

كتاب القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة
العبيد في علم التوحيد لو جسد زمانه ونادرة
عصره وأوانه عمدة المحققين مولانا
الشيخ محمد بن محمد بن قاضي
نعمرا سکندر به حالا
فقصر الله
ونفصح به
آمين

﴿الطبعة الاولى﴾

بالمطبعة الخيرية

للكهاومديرها السيد عمر حسين الخشاب ونجله

سنة ١٣٢٦

هجريه

ما شاء الله كان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يستطيع أن يحمده حق حده أحد سواه والصلاة والسلام على سيدنا محمد أمر ف خلقه
وأفضل أنبياءه وعلى آله وأصحابه وسائر أتباعه وأحزابه ^و بعد ^{في} يقول العبد الضعيف بنفسه
القوى بالله الغنى عن سواه الفقير إلى لطفه الخفي (محمد) ابن المرحوم الشيخ (نجيب) بن حسين المطيعي
الحنفي (غفر الله له ولوالديه) ولاخوانه وسائر المسلمين أجمعين

قد طاب منى حضرة الاستاذ أحمد بك الطاهري من أعيان بندر المنصورة عاصمة مديرية الدقهلية أن
أشرح منظومة والده المرحوم (الشيخ محمد الامام) الطاهري في علم التوحيد التي سماها (وسيلة
العبيد) فأجبت الطالب للصدقة والجهة التي بيني وبين من طلب وشرحها شرحا جامع خلاصة مباحث
الفن سلكت فيه طريق الاجاز مع سهولة في العبارة مقتصر على ابضاح العقائد وحل المواضع المشككة
مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتي معرضا عن كل ما كثر فيه القال والقييل معولا على
ما يرضيه لدليل غير منعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله سبحانه انما
كلف عباده عناية تضيئه الدليل في الاعتقاد والعمل ولم يكلف أحدا منهم بأن يكون أشعر بأوامر يديا
أمره تزيلا أو فقهيا أو غير ذلك وعلى العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال
بالحق وأن لا يعول الأعلى على صحيح الانتظار فانه اذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقا إلى الجنة وكانت
عصمة الله له من الخطأ والزلل في الاعتقاد والعمل عنه وسميته (القول المفيد على وسيلة العبيد) وأرجو
الله أن يكون خالصا من شوائب الرياء والاحجاب ونافعنا جميع العلماء والطلاب فقلت وعلى الله اعتمدت

قال الناظم رحمه الله تعالى (قال محمد الامام الطاهري * فاز بصحبة النبي الطاهر)

(الحمد للواحد في الافعال * والذات والصفات ذى الجلال)

(ثم صلاة الله والسلام * على الذي دانته الانام)

(سيدنا محمد وآله * وصحبه ومن على منواله)

بدأ الناظم تاليفه بالحمد والصلاة والسلام على خير الانام لما في ذلك من الفضيلة والثواب في دار المقام والحمد هو الشناء وهو الوصف بالصفات الحميدة وتارة يكون بالكلام وتارة يكون بغير الكلام والكلام تارة يكون حروفاً وأصواتاً وهذا يختص باللسان وتارة لا يكون حروفاً وأصواتاً وهذا لا يختص به ولذلك حمد الله نفسه بنفسه بما هو أهله وكذلك حمده وسبحه كل شيء قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فحقيقته الحمد عند التحقيق اظهار الصفات الكالية بظهور آثارها في العوالم المكونية وذلك قد يكون بالقول كالحمد المعروف باللسان وقد يكون بالفعل وهو كحمد الله تعالى ذاته فان في ايجاده تعالى جميع الكائنات على النظام الام اظهار الصفات ذاته الكالية من شمول قدرة وازادة واحاطة علم وغير ذلك من الكالات التي تليق به جل شأنه والحمد جعل الاشياء له تعالى وهذا القسم اقوى من الحمد القولي لان دلالة اللفظ من حيث هو واظف على مدلوله دلالة وضعية جعلية قد يتخالف عنها مدلولها ودلالة لفعل كدلالة آثار الشجاعة على الشجاعة ودلالة آثار السخاء على السخاء على السخاء دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخالف المدلول من الدال فحمد الله ذاته حينئذ هو اجل مراتب الحمد واعلاها وهو ايجاده كل موجودات كونه كل كائن فان الله جل ثناؤه حيث بسط بساط لوجوده على ممكنات لا تعد ولا تحصى وافاض نور فضه على كائنات لا تستقصى ووضع على ذلك كله مواثيق وجوده وكرمه التي لا تنهاى كشف خلفه عن صفات كماله ونعوت جلاله وجماله واظهر ذلك كله بدالات عقلية وآثار تفصيلية لا تنهاى فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل على ذلك ولا يتصور في العبارة اللفظية مثل هذه الدلالة كما وقع التنبيه على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا احمى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فاجاده تعالى كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدرى وبمغزلة التكلم بلام الكلام الدال على الجبل ونفس ذلك الموجود هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر وحينئذ يكون اطلاق الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر على كل موجود مهيما كاطلاقه بالمعنى المصدرى على اليجاد نفسه وكان كل موجود هو حمد على هذا هو ايضا حامدا باعتبار اشماله على مقوم عقلى يدبر نظامه وجوه نطق بين مرامه فذلك عبر عن تلك الدلالة العقلية بالنطق لكونها اقوى في افادة المرادات من الدلالة اللفظية فقال انطقنا الله الذى انطق كل شيء وكان كل واحد من الموجودات حمداً وكذلك جميع الموجودات من حيث نظامها الجلى حمدوا حمد واحد فالجميع من حيث ذلك النظام الجلى بمنزلة انسان واحد كبيره حقيقة واحدة وصورة واحدة وعقل واحد وهو العقل الاول واول صادر عن الحق بالحق فجميع مراتب الموجودات روحا وعقلا وجسما وحسابا بجميع الالسنه قولاً وفعلًا وحالا يحمدهونه ويسبحونه ويمجدونه في الدنيا والآخرة بحسب الفطرة الاصلية ومقتضى الداعية الذاتية وهى حمد الحاصل بعمده فالكل له تعالى قال في الحمد اما جنسية واما استغراقية وعلى الاول يكون الحمد لله على معنى حقيقة اليجاد والوجود وجمسه ما لله تعالى وعلى الثانى يكون الحمد لله على معنى كل ايجاد ووجود له تعالى وهما متلازمان لانه متى كان جنس اليجاد والوجود له تعالى وحقيقتهما كان كل ايجاد ووجود له تعالى ومتى كان كل ايجاد ووجود له تعالى كان جنس اليجاد والوجود وحقيقتهم له تعالى ومتى كانت كل الموجودات له تعالى بالافتقار والحاجة كان هو تعالى لها ايضا بالقبض والجود ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من كلن الله كان الله له قال الناظم رحمه الله

ص
١٣٨٣

(وبعد فالكلام في التوحيد * اهم تقديمًا بلا تردد)
 (اذ فيه من ذات الاله بحث * والرسل من على المعاني حثوا)
 (ودونه الطاعة ليست نافع * ولولسائر الشروط جامعها)

أراد أن علم التوحيد هو أهم العلوم تقدماً على غيره لأنه أمر فها حيث يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن ذوات الرسل وصفاتهم ولأنه بدون التوحيد بمعنى الإيمان والأذعان بكل ما علم ضرورة من ملة نبينا عليه الصلاة والسلام لا تنفع الطاعات ولو استجمعت ما عداها من الشرط والآن صحة جميع العبادات موقوفة على نية العبادة واخلاصها للمعبود وذلك يتوقف على معرفة المعبود والإيمان به فالضمير في قوله ودونه يعود على التوحيد بمعنى الإيمان لا بمعنى الفن قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو أمر فها حيث يبحث فيه الاستفقال حفاً حرى)

(فنلى الشرع في عقيدته * عن كل ما يشينها بعيده)

(سميتها وسيلة العبيد * لحوزهم مقاصد التوحيد)

(مصنفة بأغاية القصور * عن الوصول نحو ذى القصور)

(أرجو من الله حصول الأجر * وكونها عدة يوم الحشر)

(وقبل أن نشرع في الكلام * نذكر شرح الحكم لأقسام)

(فأول منها هو الوجوب * وهو الثبوت ماله أسلوب)

(والثاني منها هو الاستحالة * وهى انتفا لا يتسنى بحاله)

(والثالث الجواز وهو يأتي * قبول هذين فكن مستتباً)

لما كان ثبوت شئ لثبوت شئ وانصافه به في الواقع ونفس الامر اما أن يكون واجبا حيث لا يقبل الاشكال ولا يصدق العقل بانتفائه وسلبه عنه فيكون اثبات هذا الشئ لهذا الشئ على جهة الضرورة والوجوب واما أن يكون ذلك ممتنعاً عقلاً 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 ممكناً عقلاً بحيث ان العقل يصدق بامكان ثبوته له وبامكان نفيه عنه فيكون اثبات هذا الشئ لهذا الشئ أو نفيه عنه على وجه الجواز والامكان ولان ذلك لهذه الاقسام بحسب المحصر العقلي فالذي 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 ينفي عنه ما يستحيل ثبوته له من صفات النقص وأن يجوز عليه سبحانه اثبات ونفي ما يجوز ثبوته ونفيه ولذلك كان الكلام في هذا الفن من باب الخبر الدائر بين النفي والاثبات وكانت نسبة هذا الكلام للخبرية لاختلاف عقلا من أن تكون على جهة الضرورة والوجوب أو على جهة الاستحالة والامتناع أو على جهة الجواز والامكان قدم الناظم كثره من علماء الكلام بيان أقسام الحكم العقلي الثلاثة فقال رحمه الله تعالى

(أول واجب على المكلف * بالشرع معرفة ربنا الوفي)

أراد الناظم أن أول شئ يجب على المكلف هو الإيمان بالله تعالى وبرسوله وكتبه واليوم الآخر بأن يؤمن بوجود الله تعالى وبانصافه بصفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص وبارساله للرسول وانزاله للكتب وبعثه للمخاطق بهذا الفناء الاول ومعنى كون المعرفة بهذا المعنى أول واجب على المكلف انها هي المقصود أولاً وبالذات بالاجاب لانها التي يجب عليه ايجادها أولاً لا يثنى أن النظر والقصد اليه سابقان في الوجود على المعرفة لانها وسبيلتاز اليها فاجابها بالتحصيلها والمعرفة واجبة شرطاً كما أنها واجبة عقلاً ومعنى كونها واجبة شرطاً أن وجودها علم من طريق الشرع والسمع ومعنى وجوبها عقلاً أن العقل لو خلى وطبعه ولم يرد سمع بايجابها لا يدرك بمقدماته العقلية أنها واجبة على المكلف بمعنى أن محصلها يستحق المدح في العاجل

والثواب في الآجل وتاركها يستحق الذم في العاجل والعقاب في الآجل والوجوب على كلا الخالين بمعنى
 اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بتحصيلها لكن على الأول دليل ذلك سمعي وعلى الثاني دليله عقلي
 أما وجوبها شرعا فلقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ولقوله تعالى فاذكروني آذ كركم واشكروا لي ولا
 تكفرون ولقوله تعالى قل انظر واما ذاق السموات والارض وغير ذلك من الآيات كثيرة واما وجوبها عقلا
 فلان كل عاقل يعتقد أن من الكمال الانساني الذي يذمه العقلاء على تركه معرفة من آتم عليه يشكره على
 نعمه والمدار على اعتقاد الانسان أن ما وصل اليه نعمة من المنعم فلا يرد ما قبل ان الذي اعند الله لا تزن
 جناح بموضة فهي صغيرة جدا يستحق أن يشكر عليها على أن كونها كذلك لا ينافي أن كل ما في الوجود
 كرم وجود ونعمة من الواحد المعبود فكان من الكمال الانساني أن يعرف المكلف خالقه الذي أفاض عليه
 نعمة الوجود وخلقها وفتح فيه من روحه وسواء وجهه خليفته في أرضه حيا قادر امرها على ما سمعها بصيرا
 عاقلا متفكرا فيشكره باعتقاده أنه المنعم عليه وبامتنال أو امره واجتناب نواهيه فن قال انها واجبة شرعا
 ظرالى أن الله أمرهم أن يذكروا المنعم عليه وبامتنال أو امره واجبة عقلا نظر الى أنها كمال انساني مستحسن
 عند العقلاء بحكم العقل أن فاعله يستحق المدح في العاجل عند الله وعند العقلاء من خلقه ويستحق
 الثواب عند الله في الآجل وهل جزاء الاحسان الا الاحسان كأن تاركه يستحق الذم عند الله وعند
 العقلاء من خلقه في العاجل ويستحق العقاب من الله في الآجل وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعرف ما أمرنا
 اليه اجمالا يفتح للباب التفصيل ان كنت ذاقته قال الناظم رحمه الله تعالى

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

أراد الناظم أن كل ماسوى الله من الموجودات حادث مسبوق بالعدم سببا حقيقيا عقلا وخارجا وذلك لان
 الموجود أى ما يصح للعقل أن يحكم بانه موجودا ما أن يكون واجبا لذاته واما أن يكون ممكنا لذاته لانه امان
 يسهل ثبوت الوجود له ضروري بالذات أولا والاول الواجب لذاته والثاني 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 الشيء لا يمكنه أن يعطيه لغيره فحقيقته الممكن يمنع أن
 تكون مصدر الاثر ما من الاثر فلا يمكن أن يستفيد ممكن وجوده من ممكن آخر مثله فوجب أن يكون
 مصدر الاثر 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 في مرتبة وجود المؤثر ومرتبة وجود واجب الوجود هي ما يسمى
 بالازل فكان كل آثاره معدومة عقلا وخارجا في الازل وكل ماسواه من الموجودات آثاره وأفعاله فكل
 ماسواه منها معدوم في الازل عقلا وخارجا فثبت ان كل ماسواه تعالى من الموجودات حادث مسبوق بالعدم
 ذاتا وخارجا فانه لو كان وجود الاثر في مرتبة وجود المؤثر لكان التأثير فيه تحصيليا للحاصل وهو محال بدهاه
 فتعين ما قلنا وبذلك ثبت وجود الواجب وحدوث ماسواه من الكائنات بدون حاجة الى بيان استحالة
 التسلسل فان هذا البرهان الذي قررنا يدل على وجود الواجب وحدوث ماسواه سواء وقفت آحاد الحوادث
 عند حدود نهاية من جانب الماضي 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 بآخرتها الى غير
 النهاية فان سلسلة الحوادث وان فرضناها غير متناهية لكنها بجميع آحادها تفصيلا واجمالا معلولة لما راجب

وهو موجودا فوجب أن تكون بأسرها معه رومه في مرتبة موجودها بمعنى في الازل فكانت حادثه اجالا
وتفصيلا بجميع آحادها ومن هذا تعلم أن العدم الازلي لازم لجميع الكائنات اذ لا يبدأ وان الذي ينقطع
وجودها انما هو عدمها فيما لا يزال لان عدمها في الازل لا ينقطع ويرتفع الوجودها في الازل ووجود
شي من الكائنات في الازل محال فارتفع عدمه الازلي محال أيضا فتغير العدم فان العدم الازلي لا يقبل
الارتفاع فهو واجب للكائنات والعدم فيما لا يزال يقبل الارتفاع فهو ممكن الثبوت لها وعدم الثبوت
فليس للكائنات بأسرها والاشي منها وجود ازلي وهو الوجود الحقيقي الذاتي ولذا قال بعض الصوفية أن
الكائنات بأسرها ما شئت رائحة الوجود ولا تشبه بحال بعض الوجود الازلي الذي يرتفع به العدم الازلي
قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومنه الاجزاء التي لا تتبيل • فجزيا وغير ذا لا يعقل)

أراد الناظم أن مما سوى الله تعالى الاجزاء التي لا تتجزأ وهي مواد الاجسام التي تربت منها فهي حادثه
أيضاً 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 حادثه أي موجودة بعد العدم كالاجسام
التي تربت منها وأشار الناظم بذلك الى الرد على من زعم أن الاجسام مركبة من هيولى وصوره جسميه
وأن الهيولى قديمه وان بعض العالم قديم والحق أن لا خلاف لاحد من العقلاء فانهم بان مرتبه وجود المعلول لا يمكن بحال
بعد العدم بعديه خارجيه لان الفلاسفة كثيرهم من العقلاء قائلون بان مرتبه وجود المعلول لا يمكن بحال
أن تكون في مرتبه وجود العلة لا عقلا ولا خارجا بل يلزم من تعالته حصول الحاصل المحال بدهة أن يكون
المعلول معدوما عقلا وخارجا في الآن الاول لوجود العلة ويلزم من تعالته جميع بلا مرجع المحال ضرورة
أيضا أن يكون وجود المعلول في الآن التالي للآن الاول لوجود العلة وهذا هو معنى قولهم يلزم أن يكون
وجود المعلول مقارنا لوجود العلة في الزمان فانه لا يلزم من مقارنته لها في زمان وجودها أن يقارنها في الآن
الاول لوجودها لان البرهانين العقليين الضروريين اللذين هما تحصيل الحاصل لوقارنها في الآن الاول
والترجيح بلا مرجح لونها عن الآن التالي للآن الاول اقتضيا أن يكون وجود المعلول مقارنا لوجود العلة
في زمان وأن يتمتع مقارنته بوجوده لوجودها في الآن الاول لوجودها وهذا في العلة والمعالوات الزمانية
وأما بالنظر الى واجب الوجود وآثاره فالازل هو بمنزلة الآن الاول لوجود الواجب جل شأنه وما لا يزال هو
بمنزلة الآن التالي للآن الاول بالنظر الى كل ما سواه الذي هو معلول له فكان كل ما سوى الواجب معدوم في
الازل عقلا وخارجا بعبير الحكماء عن الازل الذي هو بمنزلة الآن الاول بالنظر الى الواجب بالازل الضيق
الذي لا يسع غير الواجب وقد يعبرون بالازل عما ليس بزمان وهذا الازل الذي 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 ما سوى الله تعالى من الكائنات بالمعنى الذي انه فقد
عليه اجماع المسلمين وهو الوجود بعد العدم بعديه خارجيه لا يجمع مع القبليه وانما الحكماء لما قالوا ان
الزمان هو مقدار حركة الفلك لزم أن يكون الزمان متأخراني الوجود عن حركة الفلك ولزم أن يكون الفلك
وحركته وسائر الموجودات المتقدمة على الفلك وحركته متقدمة في الوجود على الزمان فلا تكون اعدادها
السابقه على وجودها في زمان بل تكون اعدادها سابقه على الزمان كما أن وجودها سابق عليه فلذلك قالوا
بتقدم هذه الموجودات السابقه على الزمان قدما زمانيا بمعنى أن اعدادها ووجودها يكونان في زمان وأن
كان كل واحد من هذه الموجودات موجودا بعد ان كان معدوما واما المتكلمون فلما قالوا ان الزمان هو

التي تفتى فاذا افتناه صاغه ثانيا بالصيغة التي تبقى ولا تقبل القناء فاقطع السائل وانما صاغه لله ولا كذلك لان طبيعته لا تقبل الصيغة التي تبقى اولا فوجدته بالصيغة الاولى لترقى في نشأة الدنيا ونشأة البرزخ حتى يستعمل للنشأة الاخرى التي فيها يصاغ الصيغة التي تبقى خالدة في سعادة أو شقاوة قال الناظم رحمه الله تعالى

- (فيسنعجل انه قديم * وقبل الابداد هو العديم)
- (فوجه النفس للاستيقان * مستبصر افي محكم الاتقان)
- (في صنع هذا العالم العلوى * وانفس والعالم السقلى)
- (بحصل منها للاله معرفة * بانه ذو قدرة جل صفه)
- (رب حكيم مالك قهار * مدبر مهيمن جبار)
- (متصف بسائر الكمال * منزه عن خاطر الخيال)

اراد الناظم انه متى وجب عقلان ان يكون العالم مسبوقا بالعدم استحالة عقلان يكون قديما أى واجب الوجود لذاته كيف يمكن ان يكون العالم كذلك وهو له العدم من ذاته بمعنى أنه اذا لم يوجد له الموجد لبقى على العدم وله الوجود من موجد له فهو في ذاته عدم فكيف يثبت له القدم أو يكون له فيه قدم فوجه نفسك للاستيقان أى طلب اليقين حال كونك مستبصر أى طالباً ان تكون ذا بصيرة تامة في اتقان الله تعالى المحكم لصنع هذا العالم العلوى عالم السموات والملائكة والارواح وصنع نفسك وذاتك وما نظرت عليه من الاسرار الجسمانية والروحية وصنع العالم السفلى من المعدن والنبات والحيوان وحوادث الجو وما أودع في ذلك من المنافع والخواص التي تحارفيها العقول وتتدهش لها الافكار فالتك اذا وجهت نفسك الى صنع ذلك كله واتقانه ونظرت فيه نظرا صحيحا وفكرت فيه ففكر اذيقا وصلت الى التصريف والاذعان والاتقان بانه سبحانه وتعالى ذو قدرة تامة لا يهجزه شئ من الممكنات وانه رب حكيم أوجد العالم تدرجيا مع الحكمة والاتقان وانه مالك متصرف في جميع ما عده قاهر لكل فالجميع في قبضته وانه مدبر لنظام العالم مهيمن عليه جبار وبالجملة تدع عن انه متصف بالصفات المذكورة ويجمع صفات الكمال التي تليق به تعالى ومنزه عن كل ما يحيطر بالبال أو يعرض على الخيال فلا تحيط به افكار العباد بعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما قال الناظم رحمه الله تعالى

- (وما عليه عين الدليل * قام فقيه يلزم التفصيل)
- (وقبيرة فاعلمه بالاجال * كالله ذوالكمال والجلال)

اراد ان ما وصف الله به نفسه على لسان رسوله من صفات الكمال وقام الدليل العقلي أو النقلى على اتصافه به تفصيلا فالواجب على المكلف ان يعتقد تفصيلا وان ينزه الله عن اضافة كذلك وأما ما عدا ذلك من صفات الكمال وهو ما وصف الله به نفسه اجالا وقام الدليل عليه كذلك كان يقال الله ذوالجلال يليقان به تعالى فالواجب على المكلف ان يعتقد ذلك اجالا وانما كان الواجب على المكلف ما ذكر لان عقولنا لا يمكن ان تدركه ذات الله تعالى ولا كنه صفاته فكنه الذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية وما قدره الله حق قدره ولا يحيطون به علما ولذلك ورد تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فانكم لن تغدروا قدره وقال المرتضى كرم الله وجهه

الجزء عن ذلك الادراك ادراك * والبحث عن سر كنه الذات امر الك

ومتى تفر ذلك فلا سبيل للعقل الى معرفة ما يجب ان يوصف الله به من الكمال تفصيلا وما يجب ان ينفي عنه من صفات النقص ولا يمكنه ان يقبس ذات الله تعالى وصفاته العلية على ذوات الممكنات وصفاته

الحادثة في صفات الكمال والنقص مع التباين في الكنه والحقيقة كيف والله تعالى يقول ليس كنهه شيء وهو
 السميع البصير الاتري ان صفة الكبرياء وصفة العظمة كلاهما صفة نقص في الحوادث وهما صفات كمال في
 الواجب جل شأنه ولو خلى العقل ونفسه لم يثبت لله تعالى سمع ولا بصير الا نهما وان كانا كمالا في الحوادث
 بحسب ما وصل اليه العقل لكانهما بحسب حقيقتيهما التي علمناها في الحوادث وانهما قوتان وهرضان
 محتاجان الى تخصص صفات نقص في الواجب الغني بذاته وصفاته عن كل ما عداه ولذلك لم يجز أن يوصف
 تعالى بصفة اللبس والشم والذوق مع انها في الحوادث من صفات الكمال وهكذا يقال في جميع الصفات فانها
 بحسب حقايقها المعروفة لنا في الحوادث اهراض يستحيل أن يثبت شيء منها لله تعالى لكن لما ورد عن
 الشارع انه ووصف نفسه بصفات كإياه فصلا على لسان رسوله وصفناه بهامع اعتقاد انها تختلف صفات
 الحوادث في الكنه والحقيقة وان شاركتها في الاسم فذلك كان الواجب على المكلف في باب التوحيد ان
 يأخذ العقائد من جهة الشرع ويتلقاها من قبله وان كان طريق بعضها في اثباته هو البرهان العقلي وطريق
 بعضها البرهان السمعي فوجب على المكلف أن يصف لله تعالى بما ووصف به نفسه وبما ووصف به رسوله
 نفيًا وإثباتًا اجالا في مقام الاجمال وتفصيلا في مقام التفصيل فيثبت المكلف لله تعالى ما أثبتته لنفسه من
 الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل وينفي عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مع اثبات
 ما أثبتته لنفسه من غير الحاد في اسمائه ولا في آياته فان الله تعالى ذم الملهدين في أسمائه وآياته فقال تعالى
 والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وقال تعالى
 ان الذين ياحدودون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خيرا أم من يأتي آتيا يوم القيامة اعلموا ما شئتم
 لا آية وقد بعث الله رسوله فينبوا للعباد اجالا انه تعالى موصوف بكل كمال يليق ان يوصف به وانه منزّه عن
 كل نقص وينبوا لهم ما يوصف به على طريق التفصيل ومنه يعلم بيان ما يجب تنزيهه عنه تفصيلا ايضا لانه
 نقبض ما يجب ان يوصف به أو ضده وقد جاء القرآن بتفصيل ما يوصف به تعالى فقال في محكم آياته لا اله الا الله
 الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم
 ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده
 حفظهما وهو العلي العظيم وقال تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقال
 تعالى وهو العليم الحكيم وهو العليم القدير وهو الـ جمع البصير وهو العزيز الحكيم وهو الغفور الرحيم
 وهو الغفور لودود ذوالعرش مجيد فقال لما يريد هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم
 هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما
 ينزل من السماء وما يرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله عما تعملون بصير وقال تعالى ذلك بانهم اتبعوا
 ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط أعمالهم وقال تعالى فسوف يأتي الله قوم يحبهم ويحبونه أدلة على
 المؤمنين أعززة على الكافرين الآية وقال تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه وقال جل شأنه
 ومن يقتل مؤمنا متحدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و غضب 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
 في ظلل من الغمام والملائكة وقال تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض انبسطا طوعا وكرها
 قالنا انبسطا هين وقال تعالى وكلام الله موسى **تعالى** وقال تعالى ونادينا من جانب الطور الايمن وقرنا
 نجبا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي الذين كنتم تزعمون وقال تعالى انما امره اذا اراد شيئا أن
 يقول له كن فيكون وقال تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

المذكور سبحانه الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات
والارض وهو العزيز الحكيم مما يكثر منها والاحاديث الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اسمائه
وصفاته كثيرة جدا قد اُفردت بالتأليف وفي جميع ذلك من بيان وجود ذاته وصفاته على وجه التفصيل وبيان
وحدانيته ونفي التمثيل ما هدى الله به عباده الى سواء الدليل - يدل رسوله عليهم الصلاة والسلام وقد اقتصر
السلف الصالح على المقدار الذي جاء في كتاب الله وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يبعثوا عن
لصفات بل اثبتوا له تعالى ما اثبتته تعالى لنفسه ونفوا عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مفروضين معنى ذلك اليه
تعالى منزهيين له تعالى عن ان يماثل شيئا مما سواه لعلمهم ان العقول قاصرة عن ادراك كنه ذاته وصفاته
فابحث في ذلك اطالة بلا طائل فلما كثرت البدع وتواردت الشبه من اهل الاحلاد ومن أعداء الدين أهل
العناد رأى علماء الخلف ان يبعثوا في ذلك تقريرا لافهام وازالة الاوهام ولو بعثوا عن كل صفة جاءت
في الآيات والاحاديث اطال البحث وحصل التشويش وعاد المقصود على موضوعه بالنقض فوجدوا ان كل
ما فصل من الصفات في الآيات والاحاديث يرجع الى أمهات فأرجعوا على المشهور الى صفات المعاني
واضدادها والصفات المعنوية واضدادها وكذلك وصف الله رسوله عليهم السلام صفات تليق بهم اجالا
وتفصيلا ونفى عنهم سبحانه ما يجب نفيه عنهم وبين سبحانه انه يفعل ما يشاء ويختار وانه على كل شيء قدير
فالتلف اعتقدوا ذلك ايضا ولم يبعثوا فيه فما كان متعلقا بالرسول لم يبعثوا فيه لوضوحه وعدم الحاجة وما
يتعلق بالله من جواز فعل الممكنات وتركها لم يبعثوا فيه ايضا لانه يشبه ان يكون يمتنع عن سر القضاء والقدر
وهو منتهى عنه ولعدم الحاجة ايضا واما الخلف فقد يبعثوا عن ذلك ايضا لما أوضاعه ورواها عن كل وصف
وصف الله به رسوله أو نفاه عنهم وما يتعاقب بجواز فعل الممكنات وتركها يرجع الى ما يمتنع في مباحثهم المدونة
في كتبهم تسهلا على الناس ودفعما لثبته للمعدين وضبطا للعقائد الدينية على القدر الممكن للبشر وقد سلك
الناظم ذلك الطريق فقال رحمه الله تعالى

(فيلزم التفصيل في عشرين * كذا لضدها فعز يقينا)

(وجائز أضعف وذاك للاله * وأربع لمن رسولا اصطفاه)

(والفسد أربع وذو اجمال * وانتم بجائز وذا اجمال)

ولما كان الواجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوت الله تعالى واستحالة ما يستحيل في حقه تعالى
وبجواز صدور ما يجوز صدوره منه تعالى بالبرهان العقلي فيما يلزم فيه ذلك والبرهان الثقل فيما يلزم فيه ذلك
وكذلك يجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوت للرسول عليهم السلام واستحالة ما يستحيل عليهم
وبجواز ما يجوز في حقهم بالبرهان أيضا وكان في صحة ايمان المذاهب اختلاف بين العلماء قال الناظم رحمه الله تعالى

(واحرص على معرفة الدليل * لا يلحقنا اختلاف القيل)

(وان يكن صحيح في المقاصد * بلزمه مقالة المقلد)

(كفاية الايمان والعبادة * اذ الاله واحم عباده)

وحاصل الخلاف ان الائمة الاربعة ابا حنيفة ومالك والشافعي وأحمد قالوا بكفاية التقليد الجازم الا ان المقلد
يكون عاصيا بترك النظر كذا قاله على القاري وهو مذهب أهل القروم ولكن اذا رجعت الى كون الواجب
على كل مكلف باجماع علماء اصول الدين هو الايمان الذي هو المعرفة العلمية والايقان بالدليل والبرهان
علمت اجماعهم على عدم كفاية التقليد وان جزم المقلد بقول المقلد لا يكفي لان قول المقلد ليس دليلا
لا برهانا وان ذكر المتأخرون من علماء اصول الدين الخلاف في كتبهم لان المقرر عند الجميع ان الايمان

حقيقة واحدة وهو الايقان والاذعان عن الدليل البرهاني ومن المعلوم ان ما لم يتحقق جزء الماهية المتمم
للم تحقق الماهية نعم الصحيح كفاية الدليل الاجالي وهو من كوز في عقول جميع عوام المسلمين وان
عجز البعض عن التعبير عنه وتفصيله فان ذلك لا يضر لان المدار في حصول العلم على ما في العقل ولو اجالا
وبذلك يندفع ما يقال لولم يكف التقليد لزم تكفيرا اكثر عوام المسلمين ولذلك قال صاحب المواقف النظر
واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل
اه وقد صرح عبدا الحكيم في حاشيته على الدواني بان المعرفة ايضا واجبة باجماع المسلمين واما ما قاله
بصر العلوم في شرح السلم ان التائيم بترك النظر لم ينص عليه الاثمة انما يحكم المتأخرون به من جهة ترك
النظر الذي كان واجبا وليس بشئ فان النظر ما كان واجبا لا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع
سبب وجوبه فلا يتم في الترك كما اذا سلم الكفار قاطبة فانه يسقط الجهاد الذي كان واجبا من غير انما فهو كلام
ساقط فانه قد اعترف ان الواجب هو الايمان وهو لا يتحصل بدون النظر فكيف يمكن ان يقال واذا حصل
الايمان ارتفع سببه وقد علمت ان المعرفة التي هي الايمان العلمي واجبة باجماع المسلمين والنظر كذلك
واجب باجماعهم لتحصيل ذلك الايمان العلمي وما دام الواجب على المكلف تحصيله هو ذلك الايمان
العلمي وهو لا يحصل الا بالنظر الموصل اليه فالنظر الموصل اليه واجب ايضا وذلك واجب علينا على كل
مكلف وانما يمكن فيه الدليل الاجالي كما قلنا واما تفصيل الدلائل بحيث يتمكن بذلك من ازالة الشبهة والزام
المعاندین وارشاد المسترشدين فهو واجب على الكفاية وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل مسافة
قصر شخص منصف بهذه الصفة ويسمى المنتصب للذب عن الدين والمنع عن التعرض لعقائده الخفة
وانه يحرم على الامام والخليفة اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة
الفلوى عن العالم ينظر اهر الشرع والاحكام التي يحتاج اليها العامة والله الموفق وله المشتكى من اهل هذا
الزمان الذي انطمست فيه معالم العلم وصمرت فيه مرابط الجهل ونصدر فيه لرياسة اهل العلم والتميز بينهم من
هر اهن العلم والتميز متوسلا في ذلك بالحول حول الامراء والعظماء والحكام والاضطرط في سلك احوالهم
والسعاية بالوشاية الباطلة والبهتان سببا لتحصيل مرامهم حتى وصل من امر هؤلاء الجهال انهم يكفرون
من ان تصف بالقدرة على تفصيل الادلة ونصب نفسه للذب عن عقائد الدين ودفع شبهة الملحدين يقوم
عنهم بفرض كفاية لولا قيامه به لوقوع اجماعي الاثم المبين نحو ذب الله من قوم لا يعقلون واما دليل وجوب
المعرفة والنظر من جهة السمع فقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون اى ليعرفون وقوله تعالى فاظر الى آثار رحمة الله قل انظر واما ذات السموات والارض وقوله
عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الايات
لاولى الالباب ويل لمن لا كها بن حليه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام
توعد على ترك النظر في دلائل المعرفة ولا وعبد على ترك غير الواجب والامر وان احتمل ان يكون المراد
منه غير الوجوب لكن اجماع المسلمين على وجوب النظر والمعرفة قطع عرق الاحتمال ولم يبق هذا
الدليل السمعى الا سندا الاجماع فقط على ان هذه الادلة قد اقترن بها من القرائن ما هي ان يكون المراد
من الامر فيها الوجوب وهي ثابتة قطعاً بطريق التواتر فكانت قطعية تقيده اليقين وبذلك اندفع قول
صاحب المواقف ان هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاجتماع كون الامر لغير الوجوب والمعتمد عند
الاصحاب ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين والنظر مقدمة وجودها لوجوبها والمقدمة المقدورة
لواجب المطلق شرعا واجبة شرعا فانه حيث اعترف ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين كان ذلك على الاقل

قرينة على أن المراد بالأمر الوجوب اللهم إلا أن يكون مراده أن هذا المسلك لا يخرج عن كونه طئيلاً بالنظر
 إليه في ذاته بقطع النظر عن القرائن التي احتفت به وبعده كون كل من النظر والمعرفة واجباً بإجماع
 المسلمين لا حاجة إلى الاستغفال بأن طريق الوجوب سمعي أو عقلي وإيراد الدليل لكل من القواسم
 والتشويش على الطالبين فإن الكل مجمعون على أن الوجوب حكم شرعي من قبل الله تعالى وإنما المعتزلة
 يقولون إن كلام من المعرفة والنظر يكون حسنة ذاتياً يمكن للعقل أن يدرك جهة المصلحة في فعله وجهة
 المفسدة في تركه فيدرك وجوبه وحسنه وإن فاعله يستحق مدح الله في العاجل وثوابه في الآجل وإن
 تاركه يستحق الذم منه تعالى في العاجل والعقاب منه تعالى في الآجل وأما القول بأن علم مثل هذا الثوب
 ومثل هذا العقاب مما لا يهتدى إليه العقل بمقدماته بل لا بد فيه من مخبر صادق لعدم إمكان المعاينة وهو النبي
 المعصوم فإن علم الأمور الحسية كالخبرة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب لا يمكن أن يكتسب من طريق
 النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية بل لا بد في اكتسابه من الحس أو الخبر الذي يفيد العلم بها وإذا لم يعلم
 المترتب الذي هو الثواب والعقاب بطريق العقل فكيف يعلم من طريقه ترتب ما ذكر على شيء فهو مسلم لكن
 أنما يتم على المعتزلة لو سلموا أن المراد بالثواب والعقاب اللذين يقتربان على الفعل والترك شيء معين منهما
 وأما إذا كان المراد أن فاعل الواجب يستحق ثواباً وتاركه يستحق عقاباً بما يرى الميثب والمعاقب فلا
 يتم ذلك عليهم لأن مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما يمكن للعقل أن يدرك ترتبه على فعل ما فيه المصلحة
 وتركه وما مخصوص الإثابة بما هو حسنة ونعيمها والعقاب بما هو نار وعذابها فلا كلام في أنه لا طريق
 لاكتسابه إلا من الحس أو الخبر الذي يفيد العلم ولذلك فأتت الماتر بديهية بحسن النظر والمعرفة عقلاً وواقع
 تركهما كذلك وإن الصحيح عندهم أنه لا يثبت على الفعل ولا يعاقب على الترك إلا بعد ورود الشرع
 وإرسال الرسل وقد علمت ما قدمناه أنه لا مانع من أن يكون لوجوب بعض الأشياء طريقان السمع والعقل
 وكل منهما يدل على أن الله في الشيء حكماً هو الوجوب أو الحرمة خصوصاً وإن كلام من الطريقين أمانة على
 الحكم وهو اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو الكف ولا مانع من تعددهما فمن نظر إلى أمانة
 السمع ودليله قال إن الوجوب أو الحرمة بالسمع ولا يمكنه أن ينكر أن بعض الأشياء فيه أمانة أخرى هي
 كونه مصلحة فيجب أو مفسدة فيحرم ومن نظر إلى أمانة العقل ودليله قال إن الوجوب أو الحرمة بالعقل
 ولا يمكنه أن ينكر ورود الدليل الشرعي بذلك وأنه أمانة أخرى على الوجوب والحرمة بل هو الأمانة المعول
 عليها لأنها الأمانة العامة الظاهرة بالنسبة إلى باقي جميع الأحكام وأما المصاحبة والمفسدة فقد نذر كهما في
 بعض الأشياء وقد لا نذكرهما في البعض نعم بقي شيء آخر وهو أن المعتزلة قالوا إن المعول في وجوب تقريب
 ذمة المكلف ما اعتبرها الشارع مشغولة به فلا كان أو كافها ما في الفعل من المصلحة والمفسدة وقالوا
 باستلزامها لذلك الوجوب ونحوه على ذلك أن الله حكماً قبل البعثة لأحد من الرسل وأما أهل السنة فقد
 اقتصروا فقال بعض الماتر بديهية مثل ما قالت المعتزلة لأن المصلحة والمفسدة كافتان في الوجوب والحرمة
 بمعنى شغل الذمة بالفعل أو الكف واستلزامات ذلك وليست بافتين في وجوب تقريب الذمة ولا يستلزامه
 بل لا بد من بعثة رسول ما ولو تغير المكلف وقال البعض الآخر منهم وهو التحقيق لاستلزام ولا
 معول على المصلحة ولا على المفسدة ولكن إذا أمر الشارع بفعل شيء فلا يأمر بذلك إلا إذا كان في فعله
 مصلحة ولا ينهي عن فعل شيء إلا إذا كان في فعله مفسدة وقالت الأشعرية أنه لا معول على المصلحة ولا على
 المفسدة بل كل ما أمر به الشارع فهو مصلحة لا أمر الشارع به وكل ما نهى عنه فهو مفسدة لثبته به وعلو
 كل حال فالمتحقق عند أهل السنة أنه لا حكم لله يتوجه على المكلف إلا بعد البعثة وإن اختلفوا في اشتراط

كون المبعوث مرسلًا للمكلف وعدم اشتراط ذلك بل يكفي بعنه رسول ولو لم يكن مرسلًا للمكلف وان جميع العقلاء لا ينكرون ان في بعض أفعال المكلفين مصلحة وفي بعضها مفسدة وان فعل المصلحة حسن وفعل المفسدة قبيح وان الحاكم باتفاق الجميع هو الله وحده قال الناظم رحمه الله تعالى
(واختبر في حقيقة الايمان * مجرد التصديق مع اذعان)

أراد ان المختار في حقيقة الايمان أنه مجرد التصديق والاذعان بالقلب وبصدق ذلك الرد على من قال انه فعل القلب ومن قال ان الايمان مركب من علم بالقلب وعمل بالجوارج وهو فصل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات ومن قال انه مركب من علم بالقلب واقرار باللسان والحق أن الايمان الشرعي هو بعينه الايمان القلبي وهو التصديق والاذعان بالقلب وهو علم ومن مقولة الكيف ولذلك يكون محصيه بالنظر والمقدمات العقلية الملمية فهو تسببه تلك المقدمات فلا بد أن يكون من جنسها وان كان الحق ان الخلاف انطى فمن قال انما التصديق والاذعان القلبي أراد حقيقة الايمان التي هي متحقق مطلق الايمان الذي به ينجو المكلف من الخلود في النار وعدم الخروج منها أصلاً ومن قال انه فعل أراد ان ذلك فعل شرعاً فانه لا تكليف شرعاً الا بفعل ولم يرد أنه من مقولة الفعل أو أنه أراد أنه لا بد في قبول التصديق والاذعان وتحققه من فعل هو ربط القلب وعزمه على ما صدق به واذعن له بلا مجرد ولا انكار عناد او من قال انه مركب من التصديق والاذعان ومن عمل الواجبات وترك المحرمات أراد الايمان الكامل وجعله كشجرة ذات أصل وفروع فاصلها التصديق والاذعان وفروعها اعمال الواجبات وترك المحرمات وكما أن الشجرة اسم لمجموع الكل كذلك الايمان وكما أن الشجرة لا تنزل الا بزوال أصلها كذلك الايمان ومراعاة هذا القائل من خلود المصدق المذعن التارك للواجبات أو بعضها أو الفاعل للمحرمات أو بعضها في العذاب طول مكنه فيه لا عدم خروجه أصلاً ومن قال انه التصديق والاقرار الايمان الذي يترتب عليه النجاة في الاخرى من الخلود في النار واجراء الاحكام الدينية عليه في معاملة الخلق هو التصديق والاقرار فان الاقرار باللسان دليل على ماق القلب من التصديق والاذعان وان كان الاذعان وحده كافياً في النجاة من الخلود في العذاب عند الله تعالى فاعرف هذا الذي قلناك ولا تلتفت لما تجده مخالفاً في بعض كتب القوم من ذكر الخلاف وتشبيح كل فريق على الآخر وتكفيره فان كل فريق لم يقصد بما ذكره الا للتفسير من مذهب مخالفه وبيان لوازمه التي لو قال بها قائل لكان كافراً ولم يقصد ان مخالفه كافراً فان الحق اننا لانكفر أحداً من صلى بصلاتنا وتوجه لقبيلتنا وصدق واذعن بما علم بالضرورة من ملتنا وقد بين كل فريق لوازم مذهب الفريق الآخر على ظاهر عبارته فالفريق الذي قال ان الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى على ظاهر قول الفريق الذي قال انه الايمان وعمل الواجبات وترك المحرمات وقال له حيث قلت بترك الايمان من التصديق والعمل وما جزآن له وهو كل لهما الركنين يتفقان فيهما جزآن يلزم أن المصدق المذعن الذي لم يعمل الواجبات ولم يترك المحرمات ليس بكافر ولا مؤمن أما انه ليس بكافر فلانه مصدق مذهب بالقلب واما انه ليس بمؤمن فلانه لم يأت بالجزء الآخر الايمان فيلزم هذا الفريق أن يكون قائلاً بالمتزلة بين المتزتين ولو تأمل في كلام هذا الفريق لوجده قائلاً بالمتزلة بين المتزتين لا بالمعنى الذي شنع عليه فيه واعتقد أنه مخالفه بل بمعنى أن المصدق المذعن الذي لم يعمل الواجبات ولم يترك المحرمات ليس بكافر يستحق جزاء الكفار وهو الخلود في النار وعدم الخروج منها أصلاً وليس بمؤمن كامل لا يستحق دخول النار طول المكث بل هو منزلة بين منزلة الكافر المستحق للخلود بمعنى عدم الخروج أصلاً وبين منزلة المؤمن الكامل الذي لا يستحق دخول النار أصلاً وهذا المعنى لا يستطيع عاقل انكاره بلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة وانما هو خلاف

وانقسمت الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين وان كانت جميع الدرجات متحدة بالذات والحقيقة وان
اختلفت في القوة والضعف فاختلفت كذلك يرجع الى اختلاف الطريق الموصل اليها في القوة لا الى
الاختلاف في الحقيقة وتفاوتها بالزيادة والنقص في اجزائها وان الطريق الذي قال انه لا يزيد بدولا ينقص
فقد اراد ان حقيقة الايمان في ذاتها لا تقبل الزيادة ولا النقص وهذا حق ايضا لا يستطيع الطريق الاول
ان ينكره فاحرص على ذلك ولا تنفت لماعداء مما يخالفه قال الناظم رحمه الله تعالى

(فكن بالاشتغال بالطاعات * منه على محاسن الحالات)

(والنطق بشرط للاحكام * عليه والفعل بنا الاسلام)

اراد الناظم ان يهتد المكلف على الاشتغال بالطاعات والمواظبة عليها ليكمل ايمانه ويزداد يقينه وان يبين
ان النطق بالشهادتين انما هو شرط لاجراء الاحكام الاسلامية في دار الدنيا على المكلف وليس شرطاً
للتجاة من الخلود في النار في الدار الآخرة وان بناء الاسلام على النطق بهما وعلى الاعمال مما يقوله
عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث بتمامه وكانه يشير الى الفرق
بين الايمان والاسلام قال في الاجباء ان الايمان لغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان
والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح
* توجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص فاذا نطق بتصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً اهـ وقال
فيه ايضا وفي الشرح ورد اطلاقه على الترادف والتوارد فهو قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف
ايضا فهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنة الالية والمراد بالايمان هنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام
باللسان والجوارح وفي حديث جبريل حين سأل ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسوله الى آخرة فقال ما الاسلام فذكر الحاصل الخمس وورد التساؤل ايضا فهو قوله صلى الله عليه وسلم
حين سئل أي الاعمال أفضل فقال الاسلام فقيل أي الاسلام أفضل فقال الايمان اهـ فبين ان الايمان
الكامل لا ينفك عن الاسلام والاسلام الكامل لا ينفك عن الايمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم أقول في بيان ماضى * مؤملا وفان ما فيه الرضا)

(الصفة النفسية الوجود * واجبة وما لها وجود)

اراد الناظم ان الصفة النفسية هي الوجود وانها واجبة وانها الوجود لها باعتبار وجود الذات ومعنى ذلك
ان الوجود هو الصفة النفسية التي هي عين الذات ذهنا وخارجا فلا يمكن ان يتعقل ذات الواجب لذاته
معرفة عن الوجود في الذهن ولا في الخارج أي ان ذات الواجب بالنظر الى ذاته لا يمكن ان يتعقل لها حال
تكون فيها معدومة لان الوجود نفسه او عينها فانه لا معنى لكون الوجود واجبا الا انه عين الذات وهذا
هو المراد من قولهم ان وجود الواجب مقتضى ذات الواجب وان وجوب الوجود هو كون الوجود مقتضى
الذات فانه لا يمكن ان يكون هناك مقتضى ومقتضى بل الغرض ان الوجود الذي هو عين الذات لما لم يكن
أثر العلة أصلا عبر عن ذلك بانه مقتضى ذات الواجب فلا مقتضى ولا مقتضى ومتى كان الوجود عين الذات
فلا يمكن ان يتعقل مسلوبا عن الذات لاني الذهن ولا في الخارج لان الشيء لا يمكن ان يسلب عن نفسه
لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان تعقل الانسان ليس انسانا أصلا فمعنى قولهم صفة انها تحمل على الذات حل
الصفات بحسب قراءتة العربية فيقال الله موجود لانها صفة حقيقية أو اعتبارية تقوم بالذات
وتلحقها في الذهن اذ في الخارج لان موجود الذي يحمل على ذاته تعالى لا يصح ان يكون اسم مفعول من

الایجاد لان اسم المفعول منه موجود وعلى فرض أن اسم المفعول سمع منه كذلك على خلاف
 القياس فلا يصح حله على ذات الواجب بهذا المعنى لان معناه حينئذ ما وقع عليه الایجاد وهو محال في حقه
 تعالى كالأبني ولا يمكن أن يكون اسم مفعول من وجده بمعنى عثر عليه وعلمه لانه وان صح حله عليه
 تعالى بهذا المعنى باعتبار أنه تعالى معلوم بالدليل لكن ذلك المعنى ليس المراد من قولنا الله موجود
 الذي هو العقيدة الواجبة على المكلف فتعين أن يكون حمل الموجود عليه تعالى هو بعينه حمل الوجود
 عليه تعالى فمعنى الله موجود في الحقيقة الله وجود بمعنى مصدر الوجود كما هو مبسوطا ومفيضها وفاعلها
 فتعين حمل قول الناظم وما لها وجود على معنى انه الوجود لها يافير الذات لاذ هنا ولا خارجا وقد علمت مما
 تقدم أنه يجب عقلا أن يكون في الوجود ما هو قديم واجب الوجود لذاته ليفيض الوجود على غيره وما هو
 محدث يمكن ليس له من ذاته وجود ولا عدم بل يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى فيصدق على كل من
 واجب الوجود والحادث الوجود أنه موجود ولا يلزم من اتفاقهما اشتراكهما في مفهوم الموجود أن يكون
 وجود هذا مثل وجود هذا بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي الا
 اشتراكهما في مفهوم ذلك الاسم العام ولا يقتضي تماثل ما صدقات مفهوم ذلك الاسم في الحقيقة والذات
 ولاتماثلهما أيضا في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد ولا في غير المسمى عند ذلك
 أيضا كان يخال وجود الله أو وجود الممكن فانهما عند الاضافة والتقييد يفرقان قطعا واذا خطر على بالك
 ان مسمى الوجود الذي اشتركا فيه مفهوم عام وهو أمر اعتباري بوصف به الواجب فيكون هو المراد من
 قول من قال ان الوجود صفة اعتبارية قلنا ان هذا المسمى الذي هو المفهوم العام لا يمكن أن يكون
 مرادا من قولنا الله موجود لانه لا يجوز أن يكون هذا المفهوم المشترك هو الصفة النفسية التي نحن بصدد
 وكيف يمكن ذلك ولو كانت الصفة النفسية هي هذا المفهوم الكلي المشترك بين وجود الواجب ووجود
 الممكن للزم مماثلة الواجب تعالى للحوادث في الصفات وهو محال فضلا عن ان هذا المفهوم المشترك كلى
 منطقي عقلي محض لا تحقق له بذاته في الخارج فتعين ما قلنا وبرهان وجوده تعالى ان وجود حادث من
 الممكنات ضروري يشهده الحس ويداهم العقل فان كل عاقل يعلم بالضرورة وجود نفسه وانه حادث جد
 ان لم يكن فكان ممكنا يقبل الوجود والعدم فأذارجعت الى طبيعة الممكن وانها الوجود لها من ذاتها بل انها
 تستفيد الوجود من غير ما علمت ان تلك الطبيعة في كل ممكن لا يمكن ان تقيدها وجودا ولا أن تكون
 مصدرا الاثر من الوجود كما علمت ان يكون مفيد الوجود ومصدر الوجود كما علمت ان يكون مفيد الوجود
 الامكان ولا يمكن أن يكون معدوما لان مرتبة وجوده مقدمة على مرتبة ايجادها لغيره فتعين أن يكون
 موجودا وان وجوده من ذاته وليس ذلك الا واجب الوجود لذاته وحاصل الدليل أن الممكن لا يصلح أن
 يكون مصدرا الاثر من الوجود وذلك لان الممكن بعد تصور حقيقته حق التصور ليس له قيام الاقيام
 موجوده فهو لذاته عدم والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته فان الفاقد للشيء لا يعطى ذلك الشيء ووجود
 ممكن ما من الممكنات بديهى ويجب أن يكون وجوده بمرج وموجد لا يصح أن يكون ذلك المرجع والموجد
 ممكنا فلا بد أن يكون واجبا في أنه اشتهر هنا خلاف وهو ان الاشعري يقول ان الوجود عين الموجود في
 الواجب والممكن والحكماء يقولون انه عين الموجود في الواجب وغيره في الممكن وجهور المتكلمين يقولون
 ان الوجود غير الموجود فيهما وأطال الناظرون هنا في الاستدلال لكل فريق والحق ان الخلاف لفظي
 وان الاشعري لما نظر الى الهوية الخارجية وان الوجود في الخارج لا ينفصل عن ماهية الموجود بحيث تتميز
 الصفة من الموصوف ويكون كالسواد وماهية الاسود ولا فرق في ذلك بين الواجب والممكن قال ان الوجود

عين الموجود فيهما وهذا الذي قاله الاشعري لا يمكن لعاقل أن يخالفه فيه والحكماء لما قالوا ان ذات الواجب
يقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع مفهوم الوجود منها لان وجودها من ذاتها تقطع الذات
في الواجب هو بعينه تمقل وجودها لانه لا معنى لكون الوجود واجبا الا أنه عين الذات بخلاف الممكنات
فانها لو نظر الى ذاتها لم تكن كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك لانها لذاتها عديم فلا بد في انتزاع ذلك من
اعتبار الفاعل المؤثر فيهما معا حتى تكون ماهية في الخارج ويمكن أن ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك قالوا
ان الوجود عين الموجود في الواجب وغيره في الممكن وهذا لا يمكن لعاقل أيضا أن يخالف فيه وجمهور
المتكلمين لما نظر والى هذا المفهوم المشترك ووجدوه أنه أمر ينتزع من وجود الواجب ووجود الممكنات
ولا يمكن أن يكون عين الشيء من الواجب والممكنات بل يجب أن يكون اعتبارا آخر نسوي الماهيات يحكم
عليها به قالوا ان الوجود غير الموجود فيهما وهذا أيضا مما لا يصح أن يخالف فيه العقلاء فلا شقاق بين
الجميع بل الكلمة بينهم كلمة وفاق غاية ما في الامر ان جمهور المتكلمين لما عرفوا وجوب وجود الذات بانه
كون الذات علة تامة لوجودها وعرفه الحكماء وطائفة محققي المتكلمين بانه كون الوجود عين الذات وقال
الاشعري ان وجود كل شيء عينه لا فرق بين واجب وممكن ظن الناظرون في هذا المبحث أن بينهم خلافا مع
أن مراد جمهور المتكلمين بقولهم ان وجوب الوجود كون الذات علة تامة في وجودها عين ما ذكره الحكماء
وطائفة المحققين وان ذات الواجب بذاتها تقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع مفهوم الوجود
المشترك فتكون علة تامة في وجودها بهذا المعنى لا بمعنى أن هناك علة ومعلولا يتغيران فان من الحالات
البدئية أن تؤثر ذات في وجود نفسها الزائد عليها وهذا الذي قاله الجمهور ولم يتعرض فيه لكون وجود
الواجب في الخارج غيره بل فيه تعرض لكونه عينه ولم يذكر أحد من المتكلمين أن وجود شيء أمر زائد على
ذاته موجود في الخارج متمايز بوجوده عن وجود الذات كتبنا بوزن وجود الاسود وهو يتبعه عن وجود ذات
الاسود وهو يتهايل الكل مجبور على اتحاد هوية الذات ووجودها في الخارج لا فرق بين واجب وممكن
وبذلك حلت كلمة الوفاق محل الشقاق واضمحل ما أخلفه المتأخرون من فقوى استدالات بعضهم
على أن الوجود زائد على الماهيات فانه مبني على أوهام واهية لا يلتفت اليها عاقل قال الناظم رحمه
الله تعالى

وبعدا صفات سابحة * القدم البقاء لانهاية

تخاليف الطوادرث القيام * بالنفس وحدانية تمام

أراد الناظم أن ما يجب اعتقاده هذه الصفات السلبية الخمسة وهي الصفات السلبية التي رأى الخلف
انها يرجع اليها جميع صفات السلب التي جاء لقرآن والسنة بها وهي القدم والبقاء ومخالفة الطوادرث
والقيام بالنفس والوحدانية فالقدم هو عدم اقتراح الوجود وعدم سبقه بالعدم لاذاتا ولا زمانا فالمراد به
هنا ما يساوي وجوب الوجود لذاته والبقاء هو عدم انتهاء الوجود وعدم طروا بالعدم ومخالفة الطوادرث
هي عدم المماثلة لطاني شيء لافي ذات ولا في صفة من الصفات ولا فعل من الافعال والقيام بالنفس هو عدم
الاحتياج الى الغير بان يكون مستغنيا عن كل ما سواه بحيث لا يحتاج الى غيره لافي ذات ولا في صفة ولا في فعل
ولا في غير ذلك والوحدانية هي عدم التعدد في الذات الصادق بنى تعدد اجزائها فتكون مركبة فيتنى الكم
المتصل في الذات والصادق بنى وجود ذات أخرى تماثل ذاته في الحقيقة أو في صفة من الصفات أو في غير
ذلك فيتنى الكم المنفصل في الذات وعدم التعدد في الصفات الصادق بنى تركيب صفة من صفاته من اجزاء
بان تكون كاللون المركبة فيتنى الكم المتصل في الصفات والصادق بنى وجود صفتين له تعالى مثلا لثنتين

فن يكون له قدرتان أو اركان أو علمان وينفى وجود صفة لغيره تعالى مماثل صفته وعدم التعدد في
 الافعال بمعنى عدم وجود فاعل سواه لا بمعنى عدم تعدد أفعاله تعالى فان كل العوالم أفعاله وهي لا تصح
 كثرة ومعددا ولا تغيب عند حد وما يعلم جنود ربك الا هو واذا تأملت ما قلنا تعلم انه يمكن الاكتفاء بوحدة الذات
 الصادق بنفى التركيب فيها فينفي الكم المتصل في الذات وفي الصفات وينفى وجود ذات مماثل ذاته تعالى
 في شيء أصلا فينفي الكم المنفصل في الذات ويستلزم الوحدة في الافعال بمعنى أنه لا فاعل سواه وتعلم أيضا
 أن الوحدة في الصفات بمعنى عدم تركيبها في ذاتها بمعنى نفي الكم المتصل فيها أو اما الوحدة في الصفات
 بمعنى نفي وجود صفتين متماثلتين كقدرتين أو بمعنى وجود صفة لغيره تعالى مماثل صفته تعالى فانها
 ترجع الى نفي الكم المنفصل في الصفات لا غير فان وحدانية الصفة بهذا المعنى ترجع الى نفي الاثنينية فيها
 وهي كم منفصل بالبداهة لانها من قبيل العدد وكذلك الوحدة في الافعال ترجع الى نفي الكم المتصل في
 الذات لانها عبارة عن نفي فاعل آخر سواه وهو نفي التعدد في الفاعل والتعدد كم منفصل بالبداهة ومتى
 قلنا ان معنى الوحدة في الصفات هو عدم تركيب صفة من صفاته من أجزاء حتى تكون كاللون المركبة
 وعدم وجود صفتين متماثلتين فقد تحقق في وحدة الصفات نفي الكم المتصل فيها والكم المنفصل أيضا
 كما تحقق ذلك في الذات وان كانت الوحدة في الذات تستلزم الوحدة في الصفات ومتى كان المراد بالقدم
 ما يساوي وجوب الوجود كان القدم بهذا المعنى يستلزم البقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس
 والوحدانية فان كلا منها واجب لواجب الوجود فانه لو طرأ عليه العدم أو ماثل الحوادث في ذات أو صفة أو
 فعل أو غير ذلك أو كان محتاجا لغيره في شيء أو لم يكن واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله على الوجه الذي فصلنا
 يمكن واجب الوجود والقرض أنه واجب الوجود وعلى ذلك يقال على الخلق الذين اقتصرواعلى هذه الصفات
 الخمس أنهم ان كانوا قد اقتصرواعليها الكونها استلزم ما عداها من صفات السلوب التي ورد بها الآيات
 القرآنية والاحاديث النبوية لزمهم أن يقتصرواعلى وجوب الوجود لاستلزامه ما عداها من الصفات
 السلبية والثبوتية وان كانوا لم يكتفوا باستلزام بعض الصفات لبعض كما هو اللازم حيث وجب التفصيل
 حيث فصل الشارع والاجال حيث أجل وجب عليهم أن يتعرضوا لكل ما ورد من الصفات السلبية
 والثبوتية في القرآن والاحاديث الصحيحة ولا يقتصرواعلى بعض الصفات دون بعض فان الواجب على
 المكلف أن يثبت لله تعالى كل ما أثبتته تعالى لنفسه وينفى عنه تعالى كل ما نفاه تعالى عن نفسه تفصيلا في
 ذلك كله في مقام التفصيل واجالا في مقام الاجال كما حلك ذلك الطريق السلف الصالح فان طرقتهم
 تضمنت اثبات جميع الاسماء والصفات التي سمى الله بها نفسه أو وصف بها نفسه ونفى مما نالته تعالى
 لشيء من المخلوقات والممكنات اثباتا بلا تشبيه ونفيا وتزجها بلا تعطيل كلما قال تعالى (ليس كنهه شيء
 وهو السميع البصير) ففي قوله تعالى ليس كنهه شيء منع للتشبيه والتمثيل وفي قوله وهو السميع
 البصير منع للاحد والتعطيل وقد بعث الله رسلا بالانبياء مفصل ومجمل ونفى مفصل ومجمل فانبتوا الله الصفات
 على وجه التفصيل ونفوا أضرارها كذلك على هذا الوجه واثبتوا لله تعالى كل كمال يليق به على
 وجه الاجال ونفوا عنه ما لا يليق به من التشبيه والتمثيل على وجه الاجال أيضا ولذلك قال تعالى
 (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام المرسلين والحمد لله رب العالمين) فسمح نفسه ونزها عما
 يصفه به المقترون الجاحدون وسلم على المرسلين حيث سلم ما قالوه من الاقوال والاحاديث والشرك وحد نفسه
 بنفسه لانه سبحانه هو المستحق للحمد حيث كان له جليل الاسماء والصفات وبديع المخلوقات فوجب علينا
 اتباع الله ورسوله في ذلك حتى نستحق التسليم من المؤمن السلام اللهم الا أن يكون الخلف فصولا وهذه

الصفات واقتصر واعليها لانها هي التي كانت مدار البحث بينهم وبين المخالفين بعد ظهور البدع وقد
قدمنا لك الدليل على وجوب وجوده تعالى والدليل على قدمه أنه لو لم يكن الواجب قديما وهو موجود لكان
حادثا فيكون وجوده مسبوقا بالعدم وكل ما سبق بالعدم يحتاج الى ما يقيد الوجود والالزم رجحان الوجود
المرجوح أو المساوي للعدم على العدم بلا مرجح وهو محال فيكون الواجب مستفيدا للوجود من غيره وقد
سبق ان الواجب ما كان وجوده من ذاته والدليل على بقائه تعالى لانه ثبت أنه واجب الوجود ومعنى ذلك
أن وجوده عين ذاته فلو طرأ عليه العدم لزم سلب الذات عن نفس الذات وسلب الشيء عن نفسه محال
باليدية وأما دليل مخالفته للحوادث فلانه لو ماثل شيئا منها في شيء لكان حادثا فيكون ممكنا والفرض أنه
واجب الوجود وأما دليل قيامه بنفسه فلانه لو كان محتاجا لغيره في شيء لكان ممكنا والفرض أنه واجب
الوجود وأما دليل كونه واحدا في الذات فلانه لو تركبت الذات من أجزاء لكان كل جزء محتاجا للآخر وكان
الكل الذي تركب منها محتاجا اليها وتقدم وجود كل جزء من أجزائه ولو في الرتبة على وجود جلته التي
هي ذاته وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة فيكون محتاجا الى غيره في وجوده وقد سبق ان الواجب
ما كان وجوده لذاته فيكون ممكنا لا واجبا والفرض أنه واجب ولو كان في الوجود ذات تماثل ذاته لما تلتها في
أخص أو صافها وهو وجوب الوجود في تعدد واجب الوجود فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم وقد وجد شيء منه
بالضرورة فيكون تعدد واجب الوجود محالا وذلك لما علمت أن الممكن لا يصح أن يكون مصدر الاثر من
الاثر فيجب أن تسند جميع الاثار الى موجود يكون خارجا من دائرة الامكان وهو واجب الوجود
فلزم أن يكون واجب الوجود مصدر الجميع الاثار فلا تعدد لكان كل منهما مصادرا للجميع الاثار
فيجتمع مؤثران على اثر واحد كل منهما يؤثر فيه على أنه علة تامه فيه والحاصل أنه لو وجد واجب لكان
كل منهما تام القدرة تام الارادة لان وجوب الوجود معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان فتكون جميع كالات
الواجب حاصلة له من ذاته بالفعل وليس له كمال ينتظر والا لكان ممكنا محتاجا الى ما يكمله ولو كان كل منهما
تام القدرة والارادة لا يمكن التمايز بينهما المستلزم للعجز أو اجتماع النقيضين أو ارتقاعهما والكل محال
فما أدى اليه من التعدد يكون محالا وأما دليل الوحدة في الصفات فلانها لو تركبت لكانت حادثا على
الوجه الذي فصلناه في تركيب الذات ويلزم حينئذ حدوث الذات التي قامت بها تلك الصفات ولو تعددت
القدرة أو الارادة أو غيرهما فاما أن يتعددا محلهما الذي قام به أو يتعددا في تعدد اهل لزم تركيب الذات وقد
علمت أنه محال وان اتحاد اهل كان تعدد الصفة في مجرد الوهم ولا حقيقة له في الخارج لان تمايز الصفات
انما هو تمايز الوجود الخاص وهو انما يكون تمايز اهل والادليل ثبوت صفة لغيره تعالى مثل صفته
أو صدور فعل من غيره مثل فعله تعالى فيرجع الى تعدد الواجب وقد علمت استحالة قال الناظم رحمه
الله تعالى |

(والمعاني سبعة تسمى * خذ قدرة ارادة وعلما)

(يتبعها الحياة ثم السمع * والبصر الكلام فيها السمع)

أراد الناظم ان مما يجب على المكلف اعتقاده تفصيلا صفات المعاني السبع وهي ما ذكره زادا لما تريد به
صفة تامنة وهي صفة التكوين أخذنا من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون
والقدرة على ما اشتهر عن الاشعرى صفة أزلية بها اليجاد الممكن وأعدامه وقال عبد الحكيم التحفيق
ان القدرة نفس الممكن من الفعل اذ لا دليل على أمر سواه كما في شرح المقاصد اه والمراد من التمكين
كونه بحيث يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انفسكا كعنه

واليه ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع
 خساوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور وانبتوا صدور العالم عنه تعالى بطريق الاختيار بالمعنى
 الاعم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل لان مشيئة الفاعل الذي هو الفيض والجدول لازمة
 لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكسائية له تعالى فيستحيل الاتسكالك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
 واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية واجب الامتناع وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ تعالى
 واما المشيئة عند المذنبين فهي عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين الوجود والعدم غير لازم لذاته
 تعالى فلهاذا يصح كل منهما بلا عن الاخر والمشيئة عند الفلاسفة عبارة عن علمه بالنظام الاكل وهو
 لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب والمراد بالصحة في قولنا بحيث يصح الى آخره الامكان الوفوي بالمعنى
 الخاص أى انه لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك لالذات الفاعل ولا الامر خارج ضروري له بالنسبة
 اليه وان لم يكن ضروريه بالنسبة لغيره ولا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة لازمية تملقا تنجيزيا
 بجانب الفعل من افعال الكون الفاعل تعالى مختار فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق الارادة لازمية تملقا تنجيزيا
 تنجيزيا بهذا الجانب لم يكن ضروريه تعالى لالذاته ولا الامر خارج ضروري له بالنسبة اليه فهو وجوب
 بالاختيار والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار وسيأتي لذلك زيادة تحقيق يتبين منه ان الخلف لفظي واما
 الارادة فعلى ما اشتهر عن الاشغري هي صفة ازيلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم
 ومقدار وزمان ومكان وجهة وعند الجبائية صفة قائمة لا يعمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته
 تعالى وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكروه ولا ساه وعند الفلاسفة
 هي والمشية العلم بالنظام الاكل وعند الكسبي ارادته تعالى لفعله علمه به وفعله غيره أمره به وعند المحققين
 من المعتزلة هي العلم بمعنى الفعل من المصاححة وقد اتفق المتكلمون والحدكاه وجميع الفرق كما في شرح المقاصد
 على اطلاق القول بأنه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت
 من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى
 الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد سواء لاحظا الطرف الاخر كما في الفاعل المختار
 أو لم يلاحظ كما في الفاعل الموجب فانطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما ان الكل متفقون على ان
 مجرد القدرة لا يكفي في الايجاد بل لا بد من تخصص وحيث اتفق الكل على ذلك كله فيلزم أن يكونوا
 متفقين على ان هذا التخصص هو الارادة وبعد ذلك اختلفوا فيما هو المراد من الارادة وكذا صرحوا بان
 مراد الكسبي من الامر الذي يفسر به ارادته تعالى لفعله غيره الكلام اللفظي للحادث ولا يعني ان الارادة
 بمعنى الامر اللفظي لا يصلح تخصيصا ومراد البعض ما يجوز على الممكن كان جميع المعتزلة متفقون على اطلاق
 الارادة على الامر اللفظي وعلى الرضى بدليل ما اتفقوا عليه من ان الارادة نفس الامر أو تستلزمه وبنوا
 على ذلك انه تعالى لا يريد المعاصي والشرور على معنى انه لا يأمر بها فليس هذا قول الكسبي وحده فتعين ان
 يكون تخصص فعل غيره تعالى ارادة غيره تعالى بمعنى علم ذلك الغير بالجانب الذي فيه المصلحة فيوافق
 قول الكسبي قول المحققين من المعتزلة كما ان قول الجبائية صفة زائدة قائمة لا يعمل معناها صفة اعتبارية
 اضافية زائدة عقلا على موصوفها وان لم تكن زائدة خارجا لكونها ليست صفة حقيقية موجودة في الخارج
 حتى تقوم بعمل بل هي في الخارج عدم فهي قائمة بنفسها بمعنى انها ثابتة بنفسها لكونها اعتبارا صادقا
 وهذا هو معنى قوله قائمة لا يعمل أى انها اعتبار صادق لها من شأنها في الخارج وذلك الامر الاعتباري هو العلم
 بترتب النفع على جانب الوقوع فيرجع قوله لقول المحققين من المعتزلة ومراد الكرامية بالارادة التي هي

نعم يقطع النظر عن تخصيص الارادة تكون نسبتها اليهما على السواء فليس يم اسدور الاشياء واعماها
قبول الصدور فهي مبدأ القبول هذا الصدور والتكوين مبدأ النفس الصدور والمحققون من
الاشاعرة قالوا الدليل على صفة أخرى تكون مبدأ للصدور سوى القدرة والارادة والاهداد الذي
جعله المازيدية وظيفة القدرة يعني فيه تخصيص الارادة مع صلاحية الممكن لكل من الطرفين
ولثبوت هذه الصفات السبع أدلة فالدليل على ثبوت القدرة والارادة والعلم والحياة انك قد علمت بما
تقدم أن شيئاً من الممكنات لا يصلح أن يكون مصدراً الاثر من الاثر وان الواجب عقلاً أن تستند
جميع الاثار لو اوجب الوجود وواجب الوجود يجب أن يكون قادراً تام القدرة لانه لو لم يكن كذلك لا يمكن
أن يكون لغيره تأثير في شيء من الاثار وحينئذ لا يكون له في ذلك الشيء تأثير والا يمكن اجتماع مؤثرين
على اثر واحد كل منهما يؤثر فيه استقلالاً وذلك محال ومتى لم يكن له في ذلك الاثر تأثير كان ناقصاً فيكون ممكناً
والمفروض انه واجب الوجود ويجب أن يكون مبدأ تام الارادة لانه لو لم يكن كذلك لا يمكن أن يرد
ايجاد شيء يرد يذويه اعدامه ومتى أمكن لغيره ان يرد على خلاف ارادته كان ناقصاً فيكون ممكناً والقرض
انه واجب الوجود ويجب أن يكون عالمًا بذاته وبصفاتة وبكل مساوٍ فيحيط علمه بالواجبات والماضيات
وبالمستحيلات لانه لو لم يكن كذلك لجاز عليه أن يكون جاهلاً بشيء من الاشياء فيكون ناقصاً فيكون ممكناً
والمفروض انه واجب الوجود وكذلك يقال في صفة الحياة لانها هي الصفة التي يجب ان يصلح الانصاف
بالقدرة والارادة والعلم وأما دليل السمع والبصر والكلام له تعالى فالآيات القرآنية والآحاديث
لنبوية والاجماع على انه تعالى سميع بصير متكلم وقواتر نقل ذلك عن الرسل عليهم السلام ولا
يتوقف ثبوت الرسالة على شيء من هذه الصفات الثلاث أما السمع والبصر فلان العلم المحيط بكل ما يصلح
للملومية يعني وأما الكلام فاجواز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم منه تعالى
ويتصديةهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام ولعل اقتصار الخلف
على هذه الصفات السبع لانها هي التي كانت مدار البحث بين علماء الكلام والافالصفات الثبوتية التي
وصف الله بها نفسه على لسان رسوله في كتابه المنزلة عليهم وفي الآحاديث النبوية لا تنحصر في هذه السبع
فقد وصف نفسه بالحى والقدير والمريد والعليم والسميع والبصير والحليم والحكيم والمالك والمؤمن
والمهيمن والعزيز والجبار والمنكبر والعظيم والرازق وذى القوة والمتين وباشبهة والهيبه وبالرضا وبانه
يمقت الكفار وبالذكر والسكيد والعمل بالمناداة والمنجاة بالسكيم وبالانباء والتعليم والغضب واللعن
والاستواء على العرش وبسط اليد والاتفاق وغير ذلك كثير في آيات القرآن والآحاديث والواجب على
المكلف أن يصف الله تعالى بما وصف به نفسه من الصفات الثبوتية وأن يثبت له كل ما أثبتته لنفسه مع التزيه
وهي المماثلة للحوادث ولا وجه للعصر في السبع الامن الطريق الذي قلنا وقد علمت مما سبق ان
الخلف أيضاً يجوز عن بيان تلك الصفات وحقاتها وعرفها بتعاريف على قدر ما وصلت اليه عقولهم
وخاضوا في ذلك ونشأ من هذا الخوض خلاف فيما بينهم حتى ان بعض العلماء منهم اجترأ براءة عظيمة على
ليس كمثل شيء فتعالى في صفات المعاني لو كشف عنا الحجاب لشاهدناها وهذا جهل عظيم فان بين صفات
لواجب وذاته وصفات الممكن وذاته بونا بعيداً وفرقاً شاسعاً فان الواجب له الوجود من ذاته والممكن
العدم من ذاته فكيف يستويان في الذات والصفات غاية ما في الامر أن صفات الواجب تعالى
صفات الحوادث يشتركان لغة في اسم واحد ومفهوم واحد ولكن ما صدقات ذلك المفهوم متفاوتة في
الحقائق الاثرى ان لفظ الابيض مثلاً يطلق لغة على مفهوم واحد وذات لها البياض لكن ما صدقات

ذلك المفهوم متفاوتة في الماهيات والحقائق فانه كما يصدق على الانسان الابيض يصدق على الحجر الابيض
وعلى الحجر الابيض فكان للواجب تعالى بحسب الماصدق صفات مختصة به يتعين ارادته عند اضافة
ذلك الاسم اليه تعالى ولا يعاينه غيره تعالى فيها والمخلوقات بحسب الماصدق ايضا صفات مختصة بهم يتعين
ارادتها من ذلك اللفظ عند اضافته اليهم ولا يجوز ان يثبت شئ منها للواجب تعالى فاذا قطع النظر عن
تلك الاضافة التي تعين المراد من اللفظ كان كل من صفات لواجب وصفات لمخلوقات سواء في اطلاق هذا
اللفظ وفي الدخول تحت مفهومه العام المعلوم من وضع اللفظ ولا يلزم من ذلك تماثل الماصدقات في
الحقيقة ولا أن يكون المراد من اللفظ واحدا عند الاضافة التي تقتضي الفرق والتخصيص فانه تعالى كما
وصف نفسه بالصفات المار ذكرها وصف مخلوقاته بها فقال يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من
الحي وليس هذا الحي المخلوق مثل الحي الخالق وان اتضقت في اطلاق لفظ الحي عليه - العلة ودخلت تحت
مفهومه العام وهو الذات القائمة بما يصحح الاتصاف بالقدرة والارادة والعلم فان هذا المفهوم
العام ليس له وجود في الخارج ولكن العقل يفهم منه قدر مشترك بين الماصدقات المختلفة الحقيقية وعند
الارادة ما يصدق خاص لهذا المفهوم بقيد ذلك المفهوم بما يميزه بوصف الخالق من وصف المخلوق ووصف
المخلوق من وصف الخالق ولا يد من هذا في جميع صفات الله تعالى واسمائه فيجب أن يفهم منها ما يدل
عليه الاسم واللفظ بالمواطاة واشترك الماصدقات كلها في ذلك المدلول العام عند الاطلاق عن التقييد
والتخصيص وأن يفهم ما دل عليه الاسم واللفظ عند التقييد والتخصيص بالاضافة المانعة من مشاركة
الخالق للمخلوق وبالعكس والله تعالى وصف نفسه بالاهيم ووصف غيره من المخلوقات بالعليم فقال وبشره
بغلام عليم وليس العليم كالعليم ولا العلم كالعلم ووصف غيره بالحلیم كما وصف نفسه بالحلیم فقال وبشرناه
بغلام حلیم وليس الحلیم كالحلیم ولا العلم كالحلم ووصف غيره بالصبير كما كانه تعالى السميع البصير
قال تعالى فجعلناه سميا بصيرا وليس السميع البصير كالسميع البصير والالسمع والبصر كالسمع
والبصر ووصف غيره بالرؤف الرحيم كما انه تعالى الرؤف الرحيم فقال للمؤمنين رؤف رحيم وليس
الرؤف الرحيم كالرؤف الرحيم ولا الرفة والرحمة كالرؤف الرحمة ووصف غيره بالملك كما انه تعالى الملك
فقال وكان وراة هم ملك وأبى الملك كملك ووصف غيره بالمؤمن كما انه تعالى المؤمن فقال أفن كان
مؤمنا وليس المؤمن كالمؤمن ووصف غيره بالعزیز والجبار والمتكبر فقال وقات امرأة العزيز وقال
كذلك يطبع الله على كل قلب متكبرا ولبس العزيز كالعزیز ولا المتكبر كالتكبر ولا الجبار كالجبار وجعل
اغيره قوة كما انه تعالى له قوة فقال ثم جعل من بعدهم قوة ثم جعل من بعدهم قوة فقال ريزدكم
قوة الى قوتكم وليس القوة كالقوة وجعل لغيره مشيئة كما انه تعالى له مشيئة فقال وما تشاؤون الا ان
يشاء الله وقال فمن شاء ان تحذروا ربنا سبيلا والمشيئة غير المشيئة وجعل لغيره ارادة كما انه تعالى له ارادة
فقال تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والارادة غير الارادة وجعل لغيره محبة كما انه تعالى
له محبة فقال يحبهم ويحبونه والحببة غير المحبة وجعل لغيره رضا فقال رضى الله عنهم
ورضوا عنه وجعل لغيره مقدا كما انه تعالى مقف فقال لما قلت الله أكبر من مقدمكم أنفسكم وجعل لغيره
مكرا وكيدا كما انه تعالى مكرو وكيد فقال ومكروا ومكروا والله خير الماكرين وقال انهم يكيدون كيدا
وأكيد كيدا وليس المكرا كالمكرو ولا الكيدا كالكيد وجعل لغيره عملا كما انه تعالى عمل فقال أولم يروا ان
خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاما وقل اعملوا فيرى الله عملكم وليس العمل كالعمل ووصف غيره بالناداة
والمناجاة كما وصف نفسه بالناداة والمناجاة فقال ونادناهم من جانب الطور الايمن وقرناهم نجيا وقال ان الذين

ينادونك من وراء الحجرات وقال اذا ناجيتم الرسول وليست المناداة كالننادة ولا المناجاة كالمناجاة
 ووصف نفسه بالتكليم فقال وكلم الله موسى تكليما ووصف غيره بالتكليم وقال فلما كلمه قال انك
 اليوم لدينا مكيّن أمين ووصف غيره بالانبياء كما وصف نفسه بالانبياء فقال تعالى واذا سر النبي الى بعض
 أزواجه حديثا الا آتية وليس الانبياء كالانبياء ووصف غيره بالتعليم كما وصف نفسه بالتعليم فقال
 تعلمونهن مما علمنكم لله وليس التعليم كالنعليم ووصف غيره بالقبض كما وصف نفسه بالقبض فقال
 ورضب الله عليه وقال ولما رجع موسى الى قومه غضبان أسفا ووصف غيره بالاستواء كما وصف نفسه
 بالاستواء كما وصف نفسه به في سبعة مواضع من كتابه بانه استوى على العرش وقال في وصف غيره بذلك
 فاذا استويت أنت ومن معك وقال واستوت على الجودي وليس الاستواء كالاستواء ووصف غيره
 ببسط اليد كما وصف نفسه ببسط اليد فقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال
 بل يدها مبسوطة ان ينفق كيف يشاء وايست اليد كاليد ولا البسط كالبسط وحيث كان المراد ببسط اليد
 كثرة الاعطاء والجود فليس اعطاء الله كاعطاء خلقه ولا جوده كجودهم ونظائر هذا كثيرة في القرآن
 والاحاديث فمن نفي عنه شيئا مما أثبتته لنفسه كان معطلا جاحدا للمادلت عليه القواطع من الآيات ممثلا
 له تعالى بالجحادات أو المعدومات ومن جعل شيئا من صفاته تعالى مثل صفات الخوفات فقال علمه
 كلمهم وقدرته كقدرتهم أو ارادته كرادتهم أو يدها كيديهم أو استواؤه كاستوائهم كان مشبهاله تعالى
 بالخوفات جاحدا للمادلت عليه القواطع من البراهين العقلية والنقلية فلا بد من اثبات جميع صفات الكمال
 التي أثبتتها تعالى لنفسه بلا تمثيل ولا بد من تنزيهه عن كل ما زره الله تعالى نفسه عنه ونفاه عنها بلا تعطيل
 ولا يلزم المكلف بذلك أن يبحث عن حقيقة صفاته تعالى ما هي ولا كيف هي ولا انها موجودة
 بوجودها وبغير وجود الذات أو لوجوده عين وجود الذات ولا انها زائدة على الذات أو ايت زائدة عليها
 ولا على أي وجه قامت بذاته تعالى وكل من خاض في ذلك فقد ركب متن الشطط ولم يسلم من الزلل والخلل
 والغلط وربما وصف الله تعالى بصفات لم تكن الا في خياله ولم تخطر الا على باله وكانه نسي ما قيل له كل ما خطر
 بك الله بصفاته بخلاف ذلك وهذا الذي فصلناه هو عقيدة السلف الصالح فأحرص عليها وعض
 عليها بالنواجذ ولا تخض فيما لم يكلف الله بالخوض فيه مما كان خارجا عن طور النقل ولا تكن حيث نهاك
 الله فقال ولا تخف مما ليس لك به علم قال الناظم رحمه الله تعالى

(ووحدة لكلها قد ثبتت * بتعلقها أنى اختلفت)

(فالاوليان علما بالممكن * عنه الحياة قد دخلت فاذهن)

(والمع والبصر قد تعلقا * بذى الوجود كله فاستبقا)

(والعلم والكلام قد أنطا * بسائر الاقسام كن محيطا)

(ثم التعلقات للارادة * تخصيص والتأثير حظ القدرة)

أراد رحمه الله أن الصفات السبع تختلف في التعلق فمنها ما لا يتعلق بشئ أصلا كصفة الحياة ومنها
 ما يتعلق بالممكنات ولا يتعلق بالواجب والمستحيل وهو القدرة والارادة وذلك لان وظيفة القدرة هو
 التأثير ووظيفة الارادة هو تخصيص ما تؤثر فيه القدرة وترجيحه والذي يقبل التأثير هو الممكن فان
 التأثير في الواجب تخصيص الحاصل وهو محال والمستحيل نفي صرف وعدم محض فلا يقبل التأثير
 بحال فتعلق القدرة بتعلق تأثير وتعلق الارادة بتعلق تخصيص والسمع والبصر يتعلقان بالموجودات كلها
 ولا يتعلقان بالمعدومات وقد قدمنا لك شيئا يتعلق بهذا فنذكر العلم والكلام بتعلقان بالواجب والممكن

والمستحيل الآن العلم بتعلق بذلك تعلق انكشاف وظهور والكلام بتعلق بذلك تعلق دلالة وفهام
ولكل من العلم والكلام تعلق واحد تنجزى أزلى أى ان الله تعالى عالم بالفعل أزلا بكل ما كان أو يكون
أو هو كائن ومتكلم بالفعل أزلا للكلمات نفسية أزلية ذالقة بالفعل على مدلولاتها وللسمع والبصر
تعلقان أحدهما صوحى أزلى وهو تعلقهما بالاشياء أزلا قبل وجودها وثنائهما تنجزى حادث وهو تعلقهما
بالاشياء عند وجودها وبعد وجودها ولا تنس هنا أيضا ما قدمناه فى السمع والبصر ولكل من القدرة
والارادة تعلقان أحدهما صوحى أزلى وهو صلاحية القدرة لان تعلقا بإيجاد الممكن أو اعدامه
فيما لا يزال وصلاحية الارادة أزلا لان تخصص الممكن فيما لا يزال ببعض ما يجوز عليه وثنائهما تنجزى
حادث وهو تعلق القدرة فيما لا يزال بإيجاد الممكن أو اعدامه وتخصيص الارادة للممكن فيما لا يزال
بعض ما يجوز عليه فالتعلق الصوحى لكل من القدرة والارادة عبارة عن تعلقهما بالقوة أزلا
لا بالفعل بالممكن والتعلق التنجزى الحادث لكل منهما عبارة عن التعلق بالفعل فيما لا يزال بالممكن
وليس شئ من القدرة والارادة تعلق تنجزى بالفعل فى الازل خلافا لمن زعم أن للارادة تعلقا تنجزيا
أزليا وان تعلقها التنجزى الحادث اظهر للتنجزى الازلى فان هذا الزعم خلاف الحق لانه يستلزم أزلية
الممكن فانه لو تعلقت ارادته تعالى تعلقا تنجزيا فى الازل بشئ من الممكنات لكان هذا الشئ أزليا ولولم
يكن أزليا مع تعلقها به أزلا بالامتل تعلقا تنجزيا لزم تخلف المراد عن الارادة وهو محال فى حقه تعالى فبين
ما قلنا فاعرف الحق ولا تقلد فى عقيدتك أحدا مهمل ماعلا كعبه فى العلم والفضل وكن مع البرهان
حيث كان ولا تلتفت لغبر ما هنا وان صدر ممن يشار اليه باطراف البنان فان الحق أحق أن يقبض
قال الناظم رحمه الله تعالى

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

أراد ان الانكشاف بالسمع والبصر بغير الانكشاف بالعلم وهذا مذهب لبعض المتكلمين وهو خلاف
ما ذهب اليه الاشعرى من ان الانكشاف بهما نحو من تعلق العلم وان تعلق العلم بالمرجود يسمى سماعا 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 وراه الانكشاف بالعلم وليس القول بذلك الامن قبيل
قياس الغائب على الشاهد والواجب على الممكن وهو قياس فاسد فان هذا القائل لما رأى فى الممكنات
ان الانسان قد يعلم شيا بطريق الوصف مثلا كما يعلم مشتلمات بيت بوصفها له مثلا ثم اذا شاهد علم
بطريق آخر أقوى مما كان علم أول بطريق الوصف وهو المعايضة توهم أن يقال مثل ذلك فيمن ليس كمثل
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 لانه يلزم أن يكون الانكشاف بهما بغير الانكشاف بالعلم كيف
والقول بهذه المقابلة فرع العلم بكنهه علمه تعالى وسمعه وبصره وذلك مما لا يمكن وصول البشر اليه
قال الناظم رحمه الله تعالى

(أما الكلام فهو ذو دلالة * عن الحدوث زها كإله)

(وأما الحدوث للمسطور * المنزل المحفوظ فى الصدور)

(والذكر والمقروء باللسنة * مدلوله كبعض معنى الصفة)

أراد أن الكلام يتعلق بتعلق دلالة كسبوقه أنه أزلى ليس بحادث وانما الحادث هو المسطور أى المكتوب
لمنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المحفوظ فى الصدور والذكر والمقروء وان هذا الحادث يدل على

بعض ما يدل عليه الصفة الأزلية وهذا الذي جرى عليه الناظم طريقه لبعض المتكلمين وهي خلاف
 التحقيق فان التحقيق ان كلام الله تعالى يطلق على الصفة الأزلية التي يقال فيها ما قبل في غير ما 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 النسبية
 الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت بمعنى انه تعالى رب هذه الكلمات في علمه أزلا بطريقي الاحجاب
 لا بطريق الاختيار فليست هي القدرة لان القدرة بما يكون بها التأبير فيما لا يزال بعد تعاقب الارادة
 تعاقب تخصيص وقد قدمنا ان كلام الله تعالى كما يطلق على هذه الصفة لواحدة بطابق أيضا على تلك الكلمات
 التي ليست بحرف ولا صوت المرتبة أيضا بترتيب خاص يطلق أيضا على الكلمات اللفظية وهي الحروف
 والاصوات التي أوجدها الله قدرته فيما لا يزال مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النسبية التي ليست بحرف
 ولا صوت وازالهها على نبي من أنبيائه فكان ان الانسان يحدد 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
 يحدد من نفسه ملكة بها يتمكن من ترتيب كلمات في نفسه بلا حرف ولا صوت بترتيب خاص موزون عجزان
 خاص من موازين الشعر باعتبار ترتيبها بملكته الخاصة به ينسب اليه تلك الكلمات النسبية والكلمات
 اللفظية التي تلتفظ بها بعد ذلك مرتبة على وفق ترتيب الكلمات لنفسية وان لم يثلفظ بها هو نفسه بان
 كتبها كلمات نقشية مرتبة ترتيب الكلمات النسبية كالآخرس الذي يحسن الكتابة ولا يحسن النطق
 فله في ترتيب الانسان كلمات في نفسه بملكته الخاصة به نسبت اليه تلك الكلمات سواء تلتفظ بها به وذلك
 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 الأزلية أيضا ترتيبها سبحانه أزلا في علمه بتلك الصفة
 ثم فيما لا يزال أبرز تلك الكلمات المرتبة في علمه أزلا بكلمات لفظية أو نقشية مرتبة بترتيب الأزلي نفسه
 وباعتبار ترتيبه تعالى تلك الكلمات الأزلية بصفته الأزلية ينسب اليه ذلك الكلام أزلا وفيما لا يزال وانما
 احتيج الى ابراز الكلمات اللفظية والنقشية سواء كان باظهار الخالق أو الى الخلق ان تكون الكلمات
 المبرزة أفظا أو نقشاد ليل على الكلمات النسبية حتى لو أمكن الاطلاع على الكلمات النسبية وفهم
 معانيها لم يحتاج في فهم المقصود من الكلمات النسبية الى ابراز تلك الكلمات اللفظية أو النقشية ومن
 ذلك تعلم ان الكلمات اللفظية كمن تقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار ووعود وعييد وغير ذلك تنقسم
 الكلمات الأزلية الى كل ما تنقسم اليه الكلمات اللفظية وان كانت الكلمات الأزلية ليست حروف أو أصواتا
 فمراد من قال ان الكلام أزلا لا ينقسم الى تلك الاقسام وانما الذي ينقسم متعلق الكلام بمعنى الصفة
 الواحدة التي هي بازام ملكة الكلام في الخلق ومراد من قال بانقسامه كذلك في الازل الكلمات النسبية
 الأزلية فلا خلاف وصفة الكلام التي هي معنى واحد بازام ملكة الكلام في الخلق لا شبهة في انها تغير
 الكلمات الأزلية النسبية واللفظية والنقشية في الماهية والاعتق فان هذه الصفة هي التي جرى فيها
 الكلام في انها عين الذات على رأي الحكما والصوفية والمترلة ومحنة في أدل السنة أو ليست هي ولا غيرها
 وقد علمت أيضا انها بانظر اليه تعالى بازام ملكة الكلام في الخلق واما الكلمات النسبية فهي لا تغير
 الكلمات اللفظية والنقشية بالماهية والحقيقة بل هي جميعها متعددة تارما هيبة وانما التغير 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

الاول اذ لم يكن كذلك الكلام بل في الثاني اذ لم يلاشبهه. واما الكلام في الكلام اللفظي والنقشي لكن
 متى علمت أن كلام اللفظي والنقشي يتحددان وماهية مع الكلمات لازية التي هي الكلام بالمعنى
 الثاني علمت ان المنزل والمطر والمهفرط والمدكور والمقروء بالاسنة اذ لم يلاشبهه. واما الحادث
 الكتابة لا المكتوب والتزبل لا المنزل والحفظ لا المهفرط والقراءة لا المقروء والذكر بل في المصدرى
 لا المذكور وقد قدمنا لك كلاما يتعلق بهذا أيضا وقد منالك الفرق بين كلمات الله تعالى النسبية
 التي ترتبها اذ لا في علمه وبين كلمات الخلق المعلومة له تعالى وان كان كل منهما صورة علمية معلومة له تعالى
 وان كلماته تعالى الازية النسبية ترتبها هو بصفته الازية التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق واما
 كلمات الخلق فهو يعلمها مرتبة بما كان الخلق وترتيبهم كما هو الواقع فلا يرد ما قيل لافرق بين كلماته
 النسبية باعتبار وجودها العلمي وبين كلمات الخلق المعلومة له تعالى واما قول الناظم ان الكلام
 اللفظي يدل على بعض ما تدل عليه الصفة الازية فذلك لان الصفة الازية ان كان المراد بها الصفة
 التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق فهذه الصفة لا تنهاى متعلقاتها التي هي الكلمات النسبية الازية
 وان كان المراد منها نفس الكلمات النسبية الازية فلانها لا تنهاى واما الكلمات اللفظية والنقشية
 فهي وان كانت لا تنهاى بمعنى انها لا تنف في ابرازها عند حد لكن كل ما يبرز منها الى عالم الشهادة ووجدت
 في اللفظ والكتابة فهو متناه فكانت الكلمات اللفظية كالكلمات النسبية بهذا الاعتبار لا تدل على بعض ما تدل
 عليه الصفة الازية وان كان كل منهما يدل على الواجب والحائز والمستحيل قال الناظم رحمه الله

(أوهو ذودلالة عرفيه * للصفة القديمة النسبية)

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

أراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النسبي دلالة التزامية بحسب العرف لان كل من له كلام لفظي
 له كلام نفسى فانتفحك بيداه العقل اذا سمعنا انسانا يتكلم بالشعر مثلا انشاء أن هذا الانسان رب هذا
 الكلام اللفظي فمن نفسه بلا حرف ولا صوت وانه له ملكة بها تمكنه من ترتيب هذا الكلام في نفسه كاله
 قدرة على التلفظ به وليس مراد الناظم بالدلالة العرفية بالدلالة التزامية التي هي احدى الدلالات الثلاث
 الوضعية لما علمت من قبل ان صفة الكلام التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق انما تتعلق بالكلمات
 النسبية على انها مبدأها وترتبت اذ لا في علمه تعالى وصفة الكلام بمعنى الكلمات النسبية الازية
 تدل على ما تدل عليه اللفظية والنقشية سواء بسواء لان ماهية الجميع واحدة بالذات وهذا هو التحقيق
 الذي يجب التعويل عليه قال الناظم رحمه الله تعالى

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

(وجوز انطقه بمخلوق * أو نحره كما هو التحقيق)

أراد انه لا يجوز شرعا أن يقال خالق القرآن أو القرآن مخلوق ونحو ذلك الا في مقام التعليم والبيان
 فيجوز أن يقال ذلك في هذا المقام فقط فيبين أن المراد بالقرآن لذى وصفه به مخلوق القراءة لا حقيقة
 القرآن وماهيةه وذلك لما علمت أن القرآن باعتبار ذاته اذ لم يكن بمخلوق وانما مخلوق الحادث هو
 القراءة والكتابة وغير ذلك مما تقدم ولان هذا القول دعة مستكرة أصلا عن التلفظ به السلف
 الصالح فلم يتلفظ به أحد منهم لان لفظ القرآن كما يطابق على القراءة الحادثة يطلق أيضا على الصفة
 الازية فاطلاق القول بان القرآن مخلوق هوهم ارادة تلك الصفة فلا يجوز شرعا الا أن يبين ضرورة
 التعليم مراده فيقول في مقام التعليم والبيان القرآن بمعنى القراءة أو باعتبار وجوده اللفظي أو النقشي

مخلوق أو يقول نطقاً بآخر آن مخلوق ونحو ذلك مما لا يهاهم فيه كلفظي بالقرآن أو حفظي للقرآن حادث
مخلوق قال الناظم رحمه الله تعالى

(والعلم والامر رضا ارادة * تغايرت فالفرق فيها ثابت)

أرد أن العلم الذي هو على التحقيق انكشاف المعلوم غير الامر وغير الرضا وغير الارادة وكل واحد
منها بغير 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 المعترلة قانون 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 لا يجاده 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 شيئاً من الاشياء الجائزة على الممكن وجب تعلق
القدرة به لا محالة لانها هي المخصص كذلك عند المعترلة علم الله تعالى بما في الشيء الجائز على الممكن من
المصلحة يوجب تعلق القدرة به لا محالة الا أن هناك فرقا بين المذهبين وهو أن المعترلة لما جعلوا المخصص
هو العلم بما في الفعل من المصلحة والعلم بتعلق بالمعلوم أن لا تعلقاً تنجز يا وليس له الا تعلق واحد أزلاً وأبداً
كان تعلق القدرة دائماً بالجانب الذي علم الله فيه المصلحة واجبالاً لا محالة فلزمهم كإلزام 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 صادراً عنه بطريق الايجاب
فيرجع مذهبهم الى مذهب الحكماء الذين صرحوا بالقول بالايجاب والاختيار بالمعنى الاعم ونفي الاختيار
بالمعنى الاخص واما اهل السنة على ما هو التحقيق من مذهبهم فلما قالوا ان المخصص هو تعلق الارادة وليس
للارادة تعلق تنجزى أزلي بل ليس لها في الازل الا تعلق صلوحي واما التعلق التنجزى فهو متجدد حادث
فيما لا يزال جازان 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 الترتل ترك بخلاف ذلك على مذهب الحكماء والمعترلة فانه اما أن يكون في الواقع قد شاء الفعل
فيقبل البتة لا محالة واما ان يكون في الواقع لم يشأ الفعل فلا يجعل البتة فهو مختار بالمعنى الاعم يعني انه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ولكنه شاء وفعل وانت اذا تاملت تجد ان ما قاله اهل السنة انما هو بالنظر الى تعلق
الارادة التنجزى الحادى وقطع النظر عن تعلق العلم الازلي ولو نظر الى تعلق العلم الازلي لم يكن هناك
فرق في الواقع بين مذهبهم ومذهب الحكماء والمعترلة فان كل ما علم الله وقوعه يقع لا محالة ولم يعلم وقوعه
لا يقع لا محالة متى كان في علمه أنه يفعل فعل لا محالة ومتى كان في علمه انه لا يفعل لم يفعل لا محالة ولذلك
اتفق الجميع بأنه 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 واجب أن يكون وما علم أن لا يكون استحالة ان
يكون ومن هذا الذي قلنا تم ان الخلف لفظي واما اذا نظرنا الى تعلق العلم بوقوع الفعل وبالضرورة
لا يتعلق العلم بالوقوع ما في وقوعه الحكمة والمصلحة لئلا ننأ أن نقول بالاخبار بالمعنى الاخص وانه اختيار

هذه الصفات قائمة بالذات أي ثابتة لها وتوصف بها لانها صفات ثبوتية أي لم يدخل العدم في مفهومها ولكن ليس لها ثبوت كثبوت صفات المعاني السبع المتقدمة وذلك لان الصفات المعنوية السبع امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اتفاقا لثبوتها في نفسها فقط فانها من الاعتبارات الصادقة التي لها منشأ موجود في الخارج الا ان منشأ هذه الصفات السبع عند المعتزلة والحكاه والصوفية هو الذات فمثلا كونه قادرا هو الذات من جهة انها مؤثر وموجود ومنشأ كونه مريدا هو الذات ايضا من جهة كونه مخصصا ومرجعا ومنشأ كونه طالما هو الذات من جهة كونه مبدأ الانكشاف ومنشأ كونه حيا هو الذات من جهة كونه مصححا للانصاف باقدرة والارادة والعلم ومنشأ كونه سميعا بصيرا مستكلما هو الذات من جهة انكشاف السموات والمبصرات أو انكشاف الموجودات وايجاد الكلام اللفظي على رأي المعتزلة المنكرين للكلام النفسى أو من جهة انها مبدأ للكلمات النسبية الازلية على رأى الحكاه والصوفية فانهم أيضا قائلون بالكلام النفسى ومنشأ هذه الصفات السبع عن المشهور عن الاشعري هو صفات المعاني الموجودة في الخارج على هذا الذى اشتهر فمثلا الكون قادر هو القدرة وهكذا الباقى واما صفات المعاني فقد اختلف العقلاء فيها فقال الحكاه والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من أهل السنة انها أمور اعتبارية من الاعتبارات الصادقة وليس لها وجود في الخارج وانما الذات باعتبار التمكن من الفعل والتحرك تسمى قدرة باعتبار ترجيح بعض ما يجوز على الممكن وتخصيصه تسمى ارادة وهكذا وقال بعض الاشاعرة وهو ما اشتهر نقله عن الاشعري انها موجودة في الخارج ويلزم هؤلاء انها كانت موجودة في الخارج بوجوده عين وجود الذات فليس في الخارج لذات وتكون الصفات اعتبارات لا وجود لها في الخارج وان كانت موجودة بوجود آخر فوجود لذات فان كانت محتاجة للذات في قيامها بها حتى تكون صفة قائمة بموصوفها كانت ممكنة وهى موجودة فتكون حادثه ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والقول بانها ممكنة بالذات واجبة بالغير كما قاله لرازي والسعدى عظمة على انه لا يجدى ففعالان أهل السنة بل المتكلمين جميعا على أن كل ممكن موجود فهو حادث وان كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون قائمة بنفسها فتكون ذواتا لاصفات وتسميتها صفات تسمية لفظية ويلزم تعدد ذوات واجبة الوجود وتسميتها صفات لا يجدى فمعنا وهذا لم ادعوى ان المستحيل هو تعدد ذوات واجبة الوجود لا وجود ذات واحدة واجبة وصفات عديدة متعددة قائمة بها وثابتة لها دعوى لا تفيد ولا تخلص من ورطة الاشكال فكان الحق هو ما قال الحكاه والمعتزلة والعرفية وأهل التحقيق من أهل السنة على ان التحقيق ان الاشعري لا يخالفهم بل يوافقهم وان ما اشتهر نقله عنه من ان صفات المعاني موجودة في الخارج لم يصرح به وانما فهمه بعض أصحابه من كلامه ردة خطأ غيره من المحققين وحققوا ان الحق كلمة الوفاق دون الشقاق وان أردت زيادة على ذلك فارجع الى حواشينا على شرح خريدة الدرر في التوحيد قال لناظم رحمه الله تعالى

(واختصت المعاني بالتعاقب * فاعلمه فهو راجع فالتوثيق)

أراد ان التعاقب على وجه ما سبق تفصيله انما هو اوصاف المعاني لالصفات المنوية وهذا الذى قاله الناظم مبنى على ان صفات المعاني تغاير الصفات المنوية وأما على ما حققناه من ان صفات المعاني أمور اعتبارية فلا تغاير بينهما الا بالمفهوم ويكون صفات المعاني والصفات المنوية متعددة معنى فالتعلق لذي يكون لصفات المعاني هو بعبئته للصفات المنوية اذ هو في الحقيقة للذات وهى منشأ الجميع بالاعتبارات السابقة فالخلاف هنا مبنى على الخلاف في ما قبله قال الناظم رحمه الله تعالى

(واتفقنا في عدم اليربى * لذاته وفي اتفاق العينية)

(فليس منفكاً ومستقلاً * كل ولا المفهوم عين أصلاً)

(فما على اثباتها تكثر * آلهة فيلزم التكفر)

(كأن شئت به المعطلة * إذ ذال لو منفكة منفصلة)

أراد ان صفات المعاني والصفات المعنوية يتفقان في انهما لا يقال فيهما انهما غير الذات أو انها مع عين الذات لان الغير هو ما كان منفكاً ومستقلاً وليس شياً من هذه الصفات منفكاً ومستقلاً عن الذات فليس شئ منها يغير الذات ولان عين الشئ هو ما تحديه مفهوماً وليس شئ من هذه الصفات مفهوماً عين مفهوم الذات فتلا يكون شئ منها عين الذات به ذا المعنى ويتفرع على ذلك ان اثبات الصفات على هذا الوجه لا يقتضى تكثير الآلهة وتعدددهم حتى يلزم تكفير القائلين بذلك كما عسكت به الفرقة التي خطت الذات عن الصفات وقالت ان الصفات عين الذات فان تعدد الآلهة انما يلزم من اثبات الصفات الموجودة خارجاً لوقلتنا انها منفكة عن الذات منفصلة عنها ونحن لا نقول بذلك فلا تكون ذاتاً متعددة حتى يلزم تعدد الآلهة هذا ما أراده الناظم وهو موافق لما اشتهر في بعض كتب القوم نقله عن الأشعري من انه ثبت صفات موجودة خارجاً زائدة على الذات وان المعتزلة ينفون ذلك وليس ذلك النقل صحيحاً بل هو من فهم بعض الاصحاب من مجمل كلام الأشعري وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذي فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ الأشعري ان كلامه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد طواهر الفاظ الحكماء من انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة الى آخره فمجب الأشعري من قول ذلك القائل وقفاً بالضرورة وأثبت ان الله علماً وقدرة الى آخر صفات المعاني وقال لا يجوز زيفها لان زيفها ينفي حمل المشتقات كالعليم والقدير عليه تعالى ونفي حمل المشتقات عليه تعالى لا يجوز زلور ودنص القرآن به اذ يكون نفي القدرة مثلاً ناقضاً مع اثبات القادر مثلاً الذي هو معناها عند التحقيق لانها مبدؤه والأشعري لم يقل ان الصفات زائدة على لذات بحسب الخارج أو انها ليست غير الذات ولا عينها بحسب المفهوم فالكل في الوجود عنده واحد وبعض المعتزلة أيضاً لعدم فهمه كلام الشيخ شنع عليه مع انه رجه الله تعالى لا يريد الا ما هو كما هو الوفاق بين أكثر الطوائف من حكماء وصرافية ومعتزلة وهو انه ليس في الخارج صفات موجودة زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحل فقط فالتباير والتخالف بين الذات والصفات وبين الصفات نفسها انما هو بحسب المفهومات لا بحسب الوجود والله درس صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رجه الله تعالى دون كثير من الاصحاب فهو عضد الملة والدين وهم العضد كيف لا يكون مراد الشيخ الأشعري ما فهمه صاحب المواقف وقد قدمنا ان اتنا لوقلتنا ان صفات المعاني موجودة خارجاً زائدة في الخارج على الذات فاما ان تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم ان لا تكون مفترقة الى الذات في الوجود ضرورة وان واجب الوجود لذاته هو ما كان وجوده مقتضى ذاته بمعنى انه لو نظر الى ذاته من حيث هو ذاته اى بقطع النظر عن كل ما سواه كان موجوداً وهذا مما لا شبهة فيه لاحد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف ويلزم عليه أيضاً ان يبيننا تعدد الذوات القدماء وهو أشنع مما قاله النصارى بتعدد الاقاييم واما ان تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة فيلزم قيام الحادث الخارجى بذاته تعالى فيقتضى حدوث الذات أيضاً ملازمتها للذات وهو أيضاً محال ولا يلزم من نفي وجود الصفات وزيادتها في الخارج نفي نفس الصفات حتى يكون ذلك تعطيلاً للذات وكفراً كما شنع به القائلون بزيادة الصفات على من لم يقل بذلك لان حاصل ذلك نفي الصفات الموجودة في الخارج الزائدة على الذات لان نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتعددها بالاعتبار ولذلك قال الدواني ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست

مقابل القيام بالنفس الذي هو الاستغناء عن كل ما سواه وتعدد الكموم المتقدمة وهو مقابل الوحدة
والعجز عن شيء من الممكنات وهو مقابل القدرة والكرامة أي كراهته وقهره وهو مقابل الإرادة والجهالة
لشيء وهي مقابل العلم والموت وهو مقابل الحياة والصمم وهو مقابل السمع والعمى وهو مقابل البصر
والبكم وهو مقابل الكلام وكذا كل ما شابه تلك النقائص من سمات النقص يستحيل عليه تعالى وكل شيء
قلنا انه يقابل صفات المعاني وانه يستحيل عليه تعالى فهو أيضا يقابل الصفات المعنوية وباعتبار كونه مقابلا
لهما يستحيل عليه تعالى أيضا وبعد ان قام البرهان على وجوب اتصافه تعالى بصفات المعاني والصفات
المعنوية يعلم بالضرورة استحالة اتصافه تعالى بما يقابلها وينافقها قال الناظم رحمه الله تعالى
(وجائز عليه كل ممكن * فعلا وتركه 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 شيء
من الممكنات أو تركه وأشار بذلك الى رد ما اشهر نفسه عن المعتزلة من أنهم يقولون بوجوب الصلاح
والاصح عليه تعالى واستحالة تركه واعلم انه لا بد من تحرير يحمل النزاع أولا حتى يكون الناظر على
بصيرة من الامر فنقول لا خلاف لاحد من العقلاء في انه تعالى لا يفعل الا ما فيه المصلحة والحكمة
ويستحيل عليه العبث والفسه ولا خلاف أيضا في ان ما أوجبه الله على نفسه لا بد أن يفعله البتة ويستحيل
تركه لانه لا يخلف الميعاد نحو كتبكم على نفسه الرحمة ونحو ما من دابة في الارض الا على الله رزقها ولا
خلاف أيضا في انه يجب له تعالى كل كمال ويستحيل عليه كل نقص ولا خلاف أيضا في ان ما علم الله انه سيكون
يجب أن يكون وما علم انه لا يكون يستحيل أن يكون وانما الذي حكى فيه الخلاف انه تعالى اذا خلق ممكنا من
الممكنات فهل خلق ذلك الممكن بوجوب على الله تعالى أن يخلق ما هو الصلاح والاصح لهذا الممكن قالت
المعتزلة نعم يجب على الله تعالى ذلك ويحرم عليه تركه لانه لو لم يخلق ما هو الصلاح والاصح للممكن بعد
خلقه لكان خلقه عبثا وسفهوا وكل منهما محال عليه تعالى فيكون خلق الممكن بدون خلق ما هو الصلاح
والاصح 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 ما فيه الصلاح والاصح للممكن فانما يفعله اختيارا
لحكمة علمها أو ارادها واذا ترك ذلك فانما يتركه اختيارا للحكمة علمها أو ارادها أيضا ولا يلزم من عدم علمنا
بالحكمة في فعل ذلك أو تركه عدم ترتيبها على ذلك في علم الله تعالى وأنت اذا تحققف كلام الفريقين وتأملت
فيه حق التأمل وانصفت حق الانصاف ولم تعصب اللاحق تجدان لا خلاف في الواقع بينهما وتجدان
الناظرين في كلام الفريقين هم الذين وسعوا فجوة لخلاف وأبعدوا شقة الائتلاف بينهما أو وقعوا
القاصرين في هوة الحسيرة فانك اذا نظرت الى اتفاقهم على ما وضعناه أولا وعلى انه تعالى عالم بكل شيء وان
لا يخفى عليه ما فيه المصلحة وان المعتزلة قائلون ان الارادة هي العلم بترتب النفع على جانب الوقوع وان أهل
السنة وان قالوا بتغاير الارادة للعلم لكنهم قالوا ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فما تعلق العلم بانه يكون
تعلق الارادة به كذلك وما لا علم بالضرورة اتفاق الجميع على انه تعالى متى خلق ممكنا من الممكنات خلق
ما هو الصلاح والاصح له كما تقتضيه الحكمة في علمه تعالى لا يحسب ما يظهر للعباد ولا يحسب ما يتقده
العبدا في ما في الامران المعتزلة لما قالوا ان ارادة الله تعالى لا فعله هي 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 بالتنجيزي

الحادث بالنظر إلى ذاته غير لازم لذاته تعالى ولا الامر لازم لذاته تعالى قالوا انه تعالى يجوز ان يفعل باختياره
 ما فيه الصلاح والاصح للعباد ان لا يفعله ويتركه باختياره ولا يمكن قالوا ان فعله لا يفعل بالحكمة وان تركه
 ولم يفعل لم يترك الفعل بالحكمة فحينئذ لا بد ان يكون الفعل بالحكمة والترك بالحكمة وان لم تطلع عليها
 وان تعاقب الارادة التنجيزي الحادث تابع لتعاقب العلم كما سبق فالتعاقب على التحقيق لم يريدوا انه يجب عليه
 تعالى فعل الصلاح والاصح بحسب ما يعتقده العباد كذلك لا تقتضهم الامارة بالسوء وانما ارادوا انه
 يجب فعل ذلك بحسب ما تقتضيه الحكمة في علمه تعالى وان لم يكن هو الصلاح ولا الاصلاح بحسب ما يراه
 العباد لانفسهم وما نقله بعض العلماء من مذهب الفريقين على خلاف ما ذكرنا فاعلمنا نقله ونسبه اليهما
 على حسب ما فهمه فهو الذي اوجد الخلاف بين الفريقين بفهمه وفرق بين طائفتين من المؤمنين
 والواجب الصالح بينهما فان هذا البعض قد فهم ان مراد المعتزلة وجوب فعل الصلاح والاصح بحسب ما يرى
 العباد وتارة ينسب هذا الفريق منهم فقط وينسب لفريق آخر منهم ان المراد الصلاح والاصح بحسب
 ما تقتضيه الحكمة في علم الله تعالى وليس الامر كما فهم بل جمع المعتزلة على ما قلنا وقد فهم ايضا ان اهل السنة
 يجوزون على الله تعالى ان يفعل ما لا يحكمه في نفسه اصلا ويترك ما فيه الحكمة مغترا بظاهر قوله تعالى لا يبطل
 عما يفعل وهم يسألون وقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى العزيز الحكيم وقوله تعالى
 افعل بئتم انما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى خالقكم ما في الارض
 وما في السموات ان يحسب الانسان ان يترك سدى وقوله تعالى على لسان المنفكرين في خلق السموات
 والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وبالجملة فالعقل والنقل مطبقان على انه تعالى لا يفعل الا ما فيه الحكمة
 ويستعمل عليه العبث والسفه واما قوله تعالى لا يبطل عما يفعل وهم يسألون فمعناه والله اعلم لا يبطل عما
 يفعل لانه يفعل الاجاد وانما يتركه لا يتصرف بافعاله ولا تقوم به فكل افعاله فيض وجوده واحسان فلا يدخل تحت
 الامر والنهي فلا يبطل عما يفعل واما فعل المكلفين فهم يفعلونه كسابقه فمفهوم فعله على فاعله به ويكون وسفاله
 فيوصف فعله باعتبار قيامه به بالحسن تارة وبالقبح تارة اخرى وبالخير تارة وبالشرا تارة اخرى فتدخل افعالهم
 تحت الامر والنهي فلذلك يسألون عنها واما قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فليس معناه انه يفعل
 ويحكم بحسب ما تقتضيه الاهواء في الحكمة في الواقع ام لم. و فوق ذلك بل معناه ان ما شاء فعله هو الذي يفعله
 واراد حكمه هو الذي يحكم به وبمضيه 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 شاكر الوالي التوفيق واعرض عما
 خالفه وان اشتهر فيما تداولته الايدي من كتب القوم وسألت لهذا الكلام بقية فانظر وقول الناظم
 مثل رزق الخ أي فعلا وتركا فهو تمثيل لفعل الممكن وتركه والمراد من التوفيق خالق قدرة الطاعة
 في العبد والمراد بخلق قدرة الطاعة تسهيل سبيل الطاعة للعبد وتيسير اسبابها وليس المراد بها العرض
 المقارن للفعل وان قاله غير واحد لان العرض المقارن للفعل الاختياري للعباد وان كان يستحق قدرة
 أيضا لكنه في الحقيقة هو متعلق قدرته الجزئي التنجيزي به لانه الخاص الاختياري التابع لذلك التعاقب
 لتعاقب الارادة الجزئي التنجيزي الذي هو ميل العبد المتأكد الى الفعل التابع لذلك الميسل ان تصور
 الملازم وتعلق القدرة الجزئي المذكور واهم اعتباري ذاتي للقدرة لا يتعلق به الخلق والايجاد
 بمعنى انه تعالى بعد ان خلق القدرة التي حقيقتهما صفة تتعلق بما تخصصه الارادة لا يخلق التعلق
 التنجيزي اذا تعلق القدرة بما خصصته الارادة لان خلقه القدرة بحقيقةها المذكورة كافية في تجدد
 ذلك التعلق وذلك كما لو خلق الله العرض الذي حقيقته انه موجود يقوم بمحل لا يحتاج به خلقه كذلك

أن يخلق قومه بالعلم ولا غير ذلك من لوازم حقيقته ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق باجزائها لا يحتاج بعد ذلك أن يخلق قبوله للعلم ولا غير ذلك من لوازم حقيقته ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق باجزائها لا يحتاج بعد ذلك إلى خلق ما يلزمها وينشأ منها لذاتها والذي قلناه في تعلق القدرة يقال بعينه في تعلق الإرادة الجزئية فمتى خلق الله للعبد قدرة كلية تصلح لأن تتعلق بالفعل بدل الترك وبالترك بدل الفعل وخلق له إرادة كلية تصلح لأن تخصص وترجع جانب الفعل على جانب الترك عند اعتقاد أن الفعل هو الملائم له وأن ترجع جانب الترك على جانب الفعل عند اعتقاد أن الترك هو الملائم له فمعد اعتقاد الملائم تتعلق كل من الإرادة والقدرة بذلك الملائم فعلا كان أو تركا وكان كل من تعلق الإرادة والقدرة تعلقا تنجيزيا ذاتيا لها لا يحتاج إلى خلق وإيجاد بعد ذلك والحمد لله تعالى المقابل التوفيق نعوذ بالله تعالى منه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم السعادة كذا الشقاء * في أزل فلم يكن انشاء)

(دليل كل ما يبدى من عمل * لكن الاعتبار باتها الأجل)

(فأذن السعيد مافي الأزل * ومثله الشقي لم ينتقل)

(فمن يموت مؤمنا سعيد * ومن يموت كافرا طريد)

أراد رحمه الله تعالى أن السعيد هو من علم الله تعالى في الأزل أنه سعيد وأنه يموت على الإيمان والاسلام وأن كان يعمل طول حياته المعاصي ويترك الطاعات وأن الشقي هو من علم الله تعالى في الأزل أنه شقي وأنه يموت على الكفر والعباد بالله تعالى وأن كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصي فالسعيد هو من مات على الإيمان والشقي هو من مات على الكفر والعباد بالله تعالى ومافي علمه تعالى لا يتبدل فالسعيد لا يتقل عن سعادته ولا يتحول عنها والشقي لا يتقل عن شقاوته ولا يتحول عنها واشتهر أن ذلك مذهب الأشاعرة وأن المتأثرين بديهة مخالفونهم ويقولون أن السعادة تتبدل بالشقاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة لأنهم قالوا أن السعيد هو المؤمن في دار الدنيا أو قد يصير شقيا في الآخرة بأن يموت كافرا أو الشقي من كان كافرا في الدنيا وقد يصير سعيدا في الآخرة بأن يموت مؤمنا فالسعادة والشقاوة عندهم بحسب ما ينظر للعباد وأما بالنظر إلى مافي علم الله تعالى النبوي لا يتبدل فالسعادة المعلومة له تعالى لا تتبدل بشقاوة وبالعكس ومن ذلك تعلم أن الخلاف لفظي ومعنى قول الناظم دليل كل ما يبدى من عمل أن علامة السعادة ودليلها هو الإيمان والعمل الصالح وعلامة الشقاوة ودليلها هو الكفر بالله تعالى ومتى وفق الله عبد الإيمان والعمل الصالح كان ذلك دليلا موجبا لسعادته بمقتضى خبره تعالى ووعده الصادق الذي لا يخلف ومتى خذل الله عبدا أو العباد بالله تعالى حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند أو كفر كان ذلك دليلا موجبا لشقاوته بمقتضى خبره تعالى ووعده الذي لا يخلف في حق الكفار وقد دل على ذلك الآيات والأحاديث التي لا تحصى من ذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا ينافي ذلك الذي قررنا قوله صلى الله عليه وسلم أن أحدكم لي عمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الأذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وإن أحدكم لي عمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الأذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها لأن المعنى المراد من هذا الحديث وأمثاله أن من العباد من يكون كافرا في 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 من اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا أيضا فدخلها على وفق مافي علم الله تعالى ومن العباد من يكون مؤمنا في بداية أمره ولكن

يكون المعلوم له تعالى ان هذا العبد يكفر بالله تعالى اختيارا منه واليه اذ بالله تعالى فيكفر باختياره ويعمل عمل أهل النار باختياره فيدخلها على وفق ما في علمه تعالى الا ترى الى قوله في الحديث فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها أو فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها حيث جعل له عملا وجعل عمله هذا سببا في دخول الجنة أو النار كما هو قضية العطف بالقائه في قوله فيدخلها وقس على هذا الحديث أمثاله من الأحاديث والآيات ولا تعتبر أقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تسيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشيطان حتى كادوا باقراهم هذه وزخرفها أن يهدموا أسس الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية وان يحملوا الناس على ترك الأعمال الصالحة والاقبال على المعاصي اعتمادا على تلك الشبهات الشيطانية الواهية قال الناظم

(وصح اني مؤمن قد سميت * ان شاعري فاتخذ مذاهبا)

أراد انه يجوز للمؤمن أن يقول اني مؤمن ان شاء الله تعالى وأشار بذلك الى رد ما نقل عن الماتريدي من أنه لا يجوز للجوهر أن يقول ذلك والحق ان الخلاف انقضى فان من أجاز للمؤمن أن يقول ذلك أراد انه يجوز اذ المبرد القائل بقوله ان شاء الله تعليق الايمان على المشيئة والشك بل أراد التبرك بمشيئة الله تعالى يسدوم على الايمان في المستقبل ومن منع من قول المؤمن ذلك أراد انه لا يجوز له أن يقول على وجه تعليق حصول الايمان على المشيئة والشك ولا شبهة في أن كلاما من القريبين يميز ما يميزه الاخر ويمنع ما يمنعه قال الناظم

(فهو تعالى خالق كل عمل * خير او شر فاجتنب أهل الزلل)

(وانما الجزاء للعبيد * لكسبهم في المذهب السديد)

(فلا تكن مفرطا أو مفرطا * واتبع بين ذاسيلا ونسطا)

أراد ان الله تعالى كما هو خالق الخير هو أيضا خالق الشر فكل ما في الوجود من خير وشر وذوات واعراض فصله تعالى ولا فعل ولا تأثير في شيء من الآثار لا حادسوا لما علمت أن الممكن بطبيعته لا يمكن أن يكون مؤثرا في شيء أصلا ولا مفعلا الاثر من الآثار ولا نحو من انحاء الوجود فاجتنب قول أهل الزلل وهم المعتزلة القائلون بان الحيوان بجميع أنواعه يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرته أو جدها الله فيه لانه لا معنى لوصف القدرة الا لوصف المؤثر فكان التأثير بها من لوازمها قلنا لا لان لازم القدرة أعم من التأثير والكسب وهذا الذي أشار الى رده الناظم هو ما اشتهر نقله في كتب القوم من المبتزلة 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 من يكون جميع كالاته حاصلة له بالفعل لذاته وليس ذلك الا واجب الوجود أو ما يكون له كمال منتظر فهو كمال بالقوة ناقص بالفعل وكل ما سوى واجب الوجود كذلك فلا يصلح شيء منه لان يكون مصدرا الاثر من الآثار أصلا وقد صرح أبو بكر البغدادي بان الحكماء نسبوا المعالومات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجهل المراتب شرطا معبدة لافاضته قال المحقق الطوسي وهذه مرة اخذت منه المرة اخذت اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافي لما أسسوا وبشوا مسانئهم عليه وقالهم منيار في التمهيد وان سالت الحق فلا يصح أن يكون عملة لوجود الاما هو ترى من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وعلى هذا لا يمكن للمعتزلة ولا لغيرهم

من العقلاء أن يقولوا ان الحيوان يخلق أفعاله الاختيارية بقدره خلقها الله فيه على معنى أن يوجد تلك
الأفعال بقدرته ويكون هو مصدرها فان ذلك لا يقول به عاقل بعد إقامة البرهان على وجود واجب
الوجود برهان الوحدانية على الوجه الذي تقدم وموافقته على ذلك وان شياً مما سوى الله لا يمكن أن
يكون مؤثراً في شيء من الآثار فكيف يتصور أن المعتزلة ومنهم الكثير من فعول العقلاء بعد موافقتهم
على كل ما ذكره بهذا العلم ضرورة بان الحيوان وقدرته وأفعاله الاختيارية من الممكنات يقولون ان الحيوان
كالخمار والانسان يخلق أفعاله الاختيارية على معنى انه يوجدها ويؤثر فيها بقدرته التي أوجدها الله فيه
وهل هذا الاتفاض لا يليق الا بالبه والمعتوهين لا بهؤلاء العقلاء المحققين والذي يتعين المصير اليه في
هذا المقام أن الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة انما هو في أنه هل يجوز شرعاً أن يقال ان الحيوان
خالق لأفعاله الاختيارية فقال المعتزلة نعم يجوز ذلك مستدلين على ذلك بان الله تعالى في كتابه قد نسب الخلق
لغيره تعالى فقال مخاطب العيسى بن مريم اذ خلق من الطين الآية وقال حاكياً عنه أني أخلق لكم من الطين
الآية وقال قنبراً لله أحسن الخالقين وقال أهل السنة والجماعة لا يجوز إطلاق هذا القول على غيره
تعالى لقوله تعالى أله الخلق والامر والجملة تفيد الحصر وقوله تعالى خالق كل شيء فجعّل كل شيء مخلوقاً له
تعالى فلم يبق لغيره شيء وقوله أقمّن بخالق كمن لا يخلق فجعّل الخلق من أدلة الألوهية ولو ثبت لغيره لم يكن
دليلاً عليها وغير ذلك كثير من الآيات لدالة على أنه لا خالق الا الله تعالى مع اتفاق القرية على أن كل
الآثار صادرة منه تعالى ايجاداً دون سواه وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى أمر لفظي لان من نظر
الى أن العرب في محاوراتهم ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على سبيل
الحقيقة اللغوية ويجمعون اسناد تلك الأفعال الى الحيوانات اسناداً حقيقياً لا مجازياً كما كان الحيوان في
نظرة فاعلا أفعاله حقيقة فاطلق القول بان الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية أو أنه الله حقيقة وأيد
ذلك بما يوافق من الآيات القرآنية كما سبق وهذا الفريق هم المعتزلة ومن نظر الى أن العرب وان
كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية لصادرة من الحيوان اليه ويستدلون اليه على سبيل الحقيقة
اللغوية لكن الأدلة العقلية التي نصبت في النفس والآفاق دلت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى
الاجداد الا منه تعالى فلا يجوز شرعاً أن ينسب شيء من ذلك الى غيره تعالى وأولوا الآيات التي استدل
بها المعتزلة بان المراد بالخلق فيها معنى التصدير لا الاجداد والتأثير فالخلاف في الحقيقة يرجع الى مسألة
قرية فقهية وأراد الناظم أيضاً أن الحق ان مجازاة المكلفين بالثواب والعقاب انما هي على كسب الأعمال
الاختيارية لا على خلقها وارجادها وأشار بذلك الى رد ما اشتهر أيضاً عن المعتزلة من المقالة السابقة
واستدلوا عليها بأنه لو لم يكن العبد خالقاً لأفعاله الاختيارية وفعالها على الحقيقة لكأن مجازاته
عليها بالثواب والعقاب عليها مجازة على غير أفعاله الصادرة منه بل على فعل الله الذي يجازيه عليها
ولم يكن فرق حينئذ بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية والى رد ما ذهب اليه الجبرية
من أن العبد مجبور في جميع أفعاله لا اختيار له أصلاً في شيء منها بل هو كالريشة المعلقة في الهواء وحاصل
ما نسب للمعتزلة انهم يقولون أن قدرة العبد مؤثرة في أفعاله الاختيارية على طبق ارادته لانها لو لم تكن
مؤثرة لكأن خلقها فيه عبثاً وكان وجودها وعدمها سواء وقال أهل السنة والجماعة ان قدرة العبد
ليست مؤثرة في شيء من أفعاله الاختيارية ولا في غيرها لان تلك القدرة ممكنة وحادثه ولا يمكن أن يصدر
الاجداد والتأثير من الممكن فوظيفة قدرة العبد الكسب لا غير وبكفي ذلك في أن خلقها لا يكون عبثاً
وعدم استوائ وجودها وعدمها وحاصل ما نسب الى أهل الجبر انهم قالوا قدرة العبد غير مؤثرة في شيء

وليس لها كسب ولا مدخل لها في أفعالها مطلقا بل أفعالها الاختيارية والاضطرارية سواء في صدورهما
عن الواجب وحده وهو لاء ان كانوا ينكرون التكليف الشرعيه أو يعترضون على الله تعالى فيها
وينسبونه الى الظلم فهم كفار قطعوا وان كانوا يعترفون بالتكليف ولا ينكرون شيئا منها علم من الدين
بالضرورة ولا يوجهون في ذلك اعتراضا عليه سبحانه بل يقولون كما قال غيرهم يفعل ما يشاء ويختار
لا يستل مما يفعل فليسوا بكفار قطعوا ولكنهم بحسب ظاهر مذهبهم مخطئون في هذه العقيدة قطعنا لفهم
ما قضت به بداهة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعال الاضطرارية وأنه في الأولى
متمكن من الفعل والترك دون الثانية وكل انسان يشهد وجدانه في نفسه وفي كل بقى نوعه بذلك والحق
ان مذهب أهل الجبر لا يخالف مذهب أهل الاعتزال والسنة والحكاه. ولكن أهل الجبر لما رأوا أن
العبد جميع أوصافه من قدرة وإرادة وغير ذلك ممكن وصادره عن الواجب تعالى بشأنه فهو سبحانه ان
شاء أو جرد العبد موصوفا بالقدرة والارادة فيفعل أفعاله الاختيارية وان شاء أعدمه أو سلبه القدرة
والارادة فلا يقدر على شئ ولا يفعل شيئا 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 تحرفونه أم نحن المحارثون
أأنتم تزهدونه أم نحن الزارعون وقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون
لهم الخيرة من أمرهم وأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مبسر
لما خلق له وقوله لواجتمع أهل السموات وأهل الأرض على أن ينفكوك بشئ ما تفكوك بشئ لم يقدره الله
ولو اجتمعوا على أن يضرك بشئ لم يضرك بشئ لم يقدره الله فالجبر ينظر الى أن جميع
الخلق في قبضته وان ما سواه ممكن بحوزة إيجاده واعدامه ومن جلتة العبد وقدرته وإرادته فقالوا
ان العبد مجبور ولكنهم مع ذلك لا ينكرون أن العبد مادام موصوفا بالقدرة والارادة لم يسلبه الله واحدة
منها فهو مختار فاعل لأفعاله 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 وإرادته كغيره من الممكنات تحت قهر القاهر وفي قبضته
وتصرفه ان شاء أو جده وان شاء أعدمه وبهذا تعلم أن الحق أن الخلف لفظي وان كل فرقة بنت قولها على
مالا تنكره 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 الاختيارى في محل واحد هو العبد بمعنى انه متى خلق الله
القدرة التي هي العرض مقارنة لذلك الفعل كان ذلك الفعل اختياريا ومكسوبا بالعبد بدون أن يكون
لقدرة العبد فيه مدخل أصلا وان لم يخلق الله تلك القدرة للمقارنة للفعل بل خلق الفعل في العبد فقط كان ذلك
الفعل اضطراريا ولم يكن مكسوبا بالعبد 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 فلتسكن هي الحقيقة أيضا في مذهب هؤلاء وأن ما صرحوا
به من انه مجبور في الباطن معناه انه مجبور بالنظر الى كون العبد وقدرته وإرادته من الممكنات المضمورة
له تعالى وأنه يمكن أن يسلبه الله كلاهما ومعنى انه مختار في الظاهر انه مختار بالنظر الى اتصافه بالقدرة
والارادة وليس معنى انه مختار ظاهر الا في الواقع ونفس الامر وقال فريق آخر ان الكسب هو تعلق قدرة
العبد بفعله الاختيارى على وفق تعلق ارادته وان كلا من تعلق ارادة العبد وتعلق قدرته بفعله الاختيارى

سبب ما أدى لتعلق ارادة الله تعالى وتعلق قدرته بذلك الفعل وايجادها ويبان ذلك ان العبد حين ما يضطر
على بالله امر من الامور يتردد ولا فيما اذا كان فعله هو الملائم له أو تركه هو الملائم له ويستمر على ترده
حتى يعتقد ان الفعل هو الملائم أو الترتك فان اعتقد أن الفعل هو الملائم له اشتاقت نفسه اليه حتى اذا
تأ كده الشوق الى الفعل وما الى اليه ملاماً وكذا تعلقته بقدرته البتة فتتعلق به ايضا ارادة الله تعالى وقدرته
ايجادها فان العبد اذا اشتاق الى الفعل اعتقد أنه يلائمه وطالب حصوله وأخذ في أسباب حصوله وبأمرها فاذا تمت
ولم يقه عائق فهري عن ذلك تعلق ارادته وقدرته به وتمت جميع الاسباب التي يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل
فتتعلق ارادة الله وقدرته بذلك الفعل في وجوده مرتباً على تعلق ارادة العبد وقدرته بحيث لو لم تتعلق ارادة
العبد وقدرته بذلك الفعل لا تعلق به ارادة الله وقدرته ولا يوجد منه سبب لذلك العبد اختيار ابل ان تعلقته به
ارادته تعالى وقدرته وأوجهه كان غير منسوب للعبد اختياراً ولا يعد من أفعاله الاختيارية التي فيها الكلام
ومعنى قولنا ان تعلق كل من ارادة العبد وقدرته بسبب عادي لتعلق ارادة الله وقدرته ان سنة الله أي عادته التي
جرى عليها في خلقه انه جعل ذلك باختياره سبباً فيما ذكر ولن تجد لسنة الله تبديلاً فكان فعل العبد الاختياري
منسوب للعبد حقيقة وفي الواقع ونفس الامر لا يمكنه على أنه هو السبب في صدوره وايجادها وهذا
هو الكسب وهو أيضاً منسوب الى الله تعالى حقيقة في الواقع ونفس الامر لكن على سبيل الاجراء
والتأثير فيه وباعتبار النسبة الاولى جعلت العرب العبد فاعلا له حقيقة لغوية لان مبنى اللفظ على
الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي الا ترى انهم يقولون أمسكت بزيدا اذا أمسكت على شيء بحبسه
كثوبه ويجهلون ذلك امسا كذا في الحقيقة اللغوية وان كان العقل يوجب أنه لا يعد ما سكالز يد حقيقة
الا اذا أطبق به على كل جسمه وذلك لان مدار الحقيقة اللغوية والمجاز اللغوي على وضع اللفظ للمعنى في
اصطلاح تحاطب الواضع وعدم وضع اللفظ كذلك فيما يرجعان الى جعل الواضع لاني الارتباط العقلي وعلى
هذا يكون العبد مختاراً ان شاء فعمل أي كان سبباً في ايجاد الفعل وصدوره وان شاء لم يفعل أي لم يكن
سبباً في ايجاد الفعل وصدوره لان العبد في زمن ترده بين الفعل والترتك وعدم جزئه بما يلائمه منهما
ومالا يلائمه كان متمكلاً لا شبهة من كل منه - ما ناطرا اليهما معا فيكون مختاراً بلا شبهة يمكنه أن يكون
سبباً في ايجاد الفعل في وجوده يمكنه أن لا يكون سبباً في ايجادها فلا يوجد فان تسبب في ايجاد الفعل جوزي
عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو معصية وان لم تسبب في ايجاد الفعل فان كان الفعل مأثوراً تنحصر به
بان كان - أمور بان يكون سبباً في ايجادها أمر ايجاب جوزي على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف
والجزاء على المكلف به انما هو على سببية تعلق ارادة العبد وقدرته في ايجاد الفعل وعدم ايجادها لا على ايجاد
الفعل أو عدم ايجادها لان ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله وهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة
الجميع وهو الذي يشهده وجدان كل انسان في نفسه وفي جميع نبي نوحه ومن يشكره يكون مكابراً لما يجده
في نفسه بوجوده الصادق ويريد أن يخاق لنفسه اعذاراً كاذبة ما أنزل الله بها من سلطان ولا تشهد
بها شبهة فضلا عن برهان وكيف يكون لمنسل هذا المكابرة عذر يقبل والله سبحانه مع أنه خلق لكل
مكلف عقلاً يميز به بين ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه قد أرسل اليك رسلاً مبشرين ومنذرين
فضلاً وكرماً ولطفاً بعباده وبين على السنة أولئك أرسل ما يضر وما ينفع فامر بما ينفع ونهى عما يضر ولذلك
لم يتعلق التكليف الابا بما عاقل الذي بلغته دعوة الرسول وكان التكليف خاصاً بنوع الانسان وأما
غيره من الحيوانات فهو وان كان أيضاً مختاراً في أفعاله الاختيارية إلا أنه لا يتوجه عليه التكليف لانه
به الى لم تخلق فيه عقلاً يميز به بين الضار والنافع ويقدر به على فهم خطاب الامر والنهي فان خطر على باله أن

كل ما ذكر لا يخرج العبد عن كونه مجبوراً 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 - لم الله تعالى لا يمكنه عقلاً وشراً أن يفعل أمراً أو يتركه على خلاف ما تعلق به علمه تعالى وما تعلق به
 علمه تعالى لا يتغير ولا يتبدل فلنالك ان جميع ما فاته مسلم - يجب الايمان به شرعاً لكن ذلك لا يقتضى
 كون العبد مجبوراً أصلاً فان معنى الجبر هو سلبه الاختيار فلا يكون العبد مجبوراً الا اذا سلب اختياره
 ومنع من تمكنه من الفعل والترك وعلم الله بأنه لم أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى يكون مجبوراً
 فان لله سبحانه اذا علم أنه يكون من المكلف فعل كذا أو تركه فهو سبحانه يعلمه هذا
 يسلب المكلف شيئاً من اختياره و تمكنه من الفعل والترك بل غاية ما في هذا أنه سبحانه علم من المكلف
 أنه يختار الفعل أو الترك وأنه يفعل مختاراً أو يترك مختاراً 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 مجبوراً الا ترى أنه لو كشف
 الله الحجاب لا - 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 اختياراً أو
 يترك اختياراً منتهياً الا ان يكون المكلف مجبوراً 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 مطابقاً للواقع
 لا لذات العلم من حيث هو علم بل من جهة انه تعالى يستعمل عليه الجهل وعلى ذلك يجب أن يكون كل ما يقع
 من الكائنات ولا يقع من الممكنات مطابقاً للعلم بطريق الموافقة في الواقع ونفس الامر بدون ان يكون
 لتعلق العلم اذنى مدخل في اختيار الفاعل وعدم اختياره فكما علم الله صدور الافعال الاضطرارية من
 العبد مضطراً بدون اختيار شاء أو أبى ولا يتخلف علمه يعلم صدور الافعال الاختيارية من العبد مختاراً فيها
 متمكناً من فعلها أو تركها ولا يتخلف علمه فان خطر على بالك أيضاً ان الله تعالى هو الذي خلق في العبد ارادته
 وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف يكون مختاراً في أفعاله التي تصدر منه بما قدرنا نعم ان العبد ليس
 مختاراً في اتصافه بارادته رتبة بل ذلك بخق لله تعالى كما ذكرت ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته
 بالفعل الاختياري وقد علمت مما سبق ان تعلقهما لا يحتاج الى خالق ويجاد لانهما عتقى حقيقة هما خلفنا
 صالحتين لان تعلقهما بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدرته في العبد صالحتين
 لان تعلقهما على وجه ما ذكرنا فاذ تعلقنا باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب أو بهذا الجانب بخق
 جديد بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الاخر بعينه عتقى ذاتهما على حسب ما يستفده
 العبد ملائمة أو غير ملائمة من جانبي الفعل والترك الا ترى انه تعالى متصرف بارادته وقدرته بطريق
 الايجاب لا طريق الاختيار فليس مختاراً في اتصافه بارادته ولا بقدرته ولم يجمع ذلك من أنه تعالى مختار
 في تعلقهما بافاده الوان أفعاله بواسطة هذا التعلق تنبأ به اختياره على سبيل اليجاد فكذلك العبد مختار
 في تعلق ارادته وقدرته بأفعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه أفعاله اختيار الكن على طريق
 التسبب في اليجاد وهو الكسب لا على طريق اليجاد وان لم يكن مختاراً في اتصافه بارادته وقدرته ونسبة
 الفعل الى الله اليجاد حتى مطابق للواقع ونسبة العمل الى العبد تنسبها وكسباً حتى يضاف مطابق للواقع لكن
 مدار التكليف والامر والنهي كما سبق على نسبة الافعال لاختياره 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 يسألون على وجه ما سبق وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبوراً في أفعاله الاختيارية وهو انسان
وقل انسان حيوان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان
أن يكون متحركاً بالارادة والاختيار فالقول بان المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بان
الانسان ليس بحري وان وهو كذب ببداهة العقل أو قول بانه حيوان ليس بحري وهو تناقض ظاهر لبطان
الانسان أن جميع من بعدهم من العقلاء كالحكاه والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع
أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه يجوز أن يصرف منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس
وقد اختلفوا في الواجب سبحانه نفقات الحكاه انه فاعل بطريق الإيجاب وانه مختار بالمعنى الاعم أي بالنظر
الى ذاته وذات الممكن وقطع النظر عن تعاقب مشيئته وعلمه وقال المتكلمون جميعاً انه تعالى مختار بالمعنى
الاخص وان كان الخلاف لفظياً كما قدمناه من قبل فان اختلفنا في ذلك اننا حينئذ ماذا نضع في قوله تعالى وما
تشاؤون الا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وغير ذلك من
الآيات والاحاديث التي تفيد بظواهرها ان مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى وتكاد أن تكون صريحة
في أن العبد مجبوراً وازحنا ذلك عنك بأنه لا يوجد في كتاب الله ولا في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما يدل على أن العبد مجبور أصلاً بل كلها ناطقة بنسبة أفعاله الاختيارية إليه وبمجازاته بها خيراً وشرّاً
ومعنى قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله انكم لا تشاؤون شيئاً الا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم
مما تصفون بما افلهما شاء الله تعالى مشيئته التي بها تشاؤون وأعطاهم ما تشاؤون وأرذم ما تريدون
ولو لذلك لكنتم كالجادات لا يمكن أن تشاؤون شيئاً أو لا تريدوه الا ترى كيف أسندنا المشيئة ونسبها
لنا وما سلبها عننا فالعبد وما تشاؤون ولا معنى للمشيئة الا الارادة والاختيار وهكذا يقال في نظائرهما 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 الا ترى كيف نسب اليهم الفعل فتدل ما فعلوه جواباً للو وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى وهو
القاهر فوق عباده وحاصل المقام أن ارادة الله تعالى وقدرته صفتان له تعالى يجب اتصافه بهما ويستحيل
اتفاؤهما عنه ويتعلقان بكل ممكن كما سبق بخلاف ارادة العبد وقدرته فانها 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 بهما فيفعل بهما ما يريد غير ان كان أو شر وان أراد أن يسلبهما منه سلبهما
وهذا هو معنى كون الله تعالى تاهراً فوق عباده فارادته وقدرته فوق ارادتهم وقدرتهم وأيس معنى ذلك انه
تعالى مع قيام الارادة والقدرة باجود صلاحيتها لان يتعلقتا بفعله الاختياري يمكن أن يخلق الله ذلك الفعل
الاختياري منسوباً للعبد بدون ان يتعلق به ارادته وقدرته بل ان ذلك مستحيل والمستحيل لا يتعلق به
ارادة الله تعالى وقدرته وانما كان ذلك مستحيلاً لان يتعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختياري قد جعله
الله يتعلق ارادته تعالى وقدرته بذلك الفعل الاختياري وجعل هذا سبباً وهذا مسبباً ولاشك ان بين
السبب والمسبب نسبة انه في مستحيل أن يتحقق بدونها فحتى يتحقق هذا يتعلق من جانب العبد بوصف
كونه سبباً استحتم ان لا يتحقق السبب واذ لم يتحقق هذا يتعلق من جانب العبد لم يحصل المسبب بوصف
كونه مسبباً لهذا السبب الذي لم يتحقق فاذا حصل يحصل بسبب آخر كما انه اذا أراد الله عدم تركب هذا

السبب على هذا السبب - لب من السبب وصف السببية كما قال في نار ابراهيم يانار كوفي برداوسلا ما على ابراهيم ولو لا هذا الامر التكويني الذي جعل النار برداوسلا ما على ابراهيم ما امتنع الاحراق عند المماسه ومتى سلب الله من تعلق ارادة العبد وقدرته سببية ايجاد لفعل كان العبد حينئذ مضطرا للاختيار فلا يكلفه الله بهذا الفعل ولذلك قال تعالى لا يكلف الله فسا الا وسهها وكان الصواب عند العلماء امتناع تكليف الملجأ ومتى تحققت مما أوضحنا أن تعلق ارادته تعالى وقدرته بفعل العبد الاختياري على سبيل اليجاد 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 ارتباط الممكنات ببعضها وتوقف بعضها على بعض لانه فيها العجز في الواجب تعالى علمت أن لتعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختياري مدخلا في ايجاد الفعل والتأثير فيه وان له لولا هذا التعلق ما أوجده الله تعالى منسوب بالبعد اختيارا بل ان أوجده تعالى بغير مدخلية قدرة العبد و ارادته 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 مرتب على تعلقها بفعل العبد الاختياري وموقوف على ذلك وهذا هو الذي صرح به الأشعري في كتابه الابانة الذي هو آخروما لب له في حياته وهذا هو أيضا مراد المعتزلة كما صرح به بعض المحققين في حواشي عبدالسلام على جوهره اللغوي في التوحيد وهو أيضا مراد أهل الجبر ومن 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 واليجاد يتوقفان على تعلقها بأفعال العبد الاختيارية ولم يقل أحد منهم بانها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن أهل الاعتزال ولعل هذا الذي قررناه هو مراد من قال ان فعل العبد الاختياري يوجد مجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد على معنى أن مجموعهما هو العلة النامة لوجوده وان كان تعلق قدرة العبد به كما وسببها وتعلق قدرة الله به ايجادا وتأثيرا فلا تكن في جانب الافراط فتجعل العبد مجبوراً مع انصافه بالقدرة والارادة وان قدرته لا تدخل لها أصلا في ايجاد فعله الاختياري ولا تكن في جانب التقريب فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فصله الاختياري ولكن كن متوسطا بين جانبي الافراط ولتقريب على الوجه الذي قلنا فاعتنم هذا التحريروا لتسام من التطويل فان المقام في حاجة شديدة اليه ولم أجده من هرج قبلي عليه كل الناظم رجه الله تعالى

(فوجب الرضاء بالقضاء * والقدر الموهود بالجزاء)

أراد رجه الله تعالى انه يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويؤمن بان كل كائن في الماضي والحال والمستقبل انما هو بقضاء الله وقدره فالمراد بالرضاء 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 للماتريديه أن القضاء ايجاد الله الاشياء مع الاحكام والاختصاص على الوجه الاكمل وان القدر تحديد الله الازل لكل مخلوق بحده الذي وجد عليه من حسن وقيح وغير ذلك أي أن القدر هو علمه الازل بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال وما نسب للاشاعرة في معنى القضاء بمعنى على أن لارادته تعالى تعلقا بتجزيها بالاشياء في الازل وقد علمت أن ذلك يقتضي اما زلة الحوادث ان وجوده أيضا في الازل ما تعلق به في حقه أو تخلف المراد من تعلق

الإرادة التجيزي الأزلي أن لم يوجد في الأزل ما تعلقت به فيه ويكون هذا التعلق غير كافٍ للترجيح
والنخصيص وإن لم يكن كافياً عند تحققه فلا يصير كافياً أصلاً لا يبرح آخر ينضم إليه وهو باطل لأن ذلك
المرجح إن كان أزلياً أيضاً كان ما تعلقت به الإرادة أزلياً أيضاً وإن كان حادثاً احتاج تعلق الإرادة به فيجاء باليزال
إلى مرجح آخر فنقل الكلام إليه وهكذا حتى يدور أو يتسلسل في العلق وذلك أيضاً يناهض القول بالاختيار
بالمعنى الخاص بالنظر إلى تعلق الإرادة كما قدمناه فتعين أن يكون القضاء هو تعلق إرادة الله تعالى بالأشياء
فيه الإيزال تعلقاً تجيزياً حادثاً فيرجع إلى مذهب الماتريدى ومضى جعلنا القضاء بهذا المعنى تعين أيضاً
أن يكون القدر بالمعنى الذى قاله الماتريدى ومع هذا كله إن كان هل الخلاف كما يفهم في تفسير لفظي
القضاء والقدر على حسب اختلاف الاصطلاح ولا مشاحة فيه ومن تفسيرنا الرضا بالقضاء والقدر على
وجه ما سبق بزول عنك لا شكال بان الرضا بالقضاء والقدر يقتضى الرضا بالكفر والمعاصى مع أن الرضا
بالكفر وكفر بالمعصية مفسدة وذلك لما علمت أن معنى الرضا بالقضاء والقدر هو الإيمان بان كل كائن من
الله تعالى مقضى ومقدر وعدم الاعتراض على الله تعالى فى شئ من الكائنات خيرها وشرها ولا شئ فى
وجوب الإيمان على المكلف بان الكفر والمعاصى بقضاء الله وقدره على معنى أن إرادة الله تعلقت بكل منهما
عند وجوده تعلقاً تجيزياً حادثاً كما تعلقت قدرته تعالى بكل منهما تعلقاً تجيزياً حادثاً وإن كان كل من التعلقين
تابعاً لتعلق إرادة الكافر أو العاصى وقدرته بالكفر أو المعصية وعلى معنى أن الله تعالى يعلم فى الأول أن كلا
من الكفر والمعصية يقع من الكافر أو العاصى فيما لا يزال على الوجه الذى وقعا عليه وليس معنى الرضا ما قابل
النسخت وهو الميل والمحبة والقبول فإن الله لا يرضى عباده الكفر قال الناظم رحمه الله تعالى

(ورؤية المؤمن للاله * واقعة غداً بلا تهاى)

(لكن بلا حاطة أو كيف * فقل عن الهوى لاهل الزيف)

أراد رحمه الله أن رؤية المؤمن لله تعالى يوم القيامة واقعة بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وأما السنة فغير ما حديث منها قوله صلى الله عليه وسلم إنكم سترون ربكم كما ترون
المقمر ليلة البدر وهو حديث مشهور قد روى عن عشرين رجلاً 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
من المعتزلة أنهم ينكرون الرؤية بقوله يقولون باستحالة النهار يؤولون الآيات والأحاديث التى جاءت فى ذلك بان
المراد منها العلم الضرورى مستدلين بان الرؤية بمعنى الإبصار لا يمكن أن تتحقق إلا بشرط فيلزم عقلاً أن
يكون المبصر فى مكان لها ذاة الرأى وذلك محال عليه تعالى فكان وقوع الرؤية له تعالى محالاً فوجب تأويل
الآيات والأحاديث بذلك وجهاً على العلم الضرورى لاعلى الإبصار سبحانه لا تدركه الإبصار وهو يدرك
الإبصار وأجاب عن ذلك أهل السنة بان تلك الشروط عادية بمعنى أن عادة الله جرت فى دار الدنيا أن الرؤية
بمعنى الإبصار تتوقف على هذه الشروط وذلك لا يستلزم أن يتوقف عليها تحقق الرؤية بمعنى الإبصار بمعنى
أنه لا يمكن وجودها بدون هذه الشروط فلذلك قالوا كما أشار إليه الناظم إن الرؤية لى تقع للمؤمنين
يوم القيامة ليس معها حاطة لرأى بالمرئى ولاها كيفية من كيفية الحوادث من مقابلة أوجهه أو
قرب أو بعد أو غير ذلك من الشروط التى تكون لها فى هذه الدار ومن تقرر المذهبين على هذا الوجه
تعلم أن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد نقيضاً وإيماناً على شئ واحد فإن الذى نفاه المعتزلة وأنكروه هو
الرؤية التى تكون مع الحاطة والكيفية وهذا لا شئ فى انفاه واستحالة الذى أثبتته أهل السنة وقالوا
بوقوعه معنى الرؤية التى لا تكون مع شئ مما ذكر ولا شئ فى جواز وقوعها وإبنته هى الرؤية المعروفة لك

الآن في دار الدنيا بل هي رؤية أخرى يحققها الله تعالى للمؤمنين في الجنة وعلى هذا لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا في تسمية ما خلقه الله تعالى في الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام فالمعتزلة يسمونه علما ضروريا وأهل السنة يسمونه ابصارا ورؤية فالخلاف لفظي ولكن الذين نقلوا كلام الفريقين نقلوه على وجه يشعر بالشق وأطالوا الكلام في الاستدلال لكل فريق حتى نجس للجاهل انهم فرقوا بينهم وكانوا شيعا وأما أمر والابعد والله مخلصين له الدين قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا وغيره صفة الأفعال * قدمه حق بلاشك كال)

(كقدم الأسماء ذات الشرف * أي لم يضعها غيره فاعترف)

أراد رحمه الله تعالى أن جميع صفاته تعالى ما عدا صفات الأفعال قديمة بقديم الذات واجبة بوجودها لما علمت أنها ليست غير الذات في الوجود ولا عينها في المفهوم كما إن أسماءه تعالى قديمة بمعنى أن واضعها هو الله تعالى على نفسه وليس معنى كونها قديمة أنها موجودة في الأزل لا أول لها لأنها اللفاظ حادثة بلاشبهة وأشار بذلك إلى رد قول المعتزلة أنها من وضع الخلق فهم الذين وضعوا تلك اللفاظ عليه تعالى والخلاف بين الفريقين غير حقيقي فإن الله قد وضع أسماءه على ذاته إجمادا وإلهاما وتعلما كما رضع جميع اللغات كذلك وعلم آدم الأسماء كلها وأما الخلق فهم الذين جرى على ألسنتهم تلك الأسماء دالة عليه تعالى وفهموا ذلك منها بالهام منه تعالى وتعليم كما جرت جميع اللغات على ألسنتهم كذلك قال الناظم رحمه الله تعالى

(وإمام الأسماء فيه نص * فهو وإن ظهر منه نص)

(مثل الصبور جازر الاطلاق * على الهنا بالاتفاق)

(كقدم النزاع فيما وردا * فيه امتناع منه نلت لرشدا)

(وإنما النزاع حيث لم يرد * إذن ولا منع ونقصا لم يفسد)

(وكان معناه من الصفات * وليس من أعلام تلك الذات)

(فلنم يجره هو أهل السنة * وبعضهم في الأهم لاقى الصفة)

(وأما الإمام عن ذي المسألة * والقاض قد أجاز والمعتزلة)

أراد رحمه الله تعالى أن ما جاء النص الصحيح باطلاقة على الله تعالى وتسميته به فلا خلاف في جواز اطلاقه عليه سبحانه وإن أوهم لفظه بحسب معناه ومفهومه القوي المعالم لنا نقصا لا يليق به تعالى فيطلق عليه تعالى مع اعتقاد التزبه عن النص الذي أوهم اللفظ كما إن الذي جاء النص بمنع اطلاقه عليه تعالى من ذلك لا خلاف في عدم جواز اطلاقه عليه تعالى وإنما خلاف العلماء فيما لم يرد فيه منع ولا إذن من الشارع ولم يورهم نقصا وكان معناه من الصفات أي مما يدل على معنى بذات وأطلق عليه تعالى بطريق الوصفية لا بطريق العلمية ولم يجعل من أسماء الذات أي لم يطلق مراد به نفس الذات بان يضعه علما على لذات من تلقاء نفسه بدون أن يرد بذلك إذن من الشارع فقال الجمهور ومن أهل السنة لا يجوز الاطلاق عليه تعالى مطلقا سواء كان ذلك بطريق الوصفية أو الاسمية لأن العبادة لا يستطيعون أن يميزوا بين ما يليق أن يوصف أو يسمى به تعالى وبين ما يليق فيلزم أن يقتصر وأعلى ما وصف به نفسه وسماها به وأن يفخوا عند ذلك ولا يتجاوزوه أدامع الله تعالى وقال الإمام الغزالي لا يجوز ذلك في الأسماء فقط لما تقدم من أن أسماءه قديمة بمعنى أنه تعالى هو الذي وضعها على نفسه بنفسه فليست من أوضاع الخلق فيلزم أن لا يجوز

لغيره تعالى أن يضع له تعالى اسما من تلقاء نفسه بغير إذنه وأما اطلاق اللفظ على طريق الوصفية فحيث كان معناه مما يجوز زعمه لا شرعا أن يوصف به تعالى فلا مانع من اطلاقه عليه تعالى على هذا الوجه وقد أسلمنا امام الحرمين عن الخوض في هذه المسألة لان الخلاف يرجع الى جواز الاطلاق شرعا و عدم جواز شرعا فالخلاف في حكم شرعي هو الجواز الشرعي أو المنع الشرعي وذلك يتوقف على دليل سمعي من قبل الشارع يدل على الجواز أو على المنع ولم يقف الامام على شيء من ذلك وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والمعتزلة يجوز اطلاق كل لفظ لا يورثهم نقصا مطلقا سواء كان على طريق الوصفية أو الاسمية أما الاطلاق على طريق الوصفية فلما قدمناه للقرآني وأما الاطلاق على طريق الاسمية فلانهم قائلون بان جميع أسمائه من وضع الخلق كاسبق فهم الذين سموه تعالى بجميع أسمائه على حسب ما يليق بذاته تعالى بقدر ما وصات اليه عقولهم والمسئلة شرعية فرعية كقولنا فالجهر ولما قالوا ان الاصل في اطلاق شيء على الله هو المنع من أن يطلق عليه شيء من الالفاظ اسما كان أو صفة لان عقول العباد لا تهتدي الى ما يليق به تعالى وما لا يليق لقوله تعالى وما قدروا لله حق قدره ولقوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها الآية قالوا لا يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ الاباذنه والمعتزلة لما قالوا بالحسن والتبجح العقليين وبنوا عليه ما الاحكام الشرعية قالوا لا يجوز اطلاق ما يستحسن العقل اطلاقه عليه تعالى ولا يستقبحه لان ما لم يكن قبيحا عند العقل يكون جائزا شرعا عندهم واذا تأملت أدلة كل فريق تعلم ان أدلة الجمهور أحوط وأسلم وأنه لا يطلق على الله تعالى من الاسماء الاماسمي به نفسه وان لا يوصف الاجماع وصف به نفسه وقد قدمنا لك ما يدل على ذلك أيضا بسط مما هنا فارجع اليه قال الناظم رحمه تعالى

- (وراجب للرسول الكرام * أصدق والتبليغ للذنام)
- (أمانة ومثلها فطانه * ويستعمل الضد خذيانه)
- (الكذب الكتمان والخيانة * ورابع الممتنع ابلاده)
- (وجائزهم وقرع العرض * بحيث لا يقدح مثل المرض)
- (والاكل والقيام والجماع * فكن لهم حريص الاتباع)
- (وحكمة الوقوع للشقة * تكثر الاجور مع تسبحة)

أراد رحمه الله تعالى أن يبين ما يجب للرسول الكرام من الصفات وما يستحيل عليهم وما يجوز فيهم أن الواجب لهم عقلا أربع صفات الاولى الصدق والمراد به الصدق شرعا وهو الذي لا يؤخذ عليه شرعا وهو مطابقة الخبر للواقع ولو بحسب اعتقاد المخبر وانما يصح أن يراد من الصدق الواجب لهم هذا المعنى اذا كان المراد صدقهم في جميع أخبارهم لا فرق بين ما يتعلق منها بالوحي والتشريع وبين ما لا يتعلق بذلك فيجوز أن يكون خبرهم في غير الوحي والتشريع مطابقا للواقع بحسب اعتقادهم فقط وان لم يكن مطابقا للواقع في الواقع ونفس الامر كقوله عليه الصلاة والسلام في حديث ذي اليسدين كل ذلك لم يكن أما اذا كان المراد بالصدق الواجب لهم الصدق في دعوى الرسالة وتبليغ الاكام وكل ما يتعلق بالوحي والتشريع فيتعين أن يكون المراد به مطابقتهم الخبر للواقع في الواقع ونفس وهذا هو الذي يقتضيه الدليل النقل والعتق 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 في سياق النبي في الجملة الاولى واداة المحصر في الجملة الثانية دلت الآية على وجوب الصدق بمعنى مطابقتهم الخبر للواقع في الواقع وامتناع الكذب

في كل ما ينسبكم به صلى الله عليه وسلم وما ثبت له صلى الله عليه وسلم ثبت لآخوانه الانبياء عليهم السلام
 لانهم مثله وان كان المراد من الآية انه لا ينطق فيما يبلغ عن الله تعالى الا بما يوحى اليه من قبله تعالى دلت
 الآية على امتناع الكذب ووجوب الصدق بالمعنى المذكور في خصوص دعوى الرسالة في كل ما يبلغ عن
 الله بعد البعثة من الاحكام فكانت الآية على كلا الاحتمالين دالة على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر
 للواقع في الواقع وامتناع الكذب ضده في كل ما يبلغون ويشرعون من الاحكام فهو المقطوع به والناني انه
 لو جاز الكذب عليهم لماز الكذب في خبره تعالى لانه تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق
 عبدي في كل ما يبلغ عنى وتصديق الكاذب في خبره كذب محض والكذب على الله تعالى محال وما أدى الى المحال
 محال وهذا الدليل انما يدل على صدقهم بالمعنى المذكور في كل ما يبلغون عن الله تعالى وما يشرعون من
 احكامه فتحصل من ذلك ان اخبارهم التي لاتتعلق بدعوى الرسالة ولا بالتبليغ ولا بالتشريع يجب ان
 تكون مطابقة للواقع ولو بحسب الاعتقاد لان تعمد الكذب معصية وهم معصومون منها على ما باتى
 واما اخبارهم فيما يتعلق بالتشريع والتبليغ ودعوى الرسالة فيجب ان تكون مطابقة للواقع في الواقع
 ونفس الامر الثانية التبليغ أى اصال الاحكام التي امر وابتليغها واصلها الى المرسل اليه فانهم
 ما موروون بذلك قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالتك والامر
 للوجوب وما ثبت له صلى الله عليه وسلم ثبت لآخوانه الانبياء عليهم السلام فلو لم يبلغوا ما امر وابتليغوا والامر
 للوجوب لكانوا مخالفين لآمره تعالى والمخالفة منهي عنها فباركها يكونون خائنين بفعل منهي عنه وسيأتي
 وجوب اتصافهم بالامانة ومن لوازمها انهم لا يخونون بفعل منهي عنه وانما قلنا ان ما ثبت له صلى الله عليه
 وسلم ثبت لباقي الرسل لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين فوصفهم الله تعالى بالتبشير والانداز ولا يتم شئ
 منهما الا بالتبليغ الصفة الثالثة لآمانته وهي حفظ الله تعالى بواطنهم وظواهرهم عن فعل منهي عنه وهي
 المسماة بالعصمة وهي عند المتكلمين ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة تمنع من الفجور واجمع
 أهل الشرائع والمثل كلها على وجوب عصمتهم من تعمد الكذب فيما نزل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى
 الرسالة وما يبلغون عن الله تعالى واما جواز صدوره في ذلك على سبيل السهو والنسيان ففيه خلاف فمنعه
 الا كثرون وهو الحق الذي يجب على كل مكلف اعتقاده لانه لو جاز الكذب فيما ذكر ولو سهوا أو نسيانا
 لارتفعت الثقة باخبارهم المتعلقة بما ذكر ونظر في اليها احتمال الكذب وبثرت بذلك الغرض المقصود
 من البعثة وجوز ذلك القاضي أبو بكر وقوله خلاف الحق واما سائر المعاصي سوى الكذب فان كانت كبيرة
 فهم معصومون من تعمدها بعد البعثة قطعاً باتفاق الجميع واما صدورها سهوا أو خطا في التأويل فقال العضد
 في المواقب انه جرزه الا كثرون وقال شارحها العلامة السيد المختار خلافه وهو الحق لانه لو جاز عليهم
 فعل الكبيرة ولو سهوا أو خطا في التأويل لزم ان تكون تلك الكبيرة مباحة ما مورا بفعلها لان الله تعالى امرنا
 باتباعهم والاعتقاد بهم في أقوالهم وافعالهم من غير تفصيل الا فيما ثبت بدليل اختصاصهم به وحينئذ فكل
 ما صدر منهم من الاقوال والافعال فنحن ما موروون به وكل ما مورا به طاعة فلو صدر منهم فعل الكبيرة ولو
 سهوا أو خطا في التأويل لكان فعلها طاعة ما مورا به وهي من القحشاء والله لا يأمر بالقحشاء فيكون فعلها
 ما مورا به غير ما مورا به وهو محال لانه جمع بين النقيضين وان كانت صغيرة مشعرة بالخسرة كسرقة لقمة فهم
 معصومون منها عمد او سهوا وهو الحق خلافاً للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم جوزوا سهوا بشرط ان ينسبوا
 فيسهوا وهو خلاف الحق لان ما يرتب على اشعار المعصية بالخسرة والدناءة من النفرة والاحتيال بالغرض
 المقصود من البعثة لا فرق فيه بين ان تصدر تلك المعصية عمداً وبين ان تصدر سهوا فيكون مقتضى لامتناع

صدورهما عمدا مقتضيا لامتناع صدورهما سهوا ووافق في شرح العقائد النسفية وأما الصغائر فتجوز عمدا عند
الجهل وخلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة
لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا فينتهروا هذا كما بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وذهب المعتزلة إلى امتناعها لأنها 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 أهوا في شرح المقاصد من أنهم معصومون من الصغائر عمدا محمول على المذهب المختار
عند محقق الأشاعرة واختاره السيد الشريف ومافي شرح العقائد من جواز الصغائر عمدا عند الجهل ومحمول
على خلاف المختار وقال السلف الصالح المحققون من المحققين أنهم معصومون عن الصغائر مطلقا عمدا وعمما
يشعر منها بخسة عمدا وسهوا وعن السكائر مطلقا ما يشعر بصدور المعصية منهم محمول على ترك الأولى من
قبيل حسنات الأبرار سيئات لمقر بين وهذا هو الحق الذي يدل عليه الدليل السابق الصفة الرابعة الفطانية
بفتح الفاء وهي حدة العقل وذكوؤه فلا يجوز أن يكون الرسول أبه أو مغفلا أو بليدا لأنهم
إنما أرسلوا لإقامة الحجج والبراهين وإبطال شبه المعاندين وبيان لشرائع الأحكام ولا يكون ذلك من أبه
أو مغفل أو بليد ولا نامورا ولا بالقتداء بهم في الأقوال والأفعال ولا يجوز أن يكون المعتدي به في جميع
أحواله وجميع أفعاله أبله أو مغفلا أو بليدا ولا أن كلامه من البه والغملة والبلادة صفة نقص
تخل بمنصب الرسالة الشريف الذي هو منصب الوساطة بين الخالق وبين المخلوقين ولذلك كان
الرسول من أشرف الناس رجالا ونساء لان شأنه في الأصل أن تأتي نفس العقلاء وتستكشف
عن اتباعه في أوامره ونواهيه والافتدائه في قواله وأفعاله وكانوا مسترعين عن كل ما يخجل بالمرودة وكل
ما يؤدي إلى نقص في مرتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام وإن لم يكن معصية أصلا رامما باستحيل
عليهم فهو اضرار الصفات المتقدمة فمنع في حقهم الكذب لما أمره لقوله تعالى ولو تقول علينا بعض
الافاريل لاخذنا منه باليمين ثم لقطنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين وتعام الدليل لكنالم
نأخذ منه باليمين ولم نقطع منه الوتين فلم يتقول علينا شيئا من الأهلويل ومثبت له صلى الله عليه وسلم ثبت
أغیره 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
لناس في الكتاب الآية وهم معصومون عن المماص كما سبق ويمتنع عليهم أيضا الخيانة بان يفعلوا منها
عنه فلا يقع منهم الحرام ولا المكروه بل فلهم دائرة الواجب المندوب والمباح وهذا اذا نظر الى الفعل
في ذاته أما اذا نظر اليه بحسب ما عرض له من النية والقصد فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب
لا غير وأما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم إلا معصية جارية بنية تصرفا الى كونه مطلوبيا
مأمورا به أو أقل ذلك قصد التشريع الغير وبيان أنه ما دون في فعله وتركه وذلك من باب التعليم ونهيه به
مرتبة واذا كان فعل الايجاب وهم اتباع لرسول عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب بان يصرفوا
المباحات بالنية الحسنة الى المندوبات كان ينوبوا بالاكل التفرغ على الطاعات وهكذا فكيف جهلوا لرسول
المصطفى في الاختيار ويمتنع عليهم أيضا البه والغملة والبلادة وقد تقدم دليل ذلك وأما الجائز في حقهم فهو كما
أشار اليه الناظم كل عرض بشري لا يؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية بان لا يكون منها عنه ولا مباحا
مزدرياهم ولا مرضا مزمنيا أو تعافا النفس وتفتر منه الطباع كالجذام والبرص سواء كان ذلك العرض
مما لا يمكن الاستغناء عنه عادة كالأكل أو كان مما يمكن الاستغناء عنه في العادة كالجماع ولا يخجلوا بتلاوة الله

اياهم بالاعراض من حكمة كعظيم أجورهم واعتلاء مراتبهم والتشريع فانتاعرفنا أحكام السهو من
 سهوه صلى الله عليه وسلم في صلاته وأحكام الصلاة في المرض من صلاته صلى الله عليه وسلم وهو مرض
 وأحكام صلاة الخوف من صلاته صلى الله عليه وسلم حالة الخوف وهكذا ومن علم وظيفة الرسل علم ما يجب لهم
 عقلا وما يستعمل عليهم وما يجوز وذلك أن وظيفة الرسل عليهم الصلاة والسلام دعوة الخلق من قبل الحق
 سبحانه إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فيبينون طرق الاعتدال والتعدي في طلب المعيشة
 ووجوه الكسب وفي شهوات النفس وفي غضبها ورضاها ويضعون ميزان الخلق يزن به العقلاء من نبي
 الإنسان اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم في دار الدنيا فلا يعتقدون عقيدة ولا يعملون عملا ولا يقولون قولا إلا
 من بعد عرض ذلك على ذلك الميزان ووزنه به حتى بذلك يتألون سعادة الدنيا وسعادة الآخرة فلا ينظم نفسه
 بأعمال النظر في الأدلة أو بعناد وانكار لما تقتضيه ولا يضل من أقوالهم وأعمالهم ضرر لاحد من الخلق لافي
 النفس ولا في العرض ولا في المال الا بحق يقتضيه ذلك الميزان وذلك النظام نظام عامة الخلق فالرسل
 يضعون للخلق قانونا الهيا وحدا من حدود الله تعالى يقفون عنده ولا يتجاوزونه إلى غيره وأما في الآخرة
 فيبينون للناس من أحوالهم ما لا بد لهم من معرفته والوقوف عليه معبرين عن ذلك بما يفهمه الخلق حسبما
 تحتمله وتطيقه عقولهم مبشرين من أطاع بالسعادة الابدية ومنذرين من عصى بالشقاوة مخبرين عن
 جلال الله وعظمته وما خفي عن العقول ولا يمكنها ان تصل اليه بمقدماتها العقلية من شؤون حضرته تعالى
 مما أراد الله أن يعتقدته الناس في حقه سبحانه وما قضى وقد أن يكون له مدخل في السعادة أو الشقاوة
 الاخرية وبالجملة فوظيفة الرسل أن يبلغوا الناس عن الله تعالى شرائع عامة تجدد لهم سيرهم في
 اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم وتقويم نفوسهم وعقولهم وكبح شهواتهم عن تجاوز الحد الذي خلقت له
 ويعلمون منها من الاعمال والاقوال ما هو مناط السعادة أو الشقاوة في ذلك العالم الغيب عن مشاعرهم
 ويدخل في ذلك جميع الاحكام المتعلقة بكليات الاعمال ظاهرة وباطنة ومتى كانت هذه وظيفة فلا
 شك انه تعالى يؤيدهم بما يخرج عن قوى البشر من الآيات البينات حتى تقوم بهم الحاجة على الناس ويتم
 التصديق بصدقهم في دعوى الرسالة والوصاطة بين الله وعباده في تبليغهم شرعه حتى يذعن من وفقه الله
 بانهم رسل من لدنه مبشرين ومنذرين وللمعجزات الباهرة مؤيدون ومتى أظهر الله المعجزة على يدهم
 وجب لهم تلك الصفات الاربعة واستعمال عليهم اضدادها والمعجزة أمر يمكن عقلا خارق للعادة مقرون
 بالتعدي مع عدم المعارضة على وجه يدل على صدق مدعي الرسالة فلا بد أن تكون فعلا لله تعالى أو
 ما يقوم مقامه من الترتيب بان يظهر ذلك على يده بدون أن يكون لتعلق ارادته وقدرته مدخل في صدوره
 على يده ولا بد أن تكون خارقا للعادة وان تستدرك على الخلق معارضته ولا بد أن يكون مقرونا بالتعدي أي
 دعوى الرسالة ولا يشترط التصريح بالدعوى بل تكفي قرائن الاحوال ولا بد أن تكون موافقة للدعوى
 فلو قال معجزتي ان أحبي الميت ففعل خارقا آخر لم يكن معجزة ذلك على صدقه ولا بد أن يكون ما أظهره غير
 مكذب له في الدعوى فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم بذلك صدقه بل ازداد اعتقاد
 كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان أحبي هذا الميت فاحياه فكذبه الميت بعد الحياة فانه بذلك لا يخرج الخارق
 وهو الاحياء بعد الموت عن كونه معجزة لانه على صدقه لان المعجزة هو الاحياء وهو غير مكذب وانما
 المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه واما الانطاق
 فلما لم يمكن تحققة خارجا بدون النطاق المخصوص المكذب كذا المعجزة هو هذا الانطاق الخاص وهو مكذب له
 فانضح الفرق ولا بد ان تكون خبر متقدمة على الدعوى بل يجب أن تكون مفارئة لها أو متأخرة عنها بزمان

يعتاد مثله وكل ذلك مأخوذ من تعريفنا المعجزة بما ذكره ومن ذلك يعلم أن المعجزة ليست من قسم
المستحيل عقلا فان هذا النوع لا يتعلق به ارادة الله تعالى ولا قدرته حتى يقع وانما المعجزة أمر ممكن بخالف
السبب الطبيعي في احداث الحوادث وما جرت عليه عادة الله بحسب ما يظهر لنا في ايجاد الكائنات وذلك مما
لادليل على استحالة بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه كما يشاهد من الحوادث التي يقول عنها العلماء
انها من فلتات الطبيعة فان خطر بيالك ان سنة الله تعالى جرت في خلق الحوادث وايجاد الكائنات على أن كل
حادثة وكائن لابد ان يكون تابعا لحدث آخر ومرتبا عليه ومبدا عنه وهو ما يسمى عند بعض العلماء بنواميس
الطبيعة أو ربط المسببات بالاسباب وان تجد اسببه الله تبديلا قلنا لا ان الذي وضع النواميس وربط المسببات
بالاسباب هو الذي يوجد الكائنات بأسرها ولا يوجد شيء منها سواه فليس من المحال عليه أن يضع
نواميس خاصة ويربط أسبابا مخصوصة بمسببات مخصوصة بخوارق العادة التي تدرك علمه تعالى
أن يجربها بمعجزة على يد رسله دالة على صدقهم ودعواهم وذلك للحكمة التي قضاه في خلقه ليكون
فريق في الجنة بعمله وفريق في السعير بعمله غاية ما في الامر ان تلك النواميس وتلك الاسباب لا تعلمها
ولكن نشاهد أثرها ظاهرا على يد من خصه الله بفضله من عنده ومتى علمنا أن خالق الاكوان فاعل
مختار سهل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحوادث على أي هيئة وتابعا لأي سبب من الاسباب
المفضية اليه متى سبق في علمه أنه يحدثه كذلك ومن ذلك أيضا نعلم أن المعجزة ليست من الممكنات التي
تدخل تحت قدرة الخالق 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 لعادة الله تعالى وسننه التي جرى عليها في خلقه
على حسب النواميس المعلومه للخالق معجزة له مصداق له في دعواه بخلاف الكرامة فانها من الممكنات
التي تدخل تحت قدرة الخالق ويمكن صدورها منهم لكنها خارق لعادتهم التي جروا عليها في أعمالهم
على حسب النواميس المقررة لأعمالهم التي جودها الله تعالى عند تعلق ارادتهم وقدرتهم بها وبخلاف
السحر فانه كذلك أمر ممكن مقدور للخالق ولكنه خارق لعادتهم فكل من الكرامة والسحر وان كان
من المظاهر الكونية الفائقة الخارجة عما جرت به عادة الخلق من آثار الاجسام والجسمانيات لا يعول
واحد منهما ولا يخرج عن متناول قوى المخلوقات والممكنات لادانته تحت قدرهم فليس واحد منهما
بقارب المعجزة أو يدانيها في شيء أو يشبهها بحال والفرق بين الكرامة والسحر ان الكرامة انما
يجري على يد من جاهد في الله حق جهاده حتى هداه سبيله وجعله على صراطه المستقيم مبتلا شرعه القويم
والسحر انما يجري على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية وأعمال ظلمانية
يكون مباشرتها معصية تارة وكفر تارة أخرى فتعلم علم السحر لا يقبح فيه والعمل به قبيح فنحن هذا
ولا تلتفت لما تعلق به أو هام كثير في هذا المقام فان كل ما يخالف ما أوضحناه خبط عشواء
قال الناظم رحمه الله تعالى

(وذي العقائد التي تقررت * في لازم الشهادة بين اندرجت)
(اذ لازم الكلمة الشريفة * ضناه قل وحاجة الخليفة)
(فيوجب استغناؤه نفسه * سليبية واستن وحدانيه)
(كذلك موجب له تميزها * عن النقايس كاتنزهها)
(عن فعل او حكم مع الاغراض * أو اتصاف الذات بالاعراض)
(والسمع والبصر والكلام * تدخسل في تنزه امام)

(كذلك بوجوب اتفعا لوجوب الفعل أولتر في المطلوب)

أراد رحمه الله تعالى أن الشهادتين أي جملة أشهادان لا اله الا الله جملة أشهادان محمد 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 لوجود وهي الصفة النفسية وصفات المعاني والمعنوية والصفات السلبية وجواز فعل الممكنات وترتيبها وذلك لان لازم معنى الجملة الاولى غناه تعالى عن كل ما سواه واحتياج كل ما عداه اليه وذلك بوجوب اتفاهه تعالى بكل كمال يليق به وتزهه عن كل نقص لا يليق به لان معناها الاموجود ولا مؤثر غير الله تعالى أو لا موجود 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 فرض منه وجود وهذا المعنى يستلزم وجوب وجوده تعالى وانه مبدء اجميع الوجودات 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 فاقدر الوجود وأن يكون حيا قادر امره بما عا لما سمعنا بصيرامة كل ما وأن يكون واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله وأن يكون مخالفا لكل ما عداه في ذاته وصفاته وشؤنه فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ويلزم أن لا يتأثر أو يتفعل شيء فلا يحكم أو يفعل لغيره ويحمله على الحكم أو الفعل بمعنى انه يتأثر ويتفعل لذلك الغرض فيحكم أو يفعل وهذا لا ينافي انه انما يحكم أو يفعل لحكمة علم ترتيبها على حكمته أو فعله تكرر بحسب ما يظهر لنا علة الحكم أو الفعل باعثة عليه ولذلك كان القياس في الاحكام الشرعية أحد الأدلة لاربعه التي عليها مدار أخذ تلك الاحكام فانه لو لا علم لجهت علة الحكم في المنطوق وان الشارع انما يطه بهاما أمكن أن يلحق به المسكوت في حكمه عند العلم بوجرد تلك العلة ديه وعلى هنا الذي ذكرناه يكون الخلف بين من قال ان أحكامه وأفعاله تعالى لا تتصل بالاعراض وبين من قال انها تتصل بها لفظيا ويحمل قول الفريق لاول على أنها لا تتصل بالاعراض التي توجب أثر وانفعا لا في الفاعل بحمله على الفعل وهذا شيء لا ينكره الفريق الثاني لانه يستحيل عليه تعالى أن يتأثر أو يتفعل شيء فلا يتأثر ولا يتفعل بالاعراض ولا يفعل ولا يحكم بناء على ذلك اتفاقا ويحمل قول الفريق الثاني على معنى انه تعالى انما يحكم أو يفعل لحكمة علم انها ترتب على حكمه أو فعله والالكان الحكم أو لفعل عبنا ويلزم ايضا من كونه غنيا عن كل ما سواه مفتقرا اليه كل ما عداه أن يكون فاعلا مختارا بالبعنى الاخص فلا يجب عليه أوله فعل شيء من الممكنات أو تركه قال الزنظم رحمه الله تعالى

(دعوى الصلاح واجب والاصح * باطلة عند الذين أصلحوا)

أراد بيان أن القول بوجوب الصلاح والاصح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل وبيان ذلك ان معتزلة بغداد ذهبوا الى وجوب الصلاح والاصح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة ذهبوا الى وجوب ذلك في الدين فقط وأراد الفريق الاول الصلاح والاصح في الحكمة والتدبير وأراد الفريق الثاني الانفع والذي يؤخذ من الدواني على العقائد العنصرية ان مراد الفريق الاول بالحكمة والتدبير بانظر الى العبد لا الحكمة والتدبير بالنظر لعلم الله تعالى بدليل ما أورد عليه مما لا يرد عليه الا اذا كان مرادهم ما ذكرنا فاشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخليلي ظاهره أن المراد بالحكمة والتدبير بانسبة لعلم الله تعالى وأما الفريق الثاني فهو صريح بكلام الخليلي انهم اعتبروا في الانفع للعبد جانب علم الله تعالى فأوجبوا ما علم الله نفسه له للعبد فلزمهم ما لزمهم من أن الكافر الفسقير المبطل بالاسلام

والاسقام الانفع له والاصح بحاله أن لا يتحقق أصلا أو يموت طفلا أو يسلب عنه عقله مع أنه سبحانه لم يفعل به شيئا من ذلك بل خلقه وأبقاه عاقلا حتى فعل باختياره ما يوجب خلوده في النار وأن يكون ابقاءه ابلس طول زمانه واقداره على اضلال العباد أنفع له وأصلح مع أن ذلك يوجب مزيد عذابهم وان من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه يجب تفويضه للثواب فلم يترك هذا الواجب فيمن مات صغيرا وجميع ما تقدم لزم القريب الاول أيضا بناء على ما يؤخذ من القواني أما على ما نقله عبد الحكيم عن الطيالي فلا يلزمهم شيء مما ذكر بل يلزمهم أنهم ان يجوزوا وتركه مع كونه محلا بالحكمة والتدبير فلما معنى للوجوب عليه تعالى مع جواز الترك بل يكون الوجوب مجرد لفظ على ان اترك حينئذ يكون سفها لا خلا له بالحكمة والتدبير فكيف يكون جائزا وان لم يجوزوا وتركه فغيره رجوع عن القول باختياره تعالى بالهفي الاخص والتزام لمذهب الفلاسفة القائلين بالايجاب والاختيار بمعنى الاعس وان كان هناك فرق بين المذهبين من وجه آخر وهو ان مراد المعتزلة بالاصح لواجب عليه تعالى الاصح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ومراد الفلاسفة عكس ذلك في نظام العالم هذا ما قالوا أو أقول فان في المواقف وشرحها أجمت الامة على انه تعالى لا يفيء مل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا يقيح 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 بالمدح في العاجل والثواب في الآجل والحرام ما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل كان كل منهما وصفا خاصا بافعال العباد فاذا أريد ما يشمل أفعال الله تعالى أيضا اقتصر على ما يتعلق به بالمدح في الواجب وما يتعلق به بالذم في الحرام. وترك كل من الثواب والعقاب في الآجل كذا صرح بذلك أيضا شرح لمواقف ومسألة لصلاح والاصح مبنية على قاعدة الحسن والقبيح في الافعال فالاشاعرة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والاصح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدته - وهي ان حسن الافعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف بالانبياء بها امتثال الامر وان قبحها وحرمتها عبارة عن النهي عنها وطلب الكف عن فعلها ولا يتصور شيء من الحسن والوجوب والقبيح والحرمة بذلك المعنى في أفعاله تعالى لانه سبحانه انما يفعل إيجادا وتأثيرا لا كإيجادا ونهييا فلا تقرب به أفعاله ولا يتصرف بها فلا يسأل عما يفعل ولا يؤمر بفعله ولا ينهى عن فعله والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والاصح عليه تعالى وحرمة ترك ذلك على أصحهم من ان الأفعال في ذاتها يقطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها منها ما هو قبيح لاحكامه ولا مصلحة في فعله بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة في تركه ومنها ما هو حسن لاحكامه ولا مصلحة في تركه بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة في فعله فانت ترى ان ما ينهى عليه الاشاعرة مذهبهم غير ما ينهى عليه المعتزلة مذهبهم وان الاشاعرة لا يستطيعون أن ينكروا حسن الافعال وقبحها في ذاتها يقطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها والمعتزلة لا يستطيعون أن يقولوا بتعلق الامر والنهي بافعاله تعالى فكل من الفريقين لا ينكر مبنى مذهب صاحبه ومتى رجعت الى كونه تعالى حكما باتفاقهما وانه ان أمر فلا يأمر لا بما هو حسن في الواقع ونفس الامر وان نهى فلا ينهى الاعمال وقبيح في الواقع ونفس الامر وانه ان فعل فلا يفعل الا ما هو حسن في علمه تعالى وان ترك فلا يترك الا ما هو قبيح في علمه علمت ان الخلاف بين الفريقين يكاد ان يكون لفظيا بل هو لفظي لا يستحق طول الجدال بينهما وأكثره القبيل والقائل وما يدل على ذلك من ان الخلاف لفظي ما صرحوا به من أن علم الله تعالى بوقوع شيء في وقته الذي عينه بارادته تابع للوقوع وحال له باقتناع منا ومن المعتزلة لا تنازع حينئذ في أن العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينته الارادة ولا تنازع لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر

لكان العلم متعلقا بوقوعه في ذلك الوقت لاني غيره كما لا نزاع في ان ارادته تعالى لفعل نفسه في وقت معين
 يستلزم وجود ذلك الفعل في ذلك الوقت ولا نزاع في أن ما أخبر الله بوقوعه من أفعاله واجب الوقوع لان
 ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع أيضا وهو مما لا نزاع فيه كما مر
 نعم صرحوا كما سبق بان موضع النزاع في أن ارادته تعالى بعض الافعال وفعله بالاختيار كاجداد المكلفين مثلا
 هل يستلزم عقلا ارادته تعالى لفعل آخر وإيجاده كاللطف والصلاح والاصلاح وان المعتزلة ذهبوا الى
 الاستلزام بناء على أنه لو لم يصدر الفعل الثاني منه تعالى بعد صدور الفعل الاول منه تعالى اختيار الزم
 نقص محال كلفه والذم وغيرهما وان الاشاعرة والماتريدية ذهبوا الى ان ذلك الاستلزام لنفي لزوم
 النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض لكن ذلك باطل لان جميع
 أفعاله تعالى تشمل 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 في بعض الافعال دون بعض
 قول باطل لكن يصح ير محل النزاع على وجه ما ذكر لا يدل على ان الخلاف بين الفريقين حقيقي بل بالعكس
 فان مبنى كلام المعتزلة على ان الافعال في ذاتها يقطع النظر عن صدور هانته تعالى وعدمه قد علم ثبوت
 المصالح في بعضها دون بعض وهذا لا ينافي ما يقوله الاشاعرة والماتريدية من ان جميع أفعاله تعالى تشمل
 على الحكم والمصالح فلا يفعل الا ما علم فيه المصلحة والحكمة وان شئ ذلك علينا ومبنى كلام الاشاعرة
 والماتريدية على ان أفعاله تعالى لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض لان جميع أفعاله تعالى
 تشمل على الحكم والمصالح وهذا لا ينافي ما يقوله المعتزلة من ان الافعال في ذاتها يقطع النظر عن صدور
 منه تعالى وعدمه قد علم الله تعالى في فعله بعضها المصلحة والحكمة فيفعله وبعضها ليس فيه ذلك فلا
 يفعله غاية ما في الامر ان المعتزلة لم يتعاشروا 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 فريق أهل السنة
 يقولون واجب له ولا يقولون واجب عليه لما يترتب على ظاهر هذا اللفظ من الشناعة الا ترى أن الماتريدية
 فرقوا بين أفعال الله تعالى وبين أفعال العباد فثبتوا في أفعال العباد جهة محسنة وجهة مقبحة قبل ورود
 الامر والنهي الشرعيين فتكون تلك الجهة كالامارة على حكم الله تعالى لان العباد يمكن أن يصدر منهم
 الحسن والقيح ولم يثبتوا في أفعاله تعالى جهة محسنة وجهة مقبحة لعدم امكان القبح فيها ففعل القبيح
 محال في حقه تعالى فيكون تركه واجبا له لا واجبا عليه فهم يوافقون الاشاعرة في أنه لا يجب على الله تعالى
 شئ وانهم لا يثبتون جهة محسنة ومقبحة في أفعاله تعالى كما أثبت ذلك المعتزلة في هانته بناء على ما سبق وبالجمل
 فجميع الامم الاسلامية مجمعة على أنه تعالى لا يفعله قبيحا ولا يترك حسنا كما تقدم نقله عن المواقف
 وشرحا غاية ما في 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 بوجوب ذلك
 الفعل كوجوب صدور المتولد كحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختيارا كحركة الاصبع فهي
 في المعنى استلزام فعل اختياري لفعل آخر على وجه مخصوص وأطلقوا بهذا الاعتبار القول بالوجوب على الله
 تعالى فكان معنى الوجوب عليه تعالى على كلامهم لزوم صدور الفعل الثاني عنه تعالى بعد صدور الفعل الاول
 منه اختيارا بحيث لا يمكن ترك الفعل الثاني لاستلزامه محالا آخر من ذم أو سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو
 نحو ذلك وليس ذلك القول قول بالوجوب عنه حتى يكون رقعا للقاعدة الاختيار بالمعنى الاخص كما ظنه السعد

لان الفعل الثاني هنا توجب بعد صدور موجبه اختيارا وهو الفعل الاول لامطلقا ولا بشرط الاستعداد التام فهو وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار لا ينافيه وأما الوجوب عنده فهو مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا أو بواسطة الاستعداد التام والمعتزلة لا يقولون بذلك في أفعاله تعالى بل ذلك زعم الفلاسفة على ما اشتهر من الخلاف في ذلك وأما الوجوب له فهو مخصوص بالصفات الكمالية التي يجب اتصافه تعالى بها وهذا الاخير مما أجمع عليه الجميع ومن هذا علمت أن قول المعتزلة بوجوب الصلاح والصلاح عليه تعالى هو بمعنى وجوب صدور الفعل الثاني عنه تعالى بعد صدور ما وجبه اختيارا منه تعالى وهذا بلا شك نظير قول الامام الرازي وهو المختار لكثير من محققي الاشاعرة والماتريديين بلزوم المسببات لاسبابها لزوما عقليا على معنى انه تعالى متى خلق السبب اختيارا استحتم عقلا أن لا يتحقق السبب من تلقا على السبب والالم يكن السبب سببا والفرض انه خلقه سببا وذلك كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدماتها الصحيحة كما اعترف به السعدي في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد الشرفي والمعتزلة لا يدعون الا التسلازم العقلي بين الفعل الصادر والاختيار او بين الفعل الثاني الذي وجب صدوره صدور الاول ويثبتون دعواهم بما يلزم على ترك الثاني بعد صدور الاول من الحالات المتقدمة ومن هذا الذي اوضحنا تعلم حقيقة الخلاف وانه أوهى من شجرة الخلاف وما وسع دائرته الا الاسترسال مع ظواهر اللفاظ الغريبتين وعدم الرجوع الى ما اتفقوا عليه من القواعد الاساسية للدين القويم بل اطله واعنان الافهام لكن في ميدان الالهام ولتدبر كل من اتصرت لغير ما يقوله الفريق الاخر زال الشقاق وحل محله الوفاق واكتفيننا شر التفرق وما رمى كل واحد صاحبه بالتزندق ولكن قد ذلك فكان له بما اوضحنا يصبح الكل وهم اخوان والله الموفق وقد قدمنا لك كلاما يتعلق بهذا المبحث قد ذكره قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو له اناة العصاة * كاله التهديب للهداة)

(لكن ذاتي الشرع مستحيل * اذ قوله ليس له تبديل) أراد رحمه الله تعالى أن يقول تقريرا على ما سبق من أنه لا يجب على الله شيء أنه تعالى يجوز عليه أن يذيب العاصي وان مات ولم يتب من معصيته وان يعذب الطائع المهتدي ولو مات موقفا طاعته وان ذلك بحسب الجواز العقلي فقط يعني أن ذلك ممكن في ذاته عقلا وان كان تعذيب الطائع الموفق طول حياته الى ان مات على ذلك مستحسلا شرعا وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا بوجوب اناة الطائع وتعذيب العاصي عليه تعالى لان فعل الطاعات سبب لاستحقاق الثواب عند الله تعالى وفعل المعاصي سبب لاستحقاق العقاب كما أخبر الله تعالى بذلك في كتابه العزيز ولا يجوز عقلا أن يتخلف المسبب عن السبب فمتى فعل العبد الطاعة مستوفية اشراط 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 مصرعا عليها لزم عقلا أن يستحق العقاب فيلزم عدلا أن يعاقب وقالوا لو لم يكن ترتب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي أمر الازم عقلا لضاغت حكمة التشريع والامر والنهي ولم يكن فائدة للتريعيب والترهيب والنهي والابتنار وأهل السنة قالوا لم يكن بين فعل الطاعات وترتب الثواب عليها وفعل المعاصي وترتب العقاب عليها تلازم عقلي حتى يلزم عقلا من فعل احد الامرين ترتب العقاب او الثواب بل ان فعل الطاعات امر ممكن واناة الطائع أمر عقابه أمر آخر ممكن وكذا فعل المعاصي وعقاب العاصي أو اناة كل منهما أمر ممكن وجميع الممكنات يجوز عقلا صدورهما من الله تعالى وعدم صدورهما فجاء عقلا أن يصدر منه اناة العاصي وعقاب

الطائع لكنه لما وعد الطائعين بالثواب وأخبرنا في كتابه العزيز وعلى لسان رسوله الكريم أنه لا يختلف الميعاد
 وجب من هذا الطريق اثابة الطائع بقدر طاعته ولما تعد العصاة بالعذاب الشديد وأخبرنا في كتابه وعلى
 لسان رسوله أنه لا يفر أن يشرك به ويفقر مادون ذلك لمن يشاء وخبره صدق لا يقبل التغيير والتبديل وجب
 من هذا الطريق أيضا أن يقطع بتعذيب من يموت كافرا ويخلفه في العذاب ويجوز اغفران ماعدا الكفر من
 المماهي ويكفي في صدق خبر الوعيد أن يتحقق في بعض العصاة وهم الذين يموتون كفارا فقط ولا يلزم من
 جواز اغفران ماعدا الكفر عقلا عدم خوف العباد من الميعاد حتى يلزم على ذلك فساد لان ذلك أعمال يلزم
 لو قلنا ان الغفران لازم لا بد منه ولا قابل بذلك بل غاية ما نتول أنه يجوز كما يجوز العقاب كما قال تعالى يفر
 لمن يشاء ويعذب من يشاء فان هذا القول يجهل كلام من الثواب والعقاب جائزا على الطائعين والنايين وهذا
 هو الذي يجعل العباد يخافون الميعاد واذ كان الطائع من ذلك القول عدم جزئه بقبول طاعته على وجل
 فكيف بمن عصى الله عز وجل ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واذ تأملت كلام القرية بن باصاف
 ورجعت لما فصلناه من قبل لم نجد خلافا بين القرية وان الكل متفقون على أنه تعالى يفر لمن يشاء ويعذب
 من يشاء وأنه لا يختلف الميعاد ولا يبدل القول لديه فربق في الجنة وفر بق في السمير قال الناظم رحمه الله تعالى
 (وأوقع الاطفال في الآلام * ونحوها وليس باظلام)

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

(كذلك لم يجب عليه أصلا * ارسال رسل بل حيا فضلا)

أراد ان ارسال الرسل جائز في حقه تعالى وليس بواجب عليه تعالى ولا يستحيل خلافا لمن قال بوجوب ارسال
 الرسل عليه تعالى كالمترلة أو باستحالة كالمسنية فاله مترلة فالواجب بوجوب بناء على أصلهم من وجوب فصل
 اللطف والصلاح والاصح عليه تعالى فالوا الاثنى في حاجة العباد الى ارسال الرسل وذلك لان كلمة البشر على
 اختلاف ملهم الا قليلا لا يربأ بهم قد اتفقت على ان لنفس الانسان بقاء نحيابه بعد مفارقة البدن وانها لا تموت
 مرت فناء نعم الموت هو عبارة عن تلك المفارقة فنقطع 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 مجردها عن المادة حاظفة لما فيه لذتها
 أو ما به شعورها بمجرد مفارقتها للبدن ومنهم من قال بتعلقها باجسام نورانية اللطف من الاجسام المشاهدة
 لنا ومع اتفاق الكل على حياة النفوس بحياة أخرى بعد هذه الحياة قد اتفقت كلمة الملايين على اعتقاد أن
 النفس في هذه الحياة الأخرى تتمتع بنعيم مقبم أو تشقى بعذاب اليم وان السعادة والشقاء في تلك الحياة لباقية
 معقدان باعمال المرء في حياته القانية سواء كانت تلك الاعمال قلبية كالاتقادات والنيات والارادات
 أو بدنية كاتواع العبادات والمعاملات وغير ذلك ولما كانت عقول البشر قاصرة عن معرفة ما يوجب السعادة
 أو الشقاوة من الاعتقادات والاعمال كان كل الناس في حاجة الى من يدعوهم الى الحق ويرشدهم الى طريق
 السعادة ليسلكوها وبين لهم طريق الشقاوة ليحذروها ويعلمهم الامور التي تعجز عقولهم عن الاستقلال
 بادراكها ويقرر لهم طبع القاطعة لدالة على صدقه فيما يقوله دلالة ساطعة ويزيل عنهم الشبه الباطلة
 فكان الحق بذلك في حاجة شديدة الى ارسال الرسل وكان ارسالهم من اللطف بالحق وفيه صلاحهم وهو
 الاصح لهم فوجب ذلك على الله تعالى غاية الامر ان افراد نوع الانسان بل سائر الاكوان لما كانت في مبدأ
 تكونها كالطفل في مبدأ ولادته ثم ينمو ويزيد كانت أطوار الخلق وأحوالهم مختلفة بحسب اختلاف الأزمان

فوجدت حاجة شديدة الى تعدد الرسل بحسب ما تنقضى به تلك الحاجة ولذلك لما كمل نوع الانسان وبلغ
أشده جاءت شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم عامة كافية كانه لا يبين جميع ما يحتاج اليه البشر على الوجه
الام لا كمال اجمالا تارة وتفصيلا تارة اخرى فكانت هذه الشريعة بما اشتملت عليه من القواعد والقوانين
ملائمة لحاله جميع افراد نوع الانسان في سائر الاعصار والازمان على اختلاف شؤونهم وأطوارهم كما يفصح
عن ذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فلم يبق حاجة
للخلق الى بعث رسول آخر بعد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين
وقالت البراهمة والسنية ان بعثه لرسول مستحيل لان العقل كاف في معرفة طرق السعادة والشقاوة فهو
مغن عن ارسال الرسل فيكون ارسالهم عبثا بلا فائدة والبعث على الله محال وقد علمت بطلانه مما سبق وقال
أهل السنة ان ارسال الرسل ممكن من الممكنات والله تعالى فاعل بل مختار لا يجب عليه تعالى فعل شيء منها
أو تركه على ما سبق بيانه ولانه كان من الجائز عقلا أن يودع الله في غير اثر 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 وسيرت افرادها ورجعت الى ما يعلمه كل فرد منها في نفسه وسائر بني نوعه من
الاختلاف في مراتب الاستعداد والثاقوت في العقول والافهام وان كل فرد من الافراد لم يكن طبيعه مستعدا
لكل حال وانه جبل على أن يترقى في أفسكاره من حال الى حال وان يفهم في أفكاره وجميع شؤونه وأطواره
على البحث والاستدلال لانه حيوان ناطق أي متفكر بالقوة تعلم أنه لو أودع الله تعالى في غير بزة هذا النوع
معرفة كل ما يحتاج به والهمة حاجاته على وجهه ما ذكر حتى كان العقل كافيا لم يكن هذا النوع الذي أودع الله
في غير بزته ما ذكره نوع الانسان الذي الكلام فيه بل يكون نوعا آخر كالنمل والنمل والملائكة فالقول
بانه كان من الجائز عقلا ان كان المراد به مجرد الجواز العقلي في ذاته فهو مسلم لكنه لا ينافي حاجة نوع
الانسان بعد خلقه حيوانا ناطقا وعدم ايداع شيء مما ذكر في غير بزته الى ارسال الرسل وان كان المراد به
الجواز الوقوعي فغير مسلم لانه لو وقع ذلك لاقضى أن نوع الانسان ليس هو نوع الانسان وسلب الشيء عن
نفسه محال فثبت بذلك حاجة البشر الى ارسال الرسل على أن المأمور بيدها هو العقل اذا خلى ونفسه
قد يخل عن أكثر الاحوال المناسبة له في معاشه ومعاده فكيف لا يخل عن دقائق الشرائع والسمعيات التي
لا يمكن أن تؤخذ الا من الصادق المعصوم ولذلك كان الحق اتفاق الجميع على وجود تلك الحاجة وقد نطق
القرآن بها فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ان كان وجود الحاجة على وجه ما ذكر لا يقتضي
وجوب ارسال عليه سبحانه وتعالى بعد ذلك فقد علمت حقيقة الحل مما قدمناه لك من المقال وانه
لا اختلاف بينهم ولا جدال قال الناظم رحمه الله تعالى

- (ويوجب افتقار ما سواه * له حدوث كل ما عداه)
- (وقدرة عاملا وحدانيه * ارادة حياته السنيه)
- (وموجب لعدم التأخير * أصلا ما من الامور)
- (فاقول بالطبع له بطلان * فاحذره لانك الزيران)
- (ولا تنقل بانه بقوة * أو حدها الله تكن بحسرة)
- (كذا اعتقاد عدم التخلف * اذ ذاك قد يجرحو بالتلف)

ارادانه يلزم من افتقار ما عداه اليه سبحانه ان يكون كل ما سواه من الموجودات حادثا ومن لوازم ذلك أن
يكون قادر على ما واحد امره باحيوان يكون سبحانه مؤثرا في كل اثر من الآثار ولا مؤثر في شيء منها سواء

ويتفرع على ذلك بطلان القول بتأثير الطبيعة في شئ والقول بان شيئاً يؤثر بقوة أو دعها الله فيه في شئ
والقول بان شيئاً يكون سبباً عقلياً شئ بحيث لا يجوز ان يتخلف السبب عن ذلك السبب فلا تأثير للا امور
العادية في الامور التي اقترنت بها الا لتأثير النار في الاحراق وللطعام في الشبع وللنماء في الري ولا في انبات
لزراع ولا لالمواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للسكين في القطع ولا شئ في دفع حراور براد وجلبهما أو غير
ذلك لا بالطبع ولا بقوة أو جدها 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 بطبيعتها في المسببات ومعنى التأثير بالطبع ان السبب
بطبيعته وحقيقته يؤثر في المسبب وقد نسب ذلك الى الفلاسفة وهو مبنى على ظاهر كلامهم في بعض المواضع
لكن بتحقيق مذهبهم انه تعالى هو الفاعل للحوادث كلها وانه لا مؤثر سواه كما صرح بذلك ابن سينا في الشفا
وصرح به الطومى ايضا في شرح الاشارات حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل
المراتب شروطاً معدة لافاضته وهذه مواخذه تشبه المواخذه اللقضية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جيل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافقاً لما اسوا وبنوا
مسائلهم عليه وقال بهم منياري التحصيل وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برى من
كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير اه وقد صد الناظم أيضاً الرد على من قال بتأثير العلة أى
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 عمامسة النار للشئ لمحرق وعلى انتفاء المانع من الاحراق كالليل واما
التأثير بالعلة فلانه لا يكون لا بعد استجماع جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع لا يتوقف على شئ بل كلما
وجدت العلة وجد المعلول مقارناً لها كما حركه الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع ولذا قالوا بلزوم مقارنة المعلول
للعلة ولم يقولوا يلزم مقارنة المطبوع للطبيعة لجواز ان يتخلف المقدم شرط أو وجود مانع وقد نسب القول
بتأثير العلة الى الفلاسفة أيضاً وقد علمت حقيقتها 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 به وله ولا تغفل بانه بقوة الخ الى الرد على من قال ان الاسباب تؤثر
في المسببات بواسطة قوة أو جدها الله فيها كما ان العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه في افعاله
الاختيارية فالنار مثلا تؤثر في الاحراق بقوة أو دعها الله فيها والقائل بهذا القول ليس بكافر ولكنه مبتدع
فاسق مخالف لما عليه السلف الصالح وان فقد عليه اجماعهم قبل ظهور البدع وانما يكون مبتدعاً فاسقاً
مخالفًا 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 ترتب عليها ملازمة عقلية
بحيث لا يجوز التخلف عقلاً بل كلما خلق الله السبب خلق المسبب حتماً فلا يكون مبتدعاً ولا فاسقاً ولا
مخالفًا للسلف ومن قال بذلك القول الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل
به مبتدعاً مختلفاً 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 مثلاً اذا اراد الله تعالى ان يتخلف الاحراق عن عمامسة النار كافي

قصة ابراهيم عليه السلام سلب منها وصف كونها سببا للاحراق كما يشرب الى ذلك قوله تعالى قلنا يا ابراهيم
 برداوسلاما على ابراهيم فان هذه الآية صريحة في ان الله تعالى قد كونه النار حينما اتى فيها سيدنا
 ابراهيم عليه السلام تكويننا آخر صارت به برداوسلاما على ابراهيم وان كانت على حسب ما يظهر للخلق
 باقية على حالها من شدة الحرارة ومردم من قال ان القوة مؤثرة أو ان قدرة العبد مؤثرة أو ان العلة مؤثرة
 ان كلاما ذكره مدخل في التأثير بحيث يتوقف عليه ولا يتحقق بدون ما دام وصف السببية أو العلية قد
 تحقق فيه فانه لو جاز التخلّف مع تحقق وصف السببية أو العلية لزم ان يكون ما خلقه الله تعالى سببا أو علة
 ليس سببا أو علة وهو محال وقدرة الله تعالى انما تتعلق بالممكن نعم اذا وجد من يجعل التأثير مستقلا للشي
 بطبعه أو للعلة بدون ان يجعل لله في ذلك تأثيرا أصلا فهو كافر كاسبق وان وجد من يجعل التأثير حقيقة للقوة
 التي خلقها الله تعالى في الاشياء كان مبتدعا ولكن الحق انه لا وجود له في القائل من يعتد به من العقلاء في
 علماء الامة الاسلامية وان نسبة تلك الاقوال الى بعضهم مبني على ما يظهر من عبارة ذلك البعض بقطع النظر
 عما اسسه الكل وانفقوا عليه من دليل الوحدانية في الذات والصفات والافعال وان جميع الآثار لا يجوز
 ان تصدر الا من الواحد القهار فلا تلتفت بغير ما قررنا وان اردت اوسع من هذا فمليك بمحوا شينا على شرح
 الخريدة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومعنوية مع المعاني * داخلته في أول وثاني)

أي ان الصفات المعنوية مع صفات المعاني داخلته 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
 (يلزم استحالة الازداد * وليس ذا يحق على النقاد)
 ومعنى هذا البيت واضح قال الناظم رحمه الله تعالى

(ولازم لجملة الرسالة * وجوب المرسل كالامانة)
 (مثل انفا الازداد باسميري * وفعل ما خلعا 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 قطانته فان الرسول لا يكون الا معصوما منزها عن كل ما يحل
 بوظيفته ومرتبته اشريفه ومتى وجب له ما ذكر من الصفات استحالة عليه ازيد ادها ومتى كان بشر اجاز
 عليه من الاعراض البشرية كل ما لا يؤدي الى خلل في وظيفته ونقص في مرتبته ومتى وجب صدقه في
 دعواه وفي كل ما أخبر به وجب الايمان بكل ما علم بحججه به ومن ذلك ارسال الرسل الذين أخبر عنهم اجمالا
 وتفصيلا وذلك يستلزم ان يجب لهم تلك الصفات الاربع ويستحيل عليهم ازيد ادها ويجوز عليهم من
 الاعراض البشرية ما جاز عليه صلى الله عليه وسلم قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويدخل الايمان بالملائكة * والانبياء والرسل أهل البركة)
 (ومثل ذلك سائر السمعية * كالكتب والميزان والصحيفة)
 (واليسوم الاخر جنان نار * قد اوجد في المسذهب المختار)
 (والحوض والصراط والحساب * ولو زن والبعث لارتياب)
 (والنشر ثم الحشر للاجساد * والهول في الموقف للعباد)
 (وقتنه القبر لكل ميت * الا من استنوههم فاستثبت)

(ثم العذاب والنعيم فيه * لا تلتفت لقول ذي النون)
 (والعرش ثم الارح والكرسى * وكانى اعمال كل حى)
 (وقسم وحافظين دوما * معقبات ليلة ويوما)

ارادانه يدخل فى كلمة الرسالة الايمان باللائكة فيجب الايمان بالله لائكته ولائكته جمع ملك وهو جسم لطيف روحانى نورانى له القدرة على اكل بانسكالات بلجسة ويجب الايمان بهم اجالا فمن علم منهم اجالا وتفصيلا فمن علم منهم تفصيلا بالخاص كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم السلام ومنكر وكبير ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار وبالذات كخفة لفة العرش واعوان عزرائيل عليهم وعليهم السلام والحفظة وهم الملائكة مر كلون بحفظ البشر ولو لم يغيرا اركاقر من الجن قال تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله اى له معقبات من امر الله يحفظونه فى جميع جهاته واحواله والكتابة وهم ملائكة يكتبون على المكلف جمع ما صدر منه من قول ولو تضيف او فعل واعتقاد لا يفارقونه الا فى حالة الجماع والفصل منه والخلا والمشهور ثم ما ملكان احدهما الرقيب والثانى العتيد كفى سورة ق رقيب ان الكتابة هم الحفظة وبالجملة لواجب على المكلف ان يعتقد ان الله تعالى على الانسان كتابة وحفظة على سبيل الاجال لان هذا هو القدر المعلوم من القرآن والاحاديث ويجب الايمان بعصمة الملائكة لانه تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفضون ما يؤمرون وقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته الاية اى ان ذلك شأنهم وعاداتهم وجبلتهم التى فطر واهلها واما ما صدر منهم فى قصة خاق آدم عليه السلام من قولهم ان جعل فيهما من يفسد فيها هو يفسد لدماء فلم يكن منهم اعتراض على العلي الكبير وانما كان من قبيل عرض الشبهة على العايم للتبديل لانهما عندهم ونسبة الافساد وفساد الدماء الى آدم عليه السلام لا بعد غيبة كثيرهم بل انما كان ليان منشأ الشبهة على ان الغيبة شرعا لا تنصو رفى حق من لم يكن موجودا عند تلك المقالة واما قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فليس من قبيل تزكية النفس والعجب وانما كان لتتمتع بقرير الشبهة التى عرضت واما ما لبس فالحق الذى عليه الاكثرون انه لم يكن من الملائكة المعصومين بل كان من الجن ففق عن امر ربه واما ما شتهر فى الكتب وعلى السنة القصاصين من قصة هاروت وماروت فليس بصحيح عند المحققين بل هو كلام باطل قد دسه المحدثون فى الدين ويدخل فى كلمة الرسالة ايضا الايمان بالانبياء لرسول فيجب الايمان بان الله تعالى انبياء ورسلا من البشر تفصيلا فاجابه الدليل تفصيلا لارهم المذكورون فى القرآن الكريم وهم محمد وادم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذوالكفل والياس ويونس وهود والنون اى الخوت وايوب وابراهيم واسماعيل واسحق ويوسف ولوط وداود وسليمان وشعيب وموسى وهررون وذكريار يحيى وعيسى عليهم الصلاة والسلام واجالا فاجابه الدليل اجالا لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا من الناس وقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك والاولى والاسلم ترك حصرهم فى عدد معين عملا بالآية لا تقدمه ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالكتب السماوية المنزلة من قبل الله تعالى على رسوله تفصيلا فاعلم 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 ولزبور المنزل على داود عليه السلام واجالا فاجابه الدليل فاطم بدلى على تفصيله كصحف شيث و ابراهيم وموسى عليهم السلام واللام ويدخل فى كلمة رسالة الايمان بالميزان وهو قبل الصراط ما توزن به اعمال العباد دل عليه القرآن فى آيات متعددة واحاديث كثيرة بنع السدر

المشترك منها حد التواتر والجل على الحقيقة يمكنه فيجب 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 الطبيعية وهو ان الله ميزنا نوزن به أعمال العباد يوم القيامة وان كنا لا نعرف حقيقة جوهره ولا
يجب علينا البحث عن ذلك ولا عن كيفية بل نؤمن به ونفوض العلم بحقيقته وكيفية الى العليم الخبير
فان كل ما في الآخرة هو من عالم الملكوت الخارج عن دائرة عقول البشر واما تأويل الميزان بحمام العدل
كذهب اليه الممتزلة فمدول عن ظاهر القرآن والاحاديث فيحاجة الى ذلك فهو عند وكابرة ويدخل
في كلمة الرسالة ايضا الايمان بالصحيفة وهي ما يكتب فيها الملائكة أعمال المكلفين من قول ولونفسانيا
ومن اعتقاد عمل بالجوارح وبالجملة فهي كتاب لا يتغير صغيرة ولا كبيرة الاحصاء او قد دل على ذلك ايضا
القرآن في آيات متعددة والاحاديث الصحيحة والجل على الحقيقة يمكنه فيجب الايمان به بلا تأويل
لعدم الحاجة الى ذلك ونفوض حقيقة ذلك الكتاب وكيفية الكتابة فيه الى الله تعالى ويدخل فيها ايضا
الايمان باليوم الآخر ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم
شقي وسعيد وقد دل على ذلك آيات كثيرة من القرآن واحاديث كثيرة بالغ القدر المشترك منها مبلغ التواتر
وذلك اليوم هو اليوم الذي لا آخر له فلذلك سمي اليوم الآخر ويدخل فيها ايضا الايمان بالجنة والنار
والجنة لغة البستان والمراد هنا دار الثواب التي أعدها الله تعالى لعباده المؤمنين وقد ورد انها سبع جنات
أعلىها وأفضلها الفردوس وفوقها عرش الرحمن ومنها تنفجر أنهار الجنة فجنة المأوى فجنة الخلد
فجنة النعيم فجنة عدن فدار السلام فدار الاجلال والى ذلك ذهب ابن عباس وجماعة وذهب الجمهور
الى أنها أربع فقط بدليل ما في سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما تقدم اسما متعددة لسمى واحدا فان كل
اسم صالح لها الحق أن الذي يجب الايمان به أن هناك دار ثواب أعدها الله تعالى للمؤمنين من عباده
سماها بالجنة فيها ما لا يحيزرأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وما تشبهه النفس وتلد الاعين
واما أنها واحدة أو أكثر فالاسم الامساك عنه ونفويض علم ذلك اليه تعالى حيث لم يرد في ذلك نص قاطع
والنار جسم لطيف محرق يعمل الى جهة الملو هي في الحقيقة طواهر فحدث من اتحاد مادة بمادة أخرى مع
الاحتراق والمراد هنا دار العقاب التي أعدها الله تعالى للعصاة من عباده وهي لا تشتعل الا في اجسام الانس
والجن والحجارة كما قال تعالى يوقودها الناس والحجارة وقال وأما لقائهم فلكانوا لجهنم حطباً والذي
يجب اعتقاده ايضا ان الله تعالى دار عقاب أعدها سبحانه للعصاة من عباده سماها نار جهنم طاسعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واما انها سبع طبقات أو أكثر أو أقل فلا يجب الايمان به لعدم ورود النص
القاطع بشئ من ذلك وقد اختلف العلماء في وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر فقال أهل السنة
انهما موجودتان الا ان قوله تعالى في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين ولا يمكن ان يعد
ويهيأ الاماكن موجودا والجل على الحقيقة يمكنه فلا يجوز التأويل بلا حاجة اليه وقالت المعتزلة
انها غير موجودة الا ان ولكنهما ستوجدان في الآخرة وأن الجنة التي أمر آدم سكاها مع زوجته
ثم اهبطا منها كانت بستانا على ربوة من الارض واستدلوا على ذلك بانهم ما دار اجزاء للطائع والمعاصي
فوجدوها قبل يوم الجزاء عيب لا فائدة فيه وبانها 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 معهما واما الثالث فلانه يستلزم وجود الخلائق لان الفلك البسيط
كروى فلو وجد عالم آخر فيه الجنة والنار لكان شاملا كهذا العالم على الافلاك والعناصر ضرورة

أما إذا وجد عالم لزم أن تكون له جهات مختلفة فيلزم أن تحددها بط فيكون كرة وافلا لهدا العالم
 كروية أيضا فيلزم أن يكون بينهما فرجة سواء تماسا أو انفصالا لأنه لا يمكن التماس بين الكرتين الا بنقطة
 واحدة وأجاب أهل السنة عن الاول بان زعيم القبر وعذابه كافيان في تحقق الفائدة من وجودهما الا أن على
 أنه لا يلزم من عدم علمنا بالفائدة عدم وجودها في علمه تعالى حتى يكون وجودهما عبثا وعن الثاني
 باختيار أنهما في عالم آخر وجواز أن العالمين متماسان أو منفصلان وأنه لا مانع أن يكون بينهما فرجة
 والقول باستحالة وجود الخلاء ممنوع حيث لم يتم دليل صحيح على استحالة وعلى فرض تسليم امتناعه يمكن
 أن تكون الفرجة مملوءة بمجم آخر وباختيار أنهما في 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 الكرسي كان سقفها الكرسي لا العرش كما هو مقتضى الحديث الذي عولت عليه وان كانت
 فوق الكرسي 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 الكرسي الا كحلقه في فلاة
 وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقه بل على فرض انها فوق السموات السبع
 وتحت الكرسي 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 الكرسي
 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 لا محالة فتكون أوسع من السموات والارض فالمراد من الآية أنها أوسع منهما
 وان لم يكن لها طولها أطول ولا عرض في الواقع ونفس الامر اذا كانت هي كرة كما أنهم لم يكرهوا ولا يجب
 في الكناية إمكان المعنى الحقيقي ومع ذلك كله فالحق انه لم يرد نص قطعي صريح في 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 التي اهبط منها آدم وزوجته فقد اختلف العلماء فيها
 والمشهور أنها دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة لانها المتبادرة عند الاطلاق وفي ظواهر الاحاديث ما يدل
 على ذلك منها ما في الصحيح من محاجة آدم موسى عليهما السلام فهي اذ في السماء حيث شاء الله تعالى منها
 وذهب المعتزلة وابو مسلم الاصهاني وأناس الى انها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانا لآدم وكانت بستانا في
 الارض بين فارس وكرمان وقيل بارض عدن وقيل بفلسطين كورة بالشام وعلى كل حال ليست بجنة آدم
 عليه السلام هي دار الثواب في الاخرة ووجه الجبوت في قوله تعالى اهبطوا على الاتقال من مكان الى
 مكان كما في قوله تعالى اهبطوا مصر او الهبوط على ظاهره ويجوز انها كانت في مكان مرتفع واستدلوا
 على ذلك بانه لا نزاع في انه تعالى خلق آدم في الارض ليكون خليفة فيها ولم يذكر في قصته انه تعالى نقله
 الى السماء ولو كان الله تعالى نقله الى السماء وأدخله جنة الخلد لكان ذلك أولى بالذكرة صريحا في قصته في
 القرآن مما ذكر فيها لانه أقوى في الدلالة على زيادة الشرف وعظيم المنه وأما قوله تعالى اسكن أنت وزوجك
 الجنة فلا يقتضي الا أنه أمر بسكنى الجنة وكون المراد بها جنة الثواب حتى يكون الامر بسكنها مستلزما
 للنقل الى مكان جنة الخلد هو محتمل النزاع وبانه تعالى قال في شأن جنة الخلد وأهلها لا يسمعون فيها لغوا ولا
 تأثيما الا قليلا سلا ماسلاما ولا نفو فيها ولا تأثيم وما هم منها بمخرجين وقد فلنا ابليس في جنة آدم وغش

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 لئلا المعراج ودعوى أن عدم الاخراج من الجنة بعد الادخال
فيها على السكنى خاص بيوم الجزاء لم يقم عليها دليل وبان جنسة الخلد دار النعيم والرحمة بنص القرآن فلا
تكون دار تكليف والزام بما فيه كافة ومشقة وقد كلف فيها آدم وزوجته فها هما ان لا يأكل من الشجرة
على أن جنسة الخلد هي دار الجزاء على العمل الصالح وهو صريح الآية القرآنية والا حاديث 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 وأتم تقولون قد دخلها بالسوسة والاضلال ولو كانت دار الخلد
مادخلها 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 كان دعوى دخول ابليس بها مستترا على ما فيها
من الشناعة لا تفسد ان دخوله فيها مع كونه كافرا ممنوع مطلقا وبنية الخلد دار تطهير من دنس المعاصي
فكيف يقع الغصيان من آدم عليه السلام وبان المنقول في بعض الآيات ان اول حمل لحواء عليها السلام كان
في تلك الجنة ولم يرد في الشرع ان طعام جنسة الخلد اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكثيف والتزام
الجواب عن كل هذه الادلة لا يتخلو عن تكلف والتزام ما لا يلزم كما اثرنا اليه في أثناء ذكر الادلة وما جاء في خبر
محاكاة آدم موسى عليهما السلام يمكن حمله على جنسة الارض على أن هذا الخبر حادث في الثبوت ظني
الدلالة فلا يفيد القطع والقول بان حمل جنسة آدم على غير جنسة الخلد يجري مجرى الملاعبة بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين قول غير مسلم عند المحققين ولذلك قال بعض الحققة بن ان الادلة في هذه المسألة
متعارضة وكل من الامرين ممكن عقلا وشرا فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع في ذلك بشئ
والي ذلك مال صاحب التأويلات وقد ذهب بعض الصوفية الى أن جنسة آدم كانت في الارض عند جبل
الباقوت تحت خط الاستواء ويسمون اجنسة البرزخ واهل قول هذا الصوفى مأخوذ من كلام اهل الكتاب
فانهم يزعمون أن نهر النيل من الجنة ويردون بالجنسة مبدؤه الاعلى والله أعلم وهم ما يجب الايمان به
ايضا الحوض أى حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فيه أحاديث كثيرة بلغ القدر المشترك
من مجموعها حد التواتر منها ما في الصحيحين حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماءه أبيض من اللبن
وربحة أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظما أبدا والصحيح أن لكل نبي
حوضا فليس من خصوصيات نبينا عليه الصلاة والسلام وان يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد
أو حوضان والثاني بعد الصراط قولان وقيل ان الذى 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 يظما بعدها أبدا ويككون الشرب في الجنة انما
هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرده من بدل وغدير في دين الله تعالى اما بالارتداد عن الايمان
والعياذ بالله تعالى واما بان يحدث في دين الله ما هو بدعة سيئه كاهل البدع على اختلاف أنواعهم وكاهل
السكائر المتجاهرين بها المعلنين لها كشرية الخمر والزناة والمرابين وكأظمة 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 نبينا صلى الله عليه وسلم حوضا مورودا على القدر الذى
اتفقت عليه جميع الاحاديث ونفوس حقيقته الى الله تعالى وما يجب الايمان به أيضا الصراط وهو لغة
الطريق الواضح وشرا جسر ممدود على متن جهنم بين السوق والجنة برده جميع الخلق من المؤمنين

والكافرين المرور عليه الى الجنة ولذلك حل قوله تعالى وان منكم الا اواردها الاية على ورود الصراط المذروب
على متن جهنم المرور عليه وهو أدق من الشعرة واحد من السيف وانكر الامام لقرافي تبعه الشيخه
العزكونه أدق من الشعرة واحد من السيف بل هو متسع وعلى كل من القولين المارون عليه بمخالفون
فمن سالم عمله ناج من الوقوع في النار وهؤلاء ايضا يتفاوتون في سرعة المرور وبطنه على قدر تفاوتهم
في الاعمال الصالحة والاخلاص فيها واعراضهم عن المعاصي ومنهم غير سالم من الوقوع فيها بل يسقط
في نار جهنم وهؤلاء ايضا يتفاوتون بقدر الجرائم فمنهم من يخالف في النار ولا يخرج منها الا صلواهم الذين
ماتوا على الكفر والعباد بالله تعالى ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ما شاء الله تعالى وهم عصاة
المؤمنين من جميع الامم وهذا الذي فصلناه هو الذي يشير اليه قوله تعالى وان منكم الا اواردها كان على ربك
حنما مقضياتم تنجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جسيا أي تنجي الذي اتقوا على حسب تفاوت درجاتهم
في التقوى التي أدناها اتقاء الشرك بالله تعالى وترك الظالمين الذي لم يتفوا اصلواهم الذين ماتوا على الكفر
جسيرا أسكر المعتزلة وجود الصراط بهذا المعنى وقالوا انه بهذا المعنى مستحيل واستدلوا بان لو كان على
هذا الوصف لا يمكن العبور عليه لاحد فاجاده عبث ولو قلنا بان مكان المرور عليه في وجوده تعذيب الانبياء
والصالحين بالمرد عليه واپس عليهم عذاب يوم القيامة وقال أهل السنة ان وجود الصراط من الممككات
العقيدة وقد وردت النصوص القاطعة به فيجب الايمان به عملا بالنصوص القطعية فان تعاضدوا
الصراط وقال صلى الله عليه وسلم لم يضرب الصراط بين ظهري جهنم فاكرن انا وامتى أول من يجوزه وغير
ذلك أمير وقال ابن الفاكهاني هو ممكن الوجود والاختبار الواردة فيه صحيحة اه وكونه أدق من الشعرة
واحد من السيف لا يمنع امكان العبور عليه عقلا غاية أنه مستبعد في العادة وذلك لا يسوغ تأويل النصوص
والايناء والاعتناء بمرور عليه من غير تب ولا نصب فممنهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح
العاصف الى آخر ما ورد في ذلك والحق وجوب اعتقاد وجود الصراط عملا بطواهر النصوص مع توفيق علم
حقيقته الى الله تعالى وهذا القدر متفق عليه والذي يطعن اليه القلب ان كان ولا بد من الخوض في معنى
الصراط أنه عبارة عن مثال الشريعة الحقة يكون في الاخرة ليرده كل لام وتعرض أعمالهم على هذا المثال
ولاشك ان 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 كالحداثة اصل بين
الشمس والظل ولاشك في انه أدق من الشعرة واحد من السيف رأه مضر وب على متن جهنم وان الناس
يتفاوتون في التمسك بالشريعة الحقة فمنهم من لم يصدق بها اصلا وماتوا على ذلك وهؤلاء لا قدم لهم على
الصراط بل هم من أول الامر ساقطون في جهنم ما كثرت فيها أبدا ومنهم من صدق وآمن بها وهؤلاء
يتفاوتون على حسب تفاوت درجاتهم به وذلك العدم الصالح والاخلاص وما يجب الايمان به
أيضا الحساب وهو غنة العدا واصلها ترقية الله عباده في المحشر على أعمالهم خيرها وشرها
فملا وقد لا واعقادا وذلك بان يكلمهم الله تعالى بكلامه الذي ليس بحرف ولا صوت بان يزيل
 عنهم الحجاب حتى ينهم وامنه ما يريد أن يفهموه أو يكلمهم الله تعالى بأصوات وحروف بخلفه فيما
يشاء وقد يكون الحساب من الملائكة رقد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعا في آن واحد وكيفيته
مختلفة فمنه اليسير ومنه العسير ومنه السر ومنه الجهر ومنه ما يكرن 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 اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا لا يفتؤا يسر
 الحساب حساب الله تعالى فقط لعبدته سرا حتى لا يعلم بذلك احد من الانس والجن والملائكة ولا يكون الحساب
 للمعصومين ولا لمن ورد استنناؤهم في الاحاديث الصحيحة وهم سبعون ألفا افضلهم أبو بكر رضي الله عنه
 وقد نظقت النصوص الكثيرة بالحساب من ذلك الآية السابقة وقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله عليه
 السلام حاسبوا انفسكم 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 ومناقبهم جميعا المسرة الاولى وحسرة الاخرين وبما يجب الايمان به أيضا البعث والنشور قبل ان
 النشور هو استخراج الموتي من قبورهم والبعث هو الاحياء والصحيح ان المراد منهما معنى واحد وهو احياء الله
 الموتي من قبورهم بعد جمع اجزائهم الاصلية بان يجمعها الله بعد تفرقها وهذا مذهب بعض المتكلمين الذين
 ينكرون جوارز إعادة المعدوم موافقة للفلسفة ومدعون بداهة استحالته وان اقامة الدليل للتشبيه وقيل
 بعد عدمها بالكلية ما عدا عجب الذنب فانه لا يعدم قال الفريق الاول لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت
 أيضا لزم أن لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم أو قبله في نفس الامر بل في مجرد الوهم وهو ظاهر البطلان وان
 لم يعدمه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما وقت العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغير
 الوجودان بالذات كان الوجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا إعادة وان اتحد بالذات وتغير باعتبار الزمانين
 لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان
 عدمه في نفس الامر وكان تقدمه على نفسه باوجود ذاتا محال بداهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود
 زمانا فان قيل لو اكل نسان مثلا انسانا آخر وصار غذاءه وجزأ من بدنه فاما أن يعاد الاجزاء المأكولة
 في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوتى بدن أحد هما فلا يكون الاخر معادا بغيبه وأيضا اذا
 كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا لزم تعميم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة
 قلنا البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من أن تكون اجزاء أصلية لبدن آخر
 وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الله الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من
 اتصال الجزاء الى مستحقه قال السعدون نحن نقول لعل الله أن يحفظها من التفرق أيضا ولا يحتاج الى إعادة
 بطريق الجمع والتأليف أيضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيئات اه لكن يأباه قوله تعالى اذا فرغتم
 كل ممزق انكم لنفي خلق جديد ولذا استدلل به هذه الآية على أن البعث يجمع الاجزاء المنفرقة لا بطريق إعادة
 المعدوم واستدل الفريق الثاني بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومبني الاستدلال بهذه الآية على أمرين
 الاول حل الهلاك على العدم الطارئ الثاني حل هالك على معنى سهلك مجازا بناء على ان استعمال اسم
 الفاعل في المستقبل مجازا بتوافق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيه كذا في شرح
 المقاصد لانه لو حل الهلاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية أو على الماضي لزم قبله وليس كذلك
 فتعين الاستقبال وليس هذا الهلاك بعد الحشر اجماعا فتعين أنه في المستقبل وقبل البعث والحشر وفائدة
 بتجاوز التشبيه على كونه محققا وأورد عليه أولابانه يجوز أن يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به
 لتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن أن يكون الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه
 يبقى دليلا على الصانع وهو من أعظم المنافع مدفوع بان المراد خروجه عن الانتفاع المقصود به للاتفاق بحاله
 كما يقال هلك الطعام اذ لم يبق صالحا لا كل وان بقى صالحا لم يبق بالاعدام لان الشيء في الاثن شامل
 للجواهر الفردة من اجزاء الجسم على القول بها وهلاكها لا يكون بالاعدام لامتناع التفرق حيث قالوا

انها اجزاء لا تتجزأ أصلاً وكذا يقال في هلاك الهيولى والصورة على القول به مالان الهلاك انما يكون بتفريق
الاجزاء في المركبات بالتحلل التركيب لاني البسائط تقول ان القائلين بالجواهر المفردة جازمون بانها لا توجد
منفردة بحال لانها لو وجدت منفردة لكان لها جهات فلا تكون جواهر فردة وكذلك القائلون بالهيولى
والصورة بمنعون وجود الهيولى بدون الصورة ووجود الصورة بدون الهيولى لانه لو وجدت احدهما بدون
ال اخرى لكانت متحيزة بذاتها فتكون جسماً لا هيولى ولا صورة واذا كان كذلك فلما راد بالشيء في الآية
ما كان موجوداً بالاستقلال واپس ذلك الالاجرام فلا يشمل الجواهر المفردة ولا الهيولى ولا الصورة وثاناً بانها
يجوز حمل الهلاك على الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ابس له ولد ولا يخفى ان هذا الحمل يخص للشيء العام
بالحيوان بغير قرينة وثاناً بانها بعد تسليم ان الهلك بمعنى العدم يجوز ان يحصل على معنى القابل للهلاك
دائماً لكونه ممكناً وكل ممكن لا يستحق لوجوده الا بالظن الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي تأويل
الآية بكونه آيلاً للعدم ابس اولى من تأويله بكونه قابلاً له يعني ان كلام من التأويلين مجاز وليس التجوز
بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية دلالة على الدوام ترجيح الثاني ولذا حكم
حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعاً فما آل الآية حية نذال دلالة على الامكان الذاتي ورباعاً بانها
لو وقع اعدام كل شيء على العموم لوقع اعدام الجنة والنار وما فيها فيلزم ان لا يكون اكل الجنة دائماً
وظلها كذلك مع ان النصوص ناطقة بدوامها ما ساء ما تقدم من استعماله اعادة المعدوم بدهاه وبنائه
على ذلك كله ذهب المحققون الى ان اعادة الاجسام انما هي بجمع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة
ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى ارنى كيف نجى الموتى لآية وان الاعادة على ما جاءت به اشرايع انما
هي باعدام هذا العالم ويجاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في
معرفة الله تعالى ومراده باعدام هذا العالم تفريق اجزاء اجرامه ويجاد العالم الاخر اعادة
العالم الاول بجميع اجزائه وتصويره بصورة اخرى وصيغة باقية بعد تفريق اجزائه لا اعدام هذا العالم
بالكلية ويجاد عالم آخر بغيره بالكلية كيف وقد تبين من الاستكشاف الحديث ان المواد البسيطة
لا يمكن ان تلاشى بالكلية ولا تزيد ولا تنقص في الطبيعة وانما هي على الدوام في تحليل وتركيب وان
تلاشى الاشياء بحسب ما يظهر لنا لا يدل على تلاشيها في الواقع ونفس الامر الا ترى ان السكر يذوب في الماء
فيظهر لانه تلاشى ولكن العقل يجزم بانه تلاشى وانما فرقت اجزؤه بحيث يمكن جبههها مرة اخرى
كما تحق ذلك بالعمليات الكيميائية فاعدام العلم ابس الابعارة عن تحييله وتغيره بحيث يكون
كالسكر في الماء او التراب في الهواء واعادة ابس الابعارة عن جمع اجزائه مرة اخرى بحيث تجتمع الاجزاء
الاصليه لكل جسم وتصاغ بصيغته باقية لا تقبل الفناء وتصور بصورة تناسب العالم الاخرى الذي هو من
عالم الملكوت وعالم الارواح والملائكة وهذا هو الذي تؤيده الاحاديث ففرض عليه بالواجب وهو مما يجب
اعتقاده - شر الاجساد وهو سوقها الى الموقف بعد بعثتهم من قبورهم وذلك لاجماع اهل الملل الثلاث
المسلمين والنصارى واليهود ولنصوص القرآن في مواضع متعددة بحيث لا تقبل التأويل قال تعالى
اولم ير الانسان انما خلقناه الآية قال المفسرون نزات في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم
وانما بعظم قورم وبلى قبضه فنته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذا مدمارم فقال عليه الصلاة
والسلام نعم ويومئذ يذخلك النار فهذا وامثاله مما يقطع عرق التأويل بالكلية وانما كان المراد - شر
الاجساد لانه المتبادر عند اطلاق اهل لشرع وهو لذى اجمع عليه اهل الملل الثلاث فهو الذي يجب
اعتقاده ويكفر من انكره لانه انكار للنصوص القواطع واما لروحاني الهض الذي معناه على ما يراه

الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من تجرد عن لامه البدن واستعمال الآلات والتبري
 هما اثبتت به من انظلمات الهيرلازية على ما في شرح المناصد في الآيات والاحاديث اشارة اليه لكن
 ليس منصوفا عليه ولا يكفر منكروه كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجهور المنكلمين انكروه
 وقالوا ليست هي الا لم يكمل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحاني دلت عليه الدلائل
 العقلية والشرع لم ينه فقامت بهما جبهة ابن العنزل والنقل وقبل ان الكذب السمارية السابقة ناطقة بالروحاني
 كما ان القرآن ناطق بالجسماني فوجب الايمان بهما كيف واذا رجعتنا الى الوجودان نجد ان هناك شعورا عامما
 بحياة بعده هذه الحياة وذلك الشعور متحقق عند كل اسنان لافرق بين عالم وجاهل وبين وحشي وبمستأنس
 وبأد وحاضر وقديم وحادث فلا بد ان هذا الشعور من الالهيات التي اختص بها نوع الانسان كما ان
 العقول قد اهدمت والنفس قد اشعرت ان هذه الحياة القصيرة الفانية ليست هي منتهى مالا الانسان
 في الوجود بل كاد ان يطبع في الغرائز ان الانسان يتزع هذا الجسد كما يتزع لتوب عن البدن ثم يكون حيا
 باقيا في طور آخر وان لم يدرك كنهه وليس هذا الا الحشر الروحاني المحض الذي هو للروح وحدها واما
 حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الامع الارواح وما يجب الايمان به هول الموقف لجميع العباد
 وقد دلت عليه آيات القرآن في عدة سور كالجم والرحمة والمرسلات وعم يساء لون وغيرها ودلت
 عليه ايضا احاديث كثيرة فوجب الايمان به وما يجب الايمان به فتنه القبر وهي سؤال الملكين منكروة تكبير
 وهما ملكان أسودان اما على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والسكران وصفهما بالسواد كناية عن
 قبح المنظر أزرقان أي أن أعينهما زرق والمراد بزرق العين وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر
 الى القبور يقال زرقت عينه نحوى اذا اتلتب وظهر بياضها كما ينظر العدوى من بعاديه وهذا ان
 الملكان يأتان الميت مؤمنا كان أو كافرا أو منافقا بعد تمام الدفن الذي يستقر فيه دائما وعند انصراف
 الناس بقعدانه ويعبد الله فيه الروح بتمامه وقيل في نصفه ويسألانه من ربك وما دينك وما تقول في
 الرجل الذي بعث فيكم نبيا من محمدا صلى الله عليه وسلم قال الطبيب انما عبرا به هذه العبارة التي ليس فيها
 تعظيم امتعانا للمسؤل ثلاثا تلقن تعليما من عبارة السائل فيقول المؤمن ربي لله ديني الاسلام والرجل
 المبعوث فينا محمدا صلى الله عليه وسلم فيقول ان له انظر الى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة
 فيراهما جميعا واما المناق أو الكافر فيقول لا أدري فيقولان له لا دريت ولا تلتب ويضرب به مطراق من
 حديد في ردا حدهما فيصبح صبيحة يسمعهما من يليه غير الثقلين ويترفعان بالمؤمن وينهران الكافر ويسألان
 كل أحد بلسانه على الصحيح ولو ته زقت أعضاؤه أو أكلته السباع أو حرق وسحق وذرى في الهواء فانه
 لا يبعد أن الله يخاق الحياة فيه لان تعلق الروح بالبدن خصوصافي عالم الغيب والملكوت لا يتوقف على
 تركيبه لا عقلا ولا نقلا وقد اختلف العلماء في اختصاصه بهذه الامة والمتبادر من كيفية السؤل الوارد
 في الاحاديث اختصاصه بها حيث جاءه يسأل عنه صلى الله عليه وسلم وعن دينه فيجب المؤمن بقوله
 ديني الاسلام فقد جاء في الحديث عنه صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان يقال
 لاحدهما منكرو ولا تخرنكبير فيقولان له ما كنت تقول في 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 طوله
 وأنكر الجبائي تسمية ملكين منكروا ونكبرا وقال لمنكر ما يصدر من الكافر عند بلجاجة اذا سئل
 والتكبير تقر بع الملائكة له وهو خلاف ظاهر الحديث وتأويل الاضرورة واستثنى بعض العلماء من
 سؤال القبر الا بياء والملائكة والصديقين والمراطين 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 الاطلاق ونقل السعد التفتازاني عن السيد أبي شجاع أن الصبيان يسألون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى هذا ان كان نبينا على ملة تبي آخر فلا مانع أن يسأل عن ربه ودينه ونبيه وان كان ذاملة مستقلة لم يسأل عن نفسه لان ذلك لا يسقل وانما يسأل عما عد ذلك وهذا الخلاف مبني على ان السؤال لا يختص بهذه الامة كما لا يخفى وبما يجب الايمان به أيضا عذاب القبر ونعيمه والمراد عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر والتعبير باقبر جرى على الغالب ومحل الروح والجسد جميعا فانه لا مانع أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نواتم من الحياة على قدر ما يدرك العبد ألم العذاب أولذة النعيم وهذا لا يستلزم أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى اذا أكلته السباع أو سحق وذرى في الهواء يذب وان لم تطلع على ذلك وقيل تختص بالروح وقيل يعذب الجسم بدون احياؤه وهو خلاف العقل وقيل تجتمع الآلام في جسده فاذا شرأ حن بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه من غير اعادته روح والحق هو الاول لقوله تعالى النار يرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب فان عطف العذاب يوم القيامة على ما قبله يقتضى أن يكون عرضهم على النار غدا ووعشيا غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقيل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر وقد نسب للمعتزلة نهم ينكرون عذاب القبر لكن ذكر القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في كتاب الطبقات تأليفه انه قيل له مذهبكم اذا كم الى انكار عذاب القبر وهذا قد أطبقت عليه الامة فقال ان هذا الامر لما انكره أولاضرار من هم ولما كان من اصحاب واصل ظنوا ان ذلك مما انكرته المعتزلة وليس الامر كذلك بل المعتزلة رجلان أحدهما يجر ذلك كما وردت به الاخبار والثاني يقطع بذلك واكثر شيوخنا يقطعون بذلك وانما يذكر قول جماعة من الجهال انهم يعدون وهم موتى ودليل العقل يمنع من ذلك وينحوه ما ذكره العلامة أبو عبد الله المرزباني في طبقاته أيضا وهو مختلف فمنهم من يعدب بالحيات أو بالعقارب ومنهم من يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك قال الغزالي في الاحياء علم ان لك ثلاثة مقامات في التصديق مثل هذا أحدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملمكوتية 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 به ماذا تصحح الايمان بالملائكة والوحى أهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي مالا نشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصبح ويعرق جبينه وقد ينزدج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهرها ساكنا ولا ترى حواله حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له وان كان في حقه غير مشاهد واذ كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل أو نشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاها منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابا بالاثم الذي يحصل فيك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفروا وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الابان يضاف الى السبب الذي يفرض اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كالآلام 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 ما يدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب حيث قال بل هذه الطرق الثلاث في 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 اهـ باختصار ثم شنع على من انكروا واحد منها وكذلك نعيم القبر يختلف
باختلاف الاعمال الصالحة والاحسان من المحسن المنعم وما يجب الايمان به ان لله سبحانه عرشا يحمله
يوم القيامة فوقهم ثمانية ولوح محفوظا وكرسي واسع السموات والارض حسب ما دللت على ذلك كله الآيات
القرآنية والاحاديث النبوية وجميعها يدل دلالة قاطعة على ما ذكر فنؤمن بذلك ونفوض العلم بكنهه كل واحد
من هذه الثلاثة وحقيقته الى الله تعالى واما القول بان العرش قبة فوق العالم له اعمدة اربع أو انه كرة تحيط
بجميع الاجسام وان اللوح جسم نوراني كتب فيه العلم باذن الله ما كان وما يكون الى يوم القيامة وان الكرسي
تحت العرش فوق السماء السابعة بمئة مائة عام فان ذلك كله لم يرد فيه نص قاطع وان جاء تفسير العرش
والكرسي واللوحة في بعض الاحاديث الا انها احاديث آحاد لا تفيد القطع الذي لا بد منه في باب العقائد وما
يجب الايمان به ان لله ملائكة كراما كاتبين يعلمون كل ما يفعل المكلف وهم ملائكة يكتبون على المكلف
جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد والذي يجب اعتقاده ان لله ملائكة كتبه على الانسان على
وجه الاجال واما تفصيل ذلك مثل كونهم لا يفارقونه الاحالة الجماع وان لكل انسان ملكين يسمى أحدهما
رقيبا والاخر حسيديا وانهما يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصبح وانهما لا يتغيران ونحو ذلك من
التفاصيل فكلاهما يجرى بهما نص قاطع * وما يجب الايمان به القلم ولكن على وجه الاجال كما دللت عليه آيات
القرآن والاحاديث وغير ذلك لم يرد فيه نص قاطع * وكذلك يجب الايمان بان لله على الانسان حفظه وهم
ملائكة موكلون بحفظ كل انسان من البشر ولو صغيرا او كافر القوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه
يحفظونه من أمر الله واما ان الكتبه هم الحفظة أو غيرهم وعددهم ومحلهم وغير ذلك من التفاصيل فلم يجز
به نص قاطع قال الناظم رحمه الله تعالى

(وخصص النبي بالمزاي * كفته شفاعه البرايا)

(وهدى شفع كل ذي يد * طوبى له عند الاله في غد)

أراد أن النبي المهدود وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد خصص دون سائر الخلق عزاي وفضائل كفته ويده
شفاعة البرايا أي أنه صلى الله عليه وسلم أول من شفع في فصل القضاء لاراحة جميع الخلق من طول الوقوف
ومشقة وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم قاله الصادق في حواشيه على خريده الدردير اجاعا وذلك لان
الناس في ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا يسألونهم الشفاعة في الانصراف
من ذلك الموقف بكل يدي حجة الى ان يذهبوا اليه عليه الصلاة والسلام يسألونه الشفاعة فيقول انانها
انانها فيسجد تحت العرش فيقول الله ارفع رأسك واشفع تشفع فيرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اهـ
واهل مراده ان هذه الشفاعة من افراد المقام المحمود فلا يتاني ان من افراده أيضا ما قاله بعض العلماء من ان
لمقام المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى واسوف يبسط ربك قترضى وأنه لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه
مقال ذرة من ايمان من النار وما قاله بعض آخر من انه غرفة طالية في الجنة فليس المقام المحمود يتحصر
فيما فسره به بعض دون الآخر بل الاولى التعميم وهذه الشفاعة العامة تكثر شفاعات منها الشفاعة
في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به ومنها الشفاعة فيمن يستحق دخول النار ان
لا يدخلها قال عياض وليست مختصة به وتردد النووي لانه لم يرد نص صريح بذلك والدليل على هذه الشفاعة
قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح ولكنه آحاد لا يفيد القطع

والمسألة خلافية بيننا وبين المعتزلة فانهم انكروا الشفاعة من أحد لادم من أهل الكيئات مرة تدل على ذلك
بكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى وانتم ابروا بما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
والجواب ان هذه الآية واما لها وان كانت قطعية الثبوت لكنها ليست قطعية الدلالة فانها ان دلت على
العموم في الاشخاص امكن لا تدل على العموم في الاحوال والارقات وعلى فرض التسليم فليس العموم مرادا
قطعا بل يجب تخصيصه او جعلها على الكفار جمعاً بين الأدلة فان كثيراً من الآيات والاحاديث دال على حصول
الشفاعة بعد اذن الله ورضاه قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال سبحانه وكم من ملأ في
السماوات الآية ولذلك قال الرازي دلالتهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والارقات ودلائلنا في اثباتها
خاصة بها الا اننا اثبتنا الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الارقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا
والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير اه والذي يظهر ان الشفاعة التي نقاها المعتزلة هي الشفاعة التي
تلجى المشفوع لديه على تخليص المشفوع فيه من العقاب كما تعطيه الآيات التي تدل على نفي الشفاعة
والشفاعة التي اثبتناها أهل السنة هي الشفاعة التي تكون من الشفيع بعد اذن المشفوع لديه بها كما تعطيه
الآيات والاحاديث التي استدلت بها أهل السنة فهي شفاعة بموجب الظاهر اظهار الكرامة لشفيع وعلو
مرتزته عند الله تعالى وهي في الواقع عقوم من الله تعالى عن المشفوع فيه ومنه منه تعالى عليه فاعل الخلاف
القطي ومنها الشفاعة في اخراج قوم من النار ويشار كره فيها الاثبات والملائكة وصالحو المؤمنين ومنها
الشفاعة في زيادة الدرجات قال الناظم رحمه الله تعالى

- (وكالعروج ليلة الاسراء * ورؤية العين لذى الآلاء)
(كأهو الختام للنبوته * وانه عموم الدعوة)
(فشرعه باق مدى الزمان * وناسخ اسائر الاديان)
(نعم يجوز نسخ بعض شرعه * بالبعض فانظر لطف وقع نفعه)
(وان معجزاته لا تنحصر * ولكن القرآن منها ابر)
(اذ هو جامع لكل الكتب * ونحوه سائر المغيب)
(واعجز البليغ حتى اعترفا * بالعجز آفا على ما سلفا)
(كما تطهرت له النساء * فليس فيهن أختى فقام)
(وافل المناقين اذ رموا * عائشة ساء الذي له طورا)

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

- (ونحو من تابه الصحابه * اذ هم نجوم للانام قاده)
(وقد تواترت لنا النقول * بانهم ائمة عدول)
(فان يكن تشاجر قد صدح * فلا تخض كبلات صيب ودحا)

اراد ان أفضل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم هم اصحابه الذين اجتمعوا به ورجلوا عنه شريعتهم وبلغوها كما
وعوها الى خلق فهم هداة الامة وقدوتهم وان الكل عدول وان ما وقع بينهم من التشاجر فشيوة الاجتهاد
فالخطي كالمصيب ما جور ولا يخل بالعدالة ولا تخض في تفصيل ذلك لتشاجر مخففة ان تصيب قد حاد ودماني
واحد منهم كيف وترتب على ذلك التشاجر معرفة الاحكام التي بها يعمل البغاة والخوارج فكان في ذلك
حكمة بالغة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأولنه أحسن التأويل * كوهم الحديث والتزويل)

(أوفوا ونزها في المرهم * هذا وهم في الفضل في تقدم)

أراد أن الواجب على المكلف أن يؤول ما حصل من التشاجر بين الاصحاب أحسن تأويل وذلك على الوجه الذي قلنا كما أنه يؤول مرهم الحديث والتزويل أو يفوض مع التزويل وهو ما طرقتان طريقة السلف الصالح الذين وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه فوصفوه بالاستواء على العرش وباليد والوجه والغضب والرضا والانتقام والفرقية وغير ذلك مما تقدم ومع ذلك نزهه سبحانه عن صفات الحوادث وفروضها معاني التصوص التي وردت في ذلك إلى الله تعالى وليس معنى تفويض معنى لنصوص أنهم لم يفهموا بل المراد أنهم فهموا معنى الاستواء على العرش ومعنى اليد ومعنى الفرقية وغير ذلك ولكن جهلوا كنه ذلك الاستواء وتلك اليد وذلك الانتقام والغضب وكنه تلك الفرقية وغير ذلك ففوضوا علم ذلك إلى الله تعالى إيتار الطريق الأسلم كما أنهم فهموا معنى النصوص الواردة لوصفه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وجهلوا كنه كل من هذه الصفات ففوضوا معرفة ذلك إلى الله وحده وطريقة الخلف الذين عبنوا بحامل صحبة تلك النصوص لم يتصدوا 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 العقلي أن يصل إلى ذلك ولكنهم قصروا بتعيين تلك الحامل الصحيحة ابطال شبه الضالين الملعدين في صفات الله أسمائه وارشاد القاصرين فحملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء والفرقية على علو المكان وأنت اذا حققت النظر تجد ان الخلف لا بد لهم بعد هذا التأويل من تفويض معرفة الكنه إلى الله تعالى فانهم حين ما حملوا اليد على القدرة لا يمكنهم أن يصلوا إلى علم كنه القدرة الاولية وحقيقتها وبعد حمل الوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء لا يمكنهم أن يصلوا إلى معرفة حقيقة الذات أو الاستيلاء وكذلك يقال في الفرقية واضربا فلا يستطيع عاقل أن يحمل الله في قدرته أو ذاته أو استيلائه أو علوه مكاتته أو ما شاكل ذلك شيئا بالحواادث سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير فلا بد لهم من التأويل في هذا التأويل أيضا فالاولى تركه من اول الامر وأما قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فسواء كان الوقف على لفظ الجلالة أو لم يكن فلا بد على أي شيء من كلمات القرآن لا يفهمه أحد من الخلق وحاشا أن يكون شيء في كتاب الله الذي هو تبيان لكل شيء غير بين ومعلوم المعنى وانما معنى الآية والله أعلم هو الذي أنزل علينا الكتاب أي القرآن منه أي بعضه آيات محكمات أي واضحات لا احتمال فيها أصلا من أم الكتاب وأصله الذي يرد إليه غيره وأخر متشابهات أي محتملات يجب ردها إلى المحكمات التي هي الاصل والمرجع فالما الذين في قلوبهم زيغ مرض يتبعون ما تشابه أي احتمال منه ويحملونه على ما مماثل الحوادث أو يقبسون الغائب الخارج عن طور العقل على الشاهد الداخل في حدود العقل وانما حملوا ذلك ابتغاء أي طلب الفتنة وابتغاء تأويله أي طلب اخراجه عن ظاهره وحمله على ما ليس بمراد يظهر والضعفاء لعقول أن بعض آيات القرآن يخالف البعض الآخر وما يعلم تأويله الا الله أي ما يعلم حقيقة ما دل عليه المشابهة وكنهه الا الله تعالى وعلى هذا يكون لوقف على لفظ الجلالة قال وما يعلم تأويله أي مناه المراد الذي قصد افهامه للخلق الا الله والراسخون في العلم لم يقولون كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا فكيف يمكن أن يقع بينهما اختلاف وتناقض وما يدكر لذلك الا اولوا الالباب فيقولون انه تنزيل من رب العالمين لا آية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا كما قال ابن عربي في الفتوحات العجيب من هذه الطائفة يعني الظاهرية القائلين بالجهة والجسمة أنهم تركوا النص الصريح

وهو قوله تعالى ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وعملوا بالصوم المحتملة اهـ والحاصل ان قوله تعالى
يد الله فوق أيديهم وأمثاله من المتشابه إلا أن إضافة اليد إلى الله تعالى تعين أن المراد يد تليق بواجب الوجود
الواحد في ذاته وصفاته فحينئذ ليست يد أكادري الحوادث وليست عضواً يقتضى التركيب وينافي الواحداية
في الذات وهذا القدر معلوم للعلماء الراسخين في العلم باتفاق العلماء من حمل التأويل في قوله تعالى وما يعلم تأويله
إلا الله على هذا القدر لم يقف على لفظ الجلالة ومن حمل التأويل في ذلك على حقيقة اليد مثلاً وكنهها وذلك
مما استأثر الله بعلمه ولا يمكن للبشر الوصول إليه بالفكر العقلي باتفاق العقلاء أيضاً وقف على لفظ الجلالة
فكل من الوقف على لفظ الجلالة ردهم جائر والمعنى على الأمرين واحد لا يختلف إلا بحسب اختلاف المعنى
المراد من لفظ التأويل في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله بذلك نعم لم ان ما اشتهر في الكتب من أن السلف
فروضوا علم المتشابه إلى الله تعالى فرقوا في هذه الآية على لفظ الجلالة وان الخلف حينئذ المهمل الصحيحة
للمتشابه ذهاباً إلى أن الوقف في الآية على قوله والراسخون في العلم ليس على ما ينبغي بل كل من السلف
والخلف يجزى الوقف على لفظ الجلالة وعلى الراسخون في العلم وهم متفقون على أن معنى المتشابه بحسب
اللفظ العربي ويتدرج متصل إليه العقول معلوم لله وللراسخين في العلم وان ما كان خارجاً عن حدود العقل
ودلت القرينة على أنه المراد غير معلوم لحد الله وحده على الوجه الذي بينا أولاً والله الموفق فجمع
الامة على أن الله تعالى منزّه عن الحلول في الامكنة ومنزه عن الجهة على معنى أنه فوق الجرم أو تحتها أو بينه
وشماله أو خلفه أو أمامه ولا يقال انه متصل في ذاته أو في 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 في جهة فوق فان كان مرادهم أنه يصح أن يوصف بكونه في جهة فوق لان
الشرع ورد بتخصيصها ولذا يتوجه إليها في الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى وينزهون الله عن
صفات الحوادث ويفرضون معرفة كنهه الفوقية وحقيقتها إلى الله تعالى فهذا هو مذهب السلف بينه
وامان كان مرادهم ان لله جهة فوق على معنى أنه في مكان في جهة العلو وذلك صريح ان أرادوا مكاناً ممكنة
الحوادث وبدعة وضلال ان أرادوا مكاناً ليس كمكان الحوادث وهو لا هم المحسوسة الذين قالوا انه تعالى
جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياز ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها وهكذا ينقضون
خواص الجسم عنه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم وهو لا يكفرون بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة قال
الناظم رحمه الله تعالى

(فالأفضل الصديق فالغارق * يليه عثمان على مسبق)

(وبعدهم ست تساووا فضلاً * فاهل بدر بعد فاحفظ نقلاً)

(فاحمد فيبعة الرضوان * فالسابقون محرزوا الاحسان)

(يليههم بقية الصحابة * وبعد تابعون في الهداية)

(فتابعوهم بعد يافطين * فهذه الثلاثة القرون)

يردان الافضلية بين الصحابة والتابعين وتابعيهم على هذا الترتيب قال العسدي ومعنى الافضلية أي
المعنى المراد بها ههنا أنه أكثرنا بعبادة الله تعالى أي بما كسب من الخير لانه أعلم وأشرف نسباً وما أشبه
ذلك اهـ مع زيادة الإيضاح أي وأفضل التفضل موضوع للزيادة في المصدر ولو بوجه ما ولو باعتبار
بعض صفات الفضائل قال الدواني والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه أعني من حيث
الثواب لا الرجحان من الوجوه الأخر فلا ينافي رجحان الأخر في آحاد الفضائل الأخر اهـ مع حذف

والأفضلية بهذا الترتيب مذهب الجمهور ونقل عن الامام مالك التوقف بين عثمان وعلي ورضي الله عنهما وقال امام الحرمين العالبي على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تعارض الظنون في عثمان علي وعلى وعلى عثمان وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأفضل الخليفة الرسول * يليه في الفضيلة الخليل)

(ثم الكليم فالمسيح نوح * يليه باقي الرسل يا نبيج)

(فالانبياء فرسل الملائكة * فصالحوا الناس ذوو المناسك)

(بليهم بقية الملائكة * هذا هو الصحيح فاتبع سالكه)

(وتلى صنف بعضه مفضل * على أخيه فاقف ما قد فصلوا)

أراد أن الفضل بين الرسل من البشر ورسول الملائكة وصالحى المؤمنين وبقية الملائكة على هذا الترتيب وقد علمت أن معنى الأفضلية على ما قاله العضد والدواي أكثرية الثواب لكن قال عبد الحكيم لا يخفى أن الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق في الملائكة وبالذات الروحية أعماهم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فمات معنى النزاع في أن الملائكة أكثر ثواباً والأولياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع في عبارة البعض أكثر ثواباً وكرامة من الله تعالى اه والأفضلية على هذا الترتيب أيضاً مذهب الجمهور وقد نقل عن بعض الأشاعرة أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء وأما قوله فصالحوا الناس الخ فإن صالحى المؤمنين أفضل مما عد الرسل من الملائكة وقال الشيخ الدردير في شرحه على خبر بدته أن الذى يلي الأنبياء رسل الملائكة ببقية الملائكة فأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فاتبعون فتابع التابعين وهما طريقتان ويؤيد الأولى أهل المذهب الأفضلية بان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فإن لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أجزها أى أشدها فإن هذا الحليل يدل على أن خواص الصحابة بل خواص البشر أفضل بالمعنى المتقدم ولم وذلك كان الصحيح أن عامة البشر أفضل من عامة الملائكة وهذا لا يتناقض ما صرحوا به من أن أساءة الأدب مع الملائكة كفر دون آحاد المؤمنين لأن ذلك لكون الملائكة أشرف بسبب كثرة مناسبتهم للمبدأ الأولى في النزاهة وقلة لوسائطها ولذا كرنا مرجح لما ظم الطريقة الأولى قال رحمه الله تعالى

(وعصمة أوجب لكل الأنبياء * وللملائكة لا لأولياء)

(لهم بدنيا كامل الكرامة * ولو برزخ ربي القيامة)

قد تقدم الكلام على عصمة الأنبياء والملائكة وأما الأولياء فهو جمع ولوى وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد حسب الامكان وهو معنى قول القائل هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات الممتثل للمخالفات المرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وليس بمعصوم بمعنى أنه يستحيل وقوع الذنب منه ولكنه محفوف بحفظ الله فلا تقع منه مخالفة وإن جاز وقوعها بخلاف الأنبياء والملائكة فإن وقوع المعصية منهم محال كما سبق ويجب اعتقاد كرامة الأولياء حال حياتهم في الدنيا وبعد موتهم ويوم القيامة أيضاً ومعنى الكرامة أمر خارق أعادة البشر بخلقه الله كراماً أولياءه وقد أنكر جواز وقوع الكرامات الاسفرايينى من أصحاب الاشعري وعلى ذلك المعتبرة الا بالهـ بن البصرى فإنه قال بجواز وقوعها وعليه جمهور الأشاعرة واستدل القائلون بالجواز والوقوع بما جاء في القرآن من خبر الذى عنده علم من الكتاب الواردة في قصة بلقيس من احضاره عرشها قبل ارتداد الطرف وقصة مريم عليها السلام وحضور الرزق عندها وقصة أصحاب الكهف ويان ذلك مما أجمعت عليه الامة قبل ظهور المخالفين

واحتج المنكرون بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء مما يوقع الشبهة في معجزاتهم وأولو اما جاء في الآيات والاحاديث وقد يقال ان المعجزة كما قدمنا أمر خارق لعادة الله تعالى فهي من الممكنات الخارجة عن قوى البشر وقد رهم ولكنها أمر خارق لما جرت به عادة الله وسنته في تلك الممكنات واما الكرامة فهي أمر خارق لعادة البشر بمعنى انها من الممكنات الداخلة تحت قوى البشر وقد رهم لكنها خارج عما جرت به عادتهم في تلك الممكنات وأيضا المعجزات انما تظهر مقرونة بالتحدي ودعوى الرسالة والتبليغ ولا بد أن يكتنفها قرائن تميزها عما عداها من الخوارق فالقول بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء يوقع الشبهة في المعجزة ليس بصحيح وأما ما قيل من ان الآيات لا دليل فيها على وقوع الكرامة لان ما في قصة آصف ومريم قد يكون بتخصيص من الله تعالى لوقوعه في عهد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا علم لنا بما اكتنف تلك الوقائع من شؤون الله في أنبياء ذلك العهد الا قليلا اه فهو من قبيل التشكك فيما لا يقبل الشك فان المدعى وقوع ذلك وقصة آصف ومريم صريحة في 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 في عهد الانبياء جاز أن يوقعه في عهد غيرهم كما أن قصة أهل الكهف أيضا تدل على الجواز والوقوع وصعد الله لهم آياته في خلقه وتذكيرناهم النعت بغير عظم قدرته لا يدل على انها ليست من الكرامات التي خلقها الله على يده أهل الكهف اكرام لهم فان الكرامة هي أيضا من آيات الله في خلقه وهي قوله بجرها على يد من شاء من عباده ولا شك ان ما وقع لأهل الكهف خارق للعادة وليس على يد نبي وقد قصه الله علينا لنعتر به كما قص علينا غيره مما وقع للإمام السابقة لذلك أيضا ولذي يجب اعتقاده هو ان لله أولياء اكرمهم باظهار خوارق العادات على أيديهم على طريق الاجمال واما اعتقاد أن فلانا بعينه ولي وأن الله أظهر الكرامة على يده فلم يقل أحد من العلماء بوجوبه على أحد فيجوز لكل مسلم باجماع الامه أن ينكر صدور أي كرامة كانت من أي شخص كان على التعيين ولا يكون بانكاره هذا مخالفاً لما في أصول الدين ولا مانعاً من سنة صحيحة ولا منصرفاً عن الطريق القويم فانه لم يجز في الشرع الا شهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ولم يقل أحد بان جاء في الشرع زيادة على ذلك وأن فلانا بعينه ولي الله ثم ان اعتقاد الولاية والكرامة في معنى يرجع الى ما علمه شخص من آخر ويعتقده فيه وليكن ليس لهذا الشخص المعتقد في شخص آخر انه ولي بناء على حسن ظنه به وعلى ما رآه منه مما اعتقده خارقاً للعادة انه يكلف غيره أن يعتقد في ذلك الشخص مثل ما اعتقده وهذا هو الحق الصريح فلا تنفذ لقوم ينهضون لمشاغبتهم فيوجبون اعتقاد ولايتهم على كل انسان وان انكر عليهم منكر شعوا عليه ورموه بانه ينكر كرامة الاولياء نعوذ بالله من قوم لا يفقهون قال الناظم رحمه الله تعالى

(كما تأيدت جميع الرسل * والانبياء بمعجزات الفضل)

بمعنى ان ظهور والمعجزة على يد مدعى النبوة أو الرسالة برهان قاطع على صدقه في دعواه فإيجاد الله لها على يده تأييد منه تعالى له في تلك الدعوى فانه متى ظهرت المعجزة وهي ممكنة لا يدخل تحت قدرة البشر وقارن ظهورها دعوى النبوة أو الرسالة علم علما ضرورياً بان الله تعالى ما أظهرها الا تصديقاً لمن ظهرت على يده في دعواه وهذا العلم وان كان ضرورياً لكن قد يفارقه لانكار مكابرة وعناد ارق قد تقدم الكلام على المعجزة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم النبوة هي الأجماع * بشرعه عز لمن يشاء)

(كذا لمع تبليغ الرسالة * وليس قطعاً صفة ذاتية)

يعنى ان النبوة أى الانبياء به فى اعطاء النبوة هو ايماء الله بشره لمن يشاء من عباده فان انضم معه الامر بالتبليغ كان اليماء رسالة أى ارسال لكل من اليماء والوحى له بطلاق على الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفى وكل ما القيت له غيرك يقال وحيث اليه الكلام وواحيته وهو ان يكلمه بكلام يخفيه فانه كما قال الاصفهانى التفهيم فكل ما فهم به شئ من اشارة والهام أو كتابة أو كلام فهو وحى وقد يطلق الوحي افة أيضا على التسخير واما الوحي فى اصطلاح أهل الشرح فهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه عليهم الصلاة والسلام والوحى بالمعنى اللغوى 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 والوحى يكون باحد طرق ثلاثة كما نطق به قوله تعالى وما كان ابشر ان يكلمه الله الا وحيا لا ياتى الا بالقرآن ان يكلمه الله وحيا أى القاء فى القلب بان يلقي فى قلبه ما يليق به سواء كان ذلك فى اليقظة أو فى المنام والالهام اعم من الالهام فان اليماء لام موسى كان الالهام والالهام لا يبراهيم عليه السلام بذبح ابنه كن فى المنام ولم يكن الالهام واليماء لزبور كان القاء فى اليقظة كما روى عن مجاهد وليس بالهام والفرق بين الالهام وغيره أن الالهام لا يستدعى صورة كلام نفسانى يلقي فى القلب بل قد يكون باقاء كلام نفسانى فى القلب وقد يكون بدون ذلك وعلى كل حال لا يكون الالهام بكلام اقضى واما الوحي غير الالهام فيستدعى القاء صورة كلام نفسى فى القلب وقد يستدعى كلاما لفظيا أيضا ويكون فى المنام كالاليماء لا يبراهيم بذبح ابنه واليقظة كاليماء لزبور لداود كما سبق الطريق الثانى اسماع الكلام اللفظى من غير ان يبصر السامع من يكلمه كما كان لموسى حين كلمه ربه بالوادى المقدس عند الشجرة كما كان للملائكة الذين كلمهم الله فى قضية خلق آدم عليه السلام ونحوهم وهو المراد من قوله تعالى فى الآية السابقة وأمن وراء حجاب فان ذلك تمثيل له سبحانه بحال الملك المحتجب الذى يكلم بعض خواصه من وراء حجاب يسمع صوته ولا يرى شخصه الطريق الثالث ارسال الملك كالعالم من حال نبيناه عليه الصلاة والسلام وهو حال كثير من الانبياء عليهم السلام وهو المراد بقوله تعالى أو يرسل رسولا أى ملكا فيوحى ذلك الملك الى ذلك المرسل اليه وهو الرسول البشرى باذن الله تعالى وامره ما يشاء ان يوحى فالطريق الاول وحى بلا واسطة وبدون اسماع كلام لفظى وبالطريق الثانى الوحي بالاسطة لكن مع اسماع كلام لفظى وبالطريق الثالث بواسطة ارسال الرسول وهو الملك والوحى بالطريق الاول الذى هو القاء فى القلب لا يختص بالانبياء عليهم السلام بل قد يكون لغيرهم من خواص عباد الله فان حديث الحق سبحانه لعباده لا ينزل مستمرا ابدا غير ان من الناس من يفهم انه حديث من قبل الله تعالى كعمر بن الخطاب حيث وافق الوحي فى مواضع ومثل عمر من كان على قدمه من الاولياء ومن الناس من لا يعرف ذلك ويقول ظهر لى كذا وكذا فى مواضع وكذا وكذا متى علمت ان من أقسام الوحي ما يليق به الله فى قلوب خواص عباده على جهة الحديث النفسى فلا بد فى كون هذا الحديث وحيا ان يصل لهم منه علم باصر مالم يكن معلوما قبل الالقاء فان لم يكن كذلك فلا يسمى وحيا ولا حديثا نفسيا فاما مجده الناس فى نفوسهم من العلوم الضرورية عندهم فهو وان كان علما صحيحا الا انه ليس مادرا عن القاء حديث فى النفس بل هو من غير اثر البشر فلا يسمى وحيا وكلامنا هو فى الحديث الذى يلقي فى النفس ويسمى وحيا وجهه لله كلاما من قبله يستفيد به المسلم من جاءه والفرق بين وحى الهام الانبياء ووحى الهام الاولياء ان وحى الالهام لا ينزل على قلوب الاولياء والخواص الا بطريق الغيب والاستمداد من الارواح العلوية ولا ينزل عليهم نفس الملائكة لان الملك لا ينزل بوحى على غير الانبياء كما ان وحى الهام لا يبراهيم عليه السلام ولا يبراهيم عليه السلام ولا يبراهيم عليه السلام ولا يبراهيم عليه السلام ولا يبراهيم عليه السلام ولما استقرت شريعتنا وكلمت انقطع وحى التشريع ولم يبق الا وحى فوم الشريعة والمنقطع بعد

بنة محمد صلى الله عليه وسلم انما هو وحى التشرية لا غير ما وحى التعريف وفهم الكتاب والسنة فهو
 باق لهذه الامة المحمدية لا يزال الخواصها حتى يكونوا على بصيرة فيما يدعون الناس اليه ولا يكون
 الاطام الا في الخبير واحاقوله تعالى فاطمها فاجورها فمعنى اطامها اياه لتجنبيه كما كان اطامها اتقواها
 لتعمل بها واكل انواع الاطام ان يابهم العبد اتباع الشرع والنظر في الكتب الالهية ويقف على
 حدودها واوراها ونواهيها حتى يزول عنه صدأ طبيعته البشرية وينتقش في نفسه الملكية صور العالم
 على ما هي عليه فيقف على الحقائق والطبائع وما اودع الله فيها من الخواص والاسرار فيزداد ايماناً وبقيناً
 وعلماً بحكمة الصانع وتسلماً وأما حكمه ارسال الرسل وارتياب الوحي بالشرائع وعدم الاكتفاء بالعقول
 وحاجة الخلق الى الرسل فهي ان الله سبحانه لم يخلق الخلق عبثاً ولم يترك الناس سدى وانما خلقهم
 ليعبدهم وليعرفهم بالوحدانية ويشكروه على نعمة اليجاد وقد اخرجهم من بطون امهاتهم ليعلمون
 شيئاً وجعل لهم السمع والبصر والافتدة فجعل لكل انسان نفساً ذكراً كذا يصدر كل واحد بوجوده ضرورة
 وان كان لا يعلم كنهها وكيفية ادراكها ولذلك ضرب الله لادراكها حقائق الاشياء مثلاً تنقاس هي عليه
 فاوجد في كل انسان عينا تدرك المبصرات ليكون ادراك العين للمبصرات مثلاً ونحو ذلك الادراك النفس
 لحقائق الاشياء حتى يكون الانسان من نفسه على بصيرة فكما ان العين انما تدرك بقوة اودعت فيها يزول
 بزوال الادراك او يضعف بضعفها وان بقيت العين فالنفس كذلك انما تدرك حقائق الاشياء بقوة
 اودعت فيها هي العقل الذي يزول التمييز وزواله او يضعف بضعفه وان بقيت النفس الناطقة وبني
 الانسان انساناً وكما انه لا بد في ادراك العين للمبصرات من محاذاة المبصر لها وان لا يكون قريبا جدا
 كحدقتها وما جاورها وان لا يكون بعيدا جدا لاتصل اليه اشعتها وان لا يكون مما لم يخلق الله فيها استعدادا
 لادراكها بحيث لو كان الشيء غير محاذ او كان قريبا جدا او بعيدا جدا لاتصل اليه الاشعة او كان مما
 لم يخلق فيها استعداد لابعاره كالهواء فالعين لا تدركه كذلك النفس لا تدرك الاماكن في هذا العالم عالم
 الشهادة مادامت فيه ولا تدرك كنه ما كان خارجا عنه فوق طور العقل ولا تدرك كنه قسها السادة
 القرب كالعين لا تبصر قسها لذلك ولا ما لم يخلق فيها استعداد ادراكه كحقيقة الخلق وكنه صفاته وكان
 العين قد تخلق من اول الامر خالية عن قوة الابصار كعين الائمة وقد يعرض لها بسد خلق القوة فيها
 ما يزيل او ينقص تلك القوة كذلك النفس قد توجد من اول الامر في هذا العالم خالية عن قوة التمييز
 وتبقى كذلك الى ان تعود الى عالمها الاول عالم النفوس والارواح وقد يعرض لها في حال نعلقها بعالم الاجسام
 وهدية ايام قوة العقل بها ما يزيل او ينقص ادراكها للحقائق على وجهها كالجنون وارتيكاب المعاصي
 والتعصب والعناد والغرض الفاسد وكان العيون متفاوتة في قواها فبعضها يدرك الحلي والخفي والاخفي
 وبعضها الحلي فقط او الحلي والخفي ولا يدرك الاخفي وكان العين مع قيام قوة الابصار بها لا تبصر الاشياء
 الا اذا اشرق عليها النور الحسي كتور 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 اشرق عليها نور
 التعليم الالهي الذي جاءت به الرسل في شرائعهم عليهم الصلاة والسلام من لدن العليم الخبير وخرجت به
 الحقائق من ظلمات الوهم والخطاه الى نور الحق واليقين وكان العين يلزم لها اذوية تزيد في جلائها لازالة
 امراضها الخفية فيقرى ادراكها واذوية تزيل ما عرض لها من الامراض الظاهرة كذلك النفوس
 يلزم لها اذوية تحفظها من عروض الامراض النفسانية لها التي تزيل او تنقص ادراكها للحقائق الاشياء
 واذوية تزيد في قوة ادراكها حتى تجول في ملكوت السموات والارض فتزداد معارفها ويحاض عليها

من العلوم والمعارف ما لا يفاض عليها بدون استعمال تلك الأدوية وأدوية تزليل ما عرض لها من تلك
الاعراض وكأنه لا يقف على أمراض العيون وأنواعها ويقدر على تمييزها ونشخصها ويعرف الأدوية
النافعة لازالة كل مرض والواقية من عرضه والمقوية للبصير 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 لامكار عاقل ولهذا كثيرا ما يضع الطبيب الدواء في موضع ينكره عليه من لم يكن عالما
باطب مشبه لكن يجب على العاقل أن يمثل أوامر الطبيب الحاذق العدل لنقته وبأخذها مسلمة ولا
يناقش فيها بمجرد مقدماته العقلية ولا يخالفه في شيء والاهلك لان ما أدركه بمقدماته العقلية واستحسنه
بعقله انما جاءه استحسانه من عدم اطلاعه على ما طلع عليه الطبيب من استرساله مع عقله كذلك لا يقف
على أمراض النفوس ويقدر على تشخيصها وتمييز أنواعها ويعلم الادوية النافعة لازالة أمراضها والواقية
من عرضها الا من يكون عالما بكنه النفوس وحقائقها وكنه أمراضها وكيفية اتصال النفوس
بالابدان وتعلقها بها وبالادوية اللازمة لها على النحو المذكور وما ذاك الا الله عز وجل فهو وحده العالم
بتلك كله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فلذلك كله كان الخلق في حاجة شديدة الى من يرشدهم
الى ما يهدون به نفوسهم ويكسرون به الشهوات البهيمية ويرجعون اليه في معاملاتهم وحفظ دمائهم
وأموالهم وأعراضهم وفصل خصوماتهم التي من لوازم المجتمع الانساني حصولها فجاه الله بشرائه
على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام تعليما وارشادا للخلق وبيانا لامراض النفوس وأدوائها على
الوجه الا تم الاكمل فامر باعمال أو جب فعلها أو ندب اليه ونهى عن اعمال أو جب تركها أو ندب
اليه وذلك لان انتظام أمره اشهم الذي يتوقف عليه سعادتهم الاخرى ولا يتم فلا ينتظم الابان
تكون الابدان سلمة وأفراد النوع دائمة ولا يتم ذلك الا بسباب تحفظ وجود ذلك وأسباب تمنع
ما يفسده ويهلكه فاما الاسباب التي تحفظ وجود ذلك فكالاكل والشرب فانها يحفظان سلامة البدن
وبقاءه وكلنا كحة فانها تحفظ بقاء النسل ولذلك خلق الغذاء سببا للحياة وخلق افراد الانسان زوجين
ذكر وانثى لتكون الانثى محللا لحرارة فلوترك أمر المأكل والشرب والمنكوح مهم الامن غير تعريف وبيان
قانون في الاختصاص لتنازع الناس وتقاتلوا وشغلهم ذلك عن سلوك طريق السعادة الاخرى ايضا فلذلك
شرح القرآن المبدأ قانون الاختصاص بالاموال في آيات المبيعات والربويات والمدائيات والموارث
والفقات وقسمة الغنائم والصدقات والمنكحات والعنق ومكاتبه العبد والاسترقاق والسبي وعرفنا
كيفية التخصيص عند ايهام الامر علينا بالتجاهدان نرجع في البيان الى ما في وسعنا من البيئات
والايان والشهادات وشرح القرآن ايضا قانون الاختصاص بالنساء في آيات النكاح والطلاق والرجعة
والعدة والخلع والصداق والايلاء والظهار واللعان وآيات المحرمات نسبوا ورضاعا ومصاهرة وأما
الاسباب التي تدفع الفساد والهلاك فكالفراغات والكفارات والحدود والتعزيرات والديات والقصاص
أما القصاص والديات فلقد دفع السبي في اهلاك النفس والاطراف وأما حد السرقة فقطع الطريق فلقد دفع
الافساد في الارض واستهلاك الاموال التي هي اسباب المعاش وأما حد الزنا والحدف والتعزير الشديد
أوالحد في اللواط على اختلاف المذاهب فيها فلقد دفع ما يشوش أمر النسل وحفظ الانساب وما يفسد
طريق التعارث والناسل والاختصاص بالتوارث وأما جهاد الكفار فلم يكن الغرض منه الانتقام

والنشق وانما هو لدفع ما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة الحقمة اللتين
بهما سعادة أفراد النوع على الدارين وأما قتال أهل البغي فلدفع ما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال
المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي يتولاها حارس المؤمنين وكأهل الهتقين نائبا في ذلك عن رسول
رب العالمين وقد جاء في ذلك النوع آيات كثيرة تحتها سياسات ومصالح وحكم وفوائد يدركها كل من تدبر
تلك الآيات وادرك محاسن الشريعة السمحة المهيئة للحدود الاحكام الدينية وبشمل هذا القسم
على الحلال والحرام وسائر حدود الله فهذه الانواع هي مجامع سور القرآن وآياته وعلى هذا المتوال
كانت الشرائع الماضية فان جميع الشرائع متحدة في القدر المشترك منها وان اختلفت في التكيفية
والجزئيات على حسب اختلاف الاحوال والاشخاص والازمنة والمصالح فشرعية موسى عليه السلام
لائتناسب الاقومه في زمانهم وكذلك شرعية عيسى عليه السلام وشرعتهما هي التي يجب استعمالها
على كافة الخلق والعمل بهما من لدن بعثته الى يوم القيامة لانها القانون الذي وضعه العلي الحكيم
والملاك القهار لمداد اوهام امراض النفوس وتهذيبها وبيان الاسباب الحافظة لسلامة الانسان الكافلة للدوام
أفراد نوعه والاسباب المانعة لفساده وهلاكه وجعلها ملائمة لكل الاشخاص والاحوال والمصالح في
كل زمان من لدن بعثته صلى الله عليه وسلم الى أن يرث الله الارض ومن عليها والوحى في ذاته من
الامور الممكنة عقلا التي يجوز العقل وقوعها ولا يحجزه وقد دلت قواطع الآيات والاحاديث على وقوعه
فوجب اعتقاد ذلك ومنكره كافر لانكاره ما ثبت بالقواطع وقد تواترت الاخبار من لدن زمن النبي صلى
الله عليه وسلم الى يومنا هذا لان جبريل عليه السلام كان ينزل بالقرآن على النبي صلى الله عليه وسلم
من غير انكار منكر ولا رد راد بل على ذلك انعقد اجماع الامة وبما بينك الامكان الوحي وضروره وقوعه
اننا نعلم ببداية العقل أن النفوس الناطقة متفاوتة في قواها العقلية القطرية وفي معلوماتها الكسبية
ولم أن وجود ما لا يتناهى في كل من طرفي المبدأ والمنتهى محال فلا بد حينئذ من أن النفوس الانسانية
تنتهى في طرف ضعف القوى الى غاية تكاد النفس فيها لا تقبل معقولا أصلا بواسطة ولا بغير واسطة
وتنتهى في طرف قوة القوى الى غاية تدرك فيها النفس جميع معلوماتها ولا يغيب عنها شيء ويكون ذلك
بغير واسطة بشرية وهذه النفوس هي النفوس التي تستفيد معلوماتها من الوحي وهي متفاوتة وأعلاها
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 ممدى أو نورانى وظلمانى عبارات متعددة
والمقصود منها واحد ومع كونه كذلك فهو سلسلة واحدة تتصل حلقاتها وان تفاوتت في الحقائق والخواص
والمزايا فالعالم الجسمانى يتجده ينقسم الى اجسام آليه واجسام غير آليه والاجسام الآلية ينقسم الى حيوان
ونبات والحيوان ينقسم الى انسان وغير انسان فاذا سبرت الاجسام الغير الآلية وهي الجمادات
واستقرتها وجدت منها ما يكاد أن يكون نباتا في الخواص والمزايا فهذا النوع من الجمادات حلقة ترتبط
بها غير الآلية بالآلية فاذا سبرت الاجسام النباتية وجدت منها ما يكاد أن يكون حيوانا غير انسان في
الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من النبات حلقة ترتبط بالاجسام النباتية بالحيوان واذا سبرت
الحيوانات غير الانسان لو وجدت منها ما يكاد أن يكون انسانا في الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من
الحيوانات الغير الانسان حلقة ترتبط غير الانسان من الحيوانات بالانسان فكذلك لا بد أن يوجد في افراد
الانسان من يكاد أن يكون ملكا وروحا قدسية نورانية علوية فيكون هذا الصنف من البشر حلقة ترتبط
نوع الانسان بالملائكة والارواح العلوية الطاهرة وبذلك اتصل جميع العالم ببعضه ببعض وصار سلسلة

واحدة بواسطة تلك الحلقات والواسطة التي 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 امامدرك أو غير مدرك والاول ارقى وأكمل والمدرك اما أن يكون ادراكه بنفس ناطقة وملكية صادقة أو لا يكون كذلك والقسم الاول اعلى وأكمل ومن يدرك بنفس ناطقة وملكية صادقة ما أن يكون خارجا في جميع قواه العقلية ومعها وماتته الضرورية والنظرية من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام واما أن لا يكون كذلك والاول ارقى واسمى ومن يكون خارجا في جميع ما ذكر من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام اما أن يكون له ذلك بغير واسطة بشرية أو يكون له ذلك بواسطة بشرية والاول اعلى وأكمل وارقى واسمى وأفضل وهذا القسم هم موضع الوحي ومكان الرسالة وهم الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام واليه ينتهي كمال التعليم والتعلم في هذا العالم عالم صور المادية فكان هذا القسم أفضل اجناس هذا العالم ولاشك أن كل فاضل يسوس المفضل ويسود عليه فالانبياء والرسل يسودون على من سواهم من اجناس هذا العالم ويسوسونهم واليه ينتهي التشريع ومنهم نستمد الشرائع والقوانين التي ينظم أمر هذا العالم في معاشه ومعاده بواسطة ما يفاض عليهم من الارواح العالية وهم الملائكة واما امكان حضور الملك وظهوره بصورته للانبياء فذلك لان الملائكة ارواح عليوية وذوات حقيقية لا يلاها من الارواح البشرية الا الارواح القدسية منها لما بينهما من المناسبة دون غيرها من الارواح الخبيثة أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما وذلك الارواح المقدسة هي ارواح الانبياء والاولياء فاذا خاطب الروح الملكية روحا قدسية انسانية انجذب من ذلك الانسان حسه الباطن وحسه الظاهر الى جانب الملك فحينئذ يمثل الملك لروح الانسان بما تحتمله قواه البشرية فاذا قوى الاتصال والانجذاب رأى ذلك الانسان ذلك الملك متمثلا في غير صورته وسمع كلامه أصواتا وحررفا كما يسمعه من انسان مثله على أنك اذا رجعت الى وجدانك الصادق تجد أن الوحي بمعنى الحديث النفساني هو الكلام الحقيقي وان كلامه من العبارات اللفظية والكتابة النفسية والاشارة الحسية دلائل على ذلك الحديث النفساني اذ اناج البشر اليها الاعلام حديثهم النفسي وافهامه في محاوراتهم ومخاطباتهم فالقصد من العبارة والكتابة والاشارة هو اعلام المخاطب حديث الروح الذي قام بنفس المتكلم واتصال ذلك الحديث الى روح المخاطب ونفسه فاذا كان المتكلم روحا وملكا لا احباب أصلا بينه وبين روح المخاطب ونفسه أشرق ذلك الروح المتكلم على روح المخاطب أشراق الشمس المضيئة على الماء الصافي فينتقش حديث الروح المتكلم في روح المخاطب ونفسه فيفهم المخاطب ذلك الحديث بدون حاجة الى عبارة لفظية أو كتابة نفسية أو اشارة حسية فاذا قوى الارتباط بين الروح وبين رقيب المناسبة كالأرواح الانبياء والرسل مع الملائكة عليهم السلام صار الموحي اليه بباطنه متصلا بالملك اتصالا تاما فيتبعه في ذلك ظاهره وصورته البشرية فيصير الى الملائكة أقرب منه الى البشر حتى يصل الى أن يتمثل له الملك بصورة محسوسة فيشاهد الملك في تلك الصورة ويسمع كلامه أصواتا وحررفا فاذا جاء الملك الى انسان بالوحي وانجذب باطن الانسان الى الملك وتبعه ظاهرة عرض لقوى هذا الانسان الحسية شبه دهن رغشي ثم يسرى ويذهب ذلك عنه وقد وحي هذا الانسان عن الملك كل ما تلقى اليه من الوحي ويخلق الله لذلك الانسان علما ضروريا يقطع به أن ذلك الوحي من قبل الله تعالى والله الموفق قال الناظم رحمه الله تعالى

(فامنع للاكتساب بالرياضة * وغيرها فهو من الضلالة)

يريد أن النبوة هبة وفضل من الله ابتداء لاتنال بالكسب والمجاهدة بالرياضة بغيرها ومن تأمل ما قدمنا

من أن الأبياء هم الحلقة التي تربط نوع الإنسان بنوع الملائكة وأنهم أفراد من نوع الإنسان خلقوا كذلك
 يعلم أن النبوة لا تكون كسبية قطعا ولذلك قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وما نقل عن بعض المعتزلة
 من أن النبوة كسبية ليس معناها أن العبد يمكن أن يكتسبها بعبادة أسباب مخصوصة بل معناها أن ما وان
 كانت فضلا وموهبة من الله تعالى ومبناها على الاستعداد الفطري ولكنها تقارن الأسباب الاختيارية من
 العبد بمعنى أن الله إذا اختار عبدا أن يكون نبيا ورسولا وخطاه مستعد لذلك وقفه لأعمال اختيارية يكتسبها
 باختياره تلام نبوته ورسالته حتى يكون هذا العبد قبل النبوة والرسالة تظاهرا يظهر الصدق والامانة وحيد
 السير والسيرة فيكون ذلك ادعى لقبول قوله وتصديقه عند دعوى النبوة والرسالة وذلك كما كان نبينا صلى
 الله عليه وسلم قبل البعثة يتعبد بفارحراء حتى جاءه الوحي وبهذا تعلم أنه لا خلاف بين الفريقين وأن معنى قول
 المعتزلة أن النبوة كسبية أنه لا بد أن يتقدمها من أعمال الخير والعبادة أعمال كسبية وإن كانت هذه الأعمال
 لا تفضي اليها ولا تكون سببا في حصولها فهي أنه اتنا بالفضل منه تعالى اتفاقا قال الناظم رحمه الله تعالى

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

يريد أنه لم يوجد من النساء نبيه ولا من الأشخاص الذين تكون صفاتهم خبيثة أما الذي صفاته خبيثة
 فلما علمت من أن الأرواح العلوية لا يلاقيها من الأرواح البشرية إلا الأرواح القدسية منها لما بينهما من
 المناسبة دون الأرواح الحيثية أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما من كانت صفاته دنياه خبيثة كان روحه
 كدرة أو خبيثة فلا يمكن أن يلاقي الملك فلا يصلح لأن يكون واسطة وحلقة تربط عالم الملك بعالم الإنسان
 أو ما النساء فلأنهن باصل القطرة كادل عليه الاستقراء لا يوجد فيهن من تصلح لأن ينتهي إليها كمال التعلم
 والتعلم حتى تكون أفضل أجناس هذا العالم فتصلح لأن تسوسه وتسود عليه وينتهي إليها التشريع ومنها
 تستمد الشرائع لأن كل واحدة منهن خلقت فراشا وحرا للرجل فهي أقل منه بفطرته فضلا وعلماء وعلماء
 فلا تصلح لأن تسوسه وتسود عليه قال تعالى وللرجال عليهن درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وتوبة الشخص من الذنوب * جميعها قورية العوجوب)

يريد أن التوبة واجبة قورية على العاصي مطلقا سواء كان لذنوب صغيرة أو كبيرة قال المازري اتفاقا
 على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة
 أو كبيرة اه وقد نقل ذلك عن الأشعري وحكي امام الحرمين وتلميذه الانصاري الاجماع عليه وقد
 اعترضوا على وجوب التوبة قورا من الصغيرة مع ان جميع الصفات مكفرة بنص الشارع بمجرد عدم
 الاصرار عليها وواجب اجتناب الكبيرة وأجابوا عن ذلك بان التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن
 آخرها تكرر عصيانه بتكرار الزمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام ولا يلزم من
 تكفير ذنوب عبيد 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 الأمرين اما التوبة أو الايمان
 بكفر آخوساها ما نص الشارع على انه يكفر الصغيرة وقول للقائي في جرهره التوحيد

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

يقضي 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 بمجرد ولا معنى لوجوب التوبة من الذنوب بعد تكفيره
 والحق ان التوبة من الصغيرة عبارة عن عدم الاصرار عليها مع اجتناب الكبائر فالذي قال ان التوبة

من الصغيرة واجبة على الفور أراد من التوبة هذا المعنى ألا ترى أنه لو تاب من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب عليه التوبة منها مرة أخرى فمتى قلنا شكفير الصغيرة وسقطها باجتناب الكبائر التي منها لاصرار عليها أو بكفر آخر لم يبق للإمرا بالتوبة بعد ذلك معنى لأن المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي كانت سببا في وجوب التوبة وليس لا يجابها الأمر بها سببا سواها فمتى سقطت المعصية وكفرت سقطت المسبب وهو الإيجاب والذي قال لا تجب التوبة على الفور من الصغيرة أراد التوبة التي وجبت على الفور من الكبيرة فالخلف لفظي وأما صرح به الشيخ هز الدين من أن من آخر التوبة بتكرار عصيانه يتكرر الأزمته فيخالفه ما صرح به شارح الجوهره من أن التماسد على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة مالم يعتقد معاودته وصرحت المعتزلة بانها واجبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة عنه وساعتين ثم ان وهلم جرا فانقول بتكرار العصيان على من آخرها بتكرار الأزمته 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 الجوهره قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم بها أوجه مبروره * أوفضل رب تنفر الكبيره)
 (أما صفائر فبالطاعات * ان تجتنب كبائر الزلات)
 (أو غيرها والعود للصحيح * لا ينقض التوب على الصحيح)
 (وتوبة المؤمن هل ظنيه * دلائل القبول أم قطعيه)

أراد رحمه الله أن كلام من التوبة الصحيحة والحج المبرور وهو الذي يكون حال فاعله بعده حال صلاح وطاعة إلى أن يموت وفضل الله تعالى يكفر الكبيرة ويكون سببا في غفرانها وعدم المؤاخذه بها وأما الصفائر فتكفر بالطاعات متى اجتنبت كبائر الزلات وهي الموبقات السبع المذكورة في الحديث الصحيح أو متى اجتنبت كبائر الزلات وغيرها أيضا وبيان ذلك أن التوبة من الكبائر متى كانت مستوفية اشترطها من رد المظالم في حقوق العباد إلى أربابها أو استرضائهم ان علموا أو التصديق بها ان لم يعلموا واتكفر الكبائر وكذا الحج المبرور انما يكفر الكبائر المتعلقة بحقوق العباد اذا كان مع الشرط المذكور وعلى الصحيح وأما فضل الله تعالى فلا يشترط فيه شيء بل متى أراد الفروع 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 إلى مظالم العباد فكفر بهما ورضى الله خصوم العبد قلت حيث يرجع هذا إلى الغفران بالفضل والتوبة أو الحج المبرور والكلام في أن كلاما واحدا سبب يصح أن يترتب عليه الغفران وأما الصفائر فقد قال لناظم انما يكفر بالطاعات بشرط اجتناب كبائر الزلات أو بشرط اجتنابها واجتناب غيرها من الكبائر أيضا وأقول قال تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأذوا في سبيلي وقالوا وقتلوا لا كفرن 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 اتقوا بوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وقال صلى الله عليه وسلم أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد جاء أيضا في بعض الأحاديث الصحيحة غفران الذنب بقيام رمضان احتسابا في بعضها بقيام ليلة القدر احتسابا في بعضها غفران الخطايا بالوضوء في بعضها ان سوم يوم عرفة كفارة سنتين وصوم عاشوراء كفارة سنة وبحمد ذلك من الاخبار كثير وقد اتفقوا على ان التوبة متى وقعت مستوفية لشرطها قبلت وانما تكفر الذنوب جميعها

كبيرة كانت أو صغيرة وقد اختلفوا في مواضع الاول صحة التوبة من المعاصي اجمالا من غير تعيين الذنب المتوب عنه ولو لم يثن عليه تعيينه وعدم صحتها فالجمهور على انها تصح وهو الحق لا لطلاق النصوص وخالف في ذلك بعض المالكية فقال انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا وما علم تفصيلا فلا بد من التوبة منه تفصيلا للموضع الثاني فيما تجب به التوبة على العاصي فقال أهل السنة هي واجبة بالسمع لا بالعقل وقالت المعتزلة بالعقل والسمع جاء مؤيداً له معنى ان لعقل لو خلى ونفسه لا يدرك الا بحجاب الله تعالى التوبة على العاصي بدون ان يتوقف ذلك على ورود الخطاب اللفظي للموضع 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 عقلاً وقال امام الحرمين يجب قبولها سماعاً ووعداً لكن بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وقال أبو الحسن الأشعري بل بدليل قطعي ومحل النزاع بين الأشعري وغيره فيما عدا توبة الكافر اما هي فالاجماع على انها مقبولة قطعاً 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 اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الا بقران ما حدثت التوبة تجب ما قبلها فليس متواتراً ولانه اذا قطع بقبول توبة الكافر كان ذلك فتحاً لباب الابعان وسوقاً اليه واذا لم يقطع بقبول توبة المؤمن كان ذلك سد باب العصيان ومنعاً 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 مقطوعاً 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 بعباده التائبين بقبول التوبة منهم وانه لا يخلف وعده فالحق ما قال الأشعري ودعاء كل احد من التائبين بقول توبته انما هو لعدم الجزم باستجماعها وشروطها أو لعدم وجوب قبولها عقلاً ولذلك قال الامام في شرح البرهان الصحيح عندى النطق بالكفر ووقف الحلجى بين القولين بان عدم النطق عقلي بمعنى انه لا يجب على الله تعالى عدلا قبولها بان النطق عقلي بمعنى ان الله لما أخبر عن نفسه سبحانه انه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز ان يخلف وعده فلمنا انه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة وهذا في الحقيقة ميل من الحلجى الى مذهب الأشعري وتأويله لخيار امام الحرمين الموضع الرابع اختلف العلماء في تكفير السيئات بالقربات فيقول ابن عبد البر عن العلماء ان الصغائر هي التي تكفرها القربات دون الكبائر لكن شرط اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطية عن جمهورهم - السنة واستدلوا على ذلك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهما ما اجتنبت الكبائر وحلوا السيئات في الايات ما عدا آية الاصر بالتوبة والخطايا ولذنوب في الاحاديث على الصغائر فقط وقالوا انما تكفرها على ما يعم الكبائر لوجوه الاول ان الكبائر لا تكفرها الا التوبة ولا تكفرها القربات اصلاً لا لاجماع على ان التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون ويلزم من تكفير الكبائر غير التوبة بطلان فرضيتها وهو خلاف النص الوجه الثاني ان الكبائر تشمل حقوق العباد والاجماع على ان القربات لا تكفرها وانما تكفرها التوبة بشروطها المملوكة 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 الحسنات بالتوبة والسيئات بالصغائر فقد روى الشيخان عن ابن مسعود أن رجلاً اصاب من امرأة قبله ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم

فذكر ذلك له فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت الآية فدعاها فقرأها عليه فقال برجل هذه له خاصة
 بارسول الله فقال بل للثامن عامة ووجه الارشاد الى تخصيص الحسنة فيها بالتوبة هو انه جاء تائبا وليس في
 الحديث ما يدل على انه صدر منه حسنة أخرى ووجه الارشاد الى تخصيص السيئة بالصغيرة ان ما وقع منه كان
 كذلك لان تقبيل الاجنبية من الصغائر كما صرحوا به وقد اعترضوا على هذه الوجوه اما على الوجه الاول
 فبان لا سلم انه يلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها لان ترك التوبة حينئذ يكون من الذنوب
 المتجددة بعد التكفير السابق بالقرية الاترى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما نقل عن الاشعري
 وحكى امام الحرمين وتلميذه الانصارى الاجماع عليه كما سبق ومع ذلك جميع الصغائر مكفرة بنص الشارع
 وان لم يتب فالتحقيق ان التوبة واجبة في نفسها على الفور ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبد بغير التوبة سقوط
 التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمر او قد يجاب عن هذا الاعتراض بان حكاية لاجماع على وجوب
 خصوص التوبة من الصغائر غير مسلمة كما علمت مما سبق فلهذا القائل ان يقول ان الواجب في الصغيرة أحد
 امرين اما لا يتبان بالتوبة أو مكفر آخر سواها على انه يمكن حل قول من قال بوجوب التوبة من الصغيرة على
 ذلك وانما العاجب اذا لم تكفر المعصية بمكفر آخر بخلاف الكبيرة فانها يتعين فيها التوبة لعدم حكاية خلاف في
 وجوبها منها عينا وما ذاك الا لانها لا تكفرها الا التوبة منها وسبب اني لم ازيد اية ايضاح واما على الوجه الثاني
 فبان حقوق العباد مستثناة من الكبائر التي تكفرها القربات بالاجماع الذي ذكرتموه وذلك لا يتنافى ان غيرها
 من الكبائر تكفره القربات أيضا فلا يتم ما دعيتموه من ان شيئا من الكبائر لا تكفره القربات واما على
 الوجه الثالث فبان لا يلزم من عموم التكفير عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم الا لو قلنا
 ان التكفير واجب عقلا على الله تعالى ونحن لا نقول به وايضا لو لم يكن ذلك افساد على القول بعموم التكفير
 بالقربات للزم مثله بالنسبة الى التكفير بالتوبة فانها باتفاق تكفر الصغائر والكبائر ولا يلزم من عموم تكفيرها
 عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم هذا الفساد وقد تقدم الخلاف في القطع بقبول توبة العاصي وان الحق
 القطع بقبولها مع الاعفالا وعلى كل حال قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وغيرها من الآيات
 والاحاديث فيهاد لالة قاطعة على ان العقاب على الكبيرة بعد التوبة وعلى الصغيرة بعد التكفير جائز الوقوع
 عقلا كما صرح به النسفي وصدور الشريعة وغيرهما فهذا هو الذي يجعل العباد يخافون المعاد ومع ذلك من
 أين يجزم العبد باستجماع توبته شروطها المعتمدة واستجماع قرينه لذلك حتى تدخل تحت التوبة أو القرية
 المكفرة فالجهد واما في خوف ووجعل حتى في حال توبته وطاعته ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واما
 على الوجه الرابع فبان المصرح به في أصول الفقه أن العبرة في النصوص الشرعية لعموم اللفظ لا لخصوص
 سبب الورد لان سبب ورود النص قد يكون جزئيا من جزئيات النص الوارد كما هنا على انه جاء في بعض طرق
 الحديث الوارد في سبب النزول ان ابا اليسر من الانصار قبل امرأة ثم ندم فأتى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فاخبره بما فعل فقال عليه الصلاة والسلام انتظر امر ربي فلما صلى صلاة قال صلى الله عليه وسلم اذهب
 بها فانها كفارة لما عملت فهذا يدل على ان المكفر هي الصلاة التي صلاها ابا اليسر وانها داخل في
 الحسنات التي ذهب السيئات وان ندمه السابق لم يكن توبة وقال ابن الصلاح في فتاويه قد يكفر بعض
 القربات كالصلاة بعض الكبائر اذا لم يكن هناك صغيرة وقال بعضهم ان القرية تعموا 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 في عدة احاديث صحيحة من فعل كذا غفر له
 ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي بعضها خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنى حملت الحسنات في الآية

والحسنة في الحديث على الاستغراق حملت السيئات فيها والسبب فيه على ذلك وبالجملة فكل من الآية
والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل لله واسع والى هذا القول دل ابن المنذر
وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصره قال الوسي وعنى به فيما قيل أنا محمد المحدث لكن رد عليه فقال بقول
ان للكبائر والصغائر يكفرها. لظهاره والصلاة اظاهر الاحاديث وهو جهل بين وموافقة للمرجئة في قولهم
ولو كان كإزعم لم يكن للأمر بالتوبة معنى وقد اجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضا من حديث أبي
هريرة رضي الله عنه الصلوات مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى ان ذلك جهل
لا تغلوعن افراط الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح ولو صح ان ذلك ذهاب
الى قولهم للزم منه بالنسبة الى عموم الكفيرة بالتوبة فانه بسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهي من جملة اعمال
العبادة فكما جاز ان يجعل لله سبحانه هذا العمل سببا للتكفير بالجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كالقربات
كذلك وقوله ولو كان كإزعم مردود لانه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها فرضا فان
تركها ولو بعد التكفير ذنب آخر يدخل في الذنوب المتجددة التي لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلا
الان 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 بوجودها ولم يمنعها القول بتكفير الصغيرة بغير التوبة من
القول بوجوب التوبة منها وقريب من هذا ارتفاع الاثم عن النائم اذا أخو الصلاة عن وقتها مع الامر
بعضائها وما ورد من حديث أبي هريرة انها ورد في أمر خاص فلا يتعمدها اذا الاصل بقا معاداه على العموم
وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الى الجهل والرجاء في الله
نعلى شأنه قولى كذا قيل وأقول ان المسألة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكلية والنصوص الواردة
في ذلك متعارضة متكاثرة 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 العباد فكما جاز ان
يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا للتكفير بالجميع يجوز ان لا يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله
لانه ان اراد الجواز العقلي فسلم وليس الكلام فيه وان اراد الوقوع السمعي فهو يتوقف على قيام الدليل
على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا للتكفير بالجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك ولم يقم دليل على ذلك
ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبة في عموم التكفير هو موضع التزاع والقول انه لا يلزم من تكفير
لذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا انه غير متفق عليه وان مذهب أهل الحق
ان التماضى على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة مالم يمتنع عدم معارضة ولا يمكن ان يقال انه تماضى على
الذنب مع تكفيره وسقوطه بالقرينة فان التماضى عليه يقتضى بقاءه وذلك يقتضى انه اذا لم يقب من الكبيرة
فالذنب باق ويعد تماذيا 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 في الصغائر ان الواجب اما التوبة واما ما يكفرها من القربات
ولم ينقل ان أحدا قال مثل ذلك في الكبائر بل الذى نقل هو الاجماع على وجوب التوبة منها فما اذا
الانها 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 بان لا يلزم من تكفير
ذنوب عبدا سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي
أوجبت التوبة وهي السبب في ذلك وليس لاجبابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر بذلك فالأمور
بها في الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب العاصي من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لانجبت

عليه التوبة منها مرة اخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة لم يكن الامر بها بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لانها انما امر بها او فرضت لهو الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل التوبة حتى يؤمر بالتوبة منه وتفرض لهو وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وكيف ترتب جراه التكفير على الامر بالتوبة لا يابى قبول ما قلناه هذا ولو قلنا ان كانت الحسنه توبة صحيحة من جميع لذنوب مستجمعة للشروط او توبة اخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنه مكفرة لجميع المعاصي كبيرة كانت او صغيرة لانها امر توبة صحيحة وامر توبة معنى وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وان مراده بالقربات التي هي توبة من الذنوب او متضمنة للتوبة منها وان لم تكن الحسنه توبة ولا توبة 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 فيمكن التوفيق بتوفيق الله تعالى الموضوع الخامس قد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال جمهورهم هو مشروط بذلك كما سبق وقال غيرهم ليس بشرط وبذلك استدل الجمهور بان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنبت الكبائر يفيد الاشتراط كما يقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الا في بعض الروايات ولا يخفى انه استدلال بمفهوم المخالفة للشروط في حجيته خلاف باقى الكلام فيه وقال الآخرون الشرط في الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بيننا الا الكبائر قال المذهب الطبري في احكامه وهو الاظهر اه ولا يخفى على بالك انه على هذا الاخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لان الحديث اولا قد ورد في قربات خاصة ولا يلزم من ان هذه القربات الخاصة لا تكفر الكبائر ان ما عداها كذلك والقياس لا يدخل له هنا وثانيا انه استدلال بمفهوم الاستثناء وهو غير متفق على حجيته وثالثا ان 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 تدخل للقربات في تكفير الصغائر ايضا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فجهل اجتناب الكبائر سببا في تكفير السيئات المراد به الصغائر فقط عاروا قول لادليل في هذه الآية على ما زعموا الا اننا ان تقول بحجية مفهوم المخالفة للشروط اولا فنقول بحجيته اما على القول بحجيته فالمنه ان اجتنبت الكبائر تكفر سيئاتكم وان لم تجتنبوا الا تكفرها فيدل المفهوم على ما زعموا لكان قد عارض ذلك المفهوم منطوق العام في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفي قوله عليه الصلاة والسلام اتبع السيئة الحسنه معها وقد علمت ان العبرة في النصوص لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورد واجتناب الكبائر انما يكفر السيئات باعتبار كونها حسنة وقربة لما صرحوا به من ان اجتناب الكبائر انما يكفر الصغائر اذا كان مع القدرة والارادة ونف النفس بعد ذلك هو مرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي يستعقب الفعل وقد عارضه ايضا الاحاديث الكثيرة التي دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقا ومفهوم المخالفة في حجيته خلاف فيقدم عليه المنطوق واما على القول بعدم حجية مفهوم المخالفة فالامر ظاهر وتكون الآية ساكنة عما عدا اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرهما من النصوص بان غير اجتناب الكبائر من القربات يكفر كاجتنابها فيخلص المنطوق بالكلية عن المعارض بقى اشكال وهو انه اذا كان كل واحد من المكفرات مكفر للصغائر فقط اولها للكبائر وحصل التكفير باحدها فاما فائدة الباقي واجيب عن ذلك بان المراد ان كل واحدة من

والحسنة في الحديث على الاستغراق حملت السيئات فيها والسبب فيه على ذلك وبالجملة فكل من الآية
والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل لله واسع والى هذا القول دل ابن المنذر
وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصره قال الالموسى وعنى به فيما قيل أنا محمد المحدث لكن رد عليه فقال بقول
ان لكباثر والصغائر يكفرهما. لظهاره والصلاة اظهار الاحاديث وهو جهل بين وموافقه للمرجئة في قولهم
ولو كان كإزعم لم يكن للامر بالتوبة معنى وقد اجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضا من حديث أبي
هريرة رضى الله عنه الصلوات مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى ان ذلك جهل
لا تغلوعن افراط الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الأوضح ولو صح ان ذلك ذهاب
الى قولهم للزم مثله بالنسبة الى عموم الكفير بالتوبة فانه بسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهى من جملة اعمال
العبادة فكما جاز ان يجعل لله سبحانه هذا العمل سببا للتكفير بالجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كلفرات
كذلك وقوله ولو كان كإزعم مردود لانه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها فرضا فان
تركها ولو بعد التكفير ذنب آخر يدخل في الذنوب المتجددة التى لا يشملها التكفير السابق بفضل الوضوء مثلا
الآتى الى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما تقدم نقله وحكاية الاجماع عليه ومع ذلك جيع الصغائر
مكفرة بغيرها بالنص وان لم يثبت عند هذا القائل بوجودها ولم يمنعه القول بتكفير الصغيرة بغير التوبة من
القول بوجوب التوبة منها وقريب من هذا ارتفاع الاتم عن النائم اذا أخرج الصلاة عن وقتها مع الامر
بعضائها وما ورد من حديث أبي هريرة انها وردت في أمر خاص فلا يتعداه اذا اصل بقامعاده على العموم
وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يلحق نسبة ذلك القائل الى الجهل والرجاء في الله
تعالى شأنه قولى كذا قيل وأقول ان المسألة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالسكينة والنصوص الواردة
في 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 للتكفير بالجميع يجوز ان لا يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله
لانه ان اراد الجواز العقلي فمسلم وليس الكلام فيه وان اراد الوقوع السمعى فهو يتوقف على قيام الدليل
على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا للتكفير بالجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك لم يقم دليل على ذلك
ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبة فى عموم التكفير هو موضع النزاع والقول انه لا يلزم من تكفير
لذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا انه غير متفق عليه وان مذهب أهل الحق
ان التمادى على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة ما لم يمتنع عدم معارضة ولا يمكن ان يقال انه تمادى على
الذنب مع تكفيره وسقوطه بالقرينة فان التمادى عليه يقتضى بقاءه وذلك يقتضى انه اذا لم ينب من الكبيرة
فالذنب باقى ويعدمتمادى عليه وما استظهر به من قوله الاترى ان التوبة من الصغائر واجبة الخ قد علمت
ما فيه وان المسألة خلافية وان منهم من قال فى الصغائر ان الواجب اما التوبة بما لا يكفرها من القربات
ولم ينقل ان أحدا قال مثل ذلك فى الكبائر بل الذى نقل هو الاجماع على وجوب التوبة منها فماذا
الا لانها لا يكفرها الا التوبة على ان القول بان الصغائر مكفرة بالنص وان لم يثبت وان كان مسلما يمكن
لا يدل على ان احدا قال بوجوب التوبة من الصغيرة بعد تكفيرها بغيرها وكذا القول بانها لا يلزم من تكفير
ذنوب عبدا سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هى التى
أوجبت التوبة وهى السبب فى ذلك وليس لا يجامر الامر بها بسبب سوءها ولفظ التوبة يشعر بذلك فالتمسور
بها فى الآية انها هم المذنبون الاترى انه لو تاب العاصى من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لانجب

عليه التوبة منها مرة أخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر ونكفيرا بغير التوبة لم يكن للامر بها بعد ذلك معنى كما
 قال ابن عبد البر لانها اعم امرها وفرضت لهو الذنب ونكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب
 بعد فصل القرية حتى يؤمر بالتوبة منه وتعرض لهو ونكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتوبوا
 الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وكيف ترتب رجاء التكفير على الامر بالتوبة لا يابى
 قبول ما قلناه هذا ولو قلنا ان كانت الحسنه توبة صحيحة من جميع لذنوب مستجمعة للشرط وقرية
 اخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنه مكفرة لجميع المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة
 لانها اعم 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 الحسنه توبة ولا قرية 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 حسننا بين القولين وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق بتوفيق
 الله تعالى الموضوع الخامس قد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب
 الكبائر فقال جمهورهم هو مشروط بذلك كما سبق وقال غيرهم ليس بعشر وط بذلك استدلال الجمهور بان ظاهر
 قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنبت الكبائر يفيدا لاشتراط كإقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الا ترى في بعض
 الروايات ولا يخفى انه امتدلال بمفهوم المخالفة للشرط في حجته خلاف باقى الكلام فيه وقال الآخرون الشرط
 في الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بيننا الا الكبائر قال المحب الطبري في احكامه وهو الاظهر
 اه ولا يخفى على بالك أنه على هذا الأخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لان الحديث
 أو لا قد ورد في قربات خاصة ولا يلزم من أن هذه القربات الخاصة لا تكفر الكبائر أن ما عداها كذلك والقياس
 لا مدخل له هنا ثانياً أنه استدلال بمفهوم الاستثناء وهو غير متفق على حجته وثالثاً أن كون الشرط بمعنى
 الاستثناء ليس بقطعي وقد صرح النووي بان القربات لا تكفر الكبائر ولكن تحققها ان لم تكن صغائر وقات
 المعتزلة ان الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا تدخل للقربات في تكفير الصغائر أيضاً واستدلوا
 على ذلك بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فجهل اجتناب الكبائر سبباً في تكفير
 السيئات المراد من الصغائر قطعاً وأقول لا دليل في هذه الآية على ما زعموا الا تماماً أن قول بحجية مفهوم
 المخالفة للشرط أو لا نقول بحجته أما على القول بحجته فالدليل ان اجتناب الكبائر تكفير سيئاتكم وان لم
 تجتنبوا الا تكفروا 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 الحسنه تمحها وقد علمت أن العبرة في
 النصوص لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الوجود واجتناب الكبائر اعميا يكفر السيئات باعتبار كونه حسنة
 وقرية لما صرحوا به من ان اجتناب الكبائر اعميا يكفر الصغائر اذا كان مع القدرة والارادة وثقل النفس بعد
 ذلك ومرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي يستعقب الفعل وقد عارضه أيضاً الاحاديث الكثيرة
 التي دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقاً ومفهوم المخالفة في حجته خلاف فيقدم عليه
 المنطوق وأما على القول بعدم حجية مفهوم المخالفة فالامر ظاهر وتكون الآية ساكنة عما عدا اجتناب
 الكبائر من القربات وقد نطق غيرهما من النصوص بان غير اجتناب الكبائر من القربات يكفر كاجتنابها
 فيخلص المنطوق بالكيفية عن المعارض بقى اشكال وهو أنه اذا كان كل واحد من المكفرات مكفر للصغائر
 فقط أو لها والكبائر وحصل التكفير باحدها فما فائدة الباقي وأجيب عن ذلك بان المراد ان كل واحدة من

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

(ثم الخلود واقف في النار * بالكفر لا سواه من أوزار)
(بل كل عبد مات وهو مؤمن * ولو عصى له الجنان معدن)
(فان عصى ومات غير نائب * فالامر فيه للكريم الوهاب)

اعلم أن المسلمين كافة قد ذهبوا الى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار لقوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون الآية ولا مثالا من آيات القرآن والاحاديث وقال البعض لا يحسن
منه تعالى تعذيب أحد أصلا لا كافرا ولا غيره وذلك كروا ذلك دلائل عقلية ادعوا أنهم مبينة على الحسن
والقبح العقليين فقالوا أولان التعذيب ضرر خال عن المنفعة لانه سبحانه منزعه عن أن ينفع بشئ ولا شئ
أن العبد يتضرر به ولو سلمنا انتفاعه وان كان محالاً بديهية فانه نادر على أن يوصل النفع اليه من غير عذاب
لاحد فكان العذاب ضررا خاليا عن النفع والضرر الخالي عن النفع فيصح بداهة فيستحيل أن يقع منه تعالى
وهو الحكيم المحسن وثانيا اذا تكلف الله الكافر تربية على تكليفه العذاب لانه مع كونه كافرا لا يظهر منه الا
العصيان طبعاً فكان تكليفه مستقبلاً للضرر المحض وما كان كذلك فهو قبيح فاما أن يقال لا تكليف
أو تكليف ولا عذاب وثالثا أن الخالق لادعية المعصية هو الله تعالى فيصح منه بعد خلقها أن يعاقب عليها
وربما سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام وأقصى الناس قلبا اذا أراد أن يعاقب من بالغ في الاساءة اليه
فعدبه وبالغ في عذابه وواظب عليه لانه كل أحد وقيل له اما أن تقتله وترجمه واما أن تغفر 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 لله توبته قطعاً وغفر له كل ما قد سلف أتى هذا الكرم العظيم بذهب
في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول في الدنيا ادعوني أستجب لكم وفي
الآخرة لا يجب دعاء هؤلاء الا بقوله اخسأ فيها ولا تكلمون واما التمسك بالدلائل النقلية فلا يفيد لانها
لكونها دلائل لفظية لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المقيمة لليقين على أنه يمكن أن يقال ان اخبار
الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم الغفروا ان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا كما قال ذلك فيهما من جوز
العفوعن الفساق وكلما كان الذنب عظيما في القبح كلن العفوعنه أعظم في الحسن على أنه يمكن أن يقال ان
جعل الوعيد كهاد عانية وعلى فرض انها اخبارية فهي اخبار عن استحقاق الوعيد لا عن وقوعه بالفعل
ونقول في رد ذلك ان نفي العذاب مطلقا عن كل أحد من العباد لم يقل به أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم
الآخرة من جميع الملل والنحل حتى ان الجرحس يقولون به مع أنهم هم الذين بلغوا من الهديان أقصاه
فان عقلاء هم على فرض أن فيهم عقلاء زعموا أن ابليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة معزل عن سلطان
الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصارت في سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشورور
فخلق الله هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع الى سلطانه فبقى محبوسا يرمى بالا آفات
فن أحياء الله تعالى أماته ومن أحبه أسفمه ومن أسره أحرزه وكل يوم ينقص سلطانه فاذا قامت القيامة
وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجحيم وحاسب أهل الأديان وجازاهم على طاعتهم للنيطان وعصيانهم له
تعالى وان كان المشهور عن هؤلاء الجحوس ان الآلام الدنيوية قبيحة لذلك ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي
صادرة من انظمة دون النور وبطلان مذهب هؤلاء ظاهر ولئن سلمنا ان أحد من الناس يقول ذلك فهو
مردود بان غاب الادلة التي ذكرت ان سلمنا ان مبناها على الحسن والقبح العقليين فقد قامت الادلة على

بطلانها فبطل ما ثبت على عليهما ولو سلمنا عدم بطلانها فنقول ان الله تعالى صفتين صفة لطف وصفة قهر
 ولا بد ان يتوفر على كل منهما مقتضاها فمقتضى الاولى هي الرحمة ومقتضى الثانية هو العذاب فكان من
 الواجب في الحكمة العقلية ان يكون الملك لا سيما ملك الملوك موصوفاً بما لان كلا منهما من صفات الكمال
 للملوك ولا يقوم احداهما مقام الاخرى ولا ينتظم امر الملك في 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 في طبعه ان تعيش افراده مجتمعاً على ان يكون لكل فرد عمل يعود نفعه على نفسه وعلى المجموع في بقائه
 وللمجموع ما لا يغني الواحد عنه اضافة بقائه وعمائه وأودع في كل فرد شعوراً بما يحتاجه الى سائر الافراد
 التي شملها اسم نوعه وأعجزه عن ان يقوم بجميع حاجاته المعاشية وحده بدون معاونته من عداه والحسن
 والمشاهدة شاهد اعدل على ذلك رقداً وأودع في كل فرد من افراد قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عقلية وقوة
 عملية فكان له لذة في كل كائن يرى فيه النفع له ونفرة من كل كائن يرى لنفسه الضرر منه وبقرته الادراكية يميز
 بين الضار والنافع وبقرته العملية يطلب ما ينفعه ويغالب غيره في الوصول اليه ويجذر كل الحدز مما يضره
 ويغالب غيره في دفعه عنه ويتبع اعدل التباعد عما يضره ويتبع ذلك ان يكون له في كل كائن ينفعه لذة ورغبة في
 حصوله ويجوار كل لذة ألم ومخافة من عدم حصوله فلا تنتهي رغائبه الى غاية ولا تنف مخاوفه عند نهاية
 وبالجملة فقد بينا فيما سبق حاجة النوع الانساني الى قانون الهى يوقف كل فرد من افراد عند الحد الذي
 ينتظم امر معاشه في هذه الدار بحيث لا يقدر على غيره لاني نفس ولا في عرض ولا في 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 في الاعتقاد والقول واذا كنا
 مع وجود هذه الزواجر والوعيد الشديد في اليوم الاخر لمن عصى نشاهد الانسان يتناول في الرغبة
 شهوة وطعم ما يذهب الى حب الاستئثار بكل ما ينفع ولا يقتصر على ما في يده بل يستعمل كل حيلة للوصول
 الى ما في يد غيره فانت تراه كلما حسه الفكر والخيال الى ان يدفع عن نفسه مضرة أو يجلب لها منفعة
 فتح له الفكر باباً من الحيلة أو هب له وسيلة لاستعمال لقوة فيقوم التناهب بمقام التواهب فحينئذ لا ينكر
 وجوب ذلك الذي قلنا الامكار فكان من ضروريات نظام العالم في هذه الدار ومن المستحسن عقلاً وبقلاً
 مجازة المحسن بالاحسان على قدر احسانه ومجازاة المسيء بالعذاب والمهوران على قدر اساءته فلذلك كلف
 الله الانسان بما كلفه ورغبه بما رغبه وان اطاع ورهبه بما رهبه ان عصى وعلى ذلك نقول ان قره لهم
 ان الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهته ليس شئ لان ذلك الضرر هو من تمام العبدل الذي يقتضيه
 نظام العالم في هذه الدار على انه ان كان المراد خلوه من النفع العائد على الله تعالى وعلى المعدب فمسلّم ولكن
 لا يقتضى ذلك خلوه عن النفع بالمرّة حتى يكون قبيحاً بديهته بل هو قد اتى با كبر المنافع وهي حفظ نظام
 العالم وان كان المراد خلوه من النفع الكلية فغير مسلم لما علمت ان عليه مدار النظام فكل من الثواب
 والعقاب مقتضى حكمه الحكيم ولا يلزم في حسن توقيع العقاب عقلاً على المجرم بقدر جرمته ان يعود
 بمنع ذلك على من أوقع العقاب أو على من أوقع عليه العقاب بل يكفي ان يعود نفع ذلك على الهيئة الاجتماعية
 وأما قره لهم 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 ان الله خلقه كذلك بحيث يستحيل عقلاً ان يظهر
 منه الطاعة فغير مسلم لان الله خلق كل انسان ولم يكلفه الا اذا كان قادراً عليه اذ العالم متمكن من الفعل
 والترك مبرزاً بين ما يضر وما ينفع فان اطاع مختاراً كان له الثواب وان عصى مختاراً كان عليه العقاب فهو

الذى ان يشأ أسعد نفسه وان يشأ أشقاها وليس له ان يصحج بما فى علم الله تعالى من سعادته وشقاوته الا زليين
 لانه تعالى كما يعلم أن العبد سدد أو شقى يعلم انه هو الذى يختار لنفسه السعادة أو الشقاوة فكل من السعادة
 واختيارها والشقاوة واختيارها معلوم له تعالى وهذا الاحجة للعبد فيه وان كان المراد أن الكافر هو الذى
 اختار أن لا يظهر منه الا العصبان 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 خالق الداعية المذكورة على معنى أن العبد مجبور لافعل له ولا اختيار فغير
 مسلم لان العبد كما شهد سلب عقله وحواسه من نفسه بان هو جود ولا يشك في ذلك ولا يحتاج فيه الى دليل
 كذلك يشهد انه مدرك لامعاليه الاختيارية يزن نتائجها بتمييزه ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ويعد
 انكار شئ من ذلك مساويا عند بديهته العقل لانكار وجوده وكما يشهد بذلك في نفسه بشهده به أيضا في بنى
 نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس وسلامة الآلات ولولا قيام البرهان العقلي القاطع
 على أن الممكن لا يكون مصدر الاثر من الآثار لكانت بدية عقله انه الموجد لافعله الاختيارية استقلالاً
 ولكن ذلك البرهان هو الذى جعله يقول ان الموجد لها هو الواجب جل شأنه ولكن لولا تعلق ارادة العبد
 وقدرته بعمله الاختيارى ما أوجد الله الواجب فلهذا وجد فعل العبد الاختيارى من باعلى تعلق ارادة
 العبد وقدرته به وان كان المراد أن الله خالق العبد مريد اقدار العالم سميعا بصيرا لولا ذلك ما أمكن الكافر
 أن يهوى فمسلم لكن ذلك لا يفيد لان خلق العبد كذلك تكميل له وواجب له على الوجه الام الاكل وكل من
 ارادته وقدرته صالحه لان تعلق بالطاعة بدل المعصية وبالعكس ويكون تعلقها تالعا لتصور رادته وتصديقاته
 فتتعلق ارادته وقدرته بما تصوره ملائما له واعتقده كذلك في فعله ولا يتعلقان بما يتصوره منافرا له
 ويعتقده كذلك فيتركه وقد أعطى الله عبده علميا يميزه بين ما يلائمه وما لا يلائمه وما يركه الى عقله وعلمه
 لتصوره ما يلب مع ذلك أرسل اليه رسلا مبشرين ومنذرين وبين على السنتهم ما يضر وما ينفع فحذروه
 مما يضر وأنذروه بعقابه ورغبوه فيما ينفع وبشروه بشوائبه وما كنامه مذيبين حتى نبعث رسولا واذا
 أردنا ان نهلك قريه أمرنا مترفقا بالعدل والاحسان وابتاه ذى القربى وترك الفحشاء المنكر والبغى
 ففسقوا فيها وخرجوا عن أمرنا فخرناهم فحق عليها القول قدمنا لها تدميرا جزاء فاقا لا ترى
 ان المعتزلة مع انهم قائلون بالحسن والقبح العقليين هم قائلون أيضا بناء على ذلك انه يجب عقلا تالعا الطامع
 وتمذيب المعاصى وقولهم هب اتنا سلمنا العقاب فمن أين الدرهم الخ نقول في رده ان هؤلاء الكفار لما زاولوا
 الكفر أو المعاصى عمدادا أو هم الامرة بعد معرفة مع الاصرار عليها حتى صارت ملكة راسخة فهم خبيث
 ذواتهم خبيثا دائما وأصرواعلى كفرهم وعصيانهم أبدا لا يبدون عزموا على أنهم يدومون عليه ولا يتركونه
 بحال من الاحوال كما يرشد الى ذلك قوله تعالى ولوردوا العادوا المانم واعنه وقوله تعالى زجر اللقائل منهم رب
 ارجعون لى أعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلفه هو قائلةا فكان دوام العذاب جزاء وفا على قدر الجرعة
 والمعصية ولا شك أن الكفر بالله مع ظهور الآيات والبراهين فى النفس واللاتفاق أمر قبيح لا يكاد ان يحيط
 نطاق العقل بقبوحه والله سبحانه وان لم يتضرر بكفره لكن كفره مفسدة فى ذاته ومضرة على الخلق كافة
 ولذلك شرع الله الجهاد وقل الكفار وقال عزم من قائل والفتنة أشد من القتل أى الكفر أشد قبوحا وفسادا من
 القتل ومن قتل يقتل فمن أمر كذلك يقتل بالاولى فهذا الكافر هو الذى سبب لنفسه عذابا أبديا وعقابا
 سرمديا لا ترى الى قوله تعالى ان الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم اذ تدعون الى
 الايمان فنفكروا الى قوله تعالى حكاية عن ابليس فى خطابه لاؤلكن فما كان لي عليكم من سلطان

الآن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولو موأنتكم ولا يماض هذا بما ضرب من الامثال فان الله سبحانه
 قد عذرا الكفار وأنذرهم وبين لهم جزاء كفرهم في قانونه الذي أرسل به رسوله وبين فيه عقاب كل جريمة
 صلى حسب ما قضت به حكمته الا ترى لو أن ملكا وضع قانونا لرعيته بين فيه عقاب كل جريمة واقضى
 نظام رعيته وأمن كل واحد منهم على نفسه وعرضه وماله انه جعل عقوبة جريمة القتل مثلا السجن الدائم
 مع الأشغال الشاقة وأعلن ذلك على رعيته ثم ارتكب بعد ذلك واحد منهم تلك الجريمة فعاقبه عليها
 بمقتضى قانونه الذي علمه الجاني قبل اقامته على الجناية فاعقل لا يستعجب ذلك بل يعده العقلاء عدلا
 وحسنا فكذلك صنع الله الحكيم في خلقته جعل عقاب الكفر عذابا ليعاد دائما في دار الآخرة لانه لا يوجد
 بنعمة من لا ينهأه كبرياؤه ولا تنحصر عظمته وقد بين كل ذلك على لسان رسوله ونصب الأدلة في
 النفس والآفاق ووعدوا واث الكفار انهم ان تابوا يفر لهم ما قد سلف فضلا وكر ما قتل سبحانه قتل للذين
 كفروا وان ينهأوا يفر لهم ما قد سلف وأما قولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه اقتضى
 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 وامتثال الامر الله تعالى فهناك كفر قبيح زائل وایمان حسن ثابت
 وقد انضم الى هذا الايمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها العمل أو يضرو ويمكن للعبد باختياره أن
 يتدارك ما فاتته 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 لادار عمل فلا تنفعهم التوبة
 فقد اختلفت الداران وامتاز الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واتتهى الامر بعد الذي
 ضرب به الله على لسان رسوله للعمل وقبول التوبة وقد رأينا في هذا العالم أن الدواء ينفع وقتما يجد اذا
 فات ذلك الوقت واستحكمت لدهاء فلا ينفع الدواء فان قلت ان الكفار أكثر من المؤمنين كما يقتضيه قوله
 تعالى ولكن أكثر الناس لا يؤمنون فيكون لمعذبون الخالدون أكثر من المنع من فكيف تكون دائرة
 رحمة أوسع من دائرة غضبه قلنا ان هذه الكثيرة بالنسبة الى بنى آدم فقط وبنو آدم قليلون بالنسبة الى
 الملائكة والحوار والولدان وما يهلم بنود بن الا هو ويحقيق ما لا تعلمون فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل
 الغضب على أن أهل النار حومون في عذابهم فان ما عند الله من كل شيء لا ينهأه 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 ماداموا في دائرة الوجود
 والحياة فهم في دائرة لرحمة والفيض العميم فان كلاً منهم ما في النعم التي يحافظ عليها الانسان ويتجشم لاجلها
 ايشع الادوية وأما قولهم ان التمسك بالدلة لنقلية لا يفيد الخ ففيه أنهم ان أرادوا ان هذه الأدلة
 العقلية التي استدلووا بها تفيد اليقين فقد علمت حالها وانها كسراب بهيعة ولا تنفذ لنا فضلا عن اليقين
 وان أرادوا مطلق الأدلة العقلية فمستلزم لكن الأدلة التي أقاموها ليست منها على ان كون لادلة 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 العقلية فانه اذا تبين المعنى من
 لفظ القائل وكان مراد له منه بقرينة مشاهدة أو متواترة وكان مما يوجب العقل صدق خبره أفاد الخبر
 اليقين لانه لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه والفرس ان الكذب عليه محال نعم قالوا ان في افادة الأدلة
 العقلية لليقين في العقليات نظر الان كونها مفيدة له مبني على انه هل يحصل بمجرد اثار النظر فيها او كون

فأئلهما صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وأنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل توأترامدخل في ذلك الجزم ولاشك أن حصول ذلك الجزم بمجردا أو بمدخلة القرينة فيه لا يمكن الجزم بأحد طرفيه الاثبات والنفي لاجرم كانت أفادتها لليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلي في العقليات كجزم منه ذلك في الشرعيات والاحتمال كلامه الكذب فيهما وهو محال فلا فرق بينهما قلت اجاب بعض المحققين بان المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتها وانتفاءها ولا طريق للعقل بمجردة الى الثبوت أو الانتفاء بل يعلم ذلك بالمعاينة أو الخبر الصادق جزما والمراد بالعقليات ما لم يجزم العقل بإمكانه ثبوتها وانتفاءها حينئذ جازان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقل في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات فانها بمجردة تفيد الجزم بعدم المعارض العقلي لانها مركبة اما من مقدمات علم صحتها بالبدية أو علم بالبدية تزيدها مما علم صحته بالبدية وحدها فيستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البدية لا تتعارض ولاشك ان ما نحن فيه من الشرعيات بالمعنى المذكور فالادلة النقلية تفيد اليقين فيه على انه لا معنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات لاجزم بصدق القائل واستحالة الكذب عليه وهذا المعنى بعينه قائم في العقليات أيضا وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتها وانتفاءها لا يلزم ان يكون من الممتنعات بل يجوز ان يكون ممتنعا وان يكون ممكنا وامكانه قد خفي على العقل لكن لما جزم العقل بصدق القائل وتبين المعنى المراد بقرينة مشاهدة أو متواترة انتفى احتمال كونه ممتنعا ولم يبق الاحتمال كونه ممكنا فينبغي أن يحمل كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لا يلزم كذبه وابطال قطع العقل بصدقه وذلك محال فالحق ان الدليل النقلية تفيد اليقين والقطع في العقليات أيضا نعم يقال ان النظر في الأدلة النقلية نفسها مع القرائن المشاهدة أو المنقولة توأترها هو الذي يفيد اليقين في الشرعيات والجزم بعدم المعارض العقلي ومنها في ذلك العقليات وذلك ليقين ارادة لقائل الصادق جزما واما اذا نظرنا للادلة النقلية في نفسها بقطع النظر عن تلك القرائن فلا تفيد اليقين لافي الشرعيات ولا في العقليات بخلاف الأدلة العقلية فانها بمجردة تفيد اليقين بتركبها مما سبق هذا هو الحق في الفرق بين الدليل النقلية والعقلي حتى ان الشيخ الاكبر قدس سره قد قدم الدليل النقلية على العقلي فقال رحمه الله تعالى في الباب الثاني والسبعين والاربعائة من الفتوحات

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

وقال في الباب الثامن والخمسين والثمانمائة منها

كيف للعقل دليل والذي * قد بناء العقل بالكشف انهدم

فنجاة النفس في الشرع فلا * تك انسانا رأى ثم حرم

واعتمهم بالشرع بالكشف فقد * فاز بالخير عبيد قد عصم

أهمل الفكر فلا تحفل به * واتركه مثل لحم في وض

ان للفكر مقاما فاعتضد * به فيه تك شخصا قد رحم

كل علم يشهد الشرع له * هو علم فيه فلتعصم

واذا خالفه العقل فتعل * طورك لزم مالك فيه قد علم

ويؤيد هذا ما روى عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ان للعقل حدا ينتهي اليه كأن للبصر حدا ينتهي اليه

وقال الامام الغزالي ولا تستبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور قد ينظر فيه ما لا ينظر

في العقل الى آخر ما قال ومع ذلك كما فالتة قد ازل الرسل واظهر على ايديهم المعجزات التي دلت دلالته ضرورية
 قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم فكانت افادة اقوالهم التي تدعي مرادهم منها بالقرائن المشاهدة
 او المنقولة تواتر اليقين واجهه للعقل أيضا ولا شك ان فيما نحن بصدده ما لا يحصى في القرآن والسنة المتواترة
 مما يدل على خلود الكفار في النار والعذاب دلالة واضحة لا يخفاء فيها قاتوا بلها مجرد شبهه اضعف من الهباء
 واوهن من بيت العنكبوت والعدول عنها الى القول بنفي العذاب او الخلود فيه مما لا ينبغي للعاقل الاقدام
 عليه على ان هذه التأويلات هي غاية السخافة وكيف يمكن ان يحظر على بال عاقل ان يكون جمل الوعيد
 دعائية وأن تكون معلقة على عدم العفو بعد النظر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
 ذلك وكيف يمكن ان يكون الاخبار عن الاستحقاق لاعتن الوقوع في مثل قوله تعالى كلما خبت زنادهم سعيرا
 وقوله كلما فضحت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى هايد وقر العذاب سبحانه ان هذاهم ان عظيم ولا شك ان
 الملك اذا وضع قانونا وجعل فيه لكل جر يمة عقابا فاذا لم يجزم الناس بان ذلك الملك يوقع عقاب كل جر يمة
 على فاعلمها كان جعل تلك العقوبات في ذلك القانون عبثا ولا يفيد فائدته المطلوبة ولولا قوله تعالى ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء ما كان العقل يميز العفو عن غير المشرك ولكنه حيث قال وقوله الحق قلنا بجواز الاترى
 الى مقالة الملك كسرى حين سأله وزيره بم سدت علينا وانت بشر مثلنا حيث قال له سدت عليكم باربع خصال
 وعدمها قوله لا تعاقب الا بحسب الذنب وقوله ولا تخلف وعدا ولا وعدا افتقال له وزيره في كل من القولين
 زه أي احسنت فانت ترى ان العقلاء يستحسنون العقاب على حسب الذنب وان لا يخلف الوعد والوعد والوعد
 كذلك حقت كلمة ربك على الكفار انهم اصحاب النار وامامنا نقل عن بعض السلف وما بد كسرى كتب
 بعض الصوفية من قولهم بعدم الخلود في النار وذلك محمول على عدم خلود عصاة المؤمنين الموحدين قال
 الشيخ عبد الكريم الجبلي في كتابه المسمى الانسان الكبير يروى في شرح الاسرار من الفتوحات ان مراد
 القوم بان أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار وقال ايالك ان تحمّل كلام الشيخ محيي
 الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار فان ذلك كذب وخطا واذا
 احتمل الكلام وجهاصح وجواب المصير اليه اه وعلى ذلك محمول ما ذكره هو أيضا في كتابه المسمى
 بالانسان الكامل من انتهاء العذاب وعدم الخلود وعلى ذلك كان كل كافر مات على كفره والعباد بالله تعالى
 معدن في النار خالد فيها الا يخرج أبدا نعم قال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو للكافر الذي
 لم يبذل في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ
 للامام الغزالي كلام يقرب منه بعض القريب وكل عبيد مات وهو مؤمن فلا بد ان يخرج من النار ويدخل
 الجنة فان الايمان الذي 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 وما هم منها بخير حين فتعين ان يكون بعد
 دخوله في النار واخر اوجه منها الى الجنة فكان ما آله اليها وذلك معنى قول الناظم (ولو عصي له الجنان معدن)
 كان كل عبيد مؤمن مات وهو عاص ولم يتب فاما نقوض أمره الى ربه تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه لقوله
 تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويهذب من يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين
 أسرفوا على انفسهم لا تقظوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والقول بان ذلك مشروط في الكبائر
 بالتوبة عدول عن اظاها بغير مقتض وهذا هو المراد من قول الناظم فان عصي ومات الى آخر البيت قال
 الناظم رحمه الله تعالى

(وكل وعد لاله قدورد * فواقع في وقته من غير رد)
 (اما وعيده ان غير الكفر * فان على مشيئة كندري)
 (بان ذلك عادة الكريم * فليس هذا الخلف بالذميم)
 (فلم يكن بغير محض الكفر * وجوب تمذيب بغير نكر)
 (او خص ذالو عبد بالكفار * فهم لهم كباثر الاوزار)
 (اذ هم مكافون بالفروع * فلهم الجزاء ذو وقوع)
 (فلم يجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة ممن لم يراه انتدب)
 (وجوزن اذن سؤال الغفر * لكل مسلم جميع الوزر)

اقول ان الله اخبر في القرآن بالوعد والوعيد وان لا يخلف وعده واخبر انه لا يخفر ان شرك به ويفقر مادون ذلك لمن يشاء ويعذب من يشاء وانه يفقر الذنوب جميعا ويناؤه على ذلك واتفق الجميع على انه تعالى لا يخلف وعده للطائفة من الثواب ولا يخلف وعيده للكفار بالخلود في النار والعذاب الاليم واختلقراني وعيده لعصاة المؤمنين فقال قوم يجوز ان يخلف وعيده في جميع عصاة المؤمنين فلا يعذب منهم أحدا ان شاء وذلك عادة الكريم فليس هذا الخلف ذميا بل هو ممدوح وقال قوم يجب تعذيب العاصي مطلقا كافر كان أو مؤمنا كما وجب اثابة الطائع فلا يجوز ان يخلف وعيده في عاصمات عاصيا كما لا يجوز ان يخلف وعده في طائعات طائعا ويجب تعذيب العاصي غير الكافر كما وجب تعذيب الكافر الامن تاب وآمن وعمل عملا صالحا فالثلث بيد الله سبحانه حسنات واستدلو على ذلك بالعمومات الواردة في القرآن الدالة على تعذيب العاصي مطلقا وهي اخبار لوجاز الخلف في الزم الكذب في خبره تعالى وهو محتمل تعالى الله عنه كيف وقد قال تعالى لا يبديل القول لدى وقد قدمت اليكم بالوعد وقال قوم يجب تعذيب بعض عصاة المؤمنين تحقيقا لصدق الخبر بالوعد فانه يكفي في صدق الخبر تحققه ولو في البعض ويتفرع على تلك الاقوال أن الفريق الاول اجاز ان يطلب الانسان من الله ان يفقر جميع الذنوب لكل مؤمن مات على الايمان من جميع البشر لانه دعاء بما يمكن وقوعه وليس مستحيلا لاعقلا ولا عادة ولا شرعا وان الفريق الثاني قال لا يجوز ذلك وانما يجوز ان يطلب منه تعالى أن يوفق كل حاص للتوبة لانه الامكن وطلب الغفران بغير توبه مستحيل عقلا وقال الفريق الثالث ان غفران جميع الذنوب لكل مؤمن عاص من البشر وان لم يكن مستحيلا عقلا لانه لكنه مستحيل شرعا وعقلا لما يلزم عليه من الكذب في خبره تعالى فلا يجوز ان يطلب انسان منه تعالى غفران جميع الذنوب لجميع عصاة المؤمنين ولكن يجوز ان يفقر للبعض وأن يعذب البعض فيدعو بذلك فقط والحق أن الواجب على الناظر أن يتدبر في آيات القرآن المتعلقة بذلك كلها ويرد المحتمل منها الى غير المحتمل ولا شك أن قوله تعالى ويفقر مادون ذلك لمن يشاء نص في انه انما يفقر مادون الكفر للبعض الذي يشاء غفران ذنبه والقول بان من يشاء يصدق بجميع عصاة المؤمنين من البشر فيجوز ان يدخلوا جميعا في مشيئته خلاف الظاهر من سوق الآية فانه لو كان المراد الله وهو لم يكن لقوله لمن يشاء فائدة بل يكون حذف ذلك موجبا لنا كيد العموم لو كان مرادا وكذلك قوله تعالى يفقر لمن يشاء ويعذب من يشاء يقتضي أن الله يفقر لغيره ويعذب فريقا وكما انه يجب أن يكون المراد الفريق الذي يفقره من عدا الكفار عملا بقوله تعالى ان الله لا يفقر أن يشرك به يجب أن يكون المراد الفريق الذي يعذبه عصاة المؤمنين وهو خبر لا بد في صدقه من أن يتحقق ولو في بعضهم وقد جاءت الاحاديث مؤيدة لذلك كقوله عليه السلام اني أعلم آخرا من يدخل الجنة وآخرا من يخرج من النار وتلك الاحاديث وان كان كل واحد منها آحادا لكن القدر المشترك الذي 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 الذي أمر قرا على أنفسهم الآية على أنه معاقب بالشبهة أيضا وأنه بالنظر إلى البعض والقول بأنه لو تخلف الوعيد ولو في واحد من العصاة يلزم الكذب في شجرة تعالى غير صحيح لأن آيات القرآن بين بعضها بعضا وقد دلت على تخصيص العمومات عن لم يشا فخران ذنوبهم ولم ينف عنهم الا ترى انه يحسن في الشاهد من الملائكة يعفون عن بعض المجرمين لاسباب تقتضي ذلك ولا يحسن أن يعفون كل مجرم فلا يعاقب أحدا بعقوبة ما على جريمة أصلا وان عفا عن بعض المجرمين وعاقب البعض لا بعد ذلك اخلا بالقاتون ولا خلفا للوعيد خصوصا اذا نض في قانونه على أن له حق العفو عن يشاء من المجرمين فالحق أنه يجب شرعا تعذيب بعض ممن ارتكبوا الكبائر من المؤمنين متى ما تواجدون توبة صحيحة وجواز العفو عن البعض الذي يشاء الله العفو عنه قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما عن الايمان شخص خارج * بها كاتقوله الخوارج)

يعنى أن المؤمن اذا ارتكب كبيرة غير مستحل لا ارتكابها لا يخرج بذلك عن الايمان ولا يصير كافرا خلافا للخوارج الذين زعموا انه يصير بارتاب الكبيرة كافرا وهو قول باطل لان الايمان هو التصديق والاذعان بالقلب فلا يزول الا بتقيضه أو ضده لا بعمل الخوارج مع أن القلب مطمئن بالايمان فن صدق بقلبه مدعنا ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لابل كان بحيث لو طاب منه النطق لا جاب وارتكب كل كبيرة ولم يعمل شيئا من الطاعات من صلاة وصوم وزكاة وحج مع كونه مصدقا بكل ما علم من ديننا بان ضرورة فهو مؤمن حاص فقط ناج من الخلود في النار والاقرار باللسان شرط كمال فقط كيقية الاعمال والتروك نعم الاقرار باللسان شرط لاجراء أحكام المسلمين عليه في الدنيا فان قلت كثيرا ما ترى الفقههاء يكفرون المؤمن بالفاظ يتسكلم 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 * يعنى له قبولا النهلاك)

(أوهو مخصوص بغير الخور * والعلماء وجنة العفور)

(والروح مع مؤذن محتسب * اذ أنه كذلك عجب الذنب)

(والانبياء وشهداء المعركة * ونحوها فاحفظ وقت الهلكة)

أراد الناظم أن كل شئ سوى الله تعالى هالك وهو امان أن يكون بمعنى قابل للهلاك وان لم يهلك بالفعل وعلى ذلك يكون الحكم عاما لجميع الممكنات واما أن يكون بمعنى انه يهلك 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 الاثني بحاله كما يقال هلك الطعام اذا خرج عن كونه طعاما صالحا للاكل وان صار شيئا آخر صالحا للانتفاع آخر وهذا هو المنتهين على الاحتمال الثاني لما ثبت بالتجربة والامتناع ان الاجرام لا يمكن بعد وجودها أن تنعدم وتلاشي بالكلية بل انها تتغير هيئتها وتتحول من هيئة الى هيئة أخرى مثلا

إذا أحرقت شمعة في زجاجة فاشمعه لا تتلاشى وتتعدم بالكلية وإنما يتولد منها باحتراقها في الزجاجة
جوهراً آخران أحدهما غاز حامض شفاف غير منظور يسمى الحامض الكربونيك والثاني ماء وهكذا
سائر الاجرام إذا انعدمت فليس انعدامها في الحقيقة بمعنى التلاشي بالكلية بل هو بمعنى تحولها الى جواهر
أخرى بعيدة عنها في الهيئة والخصائص كالتحول للشمع بالاحتراق الى ذبث الجواهر من البعدين منه
في الهيئة والخصائص قال الناظم رحمه الله تعالى

(وهيل بعد اغيرذا الفربق * عن عدم محض أو التفريق)

(ورجح العود لعين العرض * كعين أزمان فخذوه واراض)

أراد ان العلماء اختلفوا في أن عود الجواهر غير الحور والعلماء ومن عطف عليهم يكون عن عدم محض
وتلاش بالكلية بذلك قال بعض أويكون عن تفريق فقط بذلك قال البعض الآخر وقد علمت ان هذا الأخير
هو الحق واختلفوا أيضاً في عود عين العرض وعين الزمان أو مثل ذلك فقال بعض بالاول وقال الآخرون
بالثاني وأنت تعلم انه لو أعيد مع المدوم عين الوقت الذي كان فيه موجوداً فان لم يتخلل بين الوجودين
وقت المدوم لم أن لا يوجد الشيء هذا لعدم في نفس الامر بل يكون ذلك في مجرد الوهم فقط فعين أن يتخلل
بينهما وقت العدم حينئذ يكون وجود الممكن في زمان وعدمه في زمان آخر ووجوده ثانياً بعد العدم
يلزم أن يكون في زمان ثالث فان اتحاد الوجودان بالذات وتغاير بحسب الزمان لم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود زماناً لانه موجود في كل من الزمانين بوجود واحد في نفس الامر وقد تتخلل زمان عدمه في نفس
الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتاً محال بديهياً كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زماناً وان تغاير
الوجودان بالذات كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه ويجب أن يكون اليجاد أولاً والاعدام ثانياً
ثم اليجاد ثالثاً كل واحد منهما حادثاً بتغاير الحادث الآخرة في الماهية فيلزم أن يكون كل واحد منهما في زمان
بغاير زمان الآخر لا الزم أن يكون تحتل زمن العدم بين الوجودين في مجرد الوهم كقولنا ولا يكون الوجود
الثاني مغاير للوجود الاول وهو ظاهر البطلان ومخالف لنص القرآن فان القرآن صريح في ان العود
نشأة أخرى غير نشأة الحياة الدنيا وكذلك يقال لو عاد عين العرض لم أن يعود عين الجرم الذي كان قائماً
به على الهيئة التي كان عليها في الحياة الدنيا وأن يعود عين الزمن الذي كان فيه وجود الجرم وأعراضه
ويجيء المظهر المتقدم فالحق ان الذي يعود هو تركيب عين الاجزاء الاصلية بعد تفرقها على معنى انها
تركب ثانياً على هيئة أخرى تناسب البقاء والخلود في دار النعم أودار العذاب الاليم في وقت آخر بغاير
وقت وجودها الاول وان مراد القائل هو دعوى الاعراض والازمان ان الله يكشف الحجاب عن العبد
حتى كأنه يشاهد ذلك حاضر لديه ليدكر ماله وما عليه يوم تجرد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من
سوء فودلو أن ينهوا وبينه أمداً بعيداً قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذلك وزن كتب الاعمال * لا عينها في أرجح احتمال)

أي ان الراجح ان الذي يوزن يوم القيامة هو الكتب التي فيها الاعمال لان الاعمال لان الاعمال
أعراض قد انعدمت ولا تعود وانما الموجود هو الكتب التي فيها النقرش الدالة على حصول الاعمال من
العبد في أوقاتها قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعتقد الموت اذا انتهى الاجل * لكل ذي روح وجانب الزلل)

(كقول بعض انما ارحام * تدفع لا يعصمهم حمام)

(وقول آخرين لا آجال * بل باحتلال عدم الاوصال)

(وكل مقتول موفى العمر * والموت جنس القتل بامستقري)

(وملك الموت لكل حي * يقبض روحه على المرضى)

أراد انه متى انتهى أجل كل حي 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 أجل وعلى ذلك يكون كل مقتول أو ميت باى سبب كان ميتا عند انتهاء أجله وانما علم الله أن لا انه سيموت بالسبب الذى مات به فى الوقت الذى مات فيه واجراء الاحكام الدنيوية كالقصاص من القاتل للمجازاة على ما شئت ذلك السبب ومجازاة حدود الله تعالى التى شرعها لعباده ليتنظم أمر معاشهم ويسمو الى ما يكفل لهم سعادتهم الاخرى فى معادهم فانه ما لم ينتظم أمر المعاش لا يتم لهم السعى الى ما ذكر الذى هو المقصود بالذات من إيجاد نوع الانسان قال الناظم رحمه الله تعالى

(فى الروح لا تخضع وقل فحسبى * نص قل الروح من امر ربي)

(والعقل مثلها فعنه نمسك * والرزق رदानه ما يملك)

(بل كل نافع من الاقسام * الحلال والمكروه والحرام)

أراد الناظم أن القول الراجع تفويض العلم بحقيقة الروح الى العليم الخبير عملا بقوله تعالى لنبيه عليه السلام ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي 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 توحيد النفس بدون العقل بمعنى تلك القوة التى بها الادراك كافي المجنون وهذا مما لا ينكره أحد والعقل أيضا بمعنى القوة ينقسم الى نظري وعملي فالاول هو تلك القوة التى هى اندرك النفس الناطقة التصورات والتصديقات والثانى قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالذكور والروية أو الحدس بالآراء 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 الجهر المعلق بالجسم تعلق التسدير والتصرف وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالقياس الى الشمس فكما أنه بافاضة نور الشمس تدرك ابصارنا 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 حي 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 ارادها الناظم ورجح تفويض العلم بكنهها الى الله تعالى والتحقيق أن العقل بمعنى الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متعددة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار اليه حجة الاسلام فى الاحياء واختاره هو والرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعظم الصوفية أن النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية وقال المناوى فى شرحه لقصيد ابن سينا فى النفس تنبيه اعلم أن تنبيه الارواح عن الجهات لا يباحق بالله شيئا من الصفات بل يفيد عظمة البارى تعالى فان الخلق كلما كان أعظم كان خالقه أجمل وأكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائها عن الخبز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها

من وصفة الامكان كان الرب أكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك
 ان قول بعض الجارين على الطواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانت
 أضفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهديان اه وذلك لان صفة الاله على
 الخصوص التي لا تكون له غيره بحال هي وجوب الوجود لذت فهي التي لا يمكن أن تكون الا الواحد
 القهار وأما الرزق فتعد اختلاف المتكلمون في معناه شرعا المعول عليه عند الاشاعرة أنه ما ساقه الله
 الى الحيوان فانفع به سواء كان حلالا أو حراما أو مكر وها من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير
 ذلك والمشهور انه اسم لما يسوقه الله الى الحيوان يتفدى به ويلزم على الاول ان تكون العوارى رزقا لانها
 مما ساقه الله الى الحيوان فانفع به وفي جهلها رزقا بحسب العرف بعد كالأخفى ويلزم عليه أيضا ان يأكل
 انسان رزق غيره لانه يجوز ان ينفع به الا تخربا لا كل ويجاب عن الاول بان العوارى تكون رزقا للمالك
 حيث انتفع به والله مستعير أيضا حيث انتفع أيضا وكذا يقال في الجراب من الثاني ولامانع أن يكون الشيء
 الواحد رزقا لثانيه فأكثرا باعتبار تعدد المنفعة لقوله تعالى وعمار رزقناهم ينفعون وأمثاله فانما تقتضى
 أن يكفي في الانتفاع أن يكون ولو من جهة الاتفاق على التفسير بخلافه على الثاني لان ما يتفدى به لا يمكن
 اضافة الا أن يقال اطلاق الرزق في الآية على المنفق مجاز لكونه بصدده لكنه بعيد والمعتزلة تفسره في
 المشهور تارة بما أعطاه الله عبده ومكته من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله لقوام العبد وبقائه خاصة
 وحيث ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معناه وانه لا رزق الا الله سبحانه وان العبد يستحق الذم والعقاب
 على أكل الحرام وما يستند الى الله تعالى لا يكون عندهم قبيحا ولا مريئا كما يستحق الذم والعقاب
 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 تعالى الله تصيرا الامور والذم والعقاب له ومباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب الذي
 هو من خير رأس مال المؤمن يقتضى انه لا ينبغي أن ينسب اليه تعالى الا الافضل لقال افضل إبراهيم
 عايه لسلام واذا مرضت فهو يشفين وقال تعالى أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم فالحرام رزق في نفس
 الامر لكننا تأدب في حقه تعالى فلان نسبة اليه سبحانه والدليل على شمول رزق له ما أخرجه
 ابن ماجه وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قره فقال يا رسول الله ان
 الله قد كتب على الشقوة فلا أراني أرزق الا من دنى بكفى فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال
 صلى الله عليه وسلم لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمه 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 ووجهه على المشاكسة
 كالقول بانه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال
 اقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا وليس كل احتمال يسقط به الاستدلال ومثل هذا الاحتمال ان
 قدح في الاستدلال لا يبق على مطلوب دليل والظن في السند لا يقبل بغير مستند وهو أبعد من العبوق
 وأما الاستدلال بانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتفدى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى
 وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فليس بشئ لان المعتزلة أن يكفوا 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 حلالا لارضعة من ثدي لاشربة من ماء مباح ولا نظرة الى محبوب ولا وصلة الى
 مطلوب والعادة تقتضى عدم وجود مثل هذا الشخص ومادة النقص 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

غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فالأوفق الاستدلال لاهل السنة على شمول الرزق للحلال والحرام
بالاجماع قبل ظهور المعتزلة على ان من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والطواهر
تشهد بانقسام الرزق الى طيب وخبيث وهي تكفي في مثل هذه المسئلة ولعل المعتزلة يقولون كما يقول
اهل السنة ولكن لا ينبون الحرام اليه تعالى تأدبامعه سبحانه فيرتفع الخلاف قال الناظم رحمه الله تعالى

(والاخذ في الاسباب لا ينافي * توكل في أرجح الخلاف)

(لانه الوثوق والايقان * بان يكون ماقضى الرحمن)

(مع اتباع سنة البشير * في السعي في تحصيل الضروري)

(كطعم ومشرب وكسوة * تحرز عن صاحب العداوة)

(وهكذا تفعل الانبياء * كما آتى بذلك استقراء)

أراد ان الاخذ في الاسباب ومباشرتها ليرتب عليها مسبباتها لا ينافي توكل العبد على الله تعالى وتفويض
الامر اليه لان معنى التوكل والتفويض هو الوثوق بالله والايقان بان كل شئ بقضائه وقدره ومما 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 للرئى والجماع للنسل والحروب لفتح الاعداء
وسعى وحض أصعابه على السعي في تحصيل الضروري من الطعام والمشرب والكسوة والتحرز عن الاهداء
وهكذا فعل غيره من الانبياء فكان في مباشرة الاسباب عمل بسنة الله في خلقه حيث ربطها بمسبباتها وقدر
حاجة الممكنات بأسرها بعضها الى بعض لنقص فيها للعجز أو نقص في قدرته تعالى الله عن ذلك وجميعها
محتاجه اليه خلقا ويجادا فكان ترك مباشرة الاسباب القاء للنفس في التهلكة وهو منهي عنه وهذا هو
مذهب الجمهور وهو الحق الذي يدل عليه العقل والنقل وأما ما خرج القضاة من قوله من انقطع
الى الله كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لا يحتسب ومن انقطع الى الدنيا وكفه الله اليها فهو مع كونه
ظنيا معارض بالآيات القرآنية كآية السابقة وغيرها وبالاتحاد من قول النبي صلى الله عليه وسلم
وفعله أو هو محمول على الاجال في الطلب والتوسط والاعتدال فيه بدليل قوله في الشق الثاني ومن
انقطع الى الدنيا وكفه الله اليها فهو على حد قول الله تعالى وأحسن كما أحسن الله البتة ولا تنس نصيبك
من الدنيا وقول القائل

آت الرزق يوم يوم فاجل * طلبا وابع للقيامه زادا

فلا معارضة ينسب وبين ما يدل على عدم منافاة الاخذ في الاسباب للتوكل بل على وجوب ذلك قال
الناظم رحمه الله تعالى

(ومن يكن في الدين غير مجتهد * فواجب عليه جبرايتمد)

(كالشافعي وسائر الائمة * فانهم على هدى ووجه)

أراد أن من بلغ درجة الاجتهاد وجب عليه أن يجتهد بأخذ الحكم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
الصحيح وتارة يبلغ درجة الاجتهاد في جميع الاحكام وتارة يبلغ ذلك في البعض دون البعض لان الحق جواز
نجزي الاجتهاد ومواضع الاجتهاد هي القياس وغير الظاهر والنص والمفسر والحكم من الكتاب والسنة
وغير الاجماع المشهور أو المنقول تواترا أما ما كان 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 لا اتحاد

وتخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة بذلك إلى غير ذلك مما هو مفصل في كتب أصول الفقه وإن من لم يبلغ درجة الاجتهاد في الاحكام كلاً أو بعضاً واجب عليه أن يقلد فيما لم يبلغ فيه درجة الاجتهاد مجتهداً من المجتهدين الذين علم اجتهادهم كالأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وباقي الأئمة الستة وقد ينهم البدر العيني في شرح العمدة على البخاري وبين انه يجوز تقليد أي واحد منهم فأرجع إليه إن شئت وذلك لأن من لم يبلغ درجة الاجتهاد في حادثة من الحوادث اعجزه عن أخذ حكمها من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الصحيح مكلف بما في رسعه وهو التقليد وهذا تعلم أن من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ليس له مذهب معين أصلاً ولا يجب عليه تقليد مجتهد معين ولا التزام مذهبه إذا قلده بل مذهبه من يقبضه ودعوى غير المجتهد في المذاهب أنه حنفى أو مالكي أو شافعي أو غير ذلك دعوى لاحقيقة لطائفي الواقع ونفس الامر فهى كدعوى انه نحوى ولا يعرف قواعد النحوى فلا معنى لكونه حنفياً أو مالكيّاً أو شافعيّاً أو حنبليّاً أو غير ذلك إلا انه التزام أن تكون عبادته ومعاملته موافقة لمذهب ذلك الامام فقط تقليداً ولا رأى له في المذهب واختلافوا في جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر فمنعه قوم عملاً بقولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما آداه إليه اجتهاده وبأن كل مجتهد يعتقد أن رأيه صواب يحتمل الخطأ ورأى غيره خطأ يحتمل الصواب وإن ما عمل به هو الدليل وما عمل به غيره يشبه الدليل وليس بدليل في الواقع ونفس الامر فكيف يعمل بما يراه كذلك ويكون مأخذه ذلك ومنهم من أجاز ذلك مطلقاً وقال إن معنى قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما آداه إليه اجتهاده انه يعمل في الدليل وأخذ الاحكام منه بذلك بمعنى انه يعتقد أن الحكم على مفتضى ما فهمه من الدليل هو كذا لا بمعنى انه يجب عليه العمل في الخارج بذلك وإن قولهم إن كل مجتهد يعتقد الخ معناه انه يعتقد ذلك في ظنه فقط لا في الواقع ونفس الامر وكذا قولهم انه يعتقد أن ما عمل به هو الدليل الخ معناه انه يعتقد ذلك في ظنه فقط لا في الواقع ونفس الامر على ان قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما آداه إليه اجتهاده يفيد جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر في العمل لا في الراى وذلك لأن هذا القول يفيد أن كل ما أدى إليه اجتهاد مجتهد هو شرع الله وحكمه عند ذلك المجتهد والامام امر بالعمل به فأمره بالعمل به دليل على انه شرع الله وحكمه عنده فلم يكن خطايينا والذي لا يجوز العمل به هو ما كان خطايينا وبالطاليتين بطلانه فكان كل رأى من آراء المجتهدين الذين علم اجتهادهم شرع الله وحكمه في جواز العمل به لصاحبه وغيره مجتهداً كان أو غير مجتهد وقوم فصلوا وقالوا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً يكون أفضل منه وأعلم ولا يجوز أن يقلد من يساويه في الفضل والعلم أو من هو دونه والذي يحيل إليه هو جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر مطلقاً في العمل لا في الراى وأخذ الحكم وهو القول الثانى كأنقل عن أبي يوسف وهو مجتهد بلائسنا انه قال حينما أخبر بوقوع فأرة في الماء الذى نظهر منه وصلى فأخذ يقول اخواتنا أهل الحجاز إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً قال الناظم رحمه الله تعالى

- (هذا ونصب أثر الامامه * محتم شرطاً على الكفايه)
 (بيعه من أهل الاعتبار * في الحل والعقد والاختيار)
 (من يكون سابقاً مولى * لمن يكون ذاك كمال عدلاً)
 (نعم إذا تغلب الامام * فليس الا العقل والاسلام)
 (ولا تخالفه في الزام * لم يكن في المكروه والحرام)
 (وأخرج عليه ان يكن ذاك كفر * لا غيره من كل وصف مزرى)
 (وايس هذا من أصول الدين * بل بالفروع لا نثق التبيين)

(فهو من المباحث الفقهية * وليس من مباحث السمعية)
 (فتظهر الشعائر الدينية * بنصبه وتصلح الرعية)
 (أليس ان الامر بالمعروف * والنهي عن المنكر فرضان بلا تزيف)
 (ودونه لم يسقط قيام * بمقتضاهما فلا انتظام)
 (ومثله ذلك كلياته * فحفظها يحتم البتة)
 (لكن بما شرع من حدود * وهي به قويمه الوجود)
 (ثم أهم الستة الاديان * فالنفس والعقل به يدان)
 (وبعد الانساب ثم المال * والعرض فهما 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 فمضى قام به البعض وباعوه سقط الائم عن الباقي وان نصبه يكون بمبايعه أعيان الامة أهل الوجاهة والاعتبار كالعلماء والامراء الذين هم أهل حل أمور الرعية وعقد هاور يرجع فيها الى قولهم الفصل أو يكون بالعهود اليه من كان مولى الخلافة قبله كما فعل أبو بكر رضي الله عنه بمحض من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث عهد بالخلافة بعده الى عمر بن الخطاب وأقره جميعا ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك اجماعا منهم على صحته لكن بشرط أن يكون المبايع أو المعهود اليه عدلا ذا كمال في الدين والعقل بان يكون ذكرا مسلما بالغافلا غير فاسق ولو ظاهرا أو بشرط ذلك في ابتداء نصبه خليفة فقط لاني دوام كونه خليفة كإبائى وهذه الشرط في الابتداء انما تلزم في المبايعه الاختيارية اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغاية والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط ومتى تم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ولا تجوز مخالفته في شئ اذ هم به الا اذا كان مكروها نحرر عما أوجر اما فلو أمر بترك مباح حرم قوله أو بفعل مباح وجب مطلقا عند الحنفية لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان المراد بأولى الامر الائمة على قول أو العلماء والاصل أن الائمة منهم لقوله عليه السلام اسمعوا وأطيعوا وبشرط أن يكون في ذلك مصلحة عامة للمسلمين عند الشافعية وأما اذا أمر بترك مباح حرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيها بالرفق والمعروف لانه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق وأما ان تغلب شخص وكان كافر أو اجب الخروج عليه وعدم طاعته جهرا ان كان ذلك في الوسع وان لم يكن وجب الخروج عليه سرا وهذا قول البعض وقال آخرون يمتثل أمره ونهيه في غير معصية خوفا من عقوبته لا لوجوب طاعته خصوصا اذا لم يمكن الخروج عليه لاجهرا ولا سرا وخشى من الخروج عليه فتنه عامة وضرر عام يلحق بالمسلمين وهذا هو الذي عميل اليه لان المراد مقدم على جلب المصلحة وقد صرح بعض أئمة الحنفية كصاحب النهاية بانه يجوز ان يكون السلطان كافرا اذا تغلب وانه يجوز ان يقاد قضاء الاسلام والولاية منهم واما بغير الكفر من وصف مزور مخجل بالعبادة لولا حراما فلا يجوز الخروج عليه بل مع ذلك تجب طاعته في غير معصية ولا يجوز خلعها بذلك لاسرار لاجهرا وذهبت طائفة الى أنه يجب عزله اذا ارتكب معصية تجرأ بها خصوصا اذا ظلم وعامل الرعية بالعرف والجور والذي عميل اليه انه ان كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذير أموال الامة لا يجب عزله وأما ان كان ظالما يعامل الامة بالعرف والجور أو كان مبدئا في أمورها لا يجب عزله لان بقاءه ضرر عام على الامة وقال عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار ولا يترتب على بقاءه ما هو المقصود من نصب الامام من الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر ونظم شؤون الرعية كيف وازالة المنكر فرض على الامة ومن اهم المنكرات واعمالها ضرر او وجود مثل
هذا الامام الجائر و ايسر 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 الشاكر الدينية
وصلاح الرعية وذلك كالا مرم بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين هما فرضان بلاشك عملا بقوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبالاجماع على ذلك وبدون نصب
الامام لا يمكن القيام بهما واذا لم يتم بهما احدا لا تنظم امور الرعية بل يقوم التناهب فيما بينهم مقام التواهب
ويكثر الظلم وتعم الفوضى ولا تفصل الحصومات التي هي من ضروريات المجتمع الانساني ولاشك ان
ما يتوقف عليه الفرض فرض فكان نصب الامام فرضا كذلك والا مرم بالمعروف والنهي عن المنكر انما
يفرضان على الكفاية لان المقصود اخلاء العالم من الفساد فمضى قام به البعض سقط الاثم عن الباقين ويفترض
الامر بالمعروف وان لم يكن الا مرم به فاعلاما امر به غيره لان فعله فرض والامر به فرض آخر فاذا
ترك احد هما فلا يترك الاخر وكذلك النهي عن المنكر فرض وان لم يكن التام لان فعل المنهي
منكر وترك النهي عنه منكر آخر فاذا ارتكب احدهما فلا يرتكب الاخر فيفترض ازالة المنكر باليد
ان استطاع فان لم يستطع فباللسان فان لم يستطع كفى الانكار بالقلب واما قوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم
من ضل اذا هتديتم فمعناه على ملجاء عن السلف الصالح عليكم انفسكم بان تفعلوا ما امرتم به وتتركوا
ما نهيتهم عنه وتفعلوا ما يحل ما كلفتم به ومن جملة ذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان الانسان اذا
ترك واحدا منهما مع كونه فرضا عليه لم يكن مهتديا وقد قال تعالى لا يضركم من ضل اذا هتديتم ولا تكون
مهتدين الا اذا قنما بما كلفنا به الذي منه ما ذكر فاذا امرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر بالقدر المستطاع
ولكن لم تمثل المأمور والنهي فلا يضرنا حينئذ ومن هذه الآيات الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ومن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها علم انه لا يجب الامر الا بعد العلم بان المأمور به معروف
من الدين والمنهي عنه كذلك وانهما انما يفرضان بقدر الوسع وانه بعد القيام بهما على القدر
المستطاع لا يضرنا من ضل ولم تمثل فلذلك اشترط فيهما ان يكون الامر التامى عالما بالحكم وان لا يؤدي
الاسكار على منكر الى منكر آخر والا كان بمنزلة ازالة النجاسة بالنجاسة فان فقد شرط من هذين
حرم الامر والنهي وان يغلب على ظن الامر والنهي ان امره بالمعروف مفيد في تحصيله ونهيه عن
المنكر مفيد في تركه فان فقد هذا الشرط سقط الوجوب وجاز الامر والنهي اذا قطع بعدم
الفائدة منهما وندب اذا شك في ذلك كذا قاله البعض وقال آخرون يجبان ولو ظن عدم الفائدة أو شك
فيها وهذا كله في الفرائض والمهرمات اما المندوبات والمكروهات تنزيها فيندب فيها الامر والنهي وانما
يأمر فيهما اجعت الامة على فرصته وينهى فيما اجعت على حرمة واماما اختلفت فيه مذاهب
لمجتهدين فلا يجب فيه الامر والنهي ومثل الامر والنهي في التوقف على نصب الامام الكليات الست
التي يجب المحافظة عليها بالزواج والحدود التي بينها الشارع لا يقيد ذلك والكليات الست هي حفظ الدين
فيجب على الامام الجهاد لحفظه وان يجعل في كل مسافة غلوة عالما قادر على ارشاد المسترشدين للعقائد
الاسلامية ورد شبه الطاعنين عليها وحفظ النفس فيقيم القصاص على القاتل أو القاطع أو الجارح
عمدا أو أخذ الدية من القاتل أو القاطع أو الجارح خطأ وحفظ لعقل فيقيم حد الشرب من الخمر والسكر من
غيرها وحفظ النسب فيقيم حد الزنا رجلا ورجلا وحفظ المال فينصف المظالم ويرد الحقوق الى
مستحقها وينصب قضاة عدولا يصفون الحصومات التي تقع في ذلك امر اجبارا رحمة ويقطع بد السارق

وحفظ العرض فيقيم حد القذف وكذلك يقيم التعازير بما يراه دارئالمفسدة في كل معصية لم يرد فيها عن الشارع حدمعيز وبالجملة فمعنى حفظ الدين صيانة الناس عن الكفر ومن اتهاك المحرمات وترك الواجبات فلذلك شرع قتال الكفار وغيرهم والمراد بالنفس النفس التي حرم الله قتلها ولو هيمة فلا يجوز أن يقتلها إلا بالطريق المشروع وهو الذبح إلا ما استثناء الشارع مما هو مبين في كتب الفقه وحفظها شرع القصاص والدية في النفس والأطراف الآدمية والتعزير في غيرها إذا قتلت أو قطعت أطرافها بغير الوجه المشروع وحفظ العقل شرع حد الشرب وحفظ المال شرع حد السرقة وفصل المحصومات ورد المظالم وحفظ العرض شرع حد القذف والتعازير والكليات الست مرتبة في الأهمية على الترتيب الذي قاله الناظم وهو واضح قال رحمه الله تعالى

(وجلسدالمعلوم من ملتنا * ضرورة كنفى حومة الزنا)

(والمجمع القطعي وهو مسلم * من الشذوذ وضرورة علم)

(يقتل كفرا والذي لم يجحد * وارتكب المخطور خص بالحد)

اعلم أن الذي عول عليه الشافعية رحمه الله تعالى أن الكفار إنكار ما علم بحجى الرسول صلى الله عليه وسلم به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر بأحد المجمع عليه على الإطلاق بل من جحد جمعا عليه فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر والزنا ومن جحد جمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن جحد جمعا عليه ظاهر إلا نص فيه في الحكم شك فيه خلاف عندهم وأما الحنفية رحمه الله تعالى فلم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وفي مذهبه هم هذا حرج عظيم وكانه لذلك قال الكمال بن الهمام يجب حمله على ما إذا علم المنكر بثبوت قطعا لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستحقاق وبذلك تعلم أن مراد الناظم أن جحد ما علم من الدين والملة واشتهر لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضرورى وكذلك المجمع عليه القطعي الذي علم لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضرورى هو الذي يكفر ويقتل كفرا إن جحد ذلك بعد الإيمان والتصديق وظاهره اختيار الأكارب بجمحد المجمع عليه القطعي المشهور لدى الخواص والعوام وإن لم يكن فيه نص وإن كان الظاهر في المذهب أن المراد بالمعلوم ضرورة المجمع عليه وعليه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس فمراده بالمجمع القطعي السالم من الشذوذ المعلوم ضرورة هو المجمع عليه الظاهر لدى كل الناس وإن لم يكن فيه نص فاحترز بقوله من الشذوذ وعالم يسلم منه بان كان الإجماع منقولا بطريق الآحاد لا بطريق الشهرة ولا بطريق التواتر فإنه ليس بنقطي وبقوله علم ضرورة عن الإجماع ولكن لم يشترك في معرفته الخواص والعوام كما ملنا ولا يرد على أخذ الإنكار في تعريف الكفران الفقهاء حكموا على بعض الأفعال والأقوال بأنها كفر وليست إنكارا من فاعلها ظاهر إلا أن الإنكار فعل القاب والأفعال والأقوال فعل الجوارح واللسان لأن الفقهاء أنفسهم صرحوا بأنها ليست كفرا وإنما هي دالة عليه ومن قواعدهم أن ينووا أحكامهم على المظنات والأمارات فلذلك أقاموا الدوال مقام المدولات وذلك منهم لحاجة تحريم الدين وصيانة شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فليس شعار الكفار مثلا ليس كفرا في الحقيقة كما قاله الامام الرازى وغيره إلا أن الفقهاء كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لأن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأتي به فحيث أتى به دل على عدم التصديق وهذا إذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين إن ليس شعار الكفرة سخريه بهم وهزل ليس بكفر وقال الشهاب في حواشيه على البيضاوى وليس

بعيدا اذا قامت القرينة وعلى ذلك اذا قامت قرينة اخرى على عرض آخر غير السخرية والهزل كاتقاء
 أو برد ونحو ذلك فلا كفر بلبس شعارهم كما ينه بعض من يدعى العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في
 العير ولا النفير والمراد بالانكار والجحود عدم التصديق والاذعان في شئ 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 شيئا من ذلك كسلا الذي يترك الصلاة كسلام الايمان بفضيلتها فهذا لا يكفر ولكن يقتل حدا
 لا كفر ولم يخالف في ذلك أحد الا الامام أحمد رضى الله عنه فيما نقل عنه من أنه يقول بكفر تارك الصلاة ولو
 سلاواته يقتل كفر اقال الناظم رحمه الله تعالى

- (وغيبة دع في سوى استعانة * تجاهر بالفسق والغواية)
 (تخذير استغناء الظلم * والسادس التعريف للمستفهم)
 (وذرتكبرا وعجبا حسدا * نيممة ولا تجادل أبدا)
 (واترك هراء وهو الجدل * ان أيدأحقا فذا حلال)
 (وتقرب النفس من الايناس * اذا تطهرت من الايناس)
 (كجلب منصب وحب شهرة * كذارياسة 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 قفا غليظ القلب * في عشرة الاهل وكل صحب)
 (ولازم الحلم مع التواضع * والصبر واجتنب ذوى الترافع)
 (بكمال الايمان كن مزينا * وصبر الاحسان فيك ديدنا)
 (ولزهد والورع والقناعة * والجرد والعفاف والشجاعة)
 (وأوص بالتقوى وكن مجابا * لاهل دنيا قلبا او قلوبا)
 (وخالف النفس وجانب الهوى * ولا تطع ابليس واحذر من غوى)
 (واعرف أخى لنفسك المراتب * تكن عليها حافظا مراقبا)
 (فحاسبها قبل ان تحاسبها * وطالبها قبل ان تطالبها)
 (فهاجس فخطا طرح حديث * نفس فهم عزمها الخبيث)
 (بغير عزم لا تخف أوزارا * وان يكن فاكثر استغفارا)
 (والهم في الاجرت طير العزم * وأجرا اتق في السوى كالانم)
 (وهكذا قد كانت الابرار * الواصلون السادة الاخيار)
 (أولئك الذين لتعبس * قداهندوا فبهادهم اقتد)
 (فمثل هذه عليها ينبت * تصوف فاقطف ثمارها الجنى)
 (وما التصوف لباس الصوف * والقلب عن هداة في تحريف)
 (وانما التصوف اتصافه * بكل خير كلت أوصافه)
 (ونسأل الرحمن حسن الطاعة * والبعد عن سوء عذاب الحاطمة)
 (ثم الصلاة والسلام سرمد * على ختام المرسلين أحمد)

(وآله وصحبه الاعلام * وكل مقتف مسدا الايام)

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

(قال الشارح) وقد كل تسويد هذه الكلمات في يوم الاربعاء ١٤ شوال سنة ١٣٢٥ هجرية وقد

نقلت هذه النسخة المباركة من المسودة المذكورة في يوم

الجمعة السادس عشر من ربيع الاول

سنة ١٣٢٦ هجرية

صانه الله من

كل بليه

مم

(وآله وصحبه الاعلام * وكل مقتف مسدا الايام)

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

(قال الشارح) وقد كل تسويد هذه الكلمات في يوم الاربعاء ١٤ شوال سنة ١٣٢٥ هجرية وقد

نقلت هذه النسخة المباركة من المسودة المذكورة في يوم

الجمعة السادس عشر من ربيع الاول

سنة ١٣٢٦ هجرية

صانه الله من

كل بليه

مم