٩٥
١

كتاب مضاحكية شرح عقايد

قيمته
٦٠٠ ههو

هذا الكتاب لو يباع بوزنه ذهبا لكان البايع المغبونا

كتاب حاشية شرح عقايد لرمضان افندى

بعلوا ١٧

٢ عامه
٧٧٩

2
21

كتاب رمضان شي لشرح عقايد

ووقف هذه النسخة السلطانية السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك الرقاب والبحر
والبر السلطان ابن السلطان السلطان ابن السلطان الغازي محمود خان
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمد خان
صحح الله تعالى
لعمه عليه واجعل جوره العقم احمد صح عنوانها
الحرمين الشريفين

٢٢١٤

وكره النهي والكفاية ان الهوى ميلان النفس لما يلذ واما ستوا به لما يعتقم النفس
ومخالفتهم السنة كالخوارج وغيرهم فان اصول الاهواء اربعة الجبر والقدر والرفض والخروج
والتشبيه والتعطيل ثم كل واحد يصير اثنى عشر فرقة فيبلغ الاثنين وسبعين فرقة وابو الخطاب
رجل كان بالكوفة وجعفر الصادق الاله الاصغر وذكر سبعين فرقة في شرح المواقف
الجبرية هم الذين يقولون لا قدرة للعبد اصلا بل هو بمنزلة الجماد فيما يوجد من الافعال
والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلم الله حادث لا في محل والجنة والنار يفنيان والقدرية
هم المعتزلة ويقولون بالقدرية لاستنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر في
افعال العباد قالوا بان كلامه تعالى مخلوق ومحدث وبانه تعالى غير مرئي في الآخرة بالابصار ويجب
عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله ويجب عليه تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي وهؤلاء
افترقوا عشرين فرقة والروافض هم الشيعة وهم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه وقالوا ان
الامامة بعد رسول الله صلعم واعتقدوا بان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وهؤلاء ثمانية
وعشرون فرقة والخوارج هم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه وكفروه وكفروا عثمان رضي الله عنه وكثير من الصحابة وهم
عشرون فرقة واما المعطلة فلقب بهم الملاحدة وهم يقولون لا يفرق الايمان معصية كما
لا ينفع مع الكفر طاعة ويجوزون التكليف مع ان الايمان يتعطل في الطاعات كلها وهؤلاء فرق
اما الشيعة الذين يشبهون الله تعالى بالمخلوقات ويمثلونه بالمحدثات وهؤلاء فرقة واحدة
واما النجارية وهم اصحاب محمد الحسين النجار ومنهم الذين توافقون اهل السنة في خلق الافعال وان العبد
يكتسب وكانوا يوافقون المعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار وهؤلاء
ثلاث فرق واتم يذكر هذه الطائفة في اصول الاهواء بناء على اندراجهم في القدرية فجميع الفرق المذكورة
في الفرقة الناجية التي هي اهل السنة ثلث وسبعون فرقة كما اخبر به رسول الله صلعم بقوله ستفترق امتي
على ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي قوله كما ان لهذه الشريعة

المراد من كون الشيء موجودا في الخارج اتصاف نفس الامر بمعناه

في سائر

والله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

الحمد لله الذى توحد بالعظمة والكبرياء، وتفرد بالوحدة والقوة والبقاء، بخلقه ذوى الذكاء
وآتاه بفضل العقل آلة، وتحيت فهم بنيه آلة الوهبية آراء الازكياء، والصلوة على سيدنا محمد
خير الرسل وخاتم الانبياء، رفع بناء جلالته الى السماء، وعلى آله الاتقياء الكرام، واصحابه
الاصفياء العظام، وبعد يقول العبد الفقير الى ربه الغنى رمضان بن محمد الحنفى
غفر الله له ولوالديه واحب البهما واليه، لما رأيت المختصر المشهور بشرح العقايد الكلامية والكورانى
سايرة نور الافاق مسير الشمس والقمر، وآيين بين ارباب البصاير والنظر، وجيز الالفاظ
والمبانى، انيق المعانى والمعانى، للشيخ الاعظم العلامة الهمام الحبر العالم، برهان الملة
والحق والدين، افضل المتاخرين، سلطان المتبحرين، مولانا سعد الله والدين، ادام الله
وجوده فى العالمين، اردت ان اشرح له شرحا ممزوجا بلاغ وحسنة تراكيبه صفا به، كاشفا
عن وجه معانيه نقابه، مغنيا عن بغية الشروح فى الايضاح، اغناء الصباح فى المصباح
ناويا بالجمع الخير، والثواب الحق، متمسكا بقول الرسول عليه خير الكلام ماقل ودل ولم يطول
الله ذلك والعناية، وايا له ان يجعل للخواص والعوام، وسيلة الى المقصود التام، انه ولى
اعانتى على التوفيق، وانامه بالخير فى التحقيق، وهو باجابة الادعية حقيق، والمامول من
المستفيدين من هذا الكتاب، ان لا ينسوه فى دعواتهم المستجاب، انه المجيب للصواب، والفاتح
لمغلقات الابواب، والله اعلم بالصواب، قال الشارح نور الله مرقده، وطهر غرف جنانه وقدره

وزغرف جنانه

بسم الله الرحمن الرحيم مستعينا به اومتبركا ومتيمنا به افتداء بكتاب الله العزيز وعملا
بموجب الحديث لفظه عم كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر اى اجرع البال اى ناقص
وان امر ذو بال اى شان ومهم قيل كم من امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله ولم يبق ابتر
كما انكم من مبتدا به بنى ابتر والامر ان محسوسان لا يمكن انكارهما منع ان حديث التسمية بتمامه
الا خر بعبارته ومنطوقه والشافع بمفهومه المخالف او العرفى والجواب عنه بان الجواب عما يورد على
تقدير صحته اليه بعض الصحابة الفاقة فقال عم دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقال
كم من مستديم للطهارة لا يرتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عند الشق الاخر ان البناء
اعم من بناء الصور والصحة كالصلوة عند الشافعى رح لا تصح بدون التسمية لانها جزء من
فرض الفاتحة ومن بناء الغرض او ثمرة البركة ولا تتم انتفاء الكل عند عدم البداية وفى الشق
وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لا ينافى الاقتضاء كما هو فى اما عند القائلين بتخصيص
العلة فظاهر واما عند غيرهم فبجعل عدم المانع جزء العلة ومن الموانع ههنا كغلبة ضيانة تنقص
قائله وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للاخر اثر ومن الموانع ايضا غفلة القابل فان الله تعالى
لا يفيض الخير على قلب لاه والله لتغلب الناس لم يعلم الله فقيل انه غير مشتق وهو مذهب
ابن الحنابلة فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى وما يدل عليه انه غير معروف من اسماء افعل
عند العرب اشتقاقا فانها الا هذا الاسم لا قبل الرسول ولا بعده عليه السلام ولا يستعملون لفظه
الا صفة لله فضلا عن وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من السمو وهو الرفع اى يرفع اليه كل
خير الجواب اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم اسمائه تعالى لانه

اشتقاقها خ

مطلب لفظة الله غير مشتق اى من شئ

الايجاز خ

على الذات الجامعة لصفات الآلاهية وتم بتعميم غيرها الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن
من ابنية المبالغة وهذا الرحيم مبالغة الا ان فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل على
زيادة المعنى كما في قطع وقطع وتخصيص التسمية بهذين الاسمين اى الله والرحمن والرحيم
لبعلم العارف انه المستحق لان يستعان به في جميع الامور ولو المعبود الحقيقي الذي هو مولى
النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فتنبه به بشارة الى ان الشروع في كل فعل التوفيق
ويشغل بذكره والاستمداد به في غيره وجه ما على الصفة والعامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وقال الاخفش والعامل فيها معنوي وهو كونها نعتا ويجوز نصبها على اضمار اعني
ورفعها على تقدير هو والحمد لله اردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتداء بالقرآن
الاخبار ومتابعة لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق ما استوفته من ضروب الاحسان
الى من جملتها التوفيق لعمل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلام التعريف والاختصاص
على اختصاص الجنس المستغرق لاختصاص الحامد كلا بالخلق فاعرف اصل التحقيق لا ادعاء الحامد
مذهب اصل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع الى حمد العباد لكن لما ورد
الاقتدار والتمكين من الله كان الحمد مختصا به ادعاء مع الحمد بكل الحمد لانه لا يشاركه في
الحقيقة بوجه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت
جميع المحامد لله ولا يلزم منه صدور الحمد منا فيلزم ان تكون حامدين قلنا بان الاخبار عن
الثبوت حمد اذا ورد في الجليل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا نحن الحامدين والله
الموفق للعالم للصواب بالنسبة فيجعل بالنسبة لانا نص ورد في حق الحمد ايضا كما ورد في حق التسمية

لتعظيم كل امر ذي بال يبدأ فيه بالحمد فهو احق ان يبدأ به وجر لله والام متعلق
بمحذوف اى واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف اى احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع
ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه ومن المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد
يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اى اشكر شكرا ومنها سبحانك اى نسبح سبحانك ومعاذ
اى اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع العالي اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما
يستعملان معا منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب الدال على اضمار اعني المتوحد بجلال ذاته وكمال
صفاته ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال
والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة الفصاحة فيكون بمعنى اذا فاق على امثاله
ومنه البراعة الفرس او لم يعن اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر بالمقاصد كانت تلك الخطبة
قائمة على ضبطه الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال ومعنى كون
اسم الله متوحدا بالجلال ذاته وكمال صفاته لا بوجدان غيره فيه لان صفاته قهرية ولطفية
وسلبية وثبوتية قديمة وصفات غيره من المخلوقات حادثة فليكون الله متوحد الجلال ذاته و
كمال صفاته هذا اختيار المتوحد على الواحد للاتي بمعنى وحدته لذاته بخلاف وحدة غيره
المستفادة من الجلال مصدر يحتمل ان يكون مضافا الى مفعوله فيكون اضافة الجلال الى الموصوف
ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون
بتقدير الكلام المتوحد بذاته الجليل وكذا قوله وكمال صفاته اما على المصدر فيكون الاضافة من قبيل
الاضافة بمعنى اللام واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف

مطلب صفاته قهرية ولطفية وسلبية وثبوتية قديم

مطلب فی ان صفاته تعالی حقیقیة و اضافیة و سلبیة و تعلیقیة و تنزیهیة

فیکون للتدبیر الکلام و صفاته الکاملة و المراد بجلال ذاته اما صفة الغیریة و اما صفة السلبیة علی ان لا یکون
تنوع جسما و لا جسمانیا و لا جوهرا و لا عرضا و لا متحیزا و لا متبعضا و نحو ذلک و المراد بکمال
صفاته اما صفة الثبوتیة مثل العلم و القدرة و الحیاة و نحو ذلک فانه لو لم
یتصف بها لاتصف باضدادها کالجهل و العجز و الموت و هی نقایص لکن الثانی کالاستحالة
لانها من امارات الحدوث فلا یتصف بها فان قیل لا یجوز اضافة الذات الی الضمیر الذی یعود
الی تعالی و تقدس بجلال ذاته لانه اذا اضیف الیه یلزمه ان یکون ذاته غیر ذاته لان المضاف غیر المضاف
الیه قلنا الضمیر یعود الی لفظ الله تعالی لا الی المسمی فلا یجوز ان یکون ذاته غیر نفسه المقدس

مطلب فی تصحیح عبارة المقدس

نعوت الجبروت من قدس فی الارض اذا ذهب فیها و البعد و یقال قدس اذا طهر لان
مطهر الشیء مبعد عن الاقذار و التدنیس و التقدیس التطهیر و ذلک لان فی
العبد تنزیه لافعاله عن کدورات الشهوات المقدس فی اللغة هو المکان الذی یتطهر
فیه النعوت جمع نعت و هو صفة قایمة بالغیر محمولة بالمواطاة علی منعوته النعت و صف الشیء
بما فیه من الحسن و لا یقال فی وصف الشیء بما فیه من الذم بل یقال ارسل الذم و الفرق بینه و بین
ان النعت لا بد ان یکون محمولا علی منعوته بالمواطاة بخلاف الصفة فانها قد تکون کذلک و قد لا تکون
مطلقا لان کل نعت صفة بخلاف العکس فعلی هذا الجبروت و العظموت بمعنی واحد و هو العظمة الا ان فیه
زیادة المبالغة الدالة علیها زیادة التاء و الواو فی اصطلاح الکلام عبارة عن الصفات کالعلم و
القدرة و الحیوة عبارة عن الذات فالاضافة فی نعوت الجبروت اضافة المسمی الی الاسم اذ کل
منها علی معنی فی الاصطلاح و یجوز ان یکون معنی جبروته اغنی الفقیر و یجوز ان یکون معنی جبروته علی هذا اذا

اغنی

الکریم

اکرمه علی ما اراده من ثواب النعوض متعلق بالمقدس جمع ثابة و هی الخالطة و سمانة
ای علامتها النعوض و الصلوة بالرفع عطف علی الحمد و معنی الصلوة علی محمد علیه السلام اللهم
عظم قدره فی الدنیا بالاعلاء ذکره و اظهار دعوته و ابقاء شریعته و فی الاخرة بشفاعته
فی امته و تضعیف اجره و مثوبته و الصلوة مختص بالرسول و لا یقال علی غیره الا علی سبیل
التبعیة کما یقال و الصلوة علی محمد و اله و الصلوة فعلة من صلی اذا دعی کالزکوة من
زکی کتبتها بالواو علی لفظ المفخم و هو ضد الرقیق و العرب یفخمون الالف فی الواو
و الیاء فی الفعل المخصوص بها کالشهادة علی الدعاء و قیل اصل صلی تحرک الصلوین لان المصلی
یفعل فی رکوعه و سجوده و استهاره و هذا اللفظ فی المعنی الثانی و عدم استعماله فی الاول
و الیاء فی الرای مصلیا تشبیها له فی الخضوع بالراکع و السابح علی نبیه و النبی بالهمز عند
البعض علی وزن فعیل بمعنی مفعل بکسر العین یعنی منبأ عن الله و قیل فعیل بمعنی مفعول
بفتح العین اعلم المنبئ انبأه الله تعالی بالایحاء و کلا المعنیین صحیح لان النبی مخبر عن الله
و مخبر لان الله تعالی اخبره بالایحاء و الاکثرون علی انه علی غیر مهموز من النبوة و هی الارتفاع
لانه مشرف علی جمیع الخلق و یقال النبی هو الطریق الواضح سمی بذلک لانه طریق الحق الی الله تعالی
و الفرق بین الرسول و النبی ان الرسول فی العرف من الحق بارسال جبرائیل علیه السلام الیه عیانا و
وحی ربه شفاها کموسی علیه السلام و النبی الذی یکون نبوته کموسی و ابراهیما او منامیا فکل رسول
نبی و لیس کل نبی رسولا و علی هذا قال النبی علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل و لم یقل
کرسل بنی اسرائیل محمد المؤید محمد عطف بیان من النبی لان النبی اسم عام یشمل الکل فبین بقوله

محمد ومعناه المبلغ اذ كرناه وزن التفعيل للمبالغة والتكثير وهو الذي تحمدت خصاله
وافعاله واقواله واحواله والحمد بالمعنى الاخص هو الوصف بالجميل الاختياري
والواضح بيانا جمع بينة وهي فيعلة من البيان لانها آلة وآضح بظهر والحق من الباطل
وقيل هي فيعلة من البين اذ بها يقع الفصل بين الصادق والكاذب وعلى آله واصحابه وهي آله
معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف وغيرهم يقال اهل
بيت اسود الله كما قيل والصلوة على نبيه محمد واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان
قيل كيف قال الله تعالى آل فرعون في العذاب والشرف لا يتصور في الكفر فلنا الشرف يتصور في
الكفر باعتبار الدنيا لا باعتبار الاخرة لغلبة العلماء في ان آل فلان يعتبر اولا بهم ثم بتين
قلبت الثانية الفا لكثرتها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله ادم بهمزتين وقال بعضهم انها
منقلبة عن واو اصله اول من آل يؤول لانه الذي يؤل اليه اهله ثم قلبت الواو الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة عن هاء اصله اهل لان تصغيره اهيل فقلبت الهاء
همزة لتقاربهما كما قلبت الهاء في هراق اصله اراق اصحاب جمع صحب بالضم
والصحب جمع الصاحب مثل صحبة بالضم وصحابة بالفتح هداة طريق الحق ومحاته جمع هاد
اي الدالين الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره بين الاعيان الثابتة والافعال الصادقة
والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق محكم النسج وحماة
بضم الحاء جمع حام وهو من الحماية بمعنى الحافظ طريق الحق وبعد اما بعد الخبر والصلوة على
رسوله فاعلم ان من علم الشرايع والاحكام وخلف الفاء بعد بعد لفظة اما قبل بعد والشرايع جمع شريعة هي

ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشيء نحو
الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال من علم الشرايع والاحكام لان علم التوحيد والصفات
لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد
والصفات اما التفسير فظاهر لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع على ذاته وصفاته واما الحديث
فلان البحث فيه من احوال النبي عليه السلام وافعاله متفرع على صحة النبي عليه السلام المتوقف على هذا العلم واما
اصول الفقه فان البحث فيها عن الادلة السمعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس من
حيث دلالتها على الاحكام فهي راجعة الى الكتاب واما الفقه فمبني على اصوله واساس قواعده على
الاسلام والفقه جمع فقه وهي الاساس صفة غالبة من العقود لمعنى الثبات والصفة الغالبة
تذكر بلا موصوف كالبسيطة والرسمية هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام الموسوم
هذا علم كلم المتعلم منه وسمي بسم وسما وسيمة اذا اثر فيه بسمة وكي قولهم علم التوحيد والصفات
اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته والمراد من العقايد نفس الاعتقاد دون العمل
المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجي صفة بعد صفة واللام من ظلمات تضم وقد يكون بالكسر
اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى فتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات
الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهي الظلمات الشديدة والشك ايضا شديد
بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدليل القطعي بخلاف الوهم ولهذا لم يعبر الامر قوله المنجي
عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني ان قابليته النجاة من ظلمات الشكوك
الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التي تقطع لام المعاندين

بالكلية وفي تلك الاحكام الواردة عليه من طرف المشتوشين ومن بيان الموضوع والحاجة بعم
بيان ما هيته بنوع علم يطلع على ذات الله وصفاته من شأنه الاقتدار على اثبات العقايد الدينية
بايراد الحجج ودفع الشبه وان المختص المسمى بالعقايد للامام ما يوثم به فيم به الوضوح الذي
يكتنفه ويظهر البناء لانه ما يوثم به ومظهر البناء المحسوس الذي يتربع به البناء والمهام الامر الكبير والسيد
قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين والدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات
مغايرة بالاعتبار اذ الطريقة المخصوصة المثابة بالنبي عليه السلام يسمى من حيث الانقياد له دينا
ومن حيث يرد عليها الوارد من المتعطشون اذ لا نيل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى
ويكتب ويجتمع عليها الناس للعقود ملة من الاملال او من املى من اجتمع ومن حيث يأتي بها ملك اسمه
ناموس وآموس عم النبي في العلم ودرجته دار الكلام ليشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد فاتحه
يقال غرة ان الغرر جمع الغرة وهي بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها هنا
هذا المقام كما واضح معروف والفوايد الدرر الكبار جمع فريدة وهي مستودرة من الصدف والارتها
الكبير لها والمراد الدقايق العجيبة الشان التي اطلعوا عليها بعون الافكار الجيدة من الطايف
علم الكلام كالبحار في السعة والانشمال او كي البحار الكثرة وعدم التناهي او هي سبيبة الحياة
مطلقا ودرر الفوايد جمع الدرة وهو اللولو الكبير الشفاف الصافي والفوايد جمع الفايدة
او الفوايد التي كادوا من الغفلة عن سبيل الطبع وعلو الطبقة من خص فصوصا اذا خص
ضمن الالفاظ لا اخص لفظ الفصل والفصل عبارة عن انتهاء كل كلام من كلام آخر اعم من ان يكون
لفظ الفصل او لا سمي للبين قوانين واموره فصوصا اي الفصوص والمراد من البين ملوين الاسلام

واضح

في تصحيح لفظ الفصل

في تصحيح لفظ الامام

والاصوب

والاصوب جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشمل دلايل هذا الفن ايضا فهي اعم من القواعد اي
المسايل الكلية التي يبتنى عليها احكام جزئياته ليتعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب
تركه ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف الاصول على قواعد عطف تفسيري
ويحتمل ان يراد منها ما هو الكبير الراجع اعم من ان يكون امورا كلية او جزئية فعلى هذا عطف
الاصول على قواعد عطف عام على خاص والشاء نصوص معطوف على عرا وفرض من فصوص واشاء الشئ
وسطه النصوص جمع نص من نصصت الشئ رفعته ونصصت الرواية استخرجت منها التلفق
شير افوق شيء المتعاد والمراد هنا الايات والاحاديث اي ان النصوص المبينين جواهر
وفصوص واليقين اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف
به علم العديم ولا العلوم الضرورية اذ لا يتأتى فيها ذلك ان السماء فوقنا مع غاية التنبيه
والتعذيب قولنا مع متعلق بيشتمل والغاية ما ينتهي اليه الشئ من حيث ينتهي التنبيه التعذيب
لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنى وفي وصف ملخص بانه منقح سهل
الماخذ لو يقضي بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تعقيد وغايته من حسن التنظيم والترتيب
والتسطير من النظم وهو الجمع يقال نظمت اللولو اذا جمعته والمراد هنا تاليف الفاظ متربة
المعاني متناسبة الدلالات على ما يقتضيه العقل والترتيب جعل كل شئ في مرتبته اي
مرتبة له اي هذا المختصر جامع لعيون مسايل هذا الفن معقول الترتيب والنظام مستحسن
عند الخواص والعوام فاذا كان كذلك في ولت اي شرعت ان اشرحه شرحا مقبولا
اي اكشف من شرحت الغامض اذا فسرته فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع والمراد بقطع صفة شرحا

الغامض اي الكلمة ذا غاية اولا نهر مستحسن

بجهارة التفصيل التبيين ويتابله الاجمال ويبتين مفصلا به جمع مفصل اى المتحد المغلق
وينشر مطويا به النشر البسط ويظهر مكنونا به اى مستورا به مع توجيه للكلام متعلق بان
اشرحه الكلام اى كلام صاحب المتن ذكر تنقيح وتنبيه على المرام اى المطالب وتنبيه معطوف على
توجيه اى التنبيه على المرام على توجيه التوضيح التنوين فى تنقيح وتوضيح وتنوير عوض المضاف اليه
اى ذكر تنقيح الكلام وتوضيح المرام وتنوير المعانى ذكر توضيح وتحقيق للمعانى المعانى هى المقصد
من حيث يسأل عنها ويطلب بالدليل غلب تنوير وتدقيق للدلايل الغلب ان يفعل فعلا حسنا
بعد حين التدقيق هو اثبات دليل المسئلة بدليل آخر كان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها
قيل التدقيق تبيين حقايق الاشياء على وجه الدقة وذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق
ترقى لطيف اذ تحرير اذ تهذيب الكلام فيما يقصد من المعانى وتقرير للمقاصد والتغيير مبالغة التحرير
وهو كشف ما غطى فيراد به كشف لا شبهة فيه بعد تمهيد اى بسط وتكثير للغوامض مع تجريد
اى تجريد عن الحشو عن الزوايد والتجريد لتكثير الفعل اذ الجرد متعدد لما يجرد وتوته بمعنى اخرجته و
قشرته فهو جرد وجاء مجرد طاويا كشح الفعال هو كناية عن الاعراض الكلى ما بين الخاصرة
الماضلع وطوى فلان عن كشحه اذا قطعه وطوية كشحى الامر اذا اخرته وستره والمنار
مفعل من النور اما بمعنى النور او من النور فى الصباح قال يقول قولا ومقالة ومقالا واما بمعنى مكان القول
وزمانه فيجوز ان يكون بمعنى المصدر اى الكلام المنور ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه
ومحله على سبيل المجاز
ومنجانيا اى متباعدا عن حظ فى الافتصاد الى الاطناب والاخلال الاقتصاد التوسط وغاية الاطناب
ما ينتفع الا الاملال وغاية الايجاز ما يفضى الى التعقيد الاطناب والاخلال بالجريد بعض من ذكر الاقتصاد

او على بيان منه او موقع انه خبر مبتدا محذوف والله الهادى الى سبيل الرشاد وخلاف الحق
اى طريق الحق والمراد هنا ما هو عليه اهل السنة والجماعة والمسؤل نيل المقصد والله او النيل الوصول
الله او الطريق الواضح ذو الموصل الى المقصد وهو حسبى اى كافى لا اسال غيره ونعم الوكيل
اى نعم المتوكل اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف
على مجموع جملة هو حسبى لكنه تذكر هذا المعطوف مبتدا بقرينة ذكر سابقا اى هو نعم الوكيل
او هو معطوف على حسبى لا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يكفينى ويكفينى فان الجملة التامة محل من الاعراب
واقعة فى موقع المفردات ولا حاجة الى عطفها على المفردات وعلم ان الاحكام الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق باعمال المكلفين من جهة كيفية العمل
والاحكام قوله بكيفية العمل اى ما يقصد به نفس العمل اى الذى يجب علينا اى نفعله ونعمله به ثوابا فى عينه
وعملية اما كونها فى عينها فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية
العمل الصادر من العباد ومنها اى من الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد اى ما يقصد به نفس
الاعتقاد اى الذى يجب علينا على قطع كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حى قيوم وغير ذلك مما يدرك
بالكيفية هنا وذكر فى العمل تنبيها على ان كلا من العبادتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به
ايضا وتسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلية فلكونها اصلا للكل اى لكل الاحكام واما كونها
اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد وعلم الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية
وهذا التعريف بالكاد ينحصر فى عدد يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى فى ان يحاط كلها ودون
علم الكلام لحفظ القواعد التى منها الاحكام وهو منضبط حصر فيها لا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا

والافتقار على اثباته والمانع يتكثر وجوه كاستدلال آلاته وطرق دفع الشبهة منه والعلم المتعلق
بالاوامر والنواهي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل بها علم الشرائع والاحكام شرائع جمع شريعة هي
الطريقة من طرق الانبياء عليهم السلام اما انها اي علم الشرائع كلية ما ذكرنا اما ان يراد
لما ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد الكتاب والسنة لان صلتها متروكة اصلا وللعالم يترك
بل التقدير لوعاية قاعدة النحو كالفاعل زيد ضرب الدار لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها او الى الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل فهو ولا يسبق
الفهم الى اذهان السامعين بيانا تسميتها بالاحكام وبالثانية اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد
علم التوحيد والصفات قيس قسمة الحكم الشرعي الى العملي والاعتقادي غير صحيح الخروج معلوما
سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير فلنا معلوما سائر العلوم الشرعية ليست في نفس الاحكام
الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يفرد وجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى
من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية
واخذ في علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسوله من كلامه واخل في اللغة من
انه حكم شرعي لا محذور فيه ولا اخلال بالحديث لان ذكر اي علم التوحيد والصفات اشهر مباحثه
اي علم الكلام واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم
اجمعين قبله وكانت الاوائل الى اواخر المائة الرابعة ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة
لما انه لا يكون في زمن النبي عليه السلام تدوين وكل شيء لم يكن في زمن النبي ثم حدث بعده بدعة وضلالة
فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يصح ما مدح فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل

ان

انما يحترز عن العبث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعني لانا ان سلمنا لا يكون في زمن النبي عليه السلام
بدعة وضلالة وان يكون كذلك لو لم يكن له اثارة وعلامة ومثال كذلك بدعة لها اثارة وعلامة
في الجملة لكن لا نظر ونه لعموم الاحتياج ببركة صحبة النبي عليه السلام وصفاء عقائدهم فتدوين الكتب
الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات لصفاء نياتهم علة منقوضة لقوله
مستغنين ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه اي قرب زمانهم الى زمان النبي عليه السلام العهد
يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم ويكون للتيمن كقوله تعالى واوفوا بالعهد
ويكون للميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك في عهد فلان
ويكون للوصية كقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ولقوله للوفاء والافتراق الفرق بين
الاختلاف والخلاف الاختلاف الذي فيما يكون طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد كمن
يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون
طريق وصولهما مختلفا ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولهذا قيل اختلاف امتي رحمة
والخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف الاخر كوجلين احدهما يذهب الى
الشرق والثاني الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا وتمكنهم اي تمكن الرجوع
الى النبي عليه السلام واصحابه من المراجعة الى الثقات في حل المشكلات رجع ثقة يعتمد عليه عند الاقوال
والاحوال والافعال مستغنين حركات في تدوين العلمين اي العلم المتعلق بكيفية العمل
والعلم المتعلق بالاعتقاد وترتيبها ابوابا وفصولا وتوير مقاصدها وقوعا واصولا الى ان حدث
الفتن متعلق بمستغنين على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والوقوع في الابواع

بين السطرين و على البقية م

وفي اللغة انتهاء شئ لم يبق منه غير مع مثال ولا مسموع وانا قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشئ لم يسبق اليه الصحابة والتابعون والاهواء والاهواء ميلان النفس لما يلذ به من الشهوات هو اسم الاهواء اسم القبيلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الحرورية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنتين وسبعين فرقة فصارت اثنتين وسبعين اما الجبرية فانهم نسوا التباع الى الله وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال لا الخير والشر وهي تخالف الجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية الله وخلقه القدر وهي تخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا في حب علي رضي الله عنه فرفضوا اما سواه قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي رضي الله عنه وانه جهل فاخطأ وبصق عليه وهم مخالفون الجماعة واما المشبهة فقالوا ان الله على صورة الانسان بلحم ودم واعضاء وكل شئ مما يجوز على الانسان يضيف به الى الله تعالى الشوق والنظر والى جبين واللحم والدم وسوى ذلك والجماعة يقولون بما قال الله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ويقولون بما وصف به نفسه في كتابه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وكثرت الفتاوى والواقعات بين الناس والفتوى من الفتيا وهو اسم للعقوبة وجمع الفتوى فتاوى والفتوى ان المفتي يقوي المسائل في جواب الحادثة وجمع فتاوى كدعاوى في جمع دعوى والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالبناء للسببية بسبب ما ذكر فاشتغلوا بالنظر

مطلب في بيان اصل الاهواء

مطلب في ان تدوين القرآن في زمان ابي بكر رضي الله عنه لم يكن مكتوبا عند احد في زمان النبي

بالنظر اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية اما يكون بانتقالين الاول من المطالب الى المبادي والثاني بالعكس والحركة الاولى تحصل الآلة والثانية تحصل الصورة والفكر ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين والاستدلال الالي بالنظر بالدليل سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول ومن المعلول الى العلة والاجتهاد لغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود للنيل المقصود ومن استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس عن نفسه العجز عن المزيد عليه والاستنباط اخراج الاحكام من الادلة السمعية واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر اول ما يخرج فاستعملوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد وقولهم بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله وعلى القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتبيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوي ببعض ما يجوز اللغوي وهذا التخصيص ان صدر من النحوي فهو اصطلاح النحوي وان صدر من الفقيه وهو اصطلاح الفقيه وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا علوم قولهم فاشتغلوا بما يفيد معرفة الاحكام العملية اي لها التفصيلية بالفقه اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه ان المعرفة تستعمل في ادراك الجزئيات والعلم في الكليات العلم يستعمل في ادراك المركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرفت الله دون علمته العلم يطلق على الادراك الذي بعد الجهل وعلى الاخير من الادراكين لشئ واحد يتخلل بينهما عدم ولا يعتبر مثل هذين الفصلين في العلم

مطلب في تعريف الاصطلاح

مطلب في تعريف علم الكلام

١١

والمراد من الاحكام خطاب الله وهو يعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان يقال الامر للوجوب والنهي للتحريم والدلالة التفصيلية ما صدق عليه الامر والنهي بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تقربوا الزنا يدل على حرمة الزنا فقوله على ادلتها اى الدلالة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبي عليه السلام والملك ورد بان علمهما على الادلة ايضا لكن يطلق الحدس لا بالاستدلال فيخرج بقيد الاستدلال فيجاب بانه قيد الاستدلال بطريق من حيث انها ادلة لا بكون الا بالاستدلال ولو جعل من ادلتها متعلقا بالاحكام يحتاج زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبي والملك قوله بالفقه من فقه بالضم اذا صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول اشهر قوله وشرعا ما يفيد العلم منه توطئة لعلم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية ومعرفة احوال الادلة اجمالا واقادتها الى الدلة الاحكام باصول الفقه الظاهر انه عطف على المعرفة لكن ينبغي ان معرفة احوال الادلة اجمالا هي نفس الاصول لا ما يفيد ما قيل انه عطف على ما يفيد فلا يمكن ان يراد معرفة احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة القواعد الكلية مغايرة لما من حيث انها معرفة لقوى بها الداخلة فيها اجمالا فهي بهذا الاعتبار مفيدة فيصح عطفها ايضا على المعرفة فقوله معرفة احوال الادلة اجمالا علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا واقادتها الاحكام الشرعية ومعرفة العقايد عن ادلتها اقول العقايد اى القضايا المعتقدة وهو عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل الكلام ليست بشخصية لا لكبائية يفيد معرفة مالخصها كقولنا الله عالم قادر وجود بقوق وغيرذلك ويمكن عطفه على المعرفة بتجوز في اسناد التقضية الشخصية تفيد مثلها

للمتعلم

١١

للمتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافات القضية لزوما ويوقف منه قوله معرفة الى توقف علم الكلام فهو علم معرفة العقايد عن ادلة تلك العقايد بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا او كذا عنوان الكتاب هو الذي يكتب في صدر المكتوب يوقف منه ما في الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا الامر مواضع الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام في اثبات النبوة كذا والكلام في اثبات كلام الله كذا وعلى هذا سائر الابواب والفصول قس فيه بحثنا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيره كالصحايف والمواقف والبحر والطوالع اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا وهذا الاقرب ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثر نزاعا وجدالا والغرض من الجدال الزام الخصم وافحام فما هو قاهر عن ادراك معرفات البرهان الذي لا يكون حدوده شبهة ولا يتطرق عليه غلط حتى ان بعض المعتزلة قتل كبرا من اهل السنة لعدم قولهم بخلق القرآن قوله بعض المعتزلة هو الجبائية كان معتزليا لانه يورث اى يوطئ قدرة على الكلام اى على التكلم اى تحقيق الشرعيات اى تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة يعني ان المتكلمين يستدلون به على سائر علومهم سموا بالمنطق ولذا علم كذلك سمي بالكلام وعلى هذا التصوير يشبه بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم اخس من ذي الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتي عن قريب ولانه اولى مما يجب يعني ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصل الشرايع كلها والدين يتم به الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم وبه يسمى كلاما وفرع من العلوم التي هي اول الواجبات لا يتم الشيء الا به فاذا لم

ما احسن سلام الله على موسى وجميع انبيائه ورسله على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

مطلب
في ان طلب العلم فريضة واختلف العلماء في اي علم يفرض طلبه

طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء اولا في ذلك الخوض قبل علم الكلام وقبل الفقه وقبل علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجب واجب والدليل اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا قادرا عالما الصلوات الخمس والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية يسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قولكم على كل مسلم يدل على ان المراد بالفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم نفلا وطلب علم به فرض على كل مسلم من العلوم التي هي العلوم المدونة وجوبا بعضه واجب الكفاية فاندرج واما بعضه واجب العين فباعتبار ما على العين انما يعلم ويتعلم بالكلام اي بالتكلم فالمتكلم عليه اي فيما يفيد معرفة العقايد على ادلتها هذا الكلام اخص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه اي علم الكلام انما يتحقق بالمباحثة واداة الكلام اعادة الكلام

منها بالجانبين وفيه اي في علم الكلام قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولخفية ان ابا حنيفة رح للاستنباط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة لم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب لكن تحقق بمطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدونوا الا بعد تحقق المخالف بالبدع والاثار الشاذة بحيث لو لم تحدث الفتن الخ فلم يمكن تحققه الا بعد المباحثة واداة الكلام مبني على الجانبين ولانه اكثر العلوم خلافا وشرا اي ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة واداة الكلام بين الجانبين الا انه خص به لانه اكثر العلوم خلافا وشرا وشر ما افتتح به الكلام مع المخالفين فيتندفع

الى آخره

اي افتقار علم الكلام الى الكلام اي التكلم مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم اي ولئن سلم مساواته سائر العلوم في الخلاف والنزاع الا انه اختص به لقوة ادلته كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب اي ولئن سلم فلابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيرا في القلب ولهذا اختص به وتغلغلا التغلغل الى اقاصي الشيء اذا تعمقه الشيخ المخطوطة فيه علم الفلاسفة اي في القلب فسمي بالكلام المطلق من الكلم وهو الجرح وهذا اي هذا الكلام الغير المخطوطة في علم الفلاسفة هو الكلام المقدماتي قيل معناه هذا احد المقدمات في باب العقايد كما يقال تكلم كلام فلان اي شيء جاله وقيل معناه ان علم الكلام مدون المقدمات هذا المقدار ومعظمها فلا فيه الضمير راجع الى المقدمات لا الى مضاف وهو الكلام هو ومعظم مبتدأ وقوله مع الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم تشعب الى ثلث وسبعين فرقة على ما روى انه قال ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي فقط اي لا مع غيرها من الاسلامية من الحكماء اليونانية كما كان المتأخرون فعلوا كذلك وخلطوا الى كلامهم كلامهم قوله فقط متعلق بالتأليف او بقوله مع قوله الطالب المدرج والمخفف ومفتوح النافي ساكنة الطاء للزمان النافي وبينهما تضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية لان المعنى ما رأيته قط مارأيت من

فيه

اول زمان امكان الرؤية الا وقتنى هذا خصوصا المعتزلة لانهم اى المعتزلة اول فرقة
استوا توا عد الخلاف فى الخالق كما دروبه كما در السنة لما متعلق بخلاف والضمير فيه
راجع الى الله ظاهر كما جرى عليه الضمير راجع الى ما جاءت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فى باب العقايد هم متعلق بورد او وجرى وذلك لبيان اساس قواعد الخلاف ان
رئيسهم اى رئيس المعتزلة واصل بن عطاء اعتزل اى رجع عن مجلس الحسن البصرى
وسموا اهل السنة والجماعة بقرار اى يقول حال من الضمير المستكن فى قولها اعتزل
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المعتزلة بين المنزلتين اى بين الايمان والكفر
لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وفى
ابن عباس رضى الله عنهما قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار والمراد
من استوى حسناته مع سيئاته ومن ذهب الى الغزو بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن آذوهم
الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا بفترة الفترة اى بعد عيسى عليه السلام
عند عامة السلام فقال الحسن البصرى قد اعتزل منا اى واصل ابن عطاء عنا فسموا
المعتزلة والقاضى عبد الجبار من المتاخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال
فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض بهذا
بقولهم فان لم تؤمنوا فاعتزلون فالمراد من الاعتزال بنا العزلة من الايمان الذى
هو الكفر لا العزلة عن الكفر الباطل وبهذا سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى لوجوب ثواب المطيع الى علة لتسميتهم انفسهم

اصحاب

اصحاب العدل ونفى الصفات القديمة عنده اى عند الله تعالى هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد
واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلان من اثبت
لله تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان اذا
كانت الصفات للخالق كانت له شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى ثم انهم اى المعتزلة
توقفوا التوقف الاول والاعتزال عن علم الكلام وتشبثوا اى تمسكوا باذيال الفلاسفة
فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ الامام ابو الحسن
ابو الحسن الاشعرى ومن نسل ابو موسى الاشعرى صاحب رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن
الاشعرى فى الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة لاستدلاله
على الجبائى بتحقيق الآتى ومنسوب الى الجبا، وهى قرية فى شرح المجمع الجبائى بتشديد الباء تفعال
ثلث افواع اما ان يعلم اى العاصى الافضل مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ابو الجبائى
ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعرى
فان قال الثالث يا رب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل
الجنة فقال ابو الجبائى يقول الرب انى كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت فدخلك النار فكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يطيعه عند المعتزلة
ولم يطعه مع انه لا يتصور به والعبد ينفع به لكان الله تعالى بخيلا قال الاشعرى فان قال الثانى
اى العاصى لم تمتنى صغيرا لكى لا اعصى فلا اوخل النار ما ذا يقول الرب تفصيلا وان
وجب ان يكون ما استفهاميه وذا موصولا ويقول صلته اى ما الذى يقول الرب فى ان يكون

ماذا بعد اى شئ مبتدأ وقوله فبهت الجبائى الخ خبره فبهت الجبائى اسكت وتحير من غير اقتدار على الكلام
قيل لو قال الجبائى فى جواب الثالث ان الابعاد والآباء ليس مما يجب على الله تعالى بل الواجب
اللطف حتى لم يرد عليه الازام كما عجز العقل ليس بخبر عن الشرع والشرع لم يخبر خبرا
وارسال الرسل ليبين لهم الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك قالوا الان التكليف بالطاعة
بلا اعلام اسبابها محصلا بتبيح يجب عليه تعالى بمقتضى حكمته وترك الاشعرى مذهبه اى
مذهب الجبائى واشتغل بفواى الاشعرى ومن تبعه بابطال راى المعتزلة واشتغل ايضا
الشيخ ابو المنصور الماتريدى وبلوغ تلميذا حنيف بابطال راى المعتزلة واثبات ماورد به
السنة والضمير فى به راجع الى ما ومضى عليه الجماعة قوله ومضى معطوف على ورد والضمير
فى عليه راجع الى ما فسموا اى الاشعرى ومن تبعه اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت اللغة
الى العربية اى هذه اللغة الشريفة الى اللغة العربية وخاض اى شرع فيها اى فى العربية الاسلاميون
اى الفرقة الاسلامية من المعتزلة وغيرها الى العربية والرد على الفلاسفة فيها خالفوا اى الفلاسفة
فيه اى الشريعة الضمير فى فيه راجع الى ما فخلطوا اى الاسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحموا الاسلاميين
مقاصدها اى مقاصد الفلسفة فيتمكنوا ايقدروا من ابطالها اى الفلسفة وقلما جرا وهو مصدر
جرّ بمعنى جذب وقلم بفتح الميم اى احظ وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل هو
يؤنث ويجمع عندهم تميم واصله عند البصريين ما لم من لم اذا قصد حذف الالف
وعند الكوفيين عدم فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل
الامر ويكون متعديا كما فى قوله تعالى هلم شهداءكم ولازما كقوله هلم الينا وهو عطف على

مقدر

مقدر ان استمع ما تلوته وعلم جرا او عاجلة فاولوا العطف القصة على القصة وقيل
عاجلة فاض وسموا اذ لا معنى لتاخيره عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط اى اوجدوا
معظم الطبيعيات سوى اجرام الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات توابع اجرام
الافلاك كالثلج والمطر والبخوم وتوابع العناصر كالدخان والبحار والاسباب وهى البحث
عن ذات الشئ وصفاته وعن معتقدات الدينية وفاضوا كالرياضيات كعلم الهندسة
فانه كاد لا يتميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات المراد بالسمعيات
احوال البرزخ وبهذا اى الكلام الذى يختلط بالفلسفة هو الكلام المتاخرين والكلام الذى
لا يختلط بالفلسفة هو كلام المتقدمين وبالجملة اى سواء كان كلام المتقدمين او كلام المتاخرين
الفرق بين بالجملة وهى الجملة وبالجملة يستعمل غالبا فى الكثرة وهى الجملة يستعمل غالبا فى القلة
هو اشرف العلوم لكونه اى علم الكلام اساس الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة تثبت
فيه ورئيس العلوم الدينية وكون معلوما اى مسائل علم الكلام العقايد الاسلامية اى غايته
اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ يسمى من حيث يترتب غاية ومن حيث يطلب
بالفعل غرضا ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اى الظفر بالسعادة الدينية
اى مكرما عند الله تعالى والدنيا وقيل اى مكرما ومحترما عند الخلايق وبراهينه جمع برهان
فعلان بتقديم الراء من البرهرهة اى الضوء لان الحق اذا جاء بالبرهان من شانه ان يضئ الوجه اذا ابيض
ويقال برهرهة ساطعة وبرهرهة للمراة البيضاء وفى الاصطلاح هو القياس المؤلف من اليقينيات
الحج القطعية اى العقلية الموجبة للكثرة بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من العلوم

الحج جمع حجة وهى العقلية بالنسبة الموصلة الى المطلوب التصديقى

من الاصطلاح هو القياس المؤلف

من بيان ما فيه اى علم الكلام والمنع عنه اى عن قراءة علم الكلام فقوله وما نقل عن السلف الخ
اشارة الى الجواب عما قيل انك ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك لما
منع السلف عن مباحثه وقراءته ونقل ذلك عن الشافعي ومالك واحمد واجماع اهل الحديث وعن
ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله فانما هو للتعصب في
الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقايد المسلمين لما نقل عن السلف
ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهي عنه لما روى ان حماد بن ابي
رح كان يتكلم في الكلام فنهاه الاب عنه فقال له الحمار قد رأيتك وانت تتكلم فمالك تنهاني
فقال يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كان قادرا على ان يذل صاحبه وانتم
تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكان يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان
يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى ان عمر الخطاب رض خرج يوما على
الصحابة وهم يبحثون القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلنا
اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر فعلى هذا الحديث يدل على النهي عن البحث
مطلقا لان الصحابة رض انما جادلوا لينحل عقد قلبهم لا للتعصب والافساد ولو سلم فلكثير
من بعضهم فما معنى نفي كلهم بل الحق ان بعضهم ليذا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك فالمراد
الامام الايات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين
كيف كيف قبل ان منهي قبل ان نجيء بجوابه انا وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال وانما نهى السلف
انما ورد في تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه يقاسي القلب فلذا يقال اكثر طلبة تارك الصلوة

وبكر

ومرتكبي الكبيرة ومضيعي العمر فيما لا ينفعهم وايضا الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها زيادة
فضل ينشأ منه العجب والكبر والحسد من يناظره وكل ذلك سبيل الشر ولذا قال رحمه
الاسلام ينبغي ان يختص بتعليم من فيه ثلث خصال التجرد والذكاء والتقوى قيل
فهو واجب على من هو اهل له وحرام على من ليس اهلا له والخايض فيما لا يعنيه الضمير
راجع الى ما من غواصي المتكلمين من بيان ما كالبحث عن كيفية وجود الباري تعالى
وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت وكالبحث عن الامور الباطنة
والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها في اسباب العقايد الدينية هو العلم باعيانها واحدوثها
وكونها في نظام بديع مثلا للغير والا اى وان لم يكن المنع للمتعصب في الدين فكيف
يتصور المنع الكلي قد يكون من حكم الظرف بمعنى لاذا حال وقد يكون من محل الرفع على
الخبرية اذا كان بعد اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعد فعل يكون في محل النصب
على الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان
اما جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام هو وجوه الدفع
تعالى وصفاته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية والتعليل ان يصدر المصنف
الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله لما كان مبنى الكلام اى علم الكلام على الاستدلال
بوجوه الحدثات الحدث ما يكون مسبوقا بالعدم على وجه الصانع اعلم ان طريق النظر
في موجوداته وصفاته فمنها اعراضا اى منسوب بالاعراض وهي يدل على الثبوت والتحقق
وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع واثباته اى المنسوب بالعلم وهي العلية وبالمكنة

مطلب في تعلم الكلام وتعليمه

مطلب في تعلم علم الكلام

فالاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ توضيح هذا يستدل بحدوث
العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب
من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال وتوحيد اى الصانع وصفاته
وافعاله كالاختيار والاتقان ثم منها اى من وجود الصانع وصفاته وافعاله اى اياته السمعيات
كما يستدل بالمعجزة وهى فعله تعالى على صدق الرسل وبالايات السمعية كسواد منكر ونكير
وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك فالسبب هنا جواب لما تضمنه الكتاب
اى العقائد بالتنبيه على وجوه ما يتأكد من الاعتقاد بيان ما والاعراض والتحقيق العلم بها اى بهما
بالاعتقاد والاعراض ليتوسل بذلك اى بالتنبيه الى معرفة ما هو المقصود الاتم وهو
معرفة البارى وصفاته فقال قال اصل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى
بالحق والبراهين وهم اهل السنة فانهم يتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء
بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما نذكره بعض مباحث حدوث العالم وغيره موقوف
على العلم بان للاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحادث
لم يمكن التكلم معه جايزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح
مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة
هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الايات
والافعال في النشأة الاولى والاخرى وبالجملة معرفة المعاد والمبدا والطريق الى هذه المعرفة
من وجهين احدهما طريق اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريق اهل الرياضة والمجاهدة وان كان

للطريق

والاعتقاد

الطريق الاول وان اشتمل من قبل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والآخر المتأولون
وان كان للطريق الثانية ان وافقوا رياضاتهم اقوال الشريعة فهم الصوفية المتشرعون
والا فهم الحكماء الاشراقيون والمعول ما كان سالكا للطريق الاول وتابعا لهدى الانبياء
ومعتدا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق وهو اى الحق الحكم المطابق
للواقع اى نفس الامر هذا ان كان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدرى وهو
مطابقة الحكم للواقع وبمعنى اسم الله لكن الاول انسب هنا يطلق اى الحق على الاقوال
بقال القول حق والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك اى باعتبار
اشتمال كل واحد من الاقوال والعقايد وغيرها على ذلك اى على الحكم المطابق للواقع ويقابله
اى الحق الباطل وهو ايضا مستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد
باطل الخ واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة يعنى يطلق الصدق على الاقوال
والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة يقال القول صادق ولا يقال
اعتقاد صادق ودين صادق ومذهب صادق فالاعم من هذا ان يقال
الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا ويقابله
اى الصدق الكذب يعنى الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته
في الاقوال خاصة وقد يفرق بينهما اى بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق
من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته اى الحكم للواقع
ومعنى حقيته اى الحكم مطابقة الواقع اياه اى الحكم هذا فرق بحسب المفهوم وبحسب

بفتح الباء اى الحكم المطابق

يريد بالحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء اى الحق

بحرف الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار حقائق الاشياء ثابتة الجملة في
موضع النصب بانه مفعول قال حقيقة الشيء وماهيته هو مجموعها في التعريف يدل على ترادفهما و
المشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لاباعتباره يعني ان الماهية اعم من الحقيقة
فان الماهية عبارة عن مهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كمهية الانسان
التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كمهية العنقاء وسوطير
بطرح القاف وان الحقيقة عبارة عما به الشيء يكون هو هو ولكن لابد من صدقه على شيء
في الخارج كمهية الانسان وعبر عما به الشيء هو هو بالضمير ان للشيء او اليه والا خر طاوما
مبتداء وخبره والجموع خبر عن الشيء وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في محل رفع اسمه
وخبره توضيح المعنى ان كون الانسان انسانا ليس لفاعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لشيء استغناؤه عن السبب فالباء لتضييق العبارة
لا يتال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب للماهية كما عرفت
على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق بخلاف
مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان اي بدون الكاتب والضاحك فانه له
من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعني كان السامع اما ان الحقيقة والماهية لفظان
مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فانما متباينان اما ان بينهما فرقا اعتباريا
لاحقيقيا باعتبار تحققه حقيقة تارة ووجوده في الخارج تارة باعتبار تشخصه هو هو
يتال شخص بصر فهو شاخص اذا فتح عينيه ومع قطع النظر عن ذلك منه اي مع قطع النظر
عن كل واحد من التحقق والتشخص والشيء عندنا الموجود مبتداء وخبر اي عند اهل السنة و
الجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فانه المعدوم الممكن عندهم شيء يصح ان يثبت وان لم يدخل
في جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج
واما الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ليعم المعدومات والممتنعات ويدل
على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا ودليل على ان
المعدوم ليس بشيء لانه تعالى نفى الشيئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح والثبوت
والتحقق والوجود هو الكون الفاظ مترادفة فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للوجود
لكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشيء كيف يكون مظهرا
لانا نعم هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة
المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة معناها اي معنى الثبوت والتحقق الخ
بديهي التصور فلا يصح توريفه الا لفظا وقيل كسبي يصح توريفه وقيل بديهي لكن بديهية
كسبية وقيل لا يمكن توريفه اصلا لا بديهية ولا كسبيا واستدلال كل واحد منها ثابت في موضعه
في المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطلع ثم والحق ان اريد بالوجود كون الشيء في الخارج
فبديهي كون زيد في الدار وان اريد به امر يباين منه بهذه النسبة فغير معلوم الخ
فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا حاصل هذا السوال لو كان ما به الشيء
هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وكان الشيء هو الموجود كان قولهم الحمر حقائق الاشياء
ثابتة باطلا لان الشيء لما كان هو الموجود كان حقيقة ايضا موجودة فان حقيقة الشيء

شرط الحمل بين الموضوع والمحمول الاتحاد في الذات والتغاير في المفهوم

طلا وحاصل الجواب ان يقال لانم عدم التغاير بين الموضوع والمحمول لان الموضوع هو امور موجودة في الزمن والاعتقاد والمحمول سوا امور موجوده في نفس الامر والواقع وسما متغايران بحسب المفهوم وان كانا متحدان بالذات سنح

بعينه

عين ذلك الشئ فيكون تقدير قولك حقايق الاشياء ثابتة الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول لابد وان يكون مغايرا للموضوع وههنا ليس كذلك لان المحمول هنا عين الموضوع فلا يكون حمل في المعنى بل في اللفظ قلنا المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فلفظ حقايق الاشياء بدل من الضمير الغايب او مفعول ثان لنعتقد ونسميه بالاسماء مثل الانسان والفرس والسماء والارض السماء جمع سماوة والهيئ بدل من واو قلبت هيئ لوقوعها طرفا بعد الف زايدة والهيئ في الارض اصل واصل الكلمة من الاتساع ومنه قولهم ارض بهئة اذا اتسعت امور موجودة قوله ان ما نعتقده مبتداء امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم متغايران في الحقيقة في المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحمل في المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السوال في نفس الامر اي موجود في ذاته اي ليس بموجود وتحققه وثبوته لغرض فارض واعتبار معتبر كالبقاء واجب الوجود موجود اي ما نعتبره بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود وهذا الكلام مفيد اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اي صدق هذا الكلام للرد على منكريه كالسوفسطائية او بيان كونه مفيدا بالتاويل بالنظر الى ما اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم المجمل مفصل الى وقوع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض فيه بحث لانا نقول لك على ان اثبات ثابت لوقوع كذلك قولك ربما يحتاج الى البيان تاكيد هذا الكلام مفيد لان ثبوت

او بيان كونه مفيدا بالتاويل المذكور بالنظر الى من لم يتامل فاطلع

تاكيد لقولهم وهذا الكلام مفيد لان

الحمول

لا اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة

الحمول للموضوع اذا كان مجملا الى البيان كان الحمول غير الموضوع وحمل الشئ على غيره مقيد بالاتفاق وليس مثل قولك الثابت ثابت في الافادة لان الترادف فيه ظاهر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف قولك حقايق الاشياء ثابتة ولا مثل قولها انا ابو النجم وشعري شعري لان التاويل فيه لازم قطعا ولان التاويل في حقايق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعري فان التاويل فيه لافادة لا لازالة الخفاء قيل ولا مثل قولها انا ابو النجم وشعري شعري اذ حال كونه غير مؤول ليس مثله او نقول تاويل ليس مثل تاويل شعري شعري لان في شعري شعري اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الا من جهة المعنى ومعنى قول الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري فتضمن لاسم نوع من وصفية الكمال تضمن اسم حاتم الجواد او قوله خبرا وكذا شعري اي انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بمذكور قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد بان المسمى بحقايق الاشياء ثابت في الواقع اي كل ما نسميه حقيقة من الحقايق ونطلق عليه اسم من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشياء موجود في الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك على ما لا يخفى متعلق بالبناء المقدر اي بناء على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الجواب المذكور ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة بكون الحكم عليه اي على ذلك الشئ بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه حيوان حكم عليه بالانسان بالحيوان مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق

على اي

كان ذلك لغوا يعني لو كان الراجع عالما بالاشياء من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية
ولو عدم من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع لا يحمل على المحمول والحكم كذا قولنا
حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقايق وواجب الوجود اذا اخذا من حيث
انهما موجودان في الخارج يكفي الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذا من حيث
انهما موجودان في الذهن فالحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجيين لم يكن الحكم المذكور
لغوا بل كان مفيدا والعلم بها اي بالحقايق من تصورانها بيان علم والتصديق بها وجدانها
اذ كونها اعيانا واعراضا والضمائر كلها راجعة الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود هو
الاستدلال بثبوت الحقايق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم بها شارة الى
دفعه بتعميم العلم الى تصورانها والتصديق بها وجدانها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة فلا
فيلزم العلم به وقد يدعى ان مقصود الصانع مخصوص بالاحوال الثابتة فلا يلزم التعميم بغير الثبوت
متحقق اي موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر كثبوت الاضافة
عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل اي موجود في الخارج عند من لم يقل به وهو ظاهر لان
القائل بوجود العلم انما قاله بوجود في النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود في الذهن
والذهن موجود في الخارج فيلزم ان العلم موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم في الذهن
وجود ظلي ووجود الذهن في الخارج وجود اصلي فلا ينتظم القياس لانتظامه في قولك الدار
في الحقة والحقة في البيت وقيل المراد اي من قوله العلم بها العلم بثبوتها اي بثبوت
حقايق الاشياء يعني قال بعضهم اي العلماء انه ذكر فيما سبق سبحانه الا في قوله حقايق الاشياء

والا

والا ان الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عايدا
الى حقايق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء للاستغراق الجنس وحقايق مضاف
اليه فيكون المراد بحقايق جميع الحقايق لان المقابلة الجمع الذي هو قوله حقايق بالجمع الذي
هو قوله الاشياء يستلزم انعام الاحاد بالاحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيء فرد
من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المصنف العلم بجميع الحقايق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقايق
لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت الذي ذكر ضمنا في قوله ثابتة فان
قلت لو كان الضمير عايدا الى الثبوت لوجب ان يقول الحصر العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير
العايد اليه مذكرا للوجوب المطابقة بين العايد والمعود اليه قلت هو لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه
مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث للقطع ان يكون مقطوعا بانه لا علم
بجميع الحقايق لان بعضها لا يعلم بانه لا علم بجميع الحقايق فيرد عليه ما يدفع الغرض المذكور بتقدير الثبوت
فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقايق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقايق لانه يكون بعد العلم بجميع
الحقايق فلكون استغراقيا لكن موجبا لا تنتفي الا في فيكون الضمير عايدا الى الحقايق دون
الثبوت جوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت المتضمن الحقايق وهو غير مستغرق في نفسه وان كان مستغرق
موضوعه والجواب اي جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها سمي جوابا لانه
ينقطع به كلام الخصم ان المراد بالجنس اي العلم بجميع الحقايق متحقق الا لانم ان المراد بالحقايق
جميع الحقايق بل المراد بها بعض الحقايق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى انا نعتقد حقايق
الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا نسلم ان كل ما نعتقده كذلك قيل لانم ان كل ما نعتقده كذلك

ضمن

لان العلم بثبوت جميع الحقايق م

لجواز الخطاء في الاعتقاد ونحو انه كذلك حسب اعتقادنا لكنه مكلف قال رجوع الى الجنس اسهل
ردًا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها اي
الحقيقة يعني ان قولهم بعض حقايق الاشياء ثابتة رد للقولهم بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق
لانهم نفوا بالكلية والاثبات ضد الجملة كاف في ردهم وقولهم والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم
بثبوت حقيقة الشيء او بعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم السالبة الكلية ومدعاه شيء من الحقايق
بثابت ولا علم بثبوت حقيقة فنفي وقوعها يكفي ابطال الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات
احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا خلافا للسوفسطائية
زعم قوم ان السوفسطائية طائفة مشتهون الثلثة مذاهب كما نقله الشارح رح والمحققون
منعوه وقالوا لا يمكن عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي
موضع غلط يدل عليه المتعاق اسمه من سوفا وسطا كذلك تلخيص المحصل فان منهم الذين السوفسطا
من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اي حقايق الاشياء اوهام كالنقوش على الماء وخيالات
باطلة وهم العنادية لعنادهم الحقايق ومنهم من ينكر ثبوتها اي حقايق الاشياء في الخارج
ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما
فقديم او حادثا فحادث فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس نفس الامر شيء
حق عندهم فلا اعتقاد لهم وهم العندية لنسبتهم الحقايق الى انفسهم رد لهم مذهب
العنادية والعندية بعض حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا بثبوته
ولا ينكرون نفس الحقايق ولا بثبوتها نفي الامر بل ينكرون العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت

ويزعم

ويزعم انا ناك وناك هو انه شاك وهم جرا وهم كلية دعوى الشيء نفسه يا رجل وكذلك
للاثنين والجمع والمؤنث موحد وهذه الكلمة يستعمل عند دعاء المخاطب كقولك هلم
الي اي ادن مني وتعال وهم اللادرية رد لما صرح به المذهب بنفيه والعلم بها متحقق
والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول نفى الحقايق والثاني مع قطع النظر عن
الاعتقادات لنفيه ثبوتها بشبهة الاعتقادات والثالث نفى ثبوتها وعدم ثبوتها لنا
تحقيقا نصب على التمييز من النسبة ولنا وكذا الزاما بعد الجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان كحر النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اي بالدليل
العقلي ولان الامور العقلية قد تثبت الحط الذي هو ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم
بذلك الحقايق والواو اما معطوف على الحقيقة اي انهم تحقق نفي الاشياء فقد ثبت الى الاشياء
وان تحقق اي ان لتحقق نفي الاشياء والنفي الواو للحال حقيقة من الحقايق فقد ثبت المطلوب
لكونه نوعا من الحكم والحكم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود
وهذا معنى قولهم لان في نفيها ثبوتا اي في نفي حقايق الاشياء ثبوتها ولا يخفى انه اي الالزام
انما يتم على العنادية لان الثانية تقول بتحقق النفي بحسب اعتقادنا وهو نفس الامر والثالثة
تقول لا ادري اي تحقق النفي ولا عدم تحققه ولهذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم على
العنادية وبمثله الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيان لا يتم شيء منه
الاستدلال او الالزام على العنادية ايضا اذ ليس شيء من مقدماته متحققة ومعلومة عندهم فتبين

معلوم منها لنفي معلوم

يقولون عليهم لانا نقول ان تحقق علم افقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يتحقق ذلك ايضا كان
مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال مشترط فهمها لكاد يصح لانه لا حقيقة
معلومة عندهم اجمعين فمن يثبت مدعاهم فالسند لا لهم سوفسطائية فانها قفى مذهبهم قالوا
اي السوفسطائية الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو
اما في الكليات او في الجزئيات وكلاهما باطل اما الاول فلان الحس لا يدرك الكليات فضلا عن
الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانا نرى
الصغير في [illegible] كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء [illegible] كالاجاصة ونرى
الكبير في [illegible] صغيرا كالاشياء [illegible] ونرى الواحد كثيرا كالنجم اذا نظرنا اليه مع غمز احدى
العينين ونرى المعدوم كالسراب موجودا وغير ذلك فيكون حكم الحس اي جزئي كان في
معرض الغلط ولا يكون معتبرا لاعتبار كالاحول يرى الواحد اثنين اي الذي يحصل الحول
[illegible] واما الاحول الفطري فقليلا ما يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب
والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها اي من الضروريات بديهيات وقد يقع فيها اي البديهيات
اختلافات وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى النظر اما انظار دقيقة البديهيات لو كانت
ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم يعني ان لا يقع فيها
بدعي صاحبها البديهية ومخالفه ينكرها فيعرض فيه شبهة فاذا وقع الاشتباه يحتاج في حله الى
الانظار دقيقة من الطرفين مثلما يدعي المعتزلة بديهية حسن صدق النافع وقبح كذب
الضار وانكره الاشاعرة والحكماء والنظريات فرع الضروريات ففسادها اي الضروريات

فسادها

فسادها اي النظريات ولهذا اي لاجل ان النظريات فرع الضروريات كثر فيها اي النظريات
اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم في البعض بانتفاء
اسباب الغلط كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شيوخ الحكماء
كافلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا انا نرى الظل ساكنا وهو
متحرك ونور رأيت من النار وهي شعلة دوائر ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط
الحس بامثالها كان متهما لا يقبل ادراكه في الحسيات اجيب بان غلط الحس في البعض لاسباب
جزئية لا ينافي الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير
محصورة فلعل الكاغد مثلا لم يكن ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها
ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديهيا ورد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما
في الحس كان متهما في العقلي فاعترافهم بالعقلي دون الحسي باطل ولو قيل بديهة العقل يشهد
في العقلي بعدم غلطه قلنا بديهته يشهد ايضا عدم غلطه في الحسي فلا قدح فيه والاختلاف فافهم
في البديهي هو جواب عن قوله ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات لعدم الالف والخفاء
في التصور لا ينافي البديهية وكثرة الاختلافات جواب عن قوله والنظريات فرع الضروريات
ففسادها فساد لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به المجهول بل الطريق تعذيبهم
بالنار ليعترفوا او يحترقوا قيل هذا اورد على منكري الحقائق كلها لا على من انكر الحسيات فقط
لانهم لم يدعوا غلط الحس كلية بل لما وجدوا اغلاط الحس كثيرا اتهموه فلم يجعلوه طريقا

للیقین فانه قد یقع الغلط فی الحس یستلزم الغلط فی العقلیات لانها مبادیها فلا یقین قلت الاستلزام
ممنوع فانک اذا ابصرت ظلا احسست ساکنا ثم ابصرته فی موضع اخر ساکنا لکنی ابصرت
منها مابه متحرک وهذا یقین حصل من الغلطین لا من جهة غلط فانا الحس یتیقن فی الموضعین
لیس بغلط بل الغلط فی زعمی ساکنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا یقدح فی ادراک الحواس بل
یقدح فی افادة العلم بکون ادراکها حقا وهو موقوف بان نظام العالم ترتیب الوابی الحکیم الذی اودع فی کل
نوع مصلحة لم یتخلف عنه فلما کانت فطرة الحواس للادراک کان ادراکها سالما عن سبب الغلط
وسوفسطا اسم للحکمة الموهومة والعلم المزخرف وهما التی یکون ظاهرها مموها بصورة الصدق
والحق وباطنها باطلا وکاذبا لان سوفا معناه العلم والحکمة واسطا معناه المخرف المزین
بالباطل والغلط باطنه ومنه استعیت السفسطة استعملت فی اقامة الادلة علی نفی ما علم
تحققه بالضرورة کما استعیت الفلسفة من فیلا سوفا ای محب الحکمة واسباب العلم ای اسباب
حصول العلم بحذف المضاف والسبب لغة ما یتوصل به الی الشیء واصطلاحا ما یکون طریقا الی الحکم
من غیر تاثیر وهو صفة یتجلی بها ای بالصفة المذکور علی ما قاله ای الصفة به الضمیر یرجع الی
الامر وهذا التعریف لما لم یکن مصورا الا بتصور العلم اشار الی تصوره بقوله یتضح ویظهر مایذکر ویمکن ان یعبر عنه بالغیر
فی عنه راجع الی ما وما عبارة عن المعلوم قوله ویمکن معطوف علی یذکر وکلاهما ای یذکر ویمکن تغییر معطوف
للمذکور ویتضح ویظهر تفسیر لقوله یتجلی قید بالمذکور لیندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحیل
فیرد علیه کم من معلوم یحصل بالفکر فلا یحتاج الی الذکر فاشار الی جوابه بقوله ویمکن ان یعبر عنه ای عن
شانه ان یذکر ویعبر عنه فالمراد الذی غیر مذکور ویمکن ان یذکر الذکر بالضم بالقلب وبالکسر باللسان قوله

یکون من الذکر بالکسر هیئة لا یلزم من الذکر بالضم ان یحتاج الی هذا التاویل لکنه بین المعلوم فتذکر

فی بیان الاختلاف فی العلم المطلق

تعریف العلم تکلف اعلم ان العلماء اختلفوا فی العلم المطلق علی مذاهب ثلثة المذهب الاول انه
ضروری لا یحتاج الی التعریف واختاره الامام فخر الدین مع ذلک یدل علی ان کل احد یعلم انه بالضرورة
انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وبوجوه والعلم المطلق غیر منه لان المطلق
ذاتی للمقید والعلم بالجزء سابق علی العلم بالکل فاذا حصل العلم الخاص الذی هو لکل احد بالضرورة
کان العلم المطلق سابقا علیه والسابق علی الضروری اما ان یکون ضروریا فیکون العلم المطلق
ضروریا وهو المط والدلیل علی بطلانه لو کان العلم المطلق کسبیا معرفا فاما ان یوقف
بنفسه وهو محال وما او بغیره وهو ایضا محال لان غیر العلم انما یعلم بالعلم فلو علم العلم بالغیر لزم الدور
لتوقف معلومیة کل واحد منهما علی معلومیة الاخر ویمکن الجواب عن هذین الدلیلین اما الجواب
عن الدلیل الاول وهو ان یقال لانسلم ان تصور ذلک العلم الجزئی ضروری بل الضروری حصول ذلک
العلم الجزئی المتعلق بوجوه وذلک الحصول غیر تصور وغیر مستلزم ایاه لان کثیرا ما یحصل لنا
العلوم الجزئیة المتعلقة بالمعلومات الخصوصیة ولا نتصور شیئا من تلک العلوم فاذا لم یکن العلم
الجزئی المتعلق بوجوه متصورا لا یلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان یکون ضروریا ولئن
سلمنا ان ذلک العلم الجزئی ضروری لکن لا یلزم منه ان یکون ذلک العلم المطلق ضروریا وانما یلزم
ان لو کان العلم المطلق ذاتیا للعلم الجزئی وهو غیر معلوم لنا واما الجواب عن الدلیل الثانی فهو ان یقال
انا نختار ان العلم معرف بغیره ولکن لا نسلم لزوم الدور فان غیر العلم انما یعلم حصوله علی جزئی
متعلق لا بتصور حقیقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف علی تصور الغیر وتصور

وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم له على تصوره وحصول الشئ غير تصوره والمذهب
الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره الامام الحرمين والامام الغزالي واستدلا عليه بدليل
للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه موجود
كان او معدوما كان الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج فيشمل ادراك الحواس وادراك
العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمل والثاني ان لا يكون هناك نقيض
يتصرف عليه ايضا ان نيار لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التعريف مما عند العلماء لتناوله التصور
والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا
فيكون الحد اكثر مانعا ومن هذا التعريف ان العلم صفة اذا قام بغيره توجب تلك الصفة
لمحلها وموصوفها الذي هو العالم تمييزا لمدركاته عما عداها لا يحتمل النقيض لما يحتمل متعلق ذلك
التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اي توجب كونه محلا ممتازا بكسر الياء فقوله صفة جنس تحت
القائمة بالغير وقوله توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
والجبن وغيرهما ومن الصفات الغير النفسانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تغيرا
اي توجب كونه محلا متغيرا بفتح الياء لا متميزا بكسر الياء وقوله ان الشجاعة تميز الشجاع عن
الجبان وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل ويوجب
ايضا له تميز مدركاته عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فانها
متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه على

على ما هو الواقع فيزول ما حكم به الاول بالتشكيك والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك
وحاصل هذا الحد ان العلم صفة فائدة بجعل متعلق بشئ توجب تلك الصفة اياه عادة كونه محلا متميزا
للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم
لان التميز المتنوع عن تلك الصفة انما يلوح له لا للصفة ولا شك ان تميز العالم الذي تتعلق به تلك
الصفة والتميز وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز فانه وان كان شاملا لادراك
الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العلم صفة توجب
تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فح لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس
هو الصوت لا غير والذي ترك القيد فقد احسن ولذا اختاره الامام الرازي وللتصورات اي
شامل للتصورات بناء على انها لا تقابل التصديق اي للتصورات على ما زعموا تنبيه على خطاء زعمهم لان
اطلاق النقيض على اطراف القضايا تابع والحق انه لا تقابل لان المتناقضين هما المفردان
المتمانعان بذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان لا يتمانعان الا
اذا اعتبر شيوعهما في شئ وح يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا كقولنا زيد انسان وزيد
لا انسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذبا في التصورات فان قيل يلزم من هذا ان
يكون جميع التصورات مطابقا للواقع مع ان بعضها غير مطابق قلنا لانم ان بعض التصورات
غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا وتوجه
مثلا وحصل منه انا رأينا صورة انسان فتلك الصورة علم تصوري والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه
الصورة هذا الشبح المرئي فكل التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات موجودا كان او معدوما ممكنا
او ممتنعا

التصور هو حصول صورة الشيء في العقل التصديق وهو ان يثبت بالجزم او الصدق الى المخبر عليه

وعدم المطابقة هو احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال ايضا بهذا المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات اي كما ينبغي لا اد ينبغي ان يشمل هذا اي خذ هذا ولكن احسن ما ذكر في التعريف الاول ينبغي ان يجعل التجلي عما لا شك فيه التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم اي عند المتكلمين مقابل للظن قوله لان العلم الخ اشارة الى التعريفين بين القوسين قوله الجواب ما قيل ان التجلي اتم من الانكشاف التام والعلم لا يدل على اتم مما جعل الآلات الثلث المعتبرة لكيف يجعل عدم الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا يوقف في هذا القيد الا بالاعتناء بلازمه المطابق للواقع فانه قرينة ان المراد من الانكشاف التام للمخلوق اي للمخلوق من الملك والانس والجن حتى هذه الثلثة لانهم انواع المكلف وحاله غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك امر الخالق فانه اي علم الخالق لذاته اي على الازلي لذاته تعالى وعلمه الاضافي وعلم الانكشاف في علمه الازلي فضيلة لذاته لا نقص لا العلم والا لكان علمه واجبا لذاته وليس احد لا بسبب من الاسباب الثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء

ووجه الضبط ان السبب اي السبب الذي يحصل به العلم ان كان خارجا اي خارجا عن ذات المدرك فان كان الخبر الصادق والا اي وان لم يكن خارجا فان كان اي السبب آلة غير المدرك غير منصوب صفة آلة فالحواس والا اي وان لم يكن آلة فالعقل بحكم الاستقراء هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل لكن اولا بواسطة الآلات دون الآخر والى قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس فان قيل السبب الكافي لجميع العلوم كلها هو الله تعالى اي ان اريد السبب الحقيقي فهو واحد لا غير وهو الله تعالى لانها ان العلوم مخلوقة الله تعالى وايجاده من غير نائب للآلة والخبر والعقل والسبب الظاهري اعني ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال كالنار للاحراق وهو العقل لا غير واما الحواس

عطف على السبب المؤخر

والا فاجعله

للاسباب الخمسة في الجملة ص

والاخبار آلات وطرق كما ذكر الاوزاعي اي الحواس الآلات والاخبار طرق والسبب المفضي بانا يخلق الله تعالى فينا العلم عادة عند السبب المفضي بطريق جرى العادة اي لا يكون موجدا البتة على الادرك للعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر الصادق لا يخرج شرط الثلثة بل بينهما اشياء او قل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات فعل كل العباد يعني الثلثة لا يكون قوله المصور استبدال العلم ثلثة الخ معنى قلنا هذا اي كون الاسباب ثلثة عادة المتابع في الافتقاد على المقاصد وحاصل هذا الجواب على اختيار القول الثالث من اقسام التردد المذكور وهو ان المراد من السبب في قولهم واسبابه العلم ثلثة هو السبب المفضي الى العلم في الجملة وكون الخصائص في الثلثة المذكورة بحسب الاستقراء على سبيل الحقيقة بل على ما هو المتابع اي اهل الحق والا فاصحاب التقليد الثلاثة اي في توقيفاتهم المبنية على امورهم النادرة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فانهم اي المتابع لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الخ لانها معلومة بالبداهة والعجدان الكل يعلم بالوجدان ان الحس الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم كالفرس للعقل بخلاف الحواس الباطنة والعلم الحسي حاصل للحيوانات البهيم جعلوا الحواس اقوى الاسباب لرسوخها ولما كان معظم المعلومات الدينية كالعقل والنقل والتوكل والصوم والحج وغير ذلك من الفرائض مستفادة من الخبر الصادق وان كان الخلاء في ادراك الحواس لكون طريقه السمع جعلوا الخبر الصادق سببا آخر ولما لم يثبت عندهم ان المتابع الحواس الباطنة المتمايز بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالمنيا والمتخيلة والحافظة لم يثبت عند المتابع الحواس الحسي الباطنة للاستدلال على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المتابع ولم يكن عندهم دليل شافية لاثباتها اي في المتابع عندها ولم يشتغلوا في اثباتها ببيان عدم تمام ادلة المتكلمين على اثباتها

حاصل الجواب ان السبب في قول العلم واسبابه العلم ثلثة قول المتكلمين ان السبب الظاهري او السبب الحقيقي الذي هو الله تعالى فالمراد بالسبب المفضي الى العلم في الجملة وكون الخصائص في الثلثة المذكورة بحسب الاستقراء على سبيل الحقيقة بل على ما هو المتابع اي اهل الحق والا فاصحاب التقليد الثلاثة اي في توقيفاتهم المبنية على امورهم النادرة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فانهم اي المتابع لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الخ لانها معلومة بالبداهة والعجدان الكل يعلم بالوجدان ان الحس الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم كالفرس للعقل بخلاف الحواس الباطنة والعلم الحسي حاصل للحيوانات البهيم جعلوا الحواس اقوى الاسباب لرسوخها ولما كان معظم المعلومات الدينية كالعقل والنقل والتوكل والصوم والحج وغير ذلك من الفرائض مستفادة من الخبر الصادق وان كان الخلاء في ادراك الحواس لكون طريقه السمع جعلوا الخبر الصادق سببا آخر ولما لم يثبت عندهم ان المتابع الحواس الباطنة المتمايز بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالمنيا والمتخيلة والحافظة لم يثبت عند المتابع الحواس الحسي الباطنة للاستدلال على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المتابع ولم يكن عندهم دليل شافية لاثباتها اي في المتابع عندها ولم يشتغلوا في اثباتها ببيان عدم تمام ادلة المتكلمين على اثباتها

قوله الحواس الباطنة قيل المشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ ومبادي المحسوسات وبقي منها بعد الغيبة عن الحس المشترك هي خذانة والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الوسط من الدماغ كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاخير من الدماغ بحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم والمتصرف وهي قوة مرتبة في وسط التجويف الاخير من الدماغ بالتركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة اي مأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كان الى

فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وقوفه في الدماغ بدرك جميع ما يدرك الحواس بلا عكسية

المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخ فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات

ولا احدى الحواس الظاهرة لان كلّ واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يخبر عند الا انواع مدركاته

دون غيره فلا بد من قوة اخرى ان يخبر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك

هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان الصور المحسوسات قبولا

وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد

لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا

لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من الواحد بواسطة شرطين

مختلفين كالآلة في مثل تقطيع الكلى بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ

معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال انا الوهم قوة

في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني ليس هو العقل

لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان تكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك

الصور الجزئية دون المعاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك

الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم

لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة في الحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان

يكون آلة لادراك معانيها ايضا لا بذلك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة ان للمعاني الجزئية

قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا

واحد

عصب الحس يجتمع فيها صورة المحسوسات قيد رسمها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل

لا في مؤدّه بها تدرس المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لا تبادي من طرف الحواس وان كان موجودة في المحسوسات

ادركها الوهم فهي خذانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في اخر الاول من التجويف الاوسط من

الدماغ بالتركيب والتفصيل بين الصورة المحسوسة اي مأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كان الى

واحد ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز

ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال

انا نجمع بين تصورات انسانا فرسا بين وتفصل بينها تارة اخرى كما نتصور انسانا

عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتصرف هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده

ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون بعد الادراك فتكون فينا قوة اخرى متصرفة

فيها وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذكور

في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم اي للشارح غرض بتفاصيل الحدسيات والنجربيات والبديهيات

والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب المستقلة الوجود

بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل في الادراك ولكان مرجع الكل الى كل

العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهة الى العقل جعلوه اي العقل سببا ثالثا بنضيف

اضيفه ثالثا الى العلم بالحد والالتفات او بانضمام حدس او تجربة او تنبيه مقدمات فجعلوا السبب

في العلم بان لنا جوعا وعطشا هو الوجدان وفي العلم بان الكل اعظم من الجزء هو العقل

للاوليات وان نور الفكر مستفاد من الشمس بالحدس وان القمر نيا مستفاد من الشمس بالتجربة

والفرق بين الحدس والتجربة ان ما يحدس به قد يكون مرة واحدة بين لذاته والحدس بالتجربة قد لا يبلغ

فيه الى هذه المرتبة بل لا بد فيه من تكرار كثير والبديهة ما يعلم بمجرد تصور الطرفين كالعلم

بان الكل اعظم من الجزء والنظر ما لا يعلم الا بعد تصور الطرفين كالعلم بان العالم حادث

للاولية والعالم حادث مثال الترتيب المقدمات هو العقل معروف بان يجعلوا العقل في الاصل

الجنس يسمى به الادراكات التي يجب عما ينبغي ويعقل على ما ينبغي وان كان في البعض بالاستعانة من الحس

فالحواس جمع كلمة بفتح الفتح الحاسة اى لا بفتح السمع الذى هو البصر الذى هو العين ولا بفتح المصدر
الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قولهم اثنا عشر حاسة ونيفا بها وهى فوق خمس بفتح ان العقل حاكم بالضرورة
لوجودها اى الحواس واما الحواس الباطنة التى يثبتها الفلاسفة فلا يثبتها ولا يثبتها اى الفلاسفة غير الاطباء
الاسلامية السمع وعو قوة موضوعة اى موضوعة فى العصب المجوف الذى فيه هواء مختص كالطبل المفوس
فى مقعر الصماخ يدرك بها اى بالقوة الحاصلة بكيفية الهواء عند توجه والى وقوف بكيفية الصوت
مسموعة معه واما كيف الصوت ملايا او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت اى بكيفية هى الصوت الى الصماخ المتعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول
السمع هو انه اذا احدث صوت فى موضع من المواضع تكيف الهواء الحاصل فى ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية
الشكلية ذلك الصوت من الحيز والثقل ثم تكيف الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى قدما بحسب
الصوت وضعفه فالسمع الذى بقوة فى تلك المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما البعيد مع الخارج عن تلك
المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة
لا وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هو هذا المذهب اى دون
ان يدرك اولا بدلالة او جه الاول هو انا ندرك ان صوتا ما يحدث بهبوب الرياح يسمع من جهتنا الى
خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل بذلك الصوت
لا يصل الى صماخنا او نحن فى موضع لا يرى فيه الوجه اصلا فلو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من
داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه على نقل عن بعض الكمل ان يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها والوجه
الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت الى الصماخ
هو انا ندرك بيان

يدرك اولو لم ندرك الا عند الوصول لما اورثنا جهته كذا اللمس والذائقة بطوكذا الشم والبصر واستدلوا
الفلاسفة على مذهبهم بوجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع من
كان المهبوب من جهته وذلك لان المهبوب منعه من الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع
لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك من البعيد لابد وان يكون له حد كما فى الابصار فانه
جاز المدرك ذلك الحد لا يدرك والوجه ان هذا ندرك ضرب الخشبة بالفاس فى الصحراء قبل سماع
الصوت وذلك لانعدام وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون
عدم السماع لبعد الصوت بمعنى ان الله تعالى ما خلق الادراك فى النفس عند ذلك اى عند الوصول والبصر
هو القوة الموضوعة فى العصبتين اللتين تبتدئان من غور البطنين المقدمين من الدماغ فيجتمعان
احدهما من اليمين الى اليسار والآخر بالعكس متلاقيان بحيث يصير الملتقى كالجمع النورين
ثم يفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها اى بالقوة الاضواء والالوان والاشكال والمقادير اى الطول والعرض والعمق فعصبة اليمين ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع
الى اليسار فعلى هذا يكون كل واحد من العينين يدرك المرئيات الى يكون محدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة القلب
وان كان فى الظاهر كذلك والحكمة فى ذلك ان يهتدى الجسم بكلتا عينيه اذا رأى فيه الشعر الى كرة فلا يرد
الى الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالجس والمس والذوق ونحو ذلك مما يختص ادراكها
الى ادراك الاضواء والالوان الخ والنفى عند استعمال العبد تلك القوة وارتباط الابصار ثابتة عند
الجمهور وهى كون المرئى كشفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء او كونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالقمر
بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم البعد المفرط والشم وهو قوة

موضوعة والذائقة تبقى الثابتين لعدم الدماغ الباقيين لجلتي الذوق يدرك بها الروائح بطريق
وصول الهواء المنكيف بكيفية وفي الرائحة الى الخيشوم اما متعلق بوصول يعني ان الله تعالى خلق ادراك
تلك الروائح بطريق جرى عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية
وفي الرائحة الى الخيشوم لا يعني ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الادراك والذوق ما وقع منبثة
البث النشر والتفرق لان العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها اي بالتقاء الطعوم كالحلاوة
الرطوبة اللعابية قال السيد الرطوبة اما ان تكيف بكيفية الطعم فيصل الى العصب فيكيف الرطوبة هي
الحوشة او الحقنة او منتشرة بها اجزاء المطعوم فيصل تلك الاجزاء الى العصب فتكيف الرطوبة مهيئة بوصول
الحوس لما سيأتي فان اعترض بان اجزاء المطعوم قد افنتكيف بالرطوبة على العصب المفروش فتكون الرطوبة
محوشة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انها محوشان معا وقد يكيف الرطوبة بدونها كلعاب الصفراوي
بحس مرارته بلا مخالطة فيصل وصول الرطوبة الى العصبي اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكنها فيها فلعلها
لم تصل الى القوة الذائقة فلم يدرك بها فلذا ذكر السيد بالتهويد بقوله الرطوبة اما ان تكيف الخ لا بالقطع
واللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن اي اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال
والمثانة بل قوة اللمس اعني نفسها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يضره من الحر والبرد
وعدم اللمس في الاعضاء المذكورة بحكمة ذكرت في المطولات يدرك بها اي بالتقاء الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذلك عند التماس والاتصال به اي بجمع البدن يعني ان الله تعالى يخلق بطريق
جرى العادة ادراك الذوق واللمس منبثة وان لم يقل موضوعة كما قال في غيرها لانهما لا يختصان بوضعين
مخصوصين كسائر القوى الذائقة على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن وبكل حاسة منها ادراك

الحواس

توفيق معلق الباء

الذائقة

الحواس الخمس توفيق اي تطلع على ما وضعت على تلك الحاسة الضمير راجع الى ما يعني ان الله تعالى
قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم واللمس
للروائح ولا يدرك بها اي بالسمع والذوق واللمس ما يدرك بالحاسة الاولى واما انه هل
يجوز ذلك الادراك فغير خلاف والحق الجواز لما ان ذلك الادراك مخصص خلق الله تعالى
من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب حرف الباء ادراك الاصوات مثلا
وان لم يكن واقعا بالفعل فان قبل البنية الذائقة تدرك حلاوة الشهد ووجدانه هذا السؤال
لقوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاولى قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحار باللمس
الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق المطابق للواقع طابق الاعتقاد اولا فان الخبر كلام يكون
لنسبة اي الكلام طابق اي الخارج تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه اي النسبة الخارج
فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا اي على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع من اوصاف
الخبر الكلام منحصر في الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك الكلام امر في الخارج عنه ثابت في زمان من
الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارجي او لا تطابقه في الثبوت او الانتفاء
او لا يكون لها امر في الخارج كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد
من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر ليصير الحكم تاما سواء كانت تلك النسبة ايجابية
او سلبية كالنسبة الجزئية او غيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارجي هو النسبة الخارجية في
نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع او لحكم العقل بعد
تصور طرفي الوقوع في الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها او انتفائها وما يقع بعد

كيف وابيع اذا اردت به الاخبار عن البيع في الماضي او في الحال او بالمستقبل فلابد لهذا الاخبار
به من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا فاخرج عن هذا اللفظ اذ لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله
في الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج والحقيقة ان يقال هذا
الثوب مثلا بالنسبة الى شيء خارج عن نفس هذا الكلام في الزمان الماضي وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه
هذا كان صادقا والا كاذبا وكذا النسبة في بيع هذا الثوب شيء خارج عن نفس هذا الكلام معروض
الوقوع في الزمان المستقبل وهذا الكلام يعبر عنه فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب بخلاف
اذا اردت البيع الانشائي فانه يحصل من الحال من اللفظ نسبة فقط لا الى خارج بل ايجاب وطلب
لا يعبر عنا لواقع ونفس الامر والمراد من المطابقة عدم الانجاء ونسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه بالايجاب
والسلب وعدم الانجاء هما واحد هما وهي معنى الصدق والكذب متصفة بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال
على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع او في العقل بحيث يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتبار
والانشاء هو الكلام الخالي عن نسبة مع زمان ونحوه غير نسبة اوفي الواقع او في العقل وقد تقدم ان
اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به في الصدق هو عبارة عن الشيء و
الضمير فيه راجع الى ما هو به او الى الاعلام بنسبة تامة يطابق الواقع اولا
مطابقة فيكون اي الصدق والكذب من صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر فمن ههنا
اخبر او صاف الخبر او من صفات الخبر بمعنى الكتب الخبر الصادق بالموصوف والخبر بمعنى
خبر الصادق بالاضافة على معنى نوعين انما يصدق الحصر بنوعين على تقدير كون صدق الخبر
بمجرد النظر الى مفهومه اي مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق
وما بعد الحصر فالاولى ان يوجه على المتعارف منه

الحد

28

الحد احدها الخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب
منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر
اهل فلوذم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بجزم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال
والثالث ان يكون الخبر به ممكنا ممتنعا عقلا ولو بالنجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن
المستحيل عقلا او عن المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر البشر عن المعقول
فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم لابد وان يكون بحيث لا يمكن احصاءهم وقال
قوم لابد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين اثنين عشر
وقال قوم لابد وان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين وقال قوم
لابد وان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من جميع الاقوال ان عدم الاحصاء وان الاخبار
في عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز تواطئهم على الكذب
سواء كانوا من لا يحصى او كانوا من يحصى كخمسة او اثنى عشر او غير ذلك يسمى بذلك
اي بالتواتر لغة اي الخبر المتواتر لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو اي الخبر المتواتر
اما الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم اي لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب
ومصداقه اي ما يدل على صدقه بعض المرجع وقوع العلم بلا شبهة فالعلم بتواتره موقوف
على وقوع العلم به موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور نعم اذا استدل
على قطعية حكم بتواتر مخبره لزم هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر وهو بالفرض
موجب للعلم الضروري اي الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا

من القوم النظامية وهو السنية وبراهمة الهند فانهم انكروا ايجابه علم اليقين وقالوا لا يوجب
الا الظن وقال قوم آخرهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم الطمانينة
وهو فوق الظن ودون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم فقال
الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين وامام
الغزالي انه يوجب علما استدلاليا واستدل القائلون لكونه موجبا بانا نتواتر مركب
من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولا يزال يا نضمام الحد الى الحد
وذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لما تثبت الجابر ممتنعا وهو محال قلنا نمنع الجواب عن هذا
الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون الا ان ينقلب الاحتمال يقينا
كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا تفيد
الشبع والري والسكر كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية اي
البعيدة يحتمل العطف اي عطف البلد آن على الملوك وعلى الازمنة والاول اي العطف على
الملوك اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى القرب
يكون كل واحد منها قيدا للاول فيكون التقدير واحدا بل المراد هكذا اي كالعلم بالملوك الخالية في
الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل
انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة في تقييده النائية وعلى تقدير
عطف البلدان على الملوك يكون في تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال لا فائدة في العطف
على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونها في البلدان النائية

فليس

فههنا امران اي في مقامين احدهما ان خبر المتواتر يوجب العلم احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد ونابليون اي هذا العلم ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل
به اي بالخبر المتواتر ضروري كالعلم الحاصل بالحواس وقد يكون كسبيا من العلم والايجاب نظريا
كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول وذلك
اي كونه ضروريا لانه يحصل للمستدل وغيره فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال
هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق فخبر الصبيان الذين
لا اهتداء لهم اي للصبيان بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات وامام الخبر النصاري بقتل
عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم هذا جواب ما يقال ولو ان يقال من طرف السنية
والبراهمة لانا لم لا نسلم ان المتواتر موجب للعلم فضلا عن كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان
خبر النصاري بقتل عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بتأبيد دين موسى عم موجبا للعلم لكونه
خبرا متواترا والتالي باطل والا لكان المكذب موجب عذابي الجرين ومفهومهما كفرا او
ليس كذلك وكذا المقدم وانما كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله
فتواتره ممنوع وحاصل الجواب انه منقوض لانا نمنع ان ذلك الخبر متواتر لانه من شرط ان يكون خبر
على السنة قوم لا يجوز العقول تواطئهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل تواطئهم
فيه فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصة رفع الله عيسى عم في يوم عاشوراء بين العدوين وذلك
ان اليهود لما اجتمعوا على عيسى عم بقصد قتله دخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا بدخول
البيت بقتل له يهودا ويقال ططيانوس فجاء جبرائيل عم ورفع عيسى عم الى السماء فلما دخل

الرجل البیت لم یجد فالقی اللہ شبہ عیسی علیہ فلما خرج اظنوا انہ عیسی فقتلوہ وصلبوہ ثم
قالوا ان کان ھذا عیسی فاین صاحبنا فاین عیسی فاختلفوا فیما بینھم فانزل اللہ فاکذابا لقولھم
فقال وما قتلوہ وصلبوہ ولکن شبہ لھم یعنی التبس شبہ عیسی علی غیرہ فقتلوہ کان الشبہ قد القی
علی وجھہ ولم یلق علیہ شبہ جسدہ فلما قتلوہ ونظروا الیہ قالوا الوجہ وجہ عیسی والجسد جسد غیرہ
فذلک اختلافھم فیہ فان قیل خبر کل واحد لا یفید الا الظن وخبر الظن لا یفید الیقین
ھذا السوال علی الامر الاول وایضا جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب المجموع لانہ ای المجموع
نفس الاحاد فلا یفید الخبر المتواتر العلم قلنا ربما یکف مع الاجتماع ما لا یکف مع الانفراد کقوۃ الحبل
المؤلف من الشعرات حاصل الجواب ان یقال لانسلم ان خبر الظن الی الظن لا یفید الیقین ولانسلم ایضا
ان جواز کل واحد من الاحاد یوجب جواز کذب المجموع من حیث ھو مجموع فانہ یجوز ان یکف مع اجتماع
الاحاد شیء لا یکف مع انفراد الاحاد کالحبل المؤلف من الشعرات فان کل واحد منھا وان کانت
بحیث لو انفرد لقطعھا لکن المجموع من حیث ھو مجموع قوی لا یکون لکل واحد منھا فان قیل الضروریات سواء فی
لا یقع لھم فیھا التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بکون الواحد نصف الاثنین
اقوی من العلم بوجود اسکندر والمتواتر ای والحال قد اکرا فادتہ ای المتواتر العلم جماعۃ من
العقلاء کالسمنیۃ والبراھمۃ السمنیۃ بضم السین وفتح المیم منسوبۃ الی السمن ومن اعظم اصنامھم
والبراھمۃ منسوبۃ الی البرھم ومنھا ایضا اکبر اصنامھم وقبل السمنیۃ فرقۃ من عبدۃ الاصنام یقولون
بالتناسخ ویکرھون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحیح وقالوا لا طریق للعلم الا الحواس
واما الباطنۃ فلا نعبد شیئا قلنا ممنوع ای عدم وقوع التفاوت بل قد یتفاوت انواع

الضروری

والاختلاف

کل ذلک

یوسط

بواسطۃ التفاوت فی الالف والعادۃ والممارسۃ والاخطار بالبال وتصورات طرق الاحکام وقد
یختلف فیہ مکابرۃ وعنادا والحکما المکابرۃ منھا التی لم یکن الوقوف فی اظہار الصواب والکف الذام الخصم
والمعاندۃ منھا المنازعۃ فی الاستدلالیۃ مع عدم العلم فی کلامھم وکلام صاحبہ کالسوفسطائیۃ
فی جمیع الضروریات والنوع الثانی خبر الرسول فان قلت یخرج منہ اوامر الرسول ونواھیہ مع انھا
من اسباب العلم بوجوب مضمونھا او منھا قلت انھا فی حکم الخبر بان ھذا واجب او حرام او واجب ومباح
وتعلیل الاقسام اجود للضبط المؤید ای اثبت رسالتہ ای الرسول بالمعجزۃ والرسول انسان
بعثہ اللہ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشترط فیہ ای الرسول الکتاب واتی بکلیھما قد
الی ان المراد بالرسول النبی مطلقا وھو المؤید بالمعجزۃ کما یدل علیہ اطلاق المتن او لو اریدبہ
من لہ کتاب یخرج خبر من لا کتاب لہ من اسباب العلم وھو بخلاف النبی ای فانہ یؤید قولہ
وما ارسلنا کم من رسول ولا نبی یشیر الی التفرقۃ بینھما لان العطف یقتضی المغایرۃ قال الکاف
فی تفسیرہ سئل ابن عباس رضی اللہ عنہ کم من الانبیاء فقال مائۃ الف واربع وعشرون الفا فقیل فکم الرسل منھم قال
ثلاثمائۃ وثلثۃ عشر والمعجزۃ امر خارق ای مخالف للعادۃ فعلا او ترکا کشق القمر واخراج الناقۃ
عن الاصابع وکعدم احتراق ابراھیم بنار نمرود وقصد بہ اظہار صدق من ادعی انہ رسول اللہ علم
ان الخارق خص المعجزۃ المقارنۃ لدعوی النبوۃ والکرامۃ ویرادبھا الولایۃ والسحر والشعبذۃ
والاستدراج کون المنزور والسھم اما السماء فمن کلام آخر ھو امر خارق للعادۃ قصد
قصد بہ خرجت الثلثۃ الاخیرۃ الشیطانیۃ وبقولہ من ادعی الخ خرجت الکرامۃ ومراد بخبر الرسول
یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر الدلیل وھو الدلیل الذی یمکن التوصل

حظ نانی

مطلب ان خارق العادۃ حصنہ

انما الاصول یعرفون الدلیل عاصم التوصل
بصحیح النظر فیہ الی مطلوب
حری وصلوا بما فی
عنا عاصم عبارۃ
مثلا عن المؤید کالعلم
الروی نفوذ لسود

الراد بالنظر
الفکر المرتب
فی الذھن

والامكان على المعتزلة
الغزالي في تعريف الدليل

واما ذكر الامكان لانه الدليل الاخص على كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل بتصحيح النظر او بالنظر الصحيح
اضافة الصفة الى الموصوف فيه اى في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجه الذي يكون ذلك الشيء
دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه صحيح
واما اذا كان النظر فيه على وجه باطل او عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع الا العلم بطلان
خبري الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارات الخ تقييد النظر لان العلم على ما قرر لا يتم ذلك
ويمكن حمله على اللازم وقيل قوله اى قول معتبر ويجوز ان يراد به المنقول من حيث انه دال عليه
وعلى الوجه الذي يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم لذات المركب فوصف بالمؤلف ليتعلق به
من قضايا بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة بعكسها كقولنا كل انسان متحرك
لا واحد اذ هو قضية واحدة لا قضيتان فان القضية هو الوصف اسم للمركب الخبري
وقولهم لا واحد ليس بمركب خبري بل قيد للقضية السابقة ويشير الى قضية اخرى وهذا معنى
قولهم تركيبه من قضيتين فلا تغفل ليستلزم لذاته قولا آخر الاستلزام الواحد هو المعتبر
ظاهره والملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعتبر فان اطلاق صفة المدلول على الدال
شايع قوله الا واحد الدليل على وجود الصانع هو العالم هذا الحصر ممنوع بل التوقف للاقل ايضا
للمقدمات التي بها يثبت ان العالم يوصل الى المطلوب واما المقدمات الخفية مع الترتيب فهي خارجة عن
الاقل واحدة هو ان والثاني وعلى ان قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم ان قطع
الخلاف في الدليل هو الذي يلزم من العلم به اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل من
اقسام النظر فلا ينقض بقضية يستلزم عكسها العلم بشيء آخر فيما اذا اوفق لانه لم يقل في هذا التعريف

اللزوم

اللزوم في التوقف ان كذلك واما في التوقف الا واحد فان الامكان والامكان لا يستلزم الوجوب لانه الاعم فلا يستلزم
الاخص فلا يلزم من الدليل الدليل والثالث من العلم به العلم بوجوب الصانع وهو الدليل الا واحد لا يلزم بل
يمكن وجه يكفي هذا التوقف وفي الكلام الا واحد وقيل ضروري والا وفقيه ان هذا التوقف مع
للتوقف الا بدون عناية قيد لان العلم بوجوب العلم لا يستلزم العلم بوجوب الصانع على العلم بوجوب
العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجوب الصانع فيمكن توقفه مع الا واحد واما كونه اى خبر الرسول
موجبا للعلم فلكقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده الصفر راجع الى من تصدق تعالى اى لمن
في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها
اى الاحكام قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يجيء ويميت تحقيقا وتخييلا كما
ورد في الخبر الصحيح قلت سنة الله تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرق لسنة
ابتلاء للقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقاطع بان كل نار حارة مع مخالفة نار
نمرود واما انه اى العلم بخبر الرسول استدلالا فلتوقفه اى العلم على الاستدلال والاستحضار انه
خبر من ثبت رسالته اى بالمعجزات وكل خبر هذا شانه اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزات
فهو صادق ومضمونه اى مضمون هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا والعلم
الثابت بها اى بخبر الرسول بضاهي اى يشابه العلم الثابت بالضروري كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في اليقين اى عدم احتمال النقيض في الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك
فهو اى العلم الثابت بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق الذي لزم الثابت والا لكان جهلا
او ظنا او تقليدا اذ لو لم يكن مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يبلغ الضروري

وان لم يكن ثابتا كان تخمينا

الاعتماد وهو التصديق الراجح الخ

الاصل صادق فما اخبر به عن الله كذا وكذا فهو كذا

والبينة على من انكر العلم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي
وهو الاسناد الآتي اي مستفادا مما ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر الرسول وكل خبر الرسول فمضمونه
حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجز فان قلت الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد
يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يدفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم
زيد عند تارع قومه الدار والدليل راجحان المزيد قلنا المراد بالخبر الصادق خبر يكون اي الالفاظ وكونها
سبب العلم العامة الخلق بحيث كونه خبرا بديهي الذي قبه عليه بالاخبار مع قطع النظر
عن القرائن المفيدة للتيقن فخرج الخبر المقرون بما يدفع احتمال الكذب اي بدلالة العقل فخرج
الخبر الذي يخلق الله العلم عنده او خبر الملك انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم اي الخلق من
جهة الرسول ثم حكمهم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر لان المتواتر خبر ثبت على السنة
قوم على سبيل الاتفاق اصله احاد وفرع متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد ويفيد القطع
وفرعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس فارجا عن النوعين فيكون خبرا يكون سبب
العلم العامة الخلق وانما قال في حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل في الحسيات وليس كذلك
الاجماع اما من جهة الاتفاق فيشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل بالاجماع كالعلم الحاصل بالتواتر ضرورة
وقد يجاب بانه ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
كما هو لا يجتمع منى على الضلالة فلنا فكذلك خبر الرسول يفيد انه خبر الرسول بكون سببا لعامة
الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول وهذا الجواب ساقط لانا
بينا ان خبره قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر وقد يجاب ايضا بالجواب الآخر وهذا

والبينة على من انكر العلم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي
وهو الاسناد الآتي اي مستفادا مما ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر الرسول وكل خبر الرسول فمضمونه
حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجز فان قلت الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد
يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يدفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم
زيد عند تارع قومه الدار والدليل راجحان المزيد قلنا المراد بالخبر الصادق خبر يكون اي الالفاظ وكونها
سبب العلم العامة الخلق بحيث كونه خبرا بديهي الذي قبه عليه بالاخبار مع قطع النظر
عن القرائن المفيدة للتيقن فخرج الخبر المقرون بما يدفع احتمال الكذب اي بدلالة العقل فخرج
الخبر الذي يخلق الله العلم عنده او خبر الملك انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم اي الخلق من
جهة الرسول ثم حكمهم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر لان المتواتر خبر ثبت على السنة
قوم على سبيل الاتفاق اصله احاد وفرع متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد ويفيد القطع
وفرعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس فارجا عن النوعين فيكون خبرا يكون سبب
العلم العامة الخلق وانما قال في حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل في الحسيات وليس كذلك
الاجماع اما من جهة الاتفاق فيشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل بالاجماع كالعلم الحاصل بالتواتر ضرورة
وقد يجاب بانه ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
كما هو لا يجتمع منى على الضلالة فلنا فكذلك خبر الرسول يفيد انه خبر الرسول بكون سببا لعامة
الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول وهذا الجواب ساقط لانا
بينا ان خبره قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر وقد يجاب ايضا بالجواب الآخر وهذا

ا الكلام م

ح

ح

وجوب العمل بخبر المتواتر

ا الاستدلال اليقيني على يفيد العلم القطعي م

ص م

السوال اورد التوهم لزعمهم وهو غير مرضي عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الجزء الذي
يفيد العلم مجردا كونه مجتمعا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للعلم وجزما بعدم الاجماع لان ذلك لان كون
مفيد العلم بالنظر الى الادلة فخرج من النوعين لا يفرد وظرفيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغي ان يكون
خبر الرسول ايضا فكر جاء في بحثنا لان افادة العلم ايضا انما يستفاد من المجموع التي هي دليل
صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دونا لاخر ترجيح بلا مرجح فان قلت سلمنا ان كونها مفيدا
للعلم بالواسطة الا ان بسيط خبر الرسول لا يتبادر عنه ذلك عند اعتبار قيد الاخبار المفيد
بخلاف الوسائط فانا نعلم بالضرورة ان الاجماع لا يتبادر ايضا والا لم يكن دليلا عليه و
نحن لا نعني بالادلة الا ما يستلزم الانفكاك **واما العقل** وهو موضوع للنفس الناطقة ايضا فالعقل
المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل ملكة والبسيط لا ثاني وغيرهما فالمراد به مراتب القوة
النظرية وليس المقصود هنا بحث آخر كما توهم فان تفسير الحيوان بالفصل لا يجعله معاني مختلفة وقد
يطلق العقل في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادي الافلاك والعناصر في زعمهم وهي
ليست بمرادة هنا **بالمستعد** اي لنفس مستعد النفس بمزاج القوة للعلوم والادراكات الاكتسابية
والحدسيات وبه يخرج الحيوانات فلا نعني بها والما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبيل نفس الادراك
حيث قال ان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس بمنزلة الادراكات وبصح
نسبة الشيء الى امثاله كما يقال قدرة الباري موجبة للانسان ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر
بقدرته وهو المعنى بقولهم غيره اي طبيعة **يتبعها** اي الغريزي العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وقبل جوهر يدرك بها الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمباشرة والعقل بهذا المعنى

اي العقل

هي النفس الانسانية وفيها اشارة الى انه على التغير الاقطار عرض واذا امكن حمل النوع على الجوهر
كالصورة النوعية اختلف في ان النفس الانسانية جوهر مجرد او جسماني او عرض فذهب الفلاسفة الى انه جوهر
مجرد ووافقهم الامام الغزالي وجمع من الصوفية المكاشفين والمتكلمون لتجرده طوائف تسع
على ما نقل في المواقف فوله يدرك بها الغائبات فان قلت العقل الجوهري النفس المدرك فكيف جعله سبب
الادراك قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن وليس تركيبا اعتباريا
فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها النوعية **فهو اي العقل**
سبب للعلم ايضا اي كما ان الحواس السليمة والجزء العادي سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم صرح الملي
بذلك اي سبب العلم لما فيه اي في كون احكام العقل سبب العلم من خلاف السمنية في جميع النظريات
اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال
جمهور العلماء من اهل الحق وغيرهم انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون
بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لا في الالهيات
ولا في غيرها من العلوم الشرعية والحق والرياضيات وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم بجميع العلوم
بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر
واستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان الا متى توجه الحاكم مقصودا امتنع
هذا التوجه في تلك الحالة الحاكم آخر بالوجدان وحينئذ يوجب نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم
اتفاقا فاصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحتين اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع
الجنس مثلا جنسا قريبا للاعراض عاما وان يكون المذكور في موضع الفصل فصلا لاخاصة هذا الاثر السورات

صفة النظر الصحيح

واما ان التصديقات فمثل ان يكون القضايا ظنية او بديهية مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا
او تسليما والاصح الصورة هي ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة في المقدمات فان فقد احدها او كلها
فالنظر لا انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم
صحته وبعض الفلاسفة حيث يقولون ان العقل ليس سببا للعلم الا البديهيات بناء على كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء روى عن ارسطو لا يقين الا في المباحث الآلية بل الغاية الاخذ بالاولى فالت
طائفة النظر لا يفيد موفقة الله بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي او بكمال
عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم
الا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها على ثلاثة آراء واحد منها يعيب على الاحتمال والبواقي مخطئ
قطعا فمن اقرب الاشياء فما ظنك بالا بعد جيب بانه الاحتياج الى المعلم بمعنى المعرف واما
الامتناع فلا يقل اذا بلغ العمر الى حد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان
اصاب البعض فلهذا افترق الفرق الكلامية من اهل النظر الى ثلاث واسبوين كلهم خزانة الا واحدة
كما نطق به الخبر الصحيح والجواب ان ذلك اي كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفقد النظر فلا ينافي كون
النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم من ان نظر العقل ليس الا بديهيا لس يفيد لكثرة الاختلاف
استدلالا لان نظر العقل فيه اي فيما ذكر ثم اثبات ما نفيتم فيتناقض هذا اذا اراد والا يقين
وعوامهم اما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا نظريا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم المطلق
حتى يتناقض فان زعموا انه اي مخالفة بعض الفلاسفة معارضة للفاسد بالفاسد وهو كون النظر الصحيح
مفيدا للعلم اي سببا له بالذات وهو كثرة الاختلاف وتناقض الآراء قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا

اي المعارضة

اولا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادته المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيل
كون النظر مفيدا للعلم اذا كان حضوريا لم يقع فيه خلاف كما ذكرتم قولنا الواحد نصف الاثنين وان
نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور حاصل هذا السؤال ان يقال عن جانب السنية وبعض
الفلاسفة انه لو كان نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلا تخلو اما ان تكون ضرورية او نظرية والتالي
بقسميه باطل وكذا المقدم اما بطلان التالي فلانه لو كان ضروريا كما كان مختلفا فيه
بين العقلاء والالزم بطلان العلم الكلاني يلزم منه اثبات النظر بالنظر
وهو دور لانه ح يحتاج الى نظر آخر حتى يفيد العلم به وذلك النظر الآخر ايضا يحتاج الى كون النظر من العقل
يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو الدور الخ لاستلزامه توقف الشيء
على نفسه وجوده قبل وجوده وانه ظ فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف اما بالعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة خلافا للمعتزلة
باتفاق من العقلاء اي عقلاء اهل السنة والمستدل من الآثار اي الآثار الصادرة عن العقل شهادة
من الاخبار كوجوب دية المرأة نصف دية الرجل فانه لو لم يكن ناقصات العقل وفي بعض الاحاديث
اي اجاب الامام فخر الدين الرازي باختيار الشق الاول من الترديد وهو انه ضروري قولكم لو كان ضروريا لما
كان مختلفا فيه قلنا لا نسلم ذلك لانه قد يختلف فيه لمكابرة وعنادا والنظري قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر كما في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة ويرد ذلك اي كونه مفيدا للعلم لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم واما قالوا فقد يثبت بنظر قد الدلالة على

على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما يثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باتى دليل
كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا المكان اذ اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثانى من التالى وهو انه نظرى قوله لكن لو كان نظريا
لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانم ذلك لانا نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية
شخصية معلومة بالضرورة فيكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية الشخصية
المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية الشخصية متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من
غير اعتبار كونه نظرا او غير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصح قصر هم النظر الصحيح
اى من العقل منه صحيحا وما ثبت من العلم الثابت بالعقل بالبداهة او بالنوجه من غير احتياج
الى الفكر فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم
لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كالبيت مثلا قد يكون اعظم فهو
لا يتصور معنى الكل والجزء الكل انما يكون كلا مع ذكر العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء اما
يتركب الشئ منه ومن غيره وما ثبت بالاستدلال اى بالنظر اى الدليل سواء كان كما استدلالا من العلة
على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان ثمة دخانا او من المعلول على العلة على بعض الى كما اذا راى دخانا فعلم
فعلم انه هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب اختيارية للاكتساب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلالات والاصغاء
وتعليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى هذا شروع فى بيان النسبة بين الاعم من الاستدلالى اذ
الاستدلالى انما يحصل بالنظر فى الدليل وكل استدلالى اكتسابى ولا عكس اى ليس كل اكتسابى استدلاليا

كالعلم الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابى بدون الاستدلالى واما الضرورى فقد تقابل
مقابلة الاكتسابى ما ليس اى الضرورى بما لا يكون لتحصيله الناظر راجع الى ما مقدور للمخلوق
ان يكون حاصلا من غير اختيار لانه ح يكون غير حاصل بالكسب وقد تقابل الاكتسابى مقابلة الاستدلالى وليس بما
يحصل بدون فكر ونظر كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى فالضرورى المقابل للاكتسابى اخص
من الضرورى المقابل للاستدلالى لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى وتقييض الاعم من شئ مطلقا
اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضرورى المقابل للاكتسابى هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب الاختيارية ويكون بمحض خلق الله والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون حصوله بلا نظر
وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة الاسباب الاختيارية فيكون الضرورى بهذا المعنى مقابلا
للاكتسابى والضرورى المقابل للاكتسابى بخلاف الضرورى المقابل للاكتسابى فانه لا يتناول الاكتسابى
لان الثانى لا يتناول نقيضه ولا الاستدلالى ايضا لما بين الاعم وبين الاخص فيكون الضرورى
المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان كل ضرورى بالمعنى الاول هو الضرورى بالمعنى
الثانى من غير عكس كلى هو بيان النسبة بين عين الاكتسابى وعين الاستدلالى وبين نقيضهما واما النسبة
بين الاكتسابى والضرورى المقابل له فمباينة كلية لان نقيض كل منهما اعم من الآخر وكذا النسبة بين الاستدلالى وبين الضرورى
المقابل للاكتسابى فمباينة لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى والضرورى المقابل للاكتسابى مباين له فيكون
مباينا للاستدلالى لان ما بين الاعم مباين الاخص والاعم وجه الاخص بدون الاعم واضح واما النسبة
بين الضرورى المقابل للاستدلالى لا يتناول نقيضه لانه الثانى لا يتناول نقيض نفسه فمن ههنا اى من
كون الضرورى معقولا اخص من مقابله الاكتسابى فان قلت لم لا يجوز ان يكون مقابله الاستدلالى اخرى جعل بعضهم العلم الحاصل

بالجواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون

الاستدلال فظهر انه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث جعل الضرورى قسيم الاكتسابى والنظرى قسيم الاستدلالى والتقسيم الاول هذا التفريع على قوله وما الضرورى

والحال ان الضرورى هو الذى حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بخلق الله ومباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى والضرورى المقابل للاكتسابى وما هذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضرورى فى التقسيم الاخير يكون فى مقابلة الاعم وهو الاكتسابى والنظرى فى التقسيم الثانى يكون الضرورى فى مقابلة الاستدلالى فيكون بين الضروريين مغايرة فينبغى ان لا يكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضى ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا

حيث قال صاحب البداية ان العلم الحاصل بوجه ضرورى وما يحدثه الله تعالى فى قلب العبد من غير كسب واختيار الضمير راجع الى العبد كالعلم يوجد احيانا فى العبد وتغير احواله والكتابة وما يحدث فى اليد عايدا الى ما فى قول العبد بوسطه كسب العبد وهو مباشرة الاسباب الى العبد واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل قال صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل بلا نظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء مع النظر فى هذه القضية كسبى لكن التصديق حاصل عن الحكم واذا كان مستغنيا فى ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا فى توقيفه لانه لم يتوقف فى ذاته على نظر واما توقف على النظر طرافة فذلك توقف بالوسط وهو لا يتناول البديهية والاستدلالى يحتاج فيه الى تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المعبر بالقاء معنى فى القلب القلب لحم الصنوبرى الشكل هو الطف من جميع اعضاء البدن

مطلب فى بيان القلب

يتبع

خلق

على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض وليس فعل الشيطان كذلك ومعنى قولهم فاعل مختار انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل بخلاف الموجب فانه لا يتصور ان لا يفعل اذا وجد الشرط وانتفى المانع ويقال الموجب هو الذى يكون بحيث لو شاء لا يفعل لم يقدر على ان لا يفعل

وهو صدور اى فعل الشئ لا بالارادة قوله ان الفعل بعوض يدخل فيه ما كان بطريق الاجارة ونحوها وقوله لا لغرض يدخل فيه ما كان لغرض راجع الى الفاعل كالثواب ونحوه وقوله ولا لعوض يخرج ما كان لغرض راجع الى المفعول كالتأديب والتقويم ولا يخفى ان هذا التعريف لا يشمل الفعل الذى لا غرض فيه اصلا

٢٦

خلق الله وسطا منهج الحياة الحيوانية بطريق الفيض اى بلا كسب بالجملة الاعم اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عم بقذف موسى فى اليم ثابت بالرواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عم لذبح ولده وقد يحصل بوسط الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ان الكل يسمى وحيا ويخص الالهام بالالقاء فى الروع ايضا نظرا الى المراد هنا فان حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك ما يثبته عدم الملك المُلْقِى فيسمى وحيا ويخص به الانبياء او بلا ما هدة ملك يسمى الهاما ويخص بالاولياء ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة عند الجمهور لا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر من الرسول فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل احد يدعى انه الهم صحة ما هو فيه فلو كان سببا لذلك لزم ان يكون الاديان والمذاهب المتناقضة او يقال ظاهر خطابهم انى الهمت ان الالهام لا يكون دليلا على صحة الاديان والمذاهب فان صح الهامى هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن الوحى بصحة كل الالهام على الاطلاق عالم بقيام الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة فى قولهم كل مجتهد مصيب حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ فى وجه الاولوية بدل ان المعرفة فى عد بيان اسباب العلم لا فى عد بيان اسباب المعرفة الا انه عدل الى المعرفة للتنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات يعنى ان العلم والمعرفة

مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم
عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال
علمت الله وان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال
عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفته وان العلم عبارة عن التصديق بالشئ
سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال
بل يقال علمت زيدا قائما وان المعرفة عبارة عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك
مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له لانه يلزم من عدم كون الالهام سببا للمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا لنفسها
الشئ او لمعرفة الشئ ونفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشئ او لافادته
اجيب بان الصحة بعين الثبوت الى كثير مما يعمل فيه كما هو فرض صحيح عند الناس ما عكس ادعيت
واللام في الشئ عوض من المضاف فيكون معنى الالهام ليس سببا لمعرفة شئ من الاحكام سواء كان حكما
بالصحة او بالفساد بالثبوت او بالنفي لاجابة الى زيادة الصحة لعموم منا الحلال المعرفة مع انه لو يلزم الصحة
بمقابلة الفساد ومع الثبوت بوجه مقابلة الانتفاء ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به
العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير معطوف على يحصل ليس سببا يصلح الالزام على الغير قوله ثم الظاهر
جواب ما يقال وهو ان يقال لانه ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون
اسبابا العلم في الجملة فذكوع باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر الخ حاصله ان يقال لم يرد الخص
بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكر بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكر ثم

والا اي وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق فلا شك انه يحصل به العلم وقد ورد به ايا بالعلم
في الجزء وحكي عن كثير من السلف كالنظام لابراهيم ره ينكر الحصر وا ما حضر الواحد العدل وتقليد
المجتهد مع التقليد فهو قول الغير بلا دليل فتقديم ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال
والا اي وان لم يرد بالعلم ما لا يشملهما فلا وجه لحصر الاسباب الثلثة والعلم اسم للقدر المشترك
بين اجناس ذوي العلم عالم الانسان والملك والجن القدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي
ذكره الشارح بقوله كسوى الله او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ويقبل
اسم لمجموع ذوي العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني
موقوف وقبل اسم لمجموع ذوي العلم او جزئي اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك
الاشياء وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الجملة الاولى امية لانه اذا لم يكن محدثا
لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا قابل فاخر وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم العلم
الفائدة وعدم الغناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر ولا يثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون
ذكر واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات
معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكس الرابع مما لا يقول به عاقل فاما القسم الاول وهو ان يكون محدث
الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات
والصفات معا فهو قول ارسطاليس ومن اتبعه من اهل الاسلام فهو قول اما ع وابو الهذيل العلاف ره وزعم هؤلاء
ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئية

فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق بآن الما لانها به لم يكون الاوضاع قديمة بنوعها
حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول
الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلفوا بعد الآن في تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقة زعموا
انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا الآن في ذلك الجسم فقيل كانت هواء
فرأيت بنظر الباري تع وصارت ماء وقيل ذلك الاصل ارضا فحصل الآن من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء
والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال
فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضيل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة
بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات الى ان قال
الله تع من الموجودات ما يعلم به الصانع ولذا قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع كما شعت
فتحه العين فتولدت الف فصار عالم على عالم الاجسام ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود
المجردين الاعيان ولو سلم كان يسمى بعالم المعقول وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان
الى غير ذلك كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا نعلم عالم زيد وعمرو ولا امة من ان نوجد
العالم على الاجناس فقط فيخرج مخلوقات الله تع لانها ليست غير الذات ولو سلم غير الذات لم يكن من العالم
لان العالم الآخر الموجود لم يسم لما يتذكر الصانع كما انها ليست عينها بالجملة فمن السموات وما فيها الى السموات
والارض وما عليها محدث اذ يخرج من العدم الى الوجود بعد ان كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الى قدم السموات بموادها اعني هيولاها التي هي محل لصورها وصورها وكذا الى قدم العناصر بموادها وصورها
لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن الصورة اي صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي

اي كونها معدومة
الضمير للتراب والنار والماء
اي لم تخل مادة العناصر عن صورة ما
اي من صورة جسمية اصلا

يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بخصها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تتخلف
وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهو المسمى بالصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت
حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم
التسلسل ثم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تع لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم رجعوا
بان العالم الذي هو ما سوى الله تع من الموجودات ان حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال
انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا الحدوث الخ بيان هذا الجواب مبني
على بسط مقدمة وهي ان الحدوث معناه لغة ان للشيء اولية عدمية وهو ان يكون مسبوقا بالعدم
كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود
الشيء من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما منه من وجه الشيء اقل من ما منه من وجه الآخر
كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لان كل
مسبوق بالغير محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالمعلول والنسبة العدمية عند
الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثالث أعم من المعنى الثاني لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر
كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون
المعنى الثالث اخص من المعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول القدم
الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشيء
محتاجا الى الغير والمعنى الثالث القدم الاضافي وهو ان يكون ما منه من وجود الشيء اكثر من ما منه

محتاجا الى الغير
مع عدم بسبق العدم

من وجوه الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث
بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه
المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم الخ قوله ذهبوا الخ هو القدم الزماني وبالحدوث
الخ قوله نعم الحق الخ هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة
لانهما يجتمعان الخ العقول والنفوس القديمة عندهم والاولى بمذهب اهل السنة والجماعة ان الممكنات باسرها
محدثة حدوثا زمانيا اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ سوى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بنفسه
فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سيتبين ان شاء الله تعالى اعلم ان اهل الحق العقل تنازعوا الا
وجود الاعراض فمنكر قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة الخارج فقالوا ان
كيفيات الاجسام ان العالم كله جواهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء والسائر
الاعراض ليست اعراضا عندهم بل هي جواهر ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا انه هل يجوز ان
يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما بالغير
وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى انه يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة
لا في محل كارادة الباري تع والدليل على ان العرض موجود ان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض
من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها
دلالة على انها ما لا يجوز قيامها بنفسها ولم يتعرض له المصنف الى الدليل لحدوث العالم لانه الكلام فيه
الى التعرض طويل لا يليق بهذا المختصر كيف الكيف يليق وهو مقصور على السائل دون
الدليل فالاعيان اما ممكن يكون له الخ يعني انها قيام بذاته واما غير ممكن اعني الباري

قال الشارح وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا بذاته بقوله جعله من اقسام العالم هذا اشارة الى
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظ ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن وان
يكون الممكن تفسيرا له لان ذكر العام واراده الخاص من غير قرينة لا يجوز وما القرينة هنا فاجاب
الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام واراده الخاص
انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية وهي جعل المعنى الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع
اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث الكل يستلزم حدوث جميع الاقسام ومنى قيامه بذاته
عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر
الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ويحصله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان الموضوع هو
نفسه ووجوده في الموضوع بخلاف وجود العين ولهذا يمتنع الانتقال عنه الى الموضوع بخلاف
وجود الجسم في الحيز فان وجوده في الجسم امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عند الى
يجوز انتقاله عن حيز الى آخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل
الى محل آخر لا تقوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محالها الى محل آخر وانما
عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محالها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان
الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذي هو اجزاء لطيفة من ذي الرائحة كما هو المشهور وان
الضوء لا ينتقل من المحل بل بتكييف مقابل المضيء بالضوء فيوهم ان المنتقل والصوت بتكييف المجاور
فالمجاور والى ان يصل الى الصماخ استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولون ان الانتقال هو
حصول شئ في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز
الانتقال فيه

مركبا من الحل والحال اعنى الهيولى والصورة اولا والاول الجسم والثانى المقارن وعمولا لجلوا ما ان يكون تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس الانسانية او تعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك

واما العقل فما ركب من جزئين فصاعدا والمراد بنا بيان ان اقل مرتبة للجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة فصاعدا

ما قوله هو

نصف على الحال اذ زاد الجزء على اثنين صاعدا وعند البعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية لا بد من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية ما يصير الشئ ذا الكمية المحيطة لا يوجد وراءه شئ منه وعند البعض وهو ابو علي الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان على جنبيه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع الاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة

انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا يميل له الى احد الطرفين اصلا حدثت من جنبيه متساويان يسمى كل منها قائمة ملكذا ثبت على ما عرف في موضعه فان كان ما يلي احد الطرفين كان احد الزوايا تين صغرى ويسمى الحادة والاخرى كبرى ويسمى المنفرجة ملكذا ثبت شئ وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يوضع بان لكل ان يصطلح على ما يشاء اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وبيان ان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اى غير حادث فاراد به الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث فاراد به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوي ما لو توى يكون ان اريد في الحقيقة

فيه قيل لم يعد هذا الاستدلال نظرا في التفاوت المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا انتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مغايرا بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في المحل بل لا يتصور فيه دليل والدليل عليه لو ان تيارا كان وجود العرض في زمانين وجوده في موضع ذلك العرض لما تصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك الموضوع كان معدوما والمعدوم لا يتحقق وعند العلامة سعد الملة والدين قدس سره معنى قيام الشئ ببذاته كونه مستغنيا في الاتصاف به عن محل يقومه اى يحصل الشئ سواء كان متحيزا كالجواهر والاجسام او غير متحيز كالمجردات والصور عندهم جوهر قائم ببذاته مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا يقومه بل بالعكس ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به اى اختصاص ذلك الشئ به بحيث يصير الاول صفته والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كالجواهر والاجسام او لا كالصفات الباري عز اسمه اى الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشئ ببذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشئ ببذاته عند الفلاسفة يعم العالم ببذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا فلا يتناول الباري سبحانه والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تفويض العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى القائمة بذاته الله مع امتناع تحيزها وتفويض الفلاسفة يتناولها لانهم يشترطوا التحيز (لان ذات الله تعالى منزهة عن المكان لان التحيز لا بد له من مكان) في التفويض فعلم من هذا ان صفات الباري مع ليست بجواهر ولا اعراض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا التحيز تابع لتحيز شئ آخر فكيون وسطا وصلوا له قيام بذاته من العالم اعلم ان الجوهر منحصر في قسمين عند المتكلمين لانه لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فمتحيز اما ان يقبلها في جهة واحدة او اثنتين او ثلث وهو الجسم وهو متحيز اما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر لا يخلو اما ان يكون محلا او لا والاول اما ان يكون حالا في المحل اولا والاول الصورة والثاني لا يخلو اما ان يكون

عبارة عما سوى الله فهو مخلوق اجزاء وقال الحكماء ان العالم هو الذي عبارة عما سوى الله فهو ليس بحادث بمجموع

اجزائه فان هذا النزاع معنوي بل هو نزاع اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين او باكثر

او باقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين فقد يراد به احد المعنيين والآخر بمعنى آخر كان نزاعا في الاسم لا التسمية واللغة

واصطلاحا من غير ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه مثلا يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا يتبين الا

ان للجسم معنى معينا لا يختلف في تحققه اجتمع الاولون او من قال يكفي في التركيب جزئين بانه ينال بالجزء الجسمين

اذ زيد عليه الضمير يرجع لاحد الجزئين جزء واحد انه ابعد من الآخر انه مع سلبه وغيره في موضع نصب مفعول

ينال فيلزم ان يجزء التركيب كان في الجسم لما كان ان يزيد في الجسم لما كان ان يزيد بجزء زيادة

الجزء الواحد فثبت ان جزء التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب قال اهل السنة

والجماعة ثم تقسيم الجسم هو متجزئ قابل للتقسيم اذ لا يكون الا مركبا من جوهرين فردين جميعا عندهم وعرفه

المعتزلة انه متحيز وقابل لذاته اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد له من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد

وقال المعتزلة انه متحيز وقابل لذاته وزعموا انه لا يحصل بأقل من ثمانية اجزاء فوق اربعة لتحصيل الابعاد

بالتقاطع على زوايا قوائم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون لكل للمماثل والرابع

فوقها في الوسط واتفق العلماء ان الجسم البسيط الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الخواص كالماء والارض

والهيولى والنار هل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية النوعية

فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني وفيه نظر اذ احتجاج الاولين بانه ينال بالاعتماد الجسمين

انما يتم لو كان الاعتماد بمعنى المضامة وهو ظاهر العدم بل بمعنى القيام بالغير اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام

في الجزء الذي لا يتجزأ اجزاء الجسم اما ان يكون جوهرا فردا او عرضا

والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في التقسيم دون العقل يعني ان العقل يقدر على

تقسيم يعد تقسيم الوهم الى غير النهاية اي لا ينتهي الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم فوق جسمانية ولا

شئ من القوى الجسمانية يقدر على الامور الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل

فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما وملا يتجزى الذي لا يتجزى وهو الجوهر الفرد

قال المص كالجوهر ثم قيل هو بعينه لفظ هو ولو قال كذا لتوهم حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد بالسوق لا بكلي

هو انها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره المص من مذهب الاشعري

وعلى مذهب القاضي واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين عقلا عيني وليس بجسم والجوهر

عندهم احترازا عن ورود المنع عليه فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر وكيف ينال بالجسم

والحال ان ما فيه اكثر من مشابهة بعض الجزء الذي لا يتجزى وانما قال بعض الذي لا يتجزى لان الجوهر

قد ينال بعض آخر وهو ما لا يعرض سواء كان مركبا او لا بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والتفوس

والتفوس المجردة لتتم ذكر اقسام الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا بعض الجزء الذي لا يتجزى بل هو

بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقولنا الجردة قيد للمقوم والتفوس لان الجردة من الابدان واراد من

التفوس اعم من التفوس الانسانية اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعدها والاعراض عما قبلها ففي كل

موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول

والثاني فحينئذ بل مثل ان قيل الله واعلم ان الهيولى جوهر فرد قابل لما يعرض عليه الاتصال والانفصال

محل للصورة النوعية الجسمية ولا يتحقق الهيولى والصورة من زيادة بيان او نقصه الامام

فخر الدين الرازي في المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصور متماثلة في الماهية كالماء والسيف

والفاس والمنشار فانها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر
في الصورة والشكل فنحو هذه الاشياء هيوليها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير مصنوع
من الخشب ومختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى
الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الاولى اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه
الصانع وفيه صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحائك
والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته وذلك الجسم هو
الهيولى لذلك الشيء المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهو الصور واما المرتبة
الثانية فهي هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني
المعادن والنبات والحيوان انما تتكون من هذه الاربعة واليها ينتقل عند الفساد واما المرتبة
الثالثة فهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل من جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب
والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء
التي لا تتجزى وعند آخرين ذات قابلة بنفسها لكل ما في الجسم فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم
فلنحفظ هذا الكلام فانه مما يحتاج اليه في الاقدام وعند المتكلمين لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي
لا يتجزى وتركب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع
كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء والضمير المستتر في تماسه راجع الى الكرة والضمير البارز
عائد الى السطح الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان خطا بالفعل فلم تكن كرة حقيقية قوله
اذ لو لم يكن الكلام كرة حقيقية قرصا لكان فظا بالمفروض خطا مستقيما لان الخط المستدير حاصل فيه

بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط منها
في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط
اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف
للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي يسمى تعليميا
اذ يبحث في العلوم التعليمية اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدون في تعليمهم
لانها اسهل وذلك انها يقينية يفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها ووصف بانه كم قابل للابعاد
الثلاثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبتوا كل منهم خطا وسطحا مستقلين
حيث قالوا ان الجوهر الفرد يتالف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتالف في العرض
فيحصل السطح والسطوح تتالف في العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح على مذهب المتكلمين
جوهران لا محالة لان المتالف من الجواهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر
الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد
فنتوجه الى اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت
جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت عرضا كما هو مذهب الحكماء
اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة
محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى واشهر ادلة الجوهر
الفرد عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل جسم منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر
من الجبل لان كل واحد منهما اي من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو

بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي اذ ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته
او بين ذوات الجسم الا ان كان لتواته ما قبل الافتراق لان ما بالذات لا يزول بالغير فالمتصل
قادر على ان يخلق فيه ان في الجسم الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعا فيه
اي الجزء ان امكن افتراقه الى الجزء لزم فرض المستحيل وخفا للجزء ان لم يكن بل يصير متناهيا والحال
ان المستحيل ليس بمقدور على الممتنع ثبت المدعى والكل ضعيف اي ادلة المتاخرين اقوالها واكثرها ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء يعني توجيه الجواب على الاول
ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت
الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول الشريان
حتى يلزم من عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر
تقريره سلمنا انه يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لان النقطة حالة وعدم انقسامها
يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها الخ والحلول السرياني
هو ان يحل كل جزء مقداري من اجزاء الحال في كل جزء مقداري من اجزاء المحل حتى يلزم من الانقسام
بعد الانقسام الى الآخر كسريان ماء الورد في الورد والحلول الجواري هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة
في الخط وحلول الخط في السطح وغير ذلك وفي الحلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد من الحال
والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم انقسام الآخر وفي الحلول الجواري ليس كذلك
وهذا الجواب موجه لو سلم كونها متناهيات وهذا عند المتكلمين لجواز المنع فانها عندهم غير متناهية
لانتفاء النهاية واما الثاني والثالث اي ضعف الثاني والثالث واما ضعف الثالث فقوله فلان الفلاسفة

لا تقولون بان الجسم مثلا لو من اجزاء بالفعل وانما اي الاجزاء غير متناهية بل يقولون انه
اي الجسم التعليمي
اي الجسم قابل لان تفرض فيه اجزاء غير متناهية ولم يفرض اجتماع اجزاء اصلا اي فالقوا ان الجسم متصل واحد
نفس كلها متصل واحد عند الحس ومرئي العين وقابل للانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع الاجزاء
عندهم لانه لا جزء له بالفعل حتى يجتمع وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القايم به اي بالجسم
هذا ما منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هذا جواب سؤال مقدر تقريره انا
ان لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا ينبغي ان لا يتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم
والصغر باعتبار المقدار القايم به المقدار عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء وقلتها وكثرتها لان
تاليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من تساوي الخردلة والجبل ولكن فيه
نظر لانه يلزم منه ان لا واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهي الى حد يقف
الانقسام عنده امكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن ملزوم
لا يلزم من فرض وقوعه محال ومهما يلزم من فرض وقوعه محال ومهما تساوى الخردلة والجبل فلا
يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان المستلزم للمحال محال واما ضعف الثالث فهو قوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الخ اي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى واما ادلة النفي
اي ادلة الفلاسفة ايضا فلا تخلو عن ضعف ومن جملة ادلة النفي الجزء وهو انه لو وجد الجزء اي الجزء المتجزي
الذي لا انقسام له اصلا لتعدد جهاته فرضا وان كل موجه متجزي لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد وجوبه
واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم التركب
على تقدير عدم التجزي وهو محال لانه يلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور

قوله لا افتراق الخ لكن اي الافتراق الموهوم لا بالفعل لما ثبت عندهم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
والصورة للامر الذي لا يتجزى والمادة الذي لا يتجزى قابلة للانفصال فيكون الجسم قابلا
للانقسام الى غير النهاية لا محالة واما اذا ثبت الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون الجسم قابلا
للانقسام الى غير النهاية لا محالة فلا يكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلا يكون قابلا
للانقسام الى غير النهاية لا محالة فلا يكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلا يكون قابلا

لا ينضم الجزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يتميز احد الجزئين عن الجزء الواحد الآخر
فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم ومقدار فلا يكون العالم جسما
وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له
طرفان وهو المطلوب بالبرهان ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وفرضنا ثلثة اجزاء
بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطاني اما ان يمنع الاخرين
عن التلاقي والتماس فيكون جهة الذي يلاقي به احدهما غير جهة الذي يلاقي به الآخر فيلزم الانقسام
او اما ان لا يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار وهو محال لانا نعلم
ان الاجسام لها حجم ومقدار وضعف كلي من هذين الوجهين مذكور موضعه من شرح المقاصد ولهذا
قال الامام الرازي في هذه المسئلة ان اثبات الجزء الذي لا يتجزى لا التوقف اما متعلق بابطال
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم لاثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
لانا لو لم نثبت الجزء كما مر لم يحصل النجاة لانه يجاب بانا نجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء
المعلوم الصغار كما قاله وهو متراطيس مثل اثبات الهيولى والصورة الموجي الى قدم العالم
فاثبات الهيولى والصورة موقوف على نفي الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات
الهيولى والصورة ونفي حدوث الاجسام لان الحدوث مبني على حدوث العالم وانقطار السموات
وكون الصانع مختارا موجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم وقيل لان الحدوث مبني على اعادة
المعدوم وهي ممتنعة الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى ليمكن اعادة بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع
لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان المعاد قائم مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها

على ان الهيولى والصورة قديمان وما يتركب من القديم قديم فالعالم مركب منهما قديم لان العالم كان حادثا لكان محدثا والمحدث يفتقر الى محدث آخر وهكذا الى ما لا نهاية له وهو محال

كالسماء وكثير من اصول الهندسية المبنية عليها ان على اصول الهندسة دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها الدليل على ان النجاة باثبات الجزء الذي لا يتجزى عن كثير من اصول
الهندسية وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصوله مبني على ثبوت الكم المتصل
الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذي
لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذي لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والحكم
المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسية كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان
الى ان لا يكون العالم متناهيا وصح لا فايدة في الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم النتيجة
وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسية ان كل خط يمكن تنصيفه فلو
تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء الخط المؤلف من الاجزاء الوتر والعرض حالا يقوم بذاته
اختلف العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممكن
الذي لا يمكن تصوره تعقله بدون المحل فقال الرازي الفاضل ان التعريف الاول اولى لان الثاني لا يتعرف
الا على جامع وشامل لجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثاني
غير جامع وغير شامل لجميع افراد العرض لخروج الاعراض النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات
منحصر المقولات العشر واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض الكم والكيف والاين
والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر
اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فالاول حصول شئ
في المكان والثاني هيئة يكون محاميها معقولا بالقياس الى المتعلق اخرى بكون لتلك الهيئة ايضا معقولا بالقياس

المنفعل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابيض والبنفسجي او متوافقين كالاخضر
من الجانبين الثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والحاذات
وغير ذلك من النسب تلك الاجزاء الى امور خارجة عن ذلك الجسم من التمام والنقص والاستقامة والا
نحناء وغيرها الرابع هيئة تحصل للشيء بسبب يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرهما والخامس
حصول الشيء في زمان والسادس كون الشيء مؤثرا في غيره والسابع كون الشيء متأثرا عن
غيره كالانقطاع وغيره فالتوبين الاولين شامل لجميع تلك الاعراض والتوبين الاخيرين الاعم الاخص
النسبة فيكون التوبين الاولين من التوبين بل بغيرهما وبخروج صفات الله لانها ليست غير ذاته في
الاصطلاح بان يكون تابعا له اما للغير في التحيز على راي المتكلمين او مختصا به اختصاص الناعت
والمنعوت على راي الحكماء على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون الحل عليها وبهم فان ذلك انما يوجد في بعض
الاعراض اذ ربما يتعرض الناس في قيام الشيء بغيره لا بمكن تعقله بدون الحل وليس كذلك لاخصار هذا النوع
في الاعراض النسبية كالابوة والبنوة والقرب والبعد فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الاخر بخلاف السواد
والبياض فانهما يتصوران بدون المحل وجود في الاجسام والجواهر قبل هواء الحدوث في الاجسام والجواهر من تمام التوبين اذ من تمام
توبين العرض احترازا من صفات الله تعالى فانه لا يصدق عليها كيف لا يجوز الاحتراز عنها بهذا بل
لانا اجبنا عن البحث اذ البحث انما هو في العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز عنها بهذا بل
هذا انما الدليل حدوث في العالم المشخص فيها اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها الاجسام والجواهر
اللهم الا ان يقال ان قيد المحل في توبين العرض وهو ما لا يتوهم بدونه ما سبق لتوبين الحكماء ايضا على نسق
ما ذكرنا في الشارح اولا واخرا فلم يكن له وجه والذكر الوهمية والتنبيه والعبرة في الاعراض في راي المتوهمين قول فالبديهي ان الشيء الكموط

اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر غير ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق كالا لوان زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كل امر يتخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية واصولها
اي بسائطها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا اي كالسواد والبياض في
والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون
الجوهرين فصاعدا في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الساكن بينهما والحركة كونان في آنين في مكانين و
السكون كونان في آنين في مكان واحد الطعوم وانواعها اي بسائطها تسعة وهي المرارة
والحرافة والملاحة والحموضة والعفوضة والعبض والفرق بين العفوضة والعبض ان
العفوضة تعبض ظاهر اللسان وباطن معا والعبض ظاهرا فقط والحلاوة والدسومة و
التفاهة هي ما يقارب بعدم الطعم كالماء الجامد والكون الجامد بحيث لا يحس طعمه لصلابته
كالصخر واذا حلل بحيلة يحس طعمه فالمعدود من الطعوم حلاوة الثاني وقيل حلاوة الاولى قطعة من
الطعوم كعنصر المطلقة من الوجهات فالمرارة تعقل مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجامد المعتدل
بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تعقل في اللطيف حموضة وفي الجامد المعتدل قبضا
والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تعقل في الجامد المعتدل تفاهة والروائح وانواعها كثيرة
وليست اي للروائح اسماء مخصوصة اي ليست لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر
وغير ذلك والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يوجد الا في الاجسام فان الاكوان توجد في الجواهر الفردة
كما توجد في الاجسام ظاهر كلام المصنف وهو حدوث في الاجسام والجواهر اذ جميع الاعراض من الاكوان والالوان
والروائح كما تحدث في الاجسام تحدث في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لا تحدث في الجواهر

العدوة لان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان يوجد شئ من الجواهر والاجسام فيما شاهد ولا محسوس واما الاكوان

فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر

فنقول الكلام حادث هذا بيان الصغرى واما الكبرى فمن قبل ما سنبين اما الاعراض فبعضها باطنة

كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وعوان الدليل

طريان العدم كما ذكرنا ضدا وذلك اى الحركة والضوء والسواد يعني ان الحركة الموجودة حادثة

لانها يطرء عليه العدم وكل ما يطرء عليه العدم فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك السكون

فان العدم بنافي القديم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان العدم بنافي العدم وان

لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالمعلول لزم استناده اى استناد ذلك القديم اليه اى الى الواجب لذاته

بطريق الايجاب اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات اذ الصادر بتعليل

معلوله محذوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون

كذلك اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بزمان الاختيار

وذهب الآمدي الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيار الحادث فان الاثر تتخلف عنه

المقصود وقيل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه ولا فتقار الامر آخر كما سنذكر لا محالة

فيهما والضابط ان اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فلكلام الآمدي وجه

والمستند الى الموجب القديم قديم لضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اتفق المتكلمون والحكماء

على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدور عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار

فيكون وجوده مسبوقا بالعدم ويكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما

واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب لذاته بطريق الايجاب دون الاختيار

اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته

ولو انعدم لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو ظاهر فان قيل لم لا يجوز ان تتوقف صدوره على الوجوب

على شروط حادثة قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا

لا ممكنا قلنا امتناع الشئ لغيره لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل بتوسط بعلته الموجبة فعند

المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلولاته قديما يمتنع

العدم عليه واما ذلك على راى الحكماء فان قلت صفات الله عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها

اليه بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التاثير والتاثر انما يكون بين

المتغايرين ولا تغاير هناك لما ذكرنا زيادة تحقيق واما الاعيان فلانها لا تخلو عن

الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى اعني الصغرى وهي قولنا

الاعيان لا تخلو عن الحوادث فلانها اى الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم

الخلو عن الحركة والسكون فلان الجسم الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون في

آخر ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون في آخر ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك

وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان

قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون في آخر لحدوث الحوادث فلا يكلف منجم كما لا يكلف ساكنا حاصل

هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لانم ان ذلك الكون منحصر

في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون

آخر غير آخر يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اصلا لان ذلك الغير ولا غير آخر فلا يكون الجسم او الجوهر
متحركا ولا ساكنا وقولكم فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة
الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان قلنا هذا المنع لا يضر نا لما فيه من تسليم المدعى
يعني ان هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او لا
يكون مسبوقا به واياما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على التقدير
الثاني فلان ان لم يسلم حدوث الاعيان بقولهم ان الحدوث الذي هو المراد فيكفي هذا الجواب من
قبيل توسيع الدائرة على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان يعني يكفينا الجواب بان نبين ان مدعانا ثابت ايضا لان فيها ثبات حيث يسبق ساكنا
ولا يتحرك فليكفت المنع باقيا على حاله شرع في جواب آخر بقوله على ان الكلام الخ واما حدوثها اي الحركة
والسكون فلانهما من الاعراض وهي غير باقية لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما بالمحل
العرض او بنفسه والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة عن معنى ذاتي على الذات
والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذات فيلزم قيام العرض
بالعرض وقيام العرض بالعرض لا يجوز عند الفلاسفة قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة قلنا لا نسلم
ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الآخر بطيئا والكون هذا مختلف فيه
احتاج الى دليل آخر نقوله ولان ماهية الحركة بما فيها من انتقال حال او محل تقتضي المسبوقية بالغير والا لما
تنافيها اي المسبوقية قوله بما فيها تعليل مقدم لمقتضي وفيه بحث لانا اما ان نريد بمسبوقية بعض الحركة ببعضها او نريد
مسبوقية بعض اجزاء بعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلق للثبوت مع السابق والمسبوق والكون

الانتقال او المكانية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل آخر وهو قوله ولان الكون على التقضي وعدم الاستمرار على
سكون فهو جائز الزوال قبل مجيء الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة
في بعضها والاستدلال بان كل جسم قابل للحركة لتماثل الاجسام في المتحيزية انما يفيد الجواز لا الوقوع لان كل جسم
فهو قابل للحركة بالفرض وقد عرف انه مما يجوز عدمه مستمرا فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون
الحادثين لا يتأتى عدم الحادث قديما او يزول لكونه لا ما نعا ان القديم لم يوجد للاولية
والدليل انما تم على امتناع عدمه لذاته وهو ان العدم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا تقض
بالمعدوم الازلي واما المقدمة الثانية اي الكبرى وهي كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا
يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال قلنا فيه منع لثبوته في
الفلك وههنا احتمالات في المذكورات ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر الذي لا يتجزى
والاجسام عند آبرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر وانه يمنع عطف على قوله لا دليل اي على تقدير انه
لا دليل على انه يمتنع وجود ما يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي
تعلق بها التناسخية قلنا الاعيان الا انا ليست باجسام وجواهر على ما عرفت الجواهر الذي لا يتجزى بل هي
الاعيان الغير المتحيزة فانها اذا جاز كونها غير متحيزة جاز كونها غير متحركة وساكنة واذا جاز كونها غير متحركة ولا ساكنة
تخلو عنهما ولا يلزم حدوثهما والجواب ان الدعوى حدوث ما ثبت وجوده والمعدوم لا يعود الا ما في الممكنات
لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده وصفاته الآتية وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه يرد عليه
ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى
قديما كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض وهو الاعيان المتحيزة

والاعراض لان ادلة وجوب الحدوث غير تامة على تقدير ثبوت الحركات الثلاث ان ما ذكر من الدلايل

على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها اى من الاعراض ما لم يدرك بالحاسة

حدوثه ولا حدوث اضداده بيان اذا لم يدرك حدوثه بالحاسة لم يدرك حدوث اضداده بالدليل

وسقوط بيان العدم كالاعراض القائمة بالسماويات من الاشكال والامتداد اى الطول والعرض

والعمق والاضواء فانه اذا ما ذكره الخ يرد عليه اما الاعراض فبعضها بالسماء وبعضها

بطل بيان العدم والجواب ان هذا غير محل بالغرض لان حدوث الاعيان تستدعى حدوث الاعراض

ضرورة انها لا تنفك الا بها والمفروض لا تعلم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان ههنا الجواهر

فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا

وبين الخصوم فاذا ثبت حدوث السموات لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

ينتج ان السموات حادثة فاذا حدثت السموات وجب القطع بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال

والاضواء بالضرورة سموات شاهدناها او لم نشاهد لان العين التي قامت بها الوقت

اذا كانت حادثة يكون وقتها ايضا حادثا بالضرورة وهذا ما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان

الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم التعرض بان الاعراض

ايضا حادثة لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لما ثبت

حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلم قلت بحدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور والثالث

ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود الجسم اى في الحالة المخصوصة وجود الحوادث فيها

اى وجود آن من الآنات الواقعة فيه فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل

الازل حاصله ان يقال لانا لم نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل وانما يلزم ذلك

ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة وفيه ان الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث

فيها ولم يكن ذلك دليلا على عدم الاولية او على استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية والكلية

الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال الحادث بالمعنى الاول وهو غير لازم فقوله عن عدم الاولية اعم بالذات

او بالزمان كالتقدم بالذات وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الزماني وهو ظاهر في جانب

الماضي والثاني على العدم الذاتي ومعنى ازلية الحركات الى ما لا نهاية من حركة الآن قبل الحركة اى قبل

حركة اذى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة ولم يسلموا ان لا شيء من جزئيات الحركة

بقديم بمعنى ان يوجد جزء وآخر يبقى ويستمر وجوده وانما الكلام في الحركة المطلقة وعلى قديم عندهم

حاصل السؤال لانا لم نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة المطلقة لا تخلو

عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة والجواب انا لا نوجب للمطلق الا ما يوجب للجزئي

فلا تصور قسم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات تخيل الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة

اى موجودة فالازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئيات

لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق في الخارج لانه كلي والكلي لا تحقق له الا في ضمن الجزئي

فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود الدايم لو كان كل جزء جزء منه لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز

هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى كان ثابتا او متحركا والجسم

الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وحاصله ان يقال انه تولد لكم فلان الجسم الجوهر لا يخلو عن الكون

في الحيز اما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر لان القضية المهملة في قوة

كان هذا قويا بالسبق لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبارات والعبارات وقد يتوهم ان هذا
اى قوله اذ لو كان جايزا الوجود لكان من جملة العالم الخ دليل على وجوب الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وليس كذلك اى يكون اثباتية بحيث لا يحتاج بطلان التسلسل الى مقدمات
لان من عادتهم ابطال التسلسل عند اثبات وجوب الصانع بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل فيه بحث لان الاشارة الى الدليل بطلان ليس افتقارا اليه وانما يثبت الافتقار ان
لو اخذ بطلانه مقدمة الدليل على وجوب الصانع وليس كذلك وهو اى احد ادلة بطلان التسلسل
انه لو تسلسلت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقيلة يكون تلك التسلسل ممكنة وان
كانت غير متناهية وهى اى العلة لا يجوز ان تكون نفسها اى نفس الممكنات ولا بعضها واليه
اشار بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه لان العلة متقدمة
على معلولها وتقدم الشئ على نفسه بمراتب لا على التعاقب علة للبعض الآخر والبعض الآخر
علة لذلك البعض فيكون علة لعلته وهنا اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجوب
الى خارج ولا ممكنة الوجود ايضا فهو علة كل منها داخلة في السلسلة فيمتنع افتقار الكل الى العلة اذ
ليس لها وجوب مستفاد ولا افتقار الى علة هى نفسها على انه يكفى في وجودها نفسها من غير حاجة الى امر
خارج عنها فان الجزء الاخير من تلك السلسلة علة للثانى والثالث للرابع وهكذا فيكون
لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشئ على نفسه مناط الجواب هو الفرق
بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وسيأتى ان شاء الله تعالى ان الثانى يدل على بطلان
وثبت بطلان الاول فان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم ودليل على بطلان الملزوم التسلسل

الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواب الذى يدفع المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهى
الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولو كان
لكل جسم حيز يلزم عدم تناهى الاجسام نعم اللازم بط لان الابعاد كلها متناهية كما ثبت في موضعه
بالبرهان القطعى والبرهان السلمى وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهى الابعاد وكذا الملزوم
فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذى مدعاكم والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى
يشغله اى يحل فيه ويتمكن فيه اذ هو الفراغ المتوهم ابعاده وقد ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان
المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن اى الوجود والعدم من غير مرجح
ثبت ان له اى للعالم محدثا يعنى لما ثبت بالدليلين المذكورين ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم واذا
سبق العدم لم يكن وجوده لذاته وليستوى نسبة العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص يرجح احد
الجانبين على الآخر والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده اى
وجود الواجب من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان محدث العالم جايز الوجود لكان من جملة
العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له اى علة للعالم والا لزم الدور او التسلسل مع ان العالم اسم
لجميع ما سوى الله تعالى فلا يصلح عالما اى علامة على وجود مبدأ له الضمير راجع الى ما وقريب من هذا اى
قريبا لما قلنا اذ لو كان جايز الوجود الخ ان مبدأ الممكنات بالسر لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان
اى المبدأ ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها اى للممكنات اذ الشئ يمتنع ان يكون علة
لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للجميع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد فيكون
علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم لكن الاعتبار والمانع الحقيقة فلا وانما

Marginalia: ... ان الاشارة ... مبداء الممكنات ... متسلسلة ... الى نهاية ... التسلسل ... ان تكون نفسها ... الى عدم جواز كون تلك العلة نفس الممكنات ولا بعضها ... لان الخارج من الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فكون العلة واجبا ... التسلسل ... واجبا ... الى الاول ... الى الثانى ... الى الثالث ... الى الرابع ... الى الخامس ... الى السادس ... الى السابع ... الى الثامن ... الى التاسع ... الى العاشر ... الى الحادى عشر ... الى الثانى عشر ... الى الثالث عشر ... الى الرابع عشر ... الى الخامس عشر ... الى السادس عشر ... الى السابع عشر ... الى الثامن عشر ... الى التاسع عشر ... الى العشرين ... الى الحادى والعشرين ... الى الثانى والعشرين ... الى الثالث والعشرين ... الى الرابع والعشرين ... الى الخامس والعشرين ... الى السادس والعشرين ... الى السابع والعشرين ... الى الثامن والعشرين ... الى التاسع والعشرين ... الى الثلاثين

ثلثة اصناف الاول ظرف الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن انتهاء في ظرف المستقبل والثاني
في ظرف المستقبل فقط اي لا انتهاء له فيه ابتداء في ظرف الماضي والثالث ظرف فيهما اي
لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشارة اجمالية على الاولين والثاني من الاول ومن مشهور الادلة
عطف على قوله بل هو اثبات الخ احد بطلان التي اعني استحالة ترتب الامور الغير المتناهية
الجمعية في الوجود بوجهان التطبيق الاضافة بيانية متعلق بدليل على بطلان التي سواء كان من جانب
العلل فقط بان يبتدء معلول آخر لا نهاية له العللا او من جانب المعلول فقط بان يبتدء اول
لا نهاية له للمعلولات او من الجانبين معا وقوله اي بوجهان التطبيق ان نفرض من المعلول الاخير
اي لا يكون علة لشيء اصلا الى غير النهاية جملة ومما قبله اي قبل المعلول الاخير بواحد مثلا اي بمرتبة
واحدة اي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية اتفق من الجملة الاولى بذلك الواحد الاخير
النهاية جملة اولى تقرير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من
تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدء معين وثانيتهما من مبدء آخر قبل هذا الاول
بمرتبة واحدة ثم تطبيق الجملتين بان نجعل الاول اي الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول
من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا اي الثالث بالثالث الى الرابع بالرابع والى ما لا نهاية
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص اي الجملة الثانية كالزايد
اي الجملة الاولى وهو محال فيه بحث لانه ان اريد بالتساوي ظاهر الحدين فلا حد فيهما من جانب
اللانتهاء وان اريد بوجه وجه من احدهما بازاء كل واحد من الآخر فكذلك لانه ممنوعة لجواز
ان يكون ذلك من جهة عدم اللانتهاء لا من جهة التساوي ظاهر المقدار وان لم يكن فقد وجد الاول

ما لا يوجد بازائه الجزء الذي لا يقطع الثاني وتتناهى ويلزم منه ان من تناهي
الثانية تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه اذ المفروض كذلك والزايد على
المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناها غير متناهيين هذا وهذا
التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم
فحاصل هذا التطبيق اثبات الجواب ما لك وملزوم لكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا
الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلومات الله تع ومقدوراته مع ان المطلوب الذي هو التناهي
غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل
فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان تلك المراتب الاعداد الغير المتناهية
والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية امور وهمية ليس لها جانبان في نفس الامر يكون احدهما منطبقة
للاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان في ذلك
التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه وليس يلزم من انقطاعها في الوهم انقطاع
ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعها
في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق الجملتان احديهما من الواحد الى نهاية والثانية
من الاثنين الى نهاية ولا بمعلومات الله تع ولا بمقدوراته هذا ايراد على قوله كان الزايد كالناقص
فان الاولى اي معلومات الله تع اكثر من الثانية مع لا تناهيهما اي معلومات الله ومقدوراته لان
كل ما هو معدور الله تع فهو معلوم له ضرورة بخلاف العكس لان ذات الله تع وصفاته وجميع الممتنعات معلومة له
ولا يقدر عليه لان المقدورية تقتضي صحة الوجود ومسبوقية بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والالم يثبت

وهذان

زايد

الوحدانية والا ليكن ذلك اي عدم ورود النقض المذكور لان معنى لا تناهي الاعداد
والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه ما فوق حد آخر اي عدم تناهيها
اما على مذهب البصري الخارجي الوجود لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال اي
النقض على نفي الوجود محال يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطعان ولا يلزم
من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجود ما في نفس الامر بخلاف ما له وجود
في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون مما يتناهى في الواقع ونفس الامر
متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الذاتين والناقصة وهو محال
ايضا لانه خلاف المقدور وخلاف ما ثبت في نفس الامر والواقع الواجب يعني ان صانع العالم واحد
ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان صانع كل شيء ابتداء هو الله
واجب عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني
خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل
الاول النور والثاني الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل
الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا
وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل
لم يكن خيرا لان الرضا بالشر شر وان لم يقدر يجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية بل يكفي
ان يجاب عنه بان يقال لم لا يجوز ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا
بالذات ولا شر بالنسبة الينا وبالاضافة الى كل خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم والمشهور من ذلك

الدع

اذ في كون صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ونقريره انه لو امكن آلهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد
والآخر سكونه لان كلا منهما اما على الحركة والسكون فنقيض كون كل واحد منهما بالنسبة الى
نفسه مع قطع النظر عن الآخر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اما على الحركة والسكون اذ لا تضاد بين
الارادتين اعني ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريد بل نعم متعلقهما وهو زيد واحد
لكنه ليس بمحل الارادتين بل للمراد فيكفي حينئذ امتناع اجتماعهما فيه بخلاف ارادتي الواحد للضدين
فانهما متضادان لاتحاد المحل بل بين المرادين اي بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع
لابطال ما بعدها والاعراض عما قبله ففي كل موضع يكون الاعراض عن الاول لاثبات الثاني فقط وفي
كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول لاثبات الثاني وبل هنا للامر الاول وهو اما ان يحصل
الامران اي مرادين في محالة واحدة فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما قيل ايضا عجز فيهما حيث
عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد
لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم
العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قولهما ولا تجتمع
ايضا انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين
اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون وهو اي الخلو امارة الحدوث فلا يصلح لكونه آلهة فيلزم
خلو الاله عن المؤثر وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثنا صانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا
بالضرورة قوله ان صلح الحدوث اي دليلا والا فالامارة لا تفيد اليقين فلا يصلح احتراز عما قد يقال

الصانعين
اي حين كون كل واحد منهما امرا محالا

التمانع وايضا تخلف المراد بفيد العجز قطعا لا ظنا فنقول من ثابته الاحتياج مع ان الاحتياج
قطعي ليس نفس علة والامكان لما فيه من ثابته اي رائحة الاحتياج واللام في لما متعلق للامكان والضمير
في فيه راجع الى العجز اعني تمانع الآلهة المستلزم للامكان التمانع المستلزم للعجز فيكون اي التعدد محالا وهذا
تفصيل لما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وقوله وان قدر لزم عجز الآخر وقوله كما ذكرنا يندفع بما
انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ودفع هذا المنع بقوله اذ لا يمكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق
لا ينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب وبكون امكان منعه والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما
اي الممانعة والمخالفة المحال تعويل ورود المنع على قوله ظاهر هذا القائل ان يقال لانه ان تعدد الآلهة
يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها الخ اقول اجتماع
النقيضين ورفع هذا المنع في الشاهد لان كلا منهما لا تحت غير ممكن اورد بان امكان كل منهما
بحسب الذات لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة لكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه
اراده الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لا يجب على الواجب كما بين في موضعه او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد لكامتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واما اندفاع
هذا المنع فلان لا تضاد بين الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما يكون بين
المرادين واعلم ان قوله تعالى ومع هذا ارتفع بعض المدح عما يشركون من الاصنام اذ انها
ليست شيئا كما قاله لانهم لا يخلقون شيئا لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اقول لفساد تالي الشرطية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية لوجوب التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض اي غلب بعضهم اي لو كان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض عن حضور
قطعا بل قطعيا والا

والا اي وان لم يكن الجزم اقناعيا اي ظنيا والملازمة عادية بل قطعية او عقلية فان اراد الفساد
بالفعل اي وجودهما اي السموات والارضين عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
اذ لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اي مذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من
تحقق التخالف والتمانع ومجرد التعدد لا يقتضي التخالف لجواز الاتفاق على هذا النظام وان
اريد بالفساد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه اي الفساد فالملازمة مسلمة ولا دليل
على انتفاء اللازم بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام كقوله يوم
تبدل الارض غير الارض وقوله يوم نطوي السماء كطي السجل فيكون ممكنا لا
محالة بل يقع على تقدير التعدد دون الوحدة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما يعني ان لا يوجد السموات والارضون اولا وبالذات يعني انه لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال يعني تقرير برهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم يكن
السماء والارض لان تكونهما انما يجوز لتعددين وبكل منهما او باحدهما والكل بطلان الاول
بناء على التمانع والثاني يوجب تواردا العلل المستقلة على معلول واحد والثالث يوجب
ترجيحا بلا مرجح لان نسبة المقدور اليهما على السواء فلم يكن احدهما لاعلى التعيين
صانعا فلم يوجد مصنوع اضافة الاحد للعموم فبعد عدم صنع كل منهما لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو اي امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع
تقرير ان الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تقدير بتوكيد يعني انه لو فرض صانعان الخ لا تتصور
فضلا عن ان تكون قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيها يستلزم الا امكان التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع

وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لا يكون التقدير موافقا للمفسر وهو قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فوجه لا تفاوت امكان التمانع لا يستلزم ذلك فيه بحث لان السائل لم يدع امكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو محال حاصل معنى الجواب الاول ان ترتب فساد فلم يكن احدهما صانعا لما قاله لا يمكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب فساد فلم يوجد مصنوع لما قلنا فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد عليه الملازمة ان اريد بعدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان بناء على ان كل ممكن يمكن عدم تكوينه فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل على تكونه لا معه فلا محذور وحاصل الجواب الثاني اختيار المنع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان فان قيل كلمة لو للانتفاء الثاني فكيف يصح بسببية انتفاء الاول قلت بعض لا يلزم من نفي الآية الكريمة الا انتفاء التعدد مطلقا فلا يصح الآية حجة على انتفاء التعدد لا ما مفهوم الواجب ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية والمراد الكلام هنا التساوي بحسب الصدق اي البحث هنا متساوية الصدق لا فان بعضهم يعتقد ان القديم اعم لصدقه اي القديم على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام بالترادف صادقا فكان مرادهم بالتساوي في الصدق فح يستقيم الكلام ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة هذا جواب يقال وعلى تقدير لو صدق لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء وفي كلام

سببا لانتفاء الفساد في المقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا بلا تقييد بالمانع فنعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن المقصود هنا تحريف احد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط حتى قالوا ان لو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني دون العكس على المشهور من خبر دلالة على تعيين زمان كلمة قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا التصريح بما علم التزاما قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام دليلا على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها اذ الواجب لا يكون الا قديما بل هذا تشنيع على المحصل حيث اقتصر في ادآء المطلوب على الاختصار فلا يليق بحاله هذا التطويل اي لابتداء الوجود اي الواجب اذ لو كان حادثا كان مسبوقا بالعدم فكان وجوده اي الواجب من غير فرض فرض وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان فح يكون دلالة على القديم صريحة لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين

بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه يصرح بان واجب الوجود لذاته
هو الله تع وصفاته فيكون الواجب والقديم مترادفين قلت وفي كلام البعض خبط وتصريح بمبناه
والمستدل لو على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير بانه
اما القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان بين العدم ونفسه اذ لا واسطة بينهما اذ اللاحق الثالث
بين القديم والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث تقابل الايجاب
والسلب لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الوجود الذي يكون لوجوده
ابتداء والاول سلب وهو رفع النسبة الحكمية والثاني ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة بين الايجاب
والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتناقضين او لزم اجتماعهما ولكل ذلك محال فيحتاج وجوده الى
مخصص فيكون محدثا اذ الحدوث فاعلية لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قولهم ان لا شيء من الحادث
الا وهو متعلق وجوده والا يصح الا بايجاد شيء آخر له لان الحدوث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته
لوجود الافتقار الى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته هو صفاته فمعناه انها واجبة
لذات الواجب لا ستند الى امتناع بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ثم اعلم ان ههنا ان
الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت ان الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
بالمعنى اي بالصفة قلنا جوابه ان كل صفة فهي باقية ببقاء هو اي البقاء نفس تلك الصفة اذ البقاء ليس امرا
موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس
بامر زايد على الوجود وهذا الكلام اي كلام حميد الدين الضريري في غاية الصعوبة فان القول بتعدد
الواجب لذاته مناف للتوحيد فان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب

لذاته

لذاته وهو مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود
لذاته هو الله تع لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة يناقض قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فيلزم ان يكون الله تع محلا للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعدناك
فان زعموا ان اي الصفات قديمة بالزمان يعني عدم المسبوقية بالعدم هذا جواب سوال مقدر
وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه
لا تناقض بين الحدوث الذاتي وبين القديم بالزمان وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو موصوف بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام الكل من القديم و
الحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد لان القول بان صفات الله تع
ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة
بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه وشانه
لهذا زيادة تحقيق الحي معناه اسم تع انه تظهر الموجودات تحت وجوده والافعال
تحت فعله والادراكات تحت ادراكه بحيث لا يشذ عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول
مدرك القادر القدير والقادر بمعنى الذي لا يلحقه في الوصف والقدرة ومعناه
الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اخترع كل موجود سواه واستغنى عن معاونته
غير العليم بمعنى وصفه بكمال علمه وكمال احاطته بكل شيء علما ظاهرا وباطنا اولا وآخرا
دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين السميع المعنى فيه انه لا يغرب عن ادراكه مسموع وان
خفي من مسارة السر بل ادق من ذلك ويدرك حس حركة الهمة في بهم الظلماء بسمع منزه عن

المتناجين في ضمايرالاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان يسمع بغير اذن
كما يفعل بغير جارحة ولا بنان ويتكلم بغير لغات ولسان جلت ذاته الكريم عن تعلق
الحدثان فمن لم يدق نظره فيه ولا يكتف بقدر في محض التشبيه البصير معناه انه لا يغرب عن
علمه مثقال ذرة تحت الثرى ولا فوق الفوق الا ويلوح مبصره منزها عن حدقة واجفان ومقدسا
عن انطباع الصور لا كذاته كانطباعها في خلق الانسان فان ذلك من صفة الحدثان وخط البصر
الحسي مقهور قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرايروالا الهواجس والخواطر ولا الارواح
ولا الضمايرالثاني المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع
اي الطريق الغريب والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه الضمير في تنقل عباد الى عالم والبلاد
في عليه الامامن الافعال المتقنة بيان ما والنقوش المستحسنة لا يكون خرآن بدون
هذه الصفات اي التي اقتدر الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كسبي واما اتصاف المحدث
بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهي وليس كذلك فلعله اراد ببديهية الاستلزام
والانتاج وان كان المحمول كسبيا قوله لا يكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان علم
العالم بالمسموع والمبصر كاف في النظام المستحسن فلا تثبت السمع والبصر اجيب بانهما راجعان
راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين آخرين من العلم فان قلت
ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المدسسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت
وقد تفعل فعلا غير عجيب قلت ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل
على ان اضدادها اي اضداد الصفات المذكورة نقايص تجب تنزيه الله تع عنها

ط العلم خ

ظ مع عدم السمع كالنحل والعنكبوت من الحيوان

اي عن النقايض بريد انه لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهي الموت والعجز
والجهل والصمم والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذا مسلم في الحياة والعلم واما القدرة
فضدها الايجاب لا العجز وهو ونحوه كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع
والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين
بالعدم قبوله لهما ولا نقص فيه كالاستلذاذ الحسي فان عدمه نقص فينا لا في البارئ
لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى النوع الحيوانية نقص في البارئ يجب تنزيهه عنه
وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف بها المبصر والمسموع فالخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق
عنه وايضا قد ورد الشرع بها اي بالصفات المذكورة يعني ان استنباط نفي في كلام القديم
على ذلك حسب قال ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء الله علم سمع بصير ذو القوة المتين
الى غير ذلك من الآيات وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على الصفات المذكورة
فيصح التمسك بالشرع فيها اي في الصفات قوله وبعضها الخ اقول الجواب سؤال وقعوا ان قولهم ان
ثبوت الشرع موقوف على الصفات فلو استدل بثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلوم
علة للعلة فيكون دورا قد اجاب عنه وبعضها لا يتوقف الخ حاصله ان يقال ان بعض
تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم
لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع وكلامه وحياته
فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر كالتوحيد اي يصح التمسك على كونه
واجبا واجبا بدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره اعترض

فلا يثبت بالعقل

بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوجود فما لم يعرف وجوب الوجود
والوجود لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد وجوابه ان غاية ما يستلزم
الوجوب للوجود لا توقف معرفته على معرفة الوجود بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور
بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع
وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع عليهما دور قيل انهم استدلوا على انه متكلم
بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع بشرع فالدور لازم جوابه ان الشرع موقوف
على كلامه تع بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقة فيصح
بالشرع على انه صفة له تع ونحو ذلك كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه ليس اي حدوث العالم بعرض واما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون
المنافات بين الوجود والالوهية ابين واوضح لذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان
قلت لا نم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة و
الطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع الاربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي كلها اعراض قلت انما يلزم ما ذكرت لو ثبت ان النور والظلمة حيان
سميعان بصيران على ما ذكره البعض فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعيين والا
فكيف يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يحتاج الى
محل يقوم فيكون ممكنا ولا يمتنع بقاؤه اي العرض والا اي وان لم يكن البقاء ممتنعا
لكان البقاء معنى قايما به اي بالعرض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض لو كان باقيا

فلا يخلو اما ان يكون البقاء قايما بالعرض او قايما بغير العرض وكلاهما محال اما الاول فلانه
يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زايد على
الذات والبقاء كذلك اي هو معنى زايد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم
ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء زايدا على
الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان ما لا يقوم بنفسه
لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان قايما بغير العرض لزم ان يكون
المباين لذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر وايضا ما كان يستحيل بقاء العرض
وما يستحيل بقائه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون قديما
فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب لانا نقيام العرض بالشيء معناه اي معنى قيام
العرض بالشيء ان تحيزه اي العرض تابع لتحيز اي الشيء والعرض لا تحيز له بذاته فتحيز
يتحيز بتبعية وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده اي الشيء اورده
الشارح لهذا المطلب ليلزمه اولهما مختار عندنا وموقوف لانه لا يقوم بذاته وثانيهما موقوف
وموقوفه ولانه يمتنع بقائه وموقوفه لان قيام العرض الدليل الحالية وقوله وهذا مبني الخ
الى تنزيه دليل الخ وان القيام معناه التبعية غير التحيز معطوف على ان بقاء الشيء
فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيام العرض بموضعه وضع التبعية غير التحيز لكان التحيز
تحيز وننقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض
واحد هكذا اطلق الفلاسفة فليس بشيء لان تحيز العرض ليس بكون زايد على ذلك العرض

تميز الجوهر والعرض فانه من ان الشيء للجوهر لانه لازم الوجود والعرض لازم الحيثية
حتى لا يتصور تحقق العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون
الجوهر والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اذ الوجود لا معنى زائد على
الوجود وحقيقته اى بقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني الوجود بالنسبة
الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان الثاني
عين البقاء لا البقاء زائد على الوجود ومعنى قولنا وجد ولم يبق اتان الجواب سؤال مقدر
وهو ان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات لما صح نفي قولهم وجد ولم يبق كما لا يصح ان
يقال وجد وقول هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه عن
الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا
في الزمان الثاني يعني ان بقاء الوجود في الزمان الثاني معنى وجد ولم يبق وجود في الزمان
الاول دون الزمان الثاني فلم يلزم من هذا عروض بعض نفي الوجود ايضا حاصل
الجواب ان المنفي نسبة الوجود لا نفي وان القيام معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود
هو اختصاص الذات بالصفة اى اختصاص الذات بلزوم التعلق بين الذات بحيث يصح
احدهما ذاتا والآخر صفة وآخر بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى كما في اوصاف الباري
يعني ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها ثابت له لامتناع تحيز
قع وان انتفاء الاجسام في كل آن وما بعده بقاؤها اى موت ما بعده بقاء الاجسام
بتجدد الامثال المتعلق ببقائها ليس بأبعد من ذلك في الاعراض اى من انتفاء عرض

في كل آن وما بعده بقاؤه بتجدد الامثال فهو وان انتفاء الاجسام المتعلق بموته والحق
ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه تم بهذا يعني لو قلت ان انتفاء الاعراض
في كل آن وما بعده بقاؤها بتجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا بهذا القول في
الاجسام فمن الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه
ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة بمعناه كما ان بقاء الاعراض
بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام
بقاء فيكون في الاعراض في حد ذاتها معنى زائد عليه ثم تمسكهم جواب سؤال مقدر تقديره
لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا آخر فقيام العرض بالعرض بسرعة
الحركة وبطئها اذ الحركة ليس بشيء فخبر تمسكهم اذ ليس هنا شيء موجود وآخر موصوفا بسرعة او بطؤ
هنا حركة محفوظة يتأتى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا
تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة هذا ان اراد قوله
من قال انهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة اذ الانواع لا تختلف بالاضافات لان
الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل باختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر
وغيرها والجسم مركب ومتحيز وذلك اما كونه مركبا ومتحيزا اما بالحدوث جوز الحدوث
والمحاذاة اطلاق الجسم عليه مع بعض المركب والمتبعض وهم مختلفون لفظا ومعنى اما لفظا
فمستحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات السمع اولا والاول يوجب تعدد
الآلهة والثاني يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل البعض والجهل وذلك امارات الحدوث

وصروف الجر يوجب صروف الكل واما الكرامية وهشام من الحكيم فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات
لا المتركب والمتبعض ولم يخطؤن لفظا فقط لان اسماء الله تع توقيفية ولو الاسم لقبيا
ونفيها سوء ادب والجسم مبادر الذهن الى المتركب لانه معناه لغة ولا جوهر اما عندنا فلانه
اى الجوهر اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو منتف وجزء من الجسم الله تع متعال عن ذلك اى من المتحيز
واما عند الفلاسفة وجزء من ابى فلانهم وان جعلوا اى الجوهر اسما للموجود لا فى الموضوع مجردا كان كالعقول والنفوس
او متحيزا كالاجسام لكنهم جعلوا اى الجوهر من اقسام الممكن واما واجب اى الجوهر الممكنة
التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع اى محل واما ان اريد بهما اى بالجسم والجوهر
القائم بذاته والموجود لا فى الموضوع فانما يمتنع اطلاقهما اى الجسم والجوهر على الصانع من جهة
عدم ورود الشرع بذلك اى بالاطلاق مع تبادر الفهم الى المركب عند اطلاق الجسم عليه تع
والمتحيز عند اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عما لا يتجزى
عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بانضمام وهذا اسم للجزء الذى لا يتجزى جوابا
لانه اصل المركبات من حيث انه المركبات انما تنتهى عنه بالانقسام والله تع ليس باصل المركبات
فلم يكن جوهرا ولان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذى لا ينقسم والمتحيز هو
الممكن فان كان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر
حادثا لما مر من انه لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع
العالم قديم لما حادث فلا يكون صانع العالم جوهرا وهو المراد وذهاب الجنة اثبات
الجواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان الجسم هو الا طلاق الجسم عليه تع وان النصارى هم الا طلاق

الجوهر

الجوهر عليه فاتى معنى من المعانى المذكورة للجسم والجوهر ذاهبون اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب
الجهمية والنصارى الى ما ذهاب الجسمية الا طلاق الجسم عليه وذهاب النصارى الى اطلاق الجوهر عليه
بالمعنى الذى يجب تنزيه الله عنه وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجوهر المتحيز لا القائم
بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذى لا يتجزى والمتحيز الممكنة التى اذا وجدت كانت
كانت لا فى موضوع لا الموجود الذى كان لا فى موضوع فيكون غرض كلام الشارح هو قوله وذهاب
الجهمية والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تع بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تع عليه عنه لفظا
ونثرا مرتبا فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع
للاخلاف فى اطلاق ما ورد به اذن وعدم فيما لم يرد به اذن والمنع
وكان موصوفا بمعناه ولم يكن موهما ما يستحيل حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
واليه مال القاضى ابو بكر وهو قول امام الحرمين وقال امام النوالى غرض الصفة دون الاسم قلنا
بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال اثبات الجواب آخر للسؤال المتقدم بوجه فان
قيل ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة وهذا لم لان الترادف اتحاد فى المفهوم
ولا اتحاد بين مفهوماتها لان الله اسم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان متخالفان
لغة فلا ترادف بين الثلثة اللهم الا ان يراد بها التساوى غرض الصدق تاهلا والموجود
لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه والقديم
المستعمل يراد فيه راجع الى ما والله بعض الى اسم غرض ما طلاق اسم بلغة لان اهل كل لغة
يتصرفون بلغتهم فى وضع او تكرر وشاع ذلك بلا نكير فكان اجماعا على الاذن الشرعى غرض اطلاق

مطلب لا طلاق فى اطلاق ما ورد به اذن وعدم فيما ورد منع

المرادف وانما يجوز اطلاق العارف والعاقل مع تردد فهما للعالم لان الخوف يوهم سبق الجهل
والعقل يشعر بمنع الجهل ويطلق الثاني ولا الطبيب لا يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ
والمسلي والحارث والزارع مع ورودها في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها لا يشرع
باقتضاء المقام وانسياق الكلام ليس بإذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب
من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه اي ذكره اذ قد لا يطلق لازم معنا نظرا
الى دليل عليه وقياسه على المرادف كما قاله المعتزلة ممنوع لان القياس انما يصح في العلتين
دون الاسماء والصفات وجواب ان التسمية على اللسان فيصح فيه القياس وفي الوجه
النظر ان من لوازم اسم الخالق كونه خالق الزوجة والحمار زيد مع انه لا يطلق عليه تع لما فيه من
النسبة الى القبح بل تبارك خالق كل شيء فيه بحث لان ابهام القبح يمنع طلاق المرادف ايضا ومثله
مستثنى كما عرفت والمصور اي ذي صورة وبكل مثل صور انسان او فرس لان ذلك
(يعني صانع العالمين صور بصورة من الصور)
اي مثل صور انسان وفرس من حواص الاجسام تحصل له اي تحصل الصور للاجسام بواسطة
الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات وقال طائفة له تع صورة كصورة آدم
عم ولكنهم قالوا لا تقولوا فلان قبيح فان الله تع خلق آدم على صورته والجواب عنه
اما اولا ان الضمير راجع الى الله تع حتى يثبت مطلوبكم لانه روي انه عم رأى رجلا يضرب
آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله خلق آدم عم على صورته اي على صورة
المضروب فح يكون الضمير راجعا الى المضروب لا الى الله تع ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى آدم
عم وقائل الحديث ان الله تع خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا ثم تغير صورته

عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تع
كما جاء في آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمان لكن الصورة كما تطلق على الهيئة
المحسوسة المتعارفة كذا تطلق على مفهوم الشيء وحقيقته كما يقال صورة هذا الامر كذا
عندي ولذا قالت الحكماء والعلم حصول صورة الشيء في العقل اي في ذهنه وادراكه مفهومه
ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فح يكون معنى خلق على
صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب والمعاد وذلك فح لا يكون حجة
قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقائلهم ومن قال ان له صورة كصورة آدم فهو
كافر لكن معنى ان الله خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتع اختار من الصور صورة
وخلق آدم عم بتلك الصورة اي على الصورة التي اختارها لا محدود اي ذي حد ونهاية
النهاية كما به يصير الشيء ذا الكمية المحيطة الموجودة اي شيء منه خلافا لبعض الكرامية
فانهم يقولون انه غير متناه من جهات محصورة متناهية من جهة واحدة وهي جهة السفل الذي
يلاقي ما تحته الوسطى لا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني لبساطته تعالى عما للكميات
المتصلة كالمقادير وهي الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة كالاعداد وملزوماتها لان
كلا منهما اماراة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك فالكم المتصل هو ما يمكن فيه فرض اجزاء
يتلاقى على حد مشترك وهو نهاية هما مثلا قلبين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان
في حد هو نهايتهما وهو النقطة والكم المنفصل هو الذي لا يمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد
وليس من اجزاء العدد حد مشترك يكون نهاية هما متلاقيين ولا متبعض ولا منجزأ اي ذا ابعاض
واجزاء

خلافا للیهود لعنهم الله والفرق بین المتبعض والمتجزی ان ذا الاجزاء باعتبار اختلاله
الاشیاء وکان ترکیبه منها یسمی متجزیا وباعتبار احتیاجه الیها مطلقا یسمی متبعضا ولما رکب
منها من الاجزاء لما فی کل ذلک من الاحتیاج المنافی للواجب لان البعض وبعضیته والجزء
والکل وجزئیته محتاج الی الکل ایضا فکلیته محتاج الی الاجزاء فما له اجزاء یسمی باعتبار تالیفه منها من
الاجزاء مترکبا وباعتبار احتیاجه الیها الی الاجزاء متبعضا ومتجزیا ولا امتناع لان ذلک من صفات
المقادیر والاعداد ولا یوصف بالمائیة ای بالجائنة للاشیاء لان معنی قولنا ما هو من
ای جنس هو وکل ذی جنس شبیه بجنسه کان النوع بالمائیة قولا بالتشبیه والجائنة توجب التماثل
من الجائنات بفصول معینة فیلزم الترکب لان کل ما به یشبه الجنس یجب ان یکون به ینفصل فیلزم
ترکب آیة الله العقل وفیه بحث لان الترکب العقلی لا یستلزم ترکب الذهنیة الخارجیة ولا بالکیفیة
من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والیبوسة وغیر ذلک مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والترکب ولا یتمکن الله مکان وعند الحشویة والکرامیة متمکن علی العرش وقال
بعضهم انه علی العرش لا بمعنی التمکن ولکن یثبتون جهة الفوق وقالت النجاریة انه الله مکان لکل م
یزاته وقالت المعتزلة انه الله کل مکان بالعلم وکل ذلک باطل والمستدل علما قولنا علی عدم التمکن بان
قالوا ان التعری ای الخلو عن المکان ثابت لله الازل لان المکان کالعرش وسایر الموجودات
التی هی غیر الله مع غیر قدیم فلو تمکن الباری مع بعد حدوث المکان لزم تغیر الباری تعالی
من التعری عن المکان الی التمکن فیه والتغیر من سمات الحدوث وعلامات الامکان والباری
منزه عن ذلک واستدل القائلون بالتمکن بالنص وهو قوله مع الرحمان علی العرش استوی

فان

فان الاستواء هو الاستواء الحاصل باللغة وهو یستلزم التمکن فوصف الله مع ذاته القدیمة بالتمکن
فیکون متمکنا وهو المدعی ولکن یمکن ان یجاب عند استدلالهم بان یقال لیس فی الآیة ما یثبت
التمکن لان الاستواء یطلق تارة ویراد به التمام کما فی قوله مع ولما بلغ اشده واستوی
ای اتم وکمل عقله وقد یطلق ویراد به الاستواء الحاصل بالمکان کما فی قوله واستوت علی الجودی
ای استقرت سفینة نوح ع وقد یطلق ویراد به الاستیلاء والغلبة کما یقال فلان قد استوی
علی البلاد ای استولی وغلب فیکون الآیة من المحتمل ولهذا الاحتمال لا تکون حجة قطعیة
مع ان الترجیح لاحد من الآیة من بین سائر الاحتمالات الاستیلاء والغلبة لان الله مع
یمدح ذاته بقوله الرحمان علی العرش استوی وذکر الاستواء للمدح انما یستقیم اذا فهم
الاستیلاء والغلبة فلو حمل علی الاستقرار لم یفهم منه المدح لانه یشارکه فیه کل خسیس وشریف
لان التمکن عبارة عن نفوذ بعد لا بعد آخر متوهم عند المتکلمین او متحقق عند الحکماء
یسمونه المکان والبعد عبارة عن امتداد قایم بالجسم او بقای الامتداد عند القائلین
بوجود الخلاء هم المتکلمون والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزی فان قیل
الجوهر الفرد متجزی ولا بعد فیه والا لکان متجزیا هذا السؤال مبنی علی تقدیر کون المتجزی والمتمکن
متساویین والجواب منع التساوی بینهما بل بینهما عموم وخصوص مطلق والمتجزی اعم
من المتمکن والجوهر الفرد متجزی ولیس بمتمکن فلنا المتمکن اخص من المتجزی لان الحیز هو
الفراغ المتوهم الذی یشغله جسم ممتد کالجبل او غیر ممتد کالجوهر الفرد والذی لا یتجزی والتمکن هو
الفراغ المتوهم الذی یشغله جسم فقط فاذکر دلیل علی عدم التمکن هو المکان واما الدلیل علی عدم

الاستواء لمعان

الممكن والمكان واما الدليل على عدم التحيز فهو اى الدليل انه لو تحيز لبارى تع فاما في الازل
فيلزم قدم الحيز لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز وازلية نسبة تستلزم ازلية المنتسبين
فيلزم الحيز ازليا وهو محال اولا اى لم يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث فيبحث لانه
ان اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه محل للتحيز فهو امر نسبي لا حادث فلعله
اراد الاول واراد بالحلية المقارنة وايضا دليل ثان على عدم التحيز اما ان يأوي باري تعالى
الحيز او ينقص عنه اى عن الحيز فيكون متناهيا لان الحيز متناه بناء على تناهي الابعاد
كلها والمأوى للمتناهي والناقص عن المتناهي لابد وان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان
لا يكون متساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض او يزيد عليه اى على
الحيز فيكون باري تعالى متحيزا بما زاد لم يكن في مكان لم يكن في جهة للعلو ولا السفل ولا
غيرهما كيمين وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق للانسان بعد
الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدي الى السماء
وقت الدعاء وتعبد كوضع الجبهة على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة
لانها اى الجهات المذكورة اما حدود واطراف عطف تفسير للامكنة او نفس الامكنة باعتبار
وضع الاضافة الى سكان بعض الجهات يكون نفس الامكنة باعتبار الاضافة الى كان سقف
البيت مكان السماء على تقدير ان يكون ذلك السكان في فوقه وهو جهة علو ولا يجري عليه اى
على الباري تع زمان يعني انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى
انه لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال

هذا ان كان المراد ان الحيز موجود اخارجيا وقد مر ان الحيز الموهوم ايضا لا يخلو عن الزمان

لانه ح

لانه ح يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه في هذا الزمان يغاير كونه في زمان بعده وقبله
فيكون محلا لتلك الحوادث والكل محال على ما مر فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون له ماض
ولا مستقبل ولا حال لان الزمان عندنا اى عند اهل الحق عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر
مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر مثل الشهر يقدر به العام والدهر وغير ذلك وعند الفلاسفة
كما سطره ومن تبعه من قدماء الفلاسفة عن مقدار الحركة اى حركة الافلاك والله منزه
عن ذلك اى عن المتجدد والمقدار لان كلا منهما اما ان لا يكون الا ممكنا فالله تع منزه عن ذلك
واعلم انما ذكر الحصر من التنزيهات اى الصفات السلبية بعضها يغني عن البعض يعني
انه في كلام المحصلين او مكررا فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه تع جسما لان الجوهر
من الجسم والمنتهي الجوهر يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا يكون من الصور
يستلزم عدم كونه تع محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلا منها من خواص المقادير وانما
انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا
وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تع متحيزا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم
الحدث لان الحدث انما يكون في الزمان واذا انتفى الزمان انتفى الحدث فاتضح الا ما ذكره
الشارح من قوله واعلم الى الآن الا في حاول اى طلب التفصيل والتوضيح في ذلك الذي التنزيه
قضاء اى ادا الحق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة بقوله ولا المصور المشبهة قوم
من الكرامية قائلون بان الله تع يشبه شيئا من الموجودات والجسمية بعض الحوادث والمجسمة
قوم من الكرامية قائلون ان الله تع جسم مستقر على العرش وسائر فرق الضلال والطغيان

طلب ان الشبهة قوم من الكرامية وكذا المجسمة

بابلغ وجه وآكد فلم يبال بتكريره الالفاظ المترادفة كالمبتغى مع البغية والتصريح بما علم
بطريق الالتزام كقوله ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يمكن آخر مكان
ولا يجري عليه زمان ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت بعضه ليس بعرض الى على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيه من سابقية الحدوث والامكان لاحتياج كل منها الى شئ على ما اشرنا اليه فخبر ان
من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا وفي قوله ولا جسم
مركب ومتحيز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد لا على ما ذهب اليه
المشايخ هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره من ان معنى الوصف بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه وهذا
دليل على عدم كونه عرضا ولقائل ان يقول لانم ان معنى الوصف ما يمتنع بقاؤه بل ما يقوم بغيره
سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر ما تركب عنه غيره واما دليل عدم كونه
جوهرا صحة بقاء لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب ولانم ان الجوهر ما تركب عنه غيره
بل ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او لم يتركب ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره
ضمنا وهو راجع الى ما مر دليل على عدم كونه جسما ولقائل ان يقول لانم ان معنى الجسم ذلك بل هو
معنى الكل او لان ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اي
بتحيز لا يفتقر بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك قد عرفت ضعف هذا الدليل وان الواجب عطف
على ان معنى الوصف الخ لو تركب لاحتاج في املاء ان تتصف باصناف الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا
نيلزم التنقص والحدوث في ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه متبعضا ومتجزيا وقيه
شئ لانه لا ينافي شيئا منها بل المتصف بالكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب وقلنا ان اردت بصفات

الكمال وجوب الاجزاء على ما ينبغي فلانم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال
العلم والقدرة ونحوهما من الصفات الثمانية فلانم انه لو انعدم منها الصفات الاجزاء
يلزم الشخصي لان المتصف الخ لا نسلم تشخص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء
الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشوان قوة للجمل المركب منها ليست
لكل واحد منها وايضا نقول دليل على انه ليس بمصور ولا بشكل اما ان يكون على جميع الصور
والاشكال والكيفيات من اللون والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة ونحو ذلك فيلزم
اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مسبوقة الاقدام لافادة المدح بثبوتها والنقص
بعد ثبوتها وفي عدم دلالة الحدثيات عليه بعض مسبوقة الاقدام لعدم دلالة الحدثان
على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض
الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا
مرجح فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا يرد المنع قلنا بان يقال لا
يجوز ان يكون المخصص بتلك ذاته ولا يدخل تحت قدرة الغير بخلاف مثل العلم والقدرة هذا
اشارة الى الجواب بما يقال وسلمنا متصفا او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مسبوقة الاقدام
بافادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي الواحد والحي الخ قلنا في
هذه الصفات مرجح فانها اي العلم والقدرة من صفات الكمال بدل الحدثيات على ثبوتها
كما مر من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة ونحوهما و
اضدادها اي العلم والقدرة صفات نقصان لا دلالة للممكنات على ثبوتها اي

ای علی ثبوت اضدادہا لانہا تعلیل لقولہ لا علی ما ذہب الیہ المشائخ نکات ضعیف وقد بینا ضعفہا واثبات التواتر فیما سبق ولا نعیدہا توضیح ای تضعف عقاید الطاعنین وتوسیع مجال الکاذبین زعمہم ای زعم منہم ان من الطاعنین ان تلک المطالب العالیۃ ای الصفات السلبیۃ مبینۃ علی امثال ہذہ الشبہ الواہیۃ واضح المخالف منہم الکرامیۃ ذہبوا الی کونہ تعالی فی الجہۃ ککون الاجسام فیہا الحیث یشار الیہ بانہ ہہنا کما بالنصوص الظاہرۃ فی الجہۃ والجسمیۃ والجوارح فی الجہۃ کقولہ تع الرحمان علی العرش استوی والصور کقولہ ص خلق اللہ آدم علی صورتہ ورایت ربی فی لیلۃ المعراج علی صورۃ شاب امرد والجوارح کقولہ تع بل یداہ مبسوطتان وقولہ خلقت بیدی وقولہ ص قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمان وقولہ ص ان اللہ یضحک الی رجلین فتدخلہما الجنۃ وہذہ الآیات والاحادیث کلہا تدل علی الجسمیۃ بظواہرہا مالم یؤول ولو ذکرت تاویلات الآیات والاحادیث المرویۃ ہہنا طال الکلام وفات المرام وکثر الملام والجواب الجامع الشامل للجمیع ان یقال ان الادلۃ السمعیۃ المحتملۃ لا تعارض الادلۃ السمعیۃ المحکمۃ بل یجب حمل المحتملات علی المحکمات التی ہی اصل الکتاب وبیان کل موجود دین فرضا لا بد وان یکون احدہما متصلا بالآخر ماحالا او منفصلا عنہ مبایناً فی الجہۃ واللہ تع لیس حالا ولا محلا للعالم فیکون مبایناً للعالم فی جہۃ فیتحیز فیکون اللہ تع جسما او جوہرا جسم مصور امتناہیا فوقہ وبان کل موجود دین فرضا الخ دلیل عقلی علی ان اللہ تع جسم ومصور والجواب عن الدلیل العقلی ان ذلک وہم محض وحکم علی غیر المحسوس باحکام المحسوس ای العالم والادلۃ القطعیۃ قائمۃ علی استحالۃ ہذا

ای الادلۃ الضعیفۃ لان الشبہۃ فی اصطلاح اہل الکلام الدلیل الضعیف سمع

نواجذ جمع ناجذ وزنت آدو دانتی معنی

ای من الدلیل العقلی

جواب

جواب عن الدلیل النقلی فیجب ان یتوقف علم النصوص الدالۃ علی الجہۃ والجوارح بحسب الظاہر الی اللہ تع علی ما ہو واجب السلف ایثاراً ای اختیاراً مفوضا لہ لقولہ ان یتوقف للطریق الاسلم وانما یوجب السلامۃ بالکلیۃ عن الاعتبار بغیر المراد فیلزم الزیغ والتشویش العقیدۃ علی من لا یبرع عقلہ لدقایق التاویلات وبدایع الاستعارات وہو الموافق للوقف فی قولہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ او یاول بتاویلات صحیحۃ علی ما اختارہ المتاخرون انا نقول من تاولت لک فی وقتہ ورجعتہ وہو انک فی دلیل یصیر المعنی بہ اغلب الظن من المعنی الظاہر وفی مفعول لہ لقولہ عنا اختیار لمطاعن الجاہلین وحذرا ای منعا لبضع القاصرین عن درک الحقایق سدا مفعول لہ لقولہ او یاول للطریق الاحکم لاحکام اساس الدین عن تطرق میل الیہ بظواہرہا بتبادر منہا الفہم الما لا یمتنع ان یکون مرادا بانہ یعلم ذلک وہو الموافق لعطف قولہ والراسخون علی اللہ والاولی او لی بالنسبۃ العامۃ والاحق بالنسبۃ الی الخاص فان الادلۃ النقلیۃ لا تعارض القواطع القطعیۃ التی لا تقبل التاویل لان العقلیۃ اصل النقلیۃ لتوقف النقل علی العقل لانہ یتوقف علی ما یتوقف علی العقل من معرفۃ وجود الباری وکونہ فاعلا مختارا وکلامہ سلا من معرفۃ المعجزۃ فلو رجح النقل علی العقل یلزم تکذیب العقل الذی ہو الاصل لتصدیق النوع وہو محال لاستلزام تکذیب الاصل تکذیب النوع ایضا لان صدق النوع مبنی علی صدق الاصل ضرورۃ فاذا لم یعارض النقلیۃ العقلیۃ فنحن بین امرین اما نفوض الی اللہ تع کما ہو مذہب السلف او نشتغل بتاویلہا علی ما ہو طریق الخلف وہو طریق المحققین بین الناوین

مطلب النقل یتوقف علی العقل

ولا يشبهه شئ اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة كاتحاد زيد وعمر وغيرهما من
افراد الانسان فى الحقيقة الانسانية فظاهر ان ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحاد ما فى
النوع والا لزم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت
بالبرهان وهو محال واما اذا اريد بها اى بالمماثلة كون الشيئين بحيث يسد اى يقوم احدهما
اى احد الشيئين مسد الآخر اى يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا شئ جوابا تاما من الموجودات
لا يسد مسد البارى تعالى الا وصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغيرذلك
اجل واعلى مما فى المخلوقات اى فى الاوصاف المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اى
اى بين اوصاف البارى هو واوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق بين المعنيين
فى المماثلة قلت لعل المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا فى الحقيقة
كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس قال قدماء المتكلمين وانه تع مماثلة لسائر الذوات
فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة
انتهى آت وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التى هى حالة خاصة مبداء لهذه الاربعة ردّ
عليهم بان الشركة فى الذاتية تستلزم الامتياز بالمعين فيلزم التركيب فى المميز والمشترك
وكون الغير مجانسا له يقتضى لو كان المشترك جنسا وما ركبا فى الحقيقة لو كان المشترك
نفس الحقيقة والمذكور فى عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى يقوم ليس كمثله شئ
قال فى البداية بيان لقوله لامتناسبة بينهما اذ العلم مثلا موجود وعرض وهو محدث لانه
حصل لنا بعد ما لم يكن فينا وجائز الوجود وينعدم فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة للبارى

لكان

لكان موجودا وصفة لاعرضا وقديما وواجب الوجود اى لا يجوز الوجود وذاتا اى لا
يتجدد فى كل زمان مما لا زل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه اى كلام
البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى وجه من الوجوه وقد صرح صاحب البداية
بخلافه فى موضع آخر بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو ٧ اى الشيئان ح
اختلفا شيئين فى وصف واحد انتفت المماثلة المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره
صاحب البداية يخالف ما ذكره الشيخ ابو المعين فى كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام
صاحب البداية ان المماثلة هو الاشتراك فى بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين
الكلامين مخالفة قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ المتكلمين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة
لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه اى اذا كان عمرو
يساوى زيدا فى الفقه ويسد مسده فى ذلك الباب اى فى ذلك السبب الفقه وان كان بينهما
اى بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة وما يقطع الاشوى من تتمة كلام الشيخ ابى المعين و
الاشوى جماعة منسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة فى جميع
الوجوه فاسدا بالبديهة قال الخيطة بالخط مثلا بمثل واردا لا ستواء فى القدر بين
الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة لين والدليل
على ما ذكرنا البديهة لا ستواء الكيل لا مطلق الاستواء اذ لو كانت الحنطتان متساويتين
فى الكيل فاز بيع احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بكون احديهما ثقيلة والاخرى خفيفة
وعدد الحبات بان تكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولا شك انا لا نبيح

اذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد احدهما اكثر من عدد الآخر كان الاكثر عددا صغيرا
والاقل عددا كبيرا ولو كان مراد النبي عم بالمتساويين اي المساواة من جميع الوجوه لما جاز
بيع الحنطتين بالآخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف في بعض الاشياء واللازم
باطل وكذا الملزوم والظاهر انه لا مخالفة بين ذات ان في التوفيق والتلفيق من جانب الشارح
بين ما قاله البداية والاشعري وبين ما قاله النبي عم في الحديث المذكور لان مراد الاشعري المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا لا في كل شيء وعلى هذا اي على تقدير ان لا تخالف بين
الحديث وبين كلام الاشعري ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا الى كلام الاشعري والا فاشتراك
الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما اي الشيئين في جميع الوجوه يرفع التعدد فيلزم امتناع
لجواز التغاير بخصوص ذاتيهما مع اشتراكهما في جميع الوجوه يتأمل في جوابه ان خصوص الذات من
جملة الوجوه فالذاتي واللازم للشركة في جميعها لكيف يتصور التماثل لان المماثلة انما يكون بين الشيئين
لان التماثل يقتضي التغاير في الجملة والتعدد

ولا يعجز عن علم وقدرة شيء لان العجز بالبعض لان الايجاب الجزئي نقيض السلب الكلي فاذا بطل
الايجاب الجزئي تعين المراد وهو السلب الكلي وهي لا يعجز عن علم شيء والعجز عن البعض نقص
وافتقار الى مخصص لان نسبته الى جميع الاشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض
وكذا القدرة بالبعض دون البعض محتاجا الى المخصص وح فيكون الباري تع محتاجا الى الغير فهو
ينافي لكونه محدثا للعالم وصانعا له مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم اي علم الباري تع
وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم
الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه من

اي دليل ضعيف لم
لان الشبهة اصطلاحا
الدليل الضعيف

الدار

الدار ان بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله محال
فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اما الكليات فلا تغاير فيها فلا يقع التغير في علم
الباري فيكون عالما بالكليات والجواب بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم منتقشة في نفس العالم لتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق
بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفة الحقيقية
والحاصل ان التعلق دون الاول قابل للتغير دون الاول ...ه تغيره ويتبين هذا بمثال في الكتاب والله
المثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصيقلة اذا علقت في موضع وقوبل في وجهها
جهة ولم تتحرك ثم عبر عليها زيد لابسا ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو
يلبس ثيابا اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان المرآة في كونها حديدا تغيرت ويقع
لها في تدويرها تبدلت ويذهب وهم الى انها في صقالتها اختلفت او لحظ بباله انها
من مكانها انتقلت لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم علم الله تع من هذا المثال
وان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تع غير ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون
الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم ان لا يكون الباري تع
واحدا لان حيثية صدور احد الامرين غير حيثية صدور الامر الآخر فلا يكون تع واحدا من جميع
الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد
لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدرا مغايرا له تع فلا يكون الواحد واحدا من جميع الوجوه
وهو خلاف المقدر والتالي باطل وكذا المقدم والدهرية انه تع لا يعلم ذاته والوثنية تزعم

يثبتون واجب الوجود لكن يستندون الحوادث الى الدهر ومنهم من شبههم ان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين المتسبين ونسبة الشئ الى المحال والجواب منع كون العلم نسبة بل هو
صفة ذات وتسمية الصفة حقيقة بالذات ممكنة ويكفي ايجاب بوجه آخر بان التغاير اعتباري كما في
تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالمية مغايرة من حيث امكان معلوميته فلا استحالة
والنظام انه تع لا يقدر على خلق الجهل والقبح استدل النظام بانه لو قدر على خلق الجهل و
القبح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لانه خالق الجهل جاهل فخالق القبح وهو الجواب عنه ان
يقال لا نسلم ان خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به
ولا يلزم من خلق الشئ اتصافه بفلا يلزم ما ذكره النظام واستدل الآخر للنظام انه تع
لا يقدر على خلق الجهل والعبث القبيح فهو انه تع لو قدر على العبث القبيح لكان قدرته
عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما ينفي الجهل بقبحه تع
عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تع فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اية وجه اراد
وان سلم قبح العبث بالنسبة اليه تع فغاية عدم الفعل لوجوه الصارف والمانع وهو
القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه والبلخي انه تع لا يقدر على مثل مقدور العبد كالصوم والصلوة
استدل البلخي على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون لله تعالى العبد ما تلا له تع وقد ثبت
انه لا يالهة تعالى عما توجبوا والجواب عنه لانا لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد ما تلا له تع
القدرة لان قدرة الله تع ازلية قديمة وقدرة العبد حادثة زايلة غير دايمة فلا يكون ما تلا له تع
واستدل البلخي بوجه آخر على انه تع لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو انه تع لو قدر عليه لكان فعله تع

اما طاعة

اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفها خاليا عنهما او مشتملا على
مساويهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تع فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد
والجواب انا لا نسلم ان ما ذكر نوع من صفات الافعال اعتبارات توقيفية بل العقل بالنسبة الينا وصدورنا تحسب
قصدنا ودواعينا وما فعله تع تخرج عن حد الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد
مجردا عنها وان الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الحقيقة وعامة المعتزلة انه تع لا
يقدر على مقدور العبد كحركة العبد والرجل والواسطة استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد
لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تع وقدرة العبد وجاب بانه يجوز ان يقدر كل من المقدور الواحد
الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة وههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة
الله تع خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لان الخلق لانه للخالق لانه لو لا رازق الا هو وغير ذلك
وله صفات ثابتة من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على مغاير
زايد على مفهوم الواجب هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك المغاير صفة حقيقة لذات الواجب
كما ادعاه اهل السنة فان الوجود والواحد ونحوهما يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب
فلا تزاد فيهما مع انه ليس بصفة حقيقة بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها
كالاولية والآخرية وليس الكل الفاظا مترادفة لان كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر
وانا صدق المشتق اي معلوم انا صدق المشتق على الشئ يقتضي ثبوت ما فذا لا
مشتقا منه اي للشئ يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم له فيثبت له صفة
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعمت المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة الى غير ذلك

م

فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له قيل لانم استحالته فضلا عن ظهوره اذ انهم
يقولون انه تع يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وصفاته عين ذاته مرادهم بذلك ان ذاته
تع ذو كمالة بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقة قايمة بذاته كما قاله اهل السنة
فليس دعواهم كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره
وقد نطقت النصوص الى الايات ببثوت علمه وقدرته وغيرهما كقولهم تع وسع علمه كل شئ قدير
وسع بكل شئ عليم وغير ذلك والعقول ايضا قد نطقت بالحكم وكل صدور الافعال المتقنة الى
الحكيم يدل على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته تع قادرا عالما بلا وجود العلم والقدرة وليس
النزاع الا كما نبه آنفا المرد ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في نفي العلم
والقدرة من جملة الكيفيات والملكات فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباري تع والمعتزلة
لا يقولون به وحاصل هذا الرد ان ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في نفي العلم و
والقدرة المذكورتين فان العلماء اتفقوا على انه تع لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى
لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله تع بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلا في العلم
والقدرة التي من جملة الكيفيات والملكات كما صرح مشايخنا رحمهم الله تعليل تعوله وليس
النزاع الا ان الله تع حي قوله اي الله تع حياة ازلية ليست بعرض ولا تستحيل البقاء والله تع علم
ازلي وبهذا المعنى يبطل كونه عالما لان الملكة يحصل للشئ بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة شامل
بجميع الاشياء ليس بعرض وبهذا يبطل كونه عالما من الكيفيات ولا تستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب
لان الضروري والاكتسابي علم الانسان وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع اخرا

التي هي

عن قوله وليس النزاع في العلم الخ فانه كان العالم منا عالما هو عرض قايم به اي بالعالم زايد عليه حادث
محل للصفات العالم بموصوفة ازلية قايمة زايدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة و
المعتزلة ورعموا ان صفاته تع عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما
وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك لا لكونه تع قادرا وعالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقة قالت
الفلاسفة ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي
ثبتت بالاستدلال في مجرد التسمية عند هم وهو باطل لانها لو ثبتت بتماثل المتضادات وذهب
المتأخرون من الفلاسفة الى انه تع عالم بذاته ليس بعالم بالذات يرجع الى قولهم قول المعتزلة ان الله عالم بلا
علم بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات وكذا البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون
الله تع عالما قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تع واعترفت
المعتزلة باتصاف الله تع عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن انكرت وجود هذه الصفات
وقيامها بذات الله تع والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو في اطلاق الفاظ
الصفات على الله تع فجوزه المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة فلا يلزم تكثر الذات ولا تعدد
في القدماء والواجبات اي لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر الذات ولا
تعدد القدماء والواجبات الذي هو مبنى في التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على
ذلك التقدير تكثر الذات والتعدد القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل والجواب
عن طرف اهل الحق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو ممنوع لازم بل اللازم مما ذهب اليه اهل
الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات

زید فانه ذات واحدة مع انه یجوز ان یتصف بصفات متعددة فیکون وصف الذات مع تعدد الصفات
جایزا بالاضرورة ویلزمکم الخطاب للفلاسفة والمعتزلة کون العلم مثلا قدیما وحیاة وعالما
وواجبا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لانه کان واحدا من هذه الصفات علی تقدیر
کونها عین الذات کان کل واحد منها عین الآخر ولزم الغاء المذکور وکون الواجب
غیر قایم بذاته لان الصفات غیر قایمة بذاتها فاذا کان الله تعالی الصفات وجب ان لا یکون قایما بذاته
الی غیر ذلک من المحالات قوله ویلزمکم کون العلم مثلا قدیما وحیاة الخ انما یلزم ان لو قالوا
بثبوت صفة هی عین الذات ولم یقولوا بها بل قالوا ان ذاته مع یترتب علیه ما یترتب علی الصفات
بلا حاجة الی صفات ازلیة لا کما زعمت الکرامیة وهی بتخفیف الراء وتشدید الیاء منسوب الی الکرام
علی وزن حذام وهو کان فی زمان سلطان المحمودین سبکتکین من ان له تع صفات لکنها حادثة
اذ معنی قولهم بالعدم قالوا الحادث یحتاج الی البارئ فی ایجاده وقایم بذاته تع فقیل لهم الا ترون
وقیل قولکم لیس فیه الا القدم القدیم وباقی المخلوقات لیست الیها واحتجوا علیه
بانه تع متکلم سمیع بصیر اتفاقا ولا یتصور من الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهم حوادث فتجب تلک الصفات ایضا اجیب بتجدد تعلق تلک الصفات دون انفسها وسیاتی
تمام تحقیقه لاستحالة قیام الحوادث بذاته علی القول الا کما زعمت وتعلیل المتنی اتفق اهل السنة
والاشعری علی استحالته احتجوا علیه بوجوه منها ان صفة کمال فالخلو عنه نقص
فیجب تعالی بالصفات القدیمة کالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة
فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان حیاة التکوین کمال وقت ان زال الحادث لا غیر وایضا الصفات

المتجددة

المتجددة من قبیل الافعال والخلو عن الفعل جایز اتفاقا کخلق العالم فیما لم یزل وکون الخلو
بنقضاء الفعل القدیم بذاته دون غیره تحکم مع ان الحدوث لا یستلزم الخلو لجواز تعاقبه
لا الی نهایة وکون ذاته متاثرا بفعل تقلا ینافی الوجوب کیف وقد ذهب اهل السنة الی ان ذاته
اوجد صفاته فی ذاته فایة بذاته ضرورة انه لا معنی لصفة الشیء الا ما یقوم به او بذلک الشیء
لما زعمت المعتزلة من انه متکلم بکلام لو قایم بغیره یعنی لیقوم بذاته تع بین مخلوقه فی غیره کاللوح
المحفوظ او جبرئیل والنبی علیهما السلام لکن مرادهم نفی کون الکلام صفة له لا اثبات کونه
ای الکلام صفة غیر قایمة بذاته لانه بدیهی العقل حاکمة باستحالة صفة الشیء قایما بالشیء الآخر
ولما تمسکت المعتزلة بانه فی اثبات الصفات ابطال التوحید لانها موجودات قدیمة مغایرة
لذات الله تع فیلزم قدم غیر الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته علی ما وقعت الاشارة
الیه انما یعنی الا ما نقل کلام المتقدمین یعنی قالوا الواجب والقدیم مترادفان والتصریح به ای
بتعدد الواجب فی کلام المتاخرین کالامام حمید الدین الضریر من ان واجب الوجود بالذات تع
سواء سمع وصفاته وقد کفرت النصاری الواو ظهر وقد کفرت للحال باثبات ثلثة لقوله تع
لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة من القدماء فبال الثمانیة وهی الحیاة والقدرة
والارادة والعلم والسمع والبصر والکلام والتکوین او اکثر کالبقاء والعدم والاستواء
والوجود والید والعین والجنب والامر والیمین وانبت الثانی ادراک السمع والثالث
واللمس وراء العلم اشار جوابا کما الی الجواب بقوله وهی لا هو ولا غیره یعنی ان صفات الله تع
لیست عین الذات کما زعمت المعتزلة والفلاسفة ولا غیر الذات فلا یلزم قدم الغیر ولا تکثر القدماء

کما زعمت الکرامیة و

اما انها ليست عين ذاته فلانها لو كانت عين ذاته يلزم اتحاد الذات والوصف العام بهذا
المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيره فلان الصفات
لو كانت غيره لكانت اما قديمة بنفسها او قائمة بغيره او كل واحد منهما ظاهر البطلان فلا
يكون غير ذاته وهو المطلوب والنصارى وان لم يصرحوا بالعدم التغاير لكن لزمهم ذلك
اى لزم للنصارى القدماء المتغاير هذا جواب ما يقال وهو ان النصارى لا يقولون بالعدم
المتغاير كما علم ولم كونت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا الخ وانما سموا نحن
انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عم فنزلوا هناك ونوا تقوام
لقولهم بنيهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عم من انصارى الى الله لانهم اتبعوا
اى النصارى الاقانيم الثلثة التى هى اى الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة وسموها
اى الاقانيم الاب اى وسموا الوجود الاب والابن اى سموا العلم الابن والابن منا البنا
لانه مبنى ابيه وروح القدس اى سموا الحيوة روح القدس وزعموا ان قنوم العلم هو العلم
فلما انتقل العلم من الله الى عيسى عم جوزوا الانفكاك والانتقال اى انفكاك العلم وانتقاله من
ذات الله تع الى بدن عيسى عم فكانت اى الاقانيم الثلثة ذوات متغايرة لان الانتقال
لا يكون الا من ذوات قوله اقنوم وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى
بالعبرية ايشوع اى مبارك وقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك اى الانتقال من طرف المعتزلة فيرد عليه هذا الجواب الذى ذكره المحقق الحق وحاصله
ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على توقف التعدد والتكثر بمعنى جواز انفكاك كل واحد من المتعدد والمتكثر

عن الآخر وليس كذلك لوجوه التعدد والتكثر موقوفان على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الخ غير ذلك متعدد ومتكثر مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك كما ان الجزء من حيث انه جزء
لا ينفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم
ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في
كثرة الصفات وتعددها اى الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة فوله وايضا الجمادات
المرتفعة ولا تكثر القدماء يعنى ان صفات الله تع متعددة ومتكثرة عندكم متغايرة او
غير متغايرة بمعنى لم يتعرضوا لتغايرها وعدم تغايرها قالا ولا ٢ ان يقال نختار جواب المعتزلة
المستحيل تعدد ذوات قديمة لان ذات وصفات لان تعدد ذوات قديمة بناء التوحيد وانما قال
قالا ولم يقل فالصواب مع انه قطعى لان مآل تقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير
اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعنى لما امكن منع جواب المحقق بهذا التقابل قالا ولا
في الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل ٢ وانما كان هذا الجواب ٢ من جواب المحقق لعدم
ورود المنع المذكور وان لا يجرى على قوله يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها اى لذات
الصفات سند ارفع للشبهة التى وقع من قول المعتزلة وهو قول تعدد الواجب لذاته الخ بل
يقال اى الصفات واجبة لا الغير ٢ بل ما ليس عينها ولا غير ٢ اعنى ذات الله تع وتعدد واسم
ليس راجع الى ما وخبرها عينها والضمير في عينها ولا غير ٢ راجع الى الصفات وقوله اعنى ذات الله تع
تفسير ما في ٢ ويكون هذا اى قوله بل ما ليس عينها ولا غير ٢ مراده من قال

الواجب الوجود لذاته بداهة تمع وصفاته بينة انها واجبة لذات الواجب تمع وتقدس واما انها نفسها
اى الصفات فهى ممكنة لانها محتاجة لذر وجوبها الى الذات ولا ستحالة ذر قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم فهو ولا ستحالة كونه اثبات الجواب سؤال مذر وهو ان تيار كان جواب المعترض
مردود بوروده المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بوروده هذا المنع عليه فلا يكون
هذا الجواب الذى ذكره هذا القائل او من جواب الحص لا شتراكهما ذر ورود المنع عليه فغاية ما
فى الباب ان المنع الوارد على جواب المعترض غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح
عنه بقوله ولا ستحالة ذر قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم والجبائى غير منفصل عنه واما
اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا
المنع ان تيار ان الامكان من جملة الصفات بذواتها ووجوبها بذات اسبع بيانه قولهم كل ممكن
حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات اسبع كانت قديمة والقدم ينافى
الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يتيار لانم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافى قولهم كل ممكن
حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما لا يتيار يلزم منه تخصيص
العلة العقلية وهى ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هى الحدوث لثبوت الامكان والحاجة
فى الصفات بالحدوث لانا نقول كلية القاعدة الا ولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب
الحدوث هو الضرورة بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق
لان الحدوث موقوف على الايجاد الموقوف على الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان السؤال طرفى
الممكن محوجة ذر ترجيح احد طرفيه الى الفاعل واجبائه غير منفصل عنه ليكون ذاته موجبا لصفاته

واين كان مختار افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قاله الحكيم يلزم الايجاب
افعاله وان كان صفة نقص كما قاله المتكلمون تكليف بوصف بالنظر الى صفاته وان فصل بان
كمال فى الصفات ونقص فى الافعال فلا بد من دليل قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم البخل والجهل
فالايجاب ذر الصفات كالقطع بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف فيه بحق ان
هذا وجه اقناعى لا يفيد اليقين لاسيما وقد ثبت بالايات كمال ذر الجملة فليكن كل قديم الها فانه يلزم من
وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يتيار اسبع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
اى لا يتيار اسبع قديم بالقدماء بل يتيار اسبع قديم بصفاته لئلا يذهب الوهم الى كلامنها اى من الذات
والصفات قائم بذاته انه موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة
والفلاسفة الى نفى الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زائدة على ذاته والكرامية الى
نفى قدمها يعنى اثبتوا الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان
قيل اى ح رد جواب الحص من طرف المعتزلة هذا النفى اى قول الحص لا هو ولا غيره ذر الظاهر رفع
النقيضين اى العينية واللا عينية والغيرية واللا غيرية ذر الحقيقة جمع بينهما اى بين النقيضين
لان نفى الغيرية بقوله لا غيره صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا لان نفى احد النقيضين يستلزم
ثبوت الآخر واثباتها اى اثبات العينية مع نفى العينية صريحا بقوله لا هو جمع بين النقيضين اى
العينية ولا العينية قلنا لان نفى الغيرية الخ دليل كون الوجه الجواب ذر الحقيقة جمعا
بين النقيضين ولم يتوقف لكونه رفع النقيضين ذر الظاهر لكونه ظاهرا وكذا ان نفى
العينية صريحا بقوله هو جمع بينهما اى نفى العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا مع نفى الغيرية صريحا

بعضه لاغيره جمع بين النقيضين لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو الشئ
غيره فالغيران بهذا التفسير هو الشيآن اللذان لا يكون مفهوما هما واحدا سواء كانا
متساويين كالانسان والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان او
من وجه كالحيوان والابيض او متباينين كالانسان والفرس والا اى وان كان المفهوم من الشئ
هو المفهوم من الآخر فعينه فالعينان اللذان يكون مفهوما واحدا كالليث والاسد ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا جواب اهل السنة قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور
وجود احدهما اى احد الموجودين مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما اى بين الموجودين
والعينية اى فسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان عينيته وغيرين
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الآخر فلا يكون
عينه ولا يوجد بدونه اى الشئ فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل وبينه
حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره والصفة مع الذات فى يعنى ان ذات الله تع
موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته
دون ذاته ولا نعنى بالمغايرة التى ننفيها سنا الا هذا وبعض الصفات مع البعض لان العلم لا يوجد
بدون الحياة وكذا القدرة لا توجد بدونه فان ذات الله تع وصفاته ازلية والعدم على الازلى
محال فلا يتصور ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر فهو فان ذات الله تع الخ دليل على ان
الصفات لا يوجد بدون الذات والواحد من العشرة مثلا الجزء والكل يستحيل بقاؤه بدونها
اى بقاء الواحد بدون العشرة وبقاؤه بدونه اى بقاء العشرة بدون الواحد الذى هو منها

اى

اى الواحد من العشرة فعدمها عدم العشرة عدم الواحد ووجودها وجود اى وجود
العشرة وجود الواحد بخلاف الصفات الحادثة اى صفات المخلوقين من القيام والقعود والشم
ونحوه فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كما ذكره
المشايخ والقيد الصفة بالمعينة ولم يطلق لان الصفة الغير المعينة من الصفات الحادثة لا يقدر ولا
يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها فان قلت ما الفرق بين
الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية
بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجودهما بدون الآخر كان مفهوم
احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما منها بدون الآخر كالمتساويين كالانسان والناطق وفى نظر اى اورد تفسير
الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة لانهم ان اراد وا اى المشايخ بصحة الانفكاك
من الجانبين اى كل واحد من الجانبين تنتفى تغاير الغيرية بالعالم مع الصانع والوصف مع المحل اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه اى الصانع ولا وجود الوصف كالسواد مثلا بدون المحل
فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افراده عنه وهو ظاهر اى النقض لم يكونوا مع القطع بالمغايرة
اتفاقا اى عند المشايخ والمعتزلة وان اكتفوا بجانب واحد ان اراد وا بصحة الانفكاك من جانب واحد
لزمت المغايرة بين الجزء والكل ولم يكن مغايرا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة وكذا بين الذات
والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون الجزء والذات بدون
الصفات وان لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب

وصفة فلا نم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال
او ان يكون المراد الذات والصفة المجردة ولا نم تمايلها بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يمكن من حيث
ملزومه لها وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون الغير ظاهر الفساد هذا جواب بتقدير
وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن
لانسلم لزوم ذلك في الجزء او الكل فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل لكل بدون
الجزء فلا يكونان غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر من استحالة بقاء الواحد
اه لا يقال المراد به اي بالتغاير المذكور امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر هذا جواب النظامية طرف
اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا
بالتغاير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد
عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التوزيع او عدم مانعية بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور
كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولو بالفرض اي وجود
كل واحد منهما بدون الآخر وان كان محالا اي ان كان المفروض محالا هذا جواب بالنقض
وجود العالم والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع هذا جواب عن قوله
والعالم لا يتصور بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان عليه وجود الصانع بخلاف
الجزء مع الكل جواب لقوله وما ذكر من الاستحالة الخ فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود
الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لكان واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا فقوله

بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد
يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على
الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل والحاصل ان وجود الاضافة معتبر يعني ان الواحد
واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك ولقائل ان
يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم غير الصانع
وامتناع الانفكاك ظاهر اي امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة ظاهر لانا نقول قد رجحوا
اي اهل السنة بعدم المغايرة بين الصفات اي صفات الله بناء على انها اي الصفات لا
يتصور عدها لكونها ازلية مع القطع والالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع
المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه ووجوده ممنوع لان صفات الباري
بانه يتصور الباء متعلق بمع القطع وجود البعض بدون البعض كالعلم مثلا يمكن اثبات
البعض الآخر كالحياة مع علم انهم لم يريدوا هذا المعنى اي امكان تصور وجود كل واحد منهما
مع عدم الآخر حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد
المشايخ بالتغاير المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية
او عدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الآخر
مع انهم صرحوا بعد المغايرة بينهما فلا يكون التغاير مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكفي
التغاير المذكور جايز مع انه اي المعنى المذكور لا يستقيم الا مع العوض مع المحل يعني والتغاير
ثابت بين العوض والمحل مع انه لا يصدق توزيع التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما

مع عدم الآخرين تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة اتجه الجواب
قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن
والاخوين و كالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرين من الاسماء الاضافية
ولا قائل بذلك اى بعدم المغايرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون انتهاء اى الصفات لا لوجه المفهوم
لان مفهوم الذات مغاير بلا شبهة لمفهوم الصفات ولا غير بحسب الوجود هذا السؤال الجواب
للسؤال الاظهر وهو فان قيل هذا النفي خلاف الظاهر رفع التنافيين الحمل من طرف المحمول الجواب
عن رفع التناقض وارتفاع النقيضين حاصلان فيما لا يلزم من قوله وهي لا هو ولا غيره ارتفاع
ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان الاتحاد والجهة شرط التناقض وههنا ليس كذلك
كما هو حكم سائر المحمولات اى التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات بالنسبة الى الموضوع انتهى كان
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود رد عليه بالمحمول العدمي نحو زيد اعمى لان العدمي ليس
موجودا خارجيا وبالمحمول الوصفي كالكاتب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف بالذات
موجود الوجود اجيب عنه اما اولا بانه متأخر الوجود عن الموصوف بالزمان ومتحد معه
الزمان فيصح الحمل لان الحمل لو كان منافيا للموضوعية الزمانية لم يصح حمله عليه والتغاير
بحسب المفهوم لبعيد لانا نقول الانسان كاتب نحلل قولنا الانسان بج فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم انما يصح
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات اسماء الذات مثل العلم لانه غير بحسب الوجود لان
العلم غير الذات والقدرة مع ان الكلام فيه اى في العلم والقدرة ولا في الاجزاء الغير الخارجية

مطلب في ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم شرط في ايراد التناقض والمعية

مطلب في ان الصفات لا لوجه المفهوم

مراد هم

مطلب في ان الصفات لا لوجه المفهوم

اى لا يصح حمل الاجزاء الغير الخارجية كالواحد من العشرة واليد من زيد فالواحد من العشرة
لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لا بلوجب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود وذكر التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره
مما لا يقول به من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك اى كون الواحد غير العشرة
جميع المعتزلة وعدة ذلك اى الخالف من جهالة انه جعفر وهذا اى بيان الجهالة لان العشرة اسم
لمجموع الاحاد ومشتمل على الكل فرد مع افراد ان كالواحد من التسعة فلو كان الواحد غير اى غير العشرة
لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة لانه نفس بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد لكان
غير نفسه وان يكون اى يوجد العشرة بدون واحد وكذا لو كان يد زيد غير اى غير زيد لكان
اليد غير نفسها هذا كلامه اى التبصرة ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة
كونه غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على
كل فرد من تلك الافراد الا على كل الافراد وكذا اليد لم تطلق على زيد بل على المجموع الآيدي لو حلف
بان قال والله ليس علي لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة اسم لمجموع الافراد
لا لكل واحد واحد من الافراد والاحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد وهي اى صفاته الازلية العلم
وهو صفة ازلية ينكشف المعلومات عند تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من
اخذ المشتق من المعرف من حيث التوقفات دور لان المعرف المعنى الاصطلاحي والمعرف
المعنى اللغوي ولا نسلم جريان الاشتقاق بينهما والقدرة وهي صفة ازلية توثر في المقدورات اى الحادثات
عند تعلقها بها اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام تحدث لها تعلقات

بالحوادث ومحل التعلق ملوفات الحوادث لا ذات الله تع فلا يلزم كون ذات الله تع محل الحوادث
ولا يشكل ان كلا من التاثير والتعلق متجدد بتجدد القدرة فمتعلقه يكون ايضا كذلك سائر الصفات ايضا والحيوة
وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج تقتضي ان الباري
تع يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعي الثبوت لجواز ان يكون ذاته مثلا بحيث
العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحياة والقوة بمعنى القدرة او رد استعارة بانها تطلق
على القدرة والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدركان ادراكا تاما
فينكشف المسموعات والمبصرات للباري تع لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثير حاسة
في البصر ووصول هوآء الى السمع ولا يلزم من قدمها اي قدم العلم والقدرة الخ قدم المسموعات والمبصرات
هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات
والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه واجاب بتوضيحه ولا يلزم
الخ حاصله ان يقال انما يلزم القدم لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو
مبدا التعلق وموصوفا قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة
قدم المعلومات والمقدورات لانها اي العلم والقدرة صفات قديمة لحدوث بعض تعلقاتها
بالحوادث قيل فيحدث فيها بحدوث الكاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع
والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر فان قلت لا يلزم من امتناع مشاهدة كوننا
امتناعه للبصر بلا حاسة وللباري بلا حاسة قلت الشهود الخارجي الحاصل لنا بالحاسة يستحيل
حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهي واما المشهود العقلي فهو

عين العلم لا امر آخر ثم ان الشهود امر اضافي فلا يلزم من تجدده كون الباري محلا للحوادث
ولا يلزم تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له تع قبل ان يشاهد فيصدق قولنا تع وهو بكل شئ
عليم والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة ازلية توجب تخصيص احد المقدورين اي الفعل
والترك او الوقوع بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل اي الى جميع المقدورات والا لزم
ان كان القدرة التاثير لا الترجيح كما هو الاظهر فعلم منه ان الارادة غير القدرة وكون
عطف على مجموع استواء التعلق العلم تابعا للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضية
للوقوع بل لا بد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع بمعنى كيت الارادة نفس القدرة لان
نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة
هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فيما ذكر ان الارادة
وله صفات ازلية ثم تعدادها من صفات الاوصاف تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة اي رد
على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية يتناول كل ما شاء الله تع والارادة حادثة
قائمة بذات الله تع اي قال الكرامية ان الارادة حادثة معدودة بتعدد المرادات رد عليهم
باستحالة قيام الحادث بذاته تع وبان صدور الاراده الحادثة عن الباري تع ليس الا بالارادة
فيتوقف على الارادة فيتسلسل قبل ان الارادة الحادثة لجواز ان تستند الى المشية القديمة فلا
يتسلسل كاسناد الاراده الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة وعلى من زعم اي رد
على من زعم ان معنى ارادة الله تع فعله اي فعل الله ان ليس بمكره اي مع كليم وجبر خبران ولا اساءة
ولا مغلوب وهذا الزاعم من المعتزلة قال له ابو القاسم محمد بن البلخي حاشا بنون ان الله تع لا يوصف

بالارآت ع الحقيقة بل يوصف مجازا فان قيل اراد الله كذا فلا يخلو اما ان يكون فعلا له او فعل
غيره فان كان فعل نفسه فعناه انه فعله وليس بمريد له ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غيره
فعناه انه امر به ع لا يكون الارآدة صفة حقيقية لذات الله ع ومعنى ارادته ع فعل غيره
انه اى الله ع امر به ع قوله ومعنى ارادته عطف على المعنى اى يجيء كيف الاستفهام للاستبعاد اى
يكون ارادة الله ع فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بعد من الارآدة
وان كانت عبارة عنه لما وجد بعدها وقد امر كل مكلف ولو من جاوز حد البلوغ مؤمنا كان
او كافرا ذكرا كان او انثى بالايمان وسائر الواجبات وسئل الصلوة وغيرها ولو شاء الله ع
امر لو شاء الايمان وسائر الواجبات لوقع اذ يحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين
لانه امرهم به لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارآدة كما
زعمت المعتزلة واللازم بطل اى وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم مثله
اى المشية قيل مشية الله ع اذا كان بعد كيف لانه ع لم يزل مريدا فهو
على الحال قيل مشية الله ع ازلية لا يطلع عليها المذكور الا ان المشية صفة فعلية تقتضي الوجود
والارآدة تقتضي الطلب ولذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوي الطلاق ولم يقع ولا يقع
في الارآدة وان نوى لان الاول يصح الوجود والثاني يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع والفعل
والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسمي الخليقة وعدل عن لفظ الخلق بعينه لئلا يقع
الخلق معان لفظ الخلق اخف لشيوع استعماله اى الخلق اى المخلوق بعينه لو قال والخلق لتوهم
ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ودليل ذلك عدل عنه والترزيق لتكوين مخصوص صرح به
بالرزق

ان

فهوم

حاصل ما ذهب اليه المعتزلة ان التكوين ليست زائدة على الصفة الحقيقية على التكوين

اى صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والترزيق وغيرهما لان الفعل عم
والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بتناول المذكور اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله ع كلها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بذات
الله سمى التكوين اذ الايجاد من العدم الى الوجود فهو كلها خبران لما كما زعم الاشعري
معناها اى المذكورات اضافات وصفات للافعال لا صفات للذات يعني ان صفات الذات
قديمة قائمة بذاته ع كالعلم والحياة والقدرة والارآدة وصفات الفعل حادثة غير
قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص
من سلبها وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبها والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها
اى عن صفة بالنظم المسمى بالقرآن من الحروف هذا اذا عبر عنه باللسان العربي وان عبر
بالسريانية فزبور او بالبونانية فانجيل او بالعبرية فتورية والمسمى اخر الكل واحد وهو
الكلام النفسي وذلك لان كلا من يامر وينهى ويخبر محدث لقوله ع وذلك لمعنى لا يختلف باختلاف
العبارات والاوضاع والكلام النفسي ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف
العبارات ثم يدل اى يشير عليه اى على المعنى بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير
العلم اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم
فاجاب عنه بقوله وهو اى الكلام غير العلم اذ قد يخبر الانسان بالا يعلم بر يعلم خلافه وغير الارادة
اى الكلام غير الارادة لانه اى الانسان قد يامر بما لا يريد كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه اذ عصيان عبده وعدم امتثاله اى عبده لا وامره الضمير راجع الى من هذا ما يدل

يتاير رشح

كقولنا زيد قايم
والحال انه ليس
بقايم سهو

سطلب

ع انما لا يعلم كيف هو لان الرجع واذا كان صفة من صفات الرب تعالى لا

مطلب في ان استعمال لما بمعنى اذا الشرطية يعني يستعمل لما لما يتحقق وثبوت كاذا ٥

مع القطع باستحالة التكلم اى التلفظ من غير ثبوت صفة الكلام اى المعنى فثبت اى اذا كان كذلك
ان لله تع صفات ثمانية اى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين
والكلام قيل الصفات الثمانية هى الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام
والبقاء، وقيل تسع من هذه الصفات مع التكوين ولما موظرف بمعنى اذا استعمل استعمال الشرط
يليه فعل ماض لفظاً او معنى نحو لما لم يكن كان هذا الشرط الاخير كانه اتى لجواب سوال
مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام يعلم مما سبق فالحاجة الى ذكره ثانيا
وهو التكرار المستقبح عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان هذه الثلثة الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام
زيادة تداع وخفاء كرر الاتيان بها اى باثبات الثلثة الاخيرة وقدمها وفصل
الكلام بعض التفصيل فقال اى المعرو وهو اى الله تع متكلم بكلام هو صفة له اى الله ضرورة امتناع
اثبات المشتق وهو لفظ متكلم للشئ من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو لفظ التكلم وفى هذا
اى الكلام رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قايم بغيره من الملك او البنى ثم
او اللوح المحفوظ او جبرائيل عليه السلام وليس صفة له تع يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تع مخلوق غير قايم
بذاته تع لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى وهى حادثة قايمة بغيره تعالى الله عن ذلك
او بنى آدم وغير ذلك ولا يكون قايما بذاته تع بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاده فى
الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام ينقسم
من جنس الحروف والالفاظ بحكم تلك الاعراب وايضا ان دلالة الكلام مستمرة على الاخبارات
عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمومنين والكافرين والجبل والحجر

على ثبوت مغايرة علم الانسان للكلام ولا يتم التبويب بذلك لاثبات المغايرة بين علم الله تع
وكلامه كما امر الله تع لانه يجب بالايمان مع انه تع لم يرد ايمان ابى لهب لانه تع لو اراد ايمانه
يكون مؤمنا لان ارادته تع توجب الوقوع فلو كان الكلام عين العلم والارادة لما وجد
بوجه ما والملزوم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة
لها المخلوقات كونه غير ذات الخالق ويتم هذا الكلام تفصيلا اى المعنى الذى هو الخبر
وجدته النفوس وكانت من العبارات دالة على المعنى القايم بذاته وهو كونه آمرا
وناهيا ومخبرا وهو المعنى القايم بذات المتكلم فنفهم ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ
المركبة من الحروف وهو لختيار الشيخ اى منصور الماتريدى وهو قول لاهل السنة
فى باب العقاب وجزاه الله تع خيرا على ما اشار اليه الاخطل وهو من قدماء الشعراء بقوله
ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا هذا انما يفيد الملاق الكلام على
ما فى النفس ولا يدل على مغايرته للعلم والادراك فلا غرو عنه انما ذكرت تتمة وتفسيرا
نصب على الظرفية لانه من صفة الاحيان وما للتاكيد معنى الكثرة والعامل فيه فعله تقول ما تقول
لصاحبك انى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام تع متكلم فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تع امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول الله موقوف على تصديق
الله تع اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام فالى ثبات الكلام به دور قلنا لا نم ان تصديقه
له كلابد بل اظهار المعجزة والمعجزة على وفق دعواه وهو الذى يدل على صدقه ثبت الكلام او لم يثبت

وكذا اذا فسر الانسان عن الاعجمى بكلام نفسى وكذا اذا فسر الانسان بها لا يصير متكلما ولا يكون ذلك من عدم الاذن فى الكلام بل من عدم الارادة ٥

وغير ذلك ولو لا ان يكونوا اخر الازل فلا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه عبث
تعالى الله عن ذلك لانه ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تع لانه لو كانت حادثة لكان التعبير عن
الكلام الازلي نابتا فتفتقر عما عليه وقبول التغيير من امارات الحروف ليس كلامه من جنس الحروف
والاصوات ضرورة انها اي الحروف والاصوات اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء
البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي بمعنى ان الباري تع
متكلم بكلام ازلي قائم بذاته تع ليس من جنس الحروف والاصوات ومن هذه العبارات يسمع كلام الله لله انها
عليه كما ان الله تع يسمع بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان بالفاظ مختلفة والمسمع واحد قال الامام
في الاحياء ولا يشبه كلامه كلامنا كما لا يشبه وجوده وجودنا وهذا الى قوله ليس من جنس الحروف
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تع عرض من جنس الاصوات والحروف ومعوذلك فهو قديم
اي قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم
لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح فيما قبيل عند قوله وله صفات ازلية لا كما زعمت الكرامية
من ان له صفات كلامها حادثة ومعنى الكلام صفة اي معنى قائم بالذات اي بذاته تع منافية للسكوت
اي الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه اي على التكلم والآفة التي هي عدم مطاوعة الالات اي
عدم المطاوعة على ارادة التكلم قرنف اما بحسب الفطرة اي الخلقة كالخرس او بحسب ضعف الالات
وعدم بلوغها الات حد التوقف كما في الطفولية فان قيل هذا اي كون الكلام منافيا للسكوت
والآفة انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي والحال ان البحث في الكلام النفسي
لانا في الكلام اللفظي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ فاصل السؤال ان يقال انه قديم او لا ليس من

وما قالوا العبارات انما تدل على ما يوم كلام
نفسي ليست كلاما له حقيقة بل ان الالفاظ دالة
على المعاني فهي كلام مجازا
قلنا ان العبارات
الدالة على الكلام
النفسي تسمى
كلاما حقيقيا مجازا
لانها على المعنى
النفسي القديم

قال الامام في الاحياء
ولا يشبه كلامه كلام
غيره كما لا يشبه وجوده
وجود غيره

جنس الحروف والاصوات منافيا قوله ثانيا وهو منافيه للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من
جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وعن هذا يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات
فيكون المراد به الكلام اللفظي وما هذا الا تناقض وبيان ان هذا التعويل انما يصدق على الكلام اللفظي
والمقصود تعريف الكلام النفسي قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد تعريف التكلم
اولا يقدر على ذلك اي على ايراد التكلم فيكون تقديره قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك
ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقديره قوله هي عدم مطاوعة الالات هي عدم القدرة
على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي منافي للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسي منافي
للسكوت والآفة النفسيين لان المتكلم بالكلام النظامي لا بد ان يريد تعريفا وقولا ان يتكلم بهذا الكلام
النظامي وذلك ايضا مندرج منه كلام باطني للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك الشيء لان
السكوت اللفظي عند النطق اللفظي دون الكلام المعنوي الذي هو ضد السكوت المعنوي وكلامنا
في الكلام المعنوي دون مدلول اللفظي والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت
والآفة الظاهريين والآفة الباطني من السكون الباطني والآفة الظاهري اما السكوت
والآفة الباطنيين فعموم وخصوص مطلق لان كلما لم يقدر على الكلام تعريفا لا يريد تعريف التكلم وليس
كلما لا يريد تعريف التكلم ان لا يقدر عليه ذلك تعريفا واما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو
التباين الكلي واما بين السكون الباطني والسكون الظاهري فعموم وخصوص مطلق من وجه لانهما
موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم تعريفا وهو ترك التكلم مع ارادة
التكلم تعريفا وهو عدم ارادة التكلم تعريفا مع التكلم وكذا الفرق بين السكون الباطني والآفة الظاهري

عموم وخصوص مطلق من وجه لوجودهما معا في العقل ووجود الاولى في الاخرس ووجود الثانية في المجنون وتأمل النسبة بين الآية وحديث متكلم بها اي بتلك الصفة امر ونهي وخبر

بمعنى انه اي الكلام صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكثر الى الجزئيات الحقيقية او مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجية لانها لا يكون ممدوحة واحدة كسائر الصفات

بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فباعتبار يتكثر تكثرا اعتباريا كالكون زيد موجودا او كاتبا

الى غير ذلك باختلاف التعلقات اي ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا كالعلم والقدرة وسائر الصفات الا الارادة والتكوين

فان كلا منها واحدة والتكثر انما يلزم التعلقات والاضافات لما ان ذلك لا يكون الا صفة واحدة

اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحد من الصفات فيجب ان

يكون هذا دليلنا على جواز التكثر في الصفات ولا دليل على تكثر كلامه تعالى فنفاه اي من الكلام

والعلم وغيرهما وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل او عدم علمنا لا يستلزم عدم الدليل والمستند انما

يطلب فيما اليقين فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجود الكلام

بدونها اذ بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على

ان صفة الكلام صفة واحدة والتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل

على خلافه وهو ان الكلام كلي منحصر في هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام

لان الكلي اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤه مستلزما لانتفائها وذلك كلي فقد وجد هذه الاقسام

في الازل ولا يكون صفة واحدة متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انه ممنوع

اي كون الامر والنهي والخبر اقساما للكلام ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات

(اي في الماضي)

وذلك صيرورة احد الاقسام فيما لا يزال انما هو في المستقبل واما في الازل فلا اقسام اصلا لا

حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المتكلم لا يوجد بدون الاقسام في النفس الحقيقية كذلك الان انما اوجد

واما في النفس بالاعتبارية كذلك بالنسبة الى الفاضل والكامل فلا فجاز ان يوجد جنسها بدونها و

معها ايضا فلم يكن كلام الله مع على هذه الصفة معقولا فان قولها يستلزم السكوت مع قوله

ولا تتوهم بالزنا كيف يتحد ان هذا الازل لفظا او معنى حتى يتكثر باعتبارات وهل هذا

الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهي ومنشاه بعض الفضلاء رجل اصطلح

مع علامة على انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهيا له عن الخروج

عن الدار واخبارا بخروج الامير البلد واستخبارا عن ولادة امه ثم قال هذا الرجل زيد

فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ومع ذلك كلام واحد فليس هذا نوعا

في الكلام اللفظي لانه لا يعقل من واحد يكون امرا ونهيا وخبرا وذهب بعضهم وهو الامام

الرازي الى انه اي الكلام في الازل خبر ومرجع الكل الى ما يأتي اقساما الى الخبر حاصل

الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك او تركه موجبا للعقاب

يعني اقم الصلوة ان اقمت الصلوة فانت مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب

والنهي على العكس اذ حقيقة النهي الاخبار عن كون الامتناع عن الفعل موجبا للثواب والاقدام

عليه موجبا للعقاب وحاصل الاستخبار ان الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر

عن طلب الاجابة وردّ ما قيل انه البعض قيل لا يخفى ان هذا الرد نوع من الخفاء ايضا وهو

ان الكل في الازل واحد ودفعه بانا نعلم اختلاف بين هذه المعاني اي الامر والنهي والخبر بالضرورة
لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاءات
والتلازم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل رد على قولكم
الله متكلم بها في الازل ومخبر الامر والنهي بلا مامور ومنهي كفوه وعصيه والاخبار في الازل
بطريق المضي كذب محض يعني سمعنا الله يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف نستقيم الاخبار
في الازل عن ارسال نوح وهم بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجدا بعد وكذا اخبار الله عن
عصيان آدم وهم بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائره
من الكثرة قبل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية
بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله تعالى محال قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل
امرا ونهيا وخبرا بل صيغة حقيقة في الازل تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
في المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال مبني على كونه تعالى امرا
ونهيا وخبرا في الازل بمعنى اخبارا سيوجد لا يتعوق الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى
في الازل وهو اخبار عن ارسال نوح وهم مطلقا واذا بقي من الازل الى الابد فقبل الارسال كانت
الصيغة الدالة عليه انا نرسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان آدم وهم
وغيره وهو نظير علم الله تعالى بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن
وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى الجزء

لان الاخبار ونظائرها من الحسيات كالسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا
حول ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا
تغير في السطوانة وانما التغير في الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله بقوله و
الاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا
فيكون مع مخاطب على حسب زمانه وعلمه وان جعلناه اي ان جعلنا كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا كما
كان مذهب البعض الآخر فالامر الاول للايجاب لتحصيل المامور به كالصلوة في وقت وجوبها والمامور
اي العبد وصيرورته اي المامور اهلا لتحصيله اي لتحصيل المامور به فيكفي للامر المذكور اي للايجاب
المذكور وجود المامور وعلم الامر يعني ان الامر للمعدوم ليجب في الحال للخبر ولما الامر يجب وقت
وجوده فجايز او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود الا ترى
ان المنزل على النبي عليه السلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيامة فكل من وجد
وبلغ وعقل وجب الاقدام على المامور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك
ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه ونقول بقوله ان الخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي
والخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان الكلام النفسي يقتضي الخبر عنه العقلي
والكلام الحسي يقتضي الخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود الخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يتوقف
وجوده في الخارج كما اذا قدر الرجل ابنا فاخبر انه سيوجد ابنه بان يفعل كذا بعد الوجه
والاخبار جواب عن قولهم والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة
اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال ولا يلزم الكذب في الاخبار المحض عن الزمان ولا استقبال ولا حال بالنسبة الى الله تعالى

لان الماضي مايسبق التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله وما كان هكذا يمتنع ان يقال لم
يتصور فيه ذلك بل يتصف بضد كلامه الخ بالنسبة الى توجه الخطاب للسامع فان كان معنى الكلام
سابقا على توجه الخطاب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال لتنزيله عن
الزمان كما ان علم الله ازلي لا يتغير بتغير الازمان لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الزمان بل
يتغير تعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية ولما صح
ان المصوابذلية الكلام حاول اي طلب التنبيه على ان القرآن قد يطلق على الكلام النفسي
القديم كما يطلق على النظم المتلو اي الكلام اللفظي الحادث فقال القرآن فعلان بمعنى المفعول
جعل اسما لكلام الله المنزل على النبي وثم كلام الله مع غير مخلوق الكلام هو اللفظ عباد عما
يفيد السمع وعند المعتزلة عبارة عن حروف منظومة واصوات مقطعة وهو اصطلاح المتكلمين
انه عبارة عما يتألف من الكلم والخبر وعرف القرآن بكلام الله الخ يعني قال المصوالقرآن كلام الله
مع غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا اخف من الاول والخفة مطلوبة عندهم
بادكر الشارح لتعليل عدم التعرض لما في بيان ما في ما يقال القرآن كلام الله مع غير مخلوق ولا يقال
القرآن غير مخلوق ليلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه
الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل جهلا بما هو ثابت هو نفس الامر وعنادا لما حيث قالوا النظم المؤلف
من الاصوات والحروف المترتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب
الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والثاني يقدم شخصه لا يصدر عن
الطفل فضلا عن الحدث وهو من المجسمين والمراد بتوهمها الزائغ بعض اذ كل جزء منه يجب ان يكون

في تصحيح لفظ القرآن

ترتيب في وعناه فان صوت الاخلاص اذا عدت ترتيبه في اللوح المحفوظ او القلب يكون قرآنا وقديم
مثله بالشخص ممكن او نقول ان متعاقب الوجود في نفسه قصور الالهة قديم في الباري مع بداية تعاقب بناء
على ان الموجود واحد والوجود مختلف وقد بالاحد الجهل والعناد من سوء النظر فافهم
واقام المصو غير المخلوق مقام الحادث يعني قال المصو كلام الله مع غير مخلوق والمراد القرآن كلام الله مع
غير حادث مع انه اشهر من الاول بتنبيهها على اتحادهما وقصد الاجرى الكلام على وفق الحديث حيث
قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله مع غير مخلوق ومن قال هذا من نتن احدث انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعباد المشهور فيما بين الفريقين اي المعتزلة واهل
السنة وهو القرآن مخلوق او غير مخلوق وهذا لكون العبارة المشهور فيما بين الفريقين
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن ليتبع من المسئلة بمسئلة
خلق القرآن ولا يتمارى مسئلة وهو القرآن واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق
الله مع صوتا للفظ على اللوح المحفوظ للعوام قديم هو القرآن بمعنى لوح محفوظ وذهب قوم الى ان لفظ
جبرائيل عليه السلام لفظ انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وقوم آخرون انه لفظ محمد عليه السلام لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى ليكون اللفظ محمديا وتحقيق الخلاف
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق بيننا وبينهم اي المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا اي
وان لم يرجع اليه فحتى لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم اي المعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام النفسي
بل ينفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي لا يقولون بانه حادث ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع ولو ان النقل عن
الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له اي للمتكلم سوى انه متصف بالكلام النفسي لان ثبوت

في ان الله خلق صوت اللفظ على اللوح المحفوظ

المشتق لنفي سنة بثبوت ما اخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسي القديم او بالكلام النفسي
الحادث والثاني باطل فتعين الاول ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته تع فتعين النفسي القديم
واما استدلالهم اي استدلال المعتزلة بنفي الكلام النفسي بان القرآن متصف بما هو من صفات
المخلوق وسماته اي علامات الحروف من التاليف بيان ما والتنظيم والانزال والانزال نقل الشيء
من الاعلى الى الاسفل وهو انما يليق بالحي المحاذ بتوسط طرفي الزوال الحاملة له ولعل نزول الكتب
الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك من الله تع تلقفا روحانيا او يحفظ الملك من اللوح المحفوظ
فينزل به الى الرسول فيلقيه عليه والوحي والتنزيل قيل الانزال يستعمل في الدفعي والتنزيل
في التدريجي وكونه عربيا كقوله انا انزلناه قرآنا عربيا والوحي انما يكون في الالفاظ مسموعا
كقوله فاجره حتى يسمع كلام الله تع والمسموع انما هو الالفاظ
والحروف وان احدث من الملك كجبريل حتى يسمع كلام الله تع والمسموع انما هو الالفاظ
فجوابه ما مر اما اولا فلان الاستدلال المذكور حجة على الحنابلة القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات لا علينا لانا لا نقول ايضا اي كالمعتزلة
بحدوث التنظيم وانما الكلام اي البحث في الحرف القديم اي الكلام النفسي والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار
كونه تع متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها اي محل الاصوات والحروف
كجبريل ونحو او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تع من درة بيضاء
دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور عرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة
وستين نظرة يخلق الله بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء وان لم يتواطأ
او وان لم يتواطأ الله تع من اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اذ يبعد المعتزلة اذ ذهب بعضهم انه متكلم

مطلب في الفرق بين الانزال والتنزيل

ط احدوث ه

ط فان المجرد مما ذكر لا يقتضي حدوثها للمدعى
حتى يكون نقيضه قديما للمدعى
ووجوده محكوما عليه بقدمه حادثا
مع حدوثها وان كان يمكن قدمها
وحدوثها معا مثلا يكون حدوثها
سابقا عليها هذا اختصاص
له بهذا المدعى فتدبر

ان المؤلف
مع الحروف
والاصوات
قديم لما
يلزم كونه
محلا للحوادث

مطلب في بيان اللوح المحفوظ

بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني وانت خبير بان ما ذهب اليه المعتزلة حاصله ان قيام الامر
الله تع متكلما بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او بمعنى امكان الكتابة في اللوح المحفوظ
فان المتكلم هو الذي قام به الكلام الذي اوجده كما ان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها
والقائل وان لم يكن المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها لصح اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة له
اي للباري تع بمعنى قيام الله تعالى الاكل او اسود بمعنى ايجاد الاكل او السواد في الغير وبقيام المخلوقة
له احترازا عن الاعراض في الغير المخلوقة سبحانه عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد تعالى عن ذلك
اي عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قبل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تع بمعنى ايجادها صحيح
وانما لم يطلق عليه الاتصاف بها لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق المتكلم
عليه تع لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا الموجد له فكما ان البنى بالفتح اقوى
شبها بالمعتزلة نفى الكلام النفسي انكم خطأ للمتكلمين متفقون على ان القرآن كلام الله القديم
البنا بين دفتي جابني المصاحف تواترا وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه اي القرآن
مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك اي كونه مكتوبا ومقروءا
الخ من سمات الحروف بالضرورة فاشار الى الجواب عنه اي عن اقوى الشبه بقوله ولو
اي القرآن الذي هو كلام الله تع مكتوب في مصاحفنا اي بسبب اشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه على كلام الله تع محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المتخيلة مقروء بالسنتنا
بحروف الملفوظ المسموعة مسموع باذاننا بذلك اي بالحروف الملفوظ المسموعة ايضا اي المكتوبة
بالسنتنا غير حال فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوبا في مصاحفنا ليس قرآن حالا في المصاحف

ولو

وبالتلو باللسنة والاذان ان القرآن الذي هو غير حال فيها بل الحال فيها امارة عليه ومثله ومثاله
في نفس المعنى فقط لا عينه بل معنى قديم بذات الله تع يلفظ ويسمع بالنظم اي النظم اللفظي الذي
الدال عليه اي على معنى قديم ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش في صور واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليها اي، يعني ان المعنى قديم كما يقال النار جوهر محرق نذكرها باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
من هذا ان كون النار مذكورا باللفظ ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتا وحرفا فالقول بكونه اي بكون
المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجازا باعتبار وجود ذكر الكتابة والعبارة والذهن وكذا
كونه متلوا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تع عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل لذات
الكلام واما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف
ولم يقرأ بالالسنة ولم ينزل الى النبي عليه السلام لم يصح ذكر القديم لكنه سوء ادب حاصل
جواب هو على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا
ومقروءا ومسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسي وكون القرآن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسي
مكتوب ومقروء ومسموع مجازا بواسطة الالفاظ والاشكال الكتابة وتحقيقه اي تحقيق الجواب المذكور
ان للشيء وجودا في الاعيان اي الخارج ثم في نفس الامر ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي اي العبارة على ما في الاذهان وهو اي الاذهان
على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان
دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلوله
وما في الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا فحينئذ يوصف القرآن

بما

بالموصوف لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج اي الكلام
النفسي وحينئذ يوصف بالموصوف لوازم المخلوقات والحادثات كالانزال والتنزيل وكونه معجزا
ونحو ذلك يراد به الالفاظ المنظومة والمسموعة كما في قولنا وقرأت نفس القرآن اي الالفاظ
المنظومة المسموعة هذا مثال وجه الثاني في البيان او الحذف معطوف على الالفاظ كما في
قولنا حفظت القرآن هذا مثال وجه الثالث في الازمان او الاشكال المنقوشة كما في قولنا
يحرم للجنب مس القرآن هذا مثال وجه الكتابة ووجه الثاني في الاعيان حقيقة ووجه
الثالث في الازمان وفي العبارة والكتابة مجاز وتعلق المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق
المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا في القرآءة والحفظ ولما كان
دليل احكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن
معقولا بالاشتراك على كلام النفسي والكلام اللفظي فما عرفه ايمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظي
واللازم وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وما قالوا الخ فقوله ايمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اي جعل الايمة القرآن اسما للنظم والمعنى جميعا اي مدلول اللفظ
دون المعنى القائم بذات الله تع اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى للجزء المعنى من غير اعتبار
اللفظ وللمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى فوصلا بمجرد تقي بما روى عن الحنيفة رح انه اعتبر
مجردة المعنى في حق جواز الصلوة خاصة واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تع فذهب الاشعرية
الى انه يجوز ان يسمع استدلوا على ذلك بقوله تع حتى يسمع كلام الله وبسماع موسى عم كلام الكن
سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بخرق العادة ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني

اي سماع موسى بلا صوت ه

محل
في كلام الله على اصطلاح اهل الكلام الاصول

ولو اختار الشيخ ابو المنصور رح فمعنى قوله تع حتى يسمع كلام الله تع يسمع ما يدل عليه اى على كلام الله
قوله يسمع جزء قوله فمعنى قوله كما يقال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا يسمع بل معناه سمعت
خبرا دالا على علم وكما يقال انظر الى قدرة الله تع اى ما يدل على قدرته تع فموسى عم يسمع
صوتا دالا على كلام الله تع اى يسمع صوتا يخلقه الله تع رح كما جاء موسى عم ولكن لما كان هذا
جوابا عن سوال مقدر وهو ان يقال ان غير موسى عم من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام
الله تع فلم خصصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن كان بلا واسطة الكتاب والملك خص بكلم الكليم واما غيره
من الانبياء عليهم رح فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة
في المعنى القديم مجازا اى مجاز ارسلا تسمية للدال باسم المدلول رح النظم المؤلف يصح نفيه عنه
اى نفى النظم المؤلف عن كلام الله تع بان يقال ليس النظم المنزل المخ المفصل الى السور والايات
كلام الله تع والاجماع على خلافه اشار رح الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه
مجازا في النظم المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم رح اوائل السور فان
نافيه لا يكفر لقوة الشبهة رح قرآنيته وكذا من زاد كلمة رح القرآن فقال انها منه كفر رح الكاف
عند نافع قراءة واصوب قيل فيه انها لغة قوم فيلا فقال واصوب واقوم واحرف نعلم منه ان
ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا ادت معناها فان قيل على اى شئ يرد هذا السؤال مما سبق قلت
لعله يرد على قوله المصوت وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم ان كلام الله حقيقة رح
المعنى القديم مجاز رح اللفظ الحادث او لعله يرد على قوله ان رح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله
لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة رح المعنى القديم مجاز رح اللفظ الحادث او لعله على قوله ان رح ايضا

فمعنى

مطالع صحيح عبارة الحرمين

فمعنى قوله تع حتى يسمع كلام الله تع فتى يسمع ما يدل على كلام الله تع لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة رح
المعنى القديم مجاز رح اللفظ الحادث ولعله ابتدا كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الكتابة
وايضا ان ارادوا بين عقلي المتحدي به التحدي طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب لحاجز قوله
تعالى فاتوا بسورة من مثله هو كلام الله تع حقيقة مع القطع بان ذلك اى اظهار التحدي انما
يتصور رح النظم المؤلف المنزل الى السور المفصل رح لمعارضة الصفة القديمة لانه لا يطلع على
الصفة القديمة الا الذي يؤمن عند الله تع والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد
عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي رح كلام الله تع والحال
ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تع قلنا التحقيق وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله
الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة رح المعنى ومجاز رح اللفظ فرد بينا المذهب بقوله التحقيق الخ
ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اى اضافة الكلام الى الله تع كونه
اى الكلام صفة لله تع وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة رح فوقع
كلام الله تع انه مخلوق لله تع ليس من تاليفات المخلوقين فعلى هذا يكون التوصيف بكون الالفاظ
لعظ جبرئيل عم ولفظ محمد عم ليس على ما ينبغي بل نظمه وتاليفه لمحض خلق الله تع فلذا صار مجازا
لا يكون للبشر معارضة فلا يصح النفي اصلا لما كان كلام الله تع حقيقة رح الكلام النفسي والكلام
اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه عن الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس
ليس بانسان وغيره ولا يكون الاعجاز جوابا لقوله وايضا المعنى اليه والتحدي الذي لكلام الله تع لان
النظم المؤلف يصدق عليه بكلام الله تع بالاشتراك وما وقع رح عبارة بعض الشارحين من ان مجاز

كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسي والكلام اللفظي
وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ من اهل الحق صرح بان كلام الله تع مجاز في الكلام اللفظي فاجاب
عنه بقوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ اي حاصله ان يقال ان المجاز مقصور بالكشتراك اللفظي
على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع
والثاني هو الذي وضع لمعنى ليكشف الشيء آخر وامر آدابي الذي وقع في عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثاني دون
الاول فان قال لم يفرق بين المعنيين فكتبه احدهما على الآخر فالجواب انه فرق بينهما لم يصدر
عنه هذا السوال قلت معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل الكلام في التحقيق وبالذات اي بلا
واسطة اسم للمعنى القايم بالنفسي بذات الله تع وتسمية اللفظ به ابا بالكلام ووضعه اي وضع
الكلام لذلك اي للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهما في الوضع
والتسمية لان التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب
بعض المحققين وهو مولانا عضد الدين الى ان المعنى اي لفظ المعنى في قول مشايخنا كلام
الله تع قديم ليس بمعنى في مقابلة اللفظ حتى يراد به اي بالمعنى مدلول اللفظ ومفهومه بل هو
مقابلة العين اي الذات والجوهر والمراد به اي بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته فيشمل
على اللفظ والمعنى لان كلامنهما ليس قايما بذاته كسائر الصفات ومرادهم اي مرادهم مشايخنا من
قولهم كلام الله معنى قديم هو ان القرآن اسم للنظم والمعنى لان المراد من المعنى ما يقابل العين
فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما اذ ذات الله تع حادثا والانسان شامل لهما اي للنظم
والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم الذي هو شامل لهما والتحقيق ان هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك

اللفظي على معنيين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ وهو ما استفاد ويراد
من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا معنى اي ليس بعين سواء
كان ما استفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه
فمراد المشايخ بالمعنى هو قولهم كلام الله معنى قديم قايم بذات الله تع فهو المعنى الثاني مستاول
للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قايمين بذات الله تع وصفتين له وهو اي
القرآن الذي هو للنظم والمعنى قديم اي ليس قديما كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المولف المركب
الاجزاء اي الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القايم بذات الله تع لين مترتب الاجزاء تع
يلزم من الترتب الحدوث فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله
الا بعد التلفظ بالباء بمعنى اخر تع لا كما زعمت الحنابلة ان اللفظ القايم بالنفسي اي بذات الباري
لين مترتب الاجزاء اي ليس موجودا بعضها بعد بعض تع لانه اذا لم يكن مترتب الاجزاء
لم يكن حادثا كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء تقدم البعض على البعض والترتب
انما يحصل في التلفظ والتراءة لعدمها عند اي موافقة الالة وهذا اي كون اللفظ قايما بنفسي
الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل في التلفظ معنى قولهم المقروء قديم و
القراءة حادثة يعني انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعمت البعض بل اراد وا به
نفس اللفظ فاللفظ القايم بذات الله تع مقروء كلام نفسي قديم كمعناه واللفظ القايم بالسنتنا
مقروء حادث واما القايم اي اللفظ بذاته فليس بمتلو فلا ترتب فيه اي في القايم بذات الله حتى ان من
سمع كلامه اي كلامه غير مترتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة هذا اي المذكور حاصل كلامه

اى بعض المحققين وهذا اى حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قايما حال من لفظا بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها اى الحروف بعدم البعض
هذا بيان ان كلام الله تع لفظ مجرد مركب من الحروف والالفاظ لكن مرآده نفى اشتراط وجود بعض
الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعرى ولا من الاشكال اى غير مؤلف من الاشكال
المخصوصة الدالة عليه اى على اللفظ القايم بالنفس ونحن الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض
مولانا عصد الملة والدين لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة
فى خيال اى فى خيال الحافظ بحيث اذا التفت اليها اى الصور الحروف كانت اى الكلام القايم بنفس الحافظ
كلاما مسموعا اى لا نتعقل لفظا مسموعا قايما بالنفس بل ما نتعقله بازاء الحروف والحروف المخيلة
بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قبل قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعدم قدح الحق بل واقع
فان الكلام اذا اوتى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسان لكنه يسمع من مخيلته
مرتبة الاخرى ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قار كذا كره فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال
والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه اى التكوين بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اثبته الحنفية صفة حقيقية
مغايرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق
والتخليق ونحوهما والظاهر ما هو من العبارات كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكنهم
اراد وا بها مبدا الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر الوجود بالفعل واثر القدرة صحة
الوجود يرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى

ان كان تاثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب بكون الواجب
موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار راجع الى القسم الاول وصدق الخبر
للمطابق اى اتفاق العقل والنقل من الانبياء على انه خالق للعالم قال الله خالق كل شئ
مكون له اى للعالم وامتناع الطلاق اى حمل الاسم المشتق اى الخالق والمكون على الله اى
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق اى الخلق والتكوين ومنالهما قايما به اى بان يكون ازلية اى
التكوين ازلى والمكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجه كل موجود تكوينه الازلى
فى وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامراته ان شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق
صار الرجل فى الحال مطلقا ولم تصر المراة مطلقة فى الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق
ما طلقها فى شعبان ليقع فى شعبان بل اراد ظهور فعله فى رمضان لوجود الاوصاف اى الوجه
من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه يمتنع قيام الحوادث بذاته اى بذات الله تع لما تقرر
واثانيا انه بارى وصف ومدح ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب
والتمدح بالباطل فيه لعيب بانا الاخبار فى الازل لا يقتضى بثبوته فيه كقوله تع خلق كل ما فى الارض جميعا
بل اخبار الله حسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف ولو كان ثابتا
قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضى والمستقبل والعدول الى المجاز ان لم يجز الخالق على حقيقته
والملازم باطل اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تع صادق مخبر
لا يحوم حوله شايبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة
وهنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تع خالق فى الازل اى الخالق فيما يستقبل او التاثر

على الخلق من غير تعذر الحقيقة من متعلق الى الجاز اذ لزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وهنا لم
يتعذر الحقيقة على انا ادعى انه لو جاز اطلاق الخالق عليه اى على الله تع بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو الله عليه الظاهر راجعا الى ما من الاعراض بيان ما اى اطلاق كل مشتق يقدر على ما قد اشتق
كالاسود بمعنى القادر على السواد والاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقبل به اذ يرد عليه
ان الجواز العقلى مسلم وان غير ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم بط وملزومه اعنى جواز اطلاق ما يقدر
هو عليه من الاعراض وكذا الملزوم وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق والثالث انه
ان التكوين لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فلزم التسلسل وهو محال والقول بان تكوين التكوين
عينه باطل لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه باطل بل حقيقته يرجع الى السلب تكوين التكوين ويلزم منه
اى من حدوث التكوين استحالة تكون العالم لان تكون العالم مستلزم للتسلسل الباطل والمستلزم للمحال
محال مع انا نرى تكوين العالم مما لا بد منه اما بدونه اى بدون تكوين آخر فيستغنى الحادث اى التكوين
الاخر عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين
جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع وهو محال لانا نقطع قطعا كل يوم بحدوث اشياء والرابع انه
اى التكوين لو حدث لكان اما في ذات الله تع عما ذهب اليه الكرامية فيصير الله تع
محلا للحوادث او في غيره اى في غير ذات الله كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من المعتزلة من ان تكوين
بياننا مثلا كما جعل قائما به اى بالبياض فيكون كل جسم فاعلا ومكونا لنفسه لان المكون من قام التكوين
على ان هذا الكلام لا يصح اذ لا معنى لقيام الشئ بالغير في محال ولان التكوين لو كان هو المكون او قائما به
لكان وجود المكون بنفسه واستغنى عن وجوده عن غيره فيكون قديما والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين

تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوبه هذا المحال وهو قيام الشئ بالغير
والاخفاء لاستحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية ان لا يكون بالقياس الى
الغير كالعلم والقدرة اى مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات
الله تع كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات
كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا يتم شئ من هذه الادلة لانه لا وجه لظهور الخارج بل هو اعتبار عقلى فلا تتم
الا هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تع فلا يكون صفة له والمحققون
من المتكلمين على انه اى التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية نفى الاعتبار النظائر
الامور يعرف بها شئ آخر من جنسها وهذا ميل الامام الى مذهب الاشعرى لانه لما قال بكون التكوين
صفة اضافية حادثة مثل كون الصانع مع وتقدم قبل كل مكون ومعه وبعده لان القبلية والمعية
والبعدية بالنسبة الى الآخر ومذكورا اى كون الصانع مذكورا بالسنتنا ومعبودا بالنسبة الى عبادتنا
ومحيينا ومميتا وكون ذلك مثل كونه موجدا والحاصل ان الازل هو مبدأ اى علة التخليق والترزيق
والاماتة والاحياء وغير ذلك يعنى ان الحاصل ان الازل هو مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة
واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات يسمى تخليقا
وباعتبار تعلقه الى المرزوقات يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى احياء وباعتبار
تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات والدليل على كون صفة اخرى
سوى القدرة والارادة اى على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة اخ فاتة القدرة
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان قيل فلم يكن القدرة مبدأ للتخليق والحال ان نسبتها الى وجود

الا وجوب الممكن وعدمه على السوآء فاجاب بقوله فان التخرج وان كانت نسبتها الى وجوب الكون
وعدمه على السوآء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين اى العدم او الوجود ولما استدل
القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون لان التكوين نسبة بين المكون والمكون
والنسبة لا يتحقق بدون المنتسبين كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم
المكونات وهو محال اجاب عما ذكروه بقوله وهو اى التكوين تكوينه اى تخليق الواجب
للعالم وكل جزء من اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصور وغير ذلك لا الازل
الازل بل بوقت وجوده اى العالم يعنى لانا لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم
ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات حادثا ولكن ليس كذلك لكونه تابعا للعلم والقدرة على حسب
اى مقتضى علم الازل فانه يوجد كل شئ وقته فالتكوين بان ازلا وابدا والمكون حادث لحدوث
التعلق الذى هو العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها اى الصفات
قدم متعلقاتها المكون فعلها اى تعلق الكونين فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه
الازلى كتكوين زيد انسانا يوم السبت فمعنى ما نجد زيدا يوم الجمعة كان الجارح قائلا ان يوم
السبت وان ظهر انه يوم الجمعة فكذا هذا وهذا اى جواب المحقق ما تقال وقائل هذا القول صاحب
الاصول الصابونى وقد ذكره صاحب الهداية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع وكل منهما باطل لانه يستغنى الحوادث من الموجد وهو محال وان تعلق اى ان تعلق وجود
العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك اى التعلق قدم ما يتعلق وجوده به اى التعلق وجود
وجوده راجع الى ما وهو عبارة عن العلم والقدرة عليه اى العالم اذ ان اسلم فيلزم قدم العالم وهو باطل

لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزآئه حادث اعلم ان اهل السنة لا يقولون تعلق وجود الاشياء
بهذا الامر وهو كن بل وجود يا متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وبهذا الكلام
عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكما قدرنا عليه ذلك اقول لا اى لا يستلزم التعلق المذكور قدم
ما يتعلق به فح ثبت حدوث العالم فيكون التكوين ايضا ان كذات الله وصفته قديما مع حدوث
المكون المتعلق به اى بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث فيكون
هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم وما يقال هذا اثبات المجوب بنفيهم اى حدوث التكوين
به اى الازل وهو يقتضى قدم المكون من ان الوجوب يتعلق وجود المكون بالتكوين فوق حدوثه
اى المكون فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به اى
بالغير فغير نظر فيه ما يقال هذا فيه نظر اجزء لان هذا اى المذكور من تغاير معنى القديم والحادث
معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من
هذا الوجوب الحدوث الذاتى وهو لا ينافى دليلنا اذ المراد هو الحدوث الزمانى الذى يكون مسبوقا بالعدم
وهو غير لازم واما عند المتكلمين فالحادث اى الحادث الزمانى ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا
بالعدم والقديم بخلافه اى ما لا يكون لوجوده بداية كما يأتى فح وجوب تعلق وجوده اى وجود المكون
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اذ بالمعنى الذى يقوله المتكلمون والحاصل ان المراد بالحدوث فى
العالم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه اى الغير ازليا وابديا وما
اى دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه الآتى عايد الما
من الممكنات كالعرش ونحوه فح يجاب به عن الاستدلال باثبات المستغرق عدم تناهيها وعينها متناهيان

قوله وما يقال اى فى جواب المستدل الاول القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات حينئذ فتدبر

بطلان قول من قال ان الله تعالى لم يكن خالقا ولا رازقا ثم صار خالقا ورازقا

بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير اى لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير والحاصل اى
حاصل الجواب المذكور وهو تكوينه للعالم انا لا نسلم انه لا تتصور التكوين بدون وجود المكون وان
وزانه معطوف على انه لا تتصور معه اى وزان التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب صفة اضافية اى منتزعة بالقياس الى الغير لا تتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الصلة
مع الموصوف محله بجر وصفة الاضافة لا عينها اى لا عين الاضافة حتى لو كانت عينها اى لو كانت الصفة
عين الاضافة فى ما وقع فى عبارة الشارح وهو الاشهر على ما سبق عند قوله والمحقق من المتكلمين
على انه من الاضافات فلا كان القول جوابا لو يتحقق بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى لان
التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المتضايفين فلا يندفع بما يقال
انا لا يندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة الشارح من ان التكوين عين الاضافة التى هى اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وزانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب فح لا يوجد التكوين بدون
المكون بخلاف كونه ازليا من ان الضرب على فرض استحالة البقاء فلا يدل التعلق بالمفعول لتعليل مقدم
ووصول الالم من وجه المفعول معه اى مع الضرب اذ لو تأخر مفعول لانعدم فلوا الضرب لان الوصف
لا يبقى زمانين بخلاف فعل البارى فانه واجب البقاء الا وجه المفعول حاصل الفرق بان الضرب
صفة مستحيلة البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التى مستحيلة البقاء لا يوجد بدون متعلقه
بخلاف الصفة الواجبة البقاء وسواء التكوين غير المكون عندنا اى اهل السنة خلافا للاشعرى
والمعتزلة شبهة الاتى عنها والمعتزلة قولهم لو كان هذا خلق الله فاروه ماذا خلق الزنى دونه وكذا

لان الشبهة اى دليل الضعيف
الدليل الضعيف

وبكل العين وهى لغة ويجوز كسرها جميعا على الاتباع هذا جواب قولهم القائل لم يكن القول بتعلق
وجود المكون بالتكوين قولا بحدوث الزمانى اصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث
فاجاب بقوله الخ يعنى ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزمانى
اذا كان العالم صادرا بالاختيار اذا بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار كما ذهب
اليه اهل الحق دون الايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء فعل وان
شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذى كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار
كالاحراق من النار والاشراق من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ابدا متعلق بينا
ومناد له حدوث العالم كونه اثر المختار فح لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث
عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا منذ الازل ولو توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث
لزم الدور المضمر كما ان القول جوابا اذا تعلق وجود اى المكون بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه
لانه ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان المكلف اذا كان محتاجا الى موجد محتاج يلزم ان يكون حادثا
زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون مع وجوده قصد الموجد ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فكلوته
عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد موجبا لانه بالقصد والاختيار ومن ههنا ان من
اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار يستلزم كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان من
وجد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون نيا ان التخصيص
على كل جزء من اجزاء العالم الخ ان الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا ان وان
لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لما كان ردا فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى قدم الهيولى

يتبع

فوصع ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لقوم يفقهون وكذا غير
المتعارف يتوجه اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق اجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على
اسم المفعول عند اهل اللغة شايع لان الفعل يغاير المفعول اذ المكون بالضروح وفيه نظر لان
التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان تكوين
نفسه المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه اذ بنفسه المكون ضروح دليل الملازمة انه
اى المكون مكون بالتكوين اى بسبب التكوين الذى هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن الصانع
وهو محال اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق المكون
من قام به التكوين والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يتم بذات الله تع وان لم يكن بذاته
الله لم يكن مكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقايم على ذلك التقدير بذات الله تع
فيلزم ان يكون المكون قايما بنفسه وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه الخالق اقدم منه
ادمن العالم وقادر عليه على العالم من غير ضم وتاثير فيه اذ لو العالم ضروح تكونه اى العالم بنفسه
وهذا اى عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اى الخالق خالقا والعالم كونه مخلوقا فلا يصح النظر
به اى الله تع خالق العالم وصانعه خلافا لهذا اى عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان عدم تعلق
الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد وارجع اعتبارات
شتى وان لا يكون الله تع مكونا للاشياء ضروح اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
الغير هو راجع الا من والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تع لان المكون غير قايم
بذات الله تع والتكوين غير المكون فلا يكون التكوين قايما بذات الله تع وان يصح القول بانه خالق سواء

هذا

هذا الجواب اصح وهذا الجواب خالق السواد لان المكون السواد الذى هو عين التكوين وهو قايم بالاصوص
خالقا له ومكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قايما بالاصوص
الذى هو محل السواد فيكون الاصوص خالقا له وكذا الجواب اذ لا معنى للخالق والاصوص الا من قام به الخلق
والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد فمحلهما واحد وهو الجواب لان التكوين عين المكون بحسب الوجود
والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا وصف ذاتا بانه اصوص لقيام السواد به
لزم ان تصف بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الذات بانه اصوص لان السواد لم يقم به لا يمكن
ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به هذا كله اى المذكور من الدلايل على كون التكوين مغايرا
للمكون تنبيه على ذكر وهو اثناء الجواب سوال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون
امر بديهى فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلايل فاجاب عنه بقوله وهذا كله تنبيه على ان
الحكم بمغايرة الفعل والمفعول ضروري لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل فيرتقي من الباقات الى كون
التكوين عين المكون او غيره ولا ينسب الى الراسخين الى الثابتين وهم الاشاعرة والماتريدية
من علماء الاصول اى اصول الكلام ما يكون مغايرا ينسب استحالته بديهة فاعلم ان قوله الغير
قوله عايد الى من اذ غير الشيء هو المنفصل عن واولا من دون يد نوا اذا قرب بل يطلب الكلام اى
الكلام القايل ان التكوين عين المكون محالا يصح محل النزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من
قال ببيان المحل التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس شيئا اى عند فعل الفاعل
شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يقع عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فليس اى التكوين امرا
اعتباريا يحصل في الفعل من نسبة الفعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وعلى هذا فقوله

في العلم ايضا ردًّا على المولى الخارجي ان العالم اذا علم شيئًا فليس ذلك الشيء في الخارج الا العالم والمعلوم فلما العلم فامرٌ يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وهي من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقايد الاسلامية وهم يردّ على قائل ان التكوين عين المكوَّن ان مفهوم التكوين بدونه مفهوم المكوَّن فيلزم الحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويًا وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مرّ ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة الى الخارج فالايجاد مغاير للعدم والوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل كائنا موجودا في الخارج فلما بان ذات البارى تع وان المفهوم من هذا الكلام ان المكوَّن عبارة عن تعلق التكوين وما هذا الا تعلق حقيقي صرح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية ومامرّ بناء على ان قول من قال ان صفة حقيقية مغايرة للاضافة قايمة بذات البارى تع فلا تناقض للاختلاف الجهة وهذا ما قيل وفي قال ان التكوين عين المكوَّن كما اشار اليه جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا اي ان لهذا الكلام نظيرا ولم نقل من عند نفسنا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس امرٌ في الخارج للماهية تحقق وعارضا له الماهية المسمّى بالوجود تحقق آخر فتجتمعا اي الماهية والوجود اجتماع العارض والمعروض كالجسم قابل للبياض ومعروض له الحمرة اذا وجدت للكون وجود اي وجود الماهية سواء الكون وجودها لكنهما متغايران في العقل يعني ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية ما به ان شيء هو هو والوجود كون الشيء في الاعيان فيجوز ان يحلق بتعقل احدهما دون الآخر وبالعكس فلا يتم اذ اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكوَّن ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الراي اذ راي من قال التكوين عين المكوَّن الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن البارى تع يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين

اي الماهية ح

قايمة بالذات اي بذات الله تع لانا اذا كانت صفة حقيقية يكون موجودة قديمة ازلية قايمة بذات البارى تع يكون وجودها مغايرا لوجود المكوَّن بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخارج مغايرا للمقدور والا راى لان القدرة لا تختص بطرف الايجاد بل يتحقق بكلا الطرفين يتصف بالايجاد والاعدام ولان الارادة صفة يوجب تخصيص احد المقدورين باحد الاوقات التحقيق اي تحقيق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة على وقت الارادة بوجود المقدور لوقت وجود (اي في وقت) المقدور واذا نسب اي تعلق القدرة الى القادر اي تعلق القدرة الى المقدور بسبب ان الى وقت الايجاد (اي ايجاد) الايجاب بالقادر للقدرة للمقدور واذا نسب الى القادر (مع تكون التكوين عبارة عن تعلق القدرة) بسبب الخلق والتكوين ونحو ذلك اي الايجاد فحقيقة اي حقيقة التعلق كون الذات القادر بحيث تتعلق قدرته اي تعلق قدرة الذات بوجود المقدور لوقته اي في وقت المقدور ثم تحقق كتعلق حصوصيات المقدورات من الرزق والحياة والموت وغيرها خصوصيات الافعال فاعلم تحقق كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك اما لا يخفاك وبيّنا لك لا يقال تعلق القدرة صفة الذات والخلق صفة الذات لكيف يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتباري كحسن زيد بحسب وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس صفة له بل كونه بحيث حسن غلامه وصوّل وظهر منه ان قوله وحقيقة كون الذات بحيث تتعلق قدرته اليها ما كون كل من ذلك اي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقية قائمة بالذات لا يقال قوله بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدًّا وان لم تكن متغايرة لان الوجود والاتحاد الحق ما ذهب اليه المحققون منهم ان من علماء ما وراء النهر ان مرجع الكلام الى التكوين فانا ندّعي ان تعلق التكوين بالحياة مثلا يسمّى احياء وبالموت اماتة وبالصوت تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص اي خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرها خصوصية التعلقات اعلم ان تحقيق هذا الكلام

اي التغاير ح

فايدة

91

انواع التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول للكل واحد منها عباراتي تعلق القدرة بوجود المقدور
لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
واتباعه والمذهب الثاني ان لكل واحد من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قايمة بذات الله تع كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب بعض اتباع ماوراء النهر والمذهب الثالث هو ان التكوين
صفة حقيقية قايمة بذات الله تع ازلية وان الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة يحصل من تعلق التكوين
بالمكونات على وجه مخصوص وكل الاقرب الى الحق من بين المذاهب الثلثة هو المذهب الثالث دون الاول والثاني
والارادة اورد الآمدي عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تع منزه عن كونه مجبورا
في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت التكوين صفة لله تع ازلية قايمة بذاته كرر ذلك
جواب سؤال مقدر وهو انه يجوز ان يكون الارادة صفة ازلية قايمة بذات الله تع يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره
ثانيا فاجاب عنه بقوله كررته تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة قايمة لله تع تقتضي تخصيص المكون
ببعض الجايزات دون بعض وجه عدم تقدم في الحادث اي في الحادث دون وقت اي لانها اما في وقت
الحدوث او في الماضي او في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات ببعض دون بعض
دون وقت آخر لما ذهبت اليه الفلاسفة من ان الله تع موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار شبهة
الفلاسفة اية الآية اذا تحققت فلا يخلو من ان تكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلانه يلزم
قيام الحادث بذات الله تع واما الثاني فلانه يستلزم زوال القديم لانه لا يبقى بعد الاتي واجيب بانه قديم والزوال
انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادثة فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث وهو تعلقها
النجارية من انه مريد لا بصفة اي لا بصفة الارادة والمشية وبعض المعتزلة اي لما ذهب بعض المعتزلة ومنهم

ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تع مريد بارادة حادثة لا في محل لان
الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه ما مر من انه مريد بارادة حادثة لا في محل
هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تع ايام بذاتها فان قال باحداث الله تع لزم قيام العرض بنفسه
لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل محال وان قال باحداث الله تع فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة
فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة
ان قال قديمة نفى الحادث بنفسها وان قال حادثة نقول السؤال والكلام فيه اولا كما زعمت الكرامية من ان
ارادته حادثة لا في محل فانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد القدماء
لا تعدد الصفات مع الذات والدليل على ما ذكرنا من كون الارادة صفة ازلية قايمة بذاته من الآيات
انا نظر بانبات صفة الارادة والمشية لله تع بما نرى في البنية مع القطع بلزوم قيام صفة التي
به نظر بما نرى في بعض المنزل واتساع فيها الحوادث بذاته تع نظر بما نرى في الكرسي والسماوات نظام العالم ايضاح
ووجوهه على الوجه الاوفق الاصح دليل على ان نظام العالم مبتدا اخبره دليل على كون صانعه عالما
مختارا بالنظر وعلى الفلاسفة وكذا حدوثه اي كذلك حدوث العالم دليل على كون صانع العالم
فاعلا مختارا اذ لو كان صانعه اي العالم موجبا بالذات لزم قدمه اي قدم العالم ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة
ان ما فعل وان شاء ترك ورؤية الله تع بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو اي الانكشاف في معنى اثبات
اي ادراك الشيء الخ سواء كان مدركا بحاسة البصر وذلك اي بيان الانكشاف في انا ذا نظر نا الى البدر ثم
غمضنا العين فلا شك انا نعلم انه اي ان البدر وان كان منكشفا لنا حين نظرنا الى البدر

اي عزنا

يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف في صفة المرئي وهو مصدر المبني للفاعل في صفة الرائي

معطوف على الانكشاف في قوله بمعنى الانكشاف التام

صفة ذاته تعالى عن ذلك

كل النظر اليه اى الى البدر اتم واكمل من حال الاغماض ولنا بالنسبة اليه اى البدر حينئذ حالة
مخصوصة مما لم تكن بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لا نوفى كنهه فلهذا قال
عليه ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك
ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تتلذذ المؤمنون برؤية الله تع فوق ما يتلذذون بمعرفته قيل
هذا انما يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب قلنا
ذكر العقل يعني ان العقل اذا خلي اذا تجرد من العلائق ونفسه مع ذاته لم يحكم بامتناع رؤيته
باري تع لانه كما لا ينال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع
كاف لنا اذ العلم بالخصوص المفيد لوقوع الرؤية حتى يسوغ قولنا واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها
لوجب صرف النقل المنصوص عن ظاهره فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في المنصوص العمل بظواهرها والاولى
ان يجعل كلام المصنف على ظاهره ذكر الحكم بجواز الرؤية بالاستدلال عليه اهل السنة مع ان كلا منهم يقيم
البرهان على امتناعه فهو ذكر حكم الامكان عقلا اهتماما بتبرهن على امتناع مع ان الاصل عدمه
اى عدم الامتناع وهذا القدر ضروري في امكان الرؤية وعنى بامتناعها امتناع الرؤية
من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج فعليه ابيان وكما استدل اهل الحق اى اهل السنة بوجهين
عقلي ونقلي وسلك الى كل منهما فاطبعين برؤية الاعيان اى الجسم الجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية
الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما جوهران الذين يتركب الجسم منهما قبل التحقق فيه انه قابل
لوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقادير دون الجوهر المجوبة به وان لم يقبل انه
فالمرئي هو الجوهر لان اللون يحجب عنه والاعراض اى السواد والبياض في حكم انا نفوق بالبصر بين جسم كالانسان

وغيره من الصانع العالم

الاعراض هي الصفات القائمة بالجواهر

الاعراض هي الصفات القائمة بالجواهر

مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض فلا بد من علة مشتركة وهو الرؤية من علة مشتركة بين
الاعيان والاعراض يعني ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض والجواز ان يكون علة رؤية الجسم
كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتماثلة
بالعلل المختلفة ممتنع وهي اى العلة اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع بينها اى بين
الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان فصل عليه اذ التغاير للطرفين والمقابلة وكون
الوجود من الغير مشتركا بينهما جوابا بان المراد بعلة الرؤية متعلقها اذ نفس الرؤية لا تعلل ولا يقال ان المراد من
في الموضعين واحد وكل من المقابلة والتغاير يختلف فيهما غير المراد فيه واما كون الوجود من الغير
فانه نفي كالامكان فهو حكم والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والامكان في الوجود
بعد العدم والامكان في عدم طروء الوجود والعدم اذ سبب الطروء عن الطرفين ولا مدخل
للعدم في العلية لانه علة الشيء لا بد وان يكون موجودا فلا يكون الحدوث علة لانه فيه عدما
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم والعدم لا يصلح ان يكون جزءا وكذا الامكان لانه عبارة
عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان
معدوم لوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصفاته كالبين وجوب الواجب ووجوب الممكن وهو
اى الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى الله تع من حيث
تحقق علة الصحة اى علة صحة الرؤية وهي اى العلة الوجود ويتوقف الرؤية للحال كانه استدراك لما
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع
لجواز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية او يكون كون الشيء واجبا ما فاي الرؤية فاجاب

لا يلزم

بوجه ويتوقف امتناعها اى الرؤية على ثبوت كون الشئ من حواص الممكن شرطا وهو انطباع صورة
المرئى فى عين الرائى وانفصال الشعاع الخارج منه بالمرآى او من حواص الواجب بما يتنافى الرؤية بان
يكون ذاته بحيث غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لا ينافى صحة
الرؤية وبهذا التقرير اندفع سؤال وهو انا لو سلمنا ان علة الرؤية هى الوجود لا الحدوث ولا
الامكان لكنا لا نجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر
فى تحقيق حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل رؤية الله تعالى من
الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات الشتركة فى العلة هذا الجواب
سائل بقوله لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لتا لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات
غير مرئى لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فلجاب عنه بقوله وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الملك والجن والارواح وانما لا يرى
بناء على انه تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها اى الموجودات بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وذلك كما ان الله تعالى يرى الغارة فى الليل ونحن لا نراها والمصروع يرى الجن ونحن لا نراها و
النبى عليه السلام يرى جبرائيل عليه السلام ولا يراه الصحابة رضى الله عنهم فيكون امتناع رؤية من
لا بالذات وحين اعترض بان الصحة عدمية لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها
الممكن المعدوم او بقال صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا تستدعى علة اى لا نسلم ان صحة
الرؤية تستدعى العلة لانها امر عدمى والامر العدمى لا يقتضى العلة لان اقتضاء العلة من قواعد الامر
الوجودى فلا يكون الوجود والامكان علة لصحة الرؤية ونسلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات
من الامكان والحدوث

ان الامر

اى العلة الوجودية

ان الامر العدمى يستدعى العلة ولكن لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحكم المشترك واحدا بالشخص لانا نقول الواحد بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك
واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة فانها معللة للشمس والنار والحركة والرؤية عن الواحد
النوعى يعلل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية حصول الجوهر والعرض فلا تستدعى الرؤية علة مشتركة
فلا يلزم من كون علة الرؤية هى الامكان والاعراض هى الوجود كونها علة لرؤية الصانع ولو سلم
فالعدمى يصلح علة للعدمى او نسلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لا نسلم ان يكون علتها وجود تها لانها عدمية
يجوز ان يكون علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا يلزم منه ان يكون تعالى مرئيا لانعدام علة الرؤية
وهو الحدوث والامكان ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه او نسلم ان الامر العدمى
لا يصح ان يكون علة للامر العدمى ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعراض بل وجود كل شئ
غيره عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته صحيحا فلا يكون وجود الباقى
مثل وجود الممكن اعلم ان الوجود مذاهب ثلثة المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ
واجبا او ممكنا امرا زائدا عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الوجودات الخاصة التى هى وجود كل
شئ ومعقولا بالتواطؤ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثانى ان وجود الواجب عينه ووجود
الممكنات امرا زائدا عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الوجودات ومعقولا بالتشكيك
وهو مذهب الحكماء والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود
مشتركا بينها بالاشتراك المعنوى بل يكون بينها بالاشتراك اللفظى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن
الاشعرى ولكن مراده ان الوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ لا نعيا لان لا نعلم بالبداهة ان لو

وجود

مطلب فى بيان ان وجود الشئ هو نفس ذاته او امر زائد عليه

بالمعنى الذى ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الذى يكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ ذا تحيز في الاعيان ومراد من ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ اجيب بان المراد بالعلة المتعلق الرؤية والقابل للرؤية اى للرؤية ولا شك في لزوم كونه اى متعلق الرؤية وجودا بالاتفاق القابل لا يكفي الا وجودا فلم يجز ان يكون خصوصية الجسم من الانسان مثلا او الوضع من السواد وغيرهما دفع بجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة للاشتراك لان اول افول لا فول له وقيل اصله اوأل من وأل اذا لجأ قلبت الهمزة واوا ثم خفف بالادغام كما في طي اصله طوى قلبت الياء واوا ثم ادغمت كما في عو مصدر شجى من بعد اعاندرك منه اى من الشيخ بلوية اى الشخص والقائل بعينه ان المرئي اولا هو الهوية المطلق دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما يرى ذلك ثانيا ودون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية وذلك فلو كان العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصيته فالتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة لصحة الرؤية ليست الا هوية ما وبعد رؤيته اى الشيخ برؤية واحد متعلقة بهوية قد نقدر على تحصيل ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر على تفصيله فان الرؤية تحصل اولا اما الجملة ثم اما التفصيل فانما تتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما فيه ما محل قبل متعلقا هو الهوية الخصوصة عبر عنها بالكون المذكور للدلالة على ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد لكن ذلك كما عرفت وهو المعنى بالوجود وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا يكون رؤيته اصلا والمشترك اى هوية ما ضروري فيندفع الاعتراض الرابع وفيه اى في الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها اى يتبع الجسمية من الاعراض

هو كون الشئ له هوية ما

في بيان لفظ الهوية

في تصحيح لفظ موسى

تنحى

الهوية والجسمية بيان

لا هوية والجسمية ليست مشتركة لان الله تع يرى في الآخرة ولا يكون باري تع مرئيا من غير اعتبار خصوصية والا لرأى الله الدليل النقلي على صحة الرؤية ان موسى ع سأل الرؤية اوحيت رأسه اذا حلقته فهو مثل احطى وهو مطلق وقيل هو فعلى من مكان يميل اذا انحدر في مشيه موسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اخطائه وتحريكها وقت الحلق فالواو من موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبي ع لا يقتضي عليه بالاشتقاق لانه اعجمي وانما يشتق موسى الحديد قد سأل الرؤية من ربه في الدنيا بوجه تع رب ارني انظر اليك صار جزما لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارني نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك فانا احب ان اراك وكلمه ربه خصه الله تع بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تع ان يكلم موسى ع اهبط الى الارض ظلمة سبع فرأى شيخا فلما دانى موسى ع من الظلمة طرح عنه شيطانه وطرد ملوك الارض وتحنى عنه ملكا ثم كلمه الله تع وكشف له السماء فرأى الملائكة قياما في الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشيه وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع فلما لم يكن ممكنا كان طلبه اى طلب موسى ع جهلا ان لم يكن موسى ع عالما بامتناع الرؤية بالجواز في ذات الله تع وبما لا يجوز فقد نسب المعتزلة الجهل لنبي الله موسى ع وهو طلب الرؤية على تقدير كون الرؤية ممتنعة الخ وهو ما ذكره ليعفى وهو لا يفيد اذا علم وهو انه وسائر انبيائه ع منزهون عن ذلك لان طلب المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تع وذلك مردود بقولهم لن نراك دون لن ارى ولن اراك ولن تنظر الى تنبيها على ان فاقد رؤية

فرسخ اوه اى بكلام منكر

برقع يجوز ان يكون برقع توسى

لتوقفها على امر غير حاصل وهو الرؤية وقد لم يوجد فيه بعد وانا استقر الجبل وهو الاستقرار
الجبل ممكن لان معناه اما من تعليق الممكن بالممكن الاخبار بثبوت المعلق
وهو رؤيته استقر عند ثبوت المعلق به وهو استقرار الجبل والحال لا ثبوت له على شئ من التقادير الممكنة
حاصل قوله وانا استقر على الرؤية الخ سوال قيل ما عاتب موسى عم عند سوال الرؤية كما عاتب
نوحا عم اجابته من الغرق من الله تع بل العتاب في سوال موسى عم وما من العتاب في سوال
الا بقاء لان هذا لو كان جهلا منه لبلغ مرتبة الكفر بل على تعليق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار
الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فاذا امكان الشرط مستلزم امكان المشروط
وقد اعترض بوجوه واوهاها واقواها الوجه ان سوال موسى عم كان لاجل قومه لاجل الامكان الرؤية
هذا آثار الادلة الدليل الاظهر حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فقال توفي رب
ارني انظر اليك وانما اضاف الى نفسه لانه يقولون لو سألت ربك لرآه لعلو قدره ليعلموا ان القوم استمروا
على الامتناع هو اي الامتناع هو ايضا لانهم اتباع الادلة الدليل على ان المعلق عليه هو استقرار
ممكن لان معنى قوله تع فان استقر الجبل مكانه فسوف تراني فان اجتمع السكون والحركة فسوف تراني
بل استقر الجبل حال تحركه وهو محال لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما حال حركته
والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو استقرار الجبل
وهو باطل فنقول انه علق حال حركته وهو محال اجيب بان كلا من ذلك من الامرين خلاف
الظاهر لانه اذا علم امتناع الشئ لم سال لاجل الغير كان ممنوعا لانه العاقل ولا ضرورة
في ان يكون اما ان يكون كلام موسى عم على خلاف الظاهر على ان القوم اذا قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين كلامهم
لانه دار الآخرة بدل عليه قوله تع

قول

قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويوبخ بشبهتهم كما وقع
حين مر قومه على قوم يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما
لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون بين تكلمهم بغير عقل و
جرهم الكبر وقوله ان كانوا مؤمنين اي نظرا بان سوال ليس ليعلمهم بامتناع
الرؤية بل ليسمعوا ان الله تع خطاب لن تراني فيخبر والمن بعدهم والكسند لان الجواب قوله تع لن
تراني على استحالة الرؤية استدعاها اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا
ولا يراه غيره اصلا فضلا ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة
بحقيقة الرؤية وان كانوا كفارا لم يصدقوه ان قوله موسى عم كلم الله تع بالامتناع وايضا كان يكون
السوال عن امتناع الاستقرار حال التحرك ايضا اذ كما يمكن ان الاستقرار مكانه غير حال التحرك يمكن ان يقع
السكون بدل الحركة وان الحال امتناع الحركة والسكون فانه متى وقع فان استقر مكانه فسوف تراني
فان وقع السكون مكان الحركة فسوف تراني لانا اذا اجتمع السكون والحركة زمانا وامر فسوف تراني
كما توهمه المعترض قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى عم طلب رؤية ذاته تع مع
بقاء هويته نفسه حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تع بقوله لن تراني
مع بقاء هويتك اني بخاطبه ولكن انظر الى الجبل اي اية ذاتك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا
فسوف تراني بهويتك فلما تجلى ربه اي اثنى عليه من نوره فاضطرب بدنه من ربقة الله تع
جعله دكا وخر موسى صعقا اي مغشيا وفنا في هويته فرآى الحق بعين الحق فلما افاق من
غشيته قال سبحانك تنزيها لك من مماثلة وتبت الآن من مسئلتي الرؤية مع بقاء الهوية وذلك

انه سئل بغير استفهام فلذلك قال وانا اول المؤمنين او اول من آمن انه لا يرى احد قبل
يوم القيمة قال القتيبي وانا اول المؤمنين اراد به زمانه كقوله تعالى انا افضلنا كم على العالمين
وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى عليه السلام رأى ربه اية اي علامة يعلم بها على طريق
الخروج قلنا هذا باطل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك ولم تقبل النظر اليها وقال
انه تعالى لن ترانا ولم تقبل لن ترآني اي علامتي والثاني ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من
قلب العصا حية والفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير
ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث لا يستغني معها عن طلب
آية اخرى وايضا ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة ومن هذا حاله لا يبعد ان يقول
يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك واجبة بالنقل اي بالدليل السمعي ورد السمع اي الكتاب
والسنة واجماع الامة يا يجاب رؤية المؤمنين الله تعالى اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا
لرؤيته والاول هو المطلوب فتعذر حمله على ظاهره فنحمله على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الذي هو
الطلب فالسبب والارادة المسبب من احد وجوه المجاز والتعارف ان يقال ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال
نظرت الى الهلال فلم أره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للآية فنقول من الآيات
لم لا يجوز ان يكون المراد بها غير ما ذكرتم فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية قلنا قد بينا ان الآية لا تدل على وجوب
الرؤية من الآخرة لاحتمال ان يكون المراد بها احد امرين اما ان يكون النظر بمعنى الانتظار
لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة ولا يمتنع ان يكون المضاف محذوفا
اي ثواب ربها ناظرة

وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت
الرؤية في الآخرة فضلا عن وجوبها قلنا ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر
العين فلا يجوز حمله على غيره الا لدليل ولا حمل النظر على الانتظار وكون النظر الموصوف بهذه
الصفة الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من اللغات ولان حمل النظر على الانتظار لا يليق ههنا لان
الآية مسوقة لبيان النعم والانتظار سبب للنعم لا نفس النعم وان حذف المضاف غير جائز لان النظر
على الثواب لا يدل على اضمار رؤية الثواب لا على تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه
ليس من النعم والآية لبيان النعم ولا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية
كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل ولو لا الجواز اما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر شبه الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح لا شبه المرئي
بالمرئي فان الجهة وان كانت الخبر الصحيح انا سنراه يوم القيمة صورة غير صورة التي نتوفونه
فيقولون انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فنحن بالله هو صورة التي نتوفونه فيقولون انا ربكم فيقولون
انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السنن توقفوا فيه كما لو رأوا بهم والخلف اولى بان الملك يأتيهم
فانكروا عليه ما رأوا من صورة المكون والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه
شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنه بالصورة كقولك كلامك على صورة حسنة وهو مشهور بعيد طائفة العتب
رواه احد وعشرون من الاكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الامة
والاصل في الآية الائمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمع الهمزتان او خفت الهمزة الثانية والتحقت
حركتها بالهاء فصارت الائمة فابدل من الهمزة المكسورة ياء كما في امة لاجتماع الهمزتين كما قالوا

مجتمعين على وقوع الرؤية وان الايات الواردة بذلك تتاول الموافع كلام المعتزلة فى ذلك واردة
على طواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشرعت شبهتهم وتاويلاتهم واقوى شبهتهم من العقليات
يعنى ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلى ونقلى اذ الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة
ومقابلة مقابلة ما والمرئى ما حقيقته لحصول الرؤية بالذات او مكان كالمرئى فى مرآة المقابلة له و
ثبوت مسافة بينهما اى بين المرئى والمرئى بحيث لا يكون المرئى فى غاية القرب من الرائى ولا فى غاية
البعد وانتصال شعاع عطف على وقوعه وثبوت من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى
والجواب بمنع الكل اما بيان منع الشروط المذكورة فى شرائط رؤية الله تعالى فلانها انما تلزم
من كونها شرائط فى الشاهد كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانا نقيس ذلك على الغائب وعلوم ثم محض قياس
فلا تفيد لانتزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية لفقد المقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما
قلت بل لانتزاع حقيقى لان الاثنين فى الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا والبداهة الى المنع اشار
بعضهم فيرى الله تعالى لا فى مكان قال بعض من اصحابنا الكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويرائهم
ذاته فى حجاب وصفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام فى الآيات ان
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به لا من جهة جاز تعلق
الرؤية به من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة
ولا فى جهة من مقابلة وانتصال شعاع او ثبوت مسافة وقد يسلى الغائب عن ان هذه شرائط
لا يلزم من كونها هنا شروطا لرؤية الله تعالى لانا نقيس ذلك على الغائب وعلومنا محض قياس
قلت بل لانتزاع حقيقى لان المعتزلة انكروا الرؤية لفقد المقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما
قلت بل لانتزاع حقيقى لان الاثنين فى الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا والبداهة الى المنع اشار
بعضهم فيرى الله تعالى لا فى مكان قال بعض من اصحابنا الكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويرائهم
ذاته فى حجاب وصفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام فى الآيات ان
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به لا من جهة جاز تعلق
الرؤية به من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة
ولا فى جهة من مقابلة وانتصال شعاع او ثبوت مسافة وقد يسلى الغائب عن ان هذه شرائط
لا يلزم من كونها هنا شروطا لرؤية الله تعالى لانا نقيس ذلك على الغائب وعلومنا محض قياس

امتناع رؤية الله الذى هو مرآة الى آخره اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالاباب شاهد
على الغائب الاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والعنوان يسمونه قياسا بالمأمور من فذ وجزئى
لجزئى والحاقه به قياس الشاهد بالشاهد اذ قدر على مثاله ويسمونه الاصغر فرعا والمشبه به
الاصغر عليه حكم ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا وايانا متعلق بيستدل يعنى لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية لامتنع
رؤية الله تعالى ايانا وفيه اى فى هذا الاستدلال نظر لان الكلام فى البحث فى الرؤية بحاسة البصر
يعنى رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه
الاشياء فى رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء
شروطا للرؤية بحاسة البصر بغير حاسة البصر فان قيل لو كان الله تعالى جائز الرؤية هذا معارضة من طرف
المعتزلة وانه دليل لهم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه والى آخره الواو للحال سلمنا وجوب
ان يرى فى الدنيا والا اذا لم يجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط جاز ان يكون فى حق بعض الجبال
شاهقة او مائلة لان نرى الجبال وانه سفسطة ان كون الجبل بحيث نراه ونحن لا نراه
ومغالطة قلنا ممنوع ان الملازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون الحكم سليما ممنوع ولانم
ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكورة فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى
ولا يجب عند اجتماع الشرائط لانه لا يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم
وجوبها لانا نعارضه بوجوبها لنا فى الجواب اختلاف الرؤيتين فى الحكمية ولوازمها ولو سلم
وجوبها لنا فى الجواب ايضا عندنا تمام الشرائط لكن لانم تمامها فيه بالنقض فى السؤال ان رؤية الله تعالى لا يجوز

لا يستلزم نفي الاعم انه لا دلالة فيه ادخ فقوله تع لا تدركه الابصار عام مخصوص للوقت اوقات الدنيا والآخرة
والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة قوله انه لا دلالة فيه المبتدا قوله والجواب
بعد تسليم الخ وايضا البحث في اللمة والوقوع لا في الوقوع فانفي يوقف اذ الخطاب للكل
الا بحسب العرف واللغة وهذا لا يقوى اذا المدعى ان الله تع يخلق يوم القيامة قوة الابصار يقوى بها على
رؤيته وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية بمفهوم الكلام على ان يكون كل ما نفي قوله لا تدركه الابصار
اي يدرك الابصار تمدحا على احد وجهين واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بالادراك الابصار
الادراك بمقابلة وجه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا اذ لو استلزمت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها
اصلا الرؤية واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زوالها نقصا فيلزم ان يكون الدنيا والآخرة
اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز
زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه تعالى كخلق الله تع
واما الاعتراض بالتمدح بنفي الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتنزه والاستحالة لامتناع
شريكه كالمعدوم لا يتمدح بعدم رؤيته اي المعدوم لامتناعها اي الرؤية وانما التمدح فيما ان يكون رؤيته
اعز من بقية رؤية الاصوات فانه لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونه موجودا واجيب بان نفي الرؤية
عن الموجود الى حد ما النقص المعروف في بعضها الكمال مدح وتذكر الاعراف مقرونة بامارات
الحدوث والنقص فالمدح بنفي رؤيتها قبل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية
فلم ينل التعزز بحجاب الكبرياء واما ما لا ينال اليه بالحس والوهم فالكمال منع الوصول اليه بالحس والوهم
لا بالرؤية كما في الجنة ومشاربها ولا يرى للتمنع اي التعزز والتعزز العزة في اللغة المنعة

في الدنيا لضعف تركيبها وقوتهم فانية متغيرة وفي الآخرة ذو قوارير كيبا باقيا وقويا
باقية فراؤيتها وعن انس بينما نحن لا نرى الباقة بالفاء بل يرى الباقي بالباقي اعلم ان شرائط
الرؤية ثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث يكون مقابلا
للرائي او في حكم المقابل الاول كالجائي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي
اذا العرض لا يكون مقابلا للرائي ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي فكانه في حكم المقابل للرائي الرابع
ان لا يكون المرئي في غاية القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون المرئي في
غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومن
الحجاب على ما قاله ومن العقيدات فقوله لا يدركه الابصار اي لا يحيط به جمع بصر وهو حاسة النظر
وقد يقال للعين من حيث انها محله او مدركة الابصار يحيط علما بها وهو اللطيف الخبير فيدرك ما لا يدركه
الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اي لا يدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار
لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا من مقابله الكثيف فلا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد ان اللام في قوله تع لا تدركه الابصار ليس للاستغراق
او آحاد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم الاستغراق فهو من الجنس وان الجنس لا يدركه كل بصر وان رؤيته عطف
تفسير عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد لسلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي يكون
سببا جزئيا وكون الادراك معطوفا على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلق لا الرؤية على وجه
الاحاطة بجانب المرئي يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا بجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة
بجانب المرئي فانه اذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة بحكم نفي الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص

والغلبة ويقال عز الشئ اذا اشتد ويقال العزيز الذى لا يقع عما اراد ويقال العزيز الذى لا يوجد مثله
وجوده بحجاب الكبرياء الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء اى للاحاطة به وان جعلنا الادراك فى قوله
لا يدركه الابصار عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية
بل تحققها اى الرؤية اظهر لان المنفى اى فى الآية انما هو كون الله تعالى مدركا بالابصار
اى لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيرها لتعاليه عن التناهى والانقطاع بالحدود والجوانب ومنها اى من اقوى
شبههم من السمعيات ان الايات الواردة فى سوال الرؤية مؤولة بالاستعظام اى استعظام الرؤية وبانكار
اى عدم الشئ منكرا الى شبهة للمعتزلة انه مع ما ذكر سوال الرؤية امر موضح من كتابه الا وقد اسعطه وذكر
ملئه آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا اى فى نفسه
عن الامر بتة لا يليق بها بل كان ذلك من سوال طلب سائر المجرمين الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتهم الصاعقة اى الصيحة التى اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية
لما عاقبهم بسوالها فى الحال الآية الثالثة يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمع الله ذلك السوال ظلما وعارا له به
فى الحال فاخذهم الصاعقة ولو كان ممكنا لكان سوالهم هذا سوالا لامر ممتنع دائم ولم يكن ظلما ولا سببا
للعقاب والجواب ان ذكر اى الاستعظام لتعنتهم وعنادهم التعنت تقلب الانسان فى اطراف يمينا
ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتا وعنادا فى طلبها اى الرؤية لا استنادها
ولهذا استعظم انزال الملائكة فى الآية الاولى والاستكبار انزال الكتاب فى الآية الثانية مع امكانها بلا خلاف

والا اى

والا اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم لسئلهم موسى عم عن ذلك اى عن سوال الرؤية كما فعل او منع
موسى عم حينئذ سالوا اى قوم موسى عم ان يجعل لهم الهة اى قالوا يا موسى اجعل لنا آلهة فقال موسى عم بل
انتم قوم تجهلون فهذا اى فى عدم منع موسى عم عن طلب الرؤية يشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اى
لاجل امكان الرؤية اختلف الصحابة رض فى ان النبى صلعم هل راى ربه فى ليلة المعراج والاصح اى اختلاف
الصحابة فى الوقوع اى وقوع الرؤية دليل الامكان لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابى ذر رض
ان النبى صلعم سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نور انى اراه فيه دليل للترجيح اى ترجيح
الهمزة والنون وبكسرها فعلى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها والمراد بالنور الظاهر بنفسه
المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع قبل اطلاق النور يؤيده رواية ابى ذر فعلل رواية
للتبليغ على بعض المخاطب لقصور عن ادراك معناه واما الرؤية فى المنام فلا جواب ما يقال وان تعارض سلم يجوز
رؤية الله تعالى فى المنام ام لا فاجاب بقوله واما الرؤية فقد حكيت عن كثير من السلف كما هو صريح رواية
فى المنام فقلت له كيف الطريق الى ان لا اترك نفسى فقال اترك نفسك فتعال وروى عن القارى قرا على الله تعالى القرآن
فتاوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده قال الله تعالى لى يا خزنة وانت القاهر
فيدل هذا على ان يدل على كونه تعالى مرئيا فى الآخرة وهو اى كون الرؤية فى المنام نوع من آحاد
فى المنام نوع من آحاد تكون بالقلب دون العين والله خالق الافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى
وصفاته شرع فى بيان افعاله تعالى فقال والله خالق الافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق الافعال
سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رض من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اى جميع
لذوات الافعال اى مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعرى او يستند صفاتها الى قدرة

مطلب فى افعال العباد

العبد كما قاله النظام ابو بكر او بايراد الله خالق الافعال مع قدرة العبد كما قاله الاستاذ فلا رد حريجا الا على
المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والالات تخلق الله تعالى والفعل انما يحصل بهذا
المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لانسلم ان امر
الارادة والقدرة تخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفي الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من
العبد فبهذا صح اسناده الى العبد لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وبه صرح الرؤساء الكعبي
حيث قالوا العقود التي خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق
بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكيم بمعنى ان الله تعالى يوجب
للعبد القدرة والارادة ثم مما يوجبان المقدور وقد كانت الاوايل منهم اي من المعتزلة كان اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم انا المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم
لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب بقوله وقد كانت الاوايل
منهم يتجانبون اي يمتنعون ولا بعض النسخ لا ينجاسرون على اطلاق الخالق على العبد
ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك كمبدع ومحدث وحين راى الجبائي من المعتزلة
وابناءه ان منع الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود ينجاسرون اي تتابعوا على اطلاق
لفظ الخالق على كل حي بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة اصبح اهل الحق على ان الله تعالى خالق لافعال
العباد وسائر المخلوقات لا خالق لها سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله
هذا دليل عقلي لكن عالما بتفاصيلها اي الافعال قبل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا لاشتراكهما
في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنفي القصد الى المسبوق بالشعور يقتضي نفي القصد

ان كان اجماليا فعلم بالاجمال وان كان تفصيليا فعلم بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في
الكسب اتفاقا كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى البديهة في عدم
كفايته فيه ممنوع ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك ان يكون
العالم بتفاصيلها واللازم باطل اي كون العبد عالما بتفاصيلها فان المشي من موضع الى موضع
قريب يحتاج على سكنات متخللة اي متوسطة وعلى وكنات بعضها اسرع وبعضها ابطا والشعور
الواقع الحال لكل شيء من ذلك اي بافعال هذه الحركات والسكنات وليس شيء منها واجبا
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم
فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بكل العلم والا لزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وهو
محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم للعبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس
ذهولا عن العلم بل لو سئل العبد والجمهور على من سئل ويقال سريعا بالبداهة وسوغ للغوي قال
سئلت تعالى والبداهة متقابلة عن واو لقولهم سؤال وسألته لم يعلم وهذا اي عدم الشعور
في اظهر افعاله واذا ثبت في حركات اعضائه وهذا تظير افعاله الحقيقية في المشي والاخذ
والبطش اي الاخذ بالقبضة والقهر ونحو ذلك وما تحتاج اليه عطف على قوله في حركات اعضائه من
تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة مكتنزة في العصب وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر
اظهر اي عدم العلم بتفاصيلها الثاني اي الدليل الثاني المنصوص الظاهر الوارد فيه ذلك
انه تعالى خالق لافعال العباد كقوله والله خلقكم وما تعملون اي عملكم من الايجاد والابداع
ويلزم ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله على ان ما مصدرية ليلائم الحاج

الحاذف الضمير لانه اذا كان موصولة لابد من ضمير المفعول في فعله وما تعملون اى ما تفعلونه لانه يجب
عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير
او معمولكم على ان ما موصولة وليست على الافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه
الآية لا تدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تع لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية او ان
يكون موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان من الآيتين وهو خلقكم وافعالكم واما
اذا كان موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلقكم ومعمولكم والمعمول
لا يتناول الافعال فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله وليست على الافعال
لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ما موصولة ادل على المقصود
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تع كما هو مذهب اهل الحق او للعبد كما هو مذهب اهل الاعتزال
لم يرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو الحاصل
متعلق الايجاد والايقاع يعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدرى كالخلق فى المثال وقد يراد به
المعنى الحاصل بالمصدر كالمخلوق الذى هو احد الامرين المذكورين من المثال وهو الاثر الحاصل
ان الله موجود واختلف فى الاعراض ما هى هذه الحركات والسكنات مثلا على ما يدل عليه
قوله قد يشتمل على سكنات متخللة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ والشعور الكامل بذلك
وللذهول عن هذه النكتة النكتة هى الغائبة التى تؤثر فى الشعر تأثيرا عجيبا اى على
ان المراد بالعمل والمعمول والمعمول والحاصل بالمصدر ويجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة
وقد يقال ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية فقط وللذهول تعليل متقدم لقد يقال وكون

الافعال لانه اذا كان الموصول ما يكون العائد الضمير المفعول في الصلة

تع خالق كل شئ اى ممكن هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها
عام خص منه ذات الله تع وصفاته فان الشئ متناول لهما مع انهما ليسا مخلوقين فاذا كانت
عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال العباد فلم يكن المراد من الشئ غير ذات الله وصفاته وغير افعال
العباد فاجاب عنه بقوله من الشئ هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة
العقل كما انه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا
وذكر العام واراد الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص باحد الدلالات الثلث
فالقرينة هنا قائمة بان الوثنية هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق
وكذا الواجب فلا يناقض كون العام قطعيا ايانا بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين فى
الاصول ولان المفهوم غير العرفى من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل الخالق تحت عموم الخطاب يحتاج الى
تخصيص بدليل كقولنا ضارب من فى الدار وهذا الضارب خاص غير الوارد فلا يلزم منه كونه ضاربا
لنفسه وكقوله اغير خلق كمن لا يخلق الاستفهام للانكار فكيف يمنع ان يخلق اى اصنامكم لا يخلق
اى الاصنام هى مقام التمدح بالنفى وليست كذلك فيه لا تنقض فان التمدح بالنفى
قال قائل قد قال الله تع فلا تزكوا انفسكم فالحكم الذى ان الله نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح
نفسى يدل على ان لا يجوز لى مدح نفسى قيل فى هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص
ناقص لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تع تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليس
عيبا ونقصا فيمدح وجوابا خر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تع ولم يكن ذلك
بفضل العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تع انما قدر ته وملكه لا ليس بغير فيستوجب المدح ومثال هذا

ان يمدح ج

ان يمدح ج

ان الله نهى عباده ان تمنوا على احد بالموقوف وقد من الله على عباده بالمعنى الذى ذكرتماه فكان المن
وكونها اى كون الخالقية منا فما المرجع الاستحقاق العباد وهذا المطلب لا يحصل الا بان يكون
الخالقية مخصوصة لله تع لا يقال فالقائل قائلة جمهور المعتزلة يكون العبد خالقا لافعاله يكون من
المشركين دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلذا
زعمهم رسول الله بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية النافين بان
كل شئ بخلق الله قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم فهو من قبيل المسلم
والافقيه كتاب في كتاب الله اى دين المجوس مثلى لا نافيا لان المشركين اثبتوا شركاء
في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويسمى
يزدان والآخر خالق الشر ويسمى اهرمن او بمعنى مستحقي العبادة كما لعبدة جمع عابد
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك اذ الشريك بل لا يجعلون المعتزلة خالقية العبد كما لقيته
الله تع لاستحقاق ان العباد الاكساب والآلات التي بخلق الله تع الا ان مشايخ ماوراء النهر والجبرا
في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلقه والى المفعول فيراد به
ما يتوارى به وهو قدرته وبذلك عدت من الاضداد فقد بالعوا في تضليلهم اى المعتزلة في هذه المسئلة
ان مسئلة خلق الافعال حتى قالوا ان مشايخ ان المجوس جمع مجوسي سمعوا حالا منهم اى المعتزلة لانهم
هذا الكوفة وروى ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لاثباته الخيرية بالتقبيح
عقلا والشرعا بدليل قطعي لا نافيا لان المنوع هو الخيرية مطلقا اما لو قيل النصرانية خير من اليهودية
من جهة لين طبعهم وسهولة تسليمهم الاسلام او اليهودية خير من النصرانية من حيث كفرهم في النبوة

وكون النصارى

وكون النصارى في الالوهية فلا واما قوله ص وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من
اليهود حيث لم يثبتوا اى المجوس الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا يحصون واجيب
المعتزلة على العباد خالق لافعالها بانا نوفق بالضرورة بين حركة الكاتب وحركة المرتعش فان الاولى
باختيار دون الثانية حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة عن الغير عند غير
اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تع لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياريا فعلم
ان الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد والحركة التي هي الاختياري بخلق الله تع وبانه لو كان الكل
بخلق الله تع لبطل فائدة التكليف لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات باطل كذا هذا
والمدح بالعمل الذي هو الخير والذم بالعمل الذي هو الشر والعقاب وبالجملة ظاهر حاصل هذا الكلام لو كان
افعال العباد بخلق الله تع لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون
مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله تع
لا اختيار للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف العاجز
ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا بشئ من الاشياء واما بطلان اللازم فلان الله تع كلف
عباده بالاوامر والنواهي واستحق المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوم اعلم انه
يتفرع على مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان المتولد عندنا بخلق الله تع كالعلم في المضروب
والانكسار في الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت بأجله لان الموت
فعل يحصل بخلق الله تع وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه يريد بجميع الكائنات عينا وغرضا
طاعة او معصية لانه خالقها بالاختيار فيكون مريدا لها فوقع خلاف فالمهم في المعصية والجواب

عن الاستدلال المذكور ان ذلك اى الاحتجاج المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى
الكسب اى كسب العبد معنى الكسب الفعل لاجتلاب نفع او رفع ضر ولهذا لا يوصف فعل الله بانه
كسب والاختيار اى اختيار العبد اصلا بالكلية حاصل الجواب انا نقول ان هذا الاحتجاج المذكور
وعدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون
حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات
الجماد ان لا علينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره ولا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار
من العبد ولا المدح والذم ولا الثواب والعقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك
يستحق المدح والذم والثواب والعقاب بمقابلة افعاله واما نحن فنثبت اى نثبت الكسب
والاختيار على ما تحققه والضمير البارز عايد الى ما ان شاء الله فنصحح التكليف ليختار ما كلف
ويستحق المدح والذم والثواب لاكتساب الفعل او التخليق له فان قلت التكليف بالمخلوق مثلا
لا يجامع عدم الايجاد اذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بما لا يطاق قلت لانا نقول ان التكليف يجامع الايجاد بل لتحمل
ليترتب عليه الايجاد والله تعالى وقد تتمسك اى المعتزلة بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد لكان الله ظالما
والقاتل والآكل والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا اى هذا التمسك جهل عظيم الجهل
قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل الوجوه او من
بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب
فالتمسك اجتماعي مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعني المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحال منه
ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنع الاقدام على طلبه لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ والضمير

اى الاسود قائم بالاسود فالاسود متصف بالاسود بخلاف البياض

فى به راجع الى من وذلك الشئ اى الحالة التى سواء كان موجودا او كائنا او كائنا ما او محالا فقط كحال زيد وقدرة
وقال حجة الاسلام منا وجد من قام بالمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هو الفاعل المجازى
فالجلاد قاتل بالمجاز والله تعالى قاتل بالحقيقة ولذا نسب الله الافعال الاختيارية فى القرآن تارة
الى فاعلها واخرى الى العباد كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى لا من اوجده او لا يرون
اى المعتزلة ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك
اى بذلك الصفات حاصله ان قيل ان المعتزلة انما فرقوا بين خلق الشئ واتخاذه فهو متصف به
وليكن كذلك لانا نقول المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده ألا ترى ان الصباغ
يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قايم بالثوب فالثوب هو السواد والصباغ هو الموجد
فالموجد ليس هو السواد ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى هو السواد والابيض وغير ذلك لانه اوجده ولكن كذلك
بالاتفاق والا ولانا ان المتصف بالشئ من قام به ماخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ
لان السواد والبياض قايم بالمحل فيتصف المحل به وربما يتمسك المعتزلة بقوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين معنى تبارك دام عظمته وجلالته وانما ثبت له الاستقبال لان هذا
لا يقال يتبارك الله مضارعا لان امتناع الازمنة على القديم محال واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير وجه التمسك بالآيتين ان قوله تعالى الخالقين يدل على كثرة الخالق
وان قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه السلام خالق لان الضمير
فى تخلق عايد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية والجواب ان الخلق ههنا
بمعنى التقدير فيكون معنى الخالقين احسن المقدرين ويكون ايضا معنى

مخلف فى بيان معنى قوله تعالى احسن الخالقين

او لخلق او لقدر معنى الخلق لغة التقدير اى الايجاد وشيء على لقدره والستوآء ايجاد خلوق
الاوبم اذا قطعه لتقطع منه شيآء ايجاد رجل خالق اى صانع وعلى افعال العباد كلها بارادته
ومشيته اى بارآدة الله تعالى ومشيته وقد سبقا انهما عبارتان عن شيء واحد اى اكثر المتكلمين
لم يفرقوا بينهما وان كان اصل اللغة مختلفين فان المشية من اللغة الايجاد بقدار شيء والله تعالى
اعلم اوجد والارادة طلب الشيء وحكم لا يبعد ان يكون في الكلام اشارة الى خطاب التكوين
فان سنة الله جرت على انه اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة
كما فيمن فرق في طلب التكوين لا يقتضي وجوه مخاطبة كما فيه فيه خطاب التكليف
التكليف وقبل خطاب التكوين عبارة عن سرعة وقضيته اى قضآئه وهو عبارة عن
الفعل مع زيادة الاحكام لا يحتمل الزوال اعلم ان القضآء والقدر بمعنى الخلق والتقدير
كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله وقدر فيها اقواتها والمغايرة انكروا القضآء
والقدر بهذا المعنى افعال العباد وقد بينا ان بمعنى الايجاد والالزام كقوله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وكقوله بعض قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضآء
دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرآئيل
في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله تعالى انا قدرنا من الغابرين اى اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح لانه لو كان الكفر بقضآء الله تعالى لوجب الرضآء به اذ الرضآء بالقضآء
بالكفر لان الرضآء بالقضآء الله تعالى واجب واللازم باطل فالملزوم مثله اعلم ان الرضآء بالكفر
ليس بواجب وقيل الحق انه كفر ان كان يستحق الكفر ويستحسنه والا فلا كما حققه في شرح
بالطبع على الكفر حتى يتشتم الله تعالى منه فهذا البيان يكفي بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعآء ليموت على كفره وهل يجوز الدعآء
على المؤمن بالشر بليموت على الكفر فيه كلام ذكره بعض المفاسيرين ان موسى عليه السلام دعا على فرعون
سلخ الايمان منه حاصل هذا السؤال ان قيل لانه ان افعال العباد كلها بقضآء الله تعالى والالزم
ان لا يكون الرضآء بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضآء العباد
لان الرضآء بقضآء الله تعالى واجب واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها
بقضآء الله تعالى لانا نقول الكفر مقضي اى مخلوق لا قضآء والايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا
الجواب انه نسلم ان كون الكفر بقضآء الله تعالى يوجب الرضآء بقضآئه لا الرضآء بالكفر والكفر هو الرضآء
بالكفر لا الرضآء بقضآء الكفر وان لم يرض من الرضآء بقضآء الكفر وبين الرضآء بالكفر
ورغم انهما واحد ولكن الكفر والرضآء انما يجب بالقضآء بوصفه الله تعالى دون المقضي وهو صفة
العبد يرد عليه ان من قال رضيت بقضآء الله تعالى بورد به رضا في ما ورد عليه من البلاء هو المقضي
لانهما قام بذات الله تعالى وهو القضآء فالاولى ان نقال التكوين الى الله تعالى باعتبار ايجاده وبالنسبة
العبد باعتبار محليته له والرضآء انما يجب باعتبار النسبة الاولى والتقدير عليه قضآء الله تعالى عند الاشاعرة
هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشيآء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده على وجه مخصوص
وتقدير معين وعند الفلاسفة قضآء الله تعالى على ما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون
على اكمل النظام وهو المراد بالاتقان والقدر عبارة عن خروج الاشيآء الموجودة الى الوجود

مطلب في بيان معنى القضآء والقدر والفرق بينهما وبين الكسب والخلق وجوه

٧ مشيته ح

٧ وقضيته ح

٧ الذي ح

٧ الى ح

العينى باسبابها على ما تورد فى القضاء والقدر وهو تحديد اى تعيين كل مخلوق بحده الذى
يوجد من حسن بيان حد وقبح ونفع وضر وما يجوز ان يجوز والضمير المستتر فى يجوز يعود الى ما
والضمير البارز يعود الى المخلوق ما ونحوه بيان ما وكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب
وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لانه الى الشىء يثوب اليه والمعصوم اى معصوم المعصوم من قوله بارادته
ومشيته الى تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل اى المخلوقات بجميعها بخلق الله تعالى وهو
اى الخلق يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار اى لا يكره ولا يجبر شىء من
الكائنات بل كل بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات دعى ما كان او عرضا
وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة و
الآن الطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدره وان المعصية بخلافه
قدرته ومشيته دون رضائه ومحبته فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء
والمحبة وبين القضاء والقدر قلت هو ان الارادة يكون فى الاكوان والاحكام وان المشية
انما يكون فى الاكوان فقط فكل ما يكون فهو بارادة الله تعالى ومشيته وان الرضاء هو محل الارادة
والمحبة اقرارها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع
المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها منفصلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها فان
قيل من طرق المعتزلة فليكن الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما اى
الكافر والفاسق بالايمان والطاعة يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر
والفاسق وتعلق العلم ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون

مجبورا

ان الله تعالى

مجبورا فى كفره وكذا الفاسق قلنا اراد منهما اى من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر اى اراد الله تعالى الفسق والطاعة باختيار عبده فكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث
ولا بعد فيه لان احاطة علمه بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبده غدا فاختيار محتاج الى ان الله تعالى علم
منهما اى من الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار يعنى الارادة تابع للعلم فكل ما علم الله تعالى
وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب ان لزوم من كون الكفر
من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله تعالى وقدرته كون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه
وانما يلزم ذلك لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادته
منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان
وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة
الله تعالى الشرور والقبائح حتى انه اى ابو اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لكونه معصيته
زعما منهما اى من المعتزلة ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه والجاده اى كما ان خلق القبيح قبيح
وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة ولكن لم نسلم ذلك اى لم نسلم كون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه
لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد بل القبيح كسب العبد والاتصاف
لارادته وايجاده وكذا نقول ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمى المسمى بالقصد
والاختيار وغيرهما هو الكسب وبه منا وكون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن
والقبح والخير والشر اذ لا قبح فى خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو
اعطى ملك رجلا الف دينار مع علمه بان ذلك المال يصرف فى اتلاف نفس لكنه يعطيه

ليتحفظ به عن ذلك ولا يوقف الا مثله فعندهم اى عند المعتزلة يكون اكثر
ما يقع من افعال العباد من المعاصى والجرائم على خلاف ارادته تع بل على وفق ارادة ابليس مع
انه عدو الله تع وهذا اى كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تع شنيع جدا قبل
لانه يلزم عجزه تع ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده ٧ مملكة ح
عدو وملوك الشيطان قلنا عجزه تع ومغلوبيته يكفر بالاجماع وهوى يعقلا لوجوب الوجود وانما حكم
الشرع بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تع يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة
فى بلدة العجز بل قالوا انه تع يريد هما بدون عبادة العباد واختيارهم فلم يختاروه لم يرد الله تع فلا
يخرج الجواب الحقيقى حكى عمرو بن عبيد من المعتزلة انه قال لعمر بن عبيد هل الزمنى ادرك مثل الزمنى بحواسى
مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا اكثر ما تكلم تتطقون تكلما مع اهل السنة
فقلت له اى للمجوسى لم لا تسلم تعال الى المجوسية لانه تع لم يرد كسلامى فانى ارادة اسلامى اسلمت
فقلت للمجوسى ان الله تع يريد كسلامك ولكن الشياطين لا يريدون كونك والشيطان قهرك من سلطنة
يسلط اذا بعد وتجبر شاطن وتسلطين ليس ذلك كله متقاربا بعد عوز به الشر ونيل فعلان
من سلطة يسلط اذا اهلك فالمتسلط هالك يتمرده ويجوز ان يكون سلط بفعلان لما لغة اسلاك -
غيره فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى بارادة الشيطان يكون
اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا لفاعل الخير افعال العباد وهو كفر فيكون كل الافعال
خيرها وشرها بارادة الله تع هذا الالزام انما يرد على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تع يريد كسلام الكافر
ارادة جازمة وليس كذلك كما مر فكان جوابا عما للمجوسى ان الله تع لم يرد كسلامك باختيارك فاذا لم تختر لم يرده فكان
يريده

التقيم

التعصب منك وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى وشيخ اهل الاعتزال دخل على الصاحب بن
اى الصاحب ملك بن عباد وعنده اى عند الصاحب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنى وهو شيخ اهل السنة
فلما راى القاضى الاستاذ قال القاضى سبحان من تنزه عن الفحشاء يعنى طعن عبد الجبار على الاستاذ
بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعنى ان المعتزلة لا يقولون بالمشاء والبتايح والشرور على الله تع
من جملة التخليق وهل السنة يقولون به سبحانه لهم واقع موقع المصدر وقد اشتق منه تسبحت والتسبيح
لا يكاد يستعمل الا مضافا فانه اذا اضافة تبين من العظم فاذا اجرى عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح
لا ينصرف للتعريف والالف والنون ثم آخره وما يضاف اليه مفعول به لان المسبح والجوز ان يكون فاعلا
لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدرية بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال
بعض اهل اللغة كلمة سبحان من السباحة اى المشى لان الذى يسبح يباعد ما بين طرفيه معنى ٧ السبحة ح
التبعيد قال بعضهم من لفظ جمعت بين الحلق تعجب لان الرجل اذا تعجبت من شئ مالت
عانقه والبحر اذا تعجب قال سبب جمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذى يستوجب العقوبة
فى النار وقيل يجب به الحد فقال الاستاذ وجوابه سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء يعنى مذهبكم
ان كذا الكافر بدون مشيته تع والحال ان الله تع لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء يعنى عند القاضى العلق له
بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال لرب الله تع قال الفحشاء وقد اثبت الاستاذ طرفا يعنى الان هذا
الطرف اشد من الطرف الاول والاستاذ فرضا ان يقول انتم قائلون بوجوه ما لا يشاء الله تع فى ملكه وهو
منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعلق ارادة الله تع وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق
ودفع المعتزلة واعتقدوا ان الامر اى الامر بالشئ يستلزم الارادة اى ارادة ذلك الشئ

والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لان الله تعالى امر العباد بالايمان وكونه غير مراد
لعدم امره على الكفار بالكفر ونحن نعلم هذا آثارنا الى الجواب بان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به ابتلاء
فلا يكون الامر مستدعا للارادة وقد يكون الشيء مرادا كالكفر الكافر ونهي لحكم ومصالح يحيط بها
اي المصالح علم الله تعالى فلا يكون النهي مستدعا لعدم الارادة اولانه معطوف على الحكم لا يستدعي عا يقبل
ان مالك مطلق له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء لا يظلم لعبده اصلا الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر ح على الحاضرين
عجيبا ان عبده يا مر اي السيد بالشيء ولا يريد اي لا يريد السيد ذلك منه اذا امر عبده قولا او فعلا الا ترى
الى توضيح للوجه الاول اقول من الوجه ان لنا ان نفع لفصل بين الوجهين مع فرق ان جدا او فد تفكر
من الجانبين اي اهل الرواية له بالايات وباب التاويل مفتوح على الفريقين والعباد الاختيار
اختيارية اي بارادته قال في المقاصد كان الحق ما ذهب اليه الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده ويذهب الى احد الاحتمالين من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة اعم فيثابون بها اي بافعال
الاختيارية ويعاقبون عليها اي على الافعال الاختيارية انه كانت مقصودة لا كما زعمت الجبرية
فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وعوتي الف الجماعة انه لا فعل للعبد اصلا
اي لا اختيارية او غير اختيارية وان وكانه اي العبد بمنزلة الجمادات والعروق النابضة وريس
الجبرية جهم بن صفوان الترمذي واضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب ما يضاف اليه الشيء الى محله لا الى
محصله وعندهم قولك طال الغلام وابيضت الشعرة لا قدرة عليها اي على الحركة
والقصد والاختيار وهذا اي زعم الجبرية باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
هذا وليس عقلي ونعلم ان الاول باختيارية وقد ان فان بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له
قال بعض المحققين ح

والله

والله موجب يجب الفعل فالاول كسب والثاني خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل
لكن بالترجيح لا بالتاثير ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا الا اختيارا ولا غير اختياري هذا دليل
عقلي ايضا لما صح تكليفه مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير ولا يترتب استحقاق الثواب مصدر
مضاف الى المفعول وهو الثواب ولا العقاب على افعال اي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض
الافعال مثل الصلاة وسائر الطاعات وترتب العقاب على بعض الافعال مثل شرب الخمر وكفر ولا الاسناد وتلاحم
الافعال اي لا يصح اسناد الافعال الى العبد الا بتقدم سابقية القصد والاختيار اليه اي الى العبد
على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على
سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار بخلاف طال الغلام ح مثل ح
واسود لونه فان كل واحد من طال واسود لا يقتضي سابقية القصد والاختيار والنصوص هذا
وليس تعالى الغاطعية تنفي وكذا اي تنفي ان لا يكون لقدرة العبد تاثير لافعال الاختيارية كونها
جزاء بما كانوا يعملون يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقولهم فيثيب من
يشاء فليكن من الابتداء فان قيل هذا السؤال من طرف الجبرية منشاء السؤال قولهم والمعصوم
تعلم ارادة الله تعالى بعد تعلم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانا نقول هذا السؤال غير ما مر فيه ح
فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكونه لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى
فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر
متعلق بالفعل والارادة معا فلذا اورد تعلقها لوجود الفعل وعدمه هنا لانهما اما ان يتعلقا
اي ح
بعلم الله وارادته بوجود الفعل في الفعل او بعدمه اي بعدم الفعل فيمتنع الفعل ولا اختيار مع الوجوب

فيه ان ما سبق ايضا بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشاء الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد باراداتهم فيكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد ح

اى مع وجوب الوقوع والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار
مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فيكون معطوفا
على الاختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد فى الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه
النسخة يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا قلنا يعلم الله تعالى
ويريد ان العبد يفعله فعلا وتركه اى يتركه الفعل باختياره فلا اشكال حاصل هذا الجواب
ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله تعالى وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس
كذلك فان علمه تعالى وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وقوعهما باختيار
العبد فان اختيار العبد للفعل تعلق علم الله تعالى وارادته وان اختيار الترك تعلق علم الله وارادته
فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم فان قيل فيكون فعل الاختيارى واجبا ان علم الله وارادته وجوده الفعل
او ممتنعا ان علم الله وارادته عدم الفعل وهذا ان كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا ينافى الاختيار
ان اختيار العبد قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ لان المنافى للاختيار
هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار وايضا
جواب آخر منقوض بافعال الباري تعالى لان علمه ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه
فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال الباري واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار واما
النقض بفعل الباري تعالى فدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق بالازل بالفعل الحادث
فى وقته فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مسندا الى استواء الموضوع فيه بطرفى الصحة لا الوجوب
نعم ان الله تعالى يخلق فى العبد صفة يخلقها الا يريد بها اى شئ كان فى اى وقت كان لا يقال ان الوجوب

فى فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا للاختيار بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه
لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه
فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا ينافى الا يكون واجبا
بل ممكنا فالجواب ما قاله الشارح قدس سره من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد
واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين والازم
باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار فى افعاله لانا نمنع لكون العبد فاعلا بالاختيار
الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق الوجه لنا ان الله تعالى مستقل بخلق
الافعال وايجادها اى ايجاد الافعال ومعلوم ان الحال معلوم ان المقدور الواحد اى فعل الواحد
لا يقدر تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا تخلو من ان يكون كافية فى
حصول ذلك المقدور او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت
الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه قلنا لا كلام فى وقوع هذا الكلام بعينه لا نزاع
فى وقوع هذا السؤال وشاهده الا ترى ان الآن ثابت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة
اى ثبت بالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال واعتقد هو التمكن
منها اى بالاختيار وقبل صحة يقتضى التمكن وقبل قدرة الانسان صفة بها يتمكن من الفعل والترك
الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واستحقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار
قدرته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وقيل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور وان
وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور بحركة البطش دون البعض بحركة الارتعاش

ويكون العبد فاعلا بالاختيار

احتجنا جواب لما في التفصي اي التخلص عن هذا المضيق الى القول متعلق باحتجنا بان الله تعالى
خالق الافعال والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ان صرف العبد
قدرته وارادته الى الفعل كسب وفي التلويح بقصد القلب وجعله تعالى الامور اللاموجودة واللا
معدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى البارى تعالى وايجاد الله الفعل عقيب ذلك اي عقيب
ارادة العبد خلق قيل هذا الشروع بتقديم الكسب على الايجاد ويلزم كون العبد كاسبا للفعل حال عدمه
ايجاد الله متعلق بقصد العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد اثنا تمام الفعل يكون
والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد اي الفعل الواحد
داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين اي فالفعل الواحد مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرتين بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في
الازل بالعالم بلا ايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع آخر من التعلق وهذا القدر اي الله تعالى خالق والعبد
كاسب من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك المعنى في تلخيص العبارة المفصحة
اي الموضحة ومطلقه في تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده اي الله تعالى مع ما فيه اي فعل
العبد من القدرة والاختيار ولهم جواب بايتار وهو ان الفرق بين الخلق والكسب فاجاب عنه بقوله
ولهم اي للمتكلمين في الفرق بينهما اي بين فعل الله وبين فعل العبد عبارات منها ان يقال الخلق
هو ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي قيل كونه طاعة
او معصية انما هو لموافقته الامر او مخالفته وكل منهما امر لا يحتاج الى علة سوى وجود الفعل بالامر
فلا دخل للقدرة العبد في شيء منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة او معصية عارضة بالنسبة الى محله

مطلب في تحقيق ان العبد كاسب لفعله و الله تعالى خالق له

الفعل فعند تمامه كان صح

اي مع ما قيل ان الفعل مقدور الله تعالى من جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب صح

ناسب ان ينسب الى قدرة المحل لذلك مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة هذا الفرق واللذان
بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق او لا بآلة فليس بكسب
في منع اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يتفرد القادر به او لا فلا يظهر منع اجتماعهما فيه
والكسب مقدور وقع المقدور في محل قدرته اي قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع في محل
قدرته وهو بدنه لان القيام قائم ببدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذات
فيسمى ذلك كسبا وهو الصانع
والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به قيل الخلق
بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب يعني قيل فيه لم اراد ان الخلق
ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن
ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب والكسب لا يصح انفراد القادر به
اي بالكسب لا يكون بحيث يكون الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه والخلق يصح قال
المشايخ ان مقدور الله تعالى فيما ان الله تعالى لا يصح انفراد القادر به يصح تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به وكلتاهما لا يكون منفيا وابل يكون للقدرة
مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد اي عند ذلك فان قيل من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله خالق
والعبد كاسب فقد اثبتم ما نسبتم اليه المعتزلة من اثبات الشركة هذا حاصل هذا السؤال ان ثبات للعبد
قصدا واختيارا في افعاله لزم اثبات ما نسبتم اليه المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد اللازم
باطل والملزوم مثله قلنا ان يجتمع اثنان على شيء ويتفرد كل منهما بما لوله دون الاخر فلا شركة في مذهب
السنة آه وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل قيل ان اراد الاستاد

٧ وايضا اما ان يكون في محل قدرته اولا ح

فيسمى ذلك خلقا صح لكنه لا يقع في محل قدرته في الخارج بخلقه وارادته الله تعالى لان القيام يوجد

٧ الخلق صح

العبد ه

لو كان ه

ان قدرة العبد لا مستقل بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير فباطل
غير مستقل ح
قلنا والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض اذ يصح ان يقال
ان القدرة من نحو قلنا باصل الفعل لا صفته من كونه طاعة او معصية كالسكون والتوبة والحركة وكما
اذا جعل العبد خالق الافعاله والصانع خالق لسائر الاعراض في الجملة اذا اضيف احدهما الى شيئين
بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح
افراد القادر به والخلق يصح فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه حاصله
ان يقال ان سهنا امر بين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه قلنا لانا
الثالث ح
قد بينا ان الالهي حكيم الحكيم صفة من صفات الله تعالى معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة
لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها لا الخلق شيئا الا وهو اي الخلق
عاقبته حميدة وان لم يطلع عليها اي على العاقبة الحميدة فعلى هذا الواطلع كان كسب القبيح للعاقبة المحمودة
له ح
فيه لعلل ذكرت يعرف بما ذكرناه فان قيل التاج سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت
ما اطلعه عليه ذلك ما فعلته لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الالهي فلا يحل له ما لم يؤمر وقيل ان الالهي متصرف
باني ح
في ملكه فلا قبح منه بخلاف العبد فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا فجنسنا الخ لما استقبح العقلاء
الخلق ح
العقلاء من الافعال بيانا ما قد يكون له فيها منافع الافعال حكم ومصالح كما في الاجسام الخبيثة انضمت
كالحية والعقرب الخبيث ما يستقبحه الطبع السليم المجبول بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل
القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن اي من العباد
اي الفعل
الحسن ح
افعالهم

وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل او الثواب في الآجل او في الآخر كالايمان والصلاة
والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا التغيير للحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسره
حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح
ما نهى عنه والحسن ما امر به او اذن فيه فالمباح حسن والاحسن ان نقول ما لا يكون متعلقا للذم والعقاب يشمل
المباح ان يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشي وان كان هذا التغيير احسن من التغيير الاول لان
المباح على هذا التغيير كان من الحسن فيما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب
كالمذكور اولا ولا يكون كذلك على التغيير الاول فيكون تعريف الحسن حينئذ بخلاف التعريف الاخير فانه لا يتناول المباح فلا يكون جامعا والفرق بين التخيير والاباحة ان يمتنع
في التخيير الجمع ولا يمتنع هذا في الاباحة وفي تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه
ما لا يكون متعلق الذم والعقاب وليس بحسن لان الحسن لا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن
ليس بمانع والصواب ان تعريف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والقبيح ما يكون متعلق النهي فيخرج المكروه
على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل في القبيح والثاني داخل في الحسن فلا يرد النظر
برضاء الله تعالى اذا اراده من غير اعتراض اي منع من الله تعالى والقبيح منها اي من افعال العباد ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والقبيح مقسوم بالاستقراء الى على ثلثة اقسام الاول
ما لا يكون الحسن ملجأ بالطبع كالملائكة والقبيح ما لا يكون كذلك كالكافر اي الممتنع ان لا يكون الحسن
ما يكون صفة كمال كالعلم والقدرة والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم والثالث ما لا يكون
الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل كالايمان والقبيح ما يكون متعلق الذم

في العاجل والعقاب الكفر والاول ان عقليان اتفاقا والثاني عقلي عند المعتزلة والشرع
لا شرعي عند اهل السنة فالشرع لو ورد بالقبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة لنا
بر ضائه اي الله تعالى على القبيح من افعال العباد من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر بمعنى ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل اي بالحسن والقبيح والخير والشر
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله يريد ايمان الكافر والمؤمن
بوجه ما ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على اصلهم المذكور والرضاء قيل الرضاء حالة
فانية تعقب حصول ملايم مع انتهاج وزيادة به فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل
وهذا يعقبه وهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر انتهى والمحبة
ومحبة الله للعباد ارادة ثوابهم والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الاخرة ومحبة العباد له
ارادة طاعته والتحرز عن معصيته وعند الاشعري المحبة والرضاء يعمان كل موجود كالارادة لانها
عندهم عين الارادة واوردوا عليه نحو قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب الاشعري بتأويل هذه
الآية بانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والامر الابالي دون القبيح والاستطاعة
مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة
عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الامور الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا
العبد مجبور على فعله تعالى الله عن كالجمادات وفي هذا القول ابطال الامر والنهي ونفي الشرائع وانكار الحس
والضروري والتحقيق بالبسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد لكن
قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل فهو مع الفعل معينة زمانية

ان

وان تقدمت عليه بازمان ضروري تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قالت المعتزلة والكرامية
الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم يكن سابقة عليه لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل
واذا لم يكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة فلو كلف على الفعل
حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل فما يستلزمه ايضا ان تكليف ما لا يطاق باطل بالاتفاق وهي اي الاستطاعة
صفة للقدرة التي تكون بها اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد في الحال او ما ذكره انها اي الحال
صاحب البصرة وهو رئيس الخشنية ثم تم الكلام من انها الى الاستطاعة عرض خلقه الله تعالى
في الحيوان بفعل اي الحيوان به اي بهذا العرض الاختيار وهي اي الاستطاعة علة للفعل
لان الله تعالى خلق خلق الفعل عقيب خلق العدة في العبد على خلق العدة فيه والجمهور على انها اي الاستطاعة شرط
لاداء الفعل لا علة لانها ليست احدى العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة ما يوجد الله تعالى والعبد
وقبل الى انها مذهب المعتزلة او لان الشرط سابق وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة او
شرطا هي اي الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات
هذا صحيح العلم والاراءة والحياة لان كلامنا ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب اما الحياة والعلم
فلبقائهما على القصد والوجود والامثال واما الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليه
انه خلق عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة الخير فان قصد فعل الشر خلق الله تعالى
قدرة فعل الشر فكان ملوان العبد المطيع فعل الخير وفق العبد الذم والعقاب لتضييعه
قدرة الخير وبصرفه قدرة الشر فلهذا اي لتضييع العبد ذمه الكافرين بانهم لا يستطيعون
السمع اذ المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي

عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها او يصح معها الاستطاعة للفعل الذي يلزمهم بانعدام حقيقة
القدرة وانعدام حقيقة القدرة لا يكفي بتقديرهم لاشتغالهم بضدها اعرضوا لا يقصدون
كلامه لله تعالى على وجه التأمل بل ليسمعون على وجه العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا
وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لاستحالة بقاء العرض والا اي وان لم يكن مقارنة للفعل
لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر تعليل لزم من امتناع بقاء الاعراض فان قيل من
طرف المعتزلة لو سلم استحالة بقاء الاعراض يعني لا نسلم اولا استحالة بقاء الاعراض في الزمانين
ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال حقيق القول
او زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة (وهي القدرة السابقة) الاستفهام للانكار فيكون المعنى
لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانا بالقدرة الحاصلة بتجدد امثال الاول قلنا انما ندعي لزوم
ذلك اي وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال اذ العرض لا يبقى في الزمانين
فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال واما اذا اجعلتموها اي القدرة التي بها الفعل المتجدد
المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون القدرة الا مقارنة فيلزم ترك
مذهبكم وهو ان القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه مقارنة اياه ثم ان ادعيتم انه لا بد لها اي للقدرة
المؤثرة من امثال سابقة لا يمكن الفعل يعني ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما حدث
من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة بها فيمكن الفعل
فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل تتوقف اي حصول الفعل على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت هي

اول ما حدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هي ايضا امثال سابقة
وانعام ندعي انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقوي بنفسها فافهم هذا اول
ما حدث من القدرة من بيان ما يعني لا يمكن بحدوث القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى
حتى يمكن الفعل بها وان القدرة فعليكم البيان فاذا لم تثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط
لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما قولكم جواب اخر لنقضه فان قيل بهذا الاستدلال على ان الاستطاعة
مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكرا ولا الاستدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة لو فرضنا بقاء
القدرة السابقة الا آن اي وقت الفعل والفرق بين آن وآنات ان الآن للزمان الذي لا انقسام فيه والآنات
هو الزمان الذي قبل الزمان الذي لا انقسام فيه وهو اسم لحالة باقية على ما عرفت اما بتجدد الامثال او
باستقامة بقاء الاعراض في الزمانين باعيانها واشخاصها هذا تردد على العصر من طرف اهل السنة
(اي بصحته) فانا قالوا اي المعتزلة بجواز بقاء الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الاولى اي في اول الحدوث فقد تركوا مذهبهم
وحينئذ لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث جوزتم امقارنة الفعل القدرة وان
قالوا بامتناعه اي امتناع الفعل في الحالة الاولى لزم التحكم اي الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح
اذ القدرة في الحالة الاولى بعينها اي كما هي في الحالة الاولى يعني لم يكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان
المراد بالقدرة المثل المتجدد او عينها ولم يحدث فيها اي في القدرة معنى بل كل الحالات هي في الحالة الاولى
والثانية كالحالة الثالثة كذلك اي حدوث معنى في القدرة اي لم يكن في القدرة اولا القدرة مانعا عن حصول الفعل
بها ولم يكن في القدرة اولا القدرة واعيا الى الفعل لان التقوي والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا
والا لزم قيام العرض بالعرض فلم صار الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا

فعنه نظر جواب اما ما ذكره واما ما يقال الحالان القابلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة
الزمانية اى مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم
وبيانه كما قيل اى ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اى على الفعل بالزمان البتة
حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مع فتورها بجميع شرائط الوجود الفعل حاصل بهذا الكلام
ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جايز فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه
يلزم ترك مذهبهم لان القابلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون
بان كل فعل يجب ان يكون القدرة عليه سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب بجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى
بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله ولا نسلم ان يمتنع الفعل بهذا جواب الشق الاول
من الترديد وهو ان الفعل فى الحالة الاولى لا ينتفى بشرط او وجود مانع وهو ظاهر وبيان الفعل فى الحالة الثانية
لتمام الشرايط هو ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالة الاولى والثانية على السواء
حاصل هذا الكلام انا نختار القسم الثانى من الترديد وهو ان يقال ان وجود الفعل يمتنع فى الحالة الاولى
ولكن لا نسلم لزوم الحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لوجود المانع ومن ههنا اى من
اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او ارتفاع المانع مع بقاء القدرة فى الحالتين
ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير وارتفاع الموانع
فالحق انها مع الفعل والا فى وان يريد بها القدرة المستجمعة لشرايط المذكورة بل يريد بها القوة الفعلية
التى اذا انضم اليها ارادة حصل ذلك الشئ فقبله اى قبل ذلك الشئ فيما على سايرة القوى الحيوانية
المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فيما شاهد بالاستمرار وثبوتها فى وقت يريد الحركة

وقيل ان جزء العلة وجزء المقدم على المعلول فمتى جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام
فى التقدم الزمانى فلو جه ما ذكرنا واما امتناع بقاء الاعراض فمما لا يلتفت اليه اما
بالاستقامة بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان مع البيان اظهر المفصح بابلغ لفظ
وسوء الفهم وزكاء القلب فلو ثبت بين المتقدمين كما هو مذهب اهل الحق مطلقا والاغلب الكسبية
او ظهر اى المتقدمان ان بقاء الشئ امر زايد عليه اى على الشئ فلا يلزم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء
هو استمرار الوجود وعدم زواله وسواء كان الوجود وانه معطوف على ان بقاء الشئ يمتنع قيام العرض بالعرض
فلا امتناع قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك لو كان بمعنى التبعية غير السخيف واما اذا كان
اختصاص التابع بالمتبوع فلا امتناع وانه يمتنع قيامها بالمحل فلم لا يجوز قيامها بالمحل كالحركة والسرعة
القايمتين بالجسم فانه لا امتناع فى ان لم يكن بقاء الشئ زايدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض وانما جاز قيام العرض
بالعرض لو قيامها بالمحل فلا يمتنع سبق القدرة على الفعل وبقاءها الى زمان الفعل ولما استدل القايلون
اى المعتزلة بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف اى الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف
اى مامور بالايمان وتارك الصلوة مكلف اى مامور بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة
محققة اى حقيقة القدرة التى يوجد بها الفعل لزم تكليف العاجز اى الامر العاجز على الشئ باثبات ذلك
الشئ وهو باطل اما ان جواب لما اما الجواب يقوله وقع اى يطلق هذا الاسم يعنى لفظ الاستطاعة
على سلامة الاسباب اى كلها الفعل والالات جمع آلة اى الوسط بين الفاعل ومتعلق امره وصوله
الاثر اليه اى الاثر الفاعل الى المنفعل كالمنشار لنجار فانه اى المنشار واسطة بينه وبين الخشب
فوصول اثره اى اثر النجار اليه اى الى الخشب والجوارح اى الكواسب جمع جارحة كما فى قوله تعالى وما علمتم من

حج البيت من استطاع منهم بدل من الناس اليه سبيلا اذ المراد بالآية الكريمة الزاد والراحلة
لا حقيقة قدرة الفعل حاصل بهذا الجواب بان الاستطاعة معتبرة بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة
الحقيقية وهي القدرة المستتمة للفعل وذلك بسلامة الاسباب والآلات والجوارح وهي القدرة
الممكنة من الفعل وصحة التكليف يتوقف على المعنى الاول دون المعنى الاخر فلا يلزم تكليف العاجز
لانتفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثاني فان قيل اي فرق
بين هذا الجواب وجواب المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست
صفة له اي للمكلف فكيف يصح تفسير الاستطاعة بها اي بسلامة الاسباب حاصل السؤال ان مجرد
ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات والجوارح ليس بجيد لان السلامة بينا بالوجه
بالبيان لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال قلنا المراد بسلامة اسبابه اي
اسباب المكلف فاللام عوض عن المضاف اليه والآلة والمكلف كما تضيف الاستطاعة بتضيف
بذلك اي بالسلامة يقال ذو سلامة لسببه الا ترى كيف لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه اي على المكلف
حمل المواطاة بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب والآلات مما يحمل على
المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة فيقال المكلف ذو سلامة اسبابه كما يقال انه ذو استطاعة او يشتق
منه ما يحمل على المكلف حمل المواطاة كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف
مستطيع فلا فرق بينهما بذكر كونها وصفا له كما يشتق الى بعض الاوهام من ان سلامة الاسباب
لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف بتعذر اي تتوقف بهذه الاستطاعة
التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة ما بمعنى الاول اي القدرة الحقيقية التي مع الفعل فان اريد

بالبعض

بالبعض حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف
العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة
لكن لا نسلم استحالة اللازم وبيان تكليف العاجز بهذا المعنى لصوت العاجز على عدم شيء من شرائط
صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته بها سبب الفعل والآلة فعدم القصد والمباشرة
عاجز على هذا ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع منا التكليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى والتأمل
ورود في العجز ولم يرد في الاستطاعة بان يقال المراد بها ايا بالمعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة
المتنازع فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم انه
يلزم من تكليف العاجز اي لانم الملازمة لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل
حقيقة القدرة التي بها الفعل فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز
التكليف معها قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب
جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة وقد يجاب اي عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل
الفعل لزم تكليف العاجز فان القدرة صالحة للضدين اي القوة الفضلية التي مر ذكرها ولها
القوة المتعلقة لشرائط التأثير فهي صالحة للضدين اتفاقا عندنا وعند ابي حنيفة رح حتى ان القدرة
الموصوفة بالكفر توجد بعينها القدرة التي توصف بالايمان لا اختلاف بينهما الا في التعلق
لانا محل القدرة وهي آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل
كالآلات والادوات المعتبرة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كالانسان يصح للصدق
والكذب واليد لفعل الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقة وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما

اي بعد جواب المعتزلة وتتبع هذا الجواب على سلامة الاسباب

اي القوة الفضلية التي اذا انضم اليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء بامكان

هي

انما يختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات فان السجود لله تعالى طاعة والصنم معصية
ولا تفاوت في ذات السجود ولا يتفاوت القدرة عليها الا اذا اقترنت بها طاعة تثبت
توفيقا وآذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهي من ذاتها واقعة لانها وضع الجبهة على
الارض وسواء الاختلاف في التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة قادر على الايمان المكلف به
اي بالايمان الا انه صرف قدرته الى الكفر اما الكلو وضع باختياره وقد ان القدرة الى الايمان
فالمستحق الكافر الذم والعقاب اذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر
على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا اذا شاع اما وذا الجواب انه في هذا الجواب
تسليما لكون القدرة قبل الفعل على الايمان ذكر حال الكفر يكون قبل الايمان
لا محالة فان اجيب عنه بوجه ولا يخفى بانا المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث
التعلق بأحدهما لا يكفي الا معه اي مع احدهما فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها
الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست
متقدمة عليه بالقدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل
هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك اي ترك الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالترك
واما نفس القدرة فقد تكون متعلقة متقدمة حالا بالضدين فلنا ملزما لا يتصور نزاع بين اهل الحق
والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل سابقة قبله وانما النزاع بينهما في
نفس القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بل سواء الجواب المذكور
لغو في الكلام وانما كان لغوا انما الكلام لانا نقول حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة

المتعلقة

المتعلقة بالفعل لا يكون له منع مفيدا لان المقارن للفعل لا بد وان يكون متعلقا بالفعل
تأمل وجه التأمل ان نفس القدرة لا يجوز ان يكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل
الحق مثلا ولا يكلف العبد التكليف بما فوق من الكلفة وهي المشقة بما ليس في وسعه اصلاح
الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه لان فائدة التكليف اما الاداء كما
قاله المعتزلة او الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطيق اما الاداء فظاهر
وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق
في امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع سواء كان
ممتنعا لنفسه كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل او ممكنا في نفسه كخلق الجسم و
والصعود الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة واما ما يمتنع ان
ما يكون ممكنا في نفسه ممتنعا بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به اي بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه
مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف اي عدم وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه نحو
جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوز الاشعري بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي مقدورها
وانت خبير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب امتناع الجواز والامر كما
في انبوءة بالسماء والولاية للنجم دون التكليف بهذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف
بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز فانه قد طلب الانبياء من الملائكة مع انهم
ليسوا بعالمين وطلب الانبياء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق الجواب ان طلب الانبياء مع عدم علمهم انما يكون

ومع الابتلاء والاختبار والاختبار انما يكون بظهور حال المبتلى ليترتب عليه الثواب والعقاب لان الثواب والعقاب بناء على الوعد والوعيد والوعد والوعيد انما يتعلقان بما يعلم ما يظهر منه ما يستوجب به الثواب والعقاب لا بما لا يعلم وهم يظهر منه ما يوجب العقوبة والعقوبة بما لا يعلم منه

116
116

تكليفا لو كان الامر طلبها لتحقق المأمور به كذلك هنا لانهم علموا بخبرهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
ونحن نسبح بحمدك فيكون اسكانهم ودفعا لاعتقادهم وفضلهم على آدم عم وخطاب
التعجيز جائز وهذا لاعن بيان الشئ ولم يكن اتيانه مرادا بالبيان بخبرهم الى ظنوا وان كان ذلك محالا
كالامر باحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا شك انهم
الندم وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد به التحميل هو التكليف بل ايصال ما لا
يطاق من العوارض النفسية كالغم وغيره اذ الجواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان التكليف
بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه فقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان
تحميل ما لا يطاق اذا كان تكليفا به والاستعاذة عنه كالمستعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل
على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لانم ان الاستعاذة عن التكليف ما لا يطاق بل الاستعاذة عن تحميله وهو
مغاير للتكليف اذ التكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى
عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي والا لجاز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل ثاب
ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد
بالمشي فلا يليق بالحكيم والنزاع في الجواز اي عدم التكليف بما ليس في وسع متفق عليه وانما
النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على التحسين العقلي لانه عبث عند العليم القادر الغني محال
وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شئ وقد يستدل من طرف المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها على نفي الجواز على ما سيجئ بيانه ويستدل وتعريضه اي تعريضا للاستدلال انه لو كان جائزا الى
لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب الله تعالى منزه عنه بيانه شرطية فروض الملزوم اللازم يوجب الملزوم

وهو تكليف ما ليس في الوسع لتحقق المعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب الله تعالى وهو محال فقوله لكنه
لو وقع اي مقدمة ممنوعة بيانه يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب الله تعالى كما يقال ان التكليف
بما ليس في الوسع لبعض الناس لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب اخبار الله تعالى بعدم وقوعه
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا الى للتنبيه وذا اشارة والضمير مشار اليه تكلفة في بيان
استحالة كل ما يتعلق علم الله او ارادة الله او اخبار الله بعدم وقوعه ايا ما يتعلق بتعلق
والاخبار وقوعه عائد الى ما وعلى الى ان قال التكلفة انا لا نسلم كل ما يكلف بمكنا وقوله اذ حذف انا لا يلزم
من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك ان لو لم يفرض الامتناع بالغير والا ان وان عرض
له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير فان التكليف بما ليس في الوسع
جائز وممكن نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى الابرى وهو دليل على جواز ان يكون
لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته اي الله واختياره اي الله تعالى
فعدم اي العالم ممكن نفسه ان يلزم من فرض وقوعه اي العدم تخلف المعلول عن علته وهو
اي التخلف محال والى صدر ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه اي الممكن محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر
الى امر زايد فيكون ان على ان الممكن فلانم انه اي فرض وقوعه لا يستلزم المحال وما يوجد من
اللام المضروب عقيب ضرب انسان والاكل وظهر الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك اي بقوله
عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان ليصح محلا للخلاف فان الملك للعبد صنع فيه ام لا بخلاف
كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الاكل عقيب كسر انسان فانه محل الخلاف فقوله قيد بذلك اي
الى ان الجواب سؤال مقدر وسواء ان يقال ام قيد بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان وام يقل

وما يوجد من الالم في المضروب والاكل في الزجاج فاجاب عنه بقوله والمتولد بالضرب الخ وما شبهه كالموت عقيب القتل اي عقيب الجرح او عقيب ذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو انما يذهب فليس الموت عين القتل كما توهم وذلك كله خلق الله تعالى اثر فعل الله تعالى لا من الخالق من العباد ولا من غيره وهو ان كان ممكنا مستندا اليه تعالى بلا واسطة والالم والاكل ممكن ايضا والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة والا اي وان صدر بتوسط فعل اخر كالعرض الحاصل من المضروب فبطريق التوليد ومعنى اي معنى التوليد انه يوجب الفعل الفاعل فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوي فلا تقض بالعلم الحاصل عقيب النظر وحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والاكل من الاكل وليسا اي الالم والاكل مخلوقين لله تعالى بل الاكل والضرب فعل العبد والالم والاكل متولدان من الضرب والاكل فيكونان فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرا لان لفعل العبد وعندنا الكل اي كل الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق التوليد تخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات كما هو المكتسب مع انه ليس كذلك لان ما يسمونه متولدات لا صنع فيه اصلا لا بالجسب التخليق ولا بالكسب اما التخليق اي تخليق المتولدات فلما تقرر من ان صنع العبد محال لاستحالة اكتساب ما يتأتى بالآلة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما يتأتى بالآلة من العبد فالالم قائم بالمضروب دون الضارب والاكل قائم بالمأكول الذي هو الزجاج دون الآكل والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل

قيل

وما يوجد من الالم في المضروب والاكل في الزجاج فاجاب عنه بقوله والمتولد بالضرب الخ وما شبهه كالموت عقيب القتل اي عقيب الجرح او عقيب ذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو انما يذهب فليس الموت عين القتل كما توهم وذلك كله خلق الله تعالى اثر فعل الله تعالى لا من الخالق من العباد ولا من غيره وهو ان كان ممكنا مستندا اليه تعالى بلا واسطة والالم والاكل ممكن ايضا والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة والا اي وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل من المضروب فبطريق التوليد ومعنى اي معنى التوليد انه يوجب الفعل الفاعل فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوي فلا تقض بالعلم الحاصل عقيب النظر وحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والاكل من الاكل وليسا اي الالم والاكل مخلوقين لله تعالى بل الاكل والضرب فعل العبد والالم والاكل متولدان من الضرب والاكل فيكونان فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرا لان لفعل العبد وعندنا الكل اي كل الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق التوليد تخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات كما هو المكتسب مع انه ليس كذلك لان ما يسمونه متولدات لا صنع فيه اصلا لا بالجسب التخليق ولا بالكسب اما التخليق اي تخليق المتولدات فلما تقرر من ان صنع العبد محال لاستحالة اكتساب ما يتأتى بالآلة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما يتأتى بالآلة من العبد فالالم قائم بالمضروب دون الضارب والاكل قائم بالمأكول الذي هو الزجاج دون الآكل والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل

قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب نفسه فانا نجد الالم بضرب نفسه بغير محل قدرة الضرب اذ القدرة متعلقة بالاعضاء، وايضا موت المقتول لو كان ممكنا للقاتل لاطرد قيامه به فلما لم يقدر مقتول القادر على ان يميت نفسه لكن بقي النقض بالعلم المتولد من النظر ولهذا لم يتمكن اي لم يقدر العبد من عدم حصوله اي عدم حصول المتولدات منع ذلك بانه يتمكن ترك ما يوجبه بخلاف افعال الله تعالى الاختيارية فانه يتمكن من عدم حصوله والمقتول ميت بأجله الاجل لغة الوقت ويقال لمجموع المدة كلها وعليه قوله تعالى فلما قضى موسى الاجل ومعناه فلما تم الاجل وبلغ الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر من التأخير والمراد ههنا الآخر اي الوقت المقدر لموته اي لموت المقتول علم الله تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت لما كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه اي على المقتول الاجل فانهم قالوا لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت لان الله تعالى قد قطع عليه اي على المقتول الاجل (يعني قدم موته من اجله) فانهم قالوا لو لم يقتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى الاجل الذي علم الله موته فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا المعلوم الله تعالى وهو محال اجيب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير للمعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقريرا للمعلوم واما علمه تعالى بموته في وقت آخر فعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغيرا للمعلوم الله تعالى وانما يكون تغيرا ان لو علم علما باتا غير معلق بشيء مفروض لكن بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعيينه في علم الحق فهو انكار للقضاء، وان ارادوا به الامكان الذاتي فهو متفق بين الكل ولا يجدي فيه جوابه ان المراد عدم تعيينه على الفور فلا ينافي ذلك تعيينه بالقتل لنا اي لنا الدليل العرض

ان الله تعالى قد حكم باجال العباد اى الاوقات المقدرة لموتهم على ما علم الله من غير تردد وبانهم لا يتاخرون
متعلق بحكم اذا جاء اجلهم لا يستاخرون واحتج المعتزلة على ان المقتول ميتا باجله بالاحاديث
الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر كصلة الرحم لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد فى
العمر الا البر وفاعل من احب ان يبسط له فى رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه البر بكسر الاحسان
وهو فى حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع لحقهم خلقة
الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوى النسب والاظهار التعطف عليهم والرفق بهم
والدعاء لاحوالهم فاذا جاء الزيادة والبركة فى الرزق والاجل جاز النقصان بالسنة او بالقلة وبانه دليل
عقلى ولان للمعتزلة لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل ذما فى الدنيا ولا عقابا فى الآخرة
ولا دية فى قتل الخطاء ولا قصاص فى قتل العمد القصاص على وزن فعال من المقابلة وهى
المساواة اذ ليس موت المقتول بخلق الله تعالى القاتل ولا بكسبه القاتل والجواب عن الاول ان
الاستدلال بالاحاديث انما يتم لو كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين
سنة اصل سنة سنهة فلامها هاء لقولهم عامة سانهة دقيل لامها واو لقولهم سنوات
يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمر المقدر فى علم الله لو لا سبب الزيادة والنقصان
قيل هذا يعود الى النقص بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الخوان تعدد الاجل بهذا المعنى
غير مرضى بل المراد ان يعلم الله تعالى موته فى وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجله ولئن سلمنا
لا حرلكنه انما يكون الله يعلم انه يفعل الطاعة انما علق اربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا
فى الطاعة وتنفيرا عن المعصية لله حكم لا يحصى ويكون عمره سبعين سنة فيتسبب من الزيادة الى تلك الطاعة بناء

على علم الله تعالى انه لولاه اى الطاعة لما كانت اى وجدت تلك الزيادة واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم
المعدوم الذى لا يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذى لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل
النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر مع علمه انهم لا يردون لعلمه بهم ولو ردوا الى
نهوا عنه ويمكن تاويل الاحاديث بان الطاعة تزيد فيها هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب
الكمالات العالية الصالحة التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيقبض بالموت حين وهذا الله
وان كان لا يحب بعض الاوقات لكن الاحاديث ظاهرة فى حث اللفظ لعدم احتياجه الى تقدير شئ او يتبادر
من ذكر الزيادة البركة فى رزقه بسبب التوفيق فى الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه فى الآخرة
وصيانتها عن الضياع فى غير ذلك او يتبادر بقاء ذكره الجميل فكانه لم يمت او يجرى له ثواب عمله
الصالح بعد موته او يتبادر انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة فى اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر
فى اللوح انه عمر ستون الا ان يصل رحمه فانه وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله تعالى
من ذلك وفق توفيق لتحرى اسبابه وكتب ذلك فى اللوح المحفوظ وكل ذلك لا يزيد فى
علم الله تعالى ولا ينقص منه شيئا ولا يغيره بل هو مسجل بان المبادر للمحل قبل تصور الزيادة وهو المراد من الحديث وعن الثانى اى عن الاكثر
بالاول وعن التعطفية بان وجوب العقاب والضمان او الدية والقصاص على القاتل تعبد الى الشارع
واظهار العبودية بالانكاب الى القاتل المنهى وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق
وكسب القاتل الفعل اى الفعل الذى يخلق الله عقيبه الموت بطريق العادة لانه يمكن ان لا
يخلق الله الموت عقيب القتل لكنه جرت عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل فان القتل فعل
القاتل كسبا ان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه اى فى الموت تخليقا ولا كسبا

انه لو وجد ح
لعادوا ح
ويل
فيعود ح
جاز ح
هذا ح
الاربعين ح

مطلب في ان الموت وجودي ام عدمي

ومبنى هذا ان مبنى كون الموت قائما بالميت انه الموت وجودي فيكون التقابل بين الموت والحياة
تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة
كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد بدليل
قوله تعالى خلق الموت والحياة وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق
الخلق والخلق لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في
الخارج والاكثرون على انه اي الموت عدمي اي معدوم في الخارج لا قائم بالميت لان
العدمي لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة لان
الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا ومعنى خلق الموت قدره اي قدر
اسباب الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق
الذي بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون
المعدوم والاجل واحد لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل (من العبد) والموت (من الله تعالى)
فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكانه يريد
بالموت ما ليس بالقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله اي اجل المقتول الذي هو الموت
هذا القول باطل لانه يؤدي الى ان يكون العبد مانعا عن بقاء الله تعالى عبده الى اجله
اجلا له وهو محال لما فيه من التعجيز له تعالى ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا
هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين لاجل الشيخوخة وآجالا
اخترامية الاخترام الانقطاع بحسب الآفات كالقتل والامراض والحرام رزق لانه

الاصل

في الاصل مصدر سمي به المرزوق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فياكله اي فياكل الحيوان الرزق وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا اي التفسير المذكور اولى من تفسيره اي من تفسير الرزق بما يتغذى به الحيوان
اي انه راجع الى ما لخلوه تعليل لقوله اولى والضمير في لخلوه عائد الى ما يتغذى
عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه اي معنى الاضافة معتبر في مفهوم الرزق و
عند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة فسروه اي الرزق تارة بمملوك
تارة اما طرف فاده في بعض الاحيان او مصدر وكذا فسروه بمملوك ياكله اي الرزق المالك
(اي لا يمنع اهل الشرع لان الشرع منع الحرام)
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به اي بالرزق وذلك اي التفسير المذكوران للمعتزلة لا يكون
الا حلالا لكن يلزم على الاول اي لكن يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الاول ان لا
يكون ما ياكله الدواب رزقا لانها لا تملك غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله
تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وعلى الوجهين اي التفسير
الاول والثاني للمعتزلة ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ابدا اي
انه اصلا وهو باطل بالآية المذكورة وقد اجيب عنه بانه قد ساق اليه
كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه باختياره ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة
الى الله معتبر في مفهوم الرزق يعني انما كان رزقا لكونه من الله تعالى البتة وانه
لا رازق الا الله تعالى وحده معطوف على ان الاضافة وان العبد معطوف

هذا السؤال من طرف المعتزلة

على انه اضافة يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا
اى مضافا الى الله تعالى لا يكون قبيحا فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون
مضافا الى الله تعالى لانه يكون قبيحا وهم يكونه لا يستحق الذم والعقاب
والحال انه من اكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون
رزقا ولا يكون مستندا الى الله تعالى والجواب انا نمنع ان اكون مستحقا للذم
لسوء اختياره السبب به باختياره وبيانه لو قال المعتزلة انه لا رازق الا الله تعالى وحده
فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة انا نسلم ان القبائح لا يستند الى الله تعالى وما
يستند اليه لا يكون قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يتحقق
كل منهما على ما يقولهم الاخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق
في اللغة اسم للقوت المقدور ويذكر ويراد به الملك قال الله تعالى وما رزقنا
منهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغذاء قال الله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها والدواب لا يملك لعدم الاسباب المشروعة فكان المراد
به ما حصل الاغتذاء وقيل الاختلاف هنا حسب العبارة لا غير وليس كذلك التحقيق
خلاف وهو الصواب وكل يستوفي رزقه اى كل حيوان يأكل رزقه خلافا
للمعتزلة لان بعض الناس يموت جوعا كالاطفال، وبعضه لان الحرام لا يكون

رزق

رزقه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما اى بالحلال جميعا اى بالحلال والحرام
يعني كل احد لا يزيد رزقه على عمره ولا عمر على رزقه وما زاد على عمره مملوكا
وقت حياته فليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده ولا يصور ان
لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص
يجب ان يأكله اى الغذاء ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع ان يكون
الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة فهو مملوك يأكله اما بكله او يأكل غيره وبعض
اصحابنا نظر الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويؤيده بالاتفاق والله يضل من يشاء
اى خلق الضلال، لق
ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله تعالى الضلالة والاهتداء لانه الى
وحده اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته
يعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء
اى وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانها من الممكنات ولا يوجد
ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة الهلاك يقال ضل
الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه وفي التقييد اى بالمشية اشارة الى ان ضلالة من
يشاء ويهدى من يشاء الا ان المراد بالهداية بيان طريق الحق
اى التبيين،
على ما قاله المعتزلة لانه اى البيان عام في حق الكل اى في المسلم والكافر

ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا المصدر مضاف الى المفعول اى وجدان
الله العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة او مسببه اى العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشية الله تعالى وقوله المعتزلة يعنى ان خلق الضلالة مختص بالله تعالى فتعليقه
بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فليس مخصوصا لله تعالى بل يصح نسبة
الوجدان والتسمية الى العبد فلا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى والحاصل ان تعليق
خلق الضلالة بالمشية معنى لانه ليس عاما لكل شئ بخلاف الوجدان والتسمية
نعم قد يضاف الهداية الى النبى عم كانه اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال
لانم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وانما الاضلال عبارة عن خلق الضلالة
والا لما جاز اضافة الهداية الى النبى عم بان يقال ان النبى عم ما دعا ولا اضاف
الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل اما الدلالة فللانه غير الله تعالى ليس بخالق
واما بطلان الثانى فلانه جاز الاضافة اليهما فكيف الهداية عبارة عن بيان طريق
الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب بقوله نعم قد يضاف
الهداية الى النبى عم مجازا لان الكلمة المستعملة فى ما وضع له فى اصطلاح التخاطب
من جاز الشئ يجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ فى معناه المجازى فقد
جاز مكانه الاولى وموضعه الاصلى فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز

لا غير ح

لستعمل

استعمل بصيغة اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم
جاز فى هذا اللفظ عن معناه الاصلى الى معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون
المجاز اسما لمكان بطريق التنسيب كما فى قوله تعالى والكن ليهدى الى صراط مستقيم
والمراد به البيان والدعوة كما يسند الى القرآن فى قوله تعالى ان هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم لكونه سببا للاهتداء وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا فى قوله تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة
واحدة فكان المراد ما قلنا كما يسند الى الاصنام مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس
ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا اى عند اهل الحق خلق الاهتداء
ومثل هذا فلم يهتدى هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال
والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه
حينئذ فلم يخلق فلا يكون له اذن معنى فاجاب بقوله مجازا اى مجازى مرسل من
مقابل ذكر الملزوم واراد به اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء
يلازم خلق الاهتداء عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة
بيان طريق الثواب وهو باطل بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت

الثواب ح

يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لنفوه تعالى
انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهدى بيان طريق الصواب
لما صح النفي عن النبي عليه السلام لانه عليه السلام بين طريق الصواب لمن احب
وابغض فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روي عن سعيد بن المسيب
عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى
الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال
يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن
امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله يعرضها عليه ويعاودهما
بتلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب
وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى في ذلك ابا طالب وقال الله تعالى
لرسوله صلى الله عليه وسلم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء فقوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والاخر
احببت ان تهتدي ولكن الله يهدي من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدين
يعني من قدر له الهدى وقوله عليه السلام اللهم اعوض مني يا هو ولذلك
لا يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كقولك يا عليه مع لام التعريف وقطع

همزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله امنا بالخير فحذف حرف النداء
ومتعلقات الفعل وملزمة الهدى قوي مع انه بين الطريق وقائم الاهتداء يعني ان
الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لنفوه عليه السلام اللائم
الهدى قوي لانه عليه السلام بين طريق الصواب لقومه فيكون طلب الحاصل
وهو محال منه عليه السلام لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء و
المشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل الى المطلوب
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء
او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى اي من جملة اصول
اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة لقضاء
العقلاء بفرانه هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق
لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع
والحاكم على الشارع الذي هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء
فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو الذي
يستوجب الذم بتركه والذم قبيح والقبيح لا يتصور من الباري تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى

امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة
وانما يفعل الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لانه عقلا واما
اللطف فهو ان يفعل ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية واما الثواب
فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى
جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل
للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى
عقلا انه لا يفعل القبيح لانه تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه
فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على
وجوب الاقتدار والتمكين والآلام خلق الكافر والفقير المعذب في الدنيا
والآخرة لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا ولما كان له اى لله تعالى
العباد بسبب اعطائهم النعم واستحقاق شكر المنعم آية وافاضة انواع
الخيرات لكونها اى المذكورات اداء كل واجب واداء الواجب لا يوجب
شيئا من ذلك قبل ايجاب الحكيم واقتضائها لا ينفك عنه الامتنان الا ترى
ان منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له
في شفقته على ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه ارحم لعباده

من

من الوالد لولوه كما ورد في الحديث الصحيح فايجاب في الخبر رحمته
وحكمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده ولما كان امتنانه اى الله تعالى
على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى اذ فعل الله
تعالى لكل منهما اى من النبي عليه السلام وابي جهل غاية مقدور
من الاصلح له قبل التوبة بين النبي عليه السلام وغيره فيما يوجب الحكمة
كاعطاء القدرة والعقل والنبي عم لا يوجب النبوة عليهم والله
فضل انبياءه باعطاء النبوة والعقل التام والتاييد بالملك
فلذا من عليهم فوق من من على غيرهم مع ان النبوة من موجب
الحكمة ولما كان لسوآل العصمة اى الحفظ عن المعاصي بان يقال
اللهم اعصمني والتوفيق وكشف الضراء اى دفع البلاء والبسط
اللهم ابسط في الخصب والرخاء عطف تفسير من جزكان
قبل السوآل من اسباب الحكم الموجبة للاجابة ولذا قال
عليه السلام ان الله تعالى حيي كريم اذا رفع عبد يديه يستحي
ان يردهما صفرا والحياء في حقه محال فيحمل على مقتضاه وهو
وجوب الاجابة لانه لما يفعله الضمير المستتر في يفعل راجع

الى الله تعالى والمعاد عايد الى ما في حق كل واحد فهو مفوض
اى ضد المصلحة له اى للكل او يجب على الله تعالى تركها اى ترك
المفوض ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد
شئ اذ قد اتى بالوجوب ولعمري النعم والنعم واذا قسموا
فتحوا العين لا غير لان الفتح اخف عليهم ولم يكثروا في القسم
بلعمري ولعمرك فلموا الاخف لانه مناسب لهذا الاصل اعني
وجوب الاصلح بل اكثر اى مفاسد اكثر اصول المعتزلة
الظهر منه ان يجي واكثر من ان يحصى وذلك اى الفساد تقصور
نظرهم اى نظر المعتزلة في المعارف الالهية اى العلوم المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية ورسوخ قياس الغايب
على الحاضر على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم

وغايته

وغاية متشبثهم اى تمسكهم في ذلك اى في وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها
ان مع اسمه وخبره في موضع رفع بكونه خبر مبتدا، ومبتدا وخبره غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر ان يعطي المامور ما يصير به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء
كالولي يامر بالصلح فلم يعطه القدر ليتحرك بها او لم يعلمه بالصلح هذا ظاهر اجيب بان
هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار جوابه ان منع ما يكون
حق المانع اى اللايق على الله ان يمنع وقد ثبت الواو للحال بالادلة القاطعة كونه وحكمته
وعلمه بالعواقب اى عواقب الامور يكون اى المنع المذكور محض عدل وحكمة يكون مع اسمه وخبره
في موضع رفع بانه جزاء قوله ان منع ما يكون وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح
لعبد حق المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك حكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح
قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكيم اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب الاصلح
عند حكمته ولذا قال والك فان لم تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس بخارج
عن حكمتك جواز مغفرة الكفر اذا اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
مطلقا بل جوزوا ان يكون بحسب الحكمة ثم ليت شعري اى علم ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه
الا معنى الوجوب لمستحقا تاركه الذم والعقاب ولو ظاهرا اى عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم
والعقاب ظاهرا لانه وجوب شرعي ولا نازع عليه تعالى ولا لزوم صدوره عنه اى صدور الفعل عن الله تعالى
بحيث لا يتمكن اى لا يقدر من الترك بناء تعليل لنفيه ولا لزوم على المستقيم اى الذي هو الاصلح
من بيانه محالا او جهلا او عبثا او بخلا ونحو ذلك لانه اى لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك

رفض لقاعدة الاختيار لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله او الترك لم يكن فاعلا مختارا
وهو مذهب الفلاسفة ويميل الى الفلسفة الطامة العوام اى الفساد لانه قد يكون الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان
الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه الا الانكار • وعذاب القبر اى العذاب قبل الحشر وهو وقع
البق وخواص الطيور وبطون السباع اى من امور اهل الحق ان عذاب القبر ثابت للكافرين
وبعض عصاة المؤمنين وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن
وقيل عليهما وينبغي ان نفوض حقيقته الى الله تعالى بكيفيته خص الله البعض لان منهم لا يريد الله تعذيبه
فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى متعلق ببعض وعذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة
يريد وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب اى اكثر الكتب من الاقتصار ببيان ما على اثبات
عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان الاقتصار يدل على ان النصوص الواردة فيه اى في اثبات
عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلى ان عامة اهل القبور كفار
وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر اى ابلق من ذكر تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم الطاعة ايضا
اولى من تركه ولان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة
لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير اى من اصول اهل
الحق ان سؤال منكر ونكير سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم يألفهما مثل صورتهما و
التنكير بمعنى المنكور من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان
العبد عن ربه ودينه وعن نبيه بانا يقول من ربك وما دينك وما بنبيك قال السيد ابو الشجاع

من المشايخ ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء لا يسألون
لان غير النبي يسأل عن النبي فكيف يسأل عن نفسه ويسأل اطفال المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو
حنيفة رح في اطفال المشركين في السؤال وفي خصام الجنة وقيل يسألون ويدخلون الجنة ليكونوا
خداما للمؤمنين وعم الغلمان المذكور في الكتاب الكريم ثابت كل من هذه الامور الثلثة
بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة قيد بالامكان لان الممتنع الذي اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله
تعالى يد الله فوق ايديهم اخبر بها الصادق اى النبي عليه السلام على ما نطقت به النصوص النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا النار من نار يثور ثورا اذا ثار لان فيها حركة واضطرابا والثور
مشتق منها الضمير فيها عايد الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي ما بعد آخر النهار من
عشي العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
قال ابن عباس رضي الله عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرضون
كل كافر على مقعده من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي الله عنه ارواحهم في جوف طير
سود يرون منازلهم في الجنة وعشيا وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طير خضر تأوي
الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طير سود تغدو وتروح على النار
والآية تدل على ان عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك
غدوا وعشيا فدل ان النار يعرضون عليها قبله وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والتقدير
ان يكون بدلا من سوء العذاب ويجوز ان يكون بدلا بالنصب بفعل مضمر يعني يعرضون عليها تعذيبا يفعلون
النار ويحذف ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما من النار او من آل
فرعون

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون
العذاب الشديد في الدنيا فهم ادخلوا بقرا، بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف
النداء تقديره يا آل فرعون وبقرا، بقطع همزة وكسر الخاء يكون آل فرعون مفعول الاول ايتوا
الله تعالى للملائكة يعني يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو
ادخلوا بضم الالف وسكذا قرا، بضم في رواية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء من قرا،
ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل منصوبا بالنداء ومن قرا،
ادخلوا بالنصب معناه يقال للخزنة ادخلوا آل فرعون يعني قوم فرعون اشد العذاب يعني
السقي العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه وقال ابن عباس قولوا فادخلوا نارا
الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق ليكون هذا الادخال قبيلا الادخال الذي في
القيمة انما هو عذاب القبر وقال النبي ﷺ استنزهوا اي امتنعوا من البول فان اكثر عذاب
القبر منه وقال ﷺ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قبر
اي يثبت الله اذا قيل له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ميت ربي الله ودبني
الاسلام ونبي محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقال ﷺ اذا اقبر
الرجل او وضع الميت هذا ولبن على سوال منكر ونكير اتاه ملكان اسودان ازرقان عيناه
يقال لاحدهما منكر والآخر نكير الحديث وقال ﷺ القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران روى اسباط عن السدي رفعه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح
الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا راى ما افتح وجهك ليقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول

ما

ما انتن ريحك فيقول كذلك كان منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه في قبره
فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له انا كنت احملك في الدنيا بالذات والشهوات
فانت اليوم تحملني فركب على ظهر حتى يدخله النار قال كذلك قوله وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم ونعاد هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعني وبال ذلك ويقال
وقرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر في اللغة الثقل قال المفسرون ان المؤمن
اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح قال
ما ركبتكم في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمان وفدا
اي ركبانا وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى اي في عذاب القبر ونعيم اهل الطاعة وسوال
منكر ونكير في كثير من احوال الآخرة كالميزان والصراط متواترة المعنى وان لم تبلغ آحاده
حد التواتر اذ المتواتر بطريق الاجمال وان كان جزئياته لا تبلغ حد التواتر وانكر
عذاب القبر ونعيمه وسوال منكر ونكير بعض المعتزلة والروافض اول الروافض العلوية
قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبرائيل قد اخطاء ويصلون عليه وبحاجة
يقولون قال الله عز وجل محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الآية وقال عز وجل
ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اي الموت في الدنيا وقوله تعالى اسكتنا اثنتين واحيتنا اثنتين ولو كان
في القبر احياء لكان الاحياء ثلاثا في الدنيا وفي القبر والحشر لان حياة القبر يعقبه الموت والاماتة
اثنتين في الدنيا وفي القبر اجيب بان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي الزيادة وقوله امتنا
اثنتين

فالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وتركّ حياته الآخرة لانها معاينة عند قولهم حيينا
قيل اثبات الواحدة الآية الاولى بطريق لحن فينتفي الزيادة واما حياة القبر فمستمرة الى الحشر
والا لاستمر عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حياة الحشر فيصح القول بان الاحياء
ثلث لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الميت
بلا حياة لان الحياة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير
معقول قال ابن الراوندي كل ميت حي يدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية اجيب
عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحياة لا يعقل اصلا وانفكاك الحياة مع الادراك عن
الافعال الاختيارية معقول كما في المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى تعقله بعض
الاجزاء الميت او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم او لذة التنعيم العاصي
لكن لا يتحرك لعدم كون العضو في حكمه وتصرفه والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء
على انه قد يعاد الى القبر حياة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحياة بلا روح
ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي منشأ الافعال الاختيارية قيل ادراك العاصي انما هو
باختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى
عوده الى البدن وهذا لا يستلزم هذا جواب سائل وهو ان قال انه قد ثبت فيه نوعا
من الحياة لزم اعادة الروح المؤدية الى التفرع المجدد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب في قبره و
لزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم
اعادة الروح الى البدن دلالة ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه اي على الميت هذا خرج الجواب

عن

عن شبه المنكر بانا نضع الميت في قبره وتراه باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق ضيق
لا يتصور فيه جلوس والقادر لم يزد ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى
توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى خالق الميت الفعل
والافعال الاختيارية فلذا لم يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير لان الروح يخلق
بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه حتى الغريق مما دليل على عدم الاستلزام
في الآلام والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم يطلع عليه
ومن تأمل في عجايب ملكه وهو عالم الشاهدة وملكوته وهو عالم المغيبات
وغرايب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة ونصب فضلا
اما على الحال او المصدر واعلم كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد الملص احوال القبر
بالذكر ولم يدرج وبحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب
بقوله واعلم انه لما كانت احوال القبر مما هو متوسط لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة بين امر
الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم شرع في بيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة
وقوله الكل اي ما يتعلق باحوال الآخرة انها امور ممكنة اخبر بها الصادق اي الرسول عليه السلام
ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتنا بشانه
يعني ان المصنف صرح بحقيقة كل واحد من احوال عذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة
وصرح بحقيقة كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر باز اء كل واحد منها قوله حق فقال والبعث
وقوله ان يعاد الموتى جمع ميت من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوان

خلقت عليها وهي الباقية من اول العمر الى آخره ويعيد الارواح حتى لقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة في جواب من قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بكثرة الاجساد والكرة اي البعث فالفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة الفلاسفة ان حجة الاجساد اي دليل ضعيف الم الامع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جاز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جواز وجوده ثانيا كما لم يمنعوا ولا يلزم العدم بتعلق علم الله تعالى السابق له الوجود والما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلي يتعلق العلم بكونه موجودا والما لا يوجد فمعنى الاعادة ان يبدأ الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود ويعيده ثانيا اخر لان الشيء اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم وهو معنى قوله لا دليل لهم عليه اي على امتناع اعادة المعدوم بعينه غير مضر بالقصد فيه وهو مبتدأ غير مضر خبره لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية التي صارت حال التولد وهو العناصر الاربعة للانسان ويعيدها اليه سواء ستي ذلك اعادة المعدوم او لم يسم اعلم انهم اختلفوا في انحصار الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والاصل التوقف وهو اختيار امام الحرمين اولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما اصح من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر

عن صح

ان

ما قالوا

ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخصوا البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها لحصل بتفرق الاجزاء او ان بقي دلالته على وجه الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه الاول من كل شيء والآخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وفي معناه النقد بالالوهية وصفات الكمال وبهذا سقط هذا الدليل ايضا واما قوله لانا نريد ايضا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية اي قال الفلاسفة دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد انه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار مأكول جزءا منه اي من الاكل فتلك الاجزاء اي الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت جزءا للاكل اما ان يعاد فيهما اي في الانسانين وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون معادا بجميع اجزائه وذلك انسان هذا بيان سقوط ما قالوا لان المعاد هو الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل غالبا فلا يلزم ان الانسان باق مدة والاجزاء التي تحصل من الغذاء تتزايد عليه وتتحلل وكذا البدن والشعر والظفر وسائر الاوصاف ويجوز ان يعاد لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة فان قيل من طرق الفلاسفة هذا اي البعث قول بالتناسخ والطائفة المتناسخية تقول تتعلق روح الانسان ببدن انسان آخر بنسخا ويبدن حيوان آخر مسنى وبجسم نبات نسمى وبجسم جماد حتى رسخى لان البدن الذي ليس هو الاصل بما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد والمرد جمع اجرد وهو الذي لا شعر على جلده والمرد وهو غلام لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل جرد على سوى الذقن

مطلب في بيان حشر الاجساد

ملك الانسان ينعش الاجزاء الاصلية وكلما ذهب منها ابدل بمثله

والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثبات مثلها فيه كنسخ الظل الشمس

وجاء مرد مبينا الذقن كان تغييرا لوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرضعة لجرد لم يسد
لان الجرد قد يتناول بعومه فلا حاجة اليه قبل ان ينوى به التعميم اى مرد مجرد فيحمل المرد على
المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثانى
غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلنا هم غيرها ليذوقوا ان الله
كان عزيزا حكيما يجزون بعد نضج الصورة تلك الصور واما قبله فقد قالوا به طفل وان الجهنمى فرسه
مثل احد قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهى بئر لما قعر فى غاية الالف والنون فيه
جهنم وقيل معرب من كهنه اى الكن يعنى كالجب الحمام ومن هنا اى من ان يكون النفوس البعث
قول بالتناسخ من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ ثابت قلنا من طرف اهل الحق
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فح لم يكن
المغايرة بينهما وان يسمى ذلك ايضا تعلق النفس للبدن الثانى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سمينا فى
هذا المثل اعادة الروح وتجسيمها تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا
البدن اى الذى هو مخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة على خلافه اى على خلاف اعادة
الروح سواء سميت تناسخا ام لا والوزن حق اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار
والمبطلين حق لنوقن ان والوزن يومئذ الحق فيه وجهان احدهما الوزن مبتدأ ويومئذ خبر
والعامل فيه الظرف محذوف اى والوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن او خبر مبتدأ محذوف
اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة ليوم لانه يفصل بين الموصوف

وصلته والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال ذهب كثير من المفسرين الى ان له كفتان ولسان
وشاهين وقد ورد فى الخبر الصحيح تعيين بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفيته فما يستحيل
كيفيته يجب تأويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يستحيل ذاته حيث ... يجب
تأويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية وانكرة المعتزلة ذاهبين الى ان المراد بالوزن والآية
هو العدل او الادراك فيقال ان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا ذكره
بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الآية والا فالمشهور ان الميزان واحد اجيب بان
الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان فيتلى الظاهر ان يعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد
ذاته لان اللام اى ان امكن اعادة لم يكن وزنها لانه لا فائدة اولا ان اعادة الاعمال ممكنة و
لئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يكن وزنها لانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة لانها لا يكونان الا بالة ميزان
ولا معنى للاعمال ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن استدلال المعتزلة انه قد ورد
فى الحديث ان الكتب الاعمال اى الصحائف التى كتبت الحفظة فى الدنيا هى التى توزن فلا اشكال
هذا جواب عن الاستدلال الاول وروى ابن عباس رض يوزن الحسنات والسيئات والميزان
يأتى المؤمن فيوتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيوتى بعمله فى
اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن عمل الكافر وانما يوزن
الاعمال الذى بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يخلق فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى
كفة ميزان الاشقياء خفة وهى علامة للسعادة والشقاوة وقيل جعل الحسنات ثقالا
لطيفة نورانية والسيئات خفافا ظلمانية قال ابو بكر رض انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه

يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق وثقل عليهم وحق ليزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون
ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفته
عليهم وحق لميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف وعلى تقدير تسليم هذا جواب عن الاسئلة
واصلاحه عن الخلل لا نطلع عليها يعني لانا لم نقل ان افعال الله تعالى التي من جملتها
الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال
وان كانت معلومة له تعالى ولكن سلمنا انها معللة بها ولعل في الوزن بعد كون الاعمال
معلومة له حكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا للحكمة لا يوجب العبث والكتاب اي من جملة
اصول اهل الحق ان الكتاب حق المثبت اي المكتوب فيه طاعات العباد ومعاصيهم
يؤتى صفة للكتاب وحال للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لو اتبعنا
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اي مفتوحا قوله تخرج يقرأ بضم النون ويقرأ
بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا الخرج عمله مكتوبا و
يلقيه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب
وقوله تعالى واما اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا اي سهلا لاينا قش
فيه كما يناقش اصحاب الشمال وسكت عن ذكر الحساب يعني لم يقل المصول الحساب
حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق اكتفاء بالكتاب والحكمة في الكتاب ان المكلف
اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر له عن المعاصي وان

العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم منه كما يحتشم من خدمة المطلعين
عليه وانكر المعتزلة زعما منهم انه عبث في الجواب بما مر والسؤال حق اي من جملة اصول اهل الحق
ان سؤال الله تعالى عن العباد حق لقوله عم ان الله تعالى يدني المؤمن اي يقربهم قرب كرامة لا قرب
مسافة لان الله تعالى متعال عنه فيضع كنفه اي حفظه بذيل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير
كنفه الكنف ان تعالى في كنف الامير اي في حفظه ومعاونته ويستره عطف تفسير ويقول الله تعالى
اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب حتى قرره اي جعله مقرا بان اظهر له
ذنوبه وبجاءه الى الاقرار بها ورأى في نفسه اي راى المؤمن في ذاته والواو للحال قد هلك قال
الله سترتها الذنوب عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب
لا يغفرها يومئذ الا الله وانا لم يقل انا سترتها عليك لان الستر في الدنيا كان باكتساب
العبد ايضا فيعطى كتاب حسناته واما الكفار هذا الخ من تمة الحديث والمنافقون فينادى
لهم على رؤس الخلائق اي وسط الخلائق هؤلاء الذين كذبوا الا لعنة الله على الظالمين
والكذب يطلق الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به الاحرف ينتبه به الكلام لتنبيه المخاطب وقيل
معناه حقا اصل اللعنة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا
تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحق اللعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما
اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد مسلكا موضعا فتحير فترجع الى الذي تكلم
به ان كان اهلا والا لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفي بعض الروايات الى اليهود
هذا السؤال هو الموقوف عند الحساب واما قوله تعالى لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فحين

مطلب في ان السؤال في الموقف عند الحساب

حشروا من قبورهم الى الموقف قيل مواقف القيمة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف
سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاها
في الدنيا **والحوض حق** اي من جملة اصول اهل الحق الحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
قال عم نهر في الجنة وعدنيه ربي وقيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي واتباعه او علماء امته
او القرآن لقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه اي اطرافه سواء ماؤه والاصل في ماء موه
لقولهم ماهت الركية تموه وفي الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم
ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه جمع كوز
اكثر من نجوم السماء والهمزة في السماء بدل من واو وقلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف
زائدة من شرب فلا يظمأ اي لا يعطش ابدا والاحاديث فيها اي في اثبات الحوض كثيرة
فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع الاستلذاذ قلت يجوز الاستلذاذ بجهات اخر غير قطع
العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء ابدا **والصراط
حق** اي من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو جسر ممدود على متن اي ظهر جهنم
ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اي يمر اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار
اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام في الشريعة
جاز عليه ومن لم يستقم تعذر لتي الدركات النار وكل عمل يكتسب في الدنيا يتمثل بصورة
يناسبها يوم الحشر ولذا قال عم يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة الخنزير
والقردة ونحو ذلك وفي صورة القمر ليلة البدر وذلك حسب اعمالهم الحسنة والسيئة والكرم

وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين ذاهبين الى ان المراد به
طريق الجنة والنار المشار اليهما بقوله تعالى سيهديهم ربهم ويصلح بالهم وقوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة ونحوهما والجواب
ان الله تعالى قادر ان يمكن من العبور عليه ويسهله عطف تفسير على المؤمنين حتى ان منهم
من يجوزه كالبرق الخاطف اي اللامع ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد هو الفرس الذي يجري
بسرعة الى غير ذلك كما ورد في الحديث كالمشي على الماء والطيران في الهواء **والجنة حق**
الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمي بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة
كانه يستره مادخنه سترة واحدة ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة
ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر
من النعيم **والنار حق** لان الايات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى لم يرد نص صحيح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السبع
وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عم سقف الجنة عرش
الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان الجنة المأوى
بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند السدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض
عندك وليس كل جزء عندك واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة
ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله باي محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والماكول
في البطون معذب بالنار ومتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل وكفى بك حجة على

قوله ان الجنة فوق السماء السبع وتحت العرش

هذا ما روى انه عم صلى صلاة الخوف فقالوا يا رسول الله رأينا كأنك في الصلاة تناولت شيئا ثم
تأخرت فقال انى رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقى الدنيا وقال عم
الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار تمسك المنكرون اى الغلاسفة بان الجنة موصوفة
بانى عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال لان عالم العناصر اصغر من الجنة
الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسعه او كانت موجودة في عالم الافلاك او
في عالم آخر خارج عنه وهو ايضا محال لاستلزامه الخرق والالتيام على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين
بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثل لا من جنس
المحسوسات كما قاله الكملة يقول قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه و
هما اى الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تقرير وتاكيد لان قوله موجودتان يعلم
من قوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانهما لو وجدتا
الآن لكانتا في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم آخر وكل محال كما قاله الحكيم ولزم من دليلهم
نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم
الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك فيه تامل لنا قصة آدم وحوا وذلك ان الله تعالى لما
خلق آدم واسكنه الجنة التي عليه النور فكان آدم بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من
اضلاعه اليسرى حوا فلما استيقظ قيل له يا آدم ما هذه قال المرأة لانها خلقت من المرء
فقيل ما اسمها قال حوا لانها خلقت من حي وقد قيل انما سميت حوا لانه كان على شفيرها
حوة يعني خال وتيال لان لونها تضرب الى السواد فسميت حوا من قولك احوى كقوله تعالى وجعل

فجعله غثاء احوى آدم اسم اعجمي كآزر وسالح واشتقاقه من الادمة او الادبة بالفتح بمعنى الاسوة
او من اديم الارض لما روى عنه عم انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق
آدم او من الادم والادمة بمعنى الالفة واسكانها الجنة وكذا اخراجها من الجنة فلكذا النار اذ قالى
بالفصل والآيات الظاهرة في اعدادها مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي
وقوله عم اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها
للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا اذ فان عورض من جانب المعتزلة بان تلك وان
دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو
قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الآية فانها تدل على انها غير مخلوقتين الآن قلنا
الجواب عن المعارضة يحتمل الحال والاستقبال يعني ان هذه الآية تحتمل ان يكون للاستقبال
ويحتمل ان يكون للحال والاستمرار بمقصودكم انما يلزم لو كان المراد الاستقبال دون
الحال والاستمرار وبالاحتمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التقدير والتخصيص
لا الخلق فلا يصلح حجة لهم ولئن سلم قصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة ولئن سلم
انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم
وحوا تبقى سالمة عن المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتان الآن ومن زعم ان الجنة
لم تخلق بعد والى ادبستان كان في ارض فلسطين وبين فارس وكرمان خلقه
الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا

مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته او استبعاده هنا وكذلك قالوا اى المنكرون لعدمها الآن لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك الهلاك في الاصل انتهاء الشئ في الفساد اكل الجنة اى الشئ الذى يؤكل لقوله اكلها دايم لكن اللازم اى دوام اكل الجنة باطل لقوله تعا كل شئ هالك الا وجهه قلنا لا نسلم انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل الماكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دايم ضرورة عند فناء من عند اهل الجنة باكلهم وانما المراد بقولنا اكلها دايم الدوام بادا فنى منه ان من اكل الجنة جئ ببدله يعنى المراد بالدوام الدوام بالنوع لا الدوام بالجزء والشخص وهذا اى الدوام المذكور لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى في الهلاك الخروج عن الانتفاء به كما في حين الهلاك ولئن سلمنا اى ولئن سلمنا ان الهلاك يستلزم الفناء يجوز ان يكون المراد به اى بقوله كل شئ هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم قال بعض ارباب الكاشفة لا وجود الا للواجب لكن ينعكس ظله في مرايا الممكنات فتظن انها موجودة فكل ممكن هالك في نفسه وكان الله ولم يكن شئ والآن كما كان وهذا قول خارج من طور العقل حاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان اللازم باطل لانه لا تنافى بين هاتين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعا اكلها دايم هو الدوام النوعى لا الدوام الشخصى والمراد من الهلاك في قوله تعا كل شئ هالك الا وجهه هو الهلاك الدآيى لا الهلاك اللحظى فلا تنافى بين الدوام النوعى والهلاك اللحظى انما التنافى بين الدوام الشخصى والهلاك الدآيى ولو سلم ان المراد بالدوام الدوام

الشخ

الشخصى لكن لانسلم انه ينافى قوله كل شئ هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الا العدم والانتفاء بل المراد به هو الخروج عن الانتفاء به وهو لا يستلزم الا العدم والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو العدم والانتفاء لكن لا ينافى قوله تعا اكلها دايم لان المراد من قوله كل شئ هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته الخ باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها ادد ليتان لا يطرء عليها عدم مستمر لقوله تعا في حق الفريقين خالدين فيها ابدا وما قيل كانه اشار الى الجواب سائل وعوان يقال ان قولك الممر باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها بناء على ما قيل من ان الجنة والنار لا تهلكان ولا لحظة فاجاب بقوله وما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعا كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافى البقاء جواب اما بهذا المعنى اى آت الى قوله لا يطرء عليها عدم مستمر على انك قد عرفت اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء انه لا دلالة في الآية في قوله تعا كل شئ هالك الا وجهه على الفناء وذهب الجبائية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بنعمائهم واهل النار اذاقهم الله العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعا الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تعا هو الاول والآخر واجابوا بان القوى الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاحراق يفنى الرطوبة والبنية وهما شرط الحياة فبقاء الحياة معه خروج عن مقتضى العقل اجيب عن الاول بمنع تناهى القوى الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثانى بان الحياة تخلق الله تعا بلا شرط البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان مأوية النار لا يباذ ديه والاولى ان يقال حياة

الحشمي يغني ويتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها
وهواى مذهب الجهمية قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع لبس عليه اى على مذهب الجهمية
شبهة فضلاً عن حجة اى دليلهم لا يفيد شبهة اذ دليلاً ظنياً فضلاً عن ان يكون حجة قطعية
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله عنه انها تسعة الشرك بالله والكفر
مطلق وان لم يعبد الصنم وقتل النفس سواء قتل نفساً او غيره بغير حق احتراز عن القصاص
والقتل لنفسه بوجب القصاص وانما سقط في الدنيا لتعذر الطلب وقذف المحصنة
بفتح الصاد وكسرها وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة احصنها الله تعالى عن القبائح والزنا
وبالكسر التي احصنت فرجها عن الزنا ويشترط معها في الوجوب الدخول بنكاح صحيح والزنا
وهو الوطء في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطء البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج
بلا عيبة لخنثى وكذا وطء المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه والفرار
عن الزحف وهو الجيش الذي يرى الكثرة كانه يزحف اي يدب دبيباً والمراد هنا
الفرار عن الجيش في الغزو ولكن يجاب بتقييد بالمثل او الضعف والسحر هو اظهار امور خارقة
للعادة من نفس شريرة باعمال يحرى فيها التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذ لا شر فيهما
ولا تعلم وقيد السعي فعل بشر يخيل الناظر انه قد قلب الشيء الى غير ما هو عليه او تخييل انه
قتل فلاناً وما قتله وما اشبه ذلك واكل مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا
تقربوا مال الا بالتي هي احسن واما ما اخذ قضاة الزمان حقاً للقسمة فاصله مشروع الحاكم
يعين له من بيت المال حقه وكيفيته مشكلة وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم

قوله والسحر هو اظهار امور خارقة الخ هذا على ما اختاره المصنف وقيل السحر كلام يعظم به غير الله ويعتقد فيه التعظيم الذي يليق بالله تعالى وقيل هو عمل يتوصل به الى الاستعانة بالشياطين وقيل هو ما خفي سببه وقيل هو ما يستعان عليه بالتقرب الى الشياطين وقيل هو ما يحصل بسبب مذموم من غير مباشرة قتال وقيل هو ما لطف مأخذه ودق مسلكه وقيل هو ما يحصل بسبب مذموم من غير مباشرة قتال وقيل هو ما لطف مأخذه ودق مسلكه وقيل هو ما يحصل بسبب مذموم من غير مباشرة قتال وقيل هو ما لطف مأخذه ودق مسلكه

اى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة ذو كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن
عمارته الالحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي اللحد لحداً لانه في ناحية الملحد
العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه فالحد في الدين والحد وزاد ابو هريرة رضي
اكل الربوا واموز يادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والربا مع الدينار مختلفان
في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكرا كله لكونه معظم منافعه وزاد
علي رضي الله عنه السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز عكان او حافظ
بلا تاويل شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابي حنيفة رح وربع دينار عند الشافعي رضي
وثلثة دراهم عند مالك رض وشرب الخمر وهو المكرر من ماء عنب اتى عند ابي حنيفة وامامي
رح والمكرر اتى ما كان نيئا او غلى في عند الشافعي رح وقيل كل ما كان مفسدته مثل
مفسدة شيء مما ذكر كالمسكر وان كان من غير العنب او اكبر منه كقطع الطريق مع اخذ المال
فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين وقيل كل ما كان توعد عليه
النص عليه عاية اما الشارع بخصوصه في القرآن او الحديث وقيل شرطان يكون الوعيد
شديداً وقيل كل معصية اصر عليه العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة ولهذا
قالوا لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار وقال صاحب الكفاية الحق انها
اى الصغيرة والكبيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما بل بالاعتبار فكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة فيه عن ابن
الفقهاء وفي فتاويهما بان الكبيرة تسقط العدالة بالشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث

فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل يكون معنى لغويا لا كلام فيه **والكبيرة المطلقة** اى بالنسبة الى الفعل بدون الاضافة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه **وبالجملة** اى حاصل الكلام المراد هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اى بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا ياتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا بناء مفعول له لقوله حيث زعموا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان مرتكب الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم رد عليه بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين من احسن عملا وبانه لا يكون من اهل الجنة

الايمان على مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وعند المعتزلة الايمان التصديق غير المجرد كما اول بالجنان واقرار باللسان والتصديق الجنان مع الاعمال الصالحات والتصديق والاقرار فقط سمع

اى عدم الايمان وعدم الكفر

الكل

الكبيرة ابطال الطاعات العريتناول لقمة من الربوا وجرعة من الخمر كما يمامات سنة ثم خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل الطاعات واجبة او مندوبة الآن الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل ولا تدخله اى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان قيل ان النص قد نطق بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فنظهر بطلان قولهم لنا اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر لنا وجوه الاول ما سيجيء ان حقيقة الايمان اى الايمان الشرعي هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به اى بالتصديق القلبي الا بما ينافيه وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار باللسان والتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب لا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة كلاهما بمعنى الغيرة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من الله ورجاء العفو العفو نحو الجريمة من عفا منه ايضا اذا درس والعزم والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل على التوبة الكرخية عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة على ضربين ظاهرة وباطنة فالظاهرة

اى ليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر

اى في العبادات

هی التوبة من الذنوب الظاهرة وهی مخالفات ظواهر الشرع وتوبة ترک المخالفات واستعمال
الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهی الغفلة عن الذکر
حتی تتصف بحیث لو صمت لسانه لم یصمت قلبه وتوبة النفس قطع علایق الدنیا
والاخذ بالیسیر من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال فی ممرّ الاوقات
بانواع الخلوات والتفکر فی بواطن الآیات وآثار المصنوعات الملکوتیات
ونزول التطلع للکرامات والاعجاب بالنفس لما یرد علیه ویلقیه لا بنافیه قوله مجرّد الاقدام
مبتدأ وقوله لا بنافیه خبره نعم جواب سؤال مقدر وهو ان یقال الیس الاقدام علی الکبیرة کفرا
اصلا فاجاب بقوله نعم اذا کان بطریق الاستحلال ای عدّ الکفر حلالا او طلب الکبیرة حلالا
والاستخفاف کان کفرا لکونه علامة للتکذیب ای تکذیب الله ورسوله ولا نزاع فی ان من المعاصی
ای بعض المعاصی ما جعله الشارع امارة التکذیب وعلم کونه ای کون ما جعله الشارع کذلک
امارة بالادلة الشرعیة کبحث الصنم والعثار المحض فی القاذورات والتلفظ بکلمات
الکفر وکون ذلک مما ثبت بالادلة انه کفر فاذا وجد ذلک العلامة ارتفع التصدیق القلبی
ولا یکون الاقرار باللسان معتبرا وبهذا ای بما ذکرنا من قولنا ولا نزاع فی ان من المعاصی
ینحل ما یقال من ان الایمان اذا کان عبارة عن التصدیق والاقرار ینبغی ان لا یصیر المرء
باللسانی المصدق بالقلب کافرا بسبب شیء من افعال الکفر والفاظه مالم یتحقق منه التکذیب
او الشرک لنا ذا الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی او علی مرتکب
الکبیرة کقوله یا ایها الذین کتب علیکم القصاص وکقوله یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبة

نصوحا

اصرار بالنفاق والاقتضاء فی الایمان

نصوحا ای خالصا

نصوحا یعنی صادقا فی توبته ویقال تنصحون الله بوفیها من غیر نفاق سئل عن عمر بن الخطاب
رضی عن توبة النصوح قال هو الرجل یتوب من عمل السوء ثم لا یعود الیه ابدا وقوله تع
وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیة وهی کثیرة ای الآیات والاحادیث الآتیة
علی اطلاق المؤمن علی مرتکب الکبیرة کثیر حاصل الوجه الثانی ان یقال ان الکبیرة لو کانت
تخرج المؤمن عن الایمان وتدخله الکفر لما اطلق الله تع فی آیاته ورسوله فی احادیثه اسم
المؤمن علی مرتکب الکبیرة لکن اللازم باطل والملزوم مثله لورود الآیات والاحادیث علی
الاطلاق وکذا الملزوم الثالث اجماع الامة اجماع الامة علی امر محکم لا یخالف ویتبین
من عصر النبی صم الی یومنا هذا بالصلوة علی من مات من اهل القبلة من غیر توبة والدعاء
معطوف علی بالصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتکابهم الکبایر بعد الاتفاق متعلق باجماع
الامة علی ان ذلک ای الصلوة والدعاء والاستغفار لا یجوز لغیر المؤمنین یعنی ان مرتکب الکبیرة
لو لم یکن مؤمنا کما اجتمعت الامة بالصلوة علی من مات من اهل القبلة من غیر تفرقة بین المطیع
والعاصی والدعاء والاستغفار علیه لان الصلوة علی الکافر والدعاء والاستغفار غیر جایز
والدلیل والملزوم مثله احتجت المعتزلة بوجهین الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتکب
الکبیرة فاسق من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفسق فی الشرع الخارج
عن امر الله مع بارتکابهم الکبیرة وله دم جاف نلت الاولی التغایر وسوان یرتکبها احیانا
مستقبحا ایاها والثانیة الانهماک وسوان یعتاد ارتکابها غیر مبال بها والثالثة
الجحود وسوان یرتکبها مستصوبا ایاها فاذا اشارف هذا المقام وتخطی خطته خلع

وسوان فاسق من فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت

ربقة الایمان من عنقه

رتبة الايمان من عنقه ولا بأس الكفر وما دام على درجة التغابي او الانهماك
فلا يسلب عنه اسم المؤمن لانتفاء التصديق الذي هو مسمى الايمان نعم اختلفوا في انه اي
الفاسق مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن
البصري المنافق في اللغة المستقاة من نافقاء اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والآخر
قاصعاء فيظهر نفقه في احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمي المنافق منافقا لانه يظهر عن
نفاية مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصري بقوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد
خلف واذا اؤتمن خان وبان من اعتقد ان في البيت سبعة كلهم يدخل
فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوابها ما مر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج من الايمان
واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلثة اذا صادرت ملكة لشيخ كانت آية نفاق والا فقد يقبل كل فعل
اضد عليه الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة آية النفاق فاخذنا المتفق عليه ان الفاسق
وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب عنه اي عن الوجه
الاول ان هذا ان المذكور من الدلايل احداث للقول الخالق لما اجمع واللام متعلق بالخالق
عليه السلف من عدم بيان ما في بين المنزلتين فيكون باطلا لان الخالق غلبة علماء
القدماء باطل لا محالة الثاني اي الوجه الثاني للمعتزلة انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله ع
الخ كان مؤمنا لم يزن فاستقام جعل المؤمن للاستقامة مقابلا للفاسق وقوله ع لا يزني
الزاني حين يزني وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع
حالا من قوله لا يزني الزاني لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا والايمان لمن لا امانة له وجه

الاستدلال

والمعتزلة قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل وكل
تكذيب الحق ومحو وجعلوا النفس

الاستدلال بهذا الحديث انه ع سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة
من الكبائر ولا كافر معطوف على قوله ليس بمؤمن لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه
مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنون في مقابر المسلمين والجواب عنه
اي من الوجه الثاني ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر هو اعظم الفسوق بدليل ما
بعده من قوله تع ويقال لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة في الزجر اي المنع عن المعاصي على معنى ان هذه الافعال ليست من شان
المؤمن كما ينافي الايمان ولا يجامعه ويجب الحمل عليه لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه
اللغوي بدليل الآيات هذا اذا تاخ الجواب سائل وسوان يقال لم قلتم ان المراد بـ
بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره فان الحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام
لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح رح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني
ان بعض الآيات والاحاديث تدل صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث
يدل اجمالا عليه فيحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس
والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال وهم لا يذر شيئا بالغ في السؤال وان زنى
وان سرق وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر حتى قال وهم من
قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله وان زنى وان سرق ذكر ذلك
حتى قال وهم وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتج الخوارج بالنصوص الظاهرة في

العلامة الدواني على العقائد العضدية

بحث الجمل على المفصل دون العكس

تعني على خلاف مراد ابي ذر وهو سود وخول مرتكب الكبيرة النار ابدا

والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر ح ح

في ان الفاسق كافر كقوله تع ومن كفر بعد ذلك اى الايمان فاولئك هم الفاسقون وكقوله تع ومن لم يحكم اى من لم يعمل بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب معطوف على فان الفاسق مختص بالكافر كقوله تع ان العذاب على من كذب وتولى اى اعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الجرثة الغرض لا يصليها اى لا يدخل النار الا الاشقى الذي كذب وتولى وان الحي اليوم واصل الحي ذل ينجي منه السوء على الكافرين الى غير ذلك والسوء بالفتح الرداءة والفساد وبالضم الضرر والمكروه والجواب انها اى النصوص متروكة الظاهر والمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولا نزاع في كفره والفاسق محمول على الكامل في فسقه لان مطلق الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان والعذاب على من كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل البدع وهم مسلمون بمكذبين للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع معطوف على النصوص المنعقد على ذلك مرة والخوارج خوارج مما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد هنا اتخاذ الها غير الله تع اى الكفر مطلقا لا يغفر فاذا الكافر مطلقا من لا ايمان له فاذا اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فشرك وان قال بدينين بدين لنا وبدين لك وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فزندیق وان كان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزندیق باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وهو الاشعري الى جواز غفران الشرك عقلا وانما علم عدمه اى عدم الغفران بدليل السمع لان عند الاشعري لا يقبح من الله شيء

وعند بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة اى مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لان الله تع حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان فعلها وذا يستحيل من الله تع والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة وانما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها والكفر اى والحال ان الكفر نهاية في الجناية لا تحتمل صفة الجناية الاباحة ورفع الحرمة اصلا ولا تحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد اى يعتقد الكفر حقا ولا يبطل اى للكفر عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه اى عن الكفر حكمة وايضا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان قال ان مثلك يناقض في الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب بقوله وايضا هو اى كفر اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد يعني ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا وهذا اى الكفر بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبيح ويعزم على ان لا يعود روي جابر ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله وقال استغفر الله واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلوته قال له علي رض ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية فعند ذلك تقول التوبة فالتوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله مع وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ

والمراد من الخبر الذي ذكره عقيب هذا الخبر الذي ذكره عقيب هذا الخبر

ذلك من سيئته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تع فاذا تاب الى الله تع فان الله
يغفر فلما بلغ الى الذى بهته واغتابه فاذا جعله الذى بهته فى حل وتاب الى الله تع فانا نرجو ان
الله تع يغفر له وكذلك اذا زنى بامرأة وللزوج فان ههنا ما لم يجعله زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تع
فان الله تع لا يغفر له لان ههنا خصمه الآدمى واذا جعله زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تع فانه
يغفر له ويكتفى بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته فى حل وعفو عن كل
خصومة بينى وبينك وذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جايز وهذا
كما مر لسنة الا ترى ان الامام السالك ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين الله تع
وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلوة ويمرها
لان ههنا لم يات بالتوبة على شروطها وشرط التوبة ان يؤدى ما ترك فاذا لم يؤد ما ترك فكانه لم يتب
وذنب بينه وبين عباد الله تع وهو ان يغصب اموالهم او يقربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة
لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه خلافا للمعتزلة وهو تزيد الكلم ملاحظة الآية الدالة على ثبوت الى
على ثبوت العفو بين فى المتن من تزيد الآية لان الحق قال ويغفر ما دون ذلك والآية فى الاصل
العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل
طايفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واستيفاء من اى لانها تبين اياتا من اى
او من اوى اليه واصلها اوية كلمة او اوية كلمة ابدلت عينها على غير قياس او ايية
كرملة فاعلت او ايية كتامرة فحذف الهمزة تخفيفا والايات والاحاديث ههنا
المعنى كثرة فقه تع يغفر الذنوب جميعا وقد غاير الذنب وقابل التوب فقال الا الذين آمنوا ولم يلبسوا

ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون والمعتزلة يخصونها اى الخوف بالصغاير او بالكباير
المقرونة بالتوبة يعنى ان الله تع يغفر عندهم الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة
بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة الوعد يستعمل
فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا واذا اسقط الخير والشر قالوا فى الخبر الوعد والوعيد
وفى الشر الا بعاد والوعيد وقد اوعده وبوعده اى وعد العقاب على الكباير واخبر به فلو لم يعاقب
على الكبيرة لزم خلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال جاء الوجه الاول ان يقال لو كان الله
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير المطلقين لما خوف الله ورسوله عصاة
المؤمنين فى الآيات والاحاديث لكن اللازم باطل وكذا الملزوم والجواب عن الوجه الاول انا
ان الآيات والاحاديث مما تقدر عمومها على المؤمنين والكافرين يعنى لانا لم ان تلك الآيات والاحاديث
عامة فى جمع العصاة لاحتمال ان تكون مختصة ببعض العصاة فتكون من قبيل العام الذى خص منه
البعض انا نقول على الوقوع اى وقوع العذاب دون الوجوب اى وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة
وقد كثرت اى والحال قد كثرت النصوص فى العفو اى عفو العصاة فيخصص الذنب المغفور عن
عمومات الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اى فى الجواب عن تمسك المعتزلة وهو باطل عند اى
بان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تع والمحققون على خلافه كيف اى كيف يجوز الخلف من الله تع
فى الوعيد وهو اى الخلف تبديل للقول وقد قال الله تع ما يبدل القول لدى يعنى لا خلف
لوعدى وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدى
لا يكذب عندى فلا يغير القول عن جهته لانى اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضلوا وهم

انا نجوز ان العبد اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك اغراء له على الذنب وهذا اي التقرير والاغراء ينافي حكم ارسال الرسل
لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصي والجواب انا نجوز العفو عن الكبيرة
لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف لا يكون موجبا للظن والعمومات الواردة
في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع فيكون عدم الوقوع موجوفا فيكون
وبما قلنا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للاغراء بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا الا ترى (الرجح) اي كفى وقوع العذاب على بعض الذنب
اي كناية ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب الكبيرة اي الصغيرة الكبيرة ام لا لوقوعها (اي عن الكبيرة)
اي الصغيرة تحت قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا يدل على ما اخترنا جواز مؤاخذته تع (لان ذكر الاشارة الى الغير يفيد ما دون الشرك وترك الشرك لما يليه والصغيرة ما دون الشرك)
بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص ولقوله
تع لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اي عدها والاحصاء انما يكون للسؤال (اسئل)
والجزاء فهو المغير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه (الكبيرة)
لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي صغائركم بمعنى نكفر سيئات الخاطئين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر
وح يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لانه دعويهم عدم جواز العقاب
على الصغيرة على تقدير الاجتناب واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل
فيفيد الآية ان الاجتناب عن الكفر يكفر سيئاته جوازا لا وجوبا بالنصوص الواردة في عذاب

(اسئل)

اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر بقرينة تكفير الصغائر وجوبا لانجوازه حاصل
بلا اجتناب عن الكبائر وجمع الاسم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المراد من الكبائر
هو الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل وان تجتنبوا كبيرة ما تنهون
عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به
غير الكفر فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن الاستدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر كاليهودية والنصرانية والمجوسية وغير ذلك وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اي في الكفر او
الى افراده معطوف على انواع الكفر الغاية ما قاله الخاطبيون على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم
اي ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم وليس واثيابهم اي لبس كل واحد منهم ثيابهم فح يكون
معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر او ان تجتنب كل منكم كفره نكفر عنكم سيآتكم والعفو عن الكبيرة
ان من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جايز هذا مذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون
ذلك الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه
لفظ المغفرة ويتعلق به اي بالعفو قوله اذا لم يكن عن استحلال وهو عدة الشئ حلالا او يطلب
كون الشئ حلالا قيل عفوت اذا بحثت ونحوه كما قال تع ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة
تبديلها كما قال تع يبدل الله سيئاتهم حسنات فح لا تكرار والاستحلال كفر اي اعتقاد حلها
صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف استحلال البنج وان علم حرمته حلافا
كما ذكره التوضيح وفي شرح الجمع للملك لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق القلبي وبهذا

اى باستحلال المعصية بدليل النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار كقوله تعالى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئة فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والفرق بين السيئة والخطيئة
قد يقال فيها يخصها ما يقصد بالذات والخطيئة بعكس فيما يقصد بالعرض لانه من الخطاء
الخطاء وكقوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا او على سبيل الايمان
عنهم معطوف على تخليد العصاة مثل قوله تعالى ما لهم بمؤمنين والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار
مثل الاولياء والعلماء والزهاد فى حق اهل الكبائر فى الحشر وبعد دخول النار ثابتة فى حق اهل الكبائر
فان قلت الحكم فى المكروه ان يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة كما ذكر فى التلويح فيكون حرمان
اهل الكبائر اولى قلت يكتفى باستحقاق حرمانها لا يوجب حرمانه بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا
اى الخلاف مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فيها الشفاعة
اولى وعندهم اى المعتزلة لما لم يجز عفو لم تجز الشفاعة اعترض عليه بان العفو فى
الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لا تجوز تلنا العفو فى الصغيرة
واجب عندهم والشفاعة انما يكون لجائز الطرفين ليرجح احدهما لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك
للنبى عليه السلام لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنب المؤمنين والمؤمنات ومرتكب الكبيرة
مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
تعليل فان اسلوب اى طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا اى ان لم
يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح
حالهم وتحقيق بائسهم البائس الشدة ومنه قولك لا بأس عليك يعنى لا شدة عليك فتقول لهذا

سمى الحرب البأس لان فيه شدة معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اى مقام تقبيح حالهم يقتضى
ان يسموا بما يخصهم اى الكفار لا بما يعمهم وغيرهم فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين
اما شفاعة لدرء العذاب او لزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجرى على اطلاقه وليس المراد
من هذه الآية ان تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة بالكافر يدل على نفيه اى الحكم عما عداه
فتثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد علينا انا انما نقوم حجة تميز على من يقول بمفهوم المخالفة يعنى
انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم يفد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم
حتى يرد علينا السؤال بل نستدل بالسلوب هذا الكلام ومقتضى المقام يعنى بل نستدل بقولنا الا
لما كان لنفى نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بائسهم علم ان المفهوم
من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة
والثانى مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كما فى
ح دون البعض الآخر كالحنفى ح وقوله ح شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو مشهور بل
الاحاديث فى باب الشفاعة متواتر ح المعنى اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احادها
حد التواتر واحتج المعتزلة بمثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
بالتاء وبالياء منها اى من النفس شفاعة بدل على الاية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن
من ولد ابراهيم عم خليل الرحمان وهو اسحاق ذبح اسرد الله عليهم بانه لا ينفع فى ذلك اليوم
نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا ما وقوله ع وما للظالمين من حميم اى قريب ولا شفيع يطاع
اى يجاب والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب

اى لانهم اولا ان الاية عامة فى الاشخاص بل المراد منها قوم معين وهو اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ١٢

قوله وليس المراد الخ اى ان المراد من الآية ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عن الكافر فقط وهو لا يدل على نفيه عن غيره من المؤمنين حتى يرد علينا انا نقول بثبوت الشفاعة للمؤمنين فلا يتم الاستدلال بالآية على المعتزلة

قوله ان لم نستدل بمفهوم المخالفة الخ اى ان لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم يفد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل بالسلوب هذا الكلام ومقتضى المقام يعنى بل نستدل بقولنا الا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بائسهم علم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كما فى ح دون البعض الآخر كالحنفى ح وقوله ع شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواتر ح المعنى اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احادها حد التواتر واحتج المعتزلة بمثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل بالتاء وبالياء منها اى من النفس شفاعة بدل على الاية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عم خليل الرحمان وهو اسحاق ذبح اسرد الله عليهم بانه لا ينفع فى ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا ما وقوله ع وما للظالمين من حميم اى قريب ولا شفيع يطاع اى يجاب والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب

طا اقول سوء حطاب لجماعة المغفرة اى اطلب العفو لذنب المؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنبك والمغفرة بطلب المغفرة والشفاعة وبطلب الشفاعة وبطلب المغفرة والشفاعة بمعنى واحد وبطلب الشفاعة بمعنى الاطلب المغفرة للعبد بسبب الشفاعة فتدبر

تخصيصها بالكفار وجمعا بين الادلة بعني لانم اولا ان من الآية تدل على عموم الاشخاص وعموم
الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن
سلمنا ان من الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار
جمعا تحقيقا بين الايات الدالة على ثبوت الشفاعة ومن الايات الدالة على نفيها لان
المعارضة في كلام الله تعالى غير جايز ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جوابه لما بالعفو الجار متعلق بقالت في الصفاير مطلقا
اي سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة وبعد التوبة وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة
الثواب اي طلب زيادة بعني الدرجة للمشفوع قالت المعتزلة انما تكون الشفاعة لزيادة الثواب
لا لدرة العقاب كلاما فاسدان اما الاول فلان التايب عن الكباير ومرتكب الصغاير المجتنب
عن الكباير لا يستحقان العذاب عندهم اي المعتزلة فلا معنى للعفو قبل التوبة في العذاب ثابت
لاهل الكباير وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافي
بنوعيه واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا في ما
ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والى بعضهم ثم قال اصحابنا ان الشفاعة لا يكون
الا لدفع المضار والا لكنا شافعين للنبي عليه السلام حين طلبنا منه زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا
ولو سلم ان يكون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفع لا اعلى كما
ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفع يرد عليه استفاده من الشفيع لانه انما يكون
شفيعا لكونه شفيعا للمشفوع له في طلب نجاته او زيادة ثوابه لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل

لنفسه وانما تطلق على دعائه للنبي عليه السلام اما لاستدعاء العلو في الشفيع او لاشتراط الجزء في
المشفوع له ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جايز اتفاقا واما الشفاعة تطلق عليه مطلقا
او مع الله المذكور صحت لغوي لا كما ثبت فيه كذا اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد في
الخبر الصحيح واهل الكباير من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة ان من جملة
اصول اهل الحق ان اهل الكباير من المؤمنين لا يخلدون في النار لعوله ع فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اورد عليه ان حسنات الكافر محبط بالكفر وسيآت المؤمن
معفو باجتناب الكباير تمام معنى الخبر بمثاقيل الذر من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر نوشت
في بعض عقابه وسيئة المؤمن في بعض ثوابه وقيل من الاول مخصوص بالسعداء والثانية بالاشقياء
قيل فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الناظم المثقال عبارة عن الوزن ومن
الذر النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذر ما يرى في شعاع الشمس
الخير يجيء على وجوه احدها المال كقوله ع ان ترك خيرا اي المال والثاني الايمان كقوله ع ولو علم الله
فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الخير الفضل كقوله ع وانت خير الراحمين والرابع الخير العافية
كقوله ع وان يمسسك الله بخير الخامس الاجر كقوله ع لكم فيها خير اي اجر ونفي الايمان
سؤال جواب بامتثال وللوان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم
اجاب بقوله ونفي الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزائه اي عمل خير قبل دخول النار ثم يدخل
النار لانه اي رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار باطل بالاجماع لانه لو جاز لزم دخول
في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها فلم يوجد

هذا جواب عن سؤال
وهو ان يقال لا يجوز
ان يرى جزاء قبل
النار ثم يدخل النار
لانه يلزم ان يكون
خالدا فيها فلم يوجد
بالاجماع

النار لكن لا يلزم من دخوله في النار ان يكون خالدا فيها الان الخلود في النار مختص بالكافر فنفي
الخروج من النار وكوله مع وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله ان الذين امنوا و
عملوا الصالحات لهم جنات الفردوس الفردوس البستان الذي فيه الكرم والاشجار
والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين
من اهل الجنة مع مكسبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا
دليل عقلي الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل الله والحال قد جعل الخلود جزاء
الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به اي بالخلود في النار غير الكافر كانت زيادة على
قدر الجناية فلا يكون الله عدلا لاستوائه مع الكفر في الابدية بوجه جواز التفاوت
بالشدة والضعف وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر
او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتايب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا اي المعصوم والتايب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب
الكبائر من اهل النار على ما سبق من اصلهم اي المعتزلة والكافر يخلد في النار بالاجماع
وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين احدهما انه صاحب الكبيرة يستحق العذاب وهو اي
العذاب مضرة خالصة دائمة اي لا ينقطع ابدا فيستحق لاستحقاق الثواب الذي منفعة خالصة
دائمة والمتنافيان لا يجتمعان فحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر وقد علمت ان بطلان السيئة
بالحسنة اولى من العكس كيف وقد ان الحسنات يذهبن السيئات ولوحظ فيه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
الآية قال ابو علي وابو هاشم ان المعاصي تحبط الطاعات واذا زادت الطاعات احبطت المعاصي

والجواب منع قيد الدوام بان يقال لانهم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل مع مضرة خالصة فلا
تنافي بين الثواب والعقاب بل تقع ثنائيا ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين بان
يسقط المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة
بالحسنة اولى كما مر بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستحقاق وانما الثواب فضل
منه والعذاب عدل فان شاء عفى عنه فعذابه مدة ثم يدخل الجنة بان يقال لانهم ان صاحب الكبيرة التي
مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب الدائم في النصوص الدالة
على الخلود اي خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة كوله مع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم
خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قائل
ان المؤمن لكونه مؤمنا اي لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود
اي جميع المنهيات والشرائع وكذا من احاطت به خطيئته وسلكته وشملته من كل جانب والضمير
البارز في شملته راجع الى من ولو سلم انه عائد الى كافر اي لو سلم ان الخلود على معناه الاصل فالخلود
قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم مخلد فلان الكفار لا معارض له فيبقى على ظاهره وخلود اهل
الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال حجة الاسلام الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم
نبينا وصفته ودعوته وعلم المجاورون لدار الاسلام لا عذر لهم فهم الخالدون في النار
ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا يلقب اسمه محمدا ادعى النبوة ومنهم
من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفرقتين معذورة الكفر وتفي ملة عن الاشعري

ولو تلم نعم ارى بالنصوص الدالة على عدم الخلود اى عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار كما مر اعلم
ان اهل النار لم يقنطوا من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودى اهلها
بالخلود اى لاهل النار من الخلاص قاعتاد وا بالعذاب وياسا لتواجيت آل امرهم الى
ان يتلذذوا به حتى لو ذهب عليهم نسيم الجنة لاستكروه وتعذبوا به كالمحبوب يستطيب الروح
ويتالم من البرد والايمان فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
اى التصديق المطلق سواء كان تصديق الرسول عليه السلام او تصديق غيره
له جعل حكم المخبر صادقا افعال اى الايمان من الافعال من الامن والمهموز فيه الاصل للتعدية
اى هو افعال اى على وزن افعال
بمعنى جعل الغير امنا من الكذب او للتصيير ورجع المخبر اى المصدق ذا امن من تكذيبه لغيره
فهو كان حقيقة آمن به اى بلفظ آمنه اى المخبر التكذيب اى عن التكذيب والمخالفة
بكلمة الظن اما لاحتمال التصحيف ورجع اولتسمية الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا الذى
وهو الامن تعدى اى الايمان باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول لتضمنه فى ضمن جملة
عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء لاعتبار معنى الاعتراف
كما فى قوله تعالى آمنتم له اى اعترفتم بقبوله ما الايمان
الحديث اى اوراد الحديث او تمام الحديث ان تصدق وليس حقيقة التصديق كما قال بعض
المحققين ان تتبع فى القلب نسبة الصدق الى المخبر او المخبر اما ليس بضروري نسبة الصدق الى المخبر
او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك اى لوقوع نسبة الصدق الى
المخبر او المخبر بحيث يتبع عليه التسليم اى الانقياد والتسليم تسليما لزوما
توضيح لمعنى الاذعان على ما صرح به الامام الغزالى حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا

اعلم ان تعديته يكون
على رة بالباء وتارة باللام
فعلى الاول الايمان بالغيب
وعلى الثانى الايمان بالغير
اى الاقرار بالغير كما فى
قوله عز اسمه اى فى جواب
من قال لرسول الله
بقصد له ما الايمان قوله
بعد

للانكار وبالجملة هو اى الايمان والتصديق المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وبمعنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال بعد تحليل الموضوع المقابل فى اوائل علم المنطق ان العلم اما تصور واما
تصديق صح بذلك رئيسهم ان سينا اى صح بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى يعنى
المعبر عنه بكرويدن فلو حصل هذا المعنى اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكال
لان الواردة فى هذا المقام بعض الكفار كما ذا طلاق لعم الكافر عليه اى على بعض الكفار
من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب اى تكذيبا لله ورسوله والانكار كافر فضلا ان احد
صدق باجاء به من النبى عليه السلام وعمل مع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل ذلك اى شد الزنار وسجود الصنم علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل من الاشكالات الواردة فى مسئلة
الايمان واذا عرفت شيئا حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به
من عند الله فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى
الشرعى هو التصديق النبوى اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة فيما اشتهر كونه
من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجوب الصلوات
ووجوب صلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام
الظاهرة من دين محمد عليه السلام فقوله ما علم بالضرورة يخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات
فانه لا يكفر منكر الاجتهاديات مجيبه به والضمير فى مجيبه عايد الى ما فيما علم والضمير فى به عايد
الى الموصول من عند الله اجمالا اى تصديقا اجماليا وانما اى اجمالا كاف فى الخروج عن عهدة
الايمان اى فى حق
اى فى ظهور الايمان

يعني جاء من حق الايمان وهذا الكلام من فيض فوائد الرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفي الاجمال فيما
لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا فمن لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة
الخمر عند السوال عنهما كان كافرا ولا يشترط درجة اي درجة التصديق الاجمالي عن الايمان
التفصيلي اي من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات فالشاكل المصدق
بوجوب الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا كسب اللغة لان الايمان في اللغة التصديق والشاكل بين
صدق بوجوب الصانع لان قولنا الله موجود تصديق دون الشرع لاخلاله اي الشاكل بالتوحيد
اي توحيد الذي هو من حملة ما جاء به النبي ﷺ فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي
والبداي عدم ايمان الشاكل اثار بقوله وما يومنى اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع
الايمان مع الشرك فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي والا لم يجتمعا الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا اي في حالة الاختيار ولا حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبي
بالاكراه كان كافرا دون مؤمن والاقرار قد يحتمل اي يحتمل السقوط كما في حالة الاكراه
حتى لو جرت كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة
وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا
سقط الاقرار كان التصديق ناقصا لا ايمان وكونه ناقصا او فاسدا في الحال لا ينافي جابرا في المهية
الاعتبارية مع ان الجزء الساقط مقدر في حكم الثابت كما في حالة الاكراه وكما في الاخرس
لكن بثبوت اشارته فيه مناب اقراره فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق باقية بالقلب والذهول انما هو عن حصوله اي عن علم حصوله في القلب

وأما حال التذكر فلا ذهول عما في القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القلب الذي هو محل الايمان
ولو سلم فالشارع جعل المحقق اي التصديق القلبي الذي لم يطرء عليه اي لم يعرض على المحقق
ما يضاده في حكم الباقي فان التصديق وان لم يبق في حالة النوم والغفلة الا انه في حكم الباقي
لانه لم يطرء عليه ما يضاده حتى كان المؤمن اي لفظ المؤمن اسما لمن آمن في الحال وفي المآل
ولا يطرء اي والحال لا يطرء عليه اي على الايمان ما هو علامة التكذيب بهذا الذي ذكره اي
الذي ذكره المصنف من ان الايمان بيان الذي هو التصديق والاقرار باللسان مذهب بعض
العلماء خبر هذا الذي وهو اي ما ذكر اختيار الامام شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
صاحب البزدوي وهو اي ما ذكر الذي روي عن ابي حنيفة رح وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح
والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص
الاقرار به لكونه اخف وابين من سائر عمل الجوارح وذهب جمهور المحققين الى انه اي الايمان
التصديق بالقلب واما الاقرار شرط لانه جزء من الايمان لاجراء الاحكام في الدنيا كالصلوة
عليه في وقت موته لما ان تصديق القلب امر باطن لا يطلع عليه احد لابد له من علامة فمن
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله لان التصديق القلبي الذي هو حقيقة الايمان
موجود وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان
فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ولا يستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف
فيما اذا قدر التكلم وتركه لا على وجه الاباء واذا عجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الانكار ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه

كالمنافق فبالعكس يعني مؤمن في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله وهذا اي ما ذكر
من ان الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجزاء الاحكام هو اختيار الشيخ
ابي المنصور والنصوص معاضدة اي مقوية لذلك اي لكون الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار شرط قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع وقلبه مطمئن
بالايمان الا لاطمئنان سكون النفس عن الاضطراب لشبهة وقال الله تع ولما يدخل الايمان
في قلوبكم لا يقال يجوز ان يراد بذلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو مجرد الايمان الشرعي
خصه بالذكر لكونه اصلا متبوعا للغير فلا ينفي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في
عبارة الشارع رح هو المعنى الشرعي فكون الاقرار ركنا آخر احتمال لا عين دليل فيكفي بدليل
انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك اي على تصديق
وقال النبي عم لاسامة اي لعلي رضي عنه حين قتل اي علي من قال من مخلوف قتل لا اله
الا الله هل شققت قلبه اي قال عم لم قتلته يا علي قال علي علمت انه ما قال بقلبه قال عم
هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يعرفون منه
الا التصديق باللسان دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على المذهبين
الآتيين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان هو الاقرار لا عن المجموع
المركب من التصديق القلبي والاقرار او عن التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم من المذهبين الآتيين
ولكن الظاهر ايراده على المذهب الذي هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي والنبي واصحابه
كانوا يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه فعلم من عرفه

اهل اللغة ومن قناعة النبي عم واصحابه رضي ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب
منهما ولا التصديق القلبي قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب اي ان التصديق
عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان حتى لو فرضنا هنا دليلا على ان التصديق عمل القلب لا عمل
اللسان عند عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي اي الاذعان
والقبول لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي وم مؤمن
اي بالنبي وم يعني وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن بمرتبة حتى لو فرضنا الوقوع على
من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه
ومنهم من لم يشترط ذلك لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالنقض المذكور
لا يتوجه عليهم ولعل مراد الشارح تاييد المذهب السابق لا الرد على مخالفهم ولهذا اي لاجل مجرد الاقرار
باللسان لا يكفي في الايمان صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهم القوم الذين يقرون باللسان
ولم يقروا بالقلب قال الله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تع
قالت الاعراب آمنا باللسان دون القلب قل لن تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي الانقياد الظاهر
دون الانقياد الباطن واما المقر باللسان وهو فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة هذا الشارح
الجواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وهو مؤمنا
مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذكر الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وهو فلا نزاع
في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان واما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تع والنبي عم
ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة وكانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي

147
146

في الايمان في اللسان فعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي واصحابه باعتبار
دلالته على التصديق القلبي وايضا لا يحتمل ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة
لذلك ليكون المعنى كما ان النصوص متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور
ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجوابين السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي
كذلك الاجماع منعقد على ذلك الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه منه اي من الاقرار باللسان مانع من خرس ونحوه فظهر مما ذكرنا ان ليست معرفة الايمان
مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية اي زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر
الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد والمذكور
في شرح القاضي مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلى قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد
خلافه لم يكن مؤمنا ويمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان المنجي من النار والاول هو الايمان
مطلقا ولما كان جمهور مذهب المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان اشار المصنف في ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها يوما
فيوما ساعة فساعة والايمان لا يزيد ولا ينقص فيهما اي في زيادة الايمان مقابل الاول وفي الاعمال
غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي اي ثبت مني ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين
لو كان الاعمال داخلة فيه لنعم ان لا يكون حقيقة عبارة عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالدليل ولانه قد
ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع التغاير

بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه اي العطف على اتحاد
وعلى ان العمل لو دخل في الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فقوله مع القطع
بان العطف الخ ممنوع لجواز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة كما قال تع تنزل الملائكة والروح
والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب
ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تع ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ومن
الجد وقعت كالامين ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل
في الشرط للتناقض اشتراط الشيء بشيء لان الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون الشيء
شرطا لنفسه لان شرط الكل شرط للكل جزء منه اجزاء وايضا ورد اثبات الايمان لمن ترك بعض
الاعمال كما في قوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجوه القتال
على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق بدون ركنه لو كان الاعمال جزأ من الايمان كما جاز اثبات الايمان على
تلك بعض الاعمال لانه كل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه
الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها اي الطاعات
لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا اي لا يكون حجة على من ذهب الى ان الاعمال ركن من الايمان
الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان لكن يخرج عن الايمان الكامل كما هو مذهب الشافعي
رحمه وقد سبق تمسكات المعتزلة بوجوه والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات
ولا تنقص بارتكاب المعاصي هذا عند ابي حنيفة رحمه واصحابه واختاره امام الحرمين وذهب الاشعري
والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء لما مر من ان التصديق القلبي

الذى بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن
الغالب الذى لا يخطر بالبال نقيضه فى حكم اليقين ومنع الاشعرى والمعتزلة وكثير من المتكلمين
صحة ايمان المقلد لتمكنه بايتنانه على قول الرسول والاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلى
ومنهم من شرط ذلك اذا لم يتيسر له التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار
على المجادلة وحق الاستدلال قال الشارح ليس الخلاف فى الدين نشأ وفى دار الاسلام و
توارث عندهم حال النبى عم ومعجزاته وفى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض فانهم كلهم
من اهل النظر والاستدلال بل فى من نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا فى خلق السموات
والارض وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسوى
اى بالطاعات وارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة بظواهرها
ما يدل وسوان دل دليلكم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وقوله تعالى
الايات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والايات الدالة على زيادة الايمان مخصوصة على ما ذكره
ابو حنيفة رحمهم الله فى قوم كانوا آمنوا فى الجملة مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبى عم مطلقا
ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض حاصل اى امنوا بما قال النبى عم مجملا واذا بين
احكاما مفصلة يعتقد المؤمن على عقب تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده وحاصله ان حاصل الذين
ما ذكره ابو حنيفة رحمه ايمانا كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به بعينه لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه
الشافعى بل يزيد بزيادة الفرائض وهذا اى الايمان لكل فرض خاص لا يتصور فى غير عصر النبى عم وفيه نظر
اى فيما ذكره الامام ابو حنيفة من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا فى عصر النبى عم

لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عم والايمان واجب اجمالا فيها وتفصيلا
فيها علم وخفاء فان التفصيلى ازيد من الايمان الاجمالى بل اكمل ابو حنيفة فى هذا الزمان بتفاصيل
الفرائض كائنا فرض بعد فرض فى ذلك الزمان فالزيادة تتصور فى ذلك الزمان يتصور فى هذا
الزمان وتدبر بالنظر انا لا نسلم ان زيادة الايمان لا يكون الا بزيادة ما يجب الايمان به لما ذكرتم لم لا يجوز
ان يكون زيادة بحسب كيفية اجمالها وتفصيلها اذ لا خفاء فى ان الاجمالى منحط درجة عن التفصيلى
فى الكمال وان كانت لا ينحط فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل له ايمان تفصيلى كان ايمانه ازيد
بل اكمل من الايمان الاجمالى الذى للاخر والجواب عن هذا النظر انا لا نسلم ان التفصيلى اكمل وازيد
بل الاجمالى والتفصيلى على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان
ذاتى لشئ يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من كون الاجمالى لا ينحط درجة انما فى الاتصاف
باصل الايمان فهو فى غاية السخافة اذ ثبات الاصل والنوع فى نفس الايمان قد لم يقل به احد
فتدبر وجواب النظر ان مراد ظاهر ابى حنيفة رحمه زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان فى الواقع
وذا لا يتصور فى غير عصر النبى عم لانقطاع الوحى واما زيادة الايمان التفصيلى حسب اطلاعه على
تفاصيل الوحى او زيادة على الايمان الاجمالى فلا كلام فيه وما ذكر من ان الاجمالى لا ينحط عن درجة
فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل فى الجواب عن الايات الدالة على زيادة الايمان ان
الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اى على الايمان فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لانه تعليل لقوله يزيد بزيادة الازمان عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر اى فيما ذكر
من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان لان حصول المثل بعد العدم الشئ لا يكون من الزيادة فى

في الشئ كما في سواد الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصل لان القائل بهذا القول لا يعني به الا ان يزيد بزيادة الازمان حتى يرد وهذا النظر بين مراده ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبر بالعقل ليس بعرض حتى يقبل الاشتداد والانتقاص وبنظر فيه بان حصول الشئ بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة في الشئ وفي المراد من الآيات الدالة على زيادة الايمان زيادة نوره واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي يؤيد ما روى ابن عمر رض قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ولما روى انه عليه السلام قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق لرجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الايمان الزيادة والنقصان ظاهر ويرد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان ح لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الايمان مع فوات بعض التصديق فهو فاسد بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وكسقوط الصلوة عن الحايض ولزام عليه بان انتفاء العقل والدين او يكون انتفاء العمل بانتفاء زيادته لا بانتفاء اصله كقوله نقص السورة والصلوة فانها تنتفي من قراءة تمامها ولهذا قيل ان هذه المسئلة اي قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان يعني من قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه نقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان وقال بعض المحققين ان مولانا محمد الملة والدين رحمه الله لما لم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بان تفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة النبي كتصديق النبي عم والسر فيه ان القوى العقلية مسخرة للقوى الحيوانية فالعقل وان يتيقن بان الله رب العالمين اخره الوهم ليتسلط عليه بموهوم معاكسة كمن يتيقن بان الميت جماد لم يخف منه بوهم لكن اذا تظاهر الدروع عن ظلمات الحيوانية ونور بالانوار الملكية استولى العقل على وهمه فاذا للكل الدين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات باثاره والضعف فان قلوب الصديقين الكاملين وعقولهم واعتقاداتهم لا يماثل غيرهم من العاقلين عن بنان لهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلايل العقلية والنقلية على تحقيق شئ من العلوم لتحصيل اليقين تفاوت قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يكن وصفها والحق ان التصديق ان فسر بايقاع التعلق والظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بكون العالم لبس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء واما في الجلاء فظاهر واما في القوة فلان التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى الشخصين ولهذا اي لاجل زيادة التصديق قال ابراهيم عم ليطمئن قلبي حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يتعلق

ويعلم بانضمام الشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وابو ايم لغات
احدها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور وابو ايم كذلك الا انه يحذف الياء وابو آم
بالالفين وابو ائم بالف واحدة وضم الهاء وبكل لغة وهو اسم اعجمي وجمعه أبارٍ عند قوم
وعند آخرين برآسيم وقيل فيه ابآرة وبرآمة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين تحصل
للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما اذا اعتقد
بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضور بهموم حوله فلو كان
اهل الدنيا في عياله ولم يبال بوفاق غير الله ولو كان عداوة الدنيا عدوا له ولذا روى
ابراهيم عليه السلام لما رمي بالمنجنيق الى نار نمرود بلقاه جبرائيل عليه الصلوة فقال هل لك من
حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن
بحيث لا يدخل في حد اليقين وقد بقي ههنا اي في وجوب الايمان وهو ان بعض القدرية هو الذي ٧ بحث آخره
يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار يكون بقدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة
الله تعالى في ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله ومعرفة رسوله قيل فان قال لكم بايمان العامة
فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما قال علي كرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق والطبق اي اتفق علماؤنا على فساده اي المعرفة لان اهل الكتاب
من الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم
التصديق ولان من الكفار من كان يوقن الحق يقينا وانما ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى
وجحدوا بها اي انكروا بنبوة محمد صلعم واستيقنتها انفسهم اعلم ان الكافر على قسمين منهم من

الكافر على قسمين

بجحد

يجحد الباري تعالى ويعبد الاوثان ومنهم من يثبته تعالى ويدعو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فتراه
اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول الله وذلك لانهم
يمتنعون في دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بها دل على انتقالهم عما كانوا عليه وعلى هذا
اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثاني من اثبت الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول
بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانه لم يتحقق عما كان عليه فان قال اشهد
ان محمدا رسول الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله رسول الى العرب
دون بني اسرائيل فمذهب الفرقة لا يكون احدهم مسلما باتيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي
كان عليه ولو قال واحد منهم انا مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام
ما هم عليه فلا بد ومعنى يدل لا بد فصل من التبديد وهو التفريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
وكيفيتها اي الاحكام وبين التصديق بها اي بالاحكام واعتقادها ليصح كون الثاني اي التصديق
ايمانا دون الاول اي معرفة الاحكام والمذكور في كلام بعض المشايخ هذا اشارة الى الفرق ان
ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو اي ربط القلب امر كسبي
يثاب باختياره المصدق ولهذا اي لاجل انه كسبي يثاب عليه ويجعل اي التصديق راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما وقد تكون ضرورية وربما تكون لغات ضم الواو وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء الثانية
رئبت وفيها التشديد والتخفيف وضم الواو وفتحها وما كانت عن الجبر فيجوز وقوعها عن الفعل تحصل بلا
كسب كمن وقع بصره على جسم تحصل له معرفة اذ جواز او وجوبا فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون
بالاضطرار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط وهذا اي ما ذكر من الفرق ما ذكره

بعض المحققين كصاحب التوضيح من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق إلى الخبر حتى
لو وقع ذلك اى نسبة الصدق الى الخبر او التكذيب عن غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا اى
الوصف بان للنسبة اختيارا يوجب القيد او نسبة الصدق الى الخبر مثلا لان التصديق من افعال
القلب وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية
ومع ان هذا المحققين صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين
كون التصديق من الكيفيات النفسانية بين الشيئين وكلتاهما اى النسبة بالاثبات او بالنفى ثم
اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين
المعرفة والتصديق لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم هذا جواب عن
سؤال مقدر تقريره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية لا يقع التكليف على الايمان
لان التكليف على الايمان لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية واذا كان الايمان الكيفية لا يقع
التكليف عليه واجاب بقوله نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار
فمباشرة الاسباب المباشرة عمل هو من اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن
اتصال الشئ الفعل وصرف النظر ورفع الموانع من الشرك وغيره وكذلك كعتقه ان فى هذا
المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك والثانى فعل بلا شك والاول ليس بفعل
والتصديق هو الاول دون الثانى وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان اى التكليف بالايمان
انما هو لكون اسبابه اختيارية وكان هذا هو المراد بكون اى التصديق كسبيا واختياريا او الى
كون اسبابه كسبيا اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة كلام الشارح ذى الوجهين

فلم نرا

فلهذا اى بكلا التشبيه ولا يكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك اى لا يكفى المعرفة فى الايمان
بدون التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار وبمباشرة الاسباب بل لا بد من التصديق
نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك اى بكون المعرفة المذكورة
تصديقا لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكردن ويذل وليس الايمان والتصديق سوى ذلك
اى المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكردن وحصله اى حصل المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هذا اللغو للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المكذبين
مع انه ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصله للكفار
المعاندين المكذبين ممنوع يعنى لم اولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين وعلى تقدير
الحصول لم لا يسلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين فلعلهم يكونون بانكارهم باللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد هذا هو انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله بمعنى
قبول الاحكام الشرعية والاذعان خصه بانقياد القلب ولذا قال وذلك اى القبول والاذعان
حقيقة التصديق على عامة والمفهوم منه كون الايمان والاسلام متوادفين ويؤيد اى يؤيد
مغايرة الايمان والاسلام قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين هذه الاية تدل على كون مفهوميهما متغايرين لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد
فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عم على الاية
نزلت فى حق قوم لوط عم حين امر بالخروج فيما بينهم وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم

على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا يخفى بعده انتهى سوى هذا اى سوى الاتحاد في الذات
لا التراديف وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد
بحسب المفهوم بل اتحادهما بحسب الذات كما ذكرنا في الكفاية من ان الايمان بيان ما هو تصديق الله تعالى
فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للوهيته وهذا اى الانقياد
لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تغاير ان حاصل الجملة
الا ههنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي
والاذعان به كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المصنف
وان احتمل الاتحاد في الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد للوهيته
والايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فيما اخبر من الاوامر والنواهي كان الايمان عين الاسلام
بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم كما هو مراد الشارح ومن اثبت التغاير اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق
يقال له ان لم تثبت التغاير بما حكم بالاستفهام من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت
للاحد هما حكما ليس بثابت للآخر جزاء لقوله من اثبت بطلان قوله اى كلام الكفاية فان قيل
من جانب من اثبت التغاير بينهما قالت الاعراب آمنا يعني صدقنا قل لم تؤمنوا يعني لم تصدقوا
في الذي صدقتم في العلانية ولكن قولوا اسلمنا يعني دخلنا في الانقياد مخافة القتل
والسبي صح في تحقيق الاسلام بدون الايمان يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام لرب
العالمين وقوله ابن آدم واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك ارنا مناسكنا ان الامر كان
في مستقبل الزمان لم يكن مسلما واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزالا كانا مؤمنين قيل معنى الاول اطلعنا

الاسلام

الكلام ومعنى الكلام سوال الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير
قلنا المراد ان الكلام المعتبر في الشرع اى الانقياد الظاهر والباطن لا يوجد بدون الايمان
وهو ان الايمان في الآية بمعنى الانقياد الظاهر خوفا من السيف وهو مبتداء بمعنى الانقياد الظاهر
خبره من قبل انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الله ورسوله
فيما اخبر من اوامره ونواهيه وكذا الاسلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهر كمن فعل
انقيادا باطن وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب هو الاسلام
اللغوي والايمان الذي نفي عنهم هو الايمان الشرعي فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام للايمان
الشرعي وما ذكر المشايخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعي والآية لا تدل على تغايرهما فاقبل
من جانب من اثبت التغاير بينهما قوله عليه السلام حين سأل جبرائيل عن الاسلام الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت من استطاع اليه سبيلا ودليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي لئلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا اراد به اى
بهذا الحديث ان تشهد ان تمرات الاسلام وعلاماته ذلك او ان تشهدان لا اله الا الله الخ
كما قال عليه السلام النعم في الاصل مصدر قام نعت به فشاع في الجمع او جمع لقيام كزيد
وزوجي ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وقد وصف قوم اى اتوا واجتمعوا
على سبيل الرسالة عليا عليه السلام النذر وك مقول قال ما الايمان بالله وحده سئل عن

153
105

عن ثمرة الايمان لاعتقاد كانه قالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلعم شهادة ان
لا آله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم اى من مال الغنيمة الخمس فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا يناسب
كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل انى
جبرائيل عم الى النبى صلعم بخصر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبى صلعم ان تومن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبى صلعم ان تشهد ان لا آله الا
الله الحديث وهذا التفصيل فى السوال والجواب صريح فى ان الايمان هو التصديق والاسلام
هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المومنين والمومنات فى كتاب الله
ولو لا التغاير لما جاز العطف وكما قالوا عدم الايمان بفتح الباء ما بين
الثلث الى التسع من البضع وهو القطع او من اثنى عشر الى عشرين كسبوق شقيقة
الشعبة الطائفة من الشيء والقصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق فى
الجبل وبالفتح القبيلة اعلاها فوق لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى اى ازالته
المؤذى عن الطريق والنواة اذى منقبة عن ولا يمنعنا بذلك الاذى يقف على
وجوه فتارة يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر والاجل
فيقابل بالاكفى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاولى فيقابل
بالاخر وعبر عنها عن الدنو فى القدر لانه مقابل بالافضل واى ادبا الحديث اطلاق الايمان
على ثمراته ولم يرد به الخوف المذكور بل بكثرة الثمرات او يراد خوف فى انواعها واذا وجد

من العبد التصديق والاولى صح ان يقول انا مومن حقا لتحقق الايمان وهو التصديق ولا ينافى
ان يقول انا مومن انشاء الله لان اللفظ ان كان للشك فهو كفر لا محالة لان الشك
ينافى التصديق وان كان للتاديب اى لرعاية الادب مع الله واحالة الامور الى
مشيته الله تع او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال اى لا للشك فى الآن والحال
والآن لو ما ان يقع فيه كلام المتكلم وبنى الآن لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهر فليست
للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يقع بعد خل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها
وليس المراد بالحال الآن المختلف فى كونه زمانا موجودا كما يجئ لا يتجزى وهو عند اهل السنة
موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد الحد الفاصل بين الآن هو او القدر المشترك بين
الزمانين وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد يصلى الآن مع ان
بعض صلوته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء
معناه نحو زيد يكتب الآن فيكتب مضارع فى معنى الحال ووجود لفظه مقارن لوجود
بعض الكتابة لا لوجود جميعها او للتبرك بذكر الله او التبرى عن تزكية نفسه والاجتناب
محاله عطف تفسير والاجتناب التفسير عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره
فالاولى جواب لقوله وان كان التاديب الخ تركه اى ترك ان شاء الله لما انه يوهم
بالكذب قيل بل الاولى تركه ان لم يكن التكلم بليغا وان كان بليغا مستقطنا للادب فحسن
على قصد البعد كوخ لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر وروى ان النبى صلعم اذا دخل
المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق

قوله ان وكى محل ان شاء الله

D54
102

مقطوع ولهذا ای لاجل الوهم قال لا ينبغي دون ان يقول لايجوز لانه اذا لم يكن لذلك
في الآن والحال فلا معنى لنفي الجواز كيف اي كيف يكون للنفي معنى وقد ذهب الى الجواز
قوم ذهب اليه اي الى الجواز من السلف ضي الصحابة والتابعين وليس هذا قول العبد
انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الشاب اذا حاصله متحققة
في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف به انا شاب ان شاء الله فلم يجز ان يقول
المتصف بالايمان في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شيء حقيقي معلوم
الحد وهو تصديق محمد صلعم بما جاء به من عند الله فاجاب بقوله وليس هذا مثل قولك انا
شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة فلا يتصور فيه الشك
ولا مما يتصور البقاء عليه اي على الشباب في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس
والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقٍ ان شاء الله فانهما اي الزهد والتقوى من
الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة الزهد بمعنى الترك وعدم الامر
اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظ رغب اذا كان بمعنى
الى معناه مال اليه واذا كان بعدها عن معناه اعرض عنه وذهب بعض المحققين الى ان الحال
للعبد هو حقيقة التصديق الذي يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للزيادة والضعف
لان تصديق الانبياء اشد من تصديق احاد الامة وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب
المشار اليه بقوله تع اولئك لهم مغفرة واجر عظيم انا مؤمن مشيئة الله تع تفيد
وحصول التصديق مبتدأ قوله انا مؤمن مشيئة الله تع خبره فثبت ان يقول انا مؤمن ان شاء الله

بناء

بناءً على ان حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشيئة الله تع سنؤيد على ان النجاة
بكمال التصديق والحق انه ببقائه في الخاتمة ولو تقليدا يمكن ان يقال كمال في الحال سبب لبقائه
في الخاتمة ولما نقل عن بعض الاشاعرة اي الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناءً على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره
على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تع في حق ابليس وكان من الكافرين قالوا ان
حين كان معلما للملك كان كافرا ويقال ابليس اسم العجمي وذلك لا ينصرف وهذا قول ابي عبيدة و
قال غيره هو افعيل من ابلس يبلس اذا يأس وكذا قال ابن عباس رضي الله عنهم في رواية ابي صالح
انه ابلس من رحمة الله وكان اسمه عزازيل ويقال عزابيل وانما ينصرف لانه لا سمي بالمشتق فانه
فاستثقل وبقوله ع السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في امه توجيهه ان
من سعد في بطن امه لا يضره الكفر الظاهر لان عاقبته يكون بالايمان البتة لتعلق علم الله تعالى بانه
ومن شقي في بطن امه لا ينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر في آخر عمره لتعذر الكفر عليه اما رجوعا
الى بطلان ذلك الدعاء المنقول من بعض الاشاعرة بنوعه فالسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان
نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة
اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب وقساوة القلب وكثرة
الذنب ونسيان الموت والوقوف اي نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل والتغير يكون

لعل الصواب ابليس
وكان من الكافرين في الزمان
وقيل كان من الكافرين في الحال

على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وعما اى الاسعاد والاشقاء من
صفات الله تع لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ونفس التكوين
صفة ازلية لا تتبدل كما مر ولا تغير على الله وعلى صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
والحق انه لا خلاف بين الاشاعرة وبيننا في قوله انا مؤمن حقا وقوله انا مؤمن ان شاء الله
في المعنى اذ النزاع نزاع لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى من الايمان
والسعادة فهو حاصل في الحال فح لا يكون انا مؤمن ان شاء الله حينئذ لهذا الاعتبار وان
اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات وهو الايمان الكامل او ايمان العاقبة والوثوق ان الاول
حاصل بالفعل وغير معلوم والثاني يعتبر حصوله في العاقبة فنوع بمشيئة الله تع لانقطع لحصول
في الحال فح يجوز ان يقول انا من ان شاء الله والاشاعرة يعتبرون هذا القول فمن قطع بالحصول
يقوله انا مؤمن حقا اراد الاول اى مجرد حصول المعنى ومن فوض الى مشيئة الله تع كالاشاعرة
يقوله انا مؤمن ان شاء الله اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة وفي ارسال الرسل لما فرغ من الاجابات
واحوال الآخرة شرع الآن في البعثات واحوال المتعلقة بارسال الرسل جمع رسول فعول
من الرسالة وهي سفارة العبد وهو ايصال الخير من الله تع الى العبد بين الله تع وبين ذوي
الالباب من خلقه اى من مخلوقي الله يتزيح اى يزيل الله تع بها اى بالسفارة علتهم اى علل
ذوي الالباب فيما فوت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت من الرسول
والنبي في صدر الكتاب حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة في العاقبة الجنة وقبل النصر والظفر
يشير الى ان افعال الله تع معللة بالحكم والمصالح واختلف العلماء في ان التعليل واجب او جائز

بناء على مسئلة وجوب شئ على الله وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه فان
الاشاعرة منعوا جواز ان قالوا المصلحة اما النفع لنفسه وهو محال او لنفع غيره ونفع الغير اما
كان اولى بالنسبة اليه تع كان مستكملا به وان لم يكن اولى لم يكن باعثا وعلة لفعله
بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا له تع على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة
اليه تع قيل كلام كل من كلام الفريقين غير مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى
ان يختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه تع واستكماله تع بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تع حين
اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمعروفية على ما نطق به قوله تع وما خلقت
الجن الا ليعبدون اى ليوقفون وهو كمال اضافي كوجود زيد والخلو عنه وفي هذا اى
في قوله في ارسال الرسل اشارة الى ان الارسال واجب للعقول بكونه واجبة انما يجب
على الله بايجاب احد او بايجاب على نفسه لا بمعنى الوجوب على الله تع اى لا وجوب العقلي حتى لا يقدر
على عدم ارساله ولا وجوب الشرعي حتى يأثم بترك ارساله بل بمعنى ان قضية الحكمة اى مقتضى
الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس اى الارسال بممتنع عطف على قوله واجب زعمت
طائفة ان البعثة محال لان المبعوث لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله وكا سبيل الى العلم به
اذ لعله كان من السماء الجن اجيب بان الى الرسل ينصب دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا
كما زعمت السمنية والبراهمة قالت البراهمة في العقل كفاية عن البعثة لان ما حسنه العقل
حسن وما قبحه قبيح وما لم يحكم فيه بشئ يفعل عند الحاجة وجوابه يظهر مما قوا البعثة ولا
بممكن اى ارسال الرسل ليس بممكن يستوي صفة ممكن طرفاه اى الوجود والعدم لان الحكمة

نرجح جانب الوقوع كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال
الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل ان اشتمل على الحكم فالحكم غير باعثة له بل يستوي نبوتا
وعدما بالنسبة اليه تع ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم جبرائيل ع م والانبياء هم الذين لم يوح
اليهم بجبرائيل ع م وانما اوحي اليهم بملك آخر او ادوا في المنام او بشئ آخر من الالهام
ثم الرسل بين له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يلزم من استعمال ما ظهر في درجة النبوة
قبل ان يجئ جبرائيل ع م بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه زلة وصغيرة كما فعل داود ع م
في تزوج امرأة اوريا فبوا نتظار الوحي بجبرائيل ع م وكان ذلك منه زلة ولما كان
محمد ع م ينتظر الوحي بجبرائيل ع م في تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة
بخلاف الزلة كذا ذكره شارح العقيدة الاكبر ثم اشار الى وقوع الارسال بعضه وقد ارسل
الله سبع رسل من البشر الى البشر وفائدة بعضه مبشرين ومنذرين وطريق ثبوته
بعضه وايصال وتعيين من ثبت رسالته بعضه اولا الانبياء آدم ع م وقد ارسل الله من
البشر الى البشر مبشرين ابتداء الحجر الاسود فانه يظهر انه السرور في البشرة وكذلك
قال الفقهاء ابتداء هو الخبر الذي لو قال الرجل لعبده من بشرني بقدوم ولدي فهو
حر فاخبره فرادى عتقوا وكلهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعا واما قوله تع فبشرهم
بعذاب اليم فعلى التهكم لان الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لان الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك اي البشارة بالجنة اي الطريق للعقل اليه من غير النبي ع م وان
كان اي وان للعقل طريقا اليه كما قبل انتظار دقيقة لا يتيسر الا بواحد بعد واحد اي لا بجعل

على كيدين ومبينين للناس وروى عن ابن عباس رضه انه قال انما سمي الانسان انسانا
لانه تع عهد اليه فنسي يعني ترك وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستأنسون
بامثالهم او آنس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون متبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمي الجن
جنا للاستتار منهم واللام في الجن اصلة انا نس لقولهم انسان وانس وانا سي فحذفت
الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال الاناسي وقوله ان المنايا
يطلعن على الانا س الآمنينا اذ ما يجتاجون اليه من امور الدين والدنيا فان الله تع
خلق الجنة والنار واعد فيها الثواب والعقاب وتفاصيل احوالها وطريق الوصول
الى الاول الى الجنة والثواب والاحتراز عن الثاني الى النار والعقاب مما لا يستقل به
العقل قوله وتفاصيل مبتدا ومما لا يستقل خبره وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة
اي النباتات النافعة والنباتات الضارة روي انه كان ينبت في محراب سليمان ع م
كل يوم نبات يقال له آذاد وآذاء له فلان وداد وآذا كلي ولآسي وقيل اي الاجسام النافعة
في الاخرة والضارة فيها وهي الحلال والحرام ولم يحصل للعقول والحواس الاستدلال بوقوعها
اي النافعة والضارة وكذا جعل التفصيلات منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
كاعداد الركعات واوقات الصلوة واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ومنها
ما هي واجبات او ممتنعات كوصانع العالم واجب الوجود وشريك ممتنع لا يظهر للعقل
الا بعد نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل
الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك اي الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة

والقضاة والقضايا المحكمة والمختنقة كما قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
امارحمة للمؤمنين فظاهر واما للكافرين فلانهم آمنوا من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك
لمن قبلهم وابدلهم اى للانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات كالعلم بالمغيبات
وكلام الجماد والمشى على الماء فان قبل المعجزات مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها قلنا
لا تشتبه لوجوه الفرق بينهما من وجوه احدها ان التعليم والتلمذ مدخل فى السحر دون
المعجزات وقد يكون التلمذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالتحكم و
اقتراح المتحدين بل حسب ما يعلم بخلاف معجزات الانبياء عليهم والثالث ان اثار المعجزات
حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه
تخيلات لا تزوج الا فى اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف
العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى اى طلب معارضة المنكرين على وجه يعلق بظهوره
عجز المنكرين والظهر فى بحيث عاجزون عن الاتيان بمثله وذلك اى بيان تأييد الله تع انبياءه
بالمعجزة لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله اى قول النبى عم ولما بان اى
ظهر الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جرى العادة بان الله تع سنة ابيان قوله بطريق العادة يخلق العلم بالصدق اى بصدق النبى عم
فى دعواه عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق ممكنا وذلك اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة
كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه احد رسول الملك اليهم اى الى الجماعة فقال
احد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل الملك يحصل للجماعة

علم ضرورى عادى بصدقه احد فى مقابلته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان
اى الكذب
انما ارتفع بهذا التقدير لقولنا التأييد ان امكان الكذب بينا فى العلم القطعى بمعنى التجويز العقلى
لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه وكذا
هنا اى فى قوله انبى عم وفى دعوى احد محض يحصل العلم بصدقه اى صدق الرسول
بموجب العادة لانها عادة احد طرق العلم كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم اى العلم
القطعى امكان كون المعجزة من غير الله تع او كونه معجزة لنقض التصديق اى لا يكون نقض
الله تع من تلك المعجزة التصديق للرسول او كونها اى المعجزة لتصديق الكاذب اضافة التصديق
الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول الى يعنى ذلك من الاحتمالات العقلية التى
لا ينافى العلم القطعى كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحراق
للنار بمعنى انها حرارة لو قدر عدمها حرارة لم يلزم فيه محال اعلم ان العلم القطعى اما عقلى نحو
الكل اعظم من جزئه واما عادى نحو النار محرقة وامكان خلافه قادح فى الاول لا الثانى بل
وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح فيه كنار ابرد وسلامة ابراهيم عم ولم يقدح ذلك
فى القطع بان كل نار حار وقول الانبياء ادم عم وآخر محمد عم اما نبوة ادم فبالكتاب
الدال على انه ادم قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فنهوا اى الامر والنهى بالوحى للاعجز
ارلا بالسحى وكذا السنة والجماعة فانكار نبوته على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد عم فانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تع وتحدى به اى بكلام الله البلغاء مع كمال بلاغتهم

فعجزوا اى البلغاء عن المعارضة بالقصيرة منه اى من كلام الله تع مع تهالكهم اى مع
شدة حرصهم على ذلك اى على المعارضة حتى خاطروا اى اوقعوا انفسهم الجهد واعرضوا عن
المعارضة بالسيوف اى الاتيان بمثل اياه المقارعة اى المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعى الاتيان فاعلم لم ينقل ما يدانيه اى ما يقاربه الى كلام الله تع
فدل ذلك اى المذكور على المجزة والاعراض وعدم النقل قطعا على انه اى القرآن
من عند الله وعلم به اى بكون القرآن من عند الله صدق دعوى النبوة علما عاديا
لا يقدح فيه اى فى العلم العادى بشئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم
العادية كعلمنا الموت عقيب القتل لانا علمنا بان الله تع يخلق الموت عقيب القتل
وان كان عدم الخلق ممكنا فى نفسه اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظرى لا يعلم الا
بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو البلاغة سليقيا اى طبيعيا او كسبيا والثانى
عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا عن معارضته تقرير للثانى
واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات بتقادم الدهر مع بيانه من المقارنات
ما للوسعادة الدارين وثانيها انه نقل عدد اى عن النبى ع من الامور الخارقة بيان ما فيها
بلغ متقدم عليه للعادة فما بلغ القدر المشترك منه الضمير عائد الى ما فيها بلغ اعنى ظهور
المعجزة اى القدر المشترك بين الامور الخارقة هو ظهور المعجز حد التواتر مفعول بلغ
وان كان تفاصيلها اى الامور آحادا كشجاعة علىؓ وجود حاتم بكسر التاء اى ان كان
واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك فى كل واحد منها بلغ حد التواتر

وهو مذكور فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما
ما تواتر من احواله اى احوال النبى ع قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها اى الدعوة
واخلاقه العظيمة واحكامه المحكمة واقدامه حيث يحجم الابطال جمع بطل وهو الشجاع
وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه فى حق محمد ع مطعنا والى القدح فيه سبيلا
فان العقل يجزم بامتناع اجتماع مثل هذه الامور فى غير الانبياء عليهم ع وبجواز الاجتماع
فالتفصيل الى اجمال الدعوى مع ظهور على الاديان كلها يقطع بامتناعه فى غير النبى ع وان
يجعل الله تع اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجعل الله تع مثل هذه الكلمات فى حق من يعلم الله انه
الضمير راجع الى من ينتزى عليه اى على الله تع ثم يمهله معطوف على ان يجعل ثلثا وعشرين
سنة هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فثلث وستون سنة ثم يظهر دينه
على سائر الاديان ويفرح على اعدائه ويحكى الآن بعد موته الى يوم القيمة وثانيها انه محمد ع ادعى
ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم اى بين قوم غالب لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين محمد ع
لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق فاكمل كثيرا من الناس كعلى وابن عباس
فى الفضايل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الاديان
كلها كما وعد بقوله ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت
نبوته ع وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين لم يوجد ولكن لا يجوز
ابدا وخاتم النبيين وقوله ع لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى

وانه مبعوث الى كافة الناس لعموم قوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله بعثت
الى كافة الناس بل الى الجن والانس لسورة الرحمن ولسورة الجن ثبت جواب اذا
انه آخر الانبياء وان بنوته لا تختص العرب كما زعم بعض النصارى ولذا ورد في الفتاوى
انه من قال لا آله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب
فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم فلا يكون خاتم النبيين قلنا نعم لكنه يتابع محمدا
لا يكون شريعته كما قال عم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي فان قلت في الحديث
الصحيح ان عيسى عم يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويبدد الحلال ويرفع الجزية عن
الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد قلنا قد بين نبينا ان شريعته في
سيتهي وقت نزول عيسى عم لا بشريعته قد نسخت فلا يكون اليا الى عيسى عم
وحي وتنصب احكام بل يكون خليفة رسول الله ثم الصحيح انه عيسى عم يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهتدي لانه افضل فامامته اولى من المقتدي لان عيسى عم نبي والمهتدي ولي
ولا يبلغ الولي درجة الانبياء وقد ورد بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما ورد انه
النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا
الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله في منهم من
قصصنا عليك يعني سميناهم لك وانت تعرفهم ومنهم من لم نقصص عليك يعني لم نسمهم لك
ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج
منهم من هو منهم ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد الذي سبق ذكره

وموقوفهم مائة الف واربع وعشرين الفا وقيل مائتا الف وعشرين الفا على تقدير استماله
على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه من العدالة والعقل والاسلام والضبط
والاسناد والرفع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات احترازا عن المعاملات كالبيع والشراء خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القوم بوجبه
اي بموجب الحديث مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم وبجعل اي خصوصا يحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد
اسم خاص في حد لو لا لجعل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى
لان معنى الرسول كونهم مبلغين معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا تبطل فائدة
البعثة وفي هذا اشارة الى كون الانبياء صادقين اشارة الى ان الانبياء عليهم عصومون
عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع اشارة الى الجواب الذي يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن
ايجاب الصلوة وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا اي معصومون اما عمدا
فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو
انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اي معصومون
عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وعندهم يجوز ان عليهم الاقدام على الكبائر
والصغائر سهوا الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض
وانما الخلاف بين الجمهور والحشوية في امتناع عن الكبائر بدليل السمع قال القاضي من
الاشاعرة العصمة فيما ورآء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجز عليه فالاجماع الكبائر

مستفاد من السمع والاجماع او العقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح
واما سهوا اذا تعاطى الكبائر سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائي وابنائه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة والوزن والكيل بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه اي على
الذنب فيتركوا عنه اي عن الفعل المعصية الذي اي المذكور كالمعتوه اي بعد الوحي اي بعد الوحي
واما قبله فلامتناع صدور الكبيرة والذنب المعتوه الى امتناعها بين الوحي وبعده
لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم اذ اتباع الانبياء فيفوت مصلحة البعثة وهو الاتباع
والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الزنا الامهات والبنات دون ما صداماتات كما زيد
اي في قتيل الخراق والمجوسية والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة اي طائفة من
الروافض وهم يقولون ان عليا وصي رسول الله وولية من بعده والجاحظة يقولون
الولاية بعد النبي هم لابي بكر وعمر من الخطاب وعثمان بن عفان وعلي ابن ابي طالب رضي الله عنهم
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهارهم الكفر تقية اي خوفا
عند الاكراه اذا تقرر هذا اي عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام فما نقل عن الانبياء
مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود لانه لا يفيد اليقين كما
روي ان داود عليه السلام طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية و
عن علي رضي الله تعالى عنه يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه اذا خطب امرأة كان خطبها اوريا
فنبذ وجها او سأل عنه ان يطلق زوجته ويكون ذلك عادة في عهده وارسل اسم ملكين

ابو بكر صدور الصغائر اتفاقا ام

المعتوه قبل الوحي او الكذب والكفر فجائز لا نسلم ان عن الخوف

للتنبيه على ان تعاطي ما يشبه الاستغفار منه وقرأ كما وتاب وما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن قال مقاتل رحمه الله ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلث كذبات واحدة
خطيات وابتلي بثلث بليات وصدر منه زلة فاما الكذبات قوله اني سقيم وقوله
بل فعله كبيرهم وقوله لسارة انها اختي والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربي واما
البليات حين قذف في النار والختان في مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد وصدر منه
زلة حين دعا لابيه وهو مشرك وقال علي المقاتل لم يكذب ولم يخطئ ولم يصدر منه زلة
لانه قال اني سقيم يعني سأسقم لان كل ادمي سيصيبه السقم او سقامة التي نزل على عباده
قومه للصنم وتكذيبهم وشماتتهم لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط
وقولهم ان كانوا ينطقون او بطريق الرمز لابطاله وقوله لسارة اختي فكانت اخته
في الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الاستدلال على المحقق ويقال كان ذلك القول
على سبيل الانكار والزجر يعني امثل هذا ربي واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه
وقد بين الله بقوله وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الآية والا فمحمول
على ترك الاولى او ليس بكذب ولا معصية بل هو ترك الاولى او كونه قبل البعثة كما في قوله
فعصى آدم ربه فغوى فانه بدل صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة
وكما في قوله عليه السلام خطابا للحدود عفى الله عنكم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب
فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وتفصيل ذلك
ان تفصيل ذلك الجواب الاجمالي في كتب المبسوطات وافضل الانبياء محمد عليه السلام

اختلفوا في تفضيل آدم ومحمد قال بعضهم آدم افضل من محمد ع وقال بعضهم محمد افضل من آدم ع
فهذا اصح من الآية لقوله تع كنتم خطاب لامة محمد ع خير امة ولا شك ان خير امة الآمة بحسب اعمالهم
في الدين وذلك اي خيرية الآمة تابع لكمال نبيهم الذين يتبعونه وتقول ع انا اكرم الاولين و
الآخرين ولا فخر واما قولهم فلا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من
يونس فتواضع منه والاستدلال على الافضلية بقولهم انا سيد اولاد آدم ع ولا فخر
ضعيف جدا الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده وقيل المراد باولاد
آدم جنس الآدم لانه كالعلم لهذا الجنس والملائكة جمع ملاك كالشمائل جمع شمال والتاء للتانيث
لتانيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسايط بين الله وبين الناس
وهم رسل الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انهم ذوات
موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس
الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس
الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه
عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق
القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم
المدبرات امرا لهم سماوية ومنهم رضية عباد الله تع العاملون بامره على ما دل

عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول لا يقال قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها غيبة لابن آدم وعيب
لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية على اهل العصمة في الخلافة لا الغيبة
والعجب وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون اي لا يعيون ولا يملون
ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك اي بالاتصاف بالذكورة والانوثة نقل
ولا دل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انها بنات الله محال باطل واما طعن شانهم
كما ان قولهم ان الملائكة قد يكتب الكتب ويعاقبه الله تع
بالمسخ او تبديل صورة الى اقبح منها تفريط فبوان الافراط يستعمل في النقص والتقصير
في حالهم فان قيل قد كان ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم في قوله
فسجد الملائكة الا ابليس اي خرق الامر لان السجود له حقيقة للعباد ولآدم تكرمة
لها كالصلوة الى الكعبة والسجود لله تع في اللغة قيل لم يكن ثمة وضع الجبهة على الارض قط
انما كان مجرد الانحناء وقيل بل كان من الجن ففسق اي خرج واعرض عن امر ربه فيلاحظ
الآية الزامة على حقيقة لكن لك ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة سموا بالجن كما
قاله البعض لكنه اي ابليس كان في صفة الملائكة في باب العبادة وكان جنيا واحدا مغمورا
ادمسؤولا فيما بينهم فصح استثناؤه منهم تغليبا او تغليب الملائكة على ابليس واما هاروت وماروت
جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح
قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت فالاصح انهما
ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو بوجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء

على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السوا فيتعلم منهما يخيل الناظر انه
قد فعل الشئ الفلاني وما فعله او يخيل اليه قتل فلانا ولم يقتله وما اشبه ذلك و
يقولان انما نحن فتنة والفتنة من الافعال التي تكون من الله ومن العبد كالبلية و
المحنة والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين
مثل الارتداد والمعاصي واكراه الغير على المعاصي فلا تكفر اي لا تتكلم معتقدا انه حق
قال الامام فخر الملة والدين كان الحكم في انزالها اذ السحرة كانوا يستعينون السمع من الشياطين
ويلقون ما سمعوا الى الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي النازل على الانبياء فالله تعالى انزلها الى
الارض ليعلم الناس كيفية السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله
تعالى انما نحن فتنة اي تعلمكم السحر لتفصلوا به الفرق بين المعجز والسحر ولاكفر في تعلم السحر
قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح ليتقى منه ويفرق المعجز عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق
وقيل ان كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان كان
يقتل ذكرا او انثى اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك في الارض واذا كان سعيه بالكفر فيقتل
الذكور دون الاناث بل في اعتقاده والعمل به اي بالكفر فيهما يعني ان اعتقد حقيقة بعض
انواع السحر باطل شرعا فكفر بالعمل به فان بارتكاب الكفر فكفر والا فلا اختلف العلماء في حقيقة السحر
بعض نفوذه في الخارج فذهب الجمهور الى نفوذه فيه واستدلوا عليه بقصة تفريق بين المرء وزوجه
وانكر المعتزلة نفوذه في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الجبال حيات تخيل
اليه سحرهم انها تسعى وبالله كتب انزلها على انبيائه وبينوا فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلامه

(ان نخ)

(الى العقاب)

(من الثواب يوم القيامة والجزاء)

كلام الله وكلام واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار اي
باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ كان الافضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب
الله تعالى فانها بليغ معجز كذا في الكشاف في تفسير طه ثم التورية التوراة من وريت الزند وهو
ما يظهر منه من النور والضياء فسميت التورية بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبني اسرائيل
ومن تابعهم واختلفوا في اشتقاق التورية فقال الفراء هي في الاصل نورية على وزن تفعلة
فصارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصلها وورية
ولكن الواو والالف قلبت تاء كما قالوا توجه قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت
توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة قال بعضهم من التورية وهي التعريض بالشئ وكان
اكثر التورية تعاريض وتلويحات غير ايضاح وتصريح والانجيل قال الزجاج هو
افعيل من النجل وهو الاصل قال الانباري الانجيل اصل للقوم الذي نزل عليهم لانهم يعملون
بما فيه وانما سمي الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين بعد ما درس وقد سمى القرآن انجيلا ايضا
والزبور كما ان القرآن كلام الله سبحانه لا تتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الفائدة والكتابة يجوز
ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث عن علي رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم سيد القرآن
البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن ابي سعيد قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم ما ورد من القرآن الحمد
لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم وحقيقة التفضيل ان قرأ افضل بما انه
انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها روى
عن ابي ذر انه قال قلت يا رسول الله كم كتب انزل الله قال مائة كتاب واربعة كتب منها انزل

(اي التعدد والتفاوت)

(من البعض الاخر)

(بيان اشتقاق التورية)

(مطلب في بيان عدد الكتب المنزلة)

انزل الله ع على آدم ع عشر صحايف وعلى شيث ع خمسين صحيفة وعلى ادريس ع ثلثين صحيفة
وعلى ابراهيم ع عشر صحايف وانزل موسى ع التورية وعلى داود ع الزبور وعلى عيسى ع
الانجيل وانزل على نبيكم القرآن والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه
بجسده الى السماء جمع سماء وهي ابوابت الواو وفيها همز لوقوعها طرفا بعد الف
زايدة ثم الماء الله من العلو حقا اثبت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون
مبتدعا اي مخالفا للشرع وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فلو لم
يبتن على اصول الفلاسفة فالخرق والالتيام جايز والاجرام سماوية متماثلة وتركيبها من
الجواهر الفردة يصح على كل ما يصح على الآخر فالاجرام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا
الاجرام الفلكية ولو جاز لاستبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول ملك ويؤدي
الى انكار النبوة وهو كفر والله تع قادر على الممكنات كلها فملكوت السموات تع قادرا على الخرق
في السموات لانه ممكن فيها فقوله اي قول المصنف في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان
المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية من الاصحاب انه سئل عن المعراج فقال
كانت رؤيا صالحة وروي عن عايشة رض انها قالت ما فقد جسد محمد ص ليلة المعراج
وقال الله تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد من قوله
وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس هو الاسراء الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مجتهدا لا يكفر لظاهر رواية معاوية وعايشة والاسراء ليس
بقطعي فيكفر جاحده لكونه مجتهدا لان نسبة الفعل الحسي الى الروح شايع في الكتاب ما كتب الله تع
في اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تع لن يصيبنا الا ما كتب الله
لنا ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تع كتب عليكم الصيام ويقال كتب بمعنى حكم كقوله تع فاكتبنا
مع الشاهدين والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة
او العرش وغير ذلك احاد لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه ص انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه
قال محمد بن كعب القرظي وربيع بن انس سئل رسول الله ص هل رأيت ربك فقال رأيته
بفؤادي ولم أره بعيني ويكون ذلك على ان الله تع جعل بصره في فؤاده وخلق لفؤاده بصرا
حتى رأى ربه رؤية قلبية كاذبة كما يرى بالعين وذهب جماعة من المغربين انه رآه بعينه
وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية
صحيحة اما بالعين او بالفؤاد وكرامات الاولياء حق الوارد بها الاحاديث الصحيحة وبالله تع وصفاته

ما ينكر كل الانكار والكفر انكر والاسراء المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتد بسبب
ذلك انما بسبب الانكار وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن
الا الى بيت المقدس وهو مسجد اقتضى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تع سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقوله ثم الى السماء اشارة الى الخلاف واقوال
السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم الى انتهاء
العالم فالاسراء اي السير في الليل وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مجتهدا لا يكفر لظاهر رواية معاوية وعايشة والاسراء ليس
بقطعي فيكفر جاحده لكونه مجتهدا لان نسبة الفعل الحسي الى الروح شايع اصل الكتاب ما كتب الله تع
في اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تع لن يصيبنا الا ما كتب الله
لنا ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تع كتب عليكم الصيام ويقال كتب بمعنى حكم كقوله تع فاكتبنا
مع الشاهدين والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة
او العرش وغير ذلك احاد لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه ص انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه
قال محمد بن كعب القرظي وربيع بن انس سئل رسول الله ص هل رأيت ربك فقال رأيته
بفؤادي ولم أره بعيني ويكون ذلك على ان الله تع جعل بصره في فؤاده وخلق لفؤاده بصرا
حتى رأى ربه رؤية قلبية كاذبة كما يرى بالعين وذهب جماعة من المغربين انه رآه بعينه
وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية
صحيحة اما بالعين او بالفؤاد وكرامات الاولياء حق الوارد بها الاحاديث الصحيحة وبالله تع وصفاته

حسب ما امكن اى مهما امكن المواظبة صفة للعارف اى المداوم والملازم على الطاعات
المجتنب عن المعاصى المعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الجهة العرض عن الانهماك
اى الحرص فى اللذات والشهوات الستهوى يلوثه فان النفس الى السفل مبتلى اليه ومن امارات
الولى ان يديم الله تع توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا او باطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة
السعادة وبعكسه امارة الشقاوة واخبر ان يرزقه الله تع فى قلوب اوليائه وشفاعته فى خلقه
ويقال من الاولياء المؤمنون ويقال اجتباه الله وعلم حملة القرآن والعلم ويقال الذين يجتنبون
الذنوب فى الخلوات ويعلمون ان الله تع مطلع عليهم فقال وهب بن منبه قال الحواريون
لعيسى بن مريم يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس
الى ظاهرها ونظروا الى الاجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر الموت واماتوا
ذكر الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبل من
غير مقارن لدعوى النبوة مما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما
يكون مقرونا بدعوى النبوة معجزة والدليل على حقية الكرامة ما نقل عن كثير من الصحابة
ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك اى مطلق الكرامة وان كان التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهوره كرامة من مريم والمراد بمنع العبادة واما ستى المريم مريما
ليكون فعلها مطابقا لاسمها ومن صاحب سليمان عم يعنى آصف بن برخيا بن شمعيا وكان
وزير سليمان ومؤدبه فى حال صغره وكان يعرف كتاب الله عز وجل ويعلم الاسم الاعظم بقوله يا حى
يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك يعنى قبل ان ينتهى

اليك الذى وقع عليه منتهى بصرك وملوحا اليك ويقال قبل ان تطرف فقال له سليمان
عم لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا باسم الاعظم فاذا السرير قد ظهر بين يدى
سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد المصر كلاما يشير الى
تغيير الكرامة والى تفصيل بعض جزئيات المستبعدة عن العادة جدا فقال المص
فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة
القليلة كما كان صاحب سليمان عم وملوآصف بن برخيا على الاشهر وانما قال
على الاشهر لانه فى غير الاشهر انه سليمان عم بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة
لا كرامة وقيل ملوحبا بل عم وهو قول المعتزلة لانهم لا يجوزون كرامة الاولياء حقا بوشك
بلفظ قبل ارتداد الطرف اى حركة العين مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا الحراب وهو موضع صلاتها
مريم وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا اى من اين لك قالت هو من عند الله
والمكى على الهمز والاصل فيها مؤة وفى الجمع امواه فلما تركت الواو وانفتح ما قبلها
قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران فى
الهواء كما نقل عن جعفر من الطالب وهو اخ على رضى الله عنه ولذا قيل جعفر الطيار ولقمان
الذى حكى وعنه ما وكلام الجماد والعجماء جمع عجم وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات
اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سليمان عم اذ قدم سليمان نعال وضعت
الشئ بين يدى فلان ان تستعمل فى المكان الذى يقابل صدرك ويكون بين يديه

واما درد آء فقصة فسبحت وسبحها اذ سمع سليمان وابو درد آء تسبيح
قصعة واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب كهف وكما روى ان النبى ﷺ قال
بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفت البقرة اليه اى الى النبى ﷺ وقالت
بقرة انى لم اخلق لهذا اى الحمل وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة
تتكلم فقال النبى ﷺ آمنت بهذا انا وابو بكر وعمر فاذا كلم الحيوانات وغير ذلك من
الاشياء مثل رؤيته عرفة وعوده المنبر الى منبر الشى والتئامه بنيا اذا رفقته
بالمدينة جيئته بئر اريس ونداء سارية مكان فى عراق بينه وبين مدينة ببلغ خمس مائة فرسخ
فصاعدا حتى قال لامير جيشه يا سارية اسم امير الجيش الجبل الجبل اى الزم
الجبل تحذيرا لهم وراء الجبل بكسر العدو وسماع سارية كلامه اى كلام عمر مع بعد
المسافة بعنى ان عمر نادى على الجيش الذى ارسله الى نهاوند فقال يا سارية
الجبل الجبل حتى استند عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء وكشرب الخمر الذى رضى

بسم الله الرحمن الرحيم
من عمر بن الخطاب رضى الله عنه
الى نيل مصر اما بعد
فانك مملوك لا تملك
كل حبة او لا تنقطعان
كنت تجرى بحولك و
قوتك فانقطع فلا
حاجة لنا فيك
وان كنت تجرى
بامر الله تعالى وقوته
فاجر كما كنت
تجرى

السلم من غير تفرقة وجريان النيل بكتاب عمر وهو ما روى ان النيل كان لا يجرى الا قليلا
قليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة فلما ابقيت تجرى على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص
فحكوا هذه القضية له فارسل الكتوب الى عمر يعلمه بالحال ثم كتب عمر مكتوبا الى النيل
ان كنت تجرى باذن الله تعالى فلا تجر فلما جرا تاتوا المكتوب فالقوه
الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء

لاشتبه المعجز فلم يتميز النبى عمن عداه النبى عم واسندوا ايضا بقوله تع عالم الغيب فلا
يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخبار بالغيب
جوابه ان المراد سلب العموم اى لا يظهر على كل غيبه حرا فلا ينافى اظهار بعض غيبه او المراد به
وقت القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص
ان لا يعلمها الا الله لقوله تع يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الآية وكقوله تع يا
ايها المسئول باعلم من السائل اشارة الى الجواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات
من الولى الذى هو من احاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته
لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى اى فاعل بظهر ولن يكون وليا الا ان يكون
محقا فى ديانته ودیانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع التابعة
فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى من آلاف الولى الاستقلالى نبى وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم
يظهر على يده على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل ان الامر المخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبى ﷺ معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة
الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من اظهر ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا
ومن قصر اظهر خوارق العادة ومن حكم قطعا بانه ليس بنبى اما بنبى بوجب المعجزات بخلاف
الولى وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء والا لكان من العصاة بوجه ان
يكون ابو بكر رض افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك لكنه
اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك يمنع ارادة البعدية الزمانية لابد من تخصيص

عيسى عم بان يقول افضل البشر بعد عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا سواء وجد
في وجه الارض او في السماء انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده اي بعد نبينا لم يتم التفضيل
على الصحابة رض اي تفضيل ابي بكر لان اكثر الصحابة يولد قبله ولو اريد كل بشر يوجد على وجه
الارض لم يتم التفضيل على التابعين لانهم يوجدوا بعد ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد
على وجه الارض في الجملة اي سواء كان في زمان النبي عم او بعده انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق
الذي صدق النبي في البلوغ من غير تلعثم اي من غير مكث وفكر وتروي لما ورد اي قال
المعراج حق بلا تردد ثم عمر الفاروق رض الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوجه رقية وما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت
قال النبي عم لو كان عندي ثالثة لزوجتكه ثم على المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
على هذا اي على الترتيب المذكور في الافضلية وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك
اي على الترتيب المذكور لما حكموا بذلك اي بذلك الترتيب واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين
وهما اهل السنة والشيعة متعارضة ولم نجد من الحلة اي سنة تنفصل بها من الاربعة
على بعض مما يتعلق بشيء من الاعمال اي بان يتوقف عليه شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا
لشيء من الواجبات كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي لمقتضى حيث جعلوا من علامة
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان وعلي والانصاف انه ان
اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف وجه لان كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها
الا الله وبذلك يكشف الغطاء عن كل ما يعتقده ذو الوعي من الغضاضة فلا اي وجه

للتوقف فيه لان عليا رض اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم سجودا وبكاء
واسبقهم اسلاما كذا في شرح المقاصد وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث
يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا اي كما ان افضليته بعثمان في الخلافة بعد رسول
الله لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت
من الله الى جبرائيل وان جبرائيل قد اخطأ، ويصلون عليه واجابة يقولون قال الله هو محمد رسول الله
والذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول
الله وخاتم النبيين الخلافة بعد النبي عم لعلي الجلة مقول قالت لكثرة فضائله ولورود
النص في حقه وكلا مامر وردا اما الاول فلان المفضول ربما يكون تاليق للقيام بمصالح الناس ولامام
واما الله فلا سبيل له ثم اعلم بان زيادة المحبة لقرابة النبي عم او الاعتقاد لزيادة كماله ليس بموجب
الوقوف بعض الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي له وبهذا يندفع توهم الميل الى الروافض
من كلام الشارح وذكر اي بيان الترتيب المذكور لان الصحابة قد اجمعوا قبل دفن النبي عم يوم
توفي رسول الله في سقيفة بني ساعدة اسم رجل فاستقر رايهم بعد التشاور والمنازعة على خلافة
ابي بكر على ما سيأتي فاجتمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الاشهاد اي على رؤس الخلائق
بعد توقف كان منه اي كان التوقف من علي اي توقف من حين وفاة فاطمة وهي ستة اشهر
في الاصح ارسل على رضي الله عنه بعد وفاة فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما جاء ابو بكر الظهر لعد صعد المنبر
فتشهد وذكر شان علي وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه وروي ان فاطمة سألت من ابي بكر
ميراثها من رسول الله عم ومنعها ابو بكر فقال قال عم انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة

ولذا لم يتكلم من صحابه ولو لم يكن الخلافة حقا له اى لابى بكر لما اتفق عليه الصحابة ولنازع على رضى الله عنه كما نازع معاوية والاجنح اى غلب عليهم لو كان فى حقه اى فى حق على نص كما زعمت الشيعة زعموا ان النبى صلعم قال لعلى انت الخليفة من بعدى وقال رضى الله عنه انه امام المتقين وغير ذلك من الاخبار والكل مدفوع لانه لو كان فى حقه نص صريح لكان على والصحابة الكل قائلا وكما ان النبى صلعم يريد ان يتخذ الظلمة صحابة وان كانوا لدينه وايضا كيف يتصور كتمه والبلوى العام حين شاور كبار الصحابة عند وفاة النبى صلعم وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وعلى خلافة ابى بكر وترك العمل بالنص لو ارتد ثم ان ابا بكر رضى الله عنه كما ابتدأ صار نومينز من صحابة وعثمان وانما كتب عليه كتاب عند موته لعمر رضى الله عنه قال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده من الدنيا واول عهد من العقبى فانى استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظنى به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت فلا اعلم الغيب ويسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم اى مهره الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حين مرت اى الخلافة الى المتصف بعلى رضى الله عنه فعال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضى الله عنه ما جهل وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه على يد غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو فى الصلوة وترك الخلافة شورى اى حين علم بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابو وقاص ثم فوض الامر تخصيصهم الى عبد الرحمان بن عوف رضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بحضرة من الصحابة فبايعوا وانقادوا الا وامر ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد اى صلوا العيد السرور بذكر سمى يوم العيد عيدا فكان الخلافة حقه اجماعا ثم استشهد بيعة قتل عثمان وترك الامور مهملا ايام

يتبين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين هاجروا الى المدينة من مكة والانصار الذين نصروا الرسول صلعم على ردة والتوا اى كلمتهم منذ اى من على قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واوليهم بالخلافة وما وقع من المخالفات من على ومعاوية والحاربات لم يكن جنبوا ما وقع عن نزاع فى خلافته بل عن خطاء فى الاجتهاد اى فى استخراج المسئلة وما من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى من المسئلة اى مسئلة التفضيل وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكورة فى المطولات جواب ما وقع والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك جمع ملك وامارة لغوضاء الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم بصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وفى بفتح الميم وسكون اللام وقيل بفتح الميم وكسر اللام وان كانه العضوض بمعنى الفاعل عضوضا اى يكون ظالما بعضهم لبعض فبعد عن الظلم لان الظالم كان يعض المظلوم ومدة الخلافة لابى بكر رضى الله عنه سنتان واثنى عشر لعمر رضى الله عنه وعشرة لعثمان رضى الله عنه وستة لعلى رضى الله عنه وقد تم ثلثون يوم قتل على رضى الله عنه وقد استشهد على رضى الله عنه على راس ثلثين سنة بعد وفات رسول الله صلعم فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفا بل قد ملوكا وامراء وهذا اى كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول مشكل لان اهل الحل والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم اى اهل مكة والمدينة فقط واهل الحل لو سايرالناس من المسلمين من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض امراء بنى امية كعمر بن العبد العزيز ولعل المراد اتمام الا وقع الاشكال الا مر ورسول الله من الحديث ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من الحيف فيه ميل اداء او فى عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب اى اجماع اهل

وانما الخلاف فانه هل يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي الباء متعلق لقوله نصب او عقلي والذهب
الاول والمختار انه يجب على الخلق سمعا لقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
ما فارقه الروح من غير تذكية جاهلية صفة ميتة بمعنى صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على
الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام في هذا الحديث هو النبي صلعم الذي بعث في ذلك
الوقت فعلى هذا لا يرد ما قاله الشارح بعد هذا بقوله فبعض الامة كلهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى
ذكر الجواب بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات
بعد وفاة رسول الله نصب الامام حتى قدموه على الوفاء بدفن الرسول وكذا بعد موت كل امام ولان
كثيرا من الواجبات كالامور الجمع والاعياد يتوقف عليه اي على الامام كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم
من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما يقتضيه القوانين الاسلامية وسد ثغورهم الثغور
موضع المخافة من حدود البلدان وتجهيز جيوشهم والجهاز بكسر الميم للمتاع كعدد السفر
وما يحمل من بكارة الى اخرى وما تزف به المرأة الى زوجها واخذ صدقاتهم وهي المتعلقة والمتصفة
من الملك وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول
الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغير والصغائر جمع صغيرة الذين لا اولياء
لهم وقسم الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها الا الامام فان قيل لم لا يجوز
الاكتفاء المذكور بدى شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب الولاة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات
ومخاصمات مفضية الى اختلال الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا فان قيل فليكتف بدى شوكة من الولاة
العامة اماما كان او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فالجواب حصل بدى شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع

الامة على نصب الامام فان انتظام الامر يحصل بذلك اي بالاكتفاء المذكور كما عهد الآن قلنا نعم يحصل
بعض انتظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم لان ذا الشوكة قد يكون
جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك والعدة العطف العموم ما يعقد به
فاه فيه فعلى ذكر من ان من الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي خاليا عن الامام فبعض الامة كلهم فيكون ميتتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفاء بعض الخلافة الكاملة انتفاء الخلافة
المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون
دور الامامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبي وحكومته
الامام والسلطان لكن هذا الاصطلاح مما لم يخرج للقوم الى نحو الاصطلاح مستعد قابل من
الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا لاجل ان الخليفة اعم من الامام عند الشيعة يقولون لخلفاء
ائمة الثلثة ابو بكر وعمر وعثمان رضي دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فلا اشكال لم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح يحصل ما به الوقوف من نصب الامام لا مختفيا من
اعين الناس خوفا من الاعداء وهما للظلمة معطوف على قوله من الاعداء تعديد خوفا من الاستيلاء
للظلمة ومنتظرا اي مترقبا خروجه اي خروج الظلمة عند صلاح الزمان اي امن الزمان وانقطاع
مواد الشرور والفساد والاختلال او ذهاب نظام اهل الظلم والفساد كما زعمت الشيعة خصوصا
الامامية منهم فان الامامية لا يكون الدنيا بغير امام منا ولو جبن وان الامام عام اهل الارض والجماعة
يقول ان الامة بعضهم الكل لبعض في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول الله ص

علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر
المهدي وقد اختفى قالوا والواو للحال فهو قائم اعداله فسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما
ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمر مهدي وامتداد ايامه كعيسى والخضر وان خبر
انكار وجوب الشيعة بان اختفاءه لاسلم وعدم سواغ عدم حصول الاغراض المطلوبة منه بوجوب
الامام وان خوف من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا اسم بل غايته الامر ان يوجب الخوف
اختفاء دعوى الامامة كما في حق اباءه الى ابي المهدي الاثني كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون
الامامة وايضا معطوف على قوله وان خبر عند فساد الزمان واختلاف الاراء وكثرة الظلم
احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل من عكسه اي من احتياج الناس الى الامام
لصلاح الزمان وعدم اختلاف الاراء وعدم استيلاء الظلمة ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي وحدهم بعني يشترط الامام قريشيا لقوله ع الائمة من قريش هذا جواب
ما يقال وهو ان قوله ع الائمة من قريش خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فلا يجب عليه
بقوله وهذا وان كان خبرا واحدا لكن تلقوه ابو بكر وه محتجا على الانصار حين نازعوا في
الامامة بحضر الصحابة فقالوا منا امير ومنكم امير فلم ينكر عليه احد جواب لما فقيل وما وجه عليه فصار
مجمعا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية فلم يخالفه في الامامة الا الخوارج و
بعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون من بني هاشم او اولاد هاشم او علويا لما ثبت بالدليل من خلافة
ابي بكر وعثمان وعمر مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة

وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب هاشم بن عبد مناف بن قصي
بن كلاب بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن
الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب
ابنا عبد المطلب وابو بكر من قريش لانه ابن ابي قحافة عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن
كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن
رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته
خلافا للامامية واسمعيلية ولا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولا وفروعا خلافا للامامية
لا يشترط ايضا ظهور المدعي عليه في دعوى الامامة خلافا للمعتزلة سواء كان الاشتراط لان
اشتراط العصمة هو الحاجة الى الدليل وامامة عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط او لان
اي العاصي لان يكون الامام معصوما من الذنب بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين والمراد من العهد
عهد الامامة وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع يعني لا نسلم ان غير المعصوم
ظالم فان الانسان من ارتكب معصية مستغرقة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله في العبد ذنبا مع بقاء قدرته اي العبد
واختياره وهذا اي ما ذكرنا من حقيقة العصمة معنى قولهم اي قول المعتزلة هي اي العصمة لطف يحمله
اي يحمل اللطف العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لعلة البقاء
الاختيار للابتلاء والابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه تا استعمل

الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن تواد فيها او تنافر اوقف التكليف والاختيار ولهذا اى
لبقاء الاختيار قال النخعي ابو المنصور العصمة لا تزيل المحنة اى التكليف ولهذا اى للتكليف
والاختيار يظهر فساد قول من قال انا اى العصمة خاصة في النفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها
اى الخاصة صدور الذنب عنه كيف اى كيف لا يظهر فساده ولو كان الذنب متعاقبا صح
تكليفه بترك الذنب ولما كان منهيا عليه ولا يكون ناقصا عن اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بموجبها
خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة اى انتشار الفتنة واصل الفتنة
الاختبار يقال فتنت الذهب في النار اذا ادخلوا فيها ليعلم جودته ولهذا اى لما ذكرنا من انه
لما كان المساوي في الفضيلة بل المفضول اهل جعل عمر الامامة شورى بين ستة اهل الستة الخاص
مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز
نصب الامامين في زمان واحد قلنا غير الجايز ان ينصب امامين مستقلين يجب طاعة كل واحد منهما
على الانفراد ولا يلزم من ذلك امتثال احكام متضادة لان كل واحد من الامامين يريد حكما يغاير حكم
الآخر واما في الشورى فالكل اى الستة المذكورة يمثل امام واحد ويشترط ان يكون الامام
من اهل الولاية الولاية بفتح النون والتولي وبالكسر السلطان المطلقة الكاملة اى سلما حرا ذكرا
عاقلا بالغا من الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط للامامة احداثا والجمهور على انه شرط ايضا
ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا اشارة
الى علة كون الامامة سلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول الحرمة المولى مستخدم

اى السلوك

اى الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات عقل ودين فلا يكون ان
صالحا للامامة والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور اى اكثر الناس
سابقا اى مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه وروية ومعونة باسه وشوكته قادرا
بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته يحفظ دار الاسلام على تقييد الاحكام اى الاحكام الشرعية
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال ببعض الامور مخل بالوثوق
من نصب الامام ولا ينزل الامام بالفسق اى الخروج عن طاعة الله والجور اى الظلم على عباد الله الظلم
وضع الشيء في غير موضعه لانه قد يظهر الفسق وانتشار الجور من الاية والامراء بعد التمكن والركون
والسكون والوالي والحال كانوا ينقادون لهم اى للامراء ويتهيبون الجمع والاعياذ باذنهم اى باذن
الامراء ولا يرون الخروج عليهم اى على الامراء ولان العصمة ليست شرطا للامامة ابتداء فبقاؤه
اى بعد الامامة اولى وعن الشافعي رح ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامين واصل
الخلاف ان الفاسق ليس من اهل الولاية عندنا خلافا للشافعي رح فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون
الا من اهل الولاية لانه لا يتنظر على النفس لكيف تنتظر لغيره وعندنا رح هو اى الفاسق من اهل
الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة فيجوز ان يكون الفاسق اماما لا ينزل
بالفسق والمشهور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق كاخذ الرشوة والزنا او
شرب الخمر بخلاف الامام الفرق ان في انزاله اى الامام ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اسم كتاب من الفتوى عن العلماء الثلثة ابو حنيفة
ومحمد وابو يوسف رحمهم الله انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد اى نصب

الفاسق ابتداءً بمعج ولو قلد وهو والوالي عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته
فلم يرض بقضائه بدونها اي بدون العدالة لا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه رخص
كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول بالعكس ولو
وثق بنفسه لقوله ع من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة
طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فح يفرض عليه التقلد صيانة لحقوق
العباد ولو كان في البلد اثنان فامتنع كلهم عن القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث
لا ينفصل بينهم والا فلا وفي فتاوى قاضيخان اجتمعوا على اداء القاضي اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى واذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ
قضاؤه روى عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام في كل شيء قال لا انا بكر من الرشوة
ان ترشو لتعطى مالك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك ودمك
وماكر بالرشوة فلا وهذا لما روى عن عبد الله بن مسعود رض انه كان بالحبشة فرشى دينارين
وقال وانما الاثم على القابض دون الدافع روى عن انس رض قال قال رسول الله ص من اخذ
الرشوة في الحكم كانت سحتا بينه وبين الجنة ويجوز الصلوة خلف كل بر البر كل فعل مرضي وقيل
اسم لكل خير ينفي صاحبه الى الجنة واصله التوسع في فعل الخير ما خوذ من البر وفاجر لفقه عدم
صلوة اخلف كل بر وفاجر لان علما الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من
غير نكير بلغهم وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهية اذ لا كلام
في كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا وجد الصلوة خلف الفاسق اذا اريد الرشد

والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه اي الى الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه
ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر وفيه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الثمر كافور وفي الشرع
انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به من العقائد واعمال الجوارح فيكون المبتدع فاسقا وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجوب الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع لقوله ع لا تدعوا الى امواتكم
الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل المذكورة من جواز
الصلوة خلف كل بر وفاجر وفي ذكرها ما يدل من انواع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام
واذا اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب فهذا من الاصول اجيب ان اصول الكلام يجمع مسائل الفقه
كذلك قلنا انا نحن لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الايمان والصفات والافعال والمعاد
الى الآخر والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على بعض ما
يسير من مسائل كتاب اصحاب الارض بد من الخلط ما يشق قليل من الخطر التي يتميز بها اهل السنة
من غيرهم ما خالف بيان مسائل فيها المعتزلة البصرة فيه على ما يراه امامنا ابو الشيخ او الفقيه ابو الليث
او الطحاوي او فيما يهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه وغيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد في الاحاديث الصحيحة
في مناقبهم المناقب جمع منقبة وهي الفضيلة والشرف ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله ع لا
تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد
ربع الصاع والنصيف نصف الشيء كالقفيز للعشر من عشير وللخمس خمس وللثمان ثمين والنصف نصف

وكف عن ذكر الصحابة الا بخير

راجع الى احدهم لا الى ائمتهم والمعنى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك
احدهم بانفاق مد من الطعام او نصيف منه وكقولهم اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي فانهم خياركم
اى مختاركم الحديث وكقولهم رحم الله منصوب بفعل المقدر اى اتقوا الله في اصحابي في حق اصحابي
لا تتخذوهم غرضا اى هدفا من بعدي فمن احبهم فمن موصولة لا شرطية بدليل دخول الفاء على الخبر
وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فيحبني احبهم ومن
ابغضهم فبغضني ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك
اى يقرب ان ياخذه الله للتعذيب والعقاب ثم في مناقب كلا من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رض احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات ليس هذا جواب سوال مقدر تقريره لو لم يجز ذكر الا بخير لما وقع المنازعات والمحاربات
بينهم فان ذلك يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المصنف ويكف الخ
جائزا فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل واول تلك المحامل وقوع الخطاء
في الاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ او يصيب وتارة يبلغ فيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة
القطعية فكفر كقذف عائشة رض بالزنا لورود النص القطعي على براءتها كقوله مع والذين يرمون
المحصنات المومنات الآية والا اى وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل
عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية ولو اسلم رجل من اصحابنا انه نازع
علي في امر الخلافة اللعن طرد وبغض من اسمع واخزاه بان غاية امره البغي والخروج مع الامام ولو لا يوجب
اللعن وانما اختلف اى يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج اسم الملك

تقدير من احبهم فهو احبهم يحبني وبحبني مصدر مضاف الى المفعول وسعي اى المتكلم بمعنى المحبة

عن اصحابه الكرام

من

من ملوك الوقت لانه انما عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل جواب سوال مقدر
وهو ان يقال انا نقل من لعن ابنى عم من اهل القبلة بخلاف ما ذكرتم من ان النبي عم نهى عن اللعن الخ
ثم التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي عم لبعض من اهل القبلة فلما انه اى النبي عم
يعلم من احوال الناس بيانا ما خفي لما يأتي علمه غيره والضمير البارز في يعلم عايد الى ما والضمير في غيره
راجع الى النبي عم يعني يحتمل ان يكون الشخص الذي لعنه النبي عم لم يكن مؤمنا بل منافقا وبعضهم
اى العلماء اطلق اللعن عليه اى على يزيد لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رض واتفقوا والكل
للحال على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجاز ورضي به ولحق انه رضي بزيده بقتل الحسين
والاستبشار اى استبشار يزيد بذلك اى بالقتل واهانته اى يزيد اهل بيت النبي عم تواتر
خبر ان معناه فالحجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضي به فلا
يجوز نسبته مسلم الا كبير بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه
واهانوا اهل بيت النبي عم فكون الامير آمرا وراضيا بما فعله جنده يخصه جلي عند العقل
فالقول بعدم الرضى من حسن الظن لاهل القبلة وان كان تفاصيله احادا فحسن لا توقف
في شانه اى في شان يزيد بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه قيل كيف ان يزيد
قتل الحسين لم يكونا ان قاتل عثمان لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل
رتبة الانبياء عم وكيف ان كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله اتاب بعده
قيل لم يكفر قتل الحسين لبس كقتلهم الصحابة رض بل لانه اهل بيت النبي عم وهو يوجد ذلك في عثمان
رضوان الله عليه بالجملة اللعن الذين بشر بهم النبي عم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة

اى تاب

على يزيد بن معاوية والاكثر اللعن على الكافر المعين

بن عوف ح

وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمان في الجنة وسعيد بن ابي وقاص في الجنة
وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد لفاطمة والحسن والحسين
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا
شباب اهل الجنة وسايره لا يذكرون الا بالخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا
نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل بان نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل
النار وكذا اطفالهم بتبعيتهم وقيل هم في الجنة اذ لا اثم لهم وقيل هم في الاعراف ونجهد ان عدم
التيقن لعدم العلم لخاتمة واذا مات ولد المؤمن طفلا فحكمه حكم ايمان لامحالة بتبعية ابيه
اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه وهو غير معلوم **ومنه المسح على الخفين في السفر والحضر**
خلافا للروافض لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب اي كتاب الله وهو فرض مع يا ايها
الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين لا يفهم منه جواز المسح على الخفين وهي جايز ان الزيادة على الكتاب
بالخبر المشهور وهو سئل والجمهور على ان سئل وسيل بابيا وهو على لغة من قال سيلت سئال
بغير الف وابيا منقلبة عن واو لقولهم سوال وساولته عن ابي طالب رض عن المسح على
الخفين يقال جعل رسول الله ثلثة ايام وليالهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم جعل له معان كثيرة
واحدا لمعنى منها صير كقوله تع فجعلناها هباءا منثورا اي صيرناها والثاني بمعنى ايجاب كقوله
تع وما جعل عليكم في الدين من حرج اي ما اوجب والثالث بمعنى القول كقوله تع انا جعلناه قرانا
عربيا اي قلناه والرابع بمعنى الخلق كقوله تع وجعل الظلمات والنور اي خلق الظلمات والنور وروى

ابو بكر عن رسول الله انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه
ان يمسح عليهما فعول رخص وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رض
يرون المسح على الخفين وهذا اي ما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رح ما قلت الا ما كان قايلا
بالمسح حتى جاء فيه ما جاء حتى المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي رجل من اصحاب ابي حنيفة اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار الا روايات الصحابة التي جاءت فيه في حكم التواتر
حتى انكر موجب الخبر المتواتر يكاد ان يكون كافرا وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس بن مالك رض عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين وان لا تطعن على
الختنين اي عثمان وعلي رض والمسح على الخفين **ولا يحرم** نبيذ الجر وهو ان ينبذ تمر او زبيب
في الماء فيجعل فيه اناء من الخزف يعلوه ما يتخذ من التراب فيحدث فيه كزبد كاة الغثاء فكانه منهى
عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار عزيزة فلما كثرت فنسخ فعلى هذا عمم من قال بعدم حرمته
خلافا للروافض وهذا اي ما ذكر من عدم حرمته مخالف لما اذا اشتد وصار مسكرا فان القوي حرمته
وكثيره وقليله مما ذهب جزاف اليه كثير من اهل السنة **ولا يبلغ ولي درجة الانبياء** لان الانبياء معصومون
مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي وسائر هذه الملكرمات موهوبة بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بعد الاتصاف بكمالات الاولياء مما نقل عن بعض الكرامية جواز كون الولي افضل من النبي عم
كفر وضلال فان فلت قد ورد في الخبر الصحيح انه قال عم ان من عباد الله لاناسا ما هم بانبياء
ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيمة بقربهم ومقعدهم من الله قالوا يا رسول الله
من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال هم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها

يغبطهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس
ولا يحزنون اذا حزن الناس ويفهم منه كون الولي افضل من النبي عم اجيب بان شان الاعلى
ان يتمنى ما آتاه حسنا وان كان له مثله او خير منه ثم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل
ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عم متصف بالمرتبتين اي النبوة والولاية وانه افضل من الولي
الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص
الملك والنبوة من الانبياء التبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا الا ان النبي افضل
لجمعه بين الدرجتين اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين
فلا تنحط عن مرتبة الولاية غير النبي لقصور ولايته عن غاية الكمال لان غاية الولاية نيل رتبة
النبوة **ولا يصل العبد** ما دام عاقلا احترازا عن المجنون بالغا احترازا عن الصبي **الى حيث**
يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك
اي على عدم وصول العبد وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة اي محبة الله تع
وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار
بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه اي عن العبد العبادات الظاهرة كالصلوة والصوم
ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس الذي للتعليل في المحبة والايمان هم
الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما ذهب اليه بعض المباحيين وبعضهم كفر وقد قال عم اذا احب الله عبدا
لم يضره ذنب فمعناه انه اي الله عصمه اي العبد من الذنوب فلم يلحقه ضررها او معناه انه اذا صدر

من العبد ذنب تنبهه الله تع عليه فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب فلم يضره اي لم يلحقه ضررها
والنصوص من الكتاب والسنة **تحمل على ظواهرها** كما اخبر الله من الحور والقصور والانهار والاشجار
والاطعمة وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال ما لم يصرف عنها دليل قطعي
كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة كقوله تع الرحمن على العرش استوى والجسمية كقوله تع
يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك لا يقال هذه ليست اي الالفاظ التي لا يراد ظواهرها من النصوص
بل من المتشابه لانا نقول المراد من النصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل
ما يعم اقسام النظم اي الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخفي والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند
اهل الاصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام يسمى
نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسمى
محكما **والعدول عنها** اي عن الظواهر **الى معان يدعيها اهل الباطن** وهم الملاحدة ويسمون الباطنية لادعائهم
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم اي الله تع وقصدهم بذلك نفي
الشريعة بالكلية **الحاد** اي ميل وعدول عن الاسلام الالحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا يسمى
اللحد لحدا لانه في ناحية واتصال والتصاق **بكفر** لكونه اي العدول عن ظواهر النصوص لكونه تكذيبا
للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله
العدول عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والى ما ذهب اليه بعض من ان
النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك اي
الانبياء والاولياء والدقائق المشار اليها بقوله عم ان للقرآن بطنا ولبطنه بطن الى سبعة ابطن

على اختلاف الروايتين مثاله ما ذكرناه لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب والغالب ان بيت هو منزل الملائكة ومهبط انوارهم ومحل استراحهم والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نابحة فاذا دخل الملائكة وهو مشحون بالكلاب يمكن التطبيق بينه وبين الدقائق وبين الظواهر المرادة فهو جواب اتم من كمال الايمان ومحض العرفان لان الالحاد والكفر ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كمنكر الاجماع مثلا كفر لكونه اي رد النصوص تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعي والاستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك اي الاستحلال المعصية فيما يليق والاستهانة بها عدها امرا حقيرا لها اي الاستهانة والاستهزاء من امارات التكذيب وعلى هذا الاصول المذكورة من العدول عن النصوص وغيرها يتفرع ما ذكروا في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل فان الاستحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعي يكذب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يقول بان ذاته حلال وانما لزمت الحرمة من صفة كالغصب والسرقة او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم صفة حرامة في دين النبي صلى الله عليه وسلم كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وتفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ او السكر كفر اما لو قال الحرام هذا حلال لا لترويج السلعة او بحكم الجهل بان لا يوقف حلالا او حراما

الكفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك

فلا يكفر قيل اما يوقل هذا بادكرناه او يؤول بانه للشاري حيث شراه ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر هو الصحيح لان قوله فاعتزلوا النساء في المحيض وان كان خبرا في النهي لكنه معلل بالاذى كما قال قل هو اذى والنهي بسبب المخالفة لا يفيد الحرمة القطعية كما بينا في الاصول بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق وانه لان هذا ثابت في جميع الاديان موافقة للحكم وتمنى ارادة الخروج عن الحكمة فعدا وانه يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رح في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وهو النوادر عن محمد رح انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تع بما لا يليق به او سخر بشيء من اسمائه او امره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف او عداوته هذا يدل على انه اذا لم يكن عن استخفاف بل ما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى فيما اذا تمنى عدم النبي فقد خرج عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمنى عدم النبي يتضمن تمني عدم ما يدعوه وهو كفر كما مر وكذا الضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر ولو كان كلاما عجيبا يضحك السامع فلا يكفر كذا في الفتاوى وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل وتضحكونه وتقربونه بالوسايد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او هم على ان يامره يكفر والهزل في اللغة تولين النفس على الفعل وكذا لو افتى للامرد ليتبين اه يكون حراما لوجهه والفتوى على انه لا يتبين بالكفر ليلا يتخذه طريقا للبينونة وكذا لو قال للمرأة ان لم يكن حراما لوجهه والفتوى على انه لا يتبين بالكفر ليلا يتخذه طريقا للبينونة وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة خطا القبلة هي الاولى الحال التي عليها الان من الكعبة فعارف عرفا للمكان المتوجه اليه للصلوة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان

وافق ذلك القبلة وان كان له طريق في الواقع ولو قام الجماعة بلا الصلوة فصلى معهم
حياء من عدم الطهارة قيل لا يكون وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقتصد بار كان الصلوة ولو صلى
بثوب نجس وهو واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف والجمهور على انه لا يكفر اذا
استحله ولو اقتدى بصبي او امرأة او جنب عمدا لا يكفر اتفاقا وكذا لو اطلق كلمة الكفر يهتجما
لا اعتقادا الا يغفر ذلك من الفروع واليأس من الله تع كفر بان يقال انه تع لا يرحم عبدا من عباده
لانه لا ييأس من روح الله اي من رحمة الله الا القوم الكافرون والامن من الله تع كفر لانه
لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس وبان
المطيع يكون في الجنة امن من الله فيكون المعتزلي كافرا مطلقا كان او عاصيا لانه اما آيس او
يائس ومن قواعد الواو للحال اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة والحال ان المعتزلة
من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تع
للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن بان يخذله فلا يكتسب الصالح وبهذا اندفع
بطل الجواب عما قيل انا المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله ولا
اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اي ظهور الجواب عما قيل لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار
يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المركب من مجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال
بوجب الكفر خبران هذا اي خذ هذا والجمع اي التوفيق بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة يذنب
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او بالرؤية او سب الشيخين ابو بكر وعمر ولعنهما والبراءة
ذلك كقتل الحسين مثلا وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما

يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان
ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب والكاهن في العرب كهنة جمع كاهن يدعون معرفة
الامور فمنهم من الكهنة من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من
كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والضرب البارز عابد الرمل والمنجم اذا ادعى العلم
بالحوادث الآتية كموسى الكاهن وبالجملة العلم بالغيب تفرد به الله تع لا سبيل لاحد الى
العلم بالغيب للعباد الا باعلام منه اي من الله والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك اذ الاستدلال فيه الضرب فيه راجع الى ما قبله ولذا
ذكره في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية مآلة التي يكون اي يحدث مطر صدقا بعلم الغيب
لا بعلامة كفر قيل دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية والمآلة التي من جملة العلامة
للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب السماوي حيث قال
الله تع وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء مختص
بالموجود من ان الشيئية تتراوف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي وهذا حكم ضروري
لا ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج قالت المعتزلة المعدوم
الممكن ثابت في الازل بثبوتا لا يترتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق الباري
لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الموجود الذي يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان يثبت
الشيء في الخارج بلا ترتب الآثار عليه في معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به

وقف الله تعالى على يد العبد الضعيف الراجي عفو ربه الغني محمد بن مصطفى الحسيني الشهير بابن الحلبي الحنفي الاسكوبي
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين

* وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو مبنى على نفى الشئ بانه الموجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفى دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات تنفع لهم اى للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضاء لا يتبدل اصل القضاء الفصل بتمام الامر وكل شئ هو مجعول بما كسبت
وانى مجزى صلة بعمله لا بعمله غيره جوابه ان تعلق الرحمة بالدعاء والصدقة من القضاء ايضا
انه لا يتبدل فان كل قد يجرى على سبب كما تراه فى امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب
ولنا ما ورد فى الاحاديث الصحاح جمع صحيح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد
تواتر اى الدعاء السلف فلو لم يكن للاموات ينفع فيه اى فى الدعاء لما كان له معنى وتناوروا فى اللغة
فوضع يا ايها الذين امنوا صلوا امر بالصلوة على النبى فيجب فى العمر مرة او كما جرى ذكره على
اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة تختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل فيه بما لو
الذى يصلى عليكم وملائكته وقولهم اللهم صل على آدم لان الصلوة حق النبى ولله ولية
فلها ان يعفو فاذ عفو الا من شاء وقالوا من مات لم يعلم عليه انه اجابة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون اى يطلبون له اى للميت الا شفعوا اى قبلت شفاعتهم فيه اى
فى حق الميت وعن سعد بن عبادة قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاى صدقة افضل قال عم
الماء قال سقى فحفر بئرا قال عم هذه لام سعد وقالوا عم الدعاء يرد البلاء والصدقة
تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تع يدفع العذاب عن
مقبرتها اربعين يوما والاحاديث اى قول رسول الله والآثار هو اخبار الصحابة اكثر من ان يحصى

تلك العوارض

والله يجيب الدعوات وبقضى الحاجات لقوله تع ادعونى استجب لكم والقصد هم بستجاب للعبد
مالم يدع بما لم يرع حال مقارنة الاثم او قطيعة رحم مالم يستعجل وقوله هم ان ربكم حى
كريم يستحى من العبد اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا اى خالبا روى عن سعد
بن ابى وقاص رض قال سمعت رسول الله يقول انى لاعلم كلمة لا يقولها عبد الا فرج عنه
كلمة اخى يونس هم فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين
وفى الآثار من حزنه امر فقال فيه ما قال رب نجنا انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم رح
كانت فى موعظة للناس حين سألوه عن قوله ادعونى استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب
لنا فقال ماتت قلوبكم من ستة اشياء اولها عرفتم الله ولم توفوا حقه وقرأتم كتاب
الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان ووالتموه وادعيتم حب رسول الله و
تركتم اثره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم خوف النار ولم تتوا عن الذنوب
وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتاكلون
رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون واعلم ان النجح فى ذكر الله فى اجابة
الدعوات صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله هم ادعوا الله وانتم ايقنوا بالاجابة
موقنون بالاجابة اى قبوله واعلموا ان الله تع لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف
المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تع وما دعاء الكافرين الا
فى ضلال ولانه اى الكافر لا يدعو الله لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد
نفى اقراره وما روى فى الحديث اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان فيما ورد فى الحديث

بلا خطاء يستجيب لكم بالوفاء وبقال ادعونى بلا خطاء استجب لكم بالعطاء وبقال ادعونى
بلا غفلة استجب لكم بالعفو وبقال ادعونى بلا غفلة استجب لكم بالرضا

فوصف القلب ان لا يعرض عنه فقد وخلوص الطوية

يخالف قول الله تع التوفيق بينهما من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب بخلوص
كران النعمة بعد تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا النعمة يستجاب وجوزه
بعضهم لقوله بعد حكاية عن ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون ولا تمتني سريعا فقال الله تع
انك من المنظرين الى يوم اجابة واليه اذا الجواب وذهب ابو القاسم الحكيم وابو منصور الديوسي
وقال الصدر الشهيد وبه اذا بالجواب ثبتت معقل القواعد وما اخبر به النبي من اشراط جمع شرط بفتح الشين والراء
الساعة اي علاماتها من خروج الدجال الرجال من الرجل وهو اللبس والتمويه يقال اذا لبس العلامة يعني
وموه وقيل سمي دجالا لانه يضرب في الارض اي يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان
في الحق بباطله اذا غطاه ودجله سنح وكذبه وكل كذاب دجال قيل ولد في زمن النبي ع
يدل عليه حديث تميم الداري وقيل يتولد في آخر الزمان قال ع يخرج من ارض المشرق يقال لها
خراسان ودابة الارض وهي حيوان يخرج من الارض مركب الدجال لا يدري قبله من دبره بين
من كثرة الشعر وبين المفصلين اثنى عشر ذراعا يذراع آدم ع وعن علي رض يخرج ثلثة
ايام فلا يخرج الا الليلة ويأجوج ومأجوج وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان من بني
يافث بن نوح ع فكثر نسلهما فينسب اليهما ويقال سمي يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحام
بعضهم لانهم يموجون في بعض روي عن ابن عباس رض انه قال قال رسول الله ص ان يأجوج ومأجوج
يحفرون السد في كل يوم حتى اذا كادوا يبدون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه
غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيده الله تع كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم ارجعوا
فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون اليه فاذا هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه فيخرجون

على الناس فيشربون المآء كلها ويحصن الناس فيبعث الله تع نغفا في اقفيتهم
فيهلكهم بها ونزول عيسى ع من السماء عند منارة البيضاء شرقي دمشق وهو الحرب
يمكث عيسى ع في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من
قبل الشام فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضته فيبقى شرار الناس
عليهم الشيطان بعبادة الاوثان وطلوع الشمس من مغربها فوحق في الخبر الصحيح انه قال ع
ان للتوبة بابا عرضه سبعون سنة وهو لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب
التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى ما ورد ع اعمار امتي ما بين ستين
الى السبعين وذكر الوتر لانه اقرب من الطول واللانهاية جل جنابه منزه عن هذا العالم وابل
روحاني فيه منزه عن عالم الاجرام والاجساد عرض والمكان طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمر
واليه اشار قوله ع ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة
الروح عن البدن لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق المصدوق ع قال حذيفة بن اسيد
الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ع ما تذكرون قالوا نذكر الساعة
قال ع انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات اي علامات فذكر الدجال والدخان
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ع ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلث خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد
الناس الى محشرهم اولها بعض العلامات بعثة الاتراك والاول خروج الدجال بظهور المشرق
والنار ونزول عيسى ع باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع من مغربها

يجب تاويله بالعكس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي قيل حملها على ظواهر المعاني من مخفي
الوجدان كما مر والاحاديث الصحاح فيها من هذا الاشياء كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثارا
في تفاصيل وكبقيانها فليطلب في كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد من الشرعيات الاصلية هي اصول الكلام والفرعية الفقه
قد يخطئ ويصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها اي لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في ان الله تع في كل حادثة حكما معينا اي الحق واحد ام متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة
الى انه متعدد ولهذا قالوا كل مجتهد مصيب لم حكم الله تع في المسائل الاجتهادية ما ادى
اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تع فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون والوقوع اي على تقدير ان يكون له حكم اما ان لا يكون من الله عليه اي على
حكم معين دليل او يكون ومع ذكر الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة
مذاهب والمختار من المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد او الدليل الظني
المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابة اي الحكم المعوض الى الحكم وتخفيفه
فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا لبذله وسعه في طلب دليل الحكم الشرعي فلا خلاف على هذا
المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او بانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم
جميعا والى هذا ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ المصنف او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث
اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه فمجتهدنا بشريطة وار كانه فاني بما كلف

به من الاعتبارات لقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار وليس عليه اي على المكلف في الاجتهاديات
اقامة احد القطعيين الذي هو حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تع
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا جمع فتوى قيل كان فهمها بالوحي لكن نسخ وحي
داود وعدم وحي سليمان ولا يكون حجة فيما نحن فيه ولو كان كل من الاجتهادين اي اجتهاد
داود وسليمان صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جدوى لان كلامنا قد اصاب الحكم
اي حين الاجتهاد بين صوابا وفيه اي فهم الصواب الثاني الاحاديث والآثار الدالة على تردد
الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال في بيان التردد ان اصاب
فلك عشرة حسنات وان اخطأ فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله تع للمصيب اجرين
وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد
استهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس هذا دليل الاجماع
حفظه لما ثبت فاما ثبت سند ذلك القياس وهو النص فالثابت بالقياس ثابت بالنص بمعنى
ينتج ان الثابت بالقياسين واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب وقد اجمعوا
الواو للحال على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع دليل معقول انه لا تفرقة
للعمومات الواردة في شريعة نبينا بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والحرمة والاباحة والفساد والوجوب وعدمه بيانه
اثبت المجتهد الواحد بحرمة الشيء اللذاذ وآخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان
الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين هما الحرمة والحل قبل لانه امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين

كاختلاف احكام الرسل بالنسبة الى اقوام شتى فان نبينا وان بعث الى كافة الناس والكافة امم
للجنة لانها تكلف الاجزاء من التفرق ونصبه على الحال لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة بدون
وصوم عما امنى كانبيا بني اسرائيل وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن شكك الخالفين
يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة
عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة
الملائكة فللوجوه الاربعة ان الله تعالى امر الملائكة كلهم بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى اراءيتك اي اخبرني يا ايها الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومقتضى الحكم الامر للاداء بالسجود للافضل دون الكل الثاني ان كلا من اولي العزم
اللسان بفهم من خصوص قوله وعلم آدم الاسماء الآية ان المقصد منه ان تفضيل آدم على الملائكة وبيان
زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بعض افضل آل ابراهيم على
العالمين بفهم منه ان عامة البشر افضل على الملائكة رسلا وغيرهم بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر
على رسل الملائكة فبقي عامة البشر معمولا به فيما عدا ذلك اي فيما عدا تفضيل عامة البشر غير رسل
الملائكة ولا فقاء جواب ما يقال ان العام المخصوص كثير فلم يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعي فاجاب
قوله ولا فقاء ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل
الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح

على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمدوم
ما ليس بموجود لا حال وجوه بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون
حال آل ابراهيم والعالمين

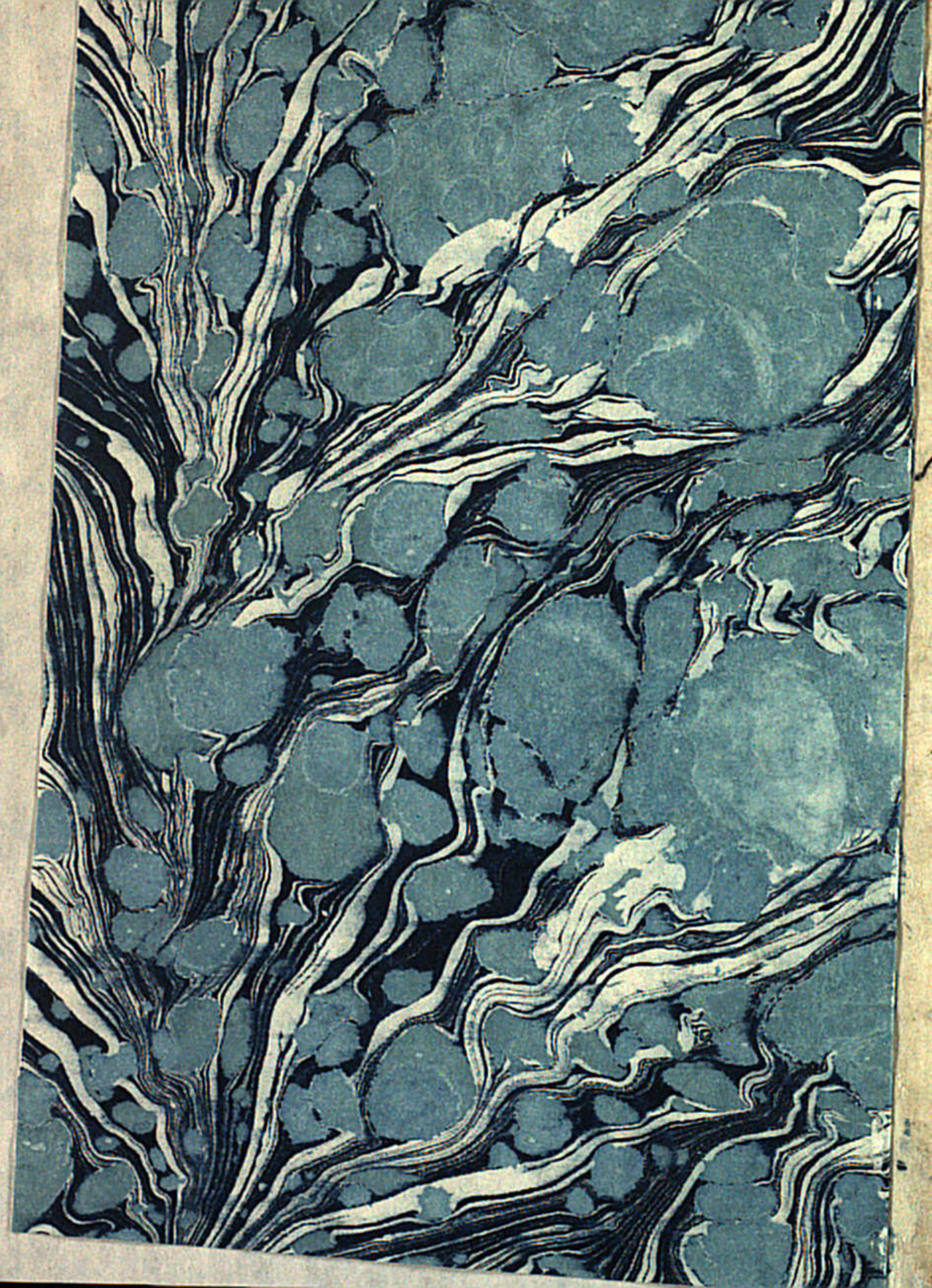
ظهور الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع
الشواغل والصوارف اشق واد خل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة
بالفعل متبرئة عن منادي الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى
فتح اللام والصواب فتحها على افعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب
ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الكلامية
بل اجسام لطيفة الثاني ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
من الملائكة بدليل قوله تعالى شديد القوى يعني جبرائيل عليه السلام وقوله تعالى نزل به الروح
بالقرآن الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون الثالث قد اطردت الكتاب والسنة بتقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
وبعادة الا يتقدم بهم الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجود
هم اي وجود الملائكة اخفى فالاتيان لهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك القول
افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ العكس في مثله اذ في مثل هذا الكلام الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال لم يستنكف من هذا الامير الوزير الوزير مشتق في اللغة من الوزر وهو
الجبل الذي يعتصم به لينجي من المهالك فالوزير عند الملك على رويته في الامور و
ينجي اليه ولا يقال السلطان ولا الوزير لم لا قاتل بالفضل او بالفرق

مطلب في فضل الوزير

قال الفاضل في الاستدلال بالآية على افضلية الملائكة ان الاستنكاف والاستكبار انما يكون عن الادنى

ق بين النبوة بين عيسى وغيره من الانبياء هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه يقال غاية
ما يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون
افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح اى عدوا امرا عظيما بحيث يترفع من ان يكون عبدا
من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد لا اب له وقال الله تع تبرئ الاكمة والابرص
اى الذي كان بعض بدنه ابيض وبعضه اسود وبجي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم
فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اى كونه عبدا لله المسيح فضلا عن غيره اى من
المسيح في هذا المعنى اى كونه مجردا وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تع
على اقوال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقي من الادنى الى الاعلى
والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لانه مطلق الشرف والكمال فدلالة على افضلية
الملائكة

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يدي
العبد الضعيف المذنب الراجي الى رحمة ربه وشفاعة
نبيه موسى بن حسن بن غفر الله لهما ولوالديهما
ولجميع المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات
سنة ١٣١٩



اسئل الله العظيم رب العرش العظيم
ان يشفيك

اعوذ بالله وقدرته من شر ما اجد واحاذر