من ودايع الدهر لدى الفقير الى الله
مصطفى بن الحاج عبد الله

رمضان

بيان الائمة السبعة

حمزة وعاصم والكسائي كلهم من الكوفة
وابن كثير المكي ونافع المدني
وابو عمرو البصري وابن عامر الشامي
سنذاقي الخاطبي والتسيير

سورة والضحى

فلما نزل جبرائيل بهذه السورة كتب في آخره
وكبر النبي ثم فلهذا جاء سنة نزولها

Süleymaniye Kütüphanesi
Esat ef.
Esk Kayıt no. 1230

فضلا

هو مصدر منصوب بفعل محذوف واشار الى فضل فضلا اى بقى بقاء يتوسط بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا ليفيد
بنفى الاول اى الادنى واستبعاده نفى الثانى اى الاعلى واستحالته اما استحالة عقلية او عادية وفاعل الفعل
هو مضمون النفى والنفى قد يكون صريحا كقولنا فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن الاعطاء وقد يكون ضمنيا كقولنا تقاصرت
الافكار فى حل هذا التركيب فضلا عن ان يصل الى كنهه ومعنى الاول بقى عدم النظر عن الاعطاء يعنى ان الاعطاء
منتف بالكلية وذاهب عنه وانما الباقى منه هو عدم النظر

كتاب شرح عقايد نسفى
رمضان افندى قد ملكنا بالشراء
وانا افقر الورى عبد المنان بن محمد افندى
رحمه الله ولوالديه سنه ٤٠

عبد المنان

١٢٢٠

ثم انتقل الى ملكى الملك الصحيح الشرعى وانا الفقير الحقير
محمد اسعد الحريري
كان انتقاله فى ٢١ سنه ١٢٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء وتحيرت عن ادراك
ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته الابصار آه والصلوة على سيدنا محمد
خير الرسل وختم الانبياء رفيع بناء جلالته الى السماء وعلى آله الاتقياء الكرام
واصحابه الاصفياء العظام وبعد يقول العبد الفقير الذي الى ربه الغني رمضان بن
محمد الحنفي غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه لما رأيت المختصر المشهور بشرح
العقايد كالآء والدرر سائرة في الآفاق مسير الشمس والقمر دائرة بين ارباب البصائر
والنظر وجميز الالفاظ والمباني انيق الفحاوى والمعاني للشيخ الاعظم العلامة استاذ
علماء العالم برهان الشريعة والحق والدين افضل المتأخرين سلطان المتكلمين مولانا
سعد الملة والدين اعلى الله درجته في العليين اردت ان اشرح له شرحا مزيلا عن وجنة
تراكيبه صفاته كاشفا عن وجه معانيه نقابه مغنيا عن بقية الشروح في الايضاح اغناء الصباح

الصباح عن المصباح ناكبا عن الايجاز المخل والاطناب الممل متمسكا بقول الرسول خير
الكلام ما قل ودل بتوفيق الله تعالى والعناية والاسالة ان يجعل للخواص والعوام
وسيلة الى المقصود التام انه ولي اعانني على التوفيق واتمامه بالخير على التحقيق
وهو بالاجابة الادعية حقيق والمأمول من المستفيدين من هذا الكتاب ان لا ينسوه
في دعائهم المستجاب انه المبين للصواب والفاتح لمغلقات الابواب والله
اعلم بالصواب قال الشارح نور الله مرقده وفي غرف جنانه ارقده بسم الله الرحمن الرحيم
مستعينا به او متبركا او متيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث
المتقدم كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر اي اجدع البال والحال والشأن
امر ذو بال شريف ومهم قيم كم من امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله ولم يبق
ابتر كما انه كم من مبتدأ به بقي ابتر والامر ان محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث
التسمية ينافي الاول بعبارته ومنطوقه والثاني لمفهومه المخالف او العرفي فاجيب عنه
بشبه الجواب عما يورد على قولهم حين شكا اليه بعض الصحابة الغائلة فقال دم دم
على الطهارة يوسع عليك الرزق فقال كم من مستديم للطهارة لا يترتب كفايته فضلا
عن ان يوسع عليه الرزق وتوجيهه عن الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة
والصحة كالصلوة عند الشافعي رح لا تنفع بدون التسمية لانها جزء من الفاتحة ومن
بتارة المرة او بتارة البركة ولا تسلم انتفاء الكل عند انتفاء عدم البداءة به وعن الشق
الثاني وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لا ينافي الاقتضاء كما عرف انما عند القائلين

بتخصص العلة فظاهر واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن المانع هناك غلبة
ظنه نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للآخر تاثير ومن الموانع ايضاً
غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء عن قلب لاه الله اختلف الناس في
معنى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق وهو مذهب اهل الحقايق فيكون اسماً
علماً غير مشتق مختصاً بالله تعالى ومما يدل عليه من غيره من الاسماء نقل من العرب
استقاقها الا بهذا الاسم لا قبل الوصول ولا بعده ولا استعملوا لفظ في صفة الله تعالى
فضلاً عن وصفه صفة للغير وقيل انه مشتق من النوله وهو الفزع اى يفزع اليه من
جميع الحوائج اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم الاسماء
وتسعين اسماً لدلالته على الذات الجامعة لصفات الآلاء والله والاتيم به غيره ايضاً
الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن من ابنية المبالغة وفي الرحيم
مبالغة ايضاً الا ان فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى
كما في قطع وقطع وتخصيص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق
للاستعانة به في جميع الامور وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها
جليلها وحقيرها فتوجه بسرائره الى جناب القدس وبتمسك بحبل التوفيق
ويشغل سيده بذكره والاستمداد به عن غيره وجرب بهما على الصفة وآتعامل في الصفة
بهو العامل في الموصوف وقال الاخفش وجهها العامل فيهما معنوي وهو كونها تبعاً ويجوز نصبهما
على اضمار اعني ورفعهما على تقدير هو الحمد لله اردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتفاءً

اقتفاءً لما ورد في الاخبار ومتابعة الكلام الملك الجبار واداءً لبعض حقوق ما استغرقه
من ضروب الاحسان التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف الشريف وقد دل بلا
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقاً على
قاعدة اهل التحقيق لا ادعاءً كما هو مذهب اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوقة العباد
عندهم فيرجع الحامد الى العباد لكن لما كان الاقتدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد كلها
مختصة لله تعالى ادعاءً معنى الحمد لله كل الحمد لله لا يشارك فيه على الحقيقة سواه لانه
المنعم بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع
المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور الحمد منا حتى يلزم ان يكون حامدين قلنا بان الاخبار
عن الثبوت حمد او هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا
من الحامدين وانما ترك العاطف للتلازم بالتبعية فيختل بالتسوية لان النقض ورد في
حق الحمد ايضاً لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء
وجبره لله والكلام متعلقة بمحذوف اى واجب او ثابت وآصله النصب على انه مصدر فعل
محذوف اى احمد الحمد لله وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده
وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد يستعمل معها الفعل كشكراً وكفراً
اى اشكر شكراً وكفراً سبحانك اى اسبح سبحانك ومعاذ الله اى اعوذ معاذ الله ويجوز
بكسر اللام باتباع الذال اللام وبضم الذال تشريفاً لها من حيث انها بستعلان معاً
منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب الذال على اضمار اعني المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ممن

الخطبة معظم اصطلاحات الفرق من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال والتقديس والكمال
رعاية لبراعة الاستهلال البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشئ
اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر الى المقاصد كانت تلك الخطبة فايقة على خطبة
الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا يكون بسم الله براعة الاستهلال ومعنى كون الله متوحدا
بجلال ذاته وكمال صفاته لا يوجدان في غيره تعالى ان صفاته تعالى قهرية ولطفية وسلبية
وثبوتية قديمة وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته
وكمال صفاته فلذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته تعالى بخلاف وحدة
غيره المستفادة منه الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه فيكون اضافة الجلال الى قوله
ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكور من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال صفاته
اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام واما بمعنى اسم الفاعل فيكون
الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال
ذاته اما صفته القهرية واما صفته السلبية مثل ان لا يكون تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرا
ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد بكمال صفاته اما صفته اللطف
والصفة الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة وغير ذلك فانه لم يتصف باضدادها
كالجهل والعجز والموت وهي نقايص لكن الثاني ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث
فلا يتصف بها فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذي يعود الى الله في قوله بجلال ذاته

ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته غيره لان المضاف غير المضاف اليه قلنا
الضمير يعود الى لفظ الله لا الى مسماه فاذا يجوز ان يكون ذاته غير اسمه المتقدس في
نعوت الجبروت من قدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس
اذا طهر لان مطهر الشئ مبعده عن الاقذار والقدوس الطهارة والتقديس التطهير
وذلك في حق العبد تنزيه لافعاله عن كدورات الشهوات المتقدس في اللغة هو
المكان الذي يطهر فيه النعوت جمع نعت وهو صفة فائقة بالغير محمولة بالمواطاة على
منعوته النعت وصف الشئ بما فيه من الحسن والانفعال وصف الشئ بما فيه من الذم
هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لابد ان يكون محمولا على
منعوته بالمواطاة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت
صفة بخلاف العكس قوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان فيه
شيئا من المبالغة العادة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن الصفات
كما ان الصفات عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة
المسمى الى اسمه اذا حملت على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبر اذا تمنى
الغفير ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا كرهه على ما اراده عن شوايب النقص
متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهي المخالطة وسمائه اي علامات النقص
والصلوة بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلوة على محمد هم اللهم عظم يا علام
ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة شفقة في امته وضعف اجره

ومنوبته والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على شيعته بالتبعية كما يقال الصلوة
على محمد وآله والصلوة فعلة من صلى اذا ادنى كالزكوة من زكى كتب بالواو على لفظ الفخم
وهو ضد الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو وانما سمى الفعل المخصوص بها
لاشتماله على الدعاء وقيل صلى تحرك الصلوين لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده
واشتهاره بهذا اللفظ فى المعنى وعدم اشتهاره فى الاول وانما سمى الداعى مصليا
تشبيها له فى تخشعه بالركوع والسجود على نبيه النبى بالهمزة عند البعض على وزن فعيل
بمعنى مفعل بكسر العين يعنى ينبئ عن الله تعالى وقيل فعيل بمعنى مفعل بفتح العين اى
المنبئ انباء الله تعالى بالاخبار وكلا المعنيين صحيح لان النبى اخبر عن الله تعالى ويخبر لانه
الله تعالى اخبره بالاخبار والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهى الارتفاع لانه مشرف
على جميع الخلق (الورى) ويقال النباء هو الطريق الواضح سمى بذلك لانه طريق الحق الى الله
والفرق بين الرسول والنبى ان الرسول رسل الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا و
مخاطبة شفاها كالموسى عليه السلام والنبى الذى يكون بنبوته الهاما او مناما فكل رسول نبى
وليس كل نبى رسولا وعلى هذا فالمراد علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل وقيل الرسل
بنى اسرائيل محمد المؤيد محمد عطف بيان من النبى لان النبى اسم فاعل عام يشمل
الكل فبين بقوله محمد ومعناه البليغ فى كونه محمودا لان وزن التفعيل للمبالغة والتكثير
وهو الذى حمدت عقايده وافعاله واخلاقه بالطبع بجح من اضافة الصفة الى الموصوف
اى بجج الظاهرة وواضح بينات جمع بينة وهى فعلة من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها

بها الحق من الباطل وقيل معنى فيعلة من البيان اذ بها يقع الفصل بين الصادق
والكاذب وعلى آله واصحابه وعلى آله معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا فى الاشراف
والاهل يستعمل فى الاشراف وغيرهم فيقال اهل بيت رسول الله ص كما قبل الصلوة
على نبيه محمد واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل كيف قال
الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور فى الكفار قلنا الشرف
يصدر فى الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة آخلف العلماء فى اصل آل
قال بعضهم اصله اهل بدليل تصغيره على اهيل وقال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اول
من آل يؤول لان الانسان يؤول الى اهله ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح
ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل فقلبت
الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت الهمزة هاء فى قولهم هرقت الماء صحابه جمع
صحب والصحب جمع صاحب من صحبه بالضم وصحابة بالفتح هداة طريق الحق وحماته
هداة جمع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره جمع الاعيان الثابتة
والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه وجب فحق
فحكم النسخ وحماة بضم الحاء جمع حام وهو من الحماية بكسر الحاء اى حافظ طريق الحق بعد
ان بعد الحمد والصلوة على رسوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام ادخلت الفاء
بعد بعد لفظة اما قبل بعد والشرايع جمع شريعة هى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
وفروعه والاحكام جمع حكم وهو الاثر الثابت بالشرع نحو الجواز والفساد والحل والحرمة

وآما قال مبنى علم الشرايع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية
خمسة الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متوقع على علم التوحيد
والصفات وآما التفسير فظاهر لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متوقع على ذاته تعالى
وآما الحديث فلان البحث فيه عن احوال النبي عليه السلام وافعاله متوقع على معرفة النبي
المتوقفة على هذا العلم وآما اصول الفقه فان البحث فيها عن الادلة السمعية التي هي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهي راجعة الى الكتاب
وآما الفقه فمبني على اصوله واساس قواعد عقايد الاسلام والقواعد جمع قاعدة وهي
الاساس صفة من غالبة العقود بمعنى الثابت والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف كما
كالنطيحة والذبيحة هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام الموسوم صفة علم
اسم مفعول من وسمته وسما وسمة اذا اثرت فيه بسمة وكي وقوله هو علم التوحيد والصفات
اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقايد نفس الاعتقاد
دون العمل المبني عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المبني صفة بعد صفة واللام في
ظلمات تضم وقد تسكن باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى وهي فتح اللام وآنما قال غياهب
الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب
جمع غيهب وهي الظلمات الشديدة والشكاك ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله
الا بالدلائل القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس فقوله المبني عن غياهب الشكوك
او ظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني ان فائدة علم التوحيد الكفاية عن ظلمات

ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لعدم تحصيل علم الكلام عن الاجوبة التي
يقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين ومن بيان
الموضوع والحاجة بعلم بيان بينته يعني هو علم باحث عن ذات الله وصفاته من شان
الاقتدار على اثبات العقايد الدينية بايراد الحج ودفع الشبه وان اختصر اسمي بالعقائد
للامام ما يؤتم به فسمي به اللوح الذي يكتب فيه ومطهر البناء لانه مما يؤتم به
ومطهر البناء طبل الذي يعتدر به البناء الهمام ان الكبير قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين
والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات مغايرة بالاعتبار آذ الطريقة المخصوصة
الثابتة بالنبي دعي سمي من حيث الانقياد له دينا ومن حيث يرد بها الوارد دون
المتعطشون الى زلال ينال الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجمع عليها
الناس للقبول ملة من الاملاء او من امل بمعنى اجتمع ومن حيث يأتي بها ملك اسمه نا
ناموسا غمر الكفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا العنوان على غرر الفوائد
قوله يشتمل خبر ان الغرر جمع غرة وهي بياض طائن في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد
منها في هذا المقام كل واضح معروف والفوائد الدرر الكبار جمع فريدة وهي مستودة
في الصدف ولازمها الكبر غالبا والمراد الدقايق العجيبة التي اطلعوا عليها
بقوة الافكار الصايبة في لطايف علم الكلام كالبحار في السعة والاشتمال او كالبحار في
الكثرة وعدم التناهي او في سيبة الحيوة مطلقا والدرر الفوائد جمع الدر وهو اللؤلؤ
الكبير الشفاف الصافي والفوائد جمع فائدة اي العوائد التي كالدرر في النفاسة

ومیل الطبع وعلوّ الطبقة فی ضمن فصول ای ضمن الالفاظ لا فی ضمن لفظ الفصل اولا یہی
للکلیات قواعد واصول قولہ ہی ای الفصول والمراد من الدین ہو دین الاسلام والاصول
جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ فیشمل دلائل ہذا الفن ایضا فہی اعم من القواعد
ای المسائل الکلیۃ التی یبتنی علیہ احکام جزئیاتہ لیعرف منہا احکامہا کقولنا کل
حکم منکر یجب تنکیرہ ویحتمل ان یراد من الاصول القواعد الکلیۃ فعطف اصولہ علی
قواعد عطف تغیر ویحتمل ان یراد منہا ما ہو الکثیر الراجح اعم من ان یکون امورا
کلیۃ او جزئیۃ فعلی ہذا عطف اصول علی قواعد عطف عام علی خاص وانشاء فصوص
معطوف علی غرر او علی فی ضمن فصول وانشاء الشیء وسط الفصوص جمع فص من فصصت
الشیء رفعتہ ونصصت الرابۃ استخرجت منہا بالتکلف سیرا فوقا سیرہا المعنا
والمراد ہہنا الآیات والاحادیث ہی ای النصوص للیقینیین جواہر وفصوص و
الیقینیین اتقان العلم بنفی الشک والشبہۃ عنہ نظرا او استدلالا وکذلک لا یوصف
بہ علم القدیم ولا العلوم الضروریۃ اذ لا یقال تیقنت ان السماء فوقی مع غایۃ
من التنقیح والتہذیب قولہ مع متعلق بیشمل الغایۃ ما بائی الیہ الشیء من
حیث ینتہی التنقیح والتہذیب لغۃ واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنی
وفی وصف مؤلفہ بانہ منع سلیم اذ لا احد نعرفہ بانہ لا تطویل فیہ ولا حشو ولا
تعقید ونہایۃ فی حسن النظم والترتیب والتنظیم من النظم وہو الجمع یقال
نظمت اللؤلؤ اذا جمعتہ المراد ہہنا تالیف الالفاظ مترتبۃ المعانی متناسبۃ

متناسبۃ الدلالات علی حسب ما یقتضیہ العقل والترتیب جعل کل شیء فی مرتبتہ ای فی منزلتہ
ای ہذا المختصر جامع لعیون مسائل ہذا الفن معقول الترتیب والنظام مستحسن عند الخواص
والعوام فاذا الفاظہ کذلک فی ولت ای شرعت ان اشرحہ شرحا مفصولا حاولت
ان اکشف من شرحت الغامض اذا فسرتہ فیراد بہ کشف لا شبہۃ فیہ وہو القطع بالمراد تفصیلا
صفۃ شرحا مجملا نائبۃ التفصیل التبیین ویقابلہ الاجمال وبیانین معصلات جمع معضل اسم
المفعول وبنثر مطویات النشر البسط ویظہر مکنونات ای مستورات مع توجیہ متعلق
بان اشرحہ الکلام ای کلام صاحب المتن فی تنقیح وتنبیہ عن المرام فی توضیح وتحقیق ان المطالب
وتنبیہ معطوف علی توجیہ ای التنبیہ علی المرام علی توجیہ التوضیح التنوین فی تنقیح وتوضیح
وتحقیق عوض عن المضاف الیہ ای فی تنقیح الکلام وتوضیح المرام وتحقیق المسائل
ہی المعضلات من حیث سال عنہا ویطلب بالدلیل حتی تقریر وتدقیق للدلائل الغث
ان یفعل فعلا حسنا بعد حین التوفیق ہو اثبات دلیل المسئلۃ بدلیل آخر کما ان التحقیق
ہو اثبات المسئلۃ بدلیلہا قبل التوفیق تبیین حقائق الاشیاء علی وجہ الدقۃ وفی
ذکر التوفیق بعد ذکر التحقیق ترق لطیف اثر تحریر ای تہذیب الکلام فیما یقصر من المسائل
وتقریر للمقاصد والتقریر مبالغۃ القرر وہو کشف ما غطی فیراد بہ کشف لا شبہۃ فیہ
بعد تمہید ای بسط وتکثیر للفوائد مع تجرید ای تجرید عن الحشویۃ والتجرید لتکثیر الفعل اذ
المجرد متعد کما یقال جردتہ لمعنی اخرجتہ وقشرتہ فہو مجرد ای مخرج طا ویا کشح الفعال
ہو کنایۃ عن الاعراض الکشح ما بین الحاصرۃ الی الضلع وطوی فلان عن کشح اذا قطعہ

التحقیق والتوفیق

وطويت شيء على الامر اذا اضمرته وسترته والمقال مفعل من القول وفي الصحاح قال يقول قولاً ومقالاً ومقالة واما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون هنا بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون مكانه ومحله على سبيل المجاز ومنجا فيا ان مبتدأ خبره طرفي الاقتصار الاطناب والاخلال الاقتصار التوسط وغاية الاطناب ما يفضي الى الاملال وغاية الايجاز ما يفضي الى التعقيد الاطناب والاخلال بالكمية بدل بعض من طرفي الاقتصار او عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف والله الهادي الى سبيل الرشاد وخلاف الغي الطريق الحق والمراد منه ما عليه اهل السنة والجماعة والمسؤل لنيل المقصد والسداد النيل الوصول السداد الطريق الواضح في الموصل الى المقصود وهو حسبي اي كافي لا اسأل غيره من احسبه اذا كفاه ونعم الوكيل اي نعم الموكل اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكن تقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً اي هو نعم الوكيل وهو مقول في شأنه نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يكفيني ويكفيني فان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة في موضع المفرد ات

اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عباده من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اي ما يقتضيه نفس العمل اي الذي يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلوة

وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك وتسمى فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اي من الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد اي ما يقتضيه نفس الاعتقاد اي الذي يجب علينا علم فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حي قيوم وغير ذلك فترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنبيهاً على ان كلاً من العباد ثابت فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضاً وتسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلية فلكونها اصلاً للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يطلق ينحصر في عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يمكن ان يحاط كلها ودون علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب حوادث فعلية فلا يتعذر الاحاطة والاقتدار على اثباته وانما تكثر وجوده استدلالا وطرف دفع الشبهة منه والعلم المتعلق بالاولى اي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والاحكام شرايع جمع شريعة هي الطريق من طرق الانبياء كما انها اي علم الشرايع كلها ما في لها اما زائدة او موصولة بتقدير ما ثبت من انها وليس بهذا الكفور هم بعد التبيان والتي لان صلتها متروك اصلا وبها لم يترك على التقدير الرعاية قاعدة النحوي في زيد في الدار لا قعود والا من جهة الشرح ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الى الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل قوله

ولا يسبق الفهم اشارة الى بيان تسميتها بالاحكام وبالثانية ان العلم المتعلق بالاعتقاد
علم التوحيد والصفات قيل قسمة الحكم الشرعي الى العملي والاعتقادي غير جائزة
لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير قلنا معلومات سائر
العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر
خروجها فان علم التفسير وضع لكشف كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن
جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة في علم التفسير والحديث
من جهة انه مراد الله تعالى ومراد رسول الله صلعم من كلامه وداخل في الفقه من جهة انه حكم
شرعي ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر لان ذلك ان علم التوحيد والصفات اشتهر مباحثه
اي علم الكلام وانتشر مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضه
قوله وقد كانت الاوائل اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة
لما انه لا يكون من زمن النبي صلعم تدوين وكل لم يكن في زمن النبي صلعم ثم حدثت بعده بدعة
وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح فتدوين الكتب الشرعية
عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعني
لا نسلم ان كل شيء لا يكون في زمن النبي صلعم بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لو لم
يكن له اثر وعلامة وبنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن لا يظهر انه لعدم الاحتياج
ببركة صحبة النبي صلعم وصفاء عقائدهم فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة
كبناء المدارس والرباطات لصفاء عقائدهم علة متقدمة لقوله مستغنين

مستغنين ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانه ان قرب زمانهم الى زمان بني العهد يكون للانسان كقوله تعالى
واوفوا بعهد الله 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 ولقلة الوقايع والاختلافات
الفرق بين الاختلاف والخلاف ان الاختلاف يجري فيما يكون طريق وصوله متعاونا ولكن المقصد متحدا كمن
يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق
وصولهما مختلفا ولكن المقصد متحد وهو زيارة الكعبة ولهذا قيل اختلاف امتي رحمة والخلاف هو ان يكون
بين الاثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف الآخر كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والآخر الى المغرب
فيكون الطريق مختلفا والمقصد مختلفا وتمكنهم اي تمكين الرجوع الى النبي صلعم واصحابه من المراجعة
الى الثقات في حل المشكلات رجل ثقة يعتمد عليه في الاقوال والافعال والاحوال مستغنيا
خبر كانت عن تدوين العلوم اي العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد و
ترتيبها ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدها فروعا واصولا الى ان حدثت الفرق متعلق بمستغنين
بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء واميل الى البدع وهو في اللغة ابتداء
شيء لم يسبق اليه غيره على غير مثال ولا مشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه
اتى بشيء لم يسبق اليه الصحابة والتابعون والاهواء والاهواء ميلان النفس الى ما يستلذه
من الشهوات اهل الاهواء اهل العقيدة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهو الجبرية
والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنتي عشر فرقة فصارت
اثنين وسبعين اما الجبرية فانهم نسبوا القبايح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب

الفرق بين الاختلاف والخلاف

ج

ط

وقالوا البس للعبد افعال الا اثير ولا اثر وهي بخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا
في حب علي رضه فرفضوا ما سواه قالوا ان الرسالة نزلت من السماء الى علي رضه وان
جبرائيل وهم قد اخطاء ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة والمشبهة قالوا ان
الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شئ نجده في الانسان نضف
به الذات الشعر والنظفر والحاجبين واللحم والعظم وسوى ذلك والجماعة يقولون
ربنا منزه عما يقول المشركون علوا كبيرا لكنا نصف بما وصف به نفسه في
كتابه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وكثرة الفتاوى والواقعات بين
الناس والفتوى من الفتى وهو اثبات القوي ويسمى الفتوى فتوى لان
المفتي يقوي المسائل في جواب الحادثة وجمع فتاوى كدعاوى في جمع دعوى
والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا الفاء للسببية يعني بسبب ما ذكر
فاشتغلوا كما ان الاختلاف في قرأة بعض الآيات اوجب جمع القرآن
بين الدفتين على عهد ابي بكر رضه والاختلاف في القرآن اوجب تعيينها
على عهد عثمان رضه ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمن النبي ع م وفي شغل اربع
لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع فتح الغين
وسكونها ومعنى الكل واحد بالنظر اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية
انما يكون بانتقالين الاول على الحركة من المطالب الى المبادي والثانية
بالعكس والحركة الاول تحصل الحادة والثانية تحصل الصورة والفكر بمعنى

بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية ومسبوق بها
بالحركتين والاستدلال ان بالنظر بالدليل سواء كان استدلالا
من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة والاجتهاد في
اللغة يحتمل الجهد ان المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل
المجهول لنيل المقصود ومعنى الاستفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة بحيث يحس على نفسه العجز عن المزيد والاستنباط
ان اخراج الكلام من الاداة السمعية واصل الاستنباط
اخراج النبط وهو الماء من البئر اول ما يخرج قوله فاشتغلوا
بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد وقوله بالاجتهاد
والاستنباط ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على
فروع الفقه واصوله وتمهيد القواعد والاصول وترتيب
الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه
باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات اي تخصيص
اللفظ اللغوي وهذا التخصص ان صدر من النحوي فهو اصطلاح
النحوي وان صدر من الفقه وهو اصطلاح الفقه وتبيين المذاهب
والاختلافات وسموا عطف على قوله فاشتغلوا ما يفيد

اى ما وضع لذلك فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لما انها
لم توضع لذلك معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالقوة
القريبة ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه ان المعرفة تستعمل في
الجزئيات والعلم في الكليات العلم يستعمل في المركبات
والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرفت الله دون علمته المعرفة
يطلق على الادراك الذى بعد الجهل وعلى الاخير من الادراكين
لشئ واحد يتخللهما عدم ولا يعتبر من هذين القيدين
في العلم والمراد بالاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه
بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان يقول
الامر للوجوب والنهى للتحريم والدلالة التفصيلية ما صدق عليه
الامر والنهى بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة
ولا تزنوا يدل على حرمة الزنا قوله عن ادلتها اى من ادلة
الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج علم النبى صلى الله عليه وسلم
والملك وردبان علمهما عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدس
لا بالاستدلال فيجب ان يزاد قيد الاستدلال جوابه ان العلم
عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون بالاستدلال ولو جعل
من ادلتها متعلقا بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخ

لاخراج علم النبى صلى الله عليه وسلم والملك قوله بالفقه من فقه بالضم
اى صار فقيها، وبالكسر معناه فهم والاول اشهر قوله وسموا
ما يفيد الى آخره علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الا
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية ومعرفة احوال الادلة اجمالا
في افادتها اى الادلة الاحكام باصول الفقه الظاهر انه عطف
على المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هى نفس الاصول
لا ما يفيدها فلذا قيل انه عطف على ما يفيد فتأمل يمكن ان يقال معرفة
احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها
من حيث انها معرفة لنفوسها الداخلة فيها اجمالا فهى بهذا الاعتبار
مفيدة لها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة آه
علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا
في افادتها الاحكام الشرعية ومعرفة المقاصد عن ادلتها قوله المقاصد
اى القضايا المعتقدة وهو عطف على ما يفيد او على المعرفة لان
مسائل الالهيات شخصيات لا كليات حتى يفيد معرفة مباحثها
كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبى حق وغير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة
بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية تفيد مثلها للتلازم بالانعكاس
بالعكس وان لم يكن كافادة القضية الكلية لنفوسها ويعرف من قوله

ويعرف من قوله معرفة الى آخره تعريف علم الكلام فهو معرفة العقائد عن ادلتها
تلك العقائد بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا
وكذا عنوان الكتاب هو الذى يكتب على مكتوب يعرف منه
ما فى الكتاب اجمالاً اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء
اى تخالوا فى مواضع الفصول الكلام فى اثبات كلام الله كذا و
على هذا سائر الابواب والفصول فيقال فيه بحث لانا وجدنا
هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالمحاكمة
والمواقف والتجريد والطوالع اللهم الا ان يراد عنوان مباحث
مباحث الكتاب لمؤلف اولا فى هذا الفن ولان مسئلة
الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا و
والغرض من الجدال الزام الخصم واقناع من هو قاصر
عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يجول حوله
شبهة ولا يتطرق عليه غلط حتى ان بعض المتقلبة
قتل كثيراً من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن قول
بعض المتقلبة من الخلفاء العباسية كان معتزليا ولانه
يورث اى يعطى قدرة على الكلام اى على التكلم فى تحقيق
الشرعيات اى تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات

اى تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة يعنى ان الفلا
سفة علما يتوسلون به الى سائر علومهم سموا بالمنطقى ولنا علم كذلك سميناه بالكلام ولما
هذا التقرير يشبه ان يكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم اشرف من ذى الآلة والمخدوم
ويلزم كون الكلام اشرف من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتى عن
قريب ولانه اول ما يجب يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع
كلها والفائدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم وبه يتم
كلاما وغيره من العلوم الخ اول الواجبات لا يتسع به للتغيير قال عليه السلام طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء فى ذكر الغرض قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم
التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعلا او تركا والاعتقاد يجب علم لان ما يتوقف
عليه الواجب واجب واوله اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس
والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما علم من ضروريات الدين
الا من قرب عهده بالاسلام ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الوجوبات
الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد
منهم فان قلت قولكم علم على كل مسلم يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو
عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد
عن واحد محتجا بالحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب عالم به فرض على كل مسلم من العلوم الخ
اى العلوم المدونة وجوبها بالعين واجب الكفاية ظاهر واما بالعين فبالنظر

اشتمالا على العين انما يعلم ويتعلم بالكلام ان بالتكلم فاطلق عليه اى على ما يفيد معرفة العقايد
عن ادلتها هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا اولانه اى علم الكلام انما يتحقق بالمباحثة
وارادة الكلام من الجانبين وغيره اى غير علم الكلام قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب و
لتحقيقه انا ابا حنيفة رضى الله عنه لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة لم يكن له مخالف
ومنازع فيما قال من المذاهب امكن لتحقيقها بمطالعة الكتب المدونة والتامل فيها واما علم
الكلام فلم يدون الا بعد تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله لما ان حدثت الفتن الخ فلم يمكن
تحققه الا بعد المباحثة وارادة الكلام بين المخالفين ولانه اكثر العلوم خلافا وقراءا ان وليس
سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم
خلافا وقراءا وشدة افتقاره اليه الكلام مع المخالفين فحينئذ افتقار اى افتقار علم الكلام
اى الكلام اى التكلم مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون
غيره من العلوم اى ولين سلم مساواة سايرالعلوم في الخلاف والنزاع الا انه اختص به
لقوة ادلته كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية
المؤسسة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب اى ولين سلم ولابتنائه على الا
القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب ولهذا اختص به وتغلغلا
التغلغل الماء في الشجر اذا نفذ الشجر فيه اى في القلب فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح
وهذا اى هذا الكلام الغير المخلوطة فيه علم الفلسفة هو كلام القدماء قيل معناه هذا حال
القدماء في باب العقايد كما يقال يتكلم كلام فلان اى بنحو حاله وقيل معناه ان علم الكلام في

في تدوين القدماء هذا المقدار ومعظم خلافيات الفريقين راجع الى القدماء لان مخالف هؤلاء الكلام
قوله ومعظم مبتدا وخبرها قوله مع الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية
والشيعة والخوارج ثم تشعب الاثنتين وسبعين فرقة على ما روى انه عليه السلام قال ستفترق
امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل منهم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
فقط ان لا مع غير الاسلامية من الملل الثنوية كما كانه المتاخرون فصلوا اكثر وخلطوا
الا كلام كله مهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء مشددة ومخففة ومقصورة
القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والانتهائية لان
في ما رايته فقط ما رايته من اول زمان امكان الرؤية الى وقتي هذا خصوصا المعتزلة لانهم
اى المعتزلة اول فرقا لمسوا قاعدة الخلاف اى المخالف لما ورد به ظاهر السنة لما متعلقا
بخلاف والضمير في به راجع الى ما في لما وجرى عليه الضمير راجع الى ما جاء الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين في باب العقايد في متعلقا بورد او وجرى وذكر اى بيان اسكن قاعدة الخلاف
ان رئيسهم اى رئيس المعتزلة اصل بن عطاء اعتزل اى رجع عن مجلس الحسن البصري رحمه الله
وهو من اهل السنة والجماعة يقرر اى يقول حال من الضمير المستكن في قوله اعتزل ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى بين الايمان والكفر لا بين
الجنة والنار كما يجئ البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة يخلد في النار عندهم
وعن ابن عباس رضي الله عنه ان الاعراف في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين
الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته ومن ذهب الى الفترى بغير اذن ابويه

وشهد فيه كمن انهزم المرطنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الاظهور محمد عليهما السلام فقال لهم البصرى قد اعتزل ان واصل بن عطاء فسموا المعتزلة والقاضى عبد الجبار من المتاخرين من الكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال الاسم مدح ويتضح هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون فالمراد من الاعتزال هنا العزلة من الايمان الذى هو الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل وزعم ان المعتزلة سموا انفسهم اصحاب العدل العدل التسوية يقال عدلت الشئ اذا سويته به والتوحيد لعلمهم بوجوب يقال وجب الحايط اذا سقط ووجب القلب اذا الحركة من الفزع ثواب المطيع وانما سمى جزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه ان يرجع اليه وعقاب العاصى عطاء الله تعالى لوجوب ثواب المطيع الحكمة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل ونفى الصفات القديمة عنه ان عن الله هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يتم به تعالى صفة لم يكن آمرا ونهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان لهم شركة فى الخلق فلم يصح التوحيد لطريق ثم انهم اى المعتزلة تفرعلوا التوغل الاوزاع والاعتداء فى علم الكلام وتشبثوا الى تمسكوا باذيال الفلسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ الى متعلق بشاع ابو الاشعرى هو من نسل ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة لاستاذ مالا على الطبائى

بتخفيف الباء منسوب الى الطبائى وهى قرية فوشرح العدة الطبائى بتشديد الباء ما نقل فى ثلث اخوة ماتت احدهم ان احد الاخوة مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الطبائى ان الاول بثواب باطنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاومن بكر واطيعك فاوخل الجنة فقال الطبائى يقول الرب انى كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت قد خلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يفعله عند المعتزلة ولم يفعل مع ان لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان الله تعالى بخيلا واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبايرقبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا قال الاشعرى فان قال الثانى العاصى لم لم تمتنى صغيرا لكى لا اعصى فلا ادخل النار ماذا يقول الرب تعالى ماذا فيه وجوان يكون ما استفهامية وذا موصولا ويقول صلته اى ما الذى يقول الرب وان يكون ماذا بمعنى اى شئ مبتدا ويقول خبرها فبهت الطبائى اى سكت وتحير من غير اقتدار على الكلام قيل لو قال الطبائى فوجوب الثالث ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله بل الواجب اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كاعطاء العقل ليميز به خيرا من شر والقدرة ليختار ما شاء وارسال الرسل ليرشدهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك وقالوا الا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب محصلها قبيح يجب على الله تعالى تركه بمقتضى حكمته وترك الاشعرى مذهبه اى مذهب الطبائى واستقل بمواى الاشعرى ومن ثم بنى ابطال راى المعتزلة واستقل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدى وهو تلميذ

الى حنبلة بابطال راى المعتزلة واثبات ماورد به السنة والشيعة فهو راجع اما وملخ عليه بالجملة
قوله ومنهم معطوف على ماورد والشيعة فهو عليه راجع اما فسمى الاشعرى ومن تبعه اهل السنة
وبالجملة ثم قالت الفلسفة اما العربية ان من اللغة السريانية اما اللغة اليونية وخاصة ان شرع
فيها الدين والعربية الاسلاميون ان الفرق الاسلامية من المعتزلة وغيرها فى اولوا الرد على الفلسفة
فيما خالفوا ان الفلاسفة فيه الشريعة الشيعة فيهم راجع اما فما خطوا ان الاسلاميون بالكلام كثيرا من
الفلسفة ليحققوا الاسلاميون مقاصدها اى مقاصد الفلسفة فيتمكنوا ان يقدروا من ابطالها
اى الفلسفة وعلم تجرا وهو مصدر فتح يفتح بمعنى جذب وعلم بفتح الميم اى اقصر وهو اسم
فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بنى تميم واصله عند البصريين هاء لم من لم
اذا قصد حذفت الالف وعند الكوفيين هل لم فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو
بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون متعديا كما فى قوله تعالى قل هلم شهداءكم ولانها كقوله هلم
الينا وعطف على مقدر اى استمع ما تلوته وهلم جرا وعلى جملة فحاول العطف القصة على
القصة وقيل على جملة خاصة وهو سطوا اولا معنى 2 لتاخيره عن الجزاء اكونه من تتمة الشرط
اى ان ادرجوا معظم الطبيعيات هو اجسام الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات توابع
اجسام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار والالهيات وهى
البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن معتقدات الدينية وخاضوا فى الرياضيات لعلم الهندسة
حتى كاد لا يتميز الكلام من الفلسفة لاشتمال على المسميات المراد بالمسميات احوال البارى
وبهذا الى الكلام الذى يختلط بالفلسفة هو كلام المتاخرين والكلام لا يختلط بالفلسفة هو كلام

كلام القدماء وبالجملة ان سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين الفرق بينه بالجملة وبالجملة
يستعمل فى الكثرة وفى الجملة يستعمل فى القلة هو اشرف العلوم كونه اى علم الكلام اساس الاحكام الشرعية
لان صحة الكتاب والسنة تثبت فيه ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته اى مسائل علم الكلام
العقايد الاسلامية وغاية اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ يسمى من حيث ترتبه غاية و
من حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اى الظفر بالسعادة الدينية ان كرمها
عند الله تع والدنيوية اى مكرماتها ومحترماتها عند الطايفة وبرامينه جمع برهان كعفلان يقال فى اللغة ابرز الرجل
اذا جاء بالبرهان من قولهم برز الرجل اذا ابيض ويقال برهنا، وبرهرهة للمراة البيضاء، وفى الاصطلاح
هو القياس المؤلف من اليقينيات يطلق جمع حجة وهى القضايا المرتبة الموصلة الى المطلوب التصديقى اى
العقلية المؤيدة قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هى له اكثريا بالادلة السمعية وما نقل
عن السلف من الطعن من بيان لما فيه اى علم الكلام والمنع عنه اى عن قراءة علم الكلام قوله وما نقل
من السلف الخ اشارة الى جواب ما قبل لك ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم وكان كذلك لما منع
السلف عن مباحثه وقراءته ونقل زكريا عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابى
يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر
عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقايد المسلمين لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر
والمناظرة وزر، قد الحاجة منهى عنه كما روى ان محمد بن ابى حنيفة رحمه الله كان يتكلم فى الكلام فمر به
الاعراب فقال له الحاد قدرا تتكلم وانت تتكلم فلك تهاتر فقال يا ليتنى كنت تتكلم وكل واحد منا
كان الطيب على راسه خاف ان يزل صبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه فكان يريد ان

يريد ان يكون صاحبه ومن اراد ان يكون صاحبه فقد كفر قبل ان يكون صاحبه وعادوى في الخبر الصحيح
انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر فتغير وجهه فقال ايها هذا امرت ام
بهذا ارسلنا اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر قيل هذا الحديث يدل على النهي عن
البحث مطلقا لان الصحابة رضي الله عنهم انما جادلوا ليتحقق عندهم لا للتعصب والافساد ولو سلم
ذلك عن بعضهم فما منع نهي كلهم بل الظاهر ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك قال
الامام الآيات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين
كثيرة فكيف قيل انه منهي قيل في جوابه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف
انما ورد عن تفصيلها والدرس وتفسيع العمر فيها فانه يفضي القلب فلذا يقال كثرة طلبت
تارك الصلوة ومرتكب تكبيرة ومضيع العمر فيما لا يعنيهم وايضا في الاطلاع على تفاصيلها
ودقايقها زيادة فضل بشاعة من العجب والكبر والحقد لمن يناظر وكل ذلك سبيل السوء ولذا قال
حجة الاسلام ينبغي ان يخصص في تعليمه من في خلقه ضعف التجرد والذكاء والتقوى قيل فهو
واجب على من هو اهل له وحرام على من ليس اهلا والخائض فيما لا يفتقر اليه الصبي راجع اما
من غوامض المتفلسفين من بيان ما كالبحث عن كيفية وجود الباري تعالى وكيفية تعلق
القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت وكالبحث عن الامور العامة والطوارق و
الاعراض فان الحاجة اليها في اسباب العقايد الدينية هو العلم باعيانها وحدودها وكونها في
نظام بديع مثلا لا غير والا اذا وان لم يكن المنع للتعصب في الدين فكيف يتصور المنع
الكيف قد يكون في حكم الظرف للمنع في اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا بعد

بعد علم كان في قولك كيف زيد اذا كان بعد ما فعل يكون في محل النصب على الحال كقولك كيف ثبت
عن هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان ارشاد تا الى جواب سوال مقدر وهو
ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده وافعاله
وسايل المسايل السمعية الكلامية والقياس ان يفتتح الكتاب بهذه فلم صدر بينة فاجاب
بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اى علم الكلام على الاستدلال بوجود الحدثات الحدث ما يكون
مسبوقا بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما
الى ان منسوب بان وهي يدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع
والثاني ان منسوب بلم وهي العلية وهو عكسه 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
وتوحيده اى الصانع وصفاته وافعاله كاختيار والارادة ثم منها اى من وجود الصانع
وصفاته افعاله الاساير السمعيات كما يستدل بالمعجزة وهي فعله تعالى على ارسال الرسول
وبه الى ساير السمعيات كسوال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال
الجنة والنار الى غير ذلك فاسب جواب لما تصدير الكتاب ان العقايد بالتبيين على وجوه
ما شاهد من الاعيان بيانا ما والاعراض وتحقق العلم بها اى بالاعيان والاعراض ليتوصل
بذكر اى بالتبيين للمعرفة ما هو المقصود الاهم وهو معرفة الباري وصفاته فقال فقال
اهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة

فانهم يتبعونه للحق وانما عبّر عنهم بأهل الحق ترغيبا للمستمع بهم وانما قدم هذا الفصل
على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم لان للاشياء
حقيقة فان واحد العلم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحادث ليمكن
التكلم معه جايز قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين
اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات
الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشاة الاولى و
الآخرة وباطلة معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة
اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدين والسالكون للطريقة
الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والا فهم المشاقون
والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا غورياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون
والا فهم الحكماء الاشراقيون والمصلى لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء
ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منزام فقال اهل الحق هو ان الحكم المطابق
للواقع اى نفس الامر هذا يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجئ بالمعنى المصدرى
وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من السماء الله لكن الاول انسب هنا يطلق اى الحق على
الاقوال يقال القول الحق والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذكر اى
باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقايد وغيرها على ذكر اى على الحكم المطابق للواقع
ويقابله اى الحق الباطل وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد

باطل الخ واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة بحيث يطلق على الاقوال والاعتقاد
وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة بحيث يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق و
الدين صادق والمذهب صادق الآثار فاعلم ان هذا الدين الحق والصدق عموما وخصوصا
مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا ويقابله اى الصدق الكذب بحيث
يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال ضاحة وقد يفرق بينهما
ان بين الحق والصدق بان المطابقة يعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب
الحكم فمتى صدق الحكم مطابقته اى الحكم للواقع ومتى حقيقة ان الحكم مطابقة الواقع اياه الا الحكم
يريدان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق بفتح
الباء هذا فرق بحسب المفهوم والمسبوق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان قيل لم سمى الحق حقا والصدق صدقا قلنا الملحوظ اولا في هذا الاعتبار الاول
هو الواقع ونفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق به تنبيها على ان حقايق الاشياء
ثابتة بجعل في موضع النصب بانه مفعول قال حقيقة الشيء وما هيته جعلها في التعريف يدل عليه
قولهم والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لاعتباره يعني ان الماهية اذا اطلقت
فانما تطلق باعتبار الوجود والا فالماهية عبارة عن ماهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كماهية
انسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير
في القاف وان الحقيقة عبارة عن ما به الشيء يكون هو هو وكون لابد من صدقه على شيء في الخارج
كماهية الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو كالضمير ان للشيء او احد حالي والآخر لما وهما مبتدا

الفرق بين الحق والصدق

وبنه والجوهر جزء من الشئ، وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ، ملوموف حكم لسببه وقيدها
توضيح المعنى ان يكون الانسان انسانا بسبب لا يجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان باعتبار
وجوده، ومعنى سببية الشئ، لشئ استناده عن السبب فالباء للصيغ العبارة لا يقال كون
الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة لانا لا سبب والمرية كما عرفت على ان الناطق
سبب لتخصيص الحيوان لا يكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه اى بدون الكاتب والضاحك فانه من العوارض وقد
يقال ان ما به الشئ، ملوموبه يكون اشارة الى ان بين الحقيقة والمرية لفظان مترادفان لا فرق بينهما
بحسب المفهوم والاحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار
حقيقة بان خارجا صدقا ملوعليه في الخارج وباعتبار تشخصه ملوية يقال شخص
بصرا فهو شاخص اذا فتح عينيه ومع قطع النظر عن ذكر ماهية اى ملوقطع النظر عن
كل واحد من التحقق والتشخص والشئ عندنا الموجود مبتدا، وجزا، عند اهل السنة والجماعة
الموجود خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شئ بمعنى ان ثابت وان لم يدخل
في جملة الوجود لا بمعنى ان يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشئ بمعنى المتقرر الثابت في
الخارج واما الشئ اللغوى وملوما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم والممتنع ويدل
على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله تعالى وقد خلقتكم من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعدوم
ليس بشئ الان الله تعالى نفى الشيئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح والثبوت والتحقق
والوجود والكون الفاظ متحدة في فيكون الشئ بمعنى الثابت مرادفا للموجود لكن المعتزلة

المعتزلة مغايرة الثبوت مع الوجود بل قالوا اثبوت الشئ بحيث يكون مظهر الاثار
هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة المجهول
ومصدر المعلوم هو الوجد بفتح الصاد فهو معنا مع الثبوت والتحقق الجديرين التصور
فلا يصح تعريف الالفاظ وقيل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهي لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن
تعريفه اصلا لا بديهية ولا كسبا واستدلال كل واحد منها ثابت في موضعه في المطولات فمن اراد
الاطلاع عليه فليطالع ثمة وللحق ان اريد بالوجود كون الشئ في الخارج فبديهي كقولنا زيد
في الدار وان اريد به امر ينتزع من ذات الشئ بحيث يصح حمله عليه فكسبي لتوقفه على ثبوت حقا
الاشياء يكون لغوا حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشئ ملوموباعتبار حقيقته في الخارج حقيقة
وكان الشئ هو الموجود وكان قول الخصم حقايق الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ لما كان هو الموجود
كان حقيقته ايضا موجودة فان حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فيكون تقدير قولك هذه
حقايق الاشياء ثابتة الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول لا بد وان يكون مغايرا
للموضوع مفهوما ليس كذلك لان المحمول مفهوما عين الموضوع فلا يكون حمل في المعنى بل في اللفظ
فلما اراد ما تعتقد حقايق الاشياء فلفظ حقايق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول
فان لتعتقد، وشبه بالسماء من الانسان والفرس والسماء والارض السماء جمع سماءة
والالف بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة والهمزة في ارض اصل
روى عن علي بن ابي طالب رضي الله انما سميت الارض ارضا لانها تارض ما في بطنها
ان تاكل ما فيها وقال بعضهم لانها تارض بالحوادث والاقدام والسماء في اللغة ما علاك

الشيء والارض

والكل واصل الكلية من الاشياء ومن قولهم ارضنا لقرحة اذا اشتمل امر موجود ما قوله
ان ما تفتقد مبتدا امر موجود ما خبرا 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 الطرفين في المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال في نفس الامر ان موجود
في ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته لغرض فارض واعتبار معتبر كما يقال واجب الوجود
موجود اي ما ثبتت له العبارة ونسبت بلفظ الله موجود وهذا الكلام مفيد اي قولنا ما يعا
الاشياء ثابتة كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان عبارة عن اظهار المقصود بالكلام
من الفهم وزكاء القلب اي صدق هذا الكلام لاوله على منكرية كالسوفسطائية او بيان كون مفيدا
بالتاويل بالنظر الى من اطلع على المرادف وقيل معناه ان هذا الحكم المجمل مفصل الى فروع بعضها محتاج
الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض فيه بحث لان قولك الثابت
ثابت له فروع كذلك قولك ربما يحتاج الى البيان تاكيد هذا الكلام مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع
اذا كان معلوما احتاج الى البيان كان المحمول غير الموضوع والحكم الشيء على غيره مفيد بالاتفاق ليس كذلك قولنا
جميع الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت ثابت في الفساد لان المرادف فيه ظاهر فلا يحتاج
صلاحية الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى الكل والكل
بلا تامل بخلاف قولك جميع الاشياء ثابتة ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري لان
التاويل فيه لازم قطعا ولان التاويل في جميع الاشياء ثابتة لانه الطحان بخلاف شعري
فان التاويل فيه لا فائدة له لانه الطحان قبل ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري اي حال كونه

كونه غير موزون ليس مثله او نقول تاويله ليس مثل تاويل شعري شعري لان في شعري شعري اتحاد
اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الا من جهة المعنى واما معنى قولك انا ابو النجم
وشعري شعري فلقصد الاسم بنوع وصفية اكمال تقصد الاسم حاتم لطيء اذا وصف جوادا وكذا شعري انا ذكر
الشهر الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بمفيد في قولنا جميع
الاشياء ثابتة واجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بجميع الاشياء ثابت في الواقع اي كل
مسمى صفته من الجمائع ونطق عليه اسم من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشياء موجودة في
الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذكر علما بالحق متعلقا بالبناء المعدى اي بناء علما بالحق
والتحقيق ذكر ان الجواب المذكور ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اي ذلك الشيء
بشيء مفيدا بالنظر لبعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث ان جسم
كان الحكم عليه ان الانسان باطيوان مفيدا واذا اخذ من حيث ان حيوان ناطق كان ذكر كذلك ليغوا يعني
لو كان السامع عالما بالانسان من انه جسم يفيد الحكم باطيوانية وله علم من حيث ان حيوان ناطق
لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول والحكم كذا في قولنا جميع الاشياء ثابتة واجب الوجود
موجود فان الجميع واجب الوجود اذا اخذ من حيث انها موجودان في الخارج يكون الحكم
عليها بالثبوت والوجود لغوا وان اخذ من حيث انها موجودان في الزمن والحكم عليها بالثبوت
والوجود لغو ايضا لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا والعلم بها اي بالجميع من
حيث انها بيان علم والتصديق بها وباحوالها اي كونها اعيانا واعراضا والصفايع كلا راجعة
الى الجميع لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الجميع على الصانع فيجب ارجاع

الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم به اشار الى دفعه بتعميم العلم اى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلما فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعميم بغير الثبوت محقق ان موجود فى الزمن عند القائلين بالوجود الزمنى او ثابت فى نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود فى الخارج عند من لم يقل به وهو خطا، لان القائل بوجود العلم انما قاله بواسطة وجود فى النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود فى الزمن والزمن موجود فى الخارج فينتج ان العلم موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم فى الزمن وجود ظلى ووجود الزمن فى الخارج وجود اصلى فلا ينتظم القياس انتظاما فى قولك الورد فى الطشت والطشت فى البيت وقيل المراد ان من قوله العلم بها العلم بثبوتها الى بثبوت صفايع الاشياء يعنى قال بعض العلماء انه ذكر فيما سبق شيآن الاول قوله صفايع الاشياء والثانى الثبوت المذكور ضمنا فى قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذى فى قوله بها عايدا الى قوله صفايع الاشياء لان الالف واللام فى قوله الاشياء للاستغراق الجنسى وصفايع مضاف اليه فيكون المراد بجميع صفايع جميع الطفايع لان مقابل الجمع الذى هو قولك صفايع باعتبار الجمع الذى هو قولك الاشياء يستلزم انقسام الاحاد بالاحاد فيكون فى مقابلة كل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المص والعلم بجميع الطفايع متحققا وانى لان كثيرا من الطفايع لا يحيط به علم البشر فنقول ان ذكر الضمير عايدا الى الثبوت الذى ذكر فى ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عايدا الى الثبوت لوجب ان يقول المص العلم بان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير العايد اليه مذكرا لوجب المطابقة بين العايد والمعود اليه قلت

علمت ان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة ان المؤنث للقطع ان يكون مقطوعا بانه لا علم بجميع الطفايع لان بعضها لا يعلم بانه لا علم بجميع الطفايع قيل لا يرد النقض المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع الطفايع لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الطفايع لان العلم بثبوت جميع الطفايع انما يكون بعد العلم بجميع الطفايع فيكون انتفاء العلم موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عايدا الى الطفايع دون الثبوت جوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت فى ضمن الحمل وهو غير مستوفاة فى نفسه وان المستوفاة موضوعه والجواب ان جوابه قوله قيل وطلوبه مشتق من جاب القفار اذا قطعها سمى جوابا لانه يقطع به كلام الخصم ان المراد بالجنس ان العلم بالجنس الطفايع متحقق ان المراد بالطفايع جميع الطفايع بل المراد بها جنس الطفايع قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى انا نعتقد طفايع لا شيا وهو ثابت فى الواقع ولا شك ان كل ما نعتقد كذلك قيل لا يلزم ان كل ما نعتقد كذلك جواز الخطاء فى الاعتقاد ونحن انما نعتقد كذلك حسب اعتقادنا لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسهل ردا على القايلين بانه لا ثبوت لشئ من الطفايع ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعلم ثبوتها اى الحقيقة يعنى ان قول المص صفايع الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشئ من الطفايع لانهم نفوا بالكلية والاثبات فى الجملة كاف فى رد هم وقولهم والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشئ اولا لعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم السالبة الكلية وهى لا شئ من الطفايع بثابت ولا علم بثبوت حقيقة شئ وهذا يمكن ابطاله بالموجبة الجزئية كقولنا بعضها ثابت واحد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا

وكذا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية طائفة يذهبون الى ثلثة مذاهب كما نقله
الشارح وهم والمحققون منعوه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط
سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه استقرا كما ذكره سوفسطا كذا في تلخيص المحصل فان منهم
ان من السوفسطائية من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اى حقايق الاشياء اوهام كالنقوش على الماء
وخيالات باطلة وهم العنادية لعنادهم للحقايق ومنهم من ينكر ثبوتها اى حقايق الاشياء
في الخارج ويزعم انها تابعة للاعتقاد اصحة ان اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر وان اعتقدناه عرضا فهو عرض او
قديما فقديم او حادثا فحادث فيكون من النقيضين حقا بالنظر الى معتقد، وليس في نفس الامر
شيء حق عندهم فلا اعتبار لوهم وهم العندية لنسبتهم الحقايق الى انفسهم ردالهم مذهب العنادية
والعندية بقولهم حقايق الكل باطلة ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا بثبوته ولا بنفيه ونفس
نفس الحقايق ولا بثبوتها في نفس الامر بل ينكر وجود العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت ويزعم انه نكل
وشك في انه شاك وعلم جزما وعلم كلية وعلمه اما شيء تقول علمه علمه يا رجل وكذلك للاثنين
والجمع والمؤنث موحدة وهذه الكلمة تستعمل لمجرد دعاء الخاطب كقولك علمك الله اذن متى وقعا
وهم الادرية ردالهم هذا المذهب بتعلق العلم بها متحققا والفرق بين المذاهب الثلثة
ان الاول نفى الحقايق والثاني نفى الامر قطع النظر عن الاعتقاد اصحة فقوله ثبوتها بتبعية
الاعتقاد ست والثالث نفى ثبوتها وعدم ثبوتها لنا تحقيقا نسب على التمييز من النسبة في
لنا وكذا الذي بعده ما انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان اى بادنى تامل بالنظر
وهو الموجود الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اى بالدليل العقلي وهو

وهو الامور العقلية كثبت الخط الذي هو ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بتلك الحقايق
والزما مسطورة على تحقيقا ان لم يتحقق نفس الاشياء فقد نفيت الاشياء والازم ارتفاع النقيضين
وهو محال وان تحقق اى ان تحقق نفس الاشياء والنفي والواو للحال حقيقة من حقايق فثبت المطلوب
لكونه اى كون النفي نوعا من الحكم والحكم قسم من العلم كونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض وهو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود
وهذا معنى قولهم لانا نعلم يقينا ثبوتا ان نفي حقايق الاشياء شيء ثبوتا ولا يخفى ان الالزام انما يتم على
العنادية لان الثابت نفسه تحقق النفي بحسب اعتقادنا وفي نفس الامر والثالث لقوله لانا ندري
ان تحقق النفي ولا عدم تحققه ولهذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وهم كذا الا
ستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان والعيان تابعا لا يتم شيء من الاستدلال والالزام على العنادية
ايضا اذ شيء من مقدماتها متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقيمون عليهم لانا نقول ان
تحقق علم نفي معلوم بثبوتها فقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يتحقق ذلك ايضا كان مذهب الادرية
لا مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم اصلا
حتى يثبت مدعاهم فاستدلالهم يناقض مذهبهم فالوا السوفسطائية الضروريات منها حسية
والحس قد يغلط كثيرا لان الداعية 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 فان ترى الصغير في نفس الامر كبيرا كالنار البعيد في الظلمة
والكاذب في الماء ترى كالاجاجة وترى الكبير في نفس الامر صغيرا كالاشياء وترى الواحد كثيرا

كالتمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وبدى المعدوم كالسراب موجودا وبغير ذلك ليكون
حكم الحس في اى جزء كان في مورد الغلط ولا يكون معتبرا كما في الاصول بين الواحد اثنين
اى الذى يقصد للجول تكلفا واما الاصول الفطرى فعلما بين الواحد اثنين لاحتياجه بالوقوف
على الصواب والصغر اول تجد الطلوعة او منها اى من الضروريات بديهيا قد يقع فيها اى البديهيات اغلاطا
وتعرض شبه ينتقر فيها اى الشبه الى انظار دقيقة اى البديهيات لو كانت نابتة لما اختلف فيها
الاراء والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم بيان ان كل قضايا يدعى صاحبها البديهة و
مخالف ينكرها فيعرض فيه شبه فاذا وقع الاشتباه يحتاج في حله الى انظار دقيقة من الطرفين
مثلا يدعى المعتزلة بديهية حسن صدق النافع وقبح كذب الضار وانكر الاشاعرة ذلك
والنظريات فرع الضروريات فسادها اى الضروريات فسادها اى النظريات ولهذا اى لاجل ان النظريات
فرع الضروريات كثر فيها اى النظريات اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
لاينافي الجزم بالبعض الا بانتفاء اسباب الغلط كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء
بارد واعلم ان شيوع الحكماء كالاطباء والمهندسين وغيرهم انكروا الحسيات واعتذروا بالبديهيات قالوا
لانا نرى الكل ساكنا وهو متحرك في دوائر من النار وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض
وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم في امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه في الحسيات اجيب
بان غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لاينافي الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط
فيه اعني من بان سبب الغلط غيبة محصورة فاعلم الكاغد مثلا لم يكن ابيض بسبب حتى
فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها فيه ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون

بديهيا رد عليهم بان حكم العقل ما كان منتهاه الحس كان منتهاه العقل فاحتراقهم
بالعقل دون الحس بطل ولو قيل بديهة العقل يشهد في العقل بعدم غلط قلنا بديهة تشهد
ايضا عدم غلط في الحس فلا قدح فيه والاختلاف في البديهي مذاجوب عن قوله و
منها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات لعدم الالف اوطئا في التصور لاينافي البداهة
وكثرة الاختلافات جوابه عن قوله والنظريات فرع الضروريات فسادها فساد النافي
الانتظار لاينافي حقيقة بعض النظريات وطرق الارتياح الى المناظرة معهم خصوصا
الالزامية لانهم لا يعتقدون بمعلوم يثبت به الى بالمعلوم بل الطريق تقديرهم بالنار ليعترفوا
او ليحترقوا قيل هذا وارد على من انكر الحقايق كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا
غلط الحس في كل شيء بل ما وجد واغلط في صورة كثيرة اتفاقي فلم يجعلوه طريقا لليقين
فان قالت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مبادئها فلا يقين قلت
الاستلزام ممنوع فانكم اذا ابصرت ظلا اخضر ساكنا ثم ابصرته في موضع آخر ساكنا
لكن ايقنت منها بانه متحرك وهذا يقين حاصل من الغلطين لامع جهة غلط فان الحس
بغيره في الموضعين ليس بغلط بل الغلط في زعم سكونه والحق ان احتمال سبب الغلط
لايقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا صحيحا وهو مدفوع بان نظام العالم
وترتيب الواجب الحكيم الذى اودع في كل نوع مصلحة لم يتخلف عنه قط لو كانت قط الحواس
للادراك لكان اكثر ادراكه سببا في سبب الغلط وسوف تعلم ان الحكمة المعتدة والعلم المحرف
هي التي تكون ظاهرها محلا بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة لان سوفسطا

العلم والحكمة والاتقان معنا ما المعرفة اى المزين بالباطن والفاظا باطنة ومنا اشتقت السفسطة
استعملت في اقامة الادلة على ما علم بحقيقة بالضرورة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفا
اى محبت الحكمة والجناب العلم اى اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب ما يتوسل
الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وما وصفة يتجلى بها اى بالصفة المذكور
لمن قامت ان الصفة به الضمير في به راجع الى من وهذا التعريف لابد منه وان اريد ان
يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه الضمير في عنه راجع الى ما وما عبارة عن العلوم
قوله ويمكن معطوف على ما يذكر وكلاهما اى يذكر ويمكن تعبير المذكور وتيضح ويظهر تعبير
لمتعلقه يتجلى قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فيرد عليكم من معلوم
قصر بالفكر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان يعبر عنه اى من شانه ان
يذكر ويعبر عنه فالشيء الذي عنه مذكور يمكن ان يذكر الذكر بالضم بالقلب وبالكسر باللسان
فعله المذكور من الذكر بالكسر هذا لان لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التاويل لكنه لبيان العلم
مذكر في تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على مذاهب ثلثة المذهب
الاول ان ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رحمة الله لدليلين
الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو
وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل
فاذا حصل العلم الخاص الذي هو لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على
الضروري اولى ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل الثاني هو ان يقال لو

لو كان العلم المطلق كسبيا موقوفا فاما ان يتوقف بتمامه على جزء او بغيره وهو ايضا باطل لان
غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية
الاخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال
لانا نمنع ان تصور ذلك العلم الخاص ضروري بالضرورة حصول ذلك العلم الخاص متعلق بوجوده
وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لانا نجد كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات
المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الخاص متعلقا بوجوده متصورا
لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الخاص
ضروري لكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق
ذاتيا للعلم الخاص وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم
معرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به
لا بحصول حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير و
تصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره و
المذهب الثاني ان نظري كسبي لا يمكن تعريفه واختاره الامام الحرمين وامام الغزالي واستدلا
عليه بدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا
في تعريف موجود كان او معدوما كالشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج فيشمل
ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة
توجب تميزا لا يحتمل النقيض فيحترز بشيئين احدهما ان يكون ممكنا نقيض ولا يحتمل والثاني ان لا يكون

بخلاف نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التوجيه مختار عند العلماء لتناول
التصور والتصديق اليقيني دون قيد خلاف التوجيه الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني
ايضا فيكون للحد السابق مانعا دون الاول ومعنى هذا التوجيه ان العلم صفة اي امر قايم بغيره توجب
تلك الصفة لمحلها وموصوفيتها هو العلم تميز المدركات بما عداها لا يحتمل النقيض لا يحتمل
متعلق ذلك التميز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التميز اي توجب كون محلها متميزا بكسر الياء فقولنا
صفة جنس شامل لجميع الامور القايمة بالغير وقولنا توجب تميزا الخ خرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات كالسواد والبياض وغيرهما
مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا اي توجب كون محلها متميزا بفتح الياء لا متميزا بكسر الياء نحو
ضرورة ان الشجاعة يميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب
تميز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا ادراكه عن غيرها وقولنا لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك
الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل للكل واحد يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل
المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول ما حكم به من الايجاب والسلب
اي نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قايمة بمحل متعلقة
بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها متميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض
ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحكم الذي هو العلم لان التميز المتفرع على تلك الصفة انما هو لا للصفة
ولا شك ان تميزا انما هو شيء يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل
نقيض ذلك التميز فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني بين قيد بعضهم

هذا التوجيه بالعالم وقال العلم صفة توجب تميزا بين العالم لا يحتمل النقيض فلا يشمل هذا التوجيه
ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي تركن اليه فقد احسن ولذا اختاره الشارح
رحمه الله والتصورات ان شامل للتصورات بناء على انها لا تقابل لنا ان التصورات على ما زعموا من
تنبيه على خطاء زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراح القضايا شايع والحق ان لا تقابل بينها لان
المتناقضين هما المفهومان المتقابلان بذاتهما ولا تقابل بين التصورات فان مفهومي الانسان واللا
انسان لا يتقابلان الا اذا اخذ بشيوعهما بينهما وح يحصر مناكر فضيتان متناقضتان صدقا وكذبا نحو
انسان وزيد لا انسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقي التصورات فان قيل يلزم
من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع معا ان بعضها غير مطابق له قلنا لا نسلم ان بعض
التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعد المطابقة اصلا فانا اذا اذا رأينا
بعيدا شجاعا مثلا وحصر منه في ذهننا صورة انسان فتلك الصورة علم تصوري والخطأ
انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة هذا الشيخ المرأى فيكون التصورات كلها مطابقة لما
في تصورات موجود كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة
لتلك الصورة فلا اشكال ايضا هذا هو المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه لا يشمل
غير اليقينيات من التصديقات اذ كما ينبغي ان يحمل النجم على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن
لان العلم عند معظم اهل المتكلمين مقابل للظن فقد لان العلم كما اشارة اليه جواب ما يقال ان النجم
اعم من الانكشاف التام والعام لا يدل على خاص احد من الدلالات الثلث المعتبرة
فكيف يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا يعرف في هذا الفن الا بالاعتبار

لا يخفى ان ما ذكر في شرح هذا الحد من ان ذكر التميز الخ خرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات الخ

لازم المطابق للواقع فانه قريب ان المراد من الانكشاف الانكشاف التام للجميع ان للمعلوم من
الملك والانس والجن حصص متفاوتة لازم انواع المكلف في حال غير جميع معلوم مع لزوم نفوس مجردة
تدرك الكل ام لا فخلاف علم الخالق فانه ان علم الخالق لذاته اي علمه الازلي لذاته تعالى وعلمه الاضافي
وهو الانكشاف بعلمه الازلي فضيع لذاته له تعالى لا لعلمه والا لكان علمه واجبا لذاته ولم يقل احد
بالسبب من الاسباب ثلث الحواس السليمة والجزء الصادق والعقل ووجه الضبط ان السبب الذي
يحصل به العلم ان كان من خارج اي خارج عن ذات المدرك فالجزء الصادق والا اي وان لم يكن خارجا
فان كان آلة السبب آلة غير المدرك غير منصوب صفة آلة فالحواس والا اي وان لم يكن آلة فالعقل
بحكم الاستقراء وهذا على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل والمدرك للجزئيات هو الحواس
الآلات دون الآخر لما على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل والمدرك للجزئيات هو الحواس
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى اذ لا مؤثر سبب بالحقيقة فهو واحد لا غير وهو الله
تعالى لانا نعلم ان العلوم جملة ان الله والجماد من غير تاثير للآلة والجزء والعقل والسبب النظامي
الذي ما يكون سببا بالنسبة الى النظام كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق في الادراك اي الحواس آلات والاخبار طرق والسبب المنضبط في الجملة بان يطلع الله تعالى فينا العلم
معه اي مع السبب المنضبط بطريق جرى العادة ان لا يكون موجبا يشعر المدرك كالعقل والآلة كالحواس
والطريق كالجزء لا ينحصر في الثلث بل هي انما هي اشياء آخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل
بلغ ترتيب المبادي والمقدمات فعلى كل التقادير الثلث لا يكون قول المصنف وسبب العلم ثلث الخ
صحيحا قلنا هذا لان كون الاسباب ثلثة على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد حاصل هذا الجواب هو

هو اختيار القسم الثالث من اقسام التقديرات المذكورة وهو ان مراد المصنف من السبب في قوله وسبب العلم
ثلثة هو السبب المنضبط الى العلم في الجملة وكون الحضار في الثلث المذكور ليس على سبيل الحقيقة بل على عادة
المشايخ اي اصل الحق والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة اي عن تدقيقاتهم المبنية على اصول لهم فاسدة
والا فالمتكلمون احقا بالتدقيق منهم فانهم اي المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة
عقيب استعمال الحواس الظاهرة اي لا شك فيه ان الحس الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم كالفرس ان علم المحسوسات حاصل للحيوانات البهيم جعلوا
الحواس احد الاسباب براسها ولما كان معظم المعلومات الدينية كالصلوة والزكوة والصوم
والحج وغير ذلك من الفرائض مستفادا من الجزء الصادق وان كان واحدا فيه ادراك الحواس كالمسموع
السمع جعلوا الجزء الصادق سببا آخر ولما لم يثبت عندهم اي المشايخ للحواس الباطنة السمات
بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالخيال والمتصرفة والحافظة لم يثبت عند المشايخ للحواس
الحس الباطنة لان دلايل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المشايخ ولم يكن عندهم دلايل
شافية لاثباتها اعراضا عنها ولم يشتغلوا باثباتها ببيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها
فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدرك الحواس بعد
غيبة المادة فكانها خوض في العيون لان المدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات
ولا احد الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحفظ عندها الا انواع مدركاته
دون غيرها فلا بد من قوة اخرى ان يحفظ عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك
هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على اثبات الخيال بان يقال ان الصور المحسوسات

لانها تزول بعد الحكم بالحواس الظاهرة

قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عندكم آن الواحد
لا يصدر عنه الا واحد ومبداء القبول هو الحس المشترك ومبداء الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا
لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فجواز ان يصدر اكثر من الواحد بما لها شرطيت
مختلفين كالارض مثلا يتيسر الشكل عبادتها والحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا
قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ
يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك للكلي المعاني ليس هو العقل لان الادراك
الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان تكون الآلة احد الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور
الجزئية دون المعاني الجزئية وليس هو احد الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك
الصور الجزئية فيكون المدرك للكلي المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا
لا يتم لانا لا نسلم انه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات
الا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لا بد لكم من دليل واستدلوا على وجود الحافظة ان المعاني
الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد ومبداء قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبداء حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام
ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود
المتصرف بانه يقال انا نجمع بين تصور تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونعقل بينهما تارة
اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذا نركب بين المعاني الجزئية وليس المتصرف هو العقل لان
حصول الجزئيات عنده والحس الظاهر لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون بعد الادراك

فيكون

فيكون 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 يتعرضوا لاثبات غرض بتفاصيل الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من انظار العقل وليس
الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقر في الادراك
وكان مرجع الكل الى كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهة الى العقل جعلوه
الى العقل سببا قالوا يفيض صفة العلم بمجرد التفات او باتمام حدس او تجربة او ترتيب
مقدمات فجعلوا السبب في العلم بانا لنا جوعا وعطشا هو من الوجدانيات وهو ما يدرك
الوهم وان الكل المنظم من تجربة مثال للاوليات وان نور القمر مستفاد من الشمس مثال للحدس
وان السقمونيا مسهل مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الطبيعة او
مرتين كافية في الحدس لا في التجربي بل لابد فيه من الشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان السبب
في التجربي معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسي معلوم كلاهما وان العالم حادث
مثال لترتيب المقدمات هو العقل منعدل شاذ جعلوا العقل في الاصل للتمييز بين الادراكات
الانسانية طبعا يعقبه ويعقله على ما لحسن وان كان في البعض بالاستعانة من الحس
فالحس بجميع طبقاته بمعنى القوة الحاسة اي لا بمعنى السمع الذي هو الاذن والبصر الذي هو العين
ولا بمعنى المصدر الذي هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعريفاتها وهي قوة
تحس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها اي الحواس واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة
فلا يلزم دلالتها اي الفلاسفة على اصول الاسلامية السمع وهو قوله موجودة اي موضوعة

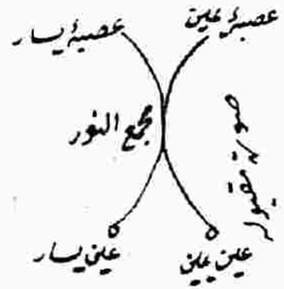
الفرق بين الحدس والتجربة

في العصب الذي فيه الهواء محتبس كالطبل المزوش في مقعر الصماخ يدرك بها اي بالقوة
الاصوات من كيفية الهواء عند قرعه والمراد من كيفية الصوت مسموعة هو واما كون الصوت
ملايما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
اي بكيفية من الصوت الى الصماخ الى متعلق بوصول فلا حاجة الكلام ان سبب حصول
السمع هو انه اذا حدث صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع
لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء المجاور لكل الهواء
ثم المجاور بالمجاور الى حد تنبطح سبتة الصوت وضعفه فالسامع الذي يقع في تلك المسافة
يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدور وصول ذلك الهواء
اليه فلن يسمع ذلك الصوت ام لا فيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام
من المعتزلة وقال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هو هذا المذهب الكاذبون الاولا
بثلاثة اوجه الوجه الاول هو انا ندرك ان صوت الهون عند هبوب الرياح يطيل من جهتنا الى
خلافها وذلك ضروري يوقف كل احد من المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل بتكيف الصوت
لا يصل الى الصماخ الا متصلا بالجزء الذي لا يتجزء فيه والوجه الثاني انه لو وصل من بيت الى الوجه ليسمع
الصوت من داخل لامر خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض المتكلمين انه يسمع اصوات الافلاك
والملائكة فيها والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل
وصول الهواء الحاصل بتركب الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم يدرك الا عند الوصول
لما ادركنا جهته كما في اللمس اللازم بسطه وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بوجهين

الوجه

27

الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع من كان الهبوب من جهته وذكر لان
الهبوب يمنع 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 في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك
الحد لا يدرك والوجه الثاني هو انا ندرك ضربة المطنبة بالناس في الصوان قبل سماع الصوت وذلك
لانعدام وصول الهواء الحامل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع
بعد الصوت بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك كما ان عند الوصول عند المتكلمين
والبصر هو العقة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يبتدئان من مؤخر البطنين المقدمين
من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين الى اليسار والآخر بالعكس فيتلاقيان حيث يصير
الملتقى مجمع النورين ثم يفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الا بالقوة الا الاضواء
والالوان والاشكال والمقادير الطول والعرض والعمق فعصبة اليمين يرجع الى اليمين
وعصبة اليسار يرجع الى اليسار فعلى هذا يكون كهيئة الدالين يكون محدبة منهما الى محدبة
الآخر لا كهيئة الصليب وان كان في النظائر كذلك والحركات الا الطف اذا شاهد الطبيع في مكانين
ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالطرف والقبح
وغيرهما مما خلق الله تعالى ادراكها الى ادراك الاضواء والالوان الا في النفس عند استعمال العبد
تلك القوة وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى
كالهواء او كونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضيء وكونه
مقابلا للبصر او في حكم المقابلات كالوجه الذي يرى بالمرآة وعدم البعد المفرط وعدم الحجاب



٦ اي المانع عن البصر

٤

حرره جمال الدين
عن الطلبة
٧٤٤
١٣٦ ص
جمادى الثانية

وعدم الصوا لمؤدو بعدم البعد المفرط والشم وطوقوة معدومة في الزايدتين الغايتين من مقدم
الرغاغ السيبتين لطعمة التدى يدرك بها الروايح بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية ذى الرايحة
اما الطيشوم لا مستقيم بوصول يقين ان الله تع يخلق ادراك تلك الروايح بطريق جرى عند المتكلمين وبطريق
الايجاب عند الحكيم عند وصول الهوا المتكيف بكيفيه ذى الرايحة اما الطيشوم لا يلزم ان ذكر الوصول علة تامة
بذكر الادراك والذوق وطوقوة منبثة البث النشر والتوزيع في العصب المؤوش مع جرم اللسان يدرك بها
ان بالقوة الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية قال السيد الرطوبة اما ان تكيف بكيفية الطعم فيصل الى العصب
فيكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة او منتشرة باجزاء المطعوم فيصل تلك الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة
مسهلة بوصول المحسوس الا محسوسا وفيه اعتراض بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب
المؤوش فكون الرطوبة تحسست دون الاجزاء غير معقول بل الحق انها محسوسان معا وقد يحس الرطوبة بدونها
كلعاب الصبي او في حس مرارة ملاحرة فيدل وصول الرطوبة الى العصو السهل من وصول اجزاء المطعوم
لكثافتها فلعلها لم تصل الا القوة الذايقة فلم يدركها فلذا ادرك السيد بالسهولة ويد بتعلق الرطوبة اما بتكيف الى
لا بالتطعم واللمس وطوقوق منبثة في جميع البدن ان اكثر ما فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد
والطحال والرية بل قوة اللمس في اغشيتها فقط والحكمة في عدم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من
الحر والبرد وعدم اللمس في الاعضاء المذكورة بالحكمة ذكرت في المطولات يدرك بها اى بتذكر القوة الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة وذكر عند التماس والاصطكاك بان جميع البدن بمعنى ان الله تع
يخلق بطريق جرى العادة واما قال في الرطوبة واللمس منبثة ولم يقل موجودة كما قال في غيرهما لانهما لا يختصان
بموضعين مخصوصين كسائر قوى الاشارة القوة الذايقة على جرم اللسان والملامسة على جميع البدن وبكل

28

وبكل حالة منها ان من لم يحس بالحس لم يتوقف ان يطلع على ما وصفت من ان تلك الحالات
الضمير راجع الى ما يعني ان الله تع قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك شيء مخصوص كالسمع
للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح ولا يدرك بها اى السمع والذوق والشم ما يدرك
بالحالات الاخرى واما انه هل يجوز ادراك شيء خلاف والحق لجواز لما ان ذكر الادراك لمحض
خلق الله تع من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب حرف الباء قوة ادراك الاصوات
مثلا وان لم يكن واقعا بالفعل فان قيل البيت الذايقة يدرك حلاوة الشيء وحرارته بهذا
السوال لقائل لا يدرك بها ما يدرك بالحالة الاخرى قلت لا بد اطلاق تدرك بالذوق والحرارة
باللمس الموجود في الفم واللسان والجزء الصادق اى المطابق للواقع طابق الاعتقاد او لا.
فان لم يطابق كلام يكون نسبة ان الكلام خارج ان يكون نسبة الكلام خارج اى نسبة خارجية
بحقيقة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة لا الوجود فلا
يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج مطابقة اى الخارج تلك النسبة
فيكون صادقا او لا مطابقة ان النسبة الخارج فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا
اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع مع او خلاف لجزء الكلام منحصر في جزئه
والانشاء لانه اما ان يكون نسبة ذكر الكلام امر خارج عنه غايت في زمان الاذعان حقيقيا
او تقديرا يطابق تلك النسبة ذكر الامر الخارج او لا يطابقه في الثبوت او الانتفاء او لا يكون لامر
خارج كذكر وان كان الاول فالكلام معه لجزء وان كان الثاني فالكلام معه كاذبا فالمراد من نسبة
الكلام متعلق الحد لجزئين بالآخر ليفيد المخاطب فايدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او

الخبر والانشاء

او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارجي هو النسبة الخارجية التي
تتعلق الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع او يحكم العقل بعد تصورها مقدرة
الوقوع في الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها او انتفائها ولم يقع بعد كبيعت وابيع اذا اردت به
الاخبار عن البيع في الماضي او في الحال او في المستقبل فلا بد لهذا الاخبار به من وقوع بيع تحقيقا او
تقديرا فاخرج بقيد الخارجي عن هذا اللفظ اذا لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصول في الخارج حتى يقصد مطابقة
البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارجي وتحقيق ان بعت هذا الثوب مثلا نسبة ناشئة عن نفس
هذا الكلام في الزمان الماضي و هذا الكلام يبقى بعده فان طابق هذا كان صادقا والا كاذبا
وكذا النسبة في ابيع هذا الثوب شيء خارجي عن نفس هذا الكلام موجود في الوقوع في الزمان
المستقبل و هذا الكلام يبقى بعده فان وافق هذا فصادق والا فكاذب بخلاف ما اذا اردت
البيع الانشائي فانه ينحصر في الحال من اللفظ بنسبة فقط الى الخارجي لا يلزم ايجاد و طلب البيع
عن الواقع في نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها الخارجية الكلام مع نسبة خارجية
عنه في الايجاب والسلب عدم الخارجية احدهما في احدهما ومن معنى الصدق والكذب متصف
بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارجي سابقا عليها في الواقع او في العقل
يحتمل ان يصدق باعتبار هو ان يكذب باعتبار هو الاختيار هو الكلام الحادث زمان نسبته
موجود زمان افادته من غير نسبة اخرى في الواقع او في العقل وقد يقال لان اي الصدق والكذب
بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به في الصدق هو عبارة عن الشيء والضمير في به راجع الى ما
والاعم ما هو به في الكذب اي الاخبار بنسبة يشير الى ان المراد هو النسبة ويقال على ما هو

به كيفيتها كالايجاب والسلب كل المتعارف ان مدلول من في صلة الاخبار هو الموضوع
وما بعده المحمول فالاول ان يوجد على المتعارف تامة تطابق الواقع او لا تطابق فيكون اي
الصدق والكذب من صفات الخبر لان الاخبار بالنسبة صفة المخبر فمن هذا الوجه او ضاف
الخبر اوصاف المخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق
بالاضافة على نوعين اما يصدق الخبر فنوعين على تقدير كون صدق الخبر مجرد
النظر في منهوم اي مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة
فلا يصدق الخبر احدها الخبر المتواتر للخبر المتواتر مشروط احدها ان يكون المخبرون بحيث
يمتنع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا
الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل فوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم الجزم
بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة و
للحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او عن المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين
الا الخبر الذي عم في المعقول فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث
لا يمكن احصارهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد ثم وقال قوم لا بد ان يكون ذلك
اثنى عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اربعين وقال قوم
لا بد وان يكون ذلك سبعين لكن الاولى من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء والانحصار
في عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم والا يجوز تواطئهم على الكذب سواء
كانوا بالمشاهدة ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى ثم اثنا عشر او غيره ذكر سبب تسمية الخبر المتواتر

خبر متواتر

فاذا ان الخبر المتواتر لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو ان الخبر المتواتر الخبر الثاني
على الستة لم لا يتصور تواطئهم الا لا يجوز في العقل تواقفهم على الكذب ومصداق ان ما يدل لنا
صدق المخبر وقوع العلم بلا شبهة موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم
موقوف على نفس الخبر المتواتر على العلم بتواتره فلما دور ثم اذا استدل على قطعية حكم
بتواتره مجبنه لزم منه الدور اللهم الا ان يثبت تواتر بطريق آخر العلم او بالضرورة وجب
للعلم الضروري ان الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا من القوم
من الفلاسفة وهم السمنية وبراهمة الهند فانهم انكروا الحاقه علم اليقين وقالوا لا يوجب الا
الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم الطمانينة
وهو فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور
منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين وامام الغزالي انه يوجب علما
استدلاليا واستدل القائلون بكونه موجبا بان التواتر مركب من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل
الكذب حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل وكذا الاضعاف حتى لو انقطع الاحتمال الاقرب
بالجائز ممتنعا وهو محال قلنا في الجواب عن الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون
الى ان يتغلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج وهو ان كل قوة
لا يفيد الشبع والري والسكر كما العلم بالمخبر الخامس في الازمنة الماضية والبلدان النائية ان البعيد
يحتمل العطف اي عطف البلدان على الملوك وعلى الازمنة والاول ان العطف على الملوك اقرب لحسب
المعنى وان كان البعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة تنقل الى القرب يكون كل واحد منها قيدا

قيد الاول فيكون الخبر واحد بالمراد بالمخبر الاخبار عن العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والعلم
بالبلدان النائية والعلمان والمخبران جزء من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف
البلدان على الازمنة لا فائدة في تقييد النائية وعلى تقدير عطف على الملوك يكون في تقييد
بالنائية فائدة قال الاول ان يقال لا فائدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية
متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية فهو قال ان ان في مقام ان خبر المتواتر يوجب العلم
احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك لا يكون موجبا للعلم بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم
بوجود مكة وبغداد وان هذا العلم ليس الا بالاخبار الثاني ان العلم الحاصل به اي بالخبر المتواتر
ضروري كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كنتائج الشكل الرابع و
قد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول وذلك لا يكون ضروريا لانه يحصل للمستدل
وليس فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قدم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وكل خبر هذا شانه وهو صادق فنتيجة البعيان الذين لا اعتداد بهم ان البعيان بطريق الاكتساب ترتيب
المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بنا بيدين موسى عم مصداق تواتر لان معجزة
عيسى ومحمد هذا جوابه ما يقال في طرف السنة وابراهيم لانا ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا عن كونه
ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بنا بيدين
موسى عم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا واتباعه بطلا والا لكان النكير يوجب مذهبين لخبرين ومفهوما
كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله
فتحقق ممنوع لان رجلا أمر بقتل عيسى عم ثم اختلفوا في انهم قتلوه او صلبوه ام شبه لهم ولم يبلغوا حد

اهو التواتر وجزا اليهود بتابيد دين موسى عم لم يوجد مصداق تواتر الظهور معجزة عيسى ومحمد
عليهما بتكذيبهم وحاصل الجواب ان يقال لانم ان ذكر الجم متواتر لان من شرطه ان يكون على السنة قوم
لا يجوز العقل تواقفهم على الكذب وهنا ليس كذلك لان يجوز العقل تواقفهم على الكذب فلا يجوز ذكر
الجم متواترا او قلتم رفع الله عيسى عم في يوم عاشوراء بين الصلاتين ان اليهود لما اجتمعوا على
قتل عيسى عم هربهم ودخل في بيت فامر تلك اليهود رجلا يدخل البيت يقال له يهودا و
يقال لطيانوس فلما دخل لجاء ليقتل عيسى عم ورفع عيسى عم الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله
شبه عيسى عم فلما خرجوا اظنوا ان عيسى فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا
وان كان صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تع اكذابهم بالسنتهم فقال وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم يعني القى شبه عيسى على غيره فقتلوه كان الشبه قد القى عليه وجهه ولم يلق عليه شبه
جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره فذكر اختلافهم فيه فان قيل
خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وحكم الظن لا يعد العلم فهذا السؤال على الامر الاول
وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لان المجموع ليس الا الاحاد فلا يفيد الخبر
المتواتر العلم قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد الا ترى ان كل فرد من افراد الطير المؤلف من الشعرات
حاصل الجواب ان يقال لانم ان حكم الظن لا يفيد اليقين ولانسلم ايضا ان جواز كل واحد من
الاحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد شيء
لا يكون مع انفراد الاحاد كالطير المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت لا يصير المجموع
قوة لا يكون لكل واحد منها فان قيد الكل او ربما سواك على الامر الاول لا يتبع فيها التناقض والا لا

والاختلاف ومن لجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود الكفار والمتواتر
ان ولطالما قد انكر افادة او المتواتر العلم جماعة من العقلاء كالسنية والبراهمة السمنية بضم
السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البرهم وهو ايضا
اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم
بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا الحواس واما الباطنة فلا يفيد شيا قلنا ممنوع ان علم
وقوع التفاوت بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة
والاضطرار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا والمكابرة انما
انكم الغرض اظهار الصواب وكم الزام الخصم والمعاندة من المنازعة في المسئلة العلمية مع
عدم العلم في كلامه وكلام صاحبه كما هو مشاهدة في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم لوجوب مضمونها او حرمتها قلت
انما يحكم الخبر بان مضمونه حرام او واجب او مباح وتفاصيل الاقسام اجدر بضبط النوع الثاني ثابت
رسالة ان الرسول بالمعجزة والرسول انسان بعثه تعالى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه
ان الرسول الكتاب اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة لكما يدل
عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج منه كثير من اسباب العلم ويهبط
بخلاف النبي فانه اعم يؤيد هذا قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي يشير الى التفرقة بينهما
لان العطف يقتضي المغايرة قال في الكشاف في تفسير سلسلة النبي من الانبياء فقال مائة
الف واربعة وعشرون الفا فقيد فكم الرسول منهم قال مائة وثلثة وعشرة فالمعجزة امر خارق

ان مخالف للعادة مطلقا كان او تركا كشق القر واضراج الماء من الاصابع صابيع وكعدم احتراق
ابراهيم بنار نمرود فقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اعلم ان الطارق قد يجيء
المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمي النمرود
السهام الى السماء فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق للعادة فقوله قصد به خرجت الثلثة الا
خيمة الشيطانية وبقوله من ادعى انه رسول الله خرجت الكرامة وبقوله اجرى الله العلم الاستدلال
ان الحاصل بالاستدلال النظر في الدليل وبقوله الدليل الذي يمكن التوصل واما ذكر الامكان
لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل بصحيح النظر ان بالنظر الصحيح اضافة
الصفة لا الموصوف فيه اي في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجه الذي يكون ذكر
الشيء دليلا عليه على ذكر الوجه كالعلم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان فيه على وجه
حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه ان عرض اوجوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع
اما العلم بالمطلوب حينئذ اما متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التي تفيد الظن لان العلم
على ما سيق لا يتم ذكره ويمكن جعله على الاعم وقيل قول ان قول معقول وظهور ان يراد به
الملفوظ من ان دال عليه وعلى الوجهين يكون قوله آخر من جنس القول سلم لزوم المركب فوصف
بالمؤلف ليتعلق به من قضايا بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان
متحرك الاصابع اذ يلزم في الوهم قضيتان واحدا لا قضيتان فان القضية في الوهم سلم للمركب الجزئي
وقولنا الاصابع ليس بمركب جزئي بل قيد للقضية السابقة ومشيرا الى قضية اخرى وهذا معنى تركب
من قضيتين فلا تتكرر يستلزم لزاته قولا آخر الاستلزام الذاتي في المستقيم ظاهر وفي الملفوظ

بيطلع

بيطلع ذكر دلالة على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شايع فنفع الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم هذا ظاهر ممنوع بل التوقيف الاول بعم ايضا للمقدمات الى متى تحيث
اذا رتبت يوصل الى المطلوب واما المقدمات الماضوة مع الترتيب فهي خارجة عن الاول داخلة
في الثاني والثالث وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم ان قولنا الطالب فيما
الدليل هو الذي يلزم من العلم به ان بالدليل ان يلزم بطريق النظر يدل عليه صحيح الدليل من اقسام النظر
فلا يقتضي بقضية يستلزم عكسها العلم بها خارج فبالثاني اوفق لانه اخذ في هذا التوقيف اللزوم وفي
التوقيف الثاني ذكر واما في التوقيف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم لان العلم لا يحصل
الا خص ولانه يلزم في الدليل الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول
لا يلزم بل يمكن وحي يكون هذا التوقيف اوفق بالثاني لا بالاول وقيد في وجه الاوفقية ان هذا
التوقيف موافق للتوقيف الثاني بدون عناية قيد وموافق للتوقيف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود
العالم لاستلزام العلم بوجود الصانع بالعلم بوجود العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع فيمكن
توقيفه مع الاول واما كونه اي جزء الرسول موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يديه الصادق
راجع الامر تصديقا له اي لمن ادعى الرسالة كان صادقا فيما اخبر به من الاحكام واذا كان صادقا
يقبح به العلم بمضمونها اي الاحكام قطعا فان قلت كيف القطع والاخبار كاذب مع انه طبيعي وليست بحقيقة
وخبر الكاذب ورد في الخبر الصحيح قلت سنة الله تصديق من اخرج مخارق العادة فلو اجرى به الكاذب خرق
سنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقاطع بان كرار حارة مع تخلله
في نار نمرود واما انه اي العلم بخبر الرسول كسبيا فلتوقف اي العلم على الاستدلال واستحضار ان خبر نبيا

رسالة الضبي يجوز الامر بالمجوزات وكل جزء من هذا شاذ ان كل جزء من ثبت رسالة بالمعجزات فهو صادق
ومضمونه ان مضمون هذا الجزء واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا فالعلم الثابت به اى
بخبر الرسول يضاهي العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات فح
يتجه ان عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك وهو ان العلم الثابت
بخبر الرسول علم يجب الاعتقاد والمطابق للازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا اى وان لم يكن
مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه الضروري في الثبات لاحتمال
الزوال بتشكيك المشكك فان قيل مقتضى هذا القيد ان يكون اشارة الى العلم بجميع الاعتقاد والمطابقة
الخ وليتعذر ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول حاصل السؤال ان يقال انا لا نسلم ان خبر الرسول مفيدا
انما يكون في المتواتر فقط فنجيب ان فيجيع خبر الرسول الى القسم الاول الى بخبر الرسول حاصل السؤال ان
يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم للاستدلال انما يكون اذا تواتر كون خبر الرسول واما خبر المشهور
وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق للازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر
المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وانه محال قلنا
ذكر الخبر فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه ان قم الرسول او تواتر عندنا عن الرسول ذكر ان الكلام
الذي جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كانا بالمتواتر او بالسمع او بالالهام او بالرؤيا
فيكون خبر الرسول اعم من خبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس فان قلت فعلى
هذا لا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال للاستلزام ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لا نسلم كون قسم الشيء
قسيما له وانما يلزم ذلك ان لو كان خبر الرسول اعم من خبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص

من وجه لوجود ما معا في خبر المتواتر الذي كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول
في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون خبر المتواتر في الخبر الذي سمع من في
رسول الله او بغيا فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان
والابيض فكما ان هذا الاقسام جايز هكذا الانقسام الاول وبغير ذلك كمن اخبره النبي صلعم في
رؤياه او الهام الثابت خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل في السماع من الرسول الا ان يمكن ان يقال
العلم بانه خبر الرسول واما خبر الواحد هذا جوابه ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم ان يكون
خبر الواحد يفيد العلم جوابه ان لم نسلم فانا نعلم بالضرورة حصول الشبهة ح لجواز ان يذكر العارض حصل
القطع فح كون ان خبر الواحد بمعنى انه ان كان حكما شرعيا لا نوحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية
قيل لا يفيد القطع فح كون اى خبر الواحد خبر الرسول فان قيل فاذا كان خبر الرسول متواترا او محفوفا
من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو الضروري حكم سايل المتواترات والجواب لا نسلم انا
قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا ممنوع اذ العلم بكونه
خبر الرسول تواتر الاخبار به بخلاف المتواتر بوجوده بمكة وبغداد فان الذي تواتر هو وجوده بمكة
او وجوده ببغداد لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون المتواتر خبر الرسول لا يكون مضمون
خبر غيره عم كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد والغايب ومضمون خبر غيره عم
راجع الى الشاهد والسمع معطوف على المتواتر اى العلم الضروري في المسموع من في رسول
الله هو او اكس الالفاظ وكونها الالفاظ كلام الرسول والاستدلال هو العلم بمضمونه اى خبر الرسول
وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلال في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي هو العلم

بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان مداخزورى للحضور مثلا قطعا علم بالسلام البيت على
الدعى واليمين على من انكر علم بالمتواتر انه خبر الرسول وهو ظنى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة
على المدعى وهو كذلك الا استفاد من ترتيب المقدمتين اعنى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فمضمونه حق لما ثبت صدق 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 تسارع قومه الى دار ه القطعي ان راجعان انما يفيد قلنا المراد بالخبر الصادق خبر يكون سبب
العلم لعامة الخلق بحيث يكون خبرا به يخرج الخبر البديهي الذي ثبت عليه بالاضطرار مع قطع النظر عن القرائن
المفيدة لليقين فيخرج الخبر المقرون بما يدفع احتمال الكذب بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك
انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم والخلق من جهة الرسول لم يعلم فكذا خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر لان المتواتر خبر ثابت بحالة تقوم مقام سبعين الاتفاق الملة
احاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد يفيد الظن وفروعه بجموعه عليه يفيد
القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن قسمي المفيد فيكون ما يكون سبب العلم لعامة الخلق
وانما قال في حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان المتواتر يستعمل في الحسيات وليس كذلك الاجماع فهو
واما من حيث الاتفاق يشبه المتواتر وقيد كان العلم الحاصل في الاجماع كالحاصل في المتواتر
ضروريا وقد يجاب بان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة كقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة قلنا فكذلك خبر الرسول يعني ان خبر الرسول
لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول وكذا الاجماع

ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده جعل كسبعين الا يعني ان الشارح رحمه الله قد اجاب عن نظر
اهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر وقوله قد يجاب اشارة الى جواب آخر عن هذا السؤال او
رد التقسيم في كتبهم وهو غير مرضي عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الخبر الذي يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان
كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فخرج من السوءين لا يقع وتظر فيه الشارح وقال فعلم هذا
ينبغي ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجز قال
سي وليكن صدق الرسول فيكون ناظرا الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وان قلت يجب ان كونها
مفيدا للعلم بالواسطة الان واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفكة عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار
المفيدة تبين خلاف الواسطة ثم قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة ايضا والا
لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك واما العقل فهو فوق النفس
ان للنفس الناطقة اي العقل المسمى بالقوة النظرية واما فوقه العقل بالملكة والهيولاني
وغيرها فالمراد به مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد
الشيء بالنعوت لا يجعله معانى مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء على العقول
العشرة التي هي مبادي الافلاك والعناصر فوزعهم وهي ليست بمرادة هنا بل المراد هنا ما يستعد اي يتهيأ
النفس بها لهذه القوة للعلوم والادراكات اي العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس
فلا تنقض بها وانما جعل العقل هنا سببا للادراك وقد جعله قبل نفس الادراك حيث قال
ان كان آلة تهيء المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس منشأ الادراكات وبصحيح

نسبة الشيء الى مغناطيس كما يقال قدرة الباري موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته وهو المعنى بقولهم غريزي بمعنى طبيعي يتبعها ان الغريزة العلم بالفوريات عند سلامة الالات وقيل جوهر يدرك بها الغايبات بالوسايط المراد بالوسايط الدلايل في التصديق والتعريف في التصور والمراد بالغايبات المجهولات التصورية والتصديقية والمحسوسات بالمشاهدة والعلم بهذا المعنى من النفس الانسانية وهي اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن صدق الفوق على الجوهر كالصورة النوعية اختلف في ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسماني او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالي وجمع من الصوفية المكاشفين والمتكلمون لتجرد ه طوايفتسع على ما تقدم في المواقف فعلة يدرك بها الغايبات فان قلت العقل لطبوه نفس المدرك فكيف جعلة سببا للادراك قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعلة سببا للادراك الانسان ولهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها النوعية فانه ان العقل سبب للعلم ايضا ان كان لطبوه على السنية وبالجملة العقل سبب للعلم ضرورة ان المصنع بزكي ان سبب العلم لما فيه ان في كون العقل سبب العلم من خلاف السنية 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 السنية وهم طايفة من المعتزلة الاقدمين قايلون بالتناسخ وهو اختيار الروحي من البدن الاخرة انه لا يفيد وذلك النظر اصلا في الالهيات وفي غيرها من العلوم الهندسة والطب والرياضية وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث كل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى

الى المؤثر وبهذا السمعية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى الحكم مقصودا امتنع من التوجه في تلك الحالة الى الحكم الاخر بالوجدان و2 لم يوجب نظر مفيد العلم اذا المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا صحة النظر ان يكون من المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فشرطان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور في موضع الفصل فصلا لا خاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فشرطان يكون القضايا في الدليل منتجة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة فهي ان يوجد جميع الشرايط المعتبرة في المقدمات فان فسد احدها او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحة وبعض الفلاسفة بعني يقولون ان العقل ليس سببا للعلم في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء روى عن ارسطو لا يتبين في المباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاوفق قالت طايفة النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات يؤيد من عند الله بالوحي او بكمال عقله لان العلوم الصنعية كالنحو والصرف لا يستفاد عن معلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم الا يرى ان موتية الانسان قد اختلفوا فيها عشرة اراء واحد منها يصيب على الاضمار والبواقي مخطيء قطعا وهذا اقرب الاشياء فاظنك بالابعد اجيب بان الاختلاف الى المعلم لبعض المتعلم وامامالامتناع فلا فيلزم اذا بلغ العسر الى حد كان كثير سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق الاسلامية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصحيح والمطلوب ان ذلك لكثرة الاختلاف وتناقض الاراء لفساد النظر فلا يكون النظر

الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم من ان نظر العقل في الالهيات ليس بمفيد لكثرة
الاختلاف ممنوع لان نظر العقل فيما ذكرتم اثبات ما نفيتموه حيثما فض هذا اذا اراد والبينين
في دعواهم اما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين
حتى تناقض فان زعموا انه اي مخالفة بعض العقلاء معارضة للفاسد بالكاسد ويكون النظر الصحيح
مفيدا للعلم اي سبيل بالفاسد وهو مدار الاختلاف وبنا قض الارا قلنا اما ان يفيد شيأ فلا يكون فاسدا
او لا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادته المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيد كون
النظر مفيد العلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا
لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب السنية وبعض الفلاسفة
ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية كلية فلا يخلو اما ان يكون ضرورية او نظرية والثاني باطل
وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول من الثاني فلانه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء
واللازم بطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان القسم الثاني فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو
دور لانه حينئذ يحتاج الى نظر جزئي يفيد العلم به وذلك النظر ايضا يحتاج الى كون النظر من العقل يفيد العلم
فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشيء على نفسه بوجوه
قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيد للعلم قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لفساد
او لتصور في الادراك فان القول متفاوت حسب التفاوت الحاصل بقبول الذين يطرق
خطا فالسنية لما باتفاق من العقلاء اي عقلاء اهل السنة واستدلالهم بالآثار اي الآثار الصادرة
من العقل وشهادة من الاخبار كقوله عليه السلام في صحيح الناقصات العقل وقوله تعالى وان لم

وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ان جعل الله شهادة امرأتين كشهادة واحد من الرجال
وليس ذلك لقلة الادراك والعقل والضبط ان اجاب الامام فخر الدين الرازي باختيار القسم الاول
من ترديده وهو انه ضروري فنقول لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لانا ذلك لانه قد يختلف فيه لمكابرة
وعنادا والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعتد به بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم لضرورة العالم بالضرورة وليس ذلك ان كون النظر مفيد العلم
لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا موزونا بشرائط فيكون كل نظر صحيح موزون بتلك الشرائط مفيدا
للعلم لا محالة فيه فانا اذا علمنا لزوم شيء للشيء وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من
الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وانما قال قد يثبت بالنظر قد للدلالة على ان ثبوت
الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باتى دليل
كان فيقال بل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل فوطيق هذا المنع زيادة تفصيل
لا يليق بهذا الكتاب او اجاب عنه اما الحرميين باختيار القسم الثاني من الثاني وهو انه نظري فنقول
لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لا نسلم ذلك لانا نثبت النفقة الكلية او النفقة
المرحلة بنفقة مشخصة معلومة بالضرورة فيكون تلك النفقة الكلية او المرحلة متوقفة على تلك
النفقة المشخصة المعلومة بالضرورة ولا يكون النفقة المشخصة متوقفة على تلك النفقة الكلية
او المرحلة من حيث اعتبار كونها كلية او من حيث اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فصحيح قولهم
النظر الصحيح من العقل مفيد اصحيح وما ثبت منه الى من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول
التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى

مع الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا
قد يكون اعظم فهو لا يتصور معنى الكل والجزء الكل انما يكون كلا مع ذكر العضو لا بدون فلا يتصور
الا عظمية والجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان لمية لا
من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة على معنى انه اذا رأى دخانا
فعلم ان تحته نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو كسبي اي حاصل بالكسب والمباشرة
الكسب اي استعمال الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
وتقليب الحدقة والمراد بكسبي في الحاشية الكتسابي بهذا الشرح في بيان النسب اعم من الاستدلال لان
الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلال اكتسابي ولا عكس اي ليس كل اكتسابي استدلالا
كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابي بدون الاستدلالي واما الضروري فقد
يتأتى في مقابلة الاكتسابي وقيد الاكتسابي بالضروري بما لا يكون لتحصيل الباء راجع لما مقدورا للمخلوق اي
يكون حاصلا من جهة اختياره لان ما يكون فيه حاصلا بالكسب وقد يتأتى في مقابلة الاستدلالي وبقيد ما
يحصل بدون فكر ونظر في دليل كالعلم الحاصل بالحواس فانه ضروري الضروري المقابل للاكتسابي اخص
من الضروري المقابل للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي ونقيض الاعم من شيء مطلقا
اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله
بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري المقابل للا
كتسابي فانه لا يتناول الاكتسابي لان الشيء لا يتناول نقيضه ولا الاستدلالي ايضا لان مباين الاعم مبا

مباين الاخص فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للاستدلالي لان كل ضروري
بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس كلي هو بيان النسبة بين عين الاكتسابي وعين
الاستدلالي وبين نقيضهما واما النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فمباينة كلية لان نقيض
وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له فمباينة كلية ايضا واما النسبة بين الاستدلالي
وبين الضروري المقابل للاكتسابي فمباينة لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل للاكتسابي
مباين له فيكون مباينا للاستدلالي لان مباين الاعم مباين للاخص والالزم وجود الاخص بدون
الاعم وانه محال واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي لا يتناول نقيض لان الشيء لا يتناول
نقيض نفسه فظهر مما ذكرنا ان من كون الضروري معتدلا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا
اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية وجه ورود التناقض في ملزوا
الموضع ان يقول ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان
الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله
بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى
متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول
الاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي وقسيم
الاستدلالي في التقسيم الثاني وظهر ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر كان سواء

بوجود خلق الله او مباشرة الاكتساب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري
المقابل للاكتسابي وما هذا التناقض ووجه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاثم
وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة المستدلالي فيكون بين الضروريتين
مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين تناقضا لان التناقض يقتضي ان يكون بمورد
الايجاب والسلب متحدا حيث قال اي صاحب البداية ان العلم الحاصل بنوعان ضروري وهو ما
يحدث الله تعالى في نفس العبد من غير كسب واختياره الضميران راجعان الى العبد كالعلم بوجوده
اي العبد وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدث الله تعالى اليها عليد الها ما في نفس العبد بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه اي العبد واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال اي صاحب البداية والحاصل ان نظر العقل بنوعان ضروري يحصل بلا واسطة ونظري فكر كالعلم
بان الكل اعظم من الجزء مع ان طرفي هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مشتملا
في ذاته على النظر في اطرافه كان بديهيا واطلاقه في تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقف على
النظر في اطرافه فذكر يتوقف بالواسطة وهو لا ينافي البديهية والاستدلالي ما يحتاج فيه الى تفكر كالعلم
بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام الملقى بالقاء معنى في القلب القلب لحم الصنوبري الشكل
في الصدر من جميع اعضاء البدن خلق في وسط منبع الحياة طيبوا بنية بطريق الفيض الى بالباء
بالمعنى الاعم وهو صدور امر في الشيء لا بالارادة القابلة للغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم
الالهام لا يكون الا باطنيا ورد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها ولذا اطلق الشارح ولم
يقيد بما علم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الاكتساب كما كان لام موسى ام في التابوت

على

على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لابراهيم عم لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك و
المفهوم من الكشاف في تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكلم سبعة وحيا والخص الاول
بالالهام ايضا فهذا هو المراد منا قال في حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل سبعة الهاما وذكر اما بنا على
الكلم الملقى فسبعة وحيا وخص بالانبياء او بلا مشافهة ملك سبعة الهاما وخص بالاولياء ليس
باب المعرفة الشيخ عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة عند الجمهور لا عند المتصوفة بخلاف الالهام
الصادر من الرسول عم فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس بسبب المعرفة صحة الاديان
والمذاهب ان كلا من اصحابها يدعي انه الهم صحة دينه ومذهبه فلو كان الالهام سببا للمعرفة
المتناقضة او يقال في اظهار خطائهم انا لا نسلم ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب
فان صح الرهان على هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فلكم ان لا ذا لم يكن بعض
الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع
هو الدليل لا الالهام والمبتدع هذا الاستدلال اصحابنا على المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب حتى يرد به الاثر
على حصر السبب في الثلثة وكان الاولى ان يقول السبب العلم بالشيء ووجه الاولوية هو ان المصنف في عدة
بيان سبب العلم لا في عدة بيان سبب المعرفة الا ان حاول اي المصنف التنبيه بذكر المعرفة على ان
مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكلية والمعرفة با
بالبسايط او الجزئيات يعني ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للكلابية
فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن
ادراك البسيط ولاجل ذكر يقال عرف الله ولا يقال علم الله او ان العلم بما فيه ادراك

الكل والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي والاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفته او ان العلم عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء بسيطا او مركبا وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذي يسبق 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 النص بالذكر مما لا وجه له لان يوم من عدم كون الالهام سببا للمعرفة مطلقا سواء كان نصي الشيء او لفساد ما اجيب بان النص بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما في قولهم صح عند القاضي اي ثبت واللام في الشيء عوض عن المضاف فيكون معنى الالهام ليس من مسالك معرفة ثبوت شيء من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل لا حاجة الى زيادة الصحيح لكونه من اطلاق المعرفة على ان يوم الصحة بمقابلة الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به اي بالالهام العلم العامة الطارق ويصح الالزام على النفي معطوف على يحصل اي ليس سببا يصح الالزام على النفي قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لانا ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون من اسباب العلم في الثالث المذكورة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ حاصله يقال لم يرد المعترض بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم الصالح يرد ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الطارق فلا يرد ما ذكرتم والا اي وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الطارق فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد به اي بالعلم في الخبر وحكي عن كثير من السلف كالامام لابراهيم النخعي وغيره واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد مع التقليد فقبول قول الوسائط

بلا دليل قد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يتبعد الزوال بتشكيك المشكك فكانه اراد ما يحصل به اي الظن والاعتقاد الجازم الذي يتبعد الزوال والارتداد وان لم يرد بالعلم ما يشملهما فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاث فقوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال ان حصر اسباب العلم في الثلاثة ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد وهو الذي امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابي حنيفة وابي يوسف وامام محمد والشافعي ومالك وزفر وغيرهم من المجتهدين رحمهم الله يفيد ان العلم مع انها ليست من الاسباب السابقة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انها يفيد ان الظن او الاعتقاد الجازم الذي يتبعد الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند اهل الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقض المذكور والعالم مسلم للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم عالم الانسان والملك وللقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح قوله بكلمات الله اي واجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاق علم على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوي العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوي العلم الخ جزئي اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر سبع ما هو المقصود من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحروف العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالهية ثم انه اذا لم يكن محدثا كان قديما فلزم ان لا يكون متناميا فلا فائدة في وعد ووعيد وارسال الرسل وانزال الكتب لعدم الفائدة وعدم الغناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر ولا يثبت شيء من امر الدين والاسلام بدون ذلك واعلم ان لعلم طب العقول العقلية اما ان يكون محدث الذات

والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات و محدث الصفات او عكس القسم
الرابع مما لا يقول به عاقل واما 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 الكرامية
بس هو من اهل الاسلام فهو قول ابي علي وابي الهذيل العلاف وزعم هولاء ان السموات قديمة بذواتها
وصفاتها كالشكل والمقدار وغيرذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل معينة مسبوقة بالغير
وكل وضع معين مسبوق بالغير الى ما لا نهاية له فيكون 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 اختلف هولاء في تلك الذرات التي هي اصل الاجسام فوقفة زعموا انها
جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم والاجسامية والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كان جوهرا
فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل ذلك الاصل بخار فحصل الماء من تلطيف 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 انفصل
لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذكر لمن رام
تفصيلها فعليه بالمطولات اي مملوك الله تعالى من الوجوه التي مما يعلم به الصانع والذكر قديم
عالم لانه علم على وجوه الصانع لكشفت فتحة العين فتولدت الف فصار عالم عالم الاجساد ولم
يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان يسمى بعالم المعقول وعالم
الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقول

وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو وعامر ومن ان افراد العالم هي الاجناس فقط فيخرج صفات
الله تعالى لانها ليست عين الذات ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم في العرف لا يسلم
ما ينتفكر عن الصانع كما ان الصانع ليست عينا بجميع اجزاء السموات وما فيها او في السموات والارض
وما عليها حدثت اي تخرج من العدم الى الوجود بمعنى ان كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث
ذهبوا الى قدم السموات بموادها ان بمعنى ان هيولياتها التي هي محل صورها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن الصور النوعية الجسمية قديمة بالنوع
لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها
لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالطبيعة والماهية لم تكن قديمة بنوعها خبر ما بعد
بجنسها وهو مسمى الصورة النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثها
زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل
ثم اطلاق القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم لا يسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر
فانهم صرحوا بان العالم الذي هو مملوك الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر
قديمة والظاهر انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله ثم اطلاق الحدوث الى
بيان ان هذا الجواب مبني على بسط مقدمة وهي ان الحدوث معتبر لمعان ثلثة الاول حدوث زماني
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 مضى من

من وجود الشيء اقدم منه من وجه الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وبهذا المعنى يطلق
الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لان كل مسبوق بالغير محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير
مسبوقا بالعدم كالمعلول والنفوس القدسية عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثاني اعم من المعنى الثالث
لان كل ما هو موجود اقدم من وجه الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم
او محتاج الى الغير اقدم من وجه من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم
معتبر بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا
بالعدم والمعنى الثاني القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء محتاجا الى الغير والمعنى الثالث القدم
الاضافي وهو ان يكون ما منه من وجه الشيء اكثر من ما منه من وجه الآخر كالاب والابن فالعلم
بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالطوارئ
اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمات عند ك
عرفت مذاهب الطوسي بتمامه فان المراد بالقدم في قوله ذهبوا الى هو القدم الزماني وبالحدوث في قوله
ثم اطلقوا الى هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة
لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القدسية عندهم واما ذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات
باسرها محدثة حدوثا زمانيا اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض
لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث للتبيين ان شاء الله تعالى اعلم ان
اهل الحق تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض
موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جوهر ولا وجود للعرض اصلا فاطرا و

والبرودة والسواد والصفرة وسائر الاعراض ليست اعراضا عندنا بل هي جواهر ثم القائلون بوجود
العرض اختلفوا في انه هل جاز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم العرض
بنفسه بل كل عرض لا بد 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 تعالى والدليل على ان العرض قد
يوجد وان لا يجوز ان يقوم بنفسه انا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم
والروائح والحرارة والبرودة وغيرها والشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ولم يتعرض له المصنف
الى الدليل لخروج العالم لان الكلام فيه اذ في التعرض لما يطول بهذا المختصر كيف انه كيف يليق
وهو مقصور على المسائل دون الدلايل فالاعيان ما ان يمكن ان يكون الوجود بها يعقل الا ما قيام بذاته وانما
فرق الممكن احترازا عن الباري تعالى فانه قديم وان كان قائما بذاته لكنه ليس بممكن بل واجب بذاته مع بقية اجزاء
من اقسام العالم بهذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره
فلا يجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا له لان ذكر العالم واراده الخاص من غير قرينة لا يجوز
وما القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العالم
واراده الخاص انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية وهي جعل المصنف الاعيان من اقسام العالم الحادث
الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام وموجد
بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه بذاته او بغيره على اختلاف المذهبين في الجوهر الفرد وغيره تابع لمتحيز ليتحيز شيء آخر بالحلول
العرض فالمتحيز تابع ليتحيز الجواهر الذي هو موضوع اي محل العرض الذي يقوم به ويحتمله ومعنى وجود
العرض في الموضوع هو ان وجوده في ذاته هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود العين بل دليله ان وجوده

العين يرد عليه ان وجود في الموضوع نسبته بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في نفسه والجواب
ليس كلامنا على عدم التمايز بين الوجودين في الاشياء الحسية مما قيد الحاجة اليها فان قولنا وجوده
في الموضوع ليحتمل معنيين احدهما ان يتصيد الوجود الذي وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده في نفسه
والثاني يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا ظرفا للوجود كما في الاول
ولهذا يمتنع الانتقال عنه الى الموضوع بخلاف وجوده في الحيز فان وجوده في الجسم اي في آخر ولهذا
ينتقل عنه الى الجوهر انتقال عن حيز الى آخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل من محل الى
آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محالها الى محل آخر واستدلوا عليه بان
الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محالها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل
بنفسها بل ينتقل معها الجزء الذي هو الرائحة كما في البخورات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل
يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف بالمجاور فالمجاور اما ان يصير الى الصماخ
او يحدث المتكلمون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شيء في حيز بعد ان كان حاصلا
في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال
نظر فان التعقيب المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا انتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقال
منه البيان بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من
دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه موجودا في موضوع ذكر العرض لم يتصور
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذكر الموضوع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل وعند الفلاسفة
مع قيام العلم بذاته يستحيل انعدامه الى العلم عن محل يقوم به ان يحصل الشيء الموجود كان متحيزا كالجسم او

او غير متحيز كالجوهر والصوت عندهم جوهر قايم بذاته مع كونه حالا في الهيولى لان الهيولى
لا يقوم به بل بالعكس ومعنى قيامه به آخر اختصاصه اي اختصاص الشيء به آخر بحيث يصير الاول
محلا والثاني حالا سواء كان متحيزا كالحال في الجسم او لا كالحال في صفات الباري تعالى والصفات السلبية لانه
بالحقيقة لا يلزم لا يقوم بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة
ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لا بد وان
يكون متحيزا فلا يتناول الباري تعالى والعقول والنفوس المجردة واما تعويل العرض عند المتكلمين فلا يتناول
صفات الله تعالى فانها قايمة بذات الله تعالى مع امتناع تحيزها وتعويل الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا
التحيز في التعويل فعلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست بجواهر ولا اعراضا عند المتكلمين لانها ليست
متحيزة بنفسها ولا تحتاج تابع لتحيز شيء آخر ليكون محلا له وعلى هذا قيام بذات العالم علما ان الجوهر
منحصر في قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا
وجود جواهر غير متحيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذكر
الجوهر لا يخلو اما ان يكون محلا اولا والاول الهيولى والثاني اما ان يكون حالا في المحل اولا والاول
الصورة والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال وهو الهيولى والصورة او لا والاول الجسم والثاني
المعارف وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا والاول النفس الانسانية
ان تعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل اما مركب من جزئين فصاعدا الراد
منها بيان اولا مرتبة للجوهر هو عدم التحيز والانحياز اقوله فصاعدا نصب على الحال اي زاد
الجزء على الاثنين صاعدا او عند البعض الى العشرة وبعض مشايخ الحنفية لا بد من ثلث اجزاء

ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية هي
ما به يفير الشيء ذا الكمية اما حيث لا يوجد وراء شيء اصلا وعند البعض وهو ابو علي جبائي من ثمانية
اجزاء اتيان بوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء آن على جنب فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل
العمق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم
يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة
ايضا ومعنى الزوايا القائمة ان قام خط على خط وهو عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حدث
من جنبيه متساويان يقال لكل منهما قائمة هكذا فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين
حادة وهي الحادة والاخرى كبرى وهي المنفرجة هكذا سلب وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح حتى يرفع بان لكل ان يصطلح على ما شاء اي ليس النزاع الذكور بين القائلين بان
مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعا لفظيا وان يكون مراد كل واحد من الطائفتين عين مراد الاخرى كما
قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اي غير حادث فاراد به الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى
والمعتزلة قالوا انه مخلوق اي حادث فاراد وا به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف وهذا النزاع
انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قاطبة يقولون بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمعتزلة
قاطبة يقولون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوي هو الذي يكون في المعنى
كما قال المتكلمون ان العالم بجميع ما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم بجملته
وبجميع اجزائه ما عدا سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع معنوي بلا شبهة اي
اذا اعتبر مع الجسم ثم اختلفوا في انه يتحقق بالجزئين او باكثر او بما قلّ كان نزاعا معنويا

اما ازالم يعتبر فنزاعهما لفظي كان نزاعا في التسمية واللغة واصطلاحا من لغته
فان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه مما يكفي في التركيب من جزئين ام لا يشترط ان لا يجد الجسم معنى
معنا اختلف في تحقق اصح الاولين اي من قال يكفي في التركيب من جزئين يقول لا يجد الجسم بجزئين
اذا زيد عليه الصغير يصير لا يجد الجسم بجزء ان اجسم من الآخر ان مع اسمه وجزء في موضع
نصب مفعول يقال فلان اوجد الشيء كذا في الجسم لما صار يجد وزيادة الجزء ازيد في الجسمية فان كان
ازيد يجد وزيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في الجسمية وادنى التركيب حاصل
من جزئين وهو المطلوب قال اهل السنة والجماعة في تعريف الجسم هو متحيز قابل للقسمة
فعلى هذا يكون التركيب من جوهرين فردين جسما عندهم وعند المتقدمين من يقول ذو ابعاد ثلثة
اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد له من ثلث اجزاء آ يتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز
ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل بما قل من ثمانية اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا
قايمة وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون ثلث للثلث والرابع فوق الوسط
واختلف العلماء في ان الجسم البسيط الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبايع وهو كالماء والارض والهواء
والنار هل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او هو مركب من الهيولى والصورتين الجسمية والنوعية
فذهب المتكلمون الى الاول فذهب الحكماء الى الثاني وفيه نظر اي في اصحية الاولين بانه يقال لا اصح كذا
اذا افتخر من الجلالة بمعنى الفخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام وبالضم و
الكلام في الجسم الذي هو مسلم اذ ذات ما له صفة او غير مركب كالجوهر الفرد بمعنى ان العين الذي لا يقبل الانقسام
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في القسمة دون

اي مطابقا للواقع
والا فلا تعقل فرض كل شيء
خيالي

دون العقل بمعنى ان العقل يقدر على تقسيم بعد تقسيم الى غير النهاية ان لا يتوهم الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف
الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوى الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية ولما انقسمت
الغير المتناهية بالفعل فالمقدار قاصر عنه كالوهم ولزم ان يفرق البعض بينها وهو اى تخيله المركب للجوهر الفرد
لا يتخيل ولم يتصور والجوهر بمعنى قائل المصع كالجوهر ولم يتصور بمعنى لفظ هو ولو قال كذا الفرد حصر عما لا يتصور
في الجوهر الفرد بالموجود لا بكلا هو لانه ليست بمنفصل ثم قوة العقل الى الجسم والجوهر الفرد خاص بما
ما اختار المصع من مذهب الاشعري وعلى مذهب الفاضح واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من
الجزئين متلاصقين وليس بجسم والجوهر عندهم احتراز عن ورود المنع عليه فان ما لا يتركب لا يتحيز فعلا
في الجوهر وكيف يقال بالحيز والحال انه فيه اكثر من منتهى بمعنى الجزء الذي لا يتجزى انما قال بمعنى الذي
لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا او لا بد من ابطال الهيولى
والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذكر اركان الطرفانها وان كانت جوهرا الا انها لا بمعنى الجزء الذي
لا يتجزى بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس لان المجردة من الابدان والمراد من النفوس
اعم من النفوس الانسانية اعلم ان بار موضوع لاثبات ما بعد والاعراض عما قبله ففي كل موضع يكون
الاعراض الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني فمعنى
بار هنا عن تغيير الثاني واعلم ان الهيولى جوهر في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل
للصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام
في المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصور متماثلة في المادة كالسكيني والسيف
والفاس والمنشار فانها مشتركة معنوية من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الاخر

على
وان امكن دفعه بان المقصود
حصر ما ثبت وجوده حتى
تم

الاستدلال بل

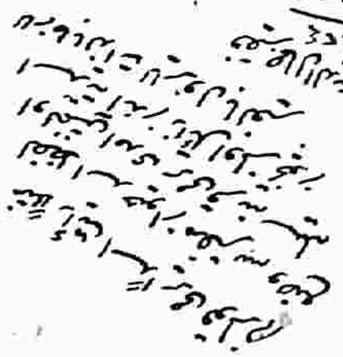
بمعنى الهيولى

في الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء هيولياتها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير معمول من
الخشب يختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة
وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاول اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل من الصانع وفيه
صنعة كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والآجر للبنائين والغزل للحائك والدقيق
للخباز على هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته وذلك الجسم هو الهيولى لذلك
الشئ المصنوع واما الاشكال والتقدير التي يعملها الصانع فهو الصورة واما المرتبة الثانية فهي
هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ما خلق فلك القمر من الكائنات الى المعادن
والنبات وحيوان وانما تتكون من هذه الاربعة واليها تنتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة
فهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل من جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان
الاربعة والمواليد الثلاث واما المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاولى عند بعضهم هي الاجزاء التي
لا تتجزى وعند آخرين ذلك قابل بنفسه لكل فيزيائه الجسمية فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول
ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مزال الاقدام وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد الذي
هو الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم عندهم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثباتهم
الجزء انه لو وضع كرة صغيرة على سطح صقيل لم تماسه الا في نقطة كما هو صحيح فوق الكرة خطا
بالفعل اي خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المهندسين وبالوهم عند الحكماء ومع الكرة
جسم طبيعي بسطح واحد فوقه فقط بكون الخطوط منه في جميع الجوانب متساوية والسطح المطبق هو
الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط اعلم السطح والنقطة والخط الاعراض غير مستقلة

الجزء غير منقسم اذ لو ماسته
بجزئين صح

... الخط نهاية الجسم
والسطح نهاية السطح
والنقطة نهاية الخط
م حال

بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية للخط
وهو نهاية السطح وهو نهاية للجسم التعليمي سمي تعليميا اذ يبحث فيه العلوم التعليمية اي الرياضية منسوبا
الى التعليم فانهم كانوا يشتغلون في تعليمهم الاشياء بالبراهين وادلتها بتبيينه بفيد التعقل بمكنة ان لا يقنع
دونها وعرفوها بانها كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبتت طائفة
منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان للجوهر الفرد يتالف في الطول فيحصل منه خط و
للخط يتالف في العرض فيحصل السطح والسطوح يتالف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح عند
المتكلمين جوهران لا محالة لان المتالف من الجواهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها
فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يلزم من النقطة المستقلة الا وضع غير منقسم ولذا بينه علوا
الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فانه
كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم
يتحقق محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة
محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فرد وهو المدعى واظهر منه دليلا على الجوهر الفرد عند المتكلمين
وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما الى نهاية لكان الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما
الى غير نهاية والجبل غير متناه الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور
في المتناهي لكن ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذات الجسم والا اي لو كان لذاته لما قبل الا
لان ما بالذات لا يزول بالغير فالله تعالى قادر على ان يخلق في الجسم الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء
الذي نثبته هو ان امكن افتراقا اي الجزء الذي قدرة الله تعالى وخلقه للجوهر وان لم يكن بل بقيه



ممتنعا والحال ان الله تعالى ليس بعاجز على الممتنع ثبت المدعى والكل ضعيف اما دليل المشايخ فقولهم
والنهاية كلها ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء بمعنى توجيه
الطلب 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 الحال انما دل على انتهاء الانقسام في المحل
ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل قوله لان حلولها الخ جواب
عن السؤال مقدرا تقديره سلمنا ان لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب كون النقطة حالة وعدم
انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها الخ
وحلول السريان وهو ان يحل كل جزء مقدار من اجزاء المحال في كل جزء مقدار من اجزاء المحل حتى يلزم
من الانقسام ان يحصل ما لا انقسام له الا آخر كسريان ماء الورد في الورد وحلول الطوارئ هو ان يتعلق الحال بالمحل
كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وغير ذلك وفي حلول السريان يستلزم انقسام كل واحد من الحال
والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر وفي حلول الطوارئ ليس كذلك وهنا
الجواب موجود لو سلم كونها نهايات وهذا عند المتكلمين في حيز المنع فانا نمنع عدم مبالاة النهاية واما الثاني و
الثالث اي ضعف الثاني والثالث اما ضعف الثاني فلان المتكلمين لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء
بالفعل وهذا اي الاجزاء غير متماثلة بل يقولون انا اي الجسم قابل للانقسام ما غير متناهية وليس في اجتماع
اجزاء اصلا اي قالوا ان الجسم متصور واحد في نفسه كما هو متصور واحد عند الطرف ومرأى العين وقابل للانقسام
الى نهاية وليس في الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لان الاجزاء بالفعل حتى يجتمع وانما العظم والصغر بالنظر
المقدار القائم به اي بالجسم هذا ما منع على قولهم والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هذا جواب

سوال مقدر تقدیرہ انہ اذا لم یکن فیہ اجتماع اجزآء اصلا ینبغی ان لا یتفاوت الاجسام فی العظم والصغر فعال وانی العظم والصغر باعتبار المقدار القایم بہ والمقدار عارض للصورۃ لا باعتبار الاجزاء وقلت وکثرۃ لان تالیف الجسم عندکم من الہیولی والصورۃ فلا یلزم ما ذکرتم من مساواۃ الحادث للطویل ولکن فیہ نظر لانہ یلزم منہ ان کل واحد من الحادث والطویل قابل للانسان الاغیر النہایۃ ولا یتصور الا حد صغر الانقسام عنہ وامکان الانقسام الی غیر النہایۃ فی کل واحد من الحادث والطویل محال لا ممکن وہو الذی لا یلزم من فرض وقوعہ محال وہہنا یلزم من فرض وقوعہ جمع وہو مساوات الحادث للطویل فلا یکون الانقسام الی غیر النہایۃ ممکنا لان الملزوم للمحال محال ویمکن الجواب عنہ وہو انہ انما یلزم الجمع ان لو امکن الافتراق فی الخارج الی غیر النہایۃ بل المراد الافتراق الوہمی واما ضعف الثالث فہو قولہ والافتراق ممکن لا الی نہایۃ فلا یستلزم الزوال فلا یستلزم ہذا الدلیل الجزء الذی لا یتجزی واما ادلۃ المثبتین فالاولی کما ادلۃ المتکلمین فلا یخلو من ضعف جملۃ ادلۃ نفی الجزء وہو ان الحد وجد الجزء ای الجزء المتجزی الذی لا انقسام لہ اصلا لتعدد وجہاتہ ضرورۃ فان کل موجود متحیز لا بد ان یتعدد جہاتہ فیتعدد وجوانبہ واطرافہ لان ما منہ الیمین غیر ما منہ الیسار وکذا الفوق والتحت والقدام والخلف فیلزم انقسامہ علی تقدیر عدم انقسامہ وہو محال یستلزم خلاف المقدر ومن جملۃ تلک الادلۃ ان وجد الجزء المذکور لا ینفک اما ان یجاوز آخر فاما ان یلاقیہ بالکلیۃ فیکون الجزء الواحد حیزا للجزءین معا حیز الجزء الواحد الآخر فیلزم ان لا یحصل انضمام الاجزآء وان کانت غیر متناہیۃ فلا یحصل جسم اصلا وہو محال لوجود الاجسام الکثیرۃ واما ان لا یلاقیہ بالکلیۃ بل یشاورہ شیئا فشیئا فیکون لہ طرفان وہو المعنی بالانقسام ومن جملۃ تلک الادلۃ ان وجد الجزء المذکور وکان ثالث اجزآء بعضہا بعض بان یکون الاثنان طرفین والثالث وسطا فالجزء الوسط اما ان یمتنع الاخذین عن الحرکۃ والتماس

فیکون الجزء الذی یلاقیہ احدہما غیر جملۃ الذی یلاقیہ الآخر فیلزم الانقسام واما ان لا یمنع الاولین عن الحرکۃ والتماس فلا یحصل انضمام حجم وہو محال لانا نشاہد ان الاجسام لہا احجام ومقادیر وضعف کلا من ہذین الوجہین مذکور فی موضعہ من شرح المقاصد ولہذا مال الامام الرازی فی ملخص المسلک الی اثبات الجزء الذی لا یتجزی لکن التوقف الی متعلق آمال فان قیل مل لہذا الخلاف ثمرۃ قلنا نعم فی اثبات الجوہر الفرد نجاۃ عن بعض ظلمات الفلاسفۃ لانا نقول اذا لم یثبت الجزء کما ہو المسلم یحصل النجاۃ لانہ یجاب بان النجاۃ لا تحصل ایضا بترکیب الجسم من الاجزاء الصغار کما قالہ ذو مزاطیس من اثبات الہیولی والصورۃ المعزی الی قدم العالم فاثبات الہیولی والصورۃ موقوف علی نفی الجزء الذی لا یتجزی فاذا ثبت الجزء المذکور بطل اثبات الہیولی والصورۃ ونفی حیز الاجسام لان الحشو مبنی علی حدوث العالم وانتظار المعجزات وکون الصانع محدثا لا موجبا ہاہ الکلام منتف علی تقدیر قدم العالم وقیل لان الحشو مبنی علی اعادۃ المعدوم وہی منتفۃ الا اذا ترکب الجسم من اجزاء لا یتجزی لیمکن اعادۃ الجمیع اجزاء قلنا ہذا ممنوع لان الاعادۃ ممکنۃ الجمیع الفناصر ایضا فان الاعادۃ مبنیۃ علی بقاء الاجزاء الاصلیۃ لا علی بقاء صورتہا کما سیاتی وکثیر من اصول الہندسیۃ المبنی علیہا ای علی اصول الہندسۃ دوام حرکۃ السریعۃ وامتناع الخلاء والالتیام علیہا ای بنا النحاتا باثبات الجزء الذی لا یتجزی عن کثیر من اصول الہندسۃ وہو علم یبحث فیہ عن احوال مقدار العالم فانا کثیر من اصولہا مبنی علی ثبوت الحکم المتصل الموقوف علی ثبوت الہیولی والصورۃ فانہ لو لم یثبت الہیولی والصورۃ لزم الجزء الذی لا یتجزی فلا یوجد الحکم المتصل فعدم اثبات الجزء الذی لا یتجزی لا یثبت الہیولی والصورۃ الحکم المتصل فیبطل کثیر من اصول الہندسۃ کدوام حرکۃ الافلاک وامتناع الخلاء والالتیام المؤدیۃ الی ان لا یکون العالم متناہیا وہو لا قایل بہ فی العدد وللہ عبد وانیان الانبیآء لعدم الفتنۃ وعدم

فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول المعتزلة ان كل ما يمكن تشخيصه فلو تركب من الاجزاء لزم تشخيص كل واحد من اجزاء الجوهر والعرض ما لا يقوم بذاته واختلف العقلاء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن الذي لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعقله بدون المحل فعلى الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولا من الثاني لان تعريف الاول جامع وشامل لجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل لجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة في المقولات العشر احداها منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض والكم والكيف والاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شيء في المكان والثاني حالة لا يمكن تعقلها بدون تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والثالث هيئة العرض للجسم بسبب بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذات وغيرها والنسبة تحكم الاجزاء الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها والرابع هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقال كالتمتع والتقمص وغيرهما والخامس حصول الشيء في الزمان والسادس كون الشيء منورا في غيره والسابع كون الشيء متأثرا عن غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثاني الاعم الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول اولى من التعريف الثاني بالاعتبار الذي به يخرج صفات الله لانها ليست غير ذاته في الاصطلاح بان يكون ثانيا بالذات الى الغير في التحيز

علماء المتكلمين او مختصا به اختصاص الثابت والمنعوت على رأي الحكماء على ما سبق

لا يبعد ان لا يكون تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذكر انما هو في بعض الاعراض اذ ذهب بعض الناس

منا قيام الشيء بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل وليس كذلك لانحصار هذا المعنى في الاعراض

النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف

السواد والبياض وكالحركة في الاجسام والجواهر فيلزم دور الحدود في الاجسام والجواهر

من تمام التعريف اي من تمام تعريف العرض احترازا من صفات الله تعالى وفيه نظر لانا لا نسلم

على صفات الله تعريف العرض الذي ذكر المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث في اقسام العالم

على ما يهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز عنها بهذا بل هذا اثبات الى دليل صدوث قسمي

العالم المنحصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة فالجواهر في الاجسام والجواهر اللهم الا ان

يقال ان قول المصنف في تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على نسق ما ذكره

الشارح اولا وآخرا فح يكون له وجه وانكر الدهرية والشنوية والمعتزلة كون الاعراض وراء

الذات وهو قول فاسد بدليل الشيء الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشيء عين ذلك الشيء

والسواد غير البياض بالاتفاق كالالوان زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كلها

متخيلة كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية واصولها الى بسايطها قيد السواد والبياض

وقيد الحمرة والخضرة والصفرة ايضا كالسواد والبياض والبواقي بالتركيب وكالاكوان هي الاجتماع

والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل المكان بينهما

والحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فيكون بينهما تقابل

التضاد لانهما امران موجودان لا يوجدان معا في موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة
واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة عما
شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودي والسكون عدم
الحركة من المحل الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا والطعوم
وانواعها اي بسايطها ستة وهي المرارة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة
بين العفوصة والقبض ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط
والطلاوة والدسومة والثقالة هي بتمامها بعدم الطعم كما في الجسم البسيط ويكون الجسم بحيث لا يحس
طعمه بصلابته كالصخر واما الجسيم بحيث تحس طعمه فالمعدوم من الطعوم هو الثاني وقيد هو الاول
فقد من الطعوم كعدم المطلقة من الموجبات فالحلو تتصور في الجسم الكثيف حرارة وفي الجسم اللطيف
حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تتصور في الجسم اللطيف فقط
وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تتصور في الجسم المعتدل ثقالة والروائح
وانواعها كثيرة وليست لها اسامي محصورة اي ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرائحة
المسك ورائحة العنبر وغيرهما والظاهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام فان الاكوان يعرض
للجواهر الفردة كما يعرض للاجسام ظاهر كلام المصنف وهو حديث في الاجسام والجواهر ان جميع
الاعراض من الالوان والاكوان والروائح كما حديث في الاجسام حديث في الجواهر الفردة الا ان الالوان
ان الالوان والطعوم والروائح لا حديث في الجواهر الفردة لان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان يوجد
في الجواهر لانها غير شاملة ولا محسوس واما الاكوان فيستحيل عروضها الجواهر والاجسام واذا تقرر

ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث هذا بيان لعدد الخارج
من حيز الممكنين اما الاعيان فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد
بعد البياض وبعضها بالدليل وهو الدليل على طريان العدم كما في اضدادها وذلك ان الحركة والضوء والسواد
يلزم ان الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ عليه العدم فهو حادث فالحركة
الموجودة حادثة وكذلك في السكون فان العدم ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
فظاهر ان العدم ينافي القدم واما على ان ليس في جميع المواضع كذلك بل في بعض المواضع
دون بعض ان ولم يوجد احدهما في الآخر كما في هذا المواضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا
لغيره كالعقول المستندة الى الله تعالى وذلك القديم اليه اي الى الواجب لذاته بسبب ان الايجاب ليس الا بالا
اختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات اذ الصادر بتعليل معلول يكون
متقدما بالزمان لا يجوز ان يكون مستندا بطريق القصد والاختيار فعلا لا يجوز ان يكون كذلك اذ العالم
عن الشيء بالقصد والاختيار لكون حادثا بالزمان ودائما لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدي
الى ان الاختيار القديم يجوز تقدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لتصوره قبل
صدور اثر الاختيار اما الحدوث تعلقا او الاقتدار على امر آخر كما شرط الايجاب فينا والتابع للاختيار
القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز تقدمه فلكلام الآمدي وجه والمستند الى الموجب القديم قديم
ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا تناقض بالحوادث لانها مستندة الى المختار عند المتكلمين والى الموجب
عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية صورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا

بالعدم والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم ويكون حادثا لا قديما والمقدر خلاف فاثبت قدمه
يمنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات
بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من
مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل
لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه ح يكون حادثا والكلام في
القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكننا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكان الذات
فجاز ان لا يكون لذاته بل ليتوقف بعلة الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذكر على راي الحكماء فان
فكك صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع سلبها عنه وما اليه تنبيه بطريق الاختيار والا لم يكن
قديما بل بطريق الايجاب قلنا التاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين والتغاير ههنا على سبيل
الاعتبار زيادة تحقيق واما الاعيان فلا تزال لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
المقدمة الاولى اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث فلانها اي الاعيان لا تخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عن الحركة والسكون فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز يسمى بالسكون وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز
بل في حيز آخر فمتحرك فقولنا فان كان مسبوقا ظاهر يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون
وقد مر في اثناء هذا مقاصد يتعلق بنا وهذا معنى قولهم اما تاليا بمجموع الكونين بالكون
الثاني فيتفق الكلمتان اوتاليا فيكون الثاني مجموع الكونين فيكون ما في الكتابين اثنانية و

١٢ المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين
والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيد بطور ان لا يكون مسبوقا بكون آخر كما في ان الحادث
فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن
الكون في الحيز وكون الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اصلا
لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون حادثا فلان الاعيان
لا تخلو عن الحركة والسكون حادثا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان
قلنا هذا المنع لا يفيد نافيا في تسليم المدعى يعني ان هذا المنع لا يفيد المعلل ولا يفيد السائل لان
المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او لا يكون مسبوقا به وايا ما كان يتم الدليل اما على الاول
فلان يكون ح ساكنا عن المنع المذكور واما على تقدير الثاني فلا السائل يسلم حدوث الاعيان بتوقف آن
الحدوث الذي هو المراد فيكون هذا الجواب مع تقييد توسيع الدائرة على ان الكلام في الاجسام التي تعددت
في الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان يعني يمكن الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت
ايضا لان فيه اثبات جسم ليس بساكن ولا بمتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع في جواب آخر بقوله
على ان الكلام الخ واما حدوث اعراضها اي الحركة والسكون فلانها من الاعراض وهي غير باقية لان العرض
لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به اي بنفس العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا
لان العرض عبارة عما من معنى زايد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زايد
على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذات قيام العرض لجواز كقيام السرعة بالحركة قلنا لا نسلم

ان الحركة قاية بالحركة المخصوصة بسبق بالنسبة الى بعضها سبقا ولا الآخر بعضها ولكونه كذلك تحققنا
فيها صار دليلا آخر بقوله ولان ما ثبت للحركة لما فيها من انتقال حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير
والاولية تنافيها اى المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم ليقتضي وقد ذكرت كانه اراد به مسبوقية بعض
الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين ويلزم حدوث الكون مطلقا
لشبوته مع السابق والمسبوق والكون الانتقال في الماهية لا يستلزم حدوثها اصلا دليلا آخر
وهو قوله ولان كل حركة على التقضي وعدم الاستمرار وكل سكون فهو بخلافه الزوال فيلزم جواز الزوال
لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها والاستدلال
بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواز لا الوقوع لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون
الحادثين لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول لحدوثه لانا نقول ان القديم انما يمتنع عدمه بالدليل الاول لو الدليل
انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا ينتفي بالعدم
الازلي واما المقدمة الثانية اى الكبرى وهي وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا يخلو عن
الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال فلنا فيه منع لشبوته في الكل و
منها اى في المذكورات الحاث الاول اذ الدليل على انحصار الاعيان في الجواهر اى الجزء الذي لا يتجزى
والاجسام هذا بزعم قائله والاعيان اجسام وجواهر وان يمتنع عطف على قوله لا دليل اى على تقدير
ان لا دليل على ان يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا وارد على قوله والجسم
والجوهر لا يخلوان عن الكون في الحيز كالمتقدر والمتفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة فانها اعيان لا انها

ليست باجسام وجواهر لبعض الجزء الذي لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كون غير متحيز
جاز كونه متحركا وساكنا واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن تخلف عنهما ولا يلزم حدوثهما والجواب
ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والباقي قد دل على ما من الممكنات لان المقصود اثبات الواجب
وتوحيده وصفاته الآتية وحدوث ما ثبت وجوده مكافئ فيرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا
ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى حادثا كالعقل الاول ويستند
اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات
غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر من الدليل على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده بمنع اذا لم يدرك
حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده بالدليل وملوطريان العدم كالاعراض القابلة بالسماوات
من الاشكال والامتدادات اى الطول والعرض والعمق والاصوات قوله كالسماوات ما ذكر لا يرد على قوله
واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم والجواب ان هذا غير متحقق بالعرض لان
حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها اى ضرورة لا تقدم الاعراض
الا بالاعيان المراد من الاعيان ها هنا السماوات فاذا ثبت حدوث الكوكب وهو يستلزم حدوث
السماوات لان الكواكب قائمة بالسماوات باتفاقنا وبين الخصوم فاذا يصدق السماوات
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السماوات حادثة فاذا حدثت
السماوات وجب العقل حدوث الاعراض القابلة بها من الاشكال والاصوات بالضرورة لسواء شاهدنا به
او لم نشاهد لان العين التي قامت به العرض اذا كانت حادثة يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة

وهذا لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى لاثبات حدوث الاعيان ان يقال لا بد لها من سبق الاعراض ثم العود بان الاعراض ايضا حادثة لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان لحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض لحدوث الاعيان لزم الدور والثالث ان الازل ليس عبارة عن حال مخصوصة يلزم من وجود الجسم فيها اى في حالة المخصوصة وجود الجسم فيها اى وجود قبل فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل وحاصله ان يقال لم سلم ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يثبت الحادث في الازل وانما يلزم ذلك لو كان الازل عبارة عن حال مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية وازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازم فقولك من عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالتغاير الذاتي وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الزماني وهو ظاهر في جانب الماضي عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية في جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الاستمرارين ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها اى قبل الحركة حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب المتكلمين وهم يسلمون الواو ولكن يقولون ان التسلسل في الجزئيات الحركة بتقديم بعض اجزائه جزء واحد بعد سبق وستر وجود وانما الكلام في الحركة المطلقة وهي قديمة عندهم حاصل السؤال لم سلم 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 ان الوجود المطلق انما في ضمن الجزئي فلا يتصور قديم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات

تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بان الوجود المطلق في الخارج لا ينفك عن الوجود في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود الدائم لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما في اشارة الارد قوله فلان الجسم والبعد المجرد خلو عن الكون والحيز وحاصله ان يقال ان حكمكم فلان الجسم والبعد المجرد خلو عن الكون في الحيز انما يقتضي محالا فلا يتم مطلوبكم الذي هو نفي الاجسام والجواهر لان المقتضي المحال هو قولكم الجزئيات فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذي هو غير المطلوب وانما يقتضي كلية فيلزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولو كان كل جسم حيز لزم عدم تناهي الاجسام ويلزم منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شيء حاوي مماس لذلك الافلاك وليس كذلك فيما وراء، لعدم تحقق اللازم بطل لان الابعاد كلها متناهية كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع اجسام الذي هو مرادكم والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله اى يدخله جسم او يشغله الجوهر الفرد بالتقدير بعده ولم يذكر لانه ليس بمقام التفصيل هو ان شبهة الجوهر محتملة ويتعقبه اى في الفراغ المتوهم ابعاد، ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن اى الوجود والعدم من غير مرجح ثبت ان اى العالم محدثا يعني كما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث كما سبق فالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوي في التقدير امكان وجوده، وعدمه فلا بد من مخصص

يرجح احد الجانبين على الآخر والحدث للعالم هو الله مع معنى تم اى جائز عن الملاحدين وعما يقولون
المشركون في صفته اى الذات الواجب الذى يكون وجود ما اى وجود الواجب من ذاته والاحتياج الى الشيء
اصلا اذ لو كان محدث العالم جائز 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 يصلح علما اى علامة على وجود مبدأ له الضمير
في له عائد الى ما وقريب من هذا اى قريب اما قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ ان مبدأ المكنات باسرها
لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان اى المبدأ ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها اى للممكنات
اذ الشيء لا يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز
لان علة المجموع علة لكل واحد فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد
من قلت نعم في الاعتبار وامافي الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد
وان اختلف الاعتبارات والعبارات وقد يتوهم ان هذا اى قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من
جملة العالم الخ دليل على وجوب الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك اى ليكون اثباته دليلا
لا لمجرد بطلان التسلسل حتى يحتاج الى مقدمة لان عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع بل هو اشارة
الى احد دليلي بطلان التسلسل فيه بحيث لان الاشارة الى دليل بطلان لبس افتقارا له وانما يثبت الافتقار
ان لو اخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو اى احد دليلي بطلان التسلسل انه
لو ترتبت سلسلة المكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة تكون تلك السلسلة بكمالها وان كانت غير
متناهية وهي اى العلة لا يجوز ان يكون بعضا اى بعض المكنات ولا بعضها وقد اشار بقوله لان كان
من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه لان العلة متقدمة على معلولها وتقدم

الشيء على نفسه محال ولعلك بيانه بعض لا على التعيين علة للبعض الآخر والبعض
الآخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلته وهذا شامل وهو ان سلسلة المكنات ليس لها وجود
في الخارج ولا ممكنة الوجود اضافيه وعلة كل منها داخلة في السلسلة في يمتنع افتقار الكل الى
العلة اذ ليس لها وجود مستقل وتسلم افتقاره الى علة من حيث على معنى ان يكون وجودها نفسها
من غير حاجة الى امر خارج عنها فان البعض الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني للثالث والثالث
للرابع وهكذا فيكون كل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على
مناط الوجوب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بما قبله منها وبين تعليل المجموع بالمجموع
وهما متغايران والثاني يدرء البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت
الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم التسلسل على ثلثة اصناف الاول في ظرف
الماضي فقط اى لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء في ظرف المستقبل والثاني في ظرف المستقبل فقط اى
لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء في ظرف الماضي والثالث في طرفيه جميعا اى لا ابتداء له ولا انتهاء له و
هذا اشتراك معنوي بين الاولين والثاني من الاول ومن مشهور الادلة عطف على قوله بل هو اشارة
الى احد بطلان التسلسل اى عن استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود برهان
التطبيق الاضافة بيانية هو دليل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان
يبدء معلول آخر لا نهاية له لعلة او من جانب المعلول فقط بان يبدء مبدء اول لا نهاية لمعلولاته
او من الجانبين معا وهو اى برهان التطبيق ان يفرض من المعلول الاخير اى لا يكون علة لشيء اصلا الى
غير النهاية جملة وعما قبل اى قبل المعلول الاخير بواحد مثلا اى بمرتبة واحدة الى الحادث

واحد بحيث يكون جملة الثانية النقص من الجملة الاولى بذلك الواحد الى غير النهاية جملة اخرى لقريب
الدليل ان للحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية:
احديهما من مبداء معين وثانيهما من مبداء آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة ثم نطبق الجملتين بان
نجعل الاول الى الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا الثالث
بالثالث والرابع بالرابع والخامس بالخامس فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية
كان الناقص اى الجملة الثانية كالزايد اى الجملة الاولى وهو خبط لانا ان اردنا بالتساوى
في الحدين فلا احد فيهما من جانب الانتهاء وان اردنا وجود احدهما بازاء كل واحد من الآخر فممنوع
ممنوع لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم الانتهاء لا من جهة التساوى في المقدار وان لم يكن فقد
وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه الباقي بعد الماشي في الثانية فينقطع الثانية وينتهي ويلزم
ان من تناهي الثانية تناهي الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناهٍ اذ الفرض كونهما والتا
على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناهما غير متناهيين هلف وهذا
التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو معدوم محض فانه ينقطع بانقطاع الدوام
فقوله هذا التطبيق اشارة الى جواب وهو ان دليلكم هذا ليس يصح في جميع مقدمات 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 متناهٍ خلافا لتم هذا الدليل
فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير
المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيين امور وهمية ليس لها مجال في نفس الامر

الا ان يكون احديهما منطبقة للاخرى فصاعدا ان بالجملتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان فذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور سبق وليس
يلزم من انقطاعها في الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس لكل جملتان
في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب الاعداد بان
نطبق الجملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تع ولا بمقدوراته فلا يرد علينا قولهم كان
الزايد كالناقص فان الاول اى معلومات الله اكثر من الثانية مع لا تناهيهما اى معلومات الله و
مقدوراته لان كل ما هو معلوم الله تع فهو معلوم ضرورة بخلاف العكس لان ذات الله تع وصفاته وجميع
الممتنعات معلومات وليس بمقدوراته لان المقدورية تقتضي صحة الوجود وهو منفية بالعدم
وليس كذلك فيما ذكر والالم يثبت الوحدانية والامر ليس كذلك وذلك اى عدم ورود النقض
المذكور لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه اى فوق احاد آخر اى عدم تناهيها انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجي لا يعني ان
ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال اى الدخول في الوجود محال يعني ان مراتب الاعداد و
المعلومات والمقدورات لا ينطبقان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس
الامر فرع وجودها في نفس الامر خلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه
في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه
في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزايدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف
ما ثبت في نفس الامر الواحد بعينه ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
واحد ذات واحدة

يعني ان صانع كل شيء ابتداء هو الله تع واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم
قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر فالخالق للخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهو
عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقبل الاول النور والثاني الظلمة قديمان وحدوث العالم من
امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذات ان اقتضى
الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا والان الخير ان قدر على دفع شر الشرير
ولم يفعل لم يكن خيرا لان الراضي بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن
ان يطلب عنه بان يقال لم لا يجوز ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات
ولان الشر بالنسبة الينا وبالنسبة اليه تع كل خير ومصلحة فلا يرد حسبما توهم والمشهور ان لكل اي شيء كون
صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع اي التنازع المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما الهة
الخ تقديره وتقديره انه لو امكن اثنان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه
لان كلا منهما اي من الحركة والسكون ممكن يعني كل واحد منهما بالنسبة الى ذاته مع قطع
النظر عن الآخر وكذا تعلق الارادة كل منهما اي من الحركة والسكون اذ لا تضاد بين الارادتين
اي ارادة الحركة والسكون لتعدد محلها وهو المريدين نعم متعلقها وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادة
بل للمرادين صح اجتماعها فيتخلف ارادة الواحد للضدين فانهما متضادان لا اتحاد المحل بل
بين المرادين اي بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل تستعمل في موضعين لاثبات ما بعدها والاعراض
عما قبلها ففي كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثاني قطعا وفي كل موضع لا يمكن الاعراض عن
الاول يثبت الاول والثاني وبل هنا للامر الاول وهو اما ان يحصل الامران اي المرادين في محل واحد

فيجتمع ضدان اولا فيلزم عجز احدهما قيد ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر
وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه فكيف يلزم عدمه من ثبوت
ضده تأمل فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا فعلا فيلزم عجز احدهما
اضاف الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بنا على ان فعلا ولا يتم انتفاء الامرين وانتفاء
احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة
والسكون وهو اي العجز امارة للحدوث فلا يصلح لكونه الها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر وهو
ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا بالضرورة
قوله امارة للحدوث اي دليله والا فالامارة لا تفيد اليقين فلا يصلح الخ مقدمة برهان
التمانع ايضا ظنية المراد بعدم العجز قطعا الظن فقوله من شأنه الاحتياج مع ان الاحتياج قطعي
ليس في محل والامكان الذي فيه من شأنه اي رائحة الاحتياج والالزام في لما متعلق بامارة والضمير
في فيه راجع الى عجز احدهما فالتعدد مستلزم للامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون اي التعدد
محالا وهذا التفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر
ولما ذكر نا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع فيندفع هذا المنع بقول الشارح لا يمكن بينهما
تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب او يكون المحالية
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المماثلة والمخالفة المحال تقريره ورود المنع على قوله ظاهر هذا
القائل ان يقال لانا نمنع ان تعدد الالهة يستلزم المخالفة والمماثلة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة
على تقدير التعدد لاستلزامها المحال اعني اجتماع النقيضين ففي هذا المنع قصور اذ لا نسلم

منها في نظام ممكن او ورد بان الامكان كل منها بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد
منها اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لا يجب
على الواجب كما بين في موضعه او ان يسلم اجتماع الارادتين كارادة الواحد الى كما امتناع ارادة الواحد
حركة زيد وسكونه معا واما الدفاع هذا المنع فلانه لا تضاد بين ارادتين فكيف يمتنع اجتماع
الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين واعلم ان قولهم ومنع تم ارتفع بصفات المدح عما يزيد
من الامتنام اذ ليست شركا ولانهم لا يخلقون شيئا لو كان فيهما الهة الا الله لعدم تجي افتائية
والملازمة عادية اى منطوقة هذه الآية حجية اقناعية اى ليست بحجية قطعية بالنسبة الى العقل
نعم انما هو حجية بالنسبة الى العادة وكون الملازمة ليست متعلقة بما اشارة الى حجية قطعية من جهة
برهان التمانع زعم البعض ان الآية حجية قطعية اذ لو كان فيهما الهة فاما ان يؤثر المجموع او احدهما
او كل منهما والكل باطل منتفاء زعمه عدم التوقف بين المنطوق والمضمون اشار اليه على ما هو الآيق
بالخطابيات فان العادة جارية لوجوه التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه يؤول
تم ولعلا بعضهم على بعض اى غلب بعضهم او لو كان فيهما الهة لعلا بعضهم على بعض والآ اى وان
لم يكن للحجية اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية فان اريد الفساد بالفعل اى فوات
اى السموات والارضين عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه الا لاستلزام الفساد
بالفعل والملازمة ممنوعة اى هذا لا يلازم مع مجرد التعدد بل انما يلازم مع تحقق التخالف والتمانع ومجرد
التعدد لا يقتضي التخالف بجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد بالفساد امكان الفساد فلا دليل
على انتفاء ان الفساد ان فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم بل النصوص ناطقة بوقوع الكل

الحمد لله الذي وفقني لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون

ورفع هذا النظام كقوله تع يوم تبدل الارض غير الارض وقوله تع يوم نطوي السموات السما
كطي السجل فيكون ممكنا لا محالة بل يتبع على تقدير التعدد والوحدة لا يقال الملازمة قطعية و
المراد بنا دها عدم تكونهما يعني انه لا يوجد السموات والارضون اولا بالذات بمعنى انه لو فرض
صانعان لا يمكن بينهما تمانع في الافعال فقوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة بمعنى تقرير
برهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم تكون السما والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل
منهما او باحدهما والكل باطل اما ان الاول ينافي القدرة والثاني يوجب توارد العلل المستقلة على معلول
واحد والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السوا فلم يكن احدهما
لا على التعيين صانعا فلم يوجد مصنوع اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما لا ما تقول
امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعين ومعه لا يجب
انتفاء المصنوع بجواز صنع احدهما او مراده ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب
في الواقع برهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض الصانعان لم يوجد مصنوع
وسوا امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع تقرير ان الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تقدير
تعدد كل بمعنى انه لو فرض صانعان فاما ان لا يتصادقا فضلا عن ان يكونا متخالفين فتعدد الآلهة
فيها لا يستلزم امكان التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع
فاذا كان كذلك لا يكون التقرير موافقا للمفسر وهو قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لعدم تاقول
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا في بحث لان السائل لم يدع امكان التمانع لوجود يستلزم
انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو حاصل

منع الجواب الاول ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لا يمكن بيانها لما منع مسلم لكن ترتب
قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم احدهما صانعا انتفاء
المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد بعدم التكوين بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين
ومنع انتفاء اللازم ان يريد بالامكان بناء على ان كل ممكن يمكن عدم تكونه
فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان
عدم التكون بدل تكونه لا معه فلا محذور حاصل الجواب الثاني اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى
سواء كان عدم التكوين بالفعل او بالامكان فان قيل كلة لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول
يعني لا يلزم من الاية الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم
منها المطلوب الذي انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الاية حجة على انتفاء التعدد ولا يقال اذا دل
الكلام على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد
فيكون انتفاء لازم الاثر اذ المؤثر لانا نقول لا نسلم حصول المطلوب بل ان المطلوب حصوله بالاستدلال وما
ليس كذلك فانما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقي
انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب فلا يفيد الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب
انتفاء التعدد يعني انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي فالمقصد كون العلم بانتفاء
الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تقييد بالمضي فلم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن المقصد
لما المقصد بالجزء احسن قلنا نعم لكن اصل الدلالة كما قد يستعمل للاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
صح قلنا ان لو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني دور العكس كما هو المشهور من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا

لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية مع هذا التعليل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد
الامرين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا الصحيح بما علم الزاما قيل هذا تشبيه على صاحب العدة
حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود والحاجة اليه انما هو لوجوب
قديما بل هذا التشبيه على الصحيح اختصر في اذكر المسائل غاية الاختصار فلا يدفع جلالة هذا التعظيم
ان ابتداء كون الواجب اذ لو كان حادثا لكان موجودا بالعدم لكان وجود الواجب غير ضروري صحيح
وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادفان فلم يكن دلالة على القديم حرية لكن لم يتسع
للتنبيه على المغايرة بين المفهومين لان مفهوم الواجب ان لا يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون وجوده
ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية وانما الكلام في التساوي حسب الصدق اى البحث في ان مصاديق
ان الصدق ام لا فان بعضهم علم ان القديم لم يصدق اى القديم على صفات الواجب بخلاف الواجب
فانه لا يصدق عليها اى على صفات الواجب فلا يكون الكلام بالترادف صحيحا فكان مرادهم بالترادف
التساوي في تسليم الكلام والاستحالة في نقد الصفات القديمة وانما استحيل نقد الذوات
القديمة هذا جواب بما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب لصدق التعدد قطعا وفي كلام
بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تابعه تصريح بان واجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته فيكون الواجب والقديم مترادفين قوله وفي كلام البعض جزم وتصريح مبتدأ
وملخصه لو سلم ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه ان لا يصدق الصفات اى الغير بانه اى القديم
لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم لئلا اذ لا واسطة بينهما اى الامر الدائر بين القديم والحادث
تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذي يكون

لوجوده ابتداء والاول سلب ولوازمه النسبة للكتبة والثاني ايجاب ولوازمها للكتبة فلا واسطة
بين الايجاب والسلب والالزم ارتفاع الامرين المتناقضين اولزم اجتماعهما وكلاهما محال فيجب وجود
وجوده اما مخصص فيكون عدمها ذاتيا لانه المتبادر للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قولهم ان الذاتي
بالحدوث الامامتعلق وجوده والباء بعدوا اما بايجاب بشئ آخر لان الحدوث الزماني ما لا يكون وجوده
لذاته لا يجب الاستمرار الى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من الواجب لذاته وصفاته فمعناه انها
واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تع بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ثم اعترضوا
بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت الى الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بقيا
المعنى اي بالصفة اجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء ولوازي البقاء تعلق الصفة الى البقاء ليس
امرا موجودا عارضا حتى يلزم بالعرض بالبقاء وعبارة عن استمرار الوجود وذكر ليس بامر زايد على
الوجود وهذا كلام السيد الدين الفريري في غاية الصعوبة فان القدم بمعنى الواجب لذاته
منافي للتوحيد والعقل بامكان الصفات يعني ان تعلق الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القدم بمعنى
الواجب لذاته وهو منافي للتوحيد والعقل بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان وجود
الوجود لذاته هو الله تع لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة بناء على قولهم بان كل
ممكن فهو حادث فيلزم ان لا يكون الله تع محلا للحوادث فلهذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعدنا
الشارح فانه زعم ان الصفات قديمة بالزمان بمعنى 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 القدم بالزمان وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الافتقار

57

اما ذات الواجب فهو قول بعض ما ذهب اليه الفلاسفة من اقسام الحكمة من القديم والحادث الذاتي والزماني و
فيه فضل تكثير في القواعد لان القول بان صفات الله تع ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات
يستلزم ان يقال في الفضاء كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من فضل
القواعد وكذا في غيره مما يقوله لزيادة وسياتي لهذا زيادة التحقيق الى معنى ما يمكن ان يتوارث تقرار
الوجود تحت وجوده والافعال تحت فعله والادراك تحت ادراك حتى يثبت من عمله معلوم
مرجعه والامن فعله معقول معدوم القادر القادر بمعنى ان الاول ابلغ في الوصف والقدرة
ومعناه الذي انشاء فعله وان شاء لم يفعل اشتمل كل موجود سواه واستغنى عن وجه معاونة غير العليم
معنى وصفه بكمال علمه وكماله ان احاط بكل شئ علما ظاهرا وباطنا اولا وآخرا دقيقا وجليلا وعلم الخلو
السميع المعنى فيه انه لا يغرب عن ادراك مسموع وان خفي من مستر السر بلا واسطة من ذلك ويدرك حس حركة
الهباء في مهاب الظلماء ويسمع مناجاة المتناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة للجنان
يسمع بغير اصمخة ولا اذن كما يبصر بغير جارحة ولا بناظرة ويتكلم بغير لغات واللسان جلت ذاته
الكريم عن تطرق الطغيان فمن لم يرفع نظره فيه ولا شك يقع في محض التشبيه البصير معناه انه لا يزيله
عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصرها منه عن صدقه واجفان ومقدس
عن انطباع الصور في ذاته كانطباعها في حدقة الانسان فان ذلك من صفة الطرفان وضعف البطر الحسي
مشهور قاهر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجس والخواطر ولا الاسرار ولا الصفات بالطائف
الطريق الى ان بديهة العقل جازمة بان حدوث العالم على هذا النمط البديع الى الطريق الغريب والنظام المحكم
هو ما يستحيل عليه الصغير فيستحيل عايد العالم والباقي فيه على الدوام في الافعال المتقنة بيان ما هو

بلغ ورسالة ٢٤ حاشية
بدأنا ٢٤ ل بيت

والنقوش المستحسنة لا يكون جزافا بدون هذه الصفات اى لمن قادر اعلم ان اثبات حدث
العالم كسبى واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهى وليس كذلك
فلعله اراد بيد يهة الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كسبيا قوله لا يكون بدون
من الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والمبصر كاف فى النظام الذى فلا يثبت السمع والبصر
اجيب بان المراد اجمالا ان الصفة العلم واما عدة استقلين كونها نوعين آخرين من العلم فان
قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت قد تفعل افعالا
عجيبا مع عدم العلم فى كل واحد من النحلة والعنكبوت قلت ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو
عالم بذلك الفعل على ان اضداد ها اى اضداد الصفات المذكورة نقايض يجب تنزيه الله تعالى عنها اى عن
النقايض بيانه لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهى العورة والعجز والجهل
والصمم والعمى وكل ما ينقص نوقش فيه بان هذا مسلم فى الطيبة والعلم واما القدرة فضدها الايجاب
لا العجز وضعه ولا وصف كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم
الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين مع العدم قبوله لهما ولا
نقص فيه كما لا يخفى اذ النقص فيما لا قبول للبارى لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر
بعض القوى الحيوانية فنقص فى البارى تجب تنزيهه عنه وعن عدته واما بعض صفة ينكشف به
المبصر والمسموع والظن عند جهل يجب تنزيه الطاعة عنه وايضا قد ورد الشرع بها اى بالصفات
المذكورة يعنى ان الله تعالى نص فى كلامه القديم على ذكر حيث قال والله محيط بهم من غير ان الله تعالى
انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الايات وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها

اى

اى على الصفات المذكورة فيصح التمسك بالشرع فيها اى فى الصفات قوله وبعضها الخ اشارة الى جواب
سؤال وهو ان يقال ان ثبوت الشرع فيها اى فى الصفات موقوف على تلك الصفات فلو استدل بثبوت
الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول علة للعلة فيكون دورا فاجاب 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 صفاته
فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر كالتوحيد ان يصح التمسك بما كون الواجب واحدا
بالدليل الشرعى وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد على ما بين اعنى حين بانا الشرع هو موقوف على وجوب
الوجود والوحدة فلم يوقف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع
على التوحيد دور وجوابه ان غاية الاستلزام الوجوب للوحدة لا توقف معرفة على معرفة الوحدة بل
لا يستلزم معرفة اصلا فلا دور بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوفة على
معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهى والخبر فالاستدلال بالشرع عليها دور قبل ان يلزم استدلوا
على انه تع متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع شرع فالدور لازم جوابه ان الشرع موقوف على
كلامه تع بالامر والنهى واما ان ذكر الكلام صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقا فيصح بالشرع على ان صفة
له تع وغير مخلوقة كثبوت علمه وحياته وقدرته اراد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس ان حدث
العالم بعرض وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافات بين العرضية والالوهية
بين واضح ولذا لم يتكلم احد بالوهية النور والظلمة والطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع
الاربع وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى كلها اعراض قلت التأمل يزيل بالوهية النور

والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيوان سميا ان بصيران عاما ذكر في التبصرة فلم يكونا من
الاعراض وكذا الطبايعيين والاخكيين يقولون بكون الاعراض صانعة للعالم لان العرض لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى محل يقوم فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه الى الغد والا لما كان
البقاء ممتنع الكان البقاء معنى قايما به اى بالعرض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض
لان العرض لو كان باقيا فاما ان يكون البقاء قايما بالعرض او قايما بغير العرض وكلاهما
محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة
عن معنى زايد على الذات والبقاء كذلك اى معنى زايد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم
ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير وجوده فيكون البقاء زايدا على الوجود فلو قام
البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لانا ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة و
اما الثاني فلان البقاء لو كان قايما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو
خلاف المقدر واما ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي
هو صانع العالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب لان قيام العرض
بالشيء معناه اى معنى قيام العرض بالشيء ان تحيزه اى العرض تابع لتحيز اى الشيء والعرض
لا تحيز له بذاته حتى يتحيز تبعيته وهذا اى دليل امتناع بقاء العرض مبني على ان بقاء الشيء
معنى زايد على وجوده اى الشيء اورد الشارح لهذا المطلب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله
لانه لا يقوم بذاته وثانيهما مرجوح عنده وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله ان قيام العرض الخ دليل
للحالية وقوله وهذا مبني اشارة الى تزييف دليل الكاوان القيام معناه التبعية في التحيز فيطرد

معطوف على ان البقاء اى ان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية في التحيز لكان
لتحيز تحيز وتنقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد
هكذا طعن الفلاسفة فليس شيء من تحيز العرض ليس بكون زايدا على ذكر العرض بخلاف تحيز الجوهر
والفرق ناشئ من ان التحيز للجوهر لازم لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور
العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله اى الوجود لا معنى زايد على الوجود وحقيقته اى البقاء الوجود في حين
النسبة الى الزمان الثاني الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى
الزمان الثاني بقاء فالموجود بالنسبة الى الزمان الثاني البقاء زايد على الوجود
ومعنى قولنا وجد ولم يبق اشارة الى جواب السوال المقدر وهو ان البقاء لو لم يكن زايدا على
الذات لما صح قولهم وجد ولم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء
زايد على الذات والا لما صح اثباته ونفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد
ولم يبق اذ حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني ان البقاء الوجود في
الزمان الثاني وجد ولم يبق وجد في الزمان الاول دون الزمان الثاني فلم يلزم من هذا ان يكون
يصح نفي الوجود ايضا حاصل المطلب ان المنفي نسبة الوجود لا نفسه وان القيام معطوف
على قوله ان البقاء استمرار الوجود هو اختصاص الناعت بالمنعوت اى اختصاص الناعت
هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضي احدهما نعتا والآخر منعوتا وفي هذا المعنى يجوز ان يقوم
المعنى بالمعنى كما في وصاف الباري تعالى يعني ان صفات الله تعالى قايمة بذاته قيام ثابت للمعنى

ان الجزء ثابت بالعيان لامتناع التحيز بدون ذلك وان انتفاء الاجسام في الكل آن ومتماثلة بقاء الى
متماثلة بقاء والاجسام بتجدد الامثال الباقية متعلق بقاء فليس ابعد من ذكر في الاعراض الا من انتفاء
عرض في كل آن مع مماثلة بقائه بتجدد الامثال قوله وان انتفاء الاجسام الخ متعلق بقوله والطعن
ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا بيان لو قلت ان انتفاء الاعراض في كل آن و
مماثلة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فانهم قالوا هذا القدر في رجحان قول الاعراض
بالطريق الاولى فعلم هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون امر زيد عليه ولا يستقيم تمثل المتكلمين
على هذا المطلوب بهذه الادلة مضافا الى ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام
بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض الخ يقال انه مع ذلك
عليه نقض كلام جمهور سوال مقدر تقديره تم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون
محال لانه قيام العرض بعرضه كالكون بطنها الى الكون ليس بتمام جزء تمكنهم اذ ليس هناك شيء
موجود واخر ملوسة او بطونة بل معناه حركة مخصوصة بسيطة بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة هذا
اشارة الى رد قول من قال ان السرعة والبطوء نوعان مختلفان من مطلق الحركة اذ الانواع
لا تختلف بالاضافات لان الانسانية بالنسبة الى الفرس حمار بل باختلاف الانواع الحقيقية
بالذات كالانسان والفرس والبقة وغيرها والجسم لانه مركب وجائز وذكر ان الكون مركبا ومتحيزا امارة
الحدوث جوز اليهود والكتابية اطلاق الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا ومعنى
اما لفظا فتحقير واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا والاول يوجب تعدده

الآية

الآية والثاني يوجب انقسام الجزء باصدادها مثل الجوع والشبع وذكر امارة الحدوث وصدور الجزء
يوجب صدور الكل واما الكرامية وهشام من الحكيم فيطلقون الجسم بمعنى القايم بالذات لا المركب
والمتبعض وهم مخطؤن لفظا فقط لان اسماء الله تعالى توقيفية ولذا لا نسميه طبيبا وفقيها مع ان
الجسم مبادرة الوهم الى المركب لانه معناه لغة والجوهر اما عندنا فلانه اي الجوهر اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزه عن ذكر اي من المتحيز وجزء من الجسم فلانهم وان
جعلوه اي الجوهر اسما للموجود لا في الموضوع بجردا كان كالعقول والنفوس او متحيزا كالاجسام
لكنهم جعلوا اي الجوهر من اقسام الممكن وارادوا به اي الجوهر الماهية اذا تمكنت التحيز او وجدت
كانت لا في موضوع فانما يتنزه اطلاقها اي الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذكر اي بالاطلاق مع تباعد الفهم للمركب عند اطلاق الجسم عليه تعالى والمتحيز عند
اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين
والاصل ما يتنشأ ومنه التركيب بالتنزه ايده ولهذا يسمى الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات
من حيث ان المركبات انما تتنشأ وعنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا
ولان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذي لا ينقسم والمتحيز هو المتمكن في مكان
فيخلو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر من ان الاخلو
عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع
العالم جوهرا وهو المراد وذهاب المجسمة اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان المجسمة
ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاي معنى من المعاني

المذكورة ه

وأما عند الفلاسفة فهي

للجسم والجوهر ذاهبون اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب الجبري والنصاري الى ما
ذهاب الجبري الاطلاق الجسم عليه وذهاب النصاري الى اطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذي
يجب تنزيه الله تع عنه وذكر المعنى هو ان يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز الذي
يكون المراد بالجوهر الفرد الذي لا يتجزى او الماهية الممكنة التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
لا الموجود الذي كان لا في موضوع فيكون في كلام الشارح مقلوبا وذهاب الجبري والنصاري
الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تع بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تع عنه لغاية شرامتنا فان قيل
فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم وكذلك مما لم يرد به الشرع لا خلاف في اطلاق
ما ورد به اذن وعدم في فيما ورد منعه واما اطلاقه فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا
بمعناه ولم يكن موهما لما لا يستحيل في حقه تع فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي
ابو بكر وتوقف امام الحرمين وقال امام الغزالي في الصفة دون الاسم قلنا بالاجماع ولم
من الادلة الشرعية وقد يقال اشارة الى جواب اقوى للسؤال المتقدم بقوله فان قيل ان الله والواجب
والقديم الفاظ مترادفة ولزامها لان الترادف الحاد المفهوم ولا اتحاد بين مفهوم ما تر لان ان
لهم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان متغايران له تع فلا ترادف بين الثلثة اللهم
الا ان يراد بها التساوي في الصدق تسامحا والموجود لازم للواجب اذا ورد الشرع باطلاق
لهم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه والضمير المستتر في يرادف راجع الى ما والهاء يعود الى
لهم في قولنا باطلاق لهم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم لخوضه او تكرر وشاع ذكره بلا
نكير فكان اجماعا على الاذن الشرعي في اطلاق المرادف واعلم ان جواز اطلاق العارف والقائل

لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تع
اذا ورد اذن الشرع به وعدم جوازه اذا ورد منعه واما الوقف
فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه
موهما لما يستحيل في حقه تع فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
واليه مال ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وتبعه الغزالي فقال بجواز الصفة دون الاسم مرة متاخر
وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاقها على العلم اتفاقا بناء على طريق التوصيف دون التسمية لان ادراء الصفة اجراء
ثبوت مدلولها فيجوز عنده ثبوت المدلول الا ما منع بخلاف التسمية
فانه تصرف في الحس والولاية على الالقاب والملك وهي
يجري بجريها وهو منزه عن ان يتصرف فيه احد

مع زاد فيها للعالم لان المعرفة تعم سبع المجاهل والعقل يشهد مع الجنس ويطلق الشارع لا
الطبيب لا يشهد بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والنسيء والحادث والزارع موجودا
في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع باقتضاء المقام وانسياق الكلام ليس باذن بل يجب
ان لا يجلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب من تكلم اللغة او من لغة الفرس وما يلازم معناه وفيه نظر
اذ لم نسلم ان لا طلاق لازم معناه نعم اذا دل دليل عليه وقيل على المرادف كما قال المعتزلة ممنوع
لان القياس انما يجيء في العمليات دون الاسماء والصفات وجوابه ان التسمية على اللسان فيصح
فيه القياس وتجيء فيه الظن ان من لوازم سلم للخالق كونه خالق العدة والخنازير مع انه لا يطلق
عليه تع لما فيه من النسبة الى القبح بل تعالى خالق كل شيء فيه بحث لان ايهام القبح منهي اطلاق المرادف
ايضا ومثله مستقبح كما في قد والصور اذ في صورة وشكم مثل صورة انسان وفرس لان ذلك
اي مثل صورة انسان وفرس من حيث الاجسام كيف وقد ثبت الصورة للاجسام بوسط
الكيفيات والكيفيات في احاطة للحدود والنهايات وقال طائفة له تع صورة كصورة آدم وتمسكوا
بقوله ع لا تقولوا قبحك الله فان الله تع خلق آدم على صورته والجواب عنه انا نحتمل ان الضمير
راجع الى الله تع صح يثبت مطلوبكم لانا روى انه ع رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب
على الوجه وقال ان الله خلق آدم على صورته اي على صورة المضروب فح يكون الهاء راجعا الى المضروب
لا الى الله تع ولنختصر ان يكون الهاء راجعا الى آدم ع وفائدة الحديث ان الله تع خلق آدم على
صورته التي شوهد عليها في الدنيا ثم تغيرت صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صور
ابليس والنبي سلمنا ان الهاء راجع الى الله تع لما جاء في خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن لكن الصورة كما يطلق

على الزيادة المحسوسة التعارفة وكذا يطلق على منهو الشيء وعلى ما به يتحقق الشيء في ذاته وبقاءه
عن غيره ولذا قالت الحكماء والعلم حصول صورة الشيء في ذاته واراد بها مفهومه ومعناه وقريب
من هذا ما قيل ان معنى المسئلة صورة تكلم المسئلة في معنى خلق على صورته خلق على صفاته من العلم
والحكمة والرحمة والكرم والغضب وامثال ذلك في لا يكون حجة فقطعت على اثبات الصورة المحسوسة
وقال عليه السلام ومن قال ان الله على صورة كصورة آدم فهو كافر فكل معنى ان الله خلق آدم على صورته
ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم وهم بتلك الصورة اى على الصورة التي
اختارها والاحد وهو الذي لا جزء له والنهاية هي ما به يصير الشيء ذا الكمية التي لا يوجد وراءها شيء
منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون ان غير متناه من جهات ستة متناه من جهة واحدة وهي
جهة الستر الذي يلاقي بها العرش والاحد وهو الذي عدده واحد عشرة بعينه ليس بالجمع على الكميات
المتصلة كالمقادير وهي الطول والعرض والعمق والا المنفصلة كالاعداد وملفوظها لان كلامنا هنا في
الحدوث والامكان ومنزه عن ذكر والكم المتصل هو الممكن فيه فرض اجزاء يتلاقى على حد مشترك
وهو نهاية متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهاية بينهما
وهو النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين
اجزاء العدد حد مشترك يكون نهاية متلاقيين ولا متبعض ولا متحيز ذا ابعاض واجزاء
خلافا لليهود لعنهم الله تع والفرق بين المتبعض والمتحيز ان ذا الاجزاء باعتبار الظلال اما
شيئا وكان تركيب منها يسمى متحيزا وباعتبار الظلال اليها مطلقا يسمى متبعضا ولا مركب منها
الا من الاجزاء لما مر في كلامنا في الاحتياج للواجب لان البعض في بعضيته والجزء في جزئيته

حاجة الى الكل والكل ايضا في كليته حاجة الى الاجزاء فالمراد بالجسم باعتبار تاليفه منها اى
من اجزاء متركبا وباعتبار الظلال اليها اى الاجزاء متبعضا ومتحيزا ولا مثل له لان ذلك من صفات
القادر والاعداد ولا يوصف بالمائية اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو اى
جنس هو وكل ذي جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه والمجانسة توجب التمايز
من المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب لان كل مايز للجنس لحيث ان يكون لا فصل
فيلزم تركب مايز في المقارن وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في المايز لنا
ولا بالكيف من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة وغيرها لان كل ما هو من صفات
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب لا يتمكن في مكان وعن الجسمية والكرامية متمكن على العرش
وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يثبتون له جهة الفوقية وقالت النجارية انه في كل
مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم ولكل ذكر يطلق ويستدل على انه على عدم التمكن بان
قالوا ان البقرى اى الظرف عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسايره الموجودات التي
هي غير الله تع غير قديم فلو تمكن الباري تع بعد حدوث المكان وعلامات الامكان والباري تع منزه
عن ذلك والمستدل القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تع الرحمان على العرش استوى فان الاستواء هو
الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تع بذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو
المدعى والجواب يمكن ان يجاب عن المستدل لهم بان يقال هذه الاية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق
تارة ويراد به التمام كما في قوله تع ولما بلغ اشده واستوى اى تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار
في المكان كما في قوله واستوت على الجودي اى استقرت سفينة نوح عم وقد يطلق ويراد به

الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اى استولى وغلب فيكون الآية من المحتملات لهذا
الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح في نفس الآية مع بيت نفس المحتملات الاستيلاء والغلبة
الاستواء لان الله تعالى مدح ذاته بقهر العرش واستولى وقد ذكر الاستواء للمدح اما يستقيم
اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستواء لم يفهم منه المدح لان شاركه فيه وضيع ورديء
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فرض وجود المتمكن عند المتكلمين او متحقق عند الحكماء ويستحيل ان
والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم او بنفسه اى الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء ام المتكلمين
والله منزه عن الامتداد والمقدار كما تستلزمه التجزي فان قيل الجسم المتحيز لا بعد فيه والا لكان
متحيزا بهذا البعد آل مبنى على تقدير تركب المتحيز والمتحيز ايم من المتمكن والجسم المجرد متحيز وليس بمتمكن قلنا المتمكن
بل بينهما عموم وخصوص مطلقا والمتحيز ايم من المتمكن والجسم المجرد متحيز وليس بمتمكن قلنا المتمكن
اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم ونحوه ممتد كالجزء الذي و
التمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم فقط فاذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على
عدم التحيز فهو ان الدليل انه لو تحيز الباري تعالى فاما في الازل فيلزم قدم الحيز لان التحيز نسبة
بين المتحيز والحيز وازلية نسبة يستلزم ازلية المنتسبين فيلزم الحيز ازليا وهو محال هذا اقسام لزم
ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فرض بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ هاهنا
فيلزم قدم محيط اولا اى ان لم يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث فيلزم حدوثه لانه ان اراد ان محل
للحيز فالامر بالعكس وان اراد ان محل للمتحيز فهو لا نسبي للحادث فلعل اراد الاول واراد بالحيز
المقارنة وايضا دليل ثان على عدم التحيز اما ان يساوي الباري تعالى الحيز او تنقص عنه او من الحيز

فيكون متناهيا لان الحيز متناه بناء على تناهي الابعاد كلها والمساوي للمتناهي والناقص عن المتناهي
لابد وان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض
المفروض اويزيد عليه اى على الحيز فيكون الباري تعالى متحيزا بالحيز فاذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا فوق ولا
والا فيلزم ما كان حادثا وقد قام وخلق لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم تخلق الانسان
بهذه الكلمة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدي الى السماء
وقت الدعاء وتقيد كوضع الجبهة على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة لانها آلى
الجهات المذكورة اما قدوم واما او عطف تفسير للامكنة او نقل الامكنة باعتبار دخول الاضافة
الامكنة اى الجهات يكون نقل الامكنة باعتبار الاضافة الى شيء كما ان المسقف ليست مكانا الشيء على تقدير
ان يكون ذلك الشيء فوقه وموجبة جزئية ولا يجري عليه اى على الباري تعالى زمان يعني انه لا يتغير الزمان و
ان يستغرق الدهر كله او بعضه انه تعالى لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث
المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه يلزم تغيرات متعاقبة فان كونه في هذا الزمان ينافي كونه في زمان
بعده وقبله فيكون محلا للتغير للحوادث والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون ماضيا ولا مستقبلا
ولا حال لان الزمان عندنا اى عند اهل الحق عبارة عن متجدد يقدر به متجدد مثله يوما وليلة يقدر
بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به العام والدهر وغيره ذلك وعند الفلاسفة كالسلوم من تبعه عن قدماء
الفلاسفة عن مقدار الحركة الدورية الفلكية والله منزه عن ذلك وعن المتجدد والمقدار لان كل
ذلك من امارات الامكان فالله تعالى منزه عن ذلك اعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيهات اى الصفات السلبية
بعضها بيني عن البعض يعني ان في كلام المصنف او تكرارا فانه عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه

يلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح بثبوتها والنقص بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة المحدثات عليه بعين مستوية الاقدام في عدم
دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض فان كان كذلك فلو كان الواجب
على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا ير د المنع بها بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته
ولم يدخل تحت قدرة الغير بخلاف مثل العلم والقدرة وبهذا اندفع ما يقال وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وبهذا القول منقوض بالصفات الثمانية وهي الواحد والحياة قلنا في هذه الصفات مرجحة فانها اي العلم والقدرة

امتنع بقاؤها والا يمتنع ومع الجواز لا يمكن عنه عجز ولا اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا
صح تقاربهم لا يجوز وجعل جوهر موجود غير مركب ولا يلزم ان لا يكون مباينا كذلك عنه غيره بل هو ما
يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او لم يتركب ومع الجسم ما يتركب هو من غيره ضمنا يصور الجسم
الا ما للذا دليل على عدم كونه جسما ولقائل ان يقول لا يلزم ان معنى الجسم ذكر بل هو معنى الكل
او لان ذكر معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اي يثبت
لا يفيد بدليل قولهم هذا الجسم ذكر قد عرف ضعف هذا الدليل وان الواجب عطف عليه ان
معنى العرض الا لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا فيلزم
النقص والحدوث في ذاته قلت وان الواجب الا دليل على عدم كونه تعالى متصفا ومتحيزا وفيه
شيء لانه لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب وقلنا ان اردت
بصفات الكمال وجعل الاجزاء على ما يبنى فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات
الكمال العلم والقدرة ونحوهما من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء
يلزم النقص لان نقص الجزء لا يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة
كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشهوات قوة للجبل المركب منها ليست لكل واحد منها و
ايضا هذا دليل على انه ليس بصورة ولا بمتكلم اما ان لا يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
من اللون والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة ونحو ذلك وهو الموافق للوقف في قوله
وما يعلم تاويله الا الله او يتاول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون والتاويل
ما تارك الشيء حرفة ورجعة وهو الكشف وليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى

جسما لان الجوهر جزء من الجسم والانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة
من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محدودا اولا محدودا اولا متناهيا لان كلا من خواص المقادير
واذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا او معدودا او متناهيا
وعدم كونه متحيزا يستلزم عدم كونه تعالى متحيزا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم
عدم التمكن لان التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج الى ما ذكره
الشارح من قوله واعلم انه الآية مص صاوا اي طلب التفصيل والتوضيح في ذكر اي في التنزيه
قضاء اي ادا بحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة بقوله ولا مصور المشبهة قوم
من الكرامية قائلون بان الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات والمجسمة بقوله ولا جسم والجسم قوم من
الكرامية قائلون بان الله تعالى جسم مستو على العرش وسائر فرق الضلال والطغيان بالبغي وجه
واكد فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة كالبعض مع المتحيز والتصريح بما علم بطريق الالتزام
كقوله ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان
ثم ان مبنى التنزيه على ما ذكرت بقوله ليس بعرض الى هنا انهاء في وجوب الوجود لما فيه من سمات
الحدوث والامكان لاحتياج كل منهما الى ما اشرنا اليه جزاه الله من مبين ما انزل اليه بيانا
لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا وفي قوله ولا جسم لانه مركب ومتحيز
الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد لا على ما ذهب اليه الشارح هذا تشنيع
على صاحب المواقف وغيره من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه هذا دليل على عدم كونه
تعالى عرضا والقائل ان يقول لا نسلم ان معنى العرض ما يمتنع بقاؤه بل هو ما يقوم بغيره ما سواء

من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها
كما مر من ايجاد العالم على هذا النمط البديع
لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما واضدادها
اي العلم والقدرة صفات تقصان لاولا
للممكنات على ثبوتها اي ثبوت اضدادها
لانها تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ
تمسكات ضعيفة وقد بينا ضعفها في اثناء
التقرير فيما سبق ولا تغتر بما توهم ان تضعيف
عقايد الطالبين وتوسيع مجال الطاعنين زعما
منهم ان من الطالبين ان تلك المطالب العالية
اي الصفات السلبية مبنية على امتناع هذه
الشبهة الواهية واضحى الذي لف منهم الكرامية
ذهبوا الى كونه في الجهة كلون الاجسام فيها
بحيث يشار اليه بانه هناك بالنصوص الظاهرة
في الجهة والجسمية والصورة والجوارح في الجهة
كقوله تع الرحمن على العرش استوى والصورة كقوله
خلق ادم على صورته ورايت ربي في احسن
على صورة شاب امرد والجوارح كقوله تع بل
يداه مبسوطتان وقوله خلقت بيدي و
قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمان وقوله ع ان الله ليضحك
على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الآيات
والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظاهرها ما لم
يؤول ولو ذكرت التاويلات في الايات
والاحاديث المروية في هذا الباب لطال الكلام
وفات المرام وكثر الملام والجواب الجامع الشامل
للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المتحملة لا يعارض
الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات

على المحكمات التي هن اصل الكتاب وبان كل موجودين لهما فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والتحيز ليس حالا
في محلا للعالم فيكون مباينا في جهة فتحيز فيكون الله تع جسما او جزء مصورا متناهيا قوله وبان كل موجودين فصاعدا الخ دليل عقلي على انه تع جسم ومصور والجواب
عن الدليل النقلي ان ذلك توهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس اي القائم والادلة القطعية قائمة على التنزيهات سلمنا جواب عن الدليل النقلي فيجب ان يفوض علم الخصوص
الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر الى الله تع على ما هو اذاب السلف اينا راى اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض للطريق الاسلم وانا اسلم لسلامتها بالكلية عن الاعتبار
غير المراد فيلزم الخطا وتشويش العقيدة على من لا يبلغ عقله لدقايق التاويلات وبدايع الاستعارات وهو الموافق للوقف في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله

يسرع ثم

دفعا مفعول له لقوله علما اختار ما لمطاعن الجاهلين وجدبا ای منعا لجمیع حجة القاصرین
عن درک الحقایق سلوکا مفعول له او باقول للطریق الاحکم لاصحابه اساس الدین عن تطرق
میل الیه بظواهر بتباه رعنا الفهم اما مالا یمتنع ان یکون مرادا بانه یصلح لذلک وهو الموافق
لعطف قوله والراسخون علی الله والاول او بالنسبة الی العامة والثانی احق بالتمثیل للخاص
فالاول النقلیة لانعارض القواطع العقلیة التی لاتقبل التاویل لان العقلیة اصل النقلیة
لتوقف النقل علی العقل لانه یتوقف علی ما یتوقف علی العقل من معرفة وجود الباری وکونه فاعلا
مختارا وارساله الرسل فمعرفة المعجزة فلو رجح النقل علی العقل یلزم تکذیب العقل الذی
هو الاصل لتصدیق الفرع وهو محال لاستلزام تکذیب الاصل تکذیب الفرع ایضا لان
صدق الفرع مبنی علی صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض النقلیة العقلیة فنحن بین امرین
اما نفوض الی الله تعالی کما هو مذهب السلف او نشتغل بتاویلها علی وجه یلیق علما هو
طریق الخلف وهو طریق المحققین بین المتاخرین والیه اشیر بقولی الی الممائلة اما اذا اردت
بالممائلة الاتحاد فی الحقیقة کاتحاد زید وعمرو وغیرهما من افراد الانسان فی الماهیة الانسانیة
فظاهر ان لیس بین الله تعالی وغیره ممائلة لعدم الاتحاد بینهما فی النوع والا لزم ان لایکون محدثا
العلم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال واما اذا اردت
بها الممائلة کون الشیئین بحیث یسد احدهما مسد الاخر ای یصلح کل منهما
یصلح له الاخر فلا نسلم انتفاء الممائلة بهذا المعنی بین الله تعالی وبین خلقه فانا
نجد اوصافا نوعا من العلم والقدرة وغیرهما مما فی المخلوق کذا ای فی الاوصاف فی

فی المخلوق کذا بحیث لامناسبة بینهما ای بین اوصاف الباری تعالی وبین اوصاف المخلوق قلت فان
قلت ما الفرق بین المعنیین فی الممائلة قلت لعل المعنی الثانی هو المعنی الاول لان الشیئین
لما اتحدا فی الحقیقة کان کل منهما سادا مسد الاخر بخلاف ما قد یتوهم المتکلمین ذات تعالی
لسائر الذوات فی الذاتیة والحقیقة وانما یمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحیاة والعلم والقدرة
الممائلة وقید بالتمیز لیمتاز عنها بالوحدة الی سمی حالة خاصة مبتدء لرفع الاربعة رد علیهم بان الفرد
فی الذاتیة یستلزم الامتیاز بالمعین فیلزم التکثیر فی المتمیز والمشترک وکون الغیر مجانسا له
تعالی لو کان المشترک جنسا او مثلا کالله تعالی فی الماهیة لو کان المشترک نفس الماهیة والمذکور فی عدم
الممائلة هو الدلیل العقلی واما النقلی بقوله تعالی لیس کمثله شیء قال فی البدایة بیان لقوله لامناسبة
بینهما ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث لانه حصل لنا بعد ما لم یکن فیستلزم جایز الوجود
ویتجدد فی کل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالی لکان موجودا او صفة لا عرضا وقدیما وواجب
الوجود لان الجایز الوجود وعرضا ای لایتجدد فی کل زمان فی الازل الی الابد فلا یماثل علم
الخالق بوجه من الوجوه هذا کلامه ای کلام البدایة قیل هذا یشعر بان الممائلة تحصل بالشرکة
فی وجه من الوجوه وقد صرح صاحب البدایة بما یدل به التصریح فی موضع آخر بان الممائلة عندنا
انما ثبت بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا شیئین فی وصف واحد انتفت الممائلة
المقصود من هذا الکلام بیان ان ما ذکره صاحب البدایة مخالف لما ذکره الشیخ ابو المعین
فی کتابه المسمی بالتبصرة لان المفهوم من کلام صاحب البدایة ان الممائلة تحصل الاشتراک فی جمیع
الاوصاف وان المفهوم من کلام الشیخ ابی المعین ان الممائلة تحصل الاشتراک فی بعض الاوصاف

وان جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ المتكلمين
في البصرة انا نجد اهل اللغة لا يتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
اي اذا كان عمرو يساوي زيدا في الفقه وسيد مثله في ذلك الباب اي في ذلك الفقه وان كان
بينهما اي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من ان كلام الشيخ ابي المعين
والاشعري جماعة مشوبة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان المماثلة الا بالمساواة في جميع الوجوه
فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد المساواة في القياس في الكيل
لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الطبقات والصلابة والرخاوة تلين والدليل على ارادة النبي عدم المساواة
في الكيل لا مطلق المساواة انه لو كانت الحنطتان متساويتين في الكيل جاز بيع احدهما بالاخرى
وان تفاوت الوزن بكون احديهما ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الطبقات بان يكون حب احديهما
كبيرة وحب الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد
احدهما اكثر من عدد الآخر كان الاكثر عددا صغيرا والاقل عددا كبيرا ولو كانا كذلك لم يجز بيع احدهما
بالمتساويين
من المساواة من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطتين بالاخرى عند المساواة في الكيل والاختلاف
في بعض الاشياء والتلازم باطل وكذا الملزوم والظاهر انه لا مخالفة هذا اشارة الى التوفيق و
التلفيق من جانب الشارح بين ما قال البداية والاشعري وبين ما قال النبي في الحديث المذكور
لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا لا في كل شيء وعلى هذا
الى على تقدير ان لا يخالف بين الحديث وبين كلام الاشعري ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا على
كلام الاشعري والا فعائشة اعلم الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتها الى الشيئين في جميع

البو

الوجوه يرفع التعدد فيلزم هذا ممنوع لجواز التغاير بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه
يقال في جوابه ان خصوص الذاتين من جملة الوجوه فالاتحاد لازم للشركة في جميعها فكيف يتصور التغاير
لا يقال المماثلة انما تكون بين الشيئين والا يخرج عن علمه وقدرته شيء لانا نجيب بالبعض لان الايجاب
الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين المراد من السالبة الكلية وهي
لا يخرج عن علمه او الخروج عن البعض نقص وافتقار فالمختص لان يثبت في الجميع الاشياء على السواء
فيكون علمه بالبعض دون البعض وقدرته بالبعض دون البعض مخصصا له بالبعض ومرجحا
فيكون البارئ تعالى محتاجا الى الغير وهو باطل فكونه محدثا للعالم وصانعا له مع ان النصوص القطعية
ناطقة بعموم العلم للبارئ وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لكان زعمت
الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه
فيها فعند خروجه من الدار يبقى علمه بكونه فيها يكون جهلا لانعلما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا
والتغير على الله تعالى محال فلا يكون تعالى عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اما الكليات فلا تغاير فيها فلا تتحقق
التغير في علم البارئ فيكون عالما بالكليات والجواب بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة بل
مساوية للمعلوم مثلا 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 والا التغير
في الصفات الحقيقية والحال على الدور الاول قال الامام في تفسيره ونبين هذا بمثال
في المحسوسات وهو المشط الاملس والمرآة الصافية المصقلة اذا علقت في موضع وقوبلت في
وجهها جهة ولم تتحرك ثم عبنا عليها زيد لابسا ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبنا عليها

عرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد المرآة في كونها صدبدا تغيرت او يقع
انها في تدوير ها تبدلت او يذهب وهم الى انها في صفاتها اختلفت او يخطر ببال انها عن مكانها
انتقلت لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء، فافهم علمك 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 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 لله تع فلا يكون الواحد
واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والكتاب ناطق بكونه تع المقدم والدهر انه تع لا يعلم ذاته و
والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن يستندون الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان
العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المتغيرين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب منع كون العلم
نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان التغاير
الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالميته مغاير له من حيث امكان
معلوميته فلا اشكال والنظام انه تع لا يقدر على خلق الجهل والقبيح لاستدلال النظام بانه لو قدر
على خلق الجهل والقبيح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبيح قبيح
والجواب عنه الايقال لانسلم ان خالق الجهل والقبيح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل الحاصل
به ولا يلزم من خلق الشيء اتصاف به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر للنظام انه تع لا يقدر
على خلق الجهل والقبيح فانه تع قدر عليها لكان قادرا على امر مع العلم بعدم او بوجود

والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تع عنه والجواب انا لا نسلم قبح بالنسبة الى الله تع
فان الكل ملكه فلا ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تع فغاية
عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وعدم القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه والبلخي ان تع لا يقدر
على مثل مقدور العبد كالصوم والصلوة استدل البلخي على ما ذكر بانه لو قدر على مثل مقدور
العبد لزم ان يكون العبد مماثلا لله تع في القدرة لان قدرة الله تع ازلية قديمة وقدرة
العبد حادثة زائلة غير دائمة فلا يكون مماثلا لله تع واستدل البلخي بوجه آخر على ان تع لا يقدر
على مثل مقدور العبد وهو انه تع لو قدر عليه لكان فعله تع اما طاعة مشتملة على مصلحة او
معصية مشتملة على مفسدة او سفه خاليا عنهما او مشتملا على متساويين منهما كان فعل العبد
كذلك والكل محال على الله تع فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب انا لا نسلم ان
كل واحد من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدور منا بحسب قصدنا ودواعينا
واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد مجردا عنها فان
الاختلاف في بعضها لا ينافي التماثل في الماهية وعامة المعتزلة ان تع لا يقدر على مثل مقدور العبد
كحركة اليد والرجل والدليل استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين
قدرة الله تع وقدرة العبد ويجاب بانه يجوز ان يقدر المقدور الواحد تحت القدرتين اذا
اختلف جهة وجهاتها كما ذكر فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تع خلقا وتحت قدرة العبد
كسبا او خلقا لانه لا خالق الا الله ولا رازق الا الله وبهذا ذكر من صفات الله ثابت من ان عالم قادر
حي لا يجهل ذكر وسلم ان كل من ذكر يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا مسلم لكن

لا يستلزم كون ذكر المعنى صفة لحقيقة لذلك الواجب كما ادعاه اهل السنة فان الوجود
والواحد ونحوهما يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب فلا تفاوت بينهما مع انه يصف بحقيقة
بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها كالهوية والآخرية وليس الكلام الفاظا وانما
لان كل واحد منها بغاير مفهوم الآخر وان صدق المشتق اي معلوم ان صدق المشتق على الشيء
يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اي للشيء يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم
فيثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والطبيعي وغيره ذكر الكاربزي مذهب المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة
له الى غير ذلك فانه مما لا ظاهر بمنزلة قولنا سلمنا لا سلمنا له قيل لانم استحالة فضلا عن ظهورها
اذ انهم يقولون ان الله تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وصفاته عين ذاته مرادهم بذكر ان
ذاته تعالى كاف في كونه يعلم الاشياء ويفعلها كاف بلا حاجة الى صفة حقيقية قايمة بذاته كما قال
اهل السنة فليس قولهم بهذا كقولهم السواد لا سواد له كما زعموا الان السواد عرض يحتاج
لا يمكن انكاره وقد نطقت النصوص الى الآيات بثبوت علمه وقدرته وغيرهما كقوله تعالى وهو بما
كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم وغير ذلك والواو في وقد نطقت للحال اي حال صدور الافعال
المتقنة الى المحكمة عنه وجعلها عالما وقادرا لا على ما يجب تعالى قادرا عالما بلا وجه العلم والقدرة
وليس النزاع اي كائنا اشارة الى ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في
العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباري تعالى
والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة
في العلم والقدرة المذكورتين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى

لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق والاختلاف في اصلاق العلم و
القدرة الذين من جملة الكيفيات والملكات فاعلم ايها المتعلم ان الله تعالى قادر لذاته وليس النزاع
في ان الله تعالى قادر لذاته تعالى حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم لذاته
علم ازلي وبهذا المعنى يسمى كونه عالما ملكة لان الملكة تطلق للشيء بعد عدمها لانها تطلق بالمعنى
شامل لجميع الاشياء ليس بعرض وبهذا يسمى كونه عالما من الكيفيات ولا مستحيل البقاء و
لا ضروري لا مكتسب لان الضرورة والاكتساب في علم الانسان وكذا في سايل الصفات
كالقدرة والارادة بل النزاع اذا اضرب عن قولهم وليس النزاع في العلم الذي في ان كان الله تعالى
عالما بلا عرض قايم به اي بالعالم زايد عليه حادث فاعل للصانع العالم علم هو صفة ازلية
قايمة زايدة عليه وكذا جميع الصفات فانكر الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته تعالى
ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلوم عالما وبالمقدور قادرا الى غير ذلك
ان لم تكون تعالى قادرا وعالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية قالت الفلاسفة ما الجواز اطلاق
على الخالق لا يطلق على الخالق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي ثبت بالاشتراك
ما يجوز التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لتماثلت المتضادات ذهبت المتأخرون
من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول المعتزلة ان الله عالم بلا علم بل
الذات صفة بلا حياة بل بالذات وكذا البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله عالما
حيا قادرا على التحقيق وزعموا ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعلم ان المعتزلة
باتصاف الله بانه تعالى عالم سميع مريد بصير متكلم وكلم انكرت وجعلها من الصفات وقيامها

بذات الشيء والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو في اطلاق الفاظ الصفات
على الله تعالى فجوزه المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة ولا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء
والواجبات ان لا يلزم مما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد في
القدماء والواجبات الذي هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك
تكثر في الذات والتعدد في القدماء المنافي للتوحيد الذات بالدليل والجواب بمن زعم من اهل الحق
من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد
الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد
فانه ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد
الصفات جائزة بالضرورة ويلزم على مذهب الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة
وعالما وواجبا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان كل واحد من هذه الصفات
على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ويلزم الفساد المذكور وكون الواجب
غير قائم بذات لان الصفة غير قائمة بذاتها فاذا كان الله هو الصفات وجب ان لا يكون
قائما بذاته لما يغاير ذلك من الحالات فعلم ويلزم مما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم
ان لو خالفوا في ثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل خالفوا الذات لم يترتب عليها
ما يترتب على الصفات بل الصفات الزائدة كما زعمت الكرامية وهي بتخفيف الواو والشين
اليها منسوب الكرام محاوزن حذام وهو كان في زمان المحمدين سبكتكين من انها
هي صفات لكنها حادثة لا مسبوقة بالعدم فهو كالحادث يحتاج اليه الباري في الايجاد فيلزم

وقيل هو الارادة وقيل قدرة لكن فيسند الى القدرة القديمة وباقي الخلق قالت بسند اليها واصحوا
عليه بانه تهكم سيء بعيد انتفاء ولا تصور تلك الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع و
المبلغ وهم حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون
انفسها وسيأتي تمام تحقيقه لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى لكما زعمت ان تعليل
التي اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالة اصحوا عليها بوجوه منها ان صفة تعالى صفة
كمال فالخلو عنها نقص قيل مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فانا للجاهل والعاجز نقص
واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كما وقت ارادة فالله
لا يخلو ايضا الصفات المتجددة منه قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلق العالم
فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره محكم مع ان الحادث لا يستلزم
الخلو فجواز تعاقب لا الى نهاية وكونه ذاته متأبا بتعارف لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب
اهل السنة الى ان ذاته تعالى او جد صفاته في ذاته فاي بذات ضرورة ان لا معنى لصفة الشيء و
الا ما يقوم به اي بذلك الشيء وان كما زعمت المعتزلة من ان متكلم بكلام هو قايم بغيره بمعنى ليس
بقايم بذاته تعالى بل خلقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليهما السلام الكلي مردود
بمنع كون الكلام صفة له لان اثبات كون اي الكلام صفة غير قايم بذاته لا يدين العقل
فانه باستحالة صفة الشيء قايما بالشيء وانما تمسكت المعتزلة بانه في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم سوى الله وتعدد
القدماء بل تعدد الواجب لذاته عليها وقت الاشارة اليه الى ما في كلام المتقدمين

يعني قالوا الواجب والقديم متحدان والتثليث بمعنى اتحاد الواجب في كلام المتأخرين
كالامام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت
النصارى الواو فهو قد كفرت للحال باثبات ثلث لقول تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة من القدماء فاما الثلثة وهي الحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر
والكلام والتكوين او اكثر كالبقاء والقديم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب
والاصبع واليمين واثبت القاضي اذا كان الشم والذوق واللمس وزاد العلم اشارة الى
ما ان الجويني يقول وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات كما ذهبت
المعتزلة والفلاسفة ولا غيره الذات كما زعمت الكرامية فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
اما انها ليست عين ذاته فلانها لو كانت عين ذات يلزم اتحاد الذات والوصف الغاية
في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيره فلان الغاية
لو كانت غيره تعالى كانت اما قائمة بنفسها او قائمة بغيره تعالى وكل واحد منهما ظاهر البطلان
فلا يكون غيره ذاته وهو المطلوب للنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن
لزمهم ذلك اذ لزم للنصارى القدماء المتغايرة لهذا اجوبة ما يقال وهو ان النصارى
لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قالتم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا الخ
وانما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عليه السلام فنزلوا
هناك وتوشفوا بهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه السلام من انصاري الى الله
لانهم اشتهوا الى النصارى الاقانيم الثلثة التي هي اي الاقانيم الثلث الوجود والعلم والحياة

وسموها اي الاقانيم الاب اي اسم الوجود والاب والابن اي اسم العلم والابن والاب
من الباء لانه منه اب وروح القدس اي اسم الحياة وروح القدس وزعموا ان اقنوم
العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوز الانتقال والانتقال الى الانتقال العلم وانتقاله
من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلام فكانت اي الاقانيم الثلثة ذوات متغايرة لان الانتقال
لا يكون الا من ذات الى ذات فقد اقنوم وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل
وعيسى بالعبرية ايشوع اي مبارك وقيل هو بالعبرية لا يعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من
النفس وهو البياض وقيل من العيس وهو ماء الفحل وقيل هو معرب يسوس اذا اصلح
فلما هذا يكون الآيات منقلبة عن الواو والقائلون بمنع توقف التعدد والتكثر على
التغاير الانتقال اي القائلون من طرف المعتزلة فورد هذا الجواب الذي ذكر المصنف
امام الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر بمعنى جواز
انتقال كل واحد من التعدد والتكثر عن الآخر حتى لكن لو جوز التعدد والتكثر
بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر
موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانتقال فلا يتم مطلوبكم للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد والاثنين والثلث الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من الكل
والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانتقال كما ان الجزء من حيث انه جزء لا ينتقل عن الكل وان
جاز ذلك بالنسبة الى ذات اخرى والكل لا ينتقل عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لا يتحد
ولا يتكثر مع انهما متحدان ومتكثران وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة

لا بمعنى جواز

ع كثرت الصفات وتعددها ان الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة فعلا ايضا ا
اشارة الى رد قول الكرامية يعني ان صفات الله تع متعددة وممكنة عندهم متغايرة
او غير متغايرة يعني لم يتم صفة متغايرة وعدم تغايرة فالاول ان يقال في جواب المستدل
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات لان تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد
وانما قال فالاول ولم يقل فالصواب مع انه قطعي لان مال تقرير السابق راجع الى هذا
هذه التقرير اولى وللظهور وبعبارة اخرى يعني لما امكن منع جواب المصنف بقول هذا القائل
فالاولى في الجواب ما ذكر جاب اهل السنة اه يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب اولى من
جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور وان لا يجري على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاته
اي لذات الصفات هذا ذهاب الشبهة الواقعة من قول المعتزلة وهو بل متعدد والواجب لذاته
الخ بل قال هي اي الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس بينها ولا بغيرها اي غير ذات الله تع وتقدس
وكلم ليس واجبا الما وجزء بينها والضمير في بينها ولا بغيرها راجع الى الصفات وقوله الخ
ذات الله تع تفسير ما في لما ويكون معنى هذا اي قولهم هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس بينها ولا
بغيرها مرادهم من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تع وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب
تع وتقدس وانما في نفسها اي الصفات فهي ممكنة لانها محتاجة في وجودها الى الذات
والمحتاج في قدم الممكن اذا كان قديما بذات القديم قولهم وكل محال كانه اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا
الجواب مردود لورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل اولى

ع

ن جواب المصنف لانه كما ورد المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب
المصنف غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قديما بذات القديم جواب عن منصرف عنه واما اذا كان قائما بذات
الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان
يقال انا لا نسلم ان هذه الصفات بذواتها ووجودها بذات الله تع ينافي قولهم كل ممكن حادث
لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تع كانت قديمة والقديم ينافي
الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم
كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذاته لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية و
هي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في
الصفات بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة لا اما ممنوع فلا يلزم التخصيص فان سبب
الحدوث هو القصد وربما اختيار لا يجد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث
ليس بحق فان الحدوث متوخر عن الايجاد المتوخر عن الحاجة بل علة هو الامكان فان
سلموا ان ما ذكر ممكن عوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل واجابا جمالي مفصل عنه
فيكون ذاته موجبا للصفات وان كان مختارا في افعاله رد عليه بانه الايجاب ان كان صفة
كمال كما قال الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص كما قال المتكلمون فكيف يوصف
بالنقائص الصفات وان قصر بانه كمال في الصفات نقص في الافعال قلنا بدليل قيل
ان لم يكن موجبا للصفات لزم العجز والجهل فالايجاب في الصفات كمال قطعا بخلاف

الا فعال فاح الكمال فيها اطلاق الشرف قلت لان هذا وجه اقناعي لا يفيد
اليقين لا سيما لان الايجاب كمال في الجملة فليس كل قديم الا صح يلزم من وجود القدماء
وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
الا لا يقال الله تع قديم بالقدماء بل يقال الله تع قديم بصفات لئلا يذهب الوهم الى ان
كلا منها اي من الذات والصفات قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية والصحيح
هذا المقام ذهب المعتزلة والكعبية الى نفي الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته
لا زايدة عليها ذات والكرامية الى نفي قدمها يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل اي فرق بين المعنى المختار للمعتزلة
هذا النفي اي قولهم المعنى لا معلوم لا يتصور في النظام رفع النقيضين اي العينية واللاعينية
والغيرية واللاغيرية وفي الحقيقة جهة بينهما اي بين النقيضين لان نفي الغيرية بقولنا
لا غير هو حكما مثلا اثبات العينية ضمنا لان احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر
واثباتها اي اثبات العينية معنى العينية حكما بقولنا لا معلوم بين النقيضين
اي العينية ولا العينية فقولنا نفي الغيرية اي ليكون المطلوب في الحقيقة جامعين
النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين في النظام لكونه ظاهرا وكذا في نفي
العينية حكما بقولنا لا معلوم بينهما اي نفي العينية حكما اثبات الغيرية ضمنا واثبات
الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية حكما بقولنا لا غير هو جمع بين النقيضين لان المفهوم
من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو اي الشيء غير فالغيرية اي بهذا المعنى

هو الشيآن الذان لا يكون مفهوم منهما واحدا سواء كان متساويين كالانسان والناطق
او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان او من وجه كالحيوان والابيض او
تباين كالانسان والفرس والمراد ان كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر فعينه فالعينان
اللذان يكون مفهومهما واحدا كالليث والاسد ولا يتصور بينهما واسطة قلنا جواب
اهل السنة غيرية بكون الموجودين في حيث يقدر او يتصور وجود احدهما اي
احد الموجودين مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما اي بين الموجودين والعينية
اي فقد والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان عينية وغيرية نقيضين بل
يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكون عينه ولا يوجد
بدونه اللازم فلا يكون غيرا كما يجزم به الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل فليس عينه صح يكون غيره
والجواز الانفكاك بينهما صح يكون غيرا والصفة مع الذات يعني ان ذات الله تع موجود قديم
وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا
يرد بالغيرية التي بينهما ما ان الاعداد والبعض الصفات مع البعض لان العلم لا يوجد بدون الحياة
وكذا القدرة لا يوجد بدونها فان ذات الله تع وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فلا
يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر فقولنا فان ذات الله الخ دليل على ان الصفات لا يوجد بدون
الذات والواحد من العشرة مثلا الجزء والكثير يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاء الواحد بدون
العشر وبقاؤها بدونه اي بقاء العشرة بدون الواحد اذ هو منها اي الواحد من العشرة
فعدمها عند اي عدم العشرة عدم الواحد ووجودها وجوده اي وجود العشرة وجود

وجود الواحد لخلاف الصفات الحادثة اى صفات المخلوقين من القيام والقعود والشتم وغيرها
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كزاذكن المشايخ واما
قيد الصفة بالمعينة ولم يطلق لان الصفة الغير المعينة من الصفات الحادثة لا يقدر ولا يتصور
الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا غيرها فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى
الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى قلت ان الغيرية بالمعنى الاول ألزم من الغيرية بالمعنى الثانى لانه
كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما
غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كما
فى المتباينين كالانسان والفاطح وفيه نظر اى فى تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظم من
طرف المعتزلة على جواب اهل السنة بان اراد والى المشايخ بصحة الانفكاك من الجانبين اى كل واحد
من الجانبين النقض تفسير الغيرية بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا تصور وجود العالم مع
عدم الصانع لاستحالة عدمه اى الصانع ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل فلا يكون
تفسير الغيرية جامعا لطرد بعض افرادها عنده وهو ظاهر اى النقض المذكور مع القطع بالمغايرة
اتفاقا اى عند المشايخ والمعتزلة وان اكتفوا بجانب واحد اى ان اراد وا بصحة الانفكاك من
جانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل ولم يكن هما غالان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة
وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون
الجزء والذات بدون الصفة وان لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانا لا نجلوا اما ان يكون
المراد ذات الواجب وصفة فلا نم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود

الملزوم بدون اللازم محال اوان يكون المراد الذات والصفة الحادثة ولا نم انهما اثنان بغيرين ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفة ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون الصفة و
ان لم يمكن من حيث ملزومه لها وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة فظاهر الفساد فلذا
جواب ما يقال وكان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الانفكاك من جانب
واحد ولكن لا نم لزوم ذلك فى الجزء والكل فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يتصور بدون الكل
كالكل بدون الجزء فلا يكونان غيرين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر من
استحالة بقاء الواحد الخ لا يقال المراد به اى بالتغير المذكور امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر
هذا جواب النظام من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى ان
المشايخ لم يريدوا بالتغير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما
بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد بمعنى ثالث
وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر
ولو بالفرض اى وجود كل واحد منهما بدون الآخر وان كان محالا اى ان كان الموجود محالا
هذا جواب بالقول ولا تصور وجود العالم والعالم قد يتصور وجوده ثم يطلب البرهان على ثبوت
الصانع هذا جواب عن قوله والعالم لا تصور بدون الصانع يعنى تصور العالم ممكن قبل
ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل جوابا 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 فقول بخلاف الجزء مع الكل جوابا عن سؤال مقدر

انتم قلتم وله بالعرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع الا
فيلزم ان يتصور اولا ثم يطلب بالبرهان على الكلام فاجاب بقوله بخلاف العلم وهو الحق والحاصل
ان وصف الاضافة معتبر يعني ان الواحد فاحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد الا
العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك والقائل ان يقول اذا اعتبرت الاضافة بين العالم والصانع
باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم غير الصانع والامتناع الانفكاك حينئذ ممنوع الامتناع الانفكاك
على تقدير الاضافة ظاهر لانا نقول قد صرحوا في اول السنة بعدم المغايرة بين الصفات الى صفات الله
تعالى بناء على انها ان الصفات لا تتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع الالف واللام عوض عن المضاف اليه
تقديره مع قطع المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصول مجموع بصفات
الباري بانه تتصور الآباء متعلق بمجموع القطع وجمع البعض يدرون البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الآخر كالحياة فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى اذ امكان تصور وجود كل واحد منها
مع عدم الآخر حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وللقائل ان يقول لا يلزم ان يكون مراد
المتأخرين بالتغاير المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرتم من عدم المعية او عدم
المغايرة وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الآخر مع انهم
صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلا يكون التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون التغاير المذكور
جايزا مع انا ان المعنى المذكور لا يستقيم في الوضع مع الحمل بينونة والتغاير ثابت بين العرض مع
الحمل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لتصور
الوضع مع عدم الحمل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة واشارة الى الجواب بقول والحاصل ان وصف الاضافة

مقتضى لزوم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاصولين وكالعلة والمعلول بل بين
الغيرين لان الغيرين هي الامكان الاضافية والقائل بذلك يقول بعدم المغايرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون
انتهاء الصفات لا على سبيل المفهوم كان مفهوم الذات مغايرا بلا شبهة لمفهوم الصفات ولا يخرج عن الوجود
هذا الجواب للسوال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين اجيب من طرف الصحة الجواب
عن رفع النقيضين وارتفاع النقيضين محال لان يقال لا يلزم من فرض وهي لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين
والاجتماع بها لان الحال والجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك على هو حكم سائر المحمولات الى التغاير بحسب المفهوم
والاتحاد بحسب الذات بالنسبة الى الموضوع انما فان شرط الاتحاد بينهما بحسب الوجود صدق عليه
بالحمول العدمي كقولنا زيد اعمى لان العدمي ليس له حلولية خارجية وبالمحمول الوضعي كالكاتب هو زيد لان
الوصف متاخر الوجود عن الموصوف في الزمن وستحد معه في الخارج ليصح الحكم لان المحمول لو كان مغايرا
للموضوع في الخارج لم يصح حمله والتغاير بحسب المفهوم يفيد كما في قولنا الانسان ناكب فخالف قولنا
الانسان اجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد علما لان هذا الاتحاد بحسب المفهوم
انما يصح في مقام العالم والقادر بالنسبة الى الذات اي ذات الله تعالى لانه غير في حسب
الوجود لان العلم غير الذات والقدرة هو ان الكلام فيه اي في العلم والقدرة لا في الاجزاء الغير المحمولة
الا لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد قالوا احد من العشرة لا عينها ولا
لا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره هو انه لا يصدق عليها الا على سبيل المفهوم والتغاير
بحسب الوجود وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة او اليد من زيد غير عالم يغايرها من المتكلمين
سوى الجعفرين حارث وقد خالف في ذلك كون الواحد غير العشرة جميع المتكلمين وعلة ذلك

اى الخالقة من جزءا لانه جمعوه وهذا ان يباح للبارئ لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول للكل فرد من
احاد ذلك كالواحد من العشرة فلو كان الواحد غير قائم اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة
لان نفس بعض الشئ هو كان غيره يوجب الاثنينية والكلام غير نفسه وان لم يكن غيره اى يوجد العشرة بدون الواحد
كذا لو كان يد زيد غيره اى غير زيد لكان اليد غير نفسها هذا كلامه اى التبصرة والاظهر 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 زيد لم يطلق على يد بل على المجموع الا ترى
لو حلف بان قال والله ليس لى زيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة ليس لها الافراد
لا كل واحد من الافراد والاحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد وهى اى صفات الازلية العلم وهو صفة ازلية
ينكشف المعلومات عند تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من الموصوف
هذه التغايرات صدور لان الموصوف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى او لزم جريان الاشتقاق
بينهما والقدرة وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها اى عند تعلق القدرة بالمقدورات
اى بالايجاد والاعدام لحدث بها تعلقات بالحوادث وهى اى التعلق موجودات للحوادث لازالة التالى
فلا يلزم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث لا شكل ان كلام التاثير والتعلق متجددة فى القدرة فقط
يمكن فى سائر الصفات ايضا والجميع وهى صفة ازلية توجب صحة العلم اعلم ان الطيبة بمعنى الفوح
الثابتة لاعتدال المزاج تنتفى فى البارئ تعالى يجب تنزيهه عنه والمعنى صفة يوجب صحة العلم
عنه قطعا الثبوت طبعا ان يكون ذاته مثلا لصحة العلم بالاضافة لا صفة حقيقة من الطيبة
والفوح بمعنى القدر ما ورد اشعارا بانها تطلق على القدرة والسمع صفة تتعلق بالمسموعات

والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما فيتكشف المسموعات والمبصرات للبارئ تعالى لا على سبيل
التغير والتقدم والتاخر حتى يحدث فى البصر او وصور ما آخر فى السمع ولا يلزم من قدمها اى قدم
العلم والقدرة اى قدم المسموعات والمبصرات مذاهبهم ما يقال او يلزم ان يقال اذا كانا اى السمع والبصر
وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم
العالم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولا يلزم الخ حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات
قديمة وليس كذلك حادثة والقديم انما هو مبدا التعلقات وموصوفاتها قدم المسموعات والمبصرات
كما يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى العلم والقدرة صفات قديمة
لحدث لها تعلقات بالحوادث فيحدث وتها لحدث انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبل ولا يلزم
قدم السموع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر فان قلت لا يلزم من امتناع
شهوده بحواس امتناعه للبصر بالملكة والبارئ بالملكة قلت الشهود للبارئ الحاصل انما بالملكة
يستحيل حصول حال عدم الشهود سواء بالملكة او بالحالة وهذا ابدى واما الشهود العقلى فهو عين
العلم لا امر آخر ثم ان الشهود امر اضافى فلا يلزم من تجدده تكوير البارئ محلا للحوادث ولا يلزم
تجزيه لان ما شوهد كان معلوما له قبل ان يشاهد فيصدق قولنا ثم وهو بكل شئ عليم
والارادة والمشية هما عبارتان عن صفة ازلية توجب تخصيص احد المقدورين اى الفعل والترك
باحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة اليهما اى الى الجميع المقدورات والازمان لان
شان القدرة التاثير لا التخصيص كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة وكون عطف على
استواء تعلق العلم تكاتبا بهما للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا تكون منتفية للوقوع بل الامر

وكذا السمع تعلق بكل موجود ضرورة ان الانكشاف
بكل موجود عين العلم لا تعلق صفة ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية
انى قامت به وكذا السمع والبصر والتعلق بكل ما قام بها من الصفات الوجودية من
علومنا وقدرتنا والوانها وغيرها فتكشف بعضها
وكذا البصر والالوان والاكوان
من الاجسام والالوان تتعلق بصره تعالى
بكل موجود كعلمه تعالى بكل شئ
واحد منها عين العلم لا تعلق تعلم شئ شئ
او تبصره فتحتاج ضرورة ان الانكشاف
الى اصل يرجع اليه الانكشاف الحاصل
بالعلم المتعلق بذلك الشئ وكذا البصر اجتمع
تعلقها به فى زمان واحد وكذا البصر عين احدهما
عين الآخر ضرورة لا آلة الانكشاف
الى اصل بالآخر شئ احد الوجهين حركة الثانى

تبر التعلق م صفة متقضية للوقوع يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة
الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عند عدم الارادة ثبوت العلم
لازم لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وقيام الكل اى في وقت
والصفات ازلية ثم تعداد هذه الاوصاف تنبيه على الرد على من زعم ان الشيء قديم اى
رد على الكرامية حيث قالوا الشيء صفة واحدة ازلية بتنا ول كل ما يصلح ان يتناوله القدرة
قائمة بذات الله اى قال الكرامية ان الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه بقوله
قيام الحادث بذاته تع وبان صدور الارادة الحادثة عن البارئ تع ليس الا بالارادة فيتوقف
على ارادة فيتسلسل فثبت ان الارادة الحادثة يجب ان تستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل كما ساد
الارادة الحادثة الى الارادة القديمة عند اهل السنة وعلى من زعم اى رد على من زعم ان معنى ارادة
الله تع فعله اى فعل الله انه ليس بمكره ان معناه سهو وجبر ان وساهٍ ولا مغلوب
وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن التلمي فانه يقول ان الله تع لا يوصف بالارادة على
الحقيقة بل يوصف مجازا فاذا قيل ارادة الله كذا فالمعنى اما ان يكون فعل ذلك او فعل غيره
فان كان فعل ذلك فمعناه انه فعله وهو غير ساهٍ ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غيره فمعناه
انه امره به فح لا يكون الارادة صفة حقيقة في ذات الله تع ومعنى ارادته تع فعل غيره انه اى
امره به فقوله ومعنى ارادته عطف على المعنى السابق كيف للاستفهام للاستبعاد اى كيف يكون
ارادة الله تع فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بدون الارادة وان كانت
عبارة عنه لما وجد بدونها وقد امر كل مكلف وهو مع جاوز احد البلوغ مؤمنا كان او كافرا ذاكرا

كان او اشتغل بالايمان وسائر الواجبات مثل الصلوة وقوله او لو شاء له وقع اى او شاء الله الايمان
وسائر الواجبات من جميع المكلفين لاذا وهم بما لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان
كذلك فلا يكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة واللازم باطل اى وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل
مكلف واللزوم مثل ان الشيء اذا كان بعد كيف لا يكون منهيا وقوله في محل الرفع وان كان فعل منهيا في محل
النصب على الحال فيتبين شيء الله تع ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون
والارادة صفة ازلية لا يطلع عليها المذكور الا ان الشيء في مناه يقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب
ولزم اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوي الطلقة تقع ولا يقع في الارادة وان نوى لان
الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب لا يقتضي الوقوع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تتعلق
بها التكوين وسبق الخليقة وعدل عن لفظ الخلق بيعلم ان يقال والخلق مع ان لفظ الخلق اصح شيوعا واستعمالا
اى للفعل والمخلوق يقال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة للخالق وليس كذلك والاصل ذكر الدليل على
والتقدير ليتأتى التكوين مخصوص صرح به اى صرح الخصم بالتقدير يعني ان الفعل يتناول متعلق التخليق والتقدير
وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور اشارة الى ان متعلق التخليق و
التصوير والتقدير الاحياء والاماتة ويتذكر بما سنذكره الى الله كل منها راجعا اما صفة حقيقية ازلية
قائمة بالذات اى بذات الله هي التكوين اى الايجاد من العدم الى الوجود فقول كل منها جبران لان كل منهم
الاشعري من انها اى المذكورات اضافات وصفات للاضافات لا صفات للذات بين ان صفات الذات قديمة
قائمة بذاته تع كالعلم والحياة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة كالتكوين والاحياء
والاماتة والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبها

حاصله ان متعلق القدرة والصفة راجعة
الى صفة حقيقية هي التكوين بمعنى الخ

صفات الذات والافعال

والكلام هي صفة ازلية تعبر عنها بالصفة بانظم المسمى بالقرآن عن الحروف بلغة اذا عبرت عنه باللسان العربي
وان عبرت بالسريانية فهو بوراو بالعبرانية فتوريه والمسمى في الكل واحد وهو الكلام النفسي
وذكر ان الكلام امر ونهي وخبر تحكم في النفس معنى وذكر للمعنى لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام
النفسي عبارة عن الالفاظ المختلفة عند ورودها اختلافها باختلاف العبارات ثم يدل اي يشير عليه اي على المعنى بالعبارة
او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال اذا لا حاجة الى اثبات صفة
الكلام لانه بين العلم فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه كمن اخبر عن صلاة وغيره الا
اي الكلام غير الارادة لانه اي الانسان قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا لاظهار عصيانه اي عصيان
عبده وعدم امتثاله اي عبده لاوامره والضمير راجع الى من هذا انما يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان
لكلامه والا يتم التبويب بذكر اثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لانه يجب الايمان
به اي بانه تعالى مريد ايمان الخ لانه لو اراد ايمانه لكان مؤمنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان
الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف فكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة
الكلام عين العلم والارادة تبعا للمخلوقات كونه غير قائم بالخالق وسيجيء هذا كلاما مناسبا لان المعنى النفسي وجد في النفس
وكانت تلك العبارات دالة على المعنى القائم بذاته والمكون امرا او نهيا او خبرا او المعنى القائم بذات
المتكلم وهو الذي يريده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات من الحروف وهو اختيار الشيخ ابو
المنصور الماتريدي وهو قول اهل السنة في باب العقايد جزاه الله تعالى خيرا على ما اشار اليه الاضطلي وهو
من قدماء الشراح بقوله ان الكلام لغة الفواد وانما جعل اللسان على الفواد ليدل هذا انما يتم اذا كان
علم ما في النفس والامر على مغايرة للعلم والارادة وقال عمر رضي الله عنه اتيت زوجتي اي رغبت في

غير مقالة وكيانا نصب على الظرف لانه من صفة الاعيان ومعانيها مع الكثرة والعامل فيه قول المقول
ما نقل لصاحبكم ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لكم والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق
الله تعالى اياه واذ اخبار لم يكن صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان
تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة والمعجزة فعل الله تعالى وفيه ان دعواه هو الذي يدل على صدقه فثبت الكلام
اولا يثبت هو القطع بانتفاء التكلم اي التلفظ مع ثبوت صفة الكلام اي المعنى فثبت اي اذا
كان كذلك ان لله تعالى صفات غائبة هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين
والكلام فيكون الصفات الثمانية هي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل
تسع هذه الصفات مع التكوين والمكون مخلوق لله تعالى استدل بالشرطية فعل ماض لفظا ومعنى
نحو ما ترى كان في الثلثة الاخيرة كما اشارت اليه جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين
والكلام يعلم مما سبق فالاعادة لذكر ثانيا وهو التكرار المستقبح عند فاجاب بقوله ولما كان في الثلثة
الاخيرة اي الارادة والتكوين والكلام زيادة شان اي وضوح كرر الاشارة اي اثبتها ان اثبات
الاخيرة وقدمها وحصر الكلام بعض التفصيل فقال اي المصنف وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له
ان الله ضرورة امتناع اثبات المشتق وهو لفظ متكلم لشيء من غير قيام مبدا مأخذ الاشتقاق وهو لفظ علم
وقد مر هذا اي قوله صفة ازلية على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان متكلم بالكلام هو قايم بغيره من الكتاب او النبي
او اللوح المحفوظ او جبرئيل ونحو وليس صفة له تعالى وهم قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قايم

صفات غائبة او تسع

بذاته تع لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تكلم للعباد وهي حادثة قاية بغير الله تع ام ملك
او بشر وهو ظاهر فلا يكون قايما بذاته تع بل بتكلم الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاد
هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوصة واستدلوا ايضا على ان الكلام في
الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذا في الغايب ايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبار عن الحدثات
بين العقلاء وهو منهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والبشر والطير وغير ذلك وهو لاء
لم يكونوا في الازل فلا يكون كلامه ايا والا لزم الاخبار عن المعدوم والمعدوم بما تم الله عن ذلك
ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تع لانه لو كانت حادثة لكان القول عن الكلام في الازل ثابتا
فتقرر بما علينا ان ما دلت الحوادث ليس كلام من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض
اعراض حادثة مشروطة صدورها بعضها بانتفاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني قبل
الحرف الاول هو اي يعني ان البارى تع متكلم بكلام ازلي قايم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات
وهذه العبارة تسمى كلام الله لدلالتها عليه كما ان الله تع يسمى بعبارات مختلفة بالالسنة وفي السنة
بالفاظ مختلفة والمسمى واحد قال الامام في الاحياء ولا شبهة كلام يخرج كما لا شبهة في جواز
وجود مخبر وهو ذلك اي ذات ليس من جنس الحروف وقد علم للحنابلة والكرامية القايلين بان كلام
تع عرض من جنس الاصوات والحروف وهو ذكر فهو قديم اي قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم
وان كانوا قايلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح
رحمه الله فيبطل هذا بقولهم ان صفات ازلية لانكارهم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة وهو ان
الكلام صفة المعنى قايم بالذات اي بذات الله تع مغاير للسكوت اي الذي هو ترك التكلم مع القدرة على

اي عدم التكلم والآفة التي تمنع عدم مطاوعة الآلات اي عدم المطاوعة عما اراده المتكلم في نفسه اما بسبب
الفطرة اي الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث كما في
الرئيس او بسبب ضعفها اي الآلات وعدم بلوغها الآلات حد التحقق كما في الطفولية فان قيل بهذا الا يكون
الكلام منافيا للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي قلنا المراد ان البحث
في الكلام النفسي لما في الكلام اللفظي اذ السكوت والخرس انما ينافيا التلفظ فحاصل السؤال ان يقال ان
قولك اولا ليس من جنس الحروف والاصوات ينافض قولك ثانيا وهو منافيا للسكوت والآفة لانه يفهم
من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي ومن الثاني فهم ان
الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون الكلام هو اللفظي وبهذا الايراد فيض او يقال ان هذه
التوفيق انما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود توفيق الكلام النفسي قلنا المراد السكوت والآفة
الباطنيان بان لا يريد في نفس التكلم اولا يقدر عليه وكل ذلك عدم ارادة التكلم فلم يكون تقدير قولك هو ترك
التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قولك عدم مطاوعة
الآلات على عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي منافي للسكوت والآفة اللفظيين كما ان
الكلام النفسي منافي للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهري لا يدان يريد في نفس اولا
ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذكر المقدر من كلام باطني للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم
ذكر المقدر بان السكوت اللفظي عند النطق اللفظي دون الكلام المعنوي الذي هو ضد السكوت اللفظي
المعنوي وكلامنا في الكلام المعنوي دون مدلول اللفظي والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين
السكوت والآفة الظاهريين والآفة الباطني وبين السكوت الباطني والآفة الظاهري اما السكوت

والآفة الباطنية عموم وخصوص مطلق لان كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم ان لا تقدر على تكلم في نفسه واما بين السكوت والآفة الظاهرية فهو التباين الكلي واما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهري عموم وخصوص من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجدان ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهرية عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في العقل ووجود الآفة الاولى في الاخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون وتامل النسبة بين الباقي والذي يتكلم الى بتكثر الصفة امر ناه عن ان الكلام صفة واحدة تتكثر اما الامر والنهي والخبر لا بمعنى ان يكون لفظ واحد اجمالية بل لطبقيات حقيقية او مركبا تتكثر اما الاخبار فلانها لا تكون لفظية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فانما باعتبار ما تتكثر تتكثر اعتباريا كقولنا زيد موجود او كاتب اما الانشاء فذكر في اضافات التعلقات اي ان تعلق صفة الكلام بالمامور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا كالعلم والقدرة وسائر الصفات الى الارادة والتكوين فان كلا منها واحدة عددية والتكثر انما هو في التعلقات او الاضافات لما ان ذكر ان تكون الصفة واحدة اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحد من الصفات فيجب لان هذا دليل قطعي لجواز التكثر في الصفات ولان الادلة على تكثر كل منها وتغايرها اي الكلام والعلم وغيرهما مدخولة ايضا لان عدم الدليل او عدم علمنا بالدليل عدم الدليل والمسئلة مما يطلب فيه اليقين فان قيل فعلى هذا الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا بمعنى وجودها اي بمعنى وجود هذه الاقسام حاصل هذا السؤال بعد المعارضة وهو انا

ان يقال وان دل وليكن على ان صفة الكلام صفة واحدة والتكثر للامر والنهي والخبر باضافات التعلقات ولكن علمنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي منحصر في هذه الاقسام ولا تتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤه بانتفاء كل الكلي متقدما وجود هذه الاقسام في الازل ولا يكون صفة واحدة متكثرة الا تكثر الاقسام باضافات التعلقات قلنا ان كون الامر والنهي والخبر اقساما للكلام ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك ان الجزء والشائع من الاقسام فيما لا يزال اي في المستقبل واما في الازل فلا اقسام اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان القسم لا يوجد بدون الاقسام في القسم الحقيقي كقسمي الانسان اي الافراد واما في القسمي الاعتباري كقسمي زيد اي الصاحك والكاتب فلا فيجوز ان يوجد جزء بدونها ومعها ايضا فيكون كلام الله تعالى على هذه الصفات غير مستقل فان قلت افهم الصلوة مع قولك والا تتوجه الزنا كيف يتجدد في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات وعلى هذا الا لا تقول يكون زيد موجودا ومحدثا ثم تكفر او بطلانه يوجد ويفنى بعض الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه مع انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهيا عن الخروج عن الدار واخبارا بدوام امير البلد واستجارا من ولاية المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فهم من هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستجارا ومع هذا كل كلام واحد غير هذا مستقل في الكلام اللفظي النفسي اذ لا يعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا وذهب بعضهم وهو الامام الرازي الى ان الكلام في الازل خبر ومرجع الكل الى سائر الاقسام اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك اي ترك موجبا للعقاب بمعنى انه لو ترك الصلوة اذا فاتت الصلوة فاتت مثاب وان لم تفت الصلوة فاتت معاقب

والنهي على العكس لان حقيقة الخبر الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للعقاب والالزام عليه
موجبا للعقاب وحاصل الاستفهام الطلب من طلب الاعلام وحاصل النداء الطلب من طلب الاقبال
ورد ذهب اليه البعض قيل لا يخفى ان هذا الرد متوجه على اختياره ايضا وهو ان الكل في الازل واحد
ووقوعه بانا نعلم اختلاف هذه المعاني الامر والنهي والخبر بالقرائن لانه الطلب هو الجامع للصدق
والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاءات ولاستلزام البعض للبعض لليقين
الاتحاد في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر ما يحتمل لذاته الصدق
على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل ردعا على الله متكلم بالامر والخبر
والنهي بلا مامور ومنهي وخبث مع انه خلق سموه زعما سخيف الاضعف العيب هو السهو لا الزامي
صحيح والاخبار في الازل بطريق المضي كذب بحض بين سمعنا الله يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه
كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجدا بعد وكذا
اخبار الله عن عصيان آدم عم بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم عم رب اجعل هذا البلد آمنا و
نظائر هذه كثيرة قيل وجه هذه الاخبار كون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة
الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله تعالى محال قلنا انا لم نجعل كلا من الازل امرا او نهيا
وخبرا بل صفة حقيقية في الازل تكثرت الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل كما
مذهب البعض وهو لطيف فلا اشكال لان هذه الاشكال انما يكون لو تعلم امرا او نهيا او خبرا في الازل
يعني اخبار الله تعالى لا يتنوع الى الماضي والمستقبل بل هو قايم بذات الله تعالى في الازل وهو اخبار عن
ارسال نوح عم مطلقا واذ باوحي الازل لا الا بعد تعلق الارسال كانت الصيغة الدالة على انا ارسل

انا ارسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان آدم عم وبنيه وهو نظير
علمه تعالى قائما بعالم يوجد زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده
عالم بانه قد كان وتغير هذه الاخبار بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به
لا في الاخبار وتظيره من المحكمات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا
حول ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت على يساره والتغير
على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله بقوله والاخبار بان
الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا كانت منزها عن الزمان كان خطابه على هيئة واحدة مع مخاطب
على حسب زمانه وعلمه وان جعلنا الامر ان جميع كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا كما كان مذهب بعض
الآخر فالامر في الازل بالايجاب لتحصيل المامور به كالصلوة في وقت وجوبها المامور الى العبد في
الايجاب لتحصيل المامور به اذا انما يلزم السفه ان لو كان امر الله ونهيه لان يجب اتيانه وتركه
وقت امره ونهيه في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لان يجب وقت وجود ما وقت
تعلق الامر بالمكلف لا استقبال وهو غير ممكن الى هنا صنف السعد وصيرورة المامور به
لتحصيل المامور به فيكفي الامر بذكر ان الايجاب المذكور وجوب المامور به على الامر
يعني ان الامر للمعدوم يجب في الحال لا يجوز واما الامر يجب وقت وجوبه وجائز او تقول
بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبي عم
كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكلم وجد وبلغ وتعقل وجب
الاقدام على المامور به والانتهاء عن المنهي عنه بذكر المامور والنهي ولم يكن ذكر متكلما كذا

منا ويمكن ان يجاب عنه وعلى ان يقال ان الخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر صحيح والخبر عن القائل
لا اخبار في الازل هو العقل لا الصحيح لان الكلام الصحيح يقتضي الخبر عنه العقل والكلام الصحيح يقتضي الخبر عنه
الصحيح والاصطلاح وجود الخبر عنه في علم المخبر كما في الاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج كما اذا قدر
الرجل ابنا له فامر ان امر الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار جوابه على قولهم والاخبار
في الازل بطريق المقتضي كذب محض بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي كان الماضي
ما سبق الكلام والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله وما كان كذلك يتوارى ليلا لم يتصور فيه ذلك بل
يتصف به كما بالنسبة الى المخاطب الساهي فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له
كان ماضيا وان كان معه او بعده فحال او استقبال لتقدير به من الزمان كما ان علم الازلي لا يتغير
بتغير الازمان لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الزمان بل بتغير تعلقه واضافته والازم
من تغير التعلق والاضافة تغير الحقيقة وما قرع اسماعكم ان المصاحف نازلة الكلام حاول ان طلب البيت
على ان القرآن قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو ان الكلام اللفظي
حادث فقال القرآن فضلا ان يعني المقصود جعل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبي عليه السلام وفي اللغة
من القرء وهو الجمع ويقال قرأت الماء في الحوض اذا جمعت فيه ومنه القرية لاجتماع بعض الناس
الى بعض فيما كلام الله تعالى غير مخلوق الكلام في اللغة عبارة عما يفيد المتكلم وعند الفقهاء عبارة
عن حروف منظومة واصوات مقطعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما يتناوله السكوت
والخرس وعلى هذا القرآن بكلام الله يعني قال المصاحف القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يقل القرآن
غير مخلوق مع ان هذا الوصف الاول والطلقة مطلوبة عند عدم لما ذكره المشايخ تعليل طلب

من انه بيان لما قال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق
الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه
على النفسي كما ان اطلاق الكلام على النفسي اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كما ذهب اليه الحنابلة
من اصحابنا احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وثابت في نفس الامر وعناد احيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات
والحروف المرتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء في الوجود
بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والثاني بقدم شخصه لا يصدر عنه الطفل فضلا
عن الحادث الله وعلماء المحققين والثاني ترتبها الوضعي بمعنى ان الكلمة من حيث اذا لكس
ترتيبه فسد معناه فان صورة الاخلاص اذا لكس ترتيبه فالاول المحفوظ او القلب لم يكن قرآنا
وقدم مثله بالشخص ممكن او بتوالي متعاقب الوجود فيما لعصر الآن قديم في البارئ تعالى
بناء على ان الوجود واحد والوجود يختلف ونسبة الاحد الى المظاهر والعاد مع سوء الظن لقائله و
واقام ان المصاحف غير مخلوق معاذ الله حادث بمعنى قال المصاحف كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن
كلام الله غير حادث مع ان الشهر من الاول تنبيها على الحادث هو وقصد الحاجي الكلام على وفق
الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال هذا من امتي فهو
اقول كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين الى المعتزلة
والسنة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ان كلمة العبارة المشهورة فيما بين
الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق فيه جمع المسئلة بمسئلة خلق القرآن الآتي ذكره
المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة صدور القرآن واعلم ان العلماء اختلفوا

لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى ان اللفظ جبرائيل عليه السلام لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والراد به جبرئيل عليه السلام وقال آخرون ان اللفظ محمد عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه السلام وهو الحق لما قبله ان القرآن مخلوق او غير مخلوق قلنا وبالله التوفيق ذهب المعتزلة الى ان الكلام النفسي لا يتصور اذ لو تصور لرجعوا اليه فنحن لا نتصور بقدم الالفاظ والحروف ولم ذهب المعتزلة الى ان القرآن بحدوث الكلام النفسي لا يتصور لانه اثبت الكلام النفسي لا يقولون بانه حادث ودليلنا ما ذكرنا بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له الا المتكلم سوى انه متصف بالكلام النفسي لان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت ما منه الاشتقاق واتصاف اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام الحادث والكل باطل فتعين الاول ولا يتأتى قيام اللفظ الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم الى استدلال المعتزلة بالكلام النفسي بان القرآن متصف بعلوم صفات المخلوق وسمات اي علامات المخلوق التأليف بيان ما والتنظيم والانزال والانزال يستلزم الشيء اعلم انا لا نسلم وسلمنا انما يلزم المعاني بتوسط الحروف والدوات الحاملة لها ونقول نسلم ان الكتب الالهية على الرسل بان تتلقف المكرم الله تعالى تلقفا روحانيا او لفظا المكرم اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول فيلقيه على الرسول والتنزيل قد يكون الانزال دفعي والتنزيل تدريجي وكونه عربيا كقوله انا ارسلناه قرآنا عربيا وعربيته انما يكون في الفاظ مسموعة كقوله تعالى وان احد من المشركين

يعني ان صح سمع كلام الله تعالى والمسموع انما هو الالفاظ والحروف فصح معجزة الباقية ذكرنا فانا يكون جوابا عن الاستدلال المذكور حجة على الخصم القائلين بقدم القرآن ميانه من جنس الحروف والاصوات لا علينا لانا قائلون ايضا اي كالمعتزلة بحدوث النظم وانما اللطا ان الابحث في المعنى القديم اي الكلام النفسي والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما زعموا انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها اي غير الاصوات والحروف بل هي ايجاد او اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ او اللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور وعرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله بكل نظرة ويحي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء وان لم يقرأ اي لم يقرأ الله تعالى اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اي بين المعتزلة اي ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني وانت خبير انه اذا ارتفع قول المعتزلة حاصلان يقال لا نسلم انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او بمعنى اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم على الاول قام به الكلام لا الاول اوجد بان المتوكل من قام به الحركة لا من اوجدها اي الحركة والا اي وان لم يكن المتوكل من قام به الحركة بل من اوجدها لصح ان يقال البارئ تعالى بالاعراض المخلوقة اي للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى الخالق والاكل والمراد بمعنى الخالق الايجاد والعبد يقول المخلوقة احتراز عن الاعراض الغير المخلوقة الله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد تعالى عن ذلك اي عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قيد الاتصاف بالاعراض المخلوقة لان بمعنى الايجاد ما صحيح وانما لم يطلق عليه اشعار مع الاتصاف بالذات عالما والا لصح اطلاق

لهم الاسود عليه تعالى ولم يصح لان معناه لغة علم المتكلف بالسواد لا موجب في كان البحث لغويا
ومن اقوى شبه المعتزلة في خلق الكلام التفع انكم خطاب للمشافهين متفقون على ان القرآن اسم
للمتغاير بين دفتي جانبي المصاحف تواترا وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه اي القرآن
مكتوبا في المصاحف مسموعا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك اي كونه مكتوبا ومسموعا
من سمات الحوادث بالضرورة وبما قررنا اندفع ما اورد على ما ذكرنا من ان المراد بقولكم القرآن
المنزل هو الكلام القائم بذاته تعالى المغاير لما ذكر فانه اذا كان كذلك فلا يكون مكتوبا في المصاحف
ولا مسموعا بالالسن ولا بالاذان وكل ذلك اي كونه مكتوبا ومسموعا
لان سبب الاشكال الكتابة وصور
الحروف الدالة عليه على كلام الله تعالى محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا اي
الملفوظ المسموع منها مسموع باذاننا بمعنى ان صور الحروف الملفوظ المسموع ايضا اي كما هو
غير حال فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوبا في مصاحفنا ليس قرآن حالا في المصاحف ولا في القلوب
والالسنة والاذان اي القرآن ازلي غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشارك في نفس المعنى فقط
لانه بل معنى قديم قايم بذات الله تعالى يلفظ ويسمى بالنظم اي النظم المنتظم لطيف الدال عليه اي على المعنى
القديم وبحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور اشكال موضوعة للحروف الدال عليه ايضا يعبر
معنى قديم كما يقال النار جوهر حروف يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي كون النار يذكر باللفظ
ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتا وحرفا فالقول بكونه اي يكون المعنى القديم مكتوبا محفوظا
ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وكذا كونه متلوا لان جبريل عليه السلام
اخذ كلام الله تعالى عن صدر النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل به افهم بلا تغير لذات الكلام واما القرآن الحادث فلقيام
بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرآن كما يكتب في المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم ينزل الا الى النبي عليه

ليصح في الحادث ويصح في القديم لكن سؤال حاصل جوابه المعتزلة ان يقال ان هذا الا
تفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروءا ومسموعا لا يدل على الكلام النفسي
وكون القرآن حادثا لانهم قائلون بان الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجازا بواسطة
الالفاظ واشكال الكتابة والحقيقة المختص بها المذكور ان للشيء وجودا في الاعيان اي في الخارج
ونفس الامر ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل
على العبارة وهي اي العبارة تدل على ما في الاذهان والاول اي الاذهان على ما في الاعيان اعلم ان
ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في ذهن دلالة وضعية وما في
ذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة ومدلولة وما في الخارج مدلولا
دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا فحينئذ يوصف القرآن بما يلائم لوازم القديم
كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج اي الكلام النفسي وحيث يوصف
بامور من لوازم المخلوقات والمحدثات كالانتقال والتشبيه ونحوه او بخلافه يراد به الالفاظ
المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرئت نصف القرآن اي الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال
وجود الشيء في العبارة او المخيلة معطوف على الالفاظ كما في قولنا حفظت القرآن هذا مثال وجود
الشيء في الاذهان والاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للجنب مس القرآن هذا مثال وجوده
في الكتابة ووجود الشيء في الاعيان حقيقة ووجوده في الاذهان وفي العبارة والكتابة مجاز
وتعلق المس بالقرآن لا دم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث
وكل حادث حادث وكذا في القرآن والحفظ وان كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون

المعنى القديم هذا جواب السؤال مقدر وللخصم ان يقول الوجه ان القرآن معقول بالمعنى الكلام
النفسي والكلام اللفظي لما ورد في آية الاصوات بما يدل على الكلام النفسي واللازم بطل وكذا الملزوم
فما يجب به بقولنا وقالوا انا فوق آية الاصوات بالكتب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلها
اي جعل الآية القرآن اسما للنظم والمعنى كيف اذ مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى
ان النظم من حيث الدلالة على المعنى لا يجوز والمعنى من غير اعتبار اللفظ من غير اعتبار المعنى قول لا يجوز
المعتزلي كما روى عن ابي حنيفة رح انه اطلق يجوز المعنى في حق جواز الصلوة واما الكلام القديم
الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع المستمع ما ذكر تعالى ثم حتى يسمع كلام
الله وسماع موسى عليه السلام كلام الله لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بخرق العادة وعند
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رح الله في فعل ثم حتى يسمع كلام
الله تعالى يسمع ما يدل عليه اي على كلام الله تعالى يسمع جبرئيل في فعل فعنى قولنا كما يقال سمعت علم فلان
وحقيقة العلم لا يسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال رأيت اثر قدرة الله تعالى اي
ما يدل على قدرته فكذلك هو يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ان يسمع صوتا يخلقه الله تعالى في جانب
موسى عليه السلام لكن لما كان هذا جوابا عن سؤال مقدر وللخصم ان يقول ان غير موسى من الانبياء
عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خصت بكونه كليما اجاب بقوله لكن كان بلا واسطة
الكتب والملك بخلاف كليم الكليم واما غيره من الانبياء عليهم السلام فلا يكلم الله الا بواسطة الكتب والملك
فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في اللفظ لسبق المعنى الى الافهام عند سماع
لفظ النظم المؤلف لصحة نفيه عنه اي نفي النظم المؤلف عن كلام الله تعالى بان يقال ليس النظم المنزل

المعبر المنقسم الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه فعقلا والاجماع على خلافه
اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم ولكونه مجازا في النظم المؤلف ونافيه كافر اتفاقا
الا فعلا بسم الله الرحمن الرحيم في اوايل السور فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة في آية آيتين
وكذا من ذاد كلمة في القرآن فقال انها منه كفر في الكشاف عن انس انه قرأ واصوب فيها فقيل له
انما هو اقوم فقيل فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا ادت
معناها فان قيل على ان شيئا من هذه السؤالات مما سبق قلت لعله رد على فعل المصنف وهو صفة ازلية
ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يلزم ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في اللفظ الحادث
اولعله رد على قول الشارح واما الكلام القديم الازلي فهو صفة الله تعالى لانه يفهم ايضا ان الكلام
حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث اولعله على قول الشارح ايضا فمعنى قولهم صح يسمع
كلام الله تعالى ما يدل على كلام الله لانه يفهم من ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ
الحادث اولعله ابتدأ كلام فلا يرد على شيء مما سبق من الاشياء وايضا اشارة الى دليل عقلي
للمعتزلي يتمسك به المتمسك بطلب المعارضة لاظهار عجز الخاطب كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ملخص كلام
الله تعالى حقيقة مع التنظير بان ذكر ان اظهار المتمسك انما يتصور في النظم المؤلف المنقسم الى السور
الا لمعارضة الصفة القديمة لانه لا يطابق على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعاند
لا يكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز
والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى فتأمل التحقيق
واتعاب التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجازا

في اللفظ فرق وهذا المذهب بتعلل التحقيق الى ان كلام الله تع اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة الى اضافة الكلام الى الله تع كونه اى الكلام صفة لله تع وبين اللفظي الحادث المؤلف
من السور والآيات ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله انه مخلوق الله تع ليس من تاليفات المخلوقين
فعلم بهذا يكون العقل يكون الالفاظ لفظ جبرئيل ومحمد ولفظ محمد وغيره ليس بعلم ما ينبغي ان نظر و
تاليف محض خلق الله تع فلهذا صار مجوز الا يكون للبشر معارضة فلا يصح النفي اصلا اى ان كلام
كلام الله تع حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز
نفيه عن الموضوع له فلا يقال الطيران المغناطيس ليس بطير وحيوان ولا يكون الا مجاز جوابا لقوله
وايضا المجوز اما ان يتحدى الآخ كلام الله تع لان النظم المؤلف يصدق عليه بكلام الله بالاشتراك
وما وقع في عبارة بعض المشايخ من ان مجاز كان اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال
لم قلتم ان الاسم 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 بقولنا وما وقع في عبارة
بعض المشايخ الى آخره حاصله ان يقال ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول اللفظ
المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع والثاني اللفظ الذي وضع لمعنى
بواسطة شيء آخر والمراد بالمجاز في عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الاول فقال السائل
لم يفرق بين المعنيين فكاشف احدهما عن الآخر فسال وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السوال
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل الكلام في التحقيق وبالدلالة الى بلا واسطة
لهم المعنى القايم بالنفس الذي هو بذات الله تع وسمى اللفظ بالكلام ووصفه الى وضع الكلام

علا
اقول العقل بالاشتراك اللفظي والمجاز الاصح منهما
من اهل المجاز في بعض المشايخ على وجه الصواب
توجيه عبارة بعض المشايخ
ان الكلام اسم للنفسي واللفظي حقيقة وكون الكلام
صفة حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظ باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية
حال الدين
ناجي
عفي عنهما
سنة ٩٥٥

لذكر ان لفظ المؤلف انما علم باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم الى المشايخ في الوضع والتسمية
لان التسمية باعتبار معنى مجاز يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب بعض
المحققين وهو مولانا عصام الملة والدين الى ان المعنى الى لفظ المعنى في قولهم مشايخنا كلام الله
تع معنى قديم ليس معنى في مقابلة اللفظ حتى يراد به ان المعنى مدلول اللفظ وهو مدلوله بل في مقابلة العين
اى الذات والوجود والمراد به اى بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته في يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا
منهما ليس قايما بذاته كسايل الصفات ومرادهم اى مراد مشايخنا من قولهم كلام الله معنى قديم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تع
حادثا في الانسان شاملا لهما ان اللفظ والمعنى جميعا جزء وصفة للاسم الكلام الذي هو شامل لهما
لتحقيق هذا العنوان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول هو ما يقابل
اللفظ ويقال هذا معنى اى ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا
والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان مما يستفاد من اللفظ او كان
لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فاراد المشايخ بالمعنى هو قولهم كلام الله
هو معنى قديم قايم بذات الله تع هو المعنى الثاني المتناول للمعنى القايم بالنفس واللفظ والمعنى كلاهما معنيين
قديمين قايمين بذات الله تع وصفتين له وهو اى القرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى قديم لا
الا ليس قديما كما زعمت الطائفة من قدم اللفظ المؤلف المترتب الاجزاء الى الموصولا بعضها
ببعض بل بمعنى ان اللفظ القايم بذات الله تع ليس بمترتب الاجزاء حتى يلزم منه الترتيب
للحدوث فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالتين منهما الله الا بعد التلفظ

بالباء بل بعض اصحابنا كما زعمت للحنابلة ان اللفظ القايم بالنفس لا يتبعض
بمرتبة الاجزاء اذ ليس وجوده مشروطا بعدم البعض في ذاته فاذا لم يكن مرتب
الاجزاء لم يكن حادثا كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض والترتب انما يعتبر
في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وبهذا اندفع كون اللفظ قايما بنفس الحافظ
غير مرتب الاجزاء وكون الترتب انما يعتبر في التلفظ مع قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
يعني انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض بل المراد وانفس اللفظ فاللفظ القايم
بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسي قديم كمعناه واللفظ القايم بالسنا مقروء حادث واما القايم
اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتب فيه اذ هو القايم بذات الله حقا ان من سمع كلاما سمعه كل
كلامه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة فهذا الى الذكور حاصل كلامه ان بعض المحققين
وهذا الى حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قايما حالا في لفظا بالنفس غير مؤلف من الحروف المتوالية
والمخيلة للمشروط وجوب بعضها الى الحروف بعدم البعض هذا بيان بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من
الحروف والالفاظ لكن مراده نفي الشرط وجوب بعض الحروف بعدم البعض لان تركب منها مسلم
عند الاشعري ولازم الاشكال الى غير مؤلف من الاشكال المرتبة الدالة عليه الى على اللفظ القايم
بالنفس ومن الدواعي لهذا الطعن الثاني الى ذكر البعض مولانا عضد الملة والدين لا نتعقل قيام
الكلام بنفس الحافظ الا كصور الحروف مجموعة مرتبة في خيال الى في خيال الحافظ بحيث اذا
التفت اليها الى الصور الحروف كان الى الكلام القايم بنفس الحافظ مؤلفا من الفاظ مخيلة او مكتوبة
مرتبة واذا تلفظ كان الى الكلام القايم بنفس الحافظ كلاما مسموعا الى لا نتعقل لفظا مسموعا قايما

بالنفس

بالنفس ما نتعقل مسموعا والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قبل قيام اللفظ
المسموع بالنفس معقل لعموم قدرة الحق بل واقع فان السامع اذا ارتقى لامر تبة ذكر القلب يسمع
من قلبه الذكر وان ساكت لكنه يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قار كالحركة
فلا يتصور قدمه الا بحدوث امثال والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه اى التكوين بالفعل والخلق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع وهو ذكر وغيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
الثابت للحيثية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفرق باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود وبعده عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من تلك العبارات كون صفة اضافية
لا تتعلق عند الكل من تكلم اراد وبرا مبدا الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر الوجود
بالقدرة واثر القدرة صحة الوجود ورد عليه ان الوجود بالقدرة حاصل متعلق القدرة مع الارادة
بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تاثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة
وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا والعقل يابى الوجوب بالاختيار لانباء
الاختيار راجع الى القسم الاول وصفة الله تعالى لا تطابق الى اتفاق العقل والنقل من الانبياء على ان
خالق العالم قال الله تعالى خالق كل شيء مكونه الى العالم وامتناع اطلاق الى لفظ الاسم المشتق الى الخالق
والمكون مع الشح من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وان الخالق والتكوين وصفة قايمة بالشح
الازلية الى التكوين ازلي والمكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجوده كل موجود لتكوينه الازلي
في وقت وجوده ونظيره هذا رجل قال لامراته في شعبان فانت طالق اصدر الرجل
في الحال مطلقا ولم تقع المراة مطلقة في الحال بل تتعلق طلقتها برمضان لان المطلق ما طلقها في شعبان

بل اراد ظهور فعله في رمضان لوجوه الاول ان الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين
انه ليتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى وتقدس والكلام ان بارئ وصف ومدح ذاته في ظاهره الازلية
بارئ خالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب والتدليس فيجب بان الاخبار في الازل
لا يقتضي ثبوت فيكفي تحقق المخبر به في الازل بل اخبار الله حسب حال المخاطب ولو كان
الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف ولو كان ثابتا قبل او بعد صح اخباره بصيغة الماضي
والمستقبل والعدول الى المجاز ان لم يجز الخالق على حقيقة ولا زم بطلان الكذب والعدول الى المجاز
بطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق فحضا للجزم حصول نسبة وكذا الملزوم وهو ان
لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق مع تعذر
الحقيقة من متعلق الى المجاز اي لزم العدول الى المجاز مع تعذر الحقيقة وهو لم يتعذر الحقيقة
على ان ذلك لو جاز لجاز اطلاق الخالق عليه اي على الله بمعنى القادر على الخلق بجامع اطلاق كل ما يجوز
على الله عليه الاهم راجع الى ما مر في الاعراض بيان ما اي اطلاق الخالق مشتق يعتبر على ما مضى الا
اشتقاقا كالاسود بمعنى القادر على السواد والاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغيره وكل ما يقال
باحد يرد عليه ان الجواز العقلي مسلم والشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم بطل وهو
هو جواز اطلاق ما يقدر وهو عليه من الاعراض وكذا الملزوم وهو اطلاق الخالق بمعنى القادر
على الخلق والثالث انه اي التكوين لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فلزم التسلسل وهو محال او لا
بان تكوين التكوين غير بالطل لان تكوين الثاني غير الاثر الحاصل منه بالجزم بل حقيقة يرجع
الى السلب تكوين التكوين غير ويلزم منه ان لا يحدث التكوين استحال تكوين العالم لان تكوين العالم

مستلزم للتسلسل المحال المستلزم للمحال محال وان التكوين العالم متأخر واما بدون ان يتأخر
تكوين آخر فيستغني الحادث اي التكوين عن الاول من الحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
لانه اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل
الصانع وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو في شان والرابع انه لو ان التكوين لا حدث
حدث اما في ذات الله تعالى عما ذهب اليه الكرامية فيصير الله محلا للحوادث او
في غير ذات الله كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة من ان تكوين بيان ما
هو كائن كل جسم يقوم بالجسم فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه لان المكون من قام التكوين
على ان هذا الكلام لا يصح في الاعراض كما ان قيام الشيء بالعرض محال ولان التكوين لو كان
هو المكون او قام به لكان وجود المكون بنفسه مستغنيا في وجوده عن غيره فيكون قديما او
واجبا فانما امتنع بقدم التكوين لخروجه عن العقول بقدم الممكنات فقد وقع فيما فر منه من
ركوب هذا المحال وهو قيام الشيء بالعرض والاعراض مستحيل ومبنى دليل الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية اي لا يكون بالقياس الى الغير كالعلم والقدرة اي مبنى منع الوجوه الدالة على ان التكوين
صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين
عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا يتم دليل الادلة لانه
لا وجه له في الخارج بل هو اعتبار عقلي محكم يحتاج الى دليل الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده
غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له والمحققون من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات
والاعتبارات العقلية مع الاعتبار النظر في الامور ليوقف بما شاء آخر من جنسها وهذا ما يمكن

٤٩ مذهب الاشعري لانه على القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة مشتركون الصانع و
تقدس جبل كل شيء وهو وجه لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شيء آخر وقد كوا
الى كون الصانع مذكورا بالنسبة الى عباده ثناء ومعبودا بالنسبة الى عباده ثناء ومجيدا وغير ذلك مثل
كونه موجودا والحاصل في الازل هو مبدأ اى علة التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
يعني ان الحاصل في الازل هو مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء فقايم فيما يستقبل
فان القدرة باعتبار تعلقها للايجاد فالمسمى تخليقا وباعتبار تعلقها للايجاد المرة فالمسمى ترزيقا وباعتبار
تعلقها بالاحياء يسمى احياء واعتبار تعلقها بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات
والدليل على كونه صفة الخ سوى القدرة والارادة اى مما يكون ذكر المبدأ صفة مستقلة سوى
القدرة الخ فان القدرة هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فلم تكن القدرة مبدأ للتخليق
والعلم ان نسبتها الى الوجود الممكن وعدمه على السوآء فاجاب بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها
الى وجود الممكن وعدمه على السوآء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احدهما بعين اى العدم
والوجود واما الاستدلال على حدوث التكوين بانه لا يتصور حدوث المكون لان التكوين نسبة
بين المكوِّن والمكوَّن والنسبة لا يتحقق بدون المنتسبين كما ذهب بدون المخصوص فلو كان
التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو محال الشارح جوابه بانا لا نسلم بطلان قولكم وهو ان التكوين تكوين اى
تخليق الواجب للعالم وكل جزء من اجزاء اى اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة
وغيرها لانه في الازل بلا وقت وجهة اى العالم يعني لانا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات حادثا وليس كذلك كما مر انا العلم والقدرة على الرب كلا

وارادة

وارادة تقتضي عدم في الازل فانه يوجد في وقت فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث طرو
التعلق كالخالق العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة الخ لا يلزم من قدمها الى الصفات
قدم متعلقاتها لكون تعلقها الى تعلق الصفات حادث فتعلق وجه كل موجود وقت وجوده
بتكوينه الازلي كمن جعل انسانا يوم السبت فمر حتى مات الجوع يوم الجمعة كان الجاعل قائما يوم
يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا او هذا آخر جواب الخ تحقيق ما يقال وقائل هذا
القول صاحب الاصول الصابونية قد ذكر صاحب البداية ان وجه العالم ان العالم يتعلق بذات
الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغنا المحقق للحوادث عن الموجد وهو محال وان
تعلق الى ان تعلق وجه العالم بذات الله تعالى او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم
ما يتعلق وجه به والا فلم يجز وجوده واجيب انا ما وهو عبارة عن العالم والضمير فيه عايد الى
ذات الله تعالى فيلزم قدم العالم وهو باطل لانه ثبت بالبرهان ان العالم بكليته اجزائه حادث
اعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجه الاشياء بهذا الامر وهو كون بل وجهها متعلقا بخلق
الله ايجاده وتكوينه وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده
وكمال قدرته على ذلك او لا اى لا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فيثبت حدوث العالم
فيكون التكوين ايضا اى كذات الله تعالى وصفة قديما موصوفا بالحدوث المتعلق به اى بالتكوين
فيكون القسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم
وما يقال هذه اشارة الى وجه شبههم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان قديما
ازليا لتعلق وجه المكوَّن به في الازل وهو يقتضي قدم المكوَّن من ان القدير يتعلق وجه المكون بالتكوين فقول

حدوثه

ان الكون فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به اى بالغير
فغيبة نظر قوله ما يقال مبناه فغيبة نظر جيد لان مراد المذكور من تفسير القديم والحادث معنى القديم
والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول الطارئ
الزائل وليس مراد المراد بالطارئ الزمان الذى يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم واما عند
المتكلمين فالحادث الى الحادث الزمانى فالمراد بوجوده بداية ان يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه اى ما
لا يكون لوجوده بداية كالبارى تعالى ومجرد تعلق وجوده اى وجود الكون بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا
المعنى اى بالمعنى الذى يتعلق المتكلمون والحاصل ان المراد بالحدوث فى العالم الحدوث بهذا المعنى فجواز
ان يكون محتاجا الى الغير حادثا اى عن الغير دائما بدوامه اى دوام الغير وليس له عدم اصلا
كما ذهب اليه الفلاسفة فيجاب عن دعواه القدم آنها عايدلنا ملى الممكنات كما ليس واتم يجاب بان
الاستفهام فى اثبات المستفهم ونفيا وليسا مفتوحتان وتكسر العين وهى لغة ويجوز كسرها ايضا
على الاتباع بهذا اجواب قول القائل لم يكن القول يتعلق وجود الكون بالتكوين قولا بحدوث الزمانى
اصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم لا يمنع ان القول يتعلق وجود الكون
بالتكوين قولا بحدوث الزمانى اذا كان العالم صادرا بالاختيار اذا بينا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار كما ذهب اليه اهل الحق دون الايجاب كما ذهب اهل الفلسفة 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 بدينا ومراده حدوث العالم فلعدم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا

فهذا لا يتوقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المصرح كان القول بوجوب اذا
يتعلق وجوده اى الكون بتكوين الله تعالى فهو الحدوث لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان
الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم ان يكون حادثا زمانيا مسبقا بالعدم لانه لا يكون موجودا
حال قصد الموجد ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان
الموجد موجبا لا بالقصد والاختيار ومن ههنا اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار ولتلزم
كون مفعوله حادثا صدوثا زمانيا وقيدان بوجود تعلق بالغير لانه لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى
قصده المتكلمون بقوله ان التشبث الى التصريح على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم
قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافلاك ان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى كما كان رد افرادهم اى الفلاسفة انما
يتوجه بتقدم ان قدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا يمنع عدم كونه بالغير لان المعنى ان
ان لا يحتاج الى الغير والحاصل ان حاصل الجواب بالتكوين والتكوين العالم انما لا يتصور
التكوين بدون وجود الكون وان وزانه معطوف على ان لا يتصور مع اى وزان التكوين مع الكون
وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية ان متصورة بالقياس الى الغير لا يتصور بدونه
الضاربين الذى هو الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية ذى مبدأ الاضافة الى سائر اجزاء العدوم
من العدم الى الوجود الصفة مع الموصوف على جهة صفة الاضافة لا عينها اذ لا يلزم من الاضافة حتى لو كانت
عينها اى لو كانت الصفة عين الاضافة عاما وقع فى عبارة الشيخ ولو لا شئ على ما سبق
عند فصل والحقق من المتكلمين بان من الاضافات لكان القول موجبا لتحققها بدون المكون
بكسر الكاف والكاف المضمومة لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تحقق بدون المتضايفين

فلا نسلم فيه بما يقال الى لا نسلم في بهذا القول ما وقع في عبارة المشايخ من ان التكوين غير الاضافة
الى من احوال المعدوم من العدم الى الوجود وان مع التكوين وان الضرب في لا يوجد التكوين يبقى و
المكون بخلاف كونه زيدا من ان الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول تعلق متقدم و
صور الامر وجود المفعول مع ان الضرب اذ لو تأخر مفعول لانعدام لكون الضرب لان العرض
لا يبقى زمانين بخلاف علم الباري فانه واجب الدوام يبقى الى وجود المفعول حاصله الفرق بان الضرب
صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء، والصفة التي مستحيل البقاء، لا يوجد الا وهو
متعلق بخلاف الصفة الواجبة البقاء، وهو ان التكوين غير الكون عندنا الى العلم السنة خلافا
للاشعري والمعتزلة بشبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا اخلق الذين فاروني ماذا خلقوا
الذين من دونه وكذا قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لقوم يتفكرون وكذا في المتعارف يقول احدهم خلقا عظيما يريد وزيه المخلوق اجيب عن هذا
بان الخلق المصدر عام لهم المفعول عند اهل اللغة مشايخنا لان الفعل بقاء المفعول الى التكوين بالامر و
وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه، كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه
لو كان تكوين نفس التكوين لزم ان يكون التكوين مكونا مخلوقا فاين التكوين ضرورة
دليل الملازمة اذ التكوين مكون بالتكوين اذ السبب التكوين الذي هو غير فيكون التكوين قديما مستغنيا
عن الصانع وهو محال اي اذا كان التكوين مكونا مخلوقا فاين فيكون التكوين مستغنيا الصانع
للخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى وان لم يكن قائما بذات الله
لم يكن مكونا لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقائم على ما ذكر التقدير بذات الله تعالى

فيلزم

فيلزم ان يكون التكوين قائما بالنفس وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه الخالق اقدم منه
ان من العالم وقادر عليه اي علم العالم من غير صنع وتاثير فيه اي في العالم ضرورة تكوين ان العالم ينفد وهذا
اي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اي الخالق خالقا والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بان
الله تعالى خالق العالم وصانعه خلافا اي عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان عدم تعلق
الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا لا شيئا، كلها معنى واحد مع اعتبارات
شتى ولان لا يكون الله تعالى مكونا لا شيئا وضرورة ان لا معنى لكون الامر قائما به التكوين الغير
المبدأ جوهر والتكوين ان كان عين الكون لا يكون قائما بذات الله تعالى لان الكون غير قائم بذاته
الله تعالى والتكوين عين الكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق
سواد الحجر السواد وكذا الحجر خالق السواد لان الكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم
بالاسود خالقا له ومكونا له لان الكون من قام به التكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود
الذي هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له وكذا الحجر اذ لا معنى للخالق والاسود الامس قائم به الخلق و
السواد وانما ان الخلق والسواد واحد فحملها واحد هو الحجر لان التكوين عين الكون فحسب الفرض
والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخالق واحدا واذا وصفت ذاتا بانه سواد لتيام السواد
فلا يمكن ان تصفه بانه مكون لتيام التكوين به واذا لم تصفه الله تعالى بانه مكون لان السواد لم يقم به
لا يمكن ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به هذا كله اي المذكور من الدلائل على كون التكوين
مغايرا للمكون تنبيه على ما ذكر وهو اشارة الى ما جوابه سوال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا
للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فالحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا لكن ليس

على كون الكلام بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في اطراف هذه المباحث
ان كون التكوين عين المكون او غيره والاسناب الذين الى الثابتين وعدم الاشاعرة واتباعه
من علماء الاصول الى اصول الكلام ما يكون مفعولا ينسب استحالت بديهية ظاهرة عليها من له اقل
قوله عاجد الامر او تميز الفاعل منفعل عن فاعله ولا شك ان هذا بديهي اذا قرب بل يطلب للعلامة الى
كلام القائل ان التكوين عين المكون محلا يصلح محل النزاع العلماء، وخلاف العقلاء، فان من قال
ببيان المحل التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا اوجد شيئا فليس هناك الا فعل الفاعل شيئا الا
الفاعل والمفعول واما الغير الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ويجوز ذكر فيها ان التكوين امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا تحققا مغايرا للمفعول في الخارج وعلى هذا تقول
في العلم ايضا راجعا الى العالم اذ العلم شيئا فليس هناك في الخارج الا العالم والمعلوم فكلما
قلنا فاما العلم فامر يعبر به العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه انكار الصفات
الازلية وفيه رفض كثير من العقايد الاسلامية ولم يرد الا من قال ان التكوين عين المكون اذ مفهوم
التكوين يغاير مفهوم المكون فيلزم الحالات المذكورة فيكون التكوين حادثا بنيرها تنظيرا لا معنويا وهنا
بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدء الاضافة التي هي الايجاد والايجاد من
العدم الى الوجود فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج قايما بذات الله تعالى وان المفهوم
من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان
هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال
ان صفة حقيقية مغايرة للاضافة قايمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف طرفيه وهذا اي قول

من قال ان التكوين عين المكون فانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال ما الدليل على هذا الكلام نظيرا لم
قلت من عندك فنسكت فاجاب عنه بقوله وهذا اي الدليل على هذا الكلام نظيري ولم ينقل من عند نفسه كما يقال
ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الماهية تحققت وعارضها الماهية المسمى
بالوجود تحققت قضية تجتمعا الى الماهية والوجود اجتماع الغاير والمتغاير كالجسم قابل والسواد مقبول
بل الماهية اذا وجدت فكونها اي وجود الماهية هو الكون، وجودها ان الماهية كما مر متغايران
في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود
كون الشيء في الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر وبالعكس لا يتم اي اذا كان مراد
من قال ان التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الراي اي راي
من قال التكوين عين المكون الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها من الباري تعالى يتوقف على صفة
حقيقية هي التكوين قايمة بالذات اي بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية يكون موجودة
في الازل قايمة بذات الله تعالى فيكون وجودها مغايرا للوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية
لانها لا وجود لها في الخارج مغايرة للقدرة والارادة لان القدرة والارادة لا تختص بطرف الايجاد بل يتحقق
في طرفي الوجود والعدم سلب الايجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين
باحد الاوقات والتحقيق ان الحقيق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المقدور لوقت وجوده اي المقدور اذا نسب اي تعلق القدرة الى القدرة يسمى
التعلق ايجادا كما ان ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب الى القادر يسمى خلقا والتكوين ونحو ذلك
الى الايجاد فحقيقة ان حقيقة التعلق كون الذات اي ذات الباري بحيث تعلقت قدرته

الى قدرات الزلات بوجه المقدور لوقته اى فى وقت المقدور ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
وهى الرزق والحياة والموت وغيرها خصوصيات الافعال فاعل يتحقق فالله رزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغيرها كذلك الا مالا يليق تعلق القدرة وتعلق قدرته صفة الزلية والبقاء
اعتبارى كحسن زيد وحسنه بوجه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث يحسن غلامه
وصف له وظاهر من ان قولنا وحقيقة كون الزلات بحيث ما حاجة اليه واما كون كل من ذكر الى من الرزيقا
التصوير وغيرها ذكر صفة الحقيقة فمما تفرد به بعض علمآء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدمآء جدا وان
لم يكن مغايرة فى الوجوه والاقرب الاولى ما ذهب اليه المحققون منهم الى من علمآء ما وراء النهر ان
مرجع الكل الا التكوين فانه الى التعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة ارادة
تصوير او بالرزق وتزييقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص الى خصوص التكوين من الرزقية
والتصوير وغيرهما بخصوصية المتعلقات اعلم ان من تحقيق هذا الكلام ان فى التكوين والرزقية
وغيرهما مذاهب ثلث الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجه المقدور لوقت
وجه فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
واتباعه والمذهب الثانى ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم
والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب بعض اصحابنا من ما وراء النهر والمذهب الثالث
هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية والترزيق هو التصوير والاحياء والاماتة بطلان
من تعلق التكوين بالمكونات عموما وجه مخصوص وكون الاولى الاطلاق من طلق المذاهب الثلث
هو المذهب الثالث دون الاولين والمراد والارادة اورد الارادة عقيب التكوين اذ بدون

الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا فى تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان
ثبوت التكوين صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك جوابا لسؤال مقدر وهو ان يقال كون
الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه
بقوله كررنا كيدا ولتحقيق الاثبات صفة قديمة قائمة لله تعالى بمقتضى تخصيص المكون بوجه ووجها دون
وجه عدم فى وقت الى فى حال دون وقت الى وقت الماضى والوقت المستقبل لان نسبة القدرة الى الجميع
المقدورات على السوآء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون وجه فى وقت دون وقت آخر
لا كذلك الكلام فى ان تخصيصه موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار شبهة الكلابية ان الارادة
اذا تعلقت فلا يخلو اما ان يكون تكوين حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه
قيام الحوادث بذات الله تعالى واما الثانى فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد واجب
بالذات قديم والزوال آية الحدوث فعلم ان تعلقها بذلك الوقت وتعلقا حادثة فلا محالة يلزم زوال القديم
بل زوال الحوادث والتجارية اى لانكار زعم النجارية من ان مريدية الله تعالى بصفة الارادة و
المشية وبعض المعتزلة اى لانكار زعم بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل العلاف وابو علم الجبائى وابنه
ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم
المراد وهو محال والجواب عنه ما مر من ان مريدية بارادة حادثة لا فى محل هذا باطل فان تلك الارادة الحادثة
اما ان تتعلق بذاته تعالى فان قال باحداث الله تعالى فتقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير
ارادة يكون مجبورا فى احداثها وان قال بارادة فتنقل الكلام الى الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة
فالمحذور بحاله وان قال حادثة نقل الكلام الى الارادة الحادثة الى ان ارادة حادثة

لو صنف ما ما ان الارادة صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية

ذاته لا زال وكانت قديمة لزم قدم العالم وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذوات لا تعدد الصفات مع الوحدة والدليل على ما ذكرنا من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته الاثبات انا نجد ذواتنا باثبات الصفة الارادة والكتبة الله تعالى معذورة على التجارية مع القطع بلزوم قيام صفة التخيير بها وهذا رد على بعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى معذورة على الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح فعلة نظام العالم مبتدأ وخبره دليل على كونه صانعا قادرا مختارا معذورة على التكليف وكذا حدوث العالم دليل على كون صانعه فاعلا مختارا اذ لو كان صانعه اى العالم موجبا بالذات لزم قدمه اى قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علة الموجبة اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لان صانع بالارادة الا شاء فعل وان شاء ترك ورؤية الله تعالى بحق الانكشاف التام بالبصر وهو الانكشاف بحيث انتفاء ادراك الشيء كما هو الواقع كحالة البصر وذلك اى بيان انكشافا نا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين علما ضرورة ان البدر وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن الانكشاف الى البدر حال النظر اليه اى الى البدر اتم واكمل منه حال الاغماض وانما بالنسبة اليه اى الى البدر حال النظر حالة مخصوصة هي السماوية بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لا نعلم كنهه فلهذا قال عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية لبعض المؤمنين واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولهذا تشتد المؤمنين برؤية الله تعالى فوقها ما تلتذ بمعرفة قيد هذا انما يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكل كما هو المطلوب جاز في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى اى اذا جرد من العلايق والنفس اى ذاته لم يحكم بامتناع

رؤيته بل غاية ما يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العلم بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتوقف قطعا واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يجعل كلام المصنف عدم الحكم بجواز الرؤية بناء على ان الكلام يقع البتة اما على امتناعه فوقوعه حينئذ الامكان عقلا مالم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه الى عدم الامتناع وهذا القدر ضروري في امكان الرؤية ومن ادعى الامتناع الى امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والخوارج فعليه البيان وقد استدل اهل الحق اى اهل السنة بوجهين عقلي وسمعي الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اى الجسم والجوهر ولو بسيط الاعراض واكثر الامام رؤية الاعيان واصح عليه بان الطول والعرض وسائر الجواهر التي يتركب الجسم منها قبل التحقيق فيان قيد بوضع المقابلة اى الطول والعرض وغيرها فالمرئي هو المقدار دون الجوهر الفردية وان لم يقيد به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه والاعراض كالسواد والبياض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم كالانسان مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض وعرض فلابد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الاعيان والاعراض بمعنى ان الرؤية يتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع ومن ان العلة اما الوجود واما الحدوث والامكان اذ لا رابع بينها والاول يعني الوجود مشترك بين القديم والحادث وغيرها ولا يجوز ان يكون بين الاعراض والاعيان قيد ان التحيز المطلق والمقابلة وكونه

الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها ان تقل المرأى والاشكال ان
المرأى من زيد في الموضعين واحد وكل من المقابلة والغيبة تختلف بهما غيبة المرأى فيه واما كون الوجود
من الغير فانما نسبق الامكان فخرجه والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والامكان عن
الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم الا سلب الضرورة عن الطرفين
والامر حظ للعدم في العلية لان علة الشيء لابد وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لان
فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة
وكذا الامكان لانه عبارة عن مستوى طرفي الوجود والعدم اذ مستوط العدم عن درجة الاعتبار
بقي الوجود فتعين الوجود لان المفهوم الوجود وملزوم كون الشيء في الاعيان وصف مشترك
بين وجود الواجب ووجود الممكنات وملزوم الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان
والاعراض فيصح ان يسئل الله تعالى عن علة صحة الرؤية وهي الى العلة
الوجود ويتوقف الجواب للحال لكنه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما يكون الوجود
مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع تعالى جاز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا
للرؤية او يكون كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف امتناعها الى الرؤية
على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا وهو انطباع صورة المرأى في عين الرائي واتصال
الشعاع الخارج منه بالمرأى او من خواص الواجب مانعا من الرؤية بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية
فانتفاء كل شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لانتفاء صحة الرؤية وبهذا التقدير لا يرد
السؤال وهو ان لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث والامكان لكن لم لا يجوز ان يستند

رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحقق حصول المقتضى فكذا
يعتبر في حصول الشرائط وارتفاع الموانع فعدم رؤية الله تعالى بناء على عدم الرؤية لفوات شرط
او لوجود مانع وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات المشتركة في العلة هذا جواب سائل يقول لو كان
الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي
لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى
سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الملك والجن والارواح وانما لا
يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها اذ الموجودات بشرط اجراء العادة لا بناء على
امتناع رؤيتها وذلك كما ان الله تعالى خلق في الليل ضوء القمر لا نيرا والمصروع يرى الجن والملائكة
والنبي قد يرى جبريل عليه السلام والايراء الصحابة رضي الله عنهم فيكون امتناع رؤية سائر الاشياء بالنظر
لا بالذات وصح ان يقال صحة رؤيته عدمية لانها عبارة عن عدم الوجود والامتناع لان المراد منها
الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا تستند الى علة اي لا يلزم
ان صحة الرؤية تستدعي العلة لانها امر عدمي والامر العدمي لا يقتضي العلة لان اقتضاء العلة من خواص
الامر الوجودي فلا يكون الوجود ولا غيره علة علة لصحة الرؤية ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل
بالمختلفات اي ولو سلم ان الامر العدمي يستدعي العلة ولكن لا نسلم ان لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة
وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل
المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة المعللة
للشمس والنار والحركة والرؤية من الواحد النوعي يعلل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية

الوجود وكونها علة لرؤية الصانع ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي الا ولو سلم استدعاء الرؤية
علة مشتركة لكن لانم ان يكون علتها وجودية لانها عدمية ينبغي ان يكون علتها عدمية كالحدوث
والامكان فلا يلزم منه ان يكون الباري مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث او الامكان و
ولو سلم فلانم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عيني ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون
علة للامر العدمي ولكن لانم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ
عيني عند الشيخ الا الحس الاشتراكي فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود
الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود مذاهب ثلث المذهب الاول ان وجود كل شئ
سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا او زايدا عليه 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 بينهما بالاشتراك المعنوي كالبياض
يكون بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود هو
ذات الشئ لا الكون الشئ في الاعيان لانه معلوم بالبديهة ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا
بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول يكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا
لان مراد من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ اجيب بانا نمنع تعلق

الوجود

الرؤية والقابل لها اي للرؤية والاختفاء فلزوم كون ان متعلق الرؤية وجودا لان القابل
لا يكون الا وجودا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية ما للجسم الانسان مثلا او العرض من الالوان
وغيرها وقيل يجوز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة لان اول افعاله وقيل
اصله اوءل من وزن فاعلات نقلت همزته واوا ثم ادغمت ما قبل همزته واوا
وادغمت ما قبل ما مصدرية شجاع بعيد انما تدرك منه هو الشيء بمعنى الشخص والقالب
يعني ان المراد بقولنا بصحة الرؤية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما يدرك ذلك
ثانيا دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية وحاصل ذلك لو كانت العلة لصحة
الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يدرك ما لم يعلم خصوصيته فالتالي باطل فالمقدم مثله فبيان
ان العلة لصحة الرؤية ليست الا هوية ما وبعد رؤيته اي الشيء برؤية واحدة متعلقة
بهويته قد تقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر على تفصيل فان الرؤية
الاولى اجمالية ثم الرؤية التفصيلية ثانيا فمتعلق الرؤية هو كون الشيء هو هو اي هوية ما فيه مساوية
لا متعلقا بالهوية المخصوصة عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيدية
حيث ان زيدا يرى وليس كذلك كما عرفت وهو المعنى بالوجود وبهذا اندفع ما قيل ان الوجود
من المعقولات فلا يمكن رؤيته اصلا والاشتراك اي هو ما ذكرنا فيندفع الاعتراض
الرابع وفيه اي في الوجه الرابع نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها ان يتبع
الهوية ما هو جسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فلا يكون الباري تعالى مرئيا ثم على
المختار خصوصية وتقرير الدليل النقلي على صحة الرؤية ان موسى عليه السلام سئل

الرؤية

مفعل من اوسيت راسه اذا حلقت فهو مثل اعطى فهو معط كوقير فعل من ماس يميس اذا تبختر في
مشيه فموسى للحديد من هذا المعنى كثيرا خطأ ابرها وبخ كما وقت للحلاق قالوا وفي موسى بلزم الياء
لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبي عم لا يقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمي وانما اشتق موسى
للحديد قد سال الرؤية من ربه في الدنيا بقول تع رب ارني انظر اليك صار جزما لان جواب الامر
قال الزجاج المعنى اريني نفسك انظر اليك ان قد سمعت كلامك فانا احب ان اراك وكلمه ربه فخص
الله تع بانه سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد قال الكعبي ع ز تى اراد الله تع ان يكلم موسى ع
اهبط الى الارض ظلمة سبعة فرسخ فلما دنى موسى ع من الظلمة طرد عنه شيطانه وطرد هاروم
الارض وطوى عنه ملكوتها ثم كلمه الله تع وكشفت له السماء فراى الملائكة فيما وراء الهواء و
وراى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما يغشى وجهه من النور ولم
يزل على وجهه برقع حتى مات فلو لم يكن ممكنا لكان طلب موسى ع جهلا ان لم يكن
موسى ع عالما بامتناع الرؤية بما يجوز في ذات الله تع وما لا يجوز قالت المعتزلة الطريق
بعض اصولنا لا يجوز اذا علم وحدانيته وشريعته ان يسمى اويس ونواحيه وقد علمهم بان
جهل النبي ع الكليم بما يمتنع عليه تع بوجه شنعاء اوسفها وعبث ان كان عالما بامتناع
الرؤية معنى السفه لغة ومنه زمام سفيه اى خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث
يعبث عبثا فهو عابث اى لاعب بما لا يعنيه كل لعب لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة
فهو لعب وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك لان طالب المستحيل من الانبياء يحال
خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تع ولو كلم رد بقولك لن تراني دون ارى ولن ادل

ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تع لنقوقرا على معتقده في الدارين ولم يوجد
فيما بعد وان الله تع علق الرؤية باستقرار الجبل لقوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني
اى اجعل يعني وبيكل اقوى منكل وعلو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف
تراني وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتي واما قوله لن تراني فكلمة لن ليست التابيد
بل هي للتاكيد بحسب الدليل عليه فقوله تع فلن اكلم اليوم انسيا قررنها باليوم والتابيد
مع التوقيت تنبيه لكن المراد به التابيد في دار الدنيا لا في دار الاخرة يدل عليه قوله تع
ولن يتمنوه ابدا ان لن يتمنى الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخذانهم يتمنون
الموت في دار الاخرة بقوله تع ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وعلو الاستقرار
للجبل ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه ان معنى تعليق الممكن بالممكن
الاخبار بثبوت المعلق وعلو رؤية الله تع عند ثبوت المعلق به وعلو استقرار الجبل
والمحال لا ثبوت له على شيء من التقادير الممكنة حاصل قوله وان الله تع علق الرؤية
سوان يقال الله تع ما عاتب موسى ع عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا ع الجاء
ابنه لان هذا الوكان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن
الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فان
امكان الشرط مستلزم امكان المشروط وقد اعترض بوجوه اقواها اى اقوى الوجوه
ان سؤال موسى ع كان لاجل ارجاء مصدر اجأ ثلاثيا اذا اجناه استعمل في تعليل الجنايات
ثم استعمل في كل تعليل فوجه اى لتهلكنا قومه لاجل امكان الرؤية بهذا اشارة الى ان

الدليل الاول حيث قالوا ان قوله من تكرر من كلامي نفي للمستقبل بجزائه ابدا تاكيدا وتشديدا
وهو معروف عند اليهود والمخالف في احدى الروايتين عنه وفي رواية الاشاعرة اصلا لان ولن
في القرآن لما فارقت النفي ناصبة نفي الله جميع ذلك بقوله رب اريني انظر اليك وانما اضاف
اليه تلطفا بعبده ولئلا يقع الوسواس في النفس لاجل قدره ليعلموا ان المقوم امتناعا لما علم امتناعا
هو اي موسى وهم وبانا لم اشارة الى ورد الدليل اي كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل فلكن
لان معنى قوله تع فان استقر الجبل مكانه فسوف تراني فان اجتمع السكون والحركة في تراني
بل استقرار الجبل حال متحرك وهو محال لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما
حال حركته والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط
الذي هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علق حال حركته وهو محال اجيب بان كلام ذلك
من الاعتراضين خلاف الظاهر لان الشخص اذا علم امتناع الشيء ثم سأل لاجل الغير كان ذلك
في العادة والضرورة قرائن بان ارتكاب موسى وهم على خلاف الظاهر على ان القوم الذين
موسى وهم ان كانوا مومنين كما هو مقتضى موسى وهم ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية ممكنة
لوجب ان يطلبها لهم ويزيح شبهاتهم كما فعل بهم حين سؤاله على قومه يعبدون على الاصنام و
يقيمون على عبادتها قالوا يا موسى وهم اجعل لنا الها كما لهم الهة يعبدونها قال انكم قوم تجهلون
انكم قوم تجهلون يعني تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وقضية الناظر ان كانوا مومنين
ان ينظروا ما سؤال ليس لعلمهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله تع خطاب لن تراني فيخبر
والمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تع لن تراني على استحالة الرؤية استدلال خطاء اذ لا يدل

الاخبار على عدم رؤيته اياه على ان الايراد ابدا ولا ايراده غيبي وحالا فضلا عن ان يراد على استحالة
وقول الخروج في مكابرة او جراية بطريقة الدوية وان كانوا كافرا كفارا لم يصدق ان قول
موسى وهم ربي الله تع بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا وهو استقرار حال التحرك ايضا كما كان
الاستقرار في غير حال التحرك ممكن بان يقع السكون بعد الحركة وان المحال اجتماع الحركة والسكون فان معنى
قوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني فان وقع السكون مكان الحركة فسوف تراني كما تقول علقت
قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى وهم طلب رؤية ذاته تع مع بقاء صلوحية
فقيل فقال ارني انظر اليك مشيرا الى هذه بصيغة المتكلم فرد الله تع بقوله لن تراني مع
بقاء صلوحيتك الية فخاطب به وكلم انظر الى الجبل الى بدنك وهو تيكنز فان استقر مكانه وانت كين
فانيا فسوف تراني رؤية تيكنل فلما تجلى ربه الذي عليه يكون فاضطرب بدنه من هيبة الله تع
جعله دكا وخر موسى صعقا اي مغشيا وفنا عن هذه البنية فراى الطف بعين لطفه فلما افاق
من غشيته قال سبحانك تنزيها لك من السوال ثبت الآن من مسئلة الرؤية مع بقاء الهوية
وذلك اية مسئلها بغير سلطان من الله فلذلك تاب وانا اول المومنين اي اول من آمن انه
لا يراك احد قبل يوم القيمة قال النبي ص وانا اول المومنين اراد به في زمانه كقوله تع وانا اول
على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى وهم سال ربه آية اي علامة
يعلمه بها على طريق الخطور وذلك كما هذا التاويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر
اليك ولم يقل انظر اليها والثاني انه قال لن تراني ولم يقل لن تراني الى علامة والثالث ان موسى
وهم كان معه من ايات الله من قلب العصا حية والنبي والماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب

العصا واليد البيضاء وغيرذلك من الآيات لطيّ الدّرك على وجه الصانع بطريق الفاورة بحيث
يستغني معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وهو مثل هذا
الوقت يبعد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجود كل واجب بالنقل الى بالدليل السمع
ورد السمع الى الكتاب والسنة واجماع الامة باجياب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما
الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وجوه مبتدء وناظرة خبره وجاز الابتداء
بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون للخبر محذوف اي ثم وجوه وناظرة
صفة واما اذا تعلق بناظرة فالاحسن قوله يومئذ اي يوم القيمة ناظرة ناعمة حسنة يقال شجرة ناضرة
وروض ناضر يقال نضر وجهه ينضر ونضرة الله وانضره ونضره وللمفسرين قيلون
مضيئة من شرقة الى ربها ناظرة تنظر الى الله يومئذ لا بحجب وجه الاستدلال ان النظر اما ان
يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية والاول هو المطلوب والثاني
تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كمال النظر بالمعنى الثاني والطلاق السبب واراد المسبب
من احسن وجوه المجاز ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية وبهذا يقال نظرت الى الهلال فلم
أره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للاراده من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها
غيرها فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل فلم قلتم الآية لا تدل على وجوب الرؤية
في الآخرة لاحتمال ان يكون المراد من النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار
لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة والاحتمال ان يكون
المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناظرة الى ثواب ربها

ناظرة

ناظرة بالابصار المذكور لاثبات الرؤية فوجب ان يحمل على الرؤية قلت ان النظر
المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بمعنى العين فلا يجوز حمله على احد الامرين
والحمل على الانتظار دون النظر المقصور بالحاسة المسندا الى الوجه بمعنى الانتظار
لم يثبت من اللغات والحمل على النظر بمعنى الانتظار لا يليق بما نحن فيه لان الآية مسوقة لبيان
النعيم والانتظار سبب للنعيم لانه مفعول له وان حذف المضاف هاهنا غير جائز لان النظر بمعنى
الثواب لا يدوان يحمل على اضمار رؤية الثواب لانه تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية
لان ليس النعيم والآية لبيان النعيم ولا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعيم واذا وجب
اضمار الرؤية كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز واما الآية
فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في
البيان والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وفي الخبر الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيمة
في صورة غير صورته التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم
الله في صورته التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث
ثم السلف توقفوا فيه كما هو دابهم والخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه
فاراد في صورة الملك والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه شيئا
من مخلوقاته فيعرفونه به عبر عنها بالصورة للمشاكلة والمشهور يفيد طمأنينة القلب رواه
اثنا عشر من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الآية
والاخبار في الرؤية امة لانها جاءت امام وكل ما اجتمعت الجهات ادعت الاولى في الثانية

والنيت ذكرنا ما الآية تافقارت الآية فايدة من الآية الكسورة تاياً كرامت لانتباه
الآية الذين كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة هذا انما
اورد في كلام المعتزلة في ذلك واردة على طوارئ ثم طارت مقالة المخالفين وشاعت
شبهاتهم وتمويلاتهم واقوى شبهاتهم من العقليات يعني ان لم على امتناع الرؤية دليل
عقل ونقلي ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي اما حقيقة
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في رؤية وجهه في المرآة المقابلة له وثبوت مسافة بينهما
اي بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد و
اتصال شعاعي يعطف على قوله وثبوت من الباحثة بالمرئي وكلا ذلك محال في حق
الله تعالى والجواب منع هذه الاشتراط بان يقال لا نسلم ان من الشروط المذكورة شرائط في رؤية
الله تعالى لانا لا نسلم ان كونها شرائط في المحسوسات كونها شروطا لرؤية الله تعالى فقياسنا
الشاهد على الغايب وهو مع فارق قلت هذا لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا
الرؤية بالمقابلة والانطباع وجواز ادراك البصر لها قلت بل نزاعنا حقيقي فان الانكشاف
الحاصل بها لم يكن بدونها تام لا والى هذا اشار بقوله في حق الله تعالى لا في مكان قال
بعض من ارتجب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة وبهم ذاته في حجاب صفاته لانهم
لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه او
ضح واتم العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز
تعلق الرؤية ان يعلم من غير تكيف كيفية وصورة تا جاز ان يدرك كل من غير كيفية وصورة

والا

والخاطر جهة من مقابلة وانصال شعاعي او ثبوت مسافة وقياس الغايب على الشاهد
فاسد يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد في الشرط والموجودات
الحسية ان يكون شرطا للغايب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغايب على الشاهد وهو
محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى وهو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون
التمثيل المستدل الا بالشاهد على الغايب والاصل غايبا والشبه شاهدا والعقل يسمون
فيا سمالا مور من حد وجزئي الجزئي والخاف بقاس الفرع بالشيء اذا اخذ له على مثاله ويسمون الاصل
والشبه اصلا لابتناء الاصل عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط حاسما
والعلة وقد استدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى اياانا والباء متعلق بيستدل يعني لو كانت
من المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى اياانا وفيه اي في هذا الاستدلال نظر لان الكلام
ان البحث في الرؤية بحاسة البصر يعني رؤية الله تعالى اياانا ليس بحاسة البصر ورؤيته اياانا تعالى
بحاسة البصر ولم يلزم عدم اشتراط من الاشياء في رؤية الله تعالى اياانا عدم اشتراطها في رؤيتنا
اياه تعالى فلا يلزم كون من الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان الله جايز الرؤية
هذا معارض من طرق المعتزلة وان دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافي الحكم
الدال والحال سلمنا لو جاز ان يرى في الدنيا والآخرة وان لم تجب الرؤية بها وجوب من الشرائط
جاز ان يكون لحضرتنا جبار شامخ ان عالية لانا ما ان الجبار وان مسقط ان كون الجبل
لحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه مسقط ومغالطة قلنا ممنوع ان الملازمة ممنوعة ولا نسلم
ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور فانا الرؤية عندنا خلق

الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرائط لا يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع الشرائط ولو سلم وجوبها في الشاهد ولا نسلم وجوبها في الباري تعالى لجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولجواز ارتهما ولو سلم وجوبها في الباري تعالى ايضا عند اتمام الشرائط لكن لا نسلم تمامها في لما نتكلم في السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز في الدنيا لضعف تركيب اعضائها وكونها قويا لم فانية متغيرة وفي الاخرة تقوا تركيبها باقيا وقويا باقية فحوا رها وسن اهل الجنة ما لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي اعلم ان شرائط الرؤية ثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جايز الرؤية الثالث يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجالس الحاذي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي اذا لعرض لا يكون مقابلا ولكنها حالة في المقابل للرائي فكان في حكم المقابل للرائي الرابع ان لا يكون المرئي في غاية البعد الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون المرئي في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية الخفاء الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومن السمعيات مطلق ما قيل ومن العقليات قوله لا يدرك الابصار اي لا يحيط به جميع بصر ولا تدركه النظر وقد يقال للعين انها جسم ذو ضوء على ما هو المشهور وعلى هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قوله يدرك نقيض قوله لا يدركه الابصار بدليل استحالة كذب واحد من العقلين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا يدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار ويلزم ان لا يحيط علمنا ولا يحيط علمه شيء ولا يفوت وفي هذا الكلام دليلان لطائفة لا يدركه لا يجوز الابصار اي لا يجوز

لف حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان بصيرا من غير دون ان يبصر ما غيره ما ساير الصفات وانما خص الابصار بادراك ايانا مع انه يدرك كل شيء لان الله تعالى يرى الابصار ويرى ولذا الله تعالى لان غير الله لا يجوز ان يرى البصر ولا يرى البصر والطيف الخبير فيدرك ما لا يدرك الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من كلمة الله ان لا يدرك الابصار لان اللطيف والخبير لا يدرك الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا من مقابلة الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد ان الكلام في قوله تعالى لا يدرك ليس للاستغراق افراد البصر فلا يعم ولسلمنا استغراقها دون الجنس وان المنفي لا يدرك كل بصر وافادة نفي تفسير عموم السلب ان شمول النفي لكل واحد لا سلب العموم ان نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي سلبا جزئيا وكون الادراك معطوفا على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرئي يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جايز فعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم اذ لا دلالة في قوله تعالى لا يدركه الابصار على عموم الاوقات ان اوقات الدنيا والآخرة والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة فعلم ان لا دلالة في جزء المبتدا وقوله والجواب بعد تسليمها والبصر في اللغة والوصف هو الفرق فالفرق بوصف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجوز الا بحسب الوصف واللغة وهذا لا يفرقنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطي يوم القيامة قوة الابصار التي بها رؤيته وقوله يستدل بالآية على جواز الرؤية معنى الاستدلال على ان يكون كلمة لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار

الابصار تدعا عاجية واما اذا كان المجموع تدعا واحدا اغلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار
الادراك بمقابلة وجهة فلا يلزم منه عدم الروية مطلقا اذ لو انتفت الروية لما حصل
التمدح بسرعتها الى الروية المدح على ثلثة اوجه اقوال ان يمدح في وجه فهذا الذي نفى عنه
والثاني ان يمدح بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منفي عنه ومدح ثالث يمدح في حال غيبته
ولا يبالغ اولم يبلغه ويمدح بما هو عيب فهذا الباس والاعتراض بان عدم الروية لو كان مدحا
لكان زوال النقص فيلزم دوامه في الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى
الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بدوام الفعل بلا لزوم نقل
اذ لا يلزم من التغير في القديم والروية لانها خلق الله تعالى واما الاعتراض بالمدح بنفي الشريك
مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريك كالمعدوم لا يمدح
بعدم رويته الى المعدوم لامتناعها الى الروية وانما التمدح في ان يمكن رويته اعتقد من يعدم
رؤية الاصنام والمعدوم اذ لا يمدح فيه مع امكان رويته لكونها موجودا واجيب بانا
نفي الرؤية عن المعبود لخلوه من سمات النقص الموصوف بصفات الكمال مدح وتذكر الاعراض
مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح في نفي رويتها فيلزم كون عدم رويته كمالا انما هو فيما
يمنع الرؤية عليه فلم يلزم التفرد بالحجاب الكبرياء واما يمنع الرؤية بالتمام والتفرد فالكمال الوصول
اليه بالتمام والتفرد لا بالرؤية كما في الكرامة ومشاربها ولا يرد التمني الا تفرد والتفرد العزة في
اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشيء اذا اشتد ويقال العزيز الذي لا يجوز ما اراد ويقال
العزيز الذي لا يوجد مثله وجوده في حجاب الكبرياء الكبرياء التفرد بما لا يتغير الكبرياء ان لا يحاط به

وان جعلنا الادراك في قوله تعالى لا تدركه الابصار عبارة عن الروية بعموم الاحاطة بالجوانب و
للعدول عند الآية على جواز الروية بل تحقيقها اذ الروية اظهر لان المنفي المعنى الآية انه مع كونه اي
الكون الذي تعم مرئيا لا يدرك الله تعالى بالابصار اي لا يرى بالاحاطة بل يرى بغير ما تعالى عن التحيز
والانصاف بالحدوث والجوانب ومنها ان من اقوى شبههم من السمعيات ان الآيات الواردة
سوال الروية مقرونة بالاستقرار الاستعظام الروية وبالاستكبار اي عدة الشيء منكرا الى الشبهة
للمعتزلة ان جميع ما ذكر سوال الرؤية في موضع من كتابه الا واقعة الاعراف وذكر في ثلث آيات
الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الروية ممكنة لما كان طالبها مستحقا للاستكبار والعتو لان مستكبرا افضائه
الامر الى ما لا يطيق بما لا يكون ناذلا منزلة طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتهم الصاعقة الى الصفيح التي اهلكتهم وانتم تنظرون
ولو امكنت الروية لما عاقبهم بجعلها في الآية الثالثة يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم
كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
سمى الله ذلك السوال ظلما وجازاهم به في الآية باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سوالهم
هذا سوالا لامر جائز واقعه ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان ذكر ان الاستعظام
لتعنتهم وعنادهم التعنت تطلب الايقاع في امر شاق بعنف ان كرههم والعقاب سبب تعليق
ايمانهم على الروية في الدنيا تعنتا وعنادا في طلبها الى الروية لا امتناعها ولهذا استعظم انه سوال
الملائكة في الآية الاولى واستكبارا نه سوال اكتساب في الآية الثانية مع امكانها بلا خلاف وانما

الى ولم يكف ذكر لتفهمهم وعنادهم لنفيهم موسى عم عن ذكرا لى عن سؤال الروية كما فعل الى منها موسى
عم حين سألوا الى قدم موسى ان يطعمهم الآية ان قالوا يا موسى اجعل لنا الله فقال موسى عم انكم
قوم تجهلون فهذا الى عدم منع موسى عم من طلب الروية مشعر بامكان الروية في الدنيا ولهذا الى
لاجل امكان الروية اختلف الصحابة رضي الله عنهم اجمعين في ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج
والاختلاف الى اختلاف الصحابة رضي في الوقوع الى وقوع الروية دليل الامكان لان الامكان سابق
على الوقوع ورواه مسلم عن ابي ذر رضي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نور اني
اراه فيه دليل للاثبات اذ رؤيا اثر بفتح الهمزة والنون وبكسرهما فعلى الاول كان انكار الروية
وعلى الثاني كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله
تعالى ورد به اذ الشرعي فيطلق النور بتوير رواية الكسر فعلى رواية الفتح للتلبيس على بعض
المخاطب لقصوره عن ادراك معناه واما الروية في المنام فمن اجوبته ما يقال وهو ان يقال هب ان
روية الله تعالى في المنام ام لا فاجاب بقولها واما الروية فقد حكيت من كثير من السلف كما يأتي
رحمة ومن اجل هذا رأيت ربي في المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك
ثم تعال ودون ان حمزة الغازي قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
القائد فوق عباده قال الله تعالى يا حمزة وانت القائد فيه فهذا انما يدل على كونه سبحانه الله لا على
روية ومن اخبار الصحابة رضي كعمر رضي ولا ضائر في ان الروية في المنام نوع مثال فلا يكون
بالقلب دون العين والله خالق لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته شرع
في بيان افعال الله تعالى فقال والله تعالى خالق الافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة

الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رضي الله عنهم من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان الى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب
اليه الاشعري او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال الخياط ابو بكر او يقال ان خالق الافعال
مع قدرة العبد كما راه الاستاذ فالرد رضي الى المعتزلة فان عندهم كانت القدرة
والارادة الشعورية الآلات لخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت
هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا تكليف يصح لانتفاء الفعل الى العبد فلت لا شك
ان اصل الارادة والقدرة لخلق الله تعالى لكنهما تتعلقان بواحد من طرفي الفعل والترك مع الحركات
والسكنات يصدر من العبد فهذا صحيح لانتفاء الى العبد لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لا
تعالى وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا الفعل الفرع خالق بعضها البعض ولعام 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 هما يوجبان المقدور وقد كانت الاوائل منهم الى من المعتزلة كما ذا شارة الى الجواب عن سؤال
وهو ان يقال لم لا تم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون
لفظ الخالق بل يطلقون الموجد والمخترع لا لما جاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون الى يمنعون وفي بعض النسخ لا يجيزون بدل عن اطلاق الخالق على العبد ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ولخوذ كرهما ومحدث وحين رأى الجبائي من المعتزلة وانتبا هذا
من الكلم واحدة وهو الخلق من العدم الى الوجود الخاص والى تشاجعوا على اطلاق لفظ الخالق

على كل حق بالنسبة الى فعله حق الفعل والبتة اصح ادلة الحق على ان الله تع خالق الافعال العباد
وسائر المخلوقات لا خالق لها سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله فهذا دليل
عقلي لكان عالما بتفاصيلها اذ الافعال قبل هذا التوليد بنفي الكسب لخلق معا لاشتراكها في كونها
بالقدرة والقصد والاختيار فتقول القصد اما الشيء مسبوق بالشعور به ضرورة بانتفاء قسم القصد
كان اجماليا فعله بالاجمال وان كان تفصيليا فعله بالتفصيل ثم القصد الايجاد كائن في الكسب
اتفاقا كقصد الشيء الى السجود فلكسب كائن في الخلق ايضا ودعوى البديهة في عدم كتابته فيهما
ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك ان يكون العالم بتفاصيلها واللازم باطل
اذ لا كون العبد عالما بتفاصيلها فان المشي مثلا موضع يشتمل على حركات متخالفة اذ متوقف
وعلى حركات بعضها ايمن وبعضها ايسر، ولا شعور الواحد بالحال للثانية بل كثير الاجزاء من الحركات
والسكنات وليس بهذا ذهولا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان العبد ليس بعالم
بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم به بالشيء لا يستلزم العلم بتذكر العلم والا
لزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور لعبارة عن الذهول عن العلم
لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس ذهولا عن العلم بل لو سئل العبد والجمهور عما هم
سئلوا ويقال السين بالياء وعلى لغة من قال سدت تسال بغير همز والباقي منقلبة عن واو لقولهم
سوال وساولته لم يعلم ولذا الى عدم الشعور في اظهر افعاله واما اذا تامل في حركات
اعضائه وهذا نظير افعاله الطبيعية في المشي والاخذ والبطش اي الاخذ بالغلبة والقهر وفي ذلك
وما يجيء اليه عطف على قوله في حركات اعضائه من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة

مجتمعة مكتنفة في العصب وتدبير الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر لان عدم العلم بتفاصيلها
اتم الدليل النقلي المنصوص على النظامة الواردة في ذكر المدعى ان الله خالق الافعال العباد وهو
كقوله تع خلقكم وما تعملون اي عملكم من الايجاد والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول له لانه
اذا كان العامل له يكون المعمول له بعلة لحيا ج الى حذف الضمير لانه اذا كان
ما موصولة لابد من ضمير المفعول في تعملون وما تعملون اي ما تعملونه لانه وجب حذف الضمير
من الصلة الموصول لطلا ما اذا كانا ما مصدرية لانه حينئذ ج الى تقدير الضمير او معمولكم
على ان ما موصولة تم يشتمل الافعال لانه اذا كان المعمول لله تم تكون العلة لله تم ايضا
في يكون المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان سلمنا الآية
لانا نعلم المراد الذي هو كون افعال العباد مخلوقة لله تم لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية
وان يكون موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الآية ح والله خلق
انفسكم وافعالكم وانا اذا كان موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية ح والله
خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول الافعال فلا يكون الغرض حاصلا بالآية المحتملة
للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التي هي
للاعيان بمعنى المصدري بكون ما موصولة او على المقصص لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تع كما ذهب اليه اهل الحق او للعبد كما مذهب اهل الاعتزال لم نرد بالفعل المعنى
المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو اي الحاصل متعلق الايجاد
والايقاع بمعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدري كالحركة في المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل

بالمصدر كما قال الذي يكون المتوكل عليها في كل جزء من اجزاء المسافة ومن اثر الاول ولا شك ان الكل
موجود واختلف في الاول انه عارض ام لا فالحركات والسكنات مثلا ما يدل عليه فعل قد يشتمل
على سكنات متخللة وحركات بعضها اشرع وبعضها ابطأ والاشعري للمانع يذكر واللزوم
من هذه النكتة النكتة من الفايدة التي تورث في النفس تاثيرا عجيبا اي عن ان المراد بالعالم والمولود
واحد وهو ظاهر بالمصدر ويجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظ ما موصولة قد يتوهم
ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية فعلى والمذكور تعليل مقدم لقد يتوهم وكونه
خالق كل شيء الى ممكن هذا اشارة الى وجوب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تفيد عموما مطلقا بل
لانها عام خص منه ذات الله وصفاته فانا الشيء متناول للجواهر والاعراض المخلوقين فاذا كان
عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات الله وصفاته
وغير افعال العباد فاجيب عنه بقوله من الشيء هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم
من السؤال بدلالة العقل كذا اشار تارة الى جواب السؤال المقدر وهو ان يقال الشيء شامل لكل موجود
واجبا كان او ممكنا وذكر العام واراد به الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص
باحدى الدلالات الثلث فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل الذي يخصص هو العقل
فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا يتناوله كون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما
اذا كان المخصص هو النقل كما بين في الاصول والاتي المزاوم في العرف من مثل هذا الخطاب
انه لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج الى تخصيصه بدليل كقولنا ضارب من في الدار
وهذا الضارب ليس ضاربا لنفسه في الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه وكقوله تعالى من خلق فكيف لا يخلق

الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق الا الله تعالى كمن لا يخلق اي الاصنام في مقابلة القدح
بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت فايدة القدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فتبارك
تركوا التفكر في الحكمة في ان نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه فقيل له عن هذا السؤال
جوابان احدهما ان العبد وان كان فضال الخير فهو ناقص فاذا كان ناقصا لا يجوز ان يمدح 2
نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه
ويجوز ان يكون ذكر افضال من الله تعالى ولم يكن ذكر يقع العبد
فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته ملكه له ليس بعضو بعين فيستوجب به المدح ومثال
هذا ان الله تعالى نهى عباده ان تمنوا على احد بالمعروف فمدح الله تعالى عباده المعنى الذي ذكرناه
في المدح وكذا في ان كون الخالقية مناطا ان مرجعا حتى يستحق العبادة وهذا المطلب لا يحصل
الا بان يكون الخالقية مخصوصة الله تعالى لا يقال فالكافر قائل بهذه المقدمة لانه يكون العبد خالق
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لانا
من الموحدين فلهذا زعمهم رسول الله بهذه القرينة عملوا على الامة قالت المعتزلة المراد
بالقرينة القائلون بان كل شيء لخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد
تقبيح رايهم في هذه المسئلة والا فقد كشاف كتاب الله الدين الجوس مشكل لانا نقول
الاستدلال هو انبات الشريك في الالوهية بنفي وجوب الوجود قال المجوس فان عندهم الخالق
اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر خالق الشر ويقال له اهرمن او بعض الخلق
العباد كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا ينتهون ذكر الشريك لا يجعلون المعتزلة

خالقية العبد كما لقبة الله تع لاختيار ما الى العبد الا الاسباب والآلات التي من لخلق الله تع الا
مشايخ ما وراء النهر والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى
وملوخلف والى المفعول فيراد به ما يواريه وهو قد آمن ولذلك عند من الاضداد قد بالنواخ تفضيلا لهم
الى المعتزلة في هذه المسئلة المسئلة خلق الافعال حتى قالوا الى الشايخ ان المجوس جميع مجوسية
اسعد حالا منهم الى المعتزلة لا يقال هذا كفر اروى في الفروع اذا من قال النصرانية خير من اليهودية
فقد كفر لانه يثبت الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا اما
لو قيل النصرانية خير من اليهودية من جهة ان طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام اوالى الهدى
خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية فلا واما قول تع و
قالت اليهود عزير ابن الله وانما قاله طائفة من اليهود حيث لم ينتبهوا الى المجوس الآشركيا
واصدا والمعتزلة اتبعوه فكان الاتهم واصحت المعتزلة من ان العباد خالقون لافعالهم
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاول باختيار دون الثانية
حاصل هذا الدليل انا نعلم ان حركة الصاعد من العبد على وجهين اختيارية وغير اختيارية
فلو كانت لخلق الله تع لزم ان تكون كلها اختيارية او غير اختيارية فعلم ان حركة الخ على ما ذكرنا
لخلق العبد وحركة الغير الاختيارية لخلق الله تع وبانه لو كان الكل لخلق الله لبطل قا
عدة التكليف لانه كالجادات فكما ان تكليف الجادات باطل كذا هذا والمدح بالعمل الخير
والذم بالعمل الشر والعقاب وهو ظاهر حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد لخلق الله
لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله

والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل لخلق الله تع لا اختيار للعبد لكونه مجبورا
واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا
لشئ من الاشياء واما بطلان اللازم فلان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي واستحقاق المدح
والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوم اعلم ان يتفرع على مسئلة خلق الافعال مسائل منها
ان المتولدات عندنا لخلق الله تع كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج وعند المعتزلة
لخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله ان القتل فعل له حصل لخلق الله تع وعندهم مقطوع
عليه اجله ومنها انه مدبر بجميع الكائنات خيرها وشرها طاعة او معصية لانه خالقها بالاختيار
فيكون مريدا لها ضرورة فلا قالوا هم في المعصية والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك رأى الاشاعرة
المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب اما كسب العبد مع الكسب الفعل لاجتلاب
نفع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله بانه كسب والاختيار ان اختيار العبد اصلا بالكلية
حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاجتماع المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان
قاعدة التكليف والمدح والذم الثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون بان
لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا في افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجادات لا علينا فانا
قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون ما قاله حجة على التكليف باطلة لوجود الاختيار في العبد
والمدح والذم والثواب والعقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره والاجبار ذكر يستحق
المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله واما الحق فنقول ان نسبة الكسب في
الاختيار على ما تحقق الضمير البارز على ما ذهب اليه المعاد ان شاء الله تع فيصح التكليف لاختيار ما

ما كلف به ويستحق المدح واللوم والثواب والعقاب لاختيار العقل والحكيم له فان قلت
التكليف بالصلوة مثلا ايجادها واذا لم يكن هو الموجد كان التكليف بها لايطاق قلت لانم ان
التكليف بها ايجادها بل بالاختيار كما فيترتب عليه ايجاد الله تع وقد يتمسك اهل المعتزلة بانه
لو كان الله خالقا لافعال العباد لكان هو القايم والقاعد والاكل والزاني والسارق لا غير
ذلك وهذا اي هذا التمسك جهل عظيم بالظاهر 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 ان عالم اما بالظاهر المركب خاصة لاجتماعه مع النظر لان صاحبه يلزم بالظاهر اعني ان
علما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحال في ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنع عن الاقدام على طلبه
لان المتصف بالشئ من قام به ذلك والضمير في به راجع الى من وذلك اثباتا او نفيا الشئ سواء
كان موجبا او مكاسبا او محالا فقط كقيام زيد وقعود عمرو وقام بحث الاسلام ان اوجد معنى قايما
بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فاطلاق القايم بالتجوز والله تع قائم
في الحقيقة ولذا نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى لان من اوجد اولا يرى اي المعتزلة ان الله تع هو الخالق
للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك اي بكل الصفات حاصل
ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشئ
فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده الا يرى ان
الصباغ هو الموجد لصبغ الثوب بالسواد فالسواد قايم بالثوب فالثوب اسود والصباغ

هو الموجد لانه مسلم ولانه لو كان كذلك لكان الله تع الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجدها وليس
كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ لان
السواد والبياض قايم بالمحل فيتصف المحل به وربما يتمسك المعتزلة بقوله تع فتبارك الله احسن
التقديم والثناء بانه لم يزل ولا يزال الله احسن الخالقين معنى تباركت وجلالت دولما
بانا لا انتقال له ولهذا لا يقال يتبارك الله مضارعا لان انتقال الا زمنة على القديم محال
واذ خلق من الطين كهيئة الطير وجه التمسك بهاتين الآيتين ان قوله تع احسن الخالقين
يدل على كونه تع خالقا وان قوله تع اذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه السلام
الضمير في تخلق عايد الى عيسى فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية ويجاب بان المخلوق هنا
بمعنى التقدير فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ
تخلق اذ تقدر من الخلق في اللغة التقدير الى ايجاد شئ على تقدير واستعمل بمعنى خلقت الاديم
اذا قدته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اي صانع وهي اي افعال العباد كلها باراده الله تع
اي بارادة الله تع ومشيته الله وقد سبق ان فيها عبارة عن شئ واصل اكثر المتكلمين لم يفرقوا
بينهما وان كان في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة الايجاد بقدر شاء الله اي اوجد و
الارادة طلب الشئ وهو محال لا يبعد ان يكون ذكر اي لكم اشارة الى خطاب التكوين فان مشية الله تع
جرت عادته اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كان القدرة مع الارادة كافيين
في صحة فخطاب التكوين لا يقتضي وجوده فاطلبه كما يقتضيه خطاب التكليف وقيد خطاب التكوين
بعبارة هي سرعة الايجاد وقضيت اي فصلته وهو عبارة عن الفصل مع زيادة الاحكام لا يحتمل

الزوال اكثر ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات و
قوله وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى في افعال العباد وقد ذهبنا
بمعنى الايجاب والالزام كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى لمن قدر انه يكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء دون الجايزات وقد يراد بها الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها من الغابرين اى اعلمنا
بذلك وكتبناه في الكتاب لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا اى رضا العبد بالكفر
بالكفر لان الرضا بالقضاء اى بقضاء الله تعالى واجب لانا نقول اى باطل الرضا بالكفر لان الرضا
بالكفر اعنى الرضا بكفر تنكر كفر اتفاقا واختلفوا في الرضا بكفر غيره فيكفر وقيل لا
لانكفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحق الكفر ويستحسنه والا فلا كمن احب موت الشرير بالطبع لا الكفر
حتى يتقم الله منه فهذا ليس بكفر ليلا قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء لهم بالموت على الكفر وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير بالموت
على الكفر في كلام ذكره في بعض التفاسير اذ سوء عمل دعا عليه بموت سيء الايمان منه حاصل هذا الجواب
ان يقال لا نسلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والا لزم ان لا يكون الرضا بالكفر كفرا لانه
من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضا بقضاء الله تعالى
واجب والملزوم باطل وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى لانا نقول الكفر
منتهي الى مخلوق لا بقضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال لم لا يكون الكفر
بقضاء الله تعالى يوجب الرضا بقضائه الا الرضا بالكفر والكفر هو الرضا بالكفر لا الرضا

لا القضاء ه

بقضاء

بقضاء الكفر والعاقل لم يفرق بين الرضا بقضاء الكفر وبين الرضا بالكفر وزعم
انهما واحد وليس كذلك والرضا انما يجب بالقضاء هو صفة الله تعالى دون المقضي وهو صفة
العبد يرد عليه لا من قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاه بما ورد عليه من البلاء
هو المقضي كما يقال قام بزيد الله وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى الله باعتبار
ايجاده ونسبة الى العبد باعتبار محليته له والرضا انما يجب باعتبار النسبة الاولى وتقديره
قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدرة ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة قضاء الله عبارة عن علمه بالنظم
ان يكون عليه الوجود حتى يكون علم النظام وهو العلم بالعلل التامة عبارة عن وجوه الموجودات
الى الوجوه العينية بسببها على ما تقدر في القضاء وتقديره وهو تحديد اى تعيين كل مخلوق
بحد الذي يوجد من حسن بيان حده وقبح ونفع وضره وما يحيط به الاحاطة والضمير المستتر في يحويه
عايد الى ما والضمير البارز عايد الى المخلوق من زمان بيان ما وامكان وما يترتب عليه
ثواب او عقاب وانما سمي الجزاء ثوابا وعقوبة لان المحسن يثوب اليه والمقصود ان
المقضي المصنوع قولا بارادته وبنسبة اليها تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل اى المخلوقات
بجميعها خلق الله تعالى وهو اى الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والايجاب اى
لا يكون ولا يجب شيء من الاشياء بالكلية بقدرته وهو المراد بتقدير يعني ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
جوهرا كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار
والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشية وارادته ورضاه ومحبته وقضائه

وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته دون رضاه ومحبته فانه قيل بالفرق بين
الارادة والمشية وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء والقدر فقد سوى الارادة بكونها في
والاحكام وان المشية انما يكون في الاكوان فقط فسووا الارادة بالعلم والمشية وان الرضاء
سوى كل ارادة وجود الشيء والمحبة افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء
من غير عكس والقضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها مفصلة
في الاعيان بعد حصول شرايطها فان قيل من مذهب المعتزلة فسروا الكافر مجبورا في كفره والفاسق
في فسقه فلا يصح تكليفه تعالى الكافر والفاسق بالايمان والطاعة يعني اذا قدر الله تعالى كفر الكافر
وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق علمه والقدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله
وتغيير لخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق فلما اراد الله تعالى منهما اي من
الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما فلا جرم اراد الله الكفر والطاعة باختيار عبده فيكون
ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الاتي كمن علم اختيار عبده
عدا فاختار مختارا كما انه علم الله تعالى منهما اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار يعني الارادة
تابعة للعلم فكلما علم الله تعالى وقوعه ومعلوم اراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد العدم حاصل
للجواب ان يقال لا نم كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله تعالى وقدرته كون الكافر
مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه وانما يلزم ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق
من غير اختيارهما ولم كل لكن ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين في الكفر
والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلما يرد ما ذكرتم من السؤال ولم يلزم

تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حيث قالوا ان الله اراد
من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان المعتزلة ان ارادة القبيح قبيحة
حتى كلف وليجازه اذ كان خلق القبيح قبيحا وايجاد القبيح قبيحا عند المعتزلة ولم يمنع ذلك
الا منع كون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة
الى العبد بالقبيح بسبب القبح والاتصاف به لارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا
لفعله والحاصل ان الامر العرفي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو منا كون الفعل طاعة
ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والامر والنهي اذ لا قبح في خلقها لجواز انتفاء الحكمة
صلحية وحكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا
الشخص الى اتلاف نفسه بكذا بيطيء ليتقط به بيضة فلا يسأله بعد ذلك اصدا ولا يصرفه الى مثله فعند
اي عند المعتزلة لا يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من المعاصي والجرايم مما خلاف ارادته تعالى بل عاد وقوعها
ارادة فليس معنى ارادته عدم وقوعه ولذا الى كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته شنيع
جدا فجيد لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده في مملكته لان اكثر افعال العباد على
وفق ارادة عدوه وملعونه الشيطان فلما يجز تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب
الوجود واما حكم الشارع بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة
بارادة تجارت صح تاويل العجز بل قالوا انه تعالى يريدهما بغية العباد وختيارهم فالم يختار ولم يرد
الله تعالى فلما عجز في الحقيقة حكي عن عمرو بن عبيد من المعتزلة انه قال لعمر بن عبيد ما الزنا قاصر مثل
ما الزنا حتى يجوز مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وذلك العقلة تعالى مثل ما انكم تنطقون

كان معه في السفينة فقلت له اني للمجوسي لم لا تسلم فقال المجوسي ان الله تعالى لم يرد اسلامي فانا
اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك وكل الشياطين لا يريدون ذلك والشيطان
فعال من الشطن وشيطن اذا بعد ويقال شاطن وشيطن وسيء بزيادة كل متمرد كبعد عموده في
الشر ويقال فعلان من شاط الشيطان اذا احترق فالمتمرد هالك يتمرد وهو يجوز ان يكون من الشيء
لمبالغته او الهلاك يضع فقال المجوسي فانا اكون مع الشر بالاغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي
باراده الشيطان يكون اكثر افعال العباد باراده فيكون الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو كفر فيكون كل الافعال خيرا وشرا باراده الله تعالى هذا الالزام انما يرد على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر اراده جازمة وليس كذلك كما مر
فكان جوابا عن المجوسي ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختر لم يرده فكان
التقصير منكر وحكي ان القاضي عبد الجبار المعتزلي وهو شيخ اهل الآلة آل دخل على الصاحب
فقال ان الصاحب يكفر بن عباد وعندي اي عند الصاحب الاستاذ فقال القاضي سبحان من تنزه عن
الفحشاء يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة
لا يقولون به بل الاستاذ القبائح والشرور على الله تعالى من جهة التخليق واهل السنة يقولون
به سبحان اللام واقعة موقع المصدر وقد اشتق منه تسبحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا
لان الاضافة تبقى من العظم فاذا افاد عدم الاضافة كان لها على التسبيح لا ينصرف للتعريف
والالف والنون في آخره وما يضاف اليه مفعول به لان المسبح ويجوز ان فاعلا لان المعنى
تنزه عن الفحشاء وانتصابه على المصدر بفعل محذوف بتقديره سبحت الله تسبيحا فاربعض اهل اللغة

يستثنا قال سبحان من السباحة لان المسبح لان الذي يسبح يباعد ما بين طرفيه فيكون لفظه بمعنى
معنى التبعيد وقال بعضهم ما وقع بين كلمتي تعجب لان الوجب اذا تتبعت من شيء
قالت حانوا لعجم اذا تتبعت قال لسبب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الزنا يستوجب به
العقوبة في النار وقيل يجب به الحد فعلى هذا الاستاذ في جوابه سبحان من لا يجري في ملكه الا ما
يشاء يعني مذهبكم ان كفر الكافر يجري بمشية الله تعالى ولكن ان الله تعالى لا يجري في ملكه الا ما يشاء
يعني عز وجل القاضي الطعن له بان يقول هذا القدر مستلزم لان يقال ليس الله تعالى خالق الفحشاء
وقد الاستاذ طعن ايضا لان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان عرضه ان يقول
انتم قائلون لو جعل ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منتف عنه والغرض من هذا ان لطلب يتبين
اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة والمعتزلة
المعتقد وان الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة ذلك الشيء والنهي عدم الارادة
فجعلوا ايمان الكافر مرادا لان الله تعالى امر عباده بالايمان وكفره عدم ارادته لعدم امتثال
امر الكفار بالكفر ونحن نعلم بهذه الاشارة الى الجواب بان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به كالايمان
فلا يكون الامر مستلزما للارادة وقد يكون اي الشيء مرادا كالكفر الكافر وبيان ذلك ان حكم ومصالح يحيط
بها علم الله تعالى فلا يكون النهي مستلزما لعدم الارادة اولا نه معطوف على حكم لا يعلل
عما يفعل لانه ما كان مطلع شيء لا نظلم لفعله اصلا الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر عجز
عبده يامر السيد بالشيء ويريد ان لا يريد السيد الشيء ومن ذلك قول الامير الى
توضيح للوجه الاول واخر من الوجه الثاني لئلا يتبع التفاصيل بين الوجهين مع قصد الناجدا

وقد يتمسك من الجانبين ان امر السنة والمعتزلة بالآيات وكلها ظنية وليس مقطوعا على الوجه
وللعباد افعال اختيارية ان اريد بها قال في المقاصد كانا الخياط ينظر الى الخيط فيدخل
الابرة ثم يلتفت الى الخيط فيدخله ويخيط فان الاختيار مسبوقا بالداعي والارادة ام يتأتى منا
الاختيارية ان كانت معصية لما ذمت عليها فلزم نسبة القبائح الى الله تعالى وايراد
العبادة والذنوب وهي مخالفة للجماعة اذ لا فعل للعبد اصلا الا اختيارا ولا اختيار
وان حركات العبد بمنزلة الجمادات والعروق النابضة ورئيس الجبرية جهم بن صفوان
الترمذي واضاف الفعل الى الخلق مجازا حسب ما يضاف اليه الشيء الى محله لا الى
محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر لا قدرة
عليها اي على الحركات والقصد والاختيار وهذا الى زعم الجبرية باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش هذا دليل عقلي ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني قال
البعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب والله يوجد فيجب الفعل
والاول كسب والثاني خلق فعندنا يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا
بالتأثير والا لو لم يكن للعبد فعل اصلا اي لا اختيارا ولا اجبارا هذا دليل ايضا
لصحة تكليفه مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير ولا يترتب استحقاق الثواب
مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب ولا العتاب على افعال لا يصح ترتب استحقاق
الثواب على بعض الافعال مثل الصلاة وسائر الطاعات وترتب العقاب على بعض الافعال

وللعباد افعال اختيارية

مثل

مثل شارب الخمر ولاسناد الافعال الى لا يصح اسناد الافعال الى العبد الا تقتضي
بقية القصد والاختيار اليه الا الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان كلا
واحد صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال
مسبوقا بالقصد والاختيار بخلاف طال الغلام وطلعت الشمس فانه لا يقتضي سابقة
بقية القصد والاختيار والنصوص هذا دليل نقلي للمطلب تنفي ذلك اي تنفي ان لا يكون
لقدرة العبد تأثير الافعال الاختيارية كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون يحصر هذا دفع
توهم ان لا فعل للعبد اصلا وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الاية ذكر من
الآيات فانه هذا السؤال من طرف الجبرية منشأ السؤال فعلا والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لا يقال هذا السؤال عين ما مر في قولك فان قيل
فيكون الكافر مجبورا يكفر لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من الكل مخلوق الله تعالى وانه
جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر
متعلق بالفعل والارادة معا فلذا اورد تعلقها بالوجود والفعل وعدمه فلذا لزمها ان يتعلقا
الا علم الله وارادته الله بوجود الفعل فيجب الفعل او بعدمه اي بعدم الفعل فيمتنع الفعل والاختيار
مع الوجوب اذ مع وجوب الفعل او امتناعه فعلا والامتناع يكونان معطوفا على الوجوب فيكون
معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد او امتناعه واما على النتيجة الاخرى وهو قولك ولا
امتناع فيكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد في الفعل مع الوجوب ولا اختيار
ايضا فعلى هذين النتيجة يكون على تقدير واحد لا على تقديرين فعلى كلا التقديرين يكون

العبد مجبورا قلنا يعلم الله وبه يوان العبد يفعل فعلا ويترك الى يترك الفعل باختيار فلا كما
حاصل هذا الجواب انه يقال انا لم نجبر انما يكون ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك
من غير اختيار العبد وليس كذلك فانا عادة الله تعالى جارية بان علم الله وارادته يتعلقا بالفعل و
والترك على وفق اختيار العبد فان اختيار العبد الفعل تعلق علم الله وارادته وان اختار الترك
تعلق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم فان قيد فيكون فعل الاختيارى واجبا الا علم
وارادة وجود الفعل او ممتنعا ان علم الله واراد عدم الفعل وعلى الكون الفعل الاختيارى واجبا
او ممتنعا ينافى الاختيار ان اختيار العبد قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار يحقق بالاختيار رد
عليه السؤال ان اختيار العبد لا يستند اليه والا لاحتاج الى ارادة اخرى وان استند اختياره الى
اختيار الصانع كانا مجبورا اجيب بان الارادة امر اضافى والمنتهى الى الارادة تعلق الوجود
فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كما استغنا الكلى بنفسه عن كلى اخرى لان الكلى والامكان
لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الارادة الصادرة من الفاعل
بالاختيار واجبا بالاختيار وايضا جواب آخر منقوض بافعال البارى تع لان علمه ان تعلق بوجود
فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال البارى واجبة ومع
هذا لا ينافى الاختيار واما النقض بفعل البارى تع فمدفوع بانه ممتنع الى اختيار قديم يتعلق
فى الازل بالفعل الحادث فى وقته فالخلاص ان يقال ان اختيار العبد مسند الى مستعد او المراد
فيه بطريق الصفة لا الوجوب بمعنى ان الله تع لم يخلق فى العبد صفة من شانها ان يريد بها اى
شىء كان فى اى وقت كان لا يقال انه الوجوب فى فعل الله تع من ذاته تع فلا يكون الاختيار

منافيا للاختيار بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تع 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 ولا يجبر بل يمكن فالجواب ما قال الشارح
فان قيد من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون
المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد
قصد واختيار فى افعاله لا يمنع ان يكون العبد فاعلا بالاختيار لانا نمنع وجود الافعال بالقصد
والاختيار وقد سبق الدليل على ان الله تع مستقل بخلق الافعال وايجادها والى ايجاد الافعال
وسلمنا الدليل لكن نسلم ان المقدور الواحد من الفعل الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
لان الخطر واحد القدرتين لا يخلو ان يكون كافيا 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 لانا نتكلم فى قوة هذا السؤال و
ومنعنا الاداة الى الشان لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تع وبالضرورة الى ثبت الاداة
الى القدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال والقدرة هو التمكن من ايجاد الشىء
وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة
الله تع عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر الذى هو بمعنى الفعل
او المقدار قوة او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه ممكن
حال بقائه مقدور لان وان مقدور العبد مقدور الله تع لانه شىء وكل شىء مقدور لله تع

حركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش اصلجنا جوابنا في التنفس ان الخالق هو الله تعالى
ان المقدر متعلق باجتنابنا ان الله تعالى خالق للافعال والعبد كاسب والتحقيق ان الله
تعالى خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب فشرع في التلفظ بقصد
القلب وجعل الامور الامور جوعة والا معدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود
فيستند الى البارئ والايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك ان عقيب ارادة العبد خلق قيل هذا البشر
يفقد الكسب عن الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا للفعل حال عدمه اجيب ايجاد الله متعلق
بقصد العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان
الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد
اى الفعل الواحد اخرجت قدرتين لكن بجهتين محتلفتين فالفعل الواحد مقدور الله تعالى
بجهة الايجاد فان قدرة الله تعالى ومقدور العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور
لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم بالايجاد ثم يتعلق به
عند الايجاد نوع آخر من التعلق وهذا القدر اى الله تعالى خالق والعبد كاسب هو المفهوم
وان لم تقدر على ازيد من ذلك المعنى في تلخيص العبارة المفصية الى موضحة ومعلمة فان حقيقة كون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى وايجاده اى الله تعالى ايام ما فيما يرجع الى فعل العبد من القدرة والاختيار وايام
جوز ايما يقارنه وهو ما الفرق بين الخالق والكاسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد
ومقدور العبد بجهة الكسب فاجاب عنه بقوله وايام اى للمتكلمين في الفرق بينهما اى بين فعل الله
وفعل العبد عبارات منها ان يقال الخالق احدث الفعل والكسب تحصيل حاصل يكون طاعة او معصية

وهو مذهب القاضي قيل كونه طاعة او معصية انما هو لموافقة الامر او لمخالفته وكل منهما
امر اضافي راجع الى عمل العبد وجعل الفعل في الامر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منهما فنقول نعم
ان كون الفعل طاعة او معصية ما عرض بالنسبة الى محله تابع ان ينسب الى قدرة المحل
لكن نقول ان الكسب وقع باركه والخالق لا باركه هذا الفرق والفرق ان يعد لا يفيد شيئا لان فعل العبد
كصلاته مثلا ان وقع باركه فليس الخالق او لا باركه فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه
وايضا اما ان يكون في محل قدرته او لا والثاني باطل وايضا اما ان يقع والقادر به او لا فان لم يقع فيه والكسب مقدور وقع المقدور في محل قدرته اى قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع في
محل قدرته وهو بدونه لان القيام قائم به وبدون متصف به والخالق لا في محل قدرته بعني الطاهر
في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة في محل قائم
قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته والمخلوق ليس بمقصود لان تمايز الكسب بين
قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصلا لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصلا في محل قدرته فيظهر
الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب ازيد بظهر الفرق بين الخالق
والكسب لا يصح انتزاع القادر به اى بالكسب على ما لا يكون بجزء الكسب الفعل بعضه بل لا بد من
انضمام القدرة والخلق اليه والخلق صحيح قال الكعبي ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول الاجسام
انتزاع القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية
للعباد اما بعد ذلك فان قيل من جانب الطبرية ومشايخ السوال قول الله خالق والعبد كاسب
فقد انتظم مذهب الجبر والمعتزلة من ارتباك الشركة حاصل هذا السوال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار

لزم اثبات ما تستلزم المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد والملازم باطل
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر فلا شركة في مذهب الاستاذ
وسواء المقدور مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل قبل ان اراد الاستاذان قدرة العبد
غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط اما نتها فقد
من الخلق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل قلنا والظاهر ان مراده كون المقدور
من العبد والايجاد من الخلق كما قال البعض او يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل لا بصفة
من طاعة او معصية كشكل الدرية والخلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر
الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف ايجاد الشيئين بجهتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة
الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكقدر العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب
فان قيل من طوامع المعتزلة هذا السؤال على قولكم والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فكيف
كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه حاصله ان يقال ان ما ذكرتم انما يتم لو كان
والكسب فقط كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه قلنا لانا قد بينا ان الله تعالى
حكيم والحكيم صفة من صفات الامر معناه انه ذو العلم القديم الذي المطابق للمعلوم مطابقة لا تبلغ الى
اليها خفاء وشبهة ولا يتصور زوال وان اتقن الاشياء كلها لا يخلق شيئا الا ولله تعالى في الخلق
عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها الى علم العاقبة الحميدة فعلم هذا الوجه كالكسب القبيح للعاقبة الحميدة
فيه فكر ليس هو مما ذكرنا في تفسير القاضي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر عليه السلام
لو اطلعت على ما اطلع عليه الخضر كما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلع الامر الخاص فلا يجوز له ما لم يوح

وقيد ان الطلاق متصرف في ملك فلا يقبح منه بخلاف الحالب فعلم هذا ان كسب القبيح قبيح قطعا
فخرج ما يستقبح الآباء عليه الى ما من الافعال بيان ما قد يكون ذلك فيه الى الافعال حكم ومصالح
كالذبح خلق الاجسام الخبيثة الضارة كالحيات والعقارب الخبيث فما يستقبح الطبع السليم المؤلم
كالطلاق الحالب فانه قد يغير حسن وقد يغير القبح فجعلنا كسب القبيح مع وجود النهي قبيحا موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب والحسن من الامر افعال العباد وهو ما كان متعلق المدح في العاجل
الدنيا والثواب في الآجل الدار الآخرة كالايمان والصلاة والصوم وغيرها من الطاعات
والذاتب للحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسره بما يظهر ترتب الحكم عليه فيقول
الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيد القبيح ما نهى عنه والحسن
ما لم ينه عنه فالواسطة والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلق اللزم والعقاب بشرط المباح الى يكون
جائز الطرفين كالاكل والشرب والنوم وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح
على هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق اللزم والعقاب علم ان يكون متعلق المدح
والثواب كما في الامور الجبلية او لا يكون كذلك كما في سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف
الحسن جامعا لجميع اقسام التعريف الاول فانه لا يتناول المباح فلا يكون جامعا والفرق بين التخيير
والاباحة ان يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان
الكفر مع القبيح يصدق عليه ما لا يكون متعلق اللزم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه
فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان يقال الحسن ما لا يكون متعلق النهي
والقبيح ما يكون متعلق النهي فيتعلق المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول

ذا دخل في القبيح والشر فلا يريد والنظر برضاء الله تعالى ارادته من غير امتناع من ان منع الله
تعالى والقبيح منها الا من افعال العباد ما يكون متعلق اللزم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والقبيح
معتبر بالاضافة الى علم ثلثة معان الاول معنوان الحسن ما يكون ملايما للطبع كالطاعة والقبيح ما يكون
كذلك كالمعارة والمعنى الثاني معنوان الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان
كالجهل والظلم والمعنى الثالث معنوان الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل كالايمان
والقبيح ما يكون متعلق اللزم في العاجل والعقاب الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث
عقلي عند المعتزلة والشرع كاشف عنه والشرع عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن
يصح عندهم لا عند المعتزلة ليس برضاه الله تعالى عليه من افعال العباد من الاعتقاد
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل اي باطن القبيح
والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما يتعلق باطن الحسن لانا القبيح فالله يريد ايمان الكافر
والمؤمن بعثتهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور والرضاء قيل الرضا حالة
نفسانية يعقب حصول ملايم مع ابتهاج به فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل
فلا يعقبه وهو بهذا المعنى يجوز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة والمحبة
الله للعباد ارادة الاثر والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ومحبة العباد لله ارادة
طاعة والتحرز عن معاصيه وعند الاشعري المحبة والرضا يجمعان كل موجب كالارادة لانها عنده
بمعنى الارادة وارد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجيب الاشعري بتاويل يرد ذلك الآية
بانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليهم والحق ان مرادنا باطن دون القبيح والاستطاعة مع

مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاعة والوسع كلها مترادفة عند اهل اللغة مترادفة
عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا
العبد مجبور على ما خلق الله تعالى كالجمادات وفي هذا القول ابطال الامر والنهي ورفع الشرائع وانكار
الحسن والضروري والتجاء بالسفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة
للعبد قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل قولا
مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة
قالت المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل حال
الاستطاعة عند تكليف على الفعل واذا لم تكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز
من لا استطاعة فلو كلف على الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل كما سياتي ان تكليف المحال
باطل بالاتفاق وهي اي الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد
اشارة الى ما ذكر الباء عايدة الى ما صاحب التبصرة وهو ايس لطيفتين في علم الكلام من
مزاياه اي الاستطاعة عرض خلقه الله تعالى في الحيوان ليفعل اي يحيوان به اي بهذا العرض
الافعال الاختيارية وهي اي الاستطاعة علة للفعل لان الله تعالى خلق الفعل في العبد
مع القدرة فيه هذا شيء باطل ولو سلم فمذهبنا لان علة الشيء يتقارن والجمهور على انها اي العلة
شرط الاداء الفعل لا علة لانها ليست من احد اقسام العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى
او العبد وفيه اشارة الى ان مذهب المعتزلة اولا لان الشرط سابق وبالجملة اي سواء كانت
الاستطاعة علة او شرطا هي اي الاستطاعة صفة خلقها الله عند قصد اكتساب الفعل بعد كمال

الاسباب والآلات بل هذا خارج عن العلم والارادة والحياة لان كلا منها ليس بمخلوق عند قصد الا
كسب اما الحياة والعلم فلستهما عن القصد ولو تجدد الامثال واما الارادة فلانها على القصد
فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة الخير فان قصد
فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان مآل العبد المطيع فعل الخير فيستحق العبد الذم
والعقاب لتضييعه قدرة الخير والصرف قدرته الى الشر فلهذا الى لتضييع العبد ذم الكافر بزيادتهم
لا يستطيعون اذ المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي
عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها اي يقتضي الاستطاعة السمع اذا التزم يلزم بانعدام حقيقة
القدرة حتى يكون تضييعهم لاستطاعتهم بمنزلة ما امرهم الا بمقصود من كلام الله تعالى وجه التأمل بل
يستقيم على وجه العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل زمانا
للسابقة عليه اذ على الفعل والآن ولم تكن مقارنة للفعل لزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة
عليه كما مر تفصيله لزم من امتناع بقاء الاعراض فان قيل من طرف المعتزلة لو سلم استحالة بقاء الاعراض
بمعنى لانم زوال استحالة بقاء الاعراض في الزمانين ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال اي زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة الاستفهام للانكار صيغة المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لان بالقدرة
الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى قلنا انما نرى لزوم ذلك اي وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة
اذا كانت قدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة
السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في الزمانين يلزم وقوع الفعل بلا قدرة وان

عال

عال واما اذا جعلتموها اي القدرة التي بها الفعل المشار المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة
التي بها الفعل لم تكن بالقدرة الا مقارنة فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها الفعل تكون
سابقة عليه مقارنة اياما ثم ان ادعيتم انه لا بد لنا الى القدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يمكن
التسلسل فيه ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل بادون ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة
التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي
بها الفعل يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لم تكن متوقف عليها لكانت هي اول
ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فتكون هي من امثال سابقة
وانا نذكر انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها
فافهم ثم نقول ما يحدث من القدرة من بيان ما يمنع لا يمكن بحدوث القدرة او لا بد لا بد من بقاء القدرة
او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل فعليكم البيان فاذا لم يبينوا فلكم ان الفعل بالقدرة المقارنة
للفعل فقط لانه ظاهر لان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال جوابا آخر لقولنا فان قيل لم
لا يجوز ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكرتم اولا لا يدل الا على تقدير
امتناع بقاء القدرة لوفرضنا بقاء القدرة السابقة الى الآن اي وقت الفعل والفرق بين الآن والذي
اذ الآن لا زمان الذي انت فيه والآن هو الزمان الذي قبل الزمان الذي انت فيه فهو السابق
السابق على ما يتشكل اما بتجدد الامثال واما باستمرار بقاء الاعراض في الزمانين باعيانها واشخاصها
هذا تردد على المعتزلة من طرف اهل السنة فان قالوا الى المعتزلة لجواز الفعل بها الى سبب القدرة
في الحالة الاولى اي في اول الحدوث فقدرتكم ايضا مذهبهم ولا يلزم سبق القدرة على الفعل هو ان

ان مذهبكم كذلك حيث جوزتم مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناع اى امتناع الفعل في الحال
الاولى لزم التحكم اى الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير اى كما في الحالة
الاولى بعني لم تكن ضعيفة او لم تقو بعد ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المتعلق او نفسها وهو
الحدث فيها اى في القدرة ممنوع في كل الحالات اى في الحالات الاولى والثانية لاستحالة تذكر اى صدوث معنى
في القدرة اذ لم يكن في قول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن في آخر القدرة داعيا الى
الفعل لان التقوي والطروء عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا واللازم قيام العرض بالعرض فلم
صار الفعل بها اى بسبب القدرة في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا فيه نظر اما في
قولهم واما ما يقال الى الان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
اى مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية تركن مذهبهم
وبان كل فعل اى ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اى على الفعل بالزمان البتة
حتى يمتنع صدور الفعل في زمان صدور القدرة مقرونة بجميع الشرائط لوجه الفعل حاصل هذا الكلام
ان يقال ان مختار القائل الاول من التردد وهو ان وجه الفعل بالقدرة جايز في الحالة الاولى وكل لازم
اذ يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجوب الفعل
بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله ولا يجوز ان يمتنع
الفعل مع وجوب بجميع الشرائط التامة من التردد في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع عن وجود الفعل
ويجب الفعل في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين اى في الحالة الاولى والثانية على السواء

حاصل

حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من التردد وهو ان يقال ان وجوه الفعل ممتنع
في الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانا نجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا
وهم منها اى من اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع المانع مع بقاء
القدرة في الحالين ذهب بعضهم الى انه اذا اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
وارتفاع الموانع فالحق انها مع الفعل والا اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة بل اريد القوة الفضلية التي اذا انضم اليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء فحينئذ اى قبل ذلك
الشيء قياسا على سائر القوى الطبيعية المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة حينئذ
شاهد بالتمكن ارادة وشيوعا اى وقت يريد الحركة وقيل لان جزء العلة وجزؤها مقدم على
المعلول فلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني فالوجه
ما ذكرنا واما امتناع بقاء الاعراض فهذه اشارة الى الطعن الى قوله باستحالة بقاء الاعراض فمنع
عامة ملة صعبة البيان معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظا وملة اللزوم والذكاء القلب
فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى
وهي اى المقدمات ان بقاء الشيء امر متحقق هذا على المقدمة الاولى زائد عليه اى على الشيء فلانم ان
بقاء الشيء كذلك بل البقاء ملزوم امر اى الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود الموجود وانه معلوم فلانم ان
بقاء الشيء واثباره اى المقدمة الثانية يمتنع قيام العرض بالعرض فلانم امتناع قيام العرض بالعرض
وانما يكون كذلك لو كان لبعض التبعية في التحيز واما اذا كان اختصاص القائمة بالمتحيز
فلا امتناع وانه اشارة الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامها معا بالمحل فلم لا يجوز قيامها

سببا بالحمل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم بمعنى اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الا
الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامها بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل
وبقائها الى زمان الفعل ولما استدل القائلون بان المعتبر هو الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف
الى الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف الى ما مر بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها
الى بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة محققة الى صحيحة القدرة التي يوجد بها
الفعل لزم تكليف العاجز الى امر العاجز على البتة بانتفاء ذلك الشيء وهو باطل اشار جوابا الى الجواب
بقوله ويقع الى يطلق هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة كما يطلق الى السبب الى الفعل والالات التي
الآت هي الواسطة بين الفاعل ومنفعل في وصول اثر الفاعل اليه كالى المنفعل كالمنشار للنجار
فانه الى المنشار واسطة بينه بين النجار وبين الخشب في وصول اثره الى اثر الفعل اليه الى الخشب
والجوارح الى الكواسب جمع جارحة كالخوافق تاء وهاء تجمع عام الناس حج البيت من استطاع من بدل من الناس
اليه سبيلا اذ المراد بالاية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان
الاستطاعة مشترك بين معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهي القدرة المستجمعة للفعل والآلات هو
سلامة الاسباب والالات والجوارح وهي القدرة الممكنة من الفعل وصحة التكليف يتعلق على المعنى الثاني
دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لو صح المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انتفى
المعنى الثاني فان قيل اى فرق هذا الجواب من جانب المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب
والالات ليست صفة اى للمكلف فكيف يصح تفسيرها اى الاستطاعة بها اى بسلامة الاسباب والالات
والجواب ليس بجائز لان السلامة بيانها والتفسير بالمباين لا يكون جوابا للمعتزلة

الحال

الحال قلنا المراد بسلامة الاسباب اى الاسباب المكلف باللام عوض عن المضاف اليه والآت
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بها بالسلامة يقال ذو سلامة الاسباب الآلية كما يشتق من
لام الفاعل لحمل عليه اى على المكلف حمل المواطاة بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة
الاسباب والالات مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة الاسباب كما يقال
انه ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطئ كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف
سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما في كونهما وصفا كما سبق الا بعض الاوهام
من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف يتعلق اى يتوقف
على الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة الحقيقية التي بها الفعل
فان اريد بها هذا حقيقة الجواب غير مستقيم اذ لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف
العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة
ممنوعة لم لا يكفي في صحة التكليف كون المكلف به بحيث يصدر عن المكلف بعد التكليف بلا فصل
بان يكون المكلف قادرا عليه حال التكليف وان لم يكن قادرا حال صدور الفعل ومن شرائط
صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته بالفعل والآلة فعدم القصد والمباشرة حال
التكليف لا ضير فيه ولا خلاف في صحة تكليف بل لم يقع من التكليف الا التكليف العاجز بهذا المعنى وانما ورد في
العجز ولم يرد في الاستطاعة بان يقال المراد بها اما بالمعنى الاول او الثاني والاستطاعة المتنازع فيها
هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول وان اريد بها المعنى الثاني فلا نسلم لزوم اى لزوم تكليف العاجز
اللازم الملازمة بجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي
بها الفعل فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معه قلت لما جرى سنة الله تعالى على ايجاد القدرة

المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الخصم جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة وقد يجاب اى عن كلام المعتزلة
بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز بانا القدرة صالحة للضدين اى القوة
الفضلية التى مر ذكرها واما القوة المستجمعة لشرايط التاثير فغير صالحة للضدين اتفاقا عند اصحابنا
حنيفة رح الله صح ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان لا
بينهما الا فى التعلق لان عدم القدرة وعدم آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا الان كل سبب للفعل
كالآلات والادوات المعدة لتتميم القدرة انما تصلح صالحة للضدين كاللسان مثلا للصدق
والكذب واليد لفعل الابرار والكفار وكذا القدرة لطيفة وحقيقة ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان
بالنسبة الى الامر والنهى لا من حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية والاتفاوت
فى ذات السجدة وتتفاوت القدرة عليها الا ترى اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا
اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهى فى ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض ونحو ذلك والى
الاختلاف فى التعلق لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف اى
بالايمان الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى القدرة الى الايمان فاستحق
الكافر الذم والعقاب واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر بالايمان
ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا الاشارة الى رد ما ذكر الطيبى انا فى هذا الجواب انما نسلم كون القدرة
قبل الفعل انما يتجدد الامتثال وبدونه لان القدرة على الايمان فى حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة
فان اجيب عن قولهم ولا يخفى بحثى بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق
باحدهما لا يكون الا معه اى مع احدهما فلا يلزم من هذا الطيبى تسليم كون القدرة التى بها الفعل قبل

الفعل لان القدرة التى بها الفعل هى القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهى ليست متقدمة عليه
لا القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل صح ان ما يلزم من مقارنتها للفعل هى القدرة
المطلقة بالفعل وما يلزم من مقارنتها للترك الى ترك الفعل هى القدرة المتعلقة به اى بالترك واما
نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين فلما مر اما لا يتصور الاجماع بين اهل الحق و
المعتزلة فاكلام فانما يكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله وانما النزاع بينهما فى نفس القدرة
التى بها الفعل هل هى متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بقى ان يقال على الجواب المذكور لغو من الكلام و
انما كان لغو من الكلام لان قولهم صح ان ما يلزم من مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل
لا يكون له معنى مفيد لان المقارنة للفعل لا بد وان يكون متعلقا بالفعل فتامل وجه التامل ان نفس
القدرة لا يجوز ان يكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ولا يكلف العبد بالتكليف
ما فيه من الكلفة وهى المشقة بما ليس فى وسعه الوسع ما يسع الانسان ولا نضيق عليه ولا يخفى
فيه لان غاية التكليف اما الاداء كما قال المعتزلة او الابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار
من الله تعالى ان يظهر حال ليستوجب الثواب والعقاب لان الله تبارك وتعالى لا يعطى الثواب
او العقاب بما يعلم بما لم يظهر منه ما يستوجب به الثواب والعقاب كما علم ابليس الكفر ولم يلعنه
ما لم يختبره ويظهر منه ما يستوجب اللعنة والعقوبة كما مر مذهبنا وهذا لا تصور فيما لا يطاق
اما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لان اذا كان بحال لا تصور وجعله لا يتحقق معنى الابتلاء
اذ هو انما يتحقق فى امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب وذا فيما تصور وجعله لا فيما
لتعذر تصوره يمتنع فى حق الصدين وقلب الحقايق وتصيير الحاصل لا يمكن فى حق المكلف

والصعود الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة واما ما يتبع الامكان فكذلك
في نفسه ممتنع بالنظر الى القديم بناء على ان الله تعالى علم خلاف اولا وارادخلاف كما بيان الكافر وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به اى بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدورا والمكلف بالنظر الى
نفسه ثم عدم التكليف لعدم وقوعه بالبس في الوسع ممتنع عليه لكونه جمع الضدين وخلق الاجسام
والجواز بمعنى الاشعري بمعنى انه لا يلزم لذاته الا وسعها اى مقدورا وانت خبير بان الآية انما
تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز والامر في قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء للتعجيز وفي التكليف هذا اشارة الى جواب السوال مقدر تقديره ان التكليف بما
لا يطاق لو كان غير جايز لما وقع والوقوع دليل الجواز فانه طلب الانباء من الملائكة مع انهم
ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق فاجاب ان طلب الانباء مع عدم علمهم
انما يكون تكليفا لو كان الامر طلبا لتحقيق الامر وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا الجملة
فيما من يفسد فيها وظن تسبيح الملك وتقدس كبر فيكون كلاما ذما ودفعا لاعتقاد فضلهم على ادم ام
وخطاب العجز جايز وهو الامر باتيان الشيء ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب وان كان ذكر
حالا كالامر باتيان الشيء ولم يكن اتيانه باحيا الصور التي ينفطر المصور دون يوم القيمة ليظهر
عجزهم وتحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد
بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم كالقحط ونحوه اشارة الى جواب
سوال مقدر وتقدير السوال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة منه في قوله تعالى ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فما تحميل ما لا طاقة لنا تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه استعاذة

عن

عن تكليف ما لا يطاق فنقول ان التكليف ليس بممتنع قلنا لانم ان الاستعاذة عن تكليف ما لا يطا
بل الاستعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليف اذ التكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا
يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا كما يطيق فيموت ولا يجاب ولا يجوز ان يكلف بحمل جبل بحيث
لو تيسر له لوجب عليه ولو امتنع عاقب لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة بخلاف التكليف الاعمى بالنظر
والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم وانما النزاع في الجواز عدم التكليف بما ليس في الوسع ممتنع عليه
وانما النزاع في الجواز فنحن المعتزلة بناء على القبح العقلي لا نزعم عن العليم القادر الفعال و
يجوز عند الاشعري لان لا قبح من الله تعالى وقد يستدل من ذهب المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها على ان
الجواز مع متعلق بيستدل وتقديره ان تقدير الاستدلال لانه لو كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال
وهو كذب الله تعالى مقدمة شرطية ضرورة ان الاستثناء اللازم توجب استثناء الملزوم وهو تكليف ما ليس في الوسع
ملفقا لعدم الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب الله تعالى وهو محال فقط لكنه وقع اما مقدمة الاستثنائية فبينة لكنه
لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب بسبب الله تعالى على بقوله ان التكليف بما ليس في الوسع ليس بجايز لانه لو جاز
لكان لازم من فرض وقوعه محال وهو كذب بسبب اخبار الله تعالى بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال والجواب
الا ترى للتنبيه وذا الاشارة والضمير مشار اليه نكتة في بيان الامتنان كما ما يتعلق علم الله او ارادته
الا ارادة الله او اختيار ما الله بعدم وقوعه الباء متعلقة بيتعلق والهاء في وقوعه عايد الى ما
جملة اى جعل النكتة انا لا نلزم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه في حد ذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما
يجب ذلك اى عدم لزوم المحال لو لم يرض الامتناع بالغير والا اى وان ارض الامتناع بالغير
جاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير فالتكليف ما ليس في الوسع جايز وعكس نقيضه

ف ق ٢ ممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تع الازلي وهو دليل على جواز ان يكون لزوم المحال بنا
على الامتناع بالغير ان الله تع لما اوجد العالم بقدرته اى الله واختياره اى الله صدق اى العالم
ممكن ق ٢ تمنع ان يلزم من فرض وقوعه اى العدم تخلف المعلول عن علته وهو اى التخلف محال و
ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه اى وقوع الممكن محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زايد على
اى على نفس الممكن كقولنا زيد اى فرض وقوعه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب
انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذكر اى بقول عقيب ضرب انسان وعقيب كسره
محال للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا خلاف كسر الله تع فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار
عقيب كسر انسان فانه محل للخلاف فعلى قيد بذكر الجواب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد
بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار
في الزجاج فاجاب عنه بقوله وانما قيدنا اه كالموت عقيب القتل اى عقيب الجرح او عقيب
اذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو اشارة الى ذهاب غلبة الموت بين القتل كما توهم ذلك
كل ذكر مخلوق الله تع اى اشعر فضل الله تع لما مر من ان الطاعة وجدا وان الكل ١٢ الدم ممكنات مستندة اليه اى
الى الله تع بلا واسطة والالم والانكسار ممكن ايضا والمعتزلة لما انكروا بعض الافعال كالافعال
الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية الى غير الله تع قالوا لو كان الفعل حاصلا
من الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة والا اى وان لم صدر بتوسط
فعل آخر كالعرض الحاصل في المضروب فبطريق التوليد ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب الفعل فاعله فعلا آخر
والمراد بالفعل هنا المعنى اللغوي فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب التفكر كما ليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد الضرب

والانكسار من الكسر وليس الالم والانكسار بخلق الله تع بل الكسر والضرب فعل العبد والالم
والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان مفعلين للعبد بالواسطة فيكون اثرا ان لفعل العبد وعندنا
الكل اى الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او
بطريق التوليد بخلق الله تع لا صنع للعبد في خلقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لانه يفهم
من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات في الكسبيات وليس كذلك لان ما يسمونه متولدا
لا صنع فيه اى في المتولدات اصلا اى لا بنحو التخليق ولا بنحو الكسب اما التخليق اى تخليق المتولدات
فلانه تفصيل لما اجمل في صنع العبد فخالق تلك من العبد واما الاكتساب فلانه اكتساب ما ليس
قائما بمحل القدرة اى قدرة الكسب فان الالم قايم بالمضروب دون الضارب والانكسار قايم بالمنكسر
الذي هو الزجاج دون الكاسر والموت قايم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل قيل هذا منقوض
بالالم الحاصل بضرب نفسه قلنا قايم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متحيزة به في الاعضاء
وايضا موت المقتول لو كان مكسوبا للقاتل لاطرد قيامه به فلما لم يقم في مقتول الغير علم انه ليس
بمكسوب لكن يبقى النقض بالعلم الحاصل عقيب النظر والجواب لم لا يجوز ان يكون العبد مع عدم صنعه اى
عدم حصول المتولدات منه ذكر بانه يمكنه ترك ما يوجبها بخلاف افعال الاختيارية فانه يتمكن من
عدم حصولها والمقتول ميت باجله الاجل لغة الوقت ويقال لجميع المدة كلها وعليه قولهم فلان
الاجل معلوم وعلى منتهاها فقيد لو انتهى الاجل ولبلغ الاجل آخره ويقولون حتف الاجل فاذا جاء
اجلهم يقال آخر مدة الآجال والمراد ههنا الآخر الى الوقت المقدر لموت المقتول في علم
الله ولو لم يقتل فجاز ان يموت في ذلك الوقت والا لما يموت لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تع

قد قطع عليه الاجل المقتول الاجل فانهم قالوا لو لم يقتل لعاش الى اجل اخر
علم الله موته فيه لولا القتل قالوا اجوا الذين 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 لان تقدير المعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقدير المعلومة
واما علمه تعالى بموته في وقت اخر فعلم بعدم قتله وقطعه ليس تغييرا المعلوم الله تعالى وانما يكون تغييرا
لو علمه علما تاما غير معلق بشيء وهو ممنوع لكن بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان
يموت وان لا يموت لانهم ان اراد وا به عدم تعينه في علم الله فهو انكار للقضاء وان اراد وا به الامكان
الذاتي فهو متفق بين الكل فلا يحسن فيه جوابا ان المراد عدم تعينه على العرض فلا يبقى في ذلك تعينه بالقتل
لقائل ان يقول لما ان الله تعالى قد حكم باجال العباد الا لاوقات المقدرة لموتهم على ما علم الله من غير تردد
بان الباء متعلق بحكم اذا جاء اجلهم لا يستأخرون واصبح المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا بالاجل
بان احاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد العمر كقوله عليه السلام لا ترد القدر الا الدعاء ولا يزيد
في العمر الا البر وقوله عليه السلام من احب ان يبسط له في رزقه ويؤخر له في اجله فليصل رحمه البتة باكثر الاخبار وهو ان صلة
الابوين والاقربين حتى العصاة وهو الاساءة اليهم والتضييع لحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان
الى الاقربين من ذوي النسب والاصهار التعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز ان
بالطاعة جاز التقصان بالسيئة او بالعكس وبانه محمول على ما لو كان المقتول ميتا بالاجل كما ان
القاتل قد ما في الدنيا والاعقابا في الاخرة والدية في قتل الخطاء والاقتصاص في قتل العمد التقاص مصدر
وزنه تفعال من المقابلة وهي المساواة اذ ليس في مقدور المقتول تعلق الى خلق القاتل والاكتساب القاتل والطالب

عن الاول الاستدلال بالاحاديث ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل فلان الطاعة كان عمره اربعين
سنة اصلا ستين سنة فلما فعلها جعل عمره سبعين سنة وقيل لا مراد واو لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
والتقاص بالنسبة الى عمر المقدر في علم الله تعالى لولا سبب الزيادة والنقصان قبل هذا يعني الا
القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير محال بل لما ان يعلم الله
موته في وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجله وليس هذا مذهبا لاجل كذا ان كان الله يعلم انه يفعل
ان الطاعة انما تخلف الاربعين علم عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية و
له حكم لا تحصى ويكون عمره سبعين سنة فيجب بفعل الزيادة الخ تذكير الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لا
ان الطاعة لكانت الله وجدت تلك الزيادة واصل هذا ان الله كما يعلم المعدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم
المعدوم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد وكما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر هم
مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن تاويل الاحاديث بان الطاعة يزيد
فيها هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة التي بها تشكمل النفوس الانسانية فيفوز
بالسعادة ينتج وهذا التاويل وان كان احسن لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه الى التقدير
شيء او يقال المراد من تلك الزيادة البركة فوزق بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه
في الاخرة وصيانتها عن الضياع في غير ذكر او يقال بقاء ذكره الجميل فكانه لم يمت او يجبر له ثوابه
على الصالح بعد موته او يقال ان بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح المحفوظ او لخواص ذكر فيظهر في اللوح
الاعلى ستون الا عشرا وهذا هو الرحم زيد في ربعون وقد علم الله كما يتعلق علمه بذكر وقوعه
يجوز الله ما يشاء ويثبت فالنسبة الى علم الله وكتابته به قدرة لا زيادة بل هو مستقبل وبالنسبة الى ما

انما ظهر للخلق فيتصور الزيادة وهو المراد من الحديث ومنهم القاضي عن الاستدلال بالادلة النقلية
ان وجب القطع والضمان ان الدية والقصاص على القاتل تعبدا ان الطاعة واظهار العبودية للاكتفاء
ان القاتل المنهي وهو قوله تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا باطلع وكسب القاتل الفعل القتل
الذي خلق الله تع عقيب الموت بطريق اجرى العادة لا يمكن لكن ان لا يطلع الله الموت عقيب القتل
لكن جرى عادة الله عم ان يخلق الموت عقيب القتل فالقاتل فعل القتل متسببا وان لم يكن خالقا
والموت قايم بالميت مخلوق لله تع لا صنع للعبد فيه الا في الموت تخليقا ولا اكتسابا وهذا الى منع
كون الموت قايما بالميت ان الموت وجودي فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لان
التضاد ان يعقل امران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض والتحامان
الموت والحياة امران موجودان كان بينهما تقابل التضاد بدليل قطعي ثم خلق الموت والحياة و
وتوجيه الاستدلال بهذه الاية ان الموت لو كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي في
الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج والكثير يعلم ان الموت عدمي اي معدوم في الخارج
لانه قايم 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 تقدير الله تع الموت
والتقدير ايضا من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذي هو بمعنى الايجاد والاخراج
من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم والاجل واحد لما زعم الكعبي
المعتزلي ان للمقتول اجلين القتل والموت فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت
فعل الله فكيف يجوز بالموت ما ليس بالقتل وان لم يمت لعاش الى اجله الى اجل المقتول الذي هو الموت وهذا القول باطل

لانه يؤدي الى ان يكون العبد ما قاطعا لبقاء الله تع عبده الى ما جعله اجلا وهو قال لما فيه من
العجز ونحن والاعاظم نعلم بالضرورة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين كما في حالة الشيخوخة واجلا بالاختراميه الانقطاع بحسب الاعتماد كالمقتول
والمراض والحرام رزق هو في الاصل مصدر يسمى به المرزوق لان الرزق اسم لما يسوغ للتنع
الحيوان فيأكله اه فيأكل الحيوان الرزق وذكر فيكون حلالا وقد يكون حراما وهذا الى تفسير
المذكور او من تفسير الرزق بما ينتفع به الحيوان الاعم مما يتغذى به الحيوان او ينتفع به راجع الى ما خلق تحليل
او الضمير في خلق عايد الى ما باعتبار ان معنى الاضافة الى الله تع هو انه اي معنى اضافة
مبتدء في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم الى المعتزلة فرقوا بين الرزق تارة
ولفظ تارة انما يظرف في بعض الاحيان او مصدر وكذا مرة بمعنى كل ما يأكل الرزق الحلال تارة
وتارة بما يمنع من الانتفاع به اي ما ذكر اي التفسيرين الذكورين للمعتزلة لا يكون الا حلالا لكن
يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا للمعتزلة على الوجه الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا
لان الملكية غير متصورة ويلزم منه خلف وعدم تع وهو ما ورد في ان ارض الله عم الله رزقها
وعلى الوجهين اي تفسير الاول والثاني للمعتزلة ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزق الا ما عاش
الا من الله اصلا وهو باطل بالاية المذكورة وقد اجيب عنه بانه تع قد يسامح اليه كما في المسامحة
الا اذا اعرض عنه بالكلية وبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة هل هي للمعتبة في معنى الرزق حتى يمتنع
ما كان رزقا لاحد من الله تع البتة او اذ لا رزاق الا الله تع وهي معطوف على ان الاضافة سواء كان العبد
معطوف على ان الاضافة يستحق الذم والعقاب على الحرام وما يكون مستندا الى مضاف الى الله لا يكون قبيحا

فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله فانه يكون قبيحا ومرتكبه يستحق الذم والعقاب
والحاصل انه من اكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا يكون مستدلا
الله وللجواب ان ذكر الشيء مستحقا للذم لسوء مباشرته له باختياره يفيد لو قال المعتزلي انا لا ان
الا الله وصدق فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة انا القبائح لا يستند الى الله وما يستند اليه لا يكون
قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اذا لم يتعلق كل منهما غرض آخر فحصل الا
خلاف قال صاحب التبصرة الرزق في اللغة اسم للعطية المقدرة وقد يذكر ويراد به المملوك قال الله تع
ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغذاء قال الله تع وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها والرزق لا يملك لعدم الاسباب المشروطة لها فالمراد به ما حصل الانتفاع به وقيل الطلاق من حيث
العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف وهو الصواب وكل يستوفي رزقه الذي كتب له كل حيوان يأكل
رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفي كالانبياء وبعضهم لا لان الحرام لا يكون رزقا
حلالا كان او حراما خصوصا للتغذي بها جميعا الى ان يأكل الحلال والحرام يعني كل حيوان لا يزيد رزقه على ما قدر له
رزقه وما زاد على ما قدر له من مملوكاته وقت حياته فهو ليس برزق بل هو من ارزاق من ينتفع به بعد
والا يتصور ان لا يأكل انسان رزق او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تع غذاء لشخص يجب ان يأكله
الى الفناء ويمتنع ان يأكله غيره واما الحرام المحض فلا يمتنع ان يكون الرزق بعض المملوك كما قال المعتزلة
هو مملوك يأكله الكافر ويأكله غيره وبعض اصحابنا قالوا انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويؤمر بالانتفاع
والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء بعض خلق الضلالة والاهتداء لانه خالق وصف العبد وجوارحه
ضلالة تم يريد ضلالته ويوجد هدايته من يريد هدايته بعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك طريق الا يوصل الا

الى المطلوب ولا الاهتداء الى وجدانها يوصل الى المطلوب الا بارادة الله تع لازدحام الممكنات ولا
يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تع بوجوده واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار
مستهلكا فيه ووقع التقييد الذي بالمشيئة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى ان ليس المراد بالهداية
بيان طريق الحق على ما قاله المعتزلة لان ذلك البيان عام في حق الكل كالدعوة بالسلم والصفوف ولا الاضلال عبارة
عن وجدان العبد ضالا اذ الاصل عدم مضافا الى المفعول اي وجدان العبد كما ذهب اليه المعتزلة او خلقه
الى العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق ذكر المشيئة الله تع ردا لقول المعتزلة بمعنى ان خلق الضلال لا يختص بالله
فتعلق المشيئة الله تع مفيدا واما الوجدان او التسمية فليس بمخصوص فلا تع بل يصح مشيئة الوجدان
والتسمية الى العبد فلا معنى لتعليق ذكر المشيئة الله تع والحاصل ان تعليق خلق الضلالة بالمشيئة
معناه انه ليس على الله تع حق الكل كخلق الوجدان والتسمية ثم قد يقضي الهداية الى النبي عليه السلام كما قد يشاء ارادة الجواز
سائل وهو ان يقال لا نزاع ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء واما الضلال عبارة عن خلق الضلالة
والا لما جاز اضافة الهداية الى النبي عليه السلام بان يقال بان النبي عليه السلام هادٍ ولا اضافة الاضلال الى الشيطان
بان يقال انه مضل اما الملازمة فظاهرة غير ان الله تع ليس بخالق واما بطلان التالي لانه جاز الاضافة اليهما
فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجيب بمنع قوله ثم قد يضاف
الهداية الى النبي عليه السلام مجازا لان الكلام المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب مجاز الشيء يجوز
اذا تعذر او ان استعمل اللفظ في معناه المجازي فمجاز بمكان الاولى وموصوف الاصلي فعلم منه ان يكون
المجاز مصدرا بمعنى اسم المفعول مجازا يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد يوجه
بان المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي الاصح الى معنى اخر فهو مجاز على طريق ان يجاز اسم المكان

سواء في التسبب كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد به البيان والدعوة كما يسند الى القرآن
في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء وقد يسند الاضلال الى الشياطين مجازا في قوله
تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره من جهة واحدة فكان المراد ما قلنا كما يسند الى
الاصنام مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن
كثيرا من الناس ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا اي عند اهل الحق خلق الاهتداء وقد يسمى هداه
على ما صرح هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون
لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه خلق فلم يخلق فلا يكون له اذن معنى فاجاب بقوله مجازا
اي مجاز مرسل من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء ملازم لخلق الا
عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله انك لا تهدي اي لا تقدر
على خلق الهداية ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لصح النفي عن النبي عم لانه عم بين طريق الصواب
لمن احبه وانتفى فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء وروي عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضر
ابا طالب الوفاة جاء رسول الله عم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال
النبي عم يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن
ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله عم يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم
وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى فيه وفي ابي طالب فقال الله لرسول الله
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله احببت يكون على معنيين احدهما احببت

الهداية

لقرابته والآخر احببت ان يهتدي ولكن الله يهدي يرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر له
الهدى وبقوله عم اللهم اهد قومي مع بيانه ولذلك الاجتماعات وهو من خصايص هذا الكلام كونه دعاء عليه مع لام
التعريف وقطع همزة وتاء القسم وقطع الصلة يا الله امنا بالخير فخفف بحذف حرف النداء وتعلقات
الفعل وهمزة اهد قومي مع انه بين عم الطريق ودعاهم الى الاهتداء يعني ان الهداية لو كانت
عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عم اهد قومي معنى لانه عم بين طريق الصواب لقومه فيكون
طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عم لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء والمشهور 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 جملة
الاصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في
انه هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم
من الاحكام لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذي هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب
عليه شيء لكان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا في الذات مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة
وجب على الله تعالى امور هي اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل
الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لا عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله
جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل بالعباد الاصلح واما العقاب

قبل التوبة علم الكبائر فواجب عليه تعالى لا يفعل القبيح لانا نعلم ان الله تعالى عالم القبح القبيح فيكون مستغنيا
عنه فوجب ان لا يفعله ذكر وغيره كثير من الاشياء والنفع الذي فيه علم وجوب الاقدار والتمكين والآلات
خلق الكافر والفقير المعذب في الدنيا والا فرق لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا ولما كان لله
ان يؤلمه على العباد لسبب اعظامهم النعم واستحقاق الشكر في الهداية واضافة انواع الخيرات كذلك ان
المذكور الات اداء الواجب لا يوجب شيأ من ذلك قيل الخطاب للملك واقتضاؤه ما لا يقتضي
الامتياز الا ترى ان مدة العالم المشتغل واجب عليه ولد عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له في الفعل
ولما كيف يمن لا اختيار في عدم لطفه ولكنه رحم لعباده من الآلام الدنيوية كما ورد في الخبر الصحيح
فاوجب الله وحكمته لا ايناؤه وجوب امتنانه على عباده ولما كان امتنانه اي الله تعالى عظيم النعم
فوق امتنانه على اي جبار العتو الله اذ عظم الله لكل منهما الى من البتة وامر جبار غاية معدوم من
الاصلح قيل التسوية بين البتة وبين فيما يوجب لحكمة كاعطاء القدرة والعقل والبتة لا توجب
التسوية في فضل عليهم والله فضل انبياءه باعطاء البتة والعقل التام والتاييد بالملك فلهذا
من عليهم فوق ما يمن على غيرهم مع ان البتة من موجب لحكمة واما كان سؤال العصمة اي الحفظ
عن المعاصي بان يقال اللهم اعصمني والتوفيق وكشف الضر اي دفع البلاء والبسط اللهم ابسط عليه
والرخاء عطف تفسير معنى جبر كان قيل السؤال من العليم الحكيم الموجبة للاجابة ولزال اخبار ربنا الله تعالى كريم
اذا تعين يديه بستحي ان يرد هما صفرا معنى الحياء تغيير وانكسار يعتري الانسان من طروق ما يعاب
ويذم فجاء في حقه تعالى فيحمل عليه مقتضاه وهو وجوب الاجابة لان ما لم يفعله الصغير المستغني
راجيا الى الله والرغائب ما يرغب فيه حق كلواحد فهو مفعول اي حمل المصلي الى كل احد طلب ما هو

نوته كما ان ترك المفسدة ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب
ولو كان كذلك لعجز واحد فاذا سمعوا فضعوا العين لا غير لان الفتح الذي اضيف عليهم وهم يكثره وان القسم
بالجور ولو كل عذروا الاضافة الى مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل ذكرنا ان مفاسد اكثرها اصول
المعتزلة اظهر من ان يخفى والكثير من ان يحكى وذكر اي الفساد لقصور نظرهم اي نظر المعتزلة في المعارف
الالهية ان العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وسوء فعل الغائب على الحسن
على ما علم في طبايعهم وغاية متشبثهم ان تمسكهم في ذكر كل في وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون
لخلل في المسؤل ان مع اسم وجزء فتح موضع رفع يكون جزء مبتدأ وخبر مبتدأ وخبر غاية قالوا الحكيم اذا
امر بطاعة وقدر ان يعطي المامور ما يصير به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما على زعمه
الجملة ما لو اعطاه بالصلح فلم يعط القدرة ليتوكل بها ولم يعلمه بالصلوة فهذا ظاهر اجيب بانا لا
انما يكون في حكيم حسنا ج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار جوابه ان منه ما يكون حق المانع
الا الايجاد عدم الله تعالى لا يمنعه وقد ثبت الواو الحال بالادلة القاطعة كره وحكمة وعلما بالعواقب
اي عواقب الامور يكون الى المنع المذكور عرض عذر وحكمة يكون مع اسم وجزء في موضع الجر بانه
جزاء في قوله لا منه ما يكون وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبد حق الموجد
وقد ثبت ان حكيم خلو منه الاصلح عن عبد كان ذكر حكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح فقيل هذا ايضا
كلام المعتزلة لانا نقول اذا اقتضت منه الاصلح كان منه واجبا حكمة كوجوب الاصلح عند حكمة
والزاجر في الكشاف فان لم يتغزلهم فانكر انت العزيز الحكيم ان ان تعزلهم فليس بخارج عن حكمتك حق
مغفرتك الكفر اذا اقتضاها حكمة فلم لم يقولوا بوجوبه بموجب الطبيع وعقاب العاصي مطلقا بل جوز

والملك يجب عليه ثم ليت شعري اي معنى لعلمي بامعنى وجوب الشيء علم الله تع اذ ليس معناه الا معنى الوجوب
باستحقاق تارك الذم والعقاب فلو ظهر ان عدم كون معنى الوجوب باستحقاق تارك الذم والعقاب
ظاهر لانه وجوب شرعي والشارع عليه تع ولا يلزم صدوره عنه الصدور الغير عن الله تع بحيث
لا يمكن ان يقدر من الترك بناء تعليل لقوله ولا يلزم علم البرامكة الى تركي عالم كذم من يبال عالما
او جاهلا او عبث او جبل ونحو ذلك لانه ان لزم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترك رفض لقاعدة
الاختيار لانه لو لم يكن الباري تع قادرا على فعله او الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة
وميل الى الفلسفة الظاهرة العذاب رأى العناد لانه قد لا يكون الله تع موجبا بالذات لافاعلا با
بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة وحال ان المعتزلة قائلون من الله تع فاعلا بالاختيار وليس لهم
فيه الا الانكار وعذاب القبر الى العذاب قبل الحشر او في قعر البحر وصار اصل الطيور
وبطون السباع الى اخر اصل الحق ان عذاب القبر ثابت للكافر ونيز لبعض عصاة المؤمنين وهم
الذين ماتوا قبل التوبة ثم قبل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغي ان تعلم ان
الحقية والاشتغال بكيفية فض المحي البعض لانهم منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل
الطاعة في القبر بما يعلم الله تع متعلق بقبول عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وريد يدل والذي او
عامة وقع في عامة الكتب اكثر الكتب من الاقتصار بيان ما علم اثبات عذاب القبر دون تنعيم
بناء على قليل الاقتصار على ان النصوص الواردة ما جئت الى في اثبات عذاب القبر اكثر من النصوص
الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلم الاعامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر
اجدر الى البعض من ذكر تنعيم اهل الطاعة الى تعريج تنعيم الطاعة ايضا او من ذكر ولان النصوص

الواردة

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 الى من اصول اصل الحق ان سؤال منكر و
ونكير سيما بهذا الاسم للان الميت لم يعرفهما ولم يرصورة مثل صورتهما والنكير بمعنى المنكر ور
من انكر اذا لم يعرف احد والمنكر بمعنى النكير وما سلكوا به ظاهر القبر فيسئلان العبد عن ربه و
دين ونبيه وعن بيئة بان يقول من ربك وما دينك ومن نبيك قال السيد ابو الشجاع من المشايخ ان
للصبيان سؤالا وكرا للانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء لا يسئلون لانا غيب النبي
يسئل عن النبي فكيف يسئل عن نفسه وسئال اطفال المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه
الله في اطفال المشركين في السؤال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خدما
للمؤمنين وهم الغلمان المذكورة في الكتاب الكريم ثابت من هذه الامور الثلاثة بالدلايل السمعية
لانها امور ممكنة بالاستقراء لان الممتنع الذي اخبر به الصادق يجب تاويله كقوله تع يذوقون
اليوم اخبر به الصادق للعباد النبي يوم على ما نطق به النصوص النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
النار من نار يسير فورا اذا انتفى لان فيها حرارة واضطرابا والنور مشتق منها الضرير مشى عليها على النار
ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي مواضع النهار من الزوال الى العشاء اذا انقض نورها ومنه الاعشى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال ابن عباس رضي الله عنه يعرضون ارواحهم
على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم
مرتين وقال ابن مسعود رضي الله عنه ارواحهم في جوف طير سود يعرون منازلهم غدوة وعشية
وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طير خضر تاوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح

آل فرعون في جوف طير سود تغدو وتروح على النار وهذه الآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر
وصفها النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك فغدوا وعشيا فقول النار يعرضون
عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والمعنى ان يكون بدلا من سوء العذاب
ويقرأ بالنصب بفعل مضمر تقديره يعرضون عليها تقدير يصلون النار والخبر ذكر والاصوب ليعرضون
على هذا وعلى البدل هو صفة حال اما من النار او من آل فرعون ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فاذا كان اشد العذاب فالاخف يكون العذاب الشديد في الدنيا فقوله
ادخلوا آل فرعون ويقرأ ابو عمرو ادخلوا آل فرعون منادى بحذف حرف النداء تقديره يا آل
فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء يكون آل فرعون مفعول الاول اى يقول الله تعالى للملائكة يعني
يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وكذا
قوله عاصم في رواية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم فمعناه اد
ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فحذف الآل نصبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال
للخزنة ادخلوا آل فرعون يعني قدموا فرعون اشد العذاب يعني السفلى العذاب وصار الآل نصبا
لوقوع الفعل عليه وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا الفاء للتعقيب ههنا ادخلوا النار
عقيب الاغراق فعلموا بهذا الادخال قبل الادخال الذي في القيمة انما هو عذاب القبر وقالت النبي
عليه السلام استنزهوا اى امتنعوا من البول فان اكثر عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قبر اى يثبت الله اياه اذا قيل له اى بيت ربك
وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله ودين الاسلام ونبي محمد صلى الله عليه وسلم

والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقال عليه السلام اذا قبر اى اذا وضع الميت هذا دليل على سؤال
منكر ونكير اياه ملكان اسودان ازرقا عينا يقال لاحدهما منكر والآخر نكير في الحديث و
قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران روى سباط عن السدي رضي قال
من اجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه منتن الريح فاذا راه قائما اقبح و
جهلا فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انت رجلا فيقول كذلك كان عملك منتنا فيقول من انت فيقول
انا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له انت كنت تحملني في الدنيا
بالذنوب والسيئات فانت اليوم تحملني وتركب علي فاذا خلص صعد على ظهره الى الجنة وقال كذلك قوله تعالى
يحملون اوزارهم على ظهورهم ويقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم بيده وباقي ذكر ويقال
وقرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر في اللغة الثقل قال المفسرون وان المؤمن اذا خرج من
قبره استقبل احسن شيء صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح طالما ركبتني في الدنيا فاركبني
اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمان وفدا الى ركبانا وباجمله الاحاديث في هذا المعنى
الى عذاب القبر ونعيمه اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير وهو كيف هو اصوات الارض كاذنيه ان والاصل
متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر اى متواترة بطريق الاجمال وان كان جزئياتها
لا يبلغ حد التواتر والكل عذاب القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير بعض المعتزلة والروافض اول
الروافض العلوية قالوا ان الرسالة تزال من الله الى علي ان جبريل قد اخطأ ويعتزلون على
والجماعة يقول قال الله عز وجل 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 واستدلوا بقوله تعالى الا يذوقون فيها الموت

الا الموتة الاولى الموت في الدنيا وقولهم امتنا اثنتين واحيينا اثنتين ولو في القبر احياء للاحياء
الاحياء ظاهر في الدنيا وفي القبر والحشر لان حياة القبر يعقب الموت والاماتة اثنتين في الدنيا وفي
القبر اجيب بانها اثبتت الواحد والاثنين لا ينفي الزيادة وقولهم متنا اثنتين فالموتة الاولى في الدنيا والقبر
وكذا الاحياء وتركت حياة الآخرة لانها معاينة عند قيام الساعة احيينا قيدا اثبات الواحد في الآية بطريق الظهر فينتفي
الزيادة واما حياة القبر فمستمرة الا الكفار والا لما استمر عذابه وتنعيم كل حياة كالموت بالنسبة الى الحياة
الظاهر في القرآن بانها الاحياء ثلاث لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك له فتعذيب عاقل وجد بعض
المعتزلة تعذيب الموتى بلا حياة لان الحياة ليست بشرط لادراك النعيم والتعذيب لجيب بان ادراك
بلا حياة غير معقول قال ابن الراوندي كلا ميت حي يدرك لكن الآفة عن الافعال الاختيارية اجيب
عن الاول بان انتفاء الادراك عن الحياة لا يعقل اصلا وانتفاء الحياة مع الادراك عن افعال الاختيارية
معقول كما في المحبوس فعلق الروح بعد ضرب البدن يبقى تعلقا بنحو ما لكن لا يتحرك به لعدم كونه محلا
له وتصرفا وللجواب انه لجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء التفرقة اعمالا لخلق عاد الله تعالى يعيده في القبر
حياة لكن توقفنا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحياة بلا روح ممنوع وانما ذكر في الحياة الكاملة
الى منتهاء الافعال الاختيارية فيقدر ارتكاب المجاز اما هو باختيار الروح وشعوره فلا يرد عوده وتعذيبه
جوابا عن تعذيب الروح لا الجسد والعود الى البدن وهذا لا يستلزم هذا جوابا عن السائل وهو ان يقال انه في
خلق الله تعالى فيه نوعا من الحياة لزم اعادة الروح المعدومة الى الشخص بعينه ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب
في قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم
اعادة الروح الى البدن ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه اي على الميت بهذا الخروج للجواب عن شبهة المنكر بان نفوخ البرسخ بين

في قبره وزاد بانها الجماد ونطع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوس والقاصر لم يدر ان القادر
على احياء قادر على ابقائه في الجماد وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى يخلق
في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلو لم يعرف حياة كيف يتأتى عليه جواب منكر ونكير لان الروح ينطق
بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه حتى ان الغريق هذا دليل على عدم الاستلزام في الماء والمأكول
في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم يطلع عليه ومن تأمل في عجايب ملكه وملكوته
الشامل المحسوس والملكوت وهو عالم الغيب وغرايب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن
الاستحالة ونصب فضلا اما عن المحال او المصدر والعلم كان جوابا لسؤال مقدر وهو ان يقال لم اخر دليل
احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل علم منه ان احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله
واعلم انه لما كان احوال القبر جامعا متوسطا لاحوال الدنيا وبداية الآخرة بين امر الدنيا والآخرة افراده
بالذكر ثم اشتغل ببيان وصف الجنة وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكفر الى ما يتعلق باحوال
الآخرة لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق المصدوق ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصح
بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه بعد ان علم بحقيقة كل واحد من احوال عذاب
القبر بالاكتفاء بانه تقدم ثابت مرة واحدة وصح بحقيقة كل واحد من احوال الآخرة بانه ذكر بازاء
كل واحد منها قوله صح فقال في البعث وعلى ان يبعث الله تعالى الموتى جمع ميت من القبور بان يجمع اجزاءه
الاصلية وهي اجزاء التي يكون الحيوان خلقت عليها وهي الباقية من اول العمر الى الآخر ويعيد الارواح
لقوله تعالى فاذا هم قيام ينظرون اما اول مرة في جوابه قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى اليوم نختم
تشهد ايديهم الآية ذكر من التصوص القاطعة الدالة بظاهرها على الاجساد واكثر هم البعث الفلاسفة

بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه تبعا لشبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة
اعادة المعدوم ممن قال لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يصح للمعدوم عندهم الا شيء
حتى جاز قلنا الحادث جاز الوجود بعد وجوده فيجوز ان وجد اما ان يكون لزلة او لمعنى لا جائز ان يكون
لمعنى والا لزم التسلسل وان لا يكون جواز وجوده ما لذاته يبقى جواز وجوده ثانيا كما لم يمتنع اولا ثم العدم
ينتفي بعلم الله تعالى السابق له الوجود والعالم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلي لم ينتف العلم السابق بوجوده
اما ما لا يوجد فمنع الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذي يسبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الذي
اذا اعدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته
بعد العدم وهو موجود ان لا دليل لهم عليه على امتناع اعادة المعدوم بعينه غير مضر بالمقصود وقولهم ولو
سلمنا غير مضر جزما لانه مع ذلك انما يتم لو تم جمع الاجزاء الاصلية التي صار معها حال التولد ولو
سلمنا الاربعة للانسان وبعيد روحه اليه سبحانه كما سيجيء ذكر اعادة المعدوم اولم يسلم اعلم انهم اختلفوا
في ان حشر الاجسام بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار
امام الحرمين اذ لم يدل قاطع يعين احدهما اصح من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية بالجمع
الصحابة وقول تمام كلهم او اكثرهم وقول كل من عليها فان اجيب الاول بان الظاهر ان الصحابة
رضي الله عنهم لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم وعن الاعادة بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات
المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان بقي دلالة على وجه الصانع
وقدرته تم على الاول والاخر معناه الاول من كل شيء والاخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل
معناه المتفرد بالالوهية وخصلة الكمال وبهذا لم يسقط هذا الاشارة الى العقول لان المراد بالبعث ان الله تعالى

يجمع الاجزاء الاصلية ما قالوا الى حال التكليف فهو دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجسام
اذ لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار ما كان جزءا من الاول متكررا تلك الاجزاء بعينها الاولى والثاني
ذا والمكلف مثاب اليه وكلا هما اشارة الى المكون الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت
جزءا للآكل اما ان يعاد فيهما اي في انسانين وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد
في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون معادا لجميع اجزائه وذكر اشارة الى بيان سقوط ما قالوا
لان المعاد هو الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلات في الآكل فانا نعلم ان الانسان
بما فيه ميت والاجزاء التي تحصل من الغذاء بتناوله عليه وينقص وكذا العرق والبول وسائر
الاوصاف فيجوز ان يكون لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة فانها تتبدل من طوفي الغلاظة
بل الى البعث فخمس بالنسخ والرطوبة النسانسخية يسمى انتقال روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا
وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم جماد فسخا وبجسم جامد رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة مع
النقل واثباتها لغير كنسخ الظل الشمس لان البدن الثاني يسمى الاول كما ورد في الحديث من ان اهل الجنة
من بيان ما فيه الحاجة ثم قال عليه السلام يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلاث وثلاثين
المراد بجميع الجرد هو الذي لا شعر على جسده والمرد هو الذي لا شعر على ذقنه وقيل ان محل الجرد
هو سوى الرقبة وجاء مرد مبتدأ للذي كان تغيير الوضع المجرد وان محل العموم كان مزيد صفة
المجرد لم يسلم لان المجرد قد تناول جميعه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى بالتقديم الى مزيد وجرد فيحمل
المرد على المعهود والمجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس فلا الحديث يؤيد كون البدن الثاني
غير الاول حسب الشخص وكذا قول تمام كما نضجت جلودهم بدلنا غيرها انتقاما فان الاطفال

لجزء ما بعد نفخ الصور في كل الصور وامّا قبله فقد قالوا بطفى وان الجزاء حق ضرب مثل احد فعال
اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهي بئر قعرها فحذفت الالف وشددت النون فصيغ جهنم وقيل عربت
من كه افلن بمعنى كلخن حمام ومن هذا الى من ذهب الى ان الميزان ليس بالقول البعث قوله بالبناء الخ من قال ماهنا
مذهب الاوائل التناسخ فيه فلم يسلم ثابت فلنام طوف اهل الطبقة انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني محلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول مع تغاير بينهما وان ثبت ذلك لم يكن تعلق النفس
للبدن الثاني الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول تناسخا كما ان ايجاد الاجسام
ابتداء يكون بتطيا غاية ما سمينا في هذا المقام اعادة الروح وتسميتها تناسخا ولا دليل على استحالة
اعادة الروح الى مقر البدن الذي قد خلق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة على صحة ذلك
وصحة اعادة الروح سواء سمي تناسخا ام لا والوزن صفة من اصول اهل الطبقة اما وزن الاعمال
للكفار والمسلمين حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق فيه وجوه احدها الوزن مبتدأ ويومئذ خبره
والعامل في الظرف محذوف اي الوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن او خبره مبتدأ محذوف اي
ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف اي هذا الوزن ويومئذ ظرف والاظهر ان يكون الحق صفة
لئلا ينفصل بين الموصول وصلته والميزان عبارة عما يوزن به معاذير الاعمال وذهب كثير من المفسرين
الى ان له كفتان ولسان وشاهدين وقد روي في الخبر الصحيح تفسيره بذلك والعقل قاصر عن ادراك
كيفية هذا التعبير بكيفية تجب تاويله عند المعتزلة لامتناع ذلك عند اهل السنة لكنه لا دوية لخلاق ما يحيل
ذاته حيث تجب تاويله اتفاقا كذلك بالجملة والحكم للمعتزلة ذاهبين الى ان المراد بالوزن
في الاية هو العدل او الادراك فيقال ان الوزن هو البحث والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا

ذكر

ذكر بلفظ الجمع قال تبعا لما ثقلت موازينه الآية وان قال الشهور ان الميزان واحد اجيب بان
لجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان نصبه تعدد بالنظر الى الاشخاص وان الحدة
لان الاعمال الاعراض اذا امكن اعادتها لم يكن وزنها اولى لان اعادة الاعمال ممكنة و
ولئن انها ممكنة ولكن لا يكون وزنها لانها ليست بثقيلة ولا خفيفة لانها لا يكون الا بمقدار
ولا مقدار للاعمال ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن استدلال المعتزلة انه قد ورد
في الحديث ان كتب الاعمال اي الصحائف التي كتبت للحفظة في الدنيا هي التي توزن فلا اشكال هذا
هذا جواب عن الاستدلال الاول روي عن ابن عباس رض يوزن الحسنات والسيئات في الميزان فاما
المؤمن فيؤتى بحسناته في احسن صورة فيثقل صاحبها على السيئات واما الكافر فيؤتى بسيئاته في اقبح صورة
ويثقل بسيئاته على حسناته وقال بعضهم لا توزن عمل الكفار وانما يوزن الكفار الاعمال التي بازائها
الحسنات وقيل انه سبحانه تعالى يخلق في كفة ميزان السعداء ثقلا وفي كفة ميزان الاشقياء خفة وهي
علامة السعادة والشقاوة قيل المجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
قال ابو بكر رض انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق و
ثقل عليهم وحق الميزان ان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه
يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان ان لا يوضع فيه الا الباطل ان الباطل خفيف
وانما تقدير تسليم هذا الجواب عن الاستدلال المعتزلة كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولعل
ان الوزن حكمة غرض لكنه احكام الشيء واصلاحه غير المحلل ان يطلع عليها بعض الانام او قوله ان افعال
الله تعالى من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بلزم انها ليست معللة بها فيجوز ان

ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولكن سلمنا انها معلمة بما ولعل في الوزن بعد كون الاعمال
معلومة له حكمة لا نعلمها اطلاقا عنا لحكمة لا يوجب العبث والكتاب ان من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب
حقا اكتب ان المكتوب في طاعات العباد ومعاصيهم يوزن صفة للكتابات او حال للموزنين يا عيانهم
والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حقا لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك
قوله تعالى نخرج بنون العظمة ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال عن
هذا الى يخرج عملا مكتوبا ويلقى صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا
للكتاب وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا اى سهلا لا مناقشة فيه كما يناقش
اصحاب الشمائل وسكت عن ذكر الحساب بيوم لم يتعلق العلم والحال انه من جملة اصول اهل الحق انها
بالكتب والكتبة في الكتابات اذا علم ان الحال تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد وكان ازجر
عن المعاصي وارج العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم تحتشم افتضاحه من خدمة
المتطلعين عليه وانكر المعتزلة زعما منهم ان طلب والجواب عاجز والسؤال حقا اى من جملة اصول اهل
الحق ان السؤال الله تعالى عن العباد حقا لقوله عز اسمه الله تعالى يريد المؤمنين اى يقربهم قربة كرامة لا قرب
لان الله تعالى متعال عن قرب يضع كنفه اى حفظه بريد عصمته الكنف بالجانب وجناح الطير كنفه الكنف
الساتر يقال في كنف الامير اى في حفظه ومعاونته وستره عطف تفسير وقوله تعالى انتم ذنب كذا
اتوف ذنب كذا فيقدر العبد تم اى اثبت حتى قدرته اى جعله مقدرا بان اظهر له ذنوبه وجازاه الا الاقرار
بها وراى خوف اى راى المؤمن في ذاته والواو للحال قد ملكم قال الله تعالى ستره تعالى الذنوب عليكم في الدنيا و
وانا اغفرها لكم اليوم زنا بعيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله والعالم يقين انا ستره تعالى عليكم

ان الستر في الدنيا كان بالتسبب العبد ايضا فيعلم كتب حسناته واما الكفار هذا اليوم حتى الحديث و
المنافقون فينادى لهم على رؤس الخلايق على رؤس الخلايق هؤلاء الذين كذبوا الا لعنة على الظالمين والكذب
هو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو به الاولى يفتتح به الكلام لتنبيه المخاطب وتجيد معناه حقا اصل اللغة البعد
والواد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا للعنة رجعت
اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد لها مكانا موضعا فتحير
فترجع الى الذي تكلم به ان كان اهلا والا لم يكن اهلا لذكر رجعت الى الكفار وفي بعض الروايات
الى اليهود وهذا السؤال في الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فحين يخرجون
من قبورهم الى الموقف قيل مواقف القيمة ثلثة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين كقدر صلاة مكتوبة
للكافرين خمسون الفا وقد ورد في الحديث ان يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبة صلاة في الدنيا
والحوض حق اى من جملة اصول اهل الحق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر قال هو نهر في الجنة وعدنيه
ربي وقيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي والاتباء او علماء امته او القرآن ولقوله عليه السلام حوضي كما بين
شهر وزجاه اى اطراف 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 بمتسلسل ابيض من اللبن وريحه
اطيب من المسك وكيزانه جمع كوز اكثر من نجوم السماء والهمزة في السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها
طرفا بعد الف زائدة مثل دعاء ظلماء اى لا يعطش ابدا والاحاديث فيه اكثر من ان تحصى فمن شرب منه
اذا لم يظمأ ابدا انقطع تلذذا اذ قلت طعوم الملتذات اذ ذاك بمجردات اخرى غير قطع العطش او معناه
شربة منه تحكم قدر دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا والحاصل حق اى من جملة اصول اهل الحق

ان الهوا لا صح وهو جسر ممدود على متن النار جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبر اى يمر عليه اهل
الجنة وتزل به اقدام اهل النار اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وصف بشريعة العبادة في الدنيا فمن
استقام على الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلت قدماه في النار وكل عمل يكتسب في الدنيا يتمثل بصورة
يناسبها يوم الحشر ولهذا قال عم يحشر الناس يوم القيمة على اصناف في صورة الخنازير والقردة وذلك
ذكر وفي صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور وان
امكن فهو تعذيب للمؤمنين فذا مبين الا ان المراد به طريق الجنة والنار مشار 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 ويسهل عطفا تنبيها على المؤمنين
حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف اى اللامع ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد وهو الفرس الذى
يتحرك بسرعة الماء غيره ذكر مما ورد في الحديث كالمشي على الماء والطيران في الهواء والجنة حق الجنة المرة من
الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمي بها الشجر المطلق لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر ما تحته جنة ثم سميت
واحدة تم 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 النعم والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة في بيانهما
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
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 فلو قيل ان جنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها
الكل عند السدرة لا يستلزم كونها كل جزء منها عندها فان الارض مثلا عند كل جزء من كل والما ظاهر فانه لا يعين سقف الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهره

بجال الخلود والنار لظهور جلاله بان يتحقق كما ان الانسان اذا المصلوب في الهواء والكائن في البطون
معذب بالنار او متنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المكان وكيف يكون حجة على هذا ما روي
انه عم صلي صلوة الخوف فقالوا يا رسول الله رايناك في الصلوة تناولت شيئا ثم تاخرت فقال
اني رايت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقيت الدنيا وقال عم الجنة اقرب الى احدكم
من شراك نعله وكذا النار تمسك المنكرون اى الفلاسفة بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارضين ولهذا في عالم العناصر محال لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فلا يكون موجودا
في الاصغر لانه لا يسعه او كانت موجودة في عالم الافلاك او في عالم اخر خارج عنه وهو ايضا محال
لاستلزامه الخرق والالتيام على الافلاك والجواب ان محال القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة والنار في
سائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثل لا من جنس المحسوسات كما قال الاسلاميون فلما لهذا امتنع على الحكيم
الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه ومنها ان الجنة والنار مخلوقتان الان موجودتان تكرير وتأكيد
لانه قد لا موجودتان بعلم من قوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانهما
لو وجدتا الان فاما في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم اخر والكل محال كما قال 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 وفيه تامل لنا قصة آدم وحوا وذكر الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة القى عليه
النوم 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 خلقت من شيء حي فقال تعالى اسكن انت وزوجك الجنة

عنه وجعل فجعله غثاء احوى ادم الارض كازرع يادم ادما واشتقاق ادم من الادمة او الادمة بالفتح بمعنى
الادمة اوادم الوجه الارض لما روى عنه ع انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق
آدم اوادم الادم والادمة بمعنى الالات والاسكار هما الحنطة وكذا الخراجر من الحنطة فكذا النار اذا كانت بالفصل
والاية القائمة في اعداء ما شرعت للتمييز المدت للكافرين بلفظ الخالق وقولهم ادم الحنطة ليعبدوا
الصالحين ما لا يميز ذات ولا اذن تسمع ولا عقل يعقل اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فلا علاقة
بقولهم ثم تذكر الدار الاخرة فجعلها للاثير لا يدور ثم علاقة في الارض والافساد الذي فان علاقة الارض ثم
جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الحنطة والنار خلقه فقد ان الان موجودتان ولكن عندنا
ما ينفيه وهو قوله تم تذكر الدار الاخرة فجعلها الاية فانها تدل على ان هما غير مخلوقتين الان فلسنا الان نطلب
عن المعارضة ليحتمل المال والاستمرار يعني ان ملك الاية تحتمل ان يكون للاستقبال وحقيقة ان يكون للحال و
الاستمرار ومقتضاه كما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال لا يتم المقصود
ولجاز ان لا يكون الجعل بمعنى التكوير والتخصيص للخلق فلا يصلح حجة لهم وليس بسلم فقد آدم تبقى سالمة
عن المعارضة الى ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تم انذرت للتمييز واعدت للكافرين ولكن
قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فيكونا الحنطة والنار مخلوقتان الان او من زعم ان الحنطة لم
تخلق بعد قال ان شئتا كانا في ارض فلسطين او بين فارس وكرمانا خلقه الله تعالى اهبطا الى الارض
الاهباط على الاستقلال من الارض الى الارض كما في قوله اهبطوا مصرا او في نظائر ان الهبوط قد يستعار للانتقال
اذا اظهر امتناع حقيقة او استبعاد او ملك ليس كذلك قالوا اي المكروه ولا عاقبة لها الان لو كانا بها معذبين
لما جاز لهما كل الملك ان الملك اذا صار انتهاء الشيء في الغاية الكمل الحنطة اي الشجرة الذي يوكل لقوله كلا منها

كل الادم اي دوام الكل الحنطة باطل لقوله تم كل منها حيث شئتما كل الا وجهه فلما الاضافة في ان لا يكون دوام الكل
الحنطة بعينه لان المراد بالاكل المأكول وهو عين الحنطة باتفاق المفسرين وذكر غيرايم ضرورة فانه عند
اهل الحنطة باكلهم وتناولهم تحول الكل دايم الدوام بانه اذا فني من الحنطة حتى يبدل بعينه المراد
بالدوام بالنوع لا الدوام بالجزء والشخص وهذا الدوام المذكور لا ينافي الهلاك لحفظ على الاهلاك
لا يستلزم الفناء بل يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في ضيع الهلاك وليس بسلم ان هذا لا يا
يستلزم الفناء ويجوز ان يكون المراد بالبقاء كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن وهو هالك في ذاته
بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم فال بعض ارباب الحكاية لا وجه الا الله وا
لكن بنبغي ظل في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك في نفسه ومكان الله ولم يكن شيء والان
كما كان وهذا قول فاسد مخالف لطواهر النقل صاحب هذا الطريق ان يقال لانا نسلم ان اللازم باطل لانا لا ينافي
بين بقاء بين لا يتغير فالمراد من دوام اكل الحنطة في قوله تم كلا منها دايم هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي
والمراد من الهلاك في قوله تم كل شيء هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا ينافي بين
الدوام النوعي والهلاك اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي ولو سلم ان المراد بالدوا
هو الدوام الشخصي لكن لا نسلم انه ينافي قوله كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء
بل المراد به هو لو وجه عدم الانتفاع به وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام
والانتفاء لكن لا ينافي قوله تم كلا دايم لان المراد من قوله كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد
ذاته اي باقيتان ولا يفيض اعليهما الا دايمتان لا يطرء عليهما عدم بسبب انقطاع مدة وصف الوجوب خالص
فيه الا واما ما قيل كان اشارة الى وجه السؤال وهو ان يقال ان قوله تم كلا منها الخ ينافي

اهلها بناء على ما قيد من ان الجنة لا يدخلها الا المؤمنون ولو لفظا فاجيب بقوله وما قبل من انها لا يدخلها الا المؤمنون ولو لفظا تحقيقا
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا يبقى في البقاء وجه لما يجوز الهلاك اشارة الى قطع لا يطرء عليها عدم مستند
بما ذكر قد عرفت اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اذ لا دلالة في الآية على قولهم كل شيء
هالك الا وجهه على الفناء وذهبت طائفة من المعتزلة الى انها تفنيان وبقية اهلها وهم اصحاب الجهم بن صفوان والى
ان الجنة وهو قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فكما تنتهي اعمار اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار
اذا قدر الله لهم بقدر اعمالهم وكفرهم ثم ان الله تعالى يخلق الجنة والنار واهلها اضجعا بعد ذلك يقول تعالى للموت الاول والآخر و
قد اجمعوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاعراض التي تفني الرطوبة و
البنية وهي شرط الحياة فيها مع جزم على وقفية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية
كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحياة في الجنة انما هي بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان
مع كونه في النار لا يبقى ذلك بعد الاول الا ان يقال حياة الجنة تبقى وتتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وهو ان مذهب جهم بن صفوان باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه
اي على موضوع الجهمية شبهة فضلا عن حجة اي دليل ولا ظني فضلا عن ان يكون حجة قطعية
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها ست الشرك بالله اي الكفر مطلقا
واقل بعيد العدم وقتل النفس اي قتل نفس بغير حق اعم من القصاص والقتل لسفك او جب القضاء
وانا سقط الدية لتعذر الطلب وقذف المحصنة بفتح الصاد وكسرها وهي المرأة المكلفة العفيفة
احصنها الله تعالى عن القبائح والزنا وبالكسر التي احصنت فرجها من الزنا وشرط معناها الرجم
الرمي بنكاح صحيح والزنا هو الوطء في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته وطء في البهيمة واللواط ليس بزنا وكذا الايلاج

بلا

بالجيم الخشب وكذا وطء المرأة ظهرا وجب اذ فيه شبهة الذكورة والفرار من الزحف وهو الجيش
الذي يكثر كالفئة صف اي يرتب ويبنى والمراد هنا الفرار من الجيش في الغزو وكل تجب ان يقيد بالمثل
او الصغرة والسحر هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة بما يحاك يجري فيها التعلم فيخرج المعجزة و
الكرامات اذ لا تكون فيها والتعلم وقيد السحر فعل يتبع تخييل الناظر اذ قد يحصل النتائج والفلاني وما فعله او تخيل
انه فعل فلانا وما فعله وبما يشبه ذكر وكل مال اليتيم اليتيم لا يجوز الشرع كما قال الله تعالى والتقربوا الا بالتي
هي احسن واما اكل الغني فقضاء الزمان حتى للقيم فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حقا وكيفية
خلطه وعقوق الوالدين المسلمين والاخوة في المحارم الى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيكبر تارة
وقيد الاخوة فيه منع اللعن عن عمارة الاخوة في النار المبرء عن القصد ولهذا سمح الحفظ الآلة في ناحية
اللعن العائد عن لحق المفضل فيما ليس من بقال قد لطمه في البيت وطء وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل
الربوا وهو زيادة احد البدلين في مبادلة الجنس بالجنس والدرهم بالدينار نقدان في الجنس وكذا مع النسيئة
وعقوق من الحجوز وذكر الكبائر يكون سبعا فما فوقه وزاد علي رضي الله عنه السرقة وهو الاخذ خفية مال
الغير قدر نصاب محرز بالمكان او حافظ بلا تاويل شبهة وقطعها بعشرة دراهم عند ابي حنيفة رضي الله عنه
دينار عند الشافعي رضي الله عنه وثلث دراهم عند مالك رضي الله عنه وشرب الخمر وهو المسكر من ماء عنب اذا
اشتد عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله والمسكر من اي ماء كان اذا غلى او غير بنيء عند الشافعي رحمه الله وقيد ما كان
مسكرا مشعر بعدم حرمة ما ذكر كالمسكر وان كان من غير العنب واكبر من كقطع الطريق واخذ المال فانه
فوق السرقة وكاذى الرسول فانه فوق عقوق الوالدين وقيل كل ما كان توعد عليه الشارع عليه
عاير الى ما ذكر وبخصوصه في القرآن او الحديث كاخذ في الدنيا والوعيد بالنار في الآخرة واكل مال

مال اليتيم وقيد شرط ان يكون الوعيد شديدا وقيد كل معصية انها على العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر
عليها فهي صغيرة ولهذا قال عم لا صغيرة مع الاستغفار ولا كبيرة مع الاصرار قال صاحب الكفاية
مطلقا انها اى الصغيرة والكبيرة اسمان اضافيان لا يوقفان بذواتها بل بالاعتبار وكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة فبهذا لا تفترق
بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة بالاصرار دون الصغيرة وكذا اية الحديث وفرقوا بينهما بان الصغيرة
تكفر باجتناب الكبيرة كما ورد في الحديث الصلوات والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وحملوا عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
صاحب الكفاية لا يجري بينهما بهذا معنى لعدم الاكفار فيه والكبيرة المطلقة اما بالنسبة الى
شيء او بورود الاضافة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة اى حاصل الكلام المراد منها ان الكبيرة التي
هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن عن الايمان لبقاء التصديق القلبي 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 القلبي الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولم يأت بالاعمال
الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال الصالحة ايضا بان 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 على مقدار له لقول حيث زعموا ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
لقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المؤمنين

لان

لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات
يعني الصغيرات حتى ذنب الجمهور منهم ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات الماضية بنفس الاستحقاق
عندهم ردا عليه بقولهم لو ان عبدا يعبد الله احسن عبادة الجن والانس ثم كفر كفر الكبر ابطال طاعات العمر
بنص قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولا يجوز ان يكون الحبط بترك المندوب عندنا لانه
لا يليق بحال العبد المؤمن ان يكون خلافا للخوارج حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان فيقال ان النص قد نطق بصدور المعصية عن الانبياء
عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا انها لا تكفر الانبياء لعدم تقدير كفرهم لانهم لم يقولوا اقتدوا بهم
فقد بطلان قولهم لنا ان دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر وجهان الاول ان يقال ان حقيقة
الايمان اى الايمان الشرعي هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف بالتصديق القلبي
الا بما ينافيه وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار باللسان والتصديق بالقلب انصف بكونه مؤمنا فالم
يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا
فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالسكر والتوقف وانه كذب بالاتفاق وجزء الاقدام على الكبيرة
لغلبة شهوة الزنا او حمية الانف كلاهما بعيد الغيبة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
من الله تعالى ورجاء العفو العفو محو الجريمة من عفا اذا درس والعزم والعزم في اللغة توطين النفس
على الفعل وعلم التوبة التوبة عند المعتزلة علة موجبة للعفو وعند الكعبي بعض للعفو والتوبة

والتوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعاصي واذا وصف به الباري تعالى اريد به الرجوع
عن التعذيب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات
ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب
الباطن وهي الغفلة عن الذكر حتى يصفو به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطعها
علايق الدنيا والاخذ باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في مدة الاوقات بانواع
الطاعات والتفكر في بواطن الايات وآثار المصنوعات الكونية وترك التطلع للكرامات والاعجاب
بالنفس المبرد عليه ويليق لانيافيه الى لانيافيه والاقتصاف بالايمان فعل مجرد الاقدام مبتدا وقوله
لانيافيه خبره ثم جواب سوال مقدر وهو ان يقال ليس الاقدام على الكبيرة كذا اصلا فاجيب بقوله
ثم اذا كان بطريق الاستحلال اي عد الكبيرة حلالا او طلب الكبيرة حلالا او الاستخفاف كان كفرا الكون
علامة للتكذيب الى الكذب بالله ورسوله والنزاع في ان من المعاصي اي بعض المعاصي ما جعله الشارع
امارة التكذيب في علم كونه اي ما جعله الشارع كذكر الكفر في موضع رفع اي الاذى
كذكره وطهوره ان يكون نصبا على المصدر محذوف بالادلة الشرعية كسجد جبهته شاهد الصنم والعاقل
المصحف والقاذورات والملتقا بكلمات الكفر ونحو ذكر مما ثبت بالادلة ان كفر فاذا وجد ذكر العالم
ارتفع التصديق القلبي ولا يكفي الاقرار باللسان مبتدا وبالذال الى ما ذكرنا في قولنا والاذى اعم من
ان من المعاصي الى يخلق ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يضر
المقر باللسان المصدق بالقلب كل فرد من افعال الكفر والالفاظ ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشرك الكتاب الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العالم الى على مرتكب الكبيرة تا كقوله

تعالى يا ايها الذين كتب عليكم القصاص وكقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا بفتح
صاد فاء في قراءة ويقال تنصحون الله توفيقا من غير نفاق وسئل عمر بن الخطاب رضي عن النصوح فقال
هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
وهي كثيرة اي الايات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل الوجه
الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت طاردة المؤمن عن الايمان وتوجب الكفر فاطلق الله تعالى في آياته ١ اياته
ورسوله في احاديث سلم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الايات والاحاديث على
الاطلاق وكذا الملزوم الثالث اجماع الامة الاجماع العزم على امر محكم الجماع وقيل وهو
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بالصلوة
على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم
بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق متفق باجماع الامة علم ان ذكر الى الصلوة والدعاء والاستغفار
لا يطرد لغير المؤمن بمعنى ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجمعت الامة بالصلوة على من مات
من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصي والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر
والدعاء والاستغفار غير جايز واللازم باطل وكذا الملزوم اجمعت المعتزلة بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة كافر من غير تعرضهم لسقوط الطاعة عن فسقا اذا خرجت
والكافر في الشرع طارد عن اسم الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التفاعل وهو ان يتكبها
احيانا مستحقا اياها والثانية الاعتياد وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجمع
وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا اشرف هذا العالم وتخلط خلط ربقة الايمان من عنقه

الشيخ ابو الحسن الصباغ
وصية ... الكبيرة ... الصباغ

ولا بأس بالكفر وما دام معه درجة التقابل او الاتهاك فلا يتمسك عند علمائنا المؤمن بالاقتصاد بالتصديق
الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر
تكذيب لحق فجعلوا الفسق قسما ثالثا فازالا بينه منزلة المؤمن والكافر اختلفوا فقالوا ان الكافر
مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق
مشتق من نافقا اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقا والآخر قاصعا فيظهر تقفي
احدهما ويخرج من الآخر والمنافق المنافق منافقا لانه يظهر غير ما في قلبه مسلم ويخرج من الاسلام
الا الكفر اصح الحسن البصري بقوله دم آية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا
ايتمن خان وبان من اعتقد ان في البيت مرة الكلام يدخل فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوا
ما مر من الوجه الثالث ان الكبيرة لا يخرج من الايمان اجيب عن الحديث ايضا بان ملخص الثالث اذا اقر
ملكه لشخص آية نفاق والا فلا قيل كل فعل اخر على الفاعل كان ملكه فعلم منه ان اخراج الكبيرة آية النفاق
فاخرنا المتفق عليه الى الطاعة وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق و
الجواب بعينه اي من الوجه الاول الا مدة الى المذكور من الدليل احدث للعقل المخالف لما اجمع واللام متعلق
بمحالف عليه السلف من عدم بيان ما في المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا لان المخالف عليه القدماء
باطل لامحال الثاني اي الوجه الثاني للمعتزلة انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تع افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقضاؤه لا يتزوج الزاني وهو مرجوح الاستدلال الاول بهذا الحديث
بعد ان يقال ان فعله وهو مؤمن وقت حالة من فعله لا يتزوج الزاني ان لا يتزوج الزاني حال كونه مؤمنا
وهو لا يجامع الزنا وهو المطلوب الثاني لهم ان الايمان على ثلاثة اجزاء وعدم صفة الايمان عدم
احد اجزائه والكافر يعدم الايمان من الكبائر

عدم فعله ليس بمؤمن لما قد ثبت من الآيات كانوا لا يتمكنون من مرتكب الكبيرة ولا يجوز تعليد احكام
المتدينين وبدفنون في مقابر المسلمين وهو باطل بعد ان سلم ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر
فان الكفر هو اعظم الفسوق بدليل ما بعده من قوله تع وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر ان المنهي عنه العام عما معه ان بعض الافعال
ليست من شان المؤمن كالزنا ينافي الايمان ولا يجامعه وقد يحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه
اللغوي بدليل الآيات المذكورة اشارة 21 جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر
وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر مع انه بينا
ذلك وغيره وذكر العام واردة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح
رحمه الله بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث تدل صراحة على ان الفاسق
مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا على ذلك بحمل المطلق على المقيد لان القاعدة حمل المجمل على المفصل
دون العكس وان احاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن صحيحة قال عدم لانه زنى زنية لما بلغني في السؤال وهو ان
زنى وان سرق فقال وان زنى وان سرق معقبا لعلم انف 2 في زنى حيث قال عدم من قال
لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله وان زنى وان سرق وكرر ذلك ثلاثا قال عدم وان
زنى وان سرق على رغم انفي زنى احتج الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر فقال ثم
كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقضاؤه لا يتزوج الزاني وهو مرجوح الاستدلال الاول بهذا الحديث
بعد ان يقال ان فعله وهو مؤمن وقت حالة من فعله لا يتزوج الزاني ان لا يتزوج الزاني حال كونه مؤمنا
وهو لا يجامع الزنا وهو المطلوب الثاني لهم ان الايمان على ثلاثة اجزاء وعدم صفة الايمان عدم
احد اجزائه والكافر يعدم الايمان من الكبائر

قوله لا يصليها اى لا يدخل النار الا الاشقى الذى وقته ان الخزى اليوم واصل الخزى ذل يستحى
منه والخزى عندنا لا يعم له عندنا فلا يلزم الحصار الخزى مطلقا فى الكافر او نقول المراد علم الخزى
الخزى الكامل فيلزم الحصار افراده فى الكافر لا الحصار افراد الخزى مطلقا فيه والسوء على
الكافر بزيادة غير ذكر والسوء بالفتح الرداءة والفساد وبالضم الضرر والكره والجزيل زيادة الى
النصوص متروكة الظاهر فالمراد من لم يكن بانزال الله اصلا والنزاع فى كفره والفاسق محمول
على الكامل فى فسقه لان مطلق الفسق لا يخلد فى النار بعد الايمان والعذاب عام مخصوص
لاجماع على عذاب اهل الكبيرة وليس ابكفر بيسر والمراد تظاهر بعض المشركين على بعض
عدا فتكفر النصوص الناطقة بان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع منعقد على ان
المنعقد على ذكر صابر والخوارج عنى انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به
اى بانه ان يشرك جعل احد شريكا باحد والمراد هنا اتخاذ الهه غير الله ان الكفر مطلقا لا يغفر فان الكفر
مطلقا من الايمان لم فان اظهر الايمان فنافع وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالاثنين
فمشرك وان تدين بدينين فكمجوسى وان قال بقدم العالم وبانه لا يعلم الجزئيات فزنديق
البقية واظهار الشرع فمبتدع باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
بعضهم الى انه يجوز عقلا وهو الاشهر الى الجواز نقلا لان العقاب حق للمولى سبحانه وهو ان فى تفضل
للعبد غير ضار للاحد وانما علم عدمه اى عدم الغفران بدليل السمع لان عند الاشعرى لا يقبح من الله شىء
وعند بعضهم الى انه ليس عقلا لان فضيحة الملك ان يتفضل الملك يقال بالاشتراك على معنيين الاول
كون الشى بحيث يعلم الكثيرون علما ما هى عليه فى نفس الامر وثانيهما كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة

لما

لما سبق التوفيق بين الشيء والضد لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شيء فى موضعه والاساءة الى المحسن
والانعام الى المسيء فى غير موضعه ظلما اذ يستحيل من الله تعالى فعله انما يجوز اذا كان عالما وجه الحكمة
واما التصرف على خلاف مقتضى الحكمة بكونه اسرافا والكبائر اول وطال ان الكفر نهاية فى الجناية المعصية
لا تختص صفة الجناية الا باضافة ورفع لرتبة اصلا فلا يطلق العفو ورفع العقوبة وايضا الكافر يعتقد
ان الكفر حقا ولا يطلب الى الكفر عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه ان عن الكفر حكمة وايضا هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا شاء ان يتفضل فالكافر يغفر بمقدار معصيته فاجاب بقوله
وايضا معنى ان الكفر اعتقاد والابد فيه وجب جزاؤه الابد بيقين ان عذاب بحسب المعتقد والمعتقد ابدا
وجزاؤه ابدا وهذا ان الكفر بخلاف سائر الذنوب ويضعفها ورد ذكر بعض شاهد الصغائر والكبائر
مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبيح ويندم على ان لا يعود روى جابر ان اعرابيا دخل
مسجد رسول الله وقال انى استغفر الله والتوبة اليه وكبر تكبيرة فى صلاته قال عليه السلام ان ترعة اللسان
بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك يحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال ان يندم
على ما سلف منه من الذنوب القديمة وتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس
فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل
كل ضحك ضحكته فيقبل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والكسل فى الحال والعزم على ان لا يعود فى
المستقبل قال الامدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور
منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه والندم على معصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بمروءته
او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة بان لا يذنب بعدها او متصلة بان يتوب عن الذنب وانا

شرب الخ فقد قيل لا يصح للامم العصية كفرها معصية يوم كعاصي الازمان الموتوب عما ثلثة اوجه
ذنب فيما بين العبد وبين الله تع وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذكرها مبهته واغتابه
فاما ذكر كل ذنب فيما بين العبد وبين الله تع فاذا تاب الى الله تع فان الله يغفر فلما بلغ الى الذي بهته
واغتابه فاذا اجعل الذي بهته في حل وتاب الى الله تع فانا نرجو بان الله تع يغفر له وكذلك اذا زنى بالرجل
والمرأة زوجة فانه مهما لم يجعله زنا ذكر الرجل في حل فان الله تع لا يغفر له لانه فعل الآدمي واذا جعله
جعله زنا ذكر الرجل في حل وتاب الى الله تع فانه يغفر له ويكتفي لحق حدث وتذكر الزنا ولكن قال كل حق لكم
علينا فقد جعلته في حل وعفو عن كل خصومة بيننا ويستر وذكر لان هذا الصلح بالمعلوم على المجهول و
الصلح بالمعلوم على المجهول جايز وهذا كرات لان الامة لا تاخذ الامم السالفة مالم يذكر الذنب لا يغفر اذنب
فيما بينه وبين اعمال الله تع وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفي عالم يقض
الصلوة وغيرها لان هذه ما لم يات بالتوبة عما شرطها وشرط التوبة ان يودي ما ترك فاذا لم يودي ما ترك
فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تع وهو ان يغصب اموالهم او يقربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة
لا تكفيه مالم يرض عنه خصمه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيات يذهبن الحسنات حتى ذنب الكبار
منهم الذي الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتناقض بين الاستحقاقين عندهم رد عليه بقوله العمر يتناول
لقمة من الربوا او جرعة من الخمر كيف قدم كبيرة خالف امر من اوامره وفي تقدير الكبيرة خلاف الاية
الدالة على ثبوت الاجر على ثبوت العقوبة في المشيئة من تقدير الايات لان المعتزلة قال ويغفر ما دون ذلك والآية
في الاصل العلامات النظامية ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته
ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واستئناف فاما ان الاشياء تثبت آيات من آيات الله او من

اولى الية واصلها اية كثيرة او اوية كثيرة ابدلت الفا على غير قياس او آية كلمة او اية كلمة فاعلت
او آية كتاءلت فحذفت الهمزة تخفيفا والايات في هذه المعتبرة قوله تع يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر
الذنب قابل التوب وقوله الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وهم مشتركون في المغفرة
فخصوا بان المغفرة بالصغاير او بالكباير المقرونة بالتوبة يعني ان الله تع يغفر لهم الصغاير والكباير
المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة بالتوبة رد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص
ما دون وايضا مغفرة التائب واجب عندهم فلا يظهر فايدة قولهم لمن يشاء وقيد فايدة التنبيه على ان واجب
الملك غير خارج من مشية الله تع والمكفر بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة
كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدين فيها وقوله تع ان الفجار لفي جحيم الوعد مستمر في الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا
سقط الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر الا يعاد والوعيد وقد اوعد الله تع وعد العقاب على الكباير
والخبر اذا علم ان عقاب على الكبيرة لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال حاصل الوجه الاول
ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك كل شيء من الصغاير والكباير المطلقتين لما فرق رسوله عصاة
المؤمنين في الايات والاحاديث لكن اللازم باطل وكذا الملزوم والملازمة بحسب الوجه الاول اما اي الايات
والاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين والكافرين بعيد لان ذكر الايات والاحاديث عامة
في جميع العصاة لا يحتمل ان تكون مختصة ببعض فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض فانه دل
على الوقوع لا على وقوع دون الوجوب اي وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة قبل ان اسلم ووقوع العذاب
المخلد لم يثبت دعوى المعتزلة من خلود اصحاب الكبيرة وان لم يكن بد من القول بالوجوب وقد ذكرنا ان الطال

تذكرت الفصول في العفو اى عفو العصاة فتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم
امر الستة اى في ظهوره عن تمثل المعتزلة والا ليس بمرضي عند الناس بان المكلف في الوعيد كريم فيجوز من
الله تعالى والمحقق على خلافه كيف ان كيف تجوز المخلف من الله تعالى في الوعيد وهو اى المكلف تبديل للقول
وقد قال الواحد المحال ان تعالى ما يبدل القول لدى يعني لا خلف لوعدى وقد مضيت ما ان قضى عليكم من العذاب
فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدى لا يكذب عندى فلا يغير القول عن جهته لان اعلم الغيب اعلم
كيف ضلوا وكيف اضللتموهم ان كان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنب كان ذكرا اى عدم العقاب يغريه
اى للعبد على الذنب في اغراء المغير عليه اى على الذنب في هذا اى التقرير والاغراء بئس في حكم ارسال الرسل
لانه ارسال الرسل اغا هو للزاجر عن القبائح والمفاسد والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن
عدم العقاب فضلا عن العلم كيف ان كيف يكون موجبا للظن والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد يرجح جانب الوقوع فيكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من
الوهم عدم وقوع العذاب للاغراء بالنسبة الى كل واحد وكفى بهذا زاجرا لباقي زاجرة اى كفاه وبجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الى الصغيرة الكبيرة ام لا لان الوعيد الى الصغيرة تحت فضل
ثم ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا يدل على جواز مؤاخذة تارك بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة
وجواز الحكم على الاعم لا يستدعي جواز الحكم على الاخص والمقدر ثم لا يقال لا يرد ان لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها ان عدها والاحصاء انما يكون للسوال والمجازات انما يجزى ذكر من الآيات والاحاديث على جواز
العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لما يلحقه انه ليس بمثاب
بلحقه انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على ان لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

ان صغائركم بعد تكفير سيئات المجتنبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة
يلزم دعوى المعتزلة لان دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير الاجتناب والجواب بان
ركيبة المطلقة هي الكلية لا الكاملة فتفيد الآية ان الكبيرة يكون تبعاتها جواز ان لا وجوبا بالنصوص
الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر بقيد تكفير الصغائر وجوبا لان جواز ان
حاصل بلا اجتناب عن الكبائر وجميع الامم هذا جواب بتسوال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المراد من الكبائر
هي الكفر لانه لو كان المراد بذكر ما جميع الامم الزنى لكل الكبائر بل قيل وان لم تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الآية
فلما جميع الامم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد بغير الكفر
فلا كبيرة تطلب بالكفر جوابا بمنع الملازمة لان المعتزلة اجاب بقوله وجميع الامم بالنظر الى انواع الكفر كاليهود و
النصارى والمجوس وغيرهم وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اى في الكفر او الى افراده معطوف على
انواع الكفر الغائبة بافراد الخاطبين على ما مر قاعدة ان مقابلة الجمع وهو لم يجتنبوا بالجمع والمفرد
كبائر تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم
ولبسوا ثيابهم اى لبس كل احد منهم ثيابهم في معنى الآية ان يجتنب انواع الكفر او الاجتناب كل متكم كفرة
يكفر عنكم سيئاتكم والعفو عن الكبيرة لا يخلو اصولا اصلا طلح اما العفو عن الكبيرة جائز هذا منكور
فيما سبق في قوله ويغفر ما دون ذلك الا ان اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ
العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق به الى بالعفو فقط اذا لم يكن عن استحقاق وهو عدم الشيء حلا
او يطلق كون الشيء اصلا لا قيد عفوا اذا جاء او طفا كما قال تعالى ان ظلمته نفسه يلبس السيئة والمغفرة تبديلها
كما قال تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات فالكفار والاستحقاق كفر اما اعتقادا صلا صغيرة او كبيرة اذا علم قدرها

بدليل قطعي لخلاف لستحالل البخ فان فوصت خلافا كما ذكر في التوضيح وفي شرح الجمع للكفر لما فيه من التكذيب
المنافي للتصديق القلبي وبهذا ان يكون استحلال المعصية يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والمراد بالعصيان والظلم الكفر
وقد يقال فيما يصرح بالزنا والظلم فيما يتعلق بالقول لان من الخطاء والكفر ما يؤدي الى قتل نفوس متعددة
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية وعلى سلك الايمان فنهم معطوف على تخليد العصاة مثل قوله تعالى وما بكم من
نعمة فمن الله والشفاعة ثابتة اي من جملة اصول اهل الحق الشفاعة حق الشفاعة هي ضم نفس الى صاحب الجاه على سلك
من الشفوع اليه والى ما فوقه من الشفيع المرسل والاخيار مثل الاولياء والعلماء والزهاد في حق اهل
الكبائر في الحشر وبعد صدور النار ثابتة في حق اهل الكبائر فان قلت الحكم في الكفر وحبط ان يستحق به
حرمان الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون حرمان اهل الكبائر اولى قلت استحقاق حرمانها لا يوجب
حرمانها بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا الخلاف مبني على ما سبق من جواز العفو والعفو يوجب الشفاعة
فبالشفاعة اولى عندهم اي المعتزلة لما لم يرد عفو لم نجزم ان الشفاعة اعم حتى يلزم ان العفو عن الصغيرة
جايز عندهم اذا اجتنب الكبايرة وان الشفاعة لا تجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة
انما يكون في الجايز الطرفين ترجح احدهما لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
الذنب المؤمنين والمؤمنات ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة
لهم وقوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في
الجملة والا لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة لجاز ان تنفي شفاعة عن الكافرين عند القصد الى التبيح
حالهم وتحقيقا باسهم ابلس اذا حزن وعنه يقال لا بلس يبلس لا شدة عليك فيقال لا تزال في الدار

ليس لا تزال شدة عليك لان مثل هذا المقام اي مقام تبيح حالهم تقتضي ان يوسعوا ايا بحقهم
الى الكفار لا يعاقبهم وغيرهم فيرد الاقتضاء وثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما شفاعة لدرك العذاب
او لزيادة الثواب فالآية عنه مطلقة فيحمل على الطلاق وليس المراد من ظاهر الآية ان تعليق الحكم وهو
عدم نفع الشفاعة بالكافرين يدل على انه لو لم يحكم على ما عداه ثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد عليه ان الغاية
حجة تميز على ما يقدر لمفهوم المخالفة بعض ان ما لم تستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لو لم يفد شفاعة الشافعين
على الكافرين فيفيد على ما يفيد حتى يرد علينا السؤال بل نستدل باسلوب هذا الكلام ومقتضى المقام بعض
بل نستدل بعقولنا والا لكان لقائل ان يقول ما عن الكافرين بعض عند القصد الى تبيح حالهم وتحقيقا
باسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم
من الكلام بطريق المطابقة والتضمن والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة
معتبر عند البعض كالشافعي رحمه الله دون البعض الآخر كالحنفي رحمه الله وقوله لا شفاعة لاهل الكبائر
من امتي وهو مشهور بين الاحاديث في باب الشفاعة متواتر المعنى الى بالغ كل واحد التواتر وان لم يبلغ
احاد كل واحد التواتر واجتمعت المعتزلة بمنزلة قولهم والتقدير هو ما لهم الجزي نفس شيا ولا تقبل منها ولا يشفع
الا من ارتضى شفاعته حين كانت اليهود يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وابناء ابراهيم ويعم خليل الرحمان وقوله تعالى
ذبح الله ردا عليهم لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
الا قريب ولا شفيع يطاع الا يتبر والجواب بعد تسليم والتمسك على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة بيان الاول قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله تعالى
الازمان وعلوم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال والذين لم يسلموا

ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بينها
وبين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبينها وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائزة
ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة يجوز ان
يعفو الله تعالى عن الصغائر مطلقا قالت عن الصغائر والكبائر كان مرتكبها بعد التوبة او بعد التوازن
الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب ان طلب زيادة الدرجة للمشفوع له قالت المعتزلة اما الشفاعة
الشفاعة لزيادة الثواب للمرء العقاب وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب عن الكبائر ومرتكب
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم اذ المستحق فلا معنى للعفو فيه واستحقاق العذاب
غائب لا يذكر الكبائر ومشروط بالتوبة واما الثاني فلان العفو غاية ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوب الغاية
بثوته واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة لمن يطلب العفو عن الجنايات لا على ما ذهبوا اليه من طلب
زيادة الثواب والدرجة والمرتبة ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا يكون الا لدفع المضار والا لكنا
شافعين للمتقين ومن شاء الله تعالى زيادة الكرامة وهو باطل اتفاقا ولو شرطا ان يكون الشفيع اعلى من
المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنبي ولا اعلم منه يدل ان الشفاعة انما تتعلق على دعاء الرجل لغيره
لا لنفسه يدل عليه اشتقاق من الشفع لانه انما يسمى شفيعا اذا صار المشفوع له طلب بخارا وزيادة ثواب ولنا الاجماع على
الشفاعة بالدعاء الرجل لنفسه وانما تتعلق بالدعاء لغيره عليه اما اشتراط ان يكون المشفوع له اعلى من الشفيع او
مساويا له فلا يشترط البتة ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما الشفاعة بمطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور فسيجيء
ان شاء الله تعالى والحجة على المعتزلة ما ذكرنا من النصوص الدالة على ان الشفاعة ثابتة لاهل الكبائر
والجواب عما تمسكوا به من الآيات ان العموم مخصوص بالكفار جمعا بين الادلة وهو اولى من التعارض
والالغاء ثم نقول ان الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر من المؤمنين لا تخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والجواب عليه ان حسنات الكافر محبط بالكفر وسيئات المؤمن
مغفور باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر اجيب بل حسنات الكافر
توثر في بعض عقابه وسيئات المؤمن في بعض ثوابه وقيل من الاول مخصوصة بالسعداء والثاني بالاشقياء
قيل قوله تعالى ليس لهم بخارجين من النار كما قال الشارح مثقال عبارة عن الوزن وهو الزنة
الفعلة للجزاء قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخيثمي على عادة
جمع اصحاب المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اي المال والايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا
اي ايمانا والثالث الخير الفضل كقوله تعالى وانزلت خير الراحمين والرابع الخير العاقبة كقوله تعالى وان يمسسك
الله بخير الخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر والشر الايمان هذا جواب ما يقال وهو ان يقال
يمكن ان يرى العاصي ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجيب بقوله ونقل الايمان على خيره
لا يمكن ان يرى جزاءه اي على خير قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه اي رويته جزاء عمل الخير قبل
دخول النار باطل بالاجماع لانه لو جزي لزم دخوله في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا
في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها فعلم انه لا يدخل النار ولكن لا يلزم من دخوله في النار ان يكون خالدا
فيها لان الخلود في النار مختص بالكافر فقيد الخروج من النار بقوله تعالى وعد المؤمنين والمؤمنات
جنات بقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس للفردوس البستان الذي
فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومن جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين
من اهل الجنة مع ما طبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان خلافا لهم
نعم الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعله اي وعيدا على الخلود جزاء الكفر الذي هو

الخلود في النار مختص بالكافر

صاحب الكبيرة
مات بلا توبة

هو اعظم الخطيات فلو جوزنا به ان يا بالخلود في النار غير الكافر لكانت زيادة عما قدر للخطيئة فلا يكون الله عدلا لا تسوية مع الكفر في الابدية يرد عليه 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 ولا عصيان والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا الى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر من اهل النار عما سبق من الاصوام الى المعتزلة والكافر خلود في النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين احدهما ان صاحب الكبيرة يستحق العذاب بلا واسطة العذاب مضرة خالصة دائمة الى لا ينقطع ابدا فيناف استحقاق الثواب الذي منفعة خالصة دائمة والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر ويرد عليه ان ابطال السيئة باطنة او ان من العقل قبح ان الطاعات يزيلن السيئات ولقوله تعالى جاء بالحسنة فله عشر امثالها الاية قال ابو علي وابو هاشم ان المعاصي يحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصي والجواب منع قبح الاول بانه يقال لا نسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فانها تنافي بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب والواو لا تنافيها فلا يلزم من تنافي الاستحقاقين تنافي ما يستحق بالمنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية والواو لا تنافي بطلان السيئة باطنة اولا كما مر بل منع الاستحقاق بالمنفعة الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الشيء بمقتضى عدل ان شاء عفى عنه بمدة ثم يدخل الجنة بان يقال لم ان صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب الدائم على الله او خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله عز وجل من يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها

ابو داود روى مسلم عنها الخبر الى
اعوذ بك من فتنة النار وعذاب النار ومن فتنة القبر
بعني فانهم
يا نار لا معذبون بها عن الله بهوته قال قال
رسول الله عز اذا دخل المؤمنون الجنة
فيها فاذا ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها
العذاب تلك ان عذب الله بها اهل النار
وفتنة القبر وعذاب القبر ومن شر فتنة الغنى ومن شر فتنة الفقر ومن شر فتنة المسيح الدجال ابن ملكا على الكفار

اذا اراد الله
قوله اذا اراد الله
في مسند الفردوس
عن ابي هريرة
الكفرة ثلثة فرق

وقد علم من كتبه واحاط به خبرا فاوكد اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان عاصي المؤمن كلوة مؤمنا الا ان يكون المؤمن منهمكا لا يكون الا كافرا وكل من تقدم من جميع الطوائف الى جميع المذاهب الفروعية وكل من احاط به الظلمات وشملت من كل جانب الا ما لم الخلق عما سماه الاصبح فاظلم فقد تسلسل في الملك الظهير كفرة لانهم بمن جملة فجحود الكفار لا معارض له فيبقى على ظاهره وخلود اهل الكبائر معارض بمخبر عن الملك الظهير قال حجة الاسلام الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه الاسلام نبيا وصفة ودعوة وهم الجاحدون لنبوة الاسلام الاعذار لهم فانهم خالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وهم كعبدة الاكذا باسم سماه محمد ادعى النبوة ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الاسم وكل من ما تيسر التقريب معذور في الكفر ونقل مثله عن الاشعري والجبائي فمعارض بالنصوص الدالة على عدم خلود اهل عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما مر اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص صح اذا دخل كبش المعرة بين الجنة والنار وفي احاديث اخر ما يدل على خروج اهل النار من الخلاص فاعتقاد وا بالعذاب لم تبقاء لمعاصية آل امرهم الى ان يتلفوا به حتى لو ولد لهم يسيء بالتكذيب او تقدم بوابه كما لجعل يستطيب المرور ويتألم من الورود و

قوله بعض
الايمان في اللغة التصديق اذ اذعان حاكم الجنة وقبوله معنى الاذعان يقال اذعن له اذا حقق اي طاوع لما كان النفس منه وجعله صادقا اي جعل حكم الجنة صادقا فالايمان اي الايمان من الافعال من الامن والامنة في الاصل للتعدية بمعنى جعل الغير امنا من التكذيب والمعصية وبمعنى ان المصدق ذا امن من ان يكذب نفسه فقد كان حقيقة آمن به اي لفظا آمن به آمنا اي الجنة التكذيب اي على التكذيب والمخالفة بكلمة الظن اما لاحتمال الغيبة او لشبه الايمان الشرعي بالايمان اللغوي هذا الذي هو من الامن متعد اي الايمان والاسلام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليهم

اذا ادرك كبش المعرة

فاعتقاد وا بالعذاب

ومعانت يؤمن لغة اى يصدق والباء للاعتبار معنى الا ترى انك تقول ءمن الايمان ان تؤمن
بالله حيث يجعل السائل عن الرسول ءمن بقوله ما الايمان للحديث اى اقرا الحديث او تم الحديث الى
ان تصدق وليس حقيقة التصديق كما قال بعض المحققين ان يتبع في القلب نسبة الصدق الى المخبر
او المخبر اى ليس تصور نسبة الصدق الى المخبر في القلب بحيث يقع عليه اسم التسليم الى الانقياد وتسمية
تسليم الزيادة توضيح لمعنى الاذعان على ما صرح به الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فكونه
مقابلا للانكار وبالجملة حلو الايمان والصدق المعنى الذي يعبر عنه في العربية بكر ويرادفه
بلو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال تعلق العقل المقابل في اوربا علم الميزان العلم اما تصور
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الى صرح بان التصديق المنطقي بلو التصديق اللغوي
بعينه المعبر عنه بكر ويرادفه فلو حصر هذا المعنى الى الاذعان والقبول بلذا شروع للجواب عن الاشكالات
الواردة في بلذا المقام لبعض الكفار اطلاق اسم الكافر عليه اى على بعض الكفار فيما شاء الله انه
اذا سجد للصنم للتعظيم لم يكن بكفره بينه وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه
حكمه من جهة ان عليه سيما من امارات التكذيب اى تكذيب الله ورسوله وان تذكر يظهر كما ذكرنا
ان احد اصدق بما جاء به من النبي عليه السلام وسلم واقربه وعلم مع ذلك بشدة النار بالاختيار وسجد
للصنم بالاختيار يجعله كافرا لان النبي عليه السلام جعل ذكر بشدة النار وسجود الصنم علامة التكذيب والانكار
وتحقيق بلذا المقام على ما ذكرنا يتسهل لك الطريق الى حل من الاشكالات الواردة في مسئلة
الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع بلو التصديق بما جاء به من عند الله
يكون معنى الشرعي للايمان اخص من المعنى اللغوي لان بلو التصديق المطلق والمعنى الشرعي بلو التصديق

النبوة

النبوة اى تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالضرورة
المتواترة بين العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجوب الصانع ووجوب صلوات الخمس
ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من الدين بحيث لو عذر عدم
قبول ما علم بالضرورة ليخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات
بخلاف بعض الضروريات بحيث عاند او ما فيها علم والضروري في بعض الناس يعني عند الله تعالى
اى تصديقا اجماليا وانما اى اجمالا كما في الحاشية عن عرفة الايمان بمعنى جاء في صحة الايمان و
بلذا الكلام من قبيل قولهم العرجة من صفة جاء من صفة ويكفي الاجمال فيما لو حظ اجمالا وشرط
التفصيل فيما لو حظ تفصيلا حتى لو صدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كانا كافرا
ولا يحط درجة اى درجة التصديق الاجمالي عن الايمان التفصيلي اى من آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسوله وغيره كمن العبادات فالمشرك المصدق يقال الشرك ثلثة اولها ان يعبد غير الله
والثاني ان يطيع مخلوقا بما هو معصية والثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والاخران
معصية بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة لان الايمان في اللغة التصديق و
المشرك صدق بوجود الصانع لان في الدنيا واحد تصديق دون الشرعي فلا يرد اى
الى المشرك بالتوحيد اى توحيد الله الذي علم من مجيء ما جاء به النبي عليه السلام فلا يوجد الايمان الشرعي
وان وجد الايمان اللغوي والى اى الى عدم ايمان المشرك الخاص بقولهم وما يؤمن بعضهم بالله الا
وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه
اللغوي والا فيرد بالمسلمات الا ان التصديق ذكر لا يحتمل السقوط اصلا اى في حالة الاختيار

ولا في حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا وان بقي الاقرار
قد يجعل اي ليجعل السقوط كما في حالة الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه وكان قلبه ثابتا بالايمان
لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية المركبة لا في
واذا سقط الاقرار كان التصديق تمام الايمان وكونه تمامه او جزءا في الحالين جائز في الماهية
الاعتبارية مع ان الجزء الساقط معتبر في حكم الثابت كما في حالة الاكراه وكما في الاخرس على ثبوت
اشارته في مناب اقراره فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق
باق ما لم يقم دليل الزوال انما هو على حصوله اما على علم حصوله في العقد الاول فلا ولو سلم فالشارع جعل
المحقق اي التصديق القلبي الذي لم يطرء عليه اي لم يوجد من عدم 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 اسما لمن اتى في الحال او في الماضي ولم يطرء اي في الحال يطرء عليه
اي على الايمان ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكرنا اي الذي ذكرنا من ان الايمان بيان الاول
هو التصديق والاقرار باللسان هذا مذهب بعض العلماء حيث جعلوا الاول وما ذكر اي ما ذكر اختيار الامام شمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام صاحب البزدوي وهو المروي عن ابي حنيفة رحمة الله وهو الاولى
لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح
والاقرار حصة الجسد واما خص الاقرار بكونه احق وابين من سائر عمل الجسد وذلب جماهير المعتزلة
الى ان الايمان التصديق بالقلب واما الاقرار شرط لاجراء احكام الايمان لا جزء من الايمان في
الدنيا كالصلوة عليه في وقت موته لما ان تصديق القلب امر باطن لا يطلع عليه احد الا بدليل من علامات

فمن صدق بقلبه ولم يتلفظ بلسانه فهو مؤمن عند الله لان التصديق القلبي الذي هو حقيقة الايمان
موجود وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا لانتفاء شرطها وانما من جعل الاقرار ركنا من الايمان
فعندنا لا يكون تاركه الاقرار مؤمنا عند الله ولا يستحق النجاة عن خلود النار ثم الخطاب فيما اذا
قدر التكلم وترك لا لما هو به الا بادوا ذا العجز كالاخرس مؤمن وفاقا والحث على عدم الاقرار مع القدرة
كافر وفاقا كونه من امارات الانكار ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فباتفاقنا يعني مؤمن
في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله وهذا اي ما ذكر من ان الايمان هو التصديق القلبي
والاقرار باللسان لاجراء الاحكام هو اختيار الشيخ ابي المنصور والنصوص معاضدة اي قاوية
لتذكر اي لكون الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرطه قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان الاطمئنان سكون النفس الاضطراب قال الله تعالى وعالم يدخل
الايمان في قلوبهم لا يقال يجوز ان يراد ما تتكلم النصوص الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الا
خصه بالذكر لكونه اصلا مستتبعا لغيره فلا ينفي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارة
الشارع رحمه هو المعنى الشرعي فكون الاقرار ركنا آخر احتمال لا عن دليل فلا يكفي به دليلا انهم الحكيم
عدم ايمان احد الا بعد اقراره وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك اي على تصديق وقال عليه السلام
لابي علي رضي الله عنه حين قيل اي علي من قال من مفعول قل لا آله الا الله علم شققت قلبه ان قالها
لم قتلته يا علي قال علي كانت عادته اذا ما قال بقلبه قال علم علم شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو
التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يوقعون منه الا التصديق باللسان دون التصديق بالقلب
هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين لان المفهوم من ان الايمان عبارة عن التصديق باللسا

هو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار وعن التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم
من المذهبين السابقين ولكن الظاهر ارادة عدم المذهب الاول من ان يكون الايمان عبارة عن التصديق
القلبي والنبي واصحابه كانوا يقتصرون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استشهاد
عما في قلبه فعلم من معرفة اهل اللغة ومن قضاء النبي عليه السلام وصحابه رضي الله عنهم ان الايمان هو التصديق باللسان
دون المجموع المركب منه ومن التصديق القلبي فلت لا اضفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب ال
اه التصديق عبارة عن عمل القلب لا عن عمل اللسان حتى لو فرضنا هذا دليلا على ان التصديق عمل القلب
لا عمل اللسان فلم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضع لمعنى يلزم التصديق القلبي الا الاذعان والقبول
لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان الملفوظ بكلمة صدقت مصدقا للنبي عليه السلام معتدا به الى بالنبي عليه السلام
بعني وصرف لفظ التصديق هو ان ليس هو من يريد بقوله صدقت لو فرضنا انه اخبر عما في قلبه من ان الايمان
هو كلمة الشهادة لكن لا يتم ذكر لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذكر لكن
بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح تا
تاييد المذهب السابق لا الرد على الفريقين والحاصل ان الاجلاء هو الاقرار باللسان لا يكفي في الايمان صحيح
نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهم القوم الذين يقولون باللسان ولم يقروا بالقلب قال الله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا باللسان
ولما يدخل القلب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن واما المعتبر
باللسان وحده فلا نزاع في انه ليس مؤمنا لفقد هذا الشارة الواجبة بالسوال المقدر وهو ان يقال فعلما
ذكرتم من الوجوب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه ليس مؤمنا فاجاب وجزى عليه احكام

الايمان

الايمان والحال انه اقر بكونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون
بايمان من تكلم بكلمة شهادة كانوا يحكمون بكونه منافقا فدار على ان لا يكفي في الايمان فعلم ان
تحصل من معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي عليه السلام واصحابه باعتبار دلالته على التصديق
القلبي وايضا يحتمل ان يكون عطفا على قول فيما مر والنصوص متعاضدة لذكر فيكون المعنى كما ان القضاء
متعاضد لذكر كذلك الاجماء منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الطرفين
السابقين يعني ان عمل الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماء منعقد على ذكر الاجماء منعقد على
ايمان من صدق بقلبه لعقد الاقرار باللسان ومنعقد على ان الاقرار به باللسان مانع من خلوص
وخلوه فظهر مما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية الذين 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 تفسير القاضي مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلى قلبه
عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلاف لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان
المنجي من النار والاول هو الايمان مطلقا والمذكور في كتب الجمهور من مذهب المتكلمين والمحدثين الفقراء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعلى هذا اركان اثنان الكفر لتحقق ذكر بقول فما الاعمال اي الطاعات
فهي شرائع وفروع فقهية يوما فيوما ساعة فساعة فالايمان لا يزيد ولا ينقص فزيادة الايمان ونقصه
مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
ان ثبت مر ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي كما هو مذهب ابي منصور او التصديق مع الاقرار
كما هو مذهب البعض فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة عبادة عما ذكروه

وهو خلاف ما ثبت في الدليل والذي ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه اذ العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل في الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا على جزئه
على ما قرر مع القطع بان العطف الحرمنوع لجواز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لكنه كما قال الله تعالى
تنزل الملائكة والروح والكتبة هاهنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد
في الكتاب ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فو
من جملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرط مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه
لان شرط الكل شرط كل جزء من اجزائه وايضا ورد اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه اي لو كان الاعمال جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان عما ترك
بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون جزئه والتالي باطل وكذا الملزوم والا يخفى ان دلائل الوجوه انما
تقوم حجة علمية على قطع الطائفة كما من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها ان الطاعات لا يكون مؤمنا
كما هو رأي المعتزلة لا الى لا يكون حجة علمية على من مذهب اهل الحق ان الاعمال ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج
تاركها عن حقيقة الايمان لكن يخرج عن الايمان الكامل كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها والمقام الكلام ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص بارتكاب المعاصي
هذا عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه واختاره الامام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلي الى انه يزيد وينقص

وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء والمختار من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
والقبول تقليدا كما هو مذهب جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضا في حكم
اليقين ومنع الاشعري والمعتزلي وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد مع انه اكتفى بابتناء على اقوال الرسل
والاتباع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذكره وان لم يقدر على التعبير عنه والجادلة
مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على الجادلة وصل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في التدين
بما قاله النبي عليه السلام وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام ومعجزاته ولا في ان الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض فازهم كلام من اهل النظر والاستدلال بل في من نشأ على ما طبع عليه ولم يتفكروا
في خلق السموات والارض وهذا لا يتصور زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق ضمن آية من الطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات
الدالة على جواب ما يقال وهو ان دل دليلكم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل
على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم اي القوم كانوا امنوا في الجملة مثلا الله واحد ومحمد رسول
الله وبما جاء به النبي عليه السلام مطلقا ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص الى ان امنوا
بما قال النبي عليه السلام مجملا وذا يتلو احكاما مفصلة يعتقد المؤمن على عقب تلك الاحكام المفصلة زاد
ايمانه واعتقاده وحاصل ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله ان ايمان كل احد يزيد بزيادة ما طلب الايمان به
يعني لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة الفرائض وهذا اي الايمان كل
فرض خاص لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وقد نقل اي فيما ذكر عن الامام ابو حنيفة رحمه الله من ان الايمان

لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا في عصر النبي عليه السلام لان الاطلاع على تفاصيل العقائد ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والاضافة في ان التفصيل ازيد من الايمان الاجمالي بل اكمل اذ على هذا الزمان بتفاصيل العقائد كما بيان فرض بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة تتصور في ذلك الزمان وتقدير النظر انا لا نم ان زيادة الايمان لا تكون الا بزيادة ما يجب الاتيان به كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون زيادة تطلب كيفية اجمالية وتفصيلية ذلك اضافة وفي ان الاجمالي مغطى درجته عن التفصيلي في الكمال وان كانت الاغطية في الاتصاف بل اصل الايمان فمن حصل في ايمان تفصيلي اكمل وازيد بالرا اجمالي والتفصيلي على السواء ولو كان ذلك مما يكمل الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذاتي الشيء يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من تكون الاجمال لا يغطي درجته اعلاه في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية السقوط اذ اثبات الاصل والفرع في نفس الايمان قول لم يقل به احد فيتعين في جواب النظر ان مراد خاطر ان بقوله ضيقت ان زيادة بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع وذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام لانقطاع الوحي واما زيادة الايمان التفصيلي حسب اضافة على التفصيلي الاول او زيادة على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه وما ذكر من ان الاجمالي لا يغطي عن درجته فاعلاه في الاتصاف باصل الايمان وقيد في الطوب عن الآيات الدالة على زيادة الايمان ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اي على الايمان وحاصله انا نزيد بزيادة الازمان لان تعليق شيء بزيد بزيادة الازمان عرفا لا يسبق الا بتجدد الامثال وفيه نظر اي فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان لان حصول المنذر بعد انعدام التوهم لا يكون من الزيادة في الشيء كما في سواد جسم مثلا والطوب لعن هذا بان يقال تذكر وارد على اصل

لا يخفى ان ما ذكر انما يتم لو سلم ان الايمان يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالنسبة غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والطبقات امر معنوي يتبع العقل ليس يوضع حتى يبقى بتجدد الامثال وبتنافي فيه بان حصول المثل بعد العدم الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء وقيل المراد من الآيات الدالة على زيادة الايمان زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي وفيه ما روى ابن عمر رضي الله عنهما يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وما روى انه عليه السلام قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الطوائف لرجح ايمان ابي بكر بعينه من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان ومن ذلك يعلم ان الاعمال من الايمان فقبول الايمان الزيادة والنقصان ظاهر ورد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا تتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الايمان مع ترك التصديق فهو قول بان العمل جزء الايمان الكامل فالكلام فيه قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وسقوط الصلوة عن الحائض ولو قال هو من مقولة الفعل والمزيد اما ان يكون انتفاء العمل بانتفاء المزيد لا بانتفاء المزيد كزيادة نصف السورة في الصلوة فانها تنتفي من قراءة تمامها والحق ان هذه من المسئلة اي قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان فمن 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 ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان وقال بعض المحققين الحق ان عضد الملة والدين رحمه الله لا ينكر ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت

148

قوة كوشفنا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي ع والسر فيه ان القوة العقلية
للقوة الحيوانية فالعقل وان يتيقن بان الله رب العالمين اخر من الوهم فيستولي عليه الوهم ملكا كما يتيقن
بان الميت جماد ثم يخاف منه بوهمه كما اذ تصور الروح عن ظلمات الحيوانية ونورها بالانوار الملكية استولت
عقله على وهمه فالذكر الزيز لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان العقول متفاوتة وكذا القلوب والايمان
بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاشفين وعقائدهم وايمانهم لا عاثل غيرهم من الغافلين
عن مشاهدهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدليل العقلي والنقلي عما تحقيق شيء من العلوم بتحصيل
اليقين بغاير قلوب العوام المقلدين بطبقات ودرجات لا تكن وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يقع
التقليد والظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت
لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اصل اليقين جلوس ليس كما يقين باد الحرا عظم من البراهين
اما في الجلاء فظاهر واما في القوة فلان التشكيك لا يدور حول عظم الكل طبقا على تصور العالم وكذا في التصديق
الواحد بالنظر الى شخصين وانما الاجل زيادة التصديق قال ابراهيم ع ليطمئن قلبي حين قال ربي ارني
كيف تحي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه
بانضمام الشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وقد اجرى ابراهيم لغات اصحابها ابراهيم بالالف
والياء وهو المشهور وابراهيم كذكر الا انه يحذف الياء وابراهام بالعين وابراهم بالف واحدة وهو الاصل
وبكل لغة وهو سلم ابيه وجده اباره عند قوم وعند آخرين براهم وقيل فيها بارهة وبراهي والطمأنينة
زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس عما ادركته فان كان الدرك يقينا فاطمئنانا زيادة اليقين و
كمالا كما اذا اعتقد بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم يخطر بمن خصوصه بهموم حوائج

ولو كان له اهل الدنيا وعياله ولم يبال بعداوة غير الله ولو كان عداوة الدنيا معه قالوا لئن انا برا
يم
وهم تمادى بالتحقيق الى نار نمرود ويلقاه جبرائيل في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما
اليك فلا وان كان الدرك ظنيا فاطمئنانا زيادة جان جانب الظن فيكاد يدخل في حد اليقين وقد يقع هاهنا
انه في طلب الايمان بحث وسوال بعض القدرية هو الذي يقتضي بان الافعال الصادرة عن العباد با
بالاضطرار يكون بقدرة العبد فقط لا تاثير لقدرة الله تعالى فيها فذهب الى ان الايمان هو المعرفة ان معرفة الله
ورسوله قبل فان قال ذكريا بان المعاند عرف معانده والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد على ان
وجه الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق والحق ان المعرفة علما وتاملا فعادة اي المعرفة
لان اهل الكتاب منا الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد ع كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق والذي من الكفار من كان يعرف بالحق وانما ينكر عنادا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا با
الا الكفر وانبوة محمد ع واستيقنتها انفسهم علم ان الكافر عالم فمنهم من علم تجحد البارئ تعالى وبعبد
الاوثان ومنهم من يثبته تعالى وهو عالم بريء منهم من يشرك معه غيره وهو آزر اذ قال لابيه لا تعبد
ذكر السلام وكذكر اذ قالوا اشهد ان محمدا رسول الله وذكر انهم ليتعرفون في دينهم من كل واحد من
النبأ ويتيسر فاذا اقروا بها وكل علم استقالهم عما كانوا عليه وعلى هذا اذ قالوا وقد اسلمنا او نحن مسلمون
والمراد بالكتاب من اثبت البارئ تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لا يكون
مسلما بقول لا اله الا الله لانه لم يتقبل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما
وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله رسولا الى العرب دون بني اسرائيل فهذا الفرقة لا يكون
احدهم مسلما بإتيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم اني مسلم

او مؤمن لم يكن بزاعم مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ماهم عليه فلا بد ومعنى بزعم من الزاع
فعل من التهديد وهو التفريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام والمستفاد بها اى الاحكام وبين التصديق
بها اى بالاحكام واعتقادها ليصح كون الكلام التصديق ايمانا دون الاول معرفة الاحكام والمذكور
في كلام بعض الشارحين هذا اشارة الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو
اى ربط القلب امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا الى الاجل انه كسبي يثاب عليه ويجعل اى التصديق
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما وقع بغير ثمن لغفلة ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء
الثالث ذبت وفيها التشديد والتخفيف وضم وفتحا وما كافة عن الاختصاص وحرف لم الفعل تفصل بسلا
كسب كرقع بمعنى علم جزم فحصل له معرفة انه جدار او حجر فيكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار
وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط وهذا اى ما ذكر من الفرق ما ذكر بعض المحققين
كصاحب التوضيح من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حيث لو شئت لم تذكر النسبة الصدق
الى المخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا اى العقول بان للنفس فعلا اختياريا
هو ربط القلب او نسبة الصدق الى المخبر مشكل لان التصديقات من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية
دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع ان هذا المحقق صرح
ان التصديق من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا نسبة هذا بيان كون التصديق من الكيفيات
النفسانية بين الشيئين وتكلمنا فيها اى النسبة بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالحاصل
يحصل لنا هو الاذعان والقبول وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق
لتكرر النسبة والموضع التصديق والحكم والاثبات والايقاع ثم هذا جواب عن السؤال مقدر تقديره انه يلزم

من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع التكليف بهم الايمان لان التكليف يقتضي مقدورية المكلف به و
اذا كيفيات الايمان الكيفية لا يقع التكليف بها وجوابه بمنع الملازمة ثم تحصيل تذكر الكيفية يكون بالاختيار وان
لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار فهي مقدورة بالواسطة المباشر عبارة عن اتصال فعل الانسان الاغر فاعل السبب
عبارة عن اتصال اثر الفعل وصرف النظر ورفع الموانع من الشركة وغيره والحق ان تذكر الحقيقة ان في هذا
المقام شيئين احدهما نفس تذكر الكيفية وثانيهما حصول تذكر الكيفية والثاني فعل بلا شك والاول ليس
بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان اى التكليف بالايمان
انما يكون بسبب اختياريا وكان هذا هو المراد بكونه اى التصديق كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام
الشارح ذو الوجهين فلذا اتى بكلمة التشبيه والاكتفى المعرفة قد يكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب
بل الامر من التصديق ثم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا والابس يذكر اى
تذكر المعرفة المذكورة تصديقا لانه لم يحصل معنى الاول يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى تذكر اى المعنى الاول يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وحصول اى حصول المعرفة اليقينية المكتسبة
كانت اشارة الى جواب السؤال مقدر وهو ان يقال هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المنكرين
مع انه ليس بمؤمن والا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب بقوله وحصوله للكفار المعاندين
المنكرين ممنوع بعين لازم اولا ان ذكر التصديق حاصل للكفار المذكورين وعلى تقدير الحصول اى وعلى
حصول ذكر التصديق المذكور للكفار المعاندين تذكرهم يكون بالكلام باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار والايمان الاسلام واصل الايمان التصديق والمقصود
فرق المعنى من المشتق لان المقصود في البحث والمشتق في البحث والمصدر وقيل المشتق الكلمة

والتذلل والانقياد هذا يقع انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله يعني قبول الاحكام الشرعية والاذعان
خصه بانقياد القلب ولذا قال وذكر ان القبول والاذعان حقيقة التصديق فيما مر والمفهوم من كون
الايمان والاسلام مترادفين ويؤيده الذي هو بمعنى الايمان والاسلام واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان الاية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين
مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل
واحد ولو لوط عليه السلام لان الاية نزلت في حق قوم لوط وهم حين لم ترد الله تعالى اخراج فيما بينهم وبين هلاك
لا يصح في الشرع ان يحكم عليهما واحد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن والا يلزم بوحدتهما سوى في
ان كلا الاتحاد في الذات لا يقول احد وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية بل الاتحاد بحسب الذات لما ذكرنا في الكفاية من ان الايمان
بيانا ما هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامر ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع والاولية
وهذا اي الانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
حاصل بالجملة ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر
والنواهي والاذعان بها كان الايمان غير الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة
المصنف وان اعتبر الاتحاد في الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد للاوامر والايمان
عين الاسلام بحسب الصدق للاتحاد في المفهوم على ما مر اثبت التغاير اما بحسب المفهوم او بحسب
الصدق يقال له ان لم تثبت التغاير بالحكم بالمتغاير من الجانبين وان سلم او لم يسلم ولم يتوهم فان اثبت
لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر جزاء لقوله لم اثبت بطلان قولك الذي كلام الكفاية فان قيل من جانب

من

من اثبت التغاير بينهما قالت الاعراب آمنا يعني صدقنا قل لم تؤمنوا يعني لم تصدقوا ولكن قولوا اسلمنا يعني دخلنا في الانقياد مخافة القتل والسبي صريح في تحقيق الاسلام بمعنى
الايمان يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واجعلنا
مسلمين لك اي مستسلمين لامرك في مستقبل العمر ولم يكن مفادهما واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزالا كانا مؤمنين
قبل هذا القول الخارج الاسلام ومعنى الثبات كما في احد الخواطر المستقيم فليس فيه دليل على التغاير
فلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع اي الانقياد الظاهر والباطن لا يوجد بدون الايمان وهو اي الايمان
في الاية بمعنى الانقياد الظاهر خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ بمعنى الانقياد الظاهر خبره من غير انقياد
الباطن كمن تلفظ بكلمة الشهادة تقية من غير تصديق فهو بمجرد الايمان حاصل هذا الجواب ان الايمان له
معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامره ونواهيه وكذا الا
سلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهري من غير انقياد باطن وشرعي وهو الانقياد الباطن
فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفي عنهم هو الايمان الشرعي
فيكون الاية علم تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعي والاية
لا تدل على تغايرهما فان قيل 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 دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان و
الاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا المراد به اي بقوله عليه السلام ان تشهد ان محمدا رسول الله
وعلامات ذلك الا ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخر ما قال عليه السلام لقوم القوم في الاصل مصدر قام نعت به

نخاع في الجميع او جمع لتأكيد كرابه وزور ثم عم الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وقد وصفوا قوم
الى التوا واجتمعوا على سبيل الرسالة عليه ان على النبي ﷺ ان الله روح معقل قول ما الايمان بالله وحده
سئل عن شعبة الايمان لان كان فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله ﷺ شهادة ان لا اله الا الله
ان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس
الفضيلة الخمس فاذا كان المراد بشعب الاسلام خلا بنا في كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون
مواد فالايمان كما يشهد كلامه اولا قبل اتى جبرائيل ﷺ الى النبي ﷺ فقال ما الايمان فاجاب
النبي ﷺ ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب
النبي ﷺ ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب يصير فرضا ان الايمان
هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات
في كتاب الله مدار الاولا التغاير ما جاز العطف وقد قال ﷺ الايمان بضع وستون او بضع وسبعون
الثالث الى التسع من البضع وهو القطع او من الثنى عشر الى عشرين وسبعين شعبة الشعبة الطائفة
من الشيء والقطعة ومن الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل والفتح القبيلة اعلاها قولنا
لا اله الا الله واوسطها اماطة الاذى اي ازالة المؤذي عن الطريق والفاذي منقلبة عن واو من
وناية عن الادنى تعرف على وجوه فتارة يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالكثرة وتارة
على الاحقر والازذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالبعد وتارة على الاول
فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان
على ثمرته والمراد بالعدد المذكور بالتكثير الثمرة او ارجحها فانواعها واذا جعل من العبد التصديق والاقرار صح القول بان

الايمان بضع

بعض منها تحقق الايمان وهو التصديق والتأثير في ان يقول انا موضن ان شاء الله لان تعلقه
ان كان للشك فهو كفر لان الشك لا ينافي التصديق وان كان للتأدب لعدم علمه بالعواقب الامر
مع حسن واحوال الامور الا مشيئة الله تع او للشك في العاقبة والحال لا في الآن والحال لا شك في الآن
والحال والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وهي الآن تضمنه لام التعريف واما اللام الغائبة فليست
للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد بالحال
الآن المختلف في كونه زمانا موجودا كما ذهب اليه بعض ولا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود
بل المراد طرفا الآن معا او القدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الاولى ابتداء وبداية المستقبل والاجل
يقال زيد يصلي الآن مع ان بعض صلاته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن ووضع لفظ الجزء
جزء معناه نحو زيد يكتب الآن فيكتب مضارع رفع معنى الحال ووضع لفظ مقارن لوضع بعض الكتابة
الاعضاء جميعها او التبرك بذكر الله والتبرء من تزكية نفسه والاعجاب بحاله عطف تفسير او اعجاب النفس
عبارة عن ان يرى الرجل نفسه غير ناقصة وخيرا من غيره فالاول جهل بالمقول والحال والتأدب الى آخره ان ترك
ان شاء الله لما انه يوهم الشك قيل بالاولوية تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا
للادب فحسن على قصد التبرك والحق ان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر وروي ان النبي ﷺ اذا دخل
المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق معلوم فان
لفظ ان للاجل للوهم قال لا ينبغي ان يقول لا يجوز لانه لم يكن الشك في الآن للحال فلا معنى لقولنا يجوز ان
كيف يكون الشك معه وقد ذهب اليه الحال قد ذهب اليه ان لا يجاوز من السلف جمع الصحابة والتابعين
هذا ان قول العبد المعصوم ان شاء الله هذا او بل لو سلم فقد تقرر ان الشيء اذا حصل متحققا جاز

انا مؤمن ان شاء الله فلم يجوز ان يقول المتصف بالايمان في حال انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان
شئ حقيقي معلوم للحد وهو تصديق مخصوص 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 الكفر والايمان يتصور البقاء عليه
الى وقت الشيب في العاقبة والمآل والايمان يحصل به تزكية النفس والاجابة بمثل هذا كما اذا زاد متقي ان
شاء الله فانه يجاب اي الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيها الامور المذكورة الزهد
بمعنى الترك زهد في الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فانه لفظ رغب اذا كان
بعدها الا معناه مال اليه واذا كان بعدها عن معناه اعرض عنه وذهب بعض المحققين الى ان الاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر كما ان التصديق في قوله تعالى ولكن ليطمئن
ان ابراهيم اشد من تصديق احاد الامة وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى او
ليكفر المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله تعالى وحصول التصديق مبتدأ قوله
انما هو في مشيئة الله تعالى خبره فحينئذ ان يقول انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان حصول التصديق الكامل
المنجي لا يكون الا في مشيئة الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه يمكن ان
يمكن ان يقال كما هو المآل بسبب بقائه في الخاتمة وكما نقل عن بعض الاعاظم ان الجاحد المغلوب الى الشيخ
ان الاحسن الاشهر ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة و
الشقاوة 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
تعالى في حق ابليس فكان من الكافرين فانه ابليس حين كان معدا للكفر كان كافرا وكان الصحابة رضي الله عنهم

حين

حين عبدوا العجل والا بد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبي عليه السلام بقتالهم لان المقاتلة لصورة كفر هم
ويقال ابليس لعنه الله لم يكن كافرا لانه تصرف وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه وقال غيره هو اسم اعجمي من ابلس كما ايأس
وكذا قال ابن عباس رضي الله عنه في رواية اخرى صالحا اذا بلس من رحمة الله وكان اسمه عزازيل ويقال عزابيل وانما يتصرف
لانه لا صيغ له كجبريل لانه كالمستقل وجعل ابن السعيد من سعد في بطن امه اشقي من شقي في بطن امه توجيهه ان سعد
في بطن امه لا يفيد الكفر الظاهر لان عاقبته يكون بالايمان البتة لتعلق علم الله بايمانه ومن شقي في بطن
امه لا ينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر فيما بعد لتقدير الكفر عليه اشار صاحب المطالع الى بطلان ذكر الا المقول
من بعض الاشاعرة بقوله والسعيد قد يشقى بالارتداد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يوفق بعد
الكفر قال بعض المحققين علامات الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على
الذنب وقساوة القلب وكثرة الذنوب ونسيان الموت والوقوف الى نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل
والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون العكس اي السعادة والشقاوة هما ان السعادة والاشقاوة من صفات
الله تعالى لما ان السعادة تكوين السعادة والاشقاوة تكوين الشقاوة وتعلق التكوين صفة ازلية لا يتبدل
كلامه والتغيير على الله والاعلم صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق ان الخلاف بين
الاشاعرة وبيننا في قول انا مؤمن حقا وقولنا انا مؤمن ان شاء الله في المعنى اذ المعنى انا مذعن
لما ظهر لنا ادلة بالايمان والسعادة بحد حصول المعنى من الايمان والسعادة فهو حاصل في الحال والكون
انا مؤمن ان شاء الله جائز بهذا الاعتبار وان اريد ما يترتب عليه النجاة والخيرات وهو الايمان الحاصل
او ايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم والثاني يتعلق حصوله في العاقبة فهو
بمشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فلم يجز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والاشاعرة يعتبر

يتبع ويرجع هذا القول الى قطع بالحصول بتقدير انا نعلم من حقا ارادة الاول الايجاد وحصول المعلوم ومن قرن
المشيئة الالهية كالاشاعرة بتقدير انا نعلم ان شاء الله ارادة الله ايجاده ترتب عليه النجاة وهو بالمعنى الاول
لا فرق من الايمانيات والصدق الآخرة شرعا الآن الا النبوات واحوال المتعلقة بارسال الرسل جمع رسول
مفعول من الرسالة وهي مفارقة العبد وفعله او فعال الخير من الله تعالى العبد بتوسط الله تعالى وبين ذوي الالباب
من خلقه الى مخلوق الله تعالى بتوسط الله تعالى برا الى بالسفارة عليهم الى عليهم ذوي الالباب فيما فطرته عقولهم
من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والبعثة ومن هو صدر الكتاب حكم ارسال مصلحة وطاقة لجميع
العاقلة بالطبع وقبل النظر والنظر يشير الى ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح واقتضى العقل فيها ان
التعليل واجب او جايز بناء على مسئلة وجوب شيء على الله وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل
وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما ان تنفع نفسه وهو محال او لنفع غيره ونفع الغير
كان اولا بالنسبة اليه تعالى كان مستكملا به وان لم يكن اولا له لم يكن باعثا له تعالى على الفعل وان اولا بالنسبة
اليه تعالى قيل كلام كل من كلام الفريقين غير مبرأ من ورود المحذور اشكالا قالوا ان يختار كونه الغرض
اولا بالنسبة اليه تعالى واشكال يبطل نفسه جايز بل واقع فانه تعالى حين اوجد العالم قد استكمل كمال الوجوب
والمعرفة على ما نطق به قطعا تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو كمال اضافي يجوز تجدده
والطوعية وفيه ان قطعا في ارسال الرسل اشارة الى ان الارسال واجب لا يخلو اما يكون واجبا
انما يجب على الله بايجاب احد وبايجابه على نفسه لا بمعنى الوجوب بمعنى الذم اي لا وجوب العقل حتى لا يقدر
على عدم ارساله ولا وجوب الشرع حتى يأثم بترك الارسال بل بمعنى ان مقتضى كماله اي منتهى كماله تقتضي
لما فيه من الحكم والمصالح وليس الارسال ممتنعا بعطف على قولها واجب زعمت طائفة ان البعثة على الان المعلوم

لا يجوز ان يعلم ان الرسل هو الله والسبيل الى العلم به اذ العلم كما مر من الله والجواب اجيب بان الرسل ينصبه
دليل علم ذكر او يجلي فيه علائم ضرورية كما زعمت السمنية والبراهمة قالت البراهمة في العقل كفاية عن البعث
لان محاسن العقل محسن وقبائح قبيح ومصالح حكم فيه بشيء ينفعل عند الحاجة وجواب بنقلها من فوايد البعثة
ولا يمكن ان الرسل الرسل ليس بممكن يستوي صفة ممكن طرفاه اي الوجود والعدم لان الممكن ترجح جانب
الوجود كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الزيز منعوا تعليل افعال الله تعالى بشيء وقالوا
ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكم غير باعثة بل يستوي شوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ارسل
هم الزيز اوحى اليهم جبرائيل عم والانبياء هم الزيز لم يوحى اليهم بجبرائيل عم وانما اوحى اليهم بملك آخر اوارد
ة الالهام او بطريق آخر من الطرق الالهام عم ارسل هم مساوية درجة الرسالة والبعثة جميعا فيلزم ان لا يقع ارسال
ما ظهر في درجة النبوة قبل ان يأتي جبرائيل عم بتركه فلو فعل بغير الوحي يكون ذكره من زلة وصغيرة كما
فعل دود عم في تزوج امراة اروى من غير انتظار الوحي بجبرائيل عم وكان ذكره من زلة ولما كان مخالفة
عم انتظار الوحي بجبرائيل عم في تزوج امراة زير ولم يتبع وجه مخالفة في درجة النبوة فجاء من الزلة
كذا ذكره في شرح الفقه الاكبر ثم اثبات الحكم اما وقوع الارسال بقوله قد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى
البشر وفايدته بقوله مبشرين ومنذرين وطريق ثبوته بنقله والتتبع وتعيين بعض من بثت رسالته
بنقل اقوال الانبياء آدم عم قد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين (اقرار) بالبشارة الجزاء السار فان
بشارة السرور والبشارة والبشارة ولو قال العقل البشارة هو الطرب الاول صح ولو قال الرجل لعبده ان بشرني
بقدوم زيد فهو حر فاخبره فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني بقدوم زيد فهو حر فاخبروه جميعا عتقوا جميعا واما قولهم تتبع
فبشرهم بعذاب اليم فعلم التتبع لاعمال الايمان والطاعة بباطنة والنشوة مبشرين لاهل الكفر والعصيان بالنار

والعقاب فاما ذكر الى البشارة بالجنة الى ما لا طريق للعقل اليه من غير النبي عليه السلام واما الكهانة الى واما الكهانة للعقل
طريق اليه فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لاحد بعد احد واعوان لا تحصيل لها كما يتيسر ويتيقن للناس وروى
عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال انما سمي الانسان انسانا لانه الذي عهد اليه فنسي عهد ترك وقال بعضهم
ما خلط من الانس لانهم يستانسون بامثالهم او آنس يعني نظر لانهم ظالمون مبصرون ولذكر سمعوا ابشارا
كما سمي الجن جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله الناس لقولهم انسان وان س وانا سيء فحذفت الهمزة وعوض
عنها حرف التعريف والذكر لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال الانا سي وعقل ان المنايا يطلعن على الانا س
الا مينا شاذ ما لجأ حصون اليه من امور الدين والدنيا فانه الذي خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالها وطريق الوصول الى الاولى الجنة والثوب والاخرى النار والعقاب
النار والعقاب مما لا يستقل به العقل قولا وتفاصيل ابتداء ومما لا يستقل جزما ولذا خلت الاجرام الثاقبة و
الفارة الى النباتات الثاقبة والنباتات الفارة تارة ان الكاينات في مرآة سليمان عليه السلام كل يوم بكلة
بقولنا نادوا آله فلان وهوا، آكلي والاسي وغيرها الاجرام الثاقبة في الاخرى والفارة فيها
وهي الجبال والاكام ولم تجعل العقول والحواس الاستقلال بمعرفتها الى الثاقبة والفارة وكذا جعل الفضا يا
منها ما هي ممكنات لا طريق الا الجزم باحد جانبيه كاعداد الركعات واوقات الصلوة واكثر الاحكام الشرعية
كالبيع والشراء ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لذوات صانع العالم واجب الوجود وشريك ممتنع لا ينقاد
للعقل الا بعد نظر دقيق ونظر كامل نظيف لكل مشتغل الانسان لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله
ورحمته ارسال الرسل لبيان ذكر الى الجنة والثوب والنار العقاب والاجرام الثاقبة والفارة والفضا يا
الممكنة والممتنعة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين امارحمة للمؤمنين فظاهرة واما للكافرين

فلان

فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فصل ذكر كيفية عمومها وانبأهم ان الانبياء بالمعجزات النافضات
للعادات كالعلم بالمغيبات وكلام الجماد والشفاء على الاكمه فاما غير المعجزات مشتبهة بالسحر فلا يوثق
بها فلما التشبث لبعض الفرق بينها سنرجع وجه احد كان التعليم والتلميذ مدخل في السحر دون المعجزة
وقد يكون التلميذ فيما صدق من ادعاء الكاذب السحر لا يكون بالحكم وافقراح المغفلين بل بطلب ما يعلم عجزه
الانبياء عليهم السلام والثالث آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء
القليل بخلاف السحر لانه تخييلات لا تروي الاشباع اوقات مخصوصة واماكنة مخصوصة بخلاف المعجزة
وهي ان يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي الطالب معارضة المنكر بمثله او وجه
عام متعلق بنظير يعجز المنكر والصغير فيعجز عن الاتيان بمثله وذكر الى بيان تاييد
الله تعالى انبياءه بالمعجزات لان قولنا التاييد بالمعجزات لما وجب قبول قول الله تعالى قد صدق النبي عليه السلام وانما بان الى ظهور
الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب عند ظهور المعجزة فيحصل الجزم بصدق بطريق جرى العادة بان
الله تعالى يا فعل بطريق العادة يخلق العلم بالصدق اي بصدق النبي عليه السلام في دعواه عقيب ظهور
المعجزة وان كان عدم الخلق ممكنا ويذكر الى حصول العلم بعد ظهور المعجزة تحكم اذ الادنى احضر المجلس
من جماعة انه احد رسول هذا الملك اليهم الى الجماعة فقال احدهم للملك ان كنت صادقا فاقلب عادتك
وقع في مكانك ثلث مرات ففعل الملك فحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدق احدهم في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي هذا تعليل لقوله القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي
بعض التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كما بان جبل احدهم يتغلب ذهنا مع امكانه في نفسه
فكذا هنا الى في فعل النبي عليه السلام وفي دعوى احضر يحصل العلم بصدق الرسول بحكم جرى العادة بانها

عادة اصطراق العلم كما لم يقدح في ذكر العلم النطقي امكان كون المعجزة من غير الله تع
او كونها معجزة لانقلوب الكاذب او غرض الله تع من تكذيب المعجزة التصديق للرسول
او كونها الا معجزة لتصديق الكاذب او اضافة التصديق الى الكاذب او اضافة المصدر الى المفعول
الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية التي لا ينافي العلم النطقي كما لا يقدح في العلم الضروري بطلوع غدا
النار امكان عدم الحرارة للنار بعض ازناء حرارة لو قدر عدمها حرارة لم يلزم فيه محال اعلم ان العلم النطقي
اما عقلي كقولنا الكل اعظم من جزئه واما عادي كقولنا النار محرقة واما امكان خلاف قادح في الاول لا
الثاني بل وقوع خلاف خرق العادة لا يقدح فيه كما نمرود وكانت برد اعلى ابراهيم عم ولم يقدح
ذكر في القطع بان كل نار حارة واقول الانبياء آدم عم وآخرهم عم اما بقية آدم عم فبالكتاب
القال على انه آدم قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو الى الامر والنهي بالوحي
لا غير الى لا بالسنة وكذا السنة والاجماع فانكار المعجزة بنبوت عما نقل من البعض يكون كفرا واما
ما نبوة فلعدم قال نزاعي النبوة واظهر المعجزة فاما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما ان الظاهر كلام الله تع وصدق به الى بكلام الله البلغاء مع كمال بلاغتهم الى
معجزة والى البلغاء عن المعارضة بما قط سورة منه الى من كلام الله تع مع توفر الدواعي لكونهم الى مع شدة
حرصهم على ذكر الى على المعارضة صح خاطرهم الى اعترفوا بعجزهم واعرضوا عن المعارضة باطراق
الى الاتيان بالمثل الى المقارعة الى المغازلة بالسيف ولم ينقل عن احدهم مع توفر الدواعي
الاتيان فاعلم انه ما نقل عما يدانيه الى عما يقاربه الى كلام الله تع فذلك دليل ان المذكور من المعجزة و
الاعراض وعدم النقل قطعا على انه الى القرآن من عند الله تع وعلم به الى بكونه القرآن من عند الله صدقا

دلول

وتعذر النبوة عادة عادة يا لا يقدح فيه الا في العلم العادي بناء على الاحتمالات العقلية عما ما هو ثابت بالعلوم العادية كعلمنا بالموت عقيب القتل لانا علمنا بان الله تع يخلق الموت عقيب القتل وان كان
عدم خلقه ممكنا في نفسه اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته تظهر لا يعلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة
وهو البلغاء سلفيا آل طبقيا او كيا والثاني عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فنقول
عجزوا عن معارضته تقريرا لشاذ وان شاذ تا الاول وفصل القرآن على سائر المعجزات بقاء فابدا
لزوم مع بيان من العارف بما هو سعادة الدارين وثانيهما انه نقل عنه الى عن النبي عم من الامور الخارقة
بيان ما فيها بلغ مقدم عليه للعادة ما بلغ القدر المشترك بينه والضعيف عاديا الا ما فيها بلغ الى حد ظهور المعجزة
الى القدر المشترك بين الامور الخارقة بلغ ظهور المعجزة احد التواتر مفعول بلغ وان كان تفاصيلها
الى الامور احادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم بكثرة الماء الى كان كل واحد منها جزءا واحدا لم يبلغ
حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد منها بلغ حد التواتر وهي مذكورة في كتب السير وقد استدل
ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله الى احوال النبي عم قبل النبوة قبل
ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عند هم لتقدمه على دعوى النبوة فذكر ما دال على النبوة
لا يكون معجزة وحال الرعاية وبعد تمامها الى الرعاية واخلاق الفطرية واحكامه الحكيمة واقواله صيت
تحكم الابطال جمع باطل وهو الشجاع وهو شوق بعضهم التتبع في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى
الاحوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه في صفة من صفاته عم مطعنا
والا لقدح فيه بسبيلا فان العقل يحكم بامتناع اجتماع مثل الامور في غير الانبياء عليهم السلام ولو جوز
الاجتماع فالتعريل الى ابد الدهر مع ظهوره مع الاديان كلها لتقطع بامتناعه في غير النبي عم وان

وان لجميع الله تعالى ان كان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله هذه الكلمات في صفات من يعلم الله انه الشخص
راجع الناس ينتقرن عليه الى يوم القيامة ثم يعلم معطوف على ان يجمع ثلثا وعشرين سنة هذا تمام بعد النبوة
واما مجموع عمره في الدنيا فثلث وستون سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينتصر على اعدائه
ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيها انه تعالى ذكر الامر العظيم بين ظهراني قوم الى
بين قوم غالبا لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين تعالى لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس الفضائل العالية والعالية ونور العالم بالايمان والعلم
الصالح واظهر الله دينه على الدين كله وملأ بقطع نظير على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبت نبوة محمد صلعم وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين
لقطع نبوة كل من ادعى انه رسول الله وخاتم النبيين وقطع عدم لعلق رضي الله عنه بمنزلة هارون من موسى الا
انه لا نبي بعدي واذا صح هذا كافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عدم بعثت
الى الناس كافة بل الى الجن والانس لسورة الوحي ولسورة الجن ثبت وجوبا ذا انه آخر الانبياء وان
نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى ولما ورد في الفتاوى انه من قال لا اله الا الله محمد رسول الله
لا يقطع بالسلام الا احتمال الاختصاص بالعرب فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عدم فلا يكون خاتم
النبيين قلنا نعم لكنه ينازع محمد عدم اذ يكون على شريعته كما قال عدم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي
فان قلت في الحديث الصحيح انه عليه عدم يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويريد في الملل كلها ويرفع الجزية عن
الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد قلنا قد بينا ان شريعته ملة محمد صلعم وقت
نزول عيسى عدم لان شريعته قد نسخت فلا يكون الا ما عليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله

ثم لا يخفى انه عليه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى من امامة المهدي
لانه عليه عدم نبي والمهدي ولي ولا يبلغ الولي درجة الانبياء وقد ورد بيان عدد هم في بعض
الاحاديث عدم ما ورد ان النبي عدم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرين الفا
وفي رواية مائتا الف واربع وعشرين الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في النبي فقد قال الله
تعالى منهم من قصصنا عليك يعني سميناهم لك ومنهم من لم نقصص عليك يعني لم نسمهم لك
لم نخبرك بهم ولا يؤمن ان ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم
او يخرج من علمهم ان ذكر عددا اقل منهم من عددهم يعني ان خبر الواحد اي الحديث الذي
ذكر وهو قولهم مائة الف واربع وعشرين الفا وقولهم مائتا الف وعشرين الفا غير مستعمل
على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه من العدالة والعقل والاسلام والضبط والانتباه
والرفع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات اصلا ازعم المعاملات كالبيع والشراء
مخصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان التقرير بوجه ان بموجب الحديث مما ينفي الى
مخالفة ظاهر الكتاب بمعنى ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عدم ولا يحتمل مخالفة الواقع وهو عدد النبي
من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان العدد المسلم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
والنقصان وكلهم كانوا مجتهدين مبلغين عن الله تعالى لان هذا الكلام مبلغين صفة النبوة
والرسالة صادقين ناصحين لئلا تبطل غاية البعثة والرسالة وهو هذا الى في كون الانبياء
صادقين اشارة الى ان الانبياء عليهم معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع
اي في الجزء الذي يتعلق بامر الشرائع كما ظهر من ايجاب الطاعة وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عدا

الى معصوم اما عندنا فبالاجماع واما عندهم فعند الاكثرين وهو معصوم عن سائر انواع التنفير
تفصيل وهو انه معصوم عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر خلافا
عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وهم لم يجوزوا عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر
مع التنبيه جعلوا احكم الاحاديث كلها واحدة فقدموا تارك النفل كتارك الفرض واما الخلاف بين
الجمهور والحشوية فهو ان امتناعه من الكبائر بدليل السمع قالوا لتحاشي عن الكبائر لتحاشي عن
التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للعجز عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع او العقل
وبه قالت المعتزلة بناء على الصلاح في جميع باب الاصلح واما سهوه اي ان تكلم الكبائر سهوا
فجوزه الاكثرون وهو عندنا غير جائز على الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وجوز سهوا بالاتفاق
الا الجبائي وجوز صدور الصغائر اتفاقا الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او الكبيرة
والكبيرة بحيث لا تكون الحقيقة سالمة طوال ينفرة المدعو عنه اي عن القبائح المنفرة
هذا الى المذكور كله بعد الوحي واما قبل الوحي فلا امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها قبل الوحي وبعده لانها توجب النفرة المانعة من اتباعها الى اتباع الانبياء فيفوت
مصلحة البعثة وهو الاتباع وطعنا منع ما يوجب النفرة كسقوط المروءة الا ترى ان الزنا الا قبحات والاباء زايدة و
كذا اصل امانات كالزيوت في الاراق فقيل الاراق والفجور كالميل فقيل للكاذب والمكذب
والقاطع فاجر لانه مال عن الطريق والصغائر الدال عليها خسة منها الشيعة الى طايفة من الروافض
وهم يقولون ان عليا وصي رسول الله وولي من بعده وبالجملة يقولون بولاية الولاة بعد النبي هم
الا ابا بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم صدور الصغيرة والكبيرة

قبل

قبل الوحي وبعده عمدهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي خوفا عند الاكراه اذا تؤمر ملجأ الى عدم
خلو صدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان
بطريق الاحاد مردود لانه لا يفيد اليقين كما روي ان داود عليه السلام طمع في امرأة اوريا فارسل
الى الحرب ليموت وتلوا فتزوجها والحشوية ومن على رضي عنهم قالوا يجب عليه حد القذف بناء على الشاهد
فيما خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها او ليسأل منه ان يطلق زوجتها وكان ذلك عادة
في عهده وارسل الى الحرب ملتمسا للتنبيه على زلته فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وهذا
بطريق التواتر المصروف عن ظاهره ان امكن قال مقاتل رضي ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلث
كذبات واخطأ ثلث خطيئات واحدى عشرة بليت وصدر منه زلة واما الكذبات قوله
اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة حين قال اخت والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس
هذا ربي واما البليات حين قذف في النار والحيتان في مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد
ومهاجرته من ارض حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطأ ولم يصدر منه
زلة لانه قال اني سقيم يعني سأسقم لان كل آدمي سيصيبه السقم او سقامة الحزن على عبادة قومه
للصنم وتكذيبهم وشماتتهم لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قيل له بالنظر وهو قوله
ان كانوا ينطقون او بطريق الاستهزاء بهم وقوله لسارة اخت فكانت اخته في الدين وقوله
هذا ربي كان على وجه الاسترشاد لا على التحقيق ويقال كان ذكر القدر على سبيل الانكار والتوبيخ
امثل هذا ربي واما دعاؤه لابيه فلأجل وعده وعدها اياه وقد بين الله بقوله وما كان استغفار
ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه والاخبار عما ترك الاولى ليس بكذب ولا معصية

بل معرفتك الاولى اوكدت قبل البعثة كما في قوله تعالى فصل آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية
من الانبياء قبل البعثة وكما في قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فانه يدل على انه عصى لم اذنت لهم
فان العفو يدل على تقديم الذنب بالذنب معمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين و
تفصيل ذكر ان تفصيل ذكر الخلاف في كتب البسوط ان في المعجزات وافضل الانبياء محمد صلعم
اجتمعوا في تفضيل آدم ومحمد قال بعضهم آدم افضل من محمد وقال بعضهم محمد افضل من آدم
وهم فهذا اصح من الاول لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك ان خير امة ولا شك ان خير
الامة تكون كلامهم في الدين وذكر ان خير الامة تابعو الكمال بنيهم الذين يتبعونه ولقوله صلعم انا اكرم
الاولين والآخرين ولا فخر واما قوله صلعم فلا تخيروني على موسى وما يليق الاحسان يقول الناجز
من يونس فتواضعوا منه والاستدلال على الافضلية بتعليم صلعم كيد اولاد آدم ولا فخر في ضعيف
جزء 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 لتانيث الجمع اي لتاكيد تانيث
الجمع وهو متعلق بما ذكر من الاوكدية وهي الرسالة لانهم وسايط بين الله وبين الناس وهم رسل الله
او كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها
فذهب جمهور المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بانهم كانوا يرون
تارة كدحية وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء
انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين فمنهم من اثبت لهم القوة
في معرفة الطاعة والقدرة على الاستقلال بفعلها كما وصفهم في محكم تنزيله فعال لما يريد يسبحون الليل والنهار

لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض عالمين بما
القضاء وجد به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات
امرا منهم سماوية ومنهم ارضية عباد الله تعالى العاملون بما امروا على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه
بالقول لا يقال فحينئذ الجعل فيما مر يفسد فيما يأتي لان آدم وعجب لا نفهم لان الاستفسار عن الملائكة في
تقديم اهل المعصية على اهل العصمة في الخلافة لا الغيبة والعجب وهم بما من يعلمون لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون ان لا يجزون الا بصفة مذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذكر الاناث الا اتصاف
بالذكورة والانوثة تنقل ولا تدل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انها بنات الله تعالى باطل وافراط في
شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد قالوا احد منهم اي من الملائكة قد سر تلك الكفرة وبعاقبة الله تعالى
بالمسخ اي بتبديل صورة الى اقبح منها تقديرا جزاء الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص
وتقصيره وحالهم فان قيل عد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم اي من الملائكة
كقوله تعالى فسجد الملائكة الا ابليس الى قوله لآدم لان السجود لله حقيقة للعباد ولآدم تكرمة فاما الكلفة
الا الكلفة والسجوح الميل في اللغة قيل لم يكن ثمة وضع جبهة على الارض اصلا كان مجرد الانحناء قلنا
بل كان مع الجبهة فسقط اي خرج واعرض عن امر ربه في ملاحظة الآية الدالة على حقيقة كنه
يحتمل ان يراد بالجن فريق طائفة من الملائكة سماه باسم الجن كما قاله البعض لكنه اي ابليس لما
كان في صفة الملائكة في باب العبادة وكان جنيا واحدا معهم رأسا في استمرار فيما بينهم صح استثنائه
منهم تغليبا اي تغليب الملائكة على ابليس وامثاله كما روعي ما روعي تغليبا قد صدر عنهما
الكفر والكبيرة فلا يصح قول الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما الباقون

وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعلمان الناس ويعلمان السحر ليعرف فيجتنب ان قصد
فعل الشر والفساد وما فعلا لو تخييل انه قتل فلانا ولم يقتله وما شابه ذلك ويقال ان اعاظم
فتنة والفتنة من الافعال التي يكون من الله ومن العبد كالبلاء والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك
من الافعال الكبيرة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي واكراه الغير على المعاصي فلا
اي لا تشتغل معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة والدين كان الحاكم في اذانا اذا السحرة كانوا
يستفيدون العلم من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الناس وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي
النازل على الانبياء فالله تعالى انزلها الى الارض ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلام
وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله تعالى انما نحن فتنة اي نعذبكم بالسحر لتصلوا به الى الفرق بين
المعجزة والسحر والكفر في تعليم السحر قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح لينتفي منه او يعرف المحق
عنه وقيل للحق وجوبه لهذا الغرض وحيث ان كان فيه ما يخل هو شرعا مثل ان يكون فيه شرك بالايمان من قول او
فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكرا او انثى اذا كان سحره بالافساد والاضلال
في الارض واذا كان سحره كفرا فيستتاب الذكر دون الانثى بل في اعتقاده والعرب ان يذكروا فيما يدعون
ان اعتقد حقيقة بعضهم انه ليس بباطل شرعا وكفروا بالعمل به فان كان بارتكاب ما يكفر فكفر والا فلا
اختلف العلماء في حقيقة السحر بعض نبوته في الخارج فذهب بعضهم الى نبوته فيه واستدلوا عليه بقوله
تعالى يفرقون بين المرء وزوجه والكل المشترك نبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل بسبب اطلاع
جماعة لمعرفة تركيبات خفية كما يحكى ان الناس عجزوا عن كتب اسماء الانبياء وبيضوا فيها اسم نوح عليه

وقوعه وقيل وقوعه وكلا كلام الله وملكوا صدورا انما السعدة والشقاوة في النظم والترتيب وسمي
بذلك الاعتبار اما باعتبار ان السعدة والشقاوة اما كان الاقضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر
كتب الله تعالى فانها ليست كذا في الكشاف وفي تفسير ابن التوراة التوراة من وري الزند وهو ما يظهر
منه النور والضياء فسمي التوراة بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبني اسرائيل ومن تابعهم و
اختلفوا في اشتقاق التوراة فقال الفراء هي في الاصل توريه على وزن تفعلة فصارت الياء الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل هو وزنها فوعلة واصلها ووْرية وكن الواو الاولى قلبت تاء كما
قالوا توجاه اصله ووجاه قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتب بالياء على اصل
الكلمة قال بعضهم من التوراة وهي التعريض بالشيء وكان اكثر التوراة تعاريض وتلويحات غير ايضاح و
تصريح والانجيل قال الزجاج هو فعيل من النجل وهو الاصل قال الانباري الانجيل اصل للعلم الذي نزل عليهم
لانهم يعلمون بما فيه فاشبه الانجيل الفرس لانه اظهر العلم بعد ما درس وقد سمي القرآن انجيلا ايضا و
الزبور معنى الزبور هو الفرقة والطائفة وجمعها زبر وهو شاذ بدة ويقال الزبور جميع الكتب
التوراة والانجيل والقرآن لان الزبور والكتاب في معنى واحد يقال زبرت وكتبت كما ان القرآن
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الواو والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في
الحديث عن علي رضي قال النبي صلعم سيد القرآن البقرة وسيد البقرة اية الكرسي وعن ابي سعيد قال النبي
صلعم اعظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم وحقيقة
التفضيل ان قراءة افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوة ومعنى و
كتابة وبعض احكامها روى عن ابي ذر رضي انه قال قلت يا رسول الله كم كتب انزل الله قال مائة

حجة بيان في المعراج

فمن جعله مبتدعا خارجا عن السنة بخلاف جاحد
نفسه فإنه في إنكار المعارج على التفصيل
المذكور وأما إنكار أصل المعراج فهو
كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه
قوله أجيب بأن المراد أي في الآية الرؤيا
بالعين جمعا بينها وبين آية الإسراء
وأما حديث عائشة فقد قيل إنه لا يصلح
للاحتجاج إذ لم تحدث به عن مشاهدة
إذ لم تكن وقت المعراج زوجته ...
ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد
إذ قد قيل إن المعراج كان قبل البعثة
وقيل أن يوحى إليه وقيل بعد بعثته
بخمس سنين وقيل ليلة سبع وعشرين من
ربيع الأول قبل الهجرة بسنة وتزوج
عائشة بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة
السن ومنهم المعراج معراجان
ما رواه مالك بن صعصعة
وما كان في اليقظة من الحطيم أو الحجر

كتابا وأربعة كتب من ذكر أنزل الله تعالى على آدم عليه السلام عشر صحائف وعلى شيث عليه السلام خمسين صحيفة وعلى إدريس عليه السلام ثلثين صحيفة وعلى إبراهيم عليه السلام عشر صحائف وأنزل على موسى عليه السلام التورية وعلى داود عليه السلام الزبور وعلى عيسى عليه السلام الإنجيل وأنزل على نبيكم الفرقان والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه إلى السماء المعراج جمع سماوة أبدلت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الألف الزائدة ثم إلى ما شاء الله من العلى حق أي ثابت بالخبر المشهور حتى أن منكره يكون مبتدعا أي مخالفا للشرع وادعاء استحالته إنما يبتنى على أصول الفلسفة وإلا وإن لم يبتنى على أصول الفلاسفة فالخرق والالتيام جائز والأجسام كلها متماثلة في تركيبها من الجواهر الفردة يصح على كل ما يصح على الآخر فالأجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الأجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملك ولو يؤدي إلى إنكار النبوة والملوك والله تعالى قادر على الممكنات كلها فيكون الله تعالى قادرا على الخرق في السموات لأنه ممكن فيها فقوله أي قول المص في اليقظة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية من الصحابة أنه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس وأجيب بأن المراد من قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي الرؤيا بالعين فهذا لا يكون في المنام والمعنى أي معنى قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد عليه السلام عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك أي بسبب الإنكار وقوله إلى السماء إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس وإلى مسجد أقصى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا

من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وقوله ثم إلى ما شاء الله إشارة إلى اختلاف أقوال السلف فقيل إلى الجنة وقيل إلى العرش وقيل إلى فوق العرش وقيل إلى طرف العالم إلى انتهاء العالم فالإسراء أي السير في الليل وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه موجبا لا يكفر لظاهر رواية معاوية وعائشة والإسراء ليس بقطعي في كونه مع الجسد لأن نسبة الفعل الحسي إلى الروح شايع أصل الكتب ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تعالى لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تعالى كتب عليكم الصيام ويقال كتب أي جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور أي بالخبر المشهور ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غيره ذكره آحادا أي لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه قال محمد بن كعب القرظي وربيع بن أنس سئل رسول الله عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي ولم أره بعيني فيكون ذلك بأن الله تعالى جعل بصره في فؤاده وخلق لفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين ومذهب جماعة من المفسرين أنه رآه بعينه وهو قول أنس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل حال إلى الشق رؤية صحيحة إما بالعين وإما بالفؤاد وكرامات جمع كرامة وهي من التكريم والإكرام وهي تلو المعجزات وتتميمها اعلم أن الكرامات حق كما أن المعجزات حق وكلتاهما من عالم القدرة ولكن الفرق بينهما أن المعجزة مقدورة للأنبياء متى أرادوها إما باختيارهم وإما باقتراح الأمة فكيف ما كان يسهل عليهم إظهارها وأما الكرامات فهي بخلاف المعجزات فإن الولي ربما يقدر أن يأتي بها وربما لا يقدر فرقا بينهما أو بين المعجزات الأولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن أي بما أمكن المواظب صفة للعارف أي المداوم والملازم على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض أصل الإعراض الزكاة

مما يطلب في الكرامات

من المواجهة الاجرة العوض عن الاشياء كالاكل في الطعام والشهوات الشهوة متعلقة بالخلق
الى الله وميلا اليه ومن امارات الاولياء ان يديم الله عليهم توفيقه حتى لو خطر لهم مخالفة ظاهرا وباطنا عصمهم
من ذكر واذكر امارة السعادة ويعكسها امارات الشقاوة واخرى ان يرزق الله تعالى قلوب اوليائه خشية
في خلقه ويقال معنى الاولياء الموصوفون ويقال احباء الله وهم اهل القرآن والعلم ويقال الذين يطيعون
الرسول في الخلوات ويعلمون ان الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى عليه السلام
يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا
الى اجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحيوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحياة وخشوا الله وجعلوا ذكره
وكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله من غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل
الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا وما يدعوى النبوة تكون معجزة والدليل على صحة
الكرامات ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر الذي ذكرناه
والكرامات وان كانت اشخاصا جزئية احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم والمريم بمعنى العابدة وانما
سميت المريم مريما لكونها فعلها مطابقا لاسمها ومن صاحب سليمان وهو بمعنى اصف بن برخيا بن شمعيا وكان
وزير سليمان ومؤدبه وكان يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم اسم الاعظم وهو يا حي يا قيوم
ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فكر بعين قبل ان ينتهي البصر الى وقف عليه
منتهى بصره وهو جاء اليه وقال قبل ان تطرف فقال له سليمان وهو لغة اسرعت ان فعلت ذكر فوق باسم
فاذا السرير قد ظهر بين يدي سليمان وهو بعد شهور الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد المصنف كلاما مشهورا
الا تغير الكرامة والتفصيل بعض جزئيات المعجزة بينا ما حيث قال المصنف الكرامة عندنا من فضل الله تعالى على قطع الحساب
والمعجزة الجزء الذي لا يتجزأ كما

الكرامة تطلق بظهور الكرامة من مريم

اسم الاعظم هو يا حي يا قيوم

صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا عم الام شهر وانما قال عم الام شهرا لانه توفي الام شهرا فانه سليمان وهو
ثبت وعلى هذا التقدير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرئيل عليه السلام وهو قول المعتزلة لانهم لا يجوزون كرامة
الاولياء حتى عرش بلقيس قيل ارتداد الطرف اذا حرك العين مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
والملابس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا اى من اين لك قالت هو من عند الله والشيخ العارف الاصل في هذا معناه
وفي الجمع امواه فتحرك الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس كما نقل
عن كثير من الاولياء موه الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب عليه السلام على رضي الله عنه ولهذا قيل جعفر الطيار
والقماح السريع وغيرهما وكلام الحداد والسجاد جمع وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات اما كلام
الجماد فكما روى ان كان بين يدي سليمان عليه السلام اذ قدم سليمان بغال وضعف الشيخ بين يدي فلان ان يشتغل
في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه وادي الدرداء فضعف فنبعت وسمعا تسبيحها مع
سليمان وابو درداء تسبيح قصعة واما كلام البهائم فكتكلم الكلب اصحاب الكهف وكما روى ان البقرة قدم
بين يدي رجل يسوق بقرة قد حمل عليها وذا التفت البقرة اليه اى الى النبي قدم وقالت بقرة اني لم اخلق
لهذا اى للحمل وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبي قدم آمنت بهذا انا وابو بكر
وعمر وما هما ثم وقد كان ابو بكر وعمر رضي الله عنهما حاضرين وروي عمر رضي الله عنه على المنبر ان سارية
بن زنيم اذا رفعت بالمدينة حيث بنيها وبين مكان نهاوند ما بين مدينة بيلقوف فسمع سارية فاسرع
فنصر عدا صحيحا فقال الامير حيث يا سارية الجبل الجبل اى اتخذ الجبل فجعل يناديه وهو آخر الجبل فكان العدو
وسارية كلاما اى كلام عمر رضي الله عنه مع بعد المسافة يعني ان عمر رضي الله عنه نادى على المنبر امير جيشه الذي ارسله انها وقعة

ونوفقال يا سارية الجبل الجبل حيز اشتد عليه الجواب وسمع سارية ذكر النداء وكذلك الخالدي رض الله عنه فقوي
وكجريان النيل بكتاب عمر رض لما روى ان النيل كان لا يجري الا قليلا حتى يلقى اليه بنت بكتاب فلما القيت
يجري على عادته وما كان الملك عمر بن العاص فحكم هذه القصة فارسل الكتاب الى عمر رض يا علام الخالق عز
عمر رض مكتوب يا بن النيل ان كنت تجري باذن الله تعالى فلا تجر فلا تجر ابدا فاقتوا الكتاب فالقوا
اما النيل فجرى من ساعة ذلك عما كان عادته وامثال هذا اكثر من ان يحصى وما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة
الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي عن غيره من غير الفرق
ولهذا ايضا يقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة جاز
اخباره بالغيب جوابه ان المراد به سد باب العدم اي لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه
او المراد به وقت القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل كما في المستفاد المستفاد
من النصوص ان لا يعلمها الا الله لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الاية وكقوله صلعم ما المسؤل
باعلم من السائل اشار الى المطلوب بقوله وكيف ذكر ان ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو احاد الامة
معجزة للرسول الذي ظهرت على الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي فاعمل بظاهر
وان يكون وليا الا واري يكون محققا في ديانته ودياناته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب بجميع ما جاء به
رسوله من الطاعة في اوامره ونواهيه صح لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن
وليا ولم يظهر على يده على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل ان الامر الخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبي صلعم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى ولي كرامة
لكنه على ادعاء نبوة من اظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من ان يكون نبيا ومن قصد اظهار خوارق

العادة

الفاقة ومن حاكم قطعا بان يقول ان نبي بموجب المعجزات بخلاف العلم وافضل البشر بعد نبينا والاولى
ان يقال بعد الانبياء لان هذه العبارة يوهم ان يكون ابو بكر رض افضل من الانبياء غير نبينا وليس
كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك بل اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا احد وعلى ذلك
ان مراد البعدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى صلعم بان يقول افضل البشر بعد عيسى صلعم
اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلعم آت وجد في وجه الارض او في السماء انتقض بعيسى صلعم ولو اريد كل
بشر يولد بعد نبينا لم يفد التفضيل على الصحابة رض اي تفضيل ابي بكر لان اكثر الصحابة يولد قبل
ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين لانهم لم يوجدوا بعد
ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة اي سواء كان في زمان النبي صلعم
او بعده انتقض بعيسى صلعم وابو بكر الصديق الذي صدق النبي في النبوة من غير تعلم اي من غير
مكث وفكر وفي المعراج بلا تردد اي قال المعراج صحيح بلا تردد ثم عمر الفاروق رض الذي فرق الله
الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي صلعم زوج رقية ثم
ام كلثوم رض ثانيا قال النبي صلعم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي 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 ذكر اي على الترتيب المذكور لرأى حكمنا بذكر الترتيب واما الحق فقد وجدنا الدليل
طابق ما عليه اهل السنة والشيعة متعارضة ولم نجد في هذه المسئلة اي مسئلة تفضيل علي الا
بعد عما يعضد ما يقلد به شيء من الاعمال اي بان يتوقف عليه شيء من الاعمال ويكون التوقف فيه
مخالفا شيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي المرتضى حيث

وفاتهما رقية ح

ح

جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر وحب الختنين عثمان وعلي
والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف مجرى لان كثرة الثواب في الكرامة
عند الله لا يعلمها الا الله وليس ذكر بكثرة الفضايل وان اريد كثرة ما يعد فضيلة
من الفضايل فالاجرى للتوقف فيه لان عليا رضي الله عنه اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم
عن الدنيا واكثرهم سجودا وجعله الخليفة بعد الاسلام كما ذكره في شرح المقاصد وخلافتهم الى نيابتهم عن
الرسول في اقامة الدين بحيث تجب متابعتهم كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا اذ كما لا فضيلة
بمعنى ان الخلافة بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي قالت الروافض اول العلوية قالوا
ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبرئيل قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى
محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الآية فقال الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين للخلافة بعد النبي صلعم بلا فصل معتبر قالت لكثرة فضايله ولو
رود النص في حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح
الناس والامامتهم واما الثاني فلما سيأتي ثم اعلم بان زيادة الحجة لقوابة النبي صلعم او الاعتقاد لزيادة
كماله ليس بفرض بل الرفض ببعض الصحابة للاجل او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلعم له وبهذا اندفع
توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح وذكر ان بيان الترتيب المذكور لان الصحابة قد اجتمعوا اقبل دفن
النبي صلعم يوم توفي رسول الله في سقيفة بني ساعدة لاجل رجل كلهم رايهم بعد المشاورة والمنازعة على
خلافة ابي بكر على ما ستعلم يا ستو فاجتمعوا على ذكر وبايعه على رضي الله عنه رؤس الاشهاد اي علانية رؤس
الملا بعد توقف كان منه اذ كان التوقف منه على الى توفي مدة حياة فاطمة وهي ستة اشهر

و

ثم ان الصحابة ارسل على رضي بعد وفاة فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما صعد ابو بكر المنبر قعد اياما فشق
ذلك على علي وتخلف عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه وروي ان فاطمة سالت ابا بكر رضي
ميراثها من رسول الله صلعم ومنعها ابو بكر فقال قال صلعم الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وانك لا تكلم صدقة حياتها ولم يكن في الخلاف فقال الى الان بكر كما اتفقت عليه الصحابة ولا نزاع على رضي
كما نازع معاوية والاصح انه غلب عليهم لو كان في حقه الا في حق علي نفس كما زعمت الشيعة زعموا
ان الاية نزلت قال العلي انت تخلفني من بعدي وقال صلعم انه امام المتقين وبغير ذلك من الاخبار والكل
مدفوع لانه لو كان في حقه نص جلي لكان معه واصحابه الكرام وكان النبي صلعم بريئا من ان يتخذ
الظلمة صحابة وان كانا لدين وايضا كيف يتصور كتمه في البلوى العام حتى شاور كبار الصحابة عند
وفاة النبي صلعم وكيف يتصور في حق الصحابة رضي الله عنهم اتفاقهم على الباطل وعلى خلافة ابي بكر
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي لما آيس ان صار نوميدا من حياة فاطمة دعا عثمان واملى
ان اكتب عليك كتابا عهد له لعمر رضي قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده بالدنيا
واول عزمه في الآخرة حيث يؤمن الكافر ويتقي الفاجر فان عدل فذاك ظني به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب و
لا يعلم الغيب الا الله يسعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرج الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت الى الصف علي رضي فقال بايعنا لمن فيها و
انك كان عمر وبايع وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي على يد غلام للمغيرة بن شعبة طعنه
وهو في الصلوة وترك الخلافة شورى بين ستة فاجتمعوا على ان يجعل الخلافة شورى بينهم ستة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة والزبير وسعد بها

ابو وقاص ثم فوض الامر فيهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا كلهم فاختار عثمان وبايعه جميع من
الصحابة فبايعوا وانقادوا والا وآس ونوابيه وصلوا معه بالحج والاعياد الى صلوة العيد العيد
السرور والذاكر سمي يوم العيد عيدا فكان للخلافة حق ابجا عام استشهد بعد قتل عثمان وترك
الامر معلقا الى ان يتعين للخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين ما جروا الى المدينة من مكة و
الانصار الذين نزل الرسول عليا على رضى والتمسوا الى طلبوا امة الى من على قبول الخلافة وبايعوه لما كان
افضل الامة عصره واوليهم بالخلافة وما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية والمحاربات لم يكن فيها وقع
عن تنازع في خلافته بل من خطاء في الاجتهاد الى في استحقاق المسئلة لو ترك القصاص من قتلة عثمان قال
علي رضى اضغانا يغلو وليس كذلك وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في ان المسئلة الى
التفصيل واذى كلام المرتضى النص في باب الامامة وارادة الاصول والاجوبة من الطائفتين مذكورة
في المطولات جوابا ما وقع في الخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملكا كما ثبت في الحديث واما قوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وحكى بضم الميم وسكون اللام وغير بفتح الميم وكسر اللام
ان كان المضمون بمعنى الفاعل بعضوضا اى يكون ظالما بعضهم لبعض فعبر عن الظلم لان الظالم كان
بعض المظلوم ومدة الخلافة لابي بكر رضى سنتان واثنى عشر يوما ولعمر رضى عشر سنين ولعثمان رضى اثنى
عشر وثم ثلثون يوم قتل علي رضى وقد استشهد علي رضى عام احدى واربعين سنة بعد وفات رسول الله فالخلافة
ومن بعده لا يكون خلفا الا بلغ ملوكا واما آء ولذا ان كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول ظاهر لان اهل
الحل والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم اى اهل مكة والمدينة فقط واهل الحل بعد سائر الناس
من المسلمين من الامة فقد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء الثلثة وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز

الغرب يعني والام الاولى اصل الهندجاة وانما الجزف تحقيقا فعكر ملكر وفيه زايدين والاصل
ملكر عاقر فعرف والحذف تعرف والطف بعيد من المراد آثار تارة الى ادفع الاشكال اى سراد رسول الله من
الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميراث الراض عن المتابعة يكون ثلثين
سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فيه انه هل يجب على الله
ذهب الامامية بناء على ان اللطف فيجب على الله ورد عليهم بانه لو وجب على الله لما خلا زمان عن امام ظاهر
جامع لشرايط الامامة اجيب بان وجود الامام لطف وانما عدم من جهة سلطنة العباد او على الخلق بمعنى
الباء متعلق لعدله نصب وعقل وللذهب الى الذهب المختار انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة بكسر الميم للنوع الميتة ما فارق الروح من غير تذكية جاهلية صفة ميتة
بيعة صاربا غيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يدت اهل الجاهلية عليها فيراد من
هذا الحديث هو الذم الذي بعث في ذكر الوقت فعلى هذا لا يرد ما قال الشارح بعيد هذا البتة نعم
الامة كلهم ميتة جاهلية والجواب ان ذكر الحديث بالكلية وبزوال الاشكال بالكلية عما ما لا يخفى ولان
الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات رسول الله نصب الامام حتى قدموه على الدفن الى قول الرسول
وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات كما مر بالجمع والاعياد يتوقف عليه اذ 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 منهم خروج البلدان وخروج جيوشهم والجهاز ما تعد
من الامتعة للسفر كعداد السفر وما يطعم من بلدة الى اخرى وما تزف به المراة الى زوجها واقتصد قاصد
وقرب المغلب والمنقصة من الله وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة

بين العباد وقبول الشهادات القائمة على المخلوق وتزويج الصغار والصغيرات من الاكفاء
العزيز الاولياء امام وقسمة الغنائم وغير ذلك من الامور التي لا يتولاها الا الامام او
قيل لم ملها للاستفهام وحذفت الفاء مع حرف الجر بين الاستفهامية والخبرية كما
بذي شوكة وكثرة ناصرة ومن ابتر بحيث لا تترتب على اقامته تلك المفاسد
مفضية الى اختلال الدين والدنيا كما شاهد في زماننا فان قيل فليكتف بذي شوكة
اما سلطان ونائب امام لان المقصود من نصب الامام ذلك قلنا هذا حصل بذي شوكة
الامة على نصب الامام فانتظام الامر حصل بتلك الشوكة كما في عهد الائمة الاربعة
بعض انتظام في امر الدنيا وكل يختل امر الدين وهو المقصود الاهم لان ذا الشوكة قد يكون
جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك والعمدة العظيم العمدة ما يعتمد عليه فان قيل
مقام ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلثون سنة ليكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم خاليا عن الامام فيخلو الامة كلها عن امام فيكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق المراد
بالخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفائها ملزومة الخلافة الكاملة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام والمسلم فلعل ظهور الخلافة ينقضي قبل ظهور الامامة بناء على ان الامام اعم لان
الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبي وحكومة الامام والسلطان اعم لكن هذا الاصطلاح
عام لم يتقدم بعين لهذا الاصطلاح متعارف فالمراد من الشيعة من يريد بان الخليفة اعم والامام اي الاجل
ان الخليفة اعم من الامام عند الشيعة يقولون بخلافة ائمة الثلثة ابو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم دون
امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره لا يكون امام كما قال به الرسول

فعلى

صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش من ملك ولم يوف امام زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغي ان
يكون الامام عالما ليرجع اليه فيقدم بالعلم ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام والا مختفيا
عن اعين الناس خوفا والخوارج بين طرف والخوف فالمخوف على المتوقع والخوف على الواقع من الاعداء
وعلى الظلمة معطوف على قوله من الاعداء بتقدير مخوفا من الاستيلاء للظلمة منتظرا الى متى تنتهي
الى خروج الظلمة عند صلاح الزمان او الى آخر الزمان وانتظار هو اوار الشر والنار والخلال
الى ذهاب نظام اهل الظلم والفساد لان ذلك الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامامية لا يكون
الدنيا بغير امام من اولاد حسين وان الامام عالم اهل الارض والجنات يقول ان الائمة بعضهم ائمة
بعض في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول الله هم 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 علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي
وقد اختفى والواو للحال ضعفا من اعدائه فيظهر فيملأ الدنيا قسطا يقال قسط الرجل فهو قاسط
اذا جار وقسط اذا عدل ملئت جورا وظلما يتكرر بسكون ميم عند العلماء الا ان امام عادل من اولاد فاطمة
والا ثنا عشر في طول عمره ومدة ايامه كعيسى والخضر روى عن رسول الله في بعض الاخبار انه ذكر
فقيه الخضر فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه بعده فلم يقبل فرار منه والتحق بالخضر ابوه
ابوه وطلب ابوه فلم يقدر عليه قال عالم انا سيح الخضر خضرا لانه اذا صلح بمكان اخضر تاصول وقال
عكرمة انا سيح الخضر خضرا لانه لم يكن يبارض الا اخضرت وانت خبير بما ذكرته من مذهب الشيعة بان اختفاء
الامام وعدم سعيه في عدم حصول الاغراض المطلوبة منه وجعل الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب

الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا العلم بمجرد الامر ان يوجب الخوف اختفاء ذهول الامامة كما في حق
ابائه الاباء المهدى الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يذهل عن الامامة وايضا معطوف على قوله
وانت خبير فعند فساد الزمان واختلاف الآراء وكسل الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد
وانقياد له اكمل من كل امر احتياج الناس الى الامام لمزاحمة الزمان وعدم اختلاف الآراء
وعدم كسل الظلمة ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه بشرط
ان يكون الامام قرشيا لقوله ع الائمة من قريش ولهذا جوب بما يقال وهو ان قوله ع الائمة من قريش خبر
الواحد ولا يفيد العلم بمجرد غلبة الظن فاجيب عنه بقولهم ولهذا اوان كان خبر واحد لكن تلقاه
ابو بكر رض بالقبول حين نازع في الامامة بحضرة الصحابة فقالوا منا امير ومنكم امير فلم ينكر
جوابهم فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا مفيدا لليقين بشرط القرشية
لم يخالف فيه اي في الامامة الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا من اولاد هاشم
او علويا كما ثبت بالدلائل خلافا لابي بكر وعثمان وعمر رضي الله عنهم انهم لم يكونوا من بني هاشم ولا كانوا من
قريش فان قريشا هم اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة 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 قرشي لانه ابن ابي قحافة
عثمان عطف بيان عامر بن عمر بن كعب بن لؤي وكذا عمر رض لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن
رياح بن عبد الله 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 من الذنب لما مر من الدليل على امامة
ابي بكر رض مع عدم القطع بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية ولا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط ايضا ظهور العصمة كما يريده في دعوى الامامة خلافا للفقهاء
ولا يشترط ايضا الاشتهار بالعلم لان اشتراط العصمة يغني عن احتياج الناس اليه واما مع عدم اشتراط فيكفي عدم دليل
الاشتراط اصح الخلاف الا القاضي ان 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 بين لانم ان
غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مستقلة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير
المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تع في العبد ذنبا مع بقاء قدرته
اي العبد واختياره وهذا اي ما ذكرنا من حقيقة العصمة معنى قولهم اي قول المعتزلة معنى اي
العصمة لطف يحمل اي يحمل اللطف العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه عن الشر مع بقاء الا
ختيار حقيقة على البقاء الاختيار لا ابتلاء والا ابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكن
لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من تكمل العواقب ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختيار وهذا اي البقاء
الاختيار قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة اي التكليف وهذا اي التكليف والاختيار نظام
فساد قول من قال ان العصمة خاصية في نفس الشخص اودعه الله يمتنع بسببها اي لخاصية صدور الذنب عنه
كيف لا ينطرف ره ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليف بترك الذنب ولما كان مثابا عليه والكون
افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة يد المفضول الافضل علما وعملا ربما كان اصلح في مصالح
الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر واسلم اذ

ای انتشار الفتنة واصل الفتة الاختیار یقال فتت الذهب بالنار اذا ادخلوا فیها لیعلم جودته
والمراد الی ما ذکرنا من اذا کان الموالی فی الفضیلة بالمفضول اذا جعل علیهم فالامامة شوری بین ستة ای
ستة اشخاص مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قیل کیف صح جعل الامامة شوری بین ستة
مع انه لا یجوز نصب الامامین فی زمان واحد فلما غیر لجاز یکون نصب امامین مستقلین فی اطراف کل واحد
منهما علی الانفراد اذ لا یلزم من ذکر امتثال احکام متضادة لان کل واحد من الامامین یرید حکما غیر
حکم امام الآخر واما فی الشوری فالحکم الی الستة المذکورة بمنزلة امام واحد وشرط ان یکون الامام
من اهل الولایة الولایة بالفتح النصرة والتولی وبالکسر السلطان المطلق الکامل ای مسلما حرا ذکرا
عاقلا بالغا من الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور علی انه شرط ابتدا
ان لا یکون بجنبها فی الاصول والفروع اذ ما جعل الله تعالی للکافرین علی المؤمنین سبیلا اشارة الی علة
کون الامامة مسلما ولا یکون الکافر صالحا للامامة والعبد مشغول بخدمة المولی مستحق فی اعین
الناس فلا یکون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات عقل ودین فلا یکون النساء صالحا للامامة
والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر الامور والتصرف فی مصالح الجمهور لان اکثر الناس ساسة العالم
للتصرف فی امور المسلمین بقوة رأیه ورویته ومعونة بلده وشوکته فاشترط بعلمه وعدله وکفایته لتحقیق
یحفظ دار الاسلام علی تنفیذ الاحکام الشرعیة وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مختص بالغرض من نصب الامام ولا ینعزل الامام بالفسق
الی الخروج عن طاعة الله والجور علی الظلم علی عباد الله الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه لانه قد ظهر
الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدین والسلف الاولین والحال کانوا ینقادون

الی

الی الامراء ویقیمون الجمع والاعیاد باذنهم الی باذن الامراء ولا یرون ای السلف الخروج علیهم
الی هذا اشار بقوله وان العصمة لیست بشرط للامامة ابتداء فبقاء او ای بعد الامامة اولا
وعن الشافعی رحمه الله ان الامام ینعزل بالفسق والجور وکذا کل قاض وامیر واصل المسئلة ان الخلق
لیس لهم اهل الولایة عند الشافعی رحمه الله فلا یکون الفاسق اماما لان الامام لا یکون الا من اهل الولایة به
لانه لا یلیق بمنصب الفقیه ومنصب الصحبة رضی الله عنهم ان یکون الفاسق اماما ولا ینعزل بالفسق والمطلق فی کتب
ان فیه ان القاضی ینعزل بالفسق کالوکیل والمتولی وبالکسر السلطان المطلق الکامل الی مسلما حرا ذکرا
عاقلا بالغا من الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور علی انه شرط ابتدا
ان لا یکون بجنبها فی الاصول والفروع اذ ما جعل الله تعالی للکافرین علی المؤمنین سبیلا اشارة الی علة
کون الامامة مسلما ولا یکون الکافر صالحا للامامة والعبد مشغول بخدمة المولی مستحق فی اعین
الناس فلا یکون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات عقل ودین فلا یکون النساء صالحا للامامة
والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر الامور والتصرف فی مصالح الجمهور لان اکثر الناس ساسة العالم
للتصرف فی امور المسلمین بقوة رأیه ورویته ومعونة بلده وشوکته فاشترط بعلمه وعدله وکفایته لتحقیق
یحفظ دار الاسلام علی تنفیذ الاحکام الشرعیة وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مختص بالغرض من نصب الامام ولا ینعزل الامام بالفسق
الی الخروج عن طاعة الله والجور علی الظلم علی عباد الله الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه لانه قد ظهر
الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدین والسلف الاولین والحال کانوا ینقادون

والواو للحال عدل ینعزل بالفسق لان المقلد عقد عدالته فلم یرض بقضائه بدونها الا بدون العدالة
لا یجلس بالدخول فی القضاء کمن یشق بنفسه لانه فرض کفایة ولکونه امرا معروفا ویکره بالدخول فیه لیس
بخائف العجز وقیل کره الدخول باختیاره ولو وثق بنفسه لعدله دم من جعل علی القضاء فکافاه فابی
مسکین والصحیح ان الدخول فیه رخصة لطمع العدل والترک عزیمة الا اذا تعین هو للقضاء فی
یفرض علیه التقلد صیانة لحقوق العباد ولو کان فی البلاد امثاله فامتنع کلهم من القضاء اثموا
الحکام السلطان لا ینفصل بینهم والا فلا وفی فتاوی قاضی خان اجتمعوا علی انه ای العاضد اذا التبس
لا ینفذ قضاؤه وفی الرشید وانه اذا اخذ القاضی القضاء بالرشوة لا یصیر قاضیا ولو قضی لا ینفذ قضاؤه

روى عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام فى كل شئ قال لا انما يكون من الرشوة ان ترشو لتقطع
ما ليس لك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك او دمك او مالك بالرشوة فلا وذكر البخارى
عن عبد الله بن سعيد رضى انه كان بالحبشة فرشح دينارين وقال وانا لا ارى العالم الا واقعا فى الرشوة
روى عن انس رضى قال قال رسول الله من اخذ الرشوة فى الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة وعن ابن مسعود
خلف بالتشديد الباء صفة لبعض الحى وكبر بعض الاصابع البنصر كل فعل مرضى وقيل سالم الكل ضد بعضى
صاحبه للاطيبة واصله التوسع فى فعل الخير ماخوذ من البر وفاجر لتقدم صلوا خلف كل بر وفاجر قال علماء
الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع
عن الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا الى
جواز الصلوة خلف الفاسق اذا لم يؤد ذلك الى الفسق والبدعة اما عند الكفر وامثاله اذا ادى اليه اى ما الكفر فلا كلام فى
عدم جواز الصلوة اكفر لغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح بمعنى الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر وكفار
النعمة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به من المعتقد وان صلوا الفاسق غير ملوم
لكنهم يجتنبون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجوب الايمان ببعض التصديق
والاقرار والاعمال جميعا وبعضها على اختلاف بينهم فى اجزاء اطلاق عمل الايمان للاجماع لتقدم الاتفاق على
الصلوة خلف من يكتم اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل اى المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف
كل بر وفاجر وغيره ذكر انما من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان المتعارف جعلته
ذكر واجيب بهذا من الاصول الى اصول الكلام جميع مسائل الفقه كذكر قلنا انما الحق انها فرع من مقاصد علم
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد اى الآخرة والنبوة والامامة وما قالوا

اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على بعض اى شئ يسير من المسائل كما يقال اصحابنا
الاحناف بعض من الطحاوى شيئا قليلا من المطالب التى يتميز بها اهل السنة من غيرهم فى خالف اى بيان مسائل
فى المعتزلة الضمير فى قوله اى عبد الامام عما او الشيعة او الفلسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه وغيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقايد وكيفيات ذكر
الصحابة الاخبار ما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم المناقب جمع منقبة وهى الفضيلة والترغيب وجرب
الكف عن الطعن فيهم كقولهم لعن الله السبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف الشئ كما يقال للعشرة بخمسة وللخمس بثلثين وللثمان بثلثى
فى نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما يدرك
احدهم بانفاق مد من الطعام او نصيفه وكقوله لا تسبوا اصحابى فانهم خياركم اى غاركم للحديث
وكقوله لعن الله من سب اصحابى منصوب بفعل مقدر اى لعن الله من سب اصحابى او فى حق اصحابى لا تتخذوهم غرضا اى هدفا
من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم الفاء فصيحة لاشرطية بدليل دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان
الفاء اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى
ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك اى يقرب ان ياخذه اى ان ياخذ الله للتعذيب والتعقيب فى هذا
كثير من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضى الله عنهم احاديث صحيحة وما وقع
بينهم من الغارات والمحاربات بحمل هذا جوابك سؤال مقدر تقديره لو لم يجز ذكر الا بخير فما وقع الغارات والمحاربات
بينهم فان ذكر يدل على ان ذكر بعضهم ببعض قد يكون بغير الخير فلا يكون قوله لا تذكروا الا بخير وكتب الى جانبه جائز فاجاب بقوله
وما وقع بينهم من الغارات والمحاربات فلا يحمل اقل تاويل اى تاويل حمل وقع الخطاء فى الاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ

جواز اللعن على معاوية

او تاويلات فسبهم واللعن فيهم ان كان عما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي بالزنا الذي
النص القطعي على براءتها كقوله تعالى والعزيز بصدور المحصنات المؤمنات الآية والا اي وان لم يكن عما يخالف الادلة
القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهد بزعم العلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية و

يعف يزيد واللعن عليه

عدم اجل من الصحابة الذين نازع معه على ما اختلف اللعن ط وبفرض ان الله تعالى اراد اظهار نباهة
امرهم البلغ والطريق على الاعلم وعلى الايجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر الخلاصة وغيرها
انه لا ينبغي اللعن عليه والاعلم الحاج سلم مذكور في ملوك العرب بالبيان النبوي من لعن المدينة ومن كان من اهل المدينة
وما نقل عن بعض السلف لا اصل له ولو ان يقال الا ما نقل من لعن النبي عليه السلام من اهل المدينة يخالف ما ذكر من ان النبي
عليه السلام نهى عن اللعن الا فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل المدينة فلما اذا اذى
النبي عليه السلام يعلم من احوال الناس بيان ما في نفس الامر مما يعلمه غيره والضمير البارز في يعلمه عايد الى ما والضمير في غيره
راجع الى النبي عليه السلام يعني يحتمل ان يكون الشخص الذي لعنه النبي عليه السلام لم يكن موصوفا بل منافقا وبعضهم الى العلماء
اطلاق اللعن عليه كما على يزيد مما انه كفر حين امر بقتل حسين رضي واستند او الوالي الحال على جواز اللعن عليه
قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضي يزيد بقتل الحسين وكتابته الى ابن زياد يزيد به الكفر الى بالقتل
واهانة اهل يزيد اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر فبزان معناه قال حجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل
الحسين او امر بقتله او رضي به فلا يجوز نسبة مسلم اليه كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجنود على
الحسن فقتلوه واهانوا اهل بيت النبي عليه السلام فكان الامير آثما وراضيا بما فعل جنده ولحصه جلي عند العقل
فالعقل بعدم الرضى من الظن لاهل القبلة وان كان تفاصيل احاد الفجرة لا تتوقف في شان ذاك فانا
نقول يزيد في اباحة المدينة ثلاثة ايام واستباحة نسائها واولادها وقتل الحسين لم يكن الا ان قاتل عثمان اكثر

منكم ولا شك ان قتل الحسين اذ التكفير بالقتل من الانبياء عليهم السلام ولو سلم انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر
المعين لا يصح فلعله تاب بعده قيل تكفير قتلة الحسين ليس لقتلهم الصحابي رضي بل لاهانته اهل بيت النبوة ولم يوجد ذكر في عثمان رضي ويشهد باطنه اللعن العزيز بشرهم النبوي حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة و
عمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة
وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد لفاطمة والحسن
والحسين كما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وسائر الا يذكرون الا بخير ويرجى ان اكثر ما يرجى لغيرهم من المؤمنين والا يشهد باطنه او النار للصحابة
بل بان يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وكذا الطوائف باعتبارهم وقيل هم في الجنة اذا
ماتوا وقيل هم في الاعراف ووجه ان عدم التيقن لعدم العلم بالخاتمة واذا مات ولد المؤمن طفلا
فخاتمة ايمان لانه تبعا لابويه الا ان يكون تابعا لغير فخاتمة ابيه الكافر معلوم ويرجى السيح على الخفين
والمسح على الخفين خلافا لمالك وافضل لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالسنة وهو قوله تعالى 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 جايزة اي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور وسئل ومسح
على عمامته سئل وسيل بالياء وللعوام لغة من قال سلت تسال بغير همز والياء منقلبة عن واو لغة ام كما
وسالت علي ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله ثلاثة ايام ولياليها للمسافر ويوما
وليلة للمقيم جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى فجعلناه هباء منثورا اي صيرناه والكاف
بمعنى الجار كقوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم اي الا صيرناها والثاني بمعنى التذكير كقوله تعالى انا جعلناه

قرآناً عربياً اي قلناه وانزلناه والرابع لمبلغ الخلق كفعوا ثم وجعل الظلمات اي خلق الظلمات والنور و
وروى ابو بكر عن رسول الله انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة اذ تطهر
فلبس خفيه ان يمسح عليهما معقود رخصه وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفراً اي نفساً من الصحابة
رضي يرون المسح على الخفين ولهذا اي لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رحمه ما قلت اي لم اكن قائلاً
بالمسح حتى جاءني فيه اي في حق المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي رجل من اصحاب ابي حنيفة اخاف الكفر
على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار اي روايات الصحابة التي جاءت فيه في حكم التواتر فمن انكر موجب
هذا التواتر كان كافراً وبالجملة من لا يرى اي لا يجوز المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن
مالك رضي عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين اي عثمان وعلي وتمسح
على الخفين ولا تحرم نبيذ الجرة ثم الوان ينبذ تمراً او زبيباً في الماء فيجعل في اناء من الخزف وهو ما يتخذ
من التراب فيحدث فيه لذة كما في النقاع فكانت تنهى عنه ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار ظروفاً للخمور
ثم نسخ فعدم تحريمه من عقائد اهل السنة خلافاً للروافض وهذا اي ما ذكر من عدم حرمته بخلاف ما اذا
اشتد وصار مسكراً فان القدر الحرمة قليله ثم اذ طلب حضرتي اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة
الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامور
بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء وما نقل عن بعض الكرامية جواز
كون الولي افضل من النبي كفر وضلال فانه تحقيق ورد في الحديث الصحيح انه قال عم ان من عباد الله
لاناساً ما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيمة بقربهم ومقعدهم من الله فقالوا
يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال هم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها

ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء

الولي افضل من النبي عند الكرامية وهو كفر

بينهم

بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن
الناس ويفهم منه كون الولي افضل من النبي عم اجيب بان شان الانبياء اجل من ان يتمنوا ما رآه حسناً وان
كان لمثلهم اجر منه نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي
متصف بالمرتبتين اي النبوة والولاية ذاتية افضل من الولي الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية افضل
لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة من الانبياء ذكيا بلوحال رسول الملك الى الرعايا
الا ان النبي عم افضل لجمعه بين الدرجتين اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين
فلا يقتصر عن مرتبة ولاية غير النبي لقصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غاية نيل مرتبة النبوة
لا يصل العبد ما دام عاقلاً احتراز عن المجنون بالغاً احتراز 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 وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر
والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه سقط عنه اي عن العبد العبادات الظاهرة
كالصلوة ونحوها ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان
هم الانبياء خصوصاً حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله عبداً لم يضره
ذنب فمعناه انه اي الله عصمه اي العبد من الذنوب فلم يلحقه ضرر او معناه انه اذا صدر من العبد ذنب
يلهمه الله تعالى التوبة والاستغفار وعند ذلك الذنوب فلم يلحقه ضرر والنصوص من الكتاب والسنة تحمل
على ظواهرها اي ما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة وعند اهل الكلام الشرع

والعلیم والسلاسل والاغلال ما لم یصرف عنها دلیل کما فی ان یجعل الید بمعنی ظواهرها الباطنة کعلم الله تعالی
علی العرش للمشبهة والجسمیة کقوله تعالی یدالله فوق ایدیهم ولکونه ذکرا یقال لیست بمذکر ای الالفاظ التی
ظواهرها من النصوص بل من المتشابه لان نقول المراد من النصوص ما لیس بمتشابه بل الظواهر من المحکم
المحکم بل ما یعم اقسام النظم ای الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخفی والمشکل والمجمل علی ما مر فی التعارض
عند قول اصول الکلام اللفظ اذا ظهر منه المراد سمی ظاهرا بالنسبة الیه ثم ان زاد الوضوح بان صار
الکلام بحیث یفهم ان زاد وضوحه بسبب التاویل والتخصیص بحیث یفسر ثم ان زاد وضوحه بسبب احتمال النسخ
بحیث یحکم والعدول عنها ای عن الظواهر الی معان یدعیها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنیة
لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها بل لها معان باطنة لا یعرفها الا المعلم ای الله تعالی وقصدهم
بذلک فی الشریعة بالکلیة الالحاد ای میل وعدول عن الاسلام الالحاد فی اللغة المیل عن القصد ولهذا
سمی اللحد لحدا لانه فی ناحیة وانفصال وانشقاق یکفر لکونه ای العدول عن ظواهر النصوص بمنزلة التغییر
فیما علم بضرورة واما ما ذهب الیه بعض جهلة السواد من مقدور ملعون ان یقال ان قول المصور والعدول
عن ظواهرها ای معان یدعیها اهل الباطن کفر ولحاد فخالف ما ذهب الیه بعض من ان النصوص علی ظواهرها
وهو ذکر فیما اشارة الی ما ذهب الیه بعض الباطنیة من ان ارباب السلوک الی الانبیاء والاولیاء والدقایق
التی لا یهتدی الیها بعقولهم ان للقرآن بطنا وفی بطنه بطن الی سبعة ابطن علی اختلاف الروایتین مثاله قولهم
لا یدخل الملائکة بیتا فیه کلب والتصاویر هو منزل الملائکة ومرابط الخیل هو علی المستقر الدائم والصفات
الردیة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والکبر والعجب کلها بنایة فاحشة یدخل الملائکة وهو مستحسن
بالعکس التطبیق بینهما قال البعض وبین الظواهر المراد منها هو حصول العلم کمال الایمان وعمل الارکان الاطلاق والکفر وقد یحصل بیان بکل العلم

الاحکام التی دلت علیها النصوص القطعیة من الکتاب والسنة کحد الخمر حد مثلا کفر لکونه ای جحد
رکنا من نصوص من کذب بصاحب الشرع فقد کذب الله ورسوله لان من قذف عائشة رضی الله عنها بالزنا کفر لانه ثبت
تبرئتها بالدلیل القطعی وانکار الاصل الثابت بالقطعی کفر اذا ثبت کونه معصیة بدلیل
قطعی وقد علم ذکر ای انکار الاصل المعصیة فیما سبق وانکار حرمة ای عدها امرا حقیرا ای بالنصوص
کفر لانه تکذیب ای تکذیب صاحب الشریعة لان ذکر ای الاستهزاء هو الاستهزاء من اصابات التکذیب
وهم ملحق الاصول ای الاصول المذکورة من العدول عن النصوص وغیرها بتغییر ما ذکر فی الفتاوی
من انه اذا اعتقد الحرام حلالا کان حرمته لغیر کلام الحقیر وقد ثبت بدلیل قطعی یکفر والا فلا بان یکون
حرمته لغیر کالمنصوص بالسرقة للغاصب السارق کذا قیل فعلی هذا اشکل فی کل استحلال ما ثبت بدلیل
قطعی تکذیب الشارع والمکفر وفاقا اللهم الا ان یقول بان ذاته حلال وانما لزمته الحرمة من صفة کالغصب
والسرقة او ثبت بدلیل قطعی وبعضهم لم یفرق بین الحرام لغیره ولغیره فقال من استحل حراما قد علم صفة حرامه ذاتا
کالدم والخنزیر کنکاح ذوی المحارم او شرب الخمر او اکل المیتة او الدم او الخنزیر من غیر ضرورة فکافر وفعل هذه
الاشیاء وبدون الاستحلال صفة ومع استحلال شرب النبیذ الذی اختلف العلماء فیه او قال هذا حلال لکنه ویا السلطنة
او بحکم الجهال بعد ما ثبت بالدلیل القطعی لا یعرف حلالا او حراما فلا یکفر قیل اما بقول هذا مباح ذکرناه او یاول بانه اشار الی حبث
شرابه ولو تمنع ان لا یکفر لحظ حراما او لا یکفر صوم رمضان وفرضا لا یشک علیه لا یکفر هذا الصحیح لان قول
فاعتزلوا النساء فی المحیض وان کان صریحا فی الحرمة لکنه معلل بان ذلک کما کان علة لاذی والقرب
الخاف لا یفید حرمة القطعیة کما بین فی الاصول بخلاف ما اذا تمنع ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فانه یکفر
لان هذا ثابت فی جمیع الادیان موافقة لحکم ومن اراد الوقوف علی کمال حکمة فقد اراد ان یحکم الله تعالی فی حکمه

(الاحکام)

(الا)

(نسخة استحلال الرطب الذی یسکر وفی القدوری عن محمد انه لا یکفر وهو الصحیح)

وهذا اجمال مذهبه وذكر الامام الرضي رحمه الله وكذا بالحيض انه لو استحل وطأ امرأته الطاهر يكفر وفي
الفواكه على محمد رحمه الله انه لا يكفر على الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن هو مختلف بما
يليق به او سخر بالمسجد او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو شك ان لا يكون نبي
من الانبياء لا لقصد الاستخفاف او عداوة هذا يدل على انه اذا لم يكن على الاستخفاف بل للشبهة على ما يكفر كذا في
بعض الفتاوى قيل اذا تمنى عدم البنت فقد ضجر على الله كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمنى
عدم البنت يتضمن تمنى عدم مشيئته ولو كفر كما مر وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر ولو كان كلامه
عجيبا يضحك الناس منه فلا يكفر كذا في الفتاوى وكذا لو جلس بمكان مرتفع وحوله جماعة تسئلونه مسائل و
تضحكونه وتضربون بالدساديد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او علم ان يامن يكفر
العزم في اللغة توطين النفس على الفعل وكذا الواقع للمراة بائن لو قال لها انت بائن او خلية او برية او حرام او الذي بيدي
لا تبين بالكفر لئلا يتخذ طريقا للبينونة وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة
الى القبلة في الاصل لكن الوقوع على الاستقبال فصار حكما فلو كان المتوجه اليه للصلوة او
او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة سواء كان له طهارة في الواقع ولو قامت بظاهر الحالة اما الصلوة
فصلى معهم حيارى من عدم الطهارة قيل لا يكفر وينبغي لمن يضبط اليدان لا يتصدى باركان الصلوة ولو صلى
شوب بخمس وجوه واحد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف والجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستخف ولو اقتدى
بصبي او امراة او جب عمدا لا يكفر اتفاقا وكذا لو اطلق كلمة الكفر لا استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من النوع
والكلام في الله تعالى كفر بان يقال انه تعالى لا يرحم عبدا من عباده لانه لا يكلف مزروع الله تعالى ما لا يطيقه الا القوم
الكافرون والآمن الله تعالى كفر لانه لا يامن من مكر الله تعالى القوم الفاسقون فان قيل يلزم بان العالم يكون في

حد النصف الدال على حرمة قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فلن الدلالة مع ان حرمة القرب اشمل
مجاورة الازار فهذا امين على الخلاف فيمن اشتمل
حراما لقيه وهل يكفر ام لا على الخلاف في شيخ رشيد

لو اتى على الحرارة

مشكل

الناس وبان الطبيع كفر فوقه امن من الله فيكون المعتزلة كافرا مطبوعا كان او عاجلا لانا نقول
ليس من هذا الوجه للحال اهل السنة ان لا يكفر احدا من اهل القبلة وللحال ان المعتزلة من اهل القبلة
على هذا ليس بكفر ولا امن لانه على تقدير العصيان لا يناسب ان يوفق الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يليق ان يخذل فيكتسب العاصي وبهذا اندفع ما يقال بالعكس نظير ما ذكر من قبل ان المعتزلة اذا
ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا لانه حينئذ مرتد الله تعالى ولا يعقل انه ليس بمؤمن وذكر اي ظهور
الطبع عاجلا قيل لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم اجابة المشبوه في
التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر جزما ان هذا الا ظهر او الجمع الى التوفيق
بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحال الرؤية او سب
الشيخين ابا بكر وعمر ولعنهما وامثال ذلك كقتل الطبيع وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله
وهم مزاح كالمنا كفصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكلوان في
مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كاهنة بمكة كاهن تدعون معرفة
الامور منهم الا من الكهانة من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه
يستدرك الامور بفهم اعطيه والصحيح البارز عليه الامر والنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية
فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب تفرد به الله تعالى لا سبيل لاحد الى العلم بالغيب للعباد الا باعلام
الله تعالى والنصوص يدل عليه قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله تعالى قل لا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو وبسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا اتى النبي صلى الله
فقال عنها فنزلت لكن ثبت ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من الملك وبهذا تحل الآية بما

على ان لا يعلم بذاته الا الله والالهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الدليل الا ان الاستدلال بالامارات
فيما يمكن ذكر ان الاستدلال فيه والضمير فوقه راجع الى ما في فيما ولو اذكر في التصور لرجع الى الفاعل
عند قوية فالة التعريف اى يطرد مطردا عالم الغيب بعلامة كقوله قيل دعوى المنجم انما هو بعلامة الا
تصالات الكوكبية وبالة التعريف من جملة العلامة للحوادث الارضية الا تصالات الكوكبية عما نطق
به الكتاب السماوى حيث قال الله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون ولم يقل
ليس لهم الا ان اريد بالنفي الثابت للمنفي عما ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء يختص بالموجود من ان
الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي ولهذا حكم ضروري لا ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان
الممكن ثابت في الخارج قال المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل بصفاته لا يترتب عليه الاثار ولا يازم منهم قدم
الاشياء ولا امتناع خلق الباري اياها لان الموصوف بالقدم والخلق هو الموجود الذي يترتب عليه الاثار
لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتب اثاره عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن
وهم لا يقولون به وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على ان تغيير الشيء اذا هو وجوده او المعنى
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصولهم
الى صدقة الاحياء عندهم الحق الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل
اصل القضاء الفصل بتمام الامر وكل شر من ملوثة باكتسب والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره جوابه ان تعليق
الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اذ لا تبديل فان كل قرار يجري على سبب كما تراه في امر الولد والنسل
وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب ولما ورد في الاحاديث الصحاح جميع صحيح من الدعاء للاموات خصوصا
في صلوة الجنازة وقد تواتر الدعاء السلف فلو لم يكن للاموات نفع في الدعاء لما كان له وجه ولنا

ما ورد من الادلة فعلى ما يجب امتثال امر الشرع امتثوا امر بالصلوة على النبي صلعم فيجب في الجملة او كلما جرى ذكره
على اختلاف فيهما ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم والا يشكل فعله تعالى هو الذي يصلي عليكم
وملائكته وقول عليه السلام صلى على آل ابي اوفى الصلوة حق النبي والله ولية فلها ان يتصرفا فوضعه لا من شاء
وقال صلعم ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا طلبوا له ان لا يكون الميت
يشفعوا الا قبلت شفاعتهم فيه اى في حق الميت وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت
فاي صدقة افضل قال صلعم الماء قال سعد فحفر بئرا قال هذه لام سعد وقال صلعم الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال صلعم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يدفع العذاب عن تلك القرية
اربعين يوما والاحاديث في هذا المعنى والاثار على وفق اخبار الصحابة اكثر من ان تجمع والله يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم معناه وعدني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا
مهلة ويقال ادعوني بلا اضطراب استجب لكم مع السكون ادعوني بالطف استجب لكم بالوقار ولقوله صلعم ان ربكم
كريم يستحي من العبد اذا رفع يديه الى ان يردهما صفرا اى خاليا روى عن سعد بن ابي وقاص رضي قال
سمعت رسول الله يقول اني لا اعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس صلعم فنادى في الظلمات ان لا اله
الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الاثار من حزنه امر فقال فليس مرات ربنا الجاه الله محاجاتي قال
ابراهيم بن ادهم كان في موعظة للناس حين سالوه عن قول الله ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا
يستجيب فقال جائت فلوبكم في عشرة اشياء اولها ما عرفتم الله ولم تؤدوا حقه وقالوا كتاب الله تتلونه كل يوم
وسنة وادعيتم حبه لم تعملوا بها وادعيتم خوف النار ولم يتهوا عن الزنا وادعيتم ان الجنة حق ولم
تسعوا لها وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوبكم وانا طاهر الذي لا اتكبر وانتم موتاكم الا تعتبرون والعلم

وقوله ثم استجابا للعبد عاصر يدعو بحاجة

وقال صلعم
كما في عنه للناس
ذكم تعلموا به واد عيتم عداوة الشيطان واليتموه واد عيتم
حب رسول الله

واعلم ان العمدة في ذكر اي في اجابة الدعوات صدق النية فلا صدق النية ان لا يوصف بمقتضى في خلوص

الطوية الذي يتجرد النية على سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة بالكلية ويتجلى في ارادة الحق

فيقع الكل مما اراده لانه مراد الحق ولهذه مراتب لا ينال العبد عنها بعضها وخلوص الطوية وحضور القلب بقوله ادعوا

الله وانتم الواو للحال موقنون بالاجابة اي قبول واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف

المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنع الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه

اي الكافر لا يدعو الله لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث

اشارة لها انما الجواب لسؤال مقدر وهو ان يقال ما ورد في الحديث يخالف قول الله في التوفيق بينهما من ان

دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب محمول على كفران النعمة يعني تقرير الحديث ان دعوة المظلوم

وان كان كفران النعمة يستجاب وجوز بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني اي امهلني والاثر

سريعا فقال الله تعالى فانك من المنظرين هذه اجابة واليه اي الى الجواز ذهب ابو القاسم الحكيم وابو منصور الدبوسي

وقال الصدر الشهيد وبه اي بالجواز يفتى معفور القول وما اخبر به النبي عم من اشراطها جمع شرط الساعة

اي علاماتها من خروج الدجال الدجال من الدجل وهو اللبس والتمويه يقال اذا لبس وموه وقيل سمي دجالا

لانه يضرب في الارض اي يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه ودجله سحره

وكذبه وكل كذاب دجال قيل هو لم يولد في زمن النبي عم يدل عليه حديث تميم الداري وقيل يتولد في آخر الزمان قال

عم يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان ودابة الارض وهي حيوان يخرج من الارض يركب الدجال

لا يدري قبلها من دبرها من كثرة الشعر وما بين المنفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عم وعشي على رجلها يخرج

ثلثة ايام فلا يخرج الا ثلثها ويأجوج ومأجوج وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان

وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل سنان

ومنهم يخرجون في ايام عيسى ويهلكهم الله تعالى معا بعد قتله الدجال فيهلكهم الله تعالى فيرسل عليهم السلام
في ليلة واحدة بدعاء عيسى عليه السلام

وفي آخر رواية يخرجون فقد قتلهم بالشام
ومنهم قتلهم بخراسان سنان

وهم يخربون الارض ويعوقون ... ويأكلون ... فيغضب البهائم بهما ... وقيل هم من الاول دون آكل والبقدر وح

في الحيوان ومكة والمدينة وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى عليه السلام اياه

ويقال خليج يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم لانهم يموجون في بعض روي عن ابي هريرة رض انه

قال قال رسول الله ان يأجوج ومأجوج يحفرون السد في كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي

عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيده الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال

الذي عليهم فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون اليه فيرونه كهيئته حين تركوه فيحفرونه فيخرجون

على الناس ويشربون الماء كلها ويتحصن الناس فيبعث الله تعالى نغفا اي دودا في اقفيتهم فيهلكهم بها

منهم في حصونهم

ونزول عيسى عم من السماء عند منارة البيضاء في شرقي دمشق وفي الحديث يمكث عيسى عم في الارض

سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله تعالى ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد

في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضته فيبقى شرار الناس فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وطلوع الشمس

من مغربها فهو حق في الخبر الصحيح انه قال عم ان التوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لا يغلق حتى يطلع الشمس

في مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختص السبعين اشارة الى قوله عم اكثر

اعمار امتي ما بين الستين الى السبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول والانسان اجل جسماني متناه

في هذا العالم واجل روحاني غير متناه في عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول وغلق بابه كناية

عن انتهاء عمره واليه اشار بقوله عم ان الله يقبل توبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة

الروح عن البدن لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اعني النبي عم وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول

الله علينا ونحن نتذاكر فقال عم ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال عم انها لن تقوم حتى تروا قبلها اي قبل الساعة

عشر ايات اى علامات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام ويأجوج
ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذكر نار تخرج من اليمن
تطرد الناس الى محشرهم اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واول خروج الدجال بظهور الزيدية بخراسان وقتل
عيسى عليه السلام كما باندفاعها ذكر وظهور الخير والصلاح قال الكرماني طلوع الشمس من مغربها تجلبنا وبيانا بانعكاس الامور
وصيرورتها على عكس ما ينبغي قيل حملا على هذه المعاني من محض العرفان كما مر والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط
كثيرة جدا وقد روى احاديث واثارا في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب التفسير والسير والتواريخ والمحتهد
في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد من الشرعيات الاصلية هي اصول الكلام والفرعية الفقه
قد يخطئ ويصيب وفي طلب بعض الاشاعرة والمعتزلة الا ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية الذي لا قاطع فيها الى
لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الخلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا للحاكم واحكام
(زاد بعضهم الاشاعرة والمعتزلة)
متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الا انه متعدد ولهذا قالوا كل مجتهد مصيب لانه حكم الله تعالى في المسائل
الاجتهادية ما ادى اليه راى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها
الا حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحي اى على تقدير ان يكون له حكم اما ان لا يكون لله عليه
حكم اى حكم معين دليل او يكون وذكر الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فهذا اربعة مذاهب
والاقسام المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل قطعي ان وجد اى الدليل القطعي للمجتهد اصاب ان
فقد اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابة اى الحكم المعين وخطأه اى الحكم وخطأه فلذا كان الخطأ معفوا
بل ماجورا للبذل وسعه في طلب الدليل كالحكم الشرعي فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس آثما ومن الخلاف
في انه خطأ ابتداء وانتهاء او بالنظر الى الدليل والحكم شيعا والى ذهب بعض الشيعة واليه ذهب الشيخ ابو منصور والاستاذ

فقط

فقط ان يأتي بالحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه ويجتمع بشرائط وان
كانه تعالى يكلف بهذه الاعتبارات لكنه تعالى غائب وايانا والابصار وليس على اى علم المكلف
في الاجتهاديات اقامة بحكم التقطيع الى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه
الاول قصة داود وسليمان والضمير للحكومة والقضاء وجه فتوى قيل كان فرضها بالوحي
لكن نسخ وحي داود عم بوحي سليمان عم ولا يكون نسخ فيما لحن فيه ولو كان كل من الاجتهادين
اى اجتهاد داود وسليمان لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فجة لان كلا منهما قد اصاب لحكم الله اى حين
الاجتهادين صوابا وفهمه اى فهم الصواب الحاديث والاثار الدالة على ان للاجتهاد مجالا
بين الصواب والخطأ وحيث صارت متواترة المعنى قال عم بيان التدبيران اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله تعالى للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا و
ابن مسعود اجران اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر خطأ الصحابة بعضهم بعضا
في الاجتهاديات الثالث ان القياس هذا دليل الاجماع مظهر لا مثبت فالمثبت لسند ذكر القياس وهو النص
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى يعني ان الثابت بالقياس والنص واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ
ويصيب وقد اجمعوا الواو والحال على ان الحق فيما يثبت بالنص واحد لا غير الرابع دليل معقول ان الاثم
للعمومات الواردة في شريعتنا بنينا بين الاشتغال فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ائتلاف الفعل الواحد
بالنسبة فبين من يخطئ اى الاثم والاباحة والفساد والوجوب وعدمه يعني كما ثبت المجتهد الواحد
بجهتين الحل والشيء والحلال وآخر اثبت حلة فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا
بالضدين في حالة واحدة وطال قيل لازم اشتاع ذكر بالنسبة الى شخصين كاختلاف احكام الرسل بالنسبة

الاقدام ثم قال وان بعض الاكافة الناس والكافة اسم للجملة لا لكل فرد فرد اشرح
ونصبه على الحال لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يوديها فقهاء هم علماء امته كانبيائها في بني اسرائيل
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن شكوك المخالفين يطلب من كتابنا المسمى بـ شرح التعليم
رسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة الملائكة افضل من عامة البشر
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى اسمى الملائكة كلهم باسم العالم
من الطبع المعرف باللام اما اذا اطلق المأمور ملائكة الارض كما قيل فلا يثبت افضلية آدم على الملائكة كلام
بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم اي الجزئي بالة هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس لكنا ان حكمنا كلام
واحد من اهل اللسان بفهم من قولهم آدم الاسمى والاتي ان المقصد منه التفضيل آدم على
الملائكة بزيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم فان قيل لم لا يكون هذا بعض ما في بني اسرائيل والاتي فضلهم
على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الاية على تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلام والجواب
ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العام ان يكون موجبه اوفق
من ما كان موجب احاد موجبه بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجبه دون حال آل ابراهيم وآل
عمران وقد فضل ذكر بعض اذا افضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل على الملائكة
رسلا او فيهم بالاولى بما يلزم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي عامة البشر معه لا يفيد احد

وعامة البشر

بدليل قوله تعالى حكاية ابليس

ذكر بعض اهل التفضيل عامة البشر على رسل الملائكة والاضافة جبر لما يقال وهو ان العام المخصوص
كيف يكون حجة فخطبة هذا الحكم القطعي فاجيب بقوله والاضافة وان دل على العموم لكنه ظني يكتفي فيه بالادلة
الظنية الرابع ان الانسان تحصل الفضايل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوايق والموانع من
البدن والنفس وتستولي ظهور الحاجات الضرورية الثابتة من اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة
وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق واوخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والكلابية
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل
مبرأة عن مبادي الشرور والافات كالشهوة والغضب ومن ظلمات والهيولى والصورة قوية على
الافعال العجيبة عالمة بالكواين ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان هذه مبنية على الاصول الفلسفية
دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الاسلامية بل اجسام لطيفة كالاثير او الهواء
عليهم مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم الى من الملائكة بدليل قوله تعالى لنبيه
القول انه لقول ملك كريم يعني جبرائيل وقوله تعالى نزل به الروح الامين والا شك ان المعلم افضل
من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة تلامذته المبتدؤن الثالث قد اطبق في الكتاب والسنة
تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذكر تقدمهم في الوجود
اولا ان وجوههم الى وجوه الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد قال الخليل لن يستنكف ولن يستعظم وقال الاخفش
ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج اي ليس يستنكف الذي تزعمون انه الله ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فان اهل اللسان يفهمون من ذكر القوم افضلية الملائكة من غير عكس فيما نحن فيه ثم اذا لم يكن عدم

الله تعالى في الأرض الا الأعلم لا يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير لاشتقاقه في اللغة من الوزر وهو
الحمل الذي يعتصم به لينجو من الهلكة فالوزير يعتمد الملك عليه رأيه في الامور ويلجئ اليه ولا السلطان فلا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل الا بالفرق في نفس النسبة بين عيسى وغيره من الانبياء هذا الجواب
عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما في الباب انه يلزم من قلن الاية ان يكون الملائكة افضل من عيسى
عليه السلام ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل
وحاصله ان النصارى استعظموا المسيح الى حد والهوه اعظاما بليغا بترفع من ان يكون عبدا من عباد الله
بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد الاب له وقال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص الذي كان بعض بدنه
ابيض وبعضه مسلوخا ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك
ان يكون عبدا لله المسيح ولا من علم انه من المسيح في هذا المعنى الى ان يكون مجردا وهم الملائكة المقربون
لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترفع
من الادنى الى الاعلى والعلو انما يكون في امر الوجود واظهر الاثار القوية لا في مطلع الشرف الشرف في الله
المكان الرفيع العالي والكمال والدلالة على افضلية الملائكة وقد وقع الفراغ من تاليف هذه الرسالة
الشريفة في وسط شهر رمضان المبارك على يد العبد الضعيف المذنب الراجي الى رحمة ربه ومغفرة
رمضان بن محمد غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه تمت يعوذ الله الملك الوهاب العفو
كاتبه على يد رمضان غفر الله لهما السلطان آه من الموت تاريخ سنة ٩٣٢

مدكه ويلد طولب قازنه • غالجه اوقيه بوغه يازنه

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı Esat 40
Yeni Kayıt
Eski Kayıt 1230