٧٤٧

جوزء ٣

حاشية رمضان لشرح العقائد

لملكه العصر مصطفى بن على
الحلبي سلطان محمد خان
في مدة عمي عنه

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ

Kısmı .	Yeni Cami
Yeni Yazma No.	
Eski Yazma No.	737
Tasnif No.	297-3

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى توحد بالعظمة والكبرياء، وتفرد بالوحدة و
العزة والبقاء، عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء، وبحرت
فى بيداء الوهيته اراء الازكياء والصلوة على سيدنا محمد خير
الرسل وختم الانبياء، رفع بنا اجلالته الى السماء، وعلى اله
الاتقياء الكرام، واصحابه الاصفياء العظام، وبعد يقول
العبد الفقير الرمى الى ربه الغنى، رمضان بن محمد الحنفى غفر
الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه، لما رأيت المختصر المشهور
المشهور شرح العقائد كالآلئ والدرر سائرة فى الافاق سير
الشمس والقمر، دائرة بين ارباب البصائر والنظر، وجمع الالفاظ
والمبانى، انيق الفحاوى والمعانى، للشيخ الاعظم العلامة استاد
علماء العالم، برهان الشريعة والحق والدين، افضل المتاخرين
سلطان المتبحرين، مولانا سعد الملة والدين، اعلى الله رحله فى
العليين، اردت ان اشرح له شرحا مزيلا عن وجهه نقاب صعابه
كاشفا عن وجه معانيه نقابه، معينا عن بقيته التقروح فى
الايضاح، اغناء المصباح عن المصباح، ناكبا عن الايجاز المخل
والاطناب الممل، متمسكا بقول الرسول عليه الصلوة والسلام خير
الكلام ما قل ودل بتوفيق الله والعناية، واسأل الله ان يجعله
للخواص والعوام وسيلة الى المقصود التام انه ولى النعم ومنه
على التوفيق والاتمام به نبدأ الخير على التحقيق، وهو باجابة الادعية
حقيق، والمأمول من المستفيدين من هذا الكتاب ان لا ينسوني
فى دعواتهم المستجاب انه الميسر للصواب والفاتح للمغلقات

في صفة الله فضلا عن وصف صفة للغير وقيل انه مشتق من
التولية وهو الفزع اى يفزع اليه في جميع الحوايج اعلم ان هذا الاسم
جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم التسعة وتسعين
اسما لدلالته عن الذات الجامعة لصفات الاله الله ولم يسم بغيره
ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة والرحمن من ابنية
المبالغة في الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلان ابلغ من فعيل لان
زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما قيل في قطع وقطع وتخصيص
التسمية بهذه الاسماء اى الله والرحمن والرحيم ليعارف
ان المستحق لان يستعان به في جميع الامور وسعة المعبود
الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها واجلها وجليلها وحقيرها
فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق
ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره وحرها على التصفة
هو العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش رحمه
العامل فيها معنوي وهو كونها تبعا ويجوز نصبها على اضمار اعلى
ورفعها على تقدير هو الحمد لله اورد في التسمية بالحمد في مفتح
الكلام اقتداء لما روي في الاخبار ومتابعة لكلام الملك الجبار واداء
لبعض حقوق ما استفرقته من ضروب الاحسان التي من جملتها
التوفيق بمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلاء التعريف
والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المجاهد كلها
تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لادعاء كما هو مذهب الاعتزال
لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى
العباد لكن لما كان الاقتدار والتمكين من الله تعالى كان الحامد
كلها مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد له لا يشاركه فيه الحقيقة

سواه

سواه لانه المنع بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا
الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم صدور
الحمد منا متى يلزم ان يكون حامدين قلنا باب الاخبار من
الثبوت حمد اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتجميل فصد
فعلى هذا التقدير كنا من المحامدين وانما ترك العاطف لئلا يشعر
بالتبعية فيخل بالتسوية لان النص ورد في حق الحمد ايضا اى
كما ورد في حق التسمية لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدء
فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام
متعلق بمحذوف اى واجب او ثابت واصلها النصب على انه
مصدر فعل محذوف اى احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل
على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر
التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد يستعمل الفعل لكشكرا وكفرا اى
اشكر او نهتا سبحانك اى اسبح سبحانك ومعاذ الله اى اعوذ
معاذ الله ويجوز بكسر الذال باشباع الذال اللام تنزيلا لهما
من حيث انهما يستعمل ان معا منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب
الدال على اضمار اعني المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ضمن
الخطبة بعظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات
والوحدة والجلال والتقدس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال
البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشيء
اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر بالمقاصد كانت
تلك الخطبة فائقة على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى
هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال ومعنى كون الله تعالى
متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته انه لا يوجد ان في غيره تعالى

لان صفاته تعالى قهرية ولطفية وثبوتية قدية وصفات
غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته
وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته
كذاته بخلاف وحدة غيره المستفاد منه الجلال مصدر يحتمل
ان يكون في معناه فيكون الاضافة 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
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 مقتضيا وغير ذلك من المسلوب والمراد بكمال صفاته
اما صفاته اللطف او الصفة الثبوتية مثل العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل
والعجز والموت وهي نقائص لكن اتى بالظاهر لاستحالة لانها من
امارات الحدوث ولا يتصف بها فان قيل لا يجوز اضافة الذات
الى الضمير الذي يعود الى الله تعالى في قوله بجلال ذاته لانه اذا
اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته غير نفسه لان المضاف غير
المضاف اليه قلنا الضمير يعود الى لفظة الله لا الى مسماه فاذا
يجوز ان ذاته غير اسمه المتقدس في نعوت الجبروت من قدس
في الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس اذا طهر لان تطهر
الشيء مبعده عن الاقذار والقدوس الطهارة والتقديس التطهير
وذلك في حق العبد تنزيه الافعال عن كدورات الشهوات المقدس

في اللغة

في اللغة كالمكان الذي يظهر فيه النعوت جمع نعت وهو صفة
قائمة بالغير محمولة بالمواطاة على معنوية النعت وصف الشيء
بما فيه من الحسن ويقال في وصف الشيء بما فيه من الذم هكذا
قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لا بد ان
يكون محمولا على معنويه بالمواطاة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما
عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس فوله
الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان في شيئا
من المبالغة الدلالة عليها زيادة اللفظ وفي الاصطلاح الكلام
عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة
في نعوت الجبروت اضافة الجبروت اضافة المسمى الى الاسم اذا حملت
على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبر اذا اغنى الفقير
ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه على ارادته عن شوائب
النقص متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهي المخالطة وسيماته
اي علاماته النقص والصلوة بالرفع عطف على الحمد ومعنى
الصلوة على محمد عليه السلام اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره
واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة شفعه في امته و
ضعف اجره ومثوبته والصلوة مختص بالرسول ويقال على غيره
الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة فعله من صلى اذا دعى
كالزكوة من زكى كتبتا بالواو على لفظ المفخم وهو ضد الترقيق والعرب
يعجمون الالف التي للواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله
على الدعاء وقيل اصل صلى تحت الصلوتين لان المصلي يفعله
في ركوعه وسجوده واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم
اشتهاره في الاول وانما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه

بالراكع والساجد على نسبته والنبئ بالهمزة ضد البعض على وزن
فعيل بمعنى مفعل بكسر العين يعني نبئ عن الله تعالى وقيل
بمعنى مفعل بفتح العين اى المنبئ ابناء الله تعالى بالايجاب وكل
المعنيين صحيح لان النبئ مخبر عن الله تعالا خبره بالايجاب
والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهي الارتفاع لانه مشرف
على جميع الخلق ويقال النباء هو الطريق الى الله تعالى والفرق بين
الرسول والنبئ ان الرسول الذى ارسل الى الخلق بارسال جبرائيل
عليه السلام اليه عيانا ومجاورة شفاها كموسى عليه السلام
والنبئ الذى يكون نبوته الهاما او مناما فكل رسول نبئ
كيوسف عليه السلام وليس كل نبئ رسولا وعن هذا قال النبئ
عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل ولم يقل كرسل
بنى اسرائيل محمد المؤيد محمد عطف بيان من النبئ لان النبئ
اسم عام يشتمل فبينه بقوله محمد ومعناه المبلغ فكونه محمودا
لان وزن التفعيل للمبالغة والكثير وهو الذى حمدت عقائده
وافعاله واقواله واحواله واخلاقه بساطع حججه من اضافة
الصفة الى الموصوف اى بحججه الظاهرة واوضح ببيانه جمع بينة
وهي فعلية من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها الحق من
الباطل وقيل هي فعلية من البين اذ بها يقع الفصل بين الصادق
والكاذب وعلى اله واصحابه وعلى اله معطوف على محمد والال
لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف وغيرهم يقال
اهل بيت رسول الله عليه الصلوة والسلام كما قيل والصلوة
على نبيه محمد واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال ال الحجاز فان
قيل كيف قال الله تعالى ال فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور

في الكفار

في الكفار قلنا الشرف يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار
الاخرة اختلف العلماء في الف ال قال بعضهم اصله اءل بهمزتين
قلبت الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في ازر اصله اءزر
بهمزتين قال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اول من ال يؤل
لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو والفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل
قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجها كما قلبت الهمزة هاء في قولهم هراق
اصله اراق واصحاب جمع محب جمع الصاحب من صحبته صحبة بالضم
وصحابة بالفتح هداة طريق الحق وحماته هداة جمع هادى الدين
الحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره بعد الاعيان الثابتة والافعال
الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه وجب
تحقق بحكم النسخ وحماته بضم الحاء جمع حام وهو من الحماية بكسر
الحاء اى حافظى طريق الحق وبعد اى بعد الحمد لله والصلوة على رسوله
فان مبنى علم الشرايع والاحكام دخلت الفاء بعد بعد المظنة اما
قبل بعد والشرايع جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشئ نحو الجواز و
الفساد والحل والحرمة وانما قال مبنى علم الشرايع والاحكام هو علم
التصديق والتصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير
والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع علم التوحيد و
الصفات اما التفسير فظاهر لان البحث فيه من احوال كلام الله
تعالى متفرع على ذاته تعالى واما الحديث فلان البحث فيه عن احوال
النبئ عليه السلام وافعاله متفرع على معرفة النبئ عليه السلام وهو
المتوقف على هذا العلم واما اصول الفقه فلان البحث فيها عن الدلالة

الشمعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث
دلالتها على الاحكام فنور راجعة الى الكتاب واما الفقه فمبني على
اصوله واساس قواعد عقائد الاسلام والقواعد جمع قاعدة
وهو الاساس صفة عالية بمعنى الثبات والصفة الغالبة تركيبا
موصوف كالمطيحة والذبيحة هو علم التوحيد والصفات الموسوم
بالكلام الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسم يسم وسما وسمة
اذا اثر فيه سمة وفي قوله هو علم التوحيد والصفات اشارة الى
ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقائد
نفس الاعتقاد دون العمل المبني عن غياهب الشكوك وظلمات
الوهم المبني صفة بعد صفة واللام في ظلمات الوهم تضم وقد يكون
باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى فتح اللام واغما فال عن غياهب
الشكوك وظلمات الاوهام فالشك ايضا شديد ولم يقل ظلمات
الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهي ظلمات
الشديده والشك ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زوال الاول
لدلائل القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الامر وقوله المبني عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني
ان فائدته النجاة عن ظلمات الشكوك الواردة من طرف المعاندين
لقدرته بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين
بالكلية وعن ظلمات الواردة عليه من طرف المشوشين وهو
من بيان الموضوع والحاجة يعلم بيان ماهيته يعني هو علم باحث
عن ذات الله تعالى وصفاته من شانه الاقتدار على اثبات العقائد
الدينية بايراد الحج ودفع الشبه وان المختصر المسمى بالعقائد
الامام الامام ما يتوهم به فسمي به اللوح الذي يكتب فيه ويظهر

ومظهر البناء لانه مما يتوهم به ومظهر البناء الحبل الذي يقدر
به البناء الهمام اي الكبير وقدوة علماء الاسلام نجم الملة
والدين الدين والشريعة والملة والناموس متحدة ذاتا
لذات مغايرة بالاعتبار اذا الطريقة المخصوصة الثابتة
بالنبي عليه السلام تسمى من حيث الانقياد له دينا ومن
حيث يردها الواردون المعطشون الى زلال نيل الكمال
شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس
المقبول ملة من الاملاء او من امل بمعنى اجتمع ومن حيث يأتي
بها ملك اسمه ناموس اعز الشيء اعلى الله درجته في دار السلام
يشتمل من هذا الفن على غرر والفرائد قوله يشتمل خبر ان الغرر
جمع غرة وهي بياض كائن في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد
منها في هذا المقام كل واضح معروف والفرائد الدرر الكبار جمع
فريدة وهي متفردة في الصدف ولازمها الكبر غالبا والمراد
الدقائق العجيبة الشاذ التي اطلعوا عليها بقوة الافكار
الخالصة في لطائف علم الكلام كالجاني السعة والاشتمال
وكماء البحار في الكثرة وعدم التناهي وفي سببية الجهاة
مطلقا ودرر الفوائد جمع الدر اللؤلؤ الكبير الشفاف
الصافي والفوائد جمع الفائدة اي الفوائد التي كالدرر في
النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة في ضمن فصول
اي في ضمن الالفاظ لا في ضمن لفظ الفصل والفصل عبارة
عن افكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل
اولا هي للدين قواعد واصول قوله هي اي الفصول والمراد
من الدين الاسلام والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه

غيره فيشتمل دلائل هذا الفن ايضا فهي اعم من القواعد اى
المسائل الكلية التي يبتني عليه احكام جزئياته ليعرف منها
احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده ويحتمل ان يراد من
الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد عطف
تفسيري ويحتمل ان يراد منها ما هو الكثير الراجح اعم من ان
يكون امورا كلية او جزئيته فعلى هذا عطف اصول
على قواعد عطف عام على خاص واثنا نصوص معطوف
على غررا وعلى وفي ضمن فصول واثنا الشئ وسط النصوص
جمع نقص من نصصت الشئ اذا رفعته ونصصت الدابة
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد ههنا
الايات والاحاديث هي اى النصوص لليقين جواهر وفصوص
واليقين اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا و
استدلالا ولذلك لا يوصف به علم القديم ولا العلوم
الضرورية اذ لا يقال يتقنان السماء في فوقي مع غاية
من التنقيح والتهذيب قوله مع متعلق يشتمل الغاية
ما ينتهي اليه الشي من حيث ينتهي التنقيح والتهذيب
لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنى وفي
وصف مؤلفه بانه منقح سهل المأخذ نعريض بانه لا تطويل
فيه ولا حشو ولا تعقيد ونهاية من حسن التعظيم و
الترتيب وهو الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعته المراد
ههنا من التعظيم تاليف الفاظه بترتيبه المعاني متناسبة
الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل
كل شئ في مرتبته اى في منزلته اى هذا المختصر جامع لعنوان

مسائل

لعنوان مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن
عند الخواص والعوام فاذا كان كذلك فحاولت اى شرعت
ان اشرحه شرحا مقبولا حاولت اى اكشف من شرحت العامض
اذا فسرته فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد
يفصل صفة شرحا مجملا انه التفصيل التبيين ويقابله الاجمال
ويبين مفصلا انه جمع مفصل اى المتسد المغلق وينشر مطويا انه
النشر البسط اى مخفيا انه ويظهر مكنونا انه اى مستورا انه مع توجيه
الكلام متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام صاحب المتن في تنقيح
وتنبيه على المرام اى المطالب وتنبيه معطوف على توجيها اى
التنبيه على المراد على توجيه التوضيح التنوين في تنقيح وتوضيح
وتقرير عوض عن المضاف اليه اى تنقيح الكلام وتوضيح المرام و
تقرير المسائل في توضيح وتحقيق للمسائل المسائل هي القضايا من
حيث يسأل عنها ويطلب بالدليل غب تقرير وتدقيق للدلائل
الغب ان يفعل فعلا حينا بعد حين التدقيق هو اثبات دليل
المسئلة بدليل اخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها قيل
التدقيق بسبر حقائق الاشياء على وجه الدقة وفي ذكر التدقيق
بعد ذكر التحقيق نوع لطيف اثر تحرير اى تهذيب الكلام فيما يقصد
من المسائل وتفسير للمقاصد والتفسير مبالغة الفسر وهو
كشف ما عطي فيراد به كشف لا شبهة فيه بعد تمهيد اى بسيط
وتكثير الفوائد مع تجريد اى تجريد عن الحشوية والتجريد لتكثير
الفعل اذا جرد متعد كما يقال جردته بمعنى اخرجته وقشرته فهو
مجرد اى مجرح طاويا كشح المقال هو كناية عن الاعراض كشح
ما بين الخاصرة الى القلع فطوى فلان عن كشحه اذا قطعه

وطويت كشحي عن الامر اذا اضمرته وستر نه والمقال مفعل من
القول اما بمعنى القول في الصحاح قال يقول قولا ومقاله ومقالا
واما بمعنى مكان القول وزمانه ومحله فيجوز ان يكون هنا
بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى
مكان القول وزمانه ومكانه ومحله على سبيل المجاز عن الاطالة
والاملال ومتجافيا اى متباعدا عن طرفي الاقتصاد الاطناب
والاخلال الاقتصاد التوسط وغاية الاطناب ما يفضي
الى الاملال وغاية الايجاز ما يفضي الى التفقيد الاطناب و
الاخلال بالجر بدل بعض من طرفي الاقتصار او عطف بياني
منه او مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف والله الهادي
الى سبيل الرشاد خلاف الغي اى طريق الحق والمراد منه ما
هو عليه اهل السنة والجماعة والمسئول عنه لنيل العصمة
والسداد النيل الوصول السداد الطريق الواضح والوصول
الى المقصود وهو حسبي اى كافي لا اسئل غيره من حسبه اذا
كفاه ونعم الوكيل اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة
الكفالة فوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي
لكنا نقدر في المعطوف مبتدا بقرينة ذكره سابقا اى هو نعم
الوكيل وهو مقول في شانه نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية
متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها
اما على الجملة الاسمية الخبرية السابقة وهو معطوف على حسبي
لا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى الحسبي ويكفني فان الجملة التي
لا محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات او عكسه اعلم
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام جمع

حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عبارة من جهة
كيفية العمل اى يقصد به نفس العمل اى الذي يجب ان نعلمه
به كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده ذلك
ويسمى فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من
الدلالة السمعية واما كونها عملية متعلقة بكيفية العمل
الصادر من العباد ومنها اى من الاحكام الشرعية ما يتعلق
بالاعتقاد اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذي يجب
علينا علمه فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حي قيوم
وغير ذلك ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنبيها على صحة
كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق بها ايضا
وتسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم
الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل يتزايد
بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان الحاد كله ودون علم
الكلام بحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه
ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة
والاقتدار على اتيانه واتمانكثر وجوه اسد لالاته وطرف
دفع الشبه والعلم المتعلق بالاولى اى بالاحكام المتعلق بكيفية
العمل يسمى علم الشرايع والاحكام شرايع جمع شريعة هي طريق من
الانبياء عليهم السلام لما انها اى علم الشرايع كلمة ما في لما زائدة
او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد الذي
والتي لان صلتهما متروكة اصلا وهنا لم يترك بل التقدير لرعاية
قاعدة النحو كما في زيد في الدار لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا
يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اى الاحكام الشرعية المتعلقة

بكيفية العمل قوله ولا يسبق الفهم اه اشارة الى بيان تسميها
بالاحكام و بالثانية اى علم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد
علم التوحيد و الصفات قيل قسمة الحكم الشرعي الى العمل و
الاعتقاد غير حاصرة لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية
كاصول الفقه و التفسير قلنا معلومات سائر العلوم الشرعية
ليست قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر
خروجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من
جهة اللغة و الصرف و النحو و البلاغة و من جهة الاحكام و
مثله و شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة في علم
التفسير و الحديث من جهة انه مراد الله و مراد رسول الله من
كلامه و داخل في اللغة من جهة انه حكم شرعي و لا محذور فيه
و الاخلال بالحصر لما ان ذلك اى علم التوحيد و الصفات اشهر
مباحثه اى علم الكلام و اشرف مقاصده و قد كانت الاوائل
من الصحابة و التابعين رضوان الله عليهم اجمعين قوله
كانت الاوائل اه اشارة الى رفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة
و ضلالة لما انه لا يكون في زمن النبي عليه السلام تدوين و كل
شئ لم يكن في زمن النبي عليه السلام ثم حدث بعده بعد و ضلالة
فتدوين الكتب بدعة و ضلاله و مذموم لا يستحق المدح فتدوين
الكتب الشرعية عبث و من شان العاقل ان يحترز عن العبث
و الضلال و اجاب بمنع الكبرى يعني لا نسلم ان كل شئ لا يكون في زمن
النبي عليه السلام بدعة و ضلالة و انما يكون كذلك ان لم يكن له
اثر و علامة و هنا ليس كذلك بل له اثر و علامة في جملة لكن لا يظهر انه
لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبي عليه السلام و صفاء عقايدهم

فتدوين

فتدوين الكتب الشرعية و امثاله بدعة حسنة كتدوين المدارس
و الرياضيات لصفاء عقائدهم علة متقدمة لقوله مستغنين
ببركة صحبة النبي و قرب العهد بزمانه اى قرب زمانهم الى زمان
النبي عليه السلام العهد يكون للعان يكون لامام كقوله تعالى
فاتموا اليهم عهدهم و يكون لليمين كقوله تعالى و اوفوا بعهد الله
و يكون للميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين و يكون للزمان
كما يقال كان ذلك في عهد فلان و يكون للوصية كقوله تعالى
الم اعهد اليكم يا بني ادم و لقلة الوقايع و الاختلاف في الفرق
بين الاختلاف و الخلاف الاختلاف مجري فيما يكون طريق
وصول متفاوتا و لكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد
الى مكة لزيارة الكعبة و من يذهب من الشام الى مكة لزيارة
الكعبة فيكون طريق لهما مختلفان لكن المقصود متحد و هو
زيارة الكعبة و بهذا قيل اختلاف امتي رحمة و الخلاف هو
ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف الاخر كرجلين
احدهما يذهب الى المشرق و الاخر الى المغرب فيكون مختلفان
و المقصود مختلفا و تمكنهم اى تمكن الرجوع الى النبي عليه السلام
و اصحابه من المراجعة الى الثقات في حل المشكلات رجل ثقة
يعتمد عليه في الاقوال و الاحوال و الافعال مستغنين خبر
كانت عن تدوين العلمين اى العلم المتعلق بكيفية العمل
و العلم المتعلق بالاعتقاد و ترتيبهما ابوابا و فصولا و تقرير
مقاصدهم فروعا و اصولا الا ان حديث الفتن الى متعلق
بمستغنيا بين المسلمين و البغي على ائمة الدين و ظهر اختلاف
الاراء و الميل الى البدع و البدع من الابداع و هو في اللغة انشاء

شئ لم يسبق غيره على غير مثال ولا مشوق وانما قيل لمن خالف
السنة مبتدع لانه اتى بشئ لم يسبق اليه الصحابة والتابعون
والاهواء جمع هواء والهواء ميلان النفس الى ما يستلذ به
من الشهوات اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم
معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج
والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا ثنتين
وسبعون اما الجبرية فانهم نسبوا القبايح الى الله وابرؤا العباد
من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال لا الخير ولا الشر وهي
تخالف الجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية الله تعالى
وتخليقه القدر وهي تخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا
في حب العلي رضي الله عنه ورفضوا ما سواه اي ما سوى العلي
وهو ابو بكر ثم عمر ثم عثمان واما الخوارج فانهم قالوا ان الرسالة
نزلت من الله تعالى الى علي رضي الله عنه فان جبرائيل عليه السلام
قد اخطاء ويصلا عليه وهم يخالفون الجماعة واما المشبهة
فانهم قالوا ان الله على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شئ
نحن نجد في الانسان نصف به الذات الشعر والظفر والحاجبين
واللحم والقدم وسوى ذلك والجماعة يقولون تعالا ربنا
عما يقول المشبهون علوا كبيرا لكنا نصف بما وصف به
نفسه في كتابه الكريم ليس كمثله شئ وهو السميع البصير

وكثرة الفتاوى والواقعات بين الناس والفتوى من الفتى
وهو الشاب القوي وسمي الفتوى فتوى لان معنى المفتي
يقوي المسائل في جواب الحادثة وجمعه فتاوى كدعاوى
في جمع دعوى والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا الفقاء

مطلب الفرق الضالة

التشبيه

للتشبيه يعني بسبب ما ذكر فاشتغلوا كما ان الاختلاف
في قرائنه بعض الايات اوجب جمع القرآن بين الدفتين
على عهد ابي بكر رضي الله في الاختلاف في القرآن اوجب تعيينها
على عهد عثمان رضي الله ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي
عليه السلام وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع الغين وسكونها
وفتح الشين مع فتح الغين وسكونها ومعنى الكل واحد بالنظر
يقال نظر اليه اذا بعينه ونظر فيه اذا تفكر بقلبه اعلم ان
تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاولى على الحركة
من المطالب الى المبادي والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصيل
المادة والثانية تحصيل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور
معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية وسموا بالحركتين
والاستدلال اي بالنظر بالدليل سواء كان استدلالا من
العلة والاجتهاد الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اي المشقة و
في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
وهذا هو المراد بقوله بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث تحس على نفسه العجز عن المزيد
عليه والاستنباط اي اخراج الاحكام من الادلة السمعية واصل
الاستنباط اخراج النبط وهو الماء يخرج من البئر اول ما يحفر 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 و
تعيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلاح تخصيص اللفظ

اللغوي وهذا التخصيص ان صدر من النحوي فهو اصطلاح
النحو وان صدر من الفقه فهو اصطلاح الفقه وقيل عطف
تفسير للاوضاع وتبين 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 بالفقه اعلم ان
الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه الاول ان المعرفة يستعمل
في الجزئيات والعلم والكليات والثاني ان العلم يستعمل في
المركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرف الله ولا يقال
علمه والثالث المعرفة تطلق على الادراك الذي بعد الجهل
وعلى الاخير من الادراكين شيء واحد يتخلل بينهما عدم ولا يعتبر
من هذين القيدين في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله
وهو العلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الدلائل
الاجمالية كالامر بان يقال الامر الموجب على وجوب الصلوة
ولا تزنوا يدل على حرمة الزنا قوله عن ادلتها اى عن ادلة
الاحكام متعلق بالمعرفة فخرج به علم النبي عليه السلام
والملك ورد بان علمهما عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدس
لا بالاستدلال فيجب ان يزاد في قيد الاستدلال جوابه
ان العلم الحاصل بالادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا
بالاستدلال ولو جعل من ادلتها متعلق بالاحكام يجب زيادة
قيد الاستدلال لاخراج النبي عليه السلام والملك قوله
بالفقه من فقه بالضم اى صار فقيها وبالكسر معناه فهم و
الاول اشهر قوله وسموا ما يفيد الخ علم منه تعريف علم

الفقه

علم الفقه فهو علم يفيد الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها اى الادلة الاحكام باصول
الفقه الظاهر انه عطف على المعرفة ولكن يتوجه ان معرفة احوال
الادلة اجمالا من انها معرفة القواعد الكلية مغايرة لها من حيث
انها معرفة لفروعها الداخلة فيها اجمالا فهي بهذا الاعتبار معيد لها
فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ
علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا
في افادتها الاحكام الشرعية و معرفة العقائد عن ادلتها قوله العقائد
اى القضايا المتعقدة وهو عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل
الالهيات شخصيات لا كليات حتى يفيد معرفة ما تحتها كقولنا
الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغير ذلك ويمكن عطف على المعرفة
بجملة على افادة المثال فان القضية تفيد مثلها للمتعلم بالاتحاد
وان لم يكن كافادة القضية الكلية لفروعها ويعرف من قوله معرفة
الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلة تلك
العقائد بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا
عنوان الكتاب هو الذي يكتب على مكتوب يعرف منه ما في الكتاب
اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا في مواضع
الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام في اثبات النبوة كذا
والكلام في اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الابواب و
الفصول قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل
الينا من كتب الامام وغيرها كما الصحائف والواقف التجريد
والطوالع الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف
اولا في هذا الفن و لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها

نزاعا وجدلا والغرض من الجدال الزام الخصم واقناع من هو
قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يحول حول شبهة
ولا ينطرف عليه غلط حق ان بعض الغلبة قتل كثيرا من اهل
الحق لعدم قولهم بخلق القرآن قوله بعض الغلبة من الخلفاء
القياسية كان معتزليا ولانه يورث اى يعطى قدرة على الكلام
اى على المتكلم فى تحقيق الشرعيات اى تحقيق ما عدا الكلام من
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة يعنى ان للفلاسفة
علما يتوسلون به الى سائر علومهم سموه بالمنطق ولما علم ذلك
سميناه بالكلام وعلى هذا التقدير يشعر بكون الكلام آلة وخادما
كالمنطق والآلة والخادم احسن من ذى الآلة والمخدوم ويلزم
كون الكلام احسن 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 الشرايع كلها والفائدة فيه
اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم وبه
سمى كلاما وغير العلوم التى اول الواجبات لا يسمى به للتمييز قال
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف
العلماء فى ذلك الفرض قيل هو الكلام وقيل علم الفقه وقيل علم
التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد
به ما يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجب واجب واول الاعتقاد
ان للعالم صانعا واحدا قادرا ثم الصلوة والصوم والزكوة
والحج وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من
ضروريات الدين التى تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض
عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية

اختلاف العلماء فى فرض العلم

والمحرمات الاجتهادية فالحق انها كفاية تسقط عن الامة بقيام
واحد منهم فان قلت فوله عليه السلام على كل مسلم ومسلمة يدل
على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية
فرض على كل مسلم تسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد
منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب
علم به فرض على كل مسلم من العلوم التى اى العلوم المدونة وجوبها
بمعنى واجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار
اشتمالها على العين انما تعلم ويتعلم بالكلام اى بالتكلم فاطلق عليه
اى على ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه اى علم الكلام انما يتحقق
بالتامل ومطالعة الكتب وتحققه ان اباح رحمنا استنباط الاحكام
الشرعية من القرآن والسنة لم يكن مخالف ومنازع فيما قاله
من المذاهب امكن تحققها بمطالعة الكتب التى دونها والتامل
فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد تحقق المخالفين واليه
اشار بقوله الا ان حدث الفرق الخ فلم يمكن تحققه الا بعد
المباحثة وارادة الكلام بين المخالفين ولانه اكثر العلوم خلافا
ونزاعا اى ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وارادة
الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا
ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام اى مع المخالفين فيشتد افتقاره
اى افتقار علم الكلام الى الكلام اى التكلم مع المخالفين والرد
عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه
من العلوم اى ولئن سلم مساواته سائر العلوم فى الخلاف
والنزاع الا انه اختص به لقوة ادلته كما يقال للاقوى

اى غير علم الكلام قد يتحقق

من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا
في القلب ولهذا اي ليس سلم ولابتنائه على الادلة القطعية
المؤيد بالادلة السمعية كان اشد حبن لان العلوم تاثيرا
في القلب ولهذا اختص به وتغلغلا التغلغل الماء في الشجر
اذا نفذ الشجر فيه اي في القلب فسمي بالكلام المشتق من الكلم
وهو الجرح وهذا اي هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم الفلاسفة
هو كلام القدماء قيل معناه هذا حال القدماء في باب العقائد
كما يقال تكلم كلام فلان اي بين حاله وقيل معناه ان علم
الكلام في تدوين القدماء هذا المقدار ومعظم خلافياته الضمير
راجع الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام قوله ومعظم مبتدء
خبره مع الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية
والصفاتية والشيعة والخوارج ثم يتشعب الى ثلث وسبعين
فرقة على ما روى انه عليه السلام قال ستفرق امتي ثلثا
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل منهم قال عليه السلام
الذين هم على ما انا عليه واصحابي فقط اي لا مع غير الاسلامية
من الحكماء اليونانية كما ان المتاخرون فعلوا كذا وخلطوا
الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الظاء
مشددة ومخففة ومفتوحة الفاء ساكنة الطاء للزمان
الماضي ونبهت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية لان
المعنى في ثلثمائة فقط من اول زمان امكان الرؤية الى وقتي
هذا خصوصا المعتزلة لانهم اي المعتزلة اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف اي المخالف لما ورد به ظاهر السنة لما متعلق

مطلب الفرق الاسلامية اربع

بخلاف والضمير في به راجع الى ما في لما وجري عليه الضمير
راجع الى جماعة الصحابة رضوان الله عليهم في باب العقائد
في متعلق بورد او وجري وذلك اي بيان اساس قواعد
الخلاف ان رئيسهم اي رئيس المعتزلة واصل بن عطا اعتزل
اي رجع مجلس الحسن البصري رحمة الله وهو من اهل السنة
والجماعة يقرر اي يقول حال من الضمير المستكن في قوله اعتزل
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
اي بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من
كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عندهم وعن ابن
عباس رضي الله ان الاعراف في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته
ومن ذهب الى الغزي بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن اخرهم
الى الجنة وقيل اطفال المشركين قيل الذين ماتوا زمان الفترة اي
بعد عيسى عليه السلام الى ظهور محمد عليه السلام فقال
الحسن البصري فاعتزل اي واصل بن عطا عنا فسموا المعتزلة
والقاضي عبد الجبار من المتاخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع
جاء فيه لفظ الاعتزال في القران فالمراد منه الاعتزال عن الباطل
وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقول تعالى
فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون فالمراد من الاعتزال هنا العزلة
من الايمان الذي هو الكفر لا العزلة عن الكفر الباطل وهم
اي المعتزلة سموا انفسهم اصحاب العدل العدل التسوية
عدل الشئ بالشئ اذا سويه به والتوحيد بوجوب ثواب
المطيع يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك

من الفرع واغا سمي الجزاء ثوابا وعقوبة لان المحسن يثوب
اليه اى يرجع اليه وعقاب العاصي على الله تعالى قوله بوجوب
ثواب المطيع الخ علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل ونفي
الصفات القديمة عنه اى عن الله هذا علة لتسميتهم اصحاب
التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم
يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن
آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما
الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء
في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي ثم انهم اى المعتزلة توغلوا التوغل
الافراط والاعتداء في علم الكلام وتشبثوا اى تمسكوا باذيال
الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ الى متعلق ابو الحسن الاشعري وهو من نسل
ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن
الاشعري في الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من
اهل السنة والجماعة لاستاده ابي علي الجبائي بتخفيف الباء
منسوب الى الجباء وهو قرية وفي شرح العمدة الجبائي بتشديد
الباء ما تقول في ثلثة اخوة اخوة مات احدهم اى احد الاخوة
مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال اى الجبائي ان
الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل
الجنة فقال الجبائي يقول الرب اني كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا لان الاصلح

العبد

للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه عند المعتزلة ولم يعطه
انه لا يتصور به والعبد ينفع به كان الله تعالى بخيلا واعلم
ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب
على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل
الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا قال
الاشعري فان قال الثاني اى العاصي لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي
لك فلما ادخل النار ماذا يقول الرب قلت ماذا في وجهان
ان يكون ما استفهامية وذا موصولا ويقول صلته اى ما الذي
يقول الرب وان يكون ماذا بمعنى اى شيء مبتدأ ويقول خبره
فبهت الجبائي اى تحير وتحيس من غير اقتدار على الكلام قيل لو قال
الجبائي في جواب الثالث ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على
الله تعالى بل الواجب اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كاعطاء العقل
ليتميز به خيره عن شره والقدرة لاختيار خيره وارسال الرسل
ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك وقالوا لان التكليف
بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصلها قبيح يجب عليه فعل تركه
بمقتضى حكمته وترك الاشعري مذهبه اى مذهب الجبائي
واشتغل هو اى الاشعري ومن تابعه رأى المعتزلة واشتغل
ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي حنيفة بابطال
رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة والضمير في به راجع الى
ما ومضى عليه الجماعة قوله ومضى معطوف على ورد والضمير
في عليه مراجع الى فسموا اى الاشعري ومن تبعه اهل السنة
والجماعة ثم لما نقلت الفلاسفة الى العربية اى من اللغة السريانية
الى اللغة العربية وخاض اى شرع فيها اى في العربية الاسلاميون

اى الفرق الاسلامية من المعتزلة وغيرها وحاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا اى الفلاسفة فيه الشرعية الضمير فيه راجع الى ما فخلطوا
اى الاسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا اى الاسلاميون
مقاصدها اى مقاصد الفلسفة فيتمكنوا اى يقدرون من ابطالها
اى الفلاسفة وهلم جرا وهو مصدر جر يجر المعنى حذب وهلم بفتح
الميم اى احضر وهو اسم فعل لا يتصرف اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع
عند بنى تميم وأصله عند البصريين هالم من لم اذا قصد حذف
الالف وعند الكوفيين هل أم فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام
وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون منعديا كما في قوله تعالى هل
شهدائكم ولانها قوله تعالى هلم الينا وهو عطف على مقدار اى استمع
ما نتلوه وهلم جرا وعلى جملة فحاولوا العطف القصة على القصة
وقيل على جملة خاض وهو سهو اد هو لا يفرح بتأخيره عن الجزاء لكونه
من سمة الشرط الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات وهو اجسام
الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات توابع اجسام الافلاك
كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار والا
والالهيات وهو البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن
معتقدا به الدينية وخاضوا في الرياضيات لعلم الهندسية
حتى كاد لا يتميز اى الكلام عن الفلسفة او الاشتمال على السمعيات
المراد بالسمعيات احوال البروج وهذا اى الكلام الذى يختلط با
لفلسفة هو كلام المتأخرين والكلام الذى لا يختلط بالفلسفة
هو كلام القدماء وبالجملة اى سواء كان كلام القدماء او كلام
المتأخرين الفرق بين بالجملة وفي الجملة وبالجملة يستعمل في الكثرة
وفي الجملة يستعمل في القلة هو اشرف العلوم لكونه اى علم الكلام

مطلب الفرق بين بالجملة وفي الجملة

اساس

اساس الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة تثبت فيه
وليس العلوم الدينية وكون معلوما نه اى مسائل علم الكلام
العقائد الاسلامية وغايته اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب
على الشئ يسمى من حيث ترتبه غاية ومن حيث بالطلب بالفعل
غرضا ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اى الظفر بالسعادا ت
الدينية اى كون العبد مكرما عند الله تعالى والدنيوية اى مكرما
ومحترما عند الخلايق وبراهينه جمع برهان فعلان يقال في اللغة
ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال
برهة وبرهونة للمرأة البيضاء وفي الاصطلاح هو القياس المؤلف
من اليقينيات الخ القطعية جمع جحة وهي القضايا المرتبة
الموصلة الى المطلوب التصديقي اى الفعلية المؤيد قوله المؤيد صفة
جرت على غير من هو له اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف
من الطعن من بيان ما فيه اى علم الكلام والمنع عنه اى من قراءة
علم الكلام قوله وما نقل عن بعض السلف الخ اشارة الى ما قيل
انك ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع
السلف عن مباحثته وقرائته ونقل ذلك عن الشافعي ومالك
واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام
فقد تزندق فاجاب عنه بقوله فانما هو للمتعصب في الدين
والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد
المسلمين لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة
وراء قدر الحاجة منهي عنه لما روى ان حماد بن ابي رح رحمة الله كان
يتكلم في الكلام فنهاه الاب عنه فقال له حماد قد رايتك وانت
تتكلم فما لك نهيتني فقال يا بني كنا نتكلم وكان واحدنا كان الطير

بعض

على رأسه مخافة ان يذل صاحبه وانتم يكلمون وكل واحد منكم يريد
ان يذل صاحبه فكان يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر
صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه وما روي في الخبر الصحيح
انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر فغضب
حتى احمر وجهه فقال بهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من
كان قبلكم حتى تنازعوا في القدر قيل هذا الحديث يدل على النهي
عن البحث مطلقا لان الصحابة رضي الله عنهم انما جاد لوا ليتحلل
عقد قلبهم لا للتغضب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم
فما معنى نهي كلهم بل الحق ان نهيهم ليئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك
قال الامام الايات 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 ونهي السلف انما ورد
عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه يقاس القلب فلهذا
يقال اكثر طلبته تارك الصلوة ومرتكب الكبيرة ومضيع العمر فيما
لا تعنيهم وايضا الاطلاع تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل نشاء
منه العجب والكبر والحد لمن يناظره وكل ذلك سبيل التسفر وكذا قال
حجة الاسلام ينبغي ان يختص في تعلمه من فيه ثلث خصال البحر
والزكاء والتقوى قيل هو واجب على من هو اهل له وحرام على من
ليس اهل له والخائض فيما لا يفتقر اليه الضمير راجع الى ما من
غوامض المتفلسفين من بيان ما كا بحث عن كيفية وجود
الباري تعالى وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية
العذاب بعد الموت وكا بحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض
فان الحاجة اليها في اسباب العقائد الدينية وهو العلم باحكامها

وحدتها وكونها في نظام بديع مثلا لاغير والا اى وان لم يكن المنع
للتعصب في الدين فكيف يتصور المنع الكيف فد يكون في حكم الظرف
بمعنى اى حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان بعده اسم
كما في قولك كيف نريد واذا كان بعده فعل يكون محل النصب على
الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
ثم لما كان اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لان المقصود
الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع وصفاته وتوحيده و
افعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية والقياس ان يصدر
المصنف الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان
مبنى الكلام اى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات المحدث
ما يكون مسبوقا بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر
في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما الى اى منسوب بان
وهي تدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالموضوع على
الصانع والثاني لمى اى منسوب بلم وهي العلية وهو عكسه فا
لاول سابق فلهذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ توضيح
هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده له
ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من التوحيد
والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال و توحيده اى الصانع
وصفاته وافعاله كالاختيار والارادة ثم منها اى من وجود
الصانع وصفاته وافعاله الى سائر السمعيات كما يستدل
بالمعجزة وهي فعله تعالى على ارسال الرسل وبه الى سائر السمعيات
كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال
الجنة والنار وغير ذلك ناسب جواب لما تصدير الكتاب

العقائد بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض ببيان
ما والاعراض وتحقق العلم بهما اى بالاعيان والاعراض ليتوسل
بذلك اى بالتنبيه الى معرفة ما هو المقصود الاهم وهو معرفة الباري
وصفاته فقال قال اهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق
عند الله تعالى بالحق والبراهين وهم اهل السنة فانهم يثبتون
الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا لاقتداء بهم وانما قدم
هذا الفصل على غيره لانه ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم
او غيره موقوف على العلم بان الاشياء حقيقة فان واحدا لو لم
يعلم حقيقة القديم والمحدث لم يكن المتكلم معه جائزا 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 النشأة الاولى وبالجملة
معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين
احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل
الرياضة والمجاهدين قال السالكون للطريقة الاولى ان
التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والا فهم
المتشاوون والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا رياضتهم
احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون
والمصنف لما كان سالكا للفريق الاولى وتابعا لهذا الانبياء ومقتديا
للمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال اهل الحق هو اى الحق
الحكم المطابق للواقع اى بنفس الامر هذا يشعر بان الحق هنا صفة
مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدري ومطابقة الحكم للواقع ومن

مطلب في ان اهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله

اسماء

من اسماء الله تعالى لكن الاول اشهر هنا يطلق على الحق على
الاقوال يقال القول حق والعقائد والاديان والمذاهب اي
باعتبار اشتمالها كل واحد من الاقوال والعقائد وغيرها
على ذلك اى على الحكم المطابق للواقع ويقابلها اى الحق الباطل
وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد
باطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة يعني الصدق
يطلق على الاقوال اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة يقال
قول صدق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذاهب
صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما
وخصوصا مطلقا والصدق فخاص مطلق والحق عام مطلق
ويقابله اى الصدق والكذب يعني الكذب يطلق على الاقوال
والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة وقد يفرق
بينهما اى الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع
وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته اى الحكم
الواقع ومعنى حقيقته اى الحكم مطابقته الواقع اياه اى الحكم
يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحكم
اى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء هذا فرق بحسب المفهوم وما
سبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان قيل لم سمي الحق حقا والصدق صدقا الا ان الملحوظ
اولا وهذا الاعتبار الاول هو الواقع في نفس الامر الموصوف بكونه
حقا ويسمى الصدق به تمييزا عن اخيه حقائق الاشياء ثابتة
الجملة في موقع النصب بانه مفعول قال حقيقة الشيء وماهيته
جمعها في التعريف يدل على اتحادهما والمشهور ان الحقيقة يطلق

باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعني ان الماهية اعم من الحقيقة
فان الماهية عبارة عن ما به الشئ يكون هو هو سواء صدق
على شئ في الخارج كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا
يصدق على شئ في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير
في الطاف وان الحقيقة عبارة عن ما به الشئ يكون هو هو ولكن
لابد من صدقه على شئ في الخارج كماهية الانسان وغيره ما به
الشئ هو هو الضمير ان للشئ او احدهما والاخر لما وهما مبتدا
وخبر والجموع خبر عن الشئ وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ
هو هو في محل اسمه وخبره توضيح المعنى ان يكون الانسان انسانا
نفسه لا يجعل جاعل بل يجعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده
ومعنى سببية الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالباء للفيق
العادة لا يقال كون الانسان انسانا سبب الناطق فيكون
حقيقة له لانه لا سبب في الماهية كما عرف على ان الناطق
سبب للتخصيص 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 هو هو يعني كانه اشار لولا
الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب
المفهوم ولا بحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا
لا حقيقيا باعتبار تحققه في الخارج حقيقة بان وجد ما صدق
هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال تشخص بصره
فهو شاخص اذا فتح عينيه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية
اى مع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص والشئ عندنا

الموجود

الموجود مبتدا وخبره اى الشئ عند اهل السنة والجماعة خلافا
للمعتزلة فان المعدوم الممكن ايضا عندهم شئ بمعنى انه ثابت
وان لم يدخل في صفة الواحد لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الموجود
ثم الخلاف في الشئ بمعنى المتقرر الثابت والخارج واما الشئ اللغوي
وهو يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات و
يدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعدوم ليس بشئ لان الله
تعالى نفى الشيئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح والثبوت
والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة فيكون الشئ بمعنى ثابت
مراد فالوجود لكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل
قالوا ثبوت الشئ بحيث يكون مظهر الاثار هو الوجود والاعم هو الثبوت
فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة المجهول ومصدر
المعلوم هو الوجود بمعنى المصادفة معناها اى معنى الثبوت والتحقق
الخ بديهي التصور فلا يصح تعريف الالفاظ وقيل كسبي يصح تعريفه
وقيل بديهي لكن بداهية كسبية وقيل لا يمكن تعريفها اصلا لا
بديهة ولا كسبا واستدلال كل واحد منها ثابت في موضعه في
المطولات ممن اراد الاطلاع عليه فليراجع ثمة والحق ان اريد
بالوجود كون الشئ في الخارج فبديهي ككون زيد في الدار وان اريد به
امر ينشاء منه هذه النسبة فغير معلوم الحال فان قيل فالحكم بثبوت
حقائق الاشياء يكون لغوا حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشئ
هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وكان الشئ هو الموجود
الخارجي كان قول المعتزلة حقائق الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ
عندنا لما كان هو الموجود كان حقيقته ايضا موجودة فان حقيقة

الشئ عن ذلك الشئ فيكون تقديره قوله حقائق الاشياء
ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول
لابد وان يكون مغايرا للموضوع وههنا ليس كذلك لان المحمول
ههنا غير الموضوع فلا يكون حملا في المعنى بل في اللفظ قلنا المراد
به ان ما نعتقده حقائق الاشياء واللفظ والسماء والارض
السماء جمع سموات والهمزة بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا
بعد الف زائدة والهمزة في ارض اصل روى عن علي بن ابي طالب رضه
انما سميت الارض ارضا لانها معارض ما في بطنها اى تكلم ما فيها وقال
بعضهم لانها تارض بالحوافر والاقدام والسماء في اللغة ما علاك
واظلك واصل الكلمة من الاتساع الاسماع ومنه قولهم ارضت
الفرحا اذا نسفت امور هو جودة قوله ان ما نعتقده مبتدا امور
موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول والموضوع في
هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم لكن متغايران في
الحقيقة في المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحمل في المعنى
فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم السؤال في
نفس الامر اى موجودة ذاتا اى ليس وجوده وتحققه وثبوته
لعرض فارض واعتبار معتبر كما يقال واجب الوجود موجود اى ما عبر
بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود وهذا الكلام مفيد
اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اى
بيان عبارته عن اظهار المقصود وهو الوجه وذكاء القلب ان صدق
هذا الكلام للرد على المنكرين كاسه ليس سفطاء او بيان كونه مفيدا
بالتاويل بالنظر الى من اطلع عن الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم
المجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار

لحقائق الاشياء بدلا من ضمير الفاعل
لنعتقده ولتسميه بالاسماء من الاسماء
والفرس

وبعضها لا كوجود السماء والارض فيه بحيث لان قولك الثابت
ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد هذا
الكلام مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان
كان المحمول غير الموضوع وحمل الشئ غيره مفيد بالاتفاق فليس اي
قولنا حقائق الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت ثابت في الفساد
لان الترادف فيه ظاهر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا
الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر
الى كل واحد بلا تامل بخلاف قولك حقائق الاشياء ثابتة ولا مثل
قولك انا ابو النجم وشعري شعري لان التاويل فيه لازم قطعا
ولان التاويل في حقائق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف
شعري شعري فان التاويل فيه لافادة لا لازالة الخفاء فقيل
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري لاتحاد اللفظ والمعنى بخلاف
ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الا من جهة المعنى واما معنى قول
الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري فلتضمن اسم نوع وصفة الكمال
تضمن اسم حاتم الجواد او قصد خبر وكذا شعري اى انا ذلك المشهود
الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى
ليس بسديد وقولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود
موجود لان المراد بان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع كما
سميته اى كل ما سميته حقيقة من الحقائق ويطلق عليه اسما
من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة في الخارج فظهر
ان ليس المراد ما هو المراد بذلك على ما لا يخفى متعلق بالبناء المقدر
اى بناء على ما لا يخفى وتحقيق ذلك اى الجواب المذكور ان الشئ قد يكون
له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اى على ذلك الشئ بشئ مفيدا

بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا
اخذ من حيث انه جسم مكان الحكم عليه اى على الانسان بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا يعنى
لوكان المتكلم عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية
ولو علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل
على المحمول والحكم كذا فى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود
موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انهما
موجودان فى الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت والموجود لغوا
وان اخذ من حيث انهما موجودان فى الذهن والحكم عليهما بالثبوت
والوجود الخارجيين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا والعلم
بهما اى بالحقائق من تصوراتها بغير العلم والتصديق بها وباحوالها
اى كونها اعيانا واعراضا والقضائا كلها راجعة الى الحقائق لما ورد
عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع
فيجب ارجاع الضمائر اليها لثبوت لتحقق العلم به اشارة الى دفعه
بتعميم العلم الى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع
الى الاحوال الثانية كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات
الصانع بحصول الاحوال الثانية فلابد من التعميم بغير الثبوت
متحقق اى موجود فى الذهن عند القائلين بالوجود الذهنى او
ثابت فى نفس الامر كثبوت الاضافات عند من لم يقل به وهم جمهور
المتكلمين وقيل انه موجود فى الخارج عند من لم يقل به وهو خطاء
لان القائل بوجود العلم انما قاله بواسطة وجوده فى النفس
لا بالذات حيث قال العلم موجود فى الذهن والذهن موجود فى الخارج
فينتج ان العلم موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم فى الذهن

فوجد

وجود ظنى ووجود الذهنى فى الخارج وجود اصلى فلا ينتظم
القياس انتظام فى قولك الدر فى الحقة والحقة فى البيت وقيل
المراد من قوله العلم بها بثبوتها اى بثبوت حقائق الاشياء يعنى قال
بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله حقائق الاشياء
والثانى الثبوت المذكور ضمنا فى قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون
الضمير الذى فى قوله بها عائدا الى حقائق الاشياء لان الالف واللام
فى قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف اليه فيكون
المراد بحقائق جميع الحقائق لان مقابلة الجمع الذى هو فى حقائق
بالجمع الذى هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الاحاد بالاحاد فيكون
فى مقابلة كل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى
كلام المص والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيرا من
الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائد الى الثبوت
الذى ذكر فى ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عائدا الى
الثبوت لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر فلابد
ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العائد والمعود
اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا لانه مضاف الى المؤنث
فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث للقطع اى لكونه مقطوعا بانه
لا علم بجميع الحقائق بعضها لا يعلم بانه لا علم بجميع الحقائق قيل
يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع
الحقائق لا يجوز ايضا العلم بثبوت بجميع الحقائق لان العلم بثبوت
جميع الحقائق انما يكون بعد العلم بجميع الحقائق فيكون انتفاءها
الثانى موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عائدا الى الحقائق دون
الثبوت وجوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت فى ضمن المحمول وهو

الى الثبوت بيانه

غير مستغرق في نفسه وان استغرق موضوعه والجواب اى
جواب قوله قبل الجواب مشتق من جاب العلاى اذا قطعها سمى
جوابا لانه ينقطع به كلام الخصم ان المراد جنس اى العلم بجنس
الحقائق متحقق اى لانم ان المراد بالحقائق جميع الحقائق بل
المراد بها جنس الحقائق قبل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى
ان ما نعتقده كذلك يجوز الخطاء في الاعتقاد نعم انه كذلك
على حسب اعتقادنا لكنه تكلف في الرجوع الى الجنس اسهل ردا
على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة
اى الشئ ولا بعدم ثبوتها اى الحقيقة يعنى ان قولهم حقائق
الاشياء ثابتة رد للغول بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق لانهم
نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم وقوله والعلم بها متحقق
رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعلم ثبوتها والحاصل
مدعى الخصم السابقة الكلية وهي لا شئ من الحقائق بثابت ولا
بثبوت حقيقة فيدفعها يكفي اثبات الموجبة الجزئية لكونها
نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الاخر لامتناع
الاجتماع صدقا وكذبا خلافا للسوفسطائية نعم قوم ان
السوفسطائية تشعبون الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح
والمحققون منعوه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب
بل كل غلط غالط يدل هذه سوفسطائية في موضع غالطه
يدل اشتقاقه اسمه بل كل غالط سوفسطائية في موضع غلط
يدل عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطا كذا في تلخيص
المخلص فان منهم اى من السوفسطائية من ينكر حقائق الاشياء
ويزعم انها اى حقائق الاشياء اوهام كالنقوش على الماء وخيالات

باطلة

باطلة وهم العنادية لعنادهم الحقائق ومنهم من ينكر ثبوتها اى حقائق
الاشياء في الخارج ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ
جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث
فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس
الامر شئ حق عندهم فلا اعتبار لهم وهم العندية لنسبتهم الحقائق
الى انفسهم ورد المص مذهب العنادية والعندية بقوله حقائق
الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشئ ولا بثبوت ولا
ينكرون نفس الحقائق ولا ثبوتها في نفس الامر بل ينكرون العلم
بالثبوت والعلم بلا ثبوت ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك
وهلم كلمة دعوة الى شئ يقول هلم يا رجل وكذلك الاثنين والجمع
والمؤنث موحد وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دائما دعاء المخاطب كقولك
هلم الى اى ادن مني وبع وهم اللاادرية المص هذا المذهب بقوله
والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول ينفي
الحقائق والثاني نفي الثبوت لا مع قطع النظر عن الاعتقادات فقوله
بثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفي ثبوتها وعدم ثبوتها
لنا تحقيقا نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده انا
نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان اى باحد الحواس
الظاهرة وهو الموجودات الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء
وبعضها بالبيان اى بالدليل العقلي وهو الامور الفعلية فثبت
المص هو بثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بذلك الحقائق
والزاما معطوف على تحقيقا انه اذا لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت
اى الاشياء والالزام ارتفاع النقيضين وهو محال وان تحقق اى ان
تحقق نفي الاشياء والنفي والواو للحال حقيقة من الحقائق فثبت

المص لكون النفي نوعا من الحكم فقد نبت شئ من الحقائق فلم يصح
نفيها على الاطلاق والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم
قسم من الكيفيات وهو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم ان
في نفسها ثبوتا اى في نفي حقائق الاشياء ثبوتها ولا يخفى انه
اى الالزام انما يتم على العنادية لان الثانية تقول تحقق النفي
بحسب اعتقادنا لا في نفس الامر والثالثة تقول لا ادري اى
تحقق النفي ولا عدم تحققه ولهذا قال الشارح ولا يخفى انما انما يتم
على العنادية وهكذا الاستدلال ببثوت بعض الاشياء بالبيان
او العيان لا يقال لا يتم شئ من الاستدلال والالزام على العنادية
ايضا اذ ليس شئ من مقدماتها متحققة ومعلوما عندهم وكيف
يقومان عليهم لانا نقول ان تحقق علم نفي معلوماتها فقد تحقق
النفي فهو شئ وان لم يتحقق ذلك ايضا كان مذهب اللادرية لا مذهب
العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يتم لانه لا حقيقة معلومة
عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم فاسد لانهم اى سوفسطائية
يناقض مذهبهم فالوا اى السوفسطائية الضروريات منها
حسيات والحس قد يغلط كثيرا لانه لو اعتبر حكم الحس فلا
يخ انا في الكليات او الجزئيات وكلاهما باطل اما الاول فلان الحس
لا يدرك الكليات فضلا عن الحكم عليها بلا مدرك الكليات هو
العقل واما الثاني فلان الحس ما يغلط في الجزئيات فانا نرى
الصغير في نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالغنب
في الماء يرى كالاجاص ونرى الكبيرة في نفس الامر صغيرا كالاشياء
البعيدة ونرى الواحد كثيرا كالقراد اذا نظرنا اليه مع غمض احدى
العينين ونرى المعدوم كالسراب موجودا وغيره ذلك فيكون حكم

الحس

القسم الثاني وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو
قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي

الحس في اى جزئي كان في معرض الغلط ولا يكون مقبولا ومعتبرا
كالاحوال يرى الواحد اثنين الذي يقصد الحول تكلفا فانه يرى
الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف واما الاول الفطري فلما
يرى الواحد اثنين لاعتماده بالوقوف على الصواب والصفراوي
قد يجد الحلو مرا ومنها اى من الضروريات بديهيات وقد يقع
فيها اى في البديهيات اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر
في حلها اى الشبه اليها نظار دقيقة اى البديهيات لو كان ثابتة
لما اختلف فيها الاراء والافكار واللازم منتفا وكذا الملزوم
يعني ان كل قضايا يدعي صاحبها البديهية ومخالفة بنكرها
فيعرض فيه شبهة فانا وقع الاشتباه يحتاج في حله انظار دقيقة
من الطرفين مثل بدعى المعتزلة بديهية حسن صدق النافع
وقبح كذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء والنظريات فرع
الضروريات ففسادها اى الضروريات فسادها اى النظريات
ولهذا اى ولاجل ان النظريات فرع الضروريات كثر فيها اى في
النظريات اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب
جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط كما في قولنا
الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد اعلم ان شيوخ الحكماء
كالافلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا
لانا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونورد دائرة من النار وهي
شعلة دواره ونرى السلج ابيض وهو شقاق فاذا غلط الحس
السليم فيما شانه كان منها لا يقبل ادراكه في الحسيات اجيب
بان غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم
بالبعض الاخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعتراض بان اسباب

الغلط غير محصورة فلعل الكاغد مثلا لم يكن يكن ابيض
نراه ابيض سبب خفي فيه فلابد من بيان حصر الاسباب
ثم نفيها فيه ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون
بديهيا ترد عليهم بان حكم العقل لما كان منها في الحسي كان منها
في العقلي فاعترافهم بالعقلي دون الحسي بط ولو قيل بديهية
تشهد في العقل بعدم غلطه فلنا بديهية تشهد ايضا عدم
غلطه في الحسي فلا قدح فيه والاختلاف في البديهي هذا جواب
عن قوله ومنها بديهيات لعدم الالف او الخفاء في التصور
لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف جواب عن قوله والنظريات تقع
الضروريات ففسادها فسادها الفساد الانظار لانا في حقيقة
بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا
اللادرية لا يعترفون بمعلوم ليثبت به اي بالمعلوم مجهول بل
الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا ويحترقوا قيل هذا وارد على ما انكر
الحقائق كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط
الحس في كل شئ بل لما وجدوا غلطه في صورة كثيرة اتهموه فلم
يجعلوه طريقا لليقين قلت الغلط في الحسيات يستلزم
الغلط في العقليات لانها مبادئها فلا يفيد قلت الاستلزام ع
فانك اذا ابصرت ظلا احسبه ساكنا ثم ابصرت في موضع آخر
ساكنا لكن ابقيت منهما بانه متحرك وهذا يفيد حصل من الغلطين
لا من جهة غلطه فان الحس يتخيره في الموضعين ليس غلط بل
الغلط في زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا يقدح ادراك
الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مندرج باب انتظام
العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع مصلحة لم يختلف

عنه

عنه فلما كانت قطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه سالما
عن سبب الغلط وسوفسطا اسم للحكمة الموهمة والعلم
المزخرف وهي التي يكون ظاهرها محلا بصورة الصدق والحق
وباطنها باطلة وكاذبة لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا
معناه المزخرف اي المزين بالباطل والغلط باطنه ومنه
اشتقت السفطة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم بخفقه
بالضرورة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوف اي نحب الحكمة
فاسباب العلم اي اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب
هو ما يتوسل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكمة من
غير تأثير وهو صفة يتجلى بها اي بالصفة المذكور لمن قامت
هي اي الصفة به الضمير في به راجع الى من وهذا تعريف لابي
المنصور الماتريدي اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعتبر عنه
الضمير في عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن
معطوف على ما يذكر وكلاهما اي يذكر ويمكن تفسير المذكور
ويتضح ويظهر تفسير لقوله يتجلى به المذكور قيد بالمذكور
ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فيرد عليكم من
معلوم يحصل بالكفر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه
بقوله ويمكن ان يعتبر عنه اي من شانه ان يذكر ويعتبر عنه
فالشئ الذي غير مذكور يمكن ان يذكر المذكر بالضم بالقلب
وبالكسر باللسان قوله المذكور من الذكر بالكسر هنا لانه لو اخذ
من الذكر بالضم لم يصح الى هذا التاويل لكنه بمعنى العلوم فذكره
في تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا في علم المطلق على
مذاهب ثلثة المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى التعريف

واختاره الامام فخر الدين الرازي رح لدليلين الاول ان كل
احد يعلم نفسه 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 كل واحد 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 كان العلم
المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزما ويقينا
هو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم ولو 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 هو ان يقال لانم ان تصور ذلك العلم الجزئي ضروري
بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك
الحصول غير تصور وغير يستلزمه اياه لان كثيرا العلم انما
يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة
ولا يتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئية
المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا
عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي
ضروري لكن لانم انه لا يلزم منه ان يكون ذلك المطلق ضروريا
انما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير
معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا
نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لانم لزوم الدور فان غير
العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة

العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور
الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره
وحصول الشئ غير تصوره والمذهب الثاني هو انه نظري لكن
لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين وامام الغزالي واستدلا
عليه بالدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي والمذهب انه
نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه موجود كان او معدوما
كالشئ 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
يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمله والثاني
ان يكون هنا نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض
اعلم التعريف يختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق
اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول
التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون
الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب
تلك الصفة لمحلها وموضوعها الذي هو العلم تميزا لمدركاتها عما
عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التميز الذي
هو المعلوم نقيض ذلك التميز اي توجب كون محلها متميزا بكسر
الباء فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير
وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراك كائنا
من الصفات النفسانية كالشجاعة والحسن وغيرهما ومن
الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان
هذه الصفات توجب لمحلها تميزا اي توجب كون محلها متميزا

بفتح الباء تميز المحل بكسر الباء ضرورة ان الشجاعة تميز
وشجاعة عن الحمار وكذا السواد تميز الاسود عن الابيض
واما الادراكات فانها توجب تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم
واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل ويوجب انضمامه
تميز المدركاته عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن
ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل
لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال
ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما
حكم به من الايجاب والسلب لانقيضه وكذا يخرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة
بمحل متعلقه بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها
تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من
اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على تلك الصفة انما
هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو شئ يتعلق به تلك
والتميز وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض فانه و
ان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني
يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العلم صفة توجب
تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض صح لا يشمل هذا التعريف
ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والتي
ترك القيد فقد احسن ولذا اختاره الشارح والمتصورات اي
شامل للتصورات بناء على انها لا تقابل لها اي للتصورات
على ما زعموا تنبيه على خطائهم لان اطلاق النقيض على اطراف
القضايا شايع والحق انه لا تقابل لها لان المتناقضين هي

المفهومان

المفهومان المتخالفان بذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم
الانسان والا الانسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما بشئ وح
يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان
وزيد الانسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا في التصورات
فان قيل يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع
مع ان بعضها غير مطابق له قلنا لانم ان بعض التصورات غير
مطابق للواقع فان التصورات لا يوصف بعد المطابقة اصلا فانا
اذا رأينا من بعيد شيئا وهو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا
صورة انسان فتلك الصورة علم تصوري والخطأ انما هو في حكم
العقل بان هذه الصورة هذا الشخص المرئي فيكون التصورات
كلها مطابقة لما هي تصورات موجودا كان او عدميا ممكنا كان
او ممتنعا وعدم المطابقة انما كان العقل المقارنة لتلك الصورة
فلا اشكال ايضا هذا هو المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه
لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات كما ينبغي لانه ينبغي
ان يشمل هذا اي خذ هذا ولكن استدراك عن التعريف الاول
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن ولخوانها
لان العلم عندهم اي عند المتكلمين مقابل للظن قوله لان العلم
الخ اشارة الى جواب ما يقال ان التجلي اعم من الانكشاف التام
والعام لا بد على الخاص باحدى الدلالات الثلث فكيف المعتبرة
فكيف يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا يوقف
في هذا القدر الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قد تبين
ان المراد من التجلي الانكشاف التام للخلو اي المخلوق من الملك
والانس والجن خص هذه الثلثة لانهم انواع المكلف وحال غيرهم

غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك الكليات ام لا يخلو في علم الخالق
فانه اى علم الخالق لذاته اى علمه الازلي لذاته تعالى وعلمه الاضافي
وهو الانكشاف بعلمه الازلي فضمير لذاته له تعالى لا لعلمه والا
كان علمه واجبا لذاته ولم يقله احد لا سبب من الاسباب ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه
الضبط ان السبب اى السبب الذي يحصل به العلم ان كان من خارج
اى خارج عن ذات المدرك فالخبر الصادق والا اى وان لم يكن
خارجا فان كان اى السبب آلة غير المدرك غير منصوب صفة آلة
فالحواس والا اى وان لم يكن آلة فالعقل بحكم الاستقراء هذا على ما
قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل لكن احدهما بواسطة
الآلات دون الاخر لا على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل
ومدرك الجزئيات هو الحواس فان قيل السبب المؤثر في العلوم
كلها هو الله تعالى اى ان اريد السبب الحقيقي فهو واحد لا غير وهو
الله تعالى لانها اى العلوم بخلقه اى الله وايجاده من غير تأثير
للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري اعني ما يكون سببا
بالنسبة الى ظاهر بحال كالنار للاحراق هو العقل لا غير واما الحواس
والاخبار الايات وطرق في الادراك اى الحواس الايات والاخبار
طرق والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم
معه اى مع السبب المفضي بطريق جري العادة اى لا يكون موجدا
ليشمل المدرك كالعقل والآلات كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر
في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة
ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات فعلى كل التقديرين
الثلثة لا يكون قول المص واسباب العلم ثلثة الخ صحيحا قلنا

مطلب ان المدرك للكليات هو العقل

هذا اى كون الاسباب ثلثة على عادة المشايخ في الاقتصار على
مقاصد حاصل هذا الجواب هو اختيار القسم الثالث من اقسام
الترديد المذكور وهو ان مراد المص من السبب في قوله واسباب
ثلثة هو السبب المفضي الى العلم في الجملة ولكن انحصر في الثلثة
المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على عادة المشايخ اى اهل الحق
والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة اى عن تدقيقات المبتنية
على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فانهم
اى المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال
الحواس الظاهرة التي لا شك فيها اى لا شك في الحواس الخمس
الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
كالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم جعلوا
الحواس احد الاسباب برأسها ولما كان معظم المعلومات الدينية
نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك من الفرائض
مستفادا من الخبر الصادق وان كان داخلا في ادراك الحواس
لكن طريقنا التسمع جعلوه اى الخبر الصادق سببا اخرى
ولما لم يثبت عندهم اى المشايخ الحواس الباطنة المسماة
بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالخيال والمتخيلة والحافظة
فان قيل لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة لان
دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم تتم عند المشايخ ولم
يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها اعرض المشايخ عنها
ولم يشتغلوا في اثباتها ببيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها
فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة
في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبة المادة

مطلب تفصيل الحواس الباطنة

فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة فالمدرك ليس هو
العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان
كل واحدة من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها
دون غيرها فلا بد من قوة اخرى ان يحضر عندها جميع تلك
الانواع وهذا الدليل غير تام بجواز ان المدرك هو العقل بواسطة
الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان تصور
المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد
لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ لقبول هو الحس المشترك
ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نسلم
ان الواحد لا يصدر عنه الآحاد يجوز ان يصدر اكثر من
الواحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا يقبل الشكل
بماديتها وتحفظ بصوريتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ
معاني قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت
الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية كصداقة
زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني ليس هو
العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون
تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما يدرك الصور
الجزئيات دون المعاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة
لانها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية
فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم
وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة
كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز

ان

ان يكون الة لادراك معانيها ايضا لا بد لذلك من دليل واستدلوا على
وجود الحافظة ان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران
فلا بد من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو
الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد
اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود
المتصرفة بان يقال انا نجمع بين تصورين كما نتصور انسانا ذا رأسين
ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك
بين المعاني الجزئية وليس المتصرفة هو العقل لعدم حصول
الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرفة
انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيها
الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرفة هو العقل بواسطة
الآلة هذا هو المذكور في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم اي
للمشايخ غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبرهانيات
والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل
وليس من الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة
فانها مستقلة الوجود وان لم تستقل في الادراك وكان مرجع
الكل اي كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبداهة
الى العقل جعلوه اي العقل سببا لثنا صفة صفة ثالثا يفيض
الى العلم بمجرد التفات وبانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
فجعلوا التشبيب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وهو من الوجدانيات
وهو ما يدرك بالوهم وان الكل اعظم من الجزئية مثال الاوليات
وان نور القمر مستفاد من الشمس مثال الحدس وان السموم بنا

مسهل مثال التجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة
الحس مرة او مرتين كافية في الحدس لا في التجربة بل لابد فيه
من المشاهدة مرارا كثيرا وايضا بان السبب في التجربة معلوم
السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما وان العالم
حادث مثال ترتيب المقدمات هو العقل مفعول ثان يجعل
العقل في الاصل الجنس الجنس سمي بالادراك الانسان
بحسبه عما يقيم يسمى بادراك الانسان بحسبه عما يفجه
ويعقله على ما يحس وان كان في البعض باستعانة من الحس
فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة اى لا بمعنى السمع
الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين ولا بمعنى المصدر الذى
هو فعل المتكلم والدليل عليه فعل الشارح في تعريفها وهي
خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها اى الحواس الظاهرة
واما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا يتم دلالتها
اى الفلاسفة على اصول الاسلامية السمع وهو قوة مودعة
اى موضوعة في العصب الذي فيه هواء منخفقا مختخفا كالطبل
المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها اى بالقوة الاصوات وهي
كيفية الهواء عند تموجه والحروف هي كيفية الصوت مسموعة
واما كون الصوت ملائما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اى بكيفية هي
الصوت الى الصماخ الى متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب
حصول السمع هو انه اذا احدث صوت في موضع من المواضع
بتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية
ذلك الصوت من الحد والثقل ثم ينكيف بها الهواء المجاور

لذلك

لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت
وضعفه فالسامع الذى يقع في تلك المسافة يسمع تلك الاصوات
بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون
وصول ذلك الهواء اليه يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه
خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم العظام من
المعتزلة وقال المتاخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هو هذا
المذهب الثاني دون الاول بثلثة اوجه الاول هو انا ندرك
صوت المؤذن عند هبوب الرياح بميل من جهتنا الى خلافها
وذلك ضروري يعرفه كل واحد من المعلوم ان ذلك الهواء الحاصل
بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا ان نحن موضع لا ريح فيه والوجه
الثاني انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع اصوات الافلاك ولا
هواء فيها والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك
دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت
الى صماخ ندركه لا عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس واللازم
بط وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بوجهين
الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع من كانت
الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى الصماخ
وفيه نظر بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد الادراك
لان الادراك من البعيد لابد له وان يكون حد كما في الابصار فاذا
جاوز المدرك الحد لا يدركه والوجه الثاني هو ان ندرك ضرب
الخشبة بالقاس في الصحراء قبل سماع الصوت وذلك
لانعدام وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه
نظر بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت بمعنى ان الله تعالى

يخلق الادراك في النفس عند ذلك اى عند الوصول والبصر
وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من
مؤخر البطنين المقدمتين من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين
الى اليسار والآخر بالعكس تتلاقيان بحيث يصير المتعلق
مجمع النورين ثم يضمن ثم يفترقان فتأديان الى العينين يدرك
بها اى بالقوة الاضواء والالوان والاشكال والمقادير اى الطول
والعرض والعمق فعصبة اليمين يرجع الى اليمين وعصبة
اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون كرهية الدالين يكون
محدث فكل منهما الى محدث الاخر لا كرهية الضرب وان كان في
الظاهر كذلك والحركان اى الحس اذ شاهد الجسم في المكانين
ادرك فيه الفعل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية
فكيف يدرك بالحس والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله
تعالى ادركه اى الادراك والاضواء والالوان الخ في النفس
عند استعمال العبد تلك القوة وشرايط الابصار ثمانية عند الجمهور
وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا
بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالضوء
وكونه محاذيا للبصر او في حكم المحاذيات كالوجه الذي يرى بالمرآة
وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر وعدم البعد
المفرط والشم وهي قوة مودعة في المزائد بين الناسورين من مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذوي الرائحة الى الخيشوم الى متعلق
بوصول يعني ان الله يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة
عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكماء عند وصول الهواء

المتكيف بكيفية ذوي الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول
علة تامة بذلك الادراك والذوق وهي قوة منبثة البث الشر
والتفريق في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها اى بالقوة
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب قال السيد الرطوبة اما ان يتكيف بكيفية الطعم فيصل
الى العصب فتكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة او ينتشر بها
اجزاء المطعوم فيصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون الرطوبة سهلة
بوصول المحسوس لا محسوسا في النفس اعترض بان اجزاء المطعوم
قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فيكون الرطوبة محسوسة
دون الاجزاء غير مقبول بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحتس
الرطوبة بدونها كلعاب الصفراوي يحتس مرارته بلا مزة قبل وصول
الرطوبة الى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها
لم تصل الى القوة الذائقة فلم يدركها فلذا ذكره السيد بالترديد
بقوله الرطوبة اما ان يتكيف لا بالقطع واللمس وهو قوة منبثة
في جميع البدن اى اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالعظم
الكلية والكذ والطحال والربة بل قوة اللمس في اغشيتها فقط
والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ عما يتضرر به عن الحر والبرد وعدم
اللمس في الاعضاء المذكورة بحكمة ذكرت في المطولات يدرك بها
اى بسبب القوة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك
عند التماس والاتصال بها اى بجميع البدن بمعنى ان الله تعالى يخلق
بطريق جرى العادة وانما قال في الذوق واللمس منبثة ولم يقل
مودعة كما قاله في غيرهما لانهما لا يختصان بموضعين مخصوصين
كسائرهما لانتشار القوة الذائقة على جرم اللسان واللامسة

على جميع البدن وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس توقف
اى تطلع على ما وضعت هي اى تلك الحاسة له الضمير راجع الى ما
يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء
مخصوصة كالتسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم
للروايح ولا يدرك اى بالتسمع والذوق والشم ما يدرك بالحاسة
الاخرى واما انه هل يجوز ام لا فذلك الادراك فقيه خلاف والحق
الجواز لما ان ذلك الادراك مخصوص من خلق الله تعالى من غير تاثير
للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات
مثلا وان لم يكن واقعا بالفعل فان قيل اليست الذائقة تدرك
حلاوة الشئ وحرارته معا هذا السؤال وارد لقوله لا يدرك
بالحاسة الاخرى قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس
الوجود في الفم واللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع طابق الاعتقاد
اولا فان الخبر كلام يكون نسبته اى الكلام خارج اى يكون لنسبة
الكلام خارج اى نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة
الخارجية ان يقع الخارج طرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد
ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج فتطابقه
اى الخارج تلك النسبة فيكون صادقا والا فلا تطابقه اى النسبة
الخارج فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا اى على اعتبار
المطابقة وعدم المطابقة الواقع من اوصاف الخبر الكلام منحصر
في الخبر والانشاء لانا نعلم ان يكون نسبته ذلك الكلام امر خارج
عنه ثابتة في الخبر والانشاء لانه ان يكون نسبته ذلك امر خارج
عنه ثابتة في زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابق تلك
النسبة ذلك الامر الخارج او لا تطابقه في الثبوت او الانتفاء او لا يكون

لها امر خارج كذلك وان كان الاول فالكلام هو الخبر الصادق
وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق
احد الجزئين بالاخر ليفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك
النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة
الانشائية والمراد من الامر الخارج وهو النسبة الخارجية عن
نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة
في الواقع او بحكم العقل بعد تصورها مقدرة الوقوع في الواقع ليدخل
فيها ما يحكم العقل بثبوتها او انتفائها ولم يقع بعد كبعت وابيع اذا
اريد به الاخبار عن البيع في الماضي او في الحال او في المستقبل فلا بد
لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا اللفظ
لذلك البيع الخارج وتحقيقا ان بعت هذا الثوب مثلا لنسبة شئ
خارج عن نفس هذا الكلام في الزمان وهذا الكلام يعتبر عند فان
طابقه هذا كان صادقا والا كاذبا وكذا النسبة في ابيع هذا الثوب
بشئ خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع في زمان المستقبل
وهذا الكلام يعتبر عنه فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب
بخلاف ما اذا اريد البيع الانشائي فانه يحصل في الحال من
اللفظ نسبة فقط لا خارج له بل خارجية عنه في الايجاب والسبب
وعدم اتحادهما في احدهما وهو معنى الصدق والكذب متصف
بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها
في الواقع او في الفعل يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره
والانشاء هو الكلام الذي اتحد زمان افادته من غير نسبة مع زمان
افادته من غير نسبة اخرى في الواقع او في الفعل وقد يقال ان
اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به في الصدق

والمراد من المطابقة وعدمها اتحاد نسبة الكلام مع نسبة في الواقع في نفس الامر

هو عبارة عن الشئ والضمير فيما به راجع اليه ولا على ما هو به
في الكذب اى الاعلام بنسبة بشئ الى ان المراد بالشئ هو النسبة
وبقوله على ما هو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن المتعارف
تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان اى الصدق والكذب
من صفات المخبر لان الاعلام بالنسبة صفة المخبر فمن ههنا اى
من اوصاف الخبر او من اوصاف المخبر يقع في بعض الكتب الخبر
الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين
انما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون الصدق في الخبر بمجرد النظر
الى مفهومه اى مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع
الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر احدها الخبر المتواتر للخبر
المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب
منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عالما مستندا الى
غير كذا ليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا العلم بالاستدلال والثالث ان يكون
المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدث فلو اخبر جميع العالم
عن المستحيل عقلا او من العقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين
الا خبر النبي عليه السلام في المعقول فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال
قوم لابد ان يكون بحيث لا يمكن احصائهم وقال قوم لابد ان يكون
اقل العدد خمسة وقال قوم لابد ذلك اثنى عشر وقال قوم لابد
ان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك سبعين ولكن
الاولى من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء في عدد مخصوص
ليس بشرط بل يقع العلم بخبرهم ولا يجوز تواقفهم على الكذب سواء
كانوا ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشرا وغير ذلك

31

سمي بذلك اى بالمتواتر لانه اى الخبر المتواتر لا يقع دفعة بل
على التعاقب والتوالي وهو اى الخبر المتواتر الخبر المثابت على السنة
قوم لا يتصور تواطئهم اى لا يجوز العقل تواقفهم على الكذب ومصداقه
اى ما يدل على صدق بمعنى المرجع وقوع العلم بلا شبهة فالعلم بتواتره
موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم بلا شبهة موقوف
على نفس الخبر المتواتر لا على تواتره فلا دور نعم اذا استدل على قطعية حكم
بتواتر عبر به لزم هناك دور لله لهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر
وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري اى الخبر المتواتر يوجب العلم
اليقيني علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا لقوم من الفلاسفة
وهو السمنية وبراهمة الهند فانهم انكروا ايجابه علم اليقين وقالوا
لا يوجب الا الظن وقال بعض قوم آخر منهم النظام من المعتزلة
وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم الطمانينة وهو فوق الظن دون
العلم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اليقين اختلفوا فيما بينهم
وقال الجمهور منهم انه يوجب علما استدلاليا واستدلوا لنا قون لكونه
موجبا بان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل
الكذب حاد الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع
الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال قلنا في الجواب عن هذا
الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون الى ان
ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب
على التدريج مع ان كل لقمة لا يفيد الشبع والري والسكر كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية اى البعيدة
يحتمل العطف اى عطف البلدان على الملوك وعلى الازمنة والاول
اى عطف على الملوك اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد من جهة

اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظر الى القريب يكون كل واحد منهما
قيدا للاول فيكون المثال واحدا وليس المراد كون المثال واحدا بل
المراد هكذا اى كالعلم بالملوك الخالية من الازمنة الماضية بالبلدان
الثانية والعلمان والمثالان اخبر من علم واحد وقيل انما قال الاقرب
لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة في تقييده
بالثانية وعلى تقدير عطف على الملوك يكون في تقييده بالثانية
فائدة فالاولى ان يقال لا فائدة في العطف على الازمنة اصلا
لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان
الثانية فههنا امران اى مقام ان خبر المتواتر يوجب العلم بالضرورة
احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك اى كونه موجبا للعلم بالضرورة
فانا نجد من انفسنا العلم الوجود مكة وبغداد وانه اى هذا العلم
ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به اى بالخبر المتواتر ضروري
اى بديهي كان ايجابه لعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب
نظريا كنتايج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا
كنتايج الشكل الاول وذلك اى كونه ضروريا لانه يحصل للمستدل
وغيره فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال خبر كل قوم
لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق
حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم اى للصبيان بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصاري بقتل عيسى عليه
السلام واليهودي بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره
ممنوع لان الرجل دخل على عيسى عليه السلام لقتله ثم اختلفوا
فانهم قتلوه او قتلوا من شبه عيسى فلم يبلغوا حد التواتر وخبر
اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام لم يوجد مصداق تواتره

لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام يكذبهم هذا ما يقال
من طرف السمنية والبراهمة لانا ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا
من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصاري بكون
عيسى عليه مقتولا وكذا اليهود بنا بيد دين موسى عليه السلام
لكونه خبرا متواترا والتالي باطل والا كان المنكر بموجب هذين الخبرين
ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكالمقدم وهو كون الخبر المتواتر
موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره ممنوع وحاصل
هذا الجواب ان يقال لانا ان ذلك الخبر متواتر لان من شرط ان يجري
على السنة قوم لا يجوز العقل تواقفهم على الكذب وههنا ليس
كذلك لانه يجوز العقل تواقفهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك
الخبر متواترا وقصته رفع الله عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء
بين الصلوتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه
السلام هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا يدخل
البيت يقال له يهود او يقال ططيانوس فجاء جبرائيل ورفع عيسى
عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله
شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام
فقتلوه فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا فاين صاحبنا وان كان
صاحبنا فاين عيسى عليه السلام فاختلفوا فيما بينهم فانزل
الله تعالى الكذا بالقولهم فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم يعني القي شبه عيسى عليه السلام على غيره فقتلوه
كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسده فلما
قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى عليه السلام و
الجسد جسد غيره فلذلك اختلافهم فيه فان قيل خبر كله

مطلب
قصة عيسى عم

واحد لا يفيد فلا يصح قولهم الخبر المتواتر يفيد اليقين الا الظن
وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين هذا السؤال على الامر الاول
وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه اى
المجموع نفس الاحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم قلنا ربما يكون مع
اجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
حاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين
ولانسلم ايضا ان جواز كذب كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب
المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد
شئ لا يكون مع الانفراد الاحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان
كل واحد منها وان كان يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لا يكون
لكل واحد منها فان الضروريات سؤال على الامر الثاني لا يقع فيها
تفاوت ولا اختلاف وقد نجد العلم يكون الواحد تصرف
الاثنين اقوى من العلم بوجود مكة واسكندر والمتواتر اى الحال
قد انكر افادته المتواتر العلم جماعة من العقلاء كالسمنية بضم
السين وفتح الميم منسوب الى السمن وهو اعظم اصنامهم و
البراهمة منسوب الى البرهم وهو اكبر اصنامهم وقيل السمنية
فرقة من عبدة الاصنام بالتناسخ وينكرون وقوع العلم با
لاخبار والنظر الصحيح وقالوا الاطريق للعلم الا الحواس الظاهرة
واما الباطنة فلا تفيد شيئا قلنا هذا ممنوع اى عدم وقوع //
التفاوت بل يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في
الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصور اطراف
الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعناد والمكابرة هي التي لم يكن
الغرض اظهار الصواب ولكن الزام الخصم والمعاندة هي المنازعة

في المسئلة

في المسئلة العلمية مع عدم العلم في كلامه وكلام صاحبه كما
لسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب
العلم يوجب مضمونها وحرمتها قلت في حكم الخبر بان هذا حرام او
واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضبط المؤيد الثابت رسالته اى
الرسول بالمعجزة من المعجزة اذا فاته عند الطلب وجعله عاجزا عن
الاتيان والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ
الاحكام وقد يشترط فيه اى في الرسول الكتاب اشار بكلمة قد
الى ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه
اطلاق المتن اذ لو اريد به من له الكتاب يخرج خبر من لا كتاب
له من اسباب العلم وهو باطل بخلاف النبي عليه السلام فانه
اعم يؤيده قوله تعالى وما ارسلناك من رسول ولا نبي يشير
الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضي المغايرة قال في الكشاف
سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة الف واربع سئل النبي عن الانبياء فقال مائة الف الخ
وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلث مائة وثلث
عشرة فالمعجزة امر خارق اى مخالف للعادة فعلا كان او تركا
كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع ولعدم احتراق ابراهيم
عليه السلام بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع
من النبي عليه السلام قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم
الحجر على نبينا وظهور النور من جبيني عبد الله ابو نبينا
فقد خرجت بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من
الله اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة بدعوى النبوة
والكرامة ويرادبها الولاية والسحر والشعبدة والاستدراج

كرى الثمر واد السهم الى الشئ فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق
للعادة فقوله قصد به خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله
من ادعى الى اخره خرجت الكرامتية وهواى خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل وهواى
الدليل الذى يمكن التوصل واتما ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل نصحيح النظر اى بالنظر
الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف فيه اى في الدليل والمراد
بالنظر الصحيح ان يتفكر على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا
على ذلك الوجب كالعلم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان
النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه
عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع الى العلم بمطلوب
خبرى الى متعلق يتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى تفيد الظن
لان العلم علما فسره لا يعم بذلك ويمكن حمله على الاعم وقيل قول
مؤلف اى قول مفعول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث
انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول
اسم لذات المركب فوصف بالمؤلف ليتعلق به من قضايا بهذا
القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان
يتحرك لا دائما اذ هو في العرف قضية واحدة لا قضيتان فان
القضية في العرف اسم للمركب الخبرى وقولهم لا دائما ليس بمركب
خبرى بل قيد للقضية السابقة ويشير الى قضية اخرى وهذا
معنى من قضيتين فلا تفصل يستلزم لذاته قولا آخر لا يستلزم
الذاتى في المعقول اما في الملفوظ فيطلق ذلك لدلالته على الملفوظ
فان اطلاق صفة المدلول على الدال شايع فعلى الاول الدليل

على وجود الصانع هو العالم هذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول
يعم ايضا المقدمات التى بحيث اذا ارتبت توصل الى المطلوب واما
المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهو خارجة عن الاول داخلة في الثاني
والثالث وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
واما قولهم اى قول الخلا فيتبين الدليل هو الذى يلزم من العلم به
اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر دليل عليه جعل الدليل من اقسام
النظر فلا يتقض بقضية تستلزم عكسها العلم بشئ آخر في الثاني
او في لانه اخذ في هذا التعريف اللزوم وفي التعريف الثاني كذلك
واما في التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم لان
الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل الثاني والثالث من
العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وح
يكون هذا التعريف اوفق بالثاني لا بالاول وقيل في وجه الاوفقية
ان هذا التعريف موافق للتعريف الثاني بدون عناية قيد وموافق
للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم
بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجود
الصانع فيمكن توفيقه مع الاول واما كونه اى خبر الرسول موجبا
للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده الصدق راجع الى من
تصديقا اى بمن في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
واذا كان صادقا يفيد العلم بمضمونها قطعا فان قلت كيف القطع
مع الجزم بالكذب مع انه يجوز ويمتنع تخفيفا وتخييلا كما ورد
في الخبر الصحيح قلت بسنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق
العادة فلو اتى به كاذبا كاذبا كان ذلك خرقا لسنته ابتلاء للقلوب
لعباده فلا يبقى في حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل

نار حارة مع تخلقه في نار نمرود واما انه اى العلم الحاصل بخبر
الرسول استدلالى فلتوقفه اى العلم على الاستدلال واستحضار
انه خبر من ثبت رسالته الضمير يرجع الى ان بالمعجزة وكل خبر
هذا شانه اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة فهو صادق
ومضمونه اى مفهوم هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادقا
ومضمونه واقعا والعلم الثابت به اى بخبر الرسول بضاهي اى
يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات و
المتواترات في التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك فمعنى العلم الثابت بخبر الرسول
علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا اى وان لم يكن مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن
جازما كان ظنا وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضروري في
الثبات لاحتمال الزوال بتشكيك المشكك فان قيل هذا لفظ هذا
يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الخ و
يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول انما يكون في المتواتر فقط
فيرجع اى يرجع خبر الرسول الى القسم الاول اى خبر المتواتر حاصل
السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي انما
يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد
فلا يكون بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول
الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما في
التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسيم الشيء قسيما له وانه محال
قلنا ذلك اى الخبر فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اى
فم الرسول او تواتر عنه ذلك اى عن الرسول انما كالكلام الذي

جعلناه

جعلناه قسما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالمتواتر
او بالسمع او بالالهام او بالوحي فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر
فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع اى لا يختص بالعكس فان قلت
فعلى هذا لا يكون الاعم قسما للاخص وهو ايضا محال لاستلزامه ان
يكون قسم الشيء قسيما له قلت لا نم كون قسم الشيء قسيما له وانما
يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك
بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في الخبر المتواتر الذي
كان صادرا عن الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر
في الخبر الذي سمع من فم الرسول الله او بغير فيكون انقسام الخبر
الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان و
الابيض فكما ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول وبغير
ذلك كمن اخبره النبي عليه السلام في رؤياه او الهمه الله تعالى
بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل في السماع من الرسول
ان امكن اى ان امكن العلم بانه خبر الرسول واما خبر الواحد هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان خبر الرسول يوجب
العلم فلزم ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك
فانه لم يفد العلم لعروض الشبهة حتى لو زيل ذلك العارض
حصل القطع بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي يوحى وان
كان من الامور الدنيوية فلا يفيد القطع في كونه اى خبر الواحد
خبر الرسول فانه يقبل فاذا كان اى خبر الرسول متواترا والحسيات
لوضوحها عاما في زمن رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به
ضروريا كما هو اى الضروري حكم سائر المتواترات والحسيات
لا استدلاليا فقولنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم

وجود خبر المتواتر في الخبر الذي سمع من فم الرسول الله

بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى اى العلم بكونه خبر الرسول هو الذى
تواتر الاخبار به بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذى
تواتر هو وجود مكة ووجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل
لم كان مضمون المتواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمونه
بخبر غيره عليه السلام كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول
راجع الى المعاد والغايب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع
الى الشاهد وفى المسموع معطوف على فى المتواتر اى العلم الضرورى
فى المسموع من فى رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها اى الالفاظ
كلام الرسول والاستدلالى هو العلم بمضمونه اى خبر الرسول ثم
وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالى فى قوله يوجب
العلم الاستدلالى هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام
الرسول لان هذا ضرورى الحصول مثلا قوله عليه السلام
البينة على المدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول
وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى
وهو استدلالى اى مستفاد من ترتيب المقدمات اعنى هذا خبر
الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق فما ثبت صدقه
بدلالة المعجزة فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر
فى النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر
اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم
زيد عند تسارع قوله الى داره الذى يراه راجعا الى زيد
قلنا المراد بالخبر الصادق فى خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق
بمجرد كونه خبرا به يخرج الخبر البديهى الذى يشبه عليه بديهة الجبار
مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين يخرج الخبر المقرون

بما يرفع احتمال الكذب الخ بدلالة العقل فخبر الله تعالى وخبر
الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل
اليهم اى الخلق من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر
الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر لان المتواتر خبر ثابت
على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله احاد وفروعه متواتر
وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد يفيد الظن وفروعه
مجموع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين
النوعين فيكون خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال
فى حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان المتواتر يستعمل فى الحسيات
وليس كذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق يشبه الخلق وقيل
كان العلم الحاصل فى الاجماع استدلاليا وفى المتواتر ضروريا
وقد يجاب به اى خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده بل
فى النظر فى الادلة على كون الاجماع حجة كقول النبى عليه السلام
لا يجتمع امتى على الضلالة قلنا فكذلك خبر الرسول بعين
ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل
يكون سببا لعامة الخلق يكون خبر الرسول ولهذا اى ولاجل
ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده جعل استدلاليا يعنى
ان الشارح قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانه داخل فى حكم
المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر عن هذا
السؤال اورده القوم فى كتبهم وهو غير مرضى عند الشارح
وحاصل هذا الجواب ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين
وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم

بالنظر الى الادلة فخرجه من النوعين لا يضر ونظر فيه
الشارح وقال فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر الرسول ايضا
خارجا عن بحثنا لانه افادته العلم ايضا انما يستفاد من
المعجزة التي هي دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون
الاخر ترجيحا بلا مرجح فان قلت هب ان كونهما مفيدا للعلم
بالواسطة الان واسطة خبر الرسول لا زمنة له عين منفك
عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار المفيدة بنفسه بخلاف الواسطة
ثم قلنا الادلة لا يستلزم الانفكاك واما العقل فهو قوة للنفس
اى للنفس الناطقة اى العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم
العقل بالملكة ولا هيولاني وغيرها فالمراد به مراتب القوة النظرية
وليس العقل فيها بمعنى اخر كما توهم فان تقييد الحيوان بالفصول
لا يجعله معان مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء
على العقول العشرة التي هي مبادي الافلاك والعناصر في زعمهم
وهي ليست بمرادة هنا بها تسعد اى سعد النفس بهذه القوة
للعلوم والادراكات اى العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس
فلا تفيض بها وانما جعل العقل هنا سببا الادراك وقد جعله
قبل نفس الادراك حيث قال فان كان آلة غير المدرك
فالحواس والا فالعقل الان العقل صفة النفس منشأ الادراكاتها
ويصح نسبة الشئ الى منشائه كما يقال قدرة الباري موجبة
للاشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته ومعنى
المعنى بقولهم عزيزة وطبيعة بيته بها اى العزيزة الى آخر
عند سلامة الآلات وقبل جوهر يدرك به الغايبات بالوسائط
المراد بالوسائط الدلائل في التصديق والعلوم في التصور

والمراد

والمراد بالغايبات المجهولات التصورية والتصديقية
والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا المعنى هي النفس
الانسانية فيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان
امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية اختلف فان
النفس الانسانية جوهر مجرد جسماني او عرض ذهب الفلاسفة
الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالي وجمع من الصوفية
الكاشفين والمنكرون لتجرده طوائف تسع على ما نقل في
المواقف قوله تدرك بها الغايبات فان قلت العقل الجوهر
نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك قلت العقل بمنزلة
الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو
تركيبا اعتباريا فيصح جعله سبب الادراك الانسان وهذا
كما يقال النار تحرق بسبب صورتها النوعية فهواى العقل
سبب للعلم ايضا اى كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق
سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم صرح اى المص بذلك
اى بسبب العلم لما فيه اى في كون العقل سبب العلم من خلاف
السمنية وجميع النظريات اختلفوا في ان النظر الصحيح من
العقل باعتبار الحادث والصورة هل يكون سببا للعلم او لا
يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم
وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ
وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر
اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها من العلوم الهندسة و
الحسابية والرياضية وزيد او استدل الجمهور على انه يفيد
العلم في جميع العلوم بادلة الموالي قولنا العالم حادث وكل

حادث يحتاج إلى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى
المؤثر واستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المتقدمين
معا لا يجتمعان لانا متى نوجههنا الى حكم مقصودا امتنع من
التوجه في تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وح لم يوجب نظرا
مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا فاصحة
النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل
ان يكون المذكور في صنع الفصل فصلا وقريبا لاحاصتم
هذا في التصورات واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا
في الدليل مناسبة للمطلوب وصارقة اما قطعا او ظنا
او تسليما واما صحة الصورة فهي ان يوجد جميع الشرائط
المعتبرة في المقدمات فان فسد احدها او كلاها فسد
النظر لان انتفاء احد الجزئين وانتفاء كلا الاجزاء يوجب
انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته وبعض الفلاسفة
يعني يقولون العقل ليس سببا للعلم في الالهيات بناء
على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء روي عن ارسطو لا يقين
في المباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة
النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات
مؤيد من عند الله بالوحي او بكمال عقله لان العلوم
الضعيفة كالصرف والنحو لا تستغني عن معلم فكيف العلم
الالهي الذي هو اصعب العلوم الا يرى ان هوية
الانسان قد اختلف فيها عشرة اراء واحد منها يصعب
على الاحتمال والبواقي مخطئ قطعا فهذا قريب الاشياء
فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم يعني

الفسر

المفسر مسلم واما الامتناع فلا فيل اذا بلغ العسر الى
احد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم
وان اصاب البعض فلذا افترق الفرق الاسلامية من اهل
النظر الى ثلث وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما نطق به
الخبر الصحيح والجواب ان ذلك اي كثرة الاختلاف وتناقض
الاراء لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقلاء
مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم من ان نظر العقلاء في الالهيات
ليس بمفيد لكثرة الاختلاف استدلال بنظر العقل ففيه
اي فيما ذكرتم اثبات ما نفيتم فيتناقض هذا اذا اراد ولا
اليقين في دعواهم اما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا
نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى تناقض
فان زعموا انه اي مخالفة الفلاسفة معارضة للفاسد
بالفاسد وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم اي سببا للفاسد
وهو كثرة الاختلاف وتناقض الاراء قلنا اما ان يفيد شيئا
فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادة
المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيل كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر
بالنظر وانه دور وحاصل هذا السؤال ان يقال من جانب
السمنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد
العلم قضية حملية فلا يخ اما ان يكون ضرورية او نظرية
والثاني باطل بتسليمه باطل وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول
من الثاني فلان تيقن كون النظر ضروريا لما كان مختلفا فيه بين

العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه وانما بطلان
القسم الثاني فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو
دور لانه يحتاج إلى نظر جزئي يفيد العلم بوجود ذلك النظر
الجزئي يحتاج إلى كون النظر من العقلاء يفيد العلم فيلزم الدور
لان كل واحد منهما يحتاج الى الاخر وهو الدور المحال لاستدعائه توقف
الشئ على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه محال فلا يكون
النظر من العقل مفيدا للعلم قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف
اما للعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة خلافا للمعتزلة الفطرة الخلقة القابلة لقبول
الدين الحق باتفاق من العقلاء اى عقلاء اهل السنة واستدلال
من الاثار اى الاثار الصادرة من العقل وشهادة من الاخبار
كقوله عليه الصلاة والسلام في حق النساء هن ناقصات
العقل وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى
جعل الله تعالى شهادة امرأتين بشهادة واحدة من الرجال وليس ذلك
الا لقلة الدركة والعقل والضبط اى لجانب الامام فخر الدين
الرازي باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضروري
قولك لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لانم ذلك
لانه قد يختلف فيه لمكابرة وعناد او المغري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعتبر عنه بالنظر يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك اى كونه مفيدا للعلم بحدوث
هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائط تكون عند وجود
نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لا شبهة فيه فانا

اذا

اذا علمنا لزوم شئ لشئ او علمنا وجود الملزوم او عدم
اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم
الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئيه الحكم
لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما يثبت بعض
الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال بمثل هذا قد
يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل وفي تحقيق هذا المنع زيادة
تفصيل لا يليق بهذا الكتاب اى اجاب عنه امام الحرمين
باختيار القسم الثاني من الثاني وهو انه نظري قولك لو كان
نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانم ذلك لانا
نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية مشخصة
معلومة بالضرورة فيكون تلك القضية الكلية او المهملة
متوقفة على تلك القضية المشخصة المعلومة بالضرورة
ولا يكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية
او المهملة من غير اعتبار كونه نظريا وغير اعتبار ثبوت مفهوم
النظر فلا يلزم دور فيصح قولهم النظر الصحيح من العقل مفيد
صحيحا وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبداهة
اى بادئ النزجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم
بان كل شئ لعظم من جزائه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم
لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان
كاليد مثلا فيكون اعظم من كله فهو لا يتصور معنى الكل والجزء
لان اليد ليست كلا لكونها كلا مع ذلك العضو لابد وانه فلا يتصور
الاعظمية والا ما تركب الشئ منه ومن غيره وما يثبت با
لاستدلال اى بنا والدليل سواء كان استدلالا من العلة

على المعلول كما اذا ارى نارا فعلم ان لها خادنا او من المعلول
على العلة على بعنى الى كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك نارا
وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال فهو اكتسابى
اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب اى استعمال المكاسب
بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات
والاصفاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى
هذا شروع فى بيان النسب اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى
الذى يحصل بالنظر فى الدليل وكل الاستدلالى اكتسابى ولا عكس
اى ليس كل اكتسابى استدلاليا كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار مثال الاكتسابى بدون الاستدلالى واما الضرورى
فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر اى الضرورى بما لا يكون
تحصيله الهاء راجع الى المقدور او المخلوق اى يكون حاصلا من
غير اختيار ولا تدرج يكون غير حاصل بالكسب وقد يقال فى
مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى
دليل كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى الضرورى المقابل
للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان الاكتسابى
من الاستدلالى ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض
الاخص بيان ذلك ان الضرورى المقابل الاكتسابى هو الذى
يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون
بمحض خلق الله والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون
يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة
الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى
لان الشئ لا يتناول نقيضه ولا الاستدلالى بخلاف الضرورى

الاخص

الاخص فيكون الضرورى المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى
المقابل للاستدلالى لان كل ضرورى بالمعنى الاول هو الضرورى
بالمعنى الثانى من غير عكس كلى هو بيان النسبة بين عين
الاكتسابى وعين الاستدلالى وعين نقيضهما واما النسبة
بين الاكتسابى والضرورى المقابل له فمباينة كلية لانه نقيض
وكذا النسبة بين الاستدلالى وبين الضرورى المقابل للاكتسابى
فمباينة لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى والضرورى المقابل
للاكتسابى مباين له فيكون مباينا للاستدلالى لان مباين
الاعم مباين الاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم
وانه محال واما النسبة بين الضرورى المقابل للاستدلالى لا تناول
نقيضه لان الشئ لا يتناول نقيض نفسه فمن ههنا اى من كون
الضرورى مفولا فى مقابلة الاكتسابى تارة وفى مقابلة الاستدلالى
تارة اخرى جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون
الاستدلالى فظهر انه لا تناقض فى كلام مباحث البداية وجه
ورود التناقض فى هذا الموضع ان يقول ان المفهوم من الكلام
الاول الضرورى لا يكون بواسطة الكسب ومن الثانى ان الضرورى
بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضرورى المقابل للاكتسابى هو
الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون
بمحض خلق الله والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون
يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة الاسباب
بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى
والضرورى المقابل للاكتسابى بخلاف الضرورى المقابل للاكتسابى

فانه لا يتناول الاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام مبحث
البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم
الاول و قسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري
في التقسيم الثاني هو الذي يكون حصوله بلا نظر و فكر سواء
كان بمجرد خلق الله او مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون
الضروري بهذا المعنى قسما و لا للاكتسابي والضروري المقابل
للاكتسابي وما هذا او لا تناقض و وجه دفعه ان الضروري
في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي و في التقسيم
الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي فيكون بين الضروري
بين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين تناقض لان التناقض
يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال اي صاحب
البداية ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو يحدث الله تعالى
في نفس العبد من غير كسبه واختياره الضمير راجع الى العبد
كالعلم بوجوده اي وجود العبد و تغير احواله واكتسابي وهو
ما يحدثه الله تعالى الها عائد الى ما في نفس بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه اي العبد واسبابه ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق و نظر العقل ثم قال اي صاحب البداية والحاصل
من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير فكر
كالعلم بان الكل اعظم من الجزء مع ان طرفي هذا القضية كسبي
لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا في ذاته عن
النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه لانه ثم يتوقف في ذاته على نظر
واما توقفه على النظر في اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو
لا ينافي البداهة واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم

بوجود

بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى
في القلب القلب لحم التصنوبري الشكل هو لطف من جميع اعضاء
البدن خلق في وسط منبع الحيوان الحيوانية بطريق الفيض
اي بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر في الشئ لا بالارادة
التابعة لغرض لا مع كراهة وكلفة وزاد بعضهم اللزوم والدوام
وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالجبر ويرد عليه قوله تعالى
فالهمها فجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده اعلم
ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الاسباب كما
كان لام موسى عليه السلام بقذف موسى عليه السلام في
التابوت على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لابراهيم عليه
السلام بذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من
الكشاف في تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله تعالى
ان الكل يسمى وحيا ويختص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد
ههنا قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك
اما بمشاهدة الملك الملقي فيسمى وحيا ويختص به الانبياء
او بلا مشاهدة الملك يسمى الهاما ويخص بالاولياء ليس من
اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة
عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الصادر من الرسول عم
فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة
صحة الاديان والمذاهب ان كل احد يدعي انه الهم صحة
قوله نفسه وفساد قول خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان
المتناقضة او بقال في اظهار خطائهم اني الهمت ان الالهام لا يكون
دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهامي هذا يثبت

ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه
اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام
على الاطلاق مالم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو
الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة في
قولهم كل مجتهد مصيب حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ
وجه الاولوية هو ان المقصد في عد بيان اسباب العلم لا في عد
بيان اسباب المعرفة الا انه اى المصنف حاول التنبيه بذكر المعرفة
على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد كما اصطلح عليه البعض
من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات
يعني ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا
للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة
عن ادراك المركبات والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل
ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله او ان العلم عبارة عن
ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال
زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفنا او ان العلم
عبارة عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا
وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفته زيدا ولا يقال
علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك
الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان
قبل الجهل او بعد ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال انه
عالم الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له لانه يتوهم من
عدم كون الالهام سببا بمعرفة صحة الشئ كونه سببا للفساد الشئ

او المعرفة

او لمعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة
مطلقا سواء كان لصحة الشئ او لفساده اجيب بان الصحة
ههنا بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما في قول الشاعر صح عند
الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن بمعنى ثبت واللام
في الشئ عوض من المضاف اليه فيكون معنى الالهام ليس من اسباب
المعرفة بصحة الشئ ان الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت
شئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد فلا حاجة الى
زيادة الصحة لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع ان يوهم الصحة
بمقابلة الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابل الانتفاء ثم الظاهر انه
اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به اى بالالهام العلم لعامة
الخلق ويصلح الالزام على غير معطوف على يحصل اى ليس سببا
يصلح الالزام على الغير قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان
يقال لانسلم ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض
افراد البشر كالاولياء فيكون حصر اسباب العلم في الثلثة المذكورة
باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد حاصله ان يقال لم يرد
المصنف بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم بل
اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم
والا اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق فلا
شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به اى بالعلم في الخبر
وحكي عن كثير من السلف كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح
اسمعيل عليه السلام واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد
بمعنى التقليد فبنزول قول الغير بلا دليل وقد يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك فكانه اراد بالعلم

ما لا يشملها اى الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال
والا اى وان لم يرد بالعلم ما لا يشملها فلا وجه لحصر الاجاب
فى الثلثة قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال
حصر اسباب العلم فى الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العدل
وتقليد المجتهد وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرآن
والحديث مسائل فقهية كابى حنيفة وابى يوسف وامام محمد
والشافعى ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين رحمهم الله
يفيدان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه
بقوله واما خبر الواحد العدل اه حاصله انهما يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك و
المراد من العلم عند اهل الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد
ما ذكر من النقض المذكور والعالم اسم للقدر المشترك بين
اجناس ذوى العلم عالم الانسان والملك والجن القدر المشترك
عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح قوله ما سوى الله
اه او اجناس ما علم به الصانع فيضع اطلاقه على كل واحد منهما
وعلى مجموعهما وقيل اسم لمجموع ذوى العلم منها او لمجموع ما علم به الصانع
والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى
فهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم جزئى اعلم انه لما ذكر اسباب
العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاسباء وهو العلم
بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون
الجاج الانحامية فانه اذا لم يكن محدثا كان قديما فلزم ان يكون
منتهيا فلا فائدة فى وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء

لوضع

مطلب تعريف القدر المشترك

لعدم القيمة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر و
لا يثبت شئ من الشرايع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم
بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات
معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث
الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما
القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا فهو
قول جمهور المسلمين واليهودى والنصارى واما القسم الثانى
وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسطاليس
ومن اهل الاسلام فهو قول ابى على وابى النصر الفارابى وزعم هولاء
ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير
ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل حركة معينة
مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخر الى ما لا نهاية له
فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركة
واما القسم الثالث فهو الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات
فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف
هولاء فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها
جسم ففرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة
الاولى اختلفوا فى ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر
البارى تعالى وصارت ماء وقيل ذلك الاصل ارض فحصل الماء
من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف
الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين التلطيف
والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه
والارض والماء من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها

وقوام المركبات واصل الحيوة بها ولم يذهب احد الى كونها مادة
وقيل اقول غير ذلك لمن رام بنقضها فعليه بالمطولات
اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع وكذلك
قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين
فتولدت الف فصار عالم يقال لعالم الاجسام ولم يقل عالم
الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان
سمي بعالم المعقول وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان
الى غير ذلك كعالم الاعيان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم
النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو لما مر من ان افراد العالم بين
الاجناس فقط فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير
الذات ولو سلم غير الذات لم يكن من العالم لان العالم في العرف
اسم لما ينفك عن الصانع كما انها ليست عينها بجميع اجزائه
من السموات وما فيها اى في السموات والارض وما عليهما
محدث اى مخرج من القدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها
اى بهيولاتها التي هي محل لصورها وصورها واشكالها وقدم
العناصر بموادها وصورها لكن النوع بمعنى انها لم تخل قط عن
الصورة اى صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص
وصورها النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض
قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصورة النوعية كما كانت مختلفة
بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم يكن قديمة بنوعها جزما
بل بجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى
فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان

لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق
بمادة فيدور التسلسل نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى
الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانزاع
الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا
بان العالم الذي هو ماسوى تعالى من الموجودات حادث فكيف
قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد
العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا
الحدوث الخ بيان هذا الجواب مبني على بسط مقدمة وهي
ان الحدوث مقول بالاشتراك لمعان ثلثة الاول حدوث زماني
وهو ان يكون الشئ مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرها
من افراد الانسان مثلا والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون
وجود الشئ من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى من
وجود الشئ اقل مما مضى من وجود الاخر كوجود الاب وهذا
المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني
لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير
مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة
والمعنى الاول والمعنى الثاني اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو
وجوده اقل من وجود الاخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير
وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الاخر
فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم
مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول وهو القدم الزماني
وهو ان لا يكون وجود الشئ محتاجا الى الغير والمعنى الثالث

القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشئ اكثر مما مضى
من وجود الاخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا
ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث
اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة
واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه
فان المراد بالقدم في قوله ذهبوا الخ هو القدم الزماني وبالحدوث
في قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتي ولا منافات بين القدم
الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول
والنفوس القديمة عندهم والاذهب اهل السنة والجماعة الى ان
الممكنات باسرها محدوثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته
فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ان شاء الله تعالى
اعلم ان اهل العقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من
المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض وجود في الخارج
فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جواهر ولا وجود للعرض
اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضعف وسائر الاعراض
ليست اعراضا عنده بل هي جواهر ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا
في انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز
ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما بالغير
وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى انه يجوز
ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا في محل
كالارادة الباري تعالى والدليل على العرض بوجود وان لا يجوز
ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء

والاصوات والطعوم والروائح والمرارة والحرارة والبرودة و
غيره ولا شك في انها ما لا يجوز قيامها بنفسها ولم يتعرض له
المص اي الدليل بحدوث العالم لان الكلام فيه اي في التعرض
طويل لا يليق بهذا المختصر كيف اي كيف يليق وهو مقصور
على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له الهاء
يعود الى ما قيام بذاته وانما فسر بممكن احترازا عن الباري
تعالى فانه تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا
بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم هذا 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 العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز وما
القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة
جعله من اقسام العالم ان يقال ان ذكر العام 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 ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز
بنفسه هذا بيان على انكار الجوهر المجرد غير تابع لتحيزه
لتحيز شئ اخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر
الذي هو موضوعه اي محله اي محل العرض الذي يقومه و
يحصله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في
نفسه هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود العين يرد
عليه ان وجوده في الموضوع نسبه وبين الموضوع بخلاف

وجوده في نفسه والجواب بحمل كلامه على عدم التمايز بين
الوجودين في الاشياء الحسية مسامحة قيل لا حاجة اليها
فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل ظرفاله وهو وجوده
في نفسه والثاني ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون
الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا ظرفا للموجود كما في الاول
ولهذا يمتنع الانتقال عنه اى عن الموضوع بخلاف وجود الجسم
في الحيز فان وجوده اى الجسم في نفسه امر ووجوده في الحيز
امر اخر ولهذا ينتقل عنه اى يجوز انتقاله عن حيز الى آخر
اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل من محل الى محل
آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض
من محل الى محل اخر واستدلوا عليه بان الرائحة والصوت
والصوت اعراض مع انها تنتقل من محالها الى محل اخر ويمكن
ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل من محلها الذى هو اجزاء
لطيفة من ذي الرائحة كما في التحيزات وان الضوء لا ينتقل
من المحل بل يتكيف مقابل المضئ بالضوء فيتوهم انه انتقل
والصوت يتكيف به المجاز فالمجاز الى ان يصل الى الصماخ
استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقول ان الانتقال
هو حصول شئ في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر
وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز
فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال نظر فان النفس
المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان اخر لانتقال العرض
من محل الى محل اخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان
يقوم عرض بمحل اخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض

بل لا بد لنفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال المكان وجود
العرض في نفسه هو وجوده في موضع ذلك العرض لم يتصور
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك الموضع
كان معدوما والمعدوم لا ينتقل وعند الفلاسفة معنى قيام
الشئ بذاته استغناؤه الهاء عائد الى الشئ عن محل يقومه
اى يحصل الشئ سواء كان متحيزا كالمجردات والصورة عندهم
جوهر قائم بذاته مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا يقوم
بل بالعكس ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به اى اختصاص
الشئ بشئ اخر بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا
سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري
عن اسمه اى الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون
بها والفرق قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة
ان قيام الشئ الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه فان
القائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا فلا يتناول
الباري تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف
العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة
بذات الله تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها
لانهم يشترطون التحيز في التعريف فعلم من هذا ان صفات
الباري تعالى ليست بجواهر ولا اعراض عند المتكلمين لانها ليست
متحيزة بنفسها ولا تحيزه تابع لتحيز بشئ اخر فيكون واسطة
وهواى ماله قيام بذاته من العالم اعلم 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 مخترة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى و
الصورة والجسم والنفس والعقل وذلك ان الجوهر لا يخ
اما ان يكون محلا اولا الاول الهيولى والثانى اما ان يكون
حالا فى المحل اولا الاول الصورة والثانى لا يخ اما ان يكون
مركبا من المحل والحال اعنى الهيولى والصورة اولا والاول
الجسم والثانى المفارق وهو لا يخ اما ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبر والتصرف اولا الاول النفس الانسانية فان
تعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثانى العقل
اما مركب من جزئين فصاعدا المراد هنا بيان ادنى مرتبه
وهو الجسم عند الحنفية والاشاعرة فوله فصاعدا على الحال
اى زاد الجزء على اثنين صاعدا وعند البعض اى المعتزلة وبعض
المشايخ الحنفية لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة
اعنى الطول والعرض والعمق البعد ما يكون بين النهايتين
والنهاية هى ما به يصير الشئ ذا الكمية الى حيث لا يوجد وراءه
شئ منه وعند البعض وهو ابو على الجبائى من ثمانية اجزاء
بان يوضع جزاءان فيحصل الطول وجزاءان على جنبيه فيحصل
العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة والمعنى ان جوهر ممكن ان يفرض فيه بعد
كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد اخر متقاطع للاول على زوايا قائمة
ثم يفرض بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا
القائمة انه قام خط على خط عمود اعليه لا يميل له الى احد الطرفين
اصلا حدثت من جانبيه متساويان يقال لكل منهما قائمة
هكذا صورته فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احدى

الزوايتين

الزوايتين صغرى سميت حادة والاخرى كبرى وسميت منفرجة
هكذا صورته قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح حتى يدفع بان كل احد ان يصطلح على ما يشاء
اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى
نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين غير مراد
الاخر كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اى غير حادث فاراد وا
به الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا
انه مخلوق اى حادث فاراد وا به الكلام اللفظى المؤلف من
الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان
المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة
قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع
المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة
عما سوى الله تعالى حادث يجمع اجزائه وقال الحكماء ان
العالم هو الذى عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث
يجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع معنوى بل هو نزاع اى
اذا عين معنى الجسم ثم اختلف فى انه يتحقق بالجزئين او باكثر
او باقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين ففسره احد بمعنى
والاخر بمعنى اخر كان نزاعا فى التسمية واللغة واصطلاحا
من نفسه فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه
هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا يشترط الا ان للجسم
معنى معينا اختلف فى تحقيقه فقال البعض انه يكفى فقال
البعض لا خر نه لا يكفى اصح الاقولين اى من قال يكفى فى
التركيب من جزئين يقول انه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه

الضمير يرجع الى احد الجسمين جزء واحد انه جسم من الاخران
مع اسمه وخبره في موضع نصب مقول يقال فلولا ان مجرد
التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد
في الجسمية لما كان ازيد بمجرد زيادة 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 المركب
من جوهرين فردين جسما عندهم وعرفه المعتزلة بانه
جوهر ذو ابعاد ثلثة اى الطول والعرض والعمق فعلى هذا لابد
له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز
ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية اربعة
فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوائم وقال
الكعبي من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون
ثلثة للمثلث والرابع فوقها في الوسط واختلف العلماء في
ان الجسم البسيط الذى لا يتالف من اجسام مختلفة الحقائق
كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا يتجزى
او هو مركب من الهيولى والصورتين الصورة الجسمية
والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني
وفيه نظر اى في احتجاج الاولين بانه يقال لاحد الجسمين
الى الماء لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار
يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام
في الجسم الذى هو اسم اى ذات لا صفة او غير مركب كالجوهر
يعني ان العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما

فلا وقف

والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في
القسمة دون العقل بمعنى ان العقل يقدر على تقسيم الى
غير النهاية او لا ينتهي الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف
الوهم لان الوهم قوة جسمانية يقدر ولا شئ من القوة
الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية بالفعل والعقل
قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفترق البعض بينهما وهواى غير
المركب الجزئي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر يعني قال المقل
كالجوهر ولم يقل هو يعني لفظة هو ولو قال لذا الفهم حصر
ما لا يتركب في الجوهر الفرد بالتسوق لا بكلمة هو لانها ليست بفصل
ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره
المذهب الاشعري وعلى مذهب القاضي واما على مذهب الغير
فلا حصر لان المركب من الجزئين متلاعين وليس بجسم ولا جوهر
عندهم احتراز عن ورود المنع عليه فان ما لا يتركب لا ينحصر
عقلا في الجوهر وكيف يقال بالحصر والحال انه في اكثر من ثبت
بمعنى الجزء الذى لا يتجزى وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يتجزى
لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا
او لا بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا
بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله
المجردة قيد المعقول والنفوس الى المجردة من الابدان والمراد
من النفوس اعم من النفوس الانسانية اعلم ان بل موضوع
لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففي كل موضع يمكن الاعراض
عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض

عن الاول يثبت الاول والثانى فمعنى بل هنا من قبيل
الثانى واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما لا يعرض
عليه من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية
والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة
بيان اورد الامام فى المطالب العالية فقال انا نجد اجساما
مختلفة فى الصورة مماثلة فى المادة كالسكين والسيف والفاس
والمنشار فان صورها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها
فى المعنى تخالف كل واحد منها الاخر فى الصورة والشكل فنقول
هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها المختلفة ولذلك
السرير معمول من الخشب ويختلف فى الاشكال والصور
اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصنعة
وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى اما هيولى
الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة كالخشب
للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل
للحائك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس كل صانع فلا بد
له من جسم يعمل منه وفيه صنعة وذلك الجسم وهو
الهيولى لذلك الشئ المصنوع واما الاشكال والتقويرات
التى يعملها الصانع فهو الصور واما المرتبة الثانية فهى
هيولى الطبيعة فهى الماء والهواء والنار والارض لان ما
تحت فلك القمر من الكائنات اعنى المادة والنبات والحيوان
انما يكون من هذه الاربعة واليها ينتقل عند الفساد واما
المرتبة الثالثة فهى هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى
يحصل من جملة العالم الجسمانى اعنى الافلاك والكواكب

والاركان

والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما المرتبة الرابعة
فهى هيولى الاول فعند بعضهم هى الاجزاء التى لا تتجزى
وعند الاخرين ذات قائمة بنفسها يحل فيه الجسمية
فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم
فليحافظ هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركيب الجسم
عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلته اثبات
الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم يماسه
والضمير المستتر فى لم يماسه راجع الى الكرة والضمير البارز
عائد الى السطح الا بجزء غير منقسم اذ لو يماسه بجزئين
كان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقة اى لم تكن الكرة
كرة حقيقة قوله كان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم
لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم
عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد
فى داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها الى جميع
الجوانب متساوية والسطح الحقيقى هو الذى له طول
وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط اعلم ان السطح
والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب
الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة
عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم
التعليمى يسمى تعليميا اذ يبحث فى العلوم التعليمية اى
الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن فى تعليمهم
لانها اسهل ولانها يقينية يفيد النفس ملكة ان لا يقع

تعريف النقطة

دونها وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوال
القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا
وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتالف
في الطول فيحصل منها خط والخطوط يتالف فالعرض
فيحصل السطح والسطوح يتالف في العمق فيحصل الجسم
والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لامحالة لان
المتالف من الجوهر لايكون عرضا واما النقطة المستقلة
فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر
الفرد ان النقطة موجودة وهي لاتقبل القسمة بالاتفاق
فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب
وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم
محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال
فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فرد وهو المدعى
واشهرها اى الة الجوهر عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسما الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان
كل واحد منهما اى من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء في
العظم والصغر انما يكون بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما
يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذات
الجسم والا اى وان كان لذاته لما قبل الافتراق لان ما بالذات
لاينزول بالغير والله تعالى قادر على ان يخلق فيه اى
في الجسم الافتراق الى الجزء الذي لايتجزى لان الجزء الذي
تنازعا فيه اى الجزء ان امكن افتراق اى الجزء لزم قدره
تعالى

50

تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن بل يصير ممتنعا والحال
ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع فثبت المدعى واكثر ادلة
اراد له المشايخ اقواها واشهرها كلها ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء
يعني توجيه الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل من
غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت
النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولايلزم من ثبوت النقطة
ثبوت الجزء لان حلولها اى حلول النقطة في المحل ليس حلول
السريان حتى يلزم من عدم انقسامها اى النقطة عدم انقسام
المحل قوله لان حلولها الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر
تقديره سلمنا انه لايلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب
لكن النقطة حاله وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام
الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله
لان حلولها الخ والحلول السرياني هو ان يحل كل جزء مقدري
من اجزاء الحال في كل جزء مقداري من اجزاء المحل حتى يلزم من
الاشارة باحدهما الاشارة الى الاخر كسريان ماء الورد في الورد
والحلول الجواري هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة
في الخط وحلول الخط في السطح وغير ذلك وفي الحلول السرياني
يستلزم انقسام كل واحد منهما انقسام الاخر ويستلزم عدم
انقسام كل واحد منهما عدم انقسام الاخر وفي الحلول الجواري
ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات وهذا
عند المتكلمين في حيز المنع فانهما عندهم ما بالنهاية لانفس
النهاية واما الثاني والثالث اى ضعف الثاني والثالث

اما ضعف الثانی فهو قوله فلان الفلاسفة لا یقولون
بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل فانها ای الاجزاء غیر
متناهیة بل یقولون انه ای الجسم قابل الانقسامات
غیر متناهیة ولیس فیه اجتماع الاجزاء اصلا ای
قالوا ان الجسم متصل واحد فی نفسه کما هو متصل
واحد عند الحس وبری العین وقابل للانقسام الی
نهایة ولیس فی الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لاجزاء له
بالفعل حتی یجتمع وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به ای بالجسم هذا منع علی قوله والعظم والصغر انما یکون
بکثرة الاجزاء وقلتها هذا جواب سؤال مقدر تقدیره انه
اذا لم یکن فیه اجتماع اجزاء اصلا ینبغی ان لا تفاوت الاجسام
فی العظم والصغر فقال وانما العظم والصغر لاباعتبار الاجزاء
وقلته وکثرته لان تالیف الجسم عند الحکماء من الهیولی
والصورة فلا یلزم ما ذکرتم من مساواة الحردلة الجبل
ولکن فیه نظر لانه یلزم منه ان کل واحد من الحردلة والجبل
قابل للانقسام الی غیر النهایة ولا ینتهی الی حد یقف الانقسام
عنده وامکان الانقسام الی غیر النهایة فی کل واحد من الحردلة
والجبل محال الان الممکن هو الذی لا یلزم من فرض وقوعه
محال وهنا یلزم من وقوع محال وهو مساواة الحردلة الجبل
فلا یکون الانقسام الی غیر النهایة ممکنا لان الملزوم للمحال
محال ویمکن الجواب عنه وهو انا انما یلزم المحال ان لو امکن
الافتراق فی الخارج الی غیر النهایة بل المراد الافتراق الوهمی فی
الذهن واما ضعف الثالث فهو قوله والافتراق یمکن لا الی

النهایة

النهایه فلا یستلزم الجزء ای فلا یستلزم هذا الدلیل الجزء
الذی لا یتجزی واما ادلة النفی ای ادلة الفلاسفة ایضا
ای کما ادلة المتکلمین فلا یخلوا من ضعف ومن جملة ادله
نفی الجزء وهو انه لو وجد الجزء المتجزی الذی لا انقسام له اصلا
لتعدد جهاته ضرورة ان کل موجود متحیز لابد ان یتعدد
جهاته فیتعدد جوانبه واطرافه لان ماهیة الیمین غیر
ماهیة الیسار وکذا الفوق والتحت والقدام والخلف فیلزم
انقسامه علی تقدیر عدم انقسام وهو محال لانه یستلزم خلاف
المقدر ومن جملة تلک الادلة ادلة لو وجد الجزء المذکور لانضم
الی جزء اخر فاما ان یلاقیه بالکلیة بحیث لا یزید حیز الجزئین
علی حیز الجزء الواحد الاخر فیلزم ان لا یحصل من انضمام الاجزاء
وان کانت غیر متناهیة حجم ومقدار فلا یحصل جسم اصلا
وهو محال لوجود الاجسام الکثیرة واما ان لا یلاقیه بالکلیة
بل بشیء دون شیء فیکون له طرفان وهو المعنی بالانقسام
ومن جملة تلک الادلة لو وجد الجزء المذکور وتماسثلثة
اجزاء بعضها ببعض بان یکون الاثنان طرفین والثالث
وسطا فالجزء الوسطانی اما ان یمنع الاخرین عن التلاقی
والتماس فیکون بجهة الذی یلاقی به احدهما غیر جهة الذی یلاقی
به الاخر فیلزم الانقسام واما لا یمنع الاخرین عن التلاقی
والتماس فلا یحصل انضمام حجم ومقدار وهو محال لانا نشاهد
ان الاجسام لها احجام ومقادیر وضعف کل من هذه الوجوه
مذکور فی موضعه من شرح المقاصد ولهذا مال الامام
الرازی فی هذه المسئلة ای فی الاثبات الجزء الذی لا یتجزی

الى الوقف الى متعلق بمحال فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير كلمات الفلاسفة
لانقال اذا لم يثبت الجزء كما مر لم يحصل النجاة لانه بحاب
بان النجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء العناصر
كما قال خرد ومقراطيس مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى
الى قدم العالم فاثبات الهيولى والصورة موقوف على نفي
الجزء الذى لايتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى
والصورة ونفى حشر الاجساد لان الحشر مبنى على حدوث
العالم وانقطاع السموات وكون الصانع مختارا الموجبا
والكل متوقف على تقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى
على اعادة المعدوم وهي ممتنعة الا اذا ترك الجسم من
اجزاء لايتجزى ليمكن اعادته بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع
لان الاعادة ممكن بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية
على بقاء الاصلية لاعلى بقاء صورها كما سياتى وكثير من
اصول الهندسية المبنى عليها اى على الاصول الهندسية
دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها
اى بيان النجاة باثبات الجزء الذي لايتجزى عن كثير من
اصول الهندسه وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار
العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل
الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فاذا لم يثبت الهيولى
والصورة لم يثبت الجزء لايتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند
اثبات الجزء الذى لايتجزى لايثبت الهيولى والصورة والكم
المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة الافلاك

والمتناهي

وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان لايكون العالم متناهيا
وح لافائدة في الوعد وارسال الانبياء لعدم القيمة وعدم
فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول
الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلو ترك من الاجزاء
لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر والعرض
ما لايقوم بذاته اختلف العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم
انه ممكن لايقوم بذاته وقال البعض الاخر منهم العرض هو الممكن
الذى لايمكن تعلقه بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان
التعريف الاول اولى من الثاني لان تعريف الاول جامع وشامل
بجميع الافراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية وتعريف
الثاني غير جامع وغير شامل بجميع الافراد الاعراض بخروج
الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات
منحصر في المعقولات العشر واحدة منها معقولة للجوهر وتسعة
منها معقولة العرض الكم والكيف والاين والاضافة والوضع والملك
ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية
وبعضها الاخر اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك
ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ في المكان
والثاني هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة
اخرى يكون تلك ايضا معقولة الى تعقل الهيئة الاولى سواء
كانت الهيئتان متخالفين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين الثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة
بعض الاجزاء الى البعض بالقرب والبعد والمحازات وغيرها
وسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك

لجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها
الرابع هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل باستقاله
كالتقمص والتعمض وغيرها والخامس حصول الشيء في الزمان
والسادس كون الشيء مؤثرا في غيره والسابع كون الشيء متأثرا
عن غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك
الاعراض والتعريف الثاني الاعلى الاعراض النسبية فيكون التعريف
الاول اولى من التعريف الثاني بل بغيره وبه يخرج صفات
الله تعالى لانها ليست غير ذاته في الاصطلاح بل يكون تابعا
له اى للغير في التحيز على رأى المتكلمين ويختصا باختصاص
الناعت بالمنعوت على رأى الحكماء على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن
تعلقه بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض
اى ذهب بعض الناس معنى قيام الشيء بغيره لا يمكن تعلقه
بدون المحل وليس كذلك لانحصار هذا المعنى في الاعراض
النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لا يمكن
تعقل احدهما بدون الاخر بخلاف السواد والبياض ويحدث
في الاجسام والجواهر قيل اى الحدوث في الاجسام والجواهر
من تمام التعريف اى من تمام تعريف العرض احتراز من صفات
الله تعالى وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات الله تعالى
تعريف العرض الذى ذكره المتكلمين لاخراجها عن البحث اذ البحث
في اقسام العالم على رأيهم واذا لم تصدق عليها كيف يجوز الاحتراز
عنها بهذا بل هذا اثبات الى دليل حدوث فسمى العالم المنحصر
فيها اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها في الاجسام و
الجواهر انتهى الا ان يقال ان قول المص في تعريف العرض وهو

ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على ما سبق ما ذكره
الشارح اولا واخرا فح يكون له وجه وانكر الدهرية والشوفية
والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل
ان اشعر الاسود اذا ابيض صحان يقال هذا الشعر عين ذلك
الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق كالالوان زعم بعض
القدماء ان لا حقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج
والجمهور انها كيفيات حقيقية واصولها اى بسائطها قيل
السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا اى
كالسواد والبياض والبواقي بالتركيب والالوان هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين في الحيزين
بحيث لا يمكن تخلل الساكن بينهما والحركة كونان في اينين في
مكانين والسكون كونان في اينين في مكان واحد فيكون بينهما
تقابل التضاد لانهما امران موجودان لا يوجدان معا في موضع
واحد في زمان واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة
عما من شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
لان الحركة وجودي والسكون عدم الحركة من المحل الذى
فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين
آنيا والطعوم وانواعها اى بسائطها تسعة وهي المرارة
والحرافة في المذوقة والحموضة والعفوصة والقبض والفرق
بين العفوصة والقبض ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان
وباطنه معا والقبض ظاهره فقط والحلوة والدسومة و
النقاهة هي يقال بعدم الطعم كما في الجسم البسيط ويكون الجسم

بحيث لايحس طعمه لصلابته كالصفر واذا حلل بحيلة
ويحس طعمه فالمعدود من الطعوم هو الثاني وقيل هو
الاول يقع قعده من الطعوم كعدة المطلقة بين الموجهات
فالحرارة تعقل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف
حرافة وفي الجسم المتعدل بين اللطافة والكثافة ملوحة
والبرودة تعقل في الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل
قيضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تعقل
في الجسم المعتدل تفاهة والروايح وانواعها كثيرة وليست
لها اى للروايح اسماء مخصوصة اى ليس لها اسماء الا باعتبار
الاضافة كرايحة المسك والعنبر وغير ذلك والاظهر
ان ماعدا الالوان لايعرض الا الاجسام فان الالوان تعرض للجوهر
الفرده كما تعرض للاجسام ظاهر كلام المص وهو بحدوث الاجسام
والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروايح كما
يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفرده الا ان الاظهر ان
الالوان والطعوم والروايح لاتحدث في الجواهر الفرده لان
انواع هذه الاشياء لايمكن ان توجد في الجواهر لانها غير مشاهد
ولا محسوس واما الاكوان فيشمل عروضها الجواهر والاجسام
فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر
فنقول الكل حادث هذا بقول الشارح من قبل ما سبق
اما الاعراض فبعضها بالمشاهده كالحركة بعد السكون والضوء
بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو اى
طرو العدم كما في اضداد ذلك اى الحركة والضوء والسواد
يعني ان الحركة الموجوده حادثة لانها يطرء عليه العدم وكل

ما يطرء عليه العدم فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة
وكذلك في السكون فان العدم بينا في القدم لان القدم انكان
واجبا لذاته فظاهر ان القدم بينا في العدم والا اعلم ان الا
ليس في جميع المواضع للاستثناء بل في بعض المواضع مركب ان
ولا ثم ادغم في الاخر كما في هذا الموضع والا اى وان لم يكن واجبا
لذاته بل واجبا لغيره كالعقول لزم استناده اى استناد ذلك
القديم اليه اى الواجب لذاته بطريق الايجاب اى بالاختيار
حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات اذ الصادر
تعليل معلوله محذوف تقديره لم لايجوز ان يكون استناده بطريق
في القصد والاختيار قلنا لايجوز ان يكون كذلك اذ الصادر
عن الشي بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا
بزمان الاختيار ذهب الامدي الى ان الاختيار القديم يجوز قدم
اثره بخلاف اختيار الحادث فان الاثر يختلف عنه المقصوده
قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقا ولا فتقاره
الى امر آخر كما باشرة الاسباب فينا والثاني بط في الختيار القديم
واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فكلام الامدي
وجيه والمستند الى الواجب القديم قديم فان كان بلا شرط
او بشرط القديم فلا ينفصل بالحوادث لانها تستند الى المختار
عند المتكلمين والى الموجب عند الحكم بشروط متعاقبة كما
لحركات اليومية ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اتفق
المتكلمون والحكماء على ان القديم لايجوز ان يستند الى الفاعل
المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار
فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما

واما خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما واجب
بالذات وامتناع عدمه ظاهر والمقدر ممكن مستند الى الواجب
بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة
قديمة واما 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 حينئذ يكون حادثا والكلام
في القديم فان قيل اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا الامتناع
لا ينافي امكان الذاتي بجواز ان يكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة
فعند المتكلمون لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم عليه
وانما ذلك على رأي الحكماء فان قلت صفات الله تعالى عندكم
موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق
الاختيار او الا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير
والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ما يأتي
لهذا زيادة تحقيق واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى
اعني الصغرى وهو قلنا 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 تخلو عن الكون
في الحيز فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو
ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر
فمتحرك قوله فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو

الكون

الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح به الشارح في مقاصده
بقوله ههنا وهذا معنى قولهم اما ثانيا او بلا بمجموع الكونين بالكون
الثاني فيتفق الكنايات اونا او بلا لكون الثاني بمجموع الكونين
فيكون ما في الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظ
من عبارته وهذا معنى قولهم الحركة كونان في اينين في مكانين
والسكون كونان في اينين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون
مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحدوث فلا يكون متحركا لا يكون
ساكنا لحاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر
لا تخلو عن الكون في الحيز ولكن لا نسلم ان ذلك الكون منحصر في
الكون المذكورين وهما الكون المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز
بعينه والكون المسبوق بكون اخر في حيز اخر يجوز ان لا يكون
الكون مسبوقا بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز اخر فلا نكون
الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان
لا تخلو عن الحركة والسكون لصادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا
يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان قلنا هذا المنع لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعى يعني هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد
السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون اخر او لا
يكون مسبوقا به وايا ما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه
ح يكون عن المنع المذكور وما على التقدير الثاني فلان السائل
سلم حدوث الاعيان بقوله فان الحدوث الذي هو المراد فيكون
هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة على ان الكلام في الاجسام
التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان
فمنى يمكن الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابتا ايضا

لانه فيه اثبات جسم ليس ساكن ولا بمتحرك ويكون المنع
باقيا على حاله شرح في جواب اخر بقوله على ان الكلام الخ واما حدوثها
اى الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهي غير باقية لان
الاعراض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به اى بذلك العرض
او بغير والاول مح لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة
عن معنى زايد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن
استمرار الموجود وهو زايد على الذات بدليل صحة نفي البقاء
عن ذات فيلزم العرض وقيام العرض لا يجوز وعند الفلاسفة
قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة قلنا لانم
ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة
الى بعضها سريعا والى الاخر بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه
احتاج الى دليل اخر بقوله ولان ماهية الحركة لما فيها من
انتقال حال الى حال تقتضي الوقفية بالفعل والازلية تنافيها
اى المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم لتقتضي وفيه بحث
لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد
مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم
حدوث الكون مطلقا لشبوته مع السابق والمسبوق
معا ولكون الانتقال في الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج
الى دليل اخر وهو قوله لان كل حركة على التقضي وعدم
الاستقرار وكل ساكن فهو جائز الزوال قيل 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 المياهية انما يفيد الجواز لا الوقوع

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز يمتنع
قدمه فثبت ان الاجسام لا تخ عن الحركة والسكون الحادثين
لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه الا انا نقول
ان القديم اسم بموجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه
لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا
نقض بالمعدوم الاولى واما المقدمة الثانية اى الكبرى وهي
وكل ما لا تخ عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا تخ عن الحوادث
لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال قلنا فيه
بحث منع لشبوته في الفلك وهنا اى في المذكورات ابحاث الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر اى الجزء الذي لا يتجزى
والاجسام هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر وانه
يمتنع عطف على قوله لا دليل على اى على تقدير انه لا دليل على انه
يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا وارد
على قوله والجسم والجوهر لا تخ عن الكون في الحيز كالعقول والنفوس
المجردة التي يقول بها الفلاسفة فانها اعيان الا انها ليست باجسام
وجواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة
فاذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك ولا ساكن و
اذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن تختلف عنهما ولا يلزم
حدوثهما والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والهاء
تعود الى ما من الممكنات لان المقصود اثبات الواجب و
توحيده وصفاته الازلية وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه
يرد عليه ان الكفاية انما يتم اذا ثبت بان كل حادث مستند اليه
تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل

الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات
غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر من الدلائل
على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها اى
من الاعراض ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
يعني اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده
بالدليل وهو طريان العدم كالاعراض القائمة بالسموات من
الاشكال والامتدادات اى الطول والعرض والعمق والعضواء
قوله الثاني ما ذكر الخ يرد على قوله واما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم والجواب ان هذا غير محل
بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة
انها لا تقوم الا بها اى ضرورة لا تقوم الاعراض الا بالاعيان هنا
السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث
السموات لان الحركة قائمة بالسموات باتفاق بينا وبين
الخصوم فاذا تصدق السموات لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخ
عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا
احدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة
من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به او لم
نشاهده لان العين التي قامت به العرض اذا كان حادثا
يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن
انكاره وعلى هذا كان الاول اثبات حدوث الاعيان اولا
بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض
ايضا حادثة لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض

حتى

حتى لا يرد سوال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان
بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان
لزم الدور والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
حتى يلزم من وجود الجسم فيها اى في الحالة المخصوصة وجود
الحوادث فيها اى في الحالة المخصوصة وهو اشارة الى رد
قوله فلان ما لا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت
الحادث في الازل وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن
حالة مخصوصة فابتة 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 المقدرة غير
متناهية في ازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو
الازلية بالمعنى الاول وهو غير الازمنة قوله عن عدم الاولية
اعم بالذات او بالزمان كالتفسير الثاني وهو استمرار الوجود
ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتي وهو ظاهر في جانب الماضي
والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية في جانب المستقبل
والسرمد عبارة عن استمرارين ومعنى ازلية الحركات الحادثة
انه ما من حركة الا وقبلها اى قبل الحركة حركة اخرى لا الى نهاية
وهذا مذهب الفلاسفة وهم يسلمون الاول والحال انه لا شيء
من جزئيات الحركة بقديم بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى
ويستمر وجوده وانما الكلام في الحركة المطلقة وهو قديمة
عندهم حاصل السوال ان يقال الا نسلم ان ما لا يخ عن الحوادث
فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة المطلقة لا تخلو
عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة

والجواب انه لا يوجد للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور
قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات تلخيص الجواب
ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم
ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في
الجزئيات لكن اللازم بط بالاتفاق وفد يجاب بانه لا نو
وجود للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي فلا يلزم
قدمه لانه صفة الموجود والرابع لو كان كل جسم في حيز لزم
عدم تناهي الاجسام لانه الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي كما نه اشارة الى رد قوله
فلان الجسم والجوهر لا يخ عن الكون في الحيز وحاصله ان يقال
ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخ عن الكون في الحيز اما قضية
مهملة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر لان
القضية المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام
والجواهر الذي هو غير بط واما قضية كلية فيلزم عدم
تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس السطح الظاهر من الجسم المحوي ولو كان لكل جسم
حيز لزم عدم تناهي الاجسام منه ان يكون فيما وراء فلك
الافلاك شئ حاو ومماس للفلك الافلاك وليس كذلك
بل فيما وراء عدم محض واللازم بط لان الابعاد كلها متناهية
كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان التسلي
وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الابعاد وكذا
الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي هو مرادكم
والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله

اي يدخله

اي يدخله الجسم او يشغله الجواهر الفرد بلا نفود بعده
ولم يذكره لانه ليس بمهم التفصيل مع ان ثبوت الجوهر
محتمل وينفذ فيه اي في الفراغ المتوهم ابعاده ولما ثبت
ان العالم محدث ومعلوم ان الحدوث لا بد له من محدوث
ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن اي الوجود والعدم من
غير مرجح ثبت ان كله اي العالم محدثا يعني لما ثبت بالدليل
المذكور ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبق العدم
لم يكن وجوده لذاته ويستوي في العقل وجوده وعدمه فافتقر
من مخصص يرجح احد الجانبين على الاخر والمحدث للعالم
هو الله تعالى معنى تعالى اي جل عن الحاد الملحدين وعما يقول
المشركون في صفاته اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده
لذاته ولا يحتاج الى الشئ اصلا اذ لو كان اي محدثا العالم جائز
الوجود كان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدا له
اي علة للعالم والا لزم الدور والتسلسل مع ان العالم اسم بجميع
ما يصلح علما اي علامة على وجود مبدا له الضمير فيه عائد
الى وقريب من هذا اي قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ
ما يقال ان مبدا الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا
اذ لو كان اي المبدا ممكنا كان من جملة الممكنات فلم يكن مبدا
لها اي الممكنات ان الشئ يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت
لم لا يجوز ان يكون البعض علة المجموع قلت لا يجوز لان علة
المجموع علة كل واحد فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع
من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم في الاعتبار
واما في الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود

واحد وان اختلف الاعتبارات والاعتبات وقد يتوهم
ان هذا اى قوله اذ لو كان جائز الوجود كان من جملة العالم
دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل
وليس كذلك اى يكون اثبات بحيث لا يجعل بطلان
التسلسل احدى مقدماته لانه من عاد ته ابطال التسلسل
عند اثبات وجود الصانع بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل فيه بحيث لان الاشارة الى دليل بطلانه ليس
افتقاره له وانما يثبت الافتقار ان لو اخذ بطلان مقدمة
للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو اى واحد
ادلة بطلان التسلسل انه لو ترتب تسلسله الممكنات
لا الى نهاية لاحتاجت الى علة لكون تلك التسلسل ممكنة
وان كانت غير متناهية وهى اى العلة لا يجوز ان يكون
نفسها اى نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشار بقوله كان
من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها لاستحالة كون الشئ علة
لنفسه لان العلة متقدمة على معلولها وتقدم الشئ على نفسه
محال ولعله بيانه ان بعض الممكنات لا على التعيين علة للبعض
الاخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلته بل خارج عليها
فيكون واجبا وتنقطع التسلسل وههنا اشكال وهو
ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود
ايضا فيه لعلة لكل منها داخلة في التسلسلة فح يمتنع افتقاره
الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او نم افتقاره الى علة
هي نفسه على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير حاجة
الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك التسلسلة علة

الثاني

للثاني والثاني للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون كل واحد
من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه
تقدم الشئ على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين التعليل
كل واحد من التسلسلة بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع
وهما متغايران والثاني بديهي البطلان وثبت بطلان الاول
فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم
دليل على بطلان الملزوم والتسلسل على ثلثة اصناف
الاول في طرف الماضي فقط اى لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء
في طرف المستقبل والثاني في طرف المستقبل اى لا انتهاء له فيه
لكن له ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيها اى لا انتهاء و
لا ابتداء له وهذا اشد امتناعا من الاولين والثالث من الاول
ومن مشهور الادلة عطف على قوله بل هو اشارة الى احد بطلان
التسلسل اعني استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة
في الوجود برهان التطبيق الاضافة بيانية هو يدل على بطلان
التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبتدأ معلول
الاخر لا نهاية لعلله او من جانب المعلول فقط بان يبتدأ مبتدأ
اول لا نهاية لمعلولاته او من جانبين معا وهو اى برهان التطبيق
ان نفرض لمن المعلول الاخير اى لا يكون علة لشئ اصلا الى غير نهاية
جملة ومما قبله اى قبل المعلول الاخير بواحد مثلا اى بمرتبة و احدة
اى بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة
الاولى بذلك الواحد الى غير النهاية جملة اخرى تقرير الدليل ان
الحوادث لو كانت غير متناهية اخذنا جملتين من تلك الحوادث
الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما مبدأ اخرى قيل

هذا الاول بمرتبة واحدة ثم تطبيق الجملتين بان نجعل الاول
اي جزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية
والثاني بالثاني وهلم جرا اي الثالث بالثالث والرابع بالرابع
والخامس بالخامس فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية كان الناقص اي الجملة الثانية كالزائد اي الجملة
الاولى وهو محال فيه بحيث لا تتمان اريد به التساوي في
الحدتين فلا حد فيهما من جانب اللاتناهي وان اريد وجود
احدهما بازاء كل واحد من الاخر فاستحالته ممنوع بجواز ان يكون
ذلك من جهة عدم اللاتناهي لا من جهة التساوي في المقدار
وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه الهاء يعود
الى شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اي
من تناهي الثانية تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر
متناه اذ المفروض كذلك والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون
متناهيا بالضرورة وقد فرضنا انهما غير متناهيين هذا وهذا
التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي
محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق اشارة
الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته
لان هذا الدليل جار في مرتبة الاعداد ومعلومات الله تعالى
ومقدوراته مع ان المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت لان كل واحد
من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم
الدليل فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق
الخ حاصله ان يقال ان مرتبة الاعداد الغير متناهية والمعلومات
والمقدورات الغير المتناهيين امور وهمية ليس لها جملتان

في نفس

في نفس الامر يكون احديهما منطبقة للاخرى فصار ان الجملتين
المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات متطبقتان
في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور والعجز و
ليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس
الامر حتى يكون محالا ذ ليس تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور
ان يكون انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب العدد
بان تطبق الجملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية
من الاثنين لا الى نهاية ولا معلومات الله تعالى ولا بمقدوراته
هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص فان الاول اكثر من الثاني
مع لا تناهيهما اي معلومات الله تعالى ومقدوراته لان كل واحد
ما هو مقدور الله تعالى فهو معلومة ضرورة بخلاف العكس
لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممكنات معلوماته و
ليس بمقدوراته لان المقدورية تقتضي صحة الوجود و
مسبوقية بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والا لم يثبت الوحدانية
والامر ليس كذلك وذلك اي عدم ورود النقض المذكورة
لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها
لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اي فوق حد اخر اي عدم تناهيها
هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجي لا بمعنى ان ما لا نهاية
له يدخل في الوجود فانه محال اي التدخول في الوجود محال بمعنى
ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس
الامر فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر
فانه يلزم الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون لا يتناهي

ء معلومات الله تعالى

في الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه
في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وهو
محال ايضا لانه خلاف المقدور وخلاف ما ثبت في نفس
والواقع الواحد يعني ان صانع العالم واحد ويمكن ان يصدق
مفهوم وجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان صانع كل
شئ ابتداء هو الله تعالى عند اهل السنة والجماعة خلافا
للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني
خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة
عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثاني الظلمة
قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان
الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشرا بالذات لان ذاته
ان اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي
ان لا يكون خيرا ولانه الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم
يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر يلزم العجز والعاجز
منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال
لانم ان الفاعل الواحد ان افعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا
وشريرا بالذات ولانه الشر بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله
تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شيء منهم والمشهور في ذلك
اي في كون صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع اي
التنازع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن بينهما تمانع بان يريد احدهما
حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما اي من حركة والسكون
في نفسه امر ممكن يعني كل واحد منهما بالنسبة الى نفسه مع قطع

التظر

النظر عن الاخر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي من الحركة والسكون
اذ لا تضاد بين الارادتين اي ارادة الحركة والسكون لتعدد
محلهما وهو المريدين نعم متعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس
بمحل الارادتين حتى امتنع اجتماعهما فيه بخلاف ارادتي الواحد
للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل بل بين المرادين اي بل
التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده و
الاعراض عما قبله ففي كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت
الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت
الاول والثاني بل ههنا للامر الاول وح اما ان يحصل الامران
اي المرادين في حالة واحدة فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز
احدهما قيل ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الاخر
وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الاخر
لا مريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض
ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله
فليلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجز ايضا بناء على
ان قوله او لا يعم انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول
يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين الذي
لا يرتفعان كالحركة والسكون اي العجز امارة الحدوث فلا
يصلح لكونه الها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر وهو ايضا مح
واذا لم يتصور اثبات صانع غير يكون صانع العالم واحدا بالضرورة
قوله امارة الحدوث اي دليل والا فالامارة لا يفيد اليقين فلا
يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد
العجز قطعا لا ظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج

قطعي ليس في محله والامكان لما فيه من شايبة اى رايحة
الاحتياج واللام في لما متعلقة بامارة والضمير في فيه راجع
الى عجز احدهما فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون اى التعدد محالا وهذا التفصيل ما يقال ان احدهما ان
يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا
يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع دفع هذا المنع
بقول الشارح لا مكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي
امكان التمانع وامكان التمانع كاف لاثبات المطلوب اوان يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما اى الممانعة والمخالفة المحال
بتقرير ورود المنع على قول الظاهر هذا القائل ان يقال لانا نمنع ان تعدد
الهة يستلزم المخالفة والممانعة بجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة
على تقدير التعدد لاستلزامهما المحال اعني اجتماع النقيضين دفع هذا
المنع قول الشارح لان كلا منهما في نفسه امر ممكن اورد بان كل الامكان
كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد
منهما اذا علم الصحة في احد الضدين امتنع منه ارادة الاخر للحكمة
جوابه ان رعاية الاصلح لا يجب على الواجب كما بين في موضعه
وان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد اى كما يمتنع ارادة الواحد
حركة زيد وسكونه معا واما اندفاع هذا المنع فلانه لا تضاد
بين الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو
بين المراد واعلم ان قوله تعالى ومعنى تعالى ارتفع بصفات المدح
عما يشركون من الاصنام انها ليست شركاء له لانه لا يخلقون
شيئا لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
العادية اى منطوقة هذه الاية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية

بالنسبة

بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا
الملازمة ليست عقلية مع اشارة الى ان حجة قطعية من جهة
برهان التمانع زعم البعض الاية حجة قطعية اذ لو كان الهة
فاما ان يوثر المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل منشا زعمه
عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه على ما هو اليق
بالحفاظ بيان فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند
تعدد الحاكم على ما اشير بقوله تعالى ولعلى بعضهم على بعض اى غلب
بعضهم على الحس لو كان فيهما الهة لعلى بعضهم والا اى وان لم يكن
الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية
فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما اى السموات والارضين
عن هذا النظام المشاهد بمجرد التعدد لا يستلزمه اى لا يستلزم الفساد
بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد عليه
بل انما يلزم من تحقق التخالف والممانع ومجرد التعدد لا يقتضي
التخالف لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد
فلا دليل على انتفائه اى الفساد فالملازمة مسلمة ولا دليل انتفاء
اللازم بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
كقوله تعالى يوم نبدل الارض غير الارض وقوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب فيكون ممكنا لا محالة بل يقع على التعدد و
الوحدة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما
يعني ان لا يوجد السموات والارض بالذات بمعنى انه لو فرض صانعان
لا مكن بينهما تمانع في الافعال قوله بمعنى انه لو فرض صانعان لا مكن
بينهما تمانع في الافعال اشارة الى اثبات اللازمة يعني تقرير برهان
التمانع انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لانتكوينهما

اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول
ينافي القدرة والثاني يوجب بوارد تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد والثالث يوجب ترجيحا بلا مرجح لان النسبة المقدورين
اليهما على السوال فلم يكن احدهما لاعلى التعيين صانعا فلم يوجد
مصنوع اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما لانا نقول
امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع تعالى بمعنى ان لا يكون
كل منهما صانعين وهو لا يوجد انتفاء المصنوع لجواز منع احدهما
او يراد ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب تعالى
في الواقع برهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح
قوله لو فرض الصانعان لم يوجد مصنوع وهو اى امكان التمانع
لا يستلزم انتفاء المصنوع تقرير لان الملازمة المذكورة في الاية
الكريمة على تفسيركم بقولكم بمعنى انه لو فرض من صانعين الخ
لا يصدق فضلا عن ان يكون قطعية لان فرض تعدد الالهة
فيها لا يستلزم امكان التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد
الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لا يكون
التفسير موافقا للمفسر وهو تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا في الارض قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ
فيه بحث لان السائل لم يدع امكان التمانع الذي بمجرده يستلزم
انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع
يستلزم انتفاء المصنوع وهو محال حاصله يعني الجواب الاول
ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لا يمكن بينهما
تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم
يكن احدهما اذ لا يلزم من عدم احدهما انتفاء المصنوع وعلى

انه

انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكوين بالفعل لجواز
الاتفاق على هذا النظام والتكوين ومنع انتفاء اللازم اى يرد
منع انتفاء اللازم بالامكان بناء على ان كل ممكن يمكن عدم تكونه
فان قلت العالم متكون بالفعل فلم امكن عدم تكونه لزم اجتماع
النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل تكونه لا معه فلا محذور
حاصل الجواب الثاني اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى سواء
كان عدم التكون بالفعل او بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء
الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول يعني لا يلزم من هذه الاية
الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد و
لا يلزم منها المط الذي انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الاية
حجة على انتفاء التعدد ولا يقال الذاذل الكلام على انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المط وهو
انتفاء التعدد فيكون انتفاء لامر الاثر الي المؤثر لانا نقول لا نم
حصول فان المط حصولها بالاستدلال وهنا ليس كذلك فانه
لما ذل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء
اللازم بالدليل وبقي انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المط
فلا يفيد الا الذلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب
انتفاء العدد فيه فان المقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا
للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تفيد بالمضي نعم يلزم من ثبوت
الثاني لكن القصد الى المقصود بلا طريق احسن قلنا نم بحسب
اهل اللغة لكن قد تستعمل بالاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط
حتى قالوا ان لو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني دون العكس كما هو
المشهور من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم

قديما كان غير متغيرا والاية من هذه القبيل وقد شبه على بعض
الاذهان احد الاسمائين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح
بما علم التزاما فيلي هذا تنبيه على صاحب العمدة حيث اقام الدليل
على كونه قديما بعد كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها اذ الواجب
لايكون الا قديما بل هذا تنبيه على المقصر حيث اقتصر في ادلة المسائل
غاية الاختصار فلا يليق بحاله هذا التطويل اى لا ابتداء لوجوده
اى الواجب اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده اى
الواجب تعالى من غير ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب
والقديم مترادفان فلم يكون دلالته على القديم صريحة لكنه ليس
بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون
وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون وجوده من غيره ومفهوم القديم
هو ان لا يكون له بداية واما الكلام في التساوي بحسب الصدق اى
البحث في انه متساو في الصدق ام لا فان بعضهم على ان القديم اعم
لصدقه اى القديم على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق
عليها اى على صفات الواجب فلا يكون بالترادف صادقا فاكان مرادهم
بالترادف التساوي في الصدق فلم يستقيم الكلام فلا استحالة في
تعدد الصفات واما المستحيل تعدد الذات القديمة هذا جواب
ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء
في 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 في كلام البعض خبر وتصريح مبتداء
واسند اليه على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم ان لا يحتاج
الصفات الى الغير بانه اى القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز

القديم

العدم لنفسه اذ لا واسطة بينهما اى الامر الثالث فبين والحادث
حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث
تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذات لا ابتداء
لوجوده والحادث هو الذي يكون لوجوده ابتداء والاول سلب
وهو رفع النسبة الحكمية والثاني الايجاب وهو اثبات النسبة
الحكمية فلا واسطة بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين
المتنافيين او لزم اجتماعهما وكل ذلك محال فيحتاج وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل
للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله اذ لا نعني بالمحدث
الا ما يتعلق وجوده والهاء يعود الى ما ما يجاب بشئ اخر
لان المحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار
الى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته هو
الله تعالى وصفاته فمعناها انها واجبة لذات وهو الله
تعالى وصفاته فمعناها انها واجبة لذاته الواجب اى مستنده
الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ثم
اعترضوا بالصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت اى الصفات
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى اى البقاء بالمعنى او
بالصفة فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو اى البقاء
نفس تلك الصفة اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى
يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود
وذلك ليس بامر زائد على الوجود وهذا الكلام اى كلام حميد
الدين الضريري في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد يعني قلنا يكون الصفات واجب الوجود

لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد
والقول بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفات فيلزم ان يكون
الصفات ممكنة لا واجبة يناف قولهم بان كل ممكن فهو حادث
فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلهذا صار صفة
وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارع فان زعموا انها اي
الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون قديمة
بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه تنافي بين
الحدوث الذاتي وبين القديم الزماني وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من اقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة
بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها
ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض
القواعد وكذا في غيره كذلك مما يقولون بقدمه وسيأتي
لهذا زيادة تحقيق الحي معناه في اسمه تعالى انه تنفهر الموجودات
تحت وجوده والافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه
حتى لا يشذ من علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرك
القادر والقدير بمعنى واحد الا ان الاول ابلغ في الوصف و
القدرة ومعناه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل
موجود سواه واستغنى عن معاونة غيره العليم يعني وصف به
به كمال علمه وكماله انه ظهر احاد بكل شئ علما ظاهرا وباطنا

وواحدا

واولا واخرا ودقيقا وجليلا وعلم المخلوق من السميع
المعنى فيه انه لا يخرج عن ادراكه مسموع وان اخفى من السر
السر بل ادق من ذلك ويدرك حتى حركة الهيا في بهم الظلماء
يسمع مناجات المناجين في ضمائر الاسرار عن غير نطق الانسان
زيادة
اي استعمال الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في
الحسيات فالاكتسابي هذا شروع في بيان النسب اعم من
من الاستدلالي لانه اي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر
في الدليل وكل الاستدلالي اكتسابي ولا عكس الاحنا
يسمع بغير اصخ ولا اذن كما يفعل بغير خارجة ولا اتيان
ولا يتكلم بغير لغات ولا لسان جلت ذاته الكريم عن طرق
الحدثيات فمن لم يرد فوق نظره فيه ولا شك ويقع في محض
التشبيه البصير معناه انه لا يضرب عن علمه مثقال ذرة تحت
التحت ولا فوق الفوق الا هو مبصر منزه عن حدقة واجفان
ومقدس اعني انطباع الصور في ذاته كما انطباعه في خلقه
الانسان فان ذلك من صفة المحدثات وخط البصر الحسي
مفهوم قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهو
احس ولا الخواطر ولا الارواح ولا الضمائر الشائي المريد
لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على نمط البديع
اي الطريق الغريب والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه الضمير
في يشتمل عائد الى عالم والهاء في عليه عائد الى ما من الافعال
المتقنة بيان ما والنقوش المستحسنة لا يكون خيرا بدون
هذه الصفات اي الحي القادر الخ اعلم ان اثبات محدث

العالم كسبى واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم
الشارح انه بديهى وليس كذلك فلعله اراد ببداهية الاستلزام
والانتاج وان كان الخصوم كسبيا قوله لايكون بدون هذه
الصفات نوقش فيه بان العالم المسموع والمبصر كاف فى
النظام المستحسن فلايثبت السمع والبصر اجيب عنه بانهما
راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين نوعين اخرين
من العلم فان قلت ان النحلة فيه تفعل فعلا عجيبا وهو
بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت
قد تفعل فعلا عجيبا مع عدم العلم فى كل واحد من النحلة و
العنكبوت ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل
على ان اضدادها اى اضداد الصفات المذكورة نقائض يجب
تنزيه الله تعالى عنها اى النقائض مرادانه اولم يتصف
بهذه الصفات لزم اتصافه باضداده ذلك وهى الموت
والعجز والجهل والصمم والعمى وكلها نقص نوقش بان هذا
مسلم فى الحيوان والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا العجز
وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما
السمع والبصر فلايلزم من عدم الاتصاف هى الاتصاف
بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين
معا لعدم قبولهما ولانقض فيه كالاستدلال الحسى فان عدم
نقض فيه الا فى البارى لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر
بمعنى القوة الحيوانية نقض فى البارى يجب تنزيهه عنه
وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع
والخلو عنه جهل يجب تنزيهه عنه وايضا قد ورد

الشرع بها الصفات المذكورة يعنى ان الله تعالى نص فى الكلام
القديم على ذلك حيث قال ولايحيطون بشئ من علمه وانزله
بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الايات
وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها اى الصفات المذكورة
فيصح التمسك بالشرع فيها اى فى الصفات قوله وبعضها الخ
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال بثبوت الشرع
موقوف على الصفات فلو استدل بثبوت الشرع عليها فلزم
ان المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها
مما لايتوقف الخ حاصله ان يقال ان بعض تلك الصفات
مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع وكلامه
وحيوته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض
الاخر كالتوحيد اى يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل
الشرعى وثبوت الشرع لايتوقف على التوحيد بل على غيره
اعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم
الوحدة فما لم يعرف وجود الوجود والوحدة لايعلم الشرع
فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور وجوابه ان غاية
الاستلزام الوجوب للوحدة لايتوقف معرفته على معرفة
الوحدة بل لايستلزم معرفته اصلا فلا دور بخلاف وجود
الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوف على معرفة وجود
الصانع وكلامه بالامر والنهى والخبر فالاستدلال بالشرع
عليها دور قيل انهم استدلوا على ان صفة الله تعالى متكلم بتواتر
الانبياء واخبارهم عن الصانع الشرع فالدور لازم جوابه
ان الشرع موقوف على كلامه بالامر والنهى واما ان ذلك

الكلام صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقه فيصح بالشرع
على انه صفة لرفع ونحو ذلك كثبوت علمه وحيوته وقدرته
وارادته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس اى محدث
العالم يعرض وانما قدم العرض سائر الصفات السلبية لكون
المنافات بين العرضية والوهية اوبين واوضح ولذلك
لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لانم انه لم يقل به احد
فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة و
الطبايعين قالوا بالوهية الطبايع الاربع وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية
النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان
بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعين
والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم لانتاى العرض
لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع
بقاؤه اى العرض والا اى وان لم يكن البقاء ممكنا لكان البقاء
معنى قائما به اى العرض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال لان
العرض لو كان باقيا اما ان يكون البقاء قائما بالعرض وكلاهما
محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان
البقاء عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو
زائد على الوجه لان البقاء استمرار الوجود فعلم انه غير الوجود
لان استمرار الشئ غير ذلك فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو
قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض وهو محال لان ما لا يقوم
بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء
لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير

لا العرض

لا العرض وهو خلاف المقدر اذ ما كان يستحيل بقاؤه وما
يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم
لابد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا والمط لان
قيام العرض بالشئ معناه اى معنا قيام العرض بالشئ ان تحيزه
اى العرض تابع لتحيز غيره والعرض لا تحيز له لذاته حتى يتحيز
غيره بتبعية وهذا مبني على ان بقاء الشئ معنى زايد على وجوده
اى الشئ اورد الشارح بهذا المط دليلين اولهما مختار عنده
وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيهما مرتق وهو قوله ولانه
يمتنع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل محالية وقوله
وهذا مبني اشارة الى ترتيب دليل الثاني وان القيام معنا ه
التبعية في التحيز معطوف على ان بقاء الشئ فان نفس التحيز
عرض فلو كان معنا قيامه بموضوعه التبعية في التحيز كان
لتحيز تحيز ويستقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير
متناهية فيلزم الشر لوجود عرض واحد هكذا طعن الفلاسفة
فليس بشئ لان تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض
بخلاف تحيز والجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر
لازم لانه 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 زائد على وجوده وحقيقة اى البقاء الوجود
من حيث النسبة الى الزمان الثاني الوجود بالنسبة الى
الزمان الاول ابتداء الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء
فالوجود بالنسبة الى الزمان الثاني عين البقاء لا بقاء زائد على

الوجود ومعنى قولنا وجود ولم يبق اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال بان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات
لما صح قولهم وجود ولم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد
فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والا لما صح اثباته
مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجود ولم يبق
انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمن الثاني
يعني ان البقاء الوجود في الزمان الثاني فمعنى وجد ولم يبق
وجد في الزمان الاول دون الزمان الثاني فلم يلزم من هذا
عروضه بصحة نفي الوجود ايضا حاصل الجواب ان المنفي نسبة
الوجود الى نفسه وان القيام عطف على قوله ان البقاء استمرار
الوجود وهو اختصاص المتصف بالمتصوف اي اختصاص انتاعت
هو التعليق بين الشيئين بحيث يقتضي احدهما تعقلا والاخر
متعقلا وح بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى كما في اوصاف
الباري تعالى يعني ان اوصاف الله تعالى قائمة بذاته مختصة
ثابتة له لا بمعنى ان يحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى
وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائه اي مع مشاهدة
بقاء الاجسام بتجدد الامثال الباء متعلق ببقاء ليس بابعد
من ذلك في الاعراض اي من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة
بقائه بتجدد الامثال في قوله وان الاجسام الخ متعلق بقوله
والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتبين هذا
المعنى لو قلت انتفاءها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا
فاذا قالوا هذا القول في الاجسام ففي الاعراض بطريق
الاولى ففي هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون امر زائدا عليه

ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلب بهذه الادلة معناه
كما ان البقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام
بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء
فكيف في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه نعم تمسكهم
جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض
محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا في قيام العرض بالعرض
سرعة تلك الحركة وبطؤها اي الحركة ليس تمام خبر تمسكهم
اذ ليس هناك شيء هو حركة والاخر وهو سرعة او بطؤ بل
ههنا حركة مخصوصة سميت بالنسبة الى بعض الحركة سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة
والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة هذا اشارة الى رد قول
من قال انهما نوعان مختلفان مطلق الحركة اذ الانواع الحقيقة
لا يختلف بالاضافات لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس
حمار بل باختلاف الانواع الحقيقة بالذات كالانسان والفرس
والبقر وغير والجسم لانه مركب ومتحيز وذلك اي كونه
مركبا ومتحيزا امارة الحدوث جوز اليهود والحنابلة اطلاق
الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطؤن
لفظا ومعنى اما معنى لفظا فمستحيل واما معنى فلان كل
بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا والاول
يوجب تعدد الالهة والثاني اتصاف الجزء باضدادها
مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء
يوجب حدوث الكل واما الكرامية وهشام ابن الحكم
فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات ولا يتركب ولا يتبعض

وهم يخطؤن لفظا فقط لان اسماء الله تعالى اى موقوف
باسمع نوقيفية ولذا لاتسمية طيبا ووقفهما مع ان الجسم
مبادرة الذهن الى المتركب لانه معناه لغة ولا جوهرا
عندنا فلانه اى الجوهر اسم للجزء الذى لايتجزى وهو
متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك اى من
المتحيز وجزء من الجسم واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اى الجوهر اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان
كالعقول والنفوس او متحيزا كالاجسام لكنهم جعلوه
اى الجوهر من اقسام الممكن واراد وبه اى الجوهر الماهية
الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع اى لا فى محل واما اذا
اريد بها اى بالجسم والجوهر القائم بذاته والموجود لا فى
الموضوع فانما يمتنع اطلاقهما اى الجسم والجوهر على الصانع من
جهة عدم ورود الشرع بذلك اى بالاطلاق مع تبادر
الفهم الى المركب عند اطلاق الجسم عليه تعالى والمتحيز عند
اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر
لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما انشاء
منه التركيب بالتزائد ولهذا يسمى الجزء الذى لايتجزى جوهرا
لان الاصل المركبات من حيث ان المركبات انما نشأ عنه
بالانتظام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا
اولان الجوهر عند البعض الاخر من المتكلمين هو المتحيز الذى
لاينقسم والمتحيز هو الممكن فى مكان فهو اما متحرك او ساكن
فالجوهر لايخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر
انه لايخلو عن الحوادث وما لايخلو عنها فهو حادث وقد بينا

ان صانع

ان صانع العالم قديم لاحادث فلا يكون صانع العالم
جواهر وهو المراد وذهاب المجسمة اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى الاطلاق الجسم
عليه تعالى وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاى
معنى من المعانى المذكورة للجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب
عنه بقوله وذهاب المجسمة والنصارى اى ماذهب
المجسمة الى اطلاق الجسم عليه وذهاب النصارى الى اطلاق
الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه وذلك
المعنى هو ان يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز الا القائم بذاته
وان يكون المراد بالجوهر الجزء الذى لايتجزى والماهية الممكنة
الذى اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع لا الموجود الذى
كانت لا فى موضوع فيكون فى كلام الشارح وهو قوله وذهاب
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى
بالمعنى الذى يجب تنزيه تعالى لفا ونشرا مرتبا فان قيل كيف
يصح اطلاق الموجود والقديم ونحو ذلك مما يرد به الشرع
لاخلاف فى اطلاق ما ورد به اذن وعدمه فيما ورد منع
واما اطلاق ما لايرد به اذن ولا منع وكان موضوعا لمعناه
ولم يكن موهما لما يستحيل فى حقه فعندنا لايجوز وعند
المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر وهو قول الامام
الحرمين وقال امام الحرمين الى اسم الفاعل والمفعول اعنى القديم
والموجود والواجب فى الصفة دون الاسم قلنا بالاجماع وهو
من الادلة الشرعية وقد يقال اشارة الى جواب اخر السؤال
المقدر بقوله فان قيل ان الواجب والقديم الفاظ مترادفة

وهذا محال لان الترادف اتحاد في المفهوم ولا اتحاد بين
مفهوميهما لان الله تعالى اسم لذات الواجب والواجب والقديم
وصفان مختلفان له تعالى فلا ترادف بين الثلثة اللهم
الا ان يراد به التساوي في الصدق تساهلا والموجود لازم
للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق
ما يرادفه والضمير المستتر في يرادفه راجع الى والهاء يعود
الى اسم في قوله باطلاق بلغة لان اهل كل لغة يستموه بلغتهم
نحو خدا وتكري وشاع ذلك بلا نكير فكان اجماعا على الاذن
الشرعي في اطلاق المرادف وانما لم يجز اطلاق العارف والعاقل
مع ترادفهما للعالم لان المعرفة توهم سبق الجهل والعقل يشعر
معنى الجنس ويطلق الشافي لا الطالب لانه يشعر بالعلاج ولا
يطلق الماكر والمستهزئ والمنشئ والحادث والبارع مع ورودها
في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع باقتضاء المقام
وسياق الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يبح عن نوع تفهيم ورعاية
ادب من تلك اللغة او من لغة اخرى وما لا يلزم معناه اى
في كونه اذنا الاطلاق لازم معناه نظرا لاذ ليل عليه وقياسه
على المرادف كما قال المعتزلة تم لان القياس انما يعتبر في
العلميات دون الاسماء والصفات وجواز اذن التسمية
عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل في وجهه النظر ان من
لوازم اسم اطلاق كون خالق القردة والخنازير مع انه لا يطلق
عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شئ
فيه بحث لان ابهام القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله
مستثنى كما عرفت ولا مصور اى ذى صورة وشكل مثل صورة
انسان

انسان وفرس لان ذلك اى مثل صورة انسان وفرس من
خواص الاجسام تحصل فيها اى تحصل الصورة للاجسام بوا سطة
الكميات واحاطة الحدود والنهايات وقال طائفة له تعالى
صورة كصورة آدم عليه السلام تمسكوا بقوله عليه السلام
لا تقولوا قلان قبيح فان الله تعالى خلق آدم عليه السلام
على صورته والجواب عنه انا لا نسلم ان الضمير راجع الى الله
تعالى حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه السلام راى
رجلا يضرب اخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال
ان الله تعالى خلق آدم على صورته على صورة المضروب فح
يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل
ان يكون الهاء راجعة الى آدم عليه السلام وفائدة الحديث
ان الله تعالى خلق آدم صورته التي شوهد عليه في الدنيا
ثم تغير صورة عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة
ابليس وليس مسلما انه راجع الى الله كما جاء في خبر اخر ان الله
تعالى خلق آدم على صورة الرحمان لكن الصور كما يطلق على الهيئة
المحسوسة المتعارفة كذا يطلق على مفهوم الشئ وعلى ما به
يخصص الشئ في ذاته وينازع غيره ولذا قالت الحكماء العلم
حصول صورة الشئ في ذاته واراد وابها مفهومه ومعناه
قريب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فح يكون
معنى خلق على صورته على صفاته من العلم والحكمة والرحمة
والكرم والغضب وامثال ذلك فح يكون حجة قطعية على
اثبات الصورة المحسوسة وقال عليه السلام ومن قال ان الله
تعالى صورة كصورة آدم فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق

ادم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصورة
صورة وخلق ادم على تلك الصورة التى اختارها ولا محدود
اى ذى حد ونهاية النهاية هى ما به يصير الشئ ذا الكمية
اى حيث لا يوجد وراؤه شئ منه خلافا لبعض الكرامية فانهم
يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة
وهى جهة السفل الذى يلاقى بها العرش ولا معدود اى ذى
عدد وكثرة يعنى ليس البارى تعالى محلا للكميات المتصلة
كالمقادير وهى الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة كالاعداد
وهو ظاهر لان كلا منها امارة الحدوث والامكان وهو منزه
عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى
على حد مشترك وهو نهايتها مثلا فيبى كالخط فانه يمكن ان
يفرض فيه نصفان يشتركان فى حد هو نهايتهما وهو النقطة
والكم المنفصل ما لا يمكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد وهو
العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهاية لهما
متلاقيين ولا متبغض ولا متحيزا اى ذى بعاض واجزاء خلافا
لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين التبغض والمتحيزان
ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى
متحيزا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبغضا
ولا مركب منها اى من الاجزاء لما فى ذلك من الاحتياج المنافى
للوجوب لان البعض فى بعضيته والجزء فى جزئيته محتاج
الى الكل ايضا فى كليته محتاج اليه الاجزاء فما له اجزاء يسمى
باعتبار تاليفه منها اى من الاجزاء مركبا وباعتبار انحلاله
اليها اى الاجزاء متبغضا ومتحيزا ومتناه لان فى ذلك من

صفات

صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهيتاى بالجانسة
للاشياء لان معنى قولنا ماهو اى جنس هو وكل ذى جنس
شبيه بجنسه وكان القول بالماهية قولا بالتشبيه والجانسة
توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقدمة فيلزم التركيب
لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها وصل فيلزم تركيب
ماهية فى العقل وفيه بحث لان التركيب العقلى لا يستلزم
فى الماهية الخارجة ولا بالكيفية من اللون والطعم والرايحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو
من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن فى
مكان وعند المشبهة والكرامية يتمكن على العرش وقال بعضهم
انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يشبو تون الجهة الفوق
وقالت النجارية انه تعالى فى كل مكان بذاته وقال المعتزلة
انه تعالى بكل مكان بالعلم وكل ذلك بط استدل علماؤنا على
عدم التمكن بان قالوا ان الغرى اى الخلو عن المكان ثابت
فى الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التى هى غير الله
تعالى غير قديم فلو يمكن البارى تعالى بعد حدوث المكان
لزم تغيره البارى تعالى منزه عن ذلك واستدل القائلون
بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان
الاستواء هو الاستقرار فى اللغة هو يستدعى التمكن فوصف
الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى
ولكن يمكن ان يجاب عنه واستدلالهم بان يقال هذه الاية
تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما فى
قوله ولما بلغ اشده واستوى اى تم وكمل عقله وقد يطلق

ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى واستوى على
الجودي اى استقر سفينة نوح عليه السلام وقد يطلق
ويراد به الاستعلاء والغلبة كما يقال فلان استوى امره
على العباد اى استولى وغلب فيكون الايذ من المحتمل ولهذا
الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه الايذ من
بين هذه المحتمل الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى
يمدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء للمدح
انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار
لم يفهم منه المدح لانه لم يتبارك فيه وضيع وشريف لان
التمكن عبارة عن نفوذ بعد اخر متوهم عند المتكلمين ومتحقق
عند الحكماء يسمون المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم
بالجسم او بنفسه اى الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء
هم المتكلمون والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه
التحيز فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا
هذا السؤال جنسي على تقدير كون والممكن متساويين والجواب
بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلق والمتحيز
اعم من الممكن والجوهر الفرد متحيز وليس بممكن قلنا الممكن
اخص من المتحيز لان المتحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شئ ممتد كالجسم او غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزى والتمكن
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم فقط فما ذكر دليل على عدم
التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو اى الدليل انه
لو تحيز الباري تعالى فاما في الازل فيلزم قدم الحيز لان التحيز
نسبة بين المتحيز والحيز وازلية النسبة يستلزم ازلية

المنتسبين

المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو محال هذا انما يلزم
ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم
اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيط
اولا اى وان لم يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث فيه
بحث لانه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه محل للحيز
فهو امر نسبتي لاحادث فعلة اراد بالمحلية المقارنة وايضا
دليل ثان على عدم التحيز اما ان يساوي باري تعالى الحيز
او ينقص عنه اى عن الحيز فيكون متناهيا لان الحيز متناه
بناء على تناهي الابعاد كلها والمتساوي للمتناهي والناقص من
المتناهي لابد ان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا
له ولانا فصاعدا وهو خلاف المقدر ويقتضي الفروض او يزيد
عليه اى على الحيز فيكون اى باري تعالى متحيزا فاذا لم يكن
في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرها كيسار وقدام
وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان
بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود
البتة ورفع الايدي الى السماء وقت الدعاء بعد كوضع الجبهة
على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة لانها
اى الجهات المذكورة اما حدود واطراف عطف للامكنة او نفس
الامكنة باعتبار عروض الاضافة يعني الجهات تكون نفس الامكنة
باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان شئ على
تقدير ان يكون ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو ولا يجري
عليه اى على الباري تعالى زمان يعني ان لا تستغرق الزمان وان
استغرق الدهر كله او بمعنى انه تعالى لا يكون في الزمان اذ لو كان

في الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث المتجددات المتعاقبة
وهو محال لانه ح يلزم تغيرات متعاقبة فان كونه في هذا الزمان
يغاير كونه في الزمان بعده او قبله فيكون محلا لتلك الحوادث
والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون له ماض
ولا مستقبل ولا حال لان الزمان عندنا عبارة اى عند اهل
الحق عن متجدد يقدر به متجدد اخر مثل يوم وليلة يقدر بهما
الشهر ومثل الشهر يقدر به العمر والدهر وغير ذلك وعند
الفلاسفة كاسطو ومن تبعه عن قدماء الفلاسفة عن مقدار
الحركة اى حركة الافلاك والله تعالى منزه عن ذلك اى عن
المتجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله تعالى
واعلم ان ما ذكره المص في التنزيهات اى الصفات السلبية بعضها
يغني عن البعض يعني ان كلام المص حسنا ونكرارا فان عدم كونه
جوهرا يستلزم عدم كونه تعالى جسما لان الجوهر جزء من الجسم و
انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصورة
يستلزم عدم كونه تعالى محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان
كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه تعالى متصورا بصورة
من الصور لانتفاء المقادير تنتفي كونه محدودا ومعدودا و
متناهيا وعدم كونه تعالى متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزئا
وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان
التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج
اليما ذكره الشارح من قوله واعلم الخ الا انه اى المص حلول
اى الطلب التفصيل والتوضيح في ذلك اى التنزيه قضاء اى
اداء الحق بحق الواجب في باب التنزيه ورد اى على المشبهة بقوله

73

ولا مصور المشبهة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه
شيئا من الموجودات والمجسمة بقوله ولا جسم والمجسمة قوم
من الكفرة قائلون ان الله تعالى جسم مستقر على العرش وسائر
فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير
الالفاظ المترادفة كالمبغض مع المتجزي والتصريح بما علم بطريق
الالتزام كقوله ولا مصور ولا محدود ولا متناه ولا يتمكن في مكان
ولا يجري عليه زمان ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت بقوله ليس
بعرض اه على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث
والامكان لاحتياج منها الى شيء على ما اشرنا اليه خبرا ان من
انه ليس بعرض 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 مذهب
اليه المشايخ هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره من ان
معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه هذا دليل على عدم كونه
تعالى عرضا ولقائل ان يقول لانم ان معنى العرض ما يمتنع بقاؤه
بل هو ما يقوم بغير سواء ممتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر
ما يتركب عنه غيره اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى
يقال لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب او لانم ان الجوهر
ما يتركب عنه غير بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره
او لم يتركب ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره ضمير هو راجع
الى ما هذا دليل على عدم كونه جسما ولقائل ان يقول لانم ان
معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل اولان ذلك معناه الاصطلاحي
لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اى بنفسه لا بغيره

بدليل قولهم هذا جسم من ذلك فقد عرف ضعف هذا الدليل
وان الجواب عصف على ان معنى العرض الخ لو تركب فاجرا قوله اما
ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص
والحدوث في ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى
منبعضا ومتحيزا وفيه شئ لانه لا يتصف شئ منهما بل المتصف
الكل لا الاجزاء فلا يلزم التعدد الواجب وقلنا ان اردت بصفات
الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي فلا نسلم انه يلزم منه تعدد
الواجب وان اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرها
من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات
في الاجزاء يلزم النقص لان النقص الجزء لا يستلزم نقص الكل
لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال الكل
كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للجمل المركب منها ليست
لكل واحد منها وايضا هذا دليل على انه ليس بمصور ولا متشكل
اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات من اللون
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك فيلزم اجتماع
الاضداد او على بعضها وهي مستوية في افادة المدح بثبوتها والنقص
بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة المحدثات عليه يعني مستوية الاقدام
في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب مقتضيات ببعض
الصور دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض
الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب
على بعض دون يلزم الترجيح بلا مرجح فيفتقر الى مخصص فندخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا يرد المنع هنا بان يقال لم لا يجوز
ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير

بخلاف العلم والقدرة هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو انتم
قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات الثمانية
وهي الواحد والقديم والحي الخ قلنا في هذه الصفات مرجح فانها
اي العلم والقدرة من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها
كما مر من ان الايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون
العلم والقدرة وغيرها واضدادها اي العلم والقدرة صفات
نقصان لا دلالة للممكنات على ثبوتها اي على ثبوت اضدادها
لانها تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ تمسكات ضعيفة
وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق ولا يقيدها توهن
اي تضعف عقائد الطالبين وتسع مجال الطاعنين زعما منهم
اي من الطاعنين ان تلك المطالب العالية اي الصفات السلبية
مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واصح المخالف منهم الكرامية
ذهبوا الى كونه في الجهة كسائر الاجسام فيها بحيث يشار اليه
بانه هناك بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمة والصورة
والجوارح في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والصورة
كقوله عليه السلام خلق الله ادم على صورة ورايت ربي
في ليلة المعراج على صورة شاب املح والجسمة والجوارح كقوله
تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله
عليه السلام قلب بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله
عليه السلام ان الله ليضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه
وهذه الايات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها
ما لم تؤول ولو ذكرت التاويلات في الايات والاحاديث المروية

في هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثير للام والجواب
الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة
لاتعارض الادلة السمعية المحكمة. بل يجب حمل المحتملات على المحكمات
التي هن اصل الكتاب بان كل موجودين فرضا لابد ان يكون
احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون في جهة فيتحيز
فيكون الله تعالى جسما او جزء جسم مصورا متناهيا قوله
وبان كل موجودين فرضا الخ دليل عقلي على انه تعالى جسم ومصور
والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك وهم محض وحكم على غير
المحسوس باحكام المحسوس اى العالم والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات هذا جواب عن الدليل النقلي فيجب ان
يفوض علم النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر
الى الله تعالى على ما هو راى السلف ايثارا اى اختيارا لمفعول
له لقوله ان يفوض للطريق الاسلم وانما كان اسلم لسلامته
بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشويش
العقيدة على من لايسرع عقله لدقائق التاويل والبدايع
الاستعارات وهو الموافق للوقف في قوله وما يعلم تاويله
الا الله او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون
التاويل من تاولت الشيء عرفته ورجعته وهو انكشاف
دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر دفعا
مفعول له على ما اختاره لطا عن الجاهلين وحدنا اى
منعا يضيع القاصرين عن ادراك الحقائق وسلوكا مفعول
له للسبيل الاحكم لاحكامه اساس الدين عن تطرف ميل اليه

لقوله ويأول ع

بظواهر يراد منها الفهم الى ما لايمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح
لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول
اولى بالنسبة الى العامة والثاني احق بالقياس الى الخاص فان
الادلة النقلية لاتعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل
لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف
على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري تعالى وكونه
فاعلا مختارا مرسلا للرسل في معرفة المعجزة فلو رجح النقل
على العقل من يلزم التكذيب العقل الذي هو الاصل التصديق
الفرع وهو محال لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع
مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا لم يعارض النقلية العقلية
فنحن بين امرين اما نفوض الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف او نشتغل بتاويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف
وهو طريق المحققين من المتاخرين ولا يشبهه شيء اى لا يماثله
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة كاتحاد زيد وعمرو
غيرهما من افراد الانسان في الماهية الانسانية فظاهر ليس
بين الله تعالى وغيره مماثلة لعدم اتحادهما في النوع والا لزم
ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر
وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال واما ان اريد بها اى
بالمماثلة كون الشيئين بحيث يسد اى يقوم احدهما اى احد
الشيئين مسد الاخر اى يصلح كل منهما لما يصلح له الاخر فلان
شيئا جواب اما من الموجودات لاسد مسده اى مسد الباري
تعالى في شيء من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم
والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات اى من

الاوصاف في المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما اى بين اوصاف
الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق
بين المعنيين في المماثلة قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى
الاول لان الشيئين لما اتحدا في الحقيقة كان كل منهما سادا مسد
الاخر من غير عكس قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة
لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال
اربعة الوجوب والحيوة والعلم والقدرة التامات وقيل
بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خاصة مستدلة لهذه
الاربعة ردّ عليهم بان الشركة في الذاتية يستلزم الامتياز
بالمعنيين فيلزم التركيب من الممتاز والمشترك وكون الغير
محتاجا اليه تعالى ولو كان المشترك جنسا ومشاركا له تعالى
في الماهية كان المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم المماثلة
هو الدليل العقلي واما النقلي بقوله تعالى ليس كمثله شئ
قال في البداية بيان لقوله لامناسبة بينهما ان العلم منا موجود
وعرض وعلم محدث لانه حصل لنا بعد ما لم يكن فينا و
جايز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو ابتناء العلم صفة الله
تعالى لكان موجودا وصفة لاعرض وقديما وواجب الوجود
اى لاجايز الوجود ودائما اى لايتجدد في كل زمان في الازل
الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه اى
كلام صاحب البداية قيل هذا شعير بان المماثلة يحصل
بالشركة في وجه من الوجوه وقد صرح صاحب البداية
يراد به التصريح في موضع اخر بان المماثلة عندنا انما يثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلف شيئان في وصف

واحد انتفت المماثلة المقصورة من هذا الكلام بيان ان ما ذكره
صاحب البداية مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعين في كتابه
المسمّى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة
هو الاشتراك في جميع الاوصاف وان المفهوم من كلام الشيخ
ابي المعين ان المماثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف فيكون
بين الكلامين مخالفة قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ المتكلمين
في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمنعون من القول بان زيدا مثل عمرو
في اللغة اذا كان مساويا اى اذا كان عمرو مساوى زيدا في اللغة
ويستدّ مسدّه في ذلك الباب اى في باب الفقه وان كان بينهما
اى بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة وما يقول الاشعري تتمة كثيرة مح
كلام الشيخ ابو المعين والاشعري جماعة منسوبة الى الشيخ ابي
الحسن الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساوات من جميع الوجوه
فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد الاستواء في المقياس في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن
وعدد الحبات والصلابة والرخاوة اى لين والدليل على
ارادة النبي عليه السلام الاستواء في الكيل لا مطلق الاستواء
انه لو كانت الحنطة المتساويتين في الكيل جاز بيع احديهما
بالاخرى وان تفاوت الوزن بكون احديهما ثقيلة والاخرى
خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب
الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين
في الكيل وكان عدد احديهما اكثر من عدد الاخر كان الاكثر عددا
صغيرا والاقل عددا كبيرا ولو كان مراد النبي عليه السلام با
المتساويين هي المساوات من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطتين

بالاخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف من هذه الاشياء
واللازم بط وكذا الملزوم والظاهر انه لا مخالفة هذا اشارة
الى التوفيق والتدقيق من جانب الشارح بين مقاله صاحب
البداية والاشعري وبين ما قال النبي ﷺ في الحديث المذكور لان
مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما بينها مماثلة كالكيل
مثلا لا في كل شئ وعلى هذا اى على تقدير ان لا يخالف بين الحديث
وبين كلام الاشعري ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اى كمذهب
الاشعري والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما
اى الشيئين في جميع الوجوه يرفع التعدد وقيل هذا مما لجواز
التغاير بخصوص ذاتهما مع الشركة في جميع الوجوه يقال في
جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم
للشركة في جميعها فكيف يتصور التماثل لان المماثلة انما يكون
بين الشيئين ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ لان الجهل بالبعض
لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب
الجزئي تعين المراد هو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه
شئ او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص لان نسبة
تعالى الى جميع الاشياء على السوال فيكون علمه بالبعض دون
البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج الى مخصص
ومرجح فيكون الباري محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه محدثا
للعلم وصانعا له مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم
اى العلم الباري وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ
قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات وشبهتهم
في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه

من الدار

من الدار ان بقي علمه بكونه فيها جهلا لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان
تغيرا والتغير على الله تعالى محال فلا يكون عالما بالجزئيات لكونه متغيرا
اما الكليات فلا تتغير فيها فلا يقع التغير في علم الباري فيكون عالما
بالكليات والجواب بانه ليس للعلم عبارة عن حصول صورة المساوية
للمعلوم مثبتا في نفس العالم ليتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية
بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يو
جب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقة والمجهول الثاني دون
الاول قال الامام في تفسيره وتبين هذا بمثال في الحيتان والله المثل الاعلى
وهو ان المراد الصافية المصقلة اذا علقت في موضع وقوبل وجهها
جهة ولم تتحرك ثم عبر عليها زيدا بالبيض يظهر زيد في ثوب ابيض
واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن
احد ان المراة في كونها حديدا تغيرت او تغير لها انها في حد وتبدلت او يذهب
وهم الى انها في صفاتها اختلفت او يخطر بباله انها في مكانها انتقلت لا يقع لاحد
شئ من هذه الاشياء فافهم علم الله تعالى من هذا المثال وان المراة ممكنة
التغير وعلم الله تعالى غير ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقو
لون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر على اكثر من واحد لزم
اما ان لا يكون الباري تعالى واحدا لان حيثية صدور احد الامرين غير حيثية
الامر الاخر فلا يكون واحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب
انه يلزم من الدليل المذكور انه لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر
الواحد عن الواحد عن الواحد يكون مصدرا مغايرا له تعالى فلا يكون الواحد
واحدا من جميع وجوه وهو خلاف المقدر والتالي بط وكذا المقدم
والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود
لكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنشا شبههم ان العلم نسبة

والنسبة لا يكون الا بين الشيئين ونسبة الشئ الى نفسه محال
والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة
الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان التغاير الاعتباري
كاف في تحقيق النسبة فان الذات من حيث امكان عالميته مغايرة
له من حيث امكان معلوميته فلا اشكال والنظام على انه تعالى
لا يقدر على خلق الجهل والقبح استدل النظام بانه لو قدر على
خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل
جاهل وخالق القبح قبيح والجواب عنه ان يقال لانم ان خالق
الجهل وخالق القبح جاهل وقبيح بل الجاهل المتصف بالجهل
لا الخالق به عنه ولا يلزم من خلق الشئ اتصافه به فلا يلزم
ما ذكره بالنظام واستدلال اخر للنظام انه تعالى لا يقدر على الجهل
والفعل القبيح فهو انه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكانت قدرته
عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله
تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصانع رفع المانع وهو
القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى
وقد ثبت انه لا يماثله شئ من الوجودات والجواب عنه
لانم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا له تعالى في القدرة
لان قدرة الله تعالى قديمة وقدرة العبد حادثة زائلة غير
دائمة فلا يكون مماثلا له تعالى واستدل البلخي بوجه اخر على

انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو انه تعالى لو قدر
عليه لكان فعله تعالى اما طاعة مشتملة على مصلحة او
معصية مشتملة على مفسدة او سفه خاليا عنها او مشتملا
على منفعة ومفسدة كما ان فعل العبد كذلك وللكل محرم
على الله تعالى فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب
انها اي ما ذكروها من صفات الافعال اعتبارات تعرض
للفعل بالنسبة الينا وصدورنا بحسب قصدنا وداعينا
واما فعله تعالى منزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر
عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بينهما
بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية وعامة المعتزلة انه
تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد كتحريك اليد والرجل
والرأس استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل
تحت المقدورين قدرة الله وقدرة العبد ويجاب بانه
يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت المقدورين قدرة الله
تعالى وقدرة العبد اذا اختلف الجهة فهنا كذلك فان
المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا وتحت
قدرة العبد كسبا لا خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق
الا هو وغير ذلك وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر
حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل معنى زائد
على مفهوم الواجب هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك
المعنى صفة حقيقية لذات الواجب كما ادعاه اهل السنة
فان الوجود والواحد ونحوها يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقة

بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها كالاولية
والاخروية وليس كل الفاظ مترادفة لان كلا يغاير مفهوم
الاخر وان صدق المشتق اى معلوم ان صدق المشتق على
الشئ يقتضي ثبوت اخذ الاشتقاق اى للشئ يعني اذا صدق
على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم فثبت تعالى صفة العلم
والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم
له قادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا
اسود لا سواد له قيل الامر استحالته فضلا عن ظهورها
اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعل ما بذاته
وصفاته عين ذاته مرادهم بذلك ان لذاته تعالى في كماله
بحيث يعلم الاشياء ويفعل كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقة
قائمة بذاته كما قال اهل السنة فليس دعويهم كدعوى اسود
لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره
وقد نطقت النصوص اى الايات بثبوت علمه وقدرته وغيرها
كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم وغير ذلك
والواو في وقد نطقت للحال ودل صدور الافعال المتقنة
اى المحكمة على وجود علمه وقدرته لا مجرد تسميته تعالى قادرا
عالما بلا وجوب العلم والقدرة وليس النزاع اى كانا اشارة
الى رد ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة
في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات فانا
قائلون بان العلم والقدرة كذلك في حق الباري تعالى و
المعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع
المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين

فان

فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة
بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله
تعالى بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلا في العلم والقدرة التي
هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهم الله
تعليل لقوله وليس النزاع الخ من ان الله تعالى حي وله اى لله
تعالى حيوة ازلية ليست بعرض فلا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم
ازلي وبهذا المعنى يبطل كون علمه تعالى ملكة تحصل للشئ بعد عدمها لانها
تحصل بالممارسة شاملة لجميع ليس بعرض وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات
ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا كسبي لان الضروري والاكتسابي في علم
الانسان وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع اما راجع
عن قوله وليس النزاع في العلم الخ فانه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به
اى بالعالم زائد عليه حادث فهل الصانع العالم علم هو صفة ازلية
قائمة زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا ان صفات الله تعالى عين ذاته تعالى يسمى باعتبار التعلق بالمعلو
مات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فكونه تعالى قادرا وعالما باعتبار
لا باعتبار الصفة الحقيقة قالت الفلاسفة ما يجوز اطلاقه على الخلق
حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي ثبت بالاشتراك
في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبت لتماثل الضدان
ذهب المتاخرين من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من
قولهم قول المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات وحي
بلا حيوة بل بالذات وكذا البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة
كون الله تعالى عالما قادرا حيا على التحقيق وزعمت ان ما
يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت المعتزلة

بانصاف الله تعالى بانه حى عالم سميع مريد بصير متكلم
ولكن انكر وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى
والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو فى اطلاق
الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزه المعتزلة ولم يجوزه //
الفلاسفة فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء
والواجبات اى لا يلزم على مذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة
تكثر فى الذات والتعدد فى القدماء المنافى للتوحيد الثابت
بالدليل والجواب عن طرف اهل الحق ما سبق من ان المستحيل
تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم مما ذهب اليه
اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافى التوحيد
بجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه
ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة //
فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية ويلزمكم
الخطاب للفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحيوة
وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم وجود الخلق لان كل واحد
من هذه الصفات على تقديركونها غير الذات كان كل واحد منهما
غير الاخر ولزم الفساد المذكور وكون الواجب غير قائم لذاته
غير قائم بذاتها كتلك الذات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله
هو الصفات وجب ان يكون قائما بذاته لا غير ذلك من المحالات
قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة الخ يلزم ان لو يقولوا
بثبوت صفة هى عين الذات ولم يقولوا بها قالوا ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا جلجتة الى صفات
ازلية لا كما زعمت الكرامية وهى بتخفيف الراء وتشديد الياء

منسوب

منسوب الى الكرام وزنا خدام وهى كان فى زمان سلطان
محمود بن سبكتكين من ان له صفات لكنها حادثة اى مسبوقة
بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه البارى تعالى فى ايجاده قائم
بذاته وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة
وباقى المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع
بصير اتفاقا ولا يتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهم حوادث فيجب حدوث تلك الصفات
ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتى
تحقيقه لاستحالة قيام الحوادث بذاته علة لقولهم كما زعمت
او تعليل للنفى اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته احتجوا
عليها بوجوده منها ان صفة الله تعالى كمال فالخلو عنه نقص
قيل مسلم فى الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل
والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص
فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لا غير ايضا
الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز
اتفاقا كالخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا فى الفعل القديم
بذاته دون غيره يحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو بجواز
تعاقبه لا الى النهاية وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافى
الوجود كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى واحد صفاته
فى ذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم
به اى بذلك الشئ لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم
بغيره يعنى ليس بقائم بذاته تعالى بل بخلقه تعالى فى غيره كاللوح
المحفوظ او جبرائيل او النبى عليه لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة

ازليته له لاثبات كونه اى كون الكلام صفة له غير قائم بذاته
لان بديهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشئ قائما بالشئ الاخر
ولما تمسكت المعتزلة فى اثبات ابطال التوحيد بانها موجودات
قائمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد
القدماء بل تعدد الواجب لذاته علما وقعت الاشارة اليها
الهاء يعود الما فى كلام المتقدمين يعنى قالوا الواجب والقديم
مترادفان والتصريح به اى بتعدد الواجب فى كلام المتاخرين
كالامام المجيد الدين الضرير من ان واجب الوجود بالذات
هو الله تعالى وصفاته وقد كضرب البارى الواو فى وقد كضرب
للحال باثبات ثلثة لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة من القدماء مقابل الثمانية وهى الحيوة والقدرة
والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين او اكثرها
كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب و
الاصبع واليمين واثبت القاضى اداراك الشم والذوق واللمس
وراء العلم اشار جواب الى الجواب بقوله وهى لاهو ولا غيره
يعنى ان صفات الله تعالى ليس عين الذات كما ذهب المعتزلة
والفلاسفة ولا غير الذات كما زعمت الكرامية فلا يلزم القدم
الغير ولا تكثر القدماء اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت
عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف القديم به فى المفهوم
ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو ممنوع واما انها ليست
غير الذات فلان الصفات لو كانت غير ذاته وهو الملطوب
النصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المغايرة لكن لزمهم ذلك
اى لزم للنصارى القدماء المغايرة هذا جواب ما يقال

نعم

وهو ان النصارى لا يقولون بالقدماء المغايرة كما قلتم
فلم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا الخ وانما
سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل
فيها عيسى فنزلوا هناك وتوافقوا بينهم ويقال انما سموا
انفسهم نصارى بقوله عيسى عليه السلام من انصارى
الى الله لانهم اثبتوا اى النصارى الاقانيم الثلثة التى اقانيمهم
الثلثة هى الوجود والعلم والحيوة وسموها اى الاقانيم الاب
والابن وروح القدس اى سموا الحيوة روح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا
الانفكاك والانتقال اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله
تعالى الى بدن عيسى عليه السلام فكانت اى الاقانيم الثلثة
ذوات متغايرة لان الانتقال لا يكون الا فى الذوات فولد اقنوم
وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى
بالعبرية الشوع اى مبارك وقيل اعجمى لا يعرف له اشتقاق
وقيل هو مشتق من التعبس وهو البياض وقيل من العبس
وهو ماء الفحل وقيل وهو من عاس يعوس اذا صلح فعلى
هذا يكون الياء منقلبة عن واو ولقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى
لقائل من طرف المعتزلة فى رد هذا الجواب الذى ذكره المص
من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على
توقف التعدد والتكثر بمعنى جواز انفكاك كل واحد من
التعدد والتكثر عن الاخر وليس كذلك لوجود التعدد
والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى فى مراتب الاعداد والجزء

مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعدد متكثر ان
وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات
وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة قوله ايضا
الخ اشارة الى رد قوله ولا تكثر القدماء يعني ان صفات الله
تعالى الله متعددة ومتكثرة عندهم متغايرة كانت او غير
متغايرة يعني لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره فالاولى ان يقال
في جواب المعتزلة المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات لان تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد وانما قال
فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطع لان مال تقرير السابق
راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعني
لما امكن منع جواب المصنف بقوله هذا القائل فالاولى في الجواب
من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب
اولى من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور وان لا يتحرى
على القول يكون الصفات واجب الوجود لذاتها اى للذات
الصفات هذا دفع للشبهة التي وقع من قول المعتزلة وهو
بل تعدد الواجب لذاته الخ بل يقال هي اى الصفات واجبة
لا لغيرها بل لما ليس فيها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى
وتقدس واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها ولا غيرها
هما راجعان الى الصفات وقوله اعني ذات تعالى تفسير ما في لما
ويكون هذا اى قوله هي واجبة لا غير بل لما ليس عينها ولا غيرها
مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما نفسها
اى الصفات فهي ممكنة لانها محتاجة في وجودها الى الذات
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم وقوله
لا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا
هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا
الجواب الذي ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما
في ورود 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 قائما بذات القديم
واجيب له غير منفصل واما اذا كان قائما بذات الحادث وقائما
بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل
هذا المنع ان يقال ان امكان هذا الصفات بذواتها ووجوبها
بذات الله تعالى ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات
اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقديم
في الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان قدم تلك
الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما
بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما بها لا يقال يلزم
منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان
علة الحاجة هي الحدوث اثبوت الامكان والحاجة في الصفات
بالحدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى مم فلا يلزم //
التخصيص فان سبب الحدوث هو القصد وربما بالاختيار
لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة وهو الحدوث ليس بحق

فان الحدوث مؤخر عن الايجاد المؤخر عن الحاجة والامكان
فان استواء طرفي الممكن بحوجة ترجح احد طرفيه الى القاعدة
واجبا غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا لصفاته وان
مختارا في افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال
كما قال الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص كما
قاله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان
فصل بانه كمال في الصفات ونقص في الافعال فلابد من
دليل قيل ان لم يكن موجبا بصفاته تلزم العجز والجهل فالايجاب
في الصفات كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق
التصرف فيه بحث لان هذا وجيه قناعي لايفيد اليقين
لاسيما ان الايجاب كما في الجملة فليس كل قديم الهاحتى يلزم
وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء اي لايقال الله
قديم بالقدماء بل يقال الله قديم بصفاته لئلا يذهب الوهم
الى ان كلا منهما اي من الذات والصفات قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته
لازائدة على ذاته والكرامية الى نفي قدمها يعني يثبتون
الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشاعرة الى نفي
عينيتها وغيريتها فان قيل اي رد عن الجواب المض
من طرف المعتزلة هذا النفي اي قول المص لاهو ولاغيره
في الظاهر رفع النقيضين اي العينية واللاعينية والغيرية
واللاغيرية وفي الحقيقة جمع بينهما اي بين النقيضين

لان

لان نفي الغيرية بقوله لاغيره صريحا مثل اثبات العينية ضمنا
لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واثباتها اي
اثبات العينة ضمنا مع نفي العينة صريحا بقوله لاهو جمع
بين النقيضين اي العينة واللاعينة قوله لان نفي الغيرية
الخ دليل كون الجواب في الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض
لكونه رفعا للنقيضين في الظاهر لكونه ظاهرا وكذا في نفي
العينية صريحا بقوله لاهو جمع بينهما اي نفي العينية صريحا
مع اثبات الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي
الغيرية صريحا بقوله لاغيره جمع بين النقيضين لان مفهوم من
الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو اي شيء غيره فالغيرات
بهذا التغيير هو الشيئان اللذان لايكون مفهوم منهما واحدا سواء
كانا متساويين كالانسان والناطق وكان بينهما عموم وخصوص
مطلق كالحيوان والانسان او من وجه كالحيوان والابيض
او متباينين كالانسان والفرس والآ اي وان كان المفهوم من
الشيء هو المفهوم من الاخر فعينه فالعينان اللذان مفهوم منهما
واحد كالليث والاسد لايتصور بعينهما واسطة قلنا جواب
اهل السنة قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الاخر
اي يمكن الانفكاك بينهما اي بين الموجودين والعينة اي
فسروا العينة باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
اي العينة والغيرية نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان
يكون الشيء بحيث لايكون مفهومه مفهوم الاخر فلا يكون عينه
ولا يوجد بدونه اي الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع الكل

فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا يجوز
الانفكاك بينهما حتى يكون غيره والصفة مع الذات يعني ان
ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة
لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته
دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ينفيها هنا الا هذا وبعض
الصفات مع البعض لان العلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا
القدرة لا توجد بدونها فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية
والعدم على الازلي محال فلا تقدر ولا يتصور وجود احدها
بدون الاخر قوله فان ذات الله تعالى دليل على ان الصفات
لا توجد بدون الذات والواحد من العشرة مثال الجزء والكل
يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاء الواحد بدون العشرة و
بقاؤها بدونه اي بقاء العشرة بدون الواحد اذ هو منها
اي الواحد من العشرة فعدمها عدمه اي عدم العشرة
عدم الواحد و وجودها وجوده اي وجود العشرة
بخلاف الصفات المحدثة اي صفات المخلوقين من القيام
والضرب والشتم وغيرها فان قيام الذات بدون تلك
الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ
وانما قيد الصفات بالمعينة ولم يطلق لان الصفة الغير
المعينة من الصفات المحدثة لا تقدر ولا يتصور وجود
الذات بدون الصفات فلا تكون غير الذات ولا عينها فان
قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى
الثاني قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغير بالمعنى الثاني
لانه كلما كان موجودات بحيث يقدر ويتصور وجود احدها

بدون

بدون الاخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر وليس كلما كان
مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما بدون الاخر كما في المتساويين كالانسان
والناطق وفيه نظر اي في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر
من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة لانهم اراد وا اي المشايخ
صحة الانفكاك من الجانبين اي كل واحد من الجانبين انتقض
تفسير الغيرية بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه اي الصانع
ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل فلا يكون تفسير
الغيرية جامعا لخروج بعض افرادها عنه وهو ظاهر اي النقض
المذكور مع القطع بالمغايرة اتفاقا اي عند المشايخ والمعتزلة
وان اكتفوا بجانب واحد اي وان اراد وا به صحة الانفكاك من
جانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل لم يكن مغايرة وكذا
بين الذات والصفة للقطع بجواز الوجود الجزء بدون الكل
وان لم يوجد الكل بدون الجزء والذات والصفة وان لم يوجد
بدون الذات وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات
الواجب وصفة فلا نم وجود الذات والصفات المحدثة فلا نم
انها ليست بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب
وصفة ويمكن وجود الذات من حيث هو بدون الصفة
وان لم يكن من حيث انها مدلولة لها وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد هذا جواب ما يقال
سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء
بجانب واحد ولكن لا نم لزوم في الكل والجزء فان الجزء

من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون
فلا يكونان عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف
المعتزلة بقوله وما ذكر من استحالة بقاء الواحد الخ لا يقال
المراد به اى بالتفسير المذكور امكان تصور وجود كل منهما مع
عدم الاخر هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق
الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى ان المشايخ لم
يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الاخر
ولا صحة وجود احدهما بدون الاخر حتى يرد عليهم ما ذكر تم
من عدم جامعية التعريف او عدم مانعية بل المراد به معنى ثالث
وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الاخر سواء صح وجود
كل واحد منهما بدون الاخر ولو بالفرض اى وجود كل واحد منهما
بدون الاخر وان كان محالا اى ان كان المفروض محالا هذا جواب
لقوله ولا يتصور وجود العالم والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع هذا جواب عن قوله
والعالم لا يتصور بدون الصانع يعنى تصور العالم
ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء
مع الكل هذا جواب لقوله وما ذكر من استحالة الخ فانه
كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد بدونها لكان واحدا
من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل
جواب عن سؤال وهو ان يقال انتم قلتم ولو بالفرض وان
كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان
وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان

على

على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر يعنى ان الواحد من العشرة من حيث انه
واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة
الى الموصوف كذلك ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين
العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم غير الصانع
وامتناع الانفكاك ح ظاهر اى امتناع الانفكاك على تقدير
الاضافة ظاهر لانا نقول قد صرحوا اى اهل السنة بعدم
المغايرة الصفات اى الصفات الله تعالى بناء على انها اى
الصفات لا تتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع الالف
واللام عوض المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة وقد
يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممكن
فى صفات الباري بانه يتصور الباء متعلق بمع القطع وجود
البعض بدون البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض
الاخر كالحيوة فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى اى امكان
تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر حاصل هذا الجواب
توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخفى من ان يكون مراد المشايخ
بالتغاير المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذ
كرنا من عدم الجامعية او عدم المانعية وان كان مرادهم هو
المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغايرة للبعض الاخر
مع انهم صرحوا بعدم المغايرة ههنا فلا يكون التعريف مانعا
لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون التفسير المذكور جايزا مع
انه اى المعنى المذكور لا يستقيم فى العرض مع المحل والتغاير
ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير

وهو امكان التصور وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر
لان التصور العرفي مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف
الاضافة اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة
معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين كالاب والابن
وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغير
من الاسماء الاوضافية ولا قائل بذلك اى بعدم المغايرة
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها اى الصفات لا هو
بحسب المفهوم لان مفهوم الذات مغاير بلا شبهة لمفهوم
الصفات ولا غيره بحسب الوجود وهذا سؤال جواب
للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين
الخ من طرف المص في الجواب عن رفع التناقض وارتفاع النقيضين
حاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهي لا هو ولا غيره ارتفاع
النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا
ليس كذلك كما هو حكم سائر المحمولات اى التغاير بحسب الذات
بالنسبة الى موضوعاتها قاله يشترط الاتحاد بينهما بحسب
الوجود ورد عليه بالمحمول العدمي نحو زيد اعمى لان العدمي
ليس له هوية جارية وبالمحمول الخارجي كالكاتب مع زيد لان
الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه في الوجود
اجيب عن الثاني بانه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن
وهو متحد معه في الخارج ليصح الحمل لان المحمول لو كان منافيا
للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان
حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا

لان نعم

لان هذا اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم
انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات اى الذات
الله تعالى لا في مثل العلم لانه غيره بحسب الوجود لان العلم
غير ذات والقدرة مع ان الكلام فيه اي في العلم والقدرة
ولا في الاجزاء المحمولة اى لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها
وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليها لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وذكر في التبصرة ان كون
الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من
المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك اى في
كون الواحد غيره العشرة جميع المعتزلة وعد ذلك اى المخالفة
من جهالته اى جعفر وهذا اى بيان الجهالة لان العشرة اسم
لجميع الافراد متناول لكل فرد من افراده مع اعتباره كالواحد
من الشفة فلو كان الواحد غيره اى غير العشرة لصار الواحد
غير نفسه لانه من العشرة لان نفسه بعض تلك الاحاد
فلو كان غير جميع الاحاد كان غير نفسه وان يكون العشرة
بدونه اى بدون الواحد وكذا لو كان يد زيد غيره اى غير
زيد لكان اليد غير نفسها هذا كلامه اى التبصرة ولا يخفى ما
فيه لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه
وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان
العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد الا على كل الافراد و
كذا زيد لم تطلق على يده بل على المجموع الا ترى لو حلف بالله قال
والله على زيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم

ان العشرة اسم لجميع الاعداد لا لكل واحد من الاعداد والاحاد
وكذا البه بالنسبة الى زيد وهي اى صفة الازلية العلم
وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها
اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من احد المشتق
من المعرف من هذا التعريف دور لان المعرف الاصطلاحي
والمعرف اللغوي او لاجريان الاشتقاق بينهما والقدرة
وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اى
عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام
يحدث لها تعلقها بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث
لا ذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث
فلا شك ان كلا من التاثير والتعلق متجدد في القدرة
فمثله يكون في سائر الصفات ايضا والحيوة وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم اعلم ان الحيوة بمعنى القوة
التابعة لاعتدال المزاج تنقص في الباري يجب تنزيهه
عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم قطعي الثبوت لجواز
ان يكون ذاته منشا لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية
من الحيوة والقوة وهي بمعنى القدرة اورد اشعارا بانها
تتعلق على القدرة والسمع وهي صفة يتعلق بالمسموعات
والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما
فينكشف المسموعات والمبصرات الباري تعالى لا على سبيل
التخيل والتوهم ولا على طريق تاثير حاسة في المبصر و
صول هواء في السمع ولا يلزم من قدمها اى من قدم العلم
الخ قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب ما يقال وهو

ان يقال

ان يقال افاكان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة
يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات
فيلزم قدم العالم والنص خلافه واجاب بقوله ولا يلزم الخ
حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة
وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبداء التعلقات
وموصوفاتها قدم المسموعات والمبصرات كما يلزم من قدم
العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى العلم
والقدرة صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث فيل
فيحدوثها يحدث انكشاف من جهة السمع والبصر فاب قلت
لا يلزم غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع والمبصر لامتناع
كون المعدوم شاهدا بالسمع والبصر قلت لا يلزم من امتناع
شهودنا الحواس امتناعه للبصر بلا حاسة والباري بلا حاسة
قلت الشهود الخارجي الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله
حال عدم المشهود سواء بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهي
واما المشهود العقلي فهو عين العلم الا امر اخر ثم ان المشهود
امر اضافي فلا يلزم من تجدد مكون الباري محلا للحوادث
ولا يلزم تجهيله لان ما شهوده كان معلوما له تعالى
قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شي عليم
والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب
تخصيص احد المقدورين اى الفعل والترك في احد الاوقات
بالوقوع من استواء نسبة القدرة الى الكل اى الى جميع المقدورات
والازمان لانه مشار القدرة التاثير لا الترجيح كما في الارادة
فعلم منه ان الارادة غير الارادة وكون عطف على مع استواء

تعلق العلم تابعا للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون
مقتضية للوقوع بل لابد قبل التعليق من صفة مقتضية
للوقوع يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة
الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء
فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع
فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وفيما ذكر اى في قوله
وله صفات ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف تنبيه على
الرد على من زعم ان المشية قديمة اي رد الكرامية حيث قالوا
المشيه صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاء الله تعالى و
الارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى اى قال الكرامية ان
الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات عليه باستحالة
قيام الحادث بذاته تعالى وباصدورا الارادة الحادثة عن
الباري تعالى ح ليس الا بالارادة فتوقف على اراده فتسلسل
قيل ان الارادة الحادثة يجوز ان تستند الى المشية القديمة
فلا سر كاستناد الارادة القديمة عند اهل السنة والجماعة
وعلى من زعم اي رد على من زعم ان معنى ارادة الله تعالى
فعله اي فعل الله تعالى انه ليس بمكره اى مع اسمه وخبره
خبر ان ولا ساه ولا مغلوب وهذا الزاعم من المعتزلة
يقال له ابو القاسم محمد ابن بلخي فانه يقول ان الله تعالى
لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف مجازا فان قيل
ارادة الله تعالى كذا فلا يخ امّا ان يكون فعل نفسه غير فان
كان فعل نفسه فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره
ولا مضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه امر به فح لا يكون

الارادة صفة حقيقة في ذات الله ومعنى ارادته تعالى
فعل غيره انه اى الله تعالى امر به قوله ومعنى ارادته
عطف على المعنى السابق كيف الاستفهام الاستبعادا اى كيف
يكون ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه امر به والحال
ان الامر يوجد بدون الارادة وان كانت عبارة عنه لما وجد
بدونها وقد امر كل مكلف وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا
كان او كافرا ذكرا كان او انثى بالايمان وسائر الواجبات مثل
الصلوة ونحوها ولو شاء لوقع اى لو شاء الله الايمان وسائر
الواجبات لوقع اى يحصل الايمان وسائر الواجبات من
المكلفين لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر
واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة واللازم
بطل اى وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم
مثله اى المشية اذا كان كذلك بعد كيف اسم فهو في محل الرفع
وان كان فعل فهو في محل النصب على الحال قيل مشية الله تعالى
ازلية لا يطلع اللوح والقلم عليها ولا الانبياء ولا الملائكة
المقربون وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها المذكورون
الا ان المشية فيناف تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب
ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوى الطلاق
يقع ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود
والثاني يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع والفعل والتخليق
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين ويسمى بتحقيقه
وعدل عن لفظ الخالق يعني لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق
اخف لشيوع استعماله اى الخلق في المخلوق يعني قال والخلق

لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولاجل ذلك
عدل عنه والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اى
صرح المص بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليف
والترزيق وغيرها لان الفعل اعم ولا اعم يتناول
الاخص ولم يكتف بالتناول المذكورة اشارة الى ان
مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة
وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى مع كل منهما راجع الى صفة
حقيقة ازلية قائمة بالذات اى بذات الله تعالى هى التكوين
الى الايجاد من العدم الى الوجود فوله كل منهما خبر ان لا كما
زعم الاشعرى من انها اى المذكورات اضافات وصفات
للافعال لا صفات للذات يعنى ان صفات الذات قديمة
قائمة بذات الله تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والارادة
وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى كالتكوين
والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذى يلزم النقص
من سلبها والكلام هو صفة ازلية غير انها اى غير صفة بالتقدم
المستمى بالقران المركب من الحروف هذا اذا عبر عنه باللسان
العربى وان عبر بالسريانى فزبورا وباليونانى فانجيل او
بالعبرى فتورية والمستمى فى الكل واحد وهو الكلام
النفسى وذلك لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من
نفسه معنى وذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارات
والاوضاع والكلام النفسى ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة
ضرورة اختلافها باختلاف العبارات ثم يدل اى يشير
عليها اى على المعنى بالعبارة او الكناية او الاشارة وهو

غير

غير العلم اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الحاجة
الى اثبات صفة الكلام لانه غير العلم فاجاب عنه بقوله
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه وغير الارادة اى الكلام غير الارادة لانه اى
الانسان قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه اى عبده وعدم امتثاله اى عبده لاوامره الضمير
راجع الى من هذا يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه
ولا يتم التقريب بذلك اذ المقصود اثبات المغايرة بين علم
الله تعالى وكلامه واذا اخبر الانسان عمن لا يعلمه يكون
حصل فى ذهنه من عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس بعلم
وكذا اذا امر الانسان بما لا يريده فيكون عدم الارادة كلاما
نفسيا دون الارادة كما امر الله تعالى ابا لهب بالايمان انه
تعالى لم يرد ايمان ابى لهب لانه تعالى لو اراد ايمانه لكان مؤمنا
لان ارادة الله تعالى توجب الوقوع فلو كان الكلام عين العلم
والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه
نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة فى
المخلوقات كون غيرها فى الخالق ويسمى هذا كلاما نفسيا اى
لمعنى الذى وجد فى النفس وكانت هذه العبارة دالة على
المعنى القائم بذاته وهو كونه امرا وناهيا ومخبرا وهو المعنى
القائم بذاته المتكلم وهو الذى يريده المتكلم فى نفسه ويعبر
عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف وهو اختيار
الشيخ ابى منصور الماتريدى وهو قدوة لاهل السنة فى باب
العقائد خبر الله تعالى خبر اعلى ما اشار اليه لاخطل وهو

قد ماء الشعراء بقوله ان الكلام لفي الفوائد وانما جعل اللسان
على الفوائد دليلا وهذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما في نفس
ولا يدل على مغايرته للعلم والارادة وقال عمر رضي الله عنه
اني زورت اي رتبت وفكرت في نفسي مقالة كيرة ما نصب
على الظرف لانه من صفة الاحيان وما التاكيد معنى الكثرة
والعامل فيه قوله تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد
ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فانهم كانوا
يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا او نهى عن
كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق
الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانما اخبار
عن كونه صادقا وهو كلام خاص له فاثبات الكلام به
دور قلنا لانما نصدقه لما له كلام بل لهو اظهار المعجزة والمعجزة
على وفق دعواه هو الذي يدل على صدقه ثبت او لم يثبت
مع القطع باستحالة التكلم اي التلفظ من غير ثبوت صفة
الكلام اي المعنى فثبت اي اذا كان كذلك ان الله تعالى صفات
ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام قيل الصفات الثمانية هي الحيوة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل
تسعة من هذه الصفات مع التكوين ولما هو ظرف بمعنى
اذا استعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى نحو لما لم
يكن كان في الثلثة الاخيرة كانه اشارة الى جواب سؤال
مقدر وان يقال ان الارادة والتكوين والكلام يعلم مما سبق

فالحاجة

فالحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المتفرع عنه فاجاب
عنه بقوله ولما كان في الثلثة الاخيرة اي الارادة والتكوين
والكلام زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها اي
اثبات الثلاثة الاخيرة وقدمها وفصل الكلام بعض
التفصيل فقال اي المص وهو اي الله تعالى متكلم بكلام
هو صفة له اي لله تعالى ضرورة امتناع اثبات المشتق
وهو اي لفظ المتكلم للشئ من غير قيام ماخذ الاشتقاق به
وهو لفظ التكلم وفي هذا اي في قوله صفة له رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك والنبي
او اللوح المحفوظ او جبريل عليه السلام وليس صفة له تعالى
يعني قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته
تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني
وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبي عليه
السلام او غير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك
الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاد هذه الحروف
والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوصة واستدلوا
على ذلك بان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والالفاظ
وكذلك في الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبار عن
المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء
والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء
لم يكونوا في الازل فلا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن
المعدوم وهو سفه عبث والله تعالى منزه عن ذلك ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لانه لو كانت حادثة

كمات التعري عن الكلام في الازل ثابتا فيعرى عما عليه
و قبول التعري من امارات الحدوث ليس اى الكلام من
جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اى الحروف والاصوات
اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض
لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف
الاول بديهى يعنى ان الباري تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته
تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات
تسمى كلام الله لدلالتها عليه كما ان الله تعالى تسمى بعبارة
مخصوصة مختلفة بالالسنة في لسان بالفاظ مختلفة و
المسمى واحد قال الامام في الاحياء ولا يشبه كلامه كلام
غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره و في هذه اى في
قوله ليس من جنس الحروف رد على الحنابلة والكرامية
القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف
ومع ذلك فهو قديم اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية
فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات
لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح من قبل هذا بقوله
صفات ازلية لا كما زعمت الكرامية من ان له صفات
لكنها حادثة وهو صفة اى معنى قائم بالذات اى بذات الله
تعالى منافية للسكوت الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه
اى التكلم والافة التى هو عدم مطاوعة الالات اى عدم المطاوعة
على ارادة التكلم في نفسها بحسب الفطرة اى الخلقة القابلة
لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة
الاسلام الحديث كما في الاخرس او بحسب ضعفها اى الالات

وعدم

وعدم بلوغها اى الالات حد القوة كما في الطفولية فان
قبل هذا اى كون الكلام منافيا للسكوت والافة انما يصدق
على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى والحال ان البحث في
الكلام النفسى لا في الكلام اللفظى اذ السكوت والخرس انما ينافى
التلفظ حاصل هذا السؤال ان يقال ان قولنا ولا ليس من
جنس الحروف والاصوات ينافض قولنا ثانيا وهو منافية
للسكوت والافة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من
جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى
وعن الثانى يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات
فيكون المراد به الكلام اللفظى والمقصود وما هذا الاشتباه
او يقال ان هذا التعريض انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود
تعريف الكلام النفسى قلنا المراد بالسكوت والافة الباطنتان
بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك اى على ارادة
الكلام فيكون تقدير كلام قوله هو ترك التكلم وكما ان الكلام
لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس مع القدرة
هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير
كلام قوله هي عدم مطاوعة الالات هي عدم القدرة على الارادة
واعلم ان الكلام النفسى منافى للسكوت والافة اللفظيين
كما ان الكلام النفسى منافى للسكوت والافة النفسى لان
التكلم بالكلام الظاهري لا بد وان يدبر في نفسه اولا ان يتكلم
هذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر منه كلام باطن منافى
للسكوت الباطن الذي هو عبارة عن ذلك التدبر لان
السكوت اللفظى عند النطق اللفظى دون الكلام المعنوي

الذى هو ضد السكوت المعنوي وكلامنا فى الكلام
المعنوى دون مدلول اللفظى والفرق بين السكوت والافة
الباطنين وبين السكوت والافة الظاهرين وبين السكوت
الظاهري والافة الباطنى والافة الظاهري اما السكوت
والافة الباطنين فعموم وخصوص مطلقا لانه كلما لم يقدر
على التكلم فى نفسه لا يدبر فى نفسه التكلم وليس كلما لا يدبر فى
نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك فى نفسه واما بين السكوت
والافة الظاهرين اهو التباين الكلى واما بين الباطنى
والسكوت الظاهرى فعموم وخصوص من وجه لانهما
موجودان فى ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم
فى نفسه وجود ترك التكلم مع ارادة التكلم فى نفسه ووجود
عدم ارادة التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطنى والافة
الظاهري عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى العقل
ووجود الافة الاولى فى الاخرس ووجود الافة الثانية فى
الجنون وتأمل النسبة الباقى والله تعالى متكلم بها اى بتلك
الصفة امرنا ه مخبر يعنى الله اى الكلام صفة واحدة تنكثر
الى الامر والنهى والخبر لا بمعنى ان تكون نوعا واحدا ينكثر
الى الجزئيات الحقيقية او مركبا ينكثر الى الاجزاء الخارجية لانها
ح لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئى
حقيقى له تعلقات فباعتبارها يكون نهيا ينكثر تكثرا
اعتباريا كالكون زيد موجودا او كاتبا الى غير ذلك باختلاف
التعلقات اى ان تعلق صفة الكلام بالمأمورية يكون امرا
وان تعلق بالنهى عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به

يكون

يكون خبرا كالعلم والقدرة وسائر الصفات اى الارادة
والتكوين فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث
انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اى كون
الصفة واحدة اليوم بكمال التوحيد لان كمال التوحيد
انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحث لان
هذا دليل ظنى بجواز التكثر فى الصفات ولانه لا دليل
على تكثر كل منها فى نفسها اى من الكلام والعلم وغيرهما وهو
مدخول ايضا لان عدم الدليل او عدم علمه لا يستلزم عدم
المدلول والمسئلة مما يطلب فيه اليقين فان قيل هذا اى
الامر والنهى والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجوده اى الكلام
بدونها اى بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو
المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان الكلام صفة
واحدة والتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات
ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلى منحصر فى هذه
الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان
الكلى اذا انحصر فى الاقسام صار انتفاؤها مستلزما انتفاء
ذلك الكلى فقد وجد هذه الاقسام فى الازل صفة واحدة
منكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انا ندى
كون الامر والنهى والخبر اقساما للكلام مم بل انما يصير اجد
تلك الاقسام عند التعلقات وذلك اى صيرورة احد
الاقسام فيما لا يزال اى فى المستقبل واما فى الازل فالانقسام
اصلا اى لا حقيقة ولا اعتبارا يعنى ان المقسم لا يوجد بدون
الاقسام فى القسمة كقسمة الانسان الى افراده وانما فى

القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب
فلا مجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فيلزم كون
كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله
اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان
في الانزل لفظا او معنى حتى ينكشف بالاعتبارات وليس
مثل هذا الا القول بكون زيد مع عمرو متحدين لم تنكشف
او بطلانه بديهي ومثل بعض الفضلاء رجلا اصطلح
مع غلامه على اتخاذ اقال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار
وبالفطر بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار واخبارا بدخول
الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل
زيد فهم منه هذه الانشاءات فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا
ومع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي
لا النفسي اذ لا يعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا وذهب
بعضهم وهو الامام الرازي الى انه اي الكلام في الازل خبر ومن جمع
الكل اي سائر الاقسام اليه اي الى الخبر لان حاصل الامر اخبار
عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك اي
تركه موجبا للعقاب معنى اقم الصلوة ان امتثلت الصلوة
فانت مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب والنهي
على العكس اي حقيقة النهي الاخبار عن كون الامتناع
عن الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب
وحاصل الاستخبار اي الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام
وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وردّ ما ذهب اليه
البعض قيل لا يخفى ان هذه الرد توجه على مختاره ايضا

وهو

وهو ان الكلام في الازل واحد ودفعه بانا نعلم اختلاف
هذه المعاني اي الامر والنهي والخبر بالضرورة لان الخبر
هو الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار
والنداء لكونها انشاءات واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل
الاستعلاء والخبر يستحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل رد على قوله الله تعالى
متكلم بها امرناه مخبر الامر والنهي بالمأمور والمنهي سفيه
يعني السفه الخفة ومنه زمان سفيه اي حقيق العبث وهو
اشنع لا الغرض صحيح والاخبار في الازل بطريق المضي كذب يجب
تنزيه الله تعالى عنه يعني سمعنا الله تعالى يقول انا
ارسلنا نوحا الى قومه كيف نستقيم الاخبار في الازل عن ارسال
نوح عليه السلام بلفظ الماضي ونوح عليه السلام وقومه
ثم يوجد بعد ذلك وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم عليه
السلام بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم رب اجعل هذا البلد
امنا ونظائرهما كثيرة قيل وجود هذه الافعال يكون اخبارا
عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم
الكذب والكذب على الله تعالى محال قلنا انا لم نجعل كلامه في
الازل امرا ونهيا وخبرا بل صفة حقيقة في الازل تنكشف الى
الامر والنهي والخبر باختلاف تعلقاتها في المستقبل كما هو
مذهب البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذه الاشكال مبنية
على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا في الازل يعني اخبار الله تعالى
لا يتفرع الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى في الازل

وهو اخبار عن ارسال نوح عليه السلام مطلقا وانه باق
من الازل الى الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه
انا نرسل بنوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان
ادم وغيره وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم بوجد زيد
قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد
وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير
هذا الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير في
المخبر به لا في الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة
المنصوبة اذا توجه اليها الانسان كانت قدامه واذا تحول
ظهره كانت خلفه واذا تحول يمينه كانت عن يمينه واذا تحول
يساره كانت عن يساره ولا يتغير على الاسطوانة وانما التغير
على الانسان والى هذا اشار المجاب اى اشار الشارح بقوله
والاخبار بالنسبة الى الازل يتصرف بشتى من الازمنة واذا
كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا فيكون مع مخاطب
علمي بحسب زمانه وعلمه وان جعلناه اى جعلنا كلامه امرا
ونهيا وخبرا كما انه لمذهب البعض الاخر فالامر في الازل لايجاب
تحصيل المامور به كالصلوة في وقت وجود المامور اى العبد
قوله لايجاب تحصيل المامور به الخ اى انما يلزم الصيغة لو كان
امر الله ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه
في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله لايجاب وقت وجوده
اى وقت تعلق الامر بالمكلف للاستثقال فهو من الحكمة التي هي
ضد السفه وصيرورته المامور اهلا لتحصيله اى لتحصيل
المامور به فيكفي لذلك اى للايجاب المذكور وجود المامور

وفيه

في علم الامر يعني ان الامر للمعدوم ليجب في الحال لا يجوز ولما الامر
يجب وقت وجوده فجائز ونقول بعبارة اخرى اى المعدوم
يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود الا ترى ان المنزل على
النبي عليه السلام كان امرا وناهيا لمن كان موجودا ولمن
يوجد الا يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقوام
على المامور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الامر وانه اذا ولم
يكن ذلك ممتنعا كذا ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر وهو ان
يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والاخر حسي
والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي
لان الكلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي
يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم
المخبر كاف للاخبار ولا تقتضي وجوده في الخارج كما اذا قدر الرجل
ابنا له فامره اى امر الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود و
الاخبار جواب على قوله والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب
محض بالنسبة الى الازل لا يتصرف بشتى من الازمنة اذ لا ما ضي
وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار محض خال عن الزمان
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لان الماضي ما سبق
التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله وان كان
كلامه تعالى ازليا لم يتصور فيه ذلك بل يتصرف بكلامه
بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام
سابقا على توجه الكلام له كان ماضيا وان كان معه وبعده
فالحال والاستقبال لتنزهه عن الزمان كما ان علمه تعالى
ازلي لا يتغير بتغير الزمان لان العلم صفة حقيقة لا تغير

بتغير الزمان بل يتغير تعلقه واضافته ولا يلزم من تغير
التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقة ولما صرح المص بان تلية
الكلام حاول اى طلب التنبيه على ان القران ايضا قد يطلق
على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو اى الكلام
اللفظى الحادث فقال القران فعلان بمعنى المفعول اجعل
اسما الكلام الله تعالى المنزل على النبى عليه السلام وفى
اللغة من القرء وهو الجمع ويقال قرأت الماء فى الحوض اى
جمعته فيه ومنه القرية اسم للمدينة لانه يجتمع الناس فيها
كلام الله تعالى غير مخلوق الكلام فى اللغة عبارة عما يفيد
السمع وعند الفقهاء عبارة عن حروف منظومة واصوات
مقطعة وفى اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما يأتى فى السكوت
والخرس وعقب القران بكلام الله تعالى يعنى فقال المصنف
القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القران غير مخلوق
مع ان هذا اخف من الاول والخفة مطلوبة عندهم لما ذكر
المشايخ بتعليل عقب من انه بيان لما فى لما يقال القران
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق لئلا
يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان
اطلاق القران على هذا المؤلف اكثر من اطلاق على الكلام
النفسى كما ان اطلاقه على النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام
المؤلف كما ذهب اليه الحنابلة هم اصحاب بن حنبل جهلا
له هو ثابت فى نفس الامر وعناد حيث قالوا النظم المؤلف
من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم فيلزم
لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء فى الوجود بحيث

القران فعلان بمعنى المفعول

لا يوجد الجزء الثانى الا بعد عدم الاول والقول بعدم شخص
لا يصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه الله وهو من
المجتهدين والثانى ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث
اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان صورة الاخلاص اذا
عكس ترتيبه فى اللوح المحفوظ او انقلب لم يكن قرانا وقدم
مثله بالشخص ممكن او نقول ان سبقا لوجود فينا
لقصورنا لا له قديم فى البارى تعالى بلا تعاقب بناء على ان
الموجود واحد والوجود مختلف ونسبة الاحمد الى الجهل والعناد
من سود الظن لقائله واقام اى المص غير المخلوق فى مقام
غير الحادث يعنى قال المص كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل
القران كلام الله غير حادث مع انه اشهر من الاول تنبيها على
اتحادهما فصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم القران كلام الله غير مخلوق ومن
قال هذا من تتمة الحديث انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وتنصيصا اى تصريحا معطوف على قصدا على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين اى المعتزلة واهل السنة
وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا اى لكون العبارة
المشهورة فيما بين الفريقين ان القران مخلوق او غير مخلوق
يترجم المسئلة بمسئلة خلق القران اى يسمى هذه المسئلة بمسئلة
خلق القران ولا يقال مسئلة حدوث القران واعلم ان العلماء
اختلفوا فى لفظ القران فقال قوم خلق الله تعالى صورة
اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد فى
لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل لقوله تعالى انه

لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون
انه لفظ محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لقوله تعالى نزل به
الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى
فيكون اللفظ لمحمد عليه وتحقيق الخلاف في ان القرآن مخلوق
او غير مخلوق بيننا وبينهم اى المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام
النفسي ونفيه والا اي وان لم يرجع اليه فنحن لا نقول بقدم
الالفاظ والحروف وهم اى المعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام
النفسي بل ينفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي لا يقولون بانه حادث
ودليلنا اما على انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم
السلام انه متكلم ولا معنى له اى للمتكلم سوى انه متصف بالكلام
النفسي لان ثبوت المشتق لشيء يستلزم ثبوت ماخذ الاشتقاق
وانصافه اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام النفسي الحادث
والثاني بطل فتعين الاول ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته
تعالى فتعين اللفظي القديم واما استدلالهم اى استدلال
المعتزلة بنفي الكلام النفسي بان القرآن يتصف بما هو من
صفات المخلوق وسمات اى علامة الحدوث من التاليف
بيان ما والتعظيم والانزال نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل
وهو انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الالفاظ الحاملة لها
ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك
من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظ الملك من اللوح المحفوظ
فينزل به الى الرسول فيلقيه على الرسول والتنزيل قيل
الانزال يستعمل في الدفعي والتنزيل في التدريج وكونه عربيا
كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي انما يكون في الالفاظ

مسموعا

مسموعا كقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف فصحا
معجزا الى غير ذلك فانما يكون جواب اما اى الاستدلال المذكور
حجة على الحنابلة القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف
والاصوات لا علينا لانا قائلون ايضا اى كالمعتزلة بحدوث النظم
وانما الكلام اى البحث في المعنى القديم اى الكلام النفسي والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محلها اى محل الاصوات والحروف كجبرائيل
عليه السلام وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ واللوح
خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء وقلمه
نور وكتابته نور عرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم
ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيي ويميت
ويعز ويذل ويفعل ما يشاء وان لم يقرأ اى وان لم يقرأ الله
تعالى من اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اى بين المعتزلة اى
ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني وانت
خبير اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لا نسلم انه تعالى
متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها او بمعنى ايجاد
اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به
الكلام الذي اوجده بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها
اى الحركة والا اى وان لم يكن المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها
لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له اى للباري
تعالى بان يقال الله تعالى اكل بمعنى ايجاد الاكل في الغير بقول المخلوق
احترازا عن الاعراض المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال
الغير

والله خلقه الله من درة بيضاء

القائمة بالعباد تعالى الله عن ذلك اي الاتصاف المذكور علوا
كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة لله تعالى بمعنى ايجادها
صحيح وانما لم تطلق عليه لاشعاره بمعنى الاتصاف به لغة
فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسم رد عليه
تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد
لا موجود فكان البحث لغويا ومن اقوى شبه المعتزلة في
نفي الكلام النفسي انكم خطاب للمتكلمين متفقون على ان
القران اسم لما نقل الينا بين دفتي اي جانب المصاحف تواترا
وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه اي القران مكتوبا
في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك اي
كونه مكتوبا ومقروا الى اخره من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب عنه اي عن اقوى شبه المعتزلة بقوله وهو القران
الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي باشكال
الكتاب اي بسبب اشكال الكتابة هو صور الحروف الدالة
عليه اي على كلامه تعالى محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة
مقروء بالسنتنا اي الحروف الملفوظة المسموعة مسموع
باذاننا بذلك اي بالحروف الملفوظة المسموعة ايضا اي
كمقروء بالسنتنا غير حال فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوبا
في مصاحفنا ليس القران حالا فيها اي في المصاحف ولا في
القلوب ولا الالسنة ولا الاذن اي القران الازلي غير حال
فيها بل الحال انما هو مثله ومشاركه في نفس المعنى فقط لا عينه
بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم
اي النظم التفظي الحسي الدال عليه اي على معنى قديم ويحفظ

بالنظم

بالنظم المخيل ويكتب بنفوس وصور واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه الهباء يعود الى قديم كما يقال النار جوهر
مضيء محرق يذكر بالتفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من
كون النار يذكر بالتفظ ويكتب بالقلم خفيفة النار صوتا
وحرفا فالقول بكونه اي بكون المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا
ومسموعا جار باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن
وكذا كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله
تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل واسمعهم بل نقل الذات الكلام ولما
القران الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل
القران لم يكتب في المصاحف ولم يقرء بالالسن ولم ينزل الى النبي
عليه السلام لم يصح في القديم لكنه سوء ادب حاصل جواب
المص رحمه الله على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق في المذكور
بين العلماء على كون القران مكتوبا ومقروا ومسموعا لا يدل
على نفي الكلام النفسي وكون القران حادثا لانهم قائلون على ان
الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجازا بواسطة الالفاظ
واشكال الكتابة وتحقيقه اي تحقيق الجواب المذكور ان
للشيء وجودا في الاعيان اي الخارج في نفس الامر ووجودا
في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة يدل على
العبارة وهي اي العبارة على ما في الاذهان وهو اي الاذهان
على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة
صيغة والعبارة ايضا في الاذهان دلالة وضيعة وما في
يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون
مدلوله وما في الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما في

الذهن دالا ومدلولا فبحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج
اى الكلام النفسي وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات كالانزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك يراد به
الالفاظ المنظومة المسموعة كما في قولنا قرات نصف القرآن
اى الالفاظ المنظومة المسموعة كما في قولنا هذا مثال وجود
الشئ في العبارة او المخيلة معطوف على الالفاظ كما في قولنا
حفظت القرآن هذا وجود الشئ في الاذهان والاشكال
المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدثات من القرآن هذا مثال
وجوده في الكتابة ووجود الشئ في الاعيان حقيقة وجوده
في الاذهان وفي العبارة والكتابة مجاز وتعلق المس بالقرآن
لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث دون المعنى
القديم جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا
بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام اللفظي لما عرفه ائمة
الاوصول بما يدل على الكلام اللفظي والالزم بط وكذا الملزوم
فاجاب عنه بقوله ولما كان الحاصل عرفه ائمة الاصول
بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اى جعل
الائمة القرآن اسما للنظم والمعنى جميعا اى مدلول اللفظ
دون المعنى القائم بذات الله تعالى اى النظم من حيث الدلالة
على المعنى لا بمجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ ولا بمجرد اللفظ
من غير اعتبار المعنى قوله بمجرد المعنى نفى لما روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلوة خاصة
واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري

الماتن

الى انه يجوز ان يسمع استدل على ذلك بقوله حتى يسمع
كلام الله وسماع موسى عليه السلام كلامه لكن سماع
غير الصوت والحروف لا يكون الا بخرق العادة ومنعه
ابو الحسن الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمة
الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل
عليه اى على كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله فمعنى قوله
كما يقال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا يسمع بل معناه
سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال انظر الى قدرة الله تعالى
اى ما يدل على قدرة الله تعالى ثم موسى سمع صوتا دالا على كلام
الله تعالى اى سمع صوتا يخلقه الله تعالى في محل جانب موسى
عليه السلام لكن لما كان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن
بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم واما غيره من
الانبياء عليهم السلام فلا يكلمهم الله تعالى الا بواسطة الكتاب
والملك فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم
مجازا اى مجازا مرسلا تسمية للدال باسم المدلول في النظم
المؤلف لصح نفيه عنه اى نفى النظم المؤلف عن كلام الله
تعالى بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والايات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه قوله والاجماع
على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه
مجازا في النظم المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله
الرحمن الرحيم في اوائل السور فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة

في قرانيته وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال انها منه كفر في
الكشاف عن انس رضي الله انه قرأ واصوب فقال
له انما هو اقوم قيلا فقال اصوب واقوم واحد فعلم منه ان
ابدال الكلمة بكلمة يجوز اذا ادت معناها فان قيل علي اي
شيء يرد هذا السؤال مما سبق قلت لعله يرد على قول المعتزلي
على قول الشارح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى
لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجازا في اللفظ
الحادث وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات
لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في
اللفظ الحادث او لعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله ما يدل على كلام الله تعالى لانه يفهم منه ان
الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث او لعلة
ابتدا كلام الله فلا يرد على شيء كما سبق من الاشياء وايضا اشارة
الى دليل عقلي المعجز المتحدي به التحدي طلب المعارضة لاظهار
عجز المخاطب كما في قوله تعالى فاتوا بسورة مثله هو كلام الله
تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك اي اظهار التحدي انما يتصور
في النظم المؤلف الموصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا الموحدون عند الله
تعالى والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيدون عن
ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز
والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكونان
الا في كلام الله تعالى قلنا التحقيق وانما قال التحقيق ولم يقل
ان كلام الله تعالى اشارة الى انه عند البعض حقيقة في المعنى

ومجاز

وهو صفة ازلية ليس من جنس
الحروف والاصوات لانه يفهم ان
كلام الله تعالى حقيقة في المعنى
القديم مجازا في اللفظ الحادث
او لعله يرد ع

ومجاز في اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق اه
ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم و
معنى الاضافة الى اضافة الكلام الى الله كونه اي الكلام
صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة في قوله كلام الله تعالى انه مخلوق
الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فعلى هذا يكون القول
بكون الالفاظ لفظ جبريل عليه السلام او لفظ محمد
صلى الله تعالى عليه ليس على ما ينبغي بل نظمه وتاليفه بلحظ
خلق الله تعالى فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضته فلا
يصح النفي اصلا اي بما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام
النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة
لا يجوز نفيه عن الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس
ليس باسد ولا غيره ولا يكون الاعجاز جوابا لقوله
وايضا المعجز الجزء والتحدي الا في كلام الله تعالى لان النظم
المؤلف يصدق عليه كلام الله تعالى بالاشتراك وما وقع
في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز كانه اشارة الى جواب
مقدر وهو ان يقال فلم لم انه اسم مشترك بين الكلام
النفسي والكلام اللفظي حقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ
من اهل الحق صرح بان الكلام الله تعالى مجاز في الكلام اللفظي
فاجاب عنه بقوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ
اه حاصله ان يقال ان المجاز مقبول بالاشتراك اللفظي
على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل في الرجل الشجاع
والثاني هو الذي وضع لمعنى بواسطة شيء آخر والمراد

بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون الاول
فالسائل بين المعنيين فاشتبه احدهما على الاخر فساله
وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال فليس معناه
انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق وبالذات
اى بلا واسطة اسم للمعنى القائم بالنفس اى بذات الله تعالى
وتسميته التفظ به اى بالكلام ووضعه اى وضع الكلام
لذلك اى للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى
فلا نزاع لهم اى للمشايخ فى الوضع والتسمية لان التسمية
معنى مجازى يكون حقيقة ايضا كما تكون باعتبار معنى
حقيقى وذهب بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة
والدين الى ان المعنى اى لفظ المعنى وقول مشايخنا كلام الله
تعالى معنى قديم ليس المعنى فى مقابلة اللفظ حتى يراد
به اى بالمعنى مدلول التفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين
اى الذات والجوهر والمراد به اى بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته
فى يشمل على التفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته
كسائر الصفات ومرادهم اى مراد مشايخنا من قولهم
كلام الله تعالى معنى قديم ان القرآن اسم للنظم والمعنى
لان المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم التفظ فيكون
التفظ قديما فى ذات الله تعالى حادثا فى الانسان
شامل لهما اى للنظم والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم
اى الاسم الذى هو شامل لهما تحقيق هذا المعنى ان يقال
ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول هو
ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى ليس بلفظ وهو ما

يستفاد و

ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثانى
ما يقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان
ما يستفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة بين
المعنيين عموما وخصوصا من وجه فمراد المشايخ بالمعنى
هو قولهم كلام الله تعالى هو معنى قائم بذات الله تعالى
هو المعنى الثانى متناول للمعنى كلاهما معنيين قديمين
قائمين بذات الله تعالى وصفتين له وهو اى القرآن
الذى اسم للتفظ والمعنى قديم لا اى ليس قديما كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء اى الموجود بعض
بعد بعض بل معنى ان التفظ القائم بذات الله تعالى ليس
بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث فانه بديهى
الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله
الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة
ان التفظ القائم بالنفس اى بذات الله تعالى ليس بمرتب
الاجزاء اى ليس وجوده مشروطا بعدم البعض فى نفسه
اى فى ذاته فانه لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا كالقائم
بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض والترتب
انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة اى موافقة
الالة وهذا اى كون التفظ قائما بنفس الحافظ من غير
ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل فى التلفظ معنى
قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة يعنى انهم لم يريدوا
بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعمه البعض بل ما اراد وا به نفس
التفظ فالتفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام

النفسي قديم بمعناه واللفظ القائم بالسنة مقروء حادث
واما القائم اى اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتب فيه
اى في القائم بذات الله تعالى حتى ان من يسمع كلامه
يسمعه اى كلامه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه
الى الالسنة هذا اى المذكور حاصل كلامه اى بعض المحققين
وهو اى حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قائما حال
من لفظا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة
المشروطة وجود بعضها اى الحروف بعدم البعض هذا
يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف
والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض الحروف
بعدم البعض لا تركيبه منها مسلم عند الاشعري ولا من
الانشكال اى غير مؤلف من الانشكال المرتبة الدالة عليه
اى على الالفاظ القائمة بالنفس وتحت الواو للحال هذا
طعن الشارح لذلك البعض سولنا عضد الملة والدين
لا تتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خيالة اى في خيال الحافظ
بحيث اذا التفت اليها اى الصور الحروف كان اى الكلام
القائم بنفس الحافظ مؤلف من الفاظ مخيلة او نقوش
مرتبة واذا تلفظ كان اى الكلام القائم بنفس الحافظ
كلاما مسموعا اى لا تتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس
بل ما تتعقله فهو المعاني والحروف المخيلة بحيث اذا
ذكرت كان كلاما مسموعا قبل قيام اللفظ المسموع بالنفس
معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك اذا ارتقى

الى مرتبة

الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت
لكنه يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع
غير قار كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال
والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه اى عن التكوين
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
واثبتة الحنفية حقيقة مغايرة للقدرة والارادة
وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا
عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه العبارات
كونه صفة اضافية لا يتخلق عنه الكون لكنهم ارادوا
بها مبدا الاخراج فرقوا بينه وبين القدرة بان اثر الوجود
بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ورد عليه ان الوجود
بالفعل يحصل من تعلق 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 والقول بان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى القسم الاول صفة
لله تعالى لاطباق اى لا تفاق العقل والنقل من الانبياء
انه تعالى خالق للعالم قال تعالى خالق كل شئ مكون له و
امتناع اطلاق اى حمل الاسم المشتق اى الخالق والكون
على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق اى الخلق والتكوين
وصفا له قائما به الشئ ازلية اى التكوين ازلي والمكون
حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود تكوينه

الازلی فی وقت وجوده ونظیر هذا رجل قال لامراته انت فی
شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل فی الحال
مطلقا ولم تصر المراة مطلقة فی الحال بل تعلق اطلاقها برمضان
لان المطلق ما طلقها اذا طلقها فی شعبان بل اراد ظهور
فعله فی رمضان لوجوده الاول ای الوجه الاول من تلك
الوجوه الدالة علی ازلیة التکوین انه یمتنع قیام الحوادث
بذاته ای بذات الله تعالی لما مر والثانی انه ای باری تعالی
وصف ومدح ذاته فی کلامه الازلی بانه الخالق فلو لم یکن
فی الازل خالقا لزم الکذب والتمدح بما لیس فیه کذب اجیب
بان الاخبار عن شیء فی الازل لا یقتضی ثبوته فیه کقوله
تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا بل اخبار بحسب حال المخاطب
ولو کان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف ولو
کان ثابتا قبلها وبعده صح اخباره بصیغة الماضی والمستقبل
او العدول الی المجاز ان لم یجز الخالق علی حقیقة واللازم بطل
ای الکذب والعدول الی المجاز بط اما بطلان الکذب فلان
الله تعالی صادق محض لا یحوم حوله شائبة الکذب فضلا
عن الکذب واما بطلان العدول الیه انما یکون اذا تعذر
الحقیقة وههنا لم یتعذر الحقیقة وکذلك الملزوم وهو
ان لا یکون ذات الله تعالی خالقا فی الازل ای الخالق
فیما یستقبل والقادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقة من
متعلق الی المجاز ای لزم العدول الی المجاز من غیر تعذر
الحقیقة وههنا لم یتعذر الحقیقة علی انا نمنع انه لو جاز
اطلاق الخالق علیه ای علی الله بمعنی القادر علی الخلق جاز

اطلاق

اطلاق کل ما یقدر هو ای الله تعالی الیها راجع الی ما من الاعراض
بیان ما ای اطلاق کل مشتق یقدر علی ما خذ الاشتقاق کالاسود
بمعنی القادر علی السواد والاحمر بمعنی القادر علی الحمرة وغیر ذلك
تمام لم یقل به احد علیه ان الجواز العقلی مسلم والشرعی مم
لتوقفه علی الاذن واللازم بط وهو جواز اطلاق ما یقدر
هو علیه من الاعراض وکذا الملزوم وهو جواز اطلاق الخالق
بمعنی القادر علی الخالق والثالث انه ای التکوین لو کان حادثا
فانما بتکوین آخر فیلزم التسلسل وهو محال والقول بان تکوین
التکوین عینه بط لان التاثیر عین الاثر الحاصل منه بط
بل حقیقته ترجع الی سلب تکوین التکوین ویلزم منه ای
من حدوث التکوین استحالة تکوین العالم لان تکون
العالم مستلزم للتسلسل المحال والمستلزم للمحال محال مع انه
ای تکوین العالم مشاهد وانما بدونه ای بدون تکوین آخر
فیستغنی الحادث ای التکوین الاول من المحدث والاحداث
وفیه تعطیل الصانع اذ جاز حدوث حادث بدون التکوین
جاز ایضا حدوث جمیع الحوادث وفیه تعطیل الصانع وهو
محال لان الله تعالی قال کل یوم هو فی شان والرابع انه ای
التکوین لو حدث لحدث اما فی ذاته ای فی ذات الله تعالی علی
ما ذهب الیه الکرامیة فیصیر الله تعالی محلا للحوادث او فی
غیره ای فی غیر ذات الله تعالی کما ذهب الیه ابو الهذیل
من المعتزلة من ان تکوین من بیان ما فی کما کل جسم قائم به
ای بالجسم فیکون کل جسم خالقا ومکونا لنفسه لان المکون هو
من قام به التکوین علی ان هذا الکلام لا یصح فی الاعراض لما ان

قيام الشئ بالعرض محل ولان التكوين لو كان هو المكون او قائما
به كان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون
قديما والخصم انما امتنع عن القول بعدم التكوين تحرزا عن القول
بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال
وهو قيام الشئ بالعرض ولاخفاء في استحالته ومبنى هذه
الادلة على ان التكوين صفة حقيقة اى لا يكون بالقياس
الى الغير كالعلم والقدرة اى مبنى هذا الوجوه الدالة على ان التكوين
صفة ازلية حقيقة 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
هذه الادلة لانه لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي
فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة على تقدير وجوده غير
قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له والمحققون من
المتكلمين على انه اى التكوين من الاضافات والاعتبارات
العقلية معنى الاعتبار النظر في الامور ليعرف بها شئ اخر
من جنسها وهذا ميل الى مذهب الاشعري لانه هو القائل
بكون التكوين صفة اضافية حادثة مثل كون الصانع
تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده لان القبلية
والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ اخر وسيذكر اى كون
الصانع مذكورا بالنسبة الينا ومعبودا بالنسبة الى عبادنا
ممنيا ومحييا ونحو 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

مثل القدرة واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة
باعتبار تعلقها الى المخلوق يسمى تخليقا وباعتبار تعلقه
الى المرزوق يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه الى الحيوة
يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير
ذلك من الاضافات والاعتبارات ولا دليل على كونه صفة
اخرى سوى القدرة والارادة اى على كون ذلك المبدأ صفة
مستقلة سوى القدرة اه فان القدرة هذا جواب عن سوال
مقدر وهو ان يكون فلم يكون القدرة مبدأ الخلق والحال
ان نسبتها الى الوجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب
بقوله فان القدرة وان كان نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة يتحقق احد الجانبين اى الوجود
والعدم لما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور
بدون المكون لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة
لا يتحقق بدون المنسبين كالضرب بدون المضروب فلو كان
التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار جواب لما
الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه اى تخليق الواجب
للعالم وكل جزء من اجزائه اى جزء العالم كالنفوس والعقول
والهيولى والصورة على زعم الحكماء وغير ذلك لا في الازل
بل لوقت وجوده اى العالم يعني لانا نمنع انه يلزم من قدم التكوين
قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات
حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة على حسب علمه
وارادته اى مقتضى علمه في الازل فانه يوجد وقته فالتكوين
باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم

قدم المكون من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه
اى المكون فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير ففيه نظر قوله ما يقال مبتدا ففيه نظر خبره لان
هذا اى المذكور من تفسير معنى القديم والحادث معنى القديم والحادث
بالذات على ما يقول به الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال
ان اللازم من هذا القول الحدوث الذاتى وهو ليس بمراد بل المراد
هو الحدوث الزمانى الذى يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم وانما
عند المتكلمين فالحادث اى الحادث الزمانى ما لوجوده بداية اى
يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه اى ما لا يكون لوجوده
بداية كالبارى تعالى ومجرد تعلق وجوده اى وجود المكون بالغير
لا يستلزم الحدوث هذا المعنى اى بالمعنى الذى يقول المتكلمين والحال
ان المراد بالحدوث فى العالم الحدوث بهذا المعنى يجوز ان يكون
محتاجا الى الغير صادرا عنه اى عن الغير دائما بدوامه اى دوام
الغير ولم يسبق له عدم اصلا كما ذهب اليه الفلاسفة
فيما ادعوا قدمه الهباء عائد الى ما من الممكنات كالهيولى مثلا
نعم يجاب به عن الاستفهام فى اثبات المستفهم عنه ونفيها
وعينها مفتوحتان وبكسر العين وهى لغة ويجوز كسرها
جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل لم يكن القول بتعلق
وجود المكون بالتكوين ولا بحدوثه الزمانى اصلا على
تفسير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم اه يعنى
ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوثه
الزمانى اذ كان العالم صادرا بالاختيار اذ ابينا صدور العالم
عن الصانع بالاختيار كما ذهب اليه اهل الحق دون الايجاب

والقدرة وغيرها من الصفات القديمة التى لا يلزم من
قدمها اى الصفات قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها اى
تعلق الصفات حادثة فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده
بتكوينه الازلى كمن اخرج انسانا يوم السبت وان ظهر اثره يوم
الجمعة فكذا هذا وهذا اى جواب المص تحقيق ما يقال وقائل
هذا القول صاحب الاصول الصابونى وقد ذكره صاحب البداية
ان وجود العالم تعلق بذات الله تعالى او صفته من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث من الموجود وهو
ح وان تعلق اى ان تعلق وجود العالم بذات الله تعالى او صفة
من صفاته واما ان استلزم ذلك اى التعلق قدم ما يتعلق
وجوده به والهاء فى وجوده راجع الى ما هو عبارة عن العالم
والضمير فى به عائد الى ذات الله تعالى فيلزم قدم العالم وهو
باطل لانه يثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم
ان اهل السنة لا يريدون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كون
بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو
صفة ازلية وهذا الكلام عبارة سرخ حصول المخلوق بايجاده
وكمال قدرته على ذلك اولا اى لا يستلزم التعلق المذكور قدم
ما يتعلق به فح يثبت حدوث العالم فليكن التكوين ايضا اى
كذات الله وصفاته قديما مع حدوث المكون المتعلق به اى
بالتكوين فيكون الاقسام الاولان باطلين فتعين القسم
الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل الترديد والتقسيم وما يقال
هذا اشارة الى جواب شبههم فى حدوث وان يقال ان التكوين
لو كان ازليا التعلق وجود المكون به فى الازل وهو يقتضى

قدم

كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذى كان صدور
الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقدرة والاختيار
كالاحراق من النار والاشراق من الشمس بدليل لا يتوقف
على حدوث العالم الباء متعلق ببينا ومن ادلة حدوث العالم
كونه اثر المختار فلا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار
ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا
مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث
العالم لزم الدور والمضمر كان القول جواب اذا يتعلق وجوده
اى وجود المكون بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه لان ما يصدر
بالاختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد
مختار يلزم ان يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم لانه
لا يكون موجودا حالة قصد الموجد والا لزم تحصيل الحاصل
فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان موجبا بالقصد
والاختيار ومن هنا اى من كون الصانع فاعلا بالغير
بالاختيار واستلزام كون موضوعه حادثا حدوثا زمانيا
وقيل ان مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى
قصده المتكلمون يقال لان التنصيص اى التصريح على كل جزء العالم
اشارة الى الرد على من زعم عدم بعض الاجزاء كالهيولى والاراى
وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لما كان ردا لهم اى الفلاسفة
انما يقولون بقدمها اى قدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم تكوينه محتاجا بالغير اى لا بمعنى انه
لا يحتاج الى الغير والحاصل اى حاصل الجواب المذكور وهو

تكوينه

105

فان الضرب

تكوينه للعالم انا لا نم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون
فان وزانه معطوف على انه لا يتصور معه اى وزان التكوين
مع المكون وزان الضرب مع المضروب صفة اضافية اى
متصورة بالقياس الى الغير لا يتصور بدون المتضايفين اعنى
الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هو مبتدا
الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الصلة مع
الموصول محله مجرور صفة اضافية لا عينها اى لا عين الاضافة
حتى لو كانت عينها اى لو كان الصفة عين الاضافة على ما وقع
فى عبارة المشايخ وهو الاشعرى على ما سبق عند قوله والمحققون
من المتكلمين على انه من الاضافات لكان القول جواب لو بتحققها
بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى لان التكوين اذا كان
عين الاضافة والاضافة لا يتحقق بدون المضافين فلا يندفع
بما يقال اى لا يندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة المشايخ من ان
التكوين عين الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
وزانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب فلا يوجد التكوين
بدون المكون بخلاف كونه ازليا من ان الضرب عرض مستحيل
البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول تعليل مقدم ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اى مع الضرب اذ لو تأخر مفعوله لانعدم
هو اى الضرب لان العرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل البارى تعالى
فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول حاصله
الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجب
البقاء والصفة التى مستحيل البقاء لا يوجد بدون مفعولها بخلاف
الصفة الواجبة البقاء وهو اى التكوين غير المكون عندنا

اى اهل السنة خلافا للاشعري والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة
قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا
قوله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لايات لقوم يعقلون وكذا في المتعارف بقوله اجتمع خلق
عظيم يريد به المخلوق اجيب عنه هذا بان اطلاق المصدر على
اسم المفعول عند اهل اللغة شايع لان الفعل يغاير المفعول
اى المكون بالضرورة وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل
بل مبدءه كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان
التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
اى بنفس المكون ضرورة دليل الملازمة انه اى المكون مكون
بالتكوين اى بسبب التكوين الذى هو عينه فيكون المكون قديما
مستغنيا عن الصانع وهو محال اى اذا كان المكون مكونا
مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق
والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تبعا
وان لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من
قام به التكوين والتكوين ليس قائما على ذلك التقدير بذات الله
تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه وان لا يكون للخالق
تعلقا للعالم سوى انه اى الخالق اقدم منه اى من العالم وقادر
عليه اى على العالم من غير صنع وتاثير فيه اى في العالم ضرورة
تكونه اى العالم بنفسه وهذا اى عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب
كونه اى الخالق خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
اى الله تعالى خالق العالم وصانعه وهذا خلف اى عدم صحة
القول بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان عدم تعلق الخالق

بالعالم

بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء
كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى وان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين الضمير
في به راجع الى من والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما
بذات الله تعالى لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين غير
المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى وان يصح القول
بان خالق سواد الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد لان المكون
السواد الذى هو عين التكوين وهو قائم بالاسود خالقا له ومكونا
له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد
كان قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له وكذا
الحجر لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما
اى الخلق والسواد واحد محلهما واحد وهو الحجر لان التكوين عين
المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون الخالق والسواد
واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود يقام السواد به لزمك ان
تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى
بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون
لان التكوين لم يقم به وهذا كله اى المذكور من الدلائل على كون
التكوين مغايرا للمكون شبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سوال
مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهى فلا يحتاج
الى الدليل فالحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا
شبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى
للعاقل ان يتامل في هذه المباحث اى كون التكوين عين المكون
او غيره ولا يعتب الى التراسخين اى الثابتين وهم الاشاعرة واصحابنا

من علما الاصول اي اصول الكلام ما يكون مفعول ينسب استحالته
بديهية ظاهرة على من له الضمير في له عائد الى الموادني تمييز الف
ادنى مستقلة عن واو لانه من دنو يدنو اذا قرب بل يطلب الكلامه
اى كلام القائل ان التكوين عين المكون محلا يصلح محلا لنزاع
العلماء وخلاف العقلاء فان من قال بان المحل التكوين عين
المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا اى عند فعل
الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فهو اى التكوين امر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في
الخارج وعلى هذا نقول في العلم ايضا رد على المولى الشارح ان
العالم اذا علم شيئا هنا في الخارج الا العالم والمعلوم فاما العلم
فامر يعتبر العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات
فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رخص كثير من العقائد
الاسلامية ولم يرد اى من قال ان التكوين عين المكون ان
مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات المذكورة
فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وهنا بحث وهو ان المفهوم
مما سر ان التكوين صفة حقيقية مبتدء الاضافة هي الاخراج
والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان
موجودا في الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام
ان التكوين غير تلك الاضافة وساعدنا التناقض صريح الفهم الا
ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من
الصفات الاضافية وسائر بناء على ان قول من قال على انه صفة
حقيقة مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض

لاختلاف

لاختلاف الجهة وهذا اى قول من قال ان التكوين عين المكون
كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير
قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا الخ اى لهذا الكلام
نظير ولم نقل من عند نفسي كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها اى الماهية
المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اى الماهية والوجود
اجتماع القابل والمقبول كالجسم قابل والسواد مقبول بل الماهية
اذا كانت فكونها اى وجود الماهية هو اى الكون وجودها اى
الماهية لكنها متغايران في العقل بمعنى ان للفعل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء
في الاعيان فيجوز ان يتعلق احد المفهومين بدون الاخر وبالعكس
فلا تنم اى اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ما ذكرنا من
التحقيق المذكور فلا تنم ابطال هذا الراي اى راى من قال ان التكوين
عين المكون الا بانبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري
تعالى يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين قائمة بالذات اى
بذات الله تعالى لانا اذا كانت صفة حقيقة يكون موجودة
في الازل قائمة بذاته تعالى فلم يكن في وجودها مغايرة لوجود
المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخارج
للقدرة والارادة لان القدرة لا تختص بطريق الايجاد بل يتحقق
في كلا الطرفين يتصف بالايجاد والاعدام ولان الارادة صفة
توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات والتحقيق
اى تحقيق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة بوجود المقدور
لوقت وجوده اى المقدور اذ انسب اى تعلق القدرة الى القدرة

يسمى اى التعلق ايجابا له اى ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك اى الايجاد لحقيقته
اى حقيقة التكوين كون الذات اى ذات البارى بحيث تعلقها
قدرته اى قدرة الذات بوجود المقدور لوقته اى وقت المقدور
ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات وهى الرزق والحيوة
والموت وغيرها خصوصيات الافعال فاعل يتحقق كالترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد ينتاهى
لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف
يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة
الذات والتغاير اعتباري كحسن زيد بحسن وجهه بخلاف
حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث يحسن غلامه
وصفه وظهر منه ان قوله وحقيقة كون الذات بحيث مما
لا حاجة اليه واما كون كل من ذلك اى من الترزيق والتصوير
وغير ذلك صفة حقيقة ثما تفرد بعض علماء ما وراء النهر
وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة في الوجود و
الاقرب الى الحق ما ذهب اليه المحققون منهم اى علماء ما وراء
النهر وهو ان يرجع الكل الى التكوين فانه اى التكوين ان تعلق
بالحيوة يسمى احياء وبالموت وبالصورة تصويرا وبالرزق
ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص اى خصوص
التكوين من الترزيق والتصوير وغيره بخصوصيات التعلقات
اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق
وغيرهما مذهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق
القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات

الاضافية

الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقة كما مال اليه الشيخ ابو
الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحدة من تلك الصفات
صفة حقيقة ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها من الصفاة المذكورة كما ذهب اليه بعض
مشايخ ما وراء النهر والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة
حقيقة قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق والتصوير
والاحياء والاماتة يحصل من تعلق التكوين بالمكونات على
وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلاث
هو المذهب الثالث دون الاول والثاني والارادة اورد
الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى
منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة
بعد بيان ثبوت التكوين صفة الله تعالى ازلية قائمة بذات
الله تعالى كرر ذلك جواب سوال مقدر وهو ان يقال كون
الارادة صفة الازلية قائمة بذات الله تعالى بعلم مما سبق
فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كررنا تاكيدا وتحقيقا
لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه
وجود دون وجه عدم في وقت اى في حال دون وقت اى
لا في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات
على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون
وجه في وقت دون وقت آخر لا كما زعمت الفلاسفة من انه
تعالى موجبا بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار شبهة الفلاسفة
ان الارادة اذا تحققت فلا يخ من ان يكون حادثة او قديمة
وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله

واما الثانی فلاستلزام زوال القدیم لانه لایبقی بعد الایجاب
واجیب بانه قدیم والاول انما یرد علی تعلقها بذلک الوقت و تعلقها
حادثة فلا یلزم زوال القدیم بل زوال الحادث والبخاریة
ای لاکما زعمت البخاریة من انه مرید بذاته لابصفة ای
لا بصفة الارادة والمشیة وبعض المعتزلة ای لاکما زعمت
المعتزلة وهم الهذیلی وابو علی الجبائی وابنه وابو هاشم
فانهم قالوا ان الله مرید بارادة حادثة لا فی محل لان الارادة
لو کانت قدیمة لزم قدم المراد هو محال والجواب عنه ما مر من
انه مرید بارادة حادثة لا فی محل هذا بط فان تلک الارادة
لو حدثت اما باحداث الله تعالی او بذاتها فان قال بذاتها لزم
قیام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا فی محل محال
فان قال باحداث الله تعالی فنقول احداثها بارادة ام بغیر ارادة
فان قال بغیر ارادة یکون مجبورا فی احداثها وان قال بارادة فنقول
تلک الارادة قدیمة ام حادثة ان قال فهی التی نثبتها وان قال حادثة
یعود السئوال والکرامیة ای لاکما زعمت الکرامیة من ان ارادته
حادثة فی ذاته لانه لو کانت قدیمة لزم تعدد القدماء وهو محال
والجواب ان المحال وهو تعدد الذوات لا تعدد الصفات مع
الذات والدلیل علی ما ذکرناه من کون الارادة صفة ازلیة قائمة
بذاته الایات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشیة لله
تعالی هذا رد البخاریة مع القطع بلزوم قیام صفة الشئ به
هذا رد المعتزلة وامتناع قیام الحوادث بذاته تعالی هذا رد علی
الکرامیة وایضا نظام العالم ووجوده علی الوجه الاوفق الاصلح
دلیل علی قوله نظام العالم مبتدء دلیل علی کون صانعه قادرا

مختارا

مختارا هذا رد علی الفلاسفة وکذا حدوثه ای کذلک حدوث
العالم دلیل علی کون صانعه فاعلا مختارا اذ لو کان صانعه موجبا
بالذات لزم قدمه ای قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة الموجبة اما لو کان صانعه مختارا لا یلزم تخلف المعلول
عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترک ورؤیة
الله تعالی بمعنی الانکشاف التام بالبصر وهو ای الانکشاف
معنی اثبات ای ادراک کما هو ای حقه بحاسة البصر وذلک
ای بیان الانکشاف انا اذا نظرنا الی البدر ثم اغمضنا العین
فلا خفاء فی انه ای البدر وان کان منکشفا لدینا فی الحالین
لکن انکشافه ای البدر حال النظر الیه ای البدر اتم واکمل من
حال الاغماض ولنا بالنسبة الیه ای البدر ح ای حین النظر حالة
مخصوصة هی المسماة بالرؤیة ثم الرؤیة غیر العلم بالکنه فان
ما نراه لا نعرف کنهه فلذا قالوا م فعرفنا حق معرفتک مع حصول
الرؤیة لیلة المعراج واما الرؤیة اقوی انواع الادراک اما العلم
بالکنه فقد قیل بالاول ولذا تلذذ المؤمنون برؤیة الله تعالی
فوق ما یتلذذ ون بمعرفته قیل هذا انما یدل علی کونه اقوی من
بعض الوجوه لا علی کونه اقوی من الکنه کما هو المطلوب جائزة فی العقل
بمعنی ان العقل اذا خلی ای اذا جرد من العلایق ونفسه ای مع
ذاته لم یحکم باستناع رؤیته باری تعالی لا یقال عدم الحکم باستناع
الرؤیة لا یفید الحکم بجوازها کما هو المطلوب انا نقول عدم الحکم
بالاستناع کاف لنا فی العمل بالنصوص المقیدة بوقوع الرؤیة حتی
یتفرع قوله واجبة بالنقل ولو حکم العقل باستناعها لوجب
صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم یحکم بالاستناع فالاصل

في النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المص على ظاهره
في الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم
به البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا ما لم يقم
برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه اى عدم الامتناع
وهذا القدر ضروري في امكان الرؤية فمن ادعى الامتناع اى امتناع
الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق اى اهل السنة امكان الرؤية بوجهين
عقلي وسمعي تقريرا الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اى الجسم
والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤيته واصح
عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجواهر التي تركب الجسم منها
قيل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض
وغيرها فالمرئي هو المقادير دون الجواهر المحوبة به وان لم يقل
به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير خارج عنه والاعراض
اى السواد والبياض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم كالانسان
مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض كالسواد وعرض كالبياض
فلا بد في حكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الاعيان
والاعراض معنى الرؤية متعلق 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 وهي اى العلة اما الوجود
او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما اى بين الصانع
وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل عليه
ان التخيير المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير المشترك

بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس المرئي
ولا شك ان المرئي من زيد من الموضعين واحد وكل من المقابلة
والتحيز مختلف فيهما غير المرئي فيه واما كون الوجود من الغير
فامر نسبي كالامكان فهو حكمي والحدوث عبارة بيان عدم
جواز الحدوث والامكان عن الوجود بعد العدم والامكان
عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم اى بسبب الضرورة عن
الطرفين ولا يدخل العدم في العلة لان علة الشيء لا بد وان يكون
بوجوده فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن
الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصح ان يكون جزء العلة
وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا
سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان
مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك
بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو اى الوجود مشترك
بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى الله
تعالى من حيث تحقق علة الصحة اى علة صحة الرؤية وهي
اى العلة الوجود ويوقف الواو للحال كانه اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع
وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون الشيء ممكنا
شرطا للرؤية او كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله
ويوقف امتناعها اى الرؤية على ثبوت كون الشيء من خواص
الممكن شرطا وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي واتصال
الشعاع الخارجي منه بالمرئي او من خواص الواجب مانعا الرؤية
بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها

او حصول مانع من موانعها لانا فى صحة الرؤية وبهذا التقرير
التقدير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية وهى
الوجود لا الحدوث والامكان لكن لم لا يجوز ان يمنع رؤية الله
تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر
فى تحققه حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط
وارتفاع الموانع فلعل هوية الله تعالى بنا فى هذه الرؤية لفوات
شرط ولوجود مانع وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات للشركة
فى العلة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان
الوجود علة للرؤية كان كل الموجودات غير مرئى لنا واللازم
بط والملزوم مثله لان اللازم يستلزم بطلان 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 فى العبد رؤيتها وذلك
لما ان الهرة ترى الفارة فى الليل ونحن لا نراها والمصروع يرى الجن
ونحن لا نراها والنبى صلى الله عليه وسلم يرى جبرائيل عليه السلام
ولا يراه الصحابة الا نادرا فيكون امتناع هذه الاشياء بالغير
لا بالذات وحين اعترض بان صحة عدميته لانها عبارة عن عدم
الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او صحة الرؤية
عدميته لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا تستدعى علة
مشتركة اى لا نسلم ان صحة الرؤية تستدعى العلة لانها امر عدمى
والامر العدمى لا يقتضى العلة لان اقتضاء العلة من خواص
الامر الوجودى فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية
ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات اى لو سلم ان

الامر

الامر العدمى يستدعى العلة ولكن لا نسلم انه لابد لحكم المشترك
من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك لو كان 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 بالشمس والنار والحركة والرؤية
عن الواحد النوعى تعلل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية
الجوهر والعرض فلا يستدعى الرؤية علة مشتركة فلا يلزم من
كون علة الرؤية فى الاعيان والاعراض هى الوجود وكونها الرؤية
الصانع ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى اى لو سلم استدعاء
الرؤية علة مشتركة لكن لا نسلم ان يكون علتها وجودية لانها
عدمية ينبغى ان يكون علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا
يلزم منه ان يكون البارى مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو
الحدوث والامكان ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل
شئ عنه اى ولو سلم ان الامر العدمى لا يصلح ان يكون علة للامر
العدمى ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض وجود
كل شئ عنه عند شيخ ابى الحسن الاشعرى فلا يكون دليلكم على جواز
رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن
اعلم ان فى الوجود مذاهب ثلثة الاول ان وجود كل شئ سواء
كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر زائد عليه فلا يكون الوجود
المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التى هى وجود كل شئ
او معقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثانى
ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود
المطلق مشتركا بين تلك الموجودات او معقولا بالتشكيك وهو مذهب

الحكماء والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا
عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي بل
يكون بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ولكن مراده الوجود هو ذات الشئ لا يكون الشيئ
في الاعيان لانه معلوم بالبداهة ان الوجود بالمعنى الثاني ليس
مغايرا كما بين الاشياء بالوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ
وبين الاوليين نزاعا لفظيا الا ان مراد من قال ان جود كل شئ زائد عليه
هو الوجود بمعنى كون الشئ في الاعيان ومراد من قال ان وجو د
كل شئ عينه هو الموجود بمعنى ذات الشئ اجيب بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقائل لها اى للرؤية ولاخفاء في لزوم كونه
اى متعلق الرؤية وجودا بالان القائل لا يكون الا وجودا ثم
لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم من الانسان مثلا والعرض
من السواد وغيره دفع بجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة
لا المشترك لانا اقول الفعل لا فعل له وقيل اصله اوءل من والى
فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياس اواول فقلبت همزته
واوا وادغمت من ترى مصدر رئيته شيخنا من بعيدا نما تدرك
منه اى من الشيخ هوية ما اى الشخص والقالب يعني ان المرئي
اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية
بل انما يرى ذلك نابا دون خصوصية جوهرية او عرضية او
انسانية او فرسية ونحو ذلك فلو كانت العلة لصحة الرؤية
هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لم يعلم خصوصيته فالثاني باطل
فالمقدم مثله فثبت ان العلة لصحة الرؤية ليست الا هوية
ما وبعد رؤية اى الشيخ برؤية واحدة متعلقة بهوية قد تقدم

على تفصيله

على تفصيله الى ما فيه من الجوهر والاعراض وقد لا تقدر على تفصيله
فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا فمتعلق
الرؤية هو كون الشئ له هوية ما فيه مسامحة بل متعلقها
هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان
العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت
وهو المعنى بالوجود وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات
فلا يمكن رؤيته اصلا واشتراكه اى هوية ما ضروري فيندفع
الاعتراض الرابع وفيه اى في الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق
الرؤية الجسمية وما يتبعها اى ما يتبع الجسمية من الاعراض
لا هوية ما والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم
فح لا يكون الباري تعالى مرئيا من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني
اى الدليل النقلي على صحة الرؤية ان موسى عليه السلام اصله يوشى
مفعل من اوسيت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى
وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا تبختر في مشيه فوسى الحديد
من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق فالواو في موسى
بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبي عليه السلام
لا يقضي عليه بالاشتقاق لانه اعجمي وانما يشتق موسى الحديد
فسأل الرؤية من ربه في الدنيا بقوله رب ارني انظر اليك صار
جزما لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارني نفسك انظر اليك
اني سمعت كلامك فانا احب ان اريك وكلمه ربه فخصه الله
تعالى بان اسمع كلامه من غير ان يكون بينهما احد قال المفسرون
لما اراد الله ان يكلم موسى عليه السلام هبط الى الارض ظلمة سبع
فراسخ فلما دنى موسى عليه السلام من الظلمة طرد عنه شيطانه

اصله موسى على وزن فعلل من وسيت رأسه اذا حلقته

وطرد هوام الارض وطى عنه مكان ثم كلمه الله تعالى و
كشطت السماء فراى الملائكة قياما فى الهوى وراى العرش
بارزا كان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى
وجهه من النور ولم يزل على وجهه يرفع حتى مات فلو لم
يكن ممكنا لكان طلبه اى طلب موسى عليه السلام جهلا او
يكن موسى عالما باستناع الرؤية لما يجوز فى ذات الله تعالى
وما لا يجوز قالت المعتزلة الجهل لبعض الاحوال لا يضر اذا علم
وحدانيته وشريعته التى هى اوامره ونواهيه رد عليهم بان
اجهل النبى عليه السلام الحليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء
او سفها وعبثا ان كان استناع الرؤية معنى السفه الخفة ومنه
زمان سفيه اى خفيف والعبث فى اللغة اللعب يقال عبث
يعبث عبثا فهو عابث اى لاعب بما لا يعنيه كل لعب لا لذة
فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب ومعنى السفه الخفة
ومنه بسفيه اى خفيف وطلبا للمح والانبياء عليهم السلام
منزهون عن ذلك لان طلب المستحيل من الانبياء ح
خصوصا ما يقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك رد بقوله لن
ترانى دون لن اراى ولن اريك ولن تنظرنى نبيها على انه قاصر
عن رؤيته تعالى لتوقفها على بعد فى الراى ولم يوجد فيه بعد
وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف ترانى اى اجعل بينى وبينك قوى
منك وهو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف
ترنى وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتى وانما قوله لن
ترانى كلمة لن ليس للتابيد بل هى للتاكيد فحسب والدليل عليه

قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا باقربها باليوم والتابيد مع التوقيت
تنبيها لكن المراد به التابيد فى دار الدنيا لا فى دار الاخرة يدل عليه
قوله تعالى ولن يتمنوا الموت اى لن يتمنى الكفار الموت بما قدمت
ايديهم ثم اخبرانهم يتمنوا الموت فى دار الاخرة بقوله تعالى ونادوا يا
مالك ليقض علينا الموت ربك وهو اى استقرار الجبل امر ممكن
فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اى معنا تعلق
الممكن الاخبار بثبوت المعلق وهو رؤية الله تعالى عند ثبوت
المعلق به وهو استقرار الجبل والمحال لا يثبت على شئ من التقادير
الممكنة حاصل قوله وان الله تعالى علق الرؤية اه وهو ان يقال
ان الله تعالى ما غايب موسى عليه السلام عند سؤال الرؤية
كما غايب نوحا عليه السلام عند سوال انجاء ابنه من الغرق
والله تعالى اعلم بل العتاب فى سوال موسى عليه السلام ولم يكن
العتاب فى سوال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه مرتبة لبلغ
مرتبة الكفر بل علق رؤية الامر الممكن الذى هو استقرار الجبل
مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فان
كان الشرط يستلزم امكان المشروط وقد اعترض بوجوه اقواها
اى اقوى الوجوه ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قومه اى
لتسكيت قومه اجل مصدر اجل شرا اذا اجتثاه استعمل فى تعليل
الجنايات ثم استعمل فى كل التعليل اى لتسكيت قومه لا لاجل امكان
الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول حيث قالوا لن نؤمن
لك ولن كلا فى نفى المستقبل انه ابلغ تاكيدا وتشديدا وهو
حرف مرتجل عند سيبويه والخليل فى احد الروايتين عنه وفى
رواية اخرى اصله لا ان وعند الفراء لا فابدلت الفها ونونا

حتى نرى الله جهرة فسال بقوله رب ارنى انظر اليك وانما اضاف
الى نفسه لئلا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره ليعلموا اى
القوم امتناعها كما علمه اى الامتناع هو اى موسى عليه السلام وبانا
لانم اشارة الى رد الدليل الثانى ان المعلق عليه وهو استقرار الجبل
ممكن لان معنى قوله تعالى فان استقر الجبل مكانه فسوف ترانى
فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى بل هو استقرار الجبل
حال تحركه وهو محال لانه علق الرؤية باستقرار الجبل ما حال سكونه
واما حال حركته والاول محال لانه علق عليه حال سكونه لزم وجود
الرؤية لحصول الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علق
حال حركته وهو محال اجيب بان كلا من ذلك الاعتراض خلاف الظاهر
لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سئل لاجل الغير كان ممنوعا فى
العادة ولا ضرورة فى ارتكابه اى ارتكاب موسى عليه السلام على خلاف
الظاهر على ان القوم اى قوم موسى عليه السلام ان كانوا مومنين كفاهم
قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية
ممتنعة لوجب ان يجعلهم ويذبح شبههم كما فعل بهم حين
مر قومه على قوم يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها وقالوا
يا موسى اجعل لنا الها نعبده كما لهم الهة يعبدونها قال لهم
موسى انكم قوم تجهلون يعنى تكلم بغير عقل وجهلتم الامر وفى
قول الشارح ان كانوا مومنين اه نظر بان السوال ليس لعلمهم
بامتناع الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيجزموا
لمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة
الرؤية اشد خطا اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته ابدا على
ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالة

ودعوى

ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية وان كانوا
كفارا لم يصد قواه اى قول موسى عليه السلام فى حكم الله تعالى
بالامتناع وايا ما كان يكون السوال عبثا والاستقرار حال التحرك
ايضا اى بمكان الاستقرار فى غير حال التحرك ممكن بان يقع السكون
بدل الحركة واما الجمع اجتماع الحركة والسكون فان قوله تعالى فان
استقر مكانه فسوف ترانى فان وقع السكون بمكان الحركة فسوف
ترانى لانه اجتمع الحركة والسكون فى زمان واحد فسوف ترانى
كما توهم المعترض قال بعض المحققين من ارباب الكاشفات ان
موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى بقاء هويته نفسه
حيث قال ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد
الله تعالى بقوله لن ترانى مع بقاء هويتك التى تخاطب به ولكن
انظر الى الجبل اى الى بدنك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن
فانيا فسوف ترانى هويتك فلما تجلى ربه اى القى عليه من نوره
فاصطرب بدنه من رهبة الله تعالى جعله دكا وخر موسى
صعقا اى مغشيا وفنى عن هويته فراى الحق بعين الحق فلما افاق
من غشيته قال سبحانك تنزهت عن سوالك من السوال تبت الان من
مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك ان سوالها بغير استيذان
من الله تعالى فلذلك تاب وانا اول المومنين اى اول من امن
انه لا يراك احد قبل يوم القيمة قال العينى وانا اول المومنين اراد به
فى زمانه كقوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين وزعم بعض
المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبى ان موسى عليه السلام سال
ربه اية اى علامة يعلمه بها على طريق الضرورة قلنا هذا التاويل
فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارنى انظر اليك ولم يقل

انظر اليها والثاني انه تعالى قال لن ترانى ولم يقل لن ترانى اى علامتى
والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من ايات الله تعالى
من قلب العصا حية وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق
البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الايات الحسية
الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغنى معها
عن طلب اية اخرى وايضا ان موسى عليه السلام كان يكلم مع الله
تعالى بلا واسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهى اظهر لى
دليلا واعرف به وجودك واجبة بالنقل اى بالدليل السمعى
ورد الدليل السمعى اى الكتاب والسنة واجماع الامة بايجاب
رؤية المومنين الله تعالى فى دار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجوه مبتدء وناظرة خبره و
جاز الابتداء هنا بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر
ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اى ينعم وجوه وناضرة صفة
اما الى ربها متعلق بناظرة الاخيرة قوله يومئذ اى يوم القيمة
ناضرة ناعمة حسنه يقال شجر ناضر ووصل ناضر يقال نضر
وجهه ينضره ونضره وانضره ونضره والمفسرون يقولون
مضيئة مسفرة مستبشرة الى ربها ناظرة تنتظر الى الله تعالى يومئذ
لا يحجب عنه وجه الاستدلال بالنظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية
او عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب
والثانى نقدر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التى هى كالمسبب
للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن
وجوه المجاز ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا
لا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية

لم يتبين

الرؤية للارادة من الاية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون
الاية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الاية لا تدل على
وجوب الرؤية فى الاخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الالاء هى النعماء
الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون
معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان
يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الاية
وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت
الرؤية فى الاخرة فضلا عن وجوبها قلت النظر المنسوب
الى وجه المنظر الى الوجوب المقيدة بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين
فلا يجوز حمل الى واحد الالاء ولا حمل النظر على الانتظار وكون
النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من
الثقات ولان حمل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذ الاية مسوقة
لبيان النعم والانتظار سبب للنعم لانه موت اثم وان حذف
المضاف غير جائز لانا لنظر على الثواب لابد وان يحمل على اضمار
الرؤية الثواب لا على تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية
لانه ليس من النعم والاية لبيان النعم ولا بد من اضمار الرؤية
حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار رؤية كان اضمار الثواب
زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز واما السنة فقوله
عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
هذا تشبيه الرؤية بالمرئية فى التعيين والوضوح لا تشبيه
المرئى فى الجهة وفى الخبر الصحيح ان الله تعالى يأتى يوم
القيمة فى صورة غير صورة التى تعرفونه فيقول انا ربكم
فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى فى صورته

مضاف
سترون ربكم كما ترون القمر
معلم
في الخبر الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيمة
في صورة غير صورته التي تعرفونه

التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث
ثم السلف توقفوا فيه كما هو دابهم والخلف اولوه بان الملك
يأتيهم فانكروا عليه لما راوه في صورة الممكنة والمراد بالصورة
الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته
فيعرفونه عبر عنها بالصورة للمشاكلة وهو مشهور بعبد
طمانينة القلب رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله
واما الاجماع فهو ان الائمة والقيت حركتها على الهمزة فصارت
ائمة فابدلت الهمزة ياء كراهية اجتماع الهمزتين كانوا مجتمعين
على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة في ذلك محمولة
على ظواهرها هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة واردت
ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتاويلاتهم واقوا شبههم من العقليات بعيان لهم على
امتناع الرؤية دليلين عقلي ونقلي ان الرؤية مشروطة بكون
المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي حقيقة كما في الرؤية
بالذات او حكما كما في رؤية وجهه في المراة المقابلة له وبثوت
مسافة بينهما اي بين الراي والمرئي بحيث لا يكون المرئي
في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد وانصال شعاع
عطف على قوله وبثوت من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في
حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط بان يقال لانسلم
ان هذه الشروط المذكورة شرايط في رؤية الله تعالى لانها
لا يلزم من كونها شرايط في المحسوسات كونها شروطا
في رؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغايب وهو وهو مخفي
فان قلت فما لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة

والا

والانطباع وجوزاهل السنة بدونها قلت بل نزاع حقيقي
في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا والبه
اي الى المنع اشار بقوله فيجاب بالامكان قال بعض ارباب
المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة وبينهم وذاته في حجاب
صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام
في لاحياء ان الروية نوعي كشف وعلم الانها وضح وانم
من العلم فاذا تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الروية
من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز
ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة ولا على جهة من مقابلة
او اتصال شعاع او بثوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى
وقياس الغايب على الشاهد فاسد يعني لا يلزم من ان يكون
هذه الشروط شروطا لروية الشاهد في الحس وهو الموجود اه
المحسوسات ان يكون شروطا للغايب عن الحس وهو الله تعالى
وان قياس الغايب على الشاهد وهو محض لا يفيد الفيي
في امتناع روية الله الذي هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين
سموا التمثيل اسندلالا بالشاهد على الغايب والاصغر
غايبا والمشبه به شاهدا والفقهاء سموه قياسا والماهو من جزئي
جزئي الى جزئي والحاقه به قياس الشئ اذا قدر على مثاله
وبسموه الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه
في ثبوت الحكم والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة وقد يستدل
على عدم الاشتراط بروية الله تعالى ايانا والباء متعلق بيستدل
يعني لو كانت هذه المذكورات شرايط للروية امتنع روية الله تعالى
ايانا فيه اي في هذا الاستدلال نظر لان الكلام اي البحث

في الرؤية بحاسة البصر يعني رؤية الله تعالى اياانا ليس بحاسة
البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط
هذه الاشياء في رؤية الله تعالى اياانا عدم اشتراطها في رؤيتنا
اياه تعالى فلا يلزم من كون الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر
ان يكون شروطا للرؤية بغير حاسة البصر فان قيل لو كان الله تعالى
جائز الرؤية هذا معارضه من طرف المعتزلة فان دل دليلكم
على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه والحاسة والهواء
المحال سليمة ولسائر الشروط موجود فلو جب ان يرى في الدنيا
اي وان لم يجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة اي عالية لا نرى لها اي الجبال وانه
سفسطة اي كون الجبال بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياها سفسطة
ومغالطة قلنا مم اي لملازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية
على كون الحاسة سليمة ممنوعة ولانم ايضا يلزم من عدم وجوب
رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور فان الرؤية عندنا
بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرائط لانه يجوز
ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم
وجوبها ولوازمها ولو سلم وجوبها في البارئ تعالى عنه اقام الشرائط
لكن لا نسلم تمامها فيه لما نقل عن السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز
في الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قوبهم فانية متغيرة
وفي الاخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية فرأوا بها وعن انس بن مالك
رضي الله لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي فاعلم ان شرائط الرؤية
ثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون
جائز الوجود والثالث يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل

فالاول

والا

ليست

فالاول كالجسم المجازي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها
مقابلة للرائي اذ العرض لا يكون مقابلا للرائي ولكنها حالة
في الجسم المقابل للرائي والرابع ان لا يكون المرئي في غاية
الخاسس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون المرئي
في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن
ان لا يكون بين الرائي حجاب ومن السمعيات عطف على قوله
ومن العقليات قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا يحيط به
جمع بصر وهو حالة النظر وقد يقال للعين من حيث انها
محلها وفي هذا الكلام دليل على ان لا يدركون الابصار
اي لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به
الانسان يبصر من عينه دون ان يبصر من غيرها من سائر
اعضائه وانما خص الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك
كل شيء لان الله تعالى يرى الابصار ولا يرى وهذا الله تعالى
لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يراه البصر وهو
يدرك الابصار وجه الاستدلال بهذه الاية ان قوله تعالى
لا يدرك الابصار وهو في شيء من الاوقات لان قوله
يدركه الابصار بدليل استعمال كل واحد من القولين في تكذيب
الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق
قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه
الابصار يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شيء ولا يفوته
وهو اللطيف الخبير فيدركه ما لا يدركه الابصار ويجوز
ان يكون من باب اللف اي لا يدركه الابصار لانه اللطيف
وهو يدرك لانه الخبير فيكون اللطيف مستعملا

١١٧

من مقابل الكشف لما لم يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها
والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد ان اللام
في قوله تعالى لا يدرك الابصار ليس لاستغراق افراد البصر
فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى
لا يدركه كل بصير وافادته عطف تفسير عموم السلب
اى شمول النفى لكل واحد لاسلب العموم اى نفى الشمول ورفع
الايجاب الكلى فيكون جزئيا وكون الادراك معطوفا
على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلقا لان الرؤية على الوجه
الاحاطة بجانب المرئى يعنى لانم ان الادراك هو الرؤية مطلقا
بجوز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرى
فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك
اخص من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم انه لا دلالة فيه
اى في قوله تعالى لا يدرك الابصار على عموم الاوقات اى اوقات
الدنيا والاخرة والاصل المحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا
بين الادلة قوله انه لا دلالة خبر والمبتداء قوله والجواب
بعد تسليم اه وايضا البصر فى اللغة والعرف هو الصوت
فى النفى يصرف اليها ضرورة ان الخطاب لا يجرى بحسب العرف
واللغة ولهذا لا يضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء
قوة الابصار ما يقوى به على رؤيته وقد يستدل بالآية على جواز
الرؤية بمعنى الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا يدركه الابصار
وهو يدرك الابصار نمدحا على حدة واما اذا كان المجموع
نمدحا واحدا فلا يمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك
بمقابلة وجهة فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا اذ لو امتنعت

الرؤية

الرؤية لما حصل التمدح بنفيها اى الرؤية المدح على ثلثة
اوجه اولها ان يمدحه فى وجه فهذا الذى نهى عنه والثانى
ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا
منهى عنه ومدح ثالث يمدحه فى حالة غيبته ولا يبالى
بلغه اولم يبلغه ويمدحه بما فيه فهذا لا باس واعترض
بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه
فى الدنيا والآخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع
الى الذات والصفات واما المدح يرجع الى الفعل فجوز زواله
بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه تغير فى القديم والرؤية منه
لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض بالتمدح بنفى الشريك مع امتناع
فرد ود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه
كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته والمعدوم لامتناعها اى الرؤية
واما التمدح بان يمكن رؤيته اعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونه موجودا واجيب
بان نفى الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المفروض بصفة
الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص
فلا مدح فى نفى مدح رؤيتها قبل كون عدم الرؤية كما لا اغاهو
فيما ينال اليه بالرؤية فلم يتل لتعذرة بحجاب الكبرياء واما ما
ينال اليه بالشم والذوق فالكمال الوصول اليه بالشم
والذوق لا بالرؤية كما فى اكل الجنة وشاربها ولا يرى للتمنع
اى تفرد والتعزز العزة فى اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشئ
اذا اشتد ويقال العزيز الذى لا يعجز عما اراد ويقال العزيز الذى
لا يوجد مثله وجوده بحجاب الكبرياء المترفع على الغير فيل الكبرياء

منه

ان لا يحيط به وان جعلنا الادراك في قوله تعالى لا تدركه الابصار
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالتها لانه على جواز الرؤية بل تحققها اي الرؤية لان المعنى
اي معنى الاية انه مع كونه اي كون الله تعالى مرئيا لا يدرك الله تعالى
بالابصار اي لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيرها المنافية عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها اي من اقوى شبههم
من السمعيات ان الايات الواردة في سوال الرؤية مقرونة
بالاستعظام اي استعظام الرؤية وبالاستنكار اي
عد الشيء منكرا اي شبيهة المعتزلة انه تعالى ما ذكر سوال الرؤية
في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في ثلث
ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا
اي مجاوزا الحد مستكبرا او اقنا نفسه مرتبة لا يليق بها
بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتهم
الصاعقة اي الصيحة التي اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت
الرؤية لما عاقبهم سوالها في الحال الاية الثالثة يسئلك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السوال ظلما وجازاهم به في الحال
باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سوالهم هذا سوال
المعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان ذلك

اي الا

اي لاستعظام لنعتهم وعنادهم لنفت طلب الابتاع
في امر شاف يعني ان كفرهم والعقاب سبب تعليق ايمانهم
على الرؤية في الدنيا تعنتا وعنادا في طلبها اي الرؤية لا لاشتباهها
ولهذا استعظم انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب
في الاية الثانية مع امكانها بلا خلاف والا اي وان لم يكن
ذلك لنعتهم وعنادهم لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك
اي عن سوال الرؤية كما فعل اي منع موسى عليه السلام حين سالوا
اي قوم موسى عليه السلام ان يجعل لهم الهة اي قالوا يا موسى
اجعل لنا الهة فقال موسى عليه السلام بل انتم قوم تجهلون
فهذا اي عدم منع موسى عليه السلام عن طلب الرؤية
مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي ولاجل امكان الرؤية
اختلف الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في ان النبي صلى الله
هل راى ربه ليلة المعراج والاختلاف في اي اختلفوا في الصحابة
في الوقوع اي وقوع الرؤية دليل الامكان لان الامكان
سابق على الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نور اني اراه فبه دليل
للفريقين اذ روي اي بفتح الهمزة والنون وبكسرهما فعلى الاول
كان انكار الرؤية وعلى الثاني اثباتها والمراد بالنور هو الخالق
بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به
اذن الشرع قيل اطلق النور بوبدر واية الكسر فعلى رواية
الفتح التبس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه
واما الرؤية في المنام هذا جواب ما يقال وهو ان يقال على تجويز
رؤية الله تعالى في المنام ام لا فاجاب بقوله واما الرؤية فقد كتب

عن كثير من السلف رح كابي حنيفة رح وابي يزيد رايت ربي
في المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك
ثم تعالى وروي ان حمزة القاري قراء على الله تعالى القران من اوله
الى اخره في المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده
قال الله تعالى في يا حمزة وانت القاهر فلي هذا انما يدل على كونه
كليم الله تعالى الاعلى رويته وعن اكابر الصحابة كعمر رضي الله عنه والاخفاء
في انها اي الرويته في المنام نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين
والله تعالى خالق لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى
وصفاته شرع في بيان افعال الله تعالى فقال والله تعالى خالق لافعال
العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات
لاخالق لها سواه وهذا مذهب الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اي موجدلذاة الافعال
اسامع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه
الاشعري او يسند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضي
ابوبكر او يوادانه خالق الافعال مع قدرة العبد كما راه الاستاذ
فلورد صريحا الاعلى المعتزلة فان قيل متى كانت القدرت
والارادة والشعور والالات بخلق الله تعالى والفعل
انما يحصل من هذا المجموع فمتى يثبت هذا المجموع حصل
الفعل ومتى لم يثبت فلا كيف يصح اسناد الى العبد قلت
لاشك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن نعلم
بواحد من حد في الفعل والترك مع الحركات والسكنات تصدر
من العبد فهذا صح اسناد الى العبد لا كما زعمت المعتزلة
ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكما حيث قالوا

العقول

العقول العشرة خالق بعضها بعضها وبعالم الاجسام ايضا
وان العبد خالق لافعال 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 اي من المعتزلة كانه اشارة
الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لانم ان المعتزلة لا
يطلقون لفظ الخالق على العباد وكانت القدماء منهم لا يطلقون
لفظ الخالق عليها بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب عنه
بقوله وقد كانت الاوائل منهم يتماشون اي المتقدمون وفي بعض
النسخ يتجاسرون على اطلاق الخالق على العبد ويكتفون بلفظ
الموجد والمخترع ونحو ذلك كمبدع ومحدع وحين راى الجبائي
من المعتزلة وابناءه ان معنى الكل واحد وهو الخرج من العدم
الى الوجود تجاسروا اي تشاجعوا على اطلاق لفظ الخلوق
على كما حي بالنسبة الى فعله حتى التملة والبقة احتج اهل الحق
على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات
لا خالق لها سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله
هذا دليل عقلي لكان عالما بتفاصيلها اي الافعال قيل هذا
الدليل ينفي الكسب والخلق معا لاشتراكهما في كونهما بالقدرت
والقصد فنقول القصد الى الشئ مسبوق بالشعور به ضرورة
اتفاقا ثم القصد ان كان اجماليا فعله بالاجمال وان كان تفصيليا
فعله بالتفصيل ثم الفعد الاجمالي كما في الكسب اتفاقا كقصد
المشي الى المسجد فليكن كما فيا في الخلق ايضا ودعوى البداهة
في عدم كفايته فيه ممنوع ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة

والاختبار لايكون الاكذلك اي ان يكون العبد عالما بتفاصيلها
واللازم بطل اي كون العبد عالما بتفاصيلها فان المشي من موضع
الى موضع يشتمل على سكنات متخللة اي متوسطة وعلى حركات بعضها
اسرع وبعضها ابطاء ولاشعور للجوارح شئ بذلك اي
بافعال من الحركات والسكنات وليس هذا ذهولا هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل
افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشئ لايستلزم
العلم بذلك العلم والالزم من علم شئ واحد علوم غير متناهية
وانمح وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العالم لا عبارة
عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل الوسئل
والجمهور همزة سئل بالياء وهو على لغة من قال من قال سئلت
سال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم وساولته وساولنيه بمعنى وهذا
اي عدم الشعور يظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضائه
هذا تظهر افعاله الخفيفة في المشي والاخذ والبطش اي الاخذ
بالغلبة والقهر ونحو ذلك وسايحتاج اليه عطف على قوله من حركات
اعضائه من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة
مكتنزة في العصب وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالام اظهر
اي عدم العلم بتفاصيلها الثابي اي الدليل النقلي النصوص الظاهرة
الواردة في ذلك اي في ان الله تعالى خالق لافعال العباد كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون اي عملكم من الايجاد والايقاع ويلزم
ان يكون المعمول لله تعالى لانه اذا كان الفعل لله تعالى يكون المعمول
ايضا لله تعالى على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى اخذ في الضمير
لانه اذا كان ما موصولة لابد من ضمير المعمول في قوله وما تعملون

العبد

اي ما تعملونه

اي ما تعملونه لانه يجب عود الضمير من الصلة الى الموصول
بخلاف ما اذا كان مصدرية لانه لايحتاج الى تقدير الضمير
او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانه اذا كان
المعمول لله تعالى يكون الفعل لله تعالى ايضا فيكون المعمول مشتملا
للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه
الاية لاتدل على المراد الذي هو كون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان تكون موصولة
وانما يلزم لو كان ما مصدرية لان معنى الاية والله خلق انفسكم
وافعالكم واما اذا كان موصولة لايلزم ذلك المدعى لان معنى الاية
والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لايتناول الافعال فربما يكون ضمنا
حاصلا بالاية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال
لان المعمول يطلق على الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري
بل كون ما موصولة ادل على المقصود لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه اهل الحق او للعبد كما ذهب اليه
اهل الاعتزال لم يرد بالفعل المصدري الذي هو الايجاد والايقاع
بل الحاصل بالمصدر الذي هو اي الحاصل من تعلق الايجاد والايقاع
بمعنى الفعل فقد يراد به المعنى المصدري كالحركة في المسافة وقد يراد
به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة الذي يكون المتحرك عليها
في كل جزء من المسافة وهي اثر الاول ولاشك ان الثاني
موجود واختلف في الاول اعني ما نشاهد في الحركات والسكنات
مشتملا على ما يدل عليه قوله وقد يشتمل على سكنات متخللة وحركات
بعضها اسرع وبعضها ابطاء ولاشعور للماشي بذلك
وللذهول عن هذه النكتة اي الفائدة التي يؤثر في النفس

ناثيرا عجبا اي ان المراد بالمعلول والمعلول واحد وهو الحاصل
بالمصدر وح يجوز الاستدلال بالاية وان كان لفظة ما موصولة
فيندفع ايضا ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية
قوله والمذهول تعليل لمقدم لقد ينوهم وكقوله تعالى ما لكل شيء
اي ممكن هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الاية لا تدل
على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشيء
متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين فاذا كانت عاما مخصوصا
جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات الله تعالى
وصفاته وغيرا فعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشيء
هو الممكن لانطلاق الاشياء فاذا نبرهن مما ذكرنم من السؤال بدلالة
العقل وفعل العبد شيء كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال الشيء شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام
وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص
باحدى الدلالات الثلث فالقرينة هنا فاجاب بان القرينة
هو العقل اي المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق
وكذا الواجب فلا مرية في كون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما
اذا كان المخصص هو النقل كما بين في الاصول لان المفهوم في القرآن
من مثل الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب المحتاج
الى تخصيصه بدليل كحوانا ضارب في الدار وهذا الضارب
حاصل في الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا بالنفس وكقوله تعالى
افمن يخلق الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق
اي الله تعالى كمن لا يخلق اي الاصنام في مقام التمدح
بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدح بالخالقية

فان

فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم ما الحكمة
في انه نهى عبارة عن مدح انفسهم ومدح نفسه فيل الاعن هذا السؤال
جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو
ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك
والقدرة فليستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه
وجواب آخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك الخصال
من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا لا يجوز له
ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرنه وملكه له ليس لغيره
فليستوجب به المدح ومثال هذا ان الله تعالى عباده ان تمنوا
على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده بالمعنى الذي ذكرناه
في المدح اي لكون الخالقية مناطا اي مرجعا لاستحقاق العباد
وهذا المطلوب لا يحصل الا ان يكون الخالقية مخصوصة بالله تعالى
لا يقال فالقائل فائلا جمهور المعتزلة بكون العبد خالقا لافعاله
يكون من المشركين دون الموجودين فلا يكون الاستدلال
بهذه الاية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فهذا نهم رسول الله صلعم
بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية
القائلون بان كل شيء بخلق الله تعالى قلنا ولو سلم ان المراد به
المعتزلة فلعل المراد تقبيح رايهم في هذه المسئلة والا فبسط كشاف
كتاب الله تعالى الى دين المجوس مشكل لانا نقول الاشراك
هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود
كما للمجوس فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له
يزدان والاخر خالق الشر ويقال له اهرمن او بمعنى استحقاق العبادة
كما للعبدة جمع عابد الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك اي الشريك

بالا يجعلون المعتزلة حالقية العبد كخالقية الله تعالى لاقتداره
اى العبد بالاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى
الآن مشايخ ما وراء النهر والوراء فى الاصل مصدر جعل
ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه
والى المفعول فيراد به ما يوارى به وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد
وقد بالغوا فى تضليلهم اى المعتزلة فى هذه المسئلة اى مسئلة
خلق الافعال حتى قالوا اى المشايخ ان المجوس خير من المعتزلة
حالا منهم اى من المعتزلة لا يقال هذا كفر وروى فى الفروع انه قال
النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لاثبات الخيرية للقبيح
عقلا وشرعا بدليل قطعى لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا
اما لو فى النصرانية خير من اليهودية من جهة ابى طبعهم وسهولة
سبيلهم الى الاسلام او اليهودية خير من النصرانية من حيث
ان كفرهم فى البنوة وكفر النصارى فى الالوهية فلو واما قوله تعالى
وقالت اليهود عزير ابن الله وانما قاله طائفة من اليهود
حيث لم يثبتوا اى المجوس لا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا
شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة على ان العباد خالق لافعاله
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى
باختياره دون الثانية حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة
الصادرة من العبد على ضربين اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى
لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختيارى فعلم ان الحركة التى
اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى
بانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف لانه
كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات بطل كذا هذا والمدح بالعمل

حكم اليهودية خير من النصرانية من حيث

الى الخير

الى الخير والذم بالعمل الى الشر والثواب والعقاب فقد حاصل هذا
الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد
مكانا للاوامر والنواهى وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض
افعاله والذم بالبعض والثواب والعقاب بالبعض الآخر
لان الكل بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا
واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم ان لا يكون
العبد مستحقا لهذه الاشياء واما بطلان اللوازم فلان الله تعالى
كلف عباده بالاوامر والنواهى واستحق المدح والذم والثواب
والعقاب بافعاله وكذا الملزوم واعلم انه يتفرع على مسئلة
خلق الافعال مسائل منها ان المتولدات عندنا بخلق الله تعالى
كالالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج وعند المعتزلة بخلق
العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل
بخلق الله تعالى وعندهم منقطع عليه اجله ومنها انه مريد
بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالقها
بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم فى المعصية
والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك اى الاحتجاج
المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب اى كسب العبد
معنى الكسب الفعلى لاجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا
لا يوصف فعل الله تعالى بانه كسب والاختيار اى اختيار
العبد اصلا وبالكلية حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتجاج
المذكور هو الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية
فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا

في افعاله بل كالافعاله بمنزلة حركات الجمادات لا علينا فانا قائلون
بكسب العبد واختياره فلا يكون فاعلا فيكون التكليف بطلا لوجود
الاختيار من العبد ولا المدح والذم والا الثواب ولا العقاب
لان الافعال صادرة باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم
والثواب والعقاب في مقابلة افعاله واما نحن فنثبته اي نثبت
الكسب والاختيار على ما نحققه ان شاء الله تعالى الضمير البارز
عائد الى ما فان قيل كيف يصح التكليف ليختار ما كلفه ويستحق
المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل والحالة
فان التكليف بالصلوة مثلا لايجاده واذا لم يكن هو الموجد
كان تكليفا بما لا يطاق قلت لانم ان التكليف بها لايجادها
بل لاختيارها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى وقد يتمسك
اي المعتزلة بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد لكان هو القائم
والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك
وهذا اي هذا التمسك جهل عظيم للجهل قد يكون بسيطا وقد يكون
مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه
او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاد انه
عالم اما للجهل المركب فاستحال اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا
الجهل اعني المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلب استحال في حقه ان يطلبه
لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلبه لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك والضمير في به راجع الى من وذلك
اشارة الى الشيء سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كطلاق
زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد
هو الفاعل الحقيقي والمحل الفاعل المجازي فالجلاد قاتل بالمجاز

والله تعالى

والله تعالى قائل في الحقيقة ولذا نسب الله الافعال الاختيارية
في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى لا من اوجده اولا يرون اي المعتزلة ان الله تعالى
وهو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك اي بذلك الصفات حاصله ان يقال
ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشيء وبين الاتصاف به
فزعموا ان من خلق الشيء فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده الا ترى ان الصباغ
يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب فالثوب
اسود والصباغ هو الموجد لا اسود ولانه لو كان كذلك
لكان الله تعالى اسود وابيض وغير ذلك لانه اوجده
وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشيء من قام به
شاهد الاشتقاق لا من اوجده ذلك الشيء لان السواد
والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به وربما يتمسك اي المعتزلة
بقوله تعالى فتبارك الله اي استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل
ولا يزال الله تعالى احسن الخالقين معنى تبارك الله دام
عظمته وجلاله دواما ثابتا لا انتقال له ولهذا لا يقال يتبارك
مضارعا لان انتقال الا زمنة على القديم محال واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير وجه التمسك بها من ان قوله تعالى احسن الخالقين
يدل على ان عيسى عليه السلام خالق لان الضمير في تخلق
عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله
الاختيارية والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير فيكون معنى
احسن الخالقين المقدرين والمصورين يكون ايضا معنى

عليه

اذ تخلق اذ تقدر معنى الخلق في اللغة التقدير اي ايجاد الشيء
على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قسته لتقطع منه
شيئا يقال رجل خالق اي صانع وهو اي افعال العباد كلها بارادة
ومشيته اي بارادة الله تعالى ومشيته قد سبق لنا عندنا
عبارة عن شيء واحد اي اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كان
في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة الايجاد يقال
شاء الله تعالى اي اوجده والارادة طلب الشيء وحكمه لا يبعد
ان يكون ذلك اي الحكم اشارة الى خطاب التكوين فا مشية الله تعالى
جرت على انه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولئن كان القدرة
مع الارادة كافيين في خلقه لخطاب التكوين لا يقتضي وجود
مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكوين وقيل خطاب التكوين عبارة
عن سرعة الايجاد وقضيته اي قضاوه وهو عبارة عن العقل
مع زيادة الاحكام لا يحمل الزوال اعلم ان القضاء والقدر بمعنى
الخلق والسد ركما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله تعالى
وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى
في افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاد والالزام كقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم
الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون البوائق قد يراد بهما
الاعلام والابنيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين
اي علمناه بذلك كتبناه في اللوح لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضاء اي رضاء العبد به اي بالكفر لان الرضاء بالقضاء
اي بقضاء الله تعالى واجب واللازم بطل اي الرضاء بالكفر لان الرضاء

بالكفر كفر

بالكفر كفر اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر بالاتفاق واختلفوا
في الرضاء بكفر غيره قيل كفر وهل اساءة لا كفر وقيل الحق انه كفر
ان كان يستحب الكفر ويستحسنه والا فلا كمن احب موت الشديد
بالطبع على الكفر حتى ينتقم الله تعالى منه فهذا ليس بكفر بدليل
قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء بموت على كفرهم وهل
يجوز الدعاء على الموسى الشرير ليموت على الكفر فيه كلام مذكور في
بعض التفاسير ان موسى عليه السلام دعا بلعم بسلخ الايمان منه
حاصل هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى
والا لزم ان يكون الرضاء بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله وليس كذلك
كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء
واجب واللازم بطل وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها
بقضاء الله تعالى لانا نقول الكفر بقضي اي مخلوق لا بقضاء وهو
ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان يكون الكفر
بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضاء لا الرضاء بالكفر والكفر
والرضاء هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل
لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما
واحد وليس كذلك والرضاء انما يجب بالقضاء هو صفة الله تعالى
دون المقضي وهو صفة العبد بر دمن قال رضيت بقضاء الله يريد به
رضاء بما ورد عليه من البلاء هو المقضي لا بما قام بذات الله تعالى
فالاولى ان يقال الكفر نسبته الى الله تعالى باعتبار ايجاده ونسبة
الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الى الله تعالى
وتقديره قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية

المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره اياه على وجه
مخصوص وتدبيره معين وعناية الله سبقه قضاء الله تعالى عباده
عن علم بما ينبغي ان يكون الوجوه حتى يكون على احسن النظام
وهو المراد بالارادة والقدر عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود
العيني باسبابها على ما تعرف في القضاء وتقديره اي تحديد اي تعيين
كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن بيان حد وقبح ونفع وضر و
ما يحويه اي يحيط والمستتر في يحويه عايد الى ما والضمير البارز الى المخلوق
من زمان بيان ما ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب وانما سمي
الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اي يرجع اليه والمقصود ما
اي مقصود المص من قوله وبارادته ومشيئته تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل اي المخلوقات بجميعها بخلق الله تعالى
وهو اي الخلق يستدعي الارادة والقدرة لعدم الاكراه والاجبار
اي لا يكره ولا يجبر شيء من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد
بتقديره يعني ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا
طاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها اختيارا
والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته
ورضائه ومحبته وقضائه وقدره وان المعصية بقضائه وقدره
دون رضائه ومحبته فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين
الرضاء والمحبة وبين القضاء والقدر قلت هو ان الارادة يكون
في الاكوان والاحكام والمشية انما يكون في الاكوان فقط فيكون
الارادة اعم من المشية وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشيء والمحبة
افراطها فيكون وجود المحبة سلزما لوجود الرضاء من غير عكس
وان القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر

الفرق بين الارادة والمشية

وجودها

وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها فان قيل
من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبورا بكفره والفاسق في فسقه
قلنا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق بالايمان والطاعة بمعنى
اذ قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر
والفاسق ونعلق له علما ولا قوة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى
ويفعل بخلاف ما يتعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق
قلنا ان الله تعالى اراد منهما اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق
باختيارهما فلا جبر اي ارادة الله تعالى الفسق والطاعة بالاختيار
لعبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد في
ان احاط علمه بالحادث الآن كمن علم اختيار عبده غدا فاختار
مختار كما انه تعالى علم منهما اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق
بالاختيار يعني الارادة تابع للعلم وكل ما علم الله وقوعه فهو مراد
الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب
ان يقال لا نم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله تعالى
وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه
وانما يلزم ذلك ان لو كانت ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق
من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق
باختيارهما فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف
الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال
ولا يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبايح فالوا انه اي الله تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه تعالى
وطاعته لا كفرهما ومعصيتهما منهم اي من المعتزلة ان ارادة الله
القبيح قبيحة كخلقه وايجاده كما ان خلق القبيح عند المعتزلة

ونحن نمنع ذلك اي نمنع كون ارادة الله تعالى القبيح قبيحة كخلقه
لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد
بل القبيح والاتصاف به لارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد
خالقا لفعله والحاصل الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما
هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق
الثواب والعقاب والحسن والقبيح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها
لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما اعطى ملك رجلا
الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى الزنى بنفسه
لكنه يعطيه ليستغني به فلو يسأل بعد ذلك احدا ولا يصرفه الى مثله
فعندهم اي المعتزلة يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من المعاصي
والجرائم على خلاف ارادته تعالى وقوة ارادته ليس مع انه عدو الله تعالى
وهذا اي كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تشنيع جدا
قيل انه يلزم عجزه وسفوبيته لوقوع خلاف مراده في ملكه لان اكثر افعال
العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى وسفوبيته
كفر بالاجماع وهو مع عقلا لوجوبهما لوجوب واغاكم الشارح بشناعة
واستحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة
بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريد برغبة العباد واختيارهم
فما لم يختاروه لم يرد الله تعالى فلا عجز في الحقيقة حكي عن عمر بن عبيد
من المعتزلة انه قال عمر بن عبيد ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي مثل
مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم
تنطقون كان معي في السفينة فقلت لما اي المجوسي لم لا تسلم فقال
اي المجوسي ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله اسلامي اسلمت
فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك

والشيطان

والشيطان فعال من شطن يشطن اذا بعد ويقال شاطن
وشيطن وسمي بذلك كل متمرد لبعده عن الخير وفي الشر ويقال فعلان
من شاط يشيط اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون
بمعنى يفعلون لما في الفتنة في اهلاك غيره فقال المجوسي فانا اكون
مع الشريك الاغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان
يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا
في ايجاد افعال العباد وهو كذلك فيكون كل الافعال خيرا وشرا
بارادة الله تعالى هذا الالزام انما يرد على المعتزلة ان قالوا ان الله
يريد اسلام الكافر ارادة حادثة وليس كذلك كما مر فكان
جواب عمر للمجوسي ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك
فاذا لم تختر لم يرده فكان التقصير منك وحكى ان القاضي عبد الجبار
الهمداني وهو شيخ اهل الاعتزال دخل على الصاحب وهو ملك
ابن عباد وعنده اي عند الصاحب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وهو شيخ اهل السنة فلما راى اي القاضي الاستاذ قال قاضي
سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ
بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون
باسنادا القبايح والشرور على الله تعالى من جهة التخليق واهل
السنة يقولون به سبحان اسم واقع موقع المصدر وقد اشتق منه
فسبحت التسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة
تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما على التسبيح
لا ينصرف لتعريفه والالف والنون في آخره وما يضاف اليه
مفعول لان المتسبح يجوز ان يكون فاعله لان المعنى تنزهت
وانتصابه على المصدر بفعل محذوف وتقديره سبحت الله

فيكونه شاه يعلى

مصدر سبحان

بالشيء ولا بد اي يريد السيد الشيء منه اي من عبده قوله الا يري
توضيح للوجه الاول اخر من الوجه الثاني لئلا يقع الفصل بين الوجهين
مع فصل الثاني احدا وقد تمسك من الجانبين اي اهل السنة والمعتزلة
بالايات وباب التاويل مفوض على الفريقين وللعباد افعال اختيارية
باراده قال في المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده ويناسبه في الاحياء من ان الاختيار
مسبوق بالتردد والاختيار اعم يثابون بها اي بالاختيارية ان كانت
طاعة ويعاقبون عليها اي على الاختياري ان كانت معصية لا كما عن
الجبرية فانهم نسوا القبايح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب
وعن مخالف الجماعة انه لا فعل للعبد اصلا اي لاختياري ولا بغير اختياري
وان حركاته اي العبد بمنزلة حركات الجمادات والعروق النابضة وبيبس
الجبرية جهم ابن صفوان الترمذي واضافة الفعل الى الخلق مجاز يضاف
اليه الشيء الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمر
وكقولك طال الغلام وابيض الشعر لا قدرة عليها اي على الحركات
ولا قصد ولا اختيار وهذا اي زعم الجبرية بط لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة المرتعش هذا دليل عقلي ونعلم ان الاول باختياره
دون الثاني قال بعض المحققين اختيار العبد ترجح احد الطرفين بايجاد الله
والله يوجد فيجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق فعنده يكون
لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالتبع بالتاثير ولانه
لو لم يكن للعبد فعل اصلا اي لاختياري ولا غير اختياري هذا دليل
عقلي ارصده لما صح تكليفه مصدر مضاف الى مفعوله وهو الضمير
ولما ترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف الى مفعوله وهو الثواب
والعقاب على افعاله اي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض

نسبحا قال بعض اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اي المشي
لان الذي سبيح يباعد ما بين طرفيه فيكون التبعيد وقال بعضهم
هذه لفظة جمعت بين كلمتي التعجب لان العرب اذا تعجب من شيء
قالت حان والعجم اذا تعجب قال سب فجمع بينهما فصار سبحان
والفحشاء الذي يستوجب به العقوبة في النار وقيل به ما يجب الحد
فقال الاستاذ على الفور في جوابه سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء يعني مذهبكم ان الكافر يريد ومشيئة الله تعالى والحال
ان الله تعالى لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني عرض الفاضي الطعن له
بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس الله تعالى خالق الفحشاء
وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن
الاول لان عرضه ان يقال انتم قائلون بوجود ما لا يشاء الله تعالى
في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذين الكلامين اثبات تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر اي بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة
ذلك الشيء والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لان الله تعالى
على العباد بالايمان وكفره غير مراد لعدم امره على الكفار بالكفر ونحن
نعلم هذا اشارة الى الجواب ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به
اي بالشيء فلا يكون الامر مستلزما الارادة وقد يكون اي الشيء مرادا
ككفر الكافر وينهى عنه بحكم ومصالح يحيط بها اي بالمصالح علم الله
فلا يكون النهي مستلزما لعدم الارادة او لانه معطوف على الحكم
لا يسئل عما يفعل لانه مالك مطلق له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء
ولا ظلم لفعله اصلا الا يري ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبد ياسر الفعير المسند عائد الى السيد والهاء الى العبد

بالشيء ولا

الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الامور
مثل شرب الخمر ونحوه ولا استناد الافعال اي لا يصح اسناد
الافعال اي العبد التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه اي
الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد
من صلى وصام وكتب يستند اي العبد على سبيل الفاعلية واسود
لونه فان كل واحد من طال واسود لا يقتضي سابقية القصد
والاختيار والنصوص بهذا دليل نقلي القطعية تنفي ذلك اي
تنفي ان لا يكون لقدرة العبد تاثير لافعاله الاختيارية كقوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون يجعل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد
اصلا وقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اي غير
ذلك من الايات فان قيل هذا السؤال من طرف الجبرية منشاء
السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تع بعد تعميم علم الله تع
وارادته الجبر لازم قطعا لا يقال هذا السؤال عين ما مر في قوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره لانا نقول ما مر بناء على لزوم
الجبر من كون الكل بخلق الله تع فهو جبر متعلق بالفعل فقط
وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر
متعلق بالفعل والارادة معا فلذا اورد تعلقهما بالوجود الفعل
وعدمه هنا لانهما اما ان يتعلقا اي علم الله تع وارادته الله تع
بوجود الفعل فيجب الفعل او بعدمه اي بعدم الفعل فيمتنع الفعل
والاختيار مع الوجوب اي مع وجوب الفعل والامتناع قوله
والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه والاختيار
مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى هو قوله
والامتناع فح يكون معطوفا على الاختيار فيكون معناه والامتناع

العبد

للعبد عن الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة
يكون على تقدير واحد لا على تقديرين فعلى كلا التقديرين يكون
مجبورا فلنا بعلم الله ويريد ان العبد يفعله اي فعله ويتركه اي
يترك الفعل باختياره فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر
انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته تع متعلقا بالفعل والترك من اختيار
العبد وليس كذلك فان عادة الله تع جارية على انه علمه وارادته يتعلقان
بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار الفعل تعلق علم الله
وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تع وارادته فلا يلزم
الجبر الذي ذكرتم فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا ان علم الله تع
اراد وجود الفعل او ممتنعا ان علم الله تع واراد عدم الفعل
وهذا اي كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار
اي اختيار العبد قلنا نعم فان الوجوب بالاختيار يتحقق بالاختيار
رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستند اليه ولا لاحتياج الى ارادة
اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا اجيب
بان الارادة امر اضافي والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط
فيستغني الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين
اخر لذلك لا منافاة لان المنافي للاختيار محال ان يكون الاثر
الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا وايضا جواب اخر منقوض
بافعال الباري تع لان علمه تعلق وجود فعله يجب وان تعلق
بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعني ان افعال الباري واجبة
مع هذا لا ينافي الاختيار واما النقض بفعل الباري تع لم قد
مفتقرا الى اختيار قديم يتعلق بالفعل الحادث في وقته فالملخص
ان يقال ان اختيار العبد مستند الى استعداد الموضوع فيه

فوع بانه

بطريق الصحة لا الوجوب يعني ان الله تعالى يخلق في العبد
صفة من شانها ايريدها اي شيء كان في اي وقت كان لا نفال
ان الوجوب فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب
منافيا لاختيار العبد لانا نقول الكلام في الفعل بعد وجوبه
فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل
او غيره لا ينفي والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب
ما قاله الشارح فان قيل من جانب المعتزلة وحاصله ان يقال
لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون للعبد
قصد واختيار في افعاله لا معنى يكون العبد فاعلا بالاختيار
الا كونه موجد الافعاله بالقصد والارادة وقد سبق
الوا وللحال ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجاده اي ايجاد
الافعال ومعلوم اي والحال ان المقدور الواحد اي الفعل الواحد
لا تدخل تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحدة من قدرتين
لا بد من ان يكون كافية في حصول ذلك المقدور والا لا يكون كذلك
فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاولى وان كانت
الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدور واحد فقلنا الاكلام
في قوة هذا الكلام يعني لا نزاع في قوة هذا الكلام ومتانته
اي بحكم السوال الا انه اي الشان لما ثبت بالبرهان ان الخالق
هو الله تعالى وبالضرورة اي ثبت بالضرورة ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا في بعض الافعال والقدرة هي التمكن من ايجاد
الشيء وقيل صفة يقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها
يتمكن من الفعل وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه واشتقاق
والقدرة لان القادر يوقع الفعل على مقدار قدرته على مقدار

ما يقتضيه

ما يقتضيه شبهة وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن
حال بقائه مقدور ان وان سقدور الله تعالى لانه شيء وكل شيء
مقدور لحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش اجبنا جواب لما
في النقض اي النجاة من هذا المضيق ان القول متعلق باحتجاجنا
بان الله تعالى خالق الافعال والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق
ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب فسر في التلويح بقصد القلب وجعله
من الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يرد عليه ان الصرف
فعل موجود فيستند الى الباري تعالى وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك اي عقيب ارادة العبد خلق فيه لهذا يشعر بتقدم
الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه
اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا بينا
لازما بينا الضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكتسبا
بالقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه
والمقدور الواحد اي فعل الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين
مختلفتين فالفعل الواحد مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون
بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم بلا ايجاد
ثم يتعلق به عند الايجاد نوع اخر من التعلق وهذا القدر اي ان الله تعالى
خالق والعبد كاسب من المعنى الضروري وان لم نقدر على ازيد
من ذلك المعنى في تلخيص العبارة المفصحة اي موضحة معلمة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده اي الله تعالى
ما فيه للعبد اي فعل العبد من القدرة والاختيار وهم جواب ملفقال

وهو ما الفرق الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور لله تع
من جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه
بقوله ولهم اي للمتكلمين في الفرق بينهما اي بين فعل الله تع
وفعل العبد عبارات منها اي يقال الخلق ايجاد اصلا والفعل
والكسب تحصيل صفة من كونه طاعة او معصية وهو مذهب
القاضي قيل كونه طاعة او معصية اغا هو لموافقته الامر
ومخالفته وكل منهما امر لا يحتاج الى علمه سوى وجود الفعل
في الامر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منهما عنده نعم ان يكون
الفعل طاعة او معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نا سبا اي
ينسب اي قدرة المحل كذلك مثل ان الكسب ما وقع بالة
والخلق لا بالة هذا الفرق والذان بعده لا يفيد شيئا لان فعل
العبد كضاربة مثلا ان وقع بالة فليس بخلق او لا بالة فليس
بكسب في معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وانصافا ان يكون
في محل قدرته او لا وانصافا ان ينفرد القادر به او لا فلا يظهر
معنى اجتماعهما فيه والكسب مقدور وقع في محل قدرته اي قدرة
العبد فان القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته وهو بدنه
لان القيام قائم به وبدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته
يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر
خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به قيل الخلق
بمعنى المصدر في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه
من الكسب بيقع قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله في محل
قدرته فيظهر الفرق بين الخالق والكسب ويمكن ان يراد الفرق
بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب

والكسب

والكسب لا يصح انفراد القادر به اي بالكسب اي لا يكون مجرد الكسب
الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه والخلق يصح
قال المشايخ ان مقدور الله تع قسمان القسم الاول لا يصح
انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد
فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون
لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك فان
قيل من جانب الجبرية ومنشاء السؤال قول الله تع خالق العبد
كاسب فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة حاصل هذا
السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم اثبات
ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد والا لزم نقط
والملزم مثله قلنا الشركة ان يجمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما
بما هو له دون الاخر فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان للموجود
مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل قبل ان اراد الاستاذ
قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تع
صارت مستقلة بالتاثير بتوسط اعانتها فقريب من الحق وان اراد
ان كلا من الارادتين مستقلة بالتاثير فباطل قلنا والاظهر ان مراده
كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض انح يصح
ان يقال ان القدرتين تعلقا باصل لا صفة من كونه طاعة او معصية
كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع
خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين
بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تع بجهة الخلق
وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد بجهة الكسب فان قيل
من طرف المعتزلة لهذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

والخلق بصحيح فكيف كان كسب القبيح فيما سفها موجبا لاستحقاق
الدم بخلاف خلقه حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق والكسب
فلم كان كسب القبيح فيما موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه
قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكم حكيم صفته من صفات الذات
معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق
اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء
كلها لا يخلق شيئا الا ولله اي شيء عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها
اي على العاقبة الحميدة ففعل هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة
فيه لحمله ذلك بوجه ما ذكر في تفسير القاضي ان بعض المشايخ
سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه الله لكنت
ما فعلته لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يخل العالم بوجه
قبل ان الخالق متصرف في ملكه فلا يقبح منه شيء بخلاف الكاسب
فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا فجوابنا بان ما نسبتي
اليها عائد الى ما من الافعال بيان ما قد يكون له فيها اي في الافعال
حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة كالحيات
والعقارب والخبيثة ما يستقبحه الطبع السليم المولى تجنب الكاسب
فانه قد يعقل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي فيما سفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال
العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل اي في الدنيا
والثواب في الاجل اي في الاخرة كالايمان والصلوة والصوم وغير
ذلك من الحسنات وهذا تفسير للحسن بناء على ترتب
عليه وكان عليه ان يفسره بما حتى يظهر ترتب الحكم عليه فقوله
الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما

وقيل

وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه عنه فالمباح واسطة والاحسن
ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح على هذا التفسير
كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون
متعلق المدح والثواب كما في المامورات ولا يكون كذلك كما في سائر
الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف الحسن جامع بخلاف
التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا والفرق بين التخيير
والاباحة ان يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف الحسن
على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون
متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه فتعريف
القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان تعريف
الحسن بما لا يكون متعلقا للنهي فيقبل المكروه على نوعيه كراهة تحريمية
وكراهة تنزيهية والاول داخل في القبيح والثاني في الحسن فلو يرد النظر
برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اعتراضه اي منع من الله تعالى
والقبيح منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل اعلم ان الحسن والقبيح مقولان بالاشتراك على ثلثة
معان الاول ان الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح ما لا يكون
كذلك كالمرارة والمعنى الثاني هو ان الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم
والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم والمعنى الثالث
هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل
كالايمان والصلوة والصوم والزكوة والحج وغير ذلك من الحسنات
والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل كالكفر
وشرب الخمر والزنى واللواطة واكل مال اليتيم واكل الربو وغير ذلك
من القبايح والضرب الاول منها برضاء الله تعالى دون الضرب الثاني

والاول لان عقد بان اتفاقا والمعنى الثالث عفى عنه المعتزلة والشرع
كاسف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لحسن القبيح او قبح
الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة ليس برضا شاي الله تعالى لما فيه
اي على القبيح من افعال العباد من الاعتراض قال الله تعالى لا يرضى
لعباده الكفر بمعنى الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل اي
بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة
انما تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن
يرغبهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور
والرضاء قبل الرضاء والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة
انما يتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن
يرغبهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور والرضاء
قبل الرضاء حالة نفسانية يعقب حصول ما يوافق مع ابتهاج ذي بما به
فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا يعقبه وهو
بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة
والمحبة ومحبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا
وحسن الثواب في الاخرة ومحبة العباد لله ارادة طاعته والتحرز
عن معصيته وعند الاشعري المحبة والرضاء بمعان كالموجودة كالارادة
لانهما عندهم بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر واجاب الاشعري بتاويل هذه الاية بانه لا يرضى
لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والامر لا يتعلق الا بالحسن
دون القبيح والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة
والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل السنة خلافا للجبرية
فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات وفي هذا القول

معنى محبة الله

ابطاله

ابطال الامر والنهي ورفع الشرايع وانكار الحس والضرورة والتخالف
بالسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة
ثابتة لكن ليكون التكليف للقادر قال اهل السنة استطاعة الفعل
مقارنة للفعل قوله مع الفعل معية وان تقدمت عليه الذات
ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قالت المعتزلة
والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه
لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم يكن له
استطاعة عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة
فلو كلف على الفعل يلزم تكليف العاجز وهو بط لما سيجئ ان تكليف
ما لا يطاق بط بالاتفاق وهي اي الاستطاعة حقيقة القدرة
التي يكون بها اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد اشارة الى ما ذكره
الهاء عائدا الى ما صاحب التبصرة وهو بشر المريسي في علم الكلام من انها
اي الاستطاعة عرض يخلقه اي الفرض الله تعالى في الحيوان ان يفعل
اي الحيوان بها اي بهذا العرض الافعال الاختيارية وهي اي الاستطاعة
علة للفعل لان الله تعالى خلق الفعل في العبد على خلق القدرة
فيه هذا يشعر بانه مذهبنا لان علة الشيء تقارنه والجمهور على انها
اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل لا علة لانها ليست من احدى
العلل الاربع وهو ظ لان العلة هو الله تعالى والعبد وفيه اشارة
الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق وبالجملة اي سواء
كانت الاستطاعة علة او شرطا وهي اي الاستطاعة صفة يخلقها
الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والالات بها خرج العلم والارادة والحيوة لان كلا منها ليس مخلوقا
عند قصد الاكتساب اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد

ولم يجد الامثال واما الارادة فلانها عبى القصد قلا يصدق عليه
انه يخلق عنده القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو
اي العبد المضيع القدرة فعل الخير فيستحق العبد الذم والعقاب
لتضيعه قدرة الخير وصرف قدرته الى الشر فلهذا اي للتضيع ذم الكا فربن
بانهم لا يستطيعون السمع اذ المراد نفي حقيقة القدرة لانفي الاسباب
والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي
تتعلق الفعل بها اي يضيعون الاستطاعة للسمع اذ الذم يلحق بانعدام
حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة ح يكون بتضيعهم لاشغالهم
بضد سالزمهم اي لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التامل بل يستمعون
على وجه العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون
مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه اي على الفعل والا اي ان لم يكن
مقارنة للفعل لزم وقوع بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر تعليل لزم من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل من طرف المعتزلة لو سلم استحالت بقاء الاعراض
يعني لا نسلم اولا استحالة بقاء الاعراض في الزمانين ولو سلم بقاء الاعراض
باعيانها واشخاصها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال
اي زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة الا ستفهام
للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة
الحاصلة بتعذر زوال القدرة الاولى قلنا انما ندعي لزوم ذلك اي
وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة اذا كانت القدرة التي بها الفعل
هي القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة
على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة
وانه محال واما ما جعلتموها اي القدرة التي بها الفعل المثل المتجدد المقارنة

للفعل

للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون القدرة الا مقارنة
فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه
لا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها اي القدرة المؤثرة من امثال سابق
حتى لا يمكن الفعل بغير ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول
ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل قف
في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت
في اول ما تحدث لا يحصل الفعل بها ويحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها
الفعل فيكون ح من امثال سابقة واما لم ندع انه لا بد من بقاء القدرة
لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها فافهم
باول ما يحدث من القدرة من بيان سابق لا يمكن بحدوث القدرة
اولا بد لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة
فعليكم البيان باذ لم يبينوا فيكون با القدرة المقارنة للفعل لا يحصل
بدون القدرة واما سابقا لجواب اخر لقوله فان قيل هذا استدلال
على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة لو فرضنا
بقاء القدرة السابقة الى آن اي وقت الفعل والفرق بين آن وآنف
ان الآن للزمان الذي انت فيه والآنف هو الزمان الذي قبل الزمان الذي
انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك اما تجدد الامثال واما
باستقامة بقاء الاعراض في الزمانين باعيانها واشخاصها هذا ثم ديد
على المعتزلة من طرف اهل السنة فان قالوا اي المعتزلة يجوز وجود
الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الاولى في اول الحدوث فقد تركوا مذهبهم وج
لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث
جوزوا اقتران الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه اي بامتناع
في الحالة الاولى لزم التحكم اي الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح

اذ القدرة بحالها لم تتغير اي كما في الحالة الاولى يعني لم تكن ضعيفة
اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره
ولم يحدث فيها اي القدرة معنى في كل الحالة الاولى والثانية لاستحالة
ذلك على الاعراض اي حدوث معنى القدرة اي لم يكن في اول القدرة
مانعا عن حصول الفعل بها وان لم يكن في اخر القدرة داعيا الى الفعل
لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا والا لزم
قيام العرض فلم صار الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الثانية واجبا
وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر جواب ما في قوله واما ما يقال اه
لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستنع المقارنة
الزمانية اي مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم جواز
المقارنة الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل اي ولا يقولون
بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اي على الفعل بالزمان
البتة حتى يمتنع حدوث الفعل زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرايط الوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال
انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة
يجاء في الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستنع المقارنة الزمانية
ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه حتى
يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى
بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله ولانه
يجوز ان يمتنع الفعل هذا جواب للشق الثاني من الترديد
في الحالة الاولى لانتفاء شرطه او وجود مانع عن وجود الفعل
ويجب الفعل في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة التي هي

صفة

صفة القادر في الحالتين اي في الحالة الاولى وفي الثانية على السؤل
حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد
وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لا نسلم
لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
الاولى اه ومن هنا اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء شرطه وارتفاع المانع مع بقاء القدرة في الحالتين
ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع
شرايط التاثير وارتفاع الموانع فالحق انها مع الفعل والا اي
وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرايط المذكورة بل اريد القوة
الفصلية التي اذا انصرف اليها ارادة الشيء حصل ذلك الشيء فقبله
اي قبل الشيء فيما سوى سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان
لان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فيشهد باستمرارها
وبقوتها اي الى وقت يريد الحركة وقيل لانها جزء العلة وجزء ها
متقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات بالزمان
والكلام في التقدم الزماني فالوجه ما ذكرنا واما امتناع بقاء
الاعراض هذا اشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء
الاعراض يبنى على مقدمات صعبة البيان سعني البيان اظهار
المقصود بابلغ لفظ وهوس الفهم وذكاء القلب فلو ثبت
هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة مطلقا والا فمذهب
المعتزلة اولى وهي اي المقدمات ان بقاء الشيء امر محقق هذه هو
المقدمة الاولى زائد عليه اي على الشيء فاعم بقاء الشيء كذلك
بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود وانه
معطوف على ان بقاء الشيء اشارة الى المقدمة الثانية يمتنع قيام

العرض بالعرض فلا يمتنع استناع قيام العرض وانما يكون كذلك ان لو كان
بمعنى التبعية في التحيز واما اذا كان اختصاص الشاغل بالمشغول
فلا امتناع وانه اشارة الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامهما معا
بالمحل فلم لا يجوز قيامهما بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم
يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض ولئن جاز
قيام العرض او قيامها بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل
وبقاؤها زمان الفعل ولما استدل القائلون اي المعتزلة يكون الا ستطاعة
قبل الفعل بان التكليف اي الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف
اي مامور بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها اي بالصلوة بعد دخول
الوقت فلو لم يكن الاستطاعة محققة اي حقيقة القدرة التي
يوجد بها الفعل اي حين التكليف لزم تكليف العاجز اي امر العاجز
على الشيء وهو بط اشار جواب اما في الجواب بقوله ويقع اي
ويطلق هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على مة الاسباب اي
اسباب الفعل والالات جمع الة هي الواسطة بين الفاعل
ومنفعله في وصول اثره اي اثر الفاعل اليه اي الى المنفعل كالمنشار
للنجار فانه اي المنشار واسطة بينه اي بين النجار وبين الخشب
في وصول اثره اي اثر النجار اليه اي الخشب والجوارح اي الكواسب
جمع جارحة كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
من بدل من الناس اليه سبيلا اذا مراد بالاية الكريمة الزاد والراحلة
لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول
بالاشتراك على سببين الاول القدرة الحقيقية وهي القدرة المؤثرة
للفعل والثاني وهو سلامة الاسباب والالات والجوارح وهي
القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف بتوقف على المعنى الثاني

دون الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود
المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثاني فان قيل في رد
هذا الجواب من جانب المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة
الاسباب ليست صفة له اي للمكلف فكيف يصح تفسيرها
اي الاستطاعة بها اي سلامة الاسباب حاصل السوال ان يقال
ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب في الالة والجوارح
ليس بجائز لان السلامة يباينها والتفسير للمباين لا يجوز به
فلا يكون المذكور جوابا لاستلزامه المحال قلنا المراد سلامة
اسبابه اي اسباب المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
والاية والمكلف كما يتصور بالاستطاعة يتصف بذلك اي
بالسلامة حيث قال دو سلامة اسباب الاية لتركبه لا يشتق منه
اسم فاعل يحمل عليه اي على المكلف حمل المواطئة بخلاف الاستطاعة
فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب والالات
مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف
ذو سلامة اسباب كما يقال انه ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل
على المكلف حمل التواطي كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف
سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما في كونها
وصفاله كما سبق الى بعض الاوهام من ان سلامة الاسباب
لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تتعد
اي يتوقف على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالة
لا الاستطاعة بمعنى الاول اي القدرة الحقيقية التي بها الفعل
فان اريد بالمجزة هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة
بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم
الاستطاعة

بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الاول بل يجوز
فالملازمة مسلمة لكن لا نم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز
لصدق العاجز على عادم شئ من شرائط صدور الفعل ومن جملتها
قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد
والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف في صحة التكليف بما لم يقع
من التكليف الا بتكليف العاجز بهذا المعنى وانما رده في العجز
ولم يرد في الاستطاعة بان يقال المراد بها اما بالمعنى الاول والثاني
لاستطاعة المشارع فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول
وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزوم اي لزوم تكليف العاجز لجواز لام الملازمة
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل
حقيقة القدرة التي بها الفعل فان قلت العجز باق مع سلامتها العدم
القدرة الموثرة فلم جاز التكليف معها قلت لما جرى سنة الله تعا
على خلق القدرة الموثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل
سلامتها كالقدرة الموثرة وقد يجاب عنه اي عن استدلال المعتزلة
بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل تكليف العاجز بان القدرة صالحة
للضدين اي القوة الفضيلة التي مر ذكرها واما القوة المستجمعة
بشرائط التاثير ففير صالحة للضدين اتفاق عند ابي حنيفة رح
حتى ان للقدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف
الى الايمان لاختلاف بينهما الا في التعلق لا في محل القدرة وهي
آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب
الفعل كالآلات والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة
للضدين كاللسان للصدق والكذب واليد لغسل الابرار والكفار
وكذا القدرة الخفيفة وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية تتخالفا
بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات فان السجدة لله طاعة

وللغنم

وللغنم معصية ولا تفاوت في ذات السجدة ولا بتفاوت القدرة
عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا وان اقترنت
بالمعصية سميت خذلانا وهي في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة
على الارض وهو اي الاختلاف في التعلق لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به اي بالايمان
الا انه صرف قدرته اي الكافر الى الكفر وضيع باختياره صرفها
اي القدرة الى الايمان فاستحق الكافر الذم والعقاب واذا ثبت
ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان
ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا اشارة الى رد هذا الجواب
ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل اما بتجدد الامثال
او بدونه لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان
لا محالة فان اجيب عن قوله ولا يخفى بان المراد ان القدرة وان
صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه
اي مع احدهما فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها
الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها
متعلقة بالفعل وهي ليست متقدمة عليه لان القدرة المطلقة حتى
يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي
القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك اي لترك الفعل
هي القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس القدرة فقد يكون
متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع
بين اهل الحق والمعتزلة فانهم كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة
بالفعل معه لا قبله واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل
هل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بل هو اي الجواب المذكور

لغو من الكلام وانما كان من لغو الكلام لان قوله حتى ان يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى مفيد
لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا بالفعل فليتامل وجه
التامل ان نفس القدرة لا يجوز ان يكون متقدمة متعلقة بالضدين
عند اهل الحق اصلا ولا يكلف العبد التكليف ما خوذ من الكلف
وهو المشقة بما ليس في وسعه الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه
ولا يخرج فيه لان فائدة التكليف اما الاداء كما قاله المعتزلة او الابتلاء
ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر منه ما يستوجب
به الثواب او العقاب لان الله تعالى لا يعطي الثواب والعقاب
عليه بما يعلم ومالم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب كما علم من ابليس
ما يسمى الكفر ولم يلعنه مالم يخبره ويظهر منه ما يستوجبه به
اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق
واما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحاله لا يتصور وجوده
لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق في امر اذا اوتي به يثاب
ولو امتنع يعاقب وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع سواء
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقايق وتحصيل او ممكنا
في نفسه كخلق الجسم والصعود الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن
لا يكون في وسع العبد عادة واما ما يمتنع اي ما يكون ممكنا في نفسه
وممتنعا بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به
اي بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه
ثم عدم التكليف اي عدم وقوع ما ليس في الوسع متفق عليه نحو
جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري بقوله تعالى

لا تكلف

لا تكلف الله نفسا الا وسعها اي مقدورها وانت خبير بان الاية
انما يدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب
انتفاء الجواز والاسر في قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء للتعجيز
دون التكليف هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال
ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز فانه
تعالى
طلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق الجواب
ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا لو كان طلب
الامر لتحقيق المامور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها وليسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك فيكون اسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم
على ادم عليه السلام وخطاب التعجيز جائز وهو الكلفة بانيان
الشيء ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب وان كان ذلك محالا
كالامر باحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم
ويحصل 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 كالفحط وغيره اشارة الى جواب
سؤال مقدر وتقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا
لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكاليف والاستعاذة
عن تكليف ما لا يطاق قد دل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا
لانم انا استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله
وهو مغاير لتكليفه مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا
يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز

ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم
السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر
والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكمة وانما النزاع في الجواز اي عدم
التكليف بما ليس في وسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز
فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي لانه عبث عن العالم والغني
ومج وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى وقد استدل
من طرف المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز
على ما علق ببستدل ونقريره اي تقرير الاستدلال انه لو كان جائزا لزم
من فرض وقوعه مج وهو كذا لله تعالى هذه مقدمة شرطية ضرورة
ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو تكليف ما ليس
في الوسع تحقيقا لمعنى الملزوم لكنه لو وقع لزم كذلك كلام الله تعالى
وهو مج قوله لكنه لزم من فرض وقوعه مج وهو كذا اخبار الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو مج وهذه الهاء للتنبيه وذا اشارة
والضمير مشار اليه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى
وارادة الله تعالى بعدم وقوعه الباء متعلق بيتعلق والهاء في وقوعه
عائد الى ما مج وحلها اي حل النكتة انا لا نعلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
اي في حد ذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك اي عدم
لزوم المحال لو لم يعرضه الامتناع بالغير والا اي وان عرضه الامتناع بالغير
لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير فان تكليف ما ليس
في الوسع جائز وممكن في نفسه بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى
الازلي وهو دليل جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير انه تعالى
لما اوجد العالم بقدرته اي الله تعالى واختياره اي الله تعالى فوقوعه اي العالم
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم تخلف المعلول

عن العلة

عن العلة وهو اي تخلفه مج والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
اي وقوع الممكن مج بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه
اي على نفس الممكن فلا نم انه فرض وقوعه لا يستلزم المحال وما يوجد
من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج
عقيب كسر انسان قيد بذلك اي بقوله عقيب ضرب انسان
ليصح محل الخلاف فيه فانه هل العبد صنع ام لا يخلق كسر الله تعالى
فانه ليس محل الخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر انسان فانه
محل الخلاف وقوله قيد بذلك مج آه اشارة الى جواب سوال 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 قيد آه وما اشبه كالموت عقيب القتل اي اذهاب الروح
فان الموت ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب فليس الموت غير القتل
كما توهم ذلك مخلوق الله تعالى اي اثر فعل الله تعالى لما مر من ان الخالق
هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات تستند اليه اي الى الله تعالى
بلا واسطة والالم والانكسار ممكن ايضا والمعتزلة لما استدلوا
بعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال
الاضطرارية الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل اخر كقصد ونفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة والا اي وان صدر
بتوسط فعل اخر كالعرض الحاصل في المضروب فبطريق التوليد ومعناه
اي معنى التوليد ان يوجب الفعل الفاعل فعلا اخر والمراد بالفعل هنا المعنى
اللغوي فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر وحركة اليد توجب حركة
المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا اي الالم
والانكسار مخلوقين لله تعالى بل الكسر والضرب فعل العبد

معنى التوليد

والالم والانكسار متولدان من الضرب والكسر فيكونان فعليه
العبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد وعندنا الكل اي كل الافعال
سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة
او بطريق التوليد بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى
ان لا يقيد بالتخليق لانه يفهم من المفهوم ان للعبد صنعا في المتولدات
في الكسب مع انه ليس كذلك لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه
اي في المتولدات اصلا واي لا يحسب الكسب ولا يحسب التخليق اما التخليق
اي تخليق المتولدات هذا تفصيل لما اجمله في صنع العبد فلاستحالة
من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة اي قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب
والانكسار قائم بالمنكسر الذي هو الزجاج هو دون الكاسر والموت قائم
بالمقتول دون الفاعل الذي هو الفاعل فيما هنا منفوض بالالم الحاصل
بضرب نفسه فلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متحيزة
في الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قياسه
فلما لم يقم في مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن يتقض بالعلم
المولد من النظر ولهذا لا يمكن اي لا يقدر العبد من عدم حصولها
اي عدم حصول المتولدات مع ذلك بانه يمكنه ترك ما يوجبها بخلاف
افعاله الاختيارية فانه لم يتمكن من عدم حصولها

ميت باجله الاجل لغة الوقت ويقال يجمع المدة كلها وعليه قوله ع م
فليسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل وبلغ الاجل آه
ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال اخر عنه العاجل والمراد
ههنا الاخر اي الوقت المقدر لموته اي لموت المقتول في علم
الله تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت

لما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه اي على المقتول
الاجل فانهم قالوا لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت ولو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي علم الله تعالى موته فيه ولولا القتل قال ابو الهذيل
من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان
القاتل مغيرا للمعلوم الله تعالى وهو باطل اجيب بانا لا نسلم ان في
الاجل المقدر لولا القتل لانه تقدير لمعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام
ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقديرا لمعلومه ولما علمه تعالى
يموت في وقت اخر تعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغيرا للمعلوم
وانما يكون تغيرا ان لو علمه علما تاما غير معلق بشيء معروض لكن
بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت
لانهم الزموا به عدم تعينه في علم الحق فهو انكار للقضاء وان اراد به
الامكان الذاتي فهو متفق بينه الكل فلا يحسن في جوابه عدم تعينه
على العرض فلا في ذلك تعينه بالقتل لنا اي دليل ان الله تعالى
قد حكم باجال العباد اي الاوقات المقدرة لموتهم على ما علم
الله تعالى من غير تردد بانه الباء متعلق بحكم اذ اجلهم لا بيتا
ولا تستفد موتا واحتجت المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله
بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد العمر كقوله عليه السلام
لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد العمر الا البر وقال ع م من احب ان يبسط
له في رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو
في حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم
والتضييع بحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من
ذوي النسب والاصهار والتعطف عليهم والرفق بهم والرعاية
لاحوالهم فاذا جاء الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة

الله تعا

حرون ساعة

او بالقتل وبانه دليل عقلي للمعتزلة لو كان المقتول ميتا باجلها استحق
القاتل ذما في الدنيا ولا عقابا في الاخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاصا
في قتل العمد القصاص على وزن فعال من المفاعلة وهي المساواة
اذ ليس موت المقتول بخلقه اي القاتل ولا بكسبه اي القاتل
والجواب عن الاول اي الاستدلال بالاحاديث ان الله تعالى كان
يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة اصلها سنهة
فدمها هاء لقولهم عاملته مسانهة وقيل لامها واو لقولهم سنوات
يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في علم الله تعالى لولا
اسباب الزيادة والنقصان فعلى هذا يعود الى القول بتعدد الاجل
والمذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير مح
بل الحق ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بلا تعليق قطع القاتل
اجله وليس هذا مذهب الاحد لكنه اي لكن الله تعالى يعلم انه
يفعلها اي الطاعة اعنا الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله
ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله تعالى حكم لا تخفى
ويكون عمره سبعين سنة فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تعالى انه لولاها اي الطاعة لما كانت تلك الزيادة
واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم المعدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم
الذي لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم
لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويكون تاويل الاحاديث بان الطاعة
تزيد فيما هو الحق الاهم من العمر وهو الكمال بالاعمال الصالحة التي بها
تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادتين والتاويل وان كان
احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه

الى

الى تقدير الشيء او يقال المراد من هذه الزيادة البركة في رزقه لسبب التوفق
في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الاخرة وصيانتها عن الضياع
في غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل فكانه لم يمت او تجري له ثواب
عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة
في اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان يصل
رحمه فان وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله تعالى ما سيفعله
من ذلك وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فالنسبة الى علم
وما سبق به قدرة لا زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما ظهر
للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث وعن الثاني
اي الاستدلال بالادلة القطعية ان وجوب العقاب والضمان
اي الدية والقصاص على القاتل تعبدا اي الطاعة واظهار العبودية
لا نكاية اي القاتل المنهي وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق وكسبا اي القاتل الفعل اي القتل يخلق الله تعالى
عقيب للموت بطريق جري العادة لانه يمكن ان لا يخلق الله الموت
عقيب القتل لكن جرى عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت مخلوق الله تعالى
قائم بالميت لا صنع للعبد فيه اي في الموت تخليقا ولا اكتسابا
وبين هذا اي بين كون الموت قائما بالميت ان الموت وجودي فيكون
التقابل بين الموت والحيوة تقابل التضاد لان المتضادين هما اس
ان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض
ولما كان الموت والحيوة امرين كان بينهما تقابل التضاد بدليل قوله
تعالى خلق الموت والحيوة وتوجيه الاستدلال بهذه الاية ان الموت
كان متعلق الخلق لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون

الموت امرا موجودا في الخارج والاكثرون على انه اي الموت
عدمي اي معدوم في الخارج لاقائم بالميت لان العدمي لايحتاج
الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحيوة تقابل العدم
والملكة لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا
ومعنى خلق الموت قدره اي قدر الله تعالى الموت والتقدير
اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف
الخلق الذي هو بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود
فانه لايتعلق الا بالموجود دون المعدوم
لايجوز ما زعم الكعبي من المعتزلة ان المقتول اجليت القتل والموت فانه
زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل
الله تعالى كانه يريد بالموت ما ليس بالقتل وانه لو لم يقتل
لعاش الى اجله اي اجل المقتول الذي هو الموت هذا القول بط
لانه يودي الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده
الى ما جعله اجلا له وهو محال لما فيه من العجز تعالى ولا ما زعمت
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبعيا وهو وقت موته بتحلل
رطوبته واطفاء حرارته الغريزية كما في خال الشيخوخة
واجاله اختراما به الانقطاع بحسب الافات كالقتل
والامراض . وهو في الاصل مصدر سمي به المرزوق
لان الرزق لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله اي فيأكل الحيوان
الرزق وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اي
التفسير المذكور اولى من تفسيره اي من تفسير الرزق بما يتغذى
به الحيوان الهاء في به عائد الى ما الخلوة تعليل لقوله اولى الضمير
في الخلوة عائد الى ما يتغذى به اه عن معنى الاضافة الى الله تعالى

مع

مع انه اي معنى الاضافة معتبرة في الرزق وعند المعتزلة الحرام
ليس برزق لانهم اي المعتزلة فسروه اي الرزق تارة ولفظ تارة
اما ظرف اي بعض الاحيان اي مصدر وكذا مرة مملوك باكله اي
الرزق المالك وتارة بما لا يمتنع عن الانتفاع به اي بما وذلك
اي التفسير اي المذكور ان المعتزلة لا يكون الاحلا لكن يلزم
على الاول اي لكن يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الاول ان لا يكون
ما ياكل الدابة رزقا لان المالكية غير منصور ويلزم منه وخلف
وعد الله تعالى وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وعلى الوجهين اي التفسير الاول والثاني للمعتزلة
ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه عائد الى من الله تعالى اصلا وهو
بالاية المذكورة وقد اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح
الا انه اعرض باسائته وبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة
معتبرة في معنى الرزق لعنى ان ما كان رزقا من الله تعالى البتة
وانه لا رازق الا الله وحده معطوف على ان الاضافة وان العبد
معطوف على الاضافة يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما
يكون مستندا اي مضافا الى الله تعالى لا يكون قبيحا فلا يكون الحرام
رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا
للذم والعقاب نعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا يكون مستندا
الى الله تعالى والجواب ان ذلك اي كونه مستحقا للذم والعقاب
لسوء مباشرة اسبابه باختياره يعني لو قال المعتزلة انه لا رازق
الا الله تعالى وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة ان القبا
لا يستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يكون قبيحا ولا يستحق

بح

مرتكبه للذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على
ما يقوله الاخر حصل اختلاف قال صاحب التبصرة الرزق في اللغة
اسم للقوت المقدر وهو يذكر ويراد به الملك قال الله تعا
ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغذاء قال الله تعا
وما من دابة الا على الله رزقها والدواب لا ملك لها لعدم
الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل الاغتذاء وقيل
الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف وهو
الصواب وكل يسوغ رزق نفسه اي كل الحيوان يأكل رزقه خلافا
للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفي كالانبياء وبعضه لا لان
الحرام لا يكون رزقه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا
اي بالحلال والحرام بمعنى ان كل احد لا يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه
وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حيوته فهو ليس من ارزاقه قبل هو
من ارزاق من ينتفع به بعده ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه
او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعا غذاء شخص يجب
ان يأكله اي الغذاء ويمتنع ان يأكله غيره واما رزق بمعنى الملك فلا يمتنع
ان يكون الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله
ان يأكل غيره وبعض اصحابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمي ارزاقا
ويوسع بالانفاق يضل من يشاء ويهدي من يشاء
بمعنى خلق الله تعا الضلالة والاهتداء لان الخالق وحده
اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية
من يريد هدايته بمعنى لا يحقق الضلالة وهي سلوك طريق
لا يوصل الى المطلوب والاهتداء اي وجدان ما يوصل الى المطلوب
الا باراده الله تعا لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق اراده

بوجوده واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار
مستهلكا فيه وفي التقييد اي بالمشيئة في قوله تعا يضل
من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى انه ليس المراد بالهداية
بيان طريق الحق على ما قاله المعتزلة لانه البيان عام في حق الكل
اي المسلم والكافر والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
المصدر مضاف الى المفعول اي وجدان الله تعا العبد ضالا
كما ذهب اليه المعتزلة او تسميته اي العبد ضالا اذ لا معنى
لتعليق ذلك بمشيئته تعا رد لقول المعتزلة بمعنى ان خلق الضلالة
مختص بالله تعا فتعلقه بمشيئة الله تعا مفيد واما الوجدان
او التسمية فليس مختصا به تعا بل يصح نسبة الوجدان
والتسمية الى العبد فلا معنى لتعلق ذلك بمشيئة الله تعا
والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشيئة معنى لانه ليس
عاما في حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية نعم قد يضاف
الهداية الى النبي عليه السلام اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لا نسلم ان الهداية عبارة عن الاهتداء وان الضلالة
عبارة عن خلق الضلالة والاضلال جاز اضافة الهداية الى النبي عليه السلام
بان يقال ان النبي هاد والاضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال
انه مضل واما الملازمة فلان غير الله تعا ليس بخالق واما بطلان
التالي لانه جاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان
طريق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب
بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا المجاز هو الكلمة
المستعملة في غير ما وضع له لاصطلاح النحاة من جاز الشيء يجوزه
اذا تعداه واذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه

الاول وموضعه الاصلي فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله
مجوزا استعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي
الى معنى اخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان
بطريق التشبيه كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
والمراد به البيان والدعوة كما تستند الى القرآن في قوله تعالى ان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا في قوله تعالى واضلهم والفعل الواحد لا يضاف
الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة فكان المراد ما قلنا كما يسند الى
الاصنام مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام 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
ومثل هداه الله فلم يهتد هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه
اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه
فلم يهتد معنى لانه معناه فخلق فلم يخلق فلا يكون له اذ معنى فاجاب
بقوله مجازا اي مجاز مرسل من ذكر الملزوم واراده اللازم لان الدلالة
والدعوة الى الاهتداء يلازم بخلق الاهتداء عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو يطابق قوله تعالى
انك لا تهدي من احببت يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق
الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية
ولو كان الهداية بيان طريق لما صح النفي عن النبي عليه السلام لانه عليه السلام
بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق
الاهتداء عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت

ابا طالب

ابا طالب الوفات جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجد عنده
ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال النبي صلى الله عليه وسلم
يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله تعالى فقال ابو جهل
وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله
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
في ابي طالب وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فقوله من احببت يكون
على تعنيين احدهما احببته للقرابة والاخر احببته ان يهدى ولكن
الله يهدي ويرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدي يعني
من قدر له الهدى ويقول له عليه السلام اللهم اغفر لي ما
ولذلك لا يجتمعان وهو من خصايص هذا الاسم كدخول
يا عليه مع لام التعريف وقطع همزته وناء القسم وقيل اصله
بالله امنا بالخير فحذف بحذف خرف ومتعلقات الفعل والهمزة
اهد فوجه ان نبي اي النبي عليه السلام الطريق ودعاهم الى الاهتداء
يعني ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن
لقوله عليه السلام اللهم اهد فوجه معنى لانه عليه السلام بين طريق الصواب لقومه
فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه السلام لانه عبث فنعين
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 من جملة اصول اهل
الحق انما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة

اختلف العقلاء في انه هل يجب على الله تعا شئ من الاشياء ام لا
فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شئ من الاشياء لان الوجود حكم
من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذي
هو الله تعا فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ فان لم
يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كالباري تعا
ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعا وقالت المعتزلة
وجب على الله تعا امور وهو اللطف والثواب على الطاعة
والعقاب على الكبائر قبل توبة وان يفعل الاصلح لعباده
في الدنيا وان لا يمنع القبيح لها عقلا واما اللطف فهو ان يفعل
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية واما الثواب فهو نفع
مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعا
جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعا
ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكائر
فواجب عليه تعا عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعا عالم بقبح
القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك
من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاول والثالث والاما
خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة لان الاصلح ان يكون
مؤمنا وغنيا ولما كان له اى لله تعا منة على العباد بسبب اعطائهم
النعم واستحقاق شكرهم في الهداية اضافة وانواع الخيرات
لكونها اى المذكورات اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيأ
من ذلك قيل ايجاب الحكمة وافتضائها لا يفي عن الامتناع
الا يرى ان منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا مع انه

لاختياره

لاختيار له في شفقته على ولده فكيف لمن له اختيار في عدم
لطفه ولكنه ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح
فايجاب رحمته وحكمته لا بيان في وجوب امتنانه على عباده
ولما كان امتنانه اى الله تعا على النبي ص فوق امتنانه على ابي جهل
لعنه الله اذ فعل الله تعا لكل منهما اى من النبي وابي جهل
غاية مقدورة من الاصلح له قبل النبوة بنبي النبي وغيره فما يوجب
الحكمة كاعطاء القدرة والعقل والنبي ص لا يوجب التسوية
في فضله عليهم والله تعا فضل انبياءه باعطائه النبوة والعقل
التام والتاييد بالملك فلذا سن عليهم فوق ما سن على غيرهم مع
النبوة موجب الحكمة ولما كان لسوال العصمة اى الحفظ عن المعاصي
بان يقال اللهم اعصمني والتوفيق وكشف الضراء اى دفع البلاء
والبسط اى اللهم ابسط والخصب الرخاء عطف تفسير مغني
خبر كا السوال من اسباب الحكم الموجبة الاجابة ولذا قال ص
الله تعا حيي كريم اذا رفع عبده يديه يستحي ان يردهما صفرا
معنى الحياء تغير وانكسار وتغير الانسان من خوف ما يعاب به
ويذم والحياء في حقه تعا مجاز فحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجا
لان ما يفعله الضمير المستتر في يفعل راجع الى الله تعا والها عايد الى
ما في حق كل واحد فهو مفسدة اى ضد المصلحة له اى لكل احد
يجب على الله تعا تركها اى ترك المفسدة ولما بقي في قدرة الله تعا
بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب ولعمري العمر والعمر واحد
فاذا قسموا فتحوا العين لاغير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم
للعمري ولعمرك فلزموا الاخف ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب
الاصلح بل اكثر اى مفاسد اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر

من ان يحصى وذالك اى الفساد لقصور نظرهم اى نظر المعتزلة
في المعارف الالهية اى العلوم المتعلقة بذاة الله تعا وصفاته
الثبوتية والسلبية ورسوخ قياس الغائب عن الحس على الشاهد
في طباعهم وغاية تشبثهم اي تمسكهم في ذلك اي في وجوب
الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلاف سفها ان مع اسمه
وخبره في موضع رفع يكون خبر مبتداء او مبتداه غاية قالوا
الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي الماعور ما يصل به الى الطاعة
ثم لم يفعل كان مذموما من رسمه البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعطه
القدرة ليتحرك بها اولم يعلمه بالصلوة وهذا ظاهر اجيب بان هذا
انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار
وجوابه ان منع ما يكون حق المانع اي اللايق على الله تعا ان يمنع
وقد ثبت الواو للحال بالادلة القاطعة كرمه وحكمة وعلمه بالعواقب
اي عواقب الامور يكون المنع المذكور محض عدل وحكمة يكون
مع اسمه وخبره في موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون
وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى
وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة
فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان
الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب
الاصلح عند حكمة ولذا قال في الكشاف فان لم نغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك جواز مغفرة
الكفر اذا اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي مطلقا بل جوزوا وعليه بحسب الحكمة ثم ليت شعري اي على
ما معنى وجوب الشيء على الله تعا اذ ليس معناه اي معنى الوجوب

استحقاق

استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظاهر اى عدم كون معنى
الوجوب استحقاق تارك الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعي
ولا شارع عليه تعا ولا للزوم صدوره عنا اى صدور الفعل
عن الله تعا بحيث لا يتمكن اى لا يقدر من الترك بنا تعليل لقوله
ولا للزوم على استلزاما اى الترك محالا من سفه من بيان محالا
او جهلا او عبثا او بخلا او نحو ذلك لانه اى لزوم صدوره عنه
بحيث لا يتمكن من الترك رفض بقاعدة الاختيار لانه لو لم يكن
الباري تعالى قادرا على فعلها اى الترك لم يكن فاعلا مختارا
وهو مذهب الفلاسفة وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
اى الفساد لانه فوديكون الله تعا موجبا بالذات لا فاعلا
لاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعا
فاعل بالاختيار وليس لهم فيما لي الانكار وعذاب القبر اى العذاب
قبل الحشر ولو في قعر البحر وحوصل الطير وبطون السباع
اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت للكافرين وليعض عصاة
المؤمنين وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح
وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغي ان نقر بحقيقته ولا نشتغل
بكيفيته خص المص البعض لان منهم من لا يريد الله تعا تعذيبه
فلا يعذب ونعيم اهل الطاعة في القبر مما علم الله تعا منعلق بقوله
وعذاب القبر ونعيم اهل الطاعة وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار ببيان ما على اثبات عذاب القبر دون نعيمه بنا تعليل
الاقتصار على ان النصوص الواردة فيه اى في اثبات عذاب القبر
اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر احد راي ليق من ذكر

الله تعا

تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا وانما تركه
ولان كون النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص
الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر
دون تنعيم اهل الطاعة وسوال منكر ونكير من اصول اهل الدين
والحق ان سوال منكر ونكير يسميان بهذا الاسم لان المسلم لم يعرفهما
ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير بمعنى المنكور سمي نكيرا لانه لم يعرفه
احد والمنكر بمعنى النكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد
عن ربه وعن دينه وعن نبيه بان يقولا من ربك وما دينك ومن نبيك
قال السيد ابو السجاع من المشايخ ان للصبيان سوالا وكذا للانبياء
عند البعض والاصح ان الانبياء لا يسئلون لانه يسئل عن النبي ء م
فكيف يسئل هو عن نفسه ويسئل اطفال المؤمنين بالاتفاق
وتوقف ابو حنيفة رحمة الله في اطفال المشركين في السوال ودخول الجنة
وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما للمؤمنين وهم الغلمان
المذكورون في الكتاب الكريم ثابت كل من هذه الامور الثلثة بالدلايل
السمعية لانها امور ممكنة قيد بالامكان لان الممتنع الذي اخبر الصادق
يجب تاويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم اخبر بها الصادق اي النبي ء م
على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و
وعشيا النار سن نار ينور نورا اذا تقرلان فيها حركة واضطرابا والنور
مشتق منها الضمير في عليها عائد الى النار ومعنى الغدو اول النهار
ومعنى العشي ما هو اخر النهار من عشي العين اذا نقص نورها ومنه
الاعشى قال ابن عباس رض لعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا
وقال مقاتل يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال
ابن مسعود رض ارواحهم في حوق طير سود يرون منازلهم عذوة

وعشيه

وعشيه قال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طير خضر ناوي
الى قناديل معلقة بالعرش وارواح ال فرعون في جوف طير سود
تغدو وتروح على النار والاية تدل على اثبات عذاب القبر
لاذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار
قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان
احدهما النار ستداء ويعرضون خبره والثاني ان يكون بدلا
من سوال العذاب ويقرء بالنصب بفعل مضمر يفسره ويعرضون
تقديره يصلون النار ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا
وعلى البدل من موضوعه حال اما من النار او من ال فرعون ويوم
يقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فانه لما كان
اشد العذاب في الاخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا قوله
ادخلوا يقرء بوصل الهمزة يكون ال فرعون منادي بحذف حرف النداء
تقديره يا ال فرعون ويقرء بقطعها وكسر الخاء يكون ال فرعون
مفعوله الاول اي يقول الله تعالى للملائكة يعني يقال يوم القيمة
ادخلوا ال فرعون قرء ابن كثير وابن عامر وابو عمر ادخلوا بالضم
وهكذا قرء عاصم في رواية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء
فمن قرء ادخِلوا بالنصب معناه يقال للخزنة ادخلوا ال فرعون
يعني قوم فرعون اشد العذاب يعني اسفل العذاب وصار الالف نصبا
لوقوع الفعل عليه وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا الفاء
للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال
قبل الادخال الذي في القيمة انما هو عذاب القبر وقال النبي صلى الله
استنزهوا اي امتنعوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه قال النبي ء م
قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر

وجوه القرآن ادخلوا

اذا قيل اى يثبت الله اه اذا قيل له اى للميت من ربك وما دينك
ومن نبيك فيقول الميت ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد صلى الله
والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقوله ع م اذا قبر الميت
اى اذا وضع هما دليل على سوال منكر ونكير اياه ملكان اسودان
ازرقان عينا هما يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير الى اخر الحديث وقال
النبى ع م القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران روى
اسباط عن اسدى قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك
قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا راد قال ما اقبح وجهك فيقول
كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك عملك
منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه فى قبره فاذا بعث
من قبره يوم القيمة قال له انا كنت عملك فى الدنيا بالذاة والشهوات
فانت اليوم تحملنى فركب على ظهره حتى يدخل النار قال كذلك قوله تع
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ويقال هذا سبيل المثل انهم يحملون
اوزارهم يعنى وبال ذلك ويقال وقرت ظهورهم من الاثام واصل الوزر
فى اللغة الثقل قال المفسرون ان المومن اذا خرج من قبره استقبله احسن
شئ صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح كان سارا تكتسم
فى الدنيا فاركبنى انت اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا اى ركبانا وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى
اى فى حق عذاب القبر ونعيم اهل الطاعة وسوال منكر ونكير
وفى كثير من احوال الاخرة كالميزان والصراط متواترة المعنى وان لم يبلغ
احادها حد التواتر اى متواتره بطريق الاجمال وان كان جزئيا تها
لا يبلغ حد التواتر وانكر عذاب القبر ونعيمه وسوال منكر ونكير
بعض المعتزلة والروافض اول الروافض العلوية قالوا ان الروح

نزلت من الله تعالى الى على رضى وان جبريل ع م قد اخطاء وبطلوه
اهل السنة والجماعة يقول قال الله عز وجل محمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار الاية وقال الله عز وجل ما كان محمد ابا
احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا
بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموت فى الدنيا
وقوله تع امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء
لكان الاحياء ثلثا فى الدنيا والقبر وفى الحشر لان حيوة القبر
يعقبه الموت والاماتة اثنتين فى الدنيا وفى القبر اجيب بان اثبات
الواحد والاثنين لا ينفى الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموة فى الدنيا
وفى القبر وكنا احياء وترك حيوة الاخرة لانها معاينة عند
قولهم احييتنا اثنتين وقيل اثبات الواحد فى الاية الاولى
بطريق الحصر فينفى الزيادة واما حيوة القبر فستمر الى الحشر
والا لما استمر عذابه ونعيمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حيوة
الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلثة لان الميت جماد لا حيوة له
ولا ادراك له فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الميت
بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك النعيم والتعذيب
اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن الراوندى كل ميت
حى يدرك لكن اعجزته الافة عن افعال الاختيارية اجيب عن اول
بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوت
مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول فى الجنون فلعل الروح
بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا تحرك به لعدم كون
العنصر فى حكمه ونصرفه والجواب انه يجوز ان يخلق الله تع فى جميع
الاجزاء اى اجزاء الميت او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب

على الروافض

اولذة التنعيم اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد في القبر حيوة
لكن توقفوا على انه هل يعاد الروح ام لا واستناع الحيوة
بلا روح مم وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي هي منشا الافعال
الاختيارية قبل ارتكاب المعاصي انما هو باختيار الروح وشعوره
فلا بد من عودة تعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج
الى عوده الى البدن وهذا لا يستلزم هذا جواب سائل وهو
ان يقال ان في خلق الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المودية
الى النزاع الجديد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب في قبره ولزم
ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطله وكذا الملزوم فاجاب عنه
وهذا لا يستلزم الى اعادة الروح الى بدنه ولا يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه
المنكرين ان يضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله ونضعه في صندوق
ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على احياء
قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تصييقه و
اتفاق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية فلهذا لم يعرف حيوته لا يستكل عليه جوابه المنكر
ونكير لان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق اللسان والملك
يسمعه حتى ان الغريق في الماء هذا دليل على عدم الاستلزام والماء
كول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب
وان لم نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته الاول عالم
المشاهد المحسوس والثاني هو عالم المغيبات وغرائب قدرته
وخبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة ونصب
فضلا اما على الحال او على المصدر واعلم كانه جواب سوال مقدر

وهو

وهو ان يقال لم افرد المص احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث
احوال البعث بل هو بتوسط بين احوال الدنيا والاخرة فاجاب
بقوله واعلم انه لما كان احوال القبر بما هو بتوسط لانها اتالدنيا
وبداية الاخرة بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل
ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل
الكل اى ما يتعلق باحوال الاخرة انها امور ممكنة اخبر بها
الصادق اى الرسول عم ونطق بها الكتاب والسنة فيكون
ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعلم شانه
يعني ان المص لم يصرح بحقيقة كل واحد من احوال عذاب القبر
اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقيقة كل واحد
من احوال الاخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق فقال
والبعث وهو ان يبعث تع الموتى جمع ميت بي القبور
بان يجمع اجزائهم الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوان
خلقته عليها وهي الباقية من اول العمر الى اخره
ويعيد الارواح اليها حق لقوله تع فل يحييها الذي انشاها
اول مرة في جواب من قال من يحي العظام وهي رميم وقوله تع
ثم انكم يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك من النصوص من
القاطعة الدالة بحشر الاجساد وانكره اى البعث الفلاسفة
بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة الفلاسفة
ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم
لكن هذا ممنوع لانه لا يتصور ان يكون المعاد عن الاول ولم
يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد فلنا الحادث جائز الوجود
بعد وجوده اما يكون لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى

سقه

والالزم النسخ واذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جوازه ثانيا
كما لم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم في علم الله تعالى ما سبق
له الوجود والى ما لا يسبق له الوجود كان المعدوم الاول ينقسم
الى سبق ما يوجد والى ما لا يوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى
بالوجد المعدوم الذي سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشيء
اذا عدم فانه بعدم العدم جائز الوجود والله تعالى قادر
على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادة المعدوم
بعد العدم وهو سمع انه لا دليل لهم عليه يعتد به اي على امتناع
اعادة المعدوم غير مضر قوله وهو مبتداء غير مضر خبره لان مرادنا
بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية التي صار معها حال التولد
وهو العناصر الاربعة للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك
اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اعلم انهم اختلفوا في حشر الاجسام
بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق
التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع بسمع على تعيين
احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة
والايات وهو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى
كل من عليها فان فان اجيب عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رضي الله
لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم وعن الايات بان هلاك
الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها
يحصل بتفرق الاجزاء وان سلم دلالته على وجود الصانع وقوله تعالى
هو الاول والاخر معناه الاول من كل شيء والاخر منه فلا يدل على فناء
العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات الكمال
وبهذا سقط هذا الاشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى

يجمع

يجمع الاجزاء الاصلية اه ما قالوا اي قال الفلاسفة في دليل
امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد انه
لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صار المأكول جزءا منه اي من الا
فتلك التاء بمعنى الهاء والالف بمعنى اذا والكاف مشار اليه
وكلاهما اشارة الى المؤنث الاجزاء اي الاجزاء التي كانت للمأكول
ثم صارت جزءا للاكل اما ان تعاد فيهما اي في الانسانين وهو محال
لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد شخصين متباينين
او في احدهما فقط يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك اشارت
الى بيان سقوط ما قالوا الان المعاد وهو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل
لا اصلية فانا نعلم ان الانسان باق في مدة الاجزاء التي تحصل
من الغذاء تتزايد عليه وتنزل وتنقص وكذا السمن والهزال
وسائر الاوصاف ويجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان
اصل الحقيقة فان قيل من طرق الفلاسفة اي البعث هنا قولهم
بالتناسخ والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن
انسان اخر نسخا وببدن حيوان اخر مسخا وبجسم نبات فسخا
وبجسم جماد رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء
واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة من بنيان ساق لما جرد مرد فالاولى
يدخل اهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلث وثلثين الجرد
جمع الاجرد والمرد جمع الامرد وهو من لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل
جرد على سوى الذقن وجاء مرد بيقين للذقن كان تغيير الوضع
الجرد وان حمل على العموم كان مرد صفة لجرد ولم يسد لان الجرد قد يكون

كل

نبين

بطل التناسخ

هالك

يدخل اهل الجنة جردا مردا
ومجردا جمع

ولد بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى سرد جرد
فيحمل المرد على المعهود والجراد على سائر اعضائه سوى الراس هذا
الحديث يؤيد كون البدن الثانى غير بحسب الشخص وكذا
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا
على ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصور فى تلك الصورة ويجعل
فقد قالوا يبعث طفلا وان جهنم ضرسه مثل احد قال اهل اللغة
اصل جهنم جهنام وهو بئر لها قعر فحذفت الالف وشدد النون
فسمع جهنم وقيل معرب من كَهْ افكن يعنى كالحمام ومن ها هنا
اى من ان يكون القول بالبعث قولا بالتناسخ قال من قال
ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ ثابت قلنا من طرف
اهل الحق انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول ح لم يكن المغايرة بينهما وان سمع ذلك اى
تعلق النفس للبدن الثانى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول تناسخا كان نزاعنا فى مجرد الاسم اى النزاع يكون لفظيا غاية
ما سمينا فى هذا المثل اعادة الروح تسميتهم تناسخا ولا دليل على
استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن اى الذى هو المخلوق
من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة على حقيقته اى على حقيقة
اعادة الروح سواء سمى تناسخا او لا والوزن حق اى من جملة
اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار وللمسلمين حق لقوله تعالى
والوزن يومئذ الحق فيه وجهان احدهما الوزن مبتداء ويومئذ
خبره والعامل فى الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ والحق
صفة للوزن او خبر مبتداء محذوف والثانى ان يكون الوزن
خبر مبتداء محذوف اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز

على هذا

حشر الاطفال

محل جهنم

151

على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الموصوف والصفة
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال ذهب كثير من المفسرين
الى ان له كفتين ولسانا وشاهدين وقد ورد فى الخبر الصحيح تفسير
بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفيته فما يتخيل كيفيته يجب
تاويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الجهة والجسمية
وانكره المعتزلة ذاهبين الى ان المراد بالوزن فى الاية هو العدل
او الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات
العقل فلهذا ذكره بلفظ الجمع قال الحاكم فاما من ثقلت موازينه الاية
والاشهر ان الميزان واحد اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف
ميزان قيل الظاهر ان يعتبر تعديده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته
لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يكن وزنها اى لانها ولان اعادة
الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها للبستها
خفة ثقلة لانهما لا يكونان الا بالة مقدار ولا مقدار للاعمال ولانها
معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن استدلال المعتزلة
انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال اى الصحائف التى كتب الحفظة
فى الدنيا التى توزن فلا اشكال هذا جواب عن استدلال الاول
وروى عن ابن عباس رضه توزن الحسنات والسيئات فى الميزان
فاما المؤمن فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته
واما الكافر فيؤتى بعمله فى اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته
وقال بعضهم لا يوزن عمل الكفار وانما توزن اعمال التى بازائها
للحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يخلق فى كفة ميزان السعداء
ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة وهو علامة السعادة والشقاوة
وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيات اجساما

العجم

احتشامه من حدهة المتكلفين عليه وانكره المعتزلة زعما منهم
انه عبث والجواب مامر **والسؤال حق** اى من جملة اصول اهل الحق
ان سوال الله تعالى العباد حق لقوله ع ان الله تعالى يدنو من المؤمنين
اى يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى منزه عن ذلك فيضع
عليه كنفه اى حفظه بذيل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه
الكنفة السائر يقال في كنف الامير اى حفظه وعاونته ويستره
عطف تفسير فيقول الله تعالى اتعرف ذنب كذا
فيقول العبد نعم اى رب حتى قرره اى جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه
والجاؤه الى الاقرار بها ورأى في نفسه اى راى الموس في ذاته والواو للحال
انه قد هلك قال الله تعالى سترتها اى الذنوب عليك في الدنيا وانا
اغفرها لك اليوم تعديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها
يومئذ الا الله تعالى واعلم يقال انا سترتها عليك لان الستر في الدنيا
كان بالكتاب العبد ايضا فيعطى كتاب حسناته واما الكفار هذا آه
من تتمة الحديث واما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلائق
اى وسط الخلايق هولاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والكذب هو الخبر عن الشي على خلاف ما هو به الاخرف يفتح به الكلام
لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا صلى اللعنة البعد والطرد يقال
[illegible] اللعين لبعده عن الرحمة اذ تلا عن اثنان فان كان احدهما
مستحق اللعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت
اللعنة الى السماء فان لم تجد هناك موضعا فتحير فترجع الى الذى تكلم به
وان لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفي بعض الرواية الى اليهود
وهذا السؤال في الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لا يسئل عن
ذنبه انس ولا جان في حشر وامن قبورهم الى الموقف قيل مواقف

ظلمانية قال ابو بكر رضي انما ثقلت بميزان من ثقلت موازينه يوم القيمة
يا ثباعهم في الدنيا الحق وثقله عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه
الا الحق او ان يكون ثقيلا وانما خفت موازينه من خفت موازينه
يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفته عليهم وحق الميزان
لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف وعلى تقدير تسليم هذا جواب
عن الاستدلال الثاني للمعتزلة كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض
لعل في الوزن حكمة غرض الحكمة احكام الشي واصلاحه عن الخلل لا تطلع
عليها يعني لا نعلم ولا ان افعال الله تعالى من جملتها الوزن معللة بالاغراض
والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت
معلومة لله تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها لعل في الوزن بعد كون الاعمال
معلومة لله تعالى حكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا للحكمة لا يوجب العبث
والكتاب اى من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق اثبت الكتب
فيه طاعة العباد ومعاصيهم يوم صفة الكتاب وحال المثبتين بانهم
والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا اى مفتوحا على قوله تعالى يخرج بفتح الياء وضم النون وبقراءة بناء
مضمومة وبفتح الياء مفتوحة وراء مضمومة مخرجا كتابا حال على هذا اى
يخرج عمله مكتوبا او تلقيه صفة الكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب
ويجوز ان يكون نعتا للكتاب وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا اى سهلا لانه فتش فيه كما ينا فتشا صحيحا
وسكت عن ذكر السيئات يعني لم يقل المنوقش والحساب حق والحال انها
من جملة اصول اهل الحق اكتفاء بالكتاب والحكمة في الكتاب ان الملك
اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان اذجر له عن المعاصي
وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم

القيمة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة
وعلى الكافرين خمسون الفا وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين
قدر صلوة مكتوبة صلاها في الدنيا **والحوض حق** اى من جملة
اصول اهل الحق الحوض حق لقوله تعا انا اعطيناك الكوثر قال البيضاوى
انه نهر في الجنة وعدنيه ربي وقيل انه حوض في الجنة وقيل
اولاد النبي عم او اتباعه او علماء امته او القرآن ولقوله عليه السلام
حوضي مسيرة شهر وزواياه اى اطرافه سواء وساوه والاصل
في الماء سوه لقولهم ساهت الركية تسوه فقلبت الجمع امواه فلما تحركت الواو
وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه جمع كوز اكثر من نجوم السماء
والهمزة في السماء بدل من الواو وقلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف
زائدة من شرب منها فلا يظمأ اى لا يعطش ابدا والاحاديث فيه
اى اشباب الحوض كثيرة فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذه
قلت يجوز استلذاذه بجهات اخر غير قطع العطش او معناه من شرب شربة
وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا **والصراط حق** اى
من جملة اصول اهل الحق الصراط حق وهو جسر ممدود على متن
ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف بعبره اى يعبر اهل الجنة
وتزل فيه اقدام اهل النار اعلم ان الصراط صوره صراط الله الذي وضعه
شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم
فقد زلق إلى دركات وكل عمل يكتسب في الدنيا يتمثل بصورة يناسبها
يوم الحشر ولذا قال عم يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة
الخنزير والقرد ونحو ذلك وصورة القرليلة البدر وذلك حسب اعمالهم
الحسنة والسيئة وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن

فهو

فهو تعذيب للمؤمنين ذاهبين الى الله المراد به طريق الجنة والنار
المشار اليهما بقوله تعا سبهديهم ربهم ويصلح بالهم وقولهم
فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات
من الصلوة والزكوة ونحوهما والجواب ان الله قادر على ان يمكن من
العبور عليه ويسهل عطف تفسير على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه
كالبرق الخاطف اى اللامع ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد وهو
الفرس الذي يتحرك بسرعة الى غير ذلك مما ورد في الحديث كالمشي
على الماء والطيران في الهواء **والجنة حق** الجنة المرة من الجن وهو مصدر
جنه اذا ستره سمي به الشجر المظلل الملتف اغصانه للمبالغة كانه
بستر ما تحته ستره واحدة ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة
المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه
ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم **والنار حق** لان الايات
والاحاديث الواردة في بيان شانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى
لم يرد نص صريح في التعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تعا عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
ولقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع
والحق علمه الى العليم الخبير قيل ان الجنة المأوى بعض الجناة
وسلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كل جزء منه عندها
فان الارض عندك وليس كل جزء منها عندك واما الحديث فانما يعين
سقف الجنة لان الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار
ظهور جلاله باى محل كان الاول ان الاصلوب في الهوى والماكول
في البطون معذب بالنار متنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي
تعيين المحل وكيف يحتج على هذا بما روى انه عم صلى صلوة الخوف

فقالوا يا رسول الله رايناك في الصلوة تناولت شيا ثم تاخرت
فقال اني رايت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته كلتم فيه
ما بقي في الدنيا وقال ء م الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله
وكذا النار تمسك المنكرون اي الفلاسفة بان الجنة موصوفة
بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر لان
عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا في
الاصغر لانه لا يسعه او كانت موجودة في العالم الافلاكي او في عالم
اخر خارج عنه وهو ايضا مع لاستلزامه الخرق والالتيام وهو باطل
على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين لعالم المثل يقولون بالجنة
والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثل لا من جنس
المحسوسات كما قاله الاسلاميون قلنا هنا مبني على اصلكم الفاسد
فدنكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان موجودتان
تكرير وتاكيد لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان وزعم
اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ونمسكوا بانهما لو وجدتا
الان فاما في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم اخر والكل محال
كما قاله الحكيم ولزم من دليل نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد
لزوم ذلك مم لان انشاء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم
خرق الافلاك فيه تامل لنا لقصة ادم وحوا وذلك ان الله تعا
لما خلق ادم ء م واسكنه الجنة القى النوم فكان بين النوم واليقظة
فخلق من ضلع اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل له يا ادم
ما هذه فقال المراة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها فقال حوا لانها
خلقت من حي وقيل سميت حوا لانها كان على شفتيها حوة يعني خال
فيقال الان لونها يضرب الى السمرة فسميت حوا من قولك احوى كقوله تعا

فجعله

فجعله غثاء احوى ادم اسم اعجمي كآزر وصالح والاشتقاق من الادمة
او الادمة بالفتح بمعنى الاسمرة او من ادیم الارض بما روي عنه عليه السلام
انه تعا قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق آدم ء م
او من الادم ومن الادمة بمعنى الالفة واسكانهما في الجنة وكذا
اخراجهما من الجنة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل والايات الظاهرة
في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين بلفظ الماضي
وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض
بمثل قوله تعا تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا اي فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل
دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان موجودتان ولكن عندنا
ما ينفيه وهو قوله تعا تلك الدار الاخرة نجعلها الاية فانها
تدل على انهما غير مخلوقتين الان قلنا اي في الجواب عن المعارضة
تحمل الحال والاستمرار يعني ان هذه الاية تحتمل ان يكون الاستقبال
ويحتمل ان يكون للحال والاستمرار وهو المقصود كما لزم انا لو كان المراد
الاستقبال والاستمرار وبالاحتمال لا يتم المقصود ويحتمل
ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصح حجة لهم
ولئن سلم فقصة آدم ء م يبقى سالمة عن المعارضة اي ولو سلم
انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعا اعدت للمتقين
واعدت للكافرين ولكن قصة ادم وحوا عليهما السلام يبقى
سالمة عن المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتين الان ومن
ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان في ارض فلسطين
او بين فارس وكون ما خلقه الله تعا انجانا لادم عليه السلام

وحمل الاهبوط الى الانتقال وكرمان خلقه الله تعا انسانا لادم
وحمل الاهبوط على الانتقال منه الارض الهندي كما في قوله تعا
اهبطوا مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يستعاد للانتقال الناظر
استماع حقيقة او استبعادها وهنا ليس كذلك قالوا
اي المنكرون على وجودها الان لو كانتا موجودتين لما جاز
هلاك الهلوك في الاصل انتهاء الشيء في الفساد اكل الجنة
اي الثمر الذي يوكل يعني المأكول لقوله تعا اكلها دائم لكن اللازم
اي دوام اكل الجنة بط لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا
لاتفاق انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل
المأكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة
فنائه عند اهل الجنة بالكلهم وانما المراد بقوله تعا اكلها دائم
الدوام بانه اذا فني منه اي من اكل الجنة شيء حتى بعد له يعني المراد
بالدوام الدوام بالنوع لا الدوام بالجزء والشخص وهنا اي الدوام
المذكور لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء
بل يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في حين الهلاك ولو سلم
اي ولو سلمنا ان الهلاك يستلزم الفناء به فيجوز ان يكون المراد به
اي بقوله تعا كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في
حد ذاته يعني ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة
العدم قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا الواجب لكن
ينعكس ظله في اعيان الماهيات فيظن انها موجودة فكل ممكن
هالك في نفسه وقال الله تعا ولم يكن شيئا والآن كما كان
وهذا قول خارج عن طور العقل حاصل هذا الجواب ان يقال
لانسلم ان اللازم بط لانه لا تنافي بين هذين الاثنين فان المراد

من دوام

من دوام اكل الجنة في قوله تعا اكلها دائم هو الدوام النوع لا الدوام
الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعا كل شيء هالك الا وجهه
هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائم فلا تناقض بين الدوام النوعي
والهلاك اللحظي وانما التناقض بين الدوام الشخصي والهلاك الدائم
ولو سلم ان المراد بالدوام هو الدوام الشخصي لكن لا نسلم تناقض في
قوله تعا كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس
الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام
والانتفاء لكن لا تناقض في قوله تعا اكلها دائم لان المراد من قوله تعا
كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته اذ آه باقيتان
لا تفنيتان ولا يفنى اهلها اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر
لقوله تعا في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل كانه اشارة
الى جواب سائل وهو ان يقال ان قوله المص باقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما ينافي ما قيل من انهما اي الجنة والنار تهلكان
ولو لحظة فاجاب بقوله واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة
تحقيقا لقوله تعا كل شيء هالك الا وجهه فلا تناقض في البقاء جواب
اما بهذا المعنى اشارة الى قوله وبطرأ عليهما عدم مستمر على انك قد عرفت
اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء انه لا دلالة في الآية
اي في قوله تعا كل شيء هالك الا وجهه على الفناء وذهب الجهمية
الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو
من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة واهل النار النار
فلستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذاقهم الله تعا
العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعا الجنة والنار
واهلها احتجوا بقوله تعا هو الاول والآخر واجبوا بان القوي

الجنه ع

الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاجرا ق
بفنى الرطوبة والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة معه
خروج عن قضيته اجيب عن الاول بانه بمنع تناهى القوة
الجسمانية كما بين فى موضعه وعن الثانى بان الحيوة يخلق
الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما فى السمندر فانه حيوان
ماوه النار والاول ان يقال حيوة الجهنمى بفنى ويتجدد كل حين
كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلنا جلودا غيرها وهو
اى مذهب الجهمية فورد بط مخالف الكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه اى على مدعى الجهمية بشهة فضلا عن حجة اى
دليلهم لا يفيد بشهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون حجة
قطعية والكبيرة قد اختلف الروايات فيها فروى ابن عمر رضه
انها تسعة الشرك بالله تعا اى الكفر مطلقا وان بعبد الضم
وقتل النفس سواء قتل نفسه او غيره بغير حق احترازا عن القصاص
والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط فى الدنيا لتعذر
الصلب وقذف اى شتم المحصنة بفتح الصاد وكسرها وهو الحرة
المكلفة المسلمة العفيفة وهى ما احصنها الله تعا عن القبايح
والزنا بالكسر التى احصنت فرجها من الزنا وبشترط معها فى الرجم
الدخول بنكاح صحيح والزنا هو الوطى فى قبل خال عن الملك
وشبهته فوطى البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا
غيبوبة الحشفة وكذا وطى المرة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك
ولذا لا حد والفرار عن الزحف وهو الجيش الذى يرى بكثرة كانه
يزحف زحفا اى يدب دبيبا والمراد هنا الفرار عن الجيش
فى الغزو ولكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف والسحر هو اظهار

اسر خا

امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجرى فيها التعلم
فيخرج المعجزة والكرامة اذ لا شر فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل شئ
يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلانى وما فعله او يخيل انه
قتل فلانا وما قتله وما اشبه ذلك واكل مال اليتيم الا بجهة
الشرع كما قال تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن والمراد اخذه
قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله شروع اذا لم يعين له
بيت المال حق وكيته مشكل وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد فى الحرم اى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه
كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته الالحاد
فى اللغة الميل عن القصد ولذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحية الملحد
العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس فيه يقال قد الحد فى الدين
والحد وزاد ابو هريرة رضه اكل الربوا وهو زيادة احد البدلين
فى البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان
فى الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر الكل
لكونه معظم منافعه وزاد على رضه السرقة السرقة هو الاخذ
خفية مال الغير قدر نصاب بحرز بكمال او حافظ بلا تاويل
شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابى حنيفة رح وربع دينار
عند الشافعى رح وثلثة دراهم عند مالك رح وشرب الخمر
وهو المسكر من ماء عنب عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله وجمع
والمسكر من اى ماء كان سا او غيره عند الشافعى رح وقيل كل ما كان
مفسدة مثل مفسدة شئ مما ذكر كالمسكر وان كان من غير العنب
واكثره كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة
وكازاء الرسول ص فانه فوق عقوق الوالدين وقيل

كل ما توعد عليه العصيان فهو عائد الى ما الشارع بخصوصه
اى الله تعالى في القران والحديث كالحد في الدنيا والوعيد بالنار
في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديد وقيل
كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيره
ولهذا قالوا لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
وقال صاحب الكفاية الحق انهما اى الصغيرة والكبيرة اسمان
اضافيان لا تعرف ان بذاتهما بل باعتبار وكل معصية اضيفت
الى ما فوقها فهي صغيرة والى ما دونها في الاثم فهي كبيرة فيه بحث
لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة
دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر
بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان صلوة الخمس
والجمعة الى الجمعة ورمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر
وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكر
صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل هو معنى لغوي لا كلام فيه
والكبيرة المطلقة بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة هي الكفر اذ لا ذنب
اكبر منه وبالجملة اى حاصل الكلام المراد ههنا ان الكبيرة التي هي
غير الكفر لا تخرج العبد من الايمان لبقاء التصديق الذي هو
حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اى بين الكفر
والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال
الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي
هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى الكبيرة ولا اتى
بالاعمال الصالحة اما من اتى بالكبيرة واتى بالاعمال الصالحة ايضا

لزوما يلزم

يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال
الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة
على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا بناء مفعول له
لقوله حيث زعموا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
ولقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان
لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لانتفاء الجزء يوجب
انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة المتنازع فيها اعلم ان المعتزلة قالوا
ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط جميع الطاعات للتناقض بين الاستحقاقين فبين عندهم
رد عليه بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه
لا يحسن من الكريم الحكيم ابطال طاعات العمر بتنا ولقمة من الربوا
او جرعة من الخمر كمن خدم كريما مائة سنة ثم خالفه مرة او امره
ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات
وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل الطاعات ولية او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب
مما لا ينبغي ان يكون مذهب العاقل ولا ندخله اى العبد المؤمن
في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان قيل ان النص
قد نطق بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل
من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء فقد كفروا وان لم يقولوا
فقد خرجوا من مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا اى دليلنا على ان مرتكب
الكبيرة مؤمن لا كافر وجوه الاول ما سبق ان حقيقة الايمان
اى الايمان الشرعي وهو التصديق القلبي ولا يخرج المؤمن

عن الاتصاف به اى بالتصديق القلبي الايمان ينافيه وهو الكفر
فمن وجد منه الاقرار باللسان والتصديق بالقلب بنصف بكونه
مومنا فمن لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار
لا يوصف بكونه كافرا فكان مومنا فلا واسطة بين التصديق
والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق ومجرد الاقدام
على الكبيرة لغلبة شهوة الزنا او لقلة حيائه وانفه كلاهما بمعنى الغيرة
خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى ورجاء العفو
محو الحريمة من عفا اذا اورس والعزم العزيم في اللغة توطين النفس
على الفعل على التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا من المعصية
واذا وصف بها الباري تعالى اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة
والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هو التوبة من الذنوب
الظاهرة وهو مخالفات ظواهر الشرع وتوبة ترك المخالفات
واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب
الباطنة وهي الغفلة عن الذكر حتى ينصف بحيث لو صمت لسانه
لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علاقة الدنيا والاخذ بالبر
من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في غير الاوقات
بانواع الخلوات والتفكر في بواطن الايات واثار المصنوعات الملكوتات
وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه
لا ينافيه اى لا ينافي الانصاف بالايمان قوله مجرد الاقدام مبتدا
وقوله لا ينافي خبره نعم جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
اليس الاقدام على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم اذا كان بطريق
الاستحلال اى عد الكبيرة حلالا او طلب الكبيرة حلالا والاستخفاف
كان كفرا لكونه علامة للتكذيب او تكذيب الله ورسوله ولا نزاع

فان المعاصي اى بعض المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب
وعلم كونه اى كون ما جعله الشارع كذلك اي امارة معنا كذلك
الكاف في موضع رفع اي الامر كذلك ويجوز ان يكون نصبا صفة
لمصدر محذوف اى الادلة الشرعية كسجود جمع ساجد الضم والقاء
المصحف القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت
بالادلة كفر فاذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبي
ولا يكون الاقرار باللسان معتبرا وبهذا اى بما ذكرنا من قولنا والاقرار
فان المعاصي الخ بطل ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر باللسان المصدق بالقلب كافرا
بسبب شيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشرك الناقض الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المومن
على العاصي اي على مرتكب الكبيرة كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا يعني صادقا في توبته ويقال ينصحوا الله تعالى
فيها من غير انفاق سئل عن عمر بن الخطاب رضه عن توبة النصوح قال
هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليها ابدا وقوله تعالى
وان طائفتان من المومنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة اى الايات
والاحاديث الدالة على اطلاق المومن على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل
الوجه الثالث ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المومن عن الايمان ويدخله
في الكفر لما اطلق الله تعالى في اياته ورسوله في احاديثه اسم المومن
على مرتكب الكبيرة لكن اللازم بطل وجود الايات والاحاديث على
الاطلاق وكذا الملزوم والثالث اجماع الامة الاجماع العزم على امر محكم
لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه
في عصر على حكم شرعي من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا

بالصلوة على من مات من غير توبة من اهل القبلة والدعاء معطوف
على الصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
متعلق باجماع الامة على ان ذلك اي الصلوة والدعاء والاستغفار
لايجوز لغير المؤمن يعني ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجمعت
الامة بالصلوة على اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصي
والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء
والاستغفار عليه غير جائز واللازم بط وكذا الملزوم احتجت
المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق
من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في الشرع
الخارج عن امر الله بارتكابه الكبيرة وله درجات ثلث الاول التغابي
وهو ان يرتكبها احيانا سبقها اياها والثانية الانهماك وهو
ان يصادر ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها
مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خطته خلع
ربقة الايمان عن عنقه ولابس الكفر ومادام هو في درجة التغابي
او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لانصافه بالتصديق
الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع
التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا
الفسق ثالثا نازلا بين المنزلتين للمؤمن والكافر اختلفوا فانه اي
الفاسق مؤمن وهو مذهب السنة او كافر وهو قول الخوارج
او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق في اللغة اشتقاقه من نافق
اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والاخر قاصعاء فيظهر
نفسه في احدهما ويخرج من الاخر ولذا سمي المنافق منافقا لانه يظهر
عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصري بقوله ع

اية

اية المنافق ثلث اذا حدث كذب واذا اؤتمن خان واذا خاصم
فجر وبان من اعتقد ان في البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل فيه
علم انه غير معتقد وجوابهما مامر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج
من الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان هذا الثلث اذا صارت
مقاملكة للشخص اية نفاق والا فالاصل كل فعل اصر عليه الفاعل
كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة اية النفاق فاخذنا المنفق عليه
اي الفاسق وتركنا المختلفة فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب عنه اي عن وجه الاول ان هذا اي
المذكور من الدليل احداث للقول المخالف لما اجمع واللام متعلق
بمخالف عليه السلف من عدم بيان ما في لما المنزلة بين المنزلتين
فيكون باطلا لان المخالف عليه القدماء باطل لاستحالة الثالث اي
الوجه الثالث المعتزلة انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعا
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله ع
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث
هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني اي لا يزني
الزاني حال كونه مؤمنا وقوله ع لا ايمان لمن لا امانة وجه الاستدلال
بهذا الحديث انه سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة ومن الكبائر والكافر
معطوف على قوله وليس بمؤمن لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه
اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه اي
مرتكب الكبيرة في مقابر المسلمين والجواب عنه اي عن الوجه الثالث
ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر هو من اعظم
الفسق بدليل ما بعده من قوله تعا وقيل لهم ذوقوا عذاب الخلد
الذي كنتم به تكذبون والحديث ورد على سبيل التغليظ والمبالغة

ل وعدم حفظ الامانة ع

في الزجر

اى المنع عن المعاصى على معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن
كانها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ
الايمان عن معناه اللغوى بدليل الايات هذا اشارة الى جواب
سائل وهو ان يقول لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر
وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام
واراده الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة
فاجاب الشارح بقوله بدليل الايات والاحاديث يعنى ان بعض
الايات والاحاديث تدل صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض
الايات والاحاديث تدل اجمالا عليه فيحمل المجمل على المفصل لان القاعدة
حمل المجمل على المفصل دون العكس والاحاديث الدالة على ان الفاسق
مؤمن حتى قال نعم لا يزنى زنى ولا يسرق سرقة الى قوله وان زنى وان سرق
وكرر ذلك حتى قال نعم وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر رضه
احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر لقوله تعا
ومن كفر بعد ذلك اى الايمان فاولئك هم الفاسقون ولقوله تعا ومن
لم يحكم اى من لم يعمل بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولقوله ع
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب معطوف على
ان الفاسق يختص بالكافر لقوله تعا ان العذاب على من كذب وتولى
اى اعرض اصلا والاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة لغرض وقوله تعا
لا يصلاها اى لا يدخل النار الا الاشقى الذى كذب ان الجزى اليوم
واصل الجزى ذل يستحيى منه والجزى هنا لا عموم له عندنا فلا يلزم
انحصار الجزى مطلقا فى الكافر او نقول المراد عموم الجزى

الكامل

الكامل فيلزم انحصار افراد الجزى مطلقا فيه والسوء على الكافرين
الى غير ذلك والسوء بالفتح الفساد وبالضم الضرر والمكروه
والجواب عنه انها اى النصوص من متروك الظواهر فالمراد من لم يحكم
بما انزل الله اصلا ولا نزاع فى كفره والفاسق محمول على الكامل فى
فسقه لان مطلق الفسق لا يختص فى الكفر بعد الايمان والعذاب
على من كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا
بمكذبين والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر
للنصوص الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع
معطوف على الصلوة المنعقد على ذلك علماء والخوارج خوارج
عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به اى
بالله الاشراك جعل احد شريكا لاحد والمراد هنا اتخاذ الهم غير الله
اى الكفر مطلقا لا يغفر فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان
نحو فرق فان كفر بعد لا ايمان له وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين
فكتابى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهرى وان كان
مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق باجماع المسلمين لكنهم
اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز
عقلا وهو الاشعرى الى جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب
حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ولنا
على عدمه اى عدم الغفران بدليل السمع لان عند الاشعرى لا يقبح
من الله تعا شئ وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان فضيلة الحكمة
اى مقتضى الحكمة يقال بالاستزاك على معنيين الاول كون الحى بحيث
يعلم الاشياء على ما هى عليه فى نفسها الامر وثانيهما كونه بحيث يصدر
عنه الافعال المحسنة الى معرفة التفرقة بين المسئ والمحسن لان الله

تعا

حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والاساءة الى المحسن
والانعام الى المسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلما واذا استحال
من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما
التصرف على خلاف مقتضى الحكمة بكون سفها والكفر والحال ان الكفر
نهاية في الجناية والجناية المعصية لا يحتمل صفة الجناية الا بامارة ورفع
الجرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد اي
الكفر حقا ولا يطلب له اي الكفر عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه اي
عن الكفر حكمة وايضا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ان مثلها ينافي الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب بقوله وايضا
وهو اي الكفر اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد يعني ان عذابه بحسب اعتقا د ه
واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا وهذا اي الكفر بخلاف سائر الذنوب
ويغفرها دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها
والتوبة ان يرجع عن القبيح ويعزم ان لا يعود روي جابر ان اعرابيا دخل
مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اي استغفرك واتوب
اليك وكبر فلما فرغ من صلوته قال له على رضي الله عنه سرعة اللسان بالاستغفار
توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى توبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة
قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب الندامة وتضييع
الفرايض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما اذقتها في المعصية
واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء
بدل كل ضحك ضحكته وقيل اقل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك
في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب
فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان
اذا لم يبلغ ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد

وبين

معلم
اصل توبة على ثلثة اوجه

وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى يغفر فلما بلغ الى الذي بهته
واغتابه فان جعله للذي بهته في حل فتاب الى الله تعالى فانا نرجو ان الله
يغفر له وكذا اذا زنى بامرة ولها زوج فان ههنا لم يجعله زنا ذلك الرجل
في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفي بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن
قال لا حق لك علينا فقد جعلتك في حل وعفو وعن كل خصومة
بيني وبينك وذلك لان ههنا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم
على المجهول جائز وهذه كرامة لهذه الامة لان الامم الماضية لم يذكر الذنب
لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم
والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لانه ههنا امر يات
بالتوبة على شرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤد ما ترك فكانه
لم يتب وذنب وبينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم
ويضربهم او يشتمهم فهذا كله لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه خلافا للمعتزلة
وفي تقريب الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته اي على ثبوت العفو
يعني في المتن من تقرر الا لان المص قال ويغفر ما دون ذلك
والاية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات انها تدل على وجود
الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المميزة عن غيرها
يصل واستغفرها من اي لانها تبين ايا من اي او من اوى اليه
واصلها اوية كهمزة ابدلت عينها على غير قياس اوايته كرملت فاعلت
اوايته كقاملة فحذفت الهمزة تخفيفا والايات والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب
وقابل التوب وقوله الا الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك
لهم الامن وهم مهتدون واخر يخصونها اي المغفرة بالصغاير والكباير
المقرونة بالتوبة يعني ان الله تعالى يغفر عندهم الصغاير المقرونة

ويغفر له ع

معلم
من قضايا بعض هذه الامة

معلم
اصل ابسته

بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة ردا بان الشرك مغفور
بالتوبة ايضا مغفرة التائب واجب عندهم فلا يظهر فائدة قوله
لمن يشاء قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج
عن مشيئته الله تعا وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث
الواردة في العباد العصاة حاصل الوجه الاول ان يقال
لو كان الله تعا يغفر ما دون ذلك لمن يشاء الصغاير والكبائر
المطلقين لما خوف الله تعا ورسوله عصاة المؤمنين في الايات
والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملزوم والجواب عن الوجه الاول
انها اذا الايات والاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين والكافر
يعني لانه ان تلك الايات والاحاديث عامة وجميع العصاة لاحتمال
ان يكون مختصة ببعض العصاة فتكون من قبيل العام الذي خص منه
البعض فانها تدل على الوقوع اي على وقوع العذاب دون الوجوب اي
وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة قبل اذا سلم وقوع العذاب
المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن
بطريق الوجوب وقد كثرت والحال قد كثرت النصوص في العفو اي
عفو العصاة فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم
بعضهم من اهل السنة اي في جواب عن تمسك المعتزلة وهو ليس
برضي عنده الشارح بان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعا
والمحققون على خلافه فكيف اي كيف يجوز الخلف من الله في الوعيد
وهو اي الخلف تبديل القول وقد قال الوا والحال الله تعا ما يبدل
القول لدي يعني لا خلف لدي وقد قضيت وانا قاض عليكم العذاب
فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدي اي لا يكذب عندي
فلو بقي القول على جهته لانا اعلم الغيب اعلم كيف اصله نقوم

الثاني

الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك اي
عدم العقاب تقريرا له اي للعبد واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة
ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصي
والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب
فضلا عن العلم كيف اي كيف يكون موجبا للظن والعمومات الواردة
في الوعيد للمقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع فح يكون عدم
الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من وهم عدم وقوع العذاب
الا غراء بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا الباء زائدة اي كفاه
ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها اي الصغيرة الكبيرة
ام لا لدخولها اذا الصغيرة تحت قوله تعا ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وهذا يدل على جواز مؤاخذته تعا بما دون الشرك وهو اعم
من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص
ولقوله تعا لا يغادر اي لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اي عدم
والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة الى غير ذلك من الايات
والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة
اذا اجتنبت الكبائر لم يجز تعذيبه بيانه بمنع عقلا بمعنى انه لا يجوز
ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه يقع لقوله تعا ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي صغائركم بعني نكفر سيئات
المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر وح يكون المراد من السيئات
الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب
على الصغيرة على تقدير الاجتناب واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر
لانه الكامل فتفيد الاية ان المجتنب عن الكفر تكفر سيئاته جوازا لا وجوبا
بالنصوص الواردة على عذاب اهل الكبائر على مقابل الصغائر جوازه

حاصل بل اختيار عن الكبائر وجمع الاسم جواب
سوال مقدر وهو ان يقال لاغرارة المراد من الكبائر هو الكفر
لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم بل قيل وان اجتنبوا كبيرة
ما تنهون عنه الاية فلما جمع الاسم على ان المراد من الكبائر ليس
هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر
فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة اجاب
بقوله وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر كالهود والنصارى والمجوس
وغير ذلك وان كان الكل ملة واحدة في الكفر او الى افراده المختلفة
على انواع الكفر باقراد المخاطبين على ما نهد من قال مدة ان مقابلة الجمع
وهو تجتنبوا بالجمع وهو كبائر تقتضي انقسام الاحاد كقولنا ركب
القوم دوابهم اي ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم وليسوا ثيابهم اي
ليس كل واحد منهم ثيابهم ح ويكون معنى الاية ان تجتنبوا انواع الكفر وان
كا منكم كفره نكفر عنكم سيئاتكم والعفو عن الكبيرة اي من جملة اصول
اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز هذا مذكور فيما سبق في قوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة
على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به
اي بالعفو قوله اذ لم يكن عن استحلال وهو عد الشيء حلالا
او يطلب كون الشيء حلالا قيل عفوها اذهابها ونحوها كما قال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى
يبدل الله سيئاتهم حسنات يعني مكان الشرك الايمان ومكان اقبح
الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصمة والطاعة
ويقال انه يبدل الله تعالى في الاخرة مكان عمل السيئة حسنات
عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان يوم القيمة اذا اعطى
كتاب الانسان فيرى في اوله المعاصي وفي الاخر احسنات

فلما رجع

تجتنب

فلما رجع الى اول الكتاب راى كلها حسنات سيئاتهم حسنات
ح للانكار والاستحلال كفر اي اعتقاد حلها ولو كانت صغيرة
اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف استحلال البخع فان في حرمته خلافا
كما ذكره في التوضيح وفي شرح الجمع لابن الملك لما فيه من التكذيب
المنافي للتصديق القلبي وبهذا اي باستحلال المعصية باول النصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والفرق بين
السيئة والخطيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما
يقصد بالعرض لانه من الخطاء، وكقوله تعالى من قتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا او على سلب اسم الايمان عنهم معطوف
على تخلبه العصاة مثل قوله تعالى وما هم بمؤمنين والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار مثل الاولياء والعلماء والزهاد في حق اهل
الحشر بعد دخول النار ثابتة ح في حق الكبائر فان قلت الحكم في
المكروه ان يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون
حرمان اهل الكبائر اولى قلت استحقاق حرمانها لا يوجب
حرمانه بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا اي الخلاف مبني على ما سبق
من جواز ان العفو والمغفرة بدون الشفاعة فيا الشفاعة اولى
وعندهم اي المعتزلة لما لم يجز عفو لم يجز اي الشفاعة اعترض عليه
بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنبت الكبائر مع ان الشفاعة
لها لا تجوز قلنا عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة انما يكون
لجائز الطرفين لترجح احدهما لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك
للنبي عليه السلام لذنبك والمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين
والمؤمنات ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين

معلف الفرق بين السيئة والخطيئة

الكبائر

والمؤمنات شفاعتهم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان اسلوب اي طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا
اي وان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة لما كان لنفي نفعها عن الكافرين
عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق باسم الياس الشدة ومنه يقال لا بأس عليك
يعني لا شدة عليك فيقال هذا اسمى الحرب الباس لان فيه شدة معنى
اسم كان لان مثل هذا المقام اي مقام تقبيح حالهم يقتضي ان يوسموا
بما يخصهم اي الكفار لا بما يعمهم وغيرهم فهذا لا يقتضي ثبت صحة
الشفاعة للمؤمنين اما شفاعة لدرء العذاب او لزيادة الثواب
فالايات عنه مطلق فيجري على اطلاقه وليس المراد من هذه الآية
ان تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة بالكافر يدل على نفيها مطلقا
فيثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد عليه انه اغا تفهم حجة غيره على من
يقول بمفهوم المخالفة يعني لم يستدل بمفهوم المخالفة بان يقال للملزم به
شفاعة الشافعين على كافرين فيفيد على غيرهم يرد عليه السؤال بل استدل
باسلوب هذا الكلام مقتضى الكلام يعني بل يستدل بقولنا لما كان
لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق
باسمهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول
مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني
مفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي رح دون البعض الاخر الحنفي رح
وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بالاد احاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى اي بالغ كلها حد التواتر
وانجح المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا يجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل بالتاء والياء منها اي من نفس الشفاعة هذه الآية
نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام

وهو

وهو استحق ذبح الله ردا عليهم يعني لا ينفع في ذلك البوء
نفس كافرة عن نفس مثوبة نفعا وقوله تعالى وما للظالمين من جهم
اي قريب ولا شفيع يطاع اي يقبل والجواب بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة يعني لانا لا نسلم ان هذه الآية تدل على عموم الازمان
وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان
والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الايات تدل على عموم الاشخاص
والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا
بين الايات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الايات الدالة على نفيها
لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائز ولما كان اصل العفو والشفاعة
ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة
جواب لما بالعفو الجار والمجرور متعلق بقالت عن الصغائر مطلقا اي
سواء مات مرتكبها بلا توبة قبل التوبة وعن الكبائر بعض التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب اي طلب زيادة يعني للمشفوع قالت المعتزلة انما يكون
الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب وكلاهما اما الاول
فلان الثابت عن الكبائر ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة
لا يستحقان العذاب عندهم اي المعتزلة فلا معنى للعفو فيه استحقاق
العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته
ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافي وجوبه واما الثاني
فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا على
ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والرتبة قال بعض
اصحابنا ان الشفاعة لا يكون لدفع المضار والا لكنا شافعين
للنبي صلى الله عليه وسلم حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو بط

اتفاق ولو بشرط ان يكون الشافع من المشفوع له وورد عليه ان الشفيع
قد يشفع لنفسه فلو اعلى قيل ان الشفاعة انما يطلق على دعاء الرجل
لغيره لا لنفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمي شفيعا
لكونه شفعا المشفوع له وطلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق
الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما يطلق على دعاء النبي عليه السلام
اما لاشتراط العلو في الشفيع او لاشتراط العجز في المشفوع له اشعارا علم
بان زيادة الرجة بدعاء الغير جائز اتفاق واما الشفاعة فتطلق عليه
مطلقا او مع الشرط المذكور فحجت لغوي لا بحث فيه كذا اطلاقه
على تخفيف الكافر بدعاء الرسل كما ورد في الخبر الصحيح **واهل الكبائر**
من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة اي من جملة ما يدل
اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اورد عليه ان حسنات الكافر
محيط بالكفر وسيئات المؤمن معفو باجتناب الكائر فما معنى الجزاء بمثقال
قبل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في بعض عقابه
وسيئة المؤمن تؤثر في بعض ثوابه وقيل من الاولى مخصوصة بالسعداء
والثانية بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار قال الشارح
المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة في
الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخبر يجيء بوجوه احدها المال
كقوله تعالى ان ترك خيرا اي المال والثاني الايمان كقوله تعالى ولو علم الله
فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الخير الفضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين
والرابع الخير العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر
كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر ونفس الايمان هذا جواب ما يقال وهو
ان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم او لا ثم جزاء عصيانهم اجاب

الكافر

معنى الخير

بقوله

بقوله ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه اي عمل خير قيل
دخول النار ثم يدخل النار لانه اي دونه جزى عمله الخير قبل دخول النار
ثم يدخل النار بعد بالاجماع لانه لو جزي لزم دخوله في الجنة لان جزاء
الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها
فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله في النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود
في النار مختص بالكافر فتعين الخروج من النار لقوله تعالى وعد الله المؤمنين
والمؤمنات جنات وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
جنات الفردوس نزلا الفردوس البساتين الذين فيه الكرم والاشجار
والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة
على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد
لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا دليل عقلي الخلود في النار من اعظم
العقوبات وقد جعل اي والحال قد جعل الخلود جزاء الكفر الذي هو اعظم
الجنايات فلو جوزي به اي بالخلود في النار غير الكافر كانت زيادة على قدر
الجنايات فلا يكون الله تعالى عدلا لاستوائه مع الكفر في الابدية
يرد عليه جواب التفاوت بالشدة والضعف وذهب المعتزلة الى
ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا اي المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر من اهل النار على ما سبق من اصولهم
اي المعتزلة والكافر مخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات
بلا توبة لوجهين الاول ان صاحب الكبيرة يستحق العذاب وهو
اي العذاب مضرة خالصة دائمة اي لا ينقطع ابدا فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والمتنافيان لا يجتمعان

فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة
اولى من العكس لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية
قال ابو علي وابو هاشم ان المعاصي تحبط الطاعات اذا زادت عليها
واذا زادت الطاعات احبطت المعاصي والجواب منع فيد الدور بان يقال
لانم ان العذاب مضر خالصة فلا ينافي بين الثواب والعقاب بل يعاقب
ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين بان يستحق
الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال
السيئة بالحسنة اولى لما مر بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه
وهو وجوب العذاب الشامل النصوص الدالة على الخلود اي خلود صاحب
الكبيرة الذي مات بلا توبة كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
اي تجاوزها يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قائل المؤمن
لكونه مؤمنا اي لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى
جميع الحدود اي جميع المنهيات والمشروعات وكذا من احاطت به
خطيئته وشملته من كل جانب والضمير البارز في شملته راجع الى من ولو
سلم انه غير كافر اي ولو سلم الخلود على معناه الاصلي فالخلود قد يستعمل
في المكث الطويل كقولهم سجن فلان مخلد فخلود الكفار لا معارض له فيبقى على
ظاهره وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل فلا مجتة
الاسلام الكفرة ثلاث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته
وهم المجاورون بدار الاسلام لا عذر لهم وهم الخالدون في النار ومنهم
من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا لبسا اسمه محمدا في البيئة
ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفرقين معذور في الكفر

ونقل

ونقل عن الاشعري ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم
الخلود اي عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما مر اعلم ان اهل النار
لم يقنطوا من الخلاص حتى اذا فرج بكبش الموت بين الجنة والنار ونودي
اهلها بالخلود ليسوا اهل النار من الخلوص فاعتادوا بالعذاب
وايسوا لما علموا ان امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو وهب عليهم نسيم الجنة
استنكروه ويعذبوا به كما جعل يستطيب الروث ويتألم من الورد

هنا نظر

والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله مغنى الاذعان
اذعن له بحق اي طاوعه لما كنت النمس منه وجعله صادقا اي جعله
حكم المخبر صادقا افعال اي الايمان من الافعال من الامن والهمزة في الاصل
للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او الضرورة بمعنى ان المصدق
صار ذا امن من تكذيبه لغيره قوله كان حقيقة آمن به اي لفظا امن به
امنه اي المخبر من التكذيب والمخالفة بحكم الظن اما لاحتمال الضرورة
او تشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوي هذا الذي هو من الامن بتعدي
اي الايمان باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى
حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام لابينا وما انت بمؤمن لنا اي
بمصدق وبالباء لاعتبار معنى الاعتراف كما في قوله عليه السلام
الايمان ان تؤمن بالله جواب عن السائل عن الرسول الله صلى الله
بقوله ما الايمان الحديث اي اقرأ الحديث او تمم الحديث اي ان تصدق
وليس حقيقة التصديق كما قاله بعض الحنفية ان يقع في القلب نسبة
الصدق الى الخبر والخبر اي ليس تصور نسبة الصدق الى الخبر والمخبر
من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك اي لوقوع نسبة
الصدق الى الخبر في القلب بحيث يقع عليه اسم التسليم اي الانقياد
وتسمية تسليما لزيادة توضيح بمعنى الاذعان على ما صرح به الامام الغزالي

جعل بالفم ثم الفتح بخس بوزن لبة
بوجه مرتجل صحاح

يعذب من كان معذورا في الكفر

حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار وبالجملة هو اي
الايمان والتصديق المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو
بمعنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال تعليل القوله المقابل اوابل علم
الميزان ان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اي
صرح بان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي بعينه المعبر عنه بكرويدن
فلو حصل هنا اي الاذعان والقبول هنا شرع للجوب من الاشكالات
الواردة لهذا المقام لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه اي
على بعض الكافر فيه اشارة الى انه انما يسجد الصنم لا لتعظيمه لحكم يكفر بينه
وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجري عليه حكمه من جهته
ان عليه شيئا من امارات التكذيب اي تكذيب رسوله والانكار كما فرضنا
ان احد اصدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام واقر به وعمل به مع ذلك
شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار يجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام
جعل ذلك اي شد الزنار وسجود الصنم علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم
ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى فيكون
اي المعنى الشرعي للايمان اخص من المعنى اللغوي لانه هو التصديق
المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق النبوي اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر
المتواتر بحيث يعلم العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجوب الصلوات
ووجوب صلوة الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة
الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه السلام وقولنا علم بالضرورة
لخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فانه لا يكون منكر الاجتهاديات كافرا

مجيئه به

مجيئه به والضمير في مجيئه عائد الى ما في ما علم والضمير في به عائد الى
النبي عليه السلام من عند الله تعالى اجمالا اي تصديقا اجماليا وانما اي الاجمال
كاف في الخروج عند عهدة الايمان يعني جاء من حق الايمان وهذا الكلام
من قبيل قول العرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفي الاجمال فيما لوحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب
الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا ولا ينحط درجته اي
درجة التصديق الاجمالي عن الايمان التفصيلي اي من امن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وغير ذلك من العبارات فالمشرك المصدق بوجود
الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا لا بحسب اللغة لان الايمان
في اللغة التصديق والمشرك مصدق بوجود الصانع لان قولنا الله
واحد تصديق دون الشرع لاخلوله اي المشرك بالتوحيد اي
توحيد الله تعالى الذي هو من جملة ما جاء به النبي عليه السلام
فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي واليه اي الى عدم
ايمان المشرك اشار بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك بقال الشرك فلشا وقرانا بعيد
غيره والثاني ان يطيع مخلوقا بما يامر من المعصية والثالث ان يعمل
لغير وجه الله تعالى فالاول كفر والاخران معصيتان فلا بد من حمل الايمان
المذكور فيها على معناه اللغوي والاقرار به اي باللسان لان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا اي لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه
حتى لو زال التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا دون مؤمن والاقرار قد يحتمل
اي يحتمل السقوط كما في حالة الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه
ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل كان مؤمنا البتة وقولهم انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية

ثكنه

واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزء
اي في الحالين حاصل في الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط مقدر
في حكم الثابت في حالة الاكراه وكما في الاخرس لكن بثبوت اشارته فيه
مناب اقراره فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصول اي عن علم حصوله
في القلب واما حال التذكر فلا ذهول وان ذهل عن تذكره وحصوله في
القوة المدركة ولو سلم فالشارع جعل المحقق اي التصديق القلبي الذي
لم يطرأ عليه اي على المحقق ما يضاده في حكم الباقي فان التصديق وان لم يبق
في حالة النوم والغفلة الا انه في حكم الباقي لانه لم يطرأ عليه ما يضاده
حتى كان المؤمن اي لفظ المؤمن اسما عن آمن به في الحال او في الماضي ولم يطرأ
اي والحال لم يطرأ عليه اي على الايمان ما هو علامة التكذيب بهذا الذي ذكره
اي الذي ذكره المصنف ان الايمان بيان الذي هو التصديق والاقرار
بالاسان مذهب بعض العلماء حبر هذا الذي وهو اي ما ذكر اختيار
الامام شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام صاحب بزدي وهو المروي
عن ابي حنيفة رح وهو الاولى لان اللسان عبارة عن الروح والجسد
فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار
حصة الجسد وانما اختص الاقرار لكونه اوفق وابين من سائر اعمال الجسد
وذهب جمهور المحققين الى انه اي الايمان هو التصديق بالقلب
واما الاقرار شرط لا انه جزء من الايمان لاجراء الاحكام في الدنيا
كالصلوة عليه في وقت موته لما ان التصديق القلب امر خفي لا يطلع عليه احد
لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعا
لان التصديق القلبي الذي حقيقة الايمان موجود ولم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فمعنده

لايكون

لايكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله تعا ولا مستحق النجاة عن خلود
النار خلافا لخلاف فيما اذا قدر التكلم وتركه لا على وجه الاباء اذ الجحود الخ من
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه
من امارات الانكار ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فالعكس
يعني مؤمن في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله تعا وهذا اي
ما ذكر من ان الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام
وهو اختيار الشيخ ابي منصور رح والنصوص معاضدة اي مقوية
لذلك اي يكون الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط فان الله تعا
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعا وقلبه مطمئن بالايمان
الاطمينان سكون النفس عن الاضطراب لشبهة وقال الله تعا ولما
يدخل الايمان في قلوبكم لا يقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان
اللغوي اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي خصصه بالذكر
لكونه اصلا ومستتبعا لغيره فلا ينبغي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول
في الاصل في عبارة الشارح هو المعنى المعنى الشرعي فيكون الاقرار
ركنا آخر احتماله لا عن دليل قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان
احد لا بعد اقراره قال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك على
تصديقك وقال عليه السلام لاسامة اي لا لعلي تضرجين قيل
اي على من قال مفعول قتل لا اله الا الله هل شققت قلبه اي قال ام
لم قتلته يا علي علمته انه ما قال بقلبه قال عليه السلام هل شققت قلبه
فان قلت نعم الايمان هو التصديق القلبي لا يعرف ونسبه الا التصديق
باللسان دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على
المذهبين السابقين لان المفهوم من ان الايمان عبارة عن التصديق
باللسان هو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي فقط

كما هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر ايراده
على المذهب الذي هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي
والنبي واصحابه كانوا يصنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه فعلم من معرفة اهل اللغة
ومن قناعة النبي عم واصحابه عليهم السلام الايمان هو التصديق
باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبي قلت لاخفاء
في ان المعتبر في التصديق على القلب اي ان التصديق عبارة عن فعل
القلب لا عن فعل اللسان حتى لو فرضنا هنا دليلا على ان التصديق
عمل القلب لا عمل اللسان عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضع لمعنى
غير التصديق القلبي اي الاذعان والقبول لم يحكم احد من اهل اللغة والعرب
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به اي
النبي عم يعني وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن بريد بقوله
حتى لو فرضنا الخ الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا بتم ذلك
لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك
لكن شرط الدلالة على التصديق وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور
لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح تابيد المذهب السابق لا الرد على مخالفهم
ولهذا اي ولاجل ان مجرد الاقرار باللسان لا يكفي في الايمان صح نفي الايمان
عن بعض المقرين باللسان وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا
بالقلب قال الله تع ومن الناس من يقول امنا بالله واليوم الآخر
وما هم بمؤمنين وقال الله تع قالت الاعراب آمنا باللسان دون القلب
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن
واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة هنا اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون

المقر

المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب
جوابا عنه واجاب بقوله والمقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة
ويجري احكام الايمان عليه ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه
وبين الله تعا والنبي ومن بعده عليهم السلام كما كانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق وهو المقر باللسان
غير المصدق بالقلب فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان
فعلم مما ذكر ان معرفة اهل اللغة بالتصديق باللسان وحكم النبي عليه السلام
واصحابه باعتباره لا لته على التصديق القلبي وايضا يحتمل ان يكون
عطفا على قوله فجاء والنصوص معاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النصوص
من معاضدة لذلك وكذلك الاجماع منعقد على ذلك الاجماع منعقد
على ايمان من صدق بالله وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه اي
من الايمان باللسان سابع من خرس ونحوه فظهر مما ذكرنا ان ليست خفية
الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية اي زعموا ان الايمان مجرد
كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا لانه 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
خلافه فلم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان
المنجي الايمان مطلقا ولما كان مذهب المتكلمين والمحققين ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار المصنف الى نفي ذلك
بقوله فان الاعمال اي الطاعات فيها تتزايد في نفسها يوما فيوما ساعة
فساعة والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا اي في بحث الايمان
مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة
الايمان هو التصديق القلبي اي ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق

القلبي

والفقهاء

كما ذهب اليه ايو منصورا والتصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره
فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة
عبارة عما ذكر وهو خلاف ما تثبت في الدليل ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعا ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه اي العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل
في الايمان لان الشئ لا يعطف على نفسه والجزاء على الكل قوله تعا
القطع بان العطف اعم لجواز ان يعطف على الشئ ما يدخل في الكل كما قال تعا
تتنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرة الايمان فالايمان
بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل الايمان شرطا لصحة
الاعمال كقوله تعا ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن
وهذه الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرط مع
القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اثبات شرط الشئ بنفسه
لان الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون الشرط شرطا لنفسه لان
الكل جزء من اجزائه وورد ايضا ابتناء الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما
في قوله تعا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فانه تعالى اثبت الايمان مع وجود
القتل على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للمشي بدون ركنه اي لو كان الاعمال
جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض لان الكل لا يوجد بدون
الجزء واللازم بط وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه اعا تفيد حجة
على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تركها اي الطاعات
لا يكون مؤمنا كما هو راي المعتزلة اي لا تكون حجة لا على من ذهب
الى انها اي الاعمال ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان لكن يخرج عن الايمان الكامل كما هو مذهب الشافعي رح وقد سبق

اول الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم الاية

تمسكات

تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان
لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص بارتكاب المعاصي هذا عند ابي حنيفة
واصحابه رحمهم الله تعا واختيار الامامين وذهب الاشعري
والمعتزلة الى انه تزيد وتنقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء لما مر
من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب
جمع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال
نقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة
ايمان المقلد ثم اكتفى بامتنا على قول الرسول والاجماع ولم يشترطوا الاستدلال
العقلي ومنهم من شرط ذلك والم يقدر على التعبير عنه والمجادلة وحل الاشكا
لات
قال الشارح رحمه الله عليه ليس الخلاف في الذين نشاوا في دار الاسلام
وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان
حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي
فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة جواب ما يقال
وهو ان ادلة دليلكم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا
ما يدل على خلافه وهو الايات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله
والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم اي قوم
كانوا امنوا في الجملة مثل الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبي عليه السلام
مطلقا ثم اتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص اي امنوا
بما قال النبي عليه السلام مجملا واذا بين احكام مفصلة يعتقد المؤمن على عقب تلك
الاحكام المفصلة ازعانه واعتقاده وحاصله اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة رحمه
الله اي الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به يعني لا يزيد بزيادة الاعمال
كما ذهب اليه الشافعي رحمة الله عليه بل يزيد بزيادة الفرايض وهذا اي

زيادة الايمان بكل فرض حاصل لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه
وفيه نظر اى فيما ذكره الامام ابو حنيفة رح من ان الايمان لا يزيد لا بزيادة
ما يؤمن به وذا لا يتصور الا في عصر النبي ع م لان الاطلاع على تفاصيل الفرض
ممكن في غير عصر النبي ع م والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا تفصيلا
ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي بل اكمل اى علمه في هذا الزمان
بتفاصيل الفرايض كايمان فرض في ذلك الزمان ونقرر النظر انا لا نسلم ان زيادة
الايمان لا يكون بزيادة ما يجب الايمان به كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون زيادة
بحيث كونه اجماليا وتفصيليا اذ لا خفاء في ان الاجمالي منحط درجة عن التفصيلي
في الكمال وان كانت لا تنحط في الاتصاف باصل الايمان عن حصل فيه
ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بالكمال من الايمان الاجمالي الذي هو اخر والجواب
عن هذا النظر انا لا نسلم ان التفصيلي اكمل وازيد بالاجمالي من التفصيلي
على السوال ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان
ذات الشيء يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من كونه الاجمالي منحطا الى درجته
انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذ ثبات
الاصل والفرع في نفس الايمان قول لم يقل به احد قيل في جواب النظر ان مراد
ظاهر ابي حنيفة رح في زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان فالواقع وذا
لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي واما
زيادة ايمان التفصيلي بحسب اطلاعه ع م على تفصيل الوحي وزيادته
على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه وما ذكرتم الاجمالي لا ينحط عن درجته
فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل في الجواب عن الايات الدالة
على زيادة الايمان ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اى على الايمان
في كل ساعة وفاصلة انه يزيد بزيادة الازمان لان ثبات الايمان لان تعليل القول بزيادة
الازمان عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فيه نظر اي فيما ذكر من ان الايمان

بن يزيد

بن يزيد بزيادة الازمان لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في الشيء كما في سواد الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال
نظرك وارد على حاصلك لان القائل بهذا القول لا يعني انه بن يزيد
بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات
غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون بزيادة الازمان والثبات امر يعني
معنوي يعتبر العقل ليس بعرض حتى يبقى يتجدد الامثال وينظر فيه بان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة هش وقيل المراد من الاية
الدلالة على زيادة الايمان زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب
فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي يؤيده ما روي ابن عمر رضي الله
قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى
يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ولما روي
انه عليه السلام قال لو وزن ايمان ابي بكر بمع ايمان جميع الخلايق
لترجح ايمان ابي بكر رض يعني من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة
والنقصان ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله اياي الايمان
الزيادة والنقصان ظاهر رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان ح
لانتفائه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل بانتفاء
الايمان ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه
قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة
عن الفقير وكسقوط الصلوة عن الحايض ولنا قال عليه السلام
هن ناقصات العقل والدين او يكون انتفاض العمل بانتفاء من زيادته
لا بانتفاء اصله كقراءة نصف السورة في الصلوة فانها تنقص من قراءة
تمامها ولهذا قيل ان هذه المسئلة اي قبول الزيادة والنقصان وعدم
قبوله فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان يعني فمن قال ان الاعمال جزء

من الايمان لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال
الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان
وقال بعض المحققين اي مولانا عضد الملة والدين رح لان حقيقة
التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوت
وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليست لتصديق النبي عليه
والسر فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان تم
بان الله تعالى رب العالمين اخذ بالوهم فيستولي عليه همومه معاشه
كمن يظن بان البيت جادم يخاف منه بوهمه لكن اذا تطهر الروح عن
ظلمة الحيوانية ونور بانوار الملكية النورية استولى عقله على
وهمه فاولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقل
متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان
قلوب الصديقين المكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا غافل
غيرهم من الغافلين عن مناديهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين
بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين
غاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات عدد رجاة لا يمكن وصفها
والحق ان التصديق ان فسر بايقن التقليد والظن الغالب كما ذهب
البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت
لعدم احتماله النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث
العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما في الخلوة فقد وجد في الفوق
فلان التشكيك لا يدور حول اعظم الكل بخلاف حدوث العالم
وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى شخصين ولهذا اي لاجل
زيادة التصديق قال ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي حين
قال رب ارني كيف تحي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي

فقد

فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهد
الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وفي ابراهيم لغات
احديها ابراهيم بالالف واحدة والياء هو المشهور وابراهيم كذلك
الا انه يحدث وابراهام بالفين وابراهم بالالف واحدة وضم الهاء
وبكل لغة وهو اسم اعجمي وجمعه اباره عند فوم وعند اخرين براهيم
وقيل ابارهه وابراهمة والطمانينة زيادة توطين ونسكن بحصول النفس
على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله
كما اذا اعتقد بان الله تعالى رب العالمين وانه مالك الملك كل يضطرب
عن حضوره بهموم حوائجه ولو كان اهل الدنيا في عياله ولم يبال
بعداوة غير الملة ولو كان عداوة الدنيا عداوته ولذي روي ابراهيم
لما رمي بالمنجنيق الى نار نمرود بلقاه جبرائيل عليه السلام في الهواء وقال
هل لك من حاجة فقال ابرهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظنيا
فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وقد بقي
هاهنا بحث اخر بحث الايمان وهو ان بعض القدرية هو الذي يقول
بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار يكون بقدرة العبد فقط
لا تاثير لقدرة الله تعالى ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى
ومعرفة رسوله قيل فان ذلك بايمان المعاند فهو معاند والا فالمراد
بالمعرفة والتصديق واحد كما قال علم الله وجهه الايمان معرفة
والمعرفة تسليم والتسليم تصديق واطبق اكثر الفرق على فساده
اي المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار
من كان الحق بقينا وانما ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
اي انكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واستيقنتها انفسهم اعلم

ان الكافر على قسمين منهم من يجحد الباري تعالى ويعبد الاوثان ومنهم
من يثبته تعالى وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهؤلاء
اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكنا اذا قال الناشهد
ان محمدا رسول الله وذلك لانهم ينفعون في دينهم من كل واحد
من الشهادتين فاذا نطقوا هما دل على انتقالهما عما كانوا عليه وعلى
هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثاني من
اثبت الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد ولكن
يجحد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل
عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما وفرقة
من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله ارسله الى العرب دون
بني اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد منهم مسلما بانيان الشهادتين
حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه ولو قال احد منهم اني مسلم
او مؤمن لم يكن بذلك مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام الفرق
بين معرفة الاحكام واستبقائها اي الاحكام وبين التصديق بها
اي بالاحكام واعتقادها فيصح كون الثاني اي التصديق ايمانا دون الاول
اي معرفة الاحكام والمذكور في كلام بعض المشايخ هذا اشارت
الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو
اي ربط القلب امر كسبي ثبت باختيار المصدق ولذا اي ولاجل انه كسبي
ثباب عليه وجعل اي التصديق راس العبادة بخلاف المعرفة فانها
وفي رتاما لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء التانيث
ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وما كافة عن الجر فيجوز
دخوله على الفعل يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فيحصل له
معرفة انه حجر او حجر فح يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون

بالاختيار

بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط
وهذا اي ما ذكر من الفرق ما ذكره بعض المحققين كصاحب التوضيح
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى
لو وقع ذلك اي نسبة الصدق الى المخبر في القلب من اختيارك
لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا اي القول بان للنفس فعلا
اختياريا هو ربط القلب او نسبة الصدق الى المخبر مشكل لان التصديق
من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الاختيارية
فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع ان المحققين صرحوا ان التصديق
من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة هذا بيان كون التصديق
من الكيفيات النفسانية بين الشيئين وسكنا فانها اي النسبة
بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان
والقبول وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق
لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع ثم هذا
جواب عن سوال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية
لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف مبني على الافعال الاختيارية
واذا كان الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه واجاب بقوله نعم يحصل
تلك الكيفية بكون بالاختيار وان لم تكن الكيفية نفسها بالاختيار
في مباشرة الاسباب المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره
والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل وصرف النظر ورفع الموانع
من الشرك وغيره ونحو ذلك تحقيقه ان في هذا المقام شيئين
احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثاني
فعل بلا شك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني
وبهذا الاعتبار تقع التكليف بالايمان اي التكليف بالايمان انما هو لكون

مقابل المباشرة

مقابل السبب

اسبابه اختيارا وكان هذا هو المراد بكون التصديق كسبيا
اختياريا اي المراد كون اسبابه اختيارية او كون مفس الحكم كسبيا
اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح ذو الوجهين فلذا اتى
بكلمة التشبيه ولا يكفي المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك
اي لا يكفي المعرفة في الايمان بدون التصديق لان المعرفة قد يكون
بد والاختيار ومباشرة الاسباب بل لابد من التصديق ثم يلزم
ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بد من ذلك
اي بكون المعرفة المذكورة تصديقا لانه بحصل المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بكروبد وحصولها دحصول المعرفة اليقينية المكتسبة
كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال هذا التصديق
حاصل لبعض الكفار المعاندين المنكرين مع انه ليس بمومن ولا يكون
التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب بقوله وحصوله
للكفار المعاندين المنكرين ممنوع يعني لانم اولا لان ذلك التصديق
حاصل للكفار المذكورين وعلى تقدير الحصول اي ولو سلم حصول ذلك
التصديق للمذكورين المعاندين فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو الاعلامات التكذيب والانكار
والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والخضوع قريب
المعنى من الخشوع لان الخضوع في البدن والخشوع في البصر والبدن
والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل والانقياد وهو نوع انقياد
القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله بعني قبول الاحكام اي الاحكام الشرعية
والاذعان خص بانقياد القلب ولذا قال وذلك اي القبول والاذعان
حقيقة التصديق على ما مر والمفهوم من كون الايمان والاسلام
مترادفين ويوئيده اي يقوي الايمان والاسلام واحد قوله تعا

بعبر

فاخر

فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
هذه الاية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من
المؤمنين ولا استثناء في المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين
والمسلمين رجل واحد وهو لوط عم هذه الاية نزلت في حق قوم لوط
حين امر الله الاخراج فما بينهم وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على
احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سواهذا اي بسوى الاتحاد في الذات لا الترادف وظاهر كلام
المشايخ انهم اراد وا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما
عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد بحسب الذات لما ذكر في الكفاية
من ان الايمان من بيان ما هو بصديق الله تعا فيما اخبر من اوامره
ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للوهيته وذا اي
الانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا تغاير ان حاصل بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع
والانقياد الذي هو قبول الاحكام الذي هو الاوامر والنواهي والاذ
كان الايمان عين بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المص
وان احتمل الاتحاد في الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع
والانقياد للالوهية والايمان عبارة عن التصديق القلبي بانه تعا
فيما اخبر من الاوامر والنواهي كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق
لا الاتحاد في المفهوم هو مراد المشايخ ومن اثبت التغاير اما بحسب
المفهوم او بحسب الصدق يقال له اي لمن يثبت التغاير ما حكم ما استثنها
من امن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما ما ليس
ثابتا للاخر فقد ظهر جزء لقوله من اثبت بطلان قوله اي كلام
الكفاية فان قيل من جانب من اثبت التغاير بينهما قوله تعا

عان بها

مينه

قالت الاعراب امنا يعني صدقنا فقل لم تؤمنوا يعني لم تصدقوا في
السر كما صدقتم في العلانية ولكن قولوا اسلمنا يعني دخلنا في الانقياد
مخافة القتل والتسليم صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العالمين وقول
ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين
لامرك في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا
كانا مؤمنين فجعل معنى الاول اظهرنا الاسلام ومعنى الثاني سؤال
الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير
قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع اي الانقياد الظاهر والباطن
لا يوجد بدون الايمان وهو اي الايمان في الابد بمعنى الانقياد
الظاهر خوفا من السيف قوله هو مبتدأ بمعنى الانقياد الظاهر خبر
من غير انقياد الباطن بمعنى لم يلتفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان ما صلة هذا الجواب الايمان له معنيان لغوي
وهو التصديق وشرعي وتصديق الله ورسوله فيما اخبرا عنه وامره
ونواهيه وكذا الاسلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهري
من غير انقياد الباطن وشرعي وهو انقياد الباطن فالمراد من الايمان الذي
اثبت الاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفى عنهم
هو الايمان الشرعي فيكون الاية دالة على تغاير الاسلام والايمان 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 سئل جبريل عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام

هو

هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان والاسلام
واحدا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا المراد به اي بقوله
عليه السلام ان تشهد ان مزاة الاسلام وعلامته ذلك اي
ان تشهد ان لا اله الا الله كما عليه السلام نقوم القوم في
الاصل مصدر قام نعت به فشارع في الجمع القائم كراكب زورقم
غلب الرجل خاصة لقيامهم بامور النساء وقد واضعوه
اي انوا واجتمعوا على سبيل الرسالة عليها اي على النبي عليه السلام
اتدرون مقول قالوا الايمان بالله وحده سئل عن مزات
الايمان لا عن الانكار فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام
الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم اي
من مال الغنيمة الخمس فاذا كان المراد مزاة الاسلام فلا ينافي
كون الحقيقة الايمان هو التصديق فيكون مراد قالايمان
كما يشعر به كلامنا ولا قيل ان جبريل عليه السلام اتى النبي صلى الله
محضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم
ان تؤمن بالله وملائكته ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال
ما الاسلام واجاب النبي عم ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث
وهذا تفصيل في السوال والجواب صريح في الايمان وهو التصديق
والاسلام هو الطاعات ويويده عطف المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات وكتاب الله مرآت لولا التغاير لما جاز
العطف وكما قال عليه السلام الايمان بضع البضع بكسر الباء
ما بين الثلاثة الى التسعة من البضع وهو القطع او من اثنى عشر
الى العشرين وسبعون شعبة الشعبة الطائفة من الشعب

والغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل
وبالفتح القبيلة اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق اي ازالة الموذي عن الطريق والف ادنى
متقلبة عن واو من دنا يدنو لانه يتصرف على وجوه فتارة
يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة على الاحقر والارذل
فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالاخر وعبر
عن الدنو في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق
الايمان على ثرانه والمراد بالحصر في العدد المذكور بل تكثير
الثمرات او ابراد حصرها في انواعها ولذا وجد من البعد التصديق
والاقرار صح لمن يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان وهو التصديق
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لان كان للشك
فهو كفر لا محالة لان الشك ينافي التصديق وان كان للتادب
اي لرعاية الادب مع الله تعالى والحال الامور بمشيئة الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال اي لا شك في الآن
والحال والآن اسم لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبني الآن لتضمنه
لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف
ان تدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس
المراد بالحال الآن المختلفة في كونه زمانا موجودا كجزء لا يتجزى وهو
عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد فالآن
او القدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
ولاجل ذلك يقال سيد يصلي الآن مع ان بعض صلوته ماض وبعضها
مستقبل والحال هو المقارن ووجود لفظه لوجود جزء معناه نحو
يدي يكتب الآن فيكتب مضارع في معنى الحال ووجود لفظه مقارن

لوجود

لوجود بعض الكتابة لا يوجود جميعها او المتبرك بذكر الله تعالى والتبري
عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله عطف تفسير والاعجاب النفس
عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره فالاولى جواب
لقوله وان كان للتادب الخ تركك اي تركك ان شاء الله لما انه يوهم الشك
فيبدل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا سقط نا الادب
فحسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون
اخر ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول السلام
عليك يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق
مقطوع ولهذا اي ولاجل الوهم قال ينبغي دون ان يقول لا يجوز
لانه لو لم يكن للشك والآن والحال فلا معنى لنفي الجواب كيف اي
كيف يكون لنفي معنى وقد ذهب اليه اي قول العبد انا مؤمن
ان شاء الله نقاهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشيء انما
حاصلة متحققة في هذه الحال مع انه لا يصح ان يقول المتصف به
انا شاب ان شاء الله تعالى فلم يجز ان يقول المتصف بالايمان في
هذه الحال انا مؤمن ان شاء الله تعالى لان الايمان شيء حقيقي
معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به
من عند الله تعالى فاجاب بقوله وليس هذا مثل قولك
انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة
فلا يتصور فيه الشك ولا مما يتصور البقاء عليه اي على الشباب
في العاقبة والحال ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب
بمثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى فانهما اي الزهد
والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة
الزهد بمعنى الترك زهد في الامر اذا اعرض عنه وزهد من الامر

اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه
مال اليه اذا كان بعدها عن معناه اعرض عنه وذهب بعض المحققين
الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج من الكفر لكن
التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف لان تصديق الانبياء
اشد من تصديق احاد الامة وحصول التصديق الكامل النجي
عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم
مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله تعالى فقوله وحصول التصديق
مبتدأ قوله انما هو في مشية الله تعالى خبره فثبت ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله تعالى بناء على ان حصول التصديق الكامل النجي لا يكون
الا في مشية الله تعالى يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه
بقاءه في الخاتمة ولو قيدا وبمكن ان يقال كما له في الحال سبب لبقائه
في الخاتمة وما نقل عن بعض الاشاعرة اي الجماعة المنسوبين الى الشيخ
ابي الحسن الاشعري انه يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى
بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة
حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى
وان كان طول عمره على التصديق على ما اشعر اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين قالوا ان ابليس كان فردين كان مسلما
وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم وعلى انهم لو كانوا
مؤمنين لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتالهم لان المقاتلة
لصورة كفرهم كان كافرا للملك ويقال ابليس اسم اعجمي ولذلك لا ينصرف
وهذا قول ابي عبيدة وقال غيره هو فعلى من ابلس يبلس اذا يئس
وكذا قال ابن عباس في رواية ابي صالح انه ابلسه من رحمة وكان اسمه

عزازيل ويقال عزائل والعالم ينصرف لانه لا يسمى له فاشتغل ويقوله
عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي في بطن امه
توجيهه ان من من سعد في بطن امه لا يضره الكفر الظاهر لان عاقبته
تكون بالايمان البتة لتعلق علم الله تعالى بايمانه ومن شقي في بطن
لا ينفعه الايمان الظاهر انه يكفر في اخر عمره لتقدير الكفر عليه اشار
جواب لما الى بطلان ذلك اي المنقول من بعض الاشاعرة بقوله والسعيد
قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى والشقي قد يسعد
بان يؤمن بعد الكفر قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء
كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب الموفرت
بين يدي الملك عز وجل والتغير يكون على الشقاوة والشقاوت
دون الاسعاد والاشقاء وهما اي الاسعاد والاشقاء من صفة
الله تعالى ان الاسعاد تكوين السعادة والاسعاد تكوين الشقاوت
ونفس التكوين صفة ازلية لا يتبدل كلام ولا تغير على الله تعالى
ولا على صفاته لما مر ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف
بين الاشاعرة وبيننا في قولنا انا مؤمن حقا فقولنا انا مؤمن ان شاء الله
في المعنى اي النزاع لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد
حصول المعنى من الايمان والسعادة فهو حاصل في الحال فلا يكون
انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار وان اريد ما يترتب عليه
النجاة والثمرات وهو الايمان الكامل او ايمان العاقبة والفرق ان الاول
بالفعل غير معلوم والثاني بعتبر حصوله في العاقبة فهو مشية الله
لا قطع بحصوله في الحال فيجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى
والاشاعرة يعتبرون هذا القول من قطع بالحصول بقوله
انا مؤمن حقا اراد المؤمن حقا اراد الاول اي مجرد حصول المعنى

ومن فوض الى مشية الله تعا كالاشاعرة بقوله انا نؤمن ان شاء الله تعا
اراد الثاني اي يترتب عليه النجاة لما فرغ من الالهيات
واحوال الاخرة شرع الان في النبوة والاحوال المتعلقة بارسال
الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد وهو ايصال
الخير من الله تعا بين الله وبين ذوي الالباب من خليفته اي
من مخلوق الله تعا اي بزيل الله تعا بها اي السفارة عللهم اي
على ذوي الباب فيما قصرة عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة
وقد عرفت معنى الرسول والنبي في قصد الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة والعاقبة الجنة وقيل النصب والظرف يشير الى ان
افعال الله تعا معللة بالحكم والمصالح واختلف العلماء في ان التعليل
واجب او جائز بناء على مسئلة وجوب شئ على الله تعا وعدم وجوبه
وفي الخلاف في جواز التعليل وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه
فقالوا المصلحة اما النفع نفسه وهو عبث او لنفع غيره ونفع الغير كان
اولي بالنسبة اليه تعا كان مستكملا به وان لم يكن اولي لم يكن
باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح
باعثا له تعا على الفعل وان لم يكن اولي بالنسبة اليه تعا قيل كلام
كلا الفريقين غير مبرهن عند عدى الضرورة مشكلة فالاولي
ان يختار كون الغرض اولي بالنسبة اليه تعا استكمالا له تعا بفعل
نفسه جائز بل واقع فانه تعا حين اوجد العالم فقد استكمل
بكماله الموجودية والمعروضية على ما نطق به قوله تعا وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وهو كمال اضافي بحسب
تجدده والخلو عنه وفي هذا اي في ارسال الرسل اشارة الى ان الارسال
لا يعتنون بكونها واجبة انها تجب على الله تعا باجابته على نفسه

واجب

الى العبد

لا بمعنى

لا بمعنى الوجوب على الله تعا اي لا وجوب العقل حتى لا يقدر
على عدم ارساله ولا وجوب الشرع حتى يأثم بترك ارسالهم بمعنى
ان قضية الحكمة اي مقتضى الحكمة يقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس اي ارسال الرسل بممتنع عطف على قوله واجب
زعمت طائفة ان البعثة محال لان المبعوث لابد وان يعلم
ان مرسله هو الله تعا لا سبيل الى العلم بهذه العلة كان من القائلين
اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضرورة
باكما زعمت السمنية والبراهمة قال البراهمة في العقل كفاية عن البعثة
ولا يمكن اي ارسال الرسل ليس بممكن بستوي صفة ممكن طرفاه اي
الوجود والعدم لان الحكمة ترجح جانب الوجود كما ذهب اليه بعض
المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعا
بشئ وقال ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم والحكمة غير باعثة له
بل يستوي شيوعها وعدمها بالنسبة اليه تعا ثم الرسل هم الذين اوحي
اليهم جبرئيل عليه السلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم بجبرئيل وهم
وانما اوحي اليهم بملك اخر او رأوا في المنام او بشئ اخر من الالهام ثم الرسل
من لهم درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يؤثر استعمال ما ظهر
في درجة النبوة قبل ان يجيء جبرئيل عليه السلام بذلك فلو فعل
بغير الوحي يكون ذلك منه ذلة وصغيرة كما فعل داود عليه السلام
في تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحي بجبرئيل عليه السلام وكان
ذلك منه ذلة ولما كان محمد انتظر الوحي بجبرئيل عليه السلام في تزوج
امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة بخلاف من الذلة كذا ذكره
في شرح الفقه الاكبر ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل الله
رسلا من البشر وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومرشدين بشرته

مصلحة الاشاعرة تعليل افعال الله لشئ

بقوله وايدهم ونعيبين بعض من ثبت رسالته بقوله اول الانبياء
ادم عليه السلام فقال وقد ارسل الله تعا رسلا من البشر الى البشر
مبشرين البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرت
ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى قال الرجل لعبده
من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبره فاخبره فهو حر ولو قال
من اخبرني عتقوا جميعا واما قوله فبشرهم بعذاب اليم فعلى اتهكم
لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر
والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك اي البشارة بالجنة اه
مما لا طريق للعقل اليه من غير النبي عليه السلام وان كان فيه اي
ان كان للعقل طريقا اليه فبالنظر الدقيق لا بالبسيط الواحد بعد واحد
اي لا تحصل على كثيرين وسيبتين للناس عن ابن عباس رضي الله
انه قال انما سمي الانسان انسانا لان الله تعا عهد اليه فنسي يعني
ترك وقال بعضهم ماخوذ من انس لانهم سيانسون باشالهم
او انس عني ظهر لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك يسمى بشر كما سمي الجن
جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله اناس لقولهم انسان
وانس وانا سي فحذف الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك
لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال الاناسي وقولهم ان المنايا يطلعن على
الاناس الاسناد شاذ مما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا
فان الله تعا خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول مما لا يستقل به العقل
قوله وتفاصيل بتداء وما لا يستقل به خبره وكذا خلق الاجساد
النافعة والضارة اي النبات النافعة والنباتات الضارة روي انه
كان نبت في محراب سليمان عليه السلام كل يوم بناة يقول انا دواء فيها

علة فلان وداء كلي ولا تنسى وقيل
ان الاجساد النافعة في الاخرة
والضارة ح

ويه

وفي الحلال والحرام ويحل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها اي
النافعة والضارة وكذا جعل القضايا امنها هاهو بمكنة لا طريق
الى الجزم باحد كاعداد الركعات واوقات الصلوة واكثر الاحكام
الشرعية كالبيع والشراء ومنها ما هو واجبات او ممتنعات
نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع لا يظهر للعقل
الابعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل
اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعا ورحمته ارسال الرسل لبيان
ذلك اي الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام
النافعة والضارة والقضاء بالممكنة والممتنعة كما قال الله تعا
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اما رحمته للمؤمنين فظ
واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك
بمن قبلهم وايدهم اي الانبياء بالمعجزات النافضة للعادات
كالعلم بالمغيبات وكالجلد والمشي على الماء فان قيل المعجزات
مشبهة بالسحر فلا يؤيد بها قلنا لا اثبت لوجود الفرق بينهما
من وجوده احدها ان التعليم والتلميذ مدخل في السحر دون المعجزة
وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ الثاني ان السحر لا يكون
بالتحكم واقتراح المقترح حتى يأتي بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات
الانبياء والثالث ان اثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة
من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات
لا تزوج الا في وقاة مخصوصة وامكنة مخصوصة فجمع معجزات
وهو امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عنه تحدي
اي طلب معارضة المنكرين على وجه على ان يتعلق به يظهر بعجز
المنكرين والضمير في بعجز عائد الى امر عن الاتيان بمثله وذلك اي

بيان ثابيد الله تعا انبياءه بالمعجزة لانه لولا الثابيد
بالمعجزات وجب قبول قوله اى قول النبى عليه السلام
والمابان اى ظهر الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب
وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة
بان الله تعا هذا بيان قوله بطريق جرى العادة بخلق الله تعا
بالصدق النبى عليه السلام فى دعواه عقيب ظهور المعجزت
وان كان عدم خلق العلم فى نفسه ممكنا وذلك اى حصول
العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى احد بمحضر اى بمجلس من جماعة
انه احد رسول هذا الملك اليهم اى الى الجماعة ثم قال احد للملك
ان كنت صادقا فى قولك فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات
ففعل الملك يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى احد
فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى هذا
تعليل لقول القائل ان كان امكان الكذب ينافى العلم القطعى بمعنى
التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد
لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا اى فى قول النبى عليه السلام
وفى دعوى احد بمحضر يحصل العلم بصدقه اى بصدقه الرسول
بموجب العادات لانها اى عادة احد طرق العلم كالحس ولا يقدح
فى ذلك العلم اى العلم القطعى امكان كون المعجزة عن غير الله تعا
او كونها معجزة لاغرض التصديق اى لا يكون غرض الله تعا من تلك
المعجزة التصديق للرسل او كونها اى المعجزة لتصديق الكاذب
اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول
الى غير ذلك من احتمالات العقلية التى لا تنافى العلم القطعى
كما لا يقدح فى العلم ضرورى الحس بحرارة النار امكان عدم

الحرارة للنار بمعنى انها اى حرارة لو فرض عدمها اى الحرارة لم يلزم منع
اعلم ان العلم القطعى اما عقلى نحو الكل اعظم من الجزء واما عادى
نحو النار محرقة وامكان خلافه قادح فى الاول لا الثانى لوقوع
خلاف بحرق العادة لا يقدح كنار نمرود كانت بردا بحيث
ابراهيم عليه السلام ولم يقدح ذلك فى القدح بان كل نار حارة
اول الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
اما نبوة ادم ع فبالكتاب الدالة على انه اى ادم عليه السلام
قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه خر فهو اى الامر والنهى
بالوحى لا غير اى لا بالسحر وبالنسبة والاجماع فانكار نبوته
على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله عليه
فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم
بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما كلام الله تعا
وتحدى به اى بالكلام البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا اى البلغاء
عن معارضته باقصر سورة منه اى من كلام الله تعا مع تهالكهم
اى مع شدة حرصهم على ذلك اى على المعارضة حتى ظاهروا اى
اوقعوا بعضهم بعضا واعرضوا عن المعارضة بالحروف اى الاتيان
بالمثل الى المقارعة اى المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن احد
منهم مع توافر الدواعى الاتيان بشئ فاعلم ينقل مما يدانيه
اى مما يدانى كلام الله تعا فدل ذلك اى المذكور من المعجزت
والاعراض وعدم النقل قطعا على انه اى القرآن من عند الله تعا
صدق فى دعوى النبى ع علما عاديا لا يقدح فيه اى فى العلم العادى
شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم
العادية كعلمنا بالموت عقيب القتل لانا علمنا بان الله تعا

يخلق الموت عقيب القتل وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه
اعلم ان اعجاز القران ببلوغه نظرى لا يعلم الا بطريقين احدهما
كمال البلاغة وهو للبلغاء سليقيا او كسبيا والثاني عجز البلغاء
عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا تقرير الثاني
واشارة الى الاول وفضل القران على سائر المعجزات بقاؤه
ابد الدهر مع بيانه من المعارف هو سعادة الدارين وثانيهما انه
نقل عنه اى عن النبي عليه السلام من الامور الخارقة من بيان
ما لم يبلغ سقدم عليه للعادة ما بلغ القدر المشترك منه والضمير
عائد الى ما لم يبلغ اعنى ظهور المعجزة حد التواتر مفعول ابلغ
وان كان تفاصيلها اى الامور احادا اكثيجاعة على رضى
وجود خاتم بكسر الثاء اى ان كان كل واحد منهما خبرا واحدا
لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد منهما بلغ
حد التواتر وهي مذكورة في التفسير وقد بسنده ارباب
البصائر على نبوته بوجهين احدهما انه تواتر من احواله اي
احوال النبي عليه السلام قبل النبوة وقبل ما تواتر قبل النبوة
ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة فذكرهنا لدلالته
على النبوة لا لكونه معجزة وحال الدعوة بعد تمامها اى الدعوات
واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه هيبي بجمع
الابطال جمع بطل وهو الشجاع وتفرقه بعصمة الله تعالى
في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال بحيث لم يجد
اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه في حق
محمد صلى الله عليه وسلم مطعنا ولا الى القدح فيه
سبيلا فان العقل يجزم باستناع اجتماع هذه الامور في غير

ولو

ولو جوز الاجتماع فالتمهيل الى ابد الدهر مع ظهوره على الادبان
كلها بقطع باستناعه في غير النبي عليه السلام وان يجمع الله اى
فان العقل يجزم باستناع ان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق
من يعلم الله انه الضمير راجع الى من يفرى عليه اى الله تعالى
ثم يمهله معطوف على ان يجمع ثلثا وعشرين سنة هذا عمره
بعد النبوة واما عمره في الدنيا وثلث وستون سنة ثم يظهر
دينه على سائر الاديان وينصر على اعدائه ويحي بعد موته
الى يوم القيمة وثانيهما ان محمد عليه السلام ادعى ذلك الامر
العظيم بين اظهر قوم اى بين قوم غالب لاكتاب لهم ولا حكمة
معهم وبين محمد عليه السلام الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام
والشرايع وانم مكارم الاخلاق وكمل كثيرا من الناس من الفضائل
العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر
الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده بقوله تعالى ليظهره
على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت
نبوته عليه السلام وقد دل كلام الله تعالى المنزل عليه على انه
خاتم النبيين لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله
عليه السلام لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وانه مبعوث الى كافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
الناس لقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة الى الجن والانس
لسورة الرحمن وسورة الجن ثبت جواب انا انه اخر الانبياء
وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى ولنا ورد في القنا
من قال لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتمال
الاختصاص بالعرب فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام

وانه

بعده لايكون حاكم البيبين فلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام
اى يكون على شريعته كما قال عليه السلام لو كان موسى حيا ما
وسعه الا اتباعى فان قلت فى الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام
بكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد فى الحلال ويدفع الجزية
عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد عليه السلام
قلنا قد بين نبينا عليه السلام ان الشريعة هذه مستمرة
وقت نزول عيسى عليه السلام لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه اى عيسى عليه السلام وحى ونصب احكام
بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الصحيح انه
اى عيسى عليه السلام يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به
المهدى لانه افضل فامامته اولى من امامة المهدى لان عيسى عليه السلام
نبى والمهدى ولى ولا يبلغ الولى درجة النبى وقد ورد ببيان
عددهم فى بعض الاحاديث على ما روى ان النبى عليه السلام
سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا وفى رواية اخرى مائتا الف واربع وعشرون والاولان لا
يقتضيان على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك
بعنى سميناهم لك فانت تعرفهم ومنهم من لم نقصص عليك بعنى
لم نسمهم لك ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس
منهم ان ذكر عددا كثيرا من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر
عددا اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد اى الحديث الذى
سبق ذكره وهو قوله عليه السلام مائة الف واربع وعشرون
الفا وقوله مائتا الف واربع وعشرون على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه من العدالة والعقل

والاسلام

والاسلام والضبط والاسناد والرفع لا يفيد الا الظن ولا غيرة
بالظن فى باب الاعتقادات فى باب احتراز عن المعاملات
كالبيع والشراء خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواياته
وكان القول بموجبه اى بموجب الحديث مما يفضى الى مخالفة
ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام
ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدد النبى عليه السلام ومن كان
من الانبياء او غير النبى من الانبياء على ان اسم العدد اسم خاص
فى سد له لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين
مبلغين عن الله عز وجل لان هذا اى كونهم مبلغين مخبرين
معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة
والرسالة وفى هذا اى فى كون الانبياء صادقين اشارة الى
ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر
الشرايع اى فى خبر الذى يتعلق به كالخبر عن ايجاب الصلوة وغيره
وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا اى معصومون
اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم
عن سائر اى جميع الذنوب بتفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر
وعند الاكثر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر
اى معصومون عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية
وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر هم الذين
جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل
كتارك الفرض واعنى الخطاء فى بين الجمهور والحشوية فى
ان استناعه عن الكبائر به ليل السمع قال القاضى من الاشاعرة
العصمة فيما وراء التبليغ لا يجب عقلا واذ لا دلالة للمعجزة عليه

عصمتهم

فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع او العقل وبه
قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح وانما نراهم
ارتكاب الكبائر سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز
عندهم سهوا وخطأ فالجبائي وابنه وجوز سهوا بالاتفاق
اي يجوز صدورها انفاقا الا ما يدل على الخسة كسرقة
لقمة والتطفيف وهو التنقيص في الوزن والكيل بحبة لكن الخفي
اشترطوا ان ينهوا عليه اي على الذنب فينهوا عنه اي عن فعل
المعصية بهذا اي المذكور كله بعد الفرض اي الوحي واما قبل الوحي
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الا امتناعها
قبل الوحي وبعده لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اي
اتباع الانبياء فيفوت مصلحة البعثة وهو الاتباع والحق منع
ما يوجب النفرة كهراي الزنا الامهات والهاء زائدة وكان اصله
امات كما زيدت في اراق ففيل اهراق الخمور المبل فقيل الكاذب والفاسق
فاجر لانه مال عن الحق والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة
اي طائفة من الروافض وهم يقولون ان عليا ومن بعد رسول الله صلى
وليه من بعده والجماعة يقولون الولاية بعد النبي صلى الله عليه وسلم
لابي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان وعلي ابن ابي طالب رضي
صدور الصغيرة والصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم
جوزوا اظهار الكفر تقية اي خوفا عند الاكراه اذا تقرر هذا
اي عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام فما نقل
عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق
الاحاد فمردود به لانه لا يفيد اليقين كما روي ان داود عليه السلام
طمع في امراة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية

وعن علي

وعن علي رضي الله عنه من قال ما يجب عليه حد لقذف قبل الثابت
فيه انه خطب امراة كان خطبها اوريا فتزوجها او سال منه
ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل الله تعالى
ملكين للتنبيه على ذلك فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا
واناب وما كان بطريق التواتر نصرف عن ظاهره ان امكن
قال مقاتل رضه ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلث
كذبات واخطاء ثلث خطآت وابتلي بثلث بليات وصدر منه
زلة واما الكذبات قوله اني سقيم وقوله فعله كبيرهم وقوله
لسارة حين قال اختي والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا
ربي واما البليات حين قذف في النار والختان في مائة وعشرين سنة
والامر بذبح الولد وصدر منه زلة حين دعا لابيه وهو مشرك
وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطئ ولم يصدر منه زلة لانه قال
اني سقيم يعني سأسقم لان كل اديم سيصيبه السقم او سقيم
الحزن على عبادة قومه للصنم ونكث بهم وشمائتهم لابراهيم وهم
وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو قوله ان كانوا
ينطقون او بطريق الفرض لابطاله وقوله لسارة اختي فكانت
اخته في الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الاسترشاد لا على
تحقيق وبفرض ان كان ذلك القول على سبيل الانكار والزجر يعني مثل هذا
ربي واسناد عاوه لابيه فلموعدها اياه وقد بين الله تعالى
بقوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الاية
والا فمحمول على ترك الاولى اي ليس بكذب ومعصية بل هو ترك الاولى
او كونه قبل البعثة كما في قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى فانه
يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة

وكما في قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك
لم اذنت لهم حتى يتبين فالعفو يدل على تقديم الذنب فالذنب
محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيات المقربين وتفصيل ذلك
اى وتفصيل ذلك الجواب الاجمالي في الكسب المبسوط هناك اى في المطولات
وافضل الانبياء محمد عليه السلام اختلفوا في تفضيل ادم ومحمد
عليهما السلام فقال بعضهم ادم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام
قال بعضهم محمدا افضل من ادم عليهما السلام فهذا اصح من الاول
بقوله تعالى كنتم خطاب لامته محمد عليه السلام خير امة الاية
ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك اي خيرية امة
محمد عليه السلام بابيع لكمال دينهم الذي ينتفون والاستدلال
بقوله عليه السلام انا سيد اولاد ادم عليه السلام ولا فخر
ضعيف خبرا لقوله الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من آدم
بل من اولاده وقيل المراد من اولاد ادم عليه السلام جنس الادم لانه
كالعلم لهذا الجنس والملائكة جمع ملك كالشمائل جمع شمال
والتاء لتانيث الجمع اي للتاكيد تانيث الجمع وهو مقلوب مالك
من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس
وهم رسل الله تعالى وكالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم
بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودات قائمة بانفسها فذهب
اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بتشكلات مختلفة
بانهم مستدلين بانهم كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة
من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم
الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الجملة منقسمة
الى قسمين قسم شاهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغا

مطلب
واختلفوا في حقيقتهم

لبغيره

كما

كما وصفه في حكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وهم العليون والملائكة المقربون وهم يدبرون من السماء الى الارض
على سبق القضاء وجري به العلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فنهم سماوية ومنهم
ارضية عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
ما يسبقونه بالقول لا يقال قولهم اجعل فيها من يفسد فيها غيبة
لابن ادم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة فما تقديم
اهل المعصية على اهل العصمة في الخلاف لا الغيبة ولا العجب
وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
اى ولا يعجزون لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اى لم يرد بذلك
اى بالانصاف بالذكورة والانوثة نقل ولا دل عليه عقل وما زعمه
عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى بظواهر واغراض في شأنهم
كما ان قول اليهود ان الواحد منهم اى من الملائكة قد بر
الكف ويعاقبه الله تعالى بالمسخ اى تبديل صورة الى قبيح منها
تفريط خبران الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص
وتقصير حالهم فان قيل ابليس قد كان ليس عليه العنة وكان من الملائكة
بدليل صحة استثنائه منهم اى من الملائكة لقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس امر بالسجود لادم
عليه السلام لان السجود لله تعالى حقيقة للعبادات
ولادم تكرمة ظاهرة كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل
في اللغة قيل لم يكن منه وضع الجبهة على الارض انما كان بمجرد
الانحناء قلنا بل كان من الجن ففسق اى خرج واعرض عن امر ربه
فيه ملاحظة الاية الدالة على حقيقة لكن يحتمل ان يراد بالجن غيها

نكر

مطلب
الغلو بالافراط
والتفريط

مطلب
لم يكن منه وضع الجبهة
على الارض

طائفة من الملائكة مسماة بالجن لما قاله لكنه اى لما كان
فى صفة الملائكة فى باب العبادات ورفعة الدرجة وكان
جنيا واحدا مغمورا اى مستغرقا فيما بينهم صح استثناؤه
منهم تغليبا اى تغليب الملائكة على ابليس واما هاروت وماروت
جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان فكيف صدر
عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله والملائكة عباد الله
العاملون بامره فاجاب بقوله واما هاروت وماروت فالاصح
انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة ونعذيبهما انما هو على وجه
المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس
ويعلمان السحر فعل شئ يخيل انها الناظر انه قد فعل الشئ الفلانى
وما فعله او يخيل انه قتل فلانا وما اشبه ذلك وقيل انما
انا نحن فتنة والفتنة من الافعال التى يكون من الله تعالى
ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال
الكريهة وقد يكون الفتنة فى الدين مثل الارتداد والمعاصى واكراه
غير على المعاصى فلا تكفر اى لا تتعلم معتقدا انه حق قال الامام
فخر الملة والدين كان الحكمة فى انزالهما اذ السحرة كانوا يستعينون
السمع من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان سبب ذلك
بشبه الوحى والنازل على الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض
ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر ذلك الفرق بين كلام
السحرة والى هذا اشار بقوله تعالى انا نحن فتنة اى نعلم السحر لتصل به
الى الفرق بين المعجزة والسحر ولا كفر فى تعليم السحر فيل انه حرام
فيل مكروه مباح لينفى او ليفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا
الفرق وقيل ان كان فيه ما يخل شرط من شرائط الايمان من نحو

او

او فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكرا كان
او انثى اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك فى الارض
واذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الانثى بل فى
اعتقاده العمل به اى بالكفر فيهما يعنى ان اعتقد بمعنى انه ليس
بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر
والا فلا اختلف العلماء فى حقيقة السحر بمعنى ثبوت فى الخارج
فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى
يفرقون به بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته فى الخارج
وادعوا انه تشجير مموية وتخييل يرى الجبال حيا بالقوة تعالى
يخيل اليه بسحرهم انها تسعى والله تعالى كتب انزلها على انبيائه
وبين فيها امره ونهيه ووعده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد
واما التعدد والتفاوت فى نظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار
اى اعتبار التعدد والتفاوت اه كان الافضل هو القرآن لان
نظمه معجز بخلاف سائر كتب الله تعالى فانها ليست بمعجز كذا فى
الكشاف فى تفسير طه فالتورية التورية من وري الزند وهو
ما يظهر منه النور والضياء فسمى التوراة بذلك لانه قد ظهر بها
النور والضياء لبنى اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا فى اشتقاق
التوراة فقال هى فى الاصل توراة على وزن تفعلة فصارت الياء
الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصلها
ووراية ولكن الواو والاولى قلبت تاء كما قالوا تولج اصله وولج
قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت
بالياء للتدلل على اصل الكلمة قال بعضهم من التورية والتوريض بالشئ
وكان اكثر التورية تعاريض وتلويحات من الايضاح والتصريح

تم الانجيل قال الزجاج وهو فعيل من النحل وهو الاصل
قال الانباري انجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم يعملون
بما فيه وانما سمي الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين بعد ما اندرس
وقد سمي القران انجيلا اصلا والزبور هو الفرق والطائفة وجمعها
زبر ومثلها زبر ويقال الزبور جمع الكتب والتوراة والانجيل
والقران لانها الزبور والكتاب في معنى واحد يقال زبرة وكتبت
كما ان القران كلام واحد لا ينصور فيه تفصيل ثم باعتبار
القران والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث
عن علي رضه قال النبي عليه السلام سيد القران البقرة وسيد البقرة
اية الكرسي وعن ابي سعيد قال عليه السلام اعظم ما ورد من القران
الحمد لله رب العالمين من السبع المثاني والقران العظيم وحقيقة
التفصيل ان القران افضل لما انه انتفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب
قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها وروي
عن ابي ذر رضي انه قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
كم كتب انزلها الله تعا قال مائة كتاب واربعة كتب من ذلك
انزل الله تعا على آدم عليه السلام عشر صحائف وعلى شيث
عليه السلام خمسين صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلثين
صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف وانزل على
موسى عليه السلام التورية وعلى داود عليه السلام الزبور
وعلى عيسى عليه السلام الانجيل وانزل على نبيكم القران

والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه
اي بجسده الى السماء جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة
لوقوعها مل فا بعد الف زائدة ثم الى ما شاء الله تعا من العلى

حق

حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا اي
مخالفا للشرع وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول
الفلاسفة والاي وان لم يبتن على اصول الفلاسفة فالخرق
والالتيام على السمواة جائز والاجسام كلها متماثلة في تركيبها
من الجواهر الفرده يصح على كل منها ما يصح على الاخر فالاجسام
العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية
ولو جاز استبعاد صعود البشر جاز استبعاد نزوله وهو يؤدي
الى انكار النبوة وهو كفر والله تعا قادر على الممكنات كلها فيكون
الله تعا قادرا على الخرق والالتيام في السمواة لانه ممكن فيها ففوله
اي قول الحق في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام
على ما روي عن معاوية رضي الله تعا عنه من الاصحاب انه
سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة **وروي** عن عايشة رضي الله
انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعا وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس
فاجيب بان المراد من قوله وما جعلنا الرؤيا التي الرؤيا بالعين فهذا
لا يكون في المنام والمعنى في الحديث عايشة رضي الله تعا عنها
اي معنى قول عايشة رضي ما فقد جسم محمد صلى الله عليه وسلم
عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا
قوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط
ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار
والكفرة انكروا المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا
نعوذ بالله تعا سبب ذلك اي سبب الانكار وقوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا بيت المقدس

وهو المسجد الاقصى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى
سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى سائر العالم
فالاسراء اى السير فى الليل وهو من المسجد الحرام الى المقدس فقط ثبت
بالكتاب فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر لظهور رواية
المعاوية وعايشة رضه والاسراء ليس بقطع فى كونه مع الجسد لان نسبة
الفعل الحسى الى الروح شايع اصل الكتاب ما كتب الله فى اللوح المحفوظ
ثم يتفرع منه معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تعالى قل لن يصيبنا
الا ما كتب الله لنا ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تعالى عليكم الصيام
ويقال كتب اى جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين والمعراج
من الارض الى السماء مشهور اى ثابت بالخبر المشهور ومن السماء
الى الجنة والعرش وغير ذلك احاد اى لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه
عليه السلام اعاد اى رؤيته بفؤاده لا بعينه قال محمد بن كعب القرظى
وربيع عن انس سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك
فقال رايته بفؤادى ولم ارى بعينى ويكون ذلك على ان الله تعالى
جعل بصره فؤاده وخلق لفؤاده بصرا حتى راى به رؤية غير كاذبة
كما يرى بالعين وذهب جماعة من المفسرين انه راه بعينه وهو قول
انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد راى محمد ربه فكل هؤلاء
اثبتوا رؤية صحيحة اما بالعين او بالفؤاد **وكرامات**
الكرامات جمع كرامة الكرامة هى التكريم والاكرام وهى تساوى المعجزة وغيرها
اعلم ان الكرامة حق كما ان المعجزة حق وكلتاهما عن علم القدرة
ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى اراد وهب

اما اختيار

اما باختيارهم واما باقتراح الامة فكيف ما كان يسهل عليهم
اظهارها واما الكرامات فهى بخلاف المعجزات فلولى ربما تقدر
ان يأتى برباورتبا لا يقدر فرق بينهما والاولياء حق والولى هو العارف
بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن اى بما امكن المواظب صفة
العارف اى المداوم والملازم على الطاعات المجتنب عن المعاصى
المعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض
عن الانهماك اى التحرص فى اللذات والشهوات الشهوت
هى نوفان النفس الى الشئ ميلا اليه ومن امارات القبول ان
يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا او باطنا
عصمه الله تعالى من ذلك امارت السعادة ويعلسها امارت
الشقاوة واخرى ان يرزق الله تعالى فى قلوب اوليائه شفاعته
فى خلقه ويقال معنى الاولياء الموسنون فيقال احباء الله تعالى
وهم حملة القران والعلم ويقال الذى يجتنبون الذنوب فى 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 اموته وماتوا ذكر الحيوة
ويحبون الله ويحبون ذكره وكرامته ظهور امر خارق فى العادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة
ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك اى
مطلق الكرامة وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب

يعنى

ناطق بظهورها من سريم والريم بمعنى العابدة والناسي مريم سريا
ليكون فعلها مطابقا لاسمها ومن صاحب سليمان عليه السلام
لغبي اصف بن برخيا ابن شمعيا وكان وزير سليمان عليه السلام
ومؤدبه في حال صغره وكان يقرأ كتاب الله تعالى ويعلم اسم الاعظم
وهو قال يا حي يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا نبئك به
قبل ان يرتد اليك طرفك يعني قبل ان ينتهي اليك الذي وقع عليه
منتهى بصرك وهو جاء اليك ويقال قبل ان يطرف فقال سليمان لقد
لقد سرعت ان فعلت ذلك فدعا باسم الاعظم فاذا السرير
قد ظهر بين يدي سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع
لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد المص كلا ما لتشير الى تفسير الكرامة
والى تفصيل جزئياته مستبعدة عن العادة جدا فقال المص
فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كما تيان صاحب سليمان عليه السلام وهو اصف
برخيا على الاشهر وانما قال على الاشهر لانه في غير الاشهر انه سليمان عليه السلام
بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة لا كرامة وقيل جبريل عليه السلام
وهو قول المعتزلة لانهم لا يجوزون كرامة الاولياء حقا بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف اي حركة العين مع بعد المسافة وظهور العام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل زكريا المحراب
وهو موضع صلوة مريم وجد عندها رزقا فقال يا مريم انى لك
هذا اي من اين لك قالت هو من عند الله والمشي على الماء واصل ماء
سوه وفي الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم
ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء
كما نقل عن جعفر بن ابي طالب وهو اخ علي رضي الله عنه ولذا في جعفر الطيار ولقمان

السرخسي وغيرها وكلام الجماد والعجماء جمع عجم وهو ما يكون
من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سليمان
عليه السلام اي قدام سليمان عليه السلام يقال وضعت الشئ
بين يدي فلان اذا تستعمل في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه
وابي الدرداء رضي فصعة فسبحت وسمعا تسبيحها اي سمع سليمان
وابو درداء تسبيح قصعة واما كلام العجماء فكتكلم الكلب
لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عليه السلام قال بينا رجل يسوق
بقرة فحمل عليها اذا التفت البقرة اليه اي النبي عليه السلام وقالت
بقرة انا لم اخلق لهذا اي الحمل وانما خلقت للحرث قال الناس سبحان الله
بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام امنت بهذا الاعرابي فادرعلى تكلم
الحيوانات وغير الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر
المنبر من انبرات الشئ انبره نبرا اذا رفعته بالمدينة جيشا وندا سم
مكان في عراق بينه وبين مدينة يبلغ خمسمائة فراسخ فصاعدا
حتى قال الامر جشر يا سارية امير الجبل الجبل اي الق
نحرز له من وراء الجبل بكر الغد وهناك وسمع سارية كلامه اي
كلام عمر رضي مع بعد المسافة يعني ان عمر رضي الله عنه نادى على
هذا المنبر لامير جيشه الذي ارسله الى نهاوند فقال يا سارية
الجبل الجبل حين اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء
وكشرب الخالد رضي السم من غير تقريبه وكجريان النيل بكتاب عمر رضي
لما روي ان النيل كان لا يجري الا قليلا حتى تلقى اليه بنت بكرت
فلما القيت يجري على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فحكوا
هذه القضية له فارسل المكتوب الى عمر رضي باعلام الحال ثم كتب
عمر رضي مكتوبا اياك ان كنت تجري باذن الله تعالى تجري باذن الله تعالى

قال عبد الشكور بسم الله
ثقة بالله وتوكلا عليه
هكذا سمع

فان لم تجر باذن الله لم تجر ابدا فانوا المكتوب فالقوه الى النيل
فجرى ماء النيل على ما كان عادته وامثال هذا كثير ان يحصى ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات
من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي واستدلوا ايضا
بقوله تع عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب جوابه
ان المراد سلب العموم اى لا يظهر على كل غيبة احدا فلا ينافي اظهار
بعض غيبه او المراد به وقت القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع
عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله تع
لقوله تع يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الاية ولقوله عليه السلام
ما المسئول باعلم من السائل اشارة الى الجواب لقوله ويكون في ذلك
اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة
للرسول الذي ظهر هذه الكرامة اتباعه وليه فاعلى يظهره ولكن يكون
وليا الا ان يكون محقا في دياناته وديانته الاقرار باللسان
والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعات في اوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده على سبيل الولاية وان ظهر
يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل ان الامر الخارق للعادات
فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة هو اظهر من قبل احاد
امته وبالنسبة الى الولي كرامة يخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادة ومن حكمه قطعا بان يقول انا نبي بعجب المعجزات بخلاف الولي
وافضل البشر بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والاحسن ان يقال

بعد

بعد الانبياء لان هذه العبادة توهم ان يكون ابو بكر افضل من الانبياء
غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك لكنه
اراد العبدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك اى مع
اراد العبدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام بان
يقال افضل البشر سوى عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل البشر
يوجد بعد نبينا سوى وجد في وجه الارض او في السماء انتقض
بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده اى بعد نبينا
لم يفد التفصيل على الصحابة رضهم اى تفصيل ابي بكر لان اكثر الصحابة
يولد قبله ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض في الجملة
اى سوى من كان في زمان النبي عليه السلام او بعده انتقض بعيسى عليه السلام
ابو بكر الصديق رضه الذي صدق النبي عليه السلام في النبوت
من غير تلعثم اى من غير بكث وفكر وتوقف شبهة وفي المعراج
بلا تردد اى قال المعراج حق بلا تردد ثم عمر الفاروق رضه الذي
فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النو
لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه
ام كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنه من عباد الله وخلفاء اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الى على الترتيب المذكور حكموا
بذلك اى بذلك الترتيب واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
وهما اهل السنة والشيعة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة
اى مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعضهم مما يتعلق بشئ من الاعمال
اى يتوقف عليه شئ من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا شيئا من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنه

رضي الله عنه

حيث جعلوا من علامات السنه والجماعة تفضيل الشيخين
ابي بكر وعمر رض ومحبة الختنين اي عثمان وعلي رضي والانتصاف انه
ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف فيه لان كثرة الثواب
والكرامة عنده الله لا يعلمها الا الله تع وليس ذلك بكثرة الفضائل
وان اريد كثرة ما بعده ذوالعقول من الفضائل فدواي فلا وجه
للتوقف لان علما اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا
واكرم سجودا واسبقهم اسلاما كذا في شرح المقاصد وفيه بحث
ثابتة اي بنيابتهم عن الرسول عليه السلام فاقامتا الدين بحيث
على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا اي كالافضلية يعني
ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم لعلي رضي الله عنهم قالت الروافض ولهم العلوية قالوا
ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبريل قد اخطأ لو يصلون عليه
ان اهل السنة والجماعة يقولون قال الله تع محمد رسول الله والذين
آمنوا معه اشداء على الكفار الاية وقال الله عز وجل ما كان محمد
ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحقة
بعد النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الجملة مفقود قالت لكثرت
فضائله ورود النص في حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان عليا
ربما يكون اليق للقائم بمصالح الناس ولا ما سنهم واما الثاني فلما سيتلى
ثم اعلم بان زيادة المحبة لقرابة النبي صلى الله عليه وسلم او الاعتقاد
لزيادت كمال ليس برفض بل الرفض بغض الصحابة لاجله او الاعتقاد
بان الخلافة بعد النبي عليه السلام لعلي رض وبهذا يندفع توهم
الميل الى الرفض من كلام المشارح ذلك اي بيان الترتيب المذكور
قد اجتمعوا قبل دفن النبي عليه السلام يوم توفي رسول الله صلى الله وسلم

ف

المشاورة

في سقيفة ابن ساعدة اسم رجل من الصحابة واستقر رايهم بعد
والمنازعة على خلافة ابي بكر رض على متعلقه باستقر فاجمعوا
على ذلك اي على الخلافة وبايعه علي رض على رؤس الاشهاد
اي على رؤس الخلائق بعد التوقف كائنة منه اي كان التوقف
من علي اي توقف مدة حبوة فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل
علي بعد وفات فاطمة رضي الله ابي بكر رضي الله عنه تعاتبه
البيعة فلما صلى ابو بكر الظهر لقد صعد على المنبر فتشهد واذكر
علي رض وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه وروي
ان فاطمة سالت من ابي بكر رض ميراثها من رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر فقال عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة ولذي لم يتكلم منه حيوتها ولم يكن الخلافة حقا له اي
لابي بكر رضي لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رض نزاع معاوية
ولاخرج اي غلب عليهم لو كان في حقه اي في حق علي رض نص كما زعمت
الشيعة زعموا ان النبي عليه السلام قال لعلي رض انت الخليفة
من بعدي وقال عليه السلام انه امام متقين وغير ذلك من الاخبار
والكل مدفوع لانه لو كان في حقه نص صريح لكان هو واصحابه
الكل ظالما والنبي بري من ان يتخذ الظلمة صحابة وزراء كانا عند النبي عليه السلام
كيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الاتفاق على الباطل وهو خلافة ابي بكر وترك العمل بالنص الوارد
ثم ان ابا بكر رض لما ايس اي صار توميذ من حيوته رد عثمان
واملى اي كتب عليه كتاب عهد العمر رض اي قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا اخر عهد من الدنيا واول عهد من العقبى فانا استخلف عمر
ابن الخطاب فان عدل فذلك ظني فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب

شان

والخيار دث فلا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب
ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
ان يبايعوا حتى مرت اى انصفت بعد رض فقال بايعنا من فيها اى
فى الصحيفة وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رض على يد غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو
فى الصلوة وترك الخلافة سورى بمعنى التشاور اى حين علم باللوة
جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن ابن عوف
وطلحة وزبير وسعد بن ابى وقاص ثم فرض الامر خستهم الى عبد الرحمن
ابن عوف ورضوا بحكمه فاختار واعثمان وبايعه بحضر الصحابة
فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد
اى صلوة العيد العيد السرور ولذلك سمى يوم العيد عيدا فكان
الخلافة حقا اجماعا عند استشهد يعنى قتل عثمان رض وترك الامر
سدى اى لم يعين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين
هاجروا الى المدينة من مكة والانصار الذين نصروا الرسول على على رض
والتمسوا اى طلبوا منه اى من على رض قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
بين على ومعاوية رض والمحاربات لم يكن صريحا فى ما وقع عن نزاع
خلافة بل خطاء فى الاجتهاد اى فى استخراج المسئلة هو ذكر قصاص
من قتلة عثمان رض قال على رض اخواننا بغوا علينا ولسنا كفارا وما وقع
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة اى مسئلة
التفضيل وادعاء كل من الفريقين اى اهل السنة والشيعة النص
فى باب الامامة وايراد الاشكالات والاجوبة من الجانبين فتذكر
فى المطولات بجواب ما وقع والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك

جمع ملك

جمع ملك واما ورد لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
سنة ثم بعده ملك بكسر الميم وسكون اللام وملك بضم الميم وسكون
اللام وقيل بفتح الميم وكسر اللام ان كان عضوضا بمعنى الفاعل
عضوضا اى يكون ظالما بعض بعضهم لبعض فغير عن الظلم
بالعض لان الظالم كانه يعض المظلوم والمدة الخلافة
لابى بكر رض سنتان واثنى عشر لعمر رض وعشرة لعثمان وستة
لعلى وقد تم ثلثون يوما قتل على رض وقد استشهد على رضى الله
على راس ثلثين سنة من وفات نبى عليه السلام فمعاوية
ومن بعده لا يكونوا خلفا بل يكونوا ملوكا وامراء وهذا اى
كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول مشكل لان اهل الحل
والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم اى اهل المكة والمدينة
فقط واهل الحل هو سائر الناس من المسلمين من الامة فقد كانوا
منفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر
ابن عبد العزيز مثلا ولعل واللام الاولى اصل عنده جماعة وانما
تحذف تخفيفا فى قولك علك وفيه زائدة والاصل علك ولعل
حرف والحرف تصرف والحذف بعيد منه المراد وهو اشارة
الى دفع الاشكال اى مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الحديث ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة
ومبدا اعراض عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون
وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف
فى انه هل يجب على الله تعالى ذهب الامامية بناء على انه لطف
على الله تعالى رد عليه بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من امام
ظاهر جامع شرائط الامامة اجيب بان وجود الامام لطف وانما عدم

قال الشيخ السلام
الخلافة بعدى ثلثون
سنة

من جهة اسماء العباد او على الخلق بدليل سمعي الباء متعلق بقوله
نصب او عقلي والمذهب اي المذهب المختار انه يجب على الخلق
سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات
ميتة بكسر الميم للنوع وهو ما فارق الروح من غير تزكية جاهلية
صفة ميتة يعني صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات
على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها فيما المراد من الامام
من هذا الحديث هو النبي الذي بعث في ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد
ما قاله الشارح بعيد هذا بقوله فبعض الامة كلهم ويكون ميتتهم
جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف وبزول الاشكال
بالكلية على ما لا يخفى ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام
بنصب الامام حتى قدموه على الدفن اي دفن رسول الله صلى الله
وكذا بعد وفات كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
كامور الجمع والاعياد يتوقف عليه اي على الامام كما اشار اليه بقوله
والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
ما يتفضيه الفوايين الاسلامية وسد ثغورهم الثغور موضع
المخافة من فروج البلدان وتجهيز جيوشهم والجهاز ما يعد من الامتعة
للنقلة كعدد السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المرات
الى زوجها واخذ صدقاتهم وقرهم المنقلية والمتلصصة من اللص
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقمع المنازعات الواقعة
بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار
جمع صغير والصغائر جمع الصغيرة الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم
ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها اي لا يكون وليا احاد من الامة
فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء المذكور بذي شوكة فيكون حينئذ

ومن ابن

ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة اماما كان او غير امام
لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذي شوكة
ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام فان انتظام
الامر يحصل بذلك اي لاكتفاء المذكور كما عهد الان قلنا نعم
تحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود
الاهم لان ذي الشوكة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية
فيختل امر الدين بذلك والعمدة الفطنى العمدة ما يعتمد عليه فان قيل
ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء
الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي خاليا عن الامام فيعصي
كلهم يكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا سبق ان المراد الخلافة الكاملة
فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة الكاملة انتفاء الخلافة المطلقة
لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون الامام بناء على ان الامامة اعم لان الخليفة من كان
طريقته وحكومته على طريق النبي عليه السلام وحكومة
الامامة اعم لكن هذا لا اصطلاح سالم يتخذه من القوم يعني لم نجد
الاصطلاح متعارفا فيما بينهم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة
اعم ولهذا اي ولاجل ان الخليفة اعم من الامامة عند الشيعة
يقولون بخلافة الائمة الثلاثة ابو بكر وعمر وعثمان دون امامتهم
واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش
وغيره لا يكون اماما كما قال به الرسول عليه السلام فعلى هذا يكون
الامر مشكل لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه القوم
بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من امام ولا يختفيا من اعين الناس

جوس

خوفا والفرق بين الخوف والخوف فالخوف على المتوقع والحزن
على الواقع من الاعداء وما للظلمة معطوف من الاعداء تقديره
خوفا من الاستيلاء للظلمة ولا منتظرا اي منتظرا فيا خروجه
اي خروج الظلمة عند صلوح الزمان اي ابن الزمان وانقطاع
مواد الشر والفساد والخلل اي ذهاب نظام اهل الظلم والعناد
لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامامية لا يكون
امر الدنيا بغير امام من ولد حسين رضي الله عنه وان الامام عالم
اهل الارض والجماعة يقولون ان الامة بعضهم ائمة لبعض
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
على رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي ثم ابنه علي
زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابو جعفر الصادق ثم ابنه
موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى والواو للحال خوفا
من اعدائه فيظهر فيملأ الدنيا قسطا يقال اقسط الرجل فهو مقسط
اذا عدل وقسط يقسط فهو قاسط اذا جار وعدلا مفعول ملئت
جورا وظلما بدل يملك سبع سنين فذهب العلماء الى انه امام عادل
من اولاد فاطمة ولا امتناع في طول عمره اي عمر المهدي واستشهدوا
اياته كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بعض الاخبار انه ذكر فضله الخضر فقال
انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده
فلم يقبل فهرب منه ولحق بحزائر البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال
مجاهد انما سمي الخضر خضرا لانه اذا صلى بمكان اخضر ما حوله وقال
عكرمة انما سمي الخضر خضرا لانه اذا لم يكن بارض الا خضرت انجبين

هذا

مطلب يقولون ان الامام الحق بعد رسول الله

هذا رد على مذهب الشيعة بان اختفاء الامام وعدمه سواء
في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه
من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا اسم بل غاية
الامر ان يوجب الخوف اختفاء دعوى الاماسة كما في حق اباء اي
اباء المهدي الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الاماسة
وايضا معطوف على قوله وانت خبير فعند فساد الزمان واختلاف
الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له
اي للامام اسهل من عكسه اي من احتياج الناس الى الامام عند
ابن الزمان وعدم اختلاف الاراء وعدم استيلاء الظلمة ويكون
من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضه
بعني بشرط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة
من قريش هذا جواب ما يقال وهو ان قوله عليه السلام الائمة
من قريش خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد الظن فاجاب
بقوله وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر محتجا به
على الانصار حين نازعوا في الامامة بحضرة الصحابة فقالوا منا
امير ومنكم امير ولم ينكره احد جواب لما فقبلوه واجمعوا عليه فصار
مجمعا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط
القريشية لم يخالف فيه اي في الاماسة الخوارج وبعض المعتزلة
ولا يشترط ان يكون هاشميا من اولاد هاشم او علويا لما ثبت
بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع انهم لم يكونوا من بني
هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة
وهاشم وهو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف قصي بن كلاب

مطلب قريش اسم لاولاد النضر بن كنانة

بن مرة ابن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة ابن الياس ابن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية
والعباسية من بني هاشم لان للعباس وابي طالب ابنا عبد المطلب
وابوبكر قرشي لانه ابن ابي قحافة عثمان عطف بيان بن عامر
ابن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل ابن عبد العزى
ابن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب
وكذا عثمان رضي الله عنه لانه ابن عفان بن ابي العاص ابن امية
ابن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون
معصوما من الذنب لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم
القطع بعصمته خلافا للامامية ولا اسماعيلية ولا يشترط ان يكون
عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط
ايضا ظهور المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافا للفلاسفة وايضا
الاشتراط اي اشتراط العصمة هو المحتاج الى الدليل واما في عدم
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف اي القائل لان
يكون الامام معصوما من الذنب بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد من العهد عهد الامامة فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع ان عدم التوبة والاصلاح ففي المعصوم
لا يلزم ان يكون وغير المعصوم ظالم فلو نالته عهد الامامة والجواب
المنع يعني لانا لم ان غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والصلاح ففي المعصوم لا يلزم
ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
ذنبا مع بقاء قدرته اي قدرة العبد واختياره وهذا اي ما ذكرناه
من حقيقة العصمة معنى قولهم اي قول المعتزلة هي اي العصمة

لطف

لطف من الله تعالى يحمله اي يحمل العبد على فعل الخير ويزجره اي
يمنعه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لعلة لبقاء الاختيار
للابتلاء والابتداء في الاصل التكليف بالامر الشاق من الحقاء
لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من جهل العواقب ظن تزايدهما
اي تزايد في التكليف والاختيار ولهذا اي لبقاء الاختيار قال الشيخ
ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة اي التكليف والاختيار
بظهر فساد قول من قال انها اي العصمة ملكة في نفس الشخص
او في بدنه يمتنع بها اي الملكة صدور الذنب عنه كيف
اي كيف لا يظهر فساده ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه
بترك الذنب ولما كان ثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول لا اقل علما وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها
خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة اي
انتشار الفتنة واصل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب
في النار اذا ادخلتها فيها ليعلم جودته ولهذا اي لما ذكرنا من انه
ربما كان المساوي في الفضيلة بل المفضول الخ جعل عمر رضي الله عنه
الامامة شورى بين ستة اشخاص مع القطع بان بعضهم
افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين
ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا
غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل واحد منهما
على الانفراد من امثال احكام متضادة لان كل واحد من الامامين
يريد حكما يغاير حكم الامام الاخر واما في الشورى فالكل اي
ستة المذكورة بمنزلة امام واحد وبشرط ان يكون الامام

من اهل الولاية بالفتح النصر والتوالي وبالكسر السلطان المطلقة
الكاملة اي سلما حر اذكرا عاقلا بالغا هذه الاوصاف الاربعة
مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا
ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع اذ ما جعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا اشارة الى علة كون الامام مسلما ولا يكون
الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر
في اعين الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات
العقل والدين فلا يكون النساء صالحا للامامة والصبي والمجنون
قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور اي
اكثر الناس بسائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة
رايته ورويته ومعونته بالمال وشوكته فادر اي بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته ويحفظ دار الاسلام على تنفيذ الاحكام
اي الاحكام الشرعية وحفظه حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور يخل بالغرض من نصب الامام
وينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى الظلم وضع الشيء في غير موضعه
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء
الراشدين والسلف والحال كما لا ينفادون لهم اي للامراء
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم اي باذن الامراء والولاة اي السلف
الخروج عليهم اي على الامراء والان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء
فبقاء اولى اي بعد الامامة اولى وعن الشافعي ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وعكسه كل قاض وامير واصل المسئلة
ان الفاسق ليس من اهل الولاية عنده الشافعي رحمة الله

فلا يكون

فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون الا من اهل الولاية
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعنده ابي حنيفة رحمه
هو الفاسق من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته
الصغيرة فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل بالفسق والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق كاخذ الرشوت
والزنا وشرب الخمر بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله اي الامام
ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف
القاضي وفي رواية النوادر اسم كتاب من الفتاوى عن العلماء
الثلاثة اي ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف رحمهم الله تعالى انه
لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد
اي نصب الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو الواجب للحال عدل
ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها
اي بدون العدالة لا باس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه
فرض الكفاية ولكونه امرا معروفا ويكره الدخول فيه لمن يخاف
العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه السلام
من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول
فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء
بان فرض عليه التقلد صيانة لحقوق العباد ولو كان في البلد اثنان له
فامتنع كلاهما عن القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث يفصل بينهم
والا فلا وفي فتاوى قاضيخان فان اجمعوا على انه اي القاضي
اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه روى عن ابي وهب بن امية انه قيل
له الى شوة حرام في كل شيء قال انما لا يكره من الى شوة ان ترشو
لتعطي ما ليس لك او تدفع قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك

ودسك ومالك بالرشوة فلا وهذا كما روى عن عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه انه كان بالحبشة قريشي دنياديين وقال العالم على القافي
بنقص دون الرافع عن انس رضي قال قال رسول الله صلى الله
من اخذ الرشوة في الحكم كانت سترة بينه وبين الجنة وجوز صلوة
خلف كل بر بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان
البر كل فعل مرضي وقيل اسم لكل خير يفضي صاحبه الى الجنة واصله
التوسع في فعل الخير ماخوذ من البر وفاجر لقوله عليه السلام
صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض
السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة
اذ الكلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اي
جواز الصلوة خلف الفاسق اذا لم يودِ البدعة الى حد الكفر واما
اذا ادى الهوى الى الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلوة الكفر
لغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزارع والليل
كافر ولكمام الثمرة كافر وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به
ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة
خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلي على كل بر وفاجر
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا اي
لا تتركوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال
هذه المسائل اي المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف
كل بر وفاجر وغير ذلك انما هي في فروع الفقه فلا وجه
لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك

واجب

واجب فهذا من الاصول اي اصول الكلام فجميع مسائل الفقه
كذلك قلنا انها المص لما فرغ من مقاصد الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد اي الاخرة والنبوة والامامة
على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول
التنبيه على نبذ اي شيء يسير من المسائل كما يقال اصاب الارض
نبذ من المطر اي شيء قليل من المطر التي يميزها اهل السنة من
غيرهم مما خالف بيان للمسائل فيما المعتزلة الضمير في فيه عائد الى
ما في مما او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل
البدع والاهواء كانت تلك المسائل من فروع القصة او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقايد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما
في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المنافية جمع منقبة
وهي الفضيلة والشرف ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله لا
تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف الشيء كما يقال للعشرة
عشير وللخمس خمليس وللثمان ثمين والضمير في نصيفه راجع الى احدهم
لا الى المد والمعنى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا
ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم اي مختاركم
الحديث ولقوله عليه السلام الله الله منصوب بفعل مقدر اي
اتقوا الله في اصحابي اي في حق اصحابي لا تتخذوهم غرضا اي هدفا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم موصولة لا شرطية بدليل دخول الفاء
على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي اذا كان
جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله

فيوشك اى يقرب ان ياخذه الله اى ان ياخذه الله للتعذيب
والعقاب ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن
والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
احاديث صحيحة وما وقع في المنازعات والمحاربات هذا
جواب سوال مقدر تقديره لو لم يجز ذكرهم الا بخير لما وقع المنازعات
والمحاربات بينهم فان ذلك يدل على ان ذكر بعضهم قد يكون بغير
الخير فلا يكون قول المصنف يكف الخ جائز فاجاب بقوله
وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فلم يحامل في تلك المحامل
وقوع الخطاء في الاجتهاد فيخطي ويصيب وتاويلات فسبتهم
والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رض
بالزنا لعدول النص القطعي على براءتها كقوله تعالى يرمون المحصنات
المؤمنات الاية والا اى وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية
فبدعة وربما لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الحاكمين
جواز اللعن على معاوية وهو اسم رجل من اصحاب النبي عليه السلام
بادر بالطلب على امر الخلافة اللعن طرد وبغض من الله تعالى واخزاه
لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهي لا يوجب اللعن وانما
اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها لا ينبغي
اللعن عليه ولا على الحجاج اسم ملك من ملوك العرب لان النبي عليه السلام
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبي عليه السلام
لبعض من اهل القبلة يخالف ما ذكرتم ان النبي عليه السلام
نهى عن اللعن الخ فاشار التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل
من لعن النبي ﷺ لبعض من اهل القبلة فلما انه اي ان النبي يعلم

من حب

من احوال الناس بيان ما في لما ما لا يعلم غيره والضمير البارز
في يعلم عائد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي عليه السلام
يعني يحتمل ان يكون الشخص الذي لعن النبي عليه السلام لم يكن
مومنا بل منافقا وبعضهم اى العلماء اطلق اللعن عليه اى على يزيد
لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رض وانفقوا الواو والحال على جواز
اللعن على من قتل او امر به او اجاز او رضي به والحق ان رضي يزيد
بقتل الحسين واستبشاره اى استبشار يزيد بذلك اى بالقتل
واهانته اى يزيد اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر حبرا ان
معناه فالحجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين
او امر بقتله او رضي به فلا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق
قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين وقتلوه واهانوا
اهل بيت النبي عليه السلام فيكون الامر راضيا بما فعله
جنده بخصمه ضل عند العقل فالقول بعض الرضى من حسن القتل
لاهل القبلة وان كان نفاضيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه
اى في شان يزيد بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه
قيل ولو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان لم يكفر مع
كونه افضل من حسين اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء ولو سلم انه
كفر بقتل فلا امكان على الكافر المعين لا يصح فعله تاب
بعده قيل نكفر قتلة الحسين ليس نقلهم الصحابة بل لاهانتهم
باهل بيت النبي عليه السلام ولم يوجد ذلك في عثمان رضي الله
ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام
حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة
وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن

العشرة المبشرة

عوف في الجنة

وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة
ابن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة وسائر الصحابة
لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين
ولا يشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وكذا اطفالهم بتعالهم
وقيل هم في الجنة اذ لا ذنب لهم وقيل في الاعراف ووجهه ان عدم
العلم بخاتمته واذا مات ولد مؤمن طفلا فخاتمته ايمان لا محالة
بتبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه وهو غير معلوم ويرى
المسح على الخفين في السفر والحضر خلافا للروافض لان اداء المسح
وان كان زيادة على الكتاب اي كتاب الله تعالى وهو قوله تع
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين لا يلزم منه جواز
المسح على الخفين وهو جائز اي الزيادة على الكتاب لكنه بالخبر
المشهور وسئل والجمهور على ان همزة سئل وسيل بالياء وهو على لغة
من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقصد لهم
سئل الى وسالت علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن الخفين فقال
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر
ويوما وليلة للمقيم جعل له سعان كثيرة وواحد المعنى منها امر كقوله تع
فجلناها نكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني بمعنى الايجاب
كقوله تع وما جعلنا القبلة اي اوجبنا القبلة والراجح والثالث
بمعنى الفعل تع انا جعلناه قرانا عربيا اي قلناه وانزلناه والرابع

بمعنى

بمعنى الخلق كقوله تع وجعل الظلمات والنور اي خلق الظلمات
والنور ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله
انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما فعقول رخص
وقال الحسن البصري رحمه الله تعالى ادركت سبعين نفرا
اي نفسا من الصحابة رضي الله تعالى عنهم يرون المسح على الخفين والجواب
اي لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رح ما قلت اي لم يكن
قائل بالمسح على الخفين حتى جاء فيه في حق المسح مثل ضوء
النهار وقال الكرخي رجل من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تع
اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الانكار اي رواية
الصحابة التي جاءت فيه في حكم التواتر فمن انكر موجب خبر التواتر
كان كافرا وبالجملة من لا يرى اي لا يجوز المسح على الخفين فهو من
اهل البدعة حتى سئل بن مالك رح عن السنة والجماعة فقال ان تفضل
الشيخين ولا تطعن في الختنين اي عثمان وعلي ونمسح على الخفين
ولا يحرم نبيذ الجر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء ويجعل
فيه اناء من الخزف وهو ما يتخذ من التراب فيحدث فيه لدع
كالدفاع فكانه نهى عن ذلك في ابتداء الاسلام لما كانت الجرار جديدة
او الى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة
خلافا للروافض وهذا اي ما ذكر من عدم حرمته بخلاف ما اذا اشتد
صار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه
كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء
معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي
وشاهده الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعه

الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكراسة من جواز
كون الولي افضل من النبي كفر وضلال فان قلت ورد الخبر الصحيح انه
قال عليه السلام ان من عباد الله تعالى لاناسا ما هم بانبياء
ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيمة بقربهم ومقعدهم
من الله تعالى فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم
قال عليه السلام قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال
يتعاطفون بها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور
ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس وقرأ هذه
كون الولي افضل من النبي اجيب بان شان الانسان ان يتمنى
ما يراه حسنا وان كان لرسل او خير منه نعم قد يقع تردد في ان مرتبة
النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي منصف
بالمرتبتين اي النبوة والولاية وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي
وقال بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنبئ عن القرب والكرامة
كما هو شان خواص الملك والنبوة من الانبياء التبليغ كما هو حال
رسول الملك الى الرعايا الا ان النبي افضل بجمعه بين الدرجتين اجيب
بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين
فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير النبي لقصور ولايته عن غاية
الكمال لان علامة غاية النبوة ولا يصل العبد ما دام عاقلا
احترازا عن المجنون بالفا احترازا عن الى حيث يسقط عنه الامر
والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك
اي على عدم وصول العبد وذهب بعض المتاخرين الى ان العبد
اذا بلغ غاية المحبة اي محبة الله وصفا قلبه واختار الايمان على
الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار

بارتكاب

معلق
ان من عباد الله
لاناسا ما هم

بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه سقط منه اي عن العبد
العبادات الظاهرة كالصلوة ونحوها ويكون عباد التكفر
وهذا اكفر وضلال فان اكمل الناس الفناء للتعليل في المحبة والايمان
هم الانبياء خصوصا صاحب الله عليهم السلام مع ان التكاليف
في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال قال ان ما ذهب اليه بعض المباحيين
كفر وقد قال النبي عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضر ذنب
معناه انه اي الله تعالى عصمه اي العبد من الذنوب فلا يلحقه
ضررها او معناه انه اذا صدر عن العبد ذنب نبهه الله تعالى
عليه فتاب واستغفر وغفر الله تعالى له الذنوب فلم يضره اي
لم يلحقه ضرر من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها
كما اخبر الله تعالى عن الحور والقصور والانهار والاشجار والا
وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلسبيل والاغلال والسلاسل
عنها دليل قطعي كما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى والجسمية كقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم ونحو ذلك لا يقال لبست هذه اي الالفاظ التي لا يراد
ظواهرها من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من
النصوص ها هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل بعد
اقسام النظم اي الظاهر والنص والمفسر والمشابه والخفي
والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند اصوليي الكلام اللفظ
اذا ظهر منه المراد بنفسه ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح
بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى يتعذر باب التاويل
والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ سمي
محكما

طهه

نسخ

والعدول عنها اى الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن
وهم الملاحدة ويسمى الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست
على ظواهرها بل لها معان لا يعرفها الا المعلم اى الله تعالى
وقد هدم بذلك نفى الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول
عن الاسلام الالحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا يسمى
اللحد لحدا لانه فى ناحية واتصافى يكفر بكفره اى العدول
عن ظواهر النصوص من تكذيب النبى عليه السلام فى ما علم
مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المصر والعدول عن ظواهرها
الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد مخالف بما ذهب اليه بعض
المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارة
خفية الى دقايق تنكشف لارباب السلوك اى الانبياء والاولياء
والدقايق المشار اليها بقوله عليه السلام ان للقرآن ظهرا وبطنا
وذو بطنه بطن الى سبعة ابطن على اختلاف الروايتين مثل قوله
لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة
ومهبط الهامهم ومحل استقرارهم والصفات الذميمة مثل الغضب
والحقد والكبر والعجب كلاب نابحة فاذا به خلة الملائكة وهو شحن
بالكلاب يمكن التطبيق بينهما اى بين الدقايق وبين الظواهر المرادة
فهو جواب اما من كمال الايمان ومحض العرفان لا من الحاد وكفر
ورد النصوص بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية
من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه اى رد النصوص
تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فى قذف عايشة رضى الله
عنها بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعى واستحلال المعصية صفة

كانت اوكبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم
ذلك اى استحلال المعصية فيما سبق والاستهانة اى عدها امرا لا خير
فيها اى بالنصوص كفر والاستهزاء اى عدها سهلا وعلى الشرعية
كفر لان ذلك اى الاستهانة والاستهزاء من امارات التكذيب
وعلى هذه الاصول اى الاصول المذكورة من العدول ورد النصوص
وغيرها ينفرع ما ذكر فى الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام
حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعى
يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق للغاصب
والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمته
بدليل قطعى تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يقول بان ذاته
حلال وانما الزمت الحرمة من صفة كالغصب والسرقة او ثبت بدليل
ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما
قد علم صفة حراما فى دين النبى عليه السلام كنكاح ذوى المحارم
او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر
وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب
النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال الحرام هذا حلال لتزويج السلعة
او بحكم الجهل يعنى لا يعرف حلالا او حراما فلا يكفر قيل اما يؤول هذا
باذكرناه انفا او يؤول بانه حلال للشارى حيث شراه ولو غنى ان لا يكفر
صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر هو الصحيح لان قوله تعالى
فاعتزلوا النساء فى المحيض وان كان صريحا فى النهى لكنه معلل بالاذى
كما قال الله تعالى هو اذى والنهى لسبب الخافة لا يفيد الحرمة القطعية
كما بين فى الاصول بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير
حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابت فى جميع الاديان سوا فقه الحكمة

ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة
وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمة الله تعالى عليه
في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر
عن محمد رح انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى
ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عد فاعله هذا ايد على
انه اذا لم يكن على استخفاف قبل لما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى
وقيل اذا تمنى عدم النبي عليه السلام فقد خرج عن الحكمة كتمنى عدم حرمة
الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمنى عدم النبي يتضمن تمنى عدم ما شرعه وهو
كفر لما مر وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر ولو كان كلامه
عجبا يضحك السامع فلا يكفر كذا في الفتاوى وكذا لو جلس على مكان
مرتفع وحول جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالنعال
يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر
والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل وكذا لو افتى لامرأة بالكفر
لتبين اي تكون حراما لزوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لتاويله وتخفه
طريقا للبستوية وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله يكفر وكذا
اذا صلى بغير القبلة القبلة في الاصل الجهة التي الله عليها الانسان من
الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه اليه للصلوة او بغير طهارة
متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وان كان له طهارة في الواقع ولو قامت
الجماعة الى الصلوة فصلى معهم جنبا من عدم الطهارة قيل لا يكفر
وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد باركان الصلوة ولو صلى بثوب نجس
نجس وهو واحد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف والجمهور

على انه

201

على انه لا يكفر اذا لم يستخف ولو افتدى بصبي وامرأة او جنب عمدا
لا يكفر اتفاقا وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا
الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر بان يقال انه تعالى
لا يرحم عبده من عباده لانه لا يأس من روح الله اي من رحمة الله
الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر لانه لا يأمن مكر الله
الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس
من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم
ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس
ومن قواعد النوا والمحال اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة
والحال ان المعتزلة من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن
لانه على تقدير العصيان لا يأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة
والعمل الصالح على تقدير الطاعة لا يأس ان يحدله الله تعالى فيكتب
المعاصي وبهذا اي بالجواب المذكور يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي
اذا ارتكب كبيرة لزم ان يكون كافرا لياسه من احد الله ولاعتقاده
انه ليس مؤمنا ووجه ذلك اي ظهور الجواب عما قبل لانا لا نسلم ان اعتقاد
استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر
بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على ان انتفاء الاعمال
يوجب الكفر خبران هذا اي خذ هذا او الجمع اي التوفيق بين
قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب وقولهم يكفر من قال
بخلق القرآن واستحالة الرؤية او سب الشيخين ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما واستدل ذلك كقتل الحسين رض شنشل ونصب يعني
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه
بما يقول به فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر

معلق
الامن واليأس كفر

مصدق يقول الكاهن

عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة
الغيب وكان في العرب كهنة جمع كاهن يدعون معرفة الامور
فمنهم اي من الكهنة من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تليه
الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك اي يعلم الامور بفهم
اعطيه والضمير البارز عائد الى من والمنجم اذا ادعى العلم
بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب
امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه اي الى علم الغيب للعباد الا باعلام
سند من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب
كقوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها
الا الله تعالى وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده
علم الساعة الآية ان رجلا اتى النبي عليه السلام فساله عنها
فنزلت لكن لما راوا ان كثيرا من الانبياء يطلع الغيب من هذه الخمسة
وغيرها وجعلوا الآية على ان لا يعلمها بذاتها الا الله تعالى والهام
بطريق المعجزة او الكرامة او ارشادا لاستدلال بالامارات فيما
يمكن ذلك اي الاستدلال فيه والضمير فيه راجع الى ما في قيما
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون
اي حدث مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر قيل دعوى المنجم
انما هو بعلامة له لان صلاة الكوكبة وهالة القمر من جملة العلامة
للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به
الكتاب السماوي حيث قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعا منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون والمعدوم ليس
بشيء اذا اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون
من اهل السنة ان الشيء يختص بالموجود من ان الشيء يترادف

الوجود والثبوت والمعدوم يرادف النفي وهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن
ثابت في الخارج قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل
ثبوتا لا يترتب عليه الاثار ولا يلزم قدم الاشياء ولا حدوث
خلق الباري لها لان الموصوف بالقدم او الحدوث هو الموجود
الذي يترتب عليه الاثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج
بلا ترتب الاثار عليه غير معقول بل المعقول بثبوته كذلك في
الذهن ولا يقولون به وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا
فهو بحث لغوي مبني على التفسير الشيء انه الموجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد
الاستعمال وفي دعائهم الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة
الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا
للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل اصل القضاء الفصل
بتمام الامر وكل نفس بما كسبت رهينة والمرء يجزى بعمله
لا بعمل غيره جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او بالصدقة من القضاء ايضا
ايضا اذ لا يتبدل القضاء فان كل قدر يجري على سبب كما مر آنفا
في امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب وانما
ما ورد في الاحاديث الصحاح جمع صحيح من الدعاء للاموات
خصوصا في صلوة الجنازة وقد تواتر اي الدعاء عن السلف
وعلوم ان لم يكن للاموات نفع فيما اي في الدعاء لما كان له معنى وانما
ما ورد من الادلة كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه
امر بالصلوة على النبي عليه السلام فيجب في العمر مرة وكلما جرى
ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى الهم

نبعتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقولهم
اللهم صل على ادم لان الصلوة حق النبي عليه السلام والله اليه
فلهما ان ينصرف في حقه الى من يشاء وقال عليه السلام ما من ميت
يصلي عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له
اي يطلبون له اي للميت الا شفعوا اي قبلت شفاعتهم فيه
اي في حق الميت وعن سعد بن عبادة انه قال عليه السلام يا رسول الله
ان ام سعد ماتت فاي الصدقة في حقها افضل قال عليه السلام
الماء فحفر بئرا فقال النبي عليه السلام هذا اي البئر لام سعد وقال
الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن
مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث اي قول رسول الله
والآثار اي اخبار الصحابة في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى
يجب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم معناه
وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة
ويقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني
بلا خطاء استجب لكم سمع العطاء ولقوله عليه السلام يستجاب
دعاء العبد ما لم يدع باثم اي لم يدع حال مقارنة الاثم وقطيعة
رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحي من العبد
اذا رفع يديه اليه اي الى ربكم ان يردهما صفرا اي خاليا روي
عن سعد بن ابي وقاص رضي قال سمعت رسول الله يقول اني
لاعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عليه السلام
فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
وفي الآثار من حزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله تعالى

مما يخاف قال ابراهيم ابن ادهم رح كان في موعظة الناس حين
سألوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يجيبنا
فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم
تؤدوا حقه وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة
الشيطان ولم تبغضوه وادعيتم حب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتركتم اسره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم
خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق
ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم
وتاكلوا رزق الله تعالى ولا تشكرون وتدفنون موتاكم
ولا تعتبرون واعلم ان العمدة في ذلك اي في اجابة الدعوات
صدق النية قوله البنان لا بعرضها فتور وخلوص الطوية اي
بتجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادات
بالكلية ويتحلى فيه ارادة الحق ويرفع كل ما اراده لانه اراد الخوف ونحته
مرابت لا يبلش العبد عن بعضها وخلوص الطوية وحضور القلب
لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
اي في قبول واعلموا ان الله تعالى يستجيب الدعاء عن قلب غافل لاه
واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافرين
فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه
اي الكافر لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرف وان اخبر فلا وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث اشارت
الى جواب سؤال سيقدر وهو ان يقال ما ورد في الحديث
يختلف قوله في التوفيق بينهما من ان دعوة المظلوم وان كان
كافرا مستجاب تحمل على كفران النعمة يعني تقدير الحديث ان دعوة المظلوم

وان كان كما ان النعمة يستجاب وجوزه بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني اى امهلني ولا تنظني سريعا فقال
الله تعالى انك من المنظرين هذا اجابة والبه اى الى الجواز ذهب
ابو القاسم الحاكم وابو المنصور الماتريدي قال صدر الشريعة
اى وبالجواز نفتي مفوض الفعل وما اخبر به النبي عليه السلام
من الشرائط جمع شريطة الساعة اى علاماتها من خروج الدجال
الدجال من الدجل وهو التمويه والتمويه يقال دجل اذا لبس
ومنه وقيل سمي دجالا لانه يضرب في الارض اى يسير فيها
ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بالباطل اذا غطاه ودجله
سحره وكذبه قيل ولد في زمن النبي عليه السلام يدل عليه حديث
تميم الداري وقيل يولد في اخر الزمان قال عليه السلام يخرج
من ارض المشرق يقال لها خراسان ودابة الارض وهو حيوان
يخرج من الارض مركب الدجال لا يبدى قبله من دبره من كثرة العشب
وما بين المفصلين اثنى عشر ذراعا بذراع ادم عليه السلام وعن على
يخرج ثلثة اتام فلا يخرج الاثلث ويأجوج ومأجوج فكان يأجوج
رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان من بني يافث ابن نوح عليه السلام
فكثر نسلهما منهما فينسب اليهما بهمز ان معا وقيل بهمز الاول
دون الثاني ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس
وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقيل عيسى عليه السلام اياهلي
ويقال سمي يأجوج ومأجوج لكثرتهم لانهم يوجون في بعض
عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله
ان يأجوج ومأجوج يحفرون السد في كل يوم حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفروه غدا ولا يقولون

ان شاء

ان شاء الله تعالى فيعيده الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
قال الذي عليهم ارجعوا فستحفروه غدا ان شاء الله تعالى فيعودوه
اليه هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه على الناس فيشربون الماء
كلها ويحصن الناس فيبعث الله تعالى نغفا اى دودا في قفيهم
فيهلكهم بها ونزول عيسى عليه السلام من السماء عنده منارة
البيضاء في شرقي دمشق وفي الحديث يمكث عيسى عليه السلام
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 قبضه فيبقى شرار الناس فاذا رأهم
الشيطان بعبادة الاوثان وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
في الخبر الصحيح انه قال عليه السلام ان للتوبة بابا عرضه سبعون
سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض
المحققين باب التوبة كناية عن عمر المخرمين اختصاصه سبعين
اشارة الى قوله عليه السلام اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين
وذكر العرض لانه اقل من الطول والانسان اجل جسما فكيف
في هذا العالم واجل روحا فغير متناه في عالم الاخرة والاول عرض
والثاني طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره والبه اشار
قوله ان الله تعالى يقبل التوبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها
كناية عن مفارقة الروح عن البدن لانها امور ممكنة اخبر بها
الصادق اعني النبي عليه السلام وقال حذيفة ابن السيد
الغفاري اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا ونحن
نتذاكر فقال عليه السلام ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها
لن تقوم حتى تروا قبلها اى قبل الساعة عشر ايات اى

علامات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى عليه السلام بن مريم ويأجوج ومأجوج
وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم
اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واول خروج الدخان بظهور
الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك
وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها
يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي
فيحملها على هذه المعاني من محض العرفان كما مر والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد اجاديث واثار
في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب التفسير والسير والتواريخ
في العقليات والشرعيات الاصلية هي اصول
الكلام والفرعية هي الفقه قد يخطئ ويصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها اي
لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في
ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا اي الحق واحد ام متعدد
وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد ولهذه قالوا كل
مجتهد مصيب ام حكم اي حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية انما
ادري اليه راي المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد
او يكون وح اي على تقدير ان يكون له حكم اما ان لا يكون من الله عليه
اي على حكم معين دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني
فذهب الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب والمختار

من المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده
اي الدليل الظني المجتهد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد
غير مكلف باصابته اي الحكم المفوض وخفائه ولذلك كان
المخطئ معذورا بل ماجورا لبذله وسعه في طلب دليل
الحكم الشرعي فلا خلاف في هذه المذهب في ان المخطئ ليس
بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا والى هذا ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ
ابي منصور اي وانتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه
وان اصاب في الدليل حيث افسد على وجهه مستجمعا لشرايطه
واركانه فانى بما كلف به من الاعتبارات لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى
الابصار وليس عليه اي المكلف في الاجتهاديات افاده الحجة
القطعية التي هي له ولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ
وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والقضايا
جمع قضوي قيل فهمنا بالوحي لكن نسخ وحي داود عليه السلام
وحي سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيما نحن فيه ولو كان
كل من الاجتهادين اي اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام
صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر وجهة لان كلا منهما
قد اصاب الحكم ح اي حين الاجتهادين صوابا وفهمناها اي فهم الصواب
الثالث الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام بيان
التقدير ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك
حسنة واحدة وفي حديث اخر جعل اي الله تعالى المصيب اجرين
والمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت

فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة
بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس هذا دليل الاجماع
مظهر لا مثبت فالمثبت سنده ذلك القياس وهو النص فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى بنسخ ان الثابت بالقياس واحد
فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب وقد اجمعوا
الواو والمحال على ان الكفى فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع دليل
معقول انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعتنا بيننا عليه
السلام بين الاشخاص ولو كان كل مجتهد مصيبا لزم الفعل الواحد
بالمنتا قبين من الحل اى الحرمة والاباحة والصحة والفساد
والوجوب وعدمه يعنى كما ثبت المجتهد الواحد بحرمة اكل الشئ الفلانى
واخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد
متصفا بالمتنا قبين هما الحرمة والحل قيل لانهما متناع ذلك
بالنسبة الى الشخصين كاختلاف احكام الرسل بالنسبة الى اقوام
شتى فان بيننا عليه السلام وان بعث الى كافة اسم للجملة لانها تكف
الاجزاء من التفرقة ونصبه على الحال لكن يجوز ان يبعث الهم باحكام
مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن شكات المخالفين يطلب
من كتابنا التلويح في شرح التنقيح البشر افضل
من رسل الملائكة اما تفضل 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 امر الملائكة كلهم كما هو الظاهر من الجمع المعرف باللام
اما اذا كان المامور سلائكة الارض كما قيل يثبت افضلية ادم عليه السلام

على

على الملائكة كلهم بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم
والتكريم بدليل قوله تعالى حكايتا رايتك اى اخبرنى يا الله هذا
الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته
من طين ومقتضى الحكمة الامر الادنى بالسجود للاعلى دون العكس
الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم
ادم الاسماء كلها الاية ان القصد منه الى تفضيل ادم على الملائكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث
قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالمين فان قيل يشكل هذا
بقوله تعالى في بنى اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فان مقتضى
ما ذكرتم دلالة هذه الاية على تفضيل انساء بنى اسرائيل على محمد
والجواب ان تخصيص اية مقبولة لا يدل على تخصيص سائر
الايات وايضا شرط العام ان يكون موجودا ومحمد عليه السلام
ما كان موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم
موجودون حال وجود ال ابراهيم وال عمران وقد خفى من ذلك
يعنى اذا فضل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر فضل
على الملائكة رسلا وغيرهم بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر
على رسل الملائكة فبقى عامة البشر معمولا فيما عدا ذلك اى
فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة والاخفاء جواب
ما يقال وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة قطعية
بهذا الحكم القطعى فاجاب بقوله والاخفاء في ان هذه المسئلة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل
والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع

من الشهوة والغضب وسنوح اى ظهور الحاجة الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادت
وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف شق وادخل فى الاخلاص
فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح
مجردة كاملة بالفعل سرات عن مبادى الشرور والافات كالشهوة
والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال
العجيبة عالمة بالمكونات ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب
ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية لان الملائكة
ليسوا مجردات عند الاسلامية بل اجسام لطيفة الثانى
ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم البشر يعلمون ويستفيدون من
اى من الملائكة بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل
وقوله تعالى نزل به اى بالقرآن الروح الامين ولاشك ان المعلم
افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة
انما هو المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام وما ذاك الا لتقدمهم
فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان
وجودهم اى وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى بالتقديم
اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح اى عيسى عليه السلام
قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد وقال الكلبى
لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج
اى لمن يستنكف الذى تزعمون انه اله ان يكون عبد الله
والملائكة المقربون فان اهل السماء يفهمون من ذلك القول

افضل

افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله
اى فى مثل هذا الكلام الترقى من الادنى الى الاعلى يقال استنكف
من هذا الامر الوزير الوزير اشتقاقه فى اللغة من الوزر
وهو الجبل الذى يعصم به لينجى من الهلكة فالوزير يعتمد الملك
على رأيه فى الامور ويلجأ اليه ولات السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا فاصل بالفصل اى بالفرق فى نفس
النبوة بين عيسى وغيره من الانبياء هذا جواب سؤال مقدر
تقديره ان يقال غاية ما فى الباب انه يلزم من هذه الاية
ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم عليه السلام
ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المط
فاجاب بقوله ثم لا فاصل بالفصل والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح عليه السلام اى عدوا امرا عظيما بحيث يرتفع من ان يكون
عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغى ان يكون ابنا لانه مجرد لا اب له
وقال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص اى الذى كان بعض بدنه
ابيض وبعضه اسود وبحى الموتى بخلاف سائر عباد الله
من بنى آدم فرد الله تعالى عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اى
من كونه عبد الله المسيح ولا من هو اعلى منه اى من المسيح
فى هذا المعنى اى فى كونه مجردا وهم الملائكة الذين لا اب لهم
ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب
من ابراء الاكمه والبرص واحياء الموتى والترقى من الادنى
الى الاعلى والعلو بما هو فى امر مجرد اظهر
الانار القوية لا فى مطلق الشرف
فى اللغة المكان المرتفع العالى والكمال فلا دلالة

Tasnif

على افضلية الملائكة

تمت هذه الاوراق

بعون الله

الملك

الخلاق

سنه

١٩١

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Yeni Cami
Yeni Kayıt:
Eski Kayıt No: 737
Tasnif No: 297.3