وانما الحدوث للمسطور * المنزل المحفوظ فى الصدور)
(والذكر والمقروء بالالسنة * مدلوله كبعض معنى الصفة)

أراد أن الكلام يتعلق تعلق دلالة كما سبق وانه أزلى ليس بحادث وانما الحادث هو المسطور أى المكتوب المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم المحفوظ فى الصدور والذكر والمقروء وان هذا الحادث يدل على

Digitized by Google www.alkottob.com

بعض ما تدل عليه الصفة الازلية وهذا الذي جرى عليه الناظم طريقة لبعض المتكلمين وهي خلاف التحقيق فان التحقيق ان كلام الله تعالى يطلق على الصفة الازلية التي يقال فيها ما يقال في غيرها من القدرة والارادة والعلم وهي صفة واحدة لا تنقسم الى أمر ونهي ولا الى خبر واستخبار وغير ذلك وهذه الصفة هي احدى الصفات السبع وهي المرادة من الكلام عند الاطلاق وهي مبدأ الكلمات النفسية الازلية التي ليست بحرف ولا صوت بمعنى انه تعالى رتب هذه الكلمات في علمه أزلا بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فليست هي القدرة لان القدرة انما يكون بها التأثير فيما لا يزال بعد تعلق الارادة تعلق تخصيص وقد قدمنا أن كلام الله تعالى كما يطلق على هذه الصفة لواحدة يطلق أيضا على تلك الكلمات التي ليست بحرف ولا صوت المرتبة أيضا بترتيب خاص ويطلق أيضا على الكلمات اللفظية وهي الحروف والاصوات التي أوجدها الله بقدرته فيما لا يزال مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية التي ليست بحرف ولا صوت وانزالها على نبي من أنبيائه فكما ان الانسان يجد من نفسه بالضرورة ان له ملكة تسمى بالكلام هي ضد الخرس الباطني بها يقتدر على ترتيب كلام في نفسه بدون حرف ولا صوت كالشاعر مثلا يجد من نفسه ملكة بها يتمكن من ترتيب كلمات في نفسه بلا حرف ولا صوت بترتيب خاص موزون مميزان خاص من موازين الشعر باعتبار ترتيبها بملكته الخاصة به ينسب اليه تلك الكلمات النفسية والكلمات اللفظية التي تتلفظ بها بعد ذلك مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية وان لم يتلفظ بها هو نفسه بان كتبها كلمات نقشية مرتبة بترتيب الكلمات النفسية كالاخرس الذي يحسن الكتابة ولا يحسن النطق فمتى رتب الانسان كلمات في نفسه بملكته الخاصة به نسبت اليه تلك الكلمات سواء تلفظ بها بعد ذلك كلمات لفظية مرتبة على وفق ترتيبها في نفسه أو كتبها كلمات نقشية مرتبة كذلك بترتيبها الذي في نفسه كذلك الله سبحانه له صفة أزلية هي مبدأ الكلمات أزلية أيضا رتبها سبحانه أزلا في علمه بتلك الصفة ثم فيما لا يزال أبرز تلك الكلمات المرتبة في علمه أزلا بكلمات لفظية أو نقشية مرتبة بالترتيب الازلي نفسه وباعتبار ترتيبه تعالى تلك الكلمات الازلية بصفته الازلية ينسب اليه ذلك الكلام أزلا وفيما لا يزال وانما احتيج الى ابراز الكلمات اللفظية والنقشية سواء كان بالنظر الى الخالق أو الى الخلق لتكون الكلمات المبرزة لفظا أو نقشا دليلا على الكلمات النفسية حتى لو أمكن الاطلاع على الكلمات النفسية وفهم معانيها لم يحتج في فهم المقصود من الكلمات النفسية الى ابراز تلك الكلمات اللفظية أو النقشية ومن ذلك تعلم أن الكلمات اللفظية كما تنقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وغير ذلك تنقسم الكلمات الازلية الى كل ما تنقسم اليه الكلمات اللفظية وان كانت الكلمات الازلية ليست حروفا وأصواتا فمراد من قال ان الكلام أزلا لا ينقسم الى تلك الاقسام وانما الذي ينقسم متعلق الكلام بمعنى الصفة الواحدة التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق ومراد من قال بانقسامه كذلك في الازل الكلمات النفسية الازلية فلا خلاف وصفة الكلام التي هي معنى واحد بازاء ملكة الكلام في الخلق لا شبهة في انها تغاير الكلمات الازلية النفسية واللفظية والنقشية في الماهية والتحقق فان هذه الصفة هي التي جرى فيها الكلام في انها عين الذات على رأي الحكماء والصوفية والمعتزلة ومحققي أهل السنة أو ليست عينا ولا غيرا وقد علمت أيضا انها بالنظر اليه تعالى بازاء ملكة الكلام في الخلق وأما الكلمات النفسية فهي لا تغاير الكلمات اللفظية والنقشية بالماهية والحقيقة بل هي جميعها متحدة تارة ماهية وانما التغاير بينها بالوجود فهي واحدة بالذات والماهية متعددة الوجود فلها وجود في ذاتها ولها وجود في العلم ولها وجود في اللفظ ولها وجود في الكتابة وهي على كل حال حقيقة واحدة أزلا وأبدا ولا كلام في ان الكلام بالمعنى

Digitized by Google www.alkottob.com

الاول أزلي وكذلك الكلام بالمعنى الثاني أزلي بلا شبهه وانما الكلام في الكلام اللفظي والنفسي لكن متى علمت أن كلا من اللفظي والنفسي يتحد ذاتا وماهية مع الكلمات لازلية التي هي الكلام بالمعنى الثاني علمت ان المنزل والمسطر والمحفوظ والمذكور والمقروء بالالسنة أزلي بلا شبهة وانما الحادث الكتابة لا المكتوب والتنزيل لا المنزل واللفظ لا المحفوظ والقراءة لا المقروء والذكر بالمعنى المصدري لا المذكور وقد قدمنا لك كلاما يتعلق بهذا أيضا وقدمنا لك الفرق بين كلمات الله تعالى النفسية التي رتبها أزلا في علمه وبين كلمات الخلق المعلومة له تعالى وان كان كل منهما صورة علمية معلومة له تعالى وان كلماته تعالى الازلية النفسية ترتيبها هو بصفته الازلية التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق وأما كلمات الخلق فهو يعلمها مرتبة بما كان الخلق وترتيبهم كما هو الواقع فلا يرد ما قيل لا فرق بين كلماته النفسية باعتبار وجودها العلمي وبين كلمات الخلق المعلومة له تعالى وأما قول الناظم ان الكلام اللفظي يدل على بعض ما تدل عليه الصفة الازلية فذلك لان الصفة الازلية ان كان المراد بها الصفة التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق فهذه الصفة لا تتناهى متعلقاتها التي هي الكلمات النفسية الازلية وان كان المراد منها نفس الكلمات النفسية الازلية فلانها لا تتناهى وأما الكلمات اللفظية والنفسية فهي وان كانت لا تتناهى بمعنى انها لا تقف في ابرازها عند حد لكن كل ما برز منها الى عالم الشهادة ووجدت في اللفظ والكتابة فهو متناه فكانت الكلمات اللفظية كالكلمات النفسية بهذا الاعتبار دالة على بعض ما دلت عليه الصفة الازلية وان كان كل منهما يدل على الواجب والجائز والمستحيل قال الناظم رحمه الله

(أو هو ذو دلالة عرفيه * للصفة القديمة النفسيه)

(اذ من له قد ثبت اللفظي * فهو له التزاما النفسي)

أراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة التزامية بحسب العرف لان كل من له كلام لفظي له كلام نفسي فانا نحكم ببداهة العقل اذا سمعنا انسانا يتكلم بالشعر مثلا انشاه أن هذا الانسان رتب هذا الكلام اللفظي فمن نفسه بلا حرف ولا صوت وانه ملكة بها تمكنه من ترتيب هذا الكلام في نفسه كما له قدرة على التلفظ به وليس مراد الناظم بالدلالة العرفية الدلالة الالتزامية التي هي احدى الدلالات الثلاث الوضعية لما علمت من قبل ان صفة الكلام التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق انما تتعلق بالكلمات النفسية على انها مبدأ لها وبها ترتبت أزلا في علمه تعالى وصفة الكلام بمعنى الكلمات النفسية الازلية تدل على ما تدل عليه اللفظية والنفسية سواء بسواء لان ماهية الجميع واحدة بالذات وهذا هو التحقيق الذي يجب التعويل عليه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ولا يجوز خلق القرآن * ان لم يكن تعليم أو بيان)

(وجوز انطق به مخلوق * أو نحوه كما هو التحقيق)

أراد انه لا يجوز شرعا أن يقال خلق القرآن أو القرآن مخلوق ونحو ذلك الا في مقام التعليم والبيان فيجوز أن يقال ذلك في هذا المقام فقط فبين أن المراد بالقرآن الذي وصف به مخلوق القراءة لا حقيقة القرآن وماهيته وذلك لما علمت أن القرآن باعتبار ذاته أزلي ليس بمخلوق وانما المخلوق الحادث هو القراءة والكتابة وغير ذلك مما تقدم ولان هذا القول بدعة مستنكرة أمسك عن التلفظ به السلف الصالح فلم يتلفظ به أحد منهم لان لفظ القرآن كما يطلق على القراءة الحادثة يطلق أيضا على الصفة الازلية فاطلاق القول بان القرآن مخلوق يوهم ارادة تلك الصفة فلا يجوز شرعا الا أن يبين لضرورة التعليم مراده فيقول في مقام التعليم والبيان القرآن بمعنى القراءة أو باعتبار وجوده اللفظي أو النفسي

Digitized by Google www.alkottob.com

مخلوق أو يقول نطقي بالقرآن مخلوق ونحو ذلك مما لا إيهام فيه كلفظي بالقرآن أو حفظي للقرآن حادث مخلوق قال الناظم رحمه الله تعالى

(والعلم والامر رضا ارادة * تغايرت فالفرق فيها ثابت)

أراد أن العلم الذي هو على التحقيق انكشاف المعلوم غير الامر وغير الرضا وغير الارادة وكل واحد منها يغاير الآخر فالامر النفسي هو الطلب والامر اللفظي هو اللفظ الدال على الطلب النفسي والرضا قبول الشيء واستحسانه أو هو المحبة والارادة وصفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وأشار بذلك الى رد قول من قال ان ارادته تعالى علمه بالنظام الاكمل أو علمه بترتب النفع على جانب الوقوع كما هي بالنظر لفعله تعالى الذي لا دخل لارادة الخلق فيه وقدرتهم علمه بترتب النفع على جانب الوقوع وبالنظر لافعال الخلق الاختيارية أمره اللفظي بها وطلب تحصيلها منهم وقد قدمنا لك الكلام في ذلك وان جميع المعتزلة قائلون بان ارادته لافعاله بمعنى المخصص هي علمه بترتب النفع على جانب الوقوع ولذلك قالوا ان علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة يستلزم أن تتعلق به قدرته تعالى لايجاده لان علمه بذلك هو المخصص والمرجح وهو الارادة ولا يجوز أن يتخلف عنها المراد كما لو تعلقت صفة الارادة عند غيرهم فكما انه عند غيرهم اذا خصصت الارادة شيأ من الاشياء الجائزة على الممكن وجب تعلق القدرة به لامحالة لانها هي المخصص كذلك عند المعتزلة علم الله تعالى بما في الشيء الجائز على الممكن من المصلحة يوجب تعلق القدرة به لامحالة الا أن هنالك فرقا بين المذهبين وهو أن المعتزلة لما جعلوا المخصص هو العلم بما في الفعل من المصلحة والعلم يتعلق بالمعلوم أزلا تعلقا تنجيزيا وليس له الا تعلق واحد أزلا وأبدا كان تعلق القدرة دائما بالجانب الذي علم الله فيه المصلحة واجبا لامحالة فلزمهم كما لزم الفلاسفة القول بالاختيار بالمعنى الاعم يعني أن الله تعالى فاعل مختار بالنظر الى ذاته لانه فاعل له علم وشعور واما بالنظر الى تعلق العلم الذي لا يتخلف ولا يتغير فكل ما يصدر عنه تعالى من أفعاله يكون صادرا عنه بطريق الايجاب فيرجع مذهبهم الى مذهب الحكماء الذين صرحوا بالقول بالايجاب والاختيار بالمعنى الاعم ونفي الاختيار بالمعنى الاخص وأما اهل السنة على ما هو التحقيق من مذهبهم فلما قالوا ان المخصص هو تعلق الارادة وليس للارادة تعلق تنجيزي أزلي بل ليس لها في الازل الا تعلق صلوحي واما التعلق التنجيزي فهو متجدد حادث فيما لا يزال جاز ان تخصص الارادة كل من الامرين الجائزين على الممكن فيما لا يزال بدلا من الآخر بدون أن يتعين احدهما فيتحقق الاختيار بالمعنى الاخص وهو جواز الايجاب والسلب وانه تعالى ان شاء الفعل فعل وان شاء الترك ترك بخلاف ذلك على مذهب الحكماء والمعتزلة فانه اما أن يكون في الواقع قد شاء الفعل فيفعل البتة لامحالة واما ان يكون في الواقع لم يشأ الفعل فلا يفعل البتة فهو مختار بالمعنى الاعم بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل وأنت اذا تاملت تجد ان ما قاله أهل السنة انما هو بالنظر الى تعلق الارادة التنجيزي الحادث وقطع النظر عن تعلق العلم الازلي ولو نظروا الى تعلق العلم الازلي لم يكن هنالك فرق في الواقع بين مذهبهم ومذهب الحكماء والمعتزلة فان كل ما علم الله وقوعه يقع لامحالة وما لم يعلم وقوعه لا يقع لامحالة فمتى كان في علمه أنه يفعل فعل لامحالة ومتى كان في علمه انه لا يفعل لم يفعل لامحالة ولذلك اتفق الجميع بانه بالنظر الى الواقع ونفس الامر ليس الا واجب أو مستحيل وان قسم الجائز ليس الا بحسب الظاهر أو بالنظر الى المعلوم في ذاته لان ما علم الله أن يكون وجب أن يكون وما علم أن لا يكون استحال ان يكون ومن هذا الذي قلنا تعلم ان الخلف لفظي وانا اذا نظرنا الى تعلق العلم بوقوع الفعل وبالضرورة لا يتعلق العلم الا بوقوع ما في وقوعه الحكمة والمصلحة لزمنا أن نقول بالاختيار بالمعنى الاعم وانه اختيار

بالنظر

بالنظر الى ذات الفاعل وان كان ايجابا بالنظر الى تعلق علمه الازلى واذا قطعنا النظر عن تعلق العلم ونظرنا
الى ذات الفاعل والى ظاهر الامر بالنسبة الينا كان الاختيار بالمعنى الاخص ولا ينفعنا النظر الى تعلق
الارادة التنجيزى الحادث على القول به الا اذا نظرنا اليه من حيث ذاته ظاهرا اما اذا نظرنا الى انه تابع
لتعلق العلم كما هو الواقع وكما صرح به أهل السنة فان كل ما تعلق العلم بوقوعه يجب ان تتعلق الارادة
والقدرة بوقوعه فلا يسعنا الا القول بالاختيار بالمعنى الاعم كما هو رأى الحكماء والمعتزلة نعم ان أهل السنة
لما قالوا بمغايرة الارادة للعلم قالوا بالاختيار بالمعنى الاخص وافقوا ظاهر القرآن والاحاديث فكان نظرهم
أليق بالادب واحق بالاعتبار ومما قررنا تعلم أن الارادة لو تعلقت فى الازل تنجيزيا وكان تعلقها التنجيزى
الحادث فيما لا يزال اظهار افقط لما تعلقت به أزلا تعلقا تنجيزيا لم يسع أهل السنة ان يقولوا الا بالاختيار
بالمعنى الاعم والايجاب حتى بالنظر الى الارادة أيضا ولم يبق لهم مساغ أصلا للقول بالاختيار بالمعنى الاخص
ولما قال المعتزلة أن ارادته تعالى لافعال العباد الاختيارية هى أمره اللفظى بها وطلب تحصيلها منهم
لزمهم أن يقولوا ان الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح والمعاصى على معنى انه لا يأمرهم بذلك وانما يريد
منهم ما يأمرهم به يأمرهم بما يريده منهم لانه تعالى يستحيل عليه ان يطلب من عباده أن يفعلوا شرا أو
قبيحا أو معصية فانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وليس معنى قولهم ان الله لا يريد الشرور والقبائح والمعاصى
انه لا يتعلق بها ارادته بمعنى علمه بما فيه المصلحة والحكمة فانهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان كل ما يقع
من العباد يفعلونه اختيارا خيرا كان أو شرا معلوم الوقوع له تعالى من قبل أن يقع ومن بعد أن وقع غاية
ما فى الامر انهم يقولون ان علم العبد بملاءمة الفعل له هى ارادة العبد للفعل وهى المخصص المرجح لوقوعه
فيتبع ذلك ميل العبد الى الفعل والشوق اليه فاذا تأكد شوقه اليه تعلقت قدرته به فوجد على وفق ما علم
الله تعالى وأما أهل السنة على المشهور فلما قالوا ان المخصص هو تعلق الارادة التنجيزى وان الارادة غير
الامر اللفظى كما هى غير العلم وقالوا ان الامر أمران أمر تكوينى وهو تابع للارادة لانه عبارة عن تأثير
القدرة فكل ما يريده تعالى خيرا كان أو شرا معصية كان أو طاعة قبيحا كان أو حسنا فهو يأمر به أمرا
تكوينيا بمعنى يوجده بقدرته على وفق ما أراد وأمر تشريعى وهو لا يتبع الارادة بل قد يريد ما يأمر
به أمر اتشريعيا كايمان أبى بكر وسائر المؤمنين وقد يريد شيئا ولا يأمر به أمر اتشريعيا ككفر فرعون
وسائر الكافرين وقد يأمر بشئ أمر اتشريعيا ولا يريده كايمان فرعون وسائر الكافرين وقد لا يريد شيئا
ولا يأمر به ككفر أبى بكر رضى الله عنه وسائر المؤمنين ومن هذا الذى قررنا تعلم ان كل فريق لا ينكر مقالة
الآخر وان الخلاف بين الفريقين يرجع الى أمر اصطلاحى فى لفظ الارادة ولا مشاحة فى الاصطلاح وأما
الرضا فمن فسره بعدم القهر وعدم الاكراه قال بانه لا يغاير الارادة بل هو عينها أو تستلزمه ومن فسره
بقبول العمل واستحسانه أو المحبة وفسر الارادة بالمخصص قال بالتغاير بينهما ومن ذلك تعلم أيضا ان
الخلاف لفظى لان كل فريق لا ينكر مقالة الآخر وانما اختلف الاصطلاح فى لفظ الرضا والارادة ولا
مشاحة فيه وهذا ما وعدناك من قبل فاعرف فانك لا تجده فى غير هذه العجالة قال الناظم

(والكون قادر اريد عالما * حيا سميعا بصيرا متكلما)
(هى المسماة بمعنويه * قائمة بذاته العليه)
(سوى قيام هو للمعانى * وما لها لوجود فى العيان)
(فوصفها الثبوت لا يزيد * والمعانى خارج وجود)

أراد أن لله تعالى أيضا سبع صفات أخرى تسمى المعنوية وهذه الصفات قد اتفق العقلاء عليها وان

Digitized by Google
www.alkottob.com

هذه الصفات قائمة بالذات أى ثابتة لها وتوصف بها لانها صفات ثبوتية أى لم يدخل العدم فى مفهومها ولكن ليس لها ثبوت كثبوت صفات المعانى السبع المتقدمة وذلك لان الصفات المعنوية السبع امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج اتفاقا بل لها ثبوت فى نفسها فقط فانها من الاعتبارات الصادقة التى لها منشأ موجود فى الخارج الا ان منشأ هذه الصفات السبع عند المعتزلة والحكماء والصوفية هو الذات فمنشأ كونه قادرا هو الذات من جهة انها مؤثر وموجود ومنشأ كونه مريدا هو الذات أيضا من جهة كونه مخصصا ومرجحا ومنشأ كونه عالما هو الذات من جهة كونه مبدأ الانكشاف ومنشأ كونه حيا هو الذات من جهة كونه مصححا للاتصاف بالقدرة والارادة والعلم ومنشأ كونه سميعا بصيرا متكلما هو الذات من جهة انكشاف المسموعات والمبصرات أو انكشاف الموجودات وايجاد الكلام اللفظى على رأى المعتزلة المنكرين للكلام النفسى أو من جهة انها مبدأ الكلمات النفسية الازلية على رأى الحكماء والصوفية فانهم أيضا قائلون بالكلام النفسى ومنشأ هذه الصفات السبع عند المشهور عند الاشعرى هو صفات المعانى الموجودة فى الخارج على هذا الذى اشتهر فمنشأ الكون قادرا هو القدرة وهكذا الباقى واما صفات المعانى فقد اختلف العقلاء فيها فقال الحكماء والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من أهل السنة انها أمور اعتبارية من الاعتبارات الصادقة وليس لها وجود فى الخارج وانما الذات باعتبار التمكن من الفعل والترك تسمى قدرة باعتبار ترجيح بعض ما يجوز على الممكن وتخصيصه تسمى ارادة وهكذا وقال بعض الاشاعرة وهو ما اشتهر نقله عن الاشعرى انها امور موجودة فى الخارج ويلزم هؤلاء انها ان كانت موجودة فى الخارج بوجود وهو عين وجود الذات فليس فى الخارج الا ذات وتكون الصفات اعتبارات لا وجود لها فى الخارج وان كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فان كانت محتاجة للذات فى قيامها بها حتى تكون صفة قائمة بموصوفها كانت ممكنة وهى موجودة فتكون حادثة ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والقول بانها ممكنة بالذات واجبة بالغير كما قاله الرازى والسعد زلة عظيمة على انه لا يجدى نفعا لان أهل السنة بل المتكلمين جميعا على أن كل ممكن موجود فهو حادث وان كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون قائمة بنفسها فتكون ذواتا لا صفات وتسميتها صفات تسمية لفظية ويلزم تعدد ذوات واجبة الوجود وتسميتها صفات لا يجدى نفعا وبهذا تعلم ان دعوى ان المستحيل هو تعدد ذوات واجبة الوجود لا وجود ذات واحدة واجبة وصفات قديمة متعددة قائمة بها وثابتة لها دعوى لا تفيد ولا تخلص من ورطة الاشكال فكان الحق هو ما قال الحكماء والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من أهل السنة على ان التحقيق ان الاشعرى لا يخالفهم بل يوافقهم وان ما اشتهر نقله عنه من ان صفات المعانى موجودة فى الخارج لم يصرح به وانما فهمه بعض أصحابه من كلامه وقد خطأه غيره من المحققين وحققوا ان الحق كلمة الوفاق دون الشقاق وان أردت زيادة على ذلك فارجع الى حواشينا على شرح خريدة الدرديرى فى التوحيد قال الناظم رحمه الله تعالى

(واختصت المعانى بالتعلق * فاعلمه فهو راجح فاستوثق)

أراد ان التعلق على وجه ما سبق تفصيله انما هو لصفات المعانى لا للصفات المعنوية وهذا الذى قاله الناظم مبنى على ان صفات المعانى تغاير الصفات المعنوية وأما على ما حققناه من ان صفات المعانى أمور اعتبارية فلا تغاير بينهما الا بالمفهوم ويكون صفات المعانى والصفات المعنوية متحدة معنى فالتعلق الذى يكون لصفات المعانى هو بعينه للصفات المعنوية اذ هو فى الحقيقة للذات وهى منشأ الجميع بالاعتبارات السابقة فالخلاف هنا مبنى على الخلاف فيما قبله قال الناظم رحمه الله تعالى

(وانتفى فى عدم التعلق * لذاته وفى انتفا العينيه)

Digitized by Google www.alkottob.com

(فليس منفكا ومستقلا * كل ولا المفهوم عين أصلا)
(فما على اثباتها تكثر * آلهة فيلزم التكفر)
(كما تشبث به المعطله * اذ ذا لو منفكة منفصله)

أراد ان صفات المعاني والصفات المعنوية يتفقان في انهما لا يقال فيهما انهما غير الذات أو انهما عين الذات لان الغير هو ما كان منفكا ومستقلا وليس شيأ من هذه الصفات منفكا ومستقلا عن الذات فليس شئ منها يغاير الذات ولان عين الشئ هو ما اتحد به مفهوما وليس شئ من هذه الصفات مفهومه عين مفهوم الذات فلا يكون شئ منها عين الذات بهذا المعنى ويتفرع على ذلك ان اثبات الصفات على هذا الوجه لا يقتضي تكثر الآلهة وتعددهم حتى يلزم تكفير القائلين بذلك كما تمسكت به الفرقة التي عطلت الذات عن الصفات وقالت ان الصفات عين الذات فان تعدد الآلهة انما يلزم من اثبات الصفات الموجودة خارجا لو قلنا انها منفكة عن الذات منفصلة عنها ونحن لا نقول بذلك فلا تكون ذواتا متعددة حتى يلزم تعدد الآلهة هذا ما أراده الناظم وهو موافق لما اشتهر في بعض كتب القوم نقله عن الاشعري من انه يثبت صفات موجودة خارجا زائدة على الذات وان المعتزلة ينفون ذلك وليس ذلك النقل صحيحا بل هو من فهم بعض الاصحاب من مجمل كلام الاشعري وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذي فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ الاشعري ان كلامه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد ظواهر ألفاظ الحكماء من انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة الى آخره فعجب الاشعري من قول ذلك القائل ونفاه بالضرورة وأثبت أن لله علما وقدرة الى آخر صفات المعاني وقال لا يجوز نفيها لان نفيها ينفي حمل المشتقات كالعليم والقدير عليه تعالى ونفي حمل المشتقات عليه تعالى لا يجوز ولو رود نص القرآن به اذ يكون نفي القدرة مثلا تناقضا مع اثبات القادر مثلا الذي هو بمعناها عند التحقيق لانهما مبدؤه والاشعري لم يقل ان الصفات زائدة على الذات بحسب الخارج أو انها ليست غير الذات ولا عينها لها بحسب المفهوم فالكل في الوجود عنده واحد وبعض المعتزلة أيضا لعدم فهمه كلام الشيخ شنع عليه مع انه رحمه الله تعالى لا يريد الا ما هو كلمة الوفاق بين أكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة وهو انه ليس في الخارج صفات موجودة زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحمل فقط فالتغاير والتخالف بين الذات والصفات وبين الصفات نفسها انما هو بحسب المفهومات لا بحسب الوجود ولله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رحمه الله تعالى دون كثير من الاصحاب فهو عضد الملة والدين ونعم العضد كيف لا يكون مراد الشيخ الاشعري ما فهمه صاحب المواقف وقد قدمنا لك انا لو قلنا ان صفات المعاني موجودة خارجا زائدة في الخارج على الذات فاما أن تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم أن لا تكون مفتقرة الى الذات في الوجود ضرورة ان واجب الوجود لذاته هو ما كان وجوده مقتضى ذاته بمعنى انه لو نظر الى ذاته من حيث هو ذاته اي بقطع النظر عن كل ما سواه كان موجودا وهذا مما لا شبهة فيه لاحد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف ويلزم عليه أيضا لزوم ما بينا تعدد الذوات القدماء وهو أشنع مما قاله النصارى بتعدد الاقانيم واما أن تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة فيلزم قيام الحادث الخارجي بذاته تعالى فيقتضي حدوث الذات أيضا لملازمتها للذات وهو أيضا محال ولا يلزم من نفي وجود الصفات وزيادتها في الخارج نفي نفس الصفات حتى يكون ذلك تعطيلا للذات وكفرا كما شنع به القائلون بزيادة الصفات على من لم يقل بذلك لان حاصل ذلك نفي الصفات الموجودة في الخارج الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتعددها بالاعتبار ولذلك قال الدواني ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست

Digitized by Google www.alkottob.com

من الاصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده الى غيره فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا أرى بأسا فى اعتقاد أحد طرفى الاثبات والنفى فى هذه المسألة اه على انك علمت أن مذهب السلف الصالح عدم الخوض فى ذلك وهو الحق الذى يجب التعويل عليه وعلى هذا فما قاله صاحب المواقف من أن المعتزلة كفرت فى ستة أمور منها نفى الصفات فيه نظر ظاهر الا أن يحمل على التنفير عن مذهبهم وكذلك ما قاله الناظم وغيره من نسبة التعطيل اليهم الا أن يكون المراد بالمعطلة بعض المتوغلين المتقدم وعلى ذلك فالتحقيق ان معنى كون صفات المعانى ليست غير لذات أى فى الوجود فليس لها وجود يغاير وجود الذات بل وجودها فى الخارج عين وجود الذات ومعنى انها ليست عين الذات انها ليست عينها فى المفهوم لان مفهوم الذات عين مفهوم القدرة والارادة مثلا ومفهوم كل صفة يغاير مفهوم الاخرى فهى على هذا صفات اعتبارية كما قدمنا لا وجود لها فى الخارج والاشعرى لم يصرح بانها موجودة فى الخارج أو غير موجودة فى الخارج وانما لما أقام الدليل بانه تعالى وصف نفسه فى كتابه بالمشتقات كالقادر والعالم فيلزم أن يكون موصوفا بمبادى تلك المشتقات فظن الناظرون فى كلامه أنه يقول بوجود تلك المبادى فى الخارج على انك عند التحقيق لا تشك فى أن مبادى تلك المشتقات أمور اعتبارية لانها معانى مصدرية لا تتحقق الا بين الذات ومتعلقاتها كما ان الذى نقل عن الاشعرى انه يقول ان الصفات ليست غير الذات ولا عين الذات وانها ليست عين الذات ولا لا عين الذات وهذا صريح فى ان هذه الصفات لا يمكن أن تحمل على الذات حمل ذى هو حملا حقيقيا بطريق الايجاب ولا بطريق السلب بحيث ان الحمل يقتضى ثبوت وصف خارجى أو سلبه وانما تحمل حمل هو ذو هو حملا صوريا فقط باعتبار التغاير فى المفهوم لا غير ولذا قال عبد الحكيم فى حواشى المواقف ردا لاعتراض السيد على ما قاله صاحب المواقف ما نصه لو حمل أى السيد كلامه أى صاحب المواقف على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة بالذات كما ذهب اليه الجمهور من أن لكل منها هوية مغايرة لهوية الاخرى لم يقم دليل على أمر سوى التعلق كما سيجىء فى بحث العلم ولذا فسر القاضى البيضاوى فى تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين لم يرد اه واما قول الناظم انه لا يلزم من تعدد الصفات الموجودة فى الخارج تعدد الآلهة الا لو قلنا ان تلك الصفات منفكة عن الذات ومنفصلة عنها فقد علمت انه لا يجدى نفعا لانه وان خلص القائلين به من ورطة تعدد ذوات قديمة لكن يوقعهم فى ورطة أخرى واشكال آخر وهو لزوم حدوث الصفات والذات معا فالحق الذى يجب اعتقاده هو ما عليه كلمة الوفاق وعليه المحققون من أهل السنة والجماعة قال الناظم رحمه الله تعالى

(والعدم الحدوث مستحيل * كذا الفنا وانه مثيل)
(وحاجة الموجد والمحل * كذا تعدد الكموم خلى)
(والعجز فانفه مع الكراهة * جهالة كذا الحوق الموتة)
(والصمم العمى كذا البكم * فذا وما شابهه منعدم)
(وكل ما قد قابل المعانى * قابل معنوية معانى)

أراد انه تعالى يستحيل عليه العدم وهو مقابل الوجود والحدوث وهو مقابل القدم والفناء وهو مقابل البقاء والمماثلة لشىء مما سواه وهو مقابل المخالفة للحوادث والحاجة الى سواه من موجد ومحل وغير ذلك وهو

مقابل

مقابل القيام بالنفس الذى هو الاستغناء عن كل ماسواه وتعدد الكموم المتقدمة وهو مقابل الوحدانية والعجز عن شئ من الممكنات وهو مقابل القدرة والكراهة أى كراهته وقهره وهو مقابل الارادة والجهالة لشئ وهى مقابل العلم والموت وهو مقابل الحياة والصمم وهو مقابل السمع والعمى وهو مقابل البصر والبكم وهو مقابل الكلام وكذا كل ماشابه تلك النقائص من سمات النقص يستحيل عليه تعالى وكل شئ قلنا انه يقابل صفات المعانى وانه يستحيل عليه تعالى فهو أيضا يقابل الصفات المعنوية وباعتبار كونه مقابلا لما يستحيل عليه تعالى أيضا وبعد ان قام البرهان على وجوب اتصافه تعالى بصفات المعانى والصفات المعنوية يعلم بالضرورة استحالة اتصافه تعالى بما يقابلها وينافيها قال الناظم رحمه الله تعالى

(وجائز عليه كل ممكن * فعلا وتركا مثل رزق المؤمن)

(ومثل توفيق ذوى السعادة * وخذلان أهل الخسر والشقاوة)

أراد رحمه الله تعالى ان كل ممكن يجوز عقلا أن يصدر منه تعالى فعلا كان أو تركا فلا يجب عليه فعل شئ من الممكنات أو تركه وأشار بذلك الى ردما اشتهر نقله عن المعتزلة من أنهم يقولون بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى واستحالة تركه واعلم انه لابد من تحرير محل النزاع أولا حتى يكون الناظر على بصيرة من الامر فنقول لا خلاف لاحد من العقلاء فى انه تعالى لا يفعل الا مافيه المصلحة والحكمة ويستحيل عليه العبث والسفه ولا خلاف أيضا فى ان ما أوجبه الله على نفسه لابد أن يفعله البتة ويستحيل تركه لانه لا يخلف الميعاد نحو كتب ربكم على نفسه الرحمة ونحو ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها ولا خلاف أيضا فى انه يجب له تعالى كل كمال ويستحيل عليه كل نقص ولا خلاف أيضا فى ان ماعلم الله انه سيكون يجب أن يكون وماعلم انه لا يكون يستحيل أن يكون وانما الذى حكى فيه الخلاف انه تعالى اذا خلق ممكنا من الممكنات فهل خلق ذلك الممكن بوجب على الله تعالى أن يخلق ماهو الصلاح والاصلح لهذا الممكن قالت المعتزلة نعم يجب على الله تعالى ذلك ويحرم عليه تركه لانه لو لم يخلق ماهو الصلاح والاصلح للممكن بعد خلقه لكان خلقه عبثا وسفها وكل منهما محال عليه تعالى فيكون خلق الممكن بدون خلق ماهو الصلاح والاصلح له محالا أيضا وقال أهل السنة والجماعة لا يجب عليه ذلك ولا يكون ترك خلق ذلك عبثا ولا سفها الا اذا خلا عن الحكمة والمصلحة ونحن نجزم انه اذا فعل مافيه الصلاح والاصلح للممكن فانما يفعله اختيارا لحكمة علمها وأرادها واذا ترك ذلك فانما يتركه اختيارا لحكمة علمها وأرادها أيضا ولا يلزم من عدم علمنا بالحكمة فى فعل ذلك أو تركه عدم ترتبها على ذلك فى علم الله تعالى وأنت اذا تحققت كلام الفريقين وتأملت فيه حق التأمل وأنصفت حق الانصاف ولم تتعصب الا للحق تجدان لا خلاف فى الواقع بينهما وتجد أن الناظرين فى كلام الفريقين هم الذين وسعوا فجوة الخلاف وأبعدوا شقة الائتلاف بينهما وأوقعوا القاصرين فى هوة الحيرة فانك اذا نظرت الى اتفاقهم على ما أوضحناه أولا وعلى انه تعالى عالم بكل شئ وانه لا يخفى عليه مافيه المصلحة وان المعتزلة قائلون ان الارادة هى العلم بترتب النفع على جانب الوقوع وان أهل السنة وان قالوا بتغاير الارادة للعلم لكنهم قالوا ان تعلق الارادة تابع التعلق العلم فما تعلق العلم بانه يكون تعلقت الارادة به كذلك ومالا فلا نعلم بالضرورة اتفاق الجميع على انه تعالى متى خلق ممكنا من الممكنات خلق ماهو الصلاح والاصلح له كما تقتضيه الحكمة فى علمه تعالى لا بحسب مايظهر للعباد ولا بحسب ما يعتقده العبد غاية مافى الامر ان المعتزلة لما قالوا ان ارادة الله تعالى لافعاله هى علمه بترتب النفع على جانب الوقوع بمعنى انها علمه بما فيه المصلحة والحكمة وعلمه تعالى لازم لذاته تعالى لا ينفك ولا يتغير قالوا بوجوب صدور ذلك منه البتة وأهل السنة والجماعة لما قالوا بتغاير العلم والارادة وكان تعلق الارادة التنجيزى

الحادث بالنظر الى ذاته غير لازم لذاته تعالى ولا الامر لازم لذاته تعالى قالوا انه تعالى يجوز أن يفعل باختياره
ما فيه الصلاح والاصلح للعبد وان لا يفعله ويتركه باختياره ولكن قالوا ان فعل لا يفعل الا لحكمة وان ترك
ولم يفعل لم يترك الفعل الا لحكمة فحينئذ لا بد أن يكون الفعل لحكمة والترك لحكمة وان لم نطلع عليها
وان تعلق الارادة التنجيزي الحادث تابع لتعلق العلم كما سبق فالمعتزلة على التحقيق لم يريدوا انه يجب عليه
تعالى فعل الصلاح والاصلح بحسب ما يعتقده العباد كذلك لانفسهم الامارة بالسوء وانما أرادوا انه
يجب فعل ذلك بحسب ما تقتضيه الحكمة في علمه تعالى وان لم يكن هو الصلاح ولا الاصلح بحسب ما يراه
العباد لانفسهم وما نقله بعض العلماء من مذهب الفريقين على خلاف ما ذكرنا فانما نقله ونسبه اليهما
على حسب ما فهمه فهو الذي أوجد الخلاف بين الفريقين بفهمه وفرق بين طائفتين من المؤمنين
والواجب الصلح بينهما فان هذا البعض قد فهم أن مراد المعتزلة وجوب فعل الصلاح والاصلح بحسب ما يرى
العباد وتارة ينسب هذا الفريق منهم فقط وينسب لفريق آخر منهم أن المراد الصلاح والاصلح بحسب
ما تقتضيه الحكمة في علم الله تعالى وليس الامر كما فهم بل جميع المعتزلة على ما قلنا وقد فهم أيضا ان أهل السنة
يجوزون على الله تعالى ان يفعل ما لا حكمة فيه أصلا ويترك ما فيه الحكمة مغترا بظاهر قوله تعالى لا يسئل
عما يفعل وهم يسألون وقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وغفل عن قوله تعالى العزيز الحكيم وقوله تعالى
أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى خلقكم ما في الارض
جميعا وقوله تعالى أيحسب الانسان أن يترك سدى وقوله تعالى على لسان المتفكرين في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وبالجملة فالعقل والنقل مطبقان على انه تعالى لا يفعل الا ما فيه الحكمة
ويستحيل عليه العبث والسفه وأما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون فمعناه والله أعلم لا يسئل عما
يفعل لانه يفعل ايجادا وتأثيرا فلا يتصف بافعاله ولا تقوم به فكل أفعاله فيض وجود واحسان فلا تدخل تحت
الامر والنهي فلا يسئل عما يفعل وأما فعل المكلفين فهم يفعلونه كسبا فيقوم فعل كل فاعل به ويكون وصفا له
فيوصف فعله باعتبار قيامه به بالحسن تارة وبالقبح تارة أخرى وبالخير تارة وبالشر تارة أخرى فتدخل أفعالهم
تحت الامر والنهي فلذلك يسألون عنها وأما قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فليس معناه انه يفعل
ويحكم حسبما تقتضيه الاهواء وفق الحكمة في الواقع أم لم يوفق ذلك بل معناه ان ما شاء فعله هو الذي يفعله
وأراد حكمه هو الذي يحكم به ويمضيه وهذا لا ينافي انه لا يشاء ولا يريد الا ما كان فيه الحكمة والمصلحة
بحسب علمه تعالى فخذ هذا الذي آتيناك وهو الذي سابقا وعدناك وكن شاكرا لولي التوفيق وأعرض عما
خالفه وان اشتهر فيما تداولته الايدي من كتب القوم وسيأتي لهذا الكلام بقية فانظر وقول الناظم
مثل رزق الخ أي فعلا وتركا فهو تمثيل لفعل الممكن وتركه والمراد من التوفيق خلق قدرة الطاعة
في العبد والمراد بخلق قدرة الطاعة تسهيل سبيل الطاعة للعبد وتيسير أسبابها وليس المراد بها العرض
المقارن للفعل وان قاله غير واحد لان العرض المقارن للفعل الاختياري للعبد وان كان يسمى قدرة
أيضا لكنه في الحقيقة هو تعلق قدرته الجزئي التنجيزي بفعله الخاص الاختياري التابع ذلك التعلق
لتعلق الارادة الجزئي التنجيزي الذي هو ميل العبد المتأكد الى الفعل التابع ذلك الميل الى تصور
الملائم وتعلق القدرة الجزئي المذكور أمر اعتباري ذاتي للقدرة لا يتعلق به الخلق والايجاد
بمعنى انه تعالى بعد أن خلق القدرة التي حقيقتها صفة تتعلق بما تخصصه الارادة لا يخلق التعلق
التنجيزي اذا تعلقت القدرة بما خصصته الارادة لان خلقه القدرة بحقيقتها المذكورة كاف في تجدد
ذلك التعلق وذلك كما لو خلق الله العرض الذي حقيقته انه موجود يقوم بمحل لا يحتاج بعد خلقه كذلك

Digitized by Google www.alkottob.com

أن يخلق قيامه بالمحل وكأنه تعالى بعد أن خلق الانسان حيوانا ناطقا متفكرا بالقوة لا يحتاج بعد ذلك أن يخلق قبوله للعلم ولا غير ذلك من لوازم حقيقته ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق بأجزائها لا يحتاج بعد ذلك الى خلق ما يلزمها وينشأ منها لذاتها والذى قلناه فى تعلق القدرة يقال بعينه فى تعلق الارادة الجزئى فمتى خلق الله للعبد قدرة كلية تصلح لان تتعلق بالفعل بدل الترك وبالترك بدل الفعل وخلق له ارادة كلية تصلح لان تخصص وترجح جانب الفعل على جانب الترك عند اعتقاد أن الفعل هو الملائم له وان ترجح جانب الترك على جانب الفعل عند اعتقاد ان الترك هو الملائم له فعند اعتقاد الملائم تتعلق كل من الارادة والقدرة بذلك الملائم فعلا كان أو تركا وكان كل من تعلق الارادة والقدرة تعلقا تنجيزيا ذاتيا لها لا يحتاج الى خلق وايجاد بعد ذلك والخذلان مقابل التوفيق نعوذ بالله تعالى منه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم السعادة كذا الشقاء * فى أزل فلم يكن انشاء)
(دليل كل ما يليق من عمل * لكن الاعتبار بانتهاء الاجل)
(فاذن السعيد ما فى الازل * ومثله الشقى لم ينتقل)
(فمن يمت مؤمنا سعيد * ومن يمت كافرا طريد)

أراد رحمه الله تعالى أن السعيد هو من علم الله تعالى فى الازل انه سعيد وانه يموت على الايمان والاسلام وان كان يعمل طول حياته المعاصى ويترك الطاعات وان الشقى هو من علم الله تعالى فى الازل انه شقى وانه يموت على الكفر والعياذ بالله تعالى وان كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصى فالسعيد هو من مات على الايمان والشقى هو من مات على الكفر والعياذ بالله تعالى وما فى علمه تعالى لا يتبدل فالسعيد لا ينتقل عن سعادته ولا يتحول عنها والشقى لا ينتقل عن شقاوته ولا يتحول عنها واشتهر أن ذلك مذهب الاشاعرة وان الماتريدية يخالفونهم ويقولون ان السعادة تتبدل بالشقاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة لانهم قالوا ان السعيد هو المؤمن فى دار الدنيا وقد يصير شقيا فى الآخرة بان يموت كافرا والشقى من كان كافرا فى الدنيا وقد يصير سعيدا فى الآخرة بان يموت مؤمنا فالسعادة والشقاوة عندهم بحسب ما يظهر للعباد وأما بالنظر الى ما فى علم الله تعالى الذى لا يتبدل فالسعادة المعلوم له تعالى لا تتبدل بشقاوة وبالعكس ومن ذلك تعلم أن الخلاف لفظى ومعنى قول الناظم دليل كل ما يليق من عمل ان علامة السعادة ودليلها هو الايمان والعمل الصالح وعلامة الشقاوة ودليلها هو الكفر بالله تعالى ومتى وفق الله عبدا للايمان والعمل الصالح كان ذلك دليلا موجبا لسعادته بمقتضى خبره تعالى ووعده الصادق الذى لا يخلف ومتى خذل الله عبدا والعياذ بالله تعالى حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلا موجبا لشقاوته بمقتضى خبره تعالى ووعيده الذى لا يخلف فى حق الكفار وقد دل على ذلك الآيات والاحاديث التى لا تحصى من ذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا ينافى ذلك الذى قررنا قوله صلى الله عليه وسلم ان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها لان المعنى المراد من هذا الحديث وأمثاله أن من العباد من يكون كافرا فى بداية أمره ولكن يكون المعلوم له تعالى أن هذا العبد يؤمن بالله اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا أيضا فمثل هذا العبد لا بد أن يؤمن اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا فيدخلها على وفق ما فى علم الله تعالى ومن العباد من يكون مؤمنا فى بداية أمره ولكن

Digitized by Google www.alkottob.com

يكون المعلوم له تعالى ان هذا العبد يكفر بالله تعالى اختيارا منه والعياذ بالله تعالى فيكفر باختياره ويعمل عمل أهل النار باختياره فيدخلها على وفق مافى علمه تعالى الاترى الى قوله فى الحديث فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها أو فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها حيث جعل له عملا وجعل عمله هذا سببا فى دخول الجنة أو النار كما هو قضية العطف بالفاء فى قوله فيدخلها وقس على هذا الحديث أمثاله من الاحاديث والآيات ولا تغتر باقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهى وجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشيطان حتى كادوا باقوالهم هذه وزخرفها أن يهدموا أس الاوامر والنواهى الشرعية الالهية وان يحملوا الناس على ترك الاعمال الصالحة والاقبال على المعاصى اعتمادا على تلك الشبهات الشيطانية الواهية قال الناظم

(وصح انى مؤمن قد صحبا * ان شاء ربى فاتخذه مذهبا)

أراد انه يجوز للمؤمن أن يقول انى مؤمن ان شاء الله تعالى وأشار بذلك الى رد ما نقل عن الماتريدية من أنه لا يجوز للمؤمن أن يقول ذلك والحق ان الخلاف لفظى فان من أجاز للمؤمن أن يقول ذلك أراد أنه يجوز اذا لم يرد القائل بقوله ان شاء الله تعليق الايمان على المشيئة والشك بل أراد التبرك بمشيئة الله تعالى ليدوم على الايمان فى المستقبل ومن منع من قول المؤمن ذلك أراد أنه لا يجوز له أن يقوله على وجه تعليق حصول الايمان على المشيئة والشك ولا شبهة فى أن كلا من الفريقين يجيز ما يجيزه الآخر ويمنع ما يمنعه قال الناظم

(فهو تعالى خالق كل عمل * خيرا وشرا فاجتنب أهل الزلل)

(وانما الجزاء للعبيد * لكسبهم فى المذهب السديد)

(فلا تكن مفرطا أو مفرطا * وابتغ بين ذا سبيلا وسطا)

أراد ان الله تعالى كما هو خالق الخير هو أيضا خالق الشر فكل ما فى الوجود من خير وشر وذوات واعراض فعله تعالى ولا فعل ولا تأثير فى شئ من الآثار لاحد سواه لما علمت أن الممكن بطبيعته لا يمكن أن يكون مؤثرا فى شئ أصلا ولا مفيدا الاثر من الآثار ولا النحو من انحاء الوجود فاجتنب قول أهل الزلل وهم المعتزلة القائلون بان الحيوان يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة أوجدها الله فيه لانه لا معنى لوصف القدرة الا لوصف المؤثر فكان التأثير بها من لوازمها قلنا لا ان لازم القدرة أعم من التأثير والكسب وهذا الذى أشار الى رده الناظم هو ما اشتهر نقله فى كتب القوم عن الميتزلة والحق أن مذهبهم على خلاف ذلك وان جميع من يعتد به من العقلاء من الحكماء والمعتزلة وأهل السنة والجماعة متفقون على أنه لا يجوز عقلا أن تصدر الآثار الا ممن يكون جميع كمالاته حاصلة له بالفعل لذاته وليس ذلك الا واجب الوجود وأما ما يكون له كمال منتظر فهو كامل بالقوة ناقص بالفعل وكل ما سوى واجب الوجود كذلك فلا يصلح شئ منه لان يكون مصدر الاثر من الآثار أصلا وقد صرح أبو بكر البغدادى بان الحكماء نسبوا المعلولات التى هى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته قال المحقق الطوسى وهذه مؤاخذة تنبيه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سألت الحق فلا يصح أن يكون علة لوجود الا ما هو شئ من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وعلى هذا لا يمكن للمعتزلة ولا لغيرهم

Digitized by Google www.alkottob.com

من العقلاء أن يقولوا ان الحيوان يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه على معنى أن يوجد تلك الافعال بقدرته ويكون هو مصدرا لها فان ذلك لا يقول به عاقل بعد اقامة البرهان على وجود واجب الوجود وبرهان الوحدانية على الوجه الذى تقدم وموافقته على ذلك وان شيأ مما سوى الله لا يمكن أن يكون مؤثرا فى شئ من الآثار فكيف يتصور أن المعتزلة ومنهم الكثير من فحول العقلاء بعد موافقتهم على كل ما ذكر وبعد العلم ضرورة بان الحيوان وقدرته وأفعاله الاختيارية من الممكنات يقولون ان الحيوان كالحمار والانسان يخلق أفعاله الاختيارية على معنى انه يوجدها ويؤثر فيها بقدرته التى أوجدها الله فيه وهل هذا الا تناقض لا يليق الا بالبله والمعتوهين لا بهؤلاء العقلاء المحققين والذى يتعين المصير اليه فى هذا المقام أن الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة انما هو فى أنه هل يجوز شرعا أن يقال ان الحيوان خالق لافعاله الاختيارية فقال المعتزلة نعم يجوز ذلك مستدلين على ذلك بان الله تعالى فى كتابه قد نسب الخلق لغيره تعالى فقال مخاطبا لعيسى بن مريم اذ تخلق من الطين الآية وقال حاكيا عنه أنى أخلق لكم من الطين الآية وقال فتبارك الله أحسن الخالقين وقال أهل السنة والجماعة لا يجوز اطلاق هذا القول على غيره تعالى لقوله تعالى ألا له الخلق والامر والجملة تفيد الحصر وقوله تعالى خالق كل شئ فجعل كل شئ مخلوقا له تعالى فلم يبق لغيره شئ وقوله أفمن يخلق كمن لا يخلق فجعل الخلق من أدلة الالوهية ولو ثبت لغيره لم يكن دليلا عليها وغير ذلك كثير من الآيات الدالة على أنه لا خالق الا الله تعالى مع اتفاق الفريقين على أن كل الآثار صادرة منه تعالى ايجادا دون سواه وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى أمر لفظى لان من نظر الى أن العرب فى محاوراتهم ينسبون الافعال الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون اسناد تلك الافعال الى الحيوانات اسنادا حقيقيا لا مجازيا كان الحيوان فى نظره فاعلا لفعله حقيقة فاطلق القول بان الحيوان خالق لافعاله الاختيارية أو أسنده اليه حقيقة وأيد ذلك بما يوافقه من الآيات القرآنية كما سبق وهذا الفريق هم المعتزلة ومن نظر الى أن العرب وان كانوا حقيقة ينسبون الافعال الاختيارية لصادرة من الحيوان اليه ويسندونها اليه على سبيل الحقيقة اللغوية لكن الادلة العقلية التى نصبت فى الانفس والآفاق دلت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الايجاد الا منه تعالى فلا يجوز شرعا أن ينسب شئ من ذلك الى غيره تعالى وأولوا الآيات التى استدل بها المعتزلة بان المراد بالخلق فيها معنى التقدير لا الايجاد والتأثير فالخلاف فى الحقيقة يرجع الى مسألة فرعية فقهية وأراد الناظم أيضا أن الحق ان مجازاة المكلفين بالثواب والعقاب انما هى على كسب الاعمال الاختيارية لا على خلقها وايجادها وأشار بذلك الى رد ما اشتهر أيضا عن المعتزلة من المقالة السابقة واستدلالهم عليها بأنه لو لم يكن العبد خالقا لافعاله الاختيارية وفاعلا لها على الحقيقة لكانت مجازاته عليها بالثواب والعقاب عليها مجازة على غير أفعاله الصادرة منه بل على فعل الله الذى يجازيه عليها ولم يكن فرق حينئذ بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية والى رد ما ذهب اليه الجبرية من أن العبد مجبور فى جميع أفعاله لا اختيار له أصلا فى شئ منها بل هو كالريشة المعلقة فى الهواء وحاصل ما نسب للمعتزلة انهم يقولون أن قدرة العبد مؤثرة فى أفعاله الاختيارية على طبق ارادته لانها لو لم تكن مؤثرة لكان خلقها فيه عبثا وكان وجودها وعدمها سواء وقال أهل السنة والجماعة ان قدرة العبد ليست مؤثرة فى شئ من أفعاله الاختيارية ولا فى غيرها لان تلك القدرة ممكنة وحادثة ولا يمكن أن يصدر الايجاد والتأثير من الممكن فوظيفة قدرة العبد الكسب لا غير ويكفى فى ذلك فى أن خلقها لا يكون عبثا وعدم استواء وجودها وعدمها وحاصل ما نسب الى أهل الجبر انهم قالوا قدرة العبد غير مؤثرة فى شئ

Digitized by Google www.alkottob.com

وليس لها كسب ولا مدخل لها في أفعاله مطلقا بل أفعاله الاختيارية والاضطرارية سواء في صدورها عن الواجب وحده وهؤلاء ان كانوا ينكرون التكاليف الشرعية أو يعترضون على الله تعالى فيها وينسبونه الى الظلم فهم كفار قطعا وان كانوا يعترفون بالتكاليف ولا ينكرون شيأ منها علم من الدين بالضرورة ولا يوجهون في ذلك اعتراضا عليه سبحانه بل يقولون كما قال غيرهم يفعل ما يشاء ويختار لا يسئل عما يفعل فليسوا بكفار قطعا ولكنهم بحسب ظاهر مذهبهم مخطئون في هذه العقيدة قطعا لمخالفتهم ما قضت به بداهة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية وانه في الاولى متمكن من الفعل والترك دون الثانية وكل انسان يشهد وجدانه في نفسه وفي كل حي نوعه بذلك والحق ان مذهب أهل الجبر لا يخالف مذهب أهل الاعتزال والسنة والحكماء ولكن أهل الجبر لما رأوا أن العبد وجميع أوصافه من قدرة وارادة وغير ذلك ممكن وصادر عن الواجب تعالى بشأنه فهو سبحانه ان شاء أوجد العبد موصوفا بالقدرة والارادة فيفعل أفعاله الاختيارية وان شاء أعدمه أو سلبه القدرة والارادة فلا يقدر على شئ ولا يفعل شيأ أصلا وكان العبد بهذا الاعتبار مقهورا له جل شأنه وهو القاهر فوق عباده وعلى هذا الاعتبار جاءت آيات كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى أأنتم تحرثونه أم نحن الحارثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم وأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل ميسر لما خلق له وقوله لو اجتمع أهل السموات وأهل الارض على أن ينفعوك بشئ ما نفعوك بشئ لم يقدره الله ولو اجتمعوا على أن يضروك بشئ لم يضروك بشئ لم يقدره الله فالحاصل أن أهل الجبر نظروا الى أن جميع الخلق في قبضته وان ماسواه ممكن يجوز ايجاده واعدامه ومن جملته العبد وقدرته وارادته فقالوا ان العبد مجبور لكنهم مع ذلك لا ينكرون أن العبد مادام موصوفا بالقدرة والارادة لم يسلبه الله واحدة منهما فهو مختار فاعل لافعاله الاختيارية ومتمكن من الفعل والترك وغيرهم من سائر الطوائف لما نظروا الى العبد باعتبار اتصافه بالقدرة والارادة قالوا انه مختار في أفعاله الاختيارية متمكن من الفعل والترك ومع ذلك لا ينكرون أن العبد في قدرته وارادته كغيره من الممكنات تحت قهر القاهر وفي قبضته وتصرفه ان شاء أوجده وان شاء أعدمه وبهذا تعلم أن الحق أن الخلف لفظي وان كل فرقة بنت قولها على ما لا ننكره الاخرى وقد اشتهر أيضا ان أهل السنة بعد أن قالوا ان وظيفة القدرة هو الكسب اختلفوا في معنى الكسب فقال فريق هو مقارنة قدرة العبد لفعله الاختياري في محل واحد هو العبد بمعنى انه متى خلق الله القدرة التي هي العرض مقارنة لذلك الفعل كان ذلك الفعل اختياريا ومكسوبا للعبد بدون أن يكون لقدرة العبد فيه مدخل أصلا وان لم يخلق الله تلك القدرة المقارنة للفعل بل خلق الفعل في العبد فقط كان ذلك الفعل اضطراريا ولم يكن مكسوبا للعبد وهذا الفريق صرح بان العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر فهو عنده مجبور في صورة مختار ولا يخفى ان هذا المذهب ومذهب الجبرية واحد معنى فيلزم على كل من المذهبين ما يلزم على الآخر ولا ينفع التستر بقالب الاختيار وصورته الظاهرية المخالفة للواقع لكن قد علمت حقيقة الحال في مذهب الجبرية فلتكن هي الحقيقة أيضا في مذهب هؤلاء وأن ما صرحوا به من انه مجبور في الباطن معناه انه مجبور بالنظر الى كون العبد وقدرته وارادته من الممكنات المقهورة له تعالى وانه يمكن أن يسلبه الله كلا هما ومعنى انه مختار في الظاهر انه مختار بالنظر الى اتصافه بالقدرة والارادة وليس معنى انه مختار ظاهرا لا في الواقع ونفس الامر وقال فريق آخر ان الكسب هو تعلق قدرة العبد بفعله الاختياري على وفق تعلق ارادته وان كلا من تعلق ارادة العبد وتعلق قدرته بفعله الاختياري

سبب عادي لتعلق ارادة الله تعالى وتعلق قدرته بذلك الفعل وايجاده وبيان ذلك ان العبد حين مايخطر على باله أمر من الامور يتردد أولا فيما اذا كان فعله هو الملائم له أو تركه هو الملائم له ويستمر على تردده حتى يعتقد أن الفعل هو الملائم أو الترك فان اعتقد أن الفعل هو الملائم له اشتاقت نفسه اليه حتى اذا تأكد الشوق الى الفعل ومال اليه ميلا مؤكدا تعلقت به قدرته البتة فتتعلق به أيضا ارادة الله تعالى وقدرته ايجادا فان العبد اذا اشتاق الى فعل اعتقد أنه يلائمه وطلب حصوله أخذ في أسباب حصوله وباشرها فاذا تمت ولم يعقه عائق قهري عن ذلك تعلقت ارادته وقدرته به وتمت جميع الاسباب التي يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل فتتعلق ارادة الله وقدرته بذلك الفعل فيوجده مرتبا على تعلق ارادة العبد وقدرته بحيث لو لم تتعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل لا تتعلق به ارادة الله وقدرته ولا يوجده منسوبا لذلك العبد اختيارا بل ان تعلقت به ارادته تعالى وقدرته وأوجده كان غير منسوب للعبد اختيارا ولا يعد من أفعاله الاختيارية التي فيها الكلام ومعنى قولنا ان تعلق كل من ارادة العبد وقدرته سبب عادي لتعلق ارادة الله وقدرته ان سنة الله أي عادته التي جرى عليها في خلقه انه جعل ذلك باختياره سببا فيما ذكر ولن تجد لسنة الله تبديلا فكان فعل العبد الاختياري منسوبا للعبد حقيقة وفي الواقع ونفس الامر لكنه على أنه هو السبب في صدوره وايجاده وهذا هو الكسب وهو أيضا منسوب الى الله تعالى حقيقة في الواقع ونفس الامر لكن على سبيل الايجاد والتأثير فيه وباعتبار النسبة الاولى جعلت العرب العبد فاعلا لافعاله حقيقة لغوية لان مبنى اللغة على الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي الا ترى انهم يقولون أمسكت بزيد اذا أمسكت على شئ بجسمه كثوبه ويجعلون ذلك امساكا لزيد في الحقيقة اللغوية وان كان العقل يوجب أنه لا يعد ماسكا لزيد حقيقة الا اذا أطبق يده على كل جسمه وذلك لان مدار الحقيقة اللغوية والمجاز اللغوي على وضع اللفظ للمعنى في اصطلاح تخاطب الواضع وعدم وضع اللفظ كذلك فيما يرجعان الى جعل الواضع لا الى الارتباط العقلي وعلى هذا يكون العبد مختارا ان شاء فعل أي كان سببا في ايجاد الفعل وصدوره وان شاء لم يفعل أي لم يكن سببا في ايجاد الفعل وصدوره لان العبد في زمن تردده بين الفعل والترك وعدم جزمه بما يلائمه منهما ومالا يلائمه كان متمكنا بلا شبهة من كل منهما ناظرا اليهما معا فيكون مختارا بلا شبهة يمكنه أن يكون سببا في ايجاد الفعل فيوجد ويمكنه أن لا يكون سببا في ايجاده فلا يوجد فان تسبب في ايجاد الفعل جوزي عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو معصية وان لم يتسبب في ايجاد الفعل فان كان الفعل مأمورا بتحصيله بان كان مأمورا بأن يكون سببا في ايجاده أمر ايجاب جوزي على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به انما هو على سببيته تعلق ارادة العبد وقدرته في ايجاد الفعل وعدم ايجاده لا على ايجاد الفعل أو عدم ايجاده لان ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله وهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة الجميع وهو الذي يشهد به وجدان كل انسان في نفسه وفي جميع بني نوعه ومن ينكره يكون مكابرا لما يجده في نفسه بوجدانه الصادق ويريد أن يخادع نفسه اعتذارا كاذبا بما أنزل الله بها من سلطان ولا تشهد به اشبهة فضلا عن برهان وكيف يكون لمثل هذا المكابر عذر يقبل والله سبحانه مع أنه خلق لكل مكلف عقلا يميز به بين ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه قد أرسل الينا رسلا مبشرين ومنذرين فضلا وكرما ولطفا بعباده وبين على ألسنة أولئك الرسل ما يضر وما ينفع فامر بما ينفع ونهى عما يضر ولذلك لم يتعلق التكليف الا بالبالغ العاقل الذي بلغته دعوة الرسول وكان التكليف خاصا بنوع الانسان وأما غيره من الحيوانات فهو وان كان أيضا مختارا في أفعاله الاختيارية الا أنه لا يتوجه عليه التكليف لانه تعالى لم يخلق فيه عقلا يميز به بين الضار والنافع ويقدر به على فهم خطاب الامر والنهي فان خطر على بالك أن

Digitized by Google www.alkottob.com

كل ماذكر لا يخرج العبد عن كونه مجبورا في الواقع ونفس الامر وذلك لان ما علم الله أن يكون من العبد لا بد أن يكون منه طاعة كان ذلك أو معصية شاء ذلك العبد أو أبى وما علم الله أنه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه البتة طاعة كان ذلك أم معصية فالعبد في صدور الاعمال منه وعدم صدورها تابع لما تعلق به علم الله تعالى لا يمكنه عقلا ولا شرعا ان يفعل أمرا أو يتركه على خلاف ما تعلق به علمه تعالى وما تعلق به علمه تعالى لا يتغير ولا يتبدل قلنا لك ان جميع ما قدمته مسلم يجب الايمان به شرعا لكن ذلك لا يقتضي كون العبد مجبورا أصلا فان معنى الجبر هو سلبه الاختيار فلا يكون العبد مجبورا الا اذا سلب اختياره ومنع من تمكنه من الفعل والترك وعلم الله بالفعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى يكون مجبورا فان الله سبحانه اذا علم أنه يكون من المكلف فعل كذا أو تركه فهو سبحانه بعلمه هذا لم يسلب المكلف شيأ من اختياره وتمكنه من الفعل والترك بل غاية ما في هذا أنه سبحانه علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك وأنه يفعل مختارا أو يترك مختارا فاختيار الفعل أو الترك وافق ما في علم الله تعالى فقط فكما أنه تعالى علم صدور الفعل أو الترك من المكلف علم أن المكلف يفعل أو يترك باختياره الفعل أو الترك فكيف يعقل أن تعلق علم الله بالفعل أو الترك يجعل المكلف مجبورا الا ترى أنه لو كشف الله الحجاب لاحد من خلقه حتى علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك ففعل المكلف باختياره أو ترك باختياره على وفق ما علم ذلك الشخص المكشوف له الحجاب لم يكن علمه بان المكلف يفعل اختيارا أو يترك اختيارا مقتضيا الان يكون المكلف مجبورا في الفعل أو الترك مسلوب الاختيار والحاصل ان تعلق العلم الاشياء انما هو تعلق انكشاف فان كان العلم المتعلق علم الله تعالى وجب أن يكون تعلقه مطابقا للواقع لا لذات العلم من حيث هو علم بل من جهة انه تعالى يستحيل عليه الجهل وعلى ذلك يجب أن يكون كل ما يقع من الكائنات أو لا يقع من الممكنات مطابقا للعلم بطريق الموافقة في الواقع ونفس الامر بدون ان يكون لتعلق العلم أدنى مدخل في اختيار الفاعل وعدم اختياره فكما علم الله صدور الافعال الاضطرارية من العبد مضطرا بدون اختيار شاء أو أبى ولا يتخلف علمه بعلم صدور الافعال الاختيارية من العبد مختارا فيها متمكنا من فعلها وتركها ولا يتخلف علمه فان خطر على بالك أيضا ان الله تعالى هو الذي خلق في العبد ارادته وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف يكون مختارا في أفعاله التي تصدر منه بهما قلنا نعم ان العبد ليس مختارا في اتصافه بارادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري وقد علمت مما سبق ان تعلقهما لا يحتاج الى خلق وايجاد لانهما بمقتضى حقيقتهما خلقتا صالحتين لان تتعلقا بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدرة في العبد صالحتين لان تتعلقا على وجه ما ذكر فاذا تعلقتا باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب أو بهذا الجانب بخلق جديد بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتهما على حسب ما يعتقده العبد ملائما له أو غير ملائم من جانبي الفعل والترك الا ترى انه تعالى متصف بارادته وقدرته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فليس مختارا في اتصافه بارادته ولا بقدرته ولم يمنع ذلك من أنه تعالى مختار في تعلقهما بافعاله وان أفعاله بواسطة هذا التعلق تنسب اليه اختيارا على سبيل الايجاد فكذلك العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بافعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه أفعاله اختيارا لكن على طريق النسبي في الايجاد وهو الكسب لا على طريق الايجاد وان لم يكن مختارا في اتصافه بارادته وقدرته ونسبة الفعل الى الله ايجادا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى العبد تسببا وكسبا حق أيضا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والنهي كما سبق على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لانها هي التي بها يكون الفعل

صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون على وجه ما سبق وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبورا فى أفعاله الاختيارية وهو انسان وكل انسان حيوان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان أن يكون متحركا بالارادة والاختيار فالقول بان المكلف مجبور فى أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بان الانسان ليس بحيوان وهو كذب بيداهة العقل أو قول بانه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر لبطلان الاترى أن جميع من يعتد بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا فى أن الحيوان بجميع أنواعه مختار فى أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس وقد اختلفوا فى الواجب سبحانه فقالت الحكماء انه فاعل بطريق الايجاب وانه مختار بالمعنى الاعم أى بالنظر الى ذاته وذات الممكن وقطع النظر عن تعلق مشيئته وعلمه وقال المتكلمون جميعا انه تعالى مختار بالمعنى الاخص وان كان الخلاف لفظيا كما قدمناه من قبل فان احتاج فى نفسك انا حينئذ ماذا نصنع فى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وغير ذلك من الآيات والاحاديث التى تفيد بظاهرها ان مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى وتكاد أن تكون صريحة فى أن العبد مجبور ازحناذلك عنك بانه لا يوجد فى كتاب الله ولا فى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن العبد مجبور أصلا بل كلها ناطقة بنسبة افعاله الاختيارية اليه ومجازاته بها خيرا وشرا ومعنى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله انكم لا تشاؤن شيأ لا بمشيئة الله التى خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التى بها تشاؤن وأعطاها لكم شئتم بها ما تشاؤن وأردتم ما تريدون ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاؤ شيأ ولا تريدوه الاترى كيف أسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاؤن ولا معنى للمشيئة الا الارادة والاختيار وهكذا يقال فى نظائرها من الآيات والاحاديث ومعنى قوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده انه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا الاترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا للو وهذا هو معنى القهر فى قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وحاصل المقام أن ارادة الله تعالى وقدرته صفتان له تعالى يجب اتصافه بهما ويستحيل انتفاؤهما عنه ويتعلقان بكل ممكن كما سبق بخلاف ارادة العبد وقدرته فانهما حادثتان لارادة الله تعالى وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض فاذا أراد الله تعالى ان يصف عبده بما وصفه به فيفعل بهما ما يريد خيرا كان أو شرا وان أراد أن يسلبهما منه سلبهما وهذا هو معنى كون الله تعالى قاهرا فوق عباده فارادته وقدرته فوق ارادتهم وقدرتهم وليس معنى ذلك انه تعالى مع قيام الارادة والقدرة بالعبد وصلاحيتهما لان يتعلقا بفعله الاختيارى يمكن أن يخلق الله ذلك الفعل الاختيارى منسوبا للعبد بدون ان تتعلق به ارادته وقدرته بل ان ذلك مستحيل والمستحيل لا تتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته وانما كان ذلك مستحيلا لان تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختيارى قد جعله الله سببا لتعلق ارادته تعالى وقدرته بذلك الفعل الاختيارى وجعل هذا سببا وهذا مسببا ولا شك ان بين السبب والمسبب نسبة اضافية يستحيل أن تتحقق بدونهما فمتى تحقق هذا التعلق من جانب العبد بوصف كونه سببا استحال ان لا يتحقق المسبب واذا لم يتحقق هذا التعلق من جانب العبد لم يحصل المسبب بوصف كونه مسببا لهذا السبب الذى لم يتحقق فاذا حصل يحصل بسبب آخر كما انه اذا أراد الله عدم تركب هذا

Digitized by Google
www.alkottob.com

المسبب على هذا السبب سلب من السبب وصف السببية كما قال في نار ابراهيم يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم ولولا هذا الامر التكويني الذي جعل النار بردا وسلاما على ابراهيم ما امتنع الاحراق عند المماسة ومتى سلب الله من تعلق ارادة العبد وقدرته سببية ايجاد لفعل كان العبد حينئذ مضطرا لا مختارا فلا يكلفه الله بهذا الفعل ولذلك قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكان الصواب عند العلماء امتناع تكليف الملجأ ومتى تحققت مما أوضحنا أن تعلق ارادته تعالى وقدرته بفعل العبد الاختياري على سبيل الايجاد مترتب على تعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل على طريق الكسب وان ذلك الترتب عقلي لا يتخلف كما هو الحق في ارتباط المسببات بالاسباب من انه ارتباط عقلي وان معنى قولهم ان ارتباط الاسباب بالمسببات عادي ان عادة الله في خلقه جرت عليه لانه يتخلف وبذلك ارتبطت الممكنات ببعضها وتوقف بعضها على بعض لنقص فيها لا لعجز في الواجب تعالى علمت أن لتعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختياري مدخلا في ايجاد الفعل والتأثير فيه وانه لولا هذا التعلق ما أوجده الله تعالى منسوبا للعبد اختيارا بل ان أوجده تعالى بغير مدخلية قدرة العبد وارادته أو جده غير منسوب للعبد اختيارا وعلمت انه يصح أن يقال ان قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى بمعنى انه تعالى هو الذي جعل باختياره تأثيره مرتبا على تعلقها بفعل العبد الاختياري وموقوفا على ذلك وهذا هو الذي صرح به الاشعري في كتابه الابانة الذي هو آخر مؤلف له في حياته وهذا هو أيضا مراد المعتزلة كما صرح به بعض المحققين في حواشي عبد السلام على جوهرة اللقاني في التوحيد وهو أيضا مراد أهل الجبر من هذا الذي حققناه لك تعلم أنه لا خلاف لاحد ممن يعتد به من العقلاء في أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى في أفعاله الاختيارية على معنى أن التأثير والايجاد يتوقفان على تعلقها بافعال العبد الاختيارية ولم يقل أحد منهم بانها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن اهل الاعتزال ولعل هذا الذي قررناه هو مراد من قال ان فعل العبد الاختياري يوجد بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد على معنى أن مجموعهما هو العلة التامة لوجوده وان كان تعلق قدرة العبد به كسبا وسببا وتعلق قدرة الله به ايجادا وتأثيرا فلا تكن في جانب الافراط فتجعل العبد مجبورا مع اتصافه بالقدرة والارادة وان قدرته لا دخل لها أصلا في ايجاد فعله الاختياري ولا تكن في جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فعله الاختياري ولكن كن متوسطا بين جانبي الافراط والتفريط على الوجه الذي قلناه فاغتنم هذا التحرير ولا تسأم من التطويل فان المقام في حاجة شديدة اليه ولم أجد من عرج قبلي عليه قال الناظم رحمه الله تعالى

(فوجب الرضاء بالقضاء * والقدر الموعود بالجزاء)

أراد رحمه الله تعالى انه يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويذعن بان كل كائن في الماضي والحال والاستقبال انما هو بقضاء الله وقدره فالمراد بالرضا بالقضاء والقدر الايمان ان كل الكائنات مقضية مقدرة له تعالى وعدم الاعتراض على شيء من ذلك وقد نسب الى الاشاعرة أن القضاء هو ارادة الله الاشياء في الازل على ما هي عليه فيما لا يزال وأن القدر ايجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ووجه معين ارادة الله تعالى ونسب للماتريدية أن القضاء ايجاد الله الاشياء مع الاحكام والاتقان على الوجه الاكمل وان القدر تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح وغير ذلك أي أن القدر هو علمه أزلا بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال وما نسب للاشاعرة في معنى القضاء مبني على أن لارادته تعالى تعلقا تنجيزيا بالاشياء في الازل وقد علمت أن ذلك يقتضي اما أزلية الحوادث ان وجد أيضا في الازل ما تعلقت به فيه أو تخلف المراد عن تعلق

Digitized by Google www.alkottob.com

الارادة التنجيزى الازلى ان لم يوجد فى الازل ما تعلقت به فيه ويكون هذا التعلق غير كاف للترجيح والتخصيص وان لم يكن كافيا عند تحققه فلا يصير كافيا أصلا الا بمرجح آخر ينضم اليه وهو باطل لان ذلك المرجح ان كان أزليا أيضا كان ما تعلقت به الارادة أزليا أيضا وان كان حادثا احتاج تعلق الارادة به فيما لا يزال الى مرجح آخر فتنقل الكلام اليه وهكذا حتى يدور أو يتسلسل فى العلل وذلك أيضا ينافى القول بالاختيار بالمعنى الاخص بالنظر الى تعلق الارادة كما قدمناه فتعين أن يكون القضاء هو تعلق ارادة الله تعالى بالاشياء فيما لا يزال تعلقا تنجيزيا حادثا فيرجع الى مذهب الماتريدى ومتى جعلنا القضاء بهذا المعنى تعين أيضا أن يكون القدر بالمعنى الذى قاله الماتريدية ومع هذا كله ان كان نقل الخلاف صحيحا فهو فى تفسير لفظى القضاء والقدر على حسب اختلاف الاصطلاح ولا مشاحة فيه ومن تفسيرنا الرضا بالقضاء والقدر على وجه ما سبق يزول عنك الاشكال بان الرضا بالقضاء والقدر يقتضى الرضا بالكفر والمعاصى مع أن الرضا بالكفر كفر وبالمعصية معصية وذلك لما علمت أن معنى الرضا بالقضاء والقدر هو الايمان بان كل كائن من الله تعالى مقضى ومقدر وعدم الاعتراض على الله تعالى فى شئ من الكائنات خيرها وشرها ولا شك فى وجوب الايمان على المكلف بان الكفر والمعاصى بقضاء الله وقدره على معنى أن ارادة الله تعلقت بكل منهما عند وجوده تعلقا تنجيزيا حادثا كما تعلقت قدرته تعالى بكل منهما تعلقا تنجيزيا حادثا وان كان كل من التعلقين تابعا لتعلق ارادة الكافر أو العاصى وقدرته بالكفر أو المعصية وعلى معنى ان الله تعالى يعلم فى الازل ان كلا من الكفر والمعصية يقع من الكافر أو العاصى فيما لا يزال على الوجه الذى وقعا عليه وليس معنى الرضا ما قابل السخط وهو الميل والمحبة والقبول فان الله لا يرضى لعباده الكفر قال الناظم رحمه الله تعالى

(ورؤية المؤمن للاله * واقعة غدا بلا تناهى)

(لكن بلا احاطة أو كيف * نقل عن الهوى لاهل الزيف)

أراد رحمه الله أن رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة واقعة بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأما السنة فغير ما حديث منها قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور قد روى عن عشرين رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقم برهان عقلى يدل على استحالة وقوعها فوجب حمل ما جاء فى ذلك من الكتاب والسنة على ظاهره واشتهر عن المعتزلة انهم ينكرون الرؤية ويقولون باستحالتها ويؤولون الآيات والاحاديث التى جاءت فى ذلك بان المراد منها العلم الضرورى مستدلين بان الرؤية بمعنى الابصار لا يمكن أن تتحقق الا بشروط فيلزم عقلا أن يكون المبصر فى مكان لمحاذاة الرائى وذلك محال عليه تعالى فكان وقوع الرؤية له تعالى محالا فوجب تأويل الآيات والاحاديث بذلك وحملها على العلم الضرورى لا على الابصار سبحانه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وأجاب عن ذلك أهل السنة بان تلك الشروط عادية بمعنى ان عادة الله جرت فى دار الدنيا ان الرؤية بمعنى الابصار تتوقف على هذه الشروط وذلك لا يستلزم أن يتوقف عليها تحقق الرؤية بمعنى الابصار بمعنى انه لا يمكن وجودها بدون هذه الشروط فلذلك قالوا كما أشار اليه الناظم ان الرؤية التى تقع للمؤمنين يوم القيامة ليس معها احاطة للرائى بالمرئى ولا لها كيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة أو جهة أو قرب أو بعد أو غير ذلك من الشروط التى تكون لها فى هذه الدار ومن تفسير المذهبين على هذا الوجه تعلم أن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد نفيا واثباتا على شئ واحد فان الذى نفاه المعتزلة وأنكروه هى الرؤية التى تكون مع الاحاطة والكيفية وهذا لا شك فى انتفائه واستحالته والذى أثبته أهل السنة وقالوا بوقوعه هى الرؤية التى لا تكون مع شئ مما ذكر ولا شك فى جواز وقوعها وليست هى الرؤية المعروفة لنا

Digitized by Google www.alkottob.com

الآن فى دار الدنيا بل هى رؤية أخرى يخلقها الله تعالى للمؤمنين فى الجنة وعلى هذا لا يكون الخلاف بين الفريقين الا فى تسمية ما يخلقه الله تعالى فى الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام فالمعتزلة يسمونه علما ضروريا واهل السنة يسمونه ابصارا ورؤية فالخلاف لفظى ولكن الذين نقلوا كلام الفريقين نقلوه على وجه يشعر بالشقاق وأطالوا الكلام فى الاستدلال لكل فريق حتى تخيل للجاهل انهم فرقوا دينهم وكانوا شيعا وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا وغير صفة الافعال * قدمه حق بلا اشكال)
(كقدم الاسماء ذات الشرف * أى لم يضعها غيره فاعترف)

أراد رحمه الله تعالى أن جميع صفاته تعالى ما عدا صفات الافعال قديمة بقدم الذات واجبة بوجوبها لما علمت انها ليست غير الذات فى الوجود ولا عينها فى المفهوم كما ان اسماءه تعالى قديمة بمعنى ان واضعها هو الله تعالى على نفسه وليس معنى كونها قديمة انها موجودة فى الازل لان أول لها ألفاظ حادثة بلا شبهة وأشار بذلك الى رد قول المعتزلة انها من وضع الخلق فهم الذين وضعوا تلك الالفاظ عليه تعالى والخلاف بين الفريقين غير حقيقى فان الله قد وضع أسماءه على ذاته ايجادا والهاما وتعليما كما وضع جميع اللغات كذلك وعلم آدم الاسماء كلها وأما الخلق فهم الذين جرى على ألسنتهم تلك الاسماء دالة عليه تعالى وفهموا ذلك منها بالهام منه تعالى وتعليم كما جرت جميع اللغات على ألسنتهم كذلك قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومما من الاسماء فيه نص * فهو وان ظهر منه نقص)
(مثل الصبور جائز الاطلاق * على الهنا بالاتفاق)
(كعدم النزاع فيما وردا * فيه امتناع منه نلت لرشدا)
(وانما النزاع حيث لم يرد * اذن ولا منع ونقصا لم يفد)
(وكان معناه من الصفات * وليس من أعلام تلك الذات)
(فلم يجز جمهور أهل السنة * وبعضهم فى الاسم لا فى الصفة)
(وأمسك الامام عن ذى المسأله * والقاضى قد أجاز والمعتزله)

أراد رحمه الله تعالى أن ما جاء النص الصحيح باطلاقه على الله تعالى وتسميته به فلا خلاف فى جواز اطلاقه عليه سبحانه وان أوهم لفظه بحسب معناه ومفهومه اللغوى المعلوم لنا نقصا لا يليق به تعالى فيطلق عليه تعالى مع اعتقاد التنزيه عن النقص الذى أوهمه اللفظ كان الذى جاء النص بمنع اطلاقه عليه تعالى من ذلك لا خلاف فى عدم جواز اطلاقه عليه تعالى وانما خلاف العلماء فيما لم يرد فيه منع ولا اذن من الشارع ولم يوهم نقصا وكان معناه من الصفات أى مما يدل على معنى وذات وأطلق عليه تعالى بطريق الوصفية لا بطريق العلمية ولم يجعل من أسماء الذات أى لم يطلق مرادا به نفس الذات بان يضعه علما على الذات من تلقاء نفسه بدون أن يرد بذلك اذن من الشارع فقال الجمهور من أهل السنة لا يجوز الاطلاق عليه تعالى مطلقا سواء كان ذلك بطريق الوصفية أو الاسمية لان العباد لا يستطيعون أن يميزوا بين ما يليق أن يوصف أو يسمى به تعالى وبين ما لا يليق فيلزم أن يقتصروا على ما وصف به نفسه وسماها به وأن يقفوا عند ذلك ولا يتجاوزوه أدبا مع الله تعالى وقال الامام الغزالى لا يجوز ذلك فى الاسماء فقط لما تقدم من أن أسماءه قديمة بمعنى أنه تعالى هو الذى وضعها على نفسه بنفسه فليست من أوضاع الخلق فيلا يجوز

Digitized by Google www.alkottob.com

لغيره تعالى أن يضع له تعالى اسما من تلقاء نفسه بغير اذنه وأما اطلاق اللفظ على طريق الوصفية فحيث كان معناه مما يجوز عقلا وشرعا أن يوصف به تعالى فلا مانع من اطلاقه عليه تعالى على هذا الوجه وقد أمسك امام الحرمين عن الخوض فى هذه المسألة لان الخلاف يرجع الى جواز الاطلاق شرعا وعدم جوازه شرعا فالخلاف فى حكم شرعى هو الجواز الشرعى أو المنع الشرعى وذلك يتوقف على دليل سمعى من قبل الشارع يدل على الجواز أو على المنع ولم يقف الامام على شئ من ذلك وقال القاضى أبو بكر الباقلانى والمعتزلة يجوز اطلاق كل لفظ لا يوهم نقصا مطلقا سواء كان على طريق الوصفية أو الاسمية أما الاطلاق على طريق الوصفية فلما قدمناه للغزالى وأما الاطلاق على طريق الاسمية فلانهم قائلون بان جميع أسمائه من وضع الخلق كما سبق فهم الذين سموه تعالى بجميع أسمائه على حسب ما يليق بذاته تعالى بقدر ما وصلت اليه عقولهم والمسئلة شرعية فرعية كما قلنا فالجمهور لما قالوا ان الاصل فى اطلاق شئ على الله هو المنع من أن يطلق عليه شئ من الالفاظ اسما كان أو صفة لان عقول العباد لا تهتدى الى ما يليق به تعالى وما لا يليق لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره ولقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الآية قالوا لا يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ الا باذنه والمعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين وبنوا عليهما الاحكام الشرعية قالوا بجواز اطلاق ما يستحسن العقل اطلاقه عليه تعالى ولا يستقبحه لان ما لم يكن قبيحا عند العقل يكون جائزا شرعا عندهم واذا تاملت أدلة كل فريق تعلم ان أدلة الجمهور أحوط وأسلم وأنه لا يطلق على الله تعالى من الاسماء الا ما سمى به نفسه وان لا يوصف الا بما وصف به نفسه وقد قدمنا لك ما يدل على ذلك أيضا بأبسط مما هنا فارجع اليه قال الناظم رحمه تعالى

(وواجب للرسل الكرام * الصدق والتبليغ للانام)
(أمانة ومثلها فطانه * ويستحيل الضد خذ بيانه)
(الكذب الكتمان والخيانه * وبالبلادة الممتنع اتصافه)
(وجائز بهم وقوع العرض * بحيث لا يقدح مثل المرض)
(والاكل والقيام والجماع * فكن لهم حريص الاتباع)
(وحكمة الوقوع للمشقة * تكثر الاجور مع تسلية)

أراد رحمه الله تعالى أن يبين ما يجب للرسل الكرام من الصفات وما يستحيل عليهم وما يجوز فبين أن الواجب لهم عقلا أربع صفات الاولى الصدق والمراد به الصدق شرعا وهو الذى لا يؤاخذ عليه شرعا وهو مطابقة الخبر للواقع ولو بحسب اعتقاد المخبر وانما يصح أن يراد من الصدق الواجب لهم هذا المعنى اذا كان المراد صدقهم فى جميع أخبارهم لا فرق بين ما يتعلق منها بالوحى والتشريع وبين ما لا يتعلق بذلك فيجوز أن يكون خبرهم فى غير الوحى والتشريع مطابقا للواقع بحسب اعتقادهم فقط وان لم يكن مطابقا للواقع فى الواقع ونفس الامر كقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ذى اليدين كل ذلك لم يكن أما اذا كان المراد بالصدق الواجب لهم الصدق فى دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام وكل ما يتعلق بالوحى والتشريع فيتعين أن يكون المراد به مطابقة الخبر للواقع فى الواقع ونفس الامر وهذا هو الذى يقتضيه الدليل النقلى والعقلى فالاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى لانه ان كان المراد من الآية أنه لا يقع منه صلى الله عليه وسلم نطق وكلام أصلا الا اذا كان موحى به كما هو المتبادر من وقوع الفعل فى سياق النفى فى الجملة الاولى وأداة الحصر فى الجملة الثانية دلت الآية على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع فى الواقع وامتناع الكذب

فى كل ما يتكلم به صلى الله عليه وسلم وما يثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لاخوانه الانبياء عليهم السلام لانهم مثله وان كان المراد من الآية أنه لا ينطق فيما يبلغ عن الله تعالى الا بما يوحى اليه من قبله تعالى دلت الآية على امتناع الكذب ووجوب الصدق بالمعنى المذكور فى خصوص دعوى الرسالة وفى كل ما يبلغ عن الله بعد البعثة من الاحكام فكانت الآية على كلا الاحتمالين دالة على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع فى الواقع وامتناع الكذب ضده فى كل ما يبلغون ويشرعون من الاحكام فهو المقطوع به والثانى أنه لو جاز الكذب عليهم لجاز الكذب فى خبره تعالى لانه تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وتصديق الكاذب فى خبره كذب محض والكذب على الله تعالى محال وما أدى الى المحال محال وهذا الدليل انما يدل على صدقهم بالمعنى المذكور فى كل ما يبلغون عن الله تعالى وما يشرعون من أحكامه فتحصل من ذلك ان أخبارهم التى لا تتعلق بدعوى الرسالة ولا بالتبليغ ولا بالتشريع يجب أن تكون مطابقة للواقع ولو بحسب الاعتقاد لان تعمد الكذب معصية وهم معصومون منها على ما يأتى واما أخبارهم فيما يتعلق بالتشريع والتبليغ ودعوى الرسالة فيجب أن تكون مطابقة للواقع فى الواقع ونفس الامر الثانية التبليغ أى ايصال الاحكام التى أمروا بتبليغها وايصالها الى المرسل اليه فانهم مأمورون بذلك قال تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والامر للوجوب وما ثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لاخوانه الانبياء عليهم السلام فلو لم يبلغوا ما أمروا بتبليغه والامر للوجوب لكانوا مخالفين لامره تعالى والمخالفة منهى عنها فبار تكابها يكونون خائنين بفعل منهى عنه وسيأتى وجوب اتصافهم بالامانة ومن لوازمها أنهم لا يخونون بفعل منهى عنه وانما قلنا ان ما يثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لباقى الرسل لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين فوصفهم الله تعالى بالتبشير والانذار ولا يتم شئ منهما الا بالتبليغ الصفة الثالثة الامانة وهى حفظ الله تعالى بواطنهم وظواهرهم عن فعل منهى عنه وهى المسماة بالعصمة وهى عند المتكلمين أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة تمنع من الفجور وأجمع أهل الشرائع والملل كلها على وجوب عصمتهم من تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغون عن الله تعالى وأما جواز صدوره فى ذلك على سبيل السهو والنسيان ففيه خلاف فمنعه الاكثرون وهو الحق الذى يجب على كل مكلف اعتقاده لانه لو جاز الكذب فيما ذكر ولو سهوا أو نسيانا لارتفعت الثقة باخبارهم المتعلقة بما ذكر وتطرق اليها احتمال الكذب وفوت بذلك الغرض المقصود من البعثة وجوز ذلك القاضى أبو بكر وقوله خلاف الحق وأما سائر المعاصى سوى الكذب فان كانت كبيرة فهم معصومون من تعمدها بعد البعثة قطعا باتفاق الجميع وأما صدورها سهوا أو خطأ فى التأويل فقال العضد فى المواقف انه جوزه الاكثرون وقال شارحها العلامة السيد المختار خلافه وهو الحق لانه لو جاز عليهم فعل الكبيرة ولو سهوا أو خطأ فى التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مباحة مأمورا بفعلها لان الله تعالى أمرنا باتباعهم والاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل الا فيما ثبت بدليل اختصاصهم به وحينئذ فكل ما صدر منهم من الاقوال والافعال فنحن مأمورون به وكل مأمور به طاعة فلو صدر منهم فعل الكبيرة ولو سهوا أو خطأ فى التأويل لكان فعلها طاعة مأمورا به وهى من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء فيكون فعلها مأمورا به غير مأمور به وهو محال لانه جمع بين النقيضين وان كانت صغيرة مشعرة بالخسة كسرقة لقمة فهم معصومون منها عمدا وسهوا وهو الحق خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم جوزوها سهوا بشرط أن ينبهوا فينتهوا وهو خلاف الحق لان ما يترتب على اشعار المعصية بالخسة والدناءة من النفرة والاخلال بالغرض المقصود من البعثة لا فرق فيه بين أن تصدر تلك المعصية عمدا وبين أن تصدر سهوا فيكون المقتضى لامتناع

Digitized by Google www.alkottob.com

صدورها عمدا مقتضيا لامتناع صدورها سهوا وقال في شرح العقائد النسفية وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا فينتهوا هذا كله بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق امتناع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الكبيرة والصغيرة قبل الوحي وبعده اهوما في شرح المقاصد من أنهم معصومون من الصغائر عمدا محمول على المذهب المختار عند محققي الاشاعرة واختاره السيد الشريف وما في شرح العقائد من جواز الصغائر عمدا عند الجمهور محمول على خلاف المختار وقال السلف الصالح والمحققون من المحدثين انهم معصومون عن الصغائر مطلقا عمدا وعما يشعر منها بخسة عمدا وسهوا وعن الكبائر مطلقا وما يشعر بصدور المعصية منهم محمول على ترك الاولى من قبيل حسنات الابرار سيئات المقربين وهذا هو الحق الذي يدل عليه الدليل السالم الصفة الرابعة الفطانة بفتح الفاء وهي حدة العقل وذكاؤه فلا يجوز أن يكون الرسول أبله أو مغفلا أو بليدا لانهم انما أرسلوا لاقامة الحجج والبراهين وابطال شبه المعاندين وبيان الشرائع والاحكام ولا يكون ذلك من أبله أو مغفل أو بليد ولانا مأمورون بالاقتداء بهم في الاقوال والافعال ولا يجوز أن يكون المقتدى به في جميع أقواله وجميع أفعاله أبله أو مغفلا أو بليدا ولان كلا من البله والغفلة والبلادة صفة نقص تخل بمنصب الرسالة الشريف الذي هو منصب الوساطة بين الخالق وبين المخلوقين ولذلك كان الرسل من أشرف الناس رجالا ونساء لان شأن دنيء الاصل ان تأنف نفس العقلاء وتستنكف عن اتباعه في أوامره ونواهيه والاقتداء به في أقواله وأفعاله وكانوا منزهين عن كل ما يخل بالمروءة وكل ما يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام وان لم يكن معصية أصلا واما ما يستحيل عليهم فهو اضداد الصفات المتقدمة فيمتنع في حقهم الكذب لما مر ولقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين وتمام الدليل لكنا لم نأخذ منه باليمين ولم نقطع منه الوتين فلم يتقول علينا شيأ من الاقاويل وما ثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لغيره من الرسل عليهم السلام ويمتنع في حقهم أيضا كتمان شيء مما أمروا بتبليغه وكيف يقع منهم الكتمان وهو معصية صاحبها ملعون لقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب الآية وهم معصومون عن المعاصي كما سبق ويمتنع عليهم أيضا الخيانة بان يفعلوا منهيا عنه فلا يقع منهم الحرام ولا المكروه بل فعلهم دائر بين الواجب والمندوب والمباح وهذا اذا نظر الى الفعل في ذاته أما اذا نظر اليه بحسب ما يعرض له من النية والقصد فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب لا غير واما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم لان كل ما يقع منهم الا مصحوبا بنية تصرفه الى كونه مطلوبا مأمورا به وأقل ذلك قصد التشريع لغيره وبيان أنه مأذون في فعله وتركه وذلك من باب التعليم وناهيك به مرتبة واذا كان فعل الاولياء وهم اتباع الرسل عليهم السلام دائرا بين الواجب والمندوب بان يصرفوا المباحات بالنية الحسنة الى المندوبات كان ينوا بالاكل التقوى على الطاعات وهكذا فكيف بهؤلاء الرسل المصطفين الاخيار ويمتنع عليهم أيضا البله والغفلة والبلادة وقد تقدم دليل ذلك وأما الجائز في حقهم فهو كما أشار اليه الناظم كل عرض بشري لا يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية بان لا يكون منهيا عنه ولا مباحا مزريا بهم ولا مرضا مزمنا أو تعافه النفس وتنفر منه الطباع كالجذام والبرص سواء كان ذلك العرض مما لا يمكن الاستغناء عنه عادة كالاكل أو كان مما يمكن الاستغناء عنه في العادة كالجماع ولا يخلوا بتلاء الله

Digitized by Google www.alkottob.com

اياهم بالاعراض من حكمة كتعظيم أجورهم واعتلاء مراتبهم والتشريع فانا عرفنا أحكام السهو من سهوه صلى الله عليه وسلم فى صلاته وأحكام الصلاة فى المرض من صلاته صلى الله عليه وسلم وهو مريض واحكام صلاة الخوف من صلاته صلى الله عليه وسلم حالة الخوف وهكذا ومن علم وظيفة الرسل علم مايجب لهم عقلا ومايستحيل عليهم ومايجوز وذلك أن وظيفة الرسل عليهم الصلاة والسلام دعوة الخلق من قبل الحق سبحانه الى مافيه صلاحهم فى الدنيا والآخرة امافى الدنيا فيبينون طرق الاعتدال والقصد فى طلب المعيشة ووجوه الكسب وفى شهوات النفس وفى غضبها ورضاها ويضعون ميزانا للخلق يزن به العقلاء من بنى الانسان اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم فى دار الدنيا فلا يعتقدون عقيدة ولا يعملون عملا ولا يقولون قولا الا من بعد عرض ذلك على ذلك الميزان ووزنه به حتى يدلك ينالون سعادة الدنيا وسعادة الآخرة فلا يظلم نفسه باهمال النظر فى الادلة أو بعناد وانكار لما تقتضيه ولا يضل من أقوالهم وأعمالهم ضرر لاحد من الخلق لا فى النفس ولا فى العرض ولا فى المال الا بحق يقتضيه ذلك الميزان وذلك النظام نظام عامة الخلق فالرسل يضعون للخلائق قانونا الهيا واحدا من حدود الله تعالى يقفون عنده ولا يتجاوزونه الى غيره وأما فى الآخرة فيبينون للناس من أحوالها مالا بد لهم من معرفته والوقوف عليه معبرين عن ذلك بما يفهمه الخلق حسبما تحتمله وتطيقه عقولهم مبشرين من أطاع بالسعادة الابدية منذرين من عصى بالشقاوة مخبرين عن جلال الله وعظمته وما خفى عن العقول ولا يمكنها ان تصل اليه بمقدماتها العقلية من شؤن حضرته تعالى مما أراد الله أن يعتقده الناس فى حقه سبحانه ومما قضى وقدر أن يكون له مدخل فى السعادة أو الشقاوة الاخروية وبالجملة فوظيفة الرسل أن يبلغوا الناس عن الله تعالى شرائع عامة تجدد لهم سيرهم فى اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم وتقويم نفوسهم وعقولهم وكبح شهواتهم عن تجاوز الحد الذى خلقت له ويعلمون منها من الاعمال والاقوال ماهو مناط السعادة أو الشقاوة فى ذلك العالم عالم الغيب عن مشاعرهم ويدخل فى ذلك جميع الاحكام المتعلقة بكليات الاعمال ظاهرة وباطنة ومتى كانت هذه وظيفتهم فلا شك انه تعالى يؤيدهم بما يخرج عن قوى البشر من الآيات البينات حتى تقوم بهم الحجة على الناس ويتم التصديق بصدقهم فى دعوى الرسالة والوساطة بين الله وعباده فى تبليغهم شرعه حتى يذعن من وفقه الله بانهم رسل من لدنه مبشرين ومنذرين وبالمعجزات الباهرة مؤيدين ومتى أظهر الله المعجزة على يدهم وجب لهم تلك الصفات الاربعة واستحال عليهم اضدادها والمعجزة أمر ممكن عقلا خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة على وجه يدل على صدق مدعى الرسالة فلا بد أن تكون فعلا لله تعالى أو مايقوم مقامه من الترك بان يظهر ذلك على يده بدون أن يكون لتعلق ارادته وقدرته مدخل فى صدوره على يده ولا بد ان تكون خارقا للعادة وان تتعذر على الخلق معارضته ولا بد أن يكون مقرونا بالتحدى أى دعوى الرسالة ولا يشترط التصريح بالدعوى بل تكفى قرائن الاحوال ولا بد أن تكون موافقة للدعوى فلو قال معجزتى ان أحيى الميت ففعل خارقا آخر لم يكن معجزة دالة على صدقه ولا بد أن يكون ما أظهره غير مكذب له فى الدعوى فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم بذلك صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان أحيى هذا الميت فاحياه فكذبه الميت بعد الحياة فانه بذلك لا يخرج الخارق وهو الاحياء بعد الموت عن كونه معجزة دالة على صدقه لان المعجزة هو الاحياء وهو غير مكذب وانما المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه واما الانطاق فلما لم يمكن تحققه خارجا بدون النطق المخصوص المكذب كان المعجزة هو هذا الانطاق الخاص وهو مكذب له فانضح الفرق ولا بد ان تكون غير متقدمة على الدعوى بل يجب أن تكون مقارنة لها أو متأخرة عنها بزمان

يعتاد مثله وكل ذلك مأخوذ من تعريفنا المعجزة بما ذكر ومن ذلك يعلم أن المعجزة ليست من قسم المستحيل عقلا فان هذا النوع لا تتعلق به ارادة الله تعالى ولا قدرته حتى يقع وانما المعجزة أمر ممكن يخالف السير الطبيعي في احداث الحوادث وماجرت عليه عادة الله بحسب ما يظهر لنا في ايجاد الكائنات وذلك مما لا دليل على استحالته بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه كما يشاهد من الحوادث التي يقول عنها العلماء انها من فلتات الطبيعة فان خطر ببالك أن سنة الله تعالى جرت في خلق الحوادث وايجاد الكائنات على أن كل حادث وكائن لا بد ان يكون تابعا لحادث آخر ومترتبا عليه ومسببا عنه وهو ما يسمى عند بعض العلماء بنواميس الطبيعة أو ربط المسببات بالاسباب وان تجد لسنة الله تبديلا قلنا لك ان الذي وضع النواميس وربط المسببات بالاسباب هو الذي يوجد الكائنات بأسرها ولا موجد لشيء منها سواه فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة ويربط أسبابا مخصوصة بمسببات مخصوصة بخوارق العادة التي قدر في علمه تعالى أن يجريها معجزة على يد رسله دالة على صدقهم في دعواهم وذلك للحكمة التي قضاها في خلقه ليكون فريق في الجنة بعمله وفريق في السعير بعمله غاية ما في الامر ان تلك النواميس وتلك الاسباب لا نعلمها ولكن نشاهد أثرها ظاهرا على يد من خصه الله بفضل من عنده ومتى علمنا أن خالق الاكوان فاعل مختار سهل علينا العلم بانه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة وتابعا لاي سبب من الاسباب المفضية اليه متى سبق في علمه انه يحدثه كذلك ومن ذلك أيضا نعلم أن المعجزة ليست من الممكنات التي تدخل تحت قدرة الخلق ولا يمكن صدورها من أحد منهم بل هي أمر ممكن داخل تحت قدرة الخالق فقط فاذا أحدثه الله تعالى على يد مدعي الرسالة كان احداثه خارقا لعادته تعالى وسنته التي جرى عليها في خليقته على حسب النواميس المعلومة للخلق معجزة له مصدقا له في دعواه بخلاف الكرامة فانها من الممكنات التي تدخل تحت قدرة الخلق ويمكن صدورها منهم لكنها خارق لعادتهم التي جروا عليها في أعمالهم على حسب النواميس المقررة لاعمالهم التي يحدثها الله تعالى عند تعلق ارادتهم وقدرتهم بها وبخلاف السحر فانه كذلك أمر ممكن مقدور للخلق ولكنه خارق لعادتهم فكل من الكرامة والسحر وان كان من المظاهر الكونية الفائقة الخارجة عما جرت به عادة الخلق من آثار الاجسام والجسمانيات لا يعلو واحد منهما ولا يخرج عن متناول قوى المخلوقات والممكنات لداخلة تحت قدرهم فليس واحد منهما بقارب المعجزة أو يدانيها في شيء أو يشتبه بها بحال والفرق بين الكرامة والسحر ان الكرامة انما تجري على يد من جاهد في الله حق جهاده حتى هداه سبله وجعله على صراطه المستقيم ممتثلا لشرعه القويم والسحر انما يجري على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية وأعمال ظلمانية يكون مباشرتها معصية تارة وكفرا تارة أخرى فتعلم علم السحر لا قبح فيه والعمل به قبيح فخذ هذا ولا تلتفت لما تعلقت به أوهام كثير في هذا المقام فان كل ما يخالف ما أوضحناه خبط عشواء قال الناظم رحمه الله تعالى

(وذي العقائد التي تقررت * في لازم الشهادتين اندرجت)
(اذ لازم الكلمة الشريفه * غناه قل وحاجة الخليقه)
(فيوجب استغناؤه لنفسه * سلبيه واستثن وحدانيه)
(كذلك موجب له تنزها * عن النقائص كما تنزها)
(عن فعل او حكم مع الاغراض * أو اتصاف الذات بالاعراض)
(والسمع والبصر والكلام * ندخل في تنزه امام)

(كذلك يوجب انتفاء الوجوب * للفعل أو للترك في المطلوب)

أراد رحمه الله تعالى أن الشهادتين أي جملة أشهد ان لا اله الا الله وجملة أشهد ان محمدا رسول الله قد تضمنتا جميع ما تقدم مما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وما يستحيل وما يجوز وما يجب أو يستحيل أو يجوز في حق الرسل عليهم السلام فالجملة الاولى تتضمن صفة الوجود وهي الصفة النفسية وصفات المعاني والمعنوية والصفات السلبية وجواز فعل الممكنات وتركها وذلك لان لازم معنى الجملة الاولى غناه تعالى عن كل ما سواه واحتياج كل ما عداه اليه وذلك يوجب اتصافه تعالى بكل كمال يليق به وتنزهه عن كل نقص لا يليق به لان معناها الا موجد ولا مؤثر غير الله تعالى أو لا معبود بحق غير الله تعالى أي لا يستحق العبادة في الواقع ونفس الامر غيره لانه مفيض الوجود وسائر النعم على جميع الكائنات بل كل ما في الوجود هو فيض منه وجود وهذا معنى يستلزم وجوب وجوده تعالى وانه مبدأ جميع الآثار فيكون غنيا عن كل ما سواه مفتقرا اليه كل ما عداه فيلزم أن يكون موجودا فان المعدوم لا يمكن أن يفيد نفسه ولا غيره وجودا وكيف يفيد الوجود من هو فاقد الوجود وأن يكون حيا قادرا مريدا عالما سميعا بصيرا متكلما وأن يكون واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله وأن يكون مخالفا لكل ما عداه في ذاته وصفاته وشؤونه فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ويلزم أن لا يتأثر أو ينفعل شئ فلا يحكم أو يفعل لغرض يعمه ويحمله على الحكم أو الفعل بمعنى انه يتأثر وينفعل لذلك الغرض فيحكم أو يفعل وهذا لا ينافي انه انما يحكم أو يفعل لحكمة علم ترتبها على حكمه أو فعله تكون بحسب ما يظهر لنا علة لحكمه أو الفعل باعثة عليه ولذلك كان القياس في الاحكام الشرعية أحد الادلة الاربعة التي عليها مدار أخذ تلك الاحكام فانه لو لا علم المجتهد علة الحكم في المنطوق وان الشارع أناطه بها ما أمكن أن يلحق به المسكوت في حكمه عند العلم بوجود تلك العلة فيه وعلى هذا الذي ذكرناه يكون الخلف بين من قال ان أحكامه وأفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض وبين من قال انها تعلل بها لفظيا ويحمل قول الفريق الاول على أنها لا تعلل بالاغراض التي توجب أثرا وانفعالا في الفاعل بحمله على الفعل وهذا شئ لا ينكره الفريق الثاني لانه يستحيل عليه تعالى أن يتأثر أو ينفعل شئ فلا يتأثر ولا ينفعل بالاغراض ولا يفعل ولا يحكم بناء على ذلك اتفاقا ويحمل قول الفريق الثاني على معنى انه تعالى انما يحكم أو يفعل لحكمة علم انها تترتب على حكمه أو فعله والا لكان الحكم أو الفعل عبثا ويلزم أيضا من كونه غنيا عن كل ما سواه مفتقرا اليه كل ما عداه أن يكون فاعلا مختارا بالمعنى الاخص فلا يجب عليه أو له فعل شئ من الممكنات أو تركه قال الناظم رحمه الله تعالى

(دعوى الصلاح واجب والاصلح * باطلة عند الذين أصلحوا)

أراد بيان أن القول بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل وبيان ذلك ان معتزلة بغداد ذهبوا الى وجوب الصلاح والاصلح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة ذهبوا الى وجوب ذلك في الدين فقط وأراد الفريق الاول الصلاح والاصلح في الحكمة والتدبير وأراد الفريق الثاني الانفع والذي يؤخذ من الدواني على العقائد العضدية ان مراد الفريق الاول بالحكمة والتدبير بالنظر الى العبد لا الحكمة والتدبير بالنظر لعلم الله تعالى بدليل ما أورده عليهم مما لا يرد عليهم الا اذا كان مرادهم ما ذكرونا قشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالي ظاهره أن المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى وأما الفريق الثاني فصريح كلام الخيالي انهم اعتبروا في الانفع للعبد جانب علم الله تعالى فاوجبوا ما علم الله نفعه للعبد فلزمهم ما لزمهم من أن الكافر الفقير المبتلى بالآلام

والاسقام

والاسقام الانفع له والاصلح بحاله أن لا يخلق أصلا أو يموت طفلا او يسلب عنه عقله مع انه سبحانه لم يفعل به شيأ من ذلك بل خلقه وأبقاه عاقلا حتى فعل باختياره ما يوجب خلوده فى النار وأن يكون ابقاؤه ابليس طول زمانه واقداره على اضلال العباد أنفع له وأصلح مع ان ذلك يوجب مزيد عذابه وان من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه يجب تفويضه للثواب فلزم ترك هذا الواجب فيمن مات صغيرا وجميع ما تقدم لزم الفريق الاول أيضا بناء على ما يؤخذ من الدوانى أما على ما نقله عبد الحكيم عن الحيالى فلا يلزمهم شئ مما ذكر بل لزمهم انهم ان جوزوا تركه مع كونه مخلا بالحكمة والتدبير فلا معنى للوجوب عليه تعالى مع جواز الترك بل يكون الوجوب مجرد لفظ على ان الترك حينئذ يكون سفها لاخلاله بالحكمة والتدبير فكيف يكون جائزا وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى بالمعنى الاخص والتزام لمذهب الفلاسفة القائلين بالايجاب والاختيار بالمعنى الاعم وان كان هناك فرق بين المذهبين من وجه آخر وهو ان مراد المعتزلة بالاصلح لواجب عليه تعالى الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ومراد الفلاسفة عكس ذلك فى نظام العالم هذا ما قالوا وأقول قال ابى المواقف وشرحها أجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه أصلا ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل القبيح وترك الواجب وأما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح تركه وما يجب عليه يفعله اه والواجب ان كان بمعنى ما يتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والحرام ما يتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل كان كل منهما وصفا خاصا بافعال العباد فاذا أريد ما يشمل أفعال الله تعالى أيضا اقتصر على ما يتعلق به المدح فى الواجب وما يتعلق به الذم فى الحرام وترك كل من الثواب والعقاب فى الآجل كما صرح بذلك أيضا شرح المواقف ومسألة الصلاح والاصلح مبنية على قاعدة الحسن والقبيح فى الافعال فالاشاعرة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدتهم وهى ان حسن الافعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف بالاتيان بها امتثالا لامره وان قبحها وحرمتها عبارة عن النهى عنها وطلب الكف عن فعلها ولا يتصور شئ من الحسن والوجوب والقبح والحرمة بذلك المعنى فى أفعاله تعالى لانه سبحانه انما يفعل ايجادا وتأثيرا لا بارتسبيا فلا تتعرم به أفعاله ولا يتصف بها فلا يسأل عما يفعل ولا يؤمر بفعل ولا ينهى عن فعل والمعتزلة نوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والاصلح عليه تعالى وحرمة ترك ذلك على أصلهم من ان الافعال فى ذاتها بقطع النظر عن تعلق الامر والنهى بها منها ما هو قبيح لا حكمة ولا مصلحة فى فعله بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة فى تركه ومنها ما هو حسن لا حكمة ولا مصلحة فى تركه بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة فى فعله فانت ترى أن ما بنى عليه الاشاعرة مذهبهم غير ما بنى عليه المعتزلة مذهبهم وان الاشاعرة لا يستطيعون أن ينكروا حسن الافعال وقبحها فى ذاتها بقطع النظر عن تعلق لامر والنهى بها والمعتزلة لا يستطيعون أن يقولوا بتعلق الامر والنهى بافعاله تعالى فكل من الفريقين لا ينكر مبنى مذهب صاحبه ومتى رجعت الى كونه تعالى حكيما اتفاقهما وانه ان أمر فلا يأمر لا بما هو حسن فى الواقع ونفس الامر وان نهى فلا ينهى الا عما هو قبيح فى الواقع ونفس الامر وانه ان فعل فلا يفعل الا ما هو حسن فى علمه تعالى وان ترك فلا يترك الا ما هو قبيح فى علمه علمت أن الخلاف بين الفريقين يكاد أن يكون لفظيا بل هو لفظى لا يستحق طول الجدال بينهما وكثرة القيل والقال ومما يدل على ما قلنا من ان الخلاف لفظى ما صرحوا به من أن علم الله تعالى بوقوع شئ فى وقته الذى عينه بارادته تابع للوقوع وحال له باتفاق منا ومن المعتزلة بلا نزاع حينئذ فى أن العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع فى الوقت الذى عينته الارادة ولا نزاع لو تعلقت الارادة بوقوعه فى الوقت الآخر

لكان العلم متعلقا بوقوعه فى ذلك الوقت لا فى غيره كما لا نزاع فى ان ارادته تعالى لفعل نفسه فى وقت معين تستلزم وجود ذلك الفعل فى ذلك الوقت ولا نزاع فى أن ما أخبر الله بوقوعه من أفعاله واجب الوقوع لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزام مهما للوقوع أيضا وهو مما لا نزاع فيه كما نعم صرحوا كما سبق بان موضع النزاع فى أن ارادته تعالى بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين مثلا هل يستلزم عقلا ارادته تعالى لفعل آخر وايجاده كاللطف والصلاح والاصلح وان المعتزلة ذهبوا الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر الفعل الثانى منه تعالى بعد صدور الفعل الاول منه تعالى اختيارا لزم نقص محال كالسفه والظلم وغيرهما وان الاشاعرة والماتريدية ذهبوا الى نفى ذلك الاستلزام لنفى لزوم النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح فى بعض أفعاله دون بعض لكن ذلك باطل لان جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح لانه تعالى هو الحكيم العليم فلو ترك فعلا وفعل ضده كان ذلك لحكمة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه تعالى فالقول بالوجوب فى بعض الافعال دون بعض قول باطل لكن تحرير محل النزاع على وجه ماذكر لا يدل على ان الخلاف بين الفريقين حقيقى بل بالعكس فان مبنى كلام المعتزلة على ان الافعال فى ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح فى بعضها دون بعض وهذا لا ينافى ما يقوله الاشاعرة والماتريدية من ان جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح فلا يفعل الا ما علم فيه المصلحة والحكمة وان نفى ذلك علينا ومبنى كلام الاشاعرة والماتريدية على ان أفعاله تعالى لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض لان جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح وهذا لا ينافى ما يقوله المعتزلة من ان الافعال فى ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم الله تعالى فى فعله بعضها المصلحة والحكمة فيفعله وبعضها ليس فيه ذلك فلا يفعله غاية ما فى الامر أن المعتزلة لم يتحاشوا من اطلاق الوجوب عليه تعالى والاشاعرة والماتريدية راعوا الادب معه تعالى فلم يطلقوا ذلك القول وقالوا ان فعل ما فيه الحكمة والمصلحة واجب له لا واجب عليه فرجع الخلاف الى ان فريق المعتزلة يقولون ان فعل ما فيه المصلحة واجب له وعليه تعالى وفريق أهل السنة يقولون واجب له ولا يقولون واجب عليه لما يترتب على ظاهر هذا اللفظ من الشناعة ألا ترى أن الماتريدية فرقوا بين أفعال الله تعالى وبين أفعال العباد فاثبتوا فى أفعال العباد جهة محسنة وجهة مقبحة قبل ورود الامر والنهى الشرعيين فتكون تلك الجهة كالامارة على حكم الله تعالى لان العباد يمكن أن يصدر منهم الحسن والقبيح ولم يثبتوا فى أفعاله تعالى جهة محسنة وجهة مقبحة لعدم امكان القبح فيها ففعل القبيح محال فى حقه تعالى فيكون تركه واجبا له لا واجبا عليه فهم يوافقون الاشاعرة فى انه لا يجب على الله تعالى شئ وانهم لا يثبتون جهة محسنة ومقبحة فى أفعاله تعالى كما أثبت ذلك المعتزلة فيها بناء على ما سبق وبالجملة فجميع الامة الاسلامية مجمعة على انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك حسنا كما تقدم نقله عن المواقف وشرحها غاية ما فى الامر ان المعتزلة فرقوا بين الوجوب عليه تعالى والوجوب عنه والوجوب له تعالى فقالوا ان الوجوب عليه تعالى هو وجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر منه فعل آخر باختياره يوجب ذلك الفعل كوجوب صدور المتولد كحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختيارا كحركة الاصبع فهى فى المعنى استلزام فعل اختيارى لفعل آخر على وجه مخصوص وأطلقوا بهذا الاعتبار القول بالوجوب على الله تعالى فكان معنى الوجوب عليه تعالى على كلامهم لزوم صدور الفعل الثانى عنه تعالى بعد صدور الفعل الاول منه اختيارا بحيث لا يمكن تركه الفعل الثانى لاستلزامه محالا آخر من ذم أو سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك وليس ذلك القول قولا بالوجوب عنه حتى يكون رفضا لقاعدة الاختيار بالمعنى الاخص كما ظنه السعد

Digitized by Google www.alkottob.com

لان الفعل الثانى هنا انما وجب بعد صدور موجبه اختيارا وهو الفعل الاول لا مطلقا ولا بشرط الاستعداد التام فهو وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار لا ينافيه وأما الوجوب عنه فهو مخصوص بلزوم الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا أو بواسطة الاستعداد التام والمعتزلة لا يقولون بذلك فى أفعاله تعالى بل ذلك زعم الفلاسفة على ما اشتهر من الخلاف فى ذلك وأما الوجوب له فهو مخصوص بالصفات الكمالية التى يجب اتصافه تعالى بها وهذا الاخير مما أجمع عليه الجميع ومن هذا علمت أن قول المعتزلة بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى هو بمعنى وجوب صدور الفعل الثانى عنه تعالى بعد صدور ما يوجبه اختيارا منه تعالى وهذا بلاشك نظير قول الامام الرازى وهو المختار لكثير من محققى الاشاعرة والماتريدية بلزوم المسببات لاسبابها لزوما عقليا على معنى انه تعالى متى خلق السبب اختيارا استحال عقلا أن لا يخلق المسبب مرتبا على السبب والا لم يكن السبب سببا والفرض انه خلقه سببا وذلك كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدماتها الصحيحة كما اعترف به السعد فى بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد الشريف والمعتزلة لا يدعون الا التلازم العقلى بين الفعل الصادر اولا اختيارا وبين الفعل الثانى الذى وجب صدوره بصدور الاول ويثبتون دعواهم بما يلزم على ترك الثانى بعد صدور الاول من المحالات المتقدمة ومن هذا الذى أوضحنا تعلم حقيقة الخلاف وانه أوهى من شجرة الخلاف وما وسع دائرته الا الاسترسال مع ظواهر ألفاظ الفريقين وعدم الرجوع الى ما اتفقوا عليه من القواعد الاساسية للدين القويم بل أطلقوا عنان الافهام لكن فى ميدان الاوهام ولو تدبر كل من انتصر لفريق ما يقوله الفريق الآخر لزال الشقاق وحل محله الوفاق واكتفينا شر التفرق وما رمى كل واحد صاحبه بالتزندق ولكن قدر ذلك فكان وله بما أوضحنا يصبح الكل وهم اخوان والله الموفق وقد قدمنا لك كلاما يتعلق بهذا المبحث فتذكره قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو له اثابة العصاة * كماله التهذيب للهداة)

(لكن ذا فى الشرع مستحيل * اذ قوله ليس له تبديل) أراد رحمه الله تعالى أن يقول تفريعا على ما سبق من أنه لا يجب على الله شئ أنه تعالى يجوز عليه أن يثيب العاصى وان مات ولم يتب من معصيته وان يعذب الطائع المهتدى ولو مات موفقا لطاعته وان ذلك بحسب الجواز العقلى فقط يعنى أن ذلك ممكن فى ذاته عقلا وان كان تعذيب الطائع الموفق طول حياته الى ان مات على ذلك مستحيلا شرعا وخالف فى ذلك المعتزلة فقالوا بوجوب اثابة الطائع وتعذيب العاصى عليه تعالى لان فعل الطاعات سبب لاستحقاق الثواب عند الله تعالى وفعل المعاصى سبب لاستحقاق العقاب كما أخبر الله تعالى بذلك فى كتابه العزيز ولا يجوز عقلا أن يتخلف المسبب عن السبب فمتى فعل العبد الطاعة مستوفية شرائط القبول لزم عقلا أن يستحق عليها الثواب والله سبحانه لا يجوز عليه أن يمنع الحق عن مستحقه ومتى فعل المعصية ولم يتب منها حتى مات مصرا عليها لزم عقلا أن يستحق العقاب فيلزم عدلا أن يعاقب وقالوا لو لم يكن ترتب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصى أمرا لازما عقلا لضاعت حكمة التشريع والامر والنهى ولم يكن فائدة للترغيب والترهيب والتبشير والانذار وأهل السنة قالوا لم يكن بين فعل الطاعات وترتب الثواب عليها وفعل المعاصى وترتب العقاب عليها تلازم عقلى حتى يلزم عقلا من فعل احد الامرين ترتب العقاب او الثواب بل ان فعل الطاعات امر ممكن واثابة الطائع أو عقابه أمر آخر ممكن وكذا فعل المعاصى وعقاب العاصى أو اثابة كل منهما أمر ممكن وجميع الممكنات يجوز عقلا صدورها منه تعالى وعدم صدورها فجاز عقلا أن يصدر منه اثابة العاصى وعقاب

Digitized by Google www.alkottob.com

الطائع لكنه لما وعد الطائعين بالثواب وأخبرنا في كتابه العزيز وعلى لسان رسوله الكريم أنه لا يخلف الميعاد وجب من هذا الطريق اثابة الطائع بقدر طاعته ولما توعد العصاة بالعذاب الشديد وأخبرنا في كتابه وعلى لسان رسوله أنه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وخبره صدق لا يقبل التغيير والتبديل وجب من هذا الطريق أيضا أن يقطع بتعذيب من يموت كافرا وتخليده في العذاب ويجوز غفران ما عدا الكفر من المعاصي ويكفي في صدق خبر الوعيد أن يتحقق في بعض العصاة وهم الذين يموتون كفارا فقط ولا يلزم من جواز غفران ما عدا الكفر عقلا عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم على ذلك فساد لان ذلك انما يلزم لو قلنا ان الغفران لازم لا بد منه ولا قائل بذلك بل غاية ما نقول انه يجوز كما يجوز العقاب كما قال تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان هذا القول يجعل كلا من الثواب والعقاب جائزا على الطائعين والعاصين وهذا هو الذي يجعل العباد يخافون المعاد واذا كان الطائع من ذلك القول لعدم جزمه بقبول طاعته على وجل فكيف بمن عصى الله عز وجل ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واذا تأملت كلام الفريقين بانصاف ورجعت لما فصلناه من قبل لم تجد خلافا بين الفريقين وان الكل متفقون على أنه تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وانه لا يخلف الميعاد ولا يبدل القول لديه فريق في الجنة وفريق في السعير قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأوقع الاطفال في الآلام * ونحوها وليس بالظلام)

ذكر هذا استدلالا على أنه تعالى لا يجب عليه فعل الصلاح والاصلح فانه لو وجب ما أوقع الآلام بهؤلاء الاطفال وأمثالهم من البهائم ونحوها قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذا لم يجب عليه أصلا * ارسال رسل بل حباه فضلا)

أراد ان ارسال الرسل جائز في حقه تعالى وليس بواجب عليه تعالى ولا يستحيل خلافا لمن قال بوجوب ارسال الرسل عليه تعالى كالمعتزلة أو باستحالته كالسمنية فالمعتزلة قالوا بالوجوب بناء على أصلهم من وجوب فعل اللطف والصلاح والاصلح عليه تعالى قالوا الاشك في حاجة العباد الى ارسال الرسل وذلك لان كلمة البشر على اختلاف ملهم الا قليلا لا يعبأ بهم قد اتفقت على ان لنفس الانسان بقاء تحيا به بعد مفارقة البدن وانها لا تموت بموت فناء انما الموت هو عبارة عن تلك المفارقة فتطمع كونها بعد ذلك باقية في حياة أبدية وان اختلفوا في تصوير ذلك البقاء فيما يكون عليه النفس فيه فمن قائل بالتناسخ على الدوام ومن قائل به لكنه ينتهي عند ما يبلغ النفس أعلى مراتب الكمال ومنهم من ذهب الى عودها الى تجردها عن المادة حافظة لما فيه لذتها أو ما به شقوتها بمجرد مفارقتها للبدن ومنهم من قال تعلقها بأجسام نورانية ألطف من الاجسام المشاهدة لنا ومع اتفاق الكل على حياة النفوس بحياة أخرى بعد هذه الحياة قد اتفقت كلمة الملليين على اعتقاد أن النفس في هذه الحياة الاخرى تتمتع بنعيم مقيم أو تشقى بعذاب اليم وان السعادة والشقاء في تلك الحياة الباقية معقودان باعمال المرء في حياته الفانية سواء كانت تلك الاعمال قلبية كالاعتقادات والنيات والارادات أو بدنية كانواع العبادات والمعاملات وغير ذلك ولما كانت عقول البشر قاصرة عن معرفة ما يوجب السعادة أو الشقاوة من الاعتقادات والاعمال كان كل الناس في حاجة لمن يدعوهم الى الحق ويرشدهم الى طريق السعادة ليسلكوها ويبين لهم طريق الشقاوة ليحذروها ويعلمهم الامور التي تعجز عقولهم عن الاستقلال بادراكها ويقرر لهم حجج الفاطعة الدالة على صدقه فيما يقوله دلالة ساطعة ويزيل عنهم الشبه الباطلة فكان الخلق بذلك في حاجة شديدة الى ارسال الرسل وكان ارسالهم من اللطف بالخلق وفيه صلاحهم وهو الاصلح لهم فوجب ذلك على الله تعالى غاية الامر ان أفراد نوع الانسان بل سائر الاكوان لما كانت في مبدأ تكوينها كالطفل في مبدأ ولادته ثم ينمو ويزيد كانت أطوار الخلق وأحوالهم مختلفة بحسب اختلاف الازمان

Digitized by Google www.alkottob.com

فوجدت حاجة شديدة الى تعدد الرسل بحسب ما تقضي به تلك الحاجة ولذلك لما كمل نوع الانسان وبلغ أشده جاءت شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم عامة كافية كاملة لبيان جميع ما يحتاج اليه البشر على الوجه الاتم الاكمل اجمالا تارة وتفصيلا تارة أخرى فكانت هذه الشريعة بما اشتملت عليه من القواعد القويمة ملائمة لحاله جميع أفراد نوع الانسان في سائر الاعصار والازمان على اختلاف شؤنهم وأطوارهم كما يفصح عن ذلك قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق حاجة للخلق الى بعثة رسول آخر بعد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين وقالت البراهمة والسمنية ان بعثة الرسل مستحيلة لان العقل كاف في معرفة طرق السعادة والشقاوة فهو مغن عن ارسال الرسل فيكون ارسالهم عبثا بلا فائدة والعبث على الله محال وقد علمت بطلانه مما سبق وقال أهل السنة ان ارسال الرسل ممكن من الممكنات والله تعالى فاعل مختار لا يجب عليه تعالى فعل شئ منها أو تركه على ما سبق بيانه ولانه كان من الجائز عقلا أن يودع الله في غرائز عقول البشر معرفة كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وما يوجب السعادة والشقاوة فلا يحتاجون بعد ذلك الى ارسال الرسل لكن اذا تأملت حقيقة نوع الانسان وسبرت أفرادها ورجعت الى ما يعلمه كل فرد منها في نفسه وسائر بني نوعه من الاختلاف في مراتب الاستعداد والتفاوت في العقول والافهام وان كل فرد من الافراد لم يكن بطبعه مستعدا لكل حال وانه جبل على أن يترقى في أفكاره من حال الى حال وان يعتمد في أفكاره وجميع شؤنه وأطواره على البحث والاستدلال لانه حيوان ناطق أي متفكر بالقوة تعلم أنه لو اودع الله تعالى في غريزة هذا النوع معرفة كل ما يحتاجه والهمه حاجاته على وجه ما ذكر حتى كان العقل كافيا لم يكن هذا النوع الذي أودع الله في غريزته ما ذكر هو نوع الانسان الذي الكلام فيه بل يكون نوعا آخر كالنحل والنمل والملائكة فالقول بانه كان من الجائز عقلا الخ ان كان المراد به مجرد الجواز العقلي في ذاته فهو مسلم لكنه لا ينافي حاجة نوع الانسان بعد خلقه حيوانا ناطقا وعدم ايداع شئ مما ذكر في غريزته الى ارسال الرسل وان كان المراد به الجواز الوقوعي فغير مسلم لانه لو وقع ذلك لاقتضى أن نوع الانسان ليس هو نوع الانسان وسلب الشئ عن نفسه محال فثبت بذلك حاجة البشر الى ارسال الرسل على أن المعلوم ببداهة العقل أن العقل اذا خلي ونفسه قد يغفل عن أكثر الاحوال المناسبة له في معاشه ومعاده فكيف لا يغفل عن دقائق الشرائع والسمعيات التي لا يمكن أن تؤخذ الا من الصادق المعصوم ولذلك كان الحق اتفاق الجمع على وجود تلك الحاجة وقد نطق القرآن بها فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لكن وجود الحاجة على وجه ما ذكر لا يقتضي وجوب الارسال عليه سبحانه وتعالى وبعد هذا كله فقد علمت حقيقة الحال مما قدمناه لك من المقال وانه لا خلاف بينهم ولا جدال قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويوجب افتقار ما سواه * له حدوث كل ما عداه)
(وقدرة عاما وحدانيه * ارادة حياته السنيه)
(وموجب لعدم التأثير * أصلا لامر ما من الامور)
(فالقول بالطبع له بطلان * فاحذره لا تمسك النيران)
(ولا تقل بانه بقوة * أوجدها الله تكن بحسرة)
(كذا اعتقاد عدم التخلف * اذ ذاك قد يجر نحو التلف)

ارادانه يلزم من افتقار ما عداه اليه سبحانه ان يكون كل ما سواه من الموجودات حادثا ومن لوازم ذلك أن يكون قادرا عالما واحدا مريدا حيا وان يكون سبحانه مؤثرا في كل أثر من الآثار ولا مؤثر في شئ منها سواه

Digitized by Google www.alkottob.com

ويتفرع على ذلك بطلان القول بتأثير الطبيعة في شئ والقول بان شيئا يؤثر بقوة أودعها الله فيه في شئ والقول بان شيئا يكون سببا عقليا لشئ بحيث لا يجوز ان يتخلف المسبب عن ذلك السبب فلا تأثير للامور العادية في الامور التي اقترنت بها فلا تأثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للمسكين في القطع ولا لشئ في دفع حر او برد أو جلبهما أو غير ذلك لا بالطبع ولا بقوة اوجدها الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الاشياء وقصد الناظم بذلك الرد على من قال ان الاسباب تؤثر بطبعها في المسببات ومعنى التأثير بالطبع ان السبب بطبيعته وحقيقته يؤثر في المسبب وقد نسب ذلك الى الفلاسفة وهو مبني على ظاهر كلامهم في بعض المواضع لكن تحقيق مذهبهم انه تعالى هو الفاعل للحوادث كلها وانه لا مؤثر سواه كما صرح بذلك ابن سينا في الشفا وصرح به الطوسي ايضا في شرح الاشارات حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدا الاول لا غير اه وقصد الناظم أيضا الرد على من قال بتأثير العلة أي بان يقول ان بعض الاشياء علة في وجود شئ مؤثرة فيه من غير ان يكون معه فيه اختيار والفرق بين تأثير الطبع وتأثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كالاحراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على مماسة النار للشئ المحرق وعلى انتفاء المانع من الاحراق كالبلل واما التأثير بالعلة فلانه لا يكون لا بعد استجماع جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع لا يتوقف على شئ ل كلما وجدت العلة وجد المعلول مقارنا لها كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع ولذا قالوا بلزوم مقارنة المعلول للعلة ولم يقولوا بلزم مقارنة المطبوع للطبيعة لجواز ان يتخلف لفقد شرط أو وجود مانع وقد نسب القول بتأثير العلة الى الفلاسفة أيضا وقد علمت حقيقة مذهبهم وعلى كل حال اذا وجد من يقول بتأثير الطبع او العلة بدون ان يكون لله تعالى في ذلك الاثر تأثير فهو كافر باجماع الامة ولكن لم يوجد الى الآن ممن يعتد به من العقلاء من يقول بذلك القول وأشار بقوله ولا تقل بانه بقوة الخ الى الرد على من قال ان الاسباب تؤثر في المسببات بواسطة قوة أوجدها الله فيها كما ان العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه في افعاله الاختيارية فالنار مثلا تؤثر في الاحراق بقوة أودعها الله فيها والقائل بهذا القول ليس بكافر ولكنه مبتدع فاسق مخالف لما عليه السلف الصالح وانعقد عليه اجماعهم قبل ظهور البدع وانما يكون مبتدعا فاسقا مخالفا للسلف اذا نسب التأثير لتلك القوة التي خلقها الله في السبب ولم يجعل التأثير مباشرة لله تعالى اما اذا قال ان المؤثر والفاعل في المسببات هو الله تعالى بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في الاسباب وجعل التأثير لله وحده وان كان بواسطة تلك القوة بمعنى انه يقول ان بين تلك القوة وبين ما يترتب عليها ملازمة عقلية بحيث لا يجوز التخلف عقلا بل كلما خلق الله السبب خلق المسبب حتما فلا يكون مبتدعا ولا فاسقا ولا مخالفا للسلف وممن قال بذلك القول الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل به مبتدعا مختلفا في كفره والحق ان الذي ذهب اليه الغزالي والسبكي هو قول الكل وعليه أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة وان مراد أهل السنة بقولهم يجوز تخلف المسببات عن الاسباب ان الله تعالى ان اراد ذلك التخلف سلب من السبب وصف السببية مثلا اذا أراد الله تعالى ان يتخلف الاحراق عن مماسة النار كما في

قصة

قصة ابراهيم عليه السلام سلب منها وصف كونها سببا للاحراق كما يشير الى ذلك قوله تعالى قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فان هذه الآية صريحة في ان الله تعالى قد كون النار حينما القي فيها سيدنا ابراهيم عليه السلام تكوينا آخر صارت به بردا وسلاما على ابراهيم وان كانت على حسب ما يظهر للخلق باقية على حالها من شدة الحرارة ومراد من قال ان القوة مؤثرة أو ان قدرة العبد مؤثرة أو ان العلة مؤثرة ان كلا مما ذكر له مدخل في التأثير بحيث يتوقف عليه ولا يتحقق بدونه ما دام وصف السببية أو العلية قد تحقق فيه فانه لو جاز التخلف مع تحقق وصف السببية أو العلية للزم ان يكون ما خلقه الله تعالى سببا أو علة ليس سببا ولا علة وهو محال وقدرة الله تعالى انما تتعلق بالممكن نعم اذا وجد من يجعل التأثير استقلالا للشئ بطبعه أو للعلة بدون ان يجعل لله في ذلك تأثيرا أصلا فهو كافر كما سبق وان وجد من يجعل التأثير حقيقة للقوة التي خلقها الله تعالى في الاشياء كان مبتدعا ولكن الحق انه لا وجود لهذا القائل ممن يعتد به من العقلاء في علماء الامة الاسلامية وان نسبة تلك الاقوال الى بعضهم مبنى على ما يظهر من عبارة ذلك البعض بقطع النظر عما اسسه الكل واتفقوا عليه من دليل الوحدانية في الذات والصفات والافعال وان جميع الآثار لا يجوز أن تصدر الا من الواحد القهار فلا تلتفت لغير ما قررنا وان اردت أوسع من هذا فعليك بحواشينا على شرح الخريدة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومعنوية مع المعاني * داخلة في أول وثاني)

أي ان الصفات المعنوية مع صفات المعاني داخلة في الاول وهو استغناؤه تعالى عما عداه وفي الثاني وهو افتقار كل ما سواه اليه على حسب التفصيل الذي فصله قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويلزم استحالة الاضداد * وليس ذا يخفى على النقاد)

ومعنى هذا البيت واضح قال الناظم رحمه الله تعالى

* (ولازم لجملة الرسالة * وجوب ما للرسل كالامانة)

(مثل انتفا الاضداد ياسميري * وفعل ما خلا عن التدبير)

اراد ان كلمة الرسالة وهي قولنا محمد رسول الله تضمنت ثبوت الرسالة له صلى الله عليه وسلم وذلك لا يكون الا بعد ظهور المعجزة على يده وهذا يستلزم صدقه في دعواه الرسالة وفي كل ما أخبر به ويستلزم امانته وتبليغه للعباد كل ما أمر بتبليغه من الاحكام ويستلزم فطانته فان الرسول لا يكون الا معصوما منزها عن كل ما يخل بوظيفته ومرتبته الشريفة ومتى وجب له ما ذكر من الصفات استحال عليه اضدادها ومتى كان بشرا جاز عليه من الاعراض البشرية كل ما لا يؤدي الى خلل في وظيفته ونقص في مرتبته ومتى وجب صدقه في دعواه وفي كل ما اخبر به وجب الايمان بكل ما علم مجيئه به ومن ذلك ارسال الرسل الذين اخبر عنهم اجمالا وتفصيلا وذلك يستلزم ان يجب لهم تلك الصفات الاربع ويستحيل عليهم اضدادها ويجوز عليهم من الاعراض البشرية ما جاز عليه صلى الله عليه وسلم قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويدخل الايمان بالملائكه * والانبيا والرسل أهل البركه)

(ومثل ذا الشائر السمعية * كالكتب والميزان والصحيفة)

(واليوم الآخر جنان نار * قد أوجدا في المذهب المختار)

(والحوض والصراط والحساب * والوزن والبعث بلا ارتياب)

(والنشر ثم الحشر للاجساد * والهول في الموقف للعباد)

(وفتنة القبر لكل ميت * الا من استثنوهم فاستثبت)

Digitized by Google www.alkottob.com

(ثم العذاب والنعيم فيه * لا تلتفت لقول ذى التمويه)
(والعرش ثم اللوح والكرسى * وكاتبى اعمال كل حى)
(وقلم وحافظين دوما * معقبات ليلة ويوما)

اراد انه يدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالملائكة فيجب الايمان بالله تعالى والملائكة جمع ملك وهو جسم لطيف روحانى نورانى له قدرة على التشكل باشكالات جميلة ويجب الايمان بهم اجمالا فيمن علم منهم اجمالا وتفصيلا فيمن علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم السلام ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار وبالنوع كحملة العرش واعوان عزرائيل عليه وعليهم السلام والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا أو كافرا من الجن قال تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله أى له معقبات من أمر الله يحفظونه فى جميع جهاته واحواله والكتبة وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد لا يفارقونه الا فى حالة الجماع والغسل منه والخلاء والمشهور انهما ملكان احدهما الرقيب والثانى العتيد كما فى سورة ق وقيل ان الكتبة هم الحفظة وبالجملة لو اجب على المكلف ان يعتقد ان على الانسان كتبة وحفظة على سبيل الاجمال لان هذا هو القدر المعلوم من القرآن والاحاديث ويجب الايمان بعصمة الملائكة لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته الآية أى ان ذلك شأنهم وعادتهم وجبلتهم التى فطروا عليها واما ما صدر منهم فى قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فلم يكن منهم اعتراضا على العلى الكبير وانما كان من قبيل عرض الشبهة على العليم الخبير لازالتها عنهم ونسبة الافساد وسفك الدماء الى آدم عليه السلام لا يعد غيبة كما توهم لانما كان لبيان منشأ الشبهة على أن الغيبة شرعا لا تتصور فى حق من لم يكن موجودا عند تلك المقالة وأما قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فليس من قبيل تزكية النفس والعجب وانما كان لتتمة تقرير الشبهة التى عرضت واما ابليس فالحق الذى عليه الاكثرون انه لم يكن من الملائكة المعصومين بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه واما ما اشتهر فى الكتب وعلى ألسنة القصاصين من قصة هاروت وماروت فليس بصحيح عند المحققين بل هو كلام باطل قد دسه الملحدون فى الدين ويدخل فى كلمة الرسالة أيضا الايمان بالانبياء والرسل فيجب الايمان بان لله تعالى أنبياء ورسلا من البشر تفصيلا فيما جاء به الدليل تفصيلا وهم المذكورون فى القرآن الكريم وهم محمد وآدم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذو الكفل والياس ويونس وهو ذو النون أى الحوت وأيوب وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف ولوط وداود وسليمان وشعيب وموسى وهرون وزكريا ويحيى وعيسى عليهم الصلاة والسلام واجمالا فيما جاء فيه الدليل اجمالا لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك والاول والاسلم ترك حصرهم فى عدد معين عملا بالآية المتقدمة ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالكتب السماوية المنزلة من قبل الله تعالى على رسله تفصيلا فيما علم من الدليل كذلك وهى الكتب الاربعة القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والتوراة المنزلة على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام والزبور المنزل على داود عليه السلام واجمالا فيما لم يرد فيه قاطع يدل على تفصيله كصحف شيث وابراهيم وموسى عليهم السلام ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالميزان وهو قبل الصراط ما توزن به اعمال العباد ودل عليه القرآن فى آيات متعددة وأحاديث كثيرة بلغ القدر

المشترك

المشترك منها حد التواتر والحمل على الحقيقة ممكن فوجب الايمان بذلك بلا تأويل لعدم الحاجة الى ذلك
وقيل هو ما يعرف به مقادير أعمال العباد وبالجملة الذي يجب الايمان به على المكلف هو ما تدل عليه
الادلة القطعية وهو ان الله ميز ذاتوزن به أعمال العباد يوم القيامة وان كنا لا نعرف حقيقة جوهره ولا
يجب علينا البحث عن ذلك ولا عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض العلم بحقيقته وكيفيته الى العليم الخبير
فان كل ما في الآخرة هو من عالم الملكوت الخارج عن دائرة عقول البشر واما تأويل الميزان بتمام العدل
كما ذهب اليه المعتزلة فمدلول عن ظاهر القرآن والاحاديث بغير حاجة الى ذلك فهو عناد ومكابرة ويدخل
في كلمة الرسالة أيضا الايمان بالصحيفة وهي ما يكتب فيها الملائكة أعمال المكلفين من قول ولو نفسانيا
ومن اعتقاد وعمل بالجوارح وبالجملة فهي كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها وقد دل على ذلك أيضا
القرآن في آيات متعددة والاحاديث الصحيحة والحمل على الحقيقة ممكن فوجب الايمان به بلا تأويل
لعدم الحاجة الى ذلك وتفوض حقيقة ذلك الكتاب وكيفية الكتابة فيه الى الله تعالى ويدخل فيها أيضا
الايمان باليوم الآخر ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم
شقي وسعيد وقد دل على ذلك آيات كثيرة من القرآن وأحاديث كثيرة بلغ القدر المشترك منها مبلغ التواتر
وذلك اليوم هو اليوم الذي لا آخر له فلذلك سمي اليوم الآخر ويدخل فيها أيضا الايمان بالجنة والنار
والجنة لغة البستان والمراد هنا دار الثواب التي أعدها الله تعالى لعباده المؤمنين وقد ورد انها سبع جنات
أعلاها وأفضلها الفردوس وفوقها عرش الرحمن ومنها تفجر أنهار الجنة فجنة المأوى فجنة الخلد
فجنة النعيم فجنة عدن فدار السلام فدار الجلال والى ذلك ذهب ابن عباس وجماعة وذهب الجمهور
الى أنها أربع فقط بدليل ما في سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما تقدم اسماء متعددة لمسمى واحد فان كل
اسم صالح لها والحق أن الذي يجب الايمان به أن هناك دار ثواب أعدها الله تعالى للمؤمنين من عباده
سماها بالجنة فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين
واما أنها واحدة أو أكثر فالاسلم الامساك عنه وتفويض علم ذلك اليه تعالى حيث لم يرد في ذلك نص قاطع
والنار جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو وهي في الحقيقة ظواهر تحدث من اتحاد مادة بمادة أخرى مع
الاحتراق والمراد هنا دار العقاب التي أعدها الله تعالى للعصاة من عباده وهي لا تشتعل الا في أجسام الانس
والجن والحجارة كفار تعالى وقودها الناس والحجارة وقال وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا والذي
يجب اعتقاده أيضا ان الله تعالى دار عقاب أعدها سبحانه للعصاة من عباده سماها نار جهنم لها سبعة أبواب
لكل باب منهم جزء مقسوم وأما انها سبع طبقات أو أكثر أو أقل فلا يجب الايمان به لعدم ورود النص
القاطع بشيء من ذلك وقد اختلف العلماء في وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر فقال أهل السنة
انهما موجودتان الآن لقوله تعالى في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين ولا يمكن ان يعد
ويهيأ الا ما كان موجودا والحمل على الحقيقة ممكن فلا يجوز التأويل بلا حاجة اليه وقالت المعتزلة
انهما غير موجودتين الآن ولكنهما ستوجدان في الآخرة وأن الجنة التي أسكن آدم هي احدى
ثم اهبطا منها كانت بستانا على ربوة من الارض واستدلوا على ذلك بانهما دار اجزاء للطائع والعاصي
فوجودهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه وبانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك أو في عالم العناصر
أو في عالم آخر والكل باطل أما الاول والثاني فلانه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات
والارض فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم وجود الخلاء لان الفلك البسيط
كروي فلو وجد عالم آخر فيه الجنة والنار لكان مشتملا كهذا العالم على الافلاك والعناصر ضرورة

Digitized by Google
www.alkottob.com

أنه اذا وجد عالم لزم أن تكون له جهات مختلفة فيلزم أن تحدد محيط فيكون كرة وافلاك هذا العالم كروية أيضا فيلزم أن يكون بينهما فرجة سواء تماسا أو انفصلا لانه لا يمكن التماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة وأجاب أهل السنة عن الاول بان نعيم القبر وعذابه كافيان فى تحقق الفائدة من وجودهما الآن على أنه لا يلزم من عدم علمنا بالفائدة عدم وجودها فى علمه تعالى حتى يكون وجودهما عبثا وعن الثانى باختيار أنهما فى عالم آخر وجواز أن العالمين متماسان أو منفصلان وأنه لا مانع أن يكون بينهما فرجة والقول باستحالة وجود الخلاء ممنوع حيث لم يقم دليل صحيح على استحالته وعلى فرض تسليم امتناعه يمكن أن تكون الفرجة مملوأة بجسم آخر وباختيار انهما فى هذا العالم ومتى كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال فان قلت اذا كانت تحت الكرسى كان سقفها الكرسى لا العرش كما هو مقتضى الحديث الذى عولت عليه وان كانت فوق الكرسى كان سقفها العرش ولكن لا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل أعظم بكثير لما ورد عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على فرض انها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها أعظم أيضا بناء على أن قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كروية فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فتكون أعرض منهما قلنا المختار انها فوق الكرسى ولا محذور لان قوله تعالى عرضها كعرض السموات والارض من قبيل الكناية عن زيادة اتساعها جدا بدليل انه لو فرض أن لها عرضا وكان عرضها مساويا لعرض السموات والارض لكان لها طول ويكون طولها أعظم من عرضها الا محالة فتكون أوسع من السموات والارض فالمراد من الآية أنها أوسع منهما وان لم يكن لها ولا لهما طول ولا عرض فى الواقع ونفس الامر اذا كانت هى كرة كما أنهما كرتان ولا يجب فى الكناية امكان المعنى الحقيقى ومع ذلك كله فالحق انه لم يرد نص قطعى صريح فى تعيين مكان الجنة والنار فالاسلم تفويض العلم بمكانهما الى الله تعالى وان كان الاكثرون على أن الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش لقوله تعالى عندها سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين واما الجنة التى اهبط منها آدم وزوجته فقد اختلف العلماء فيها والمشهور أنها دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة لانها المتبادرة عند الاطلاق وفى ظواهر الاحاديث ما يدل على ذلك منها ما فى الصحيح من محاجة آدم موسى عليهما السلام فهى اذا فى السماء حيث شاء الله تعالى منها وذهب المعتزلة وابو مسلم الاصبهانى وأناس الى انها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانا لآدم وكانت بستانا فى الارض بين فارس وكرمان وقيل بارض عدن وقيل بفلسطين كورة بالشام وعلى كل حال ليست جنة آدم عليه السلام هى دار الثواب فى الآخرة وحملوا الهبوط فى قوله تعالى اهبطوا على الانتقال من مكان الى مكان كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا والهبوط على ظاهره ويجوز انها كانت فى مكان مرتفع واستدلوا على ذلك بانه لا نزاع فى انه تعالى خلق آدم فى الارض ليكون خليفة فيها ولم يذكر فى قصته انه تعالى نقله الى السماء ولو كان الله تعالى نقله الى السماء وأدخله جنة الخلد لكان ذلك أولى بالذكر صريحا فى قصته فى القرآن مما ذكر فيها لانه أقوى فى الدلالة على زيادة الشرف وعظيم المنة وأما قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فلا يقتضى الا أنه أمر بسكنى الجنة وكون المراد بها جنة الثواب حتى يكون الامر بسكناها مستلزما للنقل الى مكان جنة الخلد هو محل النزاع وبانه تعالى قال فى شأن جنة الخلد وأهلها لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما ولا لغو فيها ولا تأثيم وما هم منها بمخرجين وقد لغا ابليس فى جنة آدم وغش

Digitized by Google www.alkottob.com

وكذب وحلف بالله كاذبا كما هو صريح القرآن وقد أخرج منها آدم وحواء بعد ادخالهما فيها على وجه السكنى لا كادخال النبي عليه الصلاة والسلام فيها ليلة المعراج ودعوى أن عدم الاخراج من الجنة بعد الادخال فيها على السكنى خاص بيوم الجزاء لم يقم عليها دليل وبان جنة الخلد دار النعيم والرحمة بنص القرآن فلا تكون دار تكليف والزام بما فيه كلفة ومشقة وقد كلف فيها آدم وزوجته فنهاهما أن لا يأكلا من الشجرة على أن جنة الخلد هي دار الجزاء على العمل الصالح وهو صريح الآية القرآنية والاحاديث النبوية فلا يدخلها أحد من البشر على وجه السكنى الا للجزاء على عمله الصالح وذلك انما يكون يوم الجزاء فلا يكون قبله وبان ابليس كان من الكافرين بنص القرآن وأنتم تقولون قد دخلها للوسوسة والاضلال ولو كانت دار الخلد ما دخلها ولا يكاد يدخلها بحال لانها بنص القرآن اعدت للمتقين فلا يدخلها سواهم من الكافرين وتخصيص ذلك بيوم الجزاء لا دليل عليه ومخالف لاطلاق القرآن كما ان دعوى دخول ابليس بها مستترا على ما فيها من الشناعة لا تفيد فان دخوله فيها مع كونه كافرا ممنوع مطلقا وجنة الخلد دار تطهير من دنس المعاصي فكيف يقع العصيان من آدم عليه السلام وبان المنقول في بعض الآثار ان أول حمل لحواء عليها السلام كان في تلك الجنة ولم يرد في الشرع ان طعام جنة الخلد اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكثيف والتزام الجواب عن كل هذه الادلة لا يخلو عن تكلف والتزام ما لا يلزم كما أشرنا اليه في أثناء ذكر الادلة وما جاء في خبر محاجة آدم موسى عليهما السلام يمكن حمله على جنة الارض على أن هذا الخبر آحاد ظني الثبوت ظني الدلالة فلا يفيد القطع والقول بان حمل جنة آدم على غير جنة الخلد يجري مجرى الملاعبة بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين قول غير مسلم عند المحققين ولذلك قال بعض المحققين ان الادلة في هذه المسألة متعارضة وكل من الامرين ممكن عقلا وشرعا فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع في ذلك بشيء والى ذلك مال صاحب التأويلات وقد ذهب بعض الصوفية الى أن جنة آدم كانت في الارض عند جبل الياقوت تحت خط الاستواء ويسمونها جنة البرزخ ولعل قول هذا الصوفي مأخوذ من كلام أهل الكتاب فانهم يزعمون أن نهر النيل من الجنة ويريدون بالجنة مبدؤه الاعلى والله أعلم * ومما يجب الايمان به أيضا الحوض أي حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فيه أحاديث كثيرة بلغ القدر المشترك من مجموعها حد التواتر منها ما في الصحيحين حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ بعدها أبدا والصحيح أن لكل نبي حوضا فليس من خصوصيات نبينا عليه الصلاة والسلام وانه يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد أو حوضان والثاني بعد الصراط قولان وقيل ان الذي بعد الصراط هو الكوثر وهو نهر في الجنة لا حوض وانما الحوض قبل الصراط وهو جسم مخصوص يصب فيه ميزابان من ماء الكوثر ترده أمته عليه الصلاة والسلام من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا ويكون الشرب في الجنة انما هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرد من بدل وغير في دين الله تعالى اما بالارتداد عن الايمان والعياذ بالله تعالى واما بان يحدث في دين الله ما هو بدعة سيئة كاهل البدع على اختلاف أنواعهم وكاهل الكبائر المتجاهرين بها المعلنين لها كشربة الخمر والزناة والمرابين وكالظلمة الجائرين في أحكامهم وأنكر المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى وقالوا ان الحوض عبارة عن نوع من الرضا والرضوان يتفضل به الله تعالى على من يشاء من عباده والحق وجوب اعتقاد أن لنبينا صلى الله عليه وسلم حوضا مورودا على القدر الذي اتفقت عليه جميع الاحاديث ونفوض حقيقته الى الله تعالى * ومما يجب الايمان به أيضا الصراط وهو لغة الطريق الواضح وشرعا جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة يرده جميع الخلق من المؤمنين

والكافرين للمرور عليه الى الجنة ولذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها الآية على ورود الصراط المضروب على متن جهنم للمرور عليه وهو أدق من الشعرة واحد من السيف وأنكر الامام الغزالي تبعا الشيخ العز كونه أدق من الشعرة واحد من السيف بل هو متسع وعلى كل من القولين المارين عليه يختلفون فمن سالم عمله ناج من الوقوع في النار وهؤلاء أيضا يتفاوتون في سرعة المرور وبطئه على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاخلاص فيها واعراضهم عن المعاصي ومنهم غير سالم من الوقوع فيها بل يسقط في نار جهنم وهؤلاء أيضا يتفاوتون بقدر الجرائم فمنهم من يخلد في النار ولا يخرج منها أصلا وهم الذين ماتوا على الكفر والعياذ بالله تعالى ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ماشاء الله تعالى وهم عصاة المؤمنين من جميع الامم وهذا الذي فصلناه هو الذي يشير اليه قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا أي ننجي الذين اتقوا على حسب تفاوت درجاتهم في التقوى التي أدناها اتقاء الشرك بالله تعالى ونترك الظالمين الذي لم يتقوا اصلا وهم الذين ماتوا على الكفر جثيا وأنكر المعتزلة وجود الصراط بهذا المعنى وقالوا انه بهذا المعنى مستحيل واستدلوا بانه لو كان على هذا الوصف لا يمكن العبور عليه لاحد فايجاده عبث ولو قلنا بامكان المرور عليه ففي وجوده تعذيب الانبياء والصالحين بالمرور عليه وليس عليهم عذاب يوم القيامة وقال أهل السنة ان وجود الصراط من الممكنات العقلية وقد وردت النصوص القواطع به فيجب الايمان به عملا بالنصوص القطعية قال تعالى فاستبقوا الصراط وقال صلى الله عليه وسلم يضرب الصراط بين ظهراني جهنم فاكون أنا وأمتي أول من يجوزه وغير ذلك كثير وقال ابن الفاكهاني هو ممكن الوجود والاخبار الواردة فيه صحيحة اه وكونه أدق من الشعرة وأحد من السيف لا يمنع امكان العبور عليه عقلا غايته أنه مستبعد في العادة وذلك لا يسوغ تأويل النصوص والانبياء والاتقياء يمرون عليه من غير تعب ولا نصب فمنهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف الى آخر ما ورد في ذلك والحق وجوب اعتقاد وجود الصراط عملا بظواهر النصوص مع تفويض علم حقيقته الى الله تعالى وهذا القدر متفق عليه والذي يطمئن اليه القلب ان كان ولا بد من الخوض في معنى الصراط أنه عبارة عن مثال الشريعة الحقة يكون في الآخرة ليرده كل لامم وتعرض أعمالهم على هذا المثال ولا شك أن الشريعة الحقة بجميع أحكامها وأوامرها ونواهيها وما اشتملت عليه من مكارم الاخلاق جاءت متوسطة بين جانبي الافراط والتفريط وكل من الجانبين باطل والمتمسك به في النار والمتوسط بينهما حق والمتمسك به في الجنة فالشريعة الحقة هي الحد الفاصل بين جانبي الافراط والتفريط كالحد الفاصل بين الشمس والظل ولا شك في انه أدق من الشعرة واحد من السيف وأنه مضروب على متن جهنم وان الناس يتفاوتون في التمسك بالشريعة الحقة فمنهم من لم يصدق بها أصلا وماتوا على ذلك وهؤلاء لا قدم لهم على الصراط بل هم من أول الامر ساقطون في جهنم ماكثون فيها أبدا ومنهم من صدق وآمن بها وهؤلاء يتفاوتون على حسب تفاوت درجاتهم بعد ذلك العمل الصالح والاخلاص ومما يجب الايمان به أيضا الحساب وهو غير العدد واصطلاحا تقيف الله عباده في المحشر على أعمالهم خيرها وشرها فعلا وقولا واعتقادا وذلك بان يكلمهم الله تعالى بكلامه الذي ليس بحرف ولا صوت بان يزيل عنهم الحجاب حتى يفهموا منه ما يريد أن يفهموه أو يكلمهم الله تعالى بأصوات وحروف يخلقها في سما يشاء وقد يكون الحساب من الملائكة وقد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعا في آن واحد وكيفيته مختلفة فمنه اليسير ومنه العسير ومنه السر ومنه الجهر ومنه ما يكون معه الفضل ومنه ما يكون معه العدل وذلك على حسب اختلاف الاعمال وهو عام لكافة الخلق من الانس والجن ويكون بعد أخذ الصحف

لقوله تعالى فاما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى أهله مسرورا الآية وأيسر الحساب حساب الله تعالى فقط لعبده سرا حتى لا يعلم بذلك أحد من الانس والجن والملائكة ولا يكون الحساب للمعصومين ولا لمن ورد استثناؤهم فى الاحاديث الصحيحة وهم سبعون ألفا أفضلهم أبو بكر رضى الله عنه وقد نطقت النصوص الكثيرة بالحساب من ذلك الآية السابقة وقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك من الآيات والاحاديث والحكمة فيه مع ان الله تعالى عالم بتفاصيل الاعمال ان تظهر على رؤس الاشهاد من أهل العرصات فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم تتميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين ومما يجب الايمان به أيضا البعث والنشر قيل ان النشر هو اخراج الموتى من قبورهم والبعث هو الاحياء والصحيح أن المراد منهما معنى واحد وهو احياء الله الموتى من قبورهم بعد جمع أجزائهم الاصلية بان يجمعها الله بعد تفرقها وهذا مذهب بعض المتكلمين الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة ومدعون بداهة استحالته وان اقامة الدليل للتشبيه وقيل بعدمها بالكلية ماعدا عجب الذنب فانه لا يعدم قال الفريق الاول لو أعيد المعدوم فان أعيد معه الوقت أيضا لزم أن لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم أو قبله فى نفس الامر بل فى مجرد الوهم وهو ظاهر البطلان وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما وقت العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الوجود الثانى مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بداهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا فان قيل لو أكل نسان مثلا انسانا آخر وصار غذاء له وجزأ من بدنه فاما أن يعاد الاجزاء المأكولة فى بدن كل منهما وهو باطل ضرورة أو فى بدن أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه وأيضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء فى الجنة وتعذيبها فى النار معا وهو باطل ضرورة قلنا البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من أن تكون أجزاء أصلية لبدن آخر وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الله الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه قال السعد ونحن نقول لعل الله أن يحفظها من التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف أيضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيئات اه لكن يأباه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد ولذا استدل بهذه الآية على أن البعث بجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم واستدل الفريق الثانى بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ومبنى الاستدلال بهذه الآية على أمرين الاول حمل الهلاك على العدم الطارئ الثانى حمل هالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان استعمال اسم الفاعل فى المستقبل مجاز باتفاق أئمة اللغة وفى الحال حقيقة باتفاقهم وفى الماضى مختلف فيه كذا فى شرح المقاصد لانه لو حمل الهلاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية أو على الماضى لزم قبله وليس كذلك فتعين الاستقبال وليس هذا الهلاك بعد الحشر اجماعا فتعين أنه فى المستقبل وقبل البعث والحشر وفائدة بتجوز التنبيه على كونه محققا وأورد عليه أولا بانه يجوز أن يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به لتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن أن يكون الا بالاعدام بالكلية لان الشئ بعد تفرق أجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من أعظم المنافع مدفوع بان المراد خروجه عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا للمنافع أخر لكن ربما يقال ان الشئ فى الآن شامل للجواهر الفردة من أجزاء الجسم على القول بها وهلاكها لا يكون بالاعدام لامتناع التفريق حيث قالوا

Digitized by Google
www.alkottob.com

انها أجزاء لا تتجزأ أصلا وكذا يقال فى هلاك الهيولى والصورة على القول بهما لان الهلاك انما يكون بتفريق الاجزاء فى المركبات بانحلال التركيب لا فى البسائط فنقول ان القائلين بالجواهر الفردة جازمون بانها لا توجد منفردة بحال لانها لو وجدت منفردة لكان لها جهات فلا تكون جواهر فردة وكذلك القائلون بالهيولى والصورة يمنعون وجود الهيولى بدون الصورة ووجود الصورة بدون الهيولى لانه لو وجدت احداهما بدون الاخرى لكانت متحيزة بذاتها فتكون جسما لا هيولى ولا صورة واذا كان كذلك فالمراد بالشئ فى الآية ما كان موجودا بالاستقلال وليس ذلك الا لاجرام فلا يشمل الجواهر الفردة ولا الهيولى ولا الصورة وثانيا بانه يجوز حمل الهلاك على الموت كما فى قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد ولا يخفى ان هذا الحمل تخصيص للشئ العام بالحيوان بغير قرينة وثالثا بانه بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز أن يحمل على معنى القابل للهلاك دائما لكونه ممكنا وكل ممكن لا يستحق لوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازى تأويل الآية بكونه آيلا للعدم ليس أولى من تأويله بكونه قابلا له يعنى ان كلا من التأويلين مجاز وليس التجوز بعلاقة الاول أولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثانى ولذا حكم حجة الاسلام بكون المراد هو الثانى قطعا فما قيل الآية حينئذ الدلالة على الامكان الذاتى ورابعا بانه لو وقع اعدام كل شئ على العموم لوقع اعدام الجنة والنار وما فيهما فيلزم أن لا يكون أكل الجنة دائما وظلها كذلك مع ان النصوص ناطقة بدوامهما خامسا مما تقدم من استحالة اعادة المعدوم بذاته وبناء على ذلك كله ذهب المحققون الى ان اعادة الاجسام انما هى بجمع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى قوله تعالى أرنى كيف تحيى الموتى الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هى باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره فى المقصد السادس فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى ومراده باعدام هذا العالم تفريق أجزاء اجرامه وبايجاد العالم الآخر اعادة العالم الاول بجميع أجزائه وتصويره بصورة أخرى وصيغه باقية بعد تفرق أجزائه لا اعدام هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر بغايره بالكلية كيف وقد تبين من الاستكشاف الحديث ان المواد البسيطة لا يمكن أن تتلاشى بالكلية ولا تزيد ولا تنقص فى الطبيعة وانما هى على الدوام فى تحليل وتركيب وان تلاشى الاشياء بحسب ما يظهر لنا لا يدل على تلاشيها فى الواقع ونفس الامر ألا ترى أن السكر يذوب فى الماء فيظهر لنا انه تلاشى ولكن العقل يجزم بانه ما تلاشى وانما تفرقت أجزاؤه بحيث يمكن جمعها مرة أخرى كما تحقق ذلك بالعمليات الكيماوية فاعدام العالم ليس الا عبارة عن تحليله وتفريقه بحيث يكون كالسكر فى الماء أو التراب فى الهواء واعادته ليس الا عبارة عن جمع أجزائه مرة أخرى بحيث تجتمع الاجزاء الاصلية لكل جسم وتصاغ بصيغه باقية لا تقبل الفناء وتصور بصورة تناسب العالم الاخروى الذى هو من عالم الملكوت وعالم الارواح والملائكة وهذا هو الذى تؤيده الاحاديث فعض عليه بالنواجذ * ومما يجب اعتقاده حشر الاجساد وهو سوقها الى الموقف بعد بعثهم من قبورهم وذلك لاجماع أهل الملل الثلاث المسلمين واليهود والنصارى ولنصوص القرآن فى مواضع متعددة بحيث لا تقبل التأويل قال تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه الآية قال المفسرون نزلت فى أبى بن خلف خاصم النبى صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم رميم وبلى قبضه فتته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيى هذا بعد ما رم فقال عليه الصلاة والسلام نعم ويبعثك ويدخلك النار فهذا وأمثاله مما يقطع عرق التأويل بالكلية وانما كان المراد حشر الاجساد لانه المتبادر عند اطلاق أهل الشرع وهو الذى أجمع عليه أهل الملل الثلاث فهو الذى يجب اعتقاده ويكفر من أنكره لانه انكار للنصوص القواطع وأما الروحانى المحض الذى معناه على ما يراه

Digitized by Google www.alkottob.com

الفلاسفة رجوع الارواح الى ماكانت عليه من التجرد عن علائق البدن واستعمال الآلات والتبرى عما ابتليت به من اظلمات الهيولانية على مافى شرح المقاصد فى الآيات والاحاديث اشارة اليه لكن ليس منصوصا عليه فلا يكفر منكره كيف وهو مبنى على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين أنكروه وقالوا ليست هى الا هو كل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحانى دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحانى كما ان القرآن ناطق بالجسمانى فوجب الايمان بهما كيف واذا رجعنا الى الوجدان نجد أن هناك شعورا ما بحياة بعد هذه الحياة وذلك الشعور متحقق عند كل انسان لا فرق بين عالم وجاهل وبين وحشى ومستأنس وبادو حاضر وقديم وحادث فلا بد ان هذا الشعور من الالهامات التى اختص بها نوع الانسان كما ان العقول قد ألهمت والنفوس قد أشعرت ان هذه الحياة القصيرة الفانية ليست هى منتهى مآل الانسان فى الوجود بل كاد أن يطبع فى الغرائز ان الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حيا باقيا فى طور آخر وان لم يدرك كنهه وليس هذا الا الحشر الروحانى المحض الذى هو للروح وحدها وأما حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الا مع الارواح ومما يجب الايمان به هول الموقف لجميع العباد وقد دلت عليه آيات القرآن فى عدة سور كالحاقة والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وغيرها ودلت عليه أيضا أحاديث كثيرة فوجب الايمان به ومما يجب الايمان به فتنة القبر وهى سؤال الملكين منكر ونكير وهما ملكان أسودان اما على الحقيقة لما فى السواد من الهيبة والنكر أو ان وصفهما بالسواد كناية عن قبح المنظر أزرقان أى أن أعينهما زرق والمراد بزرقة العين وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر الى المقبور يقال زرقت عينه نحوى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وهذان الملكان يأتيان الميت مؤمنا كان أو كافرا أو منافقا بعد تمام الدفن الذى يستقر فيه دائما وعند انصراف الناس يقعدانه ويعيد الله فيه الروح بتمامه وقيل فى نصفه ويسألانه من ربك وما دينك وما تقول فى الرجل الذى بعث فيكم يعنيان محمدا صلى الله عليه وسلم قال الطيبى انما عبرا بهذه العبارة التى ليس فيها تعظيم امتحانا للمسؤل لئلا يلقن تعليما من عبارة السائل فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام والرجل المبعوث فينا محمد صلى الله عليه وسلم فيقولان له انظر الى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا وأما المنافق أو الكافر فيقول لا أدرى فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضرب بمطراق من حديد فى يد احدهما فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين ويرتفقان بالمؤمن وينهران الكافر ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع أو حرق وسحق وذرى فى الهواء فانه لا يبعد أن الله يخلق الحياة فيه لان تعلق الروح بالبدن خصوصا فى عالم الغيب والملكوت لا يتوقف على تركيبه لا عقلا ولا نقلا وقد اختلف العلماء فى اختصاصه بهذه الامة والمتبادر من كيفية السؤل الوارد فى الاحاديث اختصاصه بها حيث جاء انه يسأل عنه صلى الله عليه وسلم وعن دينه فيجيب المؤمن بقوله دينى الاسلام فقد جاء فى الحديث عنه عليه السلام اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك الحديث بطوله وأنكر الجبائى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقال المنكر ما يصدر من الكافر عند لجاجه اذا سئل والنكير تفريع الملائكة له وهو خلاف ظاهر الحديث وتأويل لا ضرورة واستثنى بعض العلماء من سؤال القبر الانبياء والملائكة والصديقين والمرابطين والشهداء وملازم قراءة سورة تبارك الملك كل ليلة

ومن قرأ في مرض موته سورة الاخلاص ثلاثا ومن مات مبطونا أو في أيام الطاعون ولو لم يطعن والمجنون والابله وجزم السيوطي بعدم سؤال الاطفال ونقل السعد التفتازاني عن السيد أبي شجاع أن الصبيان يسألون وكذا الانبياء عليهم الصلاة السلام وعلى هذا ان كان نبينا على ملة نبي آخر فلا مانع أن يسأل عن ربه ودينه ونبيه وان كان ذا ملة مستقلة لم يسأل عن نفسه لان ذلك لا يعقل وانما يسأل عما عداذلك وهذا الخلاف مبني على ان السؤال لا يختص بهذه الامة كما لا يخفى ومما يجب الايمان به أيضا عذاب القبر ونعيمه والمراد عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر والتعبير بالقبر جرى على الغالب ومحله الروح والجسد جميعا فانه لا مانع أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة على قدر ما يدرك العبد ألم العذاب أو لذة النعيم وهذا لا يستلزم أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى اذا أكلته السباع أو سحق وذري في الهواء يعذب وان لم نطلع على ذلك وقيل مختص بالروح وقيل يعذب الجسم بدون احياء وهو خلاف العقل وقيل تجمع الاجزاء في جسده فاذا حشر أحس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه من غير اعادة روح والحق هو الاول لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب فان عطف العذاب يوم القيامة على ما قبله يقتضي أن يكون عرضهم على النار غدوا وعشيا غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقيل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر وقد نسب للمعتزلة أنهم ينكرون عذاب القبر لكن ذكر القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في كتاب الطبقات تأليفه انه قيل له مذهبكم أداكم الى انكار عذاب القبر وهذا قد أطبقت عليه الامة فقال ان هذا الامر لما انكره أولا ضرار بن عمرو لما كان من اصحاب واصل ظنوا ان ذلك مما انكرته المعتزلة وليس الامر كذلك بل المعتزلة رجلان أحدهما يجوز ذلك كما وردت به الاخبار والثاني يقطع بذلك واكثر شيوخنا يقطعون بذلك وانما يذكرون قول جماعة من الجهال انهم يعذبون وهم موتى ودليل العقل يمنع من ذلك وبنحوه ماذكره العلامة أبو عبد الله المرزباني في طبقاته أيضا وهو مختلف فمنهم من يعذب بالحيات أو بالعقارب ومنهم من يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك قال الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاثة مقامات في التصديق بمثل هذا أحدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كانوا يؤمنون بنزول جبريل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي أهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي ما لا تشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حق غيره مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يقال منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك بالاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات اهو على هذا النحو يقال في باقي انواع العذاب من العقارب والضرب وغير ذلك ثم ذكر الغزالي بعد

ما تقدم مايدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب حيث قال بل هذه الطرق الثلاث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبد يجتمع عليه اثنان وعبد يجتمع عليه الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اه باختصار ثم شنع على من انكر واحدا منها وكذلك نعيم القبر يختلف باختلاف الاعمال الصالحة والاحسان من المحسن المنعم ومما يجب الايمان به ان الله سبحانه عرشا يحمله يوم القيامة فوقهم ثمانية ولوحا محفوظا وكرسيا وسع السموات والارض حسبما دلت على ذلك كله الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وجميعها يدل دلالة قاطعة على ماذكرفنؤمن بذلك ونفوض العلم بكنه كل واحد من هذه الثلاثة وحقيقته الى الله تعالى واما القول بان العرش فيه فوق العالم له أعمدة أربع أوانه كرة تحيط بجميع الاجسام وان اللوح جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ماكان ومايكون الى يوم القيامة وان الكرسى تحت العرش فوق السماء السابعة بخمسمائة عام فان ذلك كله لم يرد فيه نص قاطع وان جاء تفسير العرش والكرسى واللوح فى بعض الاحاديث الا انها أحاديث آحاد لا تفيد القطع الذى لابد منه فى باب العقائد ومما يجب الايمان به ان لله ملائكة كراما كاتبين يعلمون كل مايفعل المكلف وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ماصدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد والذى يجب اعتقاده ان لله ملائكة كتبة على الانسان على وجه الاجمال وأما تفصيل ذلك مثل كونهم لا يفارقونه الا حالة الجماع وان لكل انسان ملكين يسمى أحدهما رقيبا والآخر عتيدا وانهما يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصبح وانهما لا يتغيران ونحو ذلك من التفاصيل فكلها لم يجئ بها نص قاطع * ومما يجب الايمان به القلم ولكن على وجه الاجمال كما دلت عليه آيات القرآن والاحاديث وغير ذلك لم يرد فيه نص قاطع وكذلك يجب الايمان بان لله على الانسان حفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ كل انسان من البشر ولو صغيرا او كافرا لقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وأما ان الكتبة هم الحفظة أو غيرهم وعددهم ومحلهم وغير ذلك من التفاصيل فلم يجئ به نص قاطع قال الناظم رحمه الله تعالى

(وخص النبى بالمزايا * كفتحه شفاعة البرايا)

(وبعد يشفع كل ذى يد * طويلة عند الاله فى غد)

أراد أن النبى المعهود وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد خص دون سائر الخلق بمزايا وفضائل كفتحه وبدئه شفاعة البرايا أى انه صلى الله عليه وسلم أول من يشفع فى فصل القضاء لاراحة جميع الخلق من طول الوقوف ومشقته وهى مختصة به صلى الله عليه وسلم قاله الصاوى فى حواشيه على خريدة الدردير اجاء وذلك لان الناس فى ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا يسألونهم الشفاعة فى الانصراف من ذلك الموقف فكل يبدى حجة الى ان يذهبوا اليه عليه الصلاة والسلام يسألونه الشفاعة فيقول انا لها انا لها فيسجد تحت العرش فيقول الله له ارفع رأسك واشفع تشفع فيرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اه واعل مراده ان هذه الشفاعة من افراد المقام المحمود فلا ينافى ان من افراده أيضا ماقاله بعض العلماء من ان المقام المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وانه لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان من النار وماقاله بعض آخر من انه غرفة عالية فى الجنة فليس المقام المحمود بمنحصر فيما فسره به بعض دون الآخر بل الاولى التعميم وبعد هذه الشفاعة العامة تكون شفاعات منها الشفاعة فى ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووى وهى مختصة به ومنها الشفاعة فيمن يستحق دخول النار ان لا يدخلها قال عياض وليست مختصة به وتردد النووى لانه لم يرد تصريح بذلك والدليل على هذه الشفاعة قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح لكنه آحاد لا يفيد القطع

Digitized by Google www.alkottob.com

والمسألة خلافية بيننا وبين المعتزلة فانهم انكروا الشفاعة من أحد لاحد من أهل الكبائر مستدلين على ذلك بكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة والجواب ان هذه الآية وامثالها وان كانت قطعية الثبوت لكنها ليست قطعية الدلالة فانها ان دلت على العموم في الاشخاص لكن لا تدل على العموم في الاحوال والاوقات وعلى فرض التسليم فليس العموم مرادا قطعا بل يجب تخصيصها وحملها على الكفار جمعا بين الادلة فان كثيرا من الآيات والاحاديث دال على حصول الشفاعة بعد اذن الله ورضاه قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال سبحانه وكم من ملك في السموات الآية ولذلك قال الرازي دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بها اذ لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير اه والذي يظهر ان الشفاعة التي نفاها المعتزلة هي الشفاعة التي تلجئ المشفوع لديه على تخليص المشفوع فيه من العقاب كما تعطيه الآيات التي تدل على نفي الشفاعة والشفاعة التي اثبتها أهل السنة هي الشفاعة التي تكون من الشفيع بعد اذن المشفوع لديه بها كما تعطيه الآيات والاحاديث التي استدل بها أهل السنة فهي شفاعة بحسب الظاهر اظهارا للكرامة للشفيع وعلو منزلته عند الله تعالى وهي في الواقع عفو من الله تعالى عن المشفوع فيه ومنة منه تعالى عليه فلا محل للخلاف لفظي ومنها الشفاعة في اخراج قوم من النار ويشاركه فيها الانبياء والملائكة وصالحو المؤمنين ومنها الشفاعة في زيادة الدرجات قال الناظم رحمه الله تعالى

(وكالعروج ليلة الاسراء * ورؤية العين لذي الآلاء)
(كما هو الختام للنبوة * وانه له عموم الدعوة)
(فشرعه باق مدى الزمان * وناسخ لسائر الاديان)
(نعم يجوز نسخ بعض شرعه * بالبعض فانظر لطف وقع نفعه)
(وان معجزاته لا تحصر * ولكن القرآن منها ابهر)
(اذ هو جامع لكل الكتب * ومخبر بسائر المغيب)
(واعجز البليغ حتى اعترفا * بالعجز آسفا على ما سلفا)
(كما تطهرت له النساء * فليس فيهن أخي بغاء)
(وافك المنافقين اذ رموا * عائشة ساء الذي له طروا)

اراد ان الله تعالى قد خص نبيه صلى الله عليه وسلم بهذه المزايا وشرح الابيات واضح قال الناظم رحمه الله تعالى

(وخير من تابعه الصحابه * اذ هم نجوم للانام قاده)
(وقد تواترت لنا النقول * بانهم ائمة عدول)
(فان يكن تشاجر قد صحا * فلا تخض كيلا تصيب قدحا)

أراد ان أفضل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم هم أصحابه الذين اجتمعوا به وحملوا عنه شريعته وبلغوها كما وعوها الى الخلق فهم هداة الأمة وقدوتهم وان الكل عدول وان ما وقع بينهم من التشاجر فمنشؤه الاجتهاد فالمخطئ كالمصيب مأجور فلا يخل بالعدالة ولا تخض في تفصيل ذلك التشاجر مخافة أن تصيب قدحا رذما في واحد منهم كيف وقد ترتب على ذلك التشاجر معرفة الاحكام التي بها يعامل البغاة والخوارج فكان في ذلك حكمة بالغة قال الناظم رحمه الله تعالى

Digitized by Google www.alkottob.com

(وأولنه أحسن التأويل * كوهم الحديث والتنزيل)
(أوفوضا ونزها فى الموهم * هذا وهم فى الفضل فى تقدم)

أراد أن الواجب على المكلف أن يؤول ما حصل من التشاجر بين الاصحاب أحسن تأويل وذلك على الوجه الذى قلنا كما أنه يؤول موهم الحديث والتنزيل أو يفوض مع التنزيه وهما طريقتان طريقة السلف الصالح الذين وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه فوصفوه بالاستواء على العرش وباليد والوجه والغضب والرضا والانتقام والفوقية وغير ذلك مما تقدم ومع ذلك نزهوه سبحانه عن صفات الحوادث وفوضوا معانى النصوص التى وردت فى ذلك الى الله تعالى وليس معنى تفويض معنى النصوص انهم لم يفهموها بل المراد انهم فهموا معنى الاستواء على العرش ومعنى اليد ومعنى الفوقية وغير ذلك ولكن جهلوا كنه ذلك الاستواء وتلك اليد وذلك الانتقام والغضب وكنه تلك الفوقية وغير ذلك ففوضوا علم ذلك الى الله تعالى ايثارا للطريق الاسلم كما انهم فهموا معنى النصوص الواردة لوصفه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وجهلوا كنه كل من هذه الصفات ففوضوا معرفة ذلك الى الله وحده وطريقة الخلف الذين عينوا محامل صحيحة لتلك النصوص ولم يقصدوا بذلك تعيين مراد الله تعالى فان ذلك مما يخفى على جميع البشر الا من أظهره الله على غيبه ممن ارتضى من رسول ولا يمكن للفكر العقلى أن يصل الى ذلك ولكنهم قصدوا بتعيين تلك المحامل الصحيحة ابطال شبه الضالين الملحدين فى صفات الله أسمائه وارشاد القاصرين فحملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء والفوقية على علو المكان وأنت اذا حققت النظر تجد ان الخلف لا بد لهم بعد هذا التأويل من تفويض معرفة الكنه الى الله تعالى فانهم حين ما حملوا اليد على القدرة لا يمكنهم أن يصلوا الى علم كنه القدرة الازلية وحقيقتها وبعد حمل الوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء لا يمكنهم أن يصلوا الى معرفة حقيقة الذات أو الاستيلاء وكذلك يقال فى الفوقية واضرابها فلا يستطيع عاقل أن يجعل الله فى قدرته أو ذاته أو استيلائه أو علو مكانته أو ما شاكل ذلك شيئا بالحوادث سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فلا بد لهم من التأويل فى هذا التأويل أيضا فالاولى تركه من أول الامر وأما قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم فسواء كان الوقف على لفظ الجلالة أو لم يكن فلا يدل على أن شيأ من كلمات القرآن لا يفهمه أحد من الخلق وحاشا أن يكون شئ فى كتاب الله الذى هو تبيان لكل شئ غير بين ومعلوم المعنى وانما معنى الآية والله أعلم هو الذى أنزل عليك الكتاب أى القرآن منه أى بعضه آيات محكمات أى واضحات لا احتمال فيها أصلا هن أم الكتاب وأصله الذى يرد اليه غيره وأخر متشابهات أى محتملات يجب ردها الى المحكمات التى هى الاصل والمرجع فاما الذين فى قلوبهم زيغ مرض فيتبعون ما تشابه أى احتمل منه ويحملونه على ما يماثل الحوادث أو يقيسون الغائب الخارج عن طور العقل على الشاهد الداخل فى حدود العقل وانما فعلوا ذلك ابتغاء أى طلب الفتنة وابتغاء تأويله أى طلب اخراجه عن ظاهره وحمله على ما ليس بمراد ليظهر والضعفاء لعقول أن بعض آيات القرآن يخالف البعض الآخر وما يعلم تأويله الا الله أى وما يعلم حقيقة ما دل عليه المتشابه وكنهه الا الله تعالى وعلى هذا يكون لوقف على لفظ الجلالة يقال وما يعلم تأويله أى معناه المراد الذى قصد افهامه للخلق الا الله والراسخون فى العلم يقولون كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا فكيف يمكن أن يقع بينهما اختلاف وتناقض وما يذكر لذلك الا أولوا الالباب فيقولون انه تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا كما قال ابن عربى فى الفتوحات العجب من هذه الطائفة يعنى الظاهرية القائلين بالجهة والجسمية انهم تركوا النص الصريح

وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وعملوا بالنصوص المحتملة اه والحاصل ان قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وأمثاله من المتشابه الا أن اضافة اليد الى الله تعالى تعين أن المراد يد تليق بواجب الوجود الواحد فى ذاته وصفاته فحينئذ ليست يدا كايدى الحوادث وليست عضوا يقتضى التركيب وينافى الواحدانية فى الذات وهذا القدر معلوم للعلماء الراسخين فى العلم باتفاق العلماء فمن حمل التأويل فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على هذا القدر لم يقف على لفظ الجلالة ومن حمل التأويل فى ذلك على حقيقة اليد مثلا وكنهها وذلك مما استأثر الله بعلمه ولا يمكن للبشر الوصول اليه بالفكر العقلى باتفاق العقلاء أيضا وقف على لفظ الجلالة فكل من الوقف على لفظ الجلالة وعدمه جائز والمعنى على الامرين واحد لا يختلف الا بحسب اختلاف المعنى المراد من لفظ التأويل فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وبذلك تعلم ان ما اشتهر فى الكتب من أن السلف فوضوا علم المتشابه الى الله تعالى فوقفوا فى هذه الآية على لفظ الجلالة وان الخلف عينوا المحامل الصحيحة للمتشابه ذهابا الى أن الوقف فى الآية على قوله والراسخون فى العلم ليس على ما ينبغى بل كل من السلف والخلف يجيز الوقف على لفظ الجلالة وعلى الراسخون فى العلم وهم متفقون على أن معنى المتشابه بحسب اللفظ العربى وبقدر ما تصل اليه العقول معلوم لله وللراسخين فى العلم وان ما كان خارجا عن حدود العقل ودلت القرينة على أنه المراد غير معلوم لاحد الا الله وحمله على الوجه الذى بينا أولا والله الموفق فجميع الامة على أن الله تعالى منزه عن الحلول فى الامكنة ومنزه عن الجهة على معنى أنه فوق الجرم أو تحته أو يمينه وشماله أو خلفه أو أمامه ولا يقال انه متصل فى ذاته أو فى غيره أو منفصل عن غيره فلا يقال هو منفصل عن العالم أو متصل به على معنى أن يكون بينه وبين العالم نسبة الاتصال أو الانفصال من كل ما كان من صفات الحوادث وأما القائلون بان الله فى جهة فوق فان كان مرادهم أنه يصح أن يوصف بكونه فى جهة فوق لان الشرع ورد بتخصيصها ولذا يتوجه اليها فى الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى وينزهون الله عن صفات الحوادث ويفوضون معرفة كنه الفوقية وحقيقتها الى الله تعالى فهذا هو مذهب السلف بعينه واما ان كان مرادهم ان لله جهة فوق على معنى أنه فى مكان فى جهة العلو فذلك صريح ان أرادوا مكانا كامكنة الحوادث وبدعة وضلال ان أرادوا مكانا ليس كامكنة الحوادث وهؤلاء هم المجسمة الذين قالوا انه تعالى جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفون خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة قال الناظم رحمه الله تعالى

(فالافضل الصديق فالفاروق * يليه عثمان على مسبوق)
(وبعدهم ست تساووا فضلا * فاهل بدر بعد فاحفظ نقلا)
(فاحد فبيعة الرضوان * فالسابقون محرزوا الاحسان)
(يليهم بقية الصحابة * وبعد تابعون فى الهداية)
(فتابعوهم بعد يا فطين * فهذه الثلاثة القرون)

يريد ان الافضلية بين الصحابة والتابعين وتابعيهم على هذا الترتيب قال العضد ومعنى الافضلية أى المعنى المراد بها هنا انه أكثر ثوابا عند الله تعالى أى بما كسب من الخير لانه أعلم وأشرف نسبا وما أشبه ذلك اه مع زيادة للايضاح أى وأفعل التفضيل موضوع للزيادة فى المصدر ولو بوجه ما ولو باعتبار بعض صفات الفضائل قال الدوانى والذى وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه أعنى من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافى رجحان الاخر فى آحاد الفضائل الاخر اه مع حذف

Digitized by Google www.alkottob.com

والافضلية بهذا الترتيب مذهب الجمهور ونقل عن الامام مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين العالب على الظن ان أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان على علي وعلى علي عثمان وعن أبي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأفضل الخليقة الرسول * يليه في الفضيلة الخليل)
(ثم الكليم فالمسيح نوح * يلي فباقي الرسل يانجيح)
(فالانبيا فرسل الملائك * فصالحو الناس ذو والمناسك)
(يليهم بقية الملائكه * هذا هو الصحيح فاتبع سالكه)
(وكل صنف بعضه مفضل * على أخيه فاقف ماقد فصلوا)

أراد أن الفضل بين الرسل من البشر ورسل الملائكة وصالحي المؤمنين وبقية الملائكة على هذا الترتيب وقد علمت أن معنى الافضلية على ماقاله العضد والدواني أكثرية الثواب لكن قال عبد الحكيم لايخفى ان الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق في الملائكة وباللذات الروحانية انما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فما معنى النزاع في ان الملائكة أكثر ثوابا أو الانبياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع في عبارة البعض أكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى اه والافضلية على هذا الترتيب أيضا مذهب الجمهور وقد نقل عن بعض الاشاعرة ان الملائكة العلوية أفضل من الانبياء وأفاد قوله فصالحو الناس الخ ان صالحي المؤمنين أفضل مما عدا الرسل من الملائكة وقال الشيخ الدردير في شرحه على خريدته أن الذي يلي الانبياء رسل الملائكة فبقية الملائكة فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فالتابعون فتابع التابعين وهما طريقتان ويؤيد الاولى تعليلهم الافضلية بان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عباداتهم أشق وقد قال عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أحمزها أي أشقها فان هذا الدليل يدل على أن خواص الصحابة بل خواص البشر أفضل بالمعنى المتقدم ولذلك كان الصحيح أن عامة البشر أفضل بهذا المعنى من عامة الملائكة وهذا لاينافي ماصرحوا به من أن اساءة الادب مع الملك كفر دون آحاد المؤمنين لان ذلك لكون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبته للمبدا الاول في النزاهة وقلة لوسائط ولما ذكر نارجح الناظم الطريقة الاولى قال رحمه الله تعالى

(وعصمة أوجب لكل الانبيا * وللملائكة لالاوليا)
(لهم بدنيا كامل الكرامه * ولو ببرزخ وفي القيامه)

قد تقدم الكلام على عصمة الانبياء والملائكة وأما الاولياء فهو جمع ولي وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد حسب الامكان وهو معنى قول القائل هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمخالفات المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وليس بمعصوم بمعنى انه يستحيل وقوع الذنب منه ولكنه محفوظ بحفظ الله تعالى فلا تقع منه مخالفة وان جاز وقوعها بخلاف الانبياء والملائكة فان وقوع المعصية منهم محال كما سبق ويجب اعتقاد كرامة الاولياء حال حياتهم في الدنيا وبعد موتهم ويوم القيامة أيضا ومعنى الكرامة أمر خارق لعادة البشر يخلقه الله اكراما لوليه وقد أنكر جواز وقوع الكرامات الاسفرايني من أصحاب الاشعري وعلى ذلك المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه قال بجواز وقوعها وعليه جمهور الاشاعرة واستدل القائلون بالجواز والوقوع بما جاء في القرآن من خبر الذي عنده علم من الكتاب الواردة في قصة بلقيس من احضاره عرشها قبل ارتداد الطرف وقصة مريم عليها السلام وحضور الرزق عندها وقصة أصحاب الكهف وبان ذلك مما أجمعت عليه الامة قبل ظهور المخالفين

Digitized by Google www.alkottob.com

واحتج المنكرون بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء مما يوقع الشبهة فى معجزاتهم وأولوا ما جاء فى الآيات والاحاديث وقد يقال ان المعجزة كما قدمنا أمر خارق لعادة الله تعالى فهى من الممكنات الخارجة عن قوى البشر وقدرهم ولكنها أمر خارق لما جرت به عادة الله وسنته فى تلك الممكنات واما الكرامة فهى أمر خارق لعادة البشر بمعنى انها من الممكنات الداخلة تحت قوى البشر وقدرهم لكنها خارج عما جرت به عادتهم فى تلك الممكنات وأيضا المعجزات انما تظهر مقرونة بالتحدى ودعوى الرسالة والتبليغ ولا بد أن يكتنفها قرائن تميزها عما عداها من الخوارق فالقول بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء يوقع الشبهة فى المعجزة ليس بصحيح وأما ما قيل من ان الآيات لا دليل فيها على وقوع الكرامة لان ما فى قصة آصف ومريم قد يكون بتخصيص من الله تعالى لوقوعه فى عهد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا علم لنا بما اكتنف تلك الوقائع من شؤن الله فى أنبياء ذلك العهد الا قليلا اه فهو من قبيل التشكك فيما لا يقبل الشك فان المدعى وقوع ذلك وقصة آصف ومريم صريحة فى ذلك وجواز أن يكون ذلك بتخصيص من الله الخ مجرد احتمال لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولا دليل على تخصيص الوقوع بعهد الانبياء بل متى جاز أن يوقعه الله فى عهد الانبياء جاز أن يوقعه فى عهد غيرهم كما أن قصة أهل الكهف أيضا دالة على الجواز والوقوع وعد الله لها من آياته فى خلقه وتذكيرنا به للاعتبار بمظاهر قدرته لا يدل على انها ليست من الكرامات التى خلقها الله على يد أهل الكهف اكراما لهم فان الكرامة هى أيضا من آيات الله فى خلقه وهى فعله يجريها على يد من شاء من عباده ولا شك ان ما وقع لاهل الكهف خارق للعادة وليس على يد نبى وقد قصه الله علينا لنعتبر به كما قص علينا غيره مما وقع لامم السابقة لذلك أيضا والذى يجب اعتقاده هو ان لله أولياء أكرمهم باظهار خوارق العادات على أيديهم على طريق الاجمال واما اعتقاد أن فلانا بعينه ولى وأن الله أظهر الكرامة على يده فلم ينقل أحد من العلماء بوجوبه على أحد فيجوز لكل مسلم باجماع الامة أن ينكر صدور أى كرامة كانت من أى شخص كان على التعيين ولا يكون بانكاره هذا مخالفا لشئ من أصول الدين ولا مائلا عن سنة صحيحة ولا منحرفا عن الطريق القويم فانه لم يجئ فى الشرع الا أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ولم يقل أحد بانه جاء فى الشرع زيادة على ذلك وأن فلانا بعينه ولى الله ثم ان اعتقاد الولاية والكرامة فى معنى يرجع الى ما يعلمه شخص من آخر ويعتقده فيه ولكن ليس لهذا الشخص المعتقد فى شخص آخر انه ولى بناء على حسن ظنه به وعلى ما رآه منه مما اعتقده خارقا للعادة انه يكلف غيره أن يعتقد فى ذلك الشخص مثل ما اعتقده وهذا هو الحق الصريح فلا تلتفت لقوم ينعصبون لمشايخهم فيوجبون اعتقادهم على كل انسان وان انكر عليهم منكر شنعوا عليه ورموه بانه ينكر كرامة الاولياء نعوذ بالله من قوم لا يفقهون قال الناظم رحمه الله تعالى

(كما تأيدت جميع الرسل * والانبيا بمعجزات الفضل)

يعنى ان ظهور المعجزة على يد مدعى النبوة أو الرسالة برهان قاطع على صدقه فى دعواه فايجاد الله لها على يده تأييد منه تعالى له فى تلك الدعوى فانه متى ظهرت المعجزة وهى ممكن لا يدخل تحت قدرة البشر وقارن ظهورها دعوى النبوة أو الرسالة علم علما ضروريا بان الله تعالى ما اظهرها الا تصديقا لمن ظهرت على يده فى دعواه وهذا العلم وان كان ضروريا لكن قد يقارنه الانكار مكابرة وعنادا وقد تقدم الكلام على المعجزة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم النبوة هى الايحاء * بشرعه عز لمن يشاء)
(كذا السمع تبليغ الرسالة * فليس قطعا صفة ذاتية)

يعنى

يعني ان النبوة أي الانباء بمعنى اعطاء النبوة هو ايحاء الله بشرعه لمن يشاء من عباده فان انضم معه الامر بالتبليغ كان الايحاء رسالة أي ارسالا وكل من الايحاء والوحي لغة يطلق على الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفي وكل ما القيته لغيرك يقال وحيت اليه الكلام واوحيت وهو ان يكلمه بكلام يخفيه عن غيره كما قال الاصفهاني التفهيم فكل ما فهم به شئ من اشارة او الهام أو كتابة أو كلام فهو وحي وقد يطلق الوحي لغة أيضا على التسخير واما الوحي في اصطلاح أهل الشرع فهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه عليهم الصلاة والسلام والوحي بالمعنى اللغوي لا يختص بالانبياء ولا بانه من قبل الله تعالى بل يكون منه تارة ومن غيره تارة أخرى ولكون الكلام هنا فيما يختص بالانبياء قال الناظم رحمه الله تعالى بشرعه والوحي يكون باحد طرق ثلاثة كما نطق به قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية الاول ان يكلمه الله وحيا أي القاء في القلب بان يلقي في قلبه ما يلقيه سواء كان ذلك في اليقظة أو في المنام والالقاء اعم من الالهام فان الايحاء لام موسى كان الهاما والايحاء لابراهيم عليه السلام بذبح ابنه كان في المنام ولم يكن الهاما وايحاء الزبور كان القاء في اليقظة كما روي عن مجاهد وليس بالهام والفرق بين الالهام وغيره أن الالهام لا يستدعي صورة كلام نفساني يلقى في القلب بل قد يكون بالقاء كلام نفساني في القلب وقد يكون بدون ذلك وعلى كل حال لا يكون الالهام بكلام لفظي واما الوحي غير الالهام فيستدعي القاء صورة كلام نفسي في القلب وقد يستدعي كلاما لفظيا أيضا ويكون في المنام كالايحاء لابراهيم بذبح ابنه واليقظة كايحاء لزبور لداود كما سبق الطريق الثاني اسماع الكلام اللفظي من غير ان يبصر السامع من يكلمه كما كان لموسى حين كلمه ربه بالوادي المقدس عند الشجرة كما كان للملائكة الذين كلمهم الله في قضية خلق آدم عليه السلام ونحوهم وهو المراد من قوله تعالى في الآية السابقة أو من وراء حجاب فان ذلك تمثيل له سبحانه بحال الملك المحتجب الذي يكلم بعض خواصه من وراء حجاب يسمع صوته ولا يرى شخصه الطريق الثالث ارسال الملك كالغالب من حال نبينا عليه الصلاة والسلام وهو حال كثير من الانبياء عليهم السلام وهو المراد بقوله تعالى أو يرسل رسولا أي ملكا فيوحي ذلك الملك الى ذلك المرسل اليه وهو الرسول البشري باذن الله تعالى وامره ما يشاء ان يوحي فالطريق الاول وحي بلا واسطة وبدون اسماع كلام لفظي وبالطريق الثاني الوحي بلا واسطة لكن مع اسماع كلام لفظي وبالطريق الثالث بواسطة ارسال الرسول وهو الملك والوحي بالطريق الاول الذي هو القاء في القلب لا يختص بالانبياء عليهم السلام بل قد يكون لغيرهم من خواص عباد الله فان حديث الحق سبحانه لعباده لا يزال مستمرا ابدا غير ان من الناس من يفهم انه حديث من قبل الله تعالى كعمر بن الخطاب حيث وافق الوحي في مواضع ومثل عمر من كان على قدمه من الاولياء ومن الناس من لا يعرف ذلك ويقول ظهر لي كذا وكذا خطر لي كذا كذا ومتى علمت ان من أقسام الوحي ما يلقيه الله في قلوب خواص عباده على جهة الحديث النفسي فلا بد في كون هذا الحديث وحيا ان يحصل لهم منه علم بامر لم يكن معلوما قبل الالقاء فان لم يكن كذلك فلا يسمى وحيا ولا حديثا نفسيا فما يجده الناس في نفوسهم من العلوم الضرورية عندهم فهو وان كان علما صحيحا الا انه ليس صادرا عن القاء حديث في النفس بل هو من غرائز البشر فلا يسمى وحيا ولا كلاما انما هو في الحديث الذي يلقى في النفس ويسمى وحيا وجعله الله كلاما من قبله يستفيد به العالم من جاء له والفرق بين وحي الهام الانبياء ووحي الهام الاولياء ان وحي الالهام لا ينزل على قلوب الاولياء والخواص الا بطريق الفيض والاستمداد من الارواح العلوية ولا ينزل به عليهم نفس الملائكة لان الملك لا ينزل بوحي على غير الانبياء كما ان وحي الهام لاولياء لا ينزل تشريعا بامر أو نهي الهي قطعا لان التشريع خاص بالرسل عليهم السلام ولما استقرت شريعتنا وكملت انقطع وحي التشريع ولم يبق الا وحي فهوم الشريعة فالمنقطع بعد

بعثة محمد صلى الله عليه وسلم انما هو وحي التشريع لا غير اما وحي التعريف وفهم الكتاب والسنة فهو باق لهذه الامة المحمدية لا يزال لخواصها حتى يكونوا على بصيرة فيما يدعون الناس اليه ولا يكون الالهام الا في الخير وأما قوله تعالى فالهمها فجورها فمعنى الهامها اياه لتجتنبه كما ان الهامها تقواها لتعمل بها وأكمل أنواع الالهام أن يلهم العبد اتباع الشرع والنظر في الكتب الالهية ويقف على حدودها وأوامرها ونواهيها حتى يزول عنه صدأ طبيعته البشرية وينتقش في نفسه الملكية صور العالم على ما هي عليه فيقف على الحقائق والطبائع وما أودع الله فيها من الخواص والاسرار فيزداد ايمانا ويقينا وعلما بحكمة الصانع وتسليما وأما حكمة ارسال الرسل وارتباط الوحي بالشرائع وعدم الاكتفاء بالعقول وحاجة الخلق الى الرسل فهي ان الله سبحانه لم يخلق خلقا عبثا ولم يترك الناس سدى وانما خلقهم ليعبدوه وليعرفوه بالوحدانية ويشكروه على نعمة الايجاد وقد أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئا وجعل لهم السمع والبصر والافئدة فجعل لكل انسان نفسا درا كة يصدق كل واحد بوجودها ضرورة وان كان لا يعلم كنهها وكيفية ادراكها ولذلك ضرب الله لادراكها حقائق الاشياء مثلا نفاس هي عليه فاوجد في كل انسان عينا تدرك المبصرات ليكون ادراك العين للمبصرات مثالا ونموذجا لادراك النفس لحقائق الاشياء حتى يكون الانسان من نفسه على بصيرة فكما ان العين انما تدرك بقوة أودعت فيها يزول بزوالها الادراك أو يضعف بضعفها وان بقيت العين فالنفس كذلك انما تدرك حقائق الاشياء بقوة أودعت فيها هي العقل الذي يزول التمييز بزواله أو يضعف بضعفه وان بقيت النفس الناطقة وبقي الانسان انسانا وكما انه لا بد في ادراك العين للمبصرات من محاذاة المبصر لها وأن لا يكون قريبا جدا كحدقتها وما جاورها وأن لا يكون بعيدا جدا لا تصل اليه أشعتها وأن لا يكون مما لم يخلق الله فيها استعدادا لادراكه بحيث لو كان الشئ غير محاذ أو كان قريبا جدا أو بعيدا جدا لا تصل اليه الاشعة أو كان مما لم يخلق فيها استعداد لابصاره كالهواء فالعين لا تدركه كذلك النفس لا تدرك الا ما كان في هذا العالم عالم الشهادة مادامت فيه ولا تدرك كنه ما كان خارجا عنه فوق طور العقل ولا تدرك كنه نفسها لشدة القرب كالعين لا تبصر نفسها لذلك ولا ما لم يخلق فيها استعدادا درا كه كحقيقة الخالق وكنه صفاته وكما ان العين قد تخلق من أول الامر خالية عن قوة الابصار كعين الاعمى وقد يعرض لها بعد خلق القوة فيها ما يزيل أو ينقص تلك القوة كذلك النفس قد توجد من أول الامر في هذا العالم خالية عن قوة التمييز وتبقى كذلك الى أن تعود الى عالمها الاول عالم النفوس والارواح وقد يعرض لها في حال تعلقها بعالم الاجسام وبعد قيام قوة العقل بها ما يزيل أو ينقص ادراكها للحقائق على وجهها كالجنون وارتكاب المعاصي والتعصب والعناد والغرض الفاسد وكما ان العيون متفاوتة في قواها فبعضها يدرك الجلي والخفي والاخفى وبعضها الجلي فقط أو الجلي والخفي ولا يدرك الاخفى وكما ان العين مع قيام قوة الابصار بها لا تبصر الاشياء الا اذا أشرق عليها النور الحسي كنور الشمس وخرجت به الاعيان من الظلمات وارتفعت عنها الحجب كذلك النفوس وان كانت قوة العقل قائمة بها لا تدرك حقائق الاشياء على وجهها الا اذا أشرق عليها نور التعليم الالهي الذي جاءت به الرسل في شرائعهم عليهم الصلاة والسلام من لدن العليم الخبير وخرجت به الحقائق من ظلمات الوهم والخفاء الى نور الحق واليقين وكما ان العين يلزم لها أدوية تزيد في جلائها لازالة أمراضها الخفية فيقوى ادراكها وأدوية تزيل ما عرض لها من الامراض الظاهرة كذلك النفوس يلزم لها أدوية تحفظها من عروض الامراض النفسانية لها التي تزيل أو تنقص ادراكها لحقائق الاشياء وأدوية تزيد في قوة ادراكها حتى تجول في ملكوت السموات والارض فتزداد معارفها ويفاض عليها

Digitized by Google www.alkottob.com

من العلوم والمعارف ما لا يفاض عليها بدون استعمال تلك الأدوية وأدوية تزيل ما عرض لها من تلك الاعراض وكما انه لا يقف على أمراض العيون وأنواعها ويقدر على تمييزها وتشخيصها ويعرف الادوية النافعة لازالة كل مرض والواقية من عروضه والمقوية للابصار وكيفية استعمال الادوية والمواضع والاوقات التي يلزم أن تستعمل فيها والمقادير التي يلزم أن تؤخذ منها الا الطبيب الحاذق الماهر الواقف تمام الوقوف على علم الطب العارف بوظائف الاعضاء واتصال بعضها ببعض وبخواص الادوية ومنافعها ومضارها وما يجب على الانسان من الوسائط التي يلزم اتخاذها للوقاية من الامراض وغير ذلك مما لا ينكره عاقل ولا يجحده الا مكابر غافل ولهذا كثيرا ما يضع الطبيب الدواء في موضع ينكره عليه من لم يكن عالما بالطب مثله لكن يجب على العاقل أن يمتثل أوامر الطبيب الحاذق العدل الثقة ويأخذها مسلمة ولا يناقش فيها بمجرد مقدماته العقلية ولا يخالفه في شئ والا هلك لان ما أدركه بمقدماته العقلية واستحسنه بعقله انما جاءه استحسانه من عدم اطلاعه على ما اطلع عليه الطبيب ومن استرساله مع عقله كذلك لا يقف على أمراض النفوس ويقدر على تشخيصها وتمييز أنواعها ويعلم الادوية النافعة لازالة أمراضها والواقية من عروضها الا من يكون عالما بكنه النفوس وحقائقها وكنه أمراضها وكيفية اتصال النفوس بالابدان وتعلقها بها وبالادوية اللازمة لها على النحو المذكور وماذاك الا الله عز وجل فهو وحده العالم بذلك كله ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فلذلك كله كان الخلق في حاجة شديدة الى من يرشدهم الى ما يهذبون به نفوسهم ويكسرون به الشهوات البهيمية ويرجعون اليه في معاملاتهم وحفظ دمائهم وأموالهم وأعراضهم وفصل خصوماتهم التي من لوازم المجتمع الانساني حصولها فجاء الله بشرائعه على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام تعليما وارشادا للخلق وبيانا لامراض النفوس وأدوائها على الوجه الاتم الاكمل فامر بأعمال أوجب فعلها أو ندب اليه ونهى عن اعمال أوجب تركها أو ندب اليه وذلك لان انتظام أمر معاشهم الذي يتوقف عليه سعادتهم الاخروية لا يتم فلا ينتظم الابان تكون الابدان سالمة وأفراد النوع دائمة ولا يتم ذلك الا باسباب تحفظ وجود ذلك وأسباب تمنع ما يفسده ويهلكه فاما الاسباب التي تحفظ وجود ذلك فكالاكل والشرب فانهما يحفظان سلامة البدن وبقاءه وكالمناكحة فانها تحفظ بقاء النسل ولذلك خلق الغذاء سببا للحياة وخلق افراد الانسان زوجين ذكرا وأنثى لتكون الانثى محلا للحراثة فاوترك أمر المأكول والمنكوح مهملا من غير تعريف وبيان قانون في الاختصاص لتنازع الناس وتقاتلوا وشغلهم ذلك عن سلوك طريق السعادة الاخروية أيضا فلذلك شرح القرآن المجيد قانون الاختصاص بالاموال في آيات المبايعات والربويات والمداينات والمواريث والنفقات وقسمة الغنائم والصدقات والمناكحات والعتق ومكاتبة العبد والاسترقاق والسبي وعرفنا كيفية التخصيص عند ابهام الامر علينا بالتجاحد بان نرجع في البيان الى ما في وسعنا من البينات والايمان والشهادات وشرح القرآن أيضا قانون الاختصاص بالنساء في آيات النكاح والطلاق والرجعة والعدة والخلع والصداق والايلاء والظهار واللعان وآيات المحرمات نسبا ورضاعا ومصاهرة وأما الاسباب التي تدفع الفساد والهلاك فكالغرامات والكفارات والحدود والتعزيرات والديات والقصاص أما القصاص والديات فلدفع السعي في اهلاك الانفس والاطراف وأما حد السرقة وقطع الطريق فلدفع الافساد في الارض واستهلاك الاموال التي هي أسباب المعاش وأما حد الزنا والقذف والتعزير الشديد أو الحد في اللواطة على اختلاف المذاهب فيها فلدفع ما يشوش أمر النسل وحفظ الانساب وما يفسد طريق التحارث والتناسل والاختصاص بالتوارث وأما جهاد الكفار فلم يكن الغرض منه الانتقام

Digitized by Google www.alkottob.com

والنشئ وانما هو لدفع ما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة الحقة اللتين بهما سعادة أفراد النوع فى الدارين وأما قتال أهل البغى فلدفع ما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التى يتولاها حارس المؤمنين وكافل المحقين نائبا فى ذلك عن رسول رب العالمين وقد جاء فى ذلك النوع آيات كثيرة تحتها سياسات ومصالح وحكم وفوائد يدركها كل من تدبر تلك الآيات وادرك محاسن الشريعة السمحة المبينة لحدود الاحكام الدنيوية ويشتمل هذا القسم على الحلال والحرام وسائر حدود الله فهذه الانواع هى مجامع سور القرآن وآياته وعلى هذا المنوال كانت الشرائع الماضية فان جميع الشرائع متحدة فى القدر المشترك منها وان اختلفت فى الكيفية والجزئيات على حسب اختلاف الاحوال والاشخاص والازمنة والمصالح فشريعة موسى عليه السلام لاتناسب الا قومه فى زمانهم وكذلك شريعة عيسى عليه السلام وشريعتنا هى التى يجب استعمالها على كافة الخلق والعمل بها من لدن بعثته الى يوم القيامة لانها القانون الذى وضعه العلى الحكيم والملك القهار لمداواة أمراض النفوس وتهذيبها وبيان الاسباب الحافظة لسلامة الانسان الكافلة لدوام أفراد نوعه والاسباب المانعة لفساده وهلاكه وجعلها ملائمة لكل الاشخاص والاحوال والمصالح فى كل زمان من لدن بعثته صلى الله عليه وسلم الى أن يرث الله الارض ومن عليها والوحى فى ذاته من الامور الممكنة عقلا التى يجوز العقل وقوعها ولا يحيله وقد دلت قواطع الآيات والاحاديث على وقوعه فوجب اعتقاد ذلك ومنكره كافر لانكاره ما ثبت بالقواطع وقد تواترت الاخبار من لدن زمن النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا الان جبريل عليه السلام كان ينزل بالقرآن على النبى صلى الله عليه وسلم من غير انكار منكر ولا رد رادبل على ذلك انعقد اجماع الامة ومما يبين لك امكان الوحى وضرورة وقوعه انك تعلم ببداهة العقل أن النفوس الناطقة متفاوتة فى قواها العقلية الفطرية وفى معلوماتها الكسبية وقد لم أن وجود ما لا يتناهى فى كل من طرفى المبدأ والمنتهى محال فلا بد حينئذ من أن النفوس الانسانية تنتهى فى طرف ضعف القوى الى غاية تكاد النفس فيها لا تقبل معقولا أصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة وتنتهى فى طرف قوة القوى الى غاية تدرك فيها النفس جميع معلوماتها ولا يغيب عنها شئ ويكون ذلك بغير واسطة بشرية وهذه النفوس هى النفوس التى تستفيد معلوماتها من الوحى وهى متفاوتة فى أعلاها نفوس الانبياء والرسل وأيضا أنت تعلم بالاستقراء التام أن العالم كله ينقسم الى عالم علوى والى عالم سفلى وان شئت قلت الى عالم روحانى وعالم جسمانى أو مادى وغير مادى أو نورانى وظلمانى عبارات متعددة والمقصود منها واحد ومع كونه كذلك فهو سلسلة واحدة تتصل حلقاتها وان تفاوتت فى الحقائق والخواص والمزايا فالعالم الجسمانى تجده ينقسم الى أجسام آلية وأجسام غير آلية والاجسام الآلية ينقسم الى حيوان ونبات والحيوان ينقسم الى انسان وغير انسان فاذا سبرت الاجسام الغير الآلية وهى الجمادات واستقريتها وجدت منها ما يكاد أن يكون نباتا فى الخواص والمزايا فهذا النوع من الجمادات حلقة ترتبط بها غير الآلية بالآلية واذا سبرت الاجسام النباتية وجدت منها ما يكاد أن يكون حيوانا غير انسان فى الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من النبات حلقة تربط الاجسام النباتية بالحيوان واذا سبرت الحيوانات غير الانسان لو جدت منها ما يكاد أن يكون انسانا فى الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من الحيوانات الغير الانسان حلقة تربط غير الانسان من الحيوانات بالانسان فكذلك لا بد أن يوجد فى افراد الانسان من يكاد أن يكون ملكا روحانية قدسية نورانية علوية فيكون هذا الصنف من البشر حلقة تربط نوع الانسان بالملائكة والارواح العلوية الطاهرة وبذلك اتصل جميع العالم بعضه ببعض وصار سلسلة

واحدة

واحدة بواسطة تلك الحلقات والواسطة التى تربط عالم الانسان بعالم الملائكة والارواح هم الذين يوحى اليهم من قبل الله تعالى واعلى هذه الواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام ولك أن تقول بعبارة أخرى ان الاجسام اما آلية أو غير آلية والقسم الاول ارقى وأكمل والاول اما مدرك أو غير مدرك والاول أرقى وأكمل والمدرك اما أن يكون ادراكه بنفس ناطقة وملكة صادقة أولا يكون كذلك والقسم الاول أعلى وأكمل ومن يدرك بنفس ناطقة وملكة صادقة اما أن يكون خارجا فى جميع قواه العقلية ومعلوماته الضرورية والنظرية من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام واما أن لا يكون كذلك والاول أرقى واسمى ومن يكون خارجا فى جميع ماذكر من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام اما أن يكون له ذلك بغير واسطة بشرية أو يكون له ذلك بواسطة بشرية والاول أعلى وأكمل وأرقى وأسمى وأفضل وهذا القسم هم موضع الوحى ومكان الرسالة وهم الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام واليهم ينتهى كمال التعليم والتعلم فى هذا العالم عالم صور والمادية فكان هذا القسم أفضل أجناس هذا العالم ولاشك أن كل فاضل يسوس المفضول ويسود عليه فالانبياء والرسل يسودون على من سواهم من أجناس هذا العالم ويسوسونهم واليهم ينتهى التشريع ومنهم نستمد الشرائع والقوانين التى بها ينتظم أمر هذا العالم فى معاشه ومعاده بواسطة مايفاض عليهم من الارواح العالية وهم الملائكة وأما امكان حضور الملك وظهوره بصورته للانبياء فذلك لان الملائكة أرواح علوية وذوات حقيقية لايلاقيها من الارواح البشرية الا الارواح القدسية منها لما بينهما من المناسبة دون غيرها من الارواح الخبيثة أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما وتلك الارواح المقدسة هى أرواح الانبياء والاولياء فاذا خاطب الروح الملكية روحا قدسية انسانية انجذب من ذلك الانسان حسه الباطن وحسه الظاهر الى جانب الملك فحينئذ يتمثل الملك لروح الانسان بما تحتمله قواه البشرية فاذا قوى الاتصال والانجذاب رأى ذلك الانسان ذلك الملك متمثلا فى غير صورته وسمع كلامه أصواتا وحروفا كما يسمعه من انسان مثله على انك اذا رجعت الى وجدانك الصادق تجد أن الوحى بمعنى الحديث النفسانى هو الكلام الحقيقى وان كلا من العبارات اللفظية والكتابة النقشية والاشارة الحسية دلائل على ذلك الحديث النفسى احتاج البشر اليها لاعلام حديثهم النفسى وافهامه فى محاوراتهم ومخاطباتهم فالقصد من العبارة والكتابة والاشارة هو اعلام المخاطب حديث الروح الذى قام بنفس المتكلم واتصال ذلك الحديث الى روح المخاطب ونفسه فاذا كان المتكلم روحا وملكا لاحجاب أصلا بينه وبين روح المخاطب ونفسه أشرق ذلك الروح المتكلم على روح المخاطب اشراق الشمس المضيئة على الماء الصافى فينتقش حديث الروح المتكلم فى روح المخاطب ونفسه فيفهم المخاطب ذلك الحديث بدون حاجة الى عبارة لفظية أو كتابة نقشية أو اشارة حسية فاذا قوى الارتباط بين الروحين وقويت المناسبة كان وحى الانبياء والرسل مع الملائكة عليهم السلام صار الموحى اليه بباطنه متصلا بالملك اتصالا تاما فيتبعه فى ذلك ظاهره وصورته البشرية فيصير الى الملائكة أقرب منه الى البشر حتى يصل الى أن يتمثل له الملك صورة محسوسة فيشاهد الملك فى تلك الصورة ويسمع كلامه أصواتا وحروفا فاذا جاء الملك الى انسان بالوحى وانجذب باطن الانسان الى الملك وتبعه ظاهرة عرض لقوى هذا الانسان الحسية شبه دهش وغشى ثم يسرى ويذهب ذلك عنه وقد وعى هذا الانسان عن الملك كل ما ألقى اليه من الوحى ويخلق الله لذلك الانسان علما ضروريا يقطع به أن ذلك الوحى من قبل الله تعالى والله الموفق قال الناظم رحمه الله تعالى

(فامنع للاكتساب بالرياضه * وغيرها فهو من الضلاله)

يريد أن النبوة هبة وفضل من الله ابتداء لاتنال بالكسب والمجاهدة بالرياضة وغيرها ومن تأمل ماقدمنا

من أن الانبياء هم الحلقة التي تربط نوع الانسان بنوع الملائكة وانهم أفراد من نوع الانسان خلقوا كذلك بعلم أن النبوة لا تكون كسبية قطعا ولذلك قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وما نقل عن بعض المعتزلة من أن النبوة كسبية ليس معناه أن العبد يمكن أن يكتسبها بمباشرة أسباب مخصوصة بل معناه أنها وان كانت فضلا وموهبة من الله تعالى ومبناها على الاستعداد الفطري لكنها تقارن الاسباب الاختيارية من العبد يعني ان الله اذا اختار عبدا لان يكون نبيا ورسولا وخلقه مستعدا لذلك وفقه لاعمال اختيارية يكتسبها باختياره تلائم نبوته ورسالته حتى يكون هذا العبد قبل النبوة والرسالة ظاهرا بمظهر الصدق والامانة وحميد السير والسيرة فيكون ذلك ادعى لقبول قوله وتصديقه عند دعوى النبوة والرسالة وذلك كما كان نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة يتعبد بغار حراء حتى جاءه الوحي وبهذا تعلم أنه لا خلاف بين الفريقين وان معنى قول المعتزلة ان النبوة كسبية أنه لا بد أن يتقدمها من أعمال الخير والعبادة أعمال كسبية وان كانت هذه الاعمال لا تفضي اليها ولا تكون سببا في حصولها فهي انما تنال بالفضل منه تعالى اتفاقا قال الناظم رحمه الله تعالى

(وليس في النساء من نبيه * ولا الذي صفاته دنيه)

يريد أنه لم يوجد من النساء نبية ولا من الاشخاص الذين تكون صفاتهم خسيسة أما الذي صفاته خسيسة فلما علمت من أن الارواح العلوية لا يلاقيها من الارواح البشرية الا الارواح القدسية منها لما بينهما من المناسبة دون الارواح الخبيثة أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما ومن كانت صفاته دنيئة خسيسة كان روحه كدرة أو خبيثة فلا يمكن أن يلاقي الملك فلا يصلح لان يكون واسطة وحلقة تربط عالم الملك بعالم الانسان أو ما النساء فلانهن باصل الفطرة كما دل عليه الاستقراء لا يوجد فيهن من تصلح لان ينتهي اليها كمال التعليم والتعلم حتى تكون أفضل أجناس هذا العالم فتصلح لان تسوسه وتسود عليه وينتهي اليها التشريع ومنها تستمد الشرائع لان كل واحدة منهن خلقت فراشا وحرثا للرجل فهي أقل منه بفطرتها فضلا وعلما وعملا فلا تصلح لان تسوسه وتسود عليه قال تعالى وللرجال عليهن درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وتوبة الشخص من الذنوب * جميعها فورية الوجوب)

يريد أن التوبة واجبة فورا على العاصي مطلقا سواء كان الذنب صغيرة أو كبيرة قال المازري اتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة اه وقد نقل ذلك عن الاشعري وحكى امام الحرمين وتلميذه الانصاري الاجماع عليه وقد اعترضوا على وجوب التوبة فورا من الصغيرة مع ان جميع الصغائر مكفرة بنص الشارع بمجرد عدم الاصرار عليها وباجتناب الكبيرة وأجابوا عن ذلك بان التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن أخرها تكرر عصيانه بتكرر الازمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام ولا يلزم من تكفير ذنوب عبد بغير التوبة سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمر الكن حكاية الاجماع على وجوب خصوص التوبة من الصغيرة غير مسلمة فقد قيل ان الواجب أحد الامرين اما التوبة أو الاتيان بمكفر آخر سواها مما نص الشارع على انه يكفر الصغيرة وقول اللقاني في جوهرة التوحيد

ثم الذنوب عندنا قسمان * صغيرة كبيرة فالثاني * منه المتاب واجب في الحال

يقتضي أن وجوب التوبة على الفور خاص بالكبيرة دون الصغيرة ويدل لذلك قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فان هذه الآية صريحة في ان اجتناب الكبائر التي منها الاصرار على الصغيرة سبب في تكفير السيئات بمجرده ولا معنى لوجوب التوبة من الذنب بعد تكفيره والحق ان التوبة من الصغيرة عبارة عن عدم الاصرار عليها مع اجتناب الكبائر فالذي قال ان التوبة

من

من الصغيرة واجبة على الفور أراد من التوبة هذا المعنى ألا ترى انه لو تاب من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب عليه التوبة منها مرة أخرى فمتى قلنا بتكفير الصغيرة وسقوطها باجتناب الكبائر التي منها الاصرار عليها أو بمكفر آخر لم يبق للامر بالتوبة بعد ذلك معنى لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي كانت سببا في وجوب التوبة وليس لايجابها والامر بها سبب سواها فمتى سقطت المعصية وكفرت سقط المسبب وهو الايجاب والذي قال لا تجب التوبة على الفور من الصغيرة أراد التوبة التي وجبت على الفور من الكبيرة فالخلف لفظي وأما ما صرح به الشيخ عز الدين من أن من أخر التوبة تتكرر عصيانه بتكرر الازمنة فيخالفه ما صرح به شارح الجوهرة من ان التمادي على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة مالم يعتقد معاودته وصرحت المعتزلة بانها واجبة على الفور حتى يلزم بتأخرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وساعتين اثمان وهلم جرا فالقول بتكرر العصيان على من أخرها بتكرر الازمنة قول المعتزلة لا قول أهل السنة ويمكن التوفيق بحمل القول بالتكرار على اعتقاد المعاودة وحمل القول بعدم التكرار على عدم اعتقاده فيرتفع الخلاف ويوافق ما صرح به عز الدين ما صرح به شارح الجوهرة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم بها أو حجة مبروره * أو فضل رب تغفر الكبيره)
(أما صغائر فبالطاعات * ان تجتنب كبائر الزلات)
(أو غيرها والعود للقبيح * لا ينقض التوب على الصحيح)
(وتوبة المؤمن هل ظنيه * دلائل القبول أم قطعيه)

أراد رحمه الله أن كلا من التوبة الصحيحة والحج المبرور وهو الذي يكون حال فاعله بعده حال صلاح وطاعة الى أن يموت وفضل الله تعالى يكفر الكبيرة ويكون سببا في غفرانها وعدم المؤاخذة بها وأما الصغائر فتكفر باطاعات متى اجتنبت كبائر الزلات وهي الموبقات السبع المذكورة في الحديث الصحيح أو متى اجتنبت كبائر الزلات وغيرها أيضا وبيان ذلك ان التوبة من الكبائر متى كانت مستوفية لشرائطها من رد المظالم في حقوق العباد الى أربابها أو استرضائهم ان علموا أو التصدق بها ان لم يعلموا تكفر الكبائر وكذا الحج المبرور انما يكفر الكبائر المتعلقة بحقوق العباد اذا كان مع الشرط المذكور على الصحيح وأما فضل الله تعالى فلا يشترط فيه شئ بل متى أراد العفو عن عبد فضلا منه ورحمة غفر له جميع الذنوب ولو من الكبائر المتعلقة بحقوق العباد وأرضى خصومه فان قلت يمكن أن يقال ذلك في التوبة والحج المبرور بالنظر الى مظالم العباد فتكفر بهما ويرضى الله خصوم العبد قلت حينئذ يرجع هذا الى الغفران بالفضل والتوبة أو الحج المبرور والكلام في أن كلا منهما وحده سبب يصح أن يترتب عليه الغفران وأما الصغائر فقد قال الناظم انها تكفر بالطاعات بشرط اجتناب كبائر الزلات أو بشرط اجتنابها واجتناب غيرها من الكبائر أيضا وأقول قال تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم وقال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وقال صلى الله عليه وسلم أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد جاء أيضا في بعض الاحاديث الصحيحة غفران الذنب بقيام رمضان احتسابا وفي بعضها بقيام ليلة القدر احتسابا وفي بعضها غفران الخطايا بالوضوء وفي بعضها ان صوم يوم عرفة كفارة سنتين وصوم عاشوراء كفارة سنة ونحو ذلك من الاخبار كثير وقد اتفقوا على ان التوبة متى وقعت مستوفية لشروطها قبلت وانها تكفر الذنوب جميعها

Digitized by Google www.alkottob.com

كبيرة كانت أو صغيرة وقد اختلفوا في مواضع الاول صحة التوبة من المعاصي اجمالا من غير تعيين الذنب المتوب عنه ولو لم يشق عليه تعيينه وعدم صحتها فالجمهور على انها تصح وهو الحق لاطلاق النصوص وخالف في ذلك بعض المالكية فقال انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا واما ما علم تفصيلا فلا بد من التوبة منه تفصيلا الموضع الثاني فيما تجب به التوبة على العاصي فقال أهل السنة هي واجبة بالسمع لا بالعقل وقالت المعتزلة بالعقل والسمع جاء مؤيدا له بمعنى ان العقل لو خلي ونفسه لادرك ايجاب الله تعالى التوبة على العاصي بدون ان يتوقف ذلك على ورود الخطاب اللفظي الموضع الثالث في وجوب قبول التوبة بعد استيفاء شروطها على الله تعالى عن ذلك وعدم وجوبه فقال أهل السنة لا يجب قبولها على الله تعالى وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى عقلا وقال امام الحرمين يجب قبولها سمعا ووعدا لكن بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وقال أبو الحسن الاشعري بل بدليل قطعي ومحل النزاع بين الاشعري وغيره فيما عدا توبة الكافر اما هي فالاجماع على انها مقبولة قطعا بالسمع لوجود النص المتواتر بذلك كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بخلاف ما جاء في توبة غيره فانه ظاهر فقط كقوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية واما حديث التوبة تجب ما قبلها فليس متواترا ولانه اذا قطع بقبول توبة الكافر كان ذلك فتحا لباب الايمان وسوقا اليه واذا لم يقطع بقبول توبة المؤمن كان ذلك سدا لباب العصيان ومنعا منه وهذا وما قبله ذكرهما القاضي حينما قيل له ان الدلائل مع الشيخ أبي الحسن وقال ابن عطية ان جمهور أهل السنة على قول القاضي والدليل على ذلك دعاء كل واحد من التائبين بقبول توبته ولو كان مقطوعا به لما كان للدعاء معنى ولا يخفى ان كل ذلك الذي قاله القاضي وابن عطية لا يعادل الدلائل القرآنية والحديثية التي تدل دلالة قاطعة على وعد الله تعالى عباده التائبين بقبول التوبة منهم وانه لا يخلف وعده فالحق ما قال الاشعري ودعاء كل احد من التائبين بقبول توبته انما هو لعدم الجزم باستجماعها شروطها أو لعدم وجوب قبولها عقلا ولذلك قال الامام في شرح البرهان الصحيح عندي القطع بالتكفير ووفق الحليمي بين القولين بان عدم القطع عقلي بمعنى انه لا يجب على الله تعالى عقلا قبولها وبان القطع نقلي بمعنى ان الله لما أخبر عن نفسه سبحانه انه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز ان يخلف وعده علمنا أنه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة وهذا في الحقيقة ميل من الحليمي الى مذهب الاشعري وتأويل لمختار امام الحرمين الموضع الرابع اختلف العلماء في تكفير السيئات بالقربات فنقل ابن عبد البر عن العلماء ان الصغائر هي التي تكفرها القربات دون الكبائر لكن بشرط اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطية عن جمهور اهل السنة واستدلوا على ذلك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهما اذا اجتنبت الكبائر وحملوا السيئات في الآيات ما عدا آية الامر بالتوبة والخطايا والذنوب في الاحاديث على الصغائر فقط رقالوا انما نحملها على ما يعم الكبائر لوجوه الاول ان الكبائر لا تكفرها الا التوبة ولا تكفرها القربات أصلا الاجماع على ان التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون ويلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها وهو خلاف النص الوجه الثاني ان الكبائر تشمل حقوق العباد والاجماع على ان القربات لا تكفرها وانما تكفرها التوبة بشروطها المعلومة المعتبرة الوجه الثالث اننا لو قلنا ان القربات تكفر السيئات سواء كانت من الصغائر أو الكبائر يلزم عليه الفساد وهو عدم خوف العباد من المعاد الوجه الرابع ان سبب نزول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يرشد الى تخصيص الحسنة بالتوبة والسيئة بالصغيرة فقد روى الشيخان عن ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة قبلة ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم

فذكر

فذكر ذلك له فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت الآية فدعاه فقرأها عليه فقال رجل هذه له خاصة يارسول الله فقال بل للناس عامة ووجه الارشاد الى تخصيص الحسنة فيها بالتوبة هو انه جاء تائبا وليس فى الحديث مايدل على انه صدر منه حسنة أخرى ووجه الارشاد الى تخصيص السيئة بالصغيرة ان ماوقع منه كان كذلك لان تقبيل الاجنبية من الصغائر كما صرحوا به وقد اعترضوا على هذه الوجوه اما على الوجه الاول فبانا لانسلم انه يلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها الان ترك التوبة حينئذ يكون من الذنوب المتجددة بعد التكفير السابق بالقربة ألا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة على مانقل عن الاشعرى وحكى امام الحرمين وتلميذه الانصارى الاجماع عليه كما سبق ومع ذلك جميع الصغائر مكفرة بنص الشارع وان لم يتب فالتحقيق ان التوبة واجبة فى نفسها على الفور ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبد بغير التوبة سقوط التكليف بالتوبة التى كلف بها مستمرا وقد يجاب عن هذا الاعتراض بان حكاية الاجماع على وجوب خصوص التوبة من الصغائر غير مسلمة كما علمت مما سبق فلهذا القائل ان يقول ان الواجب فى الصغيرة أحد امرين اما الاتيان بالتوبة أو بمكفر آخر سواها على انه يمكن حمل قول من قال بوجوب التوبة من الصغيرة على ذلك وانها انما تجب اذا لم تكفر المعصية بمكفر آخر بخلاف الكبيرة فانها يتعين فيها التوبة لعدم حكاية خلاف فى وجوبها منها عينا وماذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة منها وسيأتى لهذا زيادة ايضاح واما على الوجه الثانى فبان حقوق العباد مستثناة من الكبائر التى تكفرها القربات بالاجماع الذى ذكرتموه وذلك لا ينافى ان غيرها من الكبائر تكفره القربات أيضا فلا يتم ماادعيتموه من ان شيئا من الكبائر لا تكفره القربات واما على الوجه الثالث فبأنه لا يلزم من عموم التكفير عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم الا ترى اننا قلنا ان التكفير واجب عقلا على الله تعالى ونحن لا نقول به وايضا لو لزم ذلك الفساد على القول بعموم التكفير بالقربات للزم مثله بالنسبة الى التكفير بالتوبة فانهما باتفاق تكفر الصغائر والكبائر ولا يلزم من عموم تكفيرها عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم هذا الفساد وقد تقدم الخلاف فى القطع بقبول توبة العاصى وان الحق القطع بقبولها سمعا لا عقلا وعلى كل حال قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وغيرها من الآيات والاحاديث فيها دلالة قاطعة على ان العقاب على الكبيرة بعد التوبة وعلى الصغيرة بعد التكفير جائز الوقوع عقلا كما صرح به النسفى وصدر الشريعة وغيرهما فهذا هو الذى يجعل العباد يخافون المعاد ومع ذلك من أين يجزم العبد باستجماع توبته شروطها المعتبرة واستجماع قربته لذلك حتى تدخل تحت التوبة أو القربة المكفرة فالعبد دواما فى خوف ووجل حتى فى حال توبته وطاعته ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واما على الوجه الرابع فبان المصرح به فى أصول الفقه أن العبرة فى النصوص الشرعية لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود لان سبب ورود النص قد يكون جزئيا من جزئيات النص الوارد كما هنا على انه جاء فى بعض طرق الحديث الوارد فى سبب النزول ان أبا اليسر من الانصار قبل امرأة ثم ندم فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره بما فعل فقال عليه الصلاة والسلام انتظر امر ربى فلما صلى صلاة قال صلى الله عليه وسلم اذهب بها فانها كفارة لما عملت فهذا يدل على ان المكفر هى الصلاة التى صلاها أبو اليسر وانها داخلة فى الحسنات التى تذهب السيئات وان ندمه السابق لم يكن توبة وقال ابن الصلاح فى فتاويه قد يكفر بعض القربات كالصلاة بعض الكبائر اذا لم يكن هناك صغيرة وقال بعضهم ان القربة تمحو الخطيئة مطلقا سواء كانت كبيرة أو صغيرة واليه ذهب صاحب الذخائر واستدلوا على ذلك بظاهر قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وبما جاء فى عدة أحاديث صحيحة من فعل كذا غفر له ماتقدم من ذنبه وماتأخر وفى بعضها خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومتى حملت الحسنات فى الآية

والحسنة فى الحديث على الاستغراق حملت السيئات فيها والسيئة فيه على ذلك وبالجملة فكل من الآية والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل الله واسع والى هذا القول مال ابن المنذر وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصريه قال الالوسى وعنى به فيما قيل أنا محمد المحدث لكن رد عليه فقال يقول ان الكبائر والصغائر يكفرها الطهارة والصلاة اظاهر الاحاديث وهو جهل بين وموافقة للمرجئة فى قولهم ولو كان كما زعم لم يكن للامر بالتوبة معنى وقد اجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضا من حديث أبى هريرة رضى الله عنه الصلوات مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى ان ذلك جهل لا تخلو عن افراط ذا الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة فى غاية الوضوح ولو صح ان ذلك ذهاب الى قولهم للزم منه بالنسبة الى عموم التكفير بالتوبة فانه يسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهى من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل لله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كالقربات كذلك وقوله ولو كان كما زعم مردود لانه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها فرضا فان تركها ولو بعد التكفير ذنب آخر يدخل فى الذنوب المتجددة التى لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلا الا ترى الى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما تقدم نقله وحكاية الاجماع عليه ومع ذلك جميع الصغائر مكفرة بغيرها بالنص وان لم تثبت عند هذا القائل بوجوبها ولم يمنعه القول بتكفير الصغيرة بغير التوبة من القول بوجوب التوبة منها وقريب من هذا ارتفاع الاثم عن النائم اذا أخر الصلاة عن وقتها مع الامر بقضائها وما ورد من حديث أبى هريرة انما ورد فى أمر خاص فلا يتعداه اذ الاصل بقاء ما عداه على العموم وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الى الجهل والرجاء فى الله تعالى شأنه قوى كذا قيل وأقول ان المسألة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكلية والنصوص الواردة فى ذلك متعارضة متكافئة ومنها ما يقتضى عموم التكفير ومنها ما يقتضى تخصيصه بالصغائر ولكن الاجماع على فرضية التوبة من الكبائر يدل على التخصيص والقول بان التوبة من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان لا يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله لانه ان اراد الجواز العقلى فمسلم وليس الكلام فيه وان أراد الوقوع السمعى فهو يتوقف على قيام الدليل على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا لتكفير الجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك ولم يقم دليل على ذلك ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبة فى عموم التكفير هو موضع النزاع والقول انه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا أنه غير متفق عليه وان مذهب أهل الحق ان التمادى على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة مالم يعتقد معاودته ولا يمكن ان يقال انه تمادى على الذنب مع تكفيره وسقوطه بالقربة فان التمادى عليه يقتضى بقاءه وذلك يقتضى انه اذا لم يتب من الكبيرة فالذنب باق ويعد متمادا عليه وما استظهر به من قوله الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة الخ قد علمت ما فيه وان المسألة خلافية وان منهم من قال فى الصغائر ان الواجب اما التوبة واما ما يكفرها من القربات ولم ينقل ان أحدا قال مثل ذلك فى الكبائر بل الذى نقله هو الاجماع على وجوب التوبة منها فما ذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة على ان القول بان الصغائر مكفرة بالنص وان لم تثبت وان كان مسلما لكن لا يدل على ان احدا قال بوجوب التوبة من الصغيرة بعد تكفيرها بغيرها وكذا القول بانه لا يلزم من تكفير ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هى التى أوجبت التوبة وهى السبب فى ذلك وليس لايجابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر بذلك فالمأمور بها فى الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب العاصى من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب

Digitized by Google
www.alkottob.com

عليه التوبة منها مرة اخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة لم يكن للامر بها بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لانها انما أمر بها وفرضت لمحو الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربة حتى يؤمر بالتوبة منه وتفترض لمحوه وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وكيف رتب رجاء التكفير على الامر بالتوبة لا يأبى قبول ماقلناه هذا ولو قلنا ان كانت الحسنة توبة صحيحة من جميع الذنوب مستجمعة للشروط أو قربة اخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنة مكفرة لجميع المعاصى كبيرة كانت أو صغيرة لانها اما توبة صريحة واما توبة معنى وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وان مراده القربات التى هى توبة من الذنوب أو متضمنة للتوبة منها وان لم تكن الحسنة توبة ولا قربة مشتملة على توبة كانت مكفرة للصغائر فقط وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التكفير وان الكبائر لا تكفرها الا التوبة منها وان مراده بالقربات التى لا تكفرها الكبائر القربات التى لا تكون توبة منها ولا مشتملة على توبة منها لكان ذلك توفيقا حسنا بين القولين وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق بتوفيق الله تعالى الموضع الخامس قد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال جمهورهم هو مشروط بذلك كما سبق وقال غيرهم ليس بمشروط بذلك استدل الجمهور بان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم اما اجتنبت الكبائر يفيد الاشتراط كما يقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الآتى فى بعض الروايات ولا يخفى انه استدلال بمفهوم المخالفة للشرط وفى حجيته خلاف يأتى الكلام فيه وقال الآخرون الشرط فى الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بينها الا الكبائر قال المحب الطبرى فى احكامه وهو الاظهر اه ولا يخطر على بالك أنه على هذا الاخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لان الحديث أولا قد ورد فى قربات خاصة ولا يلزم من أن هذه القربات الخاصة لا تكفر الكبائر أن ماعداها كذلك والقياس لا مدخل له هنا وثانيا أنه استدلال بمفهوم الاستثناء وهو غير متفق على حجيته وثالثا أن كون الشرط بمعنى الاستثناء ليس بقطعى وقد صرح النووى بان القربات لا تكفر الكبائر ولكن تحققها ان لم تكن صغائر وقالت المعتزلة ان الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا دخل للقربات فى تكفير الصغائر أيضا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فجعل اجتناب الكبائر سببا فى تكفير السيئات المراد بها الصغائر قطعا وأقول لا دليل فى هذه الآية على ماز عموا لانا اما أن نقول بحجية مفهوم المخالفة للشرط اولا نقول بحجيته أما على القول بحجيته فالمعنى ان اجتنبتم الكبائر نكفر سيئاتكم وان لم تجتنبوا الا تكفرها فيدل المفهوم على ماز عموا لكن قد عارض ذلك المفهوم منطوق العام فى قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفى قوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد علمت أن العبرة فى النصوص لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود واجتناب الكبائر انما يكفر السيئات باعتبار كونه حسنة وقربة لما صرحوا به من ان اجتناب الكبائر انما يكفر الصغائر اذا كان مع القدرة والارادة وكف النفس بعد ذلك لو مرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذى يستعقب الفعل وقد عارضه أيضا الاحاديث الكثيرة التى دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقا ومفهوم المخالفة فى حجيته خلاف فيقدم عليه المنطوق وأما على القول بعدم حجية مفهوم المخالفة فالامر ظاهر وتكون الآية ساكتة عما عدا اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرها من النصوص بان غير اجتناب الكبائر من القربات يكفر كاجتنابها فيخلص المنطوق بالكلية عن المعارض بقى اشكال وهو أنه اذا كان كل واحد من المكفرات مكفرا للصغائر فقط أو لها وللكبائر وحصل التكفير باحدها فما فائدة الباقى وأجيب عن ذلك بان المراد ان كل واحدة من

والحسنة فى الحديث على الاستغراق حملت السيئات فيها والسيئة فيه على ذلك وبالجملة فكل من الآية والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل الله واسع والى هذا القول مال ابن المنذر وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصريه قال الالوسى وعنى به فيما قيل أنا محمد المحدث لكن رد عليه فقال بقول ان الكبائر والصغائر يكفرها الطهارة والصلاة الظاهر الاحاديث وهو جهل بين وموافقة للمرجئة فى قولهم ولو كان كما زعم لم يكن للامر بالتوبة معنى وقد اجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضا من حديث أبى هريرة رضى الله عنه الصلوات مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى ان ذلك جهل لا تخلو عن افراط ذا الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة فى غاية الوضوح ولو صح ان ذلك ذهاب الى قولهم للزم مثله بالنسبة الى عموم التكفير بالتوبة فانه يسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهى من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل لله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كالقربات كذلك وقوله ولو كان كما زعم مردود لانه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها فرضا فان تركها ولو بعد التكفير ذنب آخر يدخل فى الذنوب المتجددة التى لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلا الا ترى الى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما تقدم نقله وحكاية الاجماع عليه ومع ذلك جميع الصغائر مكفرة بغيرها بالنص وان لم يثبت عند هذا القائل بوجوبها ولم يمنعه القول بتكفير الصغيرة بغير التوبة من القول بوجوب التوبة منها وقريب من هذا ارتفاع الاثم عن النائم اذا أخر الصلاة عن وقتها مع الامر بقضائها وما ورد من حديث أبى هريرة انما ورد فى أمر خاص فلا يتعداه اذ الاصل بقاء ما عداه على العموم وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الى الجهل والرجاء فى الله تعالى شأنه قوى كذا قيل وأقول ان المسألة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكلية والنصوص الواردة فى ذلك متعارضة متكافئة ومنها ما يقتضى عموم التكفير ومنها ما يقتضى تخصيصه بالصغائر ولكن الاجماع على فرضية التوبة من الكبائر يدل على التخصيص والقول بان التوبة من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان لا يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله لانه ان اراد الجواز العقلى فمسلم وليس الكلام فيه وان أراد الوقوع السمعى فهو يتوقف على قيام الدليل على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا لتكفير الجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك ولم يقم دليل على ذلك ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبة فى عموم التكفير هو موضع النزاع والقول انه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا أنه غير متفق عليه وان مذهب أهل الحق ان التمادى على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة مالم يعتد معاودته ولا يمكن ان يقال انه تمادى على الذنب مع تكفيره وسقوطه بالقربة فان التمادى عليه يقتضى بقاءه وذلك يقتضى انه اذا لم يتب من الكبيرة فالذنب باق ويعد متمادا عليه وما استظهر به من قوله الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة الخ قد علمت ما فيه وان المسألة خلافية وان منهم من قال فى الصغائر ان الواجب اما التوبة واما ما يكفرها من القربات ولم ينقل ان أحدا قال مثل ذلك فى الكبائر بل الذى نقل هو الاجماع على وجوب التوبة منها فما ذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة على ان القول بان الصغائر مكفرة بالنص وان لم يثبت وان كان مسلما لكن لا يدل على ان احدا قال بوجوب التوبة من الصغيرة بعد تكفيرها بغيرها وكذا القول بانه لا يلزم من تكفير ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هى التى أوجبت التوبة وهى السبب فى ذلك وليس لايجابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر بذلك فالمأمور بها فى الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب العاصى من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب

Digitized by Google www.alkottob.com

عليه التوبة منها مرة اخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة لم يكن للامر بها بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لانها انما أمر بها وفرضت لمحو الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربة حتى يؤمر بالتوبة منه وتفترض لمحوه وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وكيف رتب رجاء التكفير على الامر بالتوبة لا يأبى قبول ما قلناه هذا ولو قلنا ان كانت الحسنة توبة صحيحة من جميع الذنوب مستجمعة للشروط أو قربة اخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنة مكفرة لجميع المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة لانها اما توبة صريحة واما توبة معنى وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وان مراده القربات التي هي توبة من الذنوب أو متضمنة للتوبة منها وان لم تكن الحسنة توبة ولا قربة مشتملة على توبة كانت مكفرة للصغائر فقط وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التكفير وان الكبائر لا تكفرها الا التوبة منها وان مراده بالقربات التي لا تكفرها الكبائر القربات التي لا تكون توبة منها ولا مشتملة على توبة منها لكان ذلك توفيقا حسنا بين القولين وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق بتوفيق الله تعالى الموضع الخامس قد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال جمهورهم هو مشروط بذلك كما سبق وقال غيرهم ليس بمشروط بذلك استدل الجمهور بان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنبت الكبائر يفيد الاشتراط كما يقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الآتي في بعض الروايات ولا يخفى انه استدلال بمفهوم المخالفة للشرط وفي حجيته خلاف يأتي الكلام فيه وقال الآخرون الشرط في الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بينها الا الكبائر قال المحب الطبري في احكامه وهو الاظهر اه ولا يخطر على بالك أنه على هذا الاخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لان الحديث أولا قد ورد في قربات خاصة ولا يلزم من أن هذه القربات الخاصة لا تكفر الكبائر أن ما عداها كذلك والقياس لا مدخل له هنا وثانيا أنه استدلال بمفهوم الاستثناء وهو غير متفق على حجيته وثالثا أن كون الشرط بمعنى الاستثناء ليس بقطعي وقد صرح النووي بان القربات لا تكفر الكبائر ولكن تحققها ان لم تكن صغائر وقالت المعتزلة ان الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا دخل للقربات في تكفير الصغائر أيضا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فجعل اجتناب الكبائر سببا في تكفير السيئات المراد بها الصغائر قطعا وأقول لا دليل في هذه الآية على ما زعموا لانا اما أن نقول بحجية مفهوم المخالفة للشرط أولا نقول بحجيته أما على القول بحجيته فالمعنى ان اجتنبتم الكبائر تكفر سيئاتكم وان لم تجتنبوا الا تكفرها فيدل المفهوم على ما زعموا لكن قد عارض ذلك المفهوم منطوق العام في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفي قوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد علمت أن العبرة في النصوص لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود واجتناب الكبائر انما يكفر السيئات باعتبار كونه حسنة وقربة لما صرحوا به من ان اجتناب الكبائر انما يكفر الصغائر اذا كان مع القدرة والارادة وكف النفس بعد ذلك عن مرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي يستعقب الفعل وقد عارضه أيضا الاحاديث الكثيرة التي دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقا ومفهوم المخالفة في حجيته خلاف فيقدم عليه المنطوق وأما على القول بعدم حجية مفهوم المخالفة فالامر ظاهر وتكون الآية ساكتة عما عدا اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرها من النصوص بان غير اجتناب الكبائر من القربات يكفر كاجتنابها فيخلص المنطوق بالكلية عن المعارض بقي اشكال وهو أنه اذا كان كل واحد من المكفرات مكفر الصغائر فقط أو لها وللكبائر وحصل التكفير باحدها فما فائدة الباقي وأجيب عن ذلك بان المراد ان كل واحدة من

هذه المكفرات صالحة للتكفير فان صادفها شئ من الذنوب كفرته وان لم يصادفها شئ منها كانت حسنة لفاعلها يرفع بها درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم الخلود واقع فى النار * بالكفر لا سواه من أوزار)
(بل كل عبد مات وهو مؤمن * ولو عصى له الجنان معدن)
(فان عصى ومات غير تائب * فالامر فيه للكريم الواهب)

اعلم أن المسلمين كافة قد ذهبوا الى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار لقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون الآية ولامثالها من آيات القرآن والاحاديث وقال البعض لا يحسن منه تعالى تعذيب أحد أصلا لا كافر ولا غيره وذكروا لذلك دلائل عقلية ادعوا أنها مبنية على الحسن والقبح العقليين فقالوا أولا ان التعذيب ضرر خال عن المنفعة لانه سبحانه منزه عن أن ينتفع بشئ ولا شك أن العبد يتضرر به ولو سلمنا انتفاعه وان كان محالا بديهة فالله قادر على أن يوصل النفع اليه من غير عذاب لاحد فكان العذاب ضررا خاليا عن النفع والضرر الخالى عن النفع قبيح بداهة فيستحيل أن يقع منه تعالى وهو الحكيم المحسن وثانيا اذا كلف الله الكافر ترتب على تكليفه العذاب لانه مع كونه كافرا لا يظهر منه الا العصيان طبعا فكان تكليفه مستعقبا للضرر المحض وما كان كذلك فهو قبيح فاما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب وثالثا أن الخالق لداعية المعصية هو الله تعالى فيقبح منه بعد خلقها أن يعاقب عليها ورابعا سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام وأقسى الناس قلبا اذا أراد أن يعاقب من بالغ فى الاساءة اليه فعذبه وبالغ فى عذابه وواظب عليه لامه كل أحد وقيل له اما أن تقتله وتريحه واما أن تعفو عنه فاذا قبح هذا من انسان يتلذذ بالانتقام فكيف يليق بالغنى الكريم الرؤف الرحيم أن يعذب عبده على الدوام وخامسا من تاب من الكفار ولو بعد حين قبل الله توبته قطعا وغفر له كل ما قد سلف أترى هذا الكرم العظيم يذهب فى الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول فى الدنيا أدعونى أستجب لكم وفى الآخرة لا يجيب دعاء هؤلاء الا بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون وأما التمسك بالدلائل النقلية فلا يفيد لانها لكونها دلائل لفظية لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المفيدة لليقين على أنه يمكن أن يقال ان اخبار الوعيد فى حق الكفار مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق وكلما كان الذنب عظيما فى القبح كان العفو عنه أعظم فى الحسن على أنه يمكن أن يقال ان جل الوعيد كلها دعائية وعلى فرض انها اخبارية فهى اخبار عن استحقاق الوعيد لا عن وقوعه بالفعل ونقول فى رد ذلك ان نفى العذاب مطلقا عن كل أحد من العباد لم يقل به أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر من جميع الملل والنحل حتى ان المجوس يقولون به مع أنهم هم الذين بلغوا من الحذيان أقصاه فان عقلاءهم على فرض أن فيهم عقلاء زعموا أن ابليس عليه اللعنة لم يزل فى الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار فى سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشرور فخلق الله هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع الى سلطانه فبقى محبوسا يرمى بالآفات فمن أحياه الله تعالى أماته ومن أصحه أسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فاذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى فى الجو وحاسب أهل الاديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له تعالى وان كان المشهور عن هؤلاء المجوس ان الآلام الدنيوية قبيحة لذلك ولا تحسن بوجه من الوجوه فهى صادرة من الظلمة دون النور وبطلان مذهب هؤلاء ظاهر ولئن سلمنا ان أحدا من الناس يقول ذلك فهو مردود بان غالب الادلة التى ذكرت ان سلمنا ان مبناها على الحسن والقبح العقليين فقد قامت الادلة على

بطلانهما

بطلانهما فبطل ما انبنى عليهما ولو سلمنا عدم بطلانهما فنقول ان الله تعالى صفتين صفة لطف وصفة قهر
ولا بد أن يتوفر على كل منهما مقتضاها فمقتضى الاولى هى الرحمة ومقتضى الثانية هو العذاب فكان من
الواجب فى الحكمة العقلية أن يكون الملك لا سيما ملك الملوك موصوفا بهما لان كلا منهما من صفات الكمال
للملوك ولا يقوم احداهما مقام الاخرى ولا ينتظم أمر الملك فى ملكه الا اذا جازى المحسن على احسانه بالحسنى
والمسيء على اساءته بالعقاب المناسب لها ومن منع ذلك فقد كابر وعلى ذلك نقول لما خلق الله تعالى الانسان
وغرز فى طبعه ان تعيش افراده مجتمعة على ان يكون لكل فرد عمل يعود نفعه على نفسه وعلى المجموع فى بقائه
وللمجموع ما لا غنى للواحد عنه أيضا فى بقائه ونمائه وأودع فى كل فرد شعورا بحاجته الى سائر الافراد
التى شملها اسم نوعه وأعجزه عن أن يقوم بجميع حاجاته المعاشية وحده بدون معاونة من عداه والحس
والمشاهدة شاهدا عدل على ذلك وقد أودع فى كل فرد من أفراده قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عقلية وقوة
عملية فكان له لذة فى كل كائن يرى فيه النفع له ونفرة من كل كائن يرى لنفسه الضرر منه وبقوته الادراكية يميز
بين الضار والنافع وبقوته العملية يطلب ما ينفعه ويغالب غيره فى الوصول اليه ويحذر كل الحذر مما يضره
ويغالب غيره فى دفعه عنه ويتباعد كل التباعد عما يضره ويتبع ذلك أن يكون له فى كل كائن ينفعه لذة ورغبة فى
حصوله وبجوار كل لذة ألم ومخافة من عدم حصوله فلا تنتهى رغائبه الى غاية ولا تقف مخاوفه عند نهاية
وبالجملة فقد بينا فيما سبق حاجة النوع الانسانى الى قانون الهى يوقف كل فرد من أفراده عند الحد الذى به
ينتظم أمر معاشه فى هذه الدار بحيث لا يقدر على غيره لا فى نفس ولا فى عرض ولا فى مال فلو لم يجعل الله الثواب
والنفع لمن عمل بذلك القانون ولم يتجاوز حدوده والعقاب لمن خالفه وتجاوز حدوده ويجعل كلا من الثواب
والعقاب على نسبة العمل لكان ذلك القانون كعدمه وعاد الخلل وساوت الفرض فى الاعتقاد والقول واذا كنا
مع وجود هذه الزواجر والوعيد الشديد فى اليوم الآخر لمن عصى نشاهد الانسان يتطاول فى الرغبة
شهوة وطمعا ويذهب الى حب الاستئثار بكل ما ينفع ولا يقتصر على ما فى يده بل يستعمل كل حيلة للوصول
الى ما فى يد غيره فانت تراه كلما حثه الفكر والخيال الى أن يدفع عن نفسه مضرة أو يجلب لها منفعة
فتح له الفكر بابا من الحيلة أو هيأ له وسيلة لاستعمال القوة فيقوم التناهب مقام التواهب فحينئذ لا ينكر
وجوب ذلك الذى قلنا الا مكابر فكان من ضروريات نظام العالم فى هذه الدار ومن المستحسن عقلا ونقلا
مجازاة المحسن بالاحسان على قدر احسانه ومجازاة المسيء بالعذاب والهوان على قدر اساءته فاذا لك كلف
الله الانسان بما كلفه ورغبه بما رغبه ان أطاع ورهبه بما رهبه ان عصى وعلى ذلك نقول ان قولهم
ان الضرر الخالى عن النفع قبيح بديهة ليس بشئ لان ذلك الضرر هو من تمام العدل الذى يقتضيه
نظام العالم فى هذه الدار على انه ان كان المراد خلوه من النفع العائد على الله تعالى وعلى المعذب فمسلم ولكن
لا يقتضى ذلك خلوه عن النفع بالمرة حتى يكون قبيحا بديهة بل هو قد أتى بأكبر المنافع وهى حفظ نظام
العالم وان كان المراد خلوه من النفع بالكلية فغير مسلم لما علمت أن عليه مدار النظام فكل من الثواب
والعقاب مقتضى حكمة الحكيم ولا يلزم فى حسن توقيع العقاب عقلا على المجرم بقدر جريمته أن يعود
بنفع ذلك على من أوقع العقاب أو على من أوقع عليه العقاب بل يكفى أن يعود نفع ذلك على الهيئة الاجتماعية
وأما قولهم ان الكافر لا يظهر منه الا العصيان فمتى حصل تكليفه ترتب عليه العذاب الخ فيقال عليه
ان كان المراد ان الكافر لا يظهر منه الا العصيان بمعنى أن الله خلقه كذلك بحيث يستحيل عقلا ان يظهر
منه الطاعة فغير مسلم لان الله خلق كل انسان ولم يكلفه الا اذا كان قادرا مريدا عالما متمكنا من الفعل
والترك مميزا بين ما يضر وما ينفع فان اطاع مختارا كان له الثواب وان عصى مختارا كان عليه العقاب فهو

Digitized by Google
www.alkottob.com

الذى ان يشأ أسعد نفسه وان يشأ أشقاها وليس له ان يحتج بما فى علم الله تعالى من سعادته وشقاوته الازليين لانه تعالى كما يعلم أن العبد سعيد أو شقى يعلم انه هو الذى يختار لنفسه السعادة أو الشقاوة فكل من السعادة واختيارها والشقاوة واختيارها معلوم له تعالى وهذا لا حجة للعبد فيه وان كان المراد أن الكافر هو الذى اختار أن لا يظهر منه الا العصيان فمسلم ولكن لا يفيد بل كان حينئذ مقتضى الحكمة والعدالة مجازاته بما يستحق وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقولهم انه سبحانه هو الخالق لداعية المعصية يقال عليه أيضا ان كان المراد انه تعالى خلق الداعية المذكورة على معنى أن العبد مجبور لا فعل له ولا اختيار ففير مسلم لان العبد كما يشهد سليم عقله وحواسه من نفسه بانه موجود لا يشك فى ذلك ولا يحتاج فيه الى دليل كذلك يشهد انه مدرك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بتمييزه ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرته ويعد انكار شئ من ذلك مساويا عند بديهة العقل لانكار وجوده وكما يشهد بذلك فى نفسه يشهد به أيضا فى بنى نوعه كافة متى كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس وسلامة الآلات ولولا قيام البرهان العقلى القاطع على أن الممكن لا يكون مصدر الاثر من الآثار لقضت بديهة عقله انه الموجد لافعاله الاختيارية استقلالا ولكن ذلك البرهان هو الذى جعله يقول ان الموجد لها هو الواجب جل شأنه ولكن لولا تعلق ارادة العبد وقدرته بعمله الاختيارى ما أوجده الواجب فالله أوجد فعل العبد الاختيارى مرتبا على تعلق ارادة العبد وقدرته به وان كان المراد أن الله خلق العبد مريدا قادرا عالما سميعا بصيرا ولولا ذلك ما أمكن الكافر أن يعصى فمسلم لكن ذلك لا يفيد لان خلق العبد كذلك تكميل له وايجاد له على الوجه الاتم الاكمل وكل من ارادته وقدرته صالحة لان تتعلق بالطاعة بدل المعصية وبالعكس ويكون تعلقها تابعا لتصوره لها وتصديقه فتتعلق ارادته وقدرته بما تصوره ملائما له واعتقده كذلك ففعله ولا يتعلقان بما يتصوره منافرا له ويعتقده كذلك فيتركه وقد أعطى الله عبده علما يميز به بين ما يلائمه وما لا يلائمه وما وكله الى عقله وعلمه لتصورهما بل مع ذلك أرسل اليه رسلا مبشرين ومنذرين وبين على ألسنتهم ما يضر وما ينفع فحذروه مما يضر وأنذروه بعقابه ورغبوه فيما ينفع وبشروه بثوابه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وترك الفحشاء المنكر والبغى ففسقوا فيها وخرجوا عن أمرنا وخالفوه باختيارهم فحق عليها القول قدمرناها تدميرا جزاء وفاقا لا ترى أن المعتزلة مع انهم قائلون بالحسن والقبح العقليين هم قائلون أيضا بناء على ذلك انه يجب عقلا اثابة الطائع وتعذيب العاصى وقولهم هب اننا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ نقول فى رده ان هؤلاء الكفار لما زاولوا الكفر أو المعاصى عنادا أو احداهما لامرة بعد مرة مع الاصرار عليها حتى صارت ملكة راسخة فهم خبثت ذواتهم خبثا دائما وأصروا على كفرهم وعصيانهم أبد الآباد وعزموا على أنهم يدومون عليه ولا يتركونه بحال من الاحوال كما يرشد الى ذلك قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى زجرا للقائل منهم رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها فكان دوام العذاب جزاء وفاقا على قدر الجريمة والمعصية ولا شك أن الكفر بالله مع ظهور الآيات والبراهين فى الانفس والآفاق أمر قبيح لا يكاد أن يحيط نطاق العقل بقبحه والله سبحانه وان لم يتضرر بكفره لكن كفره مفسدة فى ذاته ومضرة على الخلق كافة ولذلك شرع الله الجهاد وقتل الكفار وقال عز من قائل والفتنة أشد من القتل أى الكفر أشد قبحا وفسادا من القتل ومن قتل يقتل فمن كفر كذلك يقتل بالاولى فهذا الكافر هو الذى سبب لنفسه عذابا أبديا وعقابا سرمديا الا ترى الى قوله تعالى ان الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم اذ تدعون الى الايمان فتكفرون والى قوله تعالى حكاية عن ابليس فى خطابه لاولئك فما كان لى عليكم من سلطان

Digitized by Google www.alkottob.com

الا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ولا يقاس هذا بما ضرب من الامثال فان الله سبحانه قد أعذر الكفار وأنذرهم وبين لهم جزاء كفرهم في قانونه الذي أرسل به رسله وبين فيه عقاب كل جريمة على حسب ما اقتضت به حكمته الا ترى لو أن ملكا وضع قانونا لرعيته بين فيه عقاب كل جريمة واقتضى نظام رعيته وأمن كل واحد منهم على نفسه وعرضه وماله انه جعل عقوبة جريمة القتل مثلا السجن الدائم مع الاشغال الشاقة وأعلن ذلك على رعيته ثم ارتكب بعد ذلك واحد منهم تلك الجريمة فعاقبه عليها بمقتضى قانونه الذي علمه الجاني قبل اقدامه على الجناية فالعقل لا يستقبح ذلك بل يعده العقلاء عدلا وحسنا فكذلك صنع الله الحكيم في خليقته جعل عقاب الكفر عذابا أليما دائما في دار الآخرة لانه جحود بنعمة من لا يتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته وقد بين كل ذلك على لسان رسله ونصب الادلة في الانفس والآفاق ووعد أولئك الكفار انهم ان تابوا يغفر لهم ما قد سلف فضلا وكرما فقال سبحانه قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وأما قولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه افترى أن هذا الكرم العظيم الى آخره ففيه ان من تاب في هذه الدار دار العمل من الكفر وأسلم وجهه لله فقد أبدل الكفر القبيح بضده الحسن اختيارا منه وامتثالا لامر الله تعالى فهناك كفر قبيح زائل وايمان حسن ثابت وقد انضم الى هذا الايمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها العمل أو يضر ويمكن للعبد باختياره أن يتدارك ما فاته من الاعمال الحسنة وان يندم على ما عمله من الاعمال القبيحة فيصير الكفر بهذا الايمان كان لم يكن قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين فلا بدع في مغفرة الله له جودا وكرما ورحمة وفضلا وأما في الدار الآخرة التي هي دار الجزاء على الاعمال لا دار عمل فلا تنفعهم التوبة فقد اختلفت الدار وامتاز الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير وانتهى الامد بعد الذي ضرب به الله على لسان رسله للعمل وقبول التوبة وقد رأينا في هذا العالم أن الدواء ينفع وقتا محدودا فاذا فات ذلك الوقت واستحكم الداء فلا ينفع الدواء فان قلت ان الكفار أكثر من المؤمنين كما يقتضيه قوله تعالى ولكن أكثر الناس لا يؤمنون فيكون المعذبون الخالدون أكثر من المنعمين فكيف تكون دائرة رحمته أوسع من دائرة غضبه قلنا ان هذه الكثرة بالنسبة الى بني آدم فقط وبنو آدم قليلون بالنسبة الى الملائكة والحور والولدان وما يعلم جنود ربك الا هو ويخلق ما لا تعلمون فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون في عذابهم فان ما عند الله من كل شيء لا يتناهى وبعض الشر أهون من بعض وهم مختلفون في العذاب وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والارض وان ظن كل واحد من أهلها انه أشد الناس عذابا لكن الكلام انما هو في الواقع ونفس الامر على أن الجميع ما داموا في دائرة الوجود والحياة فهم في دائرة الرحمة والفيض العميم فان كلا منهم ما في النعم التي يحافظ عليها الانسان ويتجشم لاجلها ابشع الادوية وأما قولهم ان التمسك بالادلة النقلية لا يفيد الخ ففيه انهم ان أرادوا ان هذه الادلة العقلية التي استدلوا بها تفيد اليقين فقد علمت حالها وانها كسراب بقيعة ولا تفيد ظنا فضلا عن اليقين وان أرادوا مطلق الادلة العقلية فمسلم لكن الادلة التي اقاموها ليست منها على ان كون الادلة النقلية لا تفيد اليقين انما هو مذهب البعض ومذهب الجمهور وهو الحق انها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة ومتواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وعلى الجزم بصدق القائل والعلم بعدم المعارض العقلي فانه اذا تعين المعنى من لفظ القائل وكان مراده منه بقرينة مشاهدة أو متواترة وكان مما يوجب العقل صدق خبره أفاد الخبر اليقين لانه لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه والفرض ان الكذب عليه محال نعم قالوا ان في افادة الادلة النقلية لليقين في العقليات نظرا لان كونها مفيدة له مبني على انه هل يحصل بمجرد ها والنظر فيها او كون

Digitized by Google www.alkottob.com

قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواترا مدخل في ذلك الجزم ولاشك ان حصول ذلك الجزم بمجردها أو بمدخلية القرينة فيه لايمكن الجزم باحد طرفيه الاثبات والنفي لاجرم كانت افادتها لليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلي في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما وهو محال فلا فرق بينهما قلت اجاب بعض المحققين بان المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل بمجرده الى الثبوت أو الانتفاء بل يعلم ذلك بالمعاينة أو الخبر الصادق جزما والمراد بالعقليات ما لم يجزم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض العقلي لانها مركبة اما من مقدمات علم صحتها بالبديهة أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لاتتعارض ولاشك ان مانحن فيه من الشرعيات بالمعنى المذكور فالادلة النقلية تفيد اليقين فيه على انه لامعنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات الا الجزم بصدق القائل واستحالة الكذب عليه وهذا المعنى بعينه قائم في العقليات أيضا ومالا يحكم العقل بامكانه ثبوتا أو انتفاء لايلزم ان يكون من الممتنعات بل يجوز ان يكون ممتنعا وان يكون ممكنا وامكانه قد خفي على العقل لكن لما جزم العقل بصدق القائل وتعين المعنى المراد بقرينة مشاهدة أو متواترة انتفى احتمال كونه ممتنعا ولم يبق الا احتمال كونه ممكنا فينبغي أن يحمل كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع العقل بصدقه وذلك محال فالحق ان الدليل النقلي يفيد اليقين والقطع في العقليات أيضا نعم يقال ان النظر في الادلة النقلية نفسها مع القرائن المشاهدة او المنقولة تواترا هو الذي يفيد اليقين في الشرعيات والجزم بعدم المعارض العقلي ومثلها في ذلك العقليات وذلك ليقين ارادة القائل الصادق جزما واما اذا نظرنا للادلة النقلية في نفسها بقطع النظر عن تلك القرائن فلا تفيد اليقين لا في الشرعيات ولا في العقليات بخلاف الادلة العقلية فانها بمجردها تفيد اليقين لتركبها مما سبق هذا هو الحق في الفرق بين الدليل النقلي والعقلي حتى ان الشيخ الاكبر قدس سره قدم الدليل النقلي على العقلي فقال رحمه الله تعالى في الباب الثاني والسبعين والاربعمائة من الفتوحات

على السمع عولنا فكنا أولى النهى * ولا علم فيما لا يكون عن السمع

وقال في الباب الثامن والخمسين والثلثمائة منها

كيف للعقل دليل والذي * قد بناه العقل بالكشف انهدم
فنجاة النفس في الشرع فلا * تك انسانا رأى ثم حرم
واعتصم بالشرع بالكشف فقد * فاز بالخير عبيد قد عصم
أهمل الفكر فلا تحفل به * واتركنه مثل لحم في وضم
ان للفكر مقاما فاعتضد * به فيه تك شخصا قد رحم
كل علم يشهد الشرع له * هو علم فيه فلتعتصم
واذا خالفه العقل فقل * طورك الزم مالك فيه قدم

ويؤيد هذا ما روي عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ان للعقل حدا ينتهي اليه كما ان للبصر حدا ينتهي اليه وقال الامام الغزالي ولا تستبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه مالا يظهر

Digitized by Google www.alkottob.com

فى العقل الى آخر ما قال ومع ذلك كله فالله قد ارسل الرسل واظهر على ايديهم المعجزات التى دلت دلالة ضرورية قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم فكانت افادة اقوالهم التى تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة أو المنقولة تواتر اليقين راجعة للعقل أيضا ولا شك ان فيما نحن بصدده مالا يحصى فى القرآن والسنة المتواترة مما يدل على خلود الكفار فى النار والعذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها فتأويلها بمجرد شبه اضعف من الهباء واوهن من بيت العنكبوت والعدول عنها الى القول بنفى العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغى للعاقل الاقدام عليه على ان هذه التأويلات فى غاية السخافة وكيف يمكن ان يخطر على بال عاقل ان يكون جعل الوعيد دعائبة وأن تكون معلقة على عدم العفو بعد النظر فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك وكيف يمكن ان يكون الاخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع فى مثل قوله تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب سبحانك هذا بهتان عظيم ولا شك ان الملك اذا وضع قانونا وجعل فيه لكل جريمة عقابا فاذا لم يجزم الناس بان ذلك الملك يوقع عقاب كل جريمة على فاعلها كان جعل تلك العقوبات فى ذلك القانون عبثا ولا يفيد فائدته المطلوبة ولو لا قوله تعالى و يغفر مادون ذلك لمن يشاء ما كان العقل يجيز العفو عن غير المشرك ولكنه حيث قال وقوله الحق قلنا بجوازه الا ترى الى مقالة الملك كسرى حين سأله وزيره بم سدت علينا وانت بشر مثلنا حيث قال له سدت عليكم باربع خصال وعد منها قوله لا نعاقب الا بحسب الذنب وقوله ولا نخلف وعدا ولا وعيدا فقال له وزيره فى كل من القولين زه أى احسنت فانت ترى ان العقلاء يستحسنون العقاب على حسب الذنب وان لا يخلف الوعد والوعيد كذلك حقت كلمة ربك على الكفار انهم اصحاب النار واما ما ينقل عن بعض السلف ومايذكر فى كتب بعض الصوفية من قولهم بعدم الخلود فى النار فذلك محمول على عدم خلود عصاة المؤمنين الموحدين قال الشيخ عبد الكريم الجيلى فى كتابه المسمى بالانسان الكبير وفى شرح الاسرار من الفتوحات ان مراد القوم بان أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار وقال يمكن ان تحمل كلام الشيخ محيى الدين أو غيره من الصوفية فى قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار فان ذلك كذب وخطا واذا احتمل الكلام وجها صحيحا وجب المصير اليه اه وعلى ذلك تحمل ماذكره هو أيضا فى كتابه المسمى بالانسان الكامل من انتهاء العذاب وعدم الخلود وعلى ذلك كان كل كافر مات على كفره والعياذ بالله تعالى معذبا فى النار خالدا فيها لا يخرج أبدا نعم قال الجاحظ وعبد الله العنبرى ان دوام العذاب انما هو للكافر الذى لم يبالغ فى الاجتهاد والساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفى المنقذ للامام الغزالى كلام يقرب منه بعض القرب وكل عبد مات وهو مؤمن فلا بد ان يخرج من النار و يدخل الجنة فان الايمان الذى مات عليه خير قد عمله بلا شك وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلا بد ان يرى خير الايمان ولا يجوز ان يكون ذلك قبل دخول النار لانه يلزم على ذلك ان يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار وذلك يخالف قوله تعالى وماهم منها بمخرجين فتعين ان يكون بعد دخوله فى النار واخراجه منها الى الجنة فكان مآله اليها وذلك معنى قول الناظم (ولو عصى له الجنان معدن) كان كل عبد مؤمن مات وهو عاص ولم يتب فامره مفوض الى ربه تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه لقوله تعالى و يغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء وقوله تعالى قل يا عبادى الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والقول بان ذلك مشروط فى الكبائر بالتوبة عدول عن الظاهر بغير مقتض وهذا هو المراد من قول الناظم فان عصى ومات الى آخر البيت قال الناظم رحمه الله تعالى

Digitized by Google www.alkottob.com

(وكل وعد للاله قد ورد * فواقع فى وقته من غير رد)
(اما وعيده لغير الكفر * فابن على مشيئة لتدرى)
(بان ذاك عادة الكريم * فليس هذا الخلف بالذميم)
(فلم يكن بغير محض الكفر * وجوب تعذيب بغير نكر)
(أو خص ذا الوعيد بالكفار * فهم لهم كبائر الاوزار)
(اذ هم مكلفون بالفروع * فلهم الجزاء ذو وقوع)
(فلم يجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة ممن لمولاه انتدب)
(وجوز ان اذن سؤال الغفر * لكل مسلم جميع الوزر)

أقول ان الله اخبر فى القرآن بالوعد والوعيد وانه لا يخلف وعده واخبر انه لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويعذب من يشاء وانه يغفر الذنوب جميعا وبناء على ذلك قد اتفق الجميع على انه تعالى لا يخلف وعده للطائعين بالثواب ولا يخلف وعيده للكفار بالخلود فى النار والعذاب الاليم واختلفوا فى وعيده لعصاة المؤمنين فقال قوم يجوز ان يخلف وعيده فى جميع عصاة المؤمنين فلا يعذب منهم أحدا ان شاء وذلك عادة الكريم فليس هذا الخلف ذميما بل هو ممدوح وقال قوم يجب تعذيب العاصى مطلقا كافرا كان أو مؤمنا كما وجب اثابة الطائع فلا يجوز ان يخلف وعيده فى عاص مات عاصيا كما لا يجوز ان يخلف وعده فى طائع مات طائعا ويجب تعذيب العاصى غير الكافر كما وجب تعذيب الكافر الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات واستدلوا على ذلك بالعمومات الواردة فى القرآن الدالة على تعذيب العاصى مطلقا وهى أخبار لو جاز الخلف فيها لزم الكذب فى خبره تعالى وهو محال تعالى الله عنه كيف وقد قال تعالى لا يبدل القول لدى وقد قدمت لكم بالوعيد وقال قوم يجب تعذيب بعض عصاة المؤمنين تحقيقا لصدق الخبر بالوعيد فانه يكفى فى صدق الخبر تحققه ولو فى البعض ويتفرع على ذلك قولان أحدهما أن الفريق الاول اجازان يطلب الانسان من الله ان يغفر جميع ذنوب لكل مؤمن مات على الايمان من جميع البشر لانه دعاء بما يمكن وقوعه وليس مستحيلا لا عقلا ولا عادة ولا شرعا وان الفريق الثانى قال لا يجوز ذلك وانما يجوز أن يطلب منه تعالى أن يوفق كل عاص للتوبة لانه الممكن وطلب الغفران بغير توبة مستحيل عقلا وقال الفريق الثالث ان غفران جميع الذنوب لكل مؤمن عاص من البشر وان لم يكن مستحيلا عقلا لذاته لكنه مستحيل شرعا وعقلا لما يلزم عليه من الكذب فى خبره تعالى فلا يجوز أن يطلب انسان منه تعالى غفران جميع الذنوب لجميع عصاة المؤمنين ولكن يجوز أن يغفر للبعض وأن يعذب البعض فيدعو بذلك فقط والحق أن الواجب على الناظر أن يتدبر فى آيات القرآن المتعلقة بذلك كلها ويرد المحتمل منها الى غير المحتمل ولا شك أن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء نص فى انه انما يغفر ما دون الكفر للبعض الذى يشاء غفران ذنبه والقول بان من يشاء يصدق بجميع عصاة المؤمنين من البشر فيجوز أن يدخلوا جميعا فى مشيئته خلاف الظاهر من سوق الآية فانه لو كان المراد العموم لم يكن لقوله لمن يشاء فائدة بل يكون حذف ذلك موجبا لتأكيد العموم لو كان مرادا وكذلك قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يقتضى أن الله يغفر لفريق ويعذب فريقا وكما انه يجب أن يكون المراد بالفريق الذى يغفر له من عدا الكفار عملا بقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به يجب أن يكون المراد بالفريق الذى يعذبه عصاة المؤمنين وهو خبر لا بد فى صدقه من أن يتحقق ولو فى بعضهم وقد جاءت الاحاديث مؤيدة لذلك كقوله عليه السلام انى أعلم آخر من يدخل الجنة وآخر من يخرج من النار وتلك الاحاديث وان كان كل واحد منها آحادا لكن القدر المشترك الذى دل على ان بعض

عصاة المؤمنين يدخل النار قد بلغ مبلغ التواتر فيجب القطع به وأيضا لو لم يكن كذلك للزم الفساد وعدم خوف المعاد وعلى ذلك يجب أن يحمل قوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم الآية على انه معلق بالمشيئة أيضا وانه بالنظر الى البعض والقول بانه لو تخلف الوعيد ولو في واحد من العصاة يلزم الكذب في خبره تعالى غير صحيح لان آيات القرآن يبين بعضها بعضا وقد دلت على تخصيص العمومات بمن لم يشا غفران ذنوبهم ولم يعف عنهم الا ترى انه يحسن في الشاهد من الملك ان يعفو عن بعض المجرمين لاسباب تقتضي ذلك ولا يحسن أن يعفو عن كل مجرم فلا يعاقب أحدا بعقوبة ما على جريمة أصلا وان عفا عن بعض المجرمين وعاقب البعض لا يعد ذلك اخلالا بالقانون ولا خلفا للوعيد خصوصا اذا نص في قانونه على أن له حق العفو عمن يشاء من المجرمين فالحق أنه يجب شرعا تعذيب بعض ممن ارتكبوا الكبائر من المؤمنين متى ماتوا بدون توبة صحيحة وجواز العفو عن البعض الذي يشاء الله العفو عنه قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما عن الايمان شخص خارج * بها كما قوله الخوارج)

يعني أن المؤمن اذا ارتكب كبيرة غير مستحل لارتكابها لا يخرج بذلك عن الايمان ولا يصير كافرا خلافا للخوارج الذين زعموا انه يصير بارتكاب الكبيرة كافرا وهو قول باطل لان الايمان هو التصديق والاذعان بالقلب فلا يزول الا بنقيضه أو ضده لا بعمل الجوارح مع أن القلب مطمئن بالايمان فمن صدق بقلبه مذعنا ولم يقر بلسانه لعذر منعه ولا اباء بل كان بحيث لو طاب منه النطق لاجاب وارتكب كل كبيرة ولم يعمل شيئا من الطاعات من صلاة وصوم وزكاة وحج مع كونه مصدقا بكل ما علم من ديننا بالضرورة فهو مؤمن عاص فقط ناج من الخلود في النار والاقرار باللسان شرط كمال فقط كبقية الاعمال والتارك نعم الاقرار باللسان شرط لاجراء أحكام المسلمين عليه في الدنيا فان قلت كثيرا ما نرى الفقهاء يكفرون المؤمن بالفاظ يتكلم بها أو أعمال يعملها قلت ان الفقهاء يبنون أحكامهم على الامارات والعلامات التي تدل ظاهرا على الاسلام أو على الكفر لاجراء أحكام أحدهما عليه في الدنيا على حسب تلك الامارة وليس كلامنا الآن في ذلك وانما كلامنا الآن في النجاة من الخلود في النار وعدم النجاة من ذلك ومدار هذا على ما هو عند الله في الواقع ونفس الامر من تصديق واذعان أو جحود وكفران قال الناظم رحمه الله تعالى

(وكل شئ جل ربي هالك * يعني له قبولا التهالك)
(أو هو مخصوص بغير الحور * والعلما وجنة الغفور)
(والروح مع مؤذن محتسب * اذ أنه كذا عجب الذنب)
(والانبيا وشهداء المعركه * ونحوها فاحفظ وقيت الهلكه)

أراد الناظم أن كل شئ سوى الله تعالى هالك فهو اما أن يكون بمعنى قابل للهلاك وان لم يهلك بالفعل وعلى ذلك يكون الحكم عاما لجميع الممكنات واما أن يكون بمعنى انه سيهلك بالفعل فيجب أن يكون عاما مخصوصا بغير من ذكرهم والظاهر من كلامه ان المراد بالهلاك على كلا الاحتمالين العدم المحض والتلاشي بالكلية ويمكن أن يكون المراد بالهلاك خروجه عن حد الانتفاع المقصود من هيئته الاصلية اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا خرج عن كونه طعاما صالحا للاكل وان صار شيئا آخر صالحا لمنافع أخر وهذا هو المتعين على الاحتمال الثاني لما ثبت بالتجربة والامتحان ان الاجرام لا يمكن بعد وجودها أن تنعدم وتتلاشى بالكلية بل انها تتغير هيئتها وتتحول من هيئة الى هيئة أخرى مثلا

اذا أحرقنا شمعة فى زجاجة فاشمعة لا تتلاشى وتنعدم بالكلية وانما يتولد منها باحتراقها فى الزجاجة جوهران آخران أحدهما غاز حامض شفاف غير منظور يسمى الحامض الكربونيك والثانى ماء وهكذا سائر الاجرام اذا انعدمت فليس انعدامها فى الحقيقة بمعنى التلاشى بالكلية بل هو بمعنى تحولها الى جواهر أخرى بعيدة عنها فى الهيئة والخصائص كما تحول الشمع بالاحتراق الى ذينك الجوهرين البعيدين منه فى الهيئة والخصائص قال الناظم رحمه الله تعالى

(وهل يعاد غير ذا الفريق * عن عدم محض أو التفريق)
(ورجح العود لعين العرض * كعين أزمان فخذه وارتض)

أراد ان العلماء اختلفوا فى أن عود الجواهر غير الحور العلماء ومن عطف عليهم يكون عن عدم محض وتلاش بالكلية بذلك قال بعض أو يكون عن تفريق فقط بذلك قال البعض الآخر وقد علمت ان هذا الاخير هو الحق واختلفوا أيضا فى عود عين العرض وعين لزمان أو مثل ذلك فقال بعض بالاول وقال الآخرون بالثانى وأنت تعلم انه لو أعيد مع المعدوم عين الوقت الذى كان فيه موجودا فان لم يتخلل بين الوجودين وقت العدم لزم أن لا يوجد الشئ بعد العدم فى نفس الامر بل يكون ذلك فى مجرد الوهم فقط فتعين أن يتخلل بينهما وقت العدم وحينئذ يكون وجود الممكن فى زمان وعدمه فى زمان آخر ووجوده ثانيا بعد العدم يلزم أن يكون فى زمان ثالث فان اتحد الوجودان بالذات وتغايرا بحسب الزمان لزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين بوجود واحد فى نفس الامر وقد تخلل زمان عدمه فى نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثانى مثل الاول لا عينه ويجب أن يكون الايجاد أولا والاعدام ثانيا ثم الايجاد ثالثا كل واحد منها حادثا بغاير الحادث الآخر فى الماهية فيلزم أن يكون كل واحد منها فى زمان يغاير زمان الآخر والا لزم أن يكون تخلل زمن العدم بين الوجودين فى مجرد الوهم كما قلنا ولا يكون الوجود الثانى مغاير اللوجود الاول وهو ظاهر البطلان ومخالف لنص القرآن فان القرآن صريح فى ان العود نشأة أخرى غير نشأة الحياة الدنيا وكذلك يقال لو عاد عين العرض لزم أن يعود عين الجرم الذى كان قائما به على الهيئة التى كان عليها فى الحياة الدنيا وأن يعود عين الزمن الذى كان فيه وجود الجرم وأعراضه ويجئ المحظور المتقدم فالحق ان الذى يعود هو تركيب عين الاجزاء الاصلية بعد تفرقها على معنى انها تركب ثانيا على هيئة أخرى تناسب البقاء والخلود فى دار النعيم أو دار العذاب الاليم فى وقت آخر يغاير وقت وجودها الاول وان مراد القائل بعود عين الاعراض والازمان ان الله يكشف الحجاب عن العبد حتى كأنه يشاهد ذلك حاضرا لديه ليذكر ماله وما عليه يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذا وزن كتب الاعمال * لا عينها فى أرجح احتمال)

أى ان الراجح ان الذى يوزن يوم القيامة هو الكتب التى فيها الاعمال لا نفس الاعمال لان الاعمال أعراض قد انعدمت ولا تعود وانما الموجود هو الكتب التى فيها النقوش الدالة على حصول الاعمال من العبد فى أوقاتها قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعتقد الموت اذا انتهى الاجل * لكل ذى روح وجانب الزلل)
(كقول بعض انما ارحام * تدفع لا يعمهم حمام)
(وقول آخرين لا آجال * بل باختلال تعدم الاوصال)

(وكل مقتول موفى العمر * والموت جنس القتل يا مستقرى)

(وملك الموت لكل حى * يقبض روحه على المرضى)

أراد انه متى انتهى أجل كل حى مات لا يستأخر لحظة ولا يتقدم لحظة لقوله تعالى اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهذا معلوم من الدين بالضرورة وعليه اجماع المسلمين بل أهل الاديان السماوية فبطل قول القائلين انه لا موت والقائلين انه لا اجل وعلى ذلك يكون كل مقتول أو ميت بأى سبب كان ميتا عند انتهاء أجله وانما علم الله أزلا انه سيموت بالسبب الذى مات به فى الوقت الذى مات فيه واجراء الاحكام الدنيوية كالقصاص من القاتل للمجازاة على مباشرة ذلك السبب ومجاوزة حدود الله تعالى التى شرعها لعباده لينتظم أمر معاشهم ويسعوا الى ما يكفل لهم سعادتهم الاخروية فى معادهم فانه ما لم ينتظم أمر المعاش لا يتم لهم السعى الى ما ذكر الذى هو المقصود بالذات من ايجاد نوع الانسان قال الناظم رحمه الله تعالى

(فى الروح لا تخض وقل فحسبى * نص قل الروح من امر ربى)

(والعقل مثلها فعنه نمسك * والرزق ردانه ما يملك)

(بل كل نافع من الاقسام * الحل والمكروه والحرام)

أراد الناظم أن القول الراجح تفويض العلم بحقيقة الروح الى العليم الخبير عملا بقوله تعالى لنبيه عليه السلام ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ومثل الروح فى ذلك العقل واعلم أن العقل يطلق على القوة التى هى صفة للنفس مغايرة لها ذاتا واعتبارا كما هو مقتضى العرف واللغة وانه بهذا المعنى من صفات المكلف وسبب لحصول علمه وقد توجد النفس بدون العقل بمعنى تلك القوة التى بها الادراك كما فى المجنون وهذا مما لا ينكره أحد والعقل أيضا بمعنى القوة ينقسم الى نظرى وعملى فالاول هو تلك القوة التى بها تدرك النفس الناطقة التصورات والتصديقات والثانى قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية أو الحدس بآرائها واعتقادات تخص تلك الافعال وقد يسمى الاول قوة نظرية والثانى قوة عملية وليس العقل بهذا المعنى مراد الناظم لما علمت أنه معلوم الحقيقة وهو مدار التكليف ولا يستطيع أحد أن ينكره وقد يطلق العقل على الجوهر المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالقياس الى الشمس فكما أنه بافاضة نور الشمس تدرك أبصارنا المبصرات كذلك بافاضة نور العقل تدرك نفوسنا المعقولات والعقل بهذا المعنى هو الذى اراده الناظم ورجح تفويض العلم بحقيقته وكنهه الى العليم الخبير والروح أيضا تطلق تارة على البخار الذى يتولد من حركة الدم فى الشرايين والاوردة وهى التى بها حياة كل حيوان حى ولا تختص بنوع الانسان وهذه غير مراد الناظم لان كنه حقيقتها معلوم للبشر ويبحث عنها فى علم التشريح وتطلق تارة على الجوهر المتعلق ببدن الانسان تعلقا يمتاز به نوعه عن سائر الحيوانات التى تشاركه فى الروح بالمعنى الاول والروح بهذا المعنى هى التى أرادها الناظم ورجح تفويض العلم بكنهها الى الله تعالى والتحقيق أن العقل بمعنى الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار اليه حجة الاسلام فى الاحياء واختاره هو والرازى والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية أن النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية وقال المناوى فى شرحه لقصيدة ابن سينا فى النفس تنبيه اعلم أن تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق بالله شيأ من الصمات بل يفيد عظمة البارى تقدس فان المخلوق كلما كان أعظم كان خالقه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها

من وصمة الامكان كان الرب أكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك
ان قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانك
أضفت الالوهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهذيان اه وذلك لان صفة الاله على
الخصوص التي لا تكون لغيره بحال هي وجوب الوجود لذاته فهي التي لا يمكن أن تكون الا للواحد
القهار وأما الرزق فقد اختلف المتكلمون في معناه شرعا المعول عليه عند الاشاعرة أنه ما ساقه الله
الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما أو مكروها من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير
ذلك والمشهور انه اسم لما يسوقه الله الى الحيوان يتغذى به ويلزم على الاول ان تكون العواري رزقا لانها
مما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به وفي جملها رزقا بحسب العرف بعد كما لا يخفى ويلزم عليه أيضا ان يأكل
انسان رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به الآخر بالاكل ويجاب عن الاول بان العواري تكون رزقا للمالك
حيث انتفع بها وللمستعير أيضا حيث انتفع أيضا وكذا يقال في الجواب عن الثاني ولا مانع أن يكون الشئ
الواحد رزقا لاثنين فاكثر باعتبار تعدد المنفعة لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وأمثاله فانها تقتضي
أن يكفي في الانتفاع أن يكون ولو من جهة الانفاق على الغير بخلافه على الثاني لان ما يتغذى به لا يمكن
انفاقه الا أن يقال اطلاق الرزق في الآية على المنفق مجاز لكونه بصدده لكنه بعيد والمعتزلة فسروه في
المشهور تارة بما أعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله لقوام العبد وبقائه خاصة
وحيث ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معناه وانه لا رازق الا الله سبحانه وان العبد يستحق الذم والعقاب
على أكل الحرام وما يستند الى الله تعالى لا يكون عندهم قبيحا ولا مرتكبه مستحقا ذما ولا عقابا قالوا ان
الرزق هو الحلال وان الحرام ليس برزق وقال أهل السنة الكل منه وبه واليه قل كل من عند الله ولا حول
ولا قوة الا بالله والى الله تصير الامور والذم والعقاب لسوء مباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب الذي
هو من خير رأس مال المؤمن يقتضي انه لا ينبغي أن ينسب اليه تعالى الا الافضل فالافضل كما قال ابراهيم
عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقال تعالى أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم فالحرام رزق في نفس
الامر لكنا نتأدب في حقه تعالى فلا ننسبه اليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه
ابن ماجه وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان
الله قد كتب على الشقوة فلا أراني أرزق الا من دفني بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال
صلى الله عليه وسلم لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي والله لقد رزقك الله تعالى رزقا
حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله وحمله على المشاكلة
كالقول بانه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال
لقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا وليس كل احتمال يسقط به الاستدلال ومثل هذا الاحتمال ان
قدح في الاستدلال لا يبقى على مطلوب دليل والطعن في السند لا يقبل بغير مستند وهو أبعد من العبوق
وأما الاستدلال بانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فليس بشئ لان للمعتزلة أن يكتفوا بالتمكن من الانتفاع دون
الانتفاع بالفعل فلا يتم الدليل الا اذا فرض ان ذلك الشخص لم يتمكن من وقت ولادته الى وقت وفاته من
الانتفاع بشئ انتفاعا محللا لارضعة من ثدي ولا شربة من ماء مباح ولا نظرة الى محبوب ولا وصلة الى
مطلوب والعادة تقتضي عدم وجود مثل هذا الشخص ومادة النقض لا بد من تحققها على انه لو فرض
وجود هذا الشخص لقالوا ان ذلك ليس محرما بالنظر اليه لانه مضطر اليه وقال تعالى فمن اضطر

Digitized by Google
www.alkottob.com

غير باغ ولا عاد فلا ائم عليه فالاوفق الاستدلال لاهل السنة على شمول الرزق للحلال والحرام بالاجماع قبل ظهور المعتزلة على ان من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والظواهر تشهد بانقسام الرزق الى طيب وخبيث وهي تكفي في مثل هذه المسئلة ولعل المعتزلة يقولون كما يقول أهل السنة ولكن لاينسبون الحرام اليه تعالى تأدبا معه سبحانه فيرتفع الخلاف قال الناظم رحمه الله تعالى

(والاخذ في الاسباب لاينافي * توكلا في أرجح الخلاف)
(لانه الوثوق والايقان * بان يكون ماقضى الرحمن)
(مع اتباع سنة البشير * في السعي في تحصل الضروري)
(كمطعم ومشرب وكسوة * تحرز عن صاحب العداوة)
(وهكذا تفعل الانبياء * كما أتى بذلك استقراء)

أراد ان الاخذ في الاسباب ومباشرتها ليترتب عليها مسبباتها لاينافي توكل العبد على الله تعالى وتفويض الامر اليه لان معنى التوكل والتفويض هو الوثوق بالله والايقان بان كل شئ بقضائه وقدره وبما قضاه وقدره مباشرة الاسباب والمسببات وارتباط الاسباب بمسبباتها وفي ذلك اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشريعته حيث قال تعالى فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وقال صلى الله عليه وسلم اعقل وتوكل وقد باشر صلى الله عليه وسلم الاكل للشبع والشرب للري والجماع للنسل والحروب لقهر الاعداء وسعى وحض أصحابه على السعي في تحصيل الضروري من المطعم والمشرب والكسوة والتحرز عن الاعداء وهكذا فعل غيره من الانبياء فكان في مباشرة الاسباب عمل بسنة الله في خلقه حيث ربط بها مسبباتها وقدر حاجة الممكنات باسرها بعضها الى بعض لنقص فيها لالعجز أو نقص في قدرته تعالى الله عن ذلك وجميعها محتاجة اليه خلقا وايجادا فكان ترك مباشرة الاسباب القاء للنفس في التهلكة وهو منهي عنه وهذا هو مذهب الجمهور وهو الحق الذي يدل عليه العقل والنقل وأما ماخرجه القضاعي من قوله من انقطع الى الله كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لايحتسب ومن انقطع الى الدنيا وكله الله اليها فهو مع كونه ظنيا معارض بالآيات القرآنية كالآية السابقة وغيرها وبالاحاديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله أو هو محمول على الاجمال في الطلب والتوسط والاعتدال فيه بدليل قوله في الشق الثاني ومن انقطع الى الدنيا وكله الله اليها فهو على حد قول الله تعالى وأحسن كما أحسن الله اليك ولاتنس نصيبك من الدنيا وقول القائل

آت الرزق يوم يوم فاجمل * طلبا وابغ للقيامة زادا

فلا معارضة بينه وبين مايدل على عدم منافاة الاخذ في الاسباب للتوكل بل على وجوب ذلك قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومن يكن في الدين غير مجتهد * فواجب عليه حبرا يعتمد)
(كالشافعي وسائر الائمه * فانهم على هدى ورحمه)

أراد أن من بلغ درجة الاجتهاد وجب عليه أن يجتهد و يأخذ الحكم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس الصحيح وتارة يبلغ درجة الاجتهاد في جميع الاحكام وتارة يبلغ ذلك في البعض دون البعض لان الحق جواز تجزي الاجتهاد ومواضع الاجتهاد هي القياس وغير الظاهر والنص والمفسر والمحكم من الكتاب والسنة وغير الاجماع المشهور أو المنقول تواترا أما ماكان ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو محكما منهما أو اجماعا مشهورا أو متواترا فليس من مواضع الاجتهاد ومنها تقييد مطلق الكتاب أو السنة المتواترة بخبر الآحاد

Digitized by Google www.alkottob.com

وتخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة بذلك الى غير ذلك مما هو مفصل فى كتب أصول الفقه وان من لم يبلغ درجة الاجتهاد فى الاحكام كلا أو بعضا وجب عليه أن يقلد فيما لم يبلغ فيه درجة الاجتهاد مجتهدا من المجتهدين الذين علم اجتهادهم كابى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وباقى الائمة الستة وقد بينهم البدر العينى فى شرح العمدة على البخارى و بين انه يجوز تقليد أى واحد منهم فارجع اليه ان شئت وذلك لان من لم يبلغ درجة الاجتهاد فى حادثة من الحوادث لعجزه عن أخذ حكمها من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الصحيح مكلف بما فى وسعه وهو التقليد و بهذا تعلم أن من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ليس له مذهب معين أصلا ولا يجب عليه تقليد مجتهد معين ولا التزام مذهبه اذا قلده بل مذهبه من يفتيه ودعوى غير المجتهد فى المذاهب انه حنفى أو مالكى أو شافعى أو غير ذلك دعوى لا حقيقة لها فى الواقع ونفس الامر فهى كدعوى انه نحوى ولا يعرف قواعد النحو فلا معنى لكونه حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا أو غير ذلك الا انه التزم أن تكون عبادته ومعاملته موافقة لمذهب ذلك الامام فقط تقليدا ولا رأى له فى المذهب واختلفوا فى جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر فمنعه قوم عملا بقولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده وبان كل مجتهد يعتقد أن رأيه صواب يحتمل الخطأ و رأى غيره خطأ يحتمل الصواب وان ما عمل به هو الدليل وما عمل به غيره يشبه الدليل وليس بدليل فى الواقع ونفس الامر فكيف يعمل بما يراه كذلك ويكون مأخذه ذلك ومنهم من أجاز ذلك مطلقا وقال ان معنى قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده انه يعمل فى الدليل وأخذ الاحكام منه بذلك بمعنى انه يعتقد أن الحكم على مقتضى ما فهمه من الدليل هو كذا بمعنى انه يجب عليه العمل فى الخارج بذلك وان قولهم ان كل مجتهد يعتقد الخ معناه انه يعتقد ذلك فى ظنه فقط لا فى الواقع ونفس الامر وكذا قولهم انه يعتقد أن ما عمل به هو الدليل الخ معناه انه يعتقد ذلك فى ظنه فقط لا فى الواقع ونفس الامر على ان قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده يفيد جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر فى العمل لا فى الراى وذلك لان هذا القول يفيد أن كل ما أدى اليه اجتهاد مجتهد هو شرع الله وحكمه عند ذلك المجتهد والامر بالعمل به فامره بالعمل به دليل على انه شرع الله وحكمه عنده فلم يكن خطابينا والذى لا يجوز العمل به هو ما كان خطابينا وباطلا تبين بطلانه فكان كل رأى من آراء المجتهدين الذين علم اجتهادهم شرع الله وحكمه فيجوز العمل به لصاحبه وغيره مجتهدا كان أو غير مجتهد وقوم فصلوا وقالوا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا يكون أفضل منه وأعلم ولا يجوز أن يقلد من يساويه فى الفضل والعلم أو من هو دونه والذى يميل اليه هو جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر مطلقا فى العمل لا فى الرأى وأخذا لحكم وهو القول الثانى كما نقل عن أبى يوسف وهو مجتهد بلا شك انه قال حينما أخبر بوقوع فأرة فى الماء الذى تطهر منه وصلى نأخذ بقول اخواننا أهل الحجاز اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا ونصب أثر الامامه * محتم شرعا على الكفايه)
(ببيعة من أهل الاعتبار * فى الحل والعقد والاختيار)
(ممن يكون سابقا مولى * لمن يكون ذا كمال عدلا)
(نعم اذا تغلب الامام * فليس الا العقل والاسلام)
(ولا تخالفنه فى الزام * لم يك فى المكروه والحرام)
(واخرج عليه ان يكن ذا كفر * لا غيره من كل وصف حزرى)
(وليس هذا من أصول الدين * بل بالفروع لائق التبيين)

(فهو

(فهو من المباحث الفقهيه * وليس من مباحث السمعيه)
(فتظهر الشعائر الدينيه * بنصبه وتصلح الرعيه)
(أليس ان الامر بالمعروف * والنهى فرضان بلا تزييف)
(ودونه لم يستطع قيام * بمقتضاهما فلا انتظام)
(ومثل ذاك كليات سته * فحفظها محتم البته)
(لكن بما شرع من حدود * وهى به قويمة الوجود)
(ثم أهم الستة الاديان * فالنفس فالعقل به يدان)
(و بعده الانساب ثم المال * والعرض فيهما تساوى الحال)
(نعم اذا أدى لقطع النسب * اذاه فهو مثله فاجتنب)

أراد أن نصب الامام الاعظم والخليفة الاكرم واجب على الامة شرعا على طريق فرض الكفاية فمتى قام به البعض وبايعوه سقط الاثم عن الباقين وان نصبه يكون ببيعة أعيان الامة أهل الوجاهة والاعتبار كالعلماء والامراء الذين هم أهل حل أمور الرعية وعقدها ويرجع فيها الى قولهم الفصل أو يكون بالعهد اليه ممن كان مولى الخلافة قبله كما فعل أبو بكر رضى الله عنه بمحضر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث عهد بالخلافة بعده الى عمر بن الخطاب وأقروه جميعا ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك اجماعا منهم على صحته لكن يشترط أن يكون المبايع أو المعهود اليه عدلا اذا كمال فى الدين والعقل بان يكون ذكرا مسلما بالغا عاقلا حرا غير فاسق ولو ظاهرا و يشترط ذلك فى ابتداء نصبه خليفة فقط لا فى دوام كونه خليفة كما يأتى وهذه الشروط فى الابتداء انما تلزم فى المبايعة الاختيارية اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغلبة والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط ومتى تم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ولا يجوز مخالفته فى شئ ألزمهم به الا اذا كان مكروها تحريما أو حراما فلو أمر بترك مباح حرم فعله أو بفعل مباح وجب مطلقا عند الحنفيه لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان المراد باولى الامر الائمة على قول أو العلماء والاصل أن الائمة منهم ولقوله عليه السلام اسمعوا وأطيعوا و بشرط أن يكون فى ذلك مصلحة عامة للمسلمين عند الشافعية وأما اذا أمر بمكروه تحريما او بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيه بالرفق والمعروف لانه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وأما ان تغلب شخص وكان كافرا وجب الخروج عليه وعدم طاعته جهرا ان كان ذلك فى الوسع وان لم يكن وجب الخروج عليه سرا وهذا قول البعض وقال آخرون يمتثل أمره ونهيه فى غير معصية خوفا من عقوبته لا لوجوب طاعته خصوصا اذا لم يمكن الخروج عليه لا جهرا ولا سرا وخشى من الخروج عليه فتنة عامة وضرر عام يلحق بالمسلمين وهذا هو الذى نميل اليه لان درأ المفسدة مقدم على جلب المصلحة وقد صرح بعض أئمة الحنفية كصاحب النهاية بانه يجوز ان يكون السلطان السام كافرا اذا تغلب وانه يجوز أن يتقلد قضاة الاسلام والولاة منهم واما بغير الكفر من وصف مزور مخل بالعدالة ولو حراما فلا يجوز الخروج عليه بل مع ذلك تجب طاعته فى غير معصية ولا يجوز خلعه بذلك لا سرا ولا جهرا وذهبت طائفة الى أنه يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا اذا ظلم وعامل الرعية بالعسف والجور والذى نميل اليه انه ان كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذير أموال الامة لا يجب عزله وأما ان كان ظالما يعامل الامة بالعسف والجور أو كان مبذرا فى أموالها وجب عزله لان بقاءه ضرر عام على الامة وقال عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار ولا يترتب على بقائه ما هو المقصود من نصب الامام من الامر بالمعروف والنهى عن

المنكر ونظم شؤن الرعية كيف وازالة المنكر فرض على الامة ومن أهم المنكرات وأعمها ضررا وجودمثل هذا الامام الجائر وليس نصب الامام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت انه واجب شرعا فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه والدليل على وجوب نصب الامام ان نصبه يتوقف عليه اظهار الشعائر الدينية وصلاح الرعية وذلك كالامر بالمعروف والنهى عن المنكر اللذين هما فرضان بلاشك عملا بقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبالاجماع على ذلك وبدون نصب الامام لا يمكن القيام بهما واذا لم يقم بهما أحد لا تنتظم امور الرعية بل يقوم التناهب فيما بينهم مقام التواهب ويكثر الظلم وتعم الفوضى ولا تفصل الخصومات التى هى من ضروريات المجتمع الانسانى ولاشك ان ما يتوقف عليه الفرض فرض فكان نصب الامام فرضا كذلك والامر بالمعروف والنهى عن المنكر انما يفرضان على الكفاية لان المقصود اخلاء العالم من الفساد فمتى قام به البعض سقط الاثم عن الباقين ويفترض الامر بالمعروف وان لم يكن الآمر به فاعلا لما أمر به غيره لان فعله فرض والامر به فرض آخر فاذا ترك أحدهما فلا يترك الآخر وكذلك النهى عن المنكر فرض وان لم يكن الناهى تاركا له لان فعل المنهى منكر وترك النهى عنه منكر آخر فاذا ارتكب أحدهما فلا يرتكب الآخر فيفترض ازالة المنكر باليد ان استطاع فان لم يستطع فباللسان فان لم يستطع كفى الانكار بالقلب واما قوله تعالى عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم فمعناه على ما جاء عن السلف الصالح عليكم أنفسكم بان تفعلوا ما أمرتم به وتتركوا ما نهيتم عنه وتقوموا بكل ما كلفتم به ومن جملة ذلك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فان الانسان اذا ترك واحدا منهما مع كونه فرضا عليه لم يكن مهتديا وقد قال تعالى لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ولا نكون مهتدين الا اذا قمنا بما كلفنا به الذى منه ما ذكر فاذا أمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر بالقدر المستطاع ولكن لم نمتثل المأمور والمنهى فلا يضرنا حينئذ ومن هذه الآية وآيات الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها علم أنه لا يجب الامر الا بعد العلم بان المأمور به معروف من الدين والمنهى عنه كذلك وانهما انما يفترضان بقدر الوسع وانه بعد القيام بهما على القدر المستطاع لا يضرنا من ضل ولم يمتثل فلذلك اشترط فيهما أن يكون الآمر الناهى عالما بالحكم وان لا يؤدى الانكار على منكر الى منكر آخر والا كان بمنزلة ازالة النجاسة بالنجاسة فان فقد شرط من هذين حرم الامر والنهى وأن يغلب على ظن الآمر والناهى ان أمره بالمعروف مفيد فى تحصيله ونهيه عن المنكر مفيد فى تركه فان فقد هذا الشرط سقط الوجوب وجاز الامر والنهى اذا قطع بعدم الفائدة منهما وندب اذا شك فى ذلك كذا قاله البعض وقال آخرون يجبان ولو ظن عدم الافادة أو شك فيها وهذا كله فى الفرائض والمحرمات اما المندوبات والمكروهات تنزيها فيندب فيها الامر والنهى وانما يأمر فيما أجمعت الامة على فرضيته وينهى فيما أجمعت على حرمته واما ما اختلفت فيه مذاهب المجتهدين فلا يجب فيه الامر والنهى ومثل الامر والنهى فى التوقف على نصب الامام الكليات الست التى يجب المحافظة عليها بالزواجر والحدود التى بينها الشارع لا بغير ذلك والكليات الست هى حفظ الدين فيجب على الامام الجهاد لحفظه وأن يجعل فى كل مسافة غلوة عالما قادرا على ارشاد المسترشدين للعقائد الاسلامية ورد شبه الطاعنين عليها وحفظ النفس فيقيم القصاص على القاتل أو القاطع أو الجارح عمدا ويأخذ الدية من القاتل أو القاطع أو الجارح خطأ وحفظ لعقل فيقيم حد الشرب بمن الخمر والسكر من غيرها وحفظ النسب فيقيم حد الزنا رجما وجلدا وحفظ المال فينصف المظلوم من الظالم ويرد الحقوق الى مستحقها وينصب قضاة عدولا يفصلون الخصومات التى تقع فى ذلك مراعيا راحة رعيته ويقطع يد السارق

Digitized by Google www.alkottob.com

وحفظ العرض فيقيم حد القذف وكذلك يقيم التعازير بما يراه دارئا للمفسدة في كل معصية لم يرد فيها عن الشارع حد معين وبالجملة فمعنى حفظ الدين صيانة الناس عن الكفر ومن انتهاك المحرمات وترك الواجبات فلذلك شرع قتال الكفار وغيرهم والمراد بالنفس النفس التي حرم الله قتلها ولو بهيمة فلا يجوز أن يقتلوها الا بالطريق المشروع وهو الذبح الا ما استثناه الشارع مما هو مبين في كتب الفقه ولحفظها شرع القصاص والدية في النفس والاطراف الآدمية والتعزير في غيرها اذا قتلت أو قطعت اطرافها بغير الوجه المشروع ولحفظ العقل شرع حد الشرب ولحفظ المال شرع حد السرقة وفصل الخصومات ورد المظالم ولحفظ العرض شرع حد القذف والتعازير والكليات الست مرتبة في الاهمية على الترتيب الذي قاله الناظم وهو واضح قال رحمه الله تعالى

(وجاحد المعلوم من ملتنا * ضرورة كنفي حرمة الزنا)

(والمجمع القطعي وهو ماسلم * من الشذوذ ضرورة علم)

(يقتل كفرا والذي لم يجحد * وارتكب المحظور رخص بالحد)

اعلم أن الذي عول عليه الشافعية رحمهم الله تعالى أن الكفر انكار ما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر والزنا ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهر الا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف عندهم وأما الحنفية رحمهم الله تعالى فلم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وفي مذهبهم هذا حرج عظيم وكانه لذلك قال الكمال بن الهمام يجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب أو الاستحقاق وبذلك تعلم أن مراد الناظم ان جاحد ما علم من الدين والملة واشتهر لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضروري وكذلك المجمع عليه القطعي الذي علم لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضروري هو الذي يكفر ويقتل كفرا ان جحد ذلك بعد الايمان والتصديق وظاهره اختيار الاكفار بجحد المجمع عليه القطعي المشهور لدى الخواص والعوام وان لم يكن فيه نص وان كان الظاهر في المذهب أن المراد بالمعلوم ضرورة المجمع عليه وعليه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس فمراده بالمجمع القطعي السالم من الشذوذ المعلوم ضرورة هو المجمع عليه الظاهر لدى كل الناس وان لم يكن فيه نص فاحترز بقوله من الشذوذ عما لم يسلم منه بان كان الاجماع منقولا بطريق الآحاد لا بطريق الشهرة ولا بطريق التواتر فانه ليس بقطعي وبقوله علم ضرورة عن الاجماع ولكن لم يشترك في معرفته الخواص والعوام كما مثلنا ولا يرد على أخذ الانكار في تعريف الكفر ان الفقهاء حكموا على بعض الافعال والاقوال بانها كفر وليست انكارا من فاعلها ظاهرا لان الانكار فعل القلب والافعال والاقوال فعل الجوارح واللسان لان الفقهاء أنفسهم صرحوا بانها ليست كفرا وانما هي دالة عليه ومن قواعدهم أن ينوا احكامهم على المظنات والامارات فلذلك أقاموا الدوال مقام المدلولات وذلك منهم لحماية حريم الدين وصيانة شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فليس شعار الكفار مثلا ليس كفرا في الحقيقة كما قاله الامام الرازي وغيره الا أن الفقهاء كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لان الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأتي به فحيث أتى به دل على عدم التصديق وهذا اذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين ان لبس شعار الكفرة سخرية بهم وهزلا ليس بكفر وقال الشهاب في حواشيه على البيضاوي وليس

بعيدا اذا قامت القرينة وعلى ذلك اذا قامت قرينة أخرى على غرض آخر غير السخرية والهزل كانتفاء حر أو برد ونحو ذلك فلا كفر بلبس شعارهم كما يظنه بعض من يدعي العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في العير ولا النفير والمراد بالانكار والجحود عدم التصديق والاذعان فيشمل من يشك أو يكون خاليا عن التصديق والتكذيب وأما الذي يؤمن بكل ما علم من الملة ضرورة واجمعت عليه الامة قطعا وعلم كذلك ولكن ترك شيأ من ذلك كسلا كالذي يترك الصلاة كسلا مع الايمان بفرضيتها فهذا لا يكفر ولكن يقتل حدا لا كفرا ولم يخالف في ذلك أحد الا الامام أحمد رضي الله عنه فيما نقل عنه من أنه يقول بكفر تارك الصلاة ولو كسلا وانه يقتل كفرا قال الناظم رحمه الله تعالى

(وغيبة دع في سوى استعانة * تجاهر بالفسق والغواية)
(تحذير استفتاء التظلم * والسادس التعريف للمستفهم)
(وذر تكبرا وعجبا حسدا * نميمة ولا تجادل أبدا)
(واترك مراء وهو والجدال * ان أيد احقا فذا حلال)
(وتقرب النفس من الايناس * اذا تطهرت من الادناس)
(كجلب منصب وحب شهرة * كذا رياسة على البرية)
(ونحو ما مضى من الرذائل * من كل وصف مثل سم قاتل)
(ورأس كل ذاك حب الدنيا * فهو الحجاب عن طلاب العليا)
(فجرد النفس من الرعونة * ووه ما بها من الشكيمة)
(ولا تكن فظا غليظ القلب * في عشرة الاهل وكل صحب)
(ولازم الحلم مع التواضع * والصبر واجتنب ذوي الترافع)
(بكامل الايمان كن مزينا * وصير الاحسان فيك ديدنا)
(ولزهد والورع والقناعه * والجود والعفاف والشجاعه)
(وأوص بالتقوى وكن مجانبا * لاهل دنيا قلبا او وقالبا)
(وخالف النفس وجانب الهوى * ولا تطع ابليس واحذر من غوى)
(واعرف أخي لنفسك المراتبا * تكن عليها حافظا مراقبا)
(فحاسبنها قبل ان تحاسبا * وطالبنها قبل ان تطالبا)
(فهاجس فخاطر حديث * نفس فهم عزمها الخبيث)
(بغير عزم لا تخف أوزارا * وان يكن فاكثر استغفارا)
(والهم في الاجر نظير العزم * وأجرا انف في السوى كالاثم)
(وهكذا قد كانت الابرار * الواصلون السادة الاخيار)
(أولئك الذين للتعبد * قد اهتدوا فبهداهم اقتد)
(فمثل هذه عليها ينبني * تصوف فاقطف ثمارها الجنى)
(وما التصوف لباس الصوف * والقلب عن هداه في تحريف)
(وانما التصوف اتصافه * بكل خير كملت أوصافه)
(ونسأل الرحمن حسن الخاتمه * والبعد عن سوء عذاب الخاتمه)
(ثم الصلاة والسلام سرمدا * على ختام المرسلين أحمدا)

(وآله

(وآله وصحبه الاعلام * وكل مقتف مدا الايام)

قد اشتملت هذه الابيات على نصائح جليله وفوائد جميله والمراد منها واضح والمباحث التي ذكرت فيها وان لم تكن من علم التوحيد ولكن جرت عادة بعض الافاضل كالناظم أن يذكروها في آخر مؤلفاتهم على طريق الارشاد والنصح لعامة المسلمين وبيان الطريق الذي ينبغي للعبد سلوكه حتى يصل الى سعادة الدارين التي هي غاية مقصوده وتمام مطلوبه والله الموفق

﴿قال الشارح﴾ وقد كمل تسويد هذه الكلمات في يوم الاربعاء ١٤ شوال سنة ١٣٢٥ هجريه وقد نقلت هذه النسخة المباركة من المسودة المذكورة في يوم

الجمعة السادس عشر من ربيع الاول

سنة ١٣٢٦ هجريه

صانه الله من

كل بليه

www.alkottob.com

Digitized by Google www.alkottob.com

حمدا لمن فطر ببديع حكمته القلوب على وحدانيته وأرشد بشموس دلائله النفوس فأقرت بواجب قيوميته وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المرسل بأكبر الحجج والبينات وعلى آله وأصحابه الذين شادوا سبيله بقواطع البراهين والدلالات وكل من اهتدى بهديهم ونسج على منوالهم (أما بعد) فقد تم بعونة الله تعالى طبع القول المفيد شرح وسيلة العبيد لعلامة الزمان وقدوة ذوى العرفان شمس التحقيق بلا نزاع وانسان عين الفضل بلا دفاع الاستاذ الكبير والقدوة الشهير (الشيخ محمد بخيت) قاضى ثغر الاسكندريه حرسه الله وأطال لاهل الزمان بقاه فقد رصعه (حفظه الله) من درر الفن بنفائس التحقيقات ووشاه بحلى الفوائد المستجادات حتى أينعت ثمراته وعبقت فى جو المحاسن نفحاته فتم بما أراده صاحب المنظومة رحمه الله تعالى من نفع العباد وتبيين طريق الرشاد وقد سهل الطبع الوصول اليه والتقاط الدرر التى هى صنع يديه وذلك بالمطبعة الخيريه العامره ادارة المعتمد على الملك الوهاب (السيد عمر حسين الخشاب) كان الله له وبلغه فى الدارين ما أمله وقد لاح بدر تمامه

وفاح مسك ختامه فى أواخر جمادى الثانية سنة ١٣٢٦

هجريه على صاحبها أفضل الصلاة

وأزكى التحيه وعلى آله

الكرام وأصحابه

الاعلام

آمين

www.alkottob.com

Digitized by Google www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

Library of

Princeton University.

www.alkottob.com

Digitized by Google
www.alkottob.com

Princeton University Library
32101 076413713

www.alkottob.com

Digitized by Google