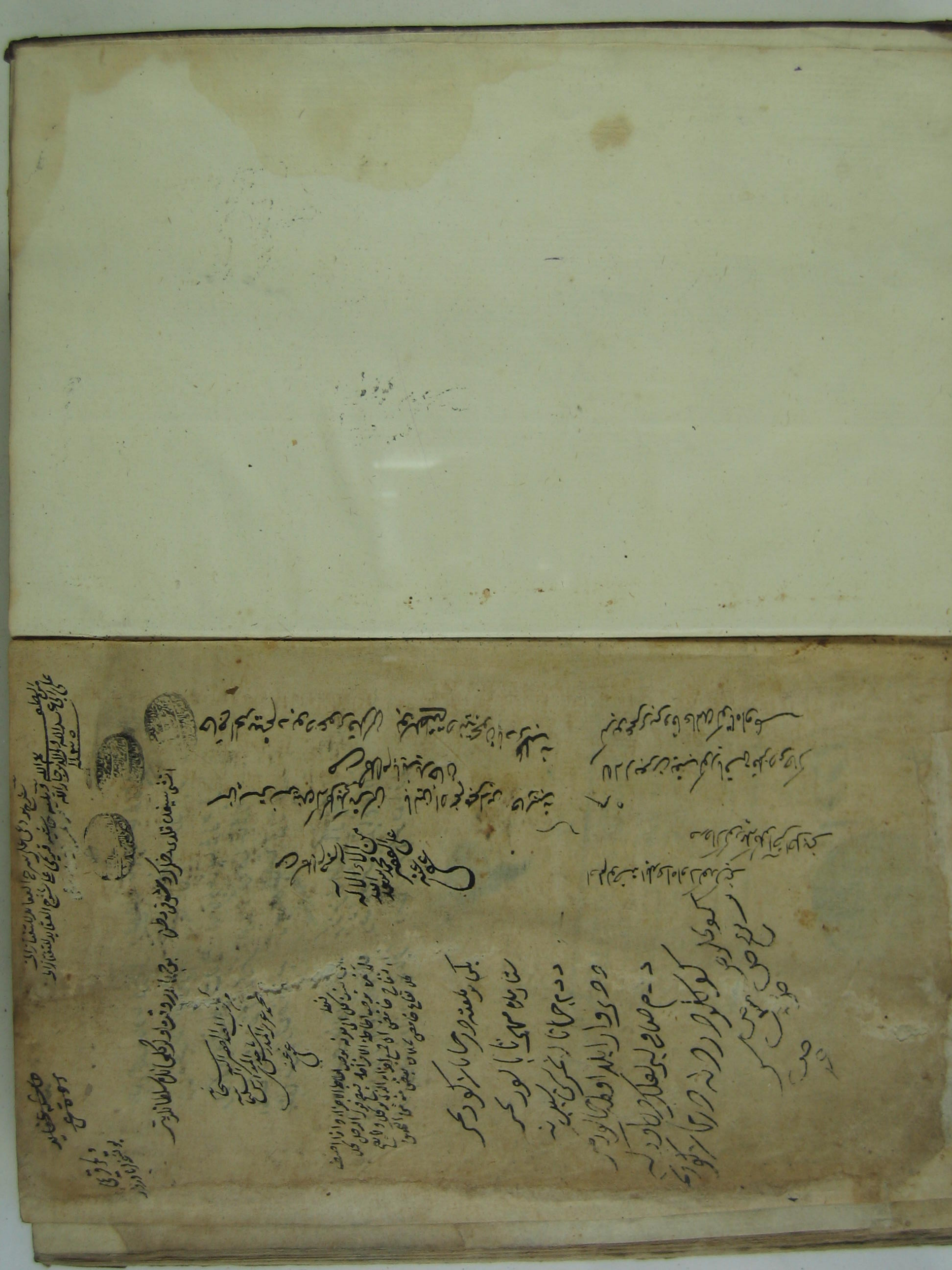

هذا الكتاب المسمّى بالبردة

ملحوظة الاسم [illegible]

حاشية بردة وقريحي

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Carullah Ef.
ESKİ KAYIT : 1221
YENİ KAYIT No:
TASNİF No:

١٢٢١

دلیل صبح سعادت محمد عربی ‌ دلیل جاه بنام خدا محمد عربی

امین مذهب ملت نظیر روز جزا ‌ معین اهل امانت محمد عربی

مراد کز حذف کفایت درج شود ‌ درو ما بجز عنایتها محمد عربی

امانت کز حذاء حضرت کردگار نیز ‌ درو نه گرد خیانت نها محمد عربی

شفیعا شو از رحمت خدا نومید ‌ که هست شفاعت محمد عربی

یا رسول الله حبیب خالق یکتا توئی ‌ بر کریمان واجب است یاری یاها توئی

در شب اسرا زراهی خود رجا هر لمحه ‌ رفته بر عرش مجید از بام او اول توئی

یا رسول الله تو داری امتان عاجزان ‌ دست گیر عاجزان بی سر و پا توئی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي نصب راياتِ وجوبِ وجوده في كواملِ عوامل الامكان
وكتب آياتِ كرمه وجوده على صحائف صفايح الاكوان فاثبتَ حجاجَ المقاصد
اليقينية في مواقف معارف اصحاب الايقان وانبتَ زواهرَ العقائد اليقينية
في مراصد مشاهد ارباب الاذعان عجزَ كلِّ خلقٍ في معرفة كنه ذاته وتاهوا
فحرسَ السبهم الفصل عن جواب السؤال عنه بما هو وبلغ علمهم في صفاته حيرة
انها لا غيره ولا هو وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو والصلوة على رسوله
الهادي بشريعته الغرّاء الى الملة الحنفية والنحلة الفقيه البيضاء الحاوي على
باهرات براهين متفرقة الاساليب مورق الاعالي الثمار كثيرة طيبة اصلها ثابت
وفرعها في السماء ربيع آله الاصفياء وخلفائه الاولياء وصحابته الاتقياء
اما اختلف الليل والنهار وتعاقب كتيبتا ظلام وانوار فلم تلوث كتيبة ظلام الليالي كواكب
اولوا العلم وسراجا يهتدي بهما الا السالكون وقل هل يستوي الذين يعلمون
وربي زدني علما وما يخشى الله من عباده العلماء وطالعت عبرا من الاخبار
كرم الله جده على النار وشفع انبيه يوم القيمة ملئه الانبياء ثم العلماء
الشهداء ومن صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء والعلم
فضله العلم يعدل بالصيام ومدارسه بالقيام به يطاع الله ويعبد وبه يحمد ويوحد
وبه يصل الارحام وبعرف الحلال والحرام والعلم رئيس الطبايع والاذهان
الشقية مثل اخو العلم حي خالد بعد موته واوصاله تحت التراب رميم
وذو الجهل ميت وهو ماش على الثرى يعثر من الاحياء وهو عديم فتنبه
بالمنقول والمعقول والمرجع الى الفروع والاصول ان العلوم وان
المعارف انما الفضل واللطايف اربحها بناء واشمخها اعضاء واوعرها
سرورا واعزها قبولا واظهرها نورا واعزها نبولا وانها دستور الطالب
وفهرست الواجب خصوصا الشرعيات فانها النازلة من بيانها منزلة نعتها و
بانوارها وضفتها وعنوانها وفي فهمها السعادة الفضلى والكرامة المثلى واذهى الحاكمة
لمعروف الواجب والاولى والشارحة لاحوال الاخ والاولى لاسيما

لاسيما علم الكلام اسّ قواعد الاسلام علم طريق وادي السلام منير الشرايع والاحكام
الذي الكتاب الحاكم الجامع موقوف عليه وافتقاض الوصول الى الجناب الاعلى
موكول اليه ولولاه لانفصم عقد عقد الامة فانتثرت لآلئ الاقدام لالبه
وانهدم اركان فخر الملة من مبانيه الى معاليه فانه في خلاكها فزلالها وفي
كنائها وشكوكها فكوكها وفي رسومها وطلوعها في مطالع اسرارها طوالع انوار
ومعالم اثارها عوالم اعوارها مصباح دجاها وضوء سراجها ومفتاح ابوابها
اغلاقها قاطع واعمها عاصم واعزها قدرا مرفوعا وانشرها غاية وموضوعا واعلاها
برهانا واجدها مجنا وبنيانا واشيدها في الدنيا بنيانا واحدها في البعض فلاحا
وقد صنف فيه كتب معتبرة وزبر مطولة ومختصرة غير ان كتاب العقايد النجو
بالفوايد اضبط واجمع لخلاصة ما في الفن اجمع وانه المنار لانوار الدين
والمطلع وفوق ما يحاط به من مدح وشرح وشرحه الباهر الزاهر الامام
الفهام الحاصل الفاضل الحبر الحفي النحرير الذكي سلطان الائمة برهان
الامة صاحب المعاني في بيانه البديع مرشده مقول الطبع في تعلم الجميع اسعد
المسلمين مولانا سعد الدين جعل الله سحاب غفرانه منصبة على حرثه المخضر فاطرة
وعيون رضوانه متوجهة الى روحه المقدس ناظرة شرح بشكر النفس اعلاه
في الدوران فمن تصور سطرا منه لم تنفك اذا ترنم بثنائه لسان الراح الجنان والثنا
بلا خوف ولا فتور وان تمثل صاحبه بالتحية جادت عليه سحب غفران
ربه وهما مع صنوهما في الجنان كفارجان ان زاخوان كيرجان بلبنان بينهما برزخ
لا يبغيان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ثم الشروح وان وضح وضح شرحه البرزخ
لكنه لا رافع لابرامه ولا دافع لحروجه وتم نشقب وهضم نيرب
بكمه من ابكار فكر الجنان لم يطمثهن انس قبله ولا جان كنوالي هذا الاوان من
تطاول الوقت وتمادي الزمان تحتاج الى ابراز اكرابه رموزه واظهار دقايقه كنون
وارزوا لتقليل التعقيد وزغ تلخيص صعوباته في معاينه شفا لتعليل الدهور في
قطع فيافي مغاينه فلاجرم اردت ان اعلق عليه حواشيا بسيط عن وجوه فوايده

فنا عا وعواشيا فان اعتها خدمت بها حفوة فروسية قلبه انسنة تشمل اعمانا
اوال الالام ال شتها من كل فج عميق وتستجلب حاجات الروب والعجم من
كل بلد سحيق بخلفيه تفزع في فنائه جباة الصيد وازدحم على عتبة شتام
الصناديد ترام بجنان الملوك بنانه ويكسر في يوم السلام ازواجها واعاديه
من بعيد تجلت واثنى بهي بعمل يزجل مها حسن جوهر ذاته خلقا وخلقا
كان الجلال والجمال لاجله خلقا اخلاقه تنك في المجد اسيرها لطف يؤلف
من الماء والنار ان زرته لرأيت الناس في رجل والدهر في ساعة و
الارض في دار الالم لاعدائه يتزان ايلامه الرامض والعيش اولبانه جانا
انا قمة الغامض فتخجل السحاب الجون لخشيته ويرجئ بريق الخيال منها وتخشع الصوارم
وكفها تعطي وبذا تحتم وبكفه احيانا وذا الدهر صادق امير المؤمنين الكاشف
الكربة في حل معضلات الكتب ناحر السلبين المقتحم الخطر في ازالة ظلمات
فافكاره مثل السيوف صوارما لو لم يكن للصارمات فلول وانظاره
مثل النجوم ثواقبا لو لم يكن للثاقبات افول سلطان البرية شاه الاقاليم
خليل الله بن شيخ ابراهيم اللهم اجعل امور العالمين في الفتح والكسر مديرة
بارائه وانظاره الاراضين متزلزلة بنبوته وآله واتباعه العلم وصالح العمل و
اعم الاقدام مناو الاقلام من كل خطا وخطل وهذا دعاء لائق وثناء صادق
البرية شامل قال الشارح العلامة غفر الله له كل ما لامه بسم الله الرحمن الرحيم
للوجود كما سيشار اليه في بيان مسد الكلام اربعة وجودات متربة الوجود
العيني ثم الوجود الذهني وهما حقيقيان ثم الوجود اللفظي ثم الوجود الخطي وهما
مجازيان فلجناب الاعلى تقدس وتعالى والعالم ملكه وملكوته من الوجودات
المتربة والحضورات المتلاحقة فوجود ذات الله تعالى اقدم واسبق من
كل وجود ذات الاشياء ذوات كانت اوصفات وموافقته عند
العباد المعد بهم كعلمهم الاخوة اول العلوم والمعارف والعاني العديدة
واسمه عندهم اول الاسماء والالفاظ واول الافعال ايضا لان تسمية الالفاظ

الالفاظ ليست الا في حدا، تراتيب المعاني ولان العبد لا يشتغل بالموتبة حالا او مالا معادا
عند اهل السنة والجماعة
ما لا فقط فيجب ان اقدار وتكين من ابتدائه فيلزمه ان يتوجه قبل الشروع
في فعله ببعض اسمائه الى جنابه الاقدس الفياض فيستمده منه ثم شرع فيه ولهذا امر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر وفي رواية
اسمه تعالى بالنسبة الى نقوش الالفاظ فانها رموز كالله وغيره من العلماء سلف هذا
السلف فانقش في اول خاتمه النقوش الانقش اسمه تعالى وقد دل هذا على انه ذكر في اول
كل الالفاظ فلنه اسما، مقصلة له تعالى الاول اسم الله تعالى وهو اسم للذات الواجب
الوجود والمستحق لجميع المحامد والاولى ان يقال المستجمع لجميع الصفات الكمالية وقيل للذات
من حيث هي هي لا باعتبار اتصافها بالصفات ولا باعتبار لا اتصافها بها بل مطلقا
وردها بان الذات من حيث اطلاقها غيره من الموجودية والموصوفية بالصفات
فلا تعين لها الا شان ولا علم والا يلزم ان يكون الله تعالى علما للذات من كونها لا
يعلم ولا حاجة بها وهو فاسد بل هو علم للذات الحي الموجد المتصف بالالوهية
اي من حيث ارتباطه العالم به وارتباطه بالعالم الثاني والثالث اسما، الرحمن و
الرحيم وحاصل معناهما المنعم البالغ في انعامه مرتبة الكمال والاول ابلغ لذكر جميع اسمائه
اجمالا فان فوكل اسم فلان اذا اريد بفلان معناه لا لفظ يدل على جميع اسمائه اجمالا
فلفظ اسم الله المراد به معناه يدل على جميع اسمائه حيث ما انقش اسمه و
ذكره اولا على ان اول معلومات الشارع المعبد بها معرفة الحق الواجب بما له من الجلال
والاكرام والكمال دال على ان ذات الله اول الذوات فقد طابق الوضع
الطبع وروعي موجب الذهن النقاد وآثر الوفاء ولم يعابه معنى قوله كل
امر ذي بال لم يبدا فيه بحمد الله فهو اجزم قال احمد هو الوصف بالجميل اي الثناء
باللسان على الجميل الاختياري على وجه التعظيم فاورد على الجنان والاركان دون
اللسان آثر عليه ولم يبن في مقابلة الجميل المذكور من الانعام وغيره اورد ولم
يكن على وجه التعظيم لم يكن حمدا ولا بد في مقام الحمد من تحقق امور فقوله الاول في
مقابلة صنع ان يقع حمد والثاني الجميل اختياري على بصيغة محمود عليه الثالث الجميل او

ليكون محمودا به الرابع حق متكلم ليكون حامدا الخامس فعل لسانى لا مخصوص وهو الحمد
نفسه والتشابه من كل اثنين من هذه الامور الخمسه بالذات فى بعض الصور
وبالاعتبار فقط فى بعضها فتدبر وقيل اظهار الصفات الكماليه اى على وجه
التعظيم فالحمد اظهر المعنى اعم منه بالمعنى الاول وعلى هذا اما ان يكون الى المحمود
او الخلق والوصف كل من القسمين فالمحمود هو الحق او الخلق فالاقسام اربعه وكل
قسم تحته الامور الخمسه المذكوره واما لام التعريف فيه فللاستغراق وقيل
للحقيقه من حيث هى ولام لله الجار بالتمليك والاختصاص فيفيد القضيه على
الاول الحامد كلها مختصة بالله مملوكه له فيكون كليه يمكن اضافاتها خارجيه وحقيقيه
وعلى الثانى هذه الماهيه له خاصة به مطلقه فيكون طبيعيه وكل منها كما نص عليه الامام
الرازى فى التفسير الكبير يستلزم الاخرين على ما لا يخفى وبالجمله ابتداء هذه القضيه
والتلفظ بها لكونها دالة على ان الله موصوف بالجميل على الجميل الاختيارى على
وجه التبجيل محمد حرى لكن وتوصيفه بمعان ثلثه الاول منع المتوحد كجلال
وذاته الجلال فى اللغه العظمه قال ابو العلاء البيتى فى رسالته الغفيريه منعظمه الله
انه محيط بكل شئ حاضر عنده قريب منه غير بعيد عنه ولو كان اصغر من مثقال
ذرة لا فى السموات العلى ولا تحت الثرى وفى الاصطلاح الصفه السلبيه كعدم
كونه جسما وغيره كما ان الجمال والاكرام الصفه الثبوتيه كالعلم والقدرة وغيرهما
وقيل الجلال القهر والاكرام اللطف والتوحد مبالغه فى الوصف بما تقدس فى القدس
والقيام مقام البالغه وقد يقال للوصف اعتباران احدهما ذاتى لها وبهذا الاعتبار
يسمى بالوصف المطلقه والوصف الحقيقه وهى كون الشئ متوحدا بحيث لا يقبل فى مفهومه
وجود الكثره ولا عدمها وعدم اعتبارهما فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون فى مقابله
شئ فلا يكون متبالا للكثره فى مكون غير الواحد المميز فى الاعداد وقولهم الله واحد
لا بالعدد اشاره الى هذا المعنى وثانيهما لاحق لها عارض اياها وهى بذلك الاعتبار
تسمى بالوصف الاضافيه والوصف النسبيه وهى كون الشئ بحيث لا ينقسم فى ذاته بمعنى
الامور المتعدده من جهت كذلك والواحد بهذا المعنى هو الذى قيل انه والكثير متبالان تقابلا

عدميا وتوحيد الله اعم فانه واحد متوحد بالاعتبارين فالتوحيد الاول لا يكون
والثانى يكون ويتمايثال التوحيد على ثلثه اوجه توحيد العامه وهو شهاده ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له اما بالاستدلال عليه بالادله الصحيحه فى الافاق و
الانفس واما بقبول القلب السليم والفطره التى فطر الناس عليها وعليه يدور فحوى قوله
كل مولود يولد على الفطره الحديث والتمييز من دار على الاسلام والكفر ونصب الفطنه واحيانا
الدليل غير تام وتوحيد الخاصه وهو اسقاط الاسباب الظاهره فى الباطنه والفعل الظاهر
لا بالاستدلال والبرهان بل بالكشف والعيان ان لا فاعل ولا موثر الا الله وتوحيد
ثالث وهو افنا الملين كلهم وبقاء الحق وحده واستغراقه به وليس لخلقه فيه
ولا عباده غنه ولا اشاره اليه طموحه بقلبائهم لكنه لا يخلى منه لا يخلى الى اسرار طائفه
من صفوته حال بقائهم بعد فنائهم وبهذا الاعتبار توحيد خاصة الخاصه فالتوحيد
باعتباره ينكس ان بقال مسمى كل واحد من الوجوه الخمسه والتاسع التوحيد
بكمال صفاته اى الثبوتيه او مطلقا والثالث من المقدس فى نعوت الجبروت
اى الصفات السلبيه من شوائب النقص وسماته اى علاماته ثلثه قولوا اذا
وقع ذلك التوصيف فى مقابله فعل جميل لله تعالى ومن كون هذه الاوصاف مما يجوز
ان يتبع فى كل منها ما يوصف به محمودا به من الحمد الستناوى من النفضه ويجوز ان
يكون المحمود به فيها كالمحمود عليه منوبا مجلا فى العباره لا سيما له الا بقضاء الحق مدوان
لا يكون شئ من هذه الاوصاف لعدم وقوعه فى مقابله الجميل الاختيارى حمدا او
يكون الموصوف فى كل منها محمودا به بحمد النفضه وذكر الاصحاب ان المومن لمعارف
ايمانه رتبت فاتحه بوصف اولا ان العالم غير مقدس وانه منشئ الى ذات موجده
موجد به وهو التقديس ثم يوصف انه لا مقدس الا واحد وهو توحيد ثم يوصف ان
كل ما فى العالم فهو موجود من ذلك الواحد فقط والكل نعمه فله الحمد على كل
حال وهو التحميد فالرتبه الثالثه التحميد والاولى التقديس والتوسط التوصيد وعن
هذا اخبر رسول الله عليه وسلم حيث قال من قال سبحان الله فله عشر حسنات ومن قال لا
اله الا الله فله عشرون حسنه ومن قال الحمد لله فله ثلثون حسنه فانظر فضل فى عباره

ربت

هذه الرتب الثلث فله ستون حسنة على وجه وانما اختاره النبوة من الثلثة الى الثانية ومن
الثانية الى الاولى لما العهد وعلى العكس خوفا من ان نفوته الاحسن بالاشتغال بالحسن و
له مائة وفنون حسنة على وجه آخر ولقد راعى براعة الاستهلال فاورد من الهيات
الفن اسم الله المبحوث فيه عن احوال ذاته على انه يشير الى جميع اوصافه الكمالية كما مر وجل
فالمجود مختار فله العلم والجود والقدرة والارادة واورد وحدته وذاته وصفاته
وكمالاته وجماله وتقدسه عن النقص في نعوته واورد من نبوات الفن في قوله والصلوة
الى الرحمة التامة على سيدنا محمد الموبداى المتوى من عند الله بساطع حجة اى حجة المرتفعة
واوضح ببانه النبوة ومحمد المصطفى الذى هو خاتم الانبياء والمرشد الهم كلهم والهادى الى
من كلمتها مع انهم ومن امامته في قوله وعلى اله واصحابه طريق الحق وغايته فاورد
اعلم ان الكيف النفساني قد يكون حصوله في النفس بذاته فقط فنوانضافها به فقط كما
في كريم لم يتصور الكرم وقد يكون بصورته فقط فلو تصورها وعلمها به فقط كتصور كرم
الكفر فقد يكون بهما فنوانضافا وعلمها به من حيثيتين كتصريم تصور الكرم وقد ثبت ان
حقيقة كل علم من العلوم المدونة تصديقات كثيرة يطلب حصولها بذواتها واعيانها
في النفس بطريق النظر والاستدلال او مسائل جمة يطلب التصديقات بها
باعيانها فيها بذلك الطريق او ملكة حصول تلك التصديقات بعينها فيها فمن وعلى كل
تقديره فالطالب لتحصيلها على بصيرة يحتاج قبل الشروع فيه الى ما يفيد تصورها بصورة
اجمالية محمولة فان المباشرة لا فائدة لها ههنا مساوية فان لا يتصور النظر عن
الاشتغال بما ليس منها فربما كثر البحث ولا يحصل في خمسة اعوام والاخص لا يصونه عن
اخلال بما هو منها فلا يحصل المطلوب وهذا هو المراد من تبويب العلم فنومن المقدمات
الشروع فيها بصيرة فيه فان قلت اذا كان الكيف الحاصل في النفس علما من العلوم
لم يصح القسم الاول من اقسام المسئلة فان العلم بالانسان اذا حصل بذاته في النفس
كان الحاصل انضافها به وعلمها به معا لا انضافها فقط اذ العلم لا يخرج من كونه علما
ان حصل بذاته قلت لانم فان العلم بالانسان اذا حصل بذاته في النفس لم يكن حصوله
بذلك علما به بل انضافها به فقط واما الانسان فانه حاصل في النفس بصورته فحصوله فيها

اورد وسعوله
واورد من
نبوات
الفن
ههنا اورد
من
الطلبات
اورد

الاعم

وذكره

فيها علم فقط وانت لا تفرق بين الحاصلين ههنا فتدبر وان اشار في المحق تبعا
في هذا المفصل قبل ان يشرع في المقاصد ان يتوخى الكلام على ما اومانا اليه ويشير
الى سبب تسميته باسمه لان في بيان تسميته العلم الذى يتوجه اليه المقصد مزيد اطلاع
حاله فيتزود البصيرة اذ هي مما تقبل الشدة والضعف فالى ما شرفه من قبله
بها هيئة ومعلوما به وغايته ليتوخر الرغبة بها ويتوانى الشاطون في اثنائه ذلك بين انه
لم يدون سوى ما ينفع عليه من العلوم الشرعية لبطلان قول من قال ان تعلمه وتعليمه
حرام وبدعة وانه يكمل امتيازه ويحسن تبويبه اذا ميزت معلوماته على
اقسام مناسبة وميزة وان تبويبه يكون في غاية من الحسن واذا عرف في جملته بما يناسبه
مما يقاربه وربما يغايره في الذهن خصوصا اذا توخطا مع اضافة بعضها كما لا يخفى
الغرضية وان الاحكام مع حكم بطلان ان على الحكمة المغيرة بالعلم الباحث عن احوال
الوجود مطلقا او الى ذى منه سواء لم يكن وجوده يعتد بها او كان على ما هو عليه بقدر
الطاقة البشرية على قانون محض العقل وسمى القسم الاول منها حكمة نظرية والثاني عملية
او بعلم الشريعة ويطلق اخرى على خطاب الله المتعلق بافعال المكلف بالاقتضاء
او التخيير هو كلام الحاكم لا غير وليس شئ من الكتاب الثلثة بمراد ههنا لبطلان لزم من قوله
الى المتبوعة الى الشرع مطابقة للواقع كانت او غير مطابقة تتبعه الاحكام بالنسبة الى
الاول وبالاخوة فيها بالاخرين واللازم الاول الخمس ومطلق على معنيين اولهما
اوراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة او اذعان وقبول وقد يرجح ان يسمى
بانه معتبر عنه بالفارسية بكه بدين وسمى عند المحققين بالتصديق وفيه بالتصور و
قد سمى الاول علما والثاني معرفة وسمى بعضهم منه ان من العلم عندهم والامام الرازى جعل
الحكم فان من قبيل الافعال الاختيارية للنفس وتبعه في ذلك جماعة من المتاخرين
وثمرة ماهية سماة بالكلام النفسي ليست من حصص الاعتقاد والارادة وانما كون
النسبة واقعة او ليست بواقعة المعلوم اى المصدق به هو الجزء الاخير من
الاجزاء الاربعة للقضية وهذا كما سبق النسبة عليه هو المراد ههنا وقد سمى بجموع
الحكم بالمعنى الاول منها والتصورات الثلثة تصور المحكوم عليه وبه والنسبة تصور
بينا

وبين القضية التي لا يكون نسبتها وبينه الا بالمعلومية والمعلمية مصدقا بها فالتصديق و
المصدق قد يكون بسيطا والقضية مركبة لاغير والحكم بسيط لاغير لان الحكم ادراكا
ما او ادراكا مهما اجماليا بسيط او اغير عنه عند التفصيل بان النسبة واقعة او ليست
بواقعة او بادراك ذلك بطريقه حكم آخر مدركا كان او ادراكا فيطرد هناك امر
مجمل او بسيط او غير عنه منفصلا بطريقه حكم او وهلم جرا حتى يتوقف حصول حكم واحد
حصول احكام مركبة لانها به لها وهو ممتنع فالامر الاجمالي هو الحكم وحصل والمفصل هو
القضية والتصديق المركب فلا امتناع في حصول الحكم ولا تركب فيه منها ما اي
احكام او الاحكام التي يتعلق بالتاء المثناة من فوق فعلا كما على معناه دون لفظه
كما يشيع في المواضعين بقرينة حس ملائمة ثانيت فرعيته وعلميته واصليته واعتقاديته
والاول والثانية بكيفية العمل وفي شرح المقاصد بالعمل فان المتعلق بكيفية متعلق به
ولو تعلقا ثانيا وبالعرض وبالعكس والفرق بين العبارتين في اداء اصل المعنى
ولكن مافي هذا الشرح المزبور تعلق الحكم بالعمل وكيفيته مثلا اعم متفوقا من كل واحد
من وجهين احدهما ان يكون موضوعه الكمل فيعلم منه انه واجب او مندوب
او مباح او حرام او مكروه وثانيهما ان لا يكون موضوعه الكمل فيعلم منه كيفية سبق لجنته على وجه
يعلم منه كيفية العمل من صحته وفساده كما يقال ان الخط قانون وحكم كلي يتعلق بكيفية
عمل انشائي هو الكتب والاول هو المراد ههنا وسمي احكاما فرعية واحكاما عملية و
احكاما ظاهرية وههنا ما اي احكام او الاحكام التي يتعلق بالاعتقاد وعلى وجه
الثاني من ذينك الوجهين فانه هو المراد ههنا اذ لا احكام الكلامية كما في قولنا
الله تعالى عالم قادر سميع بصير اذ ابرهن عليها وازيل احتمال نقايضها بعلم
من ذلك ان تلك الاحكام هي العقايد الواجب ان معتقد عليها دون نقايضها
وسمي احكاما اصلية واحكاما اعتقادية وعقايدي زان يوجد في الاعتقاد وباب
ما يتعلق بالعمل على الوجه الاخر لا على وجه الاول كما في قولنا الله تعالى امرنا فانه
متعلق بان العمل تان تكون واجبا واخرى يكون حراما فلا يخرج عن الاعتقاد وباب
ولا بد ضرورة العلميات فان قلت كل حكم عملي كما في قولنا كل خمر واجب متعلق بالاعتقاد

الاولى

بالاعتقاد على الوجه الاخر فانه لما اقيم عليه دليله ثبت انه هو الصواب المعتقد عليه دون
نقيضه وهو بعض الموتى ليس بواجب فيلزم ان يكون كل حكم عملي حكما اعتقاديا فلا امتياز للاعتقادي
عن الاخر اصلا قلت مع كلامه ومن الاحكام احكام لا يتعلق بكيفية العمل على ما مر وسيتلى
بالاعتقاد على الوجه الاخر على ما سلف فالتقسيم منتقض ان لا محالة وههنا بحث وسواله فدار اوعلى ما دل
عليه كلامه التالي لهذا بالقسم الاول من الاحكام الشرعية معلوم على الفقه فقط وبالقسم الثاني
منها معلوم على الكلام فقط والذي قسما او منها ثالثا ليكون معلوما لسائر العلوم الشرعية
كاصول الفقه والتفسير وغيرها مما سيذكر عليه قوله منها ومنها وهو القسم الثالث داخل
في مفهوم القسم الثاني اذ كل حكم شرعي فانه متعلق بالاعتقاد على الوجه الاخر فالاولى في القسم ان
يقال من الاحكام الشرعية ما يقصد به نفس الاعتقاد قصدا اولا وبالذات ومنها ما يقصد به نفس
العمل كذلك ومنها ما لا يكون هذا ولا ذاك فقد علم ان ما وقع في شرح المواقف من ان
الاحكام الماخوذ من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وقد دون
علم الكلام لبعضها والثاني ما يقصد به نفس العمل وقد دون علم الفقه فيها اولى من هذا الوجه و
غير اولى من جهة اشعاره بحصر الاحكام الشرعية في القسمين والعلم المتعلق بالاحكام الاولى
العلوم الصدق بها الكنية عن اولها التفصيلية سمي علم التوحيد وعلم الثاني الى الاحكام
الشرعية والاحكام فالعطف تفسيري او الكراد بالاحكام ههنا الشرعية كما مر ههنا وفي كما
ان ذلك ان كانت موصوفة فكانت محذوفة الصلة راسا كاني بعد التاء والى او صدرا
اي كما ثبت من انها او كما هو ان لها لاستناده وفيه بحث ونشر مرتب ومن ان ذلك او ههنا ذلك
والاولى زايد والعلم المتعلق بالاحكام الثانية الصدق بها الكنية عن اولها التفصيلية
سمي علم الكلام وعلم التوحيد والصفات ان اريد بالصفات ما يتناول الصفات الثبوتية
والسلبية والصفات الذاتية والفعلية وكان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى
قد كانت تسميته هذا العلم بعلم التوحيد والصفات تسميته له باسم بعض مفهومه اياه
وان كانت موضوعه اعم او كان الكراد بالصفات الثبوتية فقط او الذاتية فقط كانت تسميته
باسم اشرف اجزائه فعلى هذا التسمية ليس من مفهوم ما جعله مسمى العلمين اعم منهما بل مساو لهما وقد سمي

قال ما مر من شرح المواقف
الكراد به الاسلام او الاحكام

التوحيد

في رعاية التقوى بناء على انه ليس بصدد تعيين العلمين ههنا وسيجيء ويعلم منها حال هذا الوضع
والا يلزم التكرار في اللفظ وبالجملة فهذا ان النوعان من الحكم والمسئلة نوضحها اضافة الاضافة
والنوعية كالعلمين المختلفين بالجنس الكلام والحكم الكلامي اصل بالنسبة الى اصول الفقه
بمعنى ان اصول الفقه لا تثبت ولا يتم الاحتجاج بها في الفقه واحكامه الا اذا ثبت
بعض مسائل الكلام التي متوقف عليه فيكون فرعا له واصول الفقه اصول الفقه وهو
فرعها بمعنى ان كل مسئلة منها يفيد مسئلة منه وكل مسئلة منه متوقفة على مسئلة منها ومستفادة
فيلزم ان يكون الفقه فرع الكلام ايضا وهو فرع الفرع والكلام اصل الاصل وعلم
اصول الفقه فرع من جهة الكلام واصل من جهة الفقه بقي ان يقال ان مظاهر
عبارته اطلق اللفظ هذين العلمين على القصد بعين على مذهب المحققين فلا يكون
نفس المحكوم عليه وبه والنسبة واضافتي صنعة العلم فضلا عن الباقي المشهور
من اطلاق لفظ العلم من العلوم المدونة على التصديق ان يكون مجموع اربعة امور من
تصورات المحكوم عليه وبه والنسبة ومن الحكم المعبر عنها بالتصديق بالمسئلة التي هي
القضية المسؤول عنها هذا الاطلاق مبني اما على ان اللفظ بالذات في كل علم ما يفيده
الجزء وهو بالمعنى الحكم لا غير او على ان المراد العلمان المتعلقان بالقسمين من الاحكام
وباطرافهما بسمان بهذا او ذاك ثم ان العلماء اختلفوا في الكلام وتعليمه وتعلمه و
قال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وجميع اهل الحديث من السلف ومن
يحذو حذوهم انه حرام وبدعة مطلقا واصحوا على ذلك بان ثمرة الكلام النظر والجدل
في صفات ذات الباري سبحانه وتعالى وفعله وبالعقايد الدينية بالاولة
وهذا ليس من الدين في شئ فانه لو كان منه بما قال رسول الله عليه السلام بيجابته عليكم بتدوين الجوابز
ولما نهى عن الجدل والنظر كما في مسلة القدر ولا مره وعلم طريقة في شأن القرآن والحديث
ولمدونة الصحابة بترتيب ابوابه وفصوله وتبيين فروعه واصوله فانهم اعرف بالحقايق
وأقدر على اظهار الدقايق وابصر بادراك معاني الالفاظ والعبارات
وباختراع الاصطلاحات من غيرهم واللوازم كلها منتفية فالملزوم مثلها وقال طايفة من المتاخرين

من المتاخرين انه فرض عين او فرض كفاية مطلقا فاجابوا عن الاول بان ذلك الحديث لا
صحة له بل قيل هو من كلام السفيانين الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة قال
ان بين الكفر والايمان منزلة من المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى اي بظاهر نظم كلامه في مقام تعليم طلقة من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجايز اي في ترك
المسئلة واختار لفظ الجمع وان كان المقام يقتضي الافراد اشعارا بان كل شئ صدر من احد
يمكن اضافته الى كل شارك له في النوعية والصنفية وان لم يصدر منه ولو سلم صحة
فراوده به تفويض المعبد اموره الى الحق سبحانه وتعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له
فيما امر به ونهى عنه لا الامتناع عن النظر والاقتصار على التقليد وعلى الكتاب الجدل
في اثبات العقايد وغيرها انما يكون منهيا عنه اذا اورد على وجه المكابرة والمعاندة
وقصد به ترويج الباطل ووضع الحق كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق و
قال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا شك في كون مثل هذا الجدل منهيا عنه
واما الجدل لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به كما قال وجادلهم بالتي هي احسن وقال
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد جادل رسول الله عليه السلام عبد الله بن الزبعرى
في قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وعلى هذا عدة
قد ذكرتا في حدوثه واما النظر والفكر فمامور به بقوله قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحي الارض بعد موتها وممدوح بعينه ومستكثر في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وعن الثالث بانا لا نسلم ان كل ما بحث عن
التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما يا فاته الاولة الا فاضلة والبقية وانه ما ظفر بما
مع المكثرين وانه ما امر بذلك البحث والنظر وما علم طريقه وما اثنى على صاحبه وما اوعد
تاركه بشئ فقد روى انه تعالى انزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يمكث فيها وان الصحابة اشتغلوا من ذلك بل هو مشتهر منهم قال في
الموافق ان المروي مما لوم من ذلك البحث وبل ما يذكر في كتب الكلام الالفاظ من
جرما نطقت به الكتاب والسنة وورد في الشرع بعضا من تلك النظر ثم قال قال في نهاية

فانه لم يوجد في الكتب الصحاح؟

المعقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على
الكفرة اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في مثل الادلة
او كانوا ممكنين للخوض فيها وقال في الاحياء فان قيل كان خوضهم فيه قليلا لكثرة الاشتغال
بفصيل الاطول بلا خلاف اما قلة خوضهم فلعلة الكافية البينة وهي بعدم ظهور البدعة في
ذلك الزمان واما العقوبة فقد كان لغاية احترام العلم واعتزاله بالبحث والمكاشفة له
فلو طال اشكال العلم والكاشفة لطال لامحالة الزامه فان العلم بعد الشروع في قدر
الكافية ما كانوا يعذرونه بعيزان او مكيال وعن الرابع بانه قد كانت الادلة
من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم وللقلة الوقايع
لا لما ذكر والتعليل بمجموعها متعلقان بجزء كانت اعني مستغنين عن تدوين العلم
الكلام والعقه فبالتعليل الاول علم استغناؤهم عن تدوين العلم الاول و
بالثاني علم استغنائهم عن تدوين العلم الثاني فاتحة الاستغناء الى ان حدثت الى
الاهواء فكان حدوث هذه الحوادث محوجا الى تدوين العلم الاول والى ان
كثرت الى الهمات وفيه ناشتغلوا راجع الى العلم، وكان حدوث مثل الامور
محوجا الى تدوين العلم الثاني كان حدوث حادثات اخرى اوجب جمع القران
وكتابته فيما من الدفتين لا على ابي بكر رضي الله عنه وثانيا على عثمان رضي الله عنه و
لم يكن مجموعا ومكتوبا فيه في زمانه صلى الله عليه وسلم ثم ان الشارع قدم معلوم العقه
على معلوم الكلام فيما سبق بناء على ان معدوم معلوم العقه وجودي وموضوعه ومحمول
معلوم الكلام عند روم التحقيق على ما اشرنا اليه عدمي والوجود سابق على العدمي في
القصد وفراغ ذلك الى الذكر وعكس الامر في العلمين انشيهما عند الاشاعرة الى سبب
استغنائها عن التدوين واختارها اليه لشرف الكلام وكونه مبنى العقه ثم اوفى
الكلام على العقه واصوله في تلخيص تنويعاتها وشعبها باسمائها لانه فرض عرضه ومطمح
نظره وكان يريد ان يتعقبه بخواصه وفوايده اذ لا بد منها امر استطرادي
خاتما الفصل بها فقال وسموا ما تعبد موقوفا والمراد بها ههنا العلم والتصديق الاحكام
اي الذي عبد الصدق بها المكلف اي المعرفة التي صلة من اولها المتفق عليها وهي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمختلف فيها كالاستصحاب والاخذ بالاقل عند

عند الشافعي والمتقدمين والاستحسان عند ابي حنيفة فانه واجبة تارة تترك الاستحسان بالقياس
وتارة بعكسه وقد عليه بان الاستحسان قول بالتشهي واتباع هوى نقل عن الشافعي انه قال من
استحسن فقد شرع واجاب الامام الزاهد علي البزدوي في كتابه في اصول الفقه بان الاستحسان
احد الدليلين يكون من الادلة المتفق عليها من اراد تحقيق هذا المحل فعليه بمطالعة
ذلك الكتاب وشرحه المسمى بالكشف المقصلية وربما يقال بالاستدلال المخرج به
عن علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام بالاحكام عن ادلتها التفصيلية خروج لا
اكتسابا فان علمهم بها ليس بفقه وقد يقال نوعية فقه لكنه ليس بناء له التوقف به دون ذلك
الزمان وذلك لانه ليس عن الادلة فان محصول العلم والمعرفة عن الادلة مشوبة بظنيات
الاستدلال اذ الى صل بظنيات الطرفين يكون مرجعا لاعرفها فلو اخذ العبد المذكور
فيه لكان للدلالة مطابقة على ما قال عليه الكلام الزاما ولدفعهم من بعقل عن
هذا اللزوم وبظن ان مثل علم الرسول عن الادلة اوليان ان الفقه يكون بظنيات
الاستدلال البتة وان لم يمكن تركيبه فيه تخلصا مما اكله اذا علق قوله عن ادلتها بمعرفة
الاحكام واما اذا علق بالاحكام فيفقد التزيين بذلك التقيد على مثل علم
الرسول فظن فتخيل اليه جزما كذا في بعض نسخ المتن بالفقه وفيه نظر فان المسمى بالفقه
هو نفس معرفة الاحكام المذكورين والتصديق بها عن ادلتها التفصيلية على ما ارشد اليه
قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والاحكام لما يفيد المعرفة المذكورين فان
ما يفيد اياها عبارات متن تتلقاها وتتلوى اليها والكتب المدونة فيها والادلة التفصيلية
واصحابها والعلم بها تفصيلا وليس شيء منها على من العلوم المدونة والعلم باحوال الادلة
اجمالا وهذا اكاد يحكم بانه اصول الفقه لا الفقه وبالجملة فان مفهوم القيد المذكور لا يصدق
على الفقه بوجه فلا يصح تعريفه به قطعا فان قلت الفقه قواعد واتصديقات بها مفيدة لمعرفة
وفروع هو قضايا شخصية قوله بالاحكام ههنا مخرج الفروع على ما هو الاليق بلفظ المعرفة فانها
يتعلق في الاثبات فكانه قال الفقه فاعل او تصديق بها يفيد معرفة احكام عملية اي
فروع لفاعل عن ادلتها التفصيلية قلت في يلتزم تخالف بين مبنى الاحكام ههنا
وفيما سبق ومن هذا التوبيخ وقوله والعلم المتعلق بالاول الى اخره ثم ان كلام المتن
وقبلها وليس على فروعها لكن ولا له القاعن عليها ولا له اوليه ولا له وليها بانه فلا

سخن
ان فقه في الشريعة
الجزئيات الادلة
الشرعية المطلقة
لا العلم بها غير فقه

توقف ذلك على شيء ما لا وسواء كان من الدين في الواقع كلام اهل الحق او لا
ككلام الذي لف واعترف في اولة اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات على العلمات
فالعلم بالاحكام الجزئية والشخصية وبالقواعد الغير الشرعية وبالشرعية العملية وعلم الله
علم الرسول والملائكة بالعقايد واعتقاد المتدينين ولو فيمن سمية علما ليس من الكلام
في شيء ولا تدخل في تدوينه وعلم علمي العلم به كلام داخل في تدوينه فان قلت
متى وجب ان يكون معلوم الكلام قاعدة يخرج عن تدوينه جميع الاحكام المتعلقة بخصوصيات
ذات الله تعالى وذات نبينا عليه السلام فان تلك الاحكام تخصيصات لقاعدة وان
واحكايكون اولة يقينية يخرج عنه كلام المعتزلة لان قبل كلام بعض اهل السنة فان بعض اولته لا
يكون يقينيا اذ اليقين اعتقاد جازم مطابق ثابت وبعض الاولة لا يطابق او لا يكون ثابتا مثلا
خصوصية ذات الله تعالى في قولنا مثلا انه ج انما يحصل في اذهاننا بتعدد مات كلية تتعدد بعضها
بعض عرضا صارت منحوة في واحد بينة مع بقاء تلك التعدد كلها بحسب نفسه والا يرد ان
ذات الله بخصوصه وتعينه الخارجي الجزئي حين عدمنا يتعين هذا الجرم او هذا السواد او
هذا العلم او حين ذواتنا وان كان الذهن شارع الى خارجه ذاته الحقيقة وكذا خصوصية
ذات الرسول ع فالقضايا الحاصلة من نحو قولنا الله ج تخصيصات صورة وقواعد
حقيقة فلا خروج للعلم بها اذا كان عن الاولة من الكلام فان قلت فلا يكون اسم الله تعالى
علما تخصيصا والكلمة لا الاله معتبرة للتوحيد والاجماع على خلافه قلت كذا في علمنة و
افادتها للتوحيد بحوم النفس وشارع الذهن الى جزئيه الحقيقة والوهمية اما حصول خصوصية
المعتقدة وجزئيته الحقيقة فيها حصول خصوصيات مثل ما مر فليس بمقدورنا البشرية وطاقتنا
الانسانية ولا نجعل الله شيئا الا وسعها والوقوف بين البينين واليقيني متحقق فان الاول
على ما مر والكاسب اما الاول فلا يجب ان يطابق الواقع البتة وان ثبت فظني وهذا كما
مر من قوله الشرعية والدينية لان عنوان مباحث في كتب المعتقد مبنى وعباراتهم كان قولهم
الكلام في بحث كذا او البحث كذا او مسئلة كذا او بعد تفكر من بعدهم وتلك العنوان الى الفصل
والمرصد والمقصد والبحث وما شاكل وتلك بين ذلك الاسم اسمى للمعنى حكما وان مسئلة الكلام
اي مبحث كلام الله تعالى انه قديم او حادث او جملة حكمية به او نحو ذلك كان اشهر مباحثه
وابوابه واكثر مآثره اغاوجدا لاولى شرح المواقف وكان نسبيا للذي وينه ان كان من اسباب

يحمل والمفهوم عام فان اريد بالاولة القضايا القواعد اندفع بخروج الاولة عن كونها اولة
مذكورة في تدوين الفقه من الكتاب ونحوه وهو بط وعلى هذا البطلان يؤل عبارات
التدوين الى ان الفقه قانون يفيد موفر وعه العملية على نفسه الفقيه وعلى هذا الا
ادرك العبارات واعم من الفقه صادق على كل علم قانوني عملي وان اريد بها ما يذكر
في تدوين الفقه كان معناه الفقه قانون يفيد فروعه عن اولتها التفصيلية وهذا بعد
التناول لانه بناء وله وعلم اصول الفقه قانونه يفيد فروعه عن اولتها التفصيلية
الخ هي اولية او لا وعلم اصول الفقه قانون يفيد فروعه الخ فروع الفقه فان فروع
الفروع فروع عن اولتها التفصيلية الخ هي لتفاصيل تلك القانون الذي هو اصول
الفقه وهذا فاسد فان قلت مشهور ان لفظ العلم ولو كان من المعلوم المدونة
يطلق على ثلثة معان الادراك ومتعلقه اعني المعلوم وملكة المسماة تعقلا بالفعل فيجوز
ان يراد بالعلم المعرف ههنا الملكة المذكورة ولا مرية في ان هذا المعنى يفيد كل من
ذينك المعنيين الاخيرين فيصح ان يقال الفقه ملكة يفيد الوقوف والتصديق بالاحكام
الفرعية عن اولتها التفصيلية قلت الملكة المذكورة تابعة لتلك التصديق والمعرفة
فهي ممتازة له لا تفيد اياه فان قلت فهي وان كانت ممتازة له بنفسه وذاته
لكنها مفيدة للاستخراج اليه قلت عبارة التدوين ان علم الفقه مفيد له نفسه لا
لاسترجاعه والتجوز في التوبيخات بلا قرينة لا يجوز ولو سلم فيصدق على مثل العبارات
المدلول عليه فيتعقق به على ان الارادة المذكورة تنافي لغة للمرشد المذكور فلا يحال
لصحة هذا التوبيخ الا يجوز لفظ ما يفيد من البين وسموا موفر احوال اي
الوقوف المكتسب بالاستدلال لاحوال الاولة التي للفقه والتصديق بها اجمالا لا
بافرادها حتى احوال اي احوالها الكائنة في افرادها الاحكام باصول الفقه فلا
يكون علم مثل جبرئيل بتلك الاحوال لكونه حضوريا علم اصول الفقه كما مر في الفقه
وما سيجيء في الكلام وسموا موفر التعقيد اي القواعد الاعتقادية الدينية عن اولتها
اليقينية وفي الشرح العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية عن اولتها اليقينية فقد
علم ان مراده بالقواعد القواعد وانه قد ترك ههنا قيدين مستويين من بين
عبارته في كتابيه وقد حققنا بها ومراده بالدينية المنسوبة الى الحد سواء الوقف

تدوينه فان السبب التام له كما اشار اليه فيما سبق مجموع امور منها النزاع في حل المسئلة
ان بعض المتقلبة من الملفا العباسيه الذى كان من المعتزله قبل كثيره امن اهل الحق بعدم
قولهم بخلق القرآن فغلب عليه لفظ الكلام شبيه للكل باسم الشهر اجزائه ولانه يدرك
بعض اجزائه وهو مباحث النظر وذلك اذا اخذ على وجه يكون هي جزأ له فدخل
الكلام في تحقيق جميع الشرعيات في الكلام ماعدا تلك المباحث ويجوز ان يكون مراده
انه يورثها بعض مسائله التي يتوقف عليها ثبوت جميع ما عداه من الشرعيات في تحقيق ماعداه
من الشرعيات فان تحقيقه موقوف على الكلام فهو يورث قدرة على تحقيقه وذلك اذا لم يكن
مباحث النظر جزأ منه والتوجيه الاول اليق بالعبارة واحسن وذلك اوقف باسمه القدماء
الكلام به فان الظاهر من احوالهم ان لا يكون مباحث النظر جزأ من كلامهم وفي الزام الخصوم
المخالفة للشرعة فقد للشرعيات كالمنطق للفلسفة والفلاسفة كل المنطق
مجموعه نافع في الفلسفة والكلام بعض اجزائه نافع فيما عداه من العلوم الشرعيه والمنطق
نافع بالآليه والخدمة ابدا ح لو استعمل في الشرعيه نفع بها فيها ومن ثمة سمي خادم
العلوم وقد يسميه بعضهم رئيسها بالنظر الى نفاوحكمه ولا مناسبة له بالحقيقه والكلام نافع
فيما عداه من جميع الشرعيات وغير الشرعيات لمباحثه النظرية والفكرية بتمامها و
الحكم فيه وبعض اجزائه في الشرعيات فقط بالرياسة فلم يسم لهذا الا بعضه
الاربتبا لها ولانه اول ما يجب من العلوم ان يتعلم ويتعلم بالكلام فان قلت يتعلم بعض
العلوم على ما اشار اليه رسول الله ع بقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم واجب غير
ثم يترتب ما اثر تبا ظاهرا فيكون هناك واجب اول وثان واما تعلم العلوم فلا يظهر
ترتيب وجوبه فلت سلمنا لجعل وجوب تعلم العلوم كلها امرا مرتبا فيكون تعلم بعضها
واجبا اولا وتعلم بعضها واجبا ثانيا قلت لا سلمنا من عبارة الاترتب وجوب
العلم بعض وجوب اكتسابه بالنقلة ونحو ذلك لا ترتب وجوب تعليمه وذلك ولو سلم انه
مسلما منها فيمكن ان يوجه في بعض من الصور منها العبد او الامة الترتب على
الاسلام فان الشرع اوجب على سيد المؤمن تعليم ما يجب عليه اما على الترتب او بكليته
بينه وبين معلمه ومنها الكافر والمؤمن الجاهل بأركان الدين فانهما اذا استقلا معا
عالما غارقا بالايمان ويجب عليه ان يعلم اولا الكافر الايمان وثانيا الجاهل اركان الدين

الواجبه

اشهر

ما فيه اثبوته مرفوض

اول

العلوم ثم شرائطها فان قلت لا يوجد على ان وجب كل منهما بجميع مسائله ثم كان احدهما واجبا اول
فان علم الكلام وان اشتغل به ما اشتغل عليه القدماء يشتمل على كثير لا يجب معرفته واكثر
الفقه مما لا يجب معرفته وسنا ومن عبارته ان من مهماك علوما واجبا كل منها بتمام
مسائله وعلم الكلام اولها قلت اذا اوجب بعض مسائل علم يمكن ان يوصف ذلك البعض بالوجوب فلا يحذر فاطلق اصطلاحا ما ذا الاسم عليه لا على غيره لذلك و
ههنا تنويران احدهما مبنا ان كون الكلام وتعلمه اول الواجبات مشارا اليه بلفظ
ذلك فالحق ان اسم الكلام اطلق على هذا العلم لا غيره لاستحقاق اوليته ووجوب تعلمه
بالكلام دون غيره فانه وان وجب لكن وجوبه ليس باول ثان او ثالث فيتم معنى
الكلام ح ويكون قوله لم يخص به ولم يطلق على غيره تميما مستدركا وناشيا مشارا ان
كونه من جنس الواجبات هو الشار اليه به فالغي بطلق الاسم عليه لكون تعلمه واجبا الكلام
ثم كان سائلا قال فالعلم الواجب تعلمه به كثير فينبغي ان يطلق الاسم على كل بعضا بعضا
فيكون ذكر لفظ اول في قوله ما يجب وان كان مفيدا ثانيا للكلام مستدركا لا يجاب
اليه فالوجه ان يقال انه قصد بهذا الكلام بيان سبب تسميته بوجهين فجعل اسم الاثنان
مشارا به الى كل من المشار اليهما المذكورين فالوجه الاول ثم في التنزيه الاول على قوله
لذلك ولا تمام الوجه الثاني اوقع له ثم خص على طريقة التنزيه الثاني فلما استدراكي ما ذا الى
بالقياس الشرعية عن اولها البقية الجزء من المباحث الفلسفية هو كلام القدماء
من المتكلمين ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية مخالفات كلام اهل السنة والجماعة
مع المعتزلة او الشيعة او غيرهما من تلك الفرق وخلافيات كلام المعتزلة مع اهل
السنة والجماعة او الكرامية وغيرهما ولو ذكرت في كلامهم خلافيات مع الفلاسفة فذلك نادر
بل ذكر مسائل فلسفية مع دليلها قال في كتاب اللل والنحل كبار الفرق الاسلامية اربع
القدرية والصفاتية الشيعة الخوارج ثم تركب بعضها مع بعضها وينشعب عن كل
فرقة اصناف فيحصل جميع الفرق الى ثلث وسبعين فرقة على ما روى عن النبي ع ستفرق
امتي على ثلث وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة والباقون هالكون قيل ومن الناجية اجابه
قال اهل السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة قال ما انا عليه اليوم واصحابي وعن الناجية اجابه الله تعالى

الفرق الاسلامية

الفرقة الناجية

الشيعة

الخوارج

القدرية

الصفاتية

الكرامية

المعتزلة

الشيعة

الخوارج

القدرية

الصفاتية

الكرامية

المعتزلة

بقوله ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وفي رواية اخرى ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة قيل ومن هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي وقد روى
رواية حنبلة ان الهالكة منها واحدة وفي رواية اخرى كلها في الجنة الا الزنادقة وقد وجه
بحمل الاسلام ما قبل الكراهة بانها يمكن ان يكون كلها صحيحة بان يكون الهالكة والزنادقة
طايفة يخلدها النار فالهالك من وضع الياس عن خلاصه وان يكون الناجية طايفة
يدخل الجنة بغير دخول النار بلا عذاب ولا حساب ولا شفاعة فان العقوم الذين يتلف
بهم الزبانية ليجرهم الى النار ليسوا بناجين على الاطلاق وان خلصوا بالشفاعة عن مخالبهم
فقد ان الطرفان شر الخلق وغيرهم على الاطلاق وباقي الفرق كلهم بين فمنهم من يعذب
بالحساب فقط ومنهم من يوثب من النار ثم يعرف منها بالشفاعة ومنهم من يدخل
النار ويبقى فيها على قدر خطاياه في عقابه وبدعته ومعاصيه وذنوبه ثم يخرج فان قلت
الزنديق من ينكر معاد الجسم والعقل اصلا وصانع العالم راسا ويزعم ان الموت عدم المحض
وان العالم لم يزل موجودا بنفسه كذلك من غير صانع ولم يكن يتعرف بنبوة فان الزنادقة
فرقة لم يدخل تحت اسم هذه الامة فمن يجمعهم وايرة الدعوى من اهل القبلة وقد يطلق
على من يجمعهم الدعوى سواء كان فردا من اهل القبلة ام لا والمراد بها ههنا المعنى الاول لا الثاني و
الا زاد على الفرق على ما عد فكيف يصح استثناء الزنادقة اجاب بان الزنديق المطلق
من مر ذكره وفي الكفرة زنديق مضاف وهو من يثبت الصانع مع نفيه على تعاقب الاشياء
ويثبت المعاد والعقاب مع نفي الآلام واللذات الجسمية ويعترف بصدق الانبياء والمراد
بالزنادقة في الحديث والعلم عند الله هذا النوع من النحلة فهذه الزنادقة يجوز ان يكونوا
من اهل القبلة فيصح الاستثناء وقال في الموافق كبارها ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج
والمرجئة والنجارية والمشبهة والناجية وبالجملة معظم خلافيات الكلام مع ان الفرق لم تحصل
والجبرية بالذكر من حيث نسبة الفرق بالنسبة الى مخالفة اهل السنة والجماعة خصوصا المعتزلة الى تسموا
اي واصل الذكر وا باعة المعتزلة تسمية الجماعة باسم رئيسهم وقبل ان اربعة من اصحاب
الحسن البصري هم ابو عمرو بن عبيد وعمرو بن عبيد واصلا وعثمان تكلموا في القدر وهم اوايل
من تكلم فيه والحسن ما كان من اهل القدر فنفاهم عن مجلسه فاجتمعوا في المسجد الجامع تحت اسطوانة فسموا

فسموا المعتزلة لاعتزالهم عن مجلس الحسن وبقي الاسم منهم ميراثا لاتباعهم وسموا القدرية لاسنادهم
افعال العباد الى قدرتهم او لانكارهم كون القدر خيره وشره من الله تعالى ومنهم قالوا من عرف
بدعته اول باسم القدرية مثلا فان ثبت كل شيء الحق بان ينسب اليه من نافيه ومن يقول
من يتلبس شيئا اثباتا او نفيا خصوصا اذا بالغ في نفيه يصح انتسابه اليه ثم لا يمكن حمل القدرية
على المثبتين له لانه يرد عليه قوله صلعم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس في
استحواذ به من اثبات خالق مدبرين للعالم والنافون للقدر هم المشاركون لهم في تلك النفي
المشهورة اوهم يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه بالاجاد لا الله
خلافا للمثبتين وقوله صلعم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر والخصومة مع الله لمن
يفوض الامور وحلق الاشياء كلها اليه تعالى اذ الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على
ما لا يريده الله بل يكره فيه فلو كان في عقده الفاسد وزعمه الكاسد يقابل ما وقع
وارادة التكليف كل يوم وليلة بل كل وقت وساعة بتحيات مكررة وما لا يريد
وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وبوجوب عقاب العاصي صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها على الله تعالى وجعلوا هذا اصلا
منهم ولقولهم بنفي الصفات القديمة عنه تعالى وجعلوا هذا التوحيد اولى هذا التسمية
تعريض منهم على مخالفتهم بالجور والشرك فالقول الاول ناظر الى الشبهة الاولى والثاني
الى الثانية اما الاول فان الشيخ ابا الحسن الاشعري وهو علي بن اسمعيل بن اسحق بن
بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري
صاحب رسول الله صلعم قال في كتابه العمد والمحل سمعت من عجبت الاسفاط ان
ابا موسى الاشعري رضي الله عنه كان يتزر بعينه ما يزر به الاشعري في مذهبه وقد جرى مناظرة
بين عمرو بن العاص وبينه وقال عمرو اين احد اصدا اخاصم اليه ربي قال ابو موسى
انا وكيف الحاكم اليه فقال عمرو ابعد وعلى شتائم يعذبني عليه قال نعم قال لانه لا
يظلمك فانخرج عمرو ساكتا لاستاده بالزال الجهل ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
الجبا بتخفيف الباء من قرى خوزستان وهو ابن ابو هاشم عبد السلام من معتزلة
البصرة الى ان ونزل الاشعري مذهبه والخ زال طايفة من السلف باشره واقبله الكلام
وابدوا عن بدعهم في كلامية وبراهين اصوله فنقضهم حسف فيه وبعضهم درس كعبد الله بن سعيد

والمعتزلة بنو تلك
اولى مشافهة
ان زيادة الالف
بنسب
البكيشي
والعبد وو العبد
فانهما عند القدرية
مخلوقة العبد و
كل فعل وكل مخلوق
العبد بقدرة
الله تعالى
والله اعلم

الخلاف وابي العباس القلانسي والحارث بن اسد المحاسبي فائدة مثالات هذه الطايفة
بعباج كلامه واو اعقله وتعقله وتبحر في بيان حاله وسبب سره كما مذهب الجبائي و
مثاله ان اباه اسمعيل المذكور كان رجلا سنيا حنفيا توفاه الله في البصرة وكان فيها
رجلا يقال له ابن رامين فاوصى اليه وقال انا ابني ابا الحسن استقل من وبين الحق
الي وبين التدر والاعتزال والتي فلا تغلط نصيبا من مال يحبس نصيبه الى ان طويلة
فصعد ابو الحسن المنبر في جمعة في البصرة فقال ياقوم من عرفني منكم وقد عرفني فانا
ابو الحسن علي بن ابي اسمعيل الاشعري قد كنت قبل هذا اعلم مذهب التدرية والان تبت
منه ورجعت الى مذهب السنة والجماعة لاني رايتني في المنام كاني القيامة فقامت
وقد برزت الخلايق كلهم الى صحراء القيامة فنادى منادي من بطنان العرش
اين وا باعلى الجبائي واتباعه الى النار فاحدثني الزبانية وجوني فعلت الى اين
فقالوا الى النار لانك من اصحاب الجبائي فقلت خلوني فاني لست من اصحابه فانتهت
مدة عود ارعز بانا وثبت من الاعتزال والتدر الى السنة والجماعة فقال اهل البصرة
لابن رامين ان ابا الحسن قد رجع من مذهب الاعتزال والقدر الى السنة والجماعة
فيجب ان تقطع نصيبه من ميراث ابيه فاعطاه فاتى عليه زمان طويل فرأى ابن رامين الله عليه وم
في المنام فقال يا ابا الحسن كنت تنصر قبل هذه البدعة فلم لا تنصر السنة بعد ان رجعت
اليها فصنف في مقتضى اهل السنة مختصرا يقال له شرح وحان ثم كتاب اللمع ثم كتاب الموجز
وهو ثلث مجلدات ثم كتبا كثيرة واشتغل بهو ومن تابعه وهم الاشاعرة واشتغل ابو
منصور الماتريدي من ماتريد وهي قرية من قرى سمرقند تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ
ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الامام
الاعظم ابي حنيفة رحمه الله ومن تابعه وهم الماتريدية بابطال راي المعتزلة واثباتها ما
ورد به السنة ان الطريق التي عليه العلم قوما قولا وفعلا وتقريرا هو مقتضى عليه الجماعة
ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين هم اهل السنة والجماعة والمشهور منهم في ديار
خراسان والروم والشام واكثر اقطار الاشعرية والاشاعرة في ديارنا ما وراء
النهر الماتريدية والماتريدية ورجاعون بعضهم الى بعض ومن يشاركهم في الاصول بزيادة
الصفات لذات الله تعالى الصفاتية وبين المعتزلة والحكماء بعدم قدمها بالمطلقة وبين

بين وبين الفرقتين بل بينها من كل منهما اختلاف في بعض من الاصول كمسايل التكوين
والاستثناء في الايمان وزيادة المقلد وغيرها وكمسايل الكمال وكون الوجود زايدا
على ماهيات الممكنات وعدم كون البقاء صفة زايدة وغيرها والمحققون منهم لا يبتدعون
مبتدعا لفهم من قولهم في مسئلة او مسايل تفضلا عن ان يكفروه خلافا للظاهرية لان المتعصب
منهم صخ ربما جعلوا الاختلاف في النزر بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية
عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدون الولي و
الصلوة بدون الفاتحة ولا يخفى ان البدعة التي ذمها الشرع هو المحدث في الدين
من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دليل عليه الدليل الشرعي مخلطوا
بالكلام عند القدماء كثيرا من كل اقسام نظرية الفلسفة التي هي الحكمة المفسرة بما ورد من
المباحث الآتية والنظر بها فيما قدمر ثم الموجود اما ان استغنى عن المادة في التقوم بالكنه و
الوجود وجميعا فالعلم الاعلى او في التقوم فقط فالاوسط الرياضي او في الوجود
فقط فهو محتمل عقلي لا وجود له ولا بحث عن حاله اولا يستغني اصلا فالادنى الطبيعي والله تعالى
اوبقاؤه اما من يزوله او يطالع كتابي هذا او ما من يزوله او يطالعون بخر سلسلة فتوضيهم
ومحاولتهم وخلطهم او سلسلة فاخوضوا فيه وحاولوه وخلطوه او بخروها جرا فان فوز عطف
الاستثنائية مع على الجملة خاص الى اخرها الاخبارية لفظا ومن فالامر بتبين والاقل معطوف
على محذوف اي اسلم فاتلوه عليكم وهلم جرا الى ان امر جوا فيه مصطلح الطبيعيات ومعظم الالهيات
وخاصة في الرياضيات فاورد وا معظمها فيه خلطا واي الكلام عندهو لا الاقوام بهذا
الخلط لا بعيد عن نظرية الفلسفة لولا اشتمالها على المسايل من الكتاب والسنة والاجماع
وهذا المخلوط به امر هو كلام المتاخرين والمتفلسفة هذا المقام ان يقال موضوع الكلام فن
اختلف فيه فقيل هو ذات الله فانه يبحث عن احواله الذاتية من الوحدانية والبسيطية
وافعال المكلفين بامر الدنيا كالجهاد والعلم باجتناب واحداثه لا وتحقيق الاعمال وكيفية
نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها وبالامر الآخرة كبحث المعاد وسايل السمعيات
فهو العلم الباحث عن احوال الصانع من حيث انه صانع واقعا على فائدة الاسلام ان الطايفة
المعدة للسمعيات بالدين والملة وقيل ذات الله وذات الممكنات من جهة الاسناد
اليه فانه يبحث عن صفاته وانيته لذات الله بنحو من حيث هو ولذات الممكنات من حيث

اسناده الیه فقد العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممکنات من حیث انها تختلف الیه
علی التعاقب المذکور وهذان العلمان متغایران من وجه وان تخالفا فی مباحث الامور
العامة من الوجود والوحدة والکثرة ونحوها ومباحث الجواهر والاعراض الی لایکتفی
علی وجه الاستناد الیه یجوز ان یذکر فیه علی سبیل المبادئ بان یتوقف علیها بعض
مسائلها فیذکر بحسب الموجود کاستحالة نفس وجواز کون الشیء قابلا او فاعلا او علی
سبیل الاستطراد وقصدا الی تکمیل الصناعة بان یذکر مع المطالة بنوع تعلق به من
الوضوح والنزوع والمقابلة ونحو ذلک مباحث المعدوم واقسام الماهیة او
علی سبیل الحکایة کما یذکر کلام المخالف قصدا الی تزییفه کمبحث علة التعین والجواهر
الفردة والآثار العلویة وقبیل الموجود ومن حیث هو هو فان التکلم بنظر فیه فینقسم الی
مبحث عرض یشترط فیه الحیوة والعلم والقدرة والارادة وغیرها او لا یشترط کالعلم
واللون ونحوهما والی مبحث جوهر فینقسم الی الحیوان والنبات والجماد وغیرها او
یتبین اختلافها بالانواع او بالعوارض والی مذهب بذاته فیتبین انه لایتکثر ولا
یترکب وانه یتمیز عن المحدث بصفات یجب له وامور یمتنع علیه واحکام یجوز علیه
من غیر وجوب ولا امتناع وان اصل الفعل جائز علیه وان العالم فعله الجایز
فیفتقر بجواز المحدث هو هو وانه قادر علی بعث الرسل وعلی تزیین صدقهم
بالمعجزات وان هذا وان نفع فمنتهی تصرف العقل ویجب علیه ان یقبل من النقل ثابت
عنده صدقه ویحکم بما یفیده لقوة الاحکام فی انه ورد امر المبداء والمعاد فقد العلم الباحث
عن احوال الموجود من حیث یتعلق به اثبات العقاید علی قانون الاسلام
فهذا الکلام بهذا النوع اعلی مما سبق ودخل فیه بعض ما یقال فیما سبق انه مبدا
او استطرادی او غیره وکل کقولنا کل فاعل یجوز ان یکون قابلا وکل محدث فانه
یتسلسل مع وکل اثنین من جوهرین لابد ان یختلفا وکل عرض لاینتقل من موضوعه
لکن بین مباحث النظر والدلیل ومباحث المعدوم والحال غیر واخله فیه
فیکون الاول من مبادیه والثانیة من لواحق مسئلة الوجود توضیحا للمقصود
وتتمیما له بالنقض لما یقابله وقبیل المعلوم فقد العلم الباحث عن احوال المعلوم
من حیث یتعلق به اثبات العقاید الدینیة ودخل فیه مباحث النظر والمعدوم

والحال فکان اعلی من الکل لمحیطه الکلام عند الاقوام متفاوتة بلوغا الی
فالاعلی ومع هذا کله فقد یاتی فیه بما یوضح فقط بعض الیه مالایکون من مسائله ومبادیه
واستطراداته ولواحقه مما یقصد به تکثیر المباحث قال فی شرح المقاصد فهو
من فضول الکلام کما اشتهر فیما بین المتاخرین من خلط کثیر من مسائل الطبیعی والالهی
بالکلام وهذا الخلط هو الذی اوجب ما ترمن قوله خلطوا الکلام کذا اورد علیه کذا
لاترفیه مما عند المتقدمین الی ما عند المتاخرین یدل علیه صریح عباراته وکیف لا
وصاحب القول الاول هو القاضی الارموی المتاخر ومن قال ان موضوعه الموجود
هو الذی الی وغیرها من القدماء فالکلام عندهم اعم منه عند هؤلاء المتاخرین واتباعه و
بالجملة هو اشرف العلوم مطلقا فانه اشرف مما عداه من العلوم الشرعیة وهی اشرف من
غیر الشرعیة لکونها موکدة بالشرع صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات وما
فی الارض والیه تصیر الامور وانما کان اشرف العلوم الشرعیة لان موضوعه اعم
من موضوع ما عداه منها لانه الموجود والمعلوم علی ما هو المختار فکل علم موضوعه
اعم اشرف من علم موضوعه اخص وکلیة سواء کان موضوعه اعم او اخص اساس الاحکام
الشرعیة فیما عداه ورائس العلوم الدینیة فیما خلاه من علوم التفسیر والحدیث واصول
الفقه ونحوها وتکون غایته وغرضه ومنفعته قال فی شرح المقاصد غایته تعلق العلم
بما من شانه الجنة غایة ومن حیث یطلب بالعلم غرضا ان کان مما تشوقه الکل طبعا
کمنفعة الفوز بالسعادات الدینیة وهو النجاة من العذاب وطلبه المرتبة علی
نحو الاعتقاد ومن ضروبه التوقی عن الکفر تعوذا بالله منها والفوز بالسعادات الاخرویة
وهو النظر بانتظام امر المعاش بالمحافظة علی العدل والمعاملة الی یحتاج الیه فی بقاء
النوع علی وجه لایؤدی الی الفساد فان قلت الخ المذکور منتهیه فی کلام کثیر من
المتکلمین فان المعتزلة منهم قد کثرت فضلاء الجهمیة فلا یکون غایة اخرویة للکلام لعدم
توقفها علیه قلت غایة شیء لایجب ان یتوقف علی کل فرد من افراده فالمراد غایة له
منوطة علی کلام اهل السنة والجماعة فان قلت الغایة ما یترتب علی الفعل فکیف یکون الکلام من
قبیل العلوم فلا غایة له قلت تحصیله والتکثیر فیه فعل متعلق فالغایة غایة لهذا الفعل وکل
غایة للعلم الذی هو متعلقه وما نقل عن السلف من الطعن فیه والمنع عنه فان اباعبد الله

فان النظر والدلیل
وان کان موجودا
لکنه لایسمی وجوده
واما المعدوم و
الحال فلیس
کموجود
فتطفا و
بهذا یظهر
غیر واحد
ما الموجود
من قسمته
هو موجود
بهذا

حاطه مستفیض
بیان کان
من الموجود

الی الذی

الاعلى نقل من الشافعي انه يوم ناظر حفص الفرد من متكلمي المعتزلة فقال لان يلقى الله تعالى العبد
بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام ولقد سمعت من حفص
كلاما لا اقدر ان احكيه ونقل الكراسي عنه انه سئل عن شيء من كلام فغضب وقال
سئل عن هذا واصحابه اخزاهم الله يريد بهذا حفص الفرد ونقل عنه انه كان يرض الخز
عليه حفص فقال من انا فقال حفص الفرد لاحفظك الله ولا وعاك قط وشعوب
مما اثنت عليه وانه قال قد اطلعت من اهل الكلام على شيء ما ظننته قط ولان يبتلى
العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من ان ينظر في الكلام وقال ابو علي الثقفي
ما في الكلام من الا لهوا، لهو وامنه فزادهم من الاسد وقال اذا سمعت الرجل يقول الاكم
هو المس او غيره فاشهد بانه من اهل الكلام ولا دين له وقال حكمي ان احكم بالكلام
ان يقعدوا بالجرايد ويطاف بهم في القبائل وينادى هذا جزاء من ترك الكتاب
والسنة واخذ في الكلام وعن احمد بن حنبل انه قال لا يفلح صاحب الكلام ابدا
ولا تكاد ترى احدا نظر في الكلام الا وفي قلبه دغل وتجهم الحارث المحاسبي من زهده و
ورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال وبكل اكتب فكل بدعتهم اولا
ثم ترد ما عليهم اكتا عمل الناس بسبب تصنيفك على مطالعة المبتدعة والتفكر في تلك
الشبهات فتدعوهم ذلك الى الرأي والبحث ومن مالك بن انس انه قال اراءيت ان
جاءه من هو اجدل منه اي بدينه وبينه كل يوم لدين جديد يغلبه ان الله الا المجادلين
ستادم وان نجا ولا اظنه لا يرى له راى خاص في جدله وقال لا يجوز شهادة اهل
الاهواء قال بعض اصحابه اراد اهل الكلام على اختلاف مذاهبهم كلهم ومن ابي يوسف انه
قال من طلب الدين بالكلام تزندق وفي التمهيد الكبير قد اشتهر عن الامة ان من
طلب المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق ومن الحسن انه قال
لا تجالسوا اهل الاهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم قال في الاحياء ويدل على النهي
من الاصل ولا بنحو ما نقل عن السلف من التشديدات الواردة في الطعن في
الكلام والمنع منه فما هو ان ليس هو الا للتعصب في الدين قال في الاحياء اللهم
المتعصبون ولو للحق هم اللئام السوقة فانهم يتهاونون الى امثالهم بقبيح الازراء والتسبيب
منهم الدواعي بالمكافاة ومتى قرع اسماعهم على نصرة الباطل وتقدس عرضهم بالتهتك بما نسبوا اليه

المتكلم

لا بالتهور في الجلاج شكلا ويشد لا يك

بسم

اليه ولو ناظرهم بالطف والخلق لا بالعنف وفي الخلق كلهم في الاغلب ولكن عالجهم
بمنع من ذلك وجعل شتم خصومهم والتعصب بمذهبهم عادتهم والتهم وسموا اذا ناظر
الدين ونضالا عن المسلمين وفيه هلاك الخلق ورسوخ البدعة في النفوس والقاء
من تحصيل العلم فانه لكونه لا يؤتى اللجين من اللجين بعيد من الاشتغال بالخبث
خبيث ويشتهي بحالته المتوسطة اقوى الداء الفضال ويستبدل من اعتقد انه
الناقص كمال الحيرة والضلال فلا بد وان من ابدا الحال والام المرجع والمال
ومن ثم لا يفشى الكلام كلام بعله عند كل احد وقال بعض العلماء قلوب الابرار قبور
الاسرار وقال بعضهم كل لكل عبد بمقدار عقله وزن له بميزان علم يتسلم منه
ينفع بك والا لوضع الانكار لتفاوت المقادير بل قال معلم الخير سيد الخلق عليه
من الصلوات افضلها ومن التحايا اكملها نحن معاشر الانبياء امرنا ان ننزل
الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم وقال علي حدثوا الناس بما يبلغه
عقولهم الا كان فتنة على بعضهم وقال الله لك ولاتوانه السفهاء اموالكم قال في الاحياء
هذا تنبيه على ان حفظ العلم عمن يغيله ويضره اوجب واولى وليس الظلم في اعطاء
غير المستحق باقل منه في منع المستحق فمن منع الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين
فقد ظلم والقاصد افساد عقايد المسلمين فانه يلقنه فرخه كلامه قاطع طريق المسلم العامي
في اسلامه وسالب منه عقايد الدين والايمان واشد عليه من الف شيطان
قال الشاعر وراعي الشاة يحمي الذيب عنها كيف اذا الرعاة لها ذياب قال الاخر
يا معشر القراء يا ملح البلد ما يصلح الملح اذا الملح فسد واني بضاعتنا لا تشتهي الينا
عوامض المتعلمين الباطل كلها او كلها قال الله تعالى حكاية عن اصحاب سبت كونوا قردة
مع الخاسئين وقال رسول الله صلعم ان من خلق يوم القيمة اكثرهم خوضا في الباطل
والاكثف بشعور الشح والطمع عما وبما هو اصل ما عداه من الواجبات واساس
ما سواه من المندوبات وبالجملة لا يشعر من السلف المنع من هذا العلم بهذا الكمال
تعلم علم الحي والكل لحم الميتة وشرب الخمر لان الناقع منه تغثيه ان لم تسلم اصالته كما ذكرناه
وهم بيده منوال نزعه فقد احال او عداه اليها فقد اشتغل من العلوم الشرعية بزويه
وليس شيء من هذه الامور يشعر منهم فهم منه لا يكون بغيته وانما بل بعض عارضه

قوله حفص الفرد هو حفص بن عبد الرحمن البغدادي المعتزلي تلميذ بشر المريسي
وكان يقال له حفص الفرد لانفراده بمقالات شنيعة وكان يقال له حفص الجبان
لجبنه وكان يقال له حفص الاوقح لوقاحته وكان يقال له حفص الاسود لسواد قلبه
وكان يقال له حفص الاوحش لوحشته من الناس وكان يقال له حفص الاشعر
لكثرة شعر رأسه وكان يقال له حفص الاعور لعور عينه وكان يقال له حفص الاعشى
لعشاه وكان يقال له حفص الاعسر لعسره وكان يقال له حفص الاعرابي لجفائه
وكان يقال له حفص الاعرج لعرجه وكان يقال له حفص الاعمى لعماه وكان يقال له
حفص الاعجمي لعجمته وكان يقال له حفص الاعرابي لجفائه وكان يقال له حفص
الاعرج لعرجه وكان يقال له حفص الاعمى لعماه وكان يقال له حفص الاعجمي
لعجمته وكان يقال له حفص الاعرابي لجفائه وكان يقال له حفص الاعرج لعرجه
وكان يقال له حفص الاعمى لعماه وكان يقال له حفص الاعجمي لعجمته
وكان يقال له حفص الاعرابي لجفائه وكان يقال له حفص الاعرج لعرجه
وكان يقال له حفص الاعمى لعماه وكان يقال له حفص الاعجمي لعجمته

كما قرره بقيا رانهم في المنع وردوا على سبيل التشديد منهم كما اشير اليه فمنع قولهم ان علم الكلام
وتعليمه وتعلمه حرام انه حرام بعض عوارضه الذي قلما ينفك عنه ولا ينافي ذلك كونه
مباحا في نفسه او واجبا اذا سلم منه وقال في الاحياء علم الكلام فيه مفرة ومهر اثارة الشبهات
وازالة العقايد الناشئة عن الجزم والتصميم تان وتاكيد اعتقاد المبتدعة في ضده وتهيئهم
وتثبيت احرارهم عليه اقوى وفيه منفعته وهي البيت بمرفة الحقايق والتصديق في اكثر
على ما هي عليه كما ظن ومهمات فليس فيه وفاء بهذا المطلب الشديد ولعل التفصيل
فيه اكثر من الكشف والتعريف ثم فيه ايضاح قليل من الامور ولكن على الندور
وفي اوايل الجلايل لاني وقايع الحقايق بل منفعته وفايدته حراسة عقايد العوام وحفظها
عن تشويشات مبتدعة الانام والناس متعبدون بعقايد فيها صلاح دينهم ودنياهم
هي جمل مسلمة ورد بها الشرع واجمع عليه السلف والعلماء متعبدون بحفظها على
الفهم وعلى كل مسلم عاص لكنه ضعيف يستغني جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضته الفاسد
بالفاسد قد يقع فالكلامي اذا احاط بقرره ومنفعته فيمكن ان يكون في تعلمه كالطبيب
في استعمال الدواء الذي فيه خطر فانه لا يضعه الا في موضعه وفي وقته الحاجة اليه على
قدر الحاجة بحسب المقام ان العامي اما متحرز عن نفس الاعتقاد الحق الواني واما شاك فيه
واما معتقد للبدعة بلا جدل ولا جواشية له واما معتقد لها معها فيحرم على الكلامي ان يلقي اليه
صنعة الكلام مع الاول كتبلا يزل اعتقاده بل يجب ان يتركه عليه ومع الثالث لانه
اذا سمعها منه اعتقدانها صنعة تعلمها لاما كر الناس الى متعلقه ومذهبه فان عجز عن الجواب
زعم ان تقرره مذهبه من المبتدعة يقدرون على دفعه والجواب عما يرد عليه بل الطريق
معه ومع الثاني ان تدعوهما الى الحق على وجه اللطف بالدليل النقلي الموجب من سياق
القرآن والحديث وبهما حمز وجبين بين الموعظة والتحذير فالكلام مع هولاء الثلثة
حرام واما الرابع فلكونه طالبا بدعي جدل سمعه وانس به حصل له ما ينفعه من القناعة
بالمواعظ والتحذيرات والتهديدات ازمن الدواء لا يشتغي عنه الا دواء الجدل المشروط
بالشرط الكلام فنوفيه على قدر الحاجة واجب عليه لا بد فرض كل بلد من قام به يدفع
به شبه المبتدعة اذا ظهرت فيها وذلك انما يدوم بالتعليم والتدريس لكن ليس من
الصواب تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتنبيه فانه مثل الدواء والفقه ونحوه مثل

مثل الغذاء وخير الغذاء غير محذور وخير الدواء خصوصا اذا كان فيه منفعة كما ذكره
محذور والعالم به ينبغي ان يخصص بتعليمه اياه من فيه ثلثة خصال التجرد والذكاء و
التقوى فمذهبه ان هذا العلم ليس بحرام مطلقا كما ذهب اليه البعض المتغول وليس بواجب
مطلقا كما ذهبت اليه آخرون بل هو حرام مرة وجايز كرة ويجب طورا بحسب اختلاف صفات
تخالف صفاتهم وتفاوت الاشخاص واحوالهم ثم لما كان الوجود والكائن عند غير المتصوف
المتوصل على قسمين مبناهما وهما الوجود الواجبي والوجود الكوني وكان الموجود به على مبنا
اخرين الواجب الوجود لذاته والممكن القديم والمحدث الصانع والمصنوع وكان القسم الاول
بحاجة علة لذاته واحواله وكان الدليل في الاستدلال بالاول على وجوده واحواله سهل
لمباينة بالعكس اتم وكان مبنى الاكثر من الحكمة على الاستدلال الكل بمعنى ان صاحبه يأخذ
مطلق الوجود الذي تقرره بديهي وبقسمه الى القسمين الاولين فيثبت الواجب الوجود لذاته
ثم يستدل بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته من التوحيد والتنزيه والعالمية و
غيرها ثم يستدل بذاته وصفاته بوجه اللمية على كيفية حدوث افعاله وعوارضه واحدا بعد
واحد على الترتيب المتعارف عند وكان مبنى الكلام على الاستدلال الاني وهذا الاستدلال
بوجود المحدثات التي هي علله كآثاره على وجود الصانع القديم وعلى توحيده على صفاته
المتوحدة من العلم والقدرة وغيرهما والسلبية وعلى افعاله كالصفات الفعلية ثم الطريق
ان المصنوع بدا كي اولا فقد بلاحظ لا من حيث انه مصنوع بل من حيث انه عين او
عرض او غيره ذلك فلا يستدل به على وجود الله الصانع وصفاته وقد بلاحظ من حيث
انه مصنوع منبهة له صانع فاعل فالذهن ينتقل من العالم المصنوع الى صانع ما وافعاله اولا ثم
من افعاله الى صفاته الذاتية ومن ثمة قيل صفات الافعال كاشفة عن صفات الذات
ثم الى على الاشتمال منها الى من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى ومنفعة البشار
ثم بها على سائر السمعيات كما حث المعاد ناسب نقصد به الكتاب اه وقد باهر ابو علي بن
من الفلاسفة بالطريقة الاولى من الاستدلال ورجحها على طريقة ان تلك حيث تحال
برهانا على وجود الاول تعالى وصفاته لا يحتاج الى اعتبار فعله وفعله وان كانا دليلا
عليه على ما اشير اليه بقوله سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
بل يحتاج الى اعتبار حال الوجود من حيث هو الوجود فانه يشهد به دون ما بعد ذلك على

سابه بعده في الوجود على ما اشير اليه بقوله لك او لم يكن بريك انه على كل شئ شهيد ٥
الاول الى من حرك الصعد بقوله الذين سنشهدهم ثم به لا علبه او ثقف واشرف فانظر
كل انا جعل طريقة خرجه مستقيما وثم من آخر الاية الذى يعتمد فى معانى كلها عليه وجعلها
اشرف كما واشق واول واصدق وسم سائلها بالصدق يقين الذين يلازمون الصدق
ولكن نقول كل حزب بما لديهم فرحون كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون ثم كلا لو تعلمون علم اليقين
مقام البكاء سوف ترى اذا انجلى الغبار ارأيت يبكى ام حمار وقد قال ابو على
الاخوم انبات الصانع جل ذكره صعب من وجه سهل من وجه اما انه كما قلناه فى
هذا انه نذر الانوار القاهر نفسه المتظهر لغيره فان كان مختفيا فما انكشف بعده
واما الاول فلضعف العقول وعجزها عن ادراكه وعبايته ومنعته فمثل ان العقول
بلمحة من الكلال اذا نظرا الى الحق ما يلمح عين الخفاش اذا نظرا الى الشمس ولذا
درج ايانا الحكيم بنا بها ان هذا المطور راضنهم بالرياضات الشريفة وعالجوهم بالعلاجات
اللطيفة الى ان يلمحوا بنحو ما يستطيع المخلوق ان يلحظ خالقه ولا سبيل فى النظر الى ذلك الجناب
الا رفع الاعذية الطبيعية من الدرجة والارتياض والترقى فيه من اسفل الى فوق
والصبر على درجاتها كما قالها بين الخصيص والذروة واما السبب الذى يحقننا بهذه الاية
فى عيون عقولنا من الغشاوة والضعف فقد بينت فى المباحث التسعة ان الانسان
آخر الموجودات الاصوفوله الاخير وان التركيبات تناهت اليه ووقفت عند
كثرة الاغشية والكبوسات البدنية على جوهر النيرة اذا عن عقله فان البسيط
الاول كما هو المتوفر فيها ابتداء من وفاقه الوحدة الى الكثرة والاختلاط والتركيب شيئا
فشيئا لان ما لا نهاية له اذا الامور التى تخرج من القوة الى الفعل يكثر متناهية ابدا قليلا
بلغت الانسان وقفت عند وكما كان هو آخر الموجودات واوراكى نفسه منها او لا آثار
الامور التى هى منها ان انتهى اوائل اخيرة عند فى ادراكه ومن ثمة قيل ان ما هو
اول عند الطبيعة آخر عندنا وما هو آخر عندها فهو اول عندنا واذا كانت هذه حالنا
بالنسبة الى الطبيعة الاخيرة فى ادراك الامور البسيطة فكيف بالامور الالهية التى هى على غاية
البعد منا وبينها وبين الطبيعة اكثر مما بيننا وبين الطبيعة من البعد فلنا لواجب بلزمنا
اذا تمسكنا بالنظر فى هذا المعنى الشريف ان نبتدئ اولا بالطبيعيات وتتدرج منها الى ما بعدها

بعدها من المراتب الى ان نصير الى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة غالبا فى
انه لا طريقة لنا اليها ما يطلبه الا بهذا الوجه واليه اشار افلاطون بقوله من التمرن ضنا
لا بد له من الوصول اليه جبر على الطريق طال ام قصر وسبب طول الطريق ضعف
بعده وبيانه اعنى تحصيل علم الحقايق من آخرها الى مبادئها الاول الى المبدأ الاول
على الاطلاق اعنى الله لما مبدأ له بنية ووجوب العينية عليه والارتياض فيه هو
ان الانسان له نوعان من الادراك احدهما ادراكه بالحواس وهو الذى شاركه فيه
الحيوانات كلها والآخر ادراكه بالعقل وبه يمتاز عما عداه منها وان الحسوسات كلها مثله
ستبدأ لا يثبت على حاله واحدة ولا على قدر يسير من الزمان بل تتناقص وتتناقل
بالاقل والاكثر والاضعف والاشد وتتغير بانواع التغيرات من الحركات والسكنات
كما نبصر بالحس صورة زيد وجدنا على قدر من اعتدال التركيب وضبط من المزاج والنوى
حالته الثابتة لان الجسم الذى يتحرك والمتحول فى رطوبته ويحلل منه بخارات و
يفارض بدله غيره ما من الغذاء مرة ومن الاعذية اخرى يجعل على غير ذلك وان كان
هذا الخفى على الحس فليس يخفى على العقل وما حال كل شاهد بالحواس من هذه العالم الكون
وان المعقولات كلها ثابتة ابدا غير متغيرة ولا متحركة ولا قابلة شيئا من التغيرات فالمحسوس
عند المعقول كالشئ الكمون عند الشئ المحقق ولذا كان افلاطون سمى عالم الحس العالم
السوفسطائى اى المموه وكان الحكماء اذا رفعوا نظرهم وتدبروا طبيعة المعقولات وتحققوا
بها وكان ادراكهم الحسى لا يجاوز ما يتعلق له ودون ان يشغله الادراك الاول الحسى الا
بطول الرياضة وذلك لان الحس معه هذا اول كونه والصور التى يستفيدها منه دائما تتخم
فى نفسه بالحكام وهمه الذى هو تابع لحواسه فاذا ادراكه ان ينظر فى المعنى العقلى ليدرك
عارضة تلك الصور التى فى وهمه لتقيسها عليه والله اعلم بدعه وما يريده من ذلك فتحتاج حينئذ
محتاجون فيها ادراكها المعقولات ان ينظر نفوسنا عن الاوهام الماخوذة من الحواس
تقابلها عليه وسوء نظام غير لانه مضادة العادة ومباينة العامة فى كثير من نظرها و
على صعب والعمل بموجبه اصعب لان الانسان به كان يستأنس لنفسه وهو واغير وجوهه
الاول ولكن عشرة الذين غير منقطعة وعاقبته شريفة وهو الملك الذى لا يزول و
النعيم الذى لا يبيد والقرب من الحق عز اسمه وجوار الملائكة ولاجل صعوبة هذا المرام

او لا يفيد لها مفهوم سوى هذا او يقال ان يقول مفهوم ما به يكون الشئ انه كذا فهو من كلام المواقف
وشرحه ويتناول الامرين احدهما الحقيقة الجزئية المسماة بالهوية وثانيهما الحقيقة الكلية المسماة بالماهية
وايضا قد وقع في شرح الشمسية ان مفهوم الماهية يلزمه كلها وسيجعل الشارح المفهوم المذكور شاملا
للجزئي المسمى بالهوية بتفسيره احد القسمين بقوله المفهم لا يكون تحديدا بمنع اغيار المحدود ومن
الدخول فيه وايضا المفهوم المطابق للانسان الذي هو المحدود بمفهوم الحيوان و
الناطق ماهية زيد مثلا ومثله لا يصدق عليه انه مفهوم يكون به زيد مثلا فان زيدا او
ما به يكون زيد زيدا هو مجموع هذا المفهوم ومشخصه الزيدي لا واحد منهما فقط وقبل
ماهيته وحقيقته ما به جواب عن السوال بما هو فخرج عنه ثلاثة او لا يتناول هذا
الجواب فان قلت هذا لا يتناول الفصل مثلا من حيث هو فلا يكون ماهية وكذا
فيما بينهم ان يقال ماهية الفصل قلت يمكن ان يقال مثل الفصل بالنسبة الى
افراده الحقيقة غير ماهية وباعتبار خصوصية ما هيه يصدق عليه التعريف فافهم
الجواب عن السوال عن خصوصه بما هي عما في الباب انه غير ماهية باعتبار وماهية
باعتبار فالماهية والحقيقة غلط كل من التفسيرين متساويتان وسيجئ معنى المساوي
كالمجموع من مفهومي الحيوان والناطق فانه ماهية وحقيقة للانسان لانه ما به يكون الانسان
الانسان وبتي جوابا عن السوال بما الانسان ولما لانسان فانه ماهية وحقيقة لزيد
وعمرو ومثلهما لانه بتي جوابا عن السوال بما زيد وعمرو بخلاف مثل الفاصل ومثل
الكاتب او الجوهر الناطق او الحيوان او الناطق ومثل البول الى غير ما يمكن
تصور مفهومي الانسان والبول بالكنه بدونه كما فيهما ذكرناه من الفرق بين الماهية
او لا يكون كما فيما ذكرناه من الامثلة فان واحدا منها من العوارض والبائن من
التباين وقد يقال في النزعة من الماهية والحقيقة ان ما به الشئ هو هو سواء
كان مقتضيا او باعتبار رجعة في الخارج فان جاز وجود الكل الطبيعي بذاته في
في الخارج فلا عبارة على العبارة وان لم يجز فحقيقة او وجود في الخارج انما يكون باعتبار
وجود افراده في الخارج حقيقة وذات كلية كانت او جزئية فلا يتال حقيقة
العقل وذات بارئ الكل باعتبار او بالذات ما صدقت عليه الماهية من
الافراد او باعتبار خصوصية هويته وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود

بالهوية

الموجود الخارجي مع قطع النظر عن كل الاعتبار الاول والثاني ماهية قيل صادق على
المفهوم الكلي المتعين من المعقولات فيقال ماهية العنقاء وماهية شريك الباري وعلى الجزئي
الحقيقي فان قلت الماهية كما مر كلية لا غير فكيف يتناول الجزئي قلت وكذا اصطلاح وقيل
هذا اصطلاح الخ ولكل من العبيدان يصطلح على ما يريد وقيل ان كان ما به الشئ هو كليا فان
وان كان جزئيا فهوية وان لم يعتبر جزئيته وكليته فالهويتان باعتبارين بلا زمان
صدقا والماهية باعتبار الذي سبق منا اعم منها بهذا الاعتبار مطلقا والحقيقة
بالعكس والشئ والشيئة عند بعض المعتزلة لا يصدقان على المعدوم الممكن وعلى حالته
العدمية اعم من الموجود والوجود مطلقا وعند مشاهير اهل السنة وابي هاشم الموجود والوجود
بالتساوي وهو عند العلماء اعم من الاخيرين في المعدوم فيكون لفظا المشاهير ومن تراوفر
ومن التساوي في الصدق فيكفر لفظا المشاهير ومن يتابعهم ولم يتراوفا في الاخيرين والمتقدمين
بل ربما يدعى بديهة بناء على ان قولنا السواد موجود نفيد ما بين صدقا بالجلاف قولنا
السواد شئ والمعدوم والعدم يناقض الوجود والثبوت والتحقق المذكور اذا ضمائر للقضايا
اللتين صدرتا بالكتاب والوجود والكون عندنا لفاظ مترادفة معناها بديهي
التصور بالكنه سواء كان ذلك الكنه مقصورا على الوجود الخارجي وهو مذهب قدماء
المتكلمين او شاملا له وللوجود الذهني وهو مذهب الحكماء وتفصيل الكلام ان الوجود
كان في الاصل مصدرا فوليم وجد فلان مطلوبه وجودا فيقي ان لا يكون ورمن وجود
شئ الا ان يكون ذلك الشئ واجدا لا موجودا كما في سائر المصادر ركن مثله الوقوف
العام او الخاص على معنى الكون والثبوت فلم ينهم منه من وجود الشئ غير ان يكون
موجودا فالفاظ الموجود والكائن والمتحقق عندهم سواء الا ان بينهما فرقا وهو ان
تصوره بديهي ما بديهي عند العقلاء المعتد بهم بلا خلاف بينهم واما تصوره بكنه حقيقته
للبشر فلم اقف على من منع كما ذهب اليه طائفة او ممكن غير حال وهو احتمال لم يذهب اليه
ذاهب او حال بالكسب كما ذهب اليه آخرون او بالبداهة وهو مذهب الجمهور قال في شرح
المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل
عاقل بمجرد التفات اليه وان لم يمارس طرفا من الاكتساب وهو مذهب محققي الحكماء الى انه لا
شئ اعرف من الوجود وعروض الاشتباه وهو كما في هذا المقام لان الاذهان السليمة اذا لم

بجوز ان تتعلق الا ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبة ثبت له اوضح الاشياء عند العقل وفي الرسالة
القشيرية في الحكمة الخفية لابي العلاء اليمني ان الوجود لا شيء في اعتباره اعرف منه لان كل
ما يقبضه وهو العدم اذا ما يقبضه وهو المعدوم وكلاهما لا يحيط بشيء والموصوف يجب ان يكون
له احاطة ما بشيء ما حتى يعرفه فما اقبح من جميع ما عداه اذا وصفه بانه موجود وانه فرد في
الخارج والذهن ومحاط به فلا يعلم الا به فامتنع تعريفه بحسب الحقيقة لانه حاصل ويمتنع تحصيل الحاصل
ولانه يمتنع تعريف الشيء بنفسه وبالاخفى ولا يوجد ما يساويه في المعرفة ولو وجد فالمساوي
عاجز ايضا لامتناع التعريف به ايضا ثم ان المعنى البديهي قد يعرف تعريفا لفظيا اذا عرف
من حيث انه مدلول لفظ شيع به فيوجد دون لفظ شيع به فيوجد تقديرا ولا افادة تقدر ثم يكن
هناك قبل وذلك كتصور نفس الوجود بالكون والتحقق ونحوهما بالنسبة الى ما يعرف مع الوجود
من حيث انه مدلول مثل الالفاظ من حيث انه مدلول لفظ الوجود مع تركيب الموصوفة
بكسر التنوين وقد يرد له ما هو صورة التنوين وليس به بل يكون المقصود به
التنبيه على ان ما بعده اخفى منه كما في قولنا الفقه انه كيفية هي كمال اول للشخص
من حيث هو شخص او كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر ومعلوم ان ماهية الفقه
بناء على ما مر من ان حقيقة الشيء هو بالذات وان كانت مغايرة له بالاعتبار والتنبيه
مشاهدتي الوجود والمراد من التنبيه اثبات الحكم بثبوت الخاص بكسر حكما لغة اعني له الحكم في
قولنا الامور الثابتة ما يثبت للمرء على اعتبار الوقوف في جانب الموضوع وان
كل ما ينعقد منه امثال الحق امور موجودة في نفس الامر والخارج امور موجودة في نفس
الامر والخارج فيجوز ان يكون اللام في اصل القضية للاستغراق الجنسي كما يقال
واجب الوجود ان من يعتقد انه قد وجب وجوده بذاته في الخارج موجود في الخارج
بل واجب وجوده فيه ويحصره ان عندنا وقد لنا في هذا المقام حق وصادق وهذا الكلام
المثل وكل كلام وحكم مفيد منفصل الى عكسه اما الجنة او الحور او ان او الربا بنية لان
يعتقد وجودها في الخارج موجودة فيه ومن السواد وهذا البياض او الى راو هذا
الباري والذي يعتقد وجوده في الخارج موجود فيه وعلى هذا القياس فقد كثيرا ما
يحتاج الى البيان والايضاح بالحجج كما في الجمل الاول وربما لا يحتاج اليه كما في الجمل الثاني فيه واما

اما المتمثل به فقد يحتاج اليه عند البلغاء كما في هذا الكلام مثل قولك الثابت ثابت في الظهور
كونه لغة او اذا لم يحتج اليه بل هو مثل قولنا ما ثبت ثابت في الظهور كونه مفيدا غير لغو وان
كان ظاهرا في الكتاب الذي لم يتروه مثل ذوي العقول ولا مثل قوله الذي يتوقف في جانب
المحمول ليخرج عن الظهور كونه لغة او اما ابو البخ المشهور من الافاضل وشوش شوش المعروف
بالفضائل ومنه قول بعض المتاخرين الكيف اوعوك وان اما وكيف اوقع رجال عمك وانت
انت وربما يعرض على مثل هذه الاقوال ما جعله بلا ما دليل مفيدا ومعه ركيكا او باطلا كقائل
الحيوان انا طق ما به الانسان انا نطق وتحقيق ذلك ان الشيء سواء كان محكوما عليه او محكوما به
اما عليه او به شيئا او على شيء اما كالانسان ح وكاتحق بصدد من الشيء وحقيقته فانه اخذ من حيث
انه مسمى بالانسان بناء ومتصف بانسانية او نحوه كان الحكم عليه بالنسبة الى نفس الامر مفيدا واذا اخذ
من حيث انه ثابت في نفس الامر وقايم به الاحوال الثبوتية في نفس الامر او ما شبهه كان
ذلك الحكم لغة او كغة لشوش شوش والواقع في تلك المناجاة قوله عليه السلام فمن كان هجرته
الى الله والى رسوله فهجرته الى الله والى رسوله والعلم للتنبيه بما اي بالحقايق من تقدم انها
بالكنه وبالوجه العرفية وهي ما لا يتوقف حصوله على نظر وكاسبة بما عبارة عن ضبط اشياء
كما في شرح المقاصد راجعه الى البديهية الى الحاصلة للعقل بحيث والانسان من غير
ان يحتاج حصولها له الى توسط استدلال واحد من الحواس كقوله الوجود والى
المشاهدة اي التي لا يحصل له الا بعد التفاته الى جهاتها واستدلال واحد من حواس ظهورها له
كقوله الحمار والحمرة والنظرية وهي ما يتوقف حصوله على نظر وبصيرة واخرى ما يكتسب
من المعرف المنتهي الى الضروريات الضرورية كقولنا الانسان المستند الى تصور الحيوان
الناطق للابصار والثلثة متقاطعة على زوايا قوايم المستند الى تصور المكن الذي اذا
وجد ح كان لا في موضوع المستند الى تصور المحل الذي يقوم الحال المستند الى تصور
مع العلم بانه الاختصاص الناشئ عن تصورات هذه المفردات من هذه النسبة المخصوصة
والمكان النسبة منتهية الى تصورات ضرورية ومن الضروريات بها وذلك كعلم متقدم
ايجابيا او سلبيا على بعض واحوالها وذلك كحكم متقدم بعض الاحوال ايجابيا وسلبيا على
بعض منها او من ذوي تمام كل من ذلك القديم اما تصديق ضروري وهو الذي لا يتوقف
حصول بداهته على نظر وقد حصرها في ستة اقسام البديهية وهي بقضية كل

العقل الذى لم ينقص غير مرة ثم فطرة بعد الفطرة ثانية اليها بحر ونقول طرفها حكما على جرى العادة
كقولنا الواحد نصف الاثنين وهى الاولية ثم الفطرة وهى ففيه بحكم العقل فيها بواسطة
لا تغيب عنه عند تصوره الطرفين وتعبيه عنها بامر لازم منضم الى القضية كقولنا الاربعة
زوج وذلك الامر ههنا انتظامها بينهما وبين بنيه تقضيه فيا ساتها مع الثانية
وهى ففيه بحكم فيها بحر والحس الطبيعى كقولنا الشمس مشرقة والنار حارة والالف مصوتة
والسكر حلو والعنبر الاشهب اطيب من الريحان وبسبب حسه ومحسوسة او الباطن كقولنا
ان لنا لذة وان لنا خوفا وغضبا وبسبب وجدانيه وقضيته اعتبارية ومنها يعد فاجل وبحكم
فيه بتعوسنا بحالا بانا لانها البديهية كتصورنا بدوانتا وافعال ذواتنا واحوالها التام الجزئية
المكرر
قضيته بحكم فيها بتمام تكرار الشاهد اليه والقياس الخفى اليها وهو ان الوضع المكرر على نهج
واحد دايما او اكثريا لم يكن اتفاقيا فلا بد من سبب ومع عدم وجود السبب التام علم وجود
السبب فطبعا كقولنا السقوط بنا يسهل للصوا وضرب بالخشب لموج وفى شرح حكمة الاشراق
التخ بيات لا يجرى ولا يتال الاذ الثانية والثالثة فلا يتال جربت ان هذا العار اسود و
الحدسية قضيته بحكم فيها بحدس قدسى منه يزول معه الشك عنه ويجعل اليقين له بالمقام
مشاهدة التوابع اليه والقياس الخفى اليها كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لمشاهدة
اذا قابل بجانب منه اياما اضاء وذلك الجانب فقط ثم اذا ازاد مقابلته زاد ضياؤه و
لم يزل الكمال وبدر ثم اذا انقصت مقابلته لها شيئا فشيئا انقص ضياؤه كذلك واذا
انتفت راسا انتفى راسا فان كل هذا يجربه فى تكرر الشاهدة ومقارنة القياس الخفى والقوت
بينهما ان السبب فى الجملة معلوم السببية بجهول الماهية ولذلك كان القياس المقارن
لها فى جميعها شيئا ساواحدا وهو انه لو لم يكن وقوع هذا الامر التجربى بسبب لم يكن دايما
او اكثريا لكن التالى حق واته فى الحدسيات معلوم السببية والماهية مغفل عنهما فى
المقارن لها انبه بخلفه بحسب اختلاف الاسباب فى ماهيتها والمتواتر قضيته بحكم فيها
بواسطة ان يكثر عندها وهو المجربين بان يحكم بسند الى مشاهدة انهم كثيرة يمتنع بمثلهم
الكذب بنظم الى سماع الاخبار وايها القياس الخفى وهو انه لو لم يكن هذا الحكم صادقا
لما اخبر به هذا الجمع الكثير لكن اخبارهم بوجوده والضابط فى العدد الذى لا يحصل التواتر بنقل
منه بلوغه الى مبلغ يمتنع بمثله عادة الخطاء فى المحسوس لان حصول التواتر بحسب اختلاف الوقايع

والمجربين

والمخبرين وقول من قال انه قدر عدد ومكون باب الصلوة اوائل عشر عدد نقباء بنى اسرائيل
او اربعون عدد جماعة قد ينعقد بهم الجماعة فى مذهب الشافعى او سبعون عدد رجال المسبا
او ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك فى التخمينات البارده فى المواقعات بعيد
اى من القضايا الضرورية الوهمية فى المحسوسات والمشاهدات وهى قضيته يحكم العقل فيها
بعد تصور طرفيها الى نفوسهم بنفع اليه ويعبنه عن ذلك الحكم كقولنا كل جسم فى جهة فانه حكم
فى الامور المحسوسة صادق وتصدقه فيه العقل وانطابقا كانت العلوم الجارية مجرى البديهية
شديدة الوضوح لا تكاد يقع فيها اختلاف الا ما ندر الخارج فى غيرها بخلاف حكمه فى المجردات
والمعقولات البعيدة فانه اذا حكم بالعلم كان حكمه كذلك كاذبا بحكمه بان كل موجود لا بد
ان يكون فى جهة ومكان ومرتبة الوهميات من هذه المبادى الاولى البعيدة المشاهدة
وقبلها بعدها وقبه نظرا لانها مندرجة تحت المشاهدة وذلك فلا يكون فسادا فى من المبادى
الضرورية سابقا واما تصديق نظرى وهو الذى يتوقف حصوله بدايه على نظر وبعبارة
اخرى ما يكتسب من الحجة المنتهية الى شئ من هذه القضايا السته الضرورية الى آخر المبادى
البتة بنيه واكثر مسايل الكلام والتصديق بها عند اهل السنة والجماعة من هذا القبيل بخلاف
اكثر مسائله عند خصومهم ومسائل ما عداه من العلوم الشرعية عند الكل فانه يكتسب من عندما
طبيعة لا لمسلما ساو المشهورا ساو غيرها وهى النوع الاول من الحجة ما وان من امارة
وبالجملة كل من هذه الاقسام الاربعة من العلم النظرى الضرورى النظرى والنظرى القريب
الضرورى التصديق النظرى سيحقق ان وجوده فى الخارج عند من لم يقل بان العلم موجود لا فى
الخارج بل فى الذهن وهم جمهور المتكلمين والحق ان له منهم وجودا فى الذهن عند القابل به وعلى اصل
ان طايفة ذهبوا الى انتفاء الوجود والوجود الى الخارج والذهن والى كون العلم وصفة
من العلوم التى دون الاول وطايفة ذهبوا الى عدم هذا الانتفاء والى كون العلم موجودا خارجا
لا ذهنيا وسيشرح المقاصد ان المعانى النسبية اى التى العلم منها صفة لها فى النفس فتكون
باعيانها وهو المراد بالوجود الحاصل وذلك انتفاء بها لا صفة لها وقد يكون بصفة
المراد بالوجود الغير الحاصل بمنزلة العلم للعلم وذلك صفة لها لا انتفاء بها فصفة العلم
فى النفس وجود حاصل لذلك العلم وانتفاء به وليس بصفة له وصفة المعلوم العلم بالشئ فيها وجود غير
حاصل لذلك العلم وغير انتفاء به بل صفة له وظاهر هذا القول منه جمع بين طرفى المذهبين ان العلم فانه

فانهم حصروا ذلك
فى حصول العلم وعدم

الجهة

وهذا الحكم حاصل
بواسطة انتفاء
بعض الاجسام
فى بعض الجهات

ان سواد الكافور فى فوها
او غيرها بحر وهو

رجيا

موجود ذهني وخارجي معا وكن لم نطلع على احد يقول بهذا القول وقيل ليس المراد بقوله او العلم بها
العلم بها وباحوالها تصورا وتصديقا كما سبق بل المراد به العلم والتصديق بثبوتها على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه ويمكن ان يقول ان العلم عندهم كما سبق اذا كان تصديقا لا
يتناول غير اليقين واليقين بثبوت الحقايق خصوصا اذا كان من اهل الحق يستلزم بثبوتها
في نفس الامر والحكم بثبوتها يستلزم العلم واليقين بثبوتها فكل من القضيتين يفيد فايدة الاخرى
فيكون واحدة منهما مستدركة يجب الاستغناء في مقام الاختصار عن ذكرها بخلاف ما اذا كان متعلق
العلم بها وباحوالها تصورا وتصديقا كما سلف فانه يجوز ان لا يكون بثبوتها واطلاق احوالها
ولو بالارادة ولو سلم دخوله في احوالها لكنه لكونه معنويا فيما بينها كانه غير داخل فيها فلا يغني ذكرها
عن ذكر الاولى واما ان الحكم في الاولى لا يستدعيه تصور الحقايق بوجه ما وتصور بعض احوالها
وهو ثبوتها وتصديقا واحدا بها فلا يغني عن ذكرها فظنا اذ متعلق العلم بها وباحوالها
تصورا بوجه ما في صورة بالكنه في اغلب البداهة في مواد وبالكسب اغلبي وتصديقا ظنيا ونظريا اغلبي متخلف والاولى معتبرة بعد الحتم ان يكون هذه مستدركة وانما قال بذلك من قال
به للقطع بانه لا علم بالحقايق محض تصورا فقط لاحد من الخلق فضلا عن تحقق علم المتصور والتصديق
معا فان هذا الاجمل الا لعلام الغيوب والجواب اما الا فنقول ان القطع كما كان حاصلا باذكر حاصل بانه
لا علم بثبوت الحقايق والخاصيات لاقتضايه تصورها وهو ظاهر وتصورها بوجه ما غير تصورها
بجهة جواب عما اورده على غيره واما ثانيا فلان لام الاشياء اللتانية في جانبي المضاف والمحمول
في القضيتين حرية وكنيا عن الاستغراق العرفي كما في قولك بعت الامير الصاغة واما ثالثا فلانها
للعهد الخارجي واما رابعا فلانها للاستغراق الحقيقي وقد مر وجه الكل مما سبق فلا نذكره واما خامسا فلان
المراد بالاشياء وحقايقها حرية وكنيا عنها الجنس نحو ان يراد به بعض لا الى الواحد اللهم الا يبحث
وجه التجوز في حمل الاول جمع مرة على الثاني والثالثة ثابت وحمل الثانية العلم به متخلف وفيه
نظر ان تصدير الكتاب بها انما كان للتنبيه على وجود كل مشار اليه من الاعيان والاعراض وغيرها
متخلف العلم به بتسلسل بذلك الا ما ذكره فالاصوب ان يكون المنبه على وجوده من العيس و
الوضع في غاية الكثرة لا في غاية القلة وان يكون المنبه على تخلف من العلم كذلك نحو ذلك التسلسل
وبكل ولا ما على قلة فايدة تهما بين ذكر الاولى عن ذكر الثانية فلا وجه لذكرها وانما اريد الجنس و
بعضه ولو الواحد على وجه التجوز لانه مقدار الحاجة وحق الكلام ان لا يتجاوز الى الزيادة وهو الرد

الرد بالقضية الاولى على القايلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق والرد بالثانية على القايلين
بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا علم بعدم ثبوتها فحول مقولهم سالبتان وغرضهما ما تبكم القضيتان
اذا كانتا موجبتين جزئيتين فههنا ابحاث الاول ان الحاجة لا يراد القضيتين في صدر الكتاب
اذا كانتا كما مر للتوسل المذكور ومقدارها سبق الى وزال الزيادة كما عرف واما الرد المذكور
فقد حاصل في ضمنها على اتم وجه واكمله اذ كانه اجابة في نقض الثانية فان كانت موجبة بان
مراده بموضوعها سوا العلم بثبوتها على ما قيل لا العلم بها وباحوالها تصورا وتصديقا على ما لا يخفى
المين ليس على ذلك بل على ان كون العلم بثبوتها متحققا منتفيا من الثانية لان التصديق الايجابي
جواب عامل والقضية ان كانت بسيطة فالموضوع ثابتا او مركبة فيستلزم ثبوته لان اثبات
الشئ لشئ فرع ثبوت الشئ المثبت له في نفسه الثالث ان البطلين في هذا المقام لم يظهر الى
السوفسطايية بل هما كما طن اثنين اخرى منهم فرقة قاوحه في الضروريات الحسية فقط وفي النظريا
المتوقعة عليها فقط وتعقلون الضروريات البديهية والنظريات المتوقعة عليها لشبهة لاحت لهم
منهم فرقة قاوحه في الضروريات البديهية شبهة سخت لهم وفي النظريات المتوقعة عليها فقط و
يعقلون الضروريات الحسية والنظريات المتوقعة عليها ومن شبههم ما تين الوقيسين اللتين هما اما
السوفسطايية وذلك الزوايا بهم اذا كل اذا ذرت القضيتان من الجنس على الوجه
المذكور الى ما ذكرنا فهم يقول ظاهرا لكن فرقة الاولى والفرقة الثانية والسوفسطايية وقد نظن
انهم قدموا ذوا الحجة وهذهب يتشبثون الى ثلثة طوايف منهم من ينكر حقايق الاشياء وثبوتها ونفرع
انها اوهام عاطلة وخيالات باطلة ويقول ما من قضية بديهية او نظرية الا والها معارضة وشاوكة
مثلها في العقول وهم اي ما الطايفة العنادية اقال جم من عظاء الصوفية الكون وهم والعالم
خيال لا وجود له اذ ذاته اصابيل الوجود وحقيقة الحق بل يختص به لا يشاركه فيه غيره والعدم مختص
بالممكن والفرق ان العنادية ينفون الوجود عن كل شئ رأسا وسولا يثبتونه عن الكل
رأسا ويثبتونه بالكلية لله تعالى فلكم بينهما من موافقة العبارات والصور والاشباح ومخالفة الاعتبارات
والارواح ومنهم من ينكر ثبوتها في نفس الامر ويزعم انها ثابتة للاعتبار واضح ان اعتقادنا الذي جو
فهو جوهر بتة فيكون جوهرا بتة خيالا بالقياس الينا او ان اعتقادنا عرض فوض فيكون عرضا بتة خيالا
بالقياس الينا او اعتقادنا وقد يكون اوقاتا حادثة فكاذبة وقد يكون اوقاتا القضيتين بالقياس الى الخصم

في نفس الامر شئ بحق ولا علم يتعلق به وهم العندية وهم الى اللاادرية وقد يقال ليس بمكن ان يكون
في العالم قوم ينكرون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه ما ينحل من مبنى
الغلط لنا في اثبات قدر ما حقايق الاشياء ثابتة تحقيقا منتصب على التمييز عن ذات مقدرة
في نسبة في محل او اقدر الظرف المستقر بحصل او بما يشابهه الحملة او اقدر يحصل اما بخزم الرؤوس
بثبوت بعض الاشياء منها بالعيان وبثبوت بعضها بالبيان ولنا في اظهار ثبوت قولنا العلم
بها تصورا حضوريا او تصديقا كذلك متحقق ان كل عاقل منصف اذا رجع وجدانه يجد العلم ان
لهذه الاقسام الاربعة اول السرا منتصب على التمييز كما مر للعيانية والعندية تلزم ان نفي
علمهم بيان وذلك ان العنادية قالوا ما من حكم وقضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها
واحرزوا على هذا القول بحيث يلزمهم دعوى حقيقته واحرزوا على انكار حقايق الاشياء، وادعوا
حتمية وصدق الحكم به والحق لا معارض له ولا هو فاسد فيلزم ان يكون كل من دعويهم
المذكورتين حقا وباطلا صحيحا وفاسدا وان العندية احرزوا على انكار ثبوت الاشياء،
ونفي حقيقتها وحقيقة نفسها في نفس الامر وعلى حقيقة قولهم ليس في نفس الامر شئ بحق فيكون
هذه القضية ونفي الاشياء حقا وغير حق وهذا متنع كما في شرح المقاصد يلزم لا بحق ما في كلام
العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا بها فيما ادعوه
شبهة بخلاف اللاادرية فانهم احرزوا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين و
متمسكوا بانه لا دليل على الحكم الحس والعقل للشبه المورودة عليه ولا على الاستدلال لكونه فرعه فلم يبق
الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك جعل الشك والشبهة والشبه فيما يرد عليه العقلاء لا اثبات
اراد نفيه فلذا كانوا اقل طائفة من العنادية والعندية واما قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد
ثبتت الاشياء فغير نظر لان المراد بالتحقق ان كان الوجود الخارجي معناه ان لم يوجد في
الخارج فهم للاشياء وانتفاءها فقد ثبت الاشياء في الخارج وكانت موجودات خارجية فالملازمة
ممنوعة والسند كل معدوم خارجي وعدمه واعدامه فان اعدام الباري لبعض الموجودات
وعدم شريكه ان لم يكن موجودا خارجيا لم يلزم ان يكون تلك المعدومات والشريك موجودة
خارجية وان كان الوجود الذهني او الاعم المتناول له وللخيالي في فهم ريما لا يقولون به و
بالحقايق الذهنية فلا يسلمون ان التي حقيقة من الحقايق لكونه موضوعا من الحكم فلم يثبت
شئ من الحقايق فيصح نفيها على الاطلاق فلا الزام فلو قال ان لم يكن شئ الاشياء علما فعلى عدمهم

عندهم فقد ثبت الاشياء في قضية شئا فقضوا به انهم في قولهم لا علم ... بشئ من الاشياء بشئ ولا حقيقة له لا
فضية ما لكان موجبا ثم لا يخفى ان هذا الوجه الالزامي لا يتم في نفي ... ما مر ولو تم فلو انا تم
على العنادية والعندية منعا لا على اللاادرية كما فيما سبق قالوا ... بعض من الثلث الضروريات
من القضايا منها حسيات اي منسوبة الى الحس والحس قد ... في الفصل للتخييل لا
للتقبيل كما في قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما
بعد له كثيرة او يمكن ان يكون للتقبيل ويكون الراد الحس غلط فيلا بالنسبة الى عدم غلطه يمكن
غلطه احدى اثنتي كثيرة حيث يخرج من واحد اثنين وثلثة الى ما زيد منه فيلزم ان يكون الحس
بغلط قليلا بالاضافة الى عدم غلطه وبغلط كثيرا بالاضافة اليه بل احدى اثنتي كالاصول
في شرح المواقف اي الذي يقصد الحول يكتفي فان النور البصري يمتد في عصبتين مجوفتين
شبه قنيا ان قبل وصولها الى العين ثم تتشعبان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين
ثم ان كانت العصبتان مستقيمتين كما في غير الاحول فالامر ظاهر وان وقع الالتواء في
احديهما كما في من ذكر فيبصر بعين الواحد اثنين واما الاحول النظري فيقال يرى الواحد
اثنين وليس لاعيانيا وبالجملة فمع الصواب وقد حكي في ذيل الفصل ان استاذا حول قال
لغلمانه اطفئ الشمع او الكوز وهو واحد فقال ايها اعطيك اطفأ احدهما او اكسره واعطه الاثنين فانه يرى
هو الاثنين في نفسه فانتفى الاثنان عنده وجيء بقصب وخبره وهو غلط بصري وكما لصفراوي يرى
فانه يجد بسبب سنذكره الحلو كالسكر والعسل في فمه مرا وهو غلط وفي فرجيانا وفي برايحة المسك
وسنفل رايحة الطين السنفل او الخفساء والسمك وفي رايحة الزنجفر فان في الخفاش اذا
وضع في الوزن وغش عليهن مع لا يتحركن فاذا ردون الى السماء يتحركن وقد حكي انه كان شاجارة
وكان يسقي العطاشى فيغشى عليه ح فظنوا انه قد مات ثم تركه فوقوف عليه فذهب ثم جاء
بجرة بارد فاشتغل فنطس من ساعته وافاق وكثيرا ما يعاود في المطولات فتام احتمال
غلط الحس في اصل حكمه ومنها بديهيات وينتهي الى جلية وعليه كقولنا الكل اعظم من الجزء وكقولنا
الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية فيما وكقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد
في مكانين واجابوا عن كقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وبديهية اخرى والاشياء
والشئ لا يجتمعان ولا يرتفعان وانما كان اشهر واسبق من الاثنية الثلثة الاول لتوقفها
عليه واستنادها اليه وملاحظته فيها فيلاحظ في الاول انه لو لم يكن مساويا لكان الجزء الاخير

ع الكل لكونه كلاما كما بنا وليس لكونه اصوتا من وكتب اوسنا وبالله بكاين فيجتمع الاثبات
والنفي وفي الثاني انه لو لم يكن حتما لكان تلك الاشياء مشاوبة وغير مشاوبة مشاوبا كاين و
ليس بكاين فيجتمعان وفي الثالث انه لو لم يكن يصدق لكان الجسم الواحد صيمين يكون
احدهما كاينا وليس بكاين فيجتمعان وقد يقع فيها اختلاف وتوقف نبها بل في اجلاما واعلا ما
شبه منها ان التصديق بقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون متوقف على تصور ي
الوجود والعدم المطلقين وغيرهما عن الآخر وبما ينفع ثبوتهما ولو في الذهن وثبوت
العدم المطلق كثبوت العدم الخاص يستلزم التناقض ومنها ان العدم المطلق لا بد له من امكا ن
سلبية بتحقق الوجود في الجملة ويقع التقابل بينهما فاذا سلب يكون سلبية فيتما من العدم المطلق
كونه عدما مضافا وتبهما له لكونه رفعا له وسلبا ومنها شبه اوس ثم يتفوق في حلها الى انظار
دقيقة وافكار عميقة بها يجاب عن تلك الشبه كما اجيب عن الاول بان العدم المطلق ليس ثابت
من حيث الذات والمتقدم وثابت من حيث حصوله في العقل فلا تناقض وعن الثانية
بان سبب العدم المطلق لا عتبارين احدهما انه عدم مضاف اليه فلهذا الاعتبار يتصف
منه وثانيهما اعتبار انه مفهوم فلهذا الاعتبار يتسبح له ولا محذور ثم من
شانه ذلك مرفع الوثوق به والنظريات فرع الضروريات فما فسد من الضروريات فما
اي النظريات وهذا الخ كلي في فساد صور الضروريات لا في فساد مادتها من جهة المادة عاما
منفي رانهم الفاسد فانه قد لا يكون فساد النظريات اوجب كما عرف في التلقين استنتاج
الصادق من الكاذب وبالجملة زعبة النظريات يوجب بطلان الذات والبهامن وجهين
احدهما ما اشار اليه من ان فساد الاصل فساد الفرع وثانيهما انها لما كانت فرعا على الضروريات
كانت اخفى منها وكما يمكن الاجلى معرفا عن الخفا وكان الاخفى غير معرف عنه بطريق
الاولى وسلطان البرهان وثالث لامن جهة تعريفها بل من حيث انها خفية في انفسها كما المعلوم ما
وخفى ما يتعلق بها اعني الادراك فانه امر نفساني خفي في الغاية وخفي محلها اعني النفس الناطقة
ومن ثم كثر الاختلاف في ماهيتها ولهذا المذكور من طرق الذات والنظريات من ثلثة
او جه كثرة بنا الصلاة العقلاء فلما غلط حكم الحس في البعض من الضروريات الحسية لاسباب
جزئية كما ذكر كون العصبتين المذكورتين احداهما وكتبه الصفراء وغيرها الى الاختلاف ت
في البديهيات لما ذكر وسيذكر وقوع الشبه الواهية فيها لعقود الاذهان لا بناء في البداهة وسلامة

ع النظر اليوس
ع النظر الذهني

سلامة البديهي في نفس الامر من التهمة وانما وقعة العلم واسباب العلم واضح ان يقال ان العلم
ماهيته وقد بلغت في الاظهار والانكشاف الى حيث لا يمكن تعريفه بما هو اجلى منه فتوقف
تصوره والحكم عليه بانه بديهي والاختلاف في انه الصورة الخ لا وجود لها في الخارج
بل في الذهن او الاتصال والصفة وذات الاضافة او الاضافة نفسها في انها تخرج
من دايرة الشك والظن ويبلغ مرتبة الحقيقة والبين ام لا وفي انه هل يستوفي باعتبار
التصورية والتصديقية والضرورية والنظرية الاقسام الاربعة المشهورة وفي ان
احد قسميه اعني التصديق حكم وصف اوسع غيره ثم هو ادراك او فعل او كلام نفسي وفي انه
هل لا يمكن تعريفه كما ذهب اليه الامام الرازي ثم قال انه اعتباري وجازم مطابق
لموجب فاراد بالاعتباري الحكم بل مجموع امور اربعة رابعها الحكم فلم يدخل فيه التصور
والوهم والشك وخرج بالجازم الظن لعدم الجزم فيه وبالمطابق الجهل المركب و
التقليد الكاذب لعدم المطابقة وبالموجب وهو الضرورة او الدليل القطعي التقليد
الصادق لعدم الموجب نثر لاعي اصطلاح من عداه ممن يجوز تعريفه فمن
وافق قوما في كلمتهم لزمه موافقتهم في قرايضها ويكون في اداء المتوافق مبرهنا وعلى
هذا الموافقين قد لا يتحد هيئة التصور اسما بها وسن تعريفه للتصور اسع التصور
وسعه في تلخيص معنوات الاجناس والفصول والخواص وغيرها مما يتفرع على التصور
فمن تعرض عليه بانه هذا التعريف لا يتناول التصور الذي هو احد شق العلم المعرف
او لا اعتداد في التصورات ولا جزم بكيفية الجواب عن اثبات العلم قد يتبادل المعرفة فيراد
بالتصور والتصديق كما مر اراده جارية على قانون الاصطلاح بل اللغة لان هذا
بعينه ما جمعه من اهل اللغة ان العلم يتعدى الى مفعولين والمعرفة يتعدى الى مفعول واحد
وهذا هو المراد هنا فلا نقض على ان معقود وله على سبيل التمثيل تعريف العلم
الكاسب والكتب وهو عنده هو التصديق لما التصور فيبقى ان يعطى هذا القسم من
وسوم القسم الاخر منه فلا اعتراض او لم يكن تعريفه ولكنه لا يوف لعسر تعريفه كما
هو المنقول من امامين الحرمين عبد الملك او قد يعسر تعريفه بالجنس والفصل
القريبين فلا سعد ان لا يعسر ذلك باعتبار وصفي الوقت او الذهن او وصفيهما
او بالتنبيه الى بعض الخواص المسلمة البرة جدا على ان غير الذي دل على حصوله تفصيلا واما تعر
يفه

قال الامام الرازي سواء كان
تعريفه عن حاصل الاماهية
او لا يكون وهذا هو الحق
بعضهم انه ما هو تنبيه
وهو ان التعريف
ان هو تنبيه
او لا

قوله وبهذا اجاب
عما سوال معقود
لقال الامام قال التصور
تنبيه
التصور
ايضا

بغيرهما فلا عبرة فيه اصلا وهذا هو المستفاد من كلام الغزالي في المستصفى وبهذا علم
ان في قول من قال القائلون بان العلم لا يتوقف فريقان فريق كالامام والغزالي
قال وذلك لعسر تدوينه وفريق كالرازي قال لانه ضروري فلطا لمذهب الغزالي
عند شيخ الامام وهما غيره مختلطين فان قلت عدم التحديد بالحد التام كما هو
رؤساء علم الكثير ان انما يكون لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة
فيكون علة التحقق في الطرفين كلا والتمام بمعنى ذكر ما يخص بماهية العلم لا ما يعمها و
غيره قلت لو سلم ان التمام بمعنى ذلك فانما اوجب العسر هو التمام لا مطلق العسر
المحض في التحديدات التامة للماهيات الحقيقية كلها وفي هذه العبارة من المستفيض
تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة موجزة جامعة للجنس والفصل منتشرة في اكثر
الاشياء بل اكثر المدركات الحقيقية بكيف في الادراكات رمز الى ما ذكرنا فرجع
المعنى الى ان العلم مثلا لا يمكن تدوينه او يمكن ولا يبعد لعسر تدوينه مطلقا او يمكن و
يبعد ولا يعسر تدوينه ولكن يعسر عسرا ما تحديده بالحد التام وان كان مطلق
العسر شاملا لتحديد جميع الماهيات الحقيقية بالحد والناقصة او لا يمكن تدوينه ويبعد
تدوينه كثيرة وفي مؤونة المزينة عندهم الشيء ما يوجب كون من قام به عالما او ذا علم
المعلوم على ما هو به التاج مؤونة المعلوم على ما هو به ابن فورك ما يصح لمن قام به
اتقان الفعل بعض المعتزلة اعتماد الشيء على ما هو به الحلي الصورة الحاصلة من
الشيء عند الذات المجردة قالوا الحكم بامور بعضها بعض وهي حقيقة ليس السلب واضلا
فيه عدم كعدم العلم وعدم المقابل للمكن الخاص وكونها عدميا لا وجود له في الخارج
اصلا كالممتنع مثلا يتعلق العلم به وهو معلوم ومقابل للمكن الخاص انه غير فيكفي في الاخبار
الايجابية اتحاد ذات الشيء نفس الامر المتعلقة بثبوت الموضوع فيها واو ليس موجودا
في الخارج عنده موجودا في الذهن اي القوة المدركة للاشياء سواء كانت نفسا
انسانية او غيرها فقد ثبت لشيء واحد كالنفس مثلا وجودان حقيقيان متغايران
خارجي وذهني والموجود بهما واحد فالوجود الخارجي لها ما به يصدر عنها الخارج
عنها آثارها وبطل اعلامها من الالوان والاقطاع والطوبات والاضاءة وغيرها
والوجود الذهني لها ما لا يصدر به عنها تلك الآثار والاعلام ولذا لم يكن الذهن

الذهن حارا يابسا رطبا مستقيما معوجا اسود ابيض الى غير ذلك عند اورد ايراد الجارة
مع البرودة والاستقامة مع الاعوجاج والسواد مع البياض وغير ذلك من المتضادات
بامور اخر كالكلية والنوعية وغيرهما وبالجملة فالوجد ان المذكور ان لشيء واحد
متغايرين ان لم يكن الوجود بالحد عين الموجود بالذات ومن ثم قال بعض الافاضل في
هذا المقام ان الكلمة جامعة الاشياء في الخارج اعيانا وفي الذهن صورا وهو
امر رمزي شبيه فيه او في الآلية موجودة موجود طفيلي غير مماثل مسماه بالمعلوم
والادراكات وههنا ابحاث الاول ان الحيوة والقدرة والارادة وما شابهها
ذلك العلم كلها موجودات في الذهن لكن مثل الحيوة موجودة فيه في الخارج عين
ان وجوده عين مصدريته لهذا الوجود اثاره وبطل عنه احكامه والعلم موجود
فيه لا في الخارج وليس مصدرا لاثر فيه وان كان موجودا في الموجود في
الخارج وهو الذهن لكنه لم يوجد في الخارج اصلا ولا يوجد فيه ابدا لكان
مثل الحيوة ليس بصورة في منبته وليس يكون مرآة للاحظة شيء ما من الاشياء
والعلم ابدا يكون مرآة لشيء ما حاضرة عالما بها او غائبة عنها او ستها فيكون عالما وعلما
معا وكل معلوم ومعقول اما اول او ما بعده الثالث ان مثل الحيوة عرض يصدر
منوم الوض وهو الكن الخاص الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع عليه و
اما العلم فينقسم الى جوهر وعرض وغيرهما لان الشيء اوعلمه اي صورته الحاصلة في العالم
او الآلية متغايران في الماهية وان كان الشيء جوهرا كالانسان فعلمه جوهر وعرض او
عرضا مفوض او غيرهما لان معدوم الجوهر وهو الكن الخاص الذي في الخارج كان
ثابتا بذاته ولا يحتاج الى الموضوع وكان ماهية الانسان وصورته العلمية
ثابتة بالاذهان كذلك فهي جوهر ولا يمكن ان جوهرا يحتاج في وجوده
الرابع ان العلم كما يرد صفاة النفس من القدرة والحيوة وغيرهما ناعتا لها
اذا حصل فيها فاية كيف وعلم وصورة ومثال وظل وماهية وتصديق وبين
وظن وما شابه ذلك والنفس الحاصل فيها منكشفة عالمة مقدورة متخيلة
متيقنة ان ذات ماهية مقدمة منتهية الى غير ذلك فكما ان لمثل القدرة
اثرا في الخارج كذلك للعلم من حيث انه صفة للعالم اثر فيه كما ان للقدرة

وكيف لا والآثار الصادرة من الفاعل المختار كامنة في الكتب بتوقف علمه
ولكن يوجد وإيجاد في كله كما عرفت بوجود غير اصيل ويتحد في الماهية مع الموجودات
المناصلة التي هي الاعيان الخ بخصوصيات وجودها الخارجية موصل في صدور
الآثار وظهور الاحكام عنها فانك اذا علمت النار بكون ماهيتها من صفاتك من
بحيث تكون ذا ماهية النار وغرائزك لا تتصف بالنار الموجودة في الخارج ولا
بالحرارة الفعلية للرطوبات المجوفة للانوار للزوم من الوجود ومن كما عرفت
مع عدم زوال مابلزمها من حيث هي هي منها كذلك ماجوهرا او عرضا او ملونها
ومن هذا يظهر ان اقرب الاشياء للانسان من الاعيان الخ هذا ظاهرها وفي نفسها
انما موعلومها وصورها التي صلة عنده الساعة فيها للعلم بالجنة والنار الاعم
بالبارئ عز اسمه يصل اليها الواصلون فربما يلوح من كلام الكاشفين ان العالم
للشيء اذا اريد به علمه به بالجد الجديد وقواه بالعمل الشديد يصير عين وكل الشيء عينه
انه يظهر في مرتبته ويفعل فعله الى حيث ان العلم والادراك لا تقاسم منها بالشبهة
ومنها انها اربعة الاحساس المشروط بثلثة اشياء حضور المادة وانكشاف
المدرك بالذات وكونه جزئيا جسمانيا التخيل المشروط بالاخيرين وحدهما
التوهم المشروط بالثالث وحده التعقل العاري عن الشروط الثلثة ومنها
انه فعلي وهو العلم الذي يكون سببا بوجه من الوجوه للوجود العيني وعلم الله
بالممكنات الموجودة وبالموجد منها وعلم الملائكة بجملة الانام وعلم الصانعين
بعضهم من هذا القبيل او انفعالي وهو العلم الذي يكون مسببا بوجه من
الوجوه من الوجود العيني كما اذا رأيت زيدا فحصل صورته عندك او غيرها
كعلمنا بالمحدثات والمستحيلات وكعلم الله بذاته وصفاته الذاتية وبالممكنات
ومنها انها اجمالي او تفصيلي فتال المتأخرون العلم الاجمالي هو العلم بالشيء بلا التفات
عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم معه فالتفصيل هو العلم الذي قد التفت اليه علما خاصا
اخر والاجمالي هو هذا العلم عاريا عن العلم المذكور منضما اليه عدمه اقول المحققون
التفصيل هو العلم بالشيء المقيد اولا الملتفت اليه بالذات والاجمالي هو العلم به
من غير ان يقيد ملتفت اليه اولا ومنها انها قديم او حادث نظري او ضروري

ضروري وفي المقبولة دليل فيها عبارتان احديهما انه صفة اي امر قائم بالغير محل اي يتقوم
بمنكشف ابجاز ما يها المذكور اي الذي من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه بوجه
كان او معدوما من قامت اي تلك الصفة به انسانا كان او غيره بمشتمل اوراكي
الحواس الخ والجسم من حس اي عرف وجس اي لمس وطلب وجد المشاعر و
سنذكر عدد ما واوراكي العقل سواء كان كل من الاوراكين من قبيل المقولات
او التصديقات اليقينية ولا يشمل التصديقات الغير اليقينية من الظنيات
والجهليات والاعتقاديات المقلدة لان التخلي هو الظهور الوافي والانكشاف
التام من جهة اللفظ واراده العموم فلا انكشاف تاما ولا انشراح في شيء
من هذه المذكورات وثانيتهما انه صفة بوجب اي يستتبع على موجب العادة غيرا
لمحلها وموصوفها اعني النفس او القلب ومعنى اي بها لمحلها الغير جعلها اياه متميزا
بكسر الميم وفاء بين الاشياء فان كل صفة تجعل محلها متميزا ينبغي ان يعالج فيه
وهذه الصفة تجعل لفعل ذلك وزيادة اشرنا اليه فقد خرج بهذا الزايد جميع
الاوراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغير النفسانية كالسواد
والبياض لا يحمل اي متعلق التميز وهو طرفا القضية في التصديق والمتصور في
التصور التنقيض ان يتعلق وكن التميز واشدد منه تنصلا ان ينال هذا التوهم
بتمامه يتعلق اعتبارا موركن ان تخرج خمسة يحمل هو العالم وصفة حالة فيه
غاية به هي العلم ومتعلق بالفاعل هو المعلوم وصفة اخرى متنوعة عليها غاية به حال
فيه هي التميز ومتعلق به الذي لكن الشيء بيسنه فالعلم والتميز متغايران بالذات بحال
العالم والتميز وبخلاف المعلوم والمميز فان الاثنين بالذات متحققان في هذين الموضوع
ثم قد ثبت عندهم ان الايجاب والسلب بتناقضان بمعنى ان كل منهما ينقض الآخر
فالتميز عبارة عن احدهما ففي قوله متعلق التميز لا يحمل ينقض التميز هو ان متعلق
الايجاب لا يحمل السلب ومتعلق السلب لا يحمل الايجاب فان فات القيد
كما هو المقصود احد معنى العلم والايجاب والسلب متساويا والمهم يجب ان يصدق
عليها كل من فسخه وفسخ فسخه مثلا مثلا فيكون كل من الايجاب والسلب علما لا معنى
اخر تنصيفه العلم ويكون معنى التنقيض تنقيض تلك الصفة لا تنقيض ذلك التميز كما زعمه
بعض المتزيفة

من عرف العلم بهذا التعريف يحمل ان لا يقسمه بالايجاب والسلب بل الى الايجابي
والسلبي ويجعل الايجاب والسلب اثرين لها وان لا يعتبر التناقض الابين غيره
العلوم وهو الايجاب والسلب والا تبقى لفظ التجزية مستدركا ويكون قولنا
العلم صفة متعلقة تتعلقا لا يحتمل نقيضها كافيا لكون التعريف جامعا ومانعا فانه شامل
لادراك الحواس تصورا كان او تصديقا بنا، على عدم التعهد بالمقاصد ثم
بقي عليه ان الملكة والتصورات باسرها لانها لا تتناقض لها احتمالا في التناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي ذلك لذاته ان يكون
احدهما صادقة والاخرى كاذبة وكل منهما تنقض الاخرى واطلاق التنقض على
اطوار التقابل على طريقة المجاز دون الحقيقة وبعدم قرن الشارح بيرز الصفة
والمجاز ههنا قال في الشرح على ما زعموا ان المحقق عضد الدين ومن تبعه
كحوه وقال في شرحه شرح مختصر الحاجب هذا يبطل كثيرا من قواعد المنطق
وقال فيه ويوجب عمول التعريف بجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل
الانسان صهوانا صاهلا والجواب ان لا يتأتى من التصورات بنصف بعدم
المطابقة اذ كل صورة تصورية مطابقة ابدا لما هي صورة له فانك اذا اردت
الحيوان الصهال وجعلته مرآة تلاحظ به شيء رائيه من بعيد وهو انسان وطننت
فرسا فانه لا خطاء في تلك الصورة التصورية نفسها بل في الحكم الذي بنيا عليها
وهو ان هذه الصورة لهذا المرئي وان جعلته مرآة تلاحظ به النفس بالقصد
وحكمت بالانسان هو الحيوان الصهال تلاحظا، ولا عدم المطابقة في نفس
التصور ايضا وانما هو في هذا الحكم على وجه المكابرة ولا يشتمل عليه البيان
من الوهم والشك ومن التصديقات الظنية وهو الشك والشبهة والجهلية
المركبة لانقلاب الايجاب سلبا والسلب ايجابا في كل منها باطلاع حاس
على ما في الواقع منافيا جامعا ومانعا كما هو مرادهم انما هو لشدة وضوحه و
جلائه لاتمام حقيقته فان الشيء اذا جاوز حد شابه ضده من الملك والملك
والجن وهذه الثلثة انواع المكلف فان قلت فالشيطان رابع منهم فلم
تركه قلت كان من الجن فتنس عن امره به واما الحيوان الباقي فغير مكلف والكلام

الكلام في علمه وعنه عالم اذا افيد التعريف بالمكان ادراكا من السمع والبصر
والشم والذوق واللمس احساسا لا علوم واما على عدم التعهد فيصب عليه على
القطع واحد فقط وهو الحواس وقد يقطع بان لها نتائج وهو مدركة للكليات
التصورية والتصديقية ويمسك فيه بالمعقول والمنقول وقد يقال لا يقطع بالاشياء
لعدم قيام البرهان ولا بالنفي لعدم الاحتمال فانه اي علمه تعالى لذاته اي الذي ف
هذا الضمير راجع اليه لا الى علمه والا يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذا قيل
وذهب اليه افلاطون لا لسبب غير الحالف لكن من الاسباب قلنا المراد بالسبب
معنا المقتضي في الجملة وهذا اعم نحو الشبه المذكورة على عاده الشيخ الى والبديهيات
والنظريات الى نجو والنتائج بعد تصور الطرفين كالبديهيات او بالاتفاق
بعده وبعد انضمام امر الى التقيضة لازم لها كالنظريات فجعلوا السبب في العلم
بان لنا جوعا وعطشا من الوجدانيات السماء بالمشاهدات وان الكل اعظم من الجزء
من البديهيات وان الاربعة زوج من النظريات وان نور القمر مستفاد من
الشمس من الحدسيات وان السوسنا موعصارة لنباتية والسلاب نبت
يلتوي على الشجر وتنبت فيه كالعنبان الزفاف وله اوراق طوال وقيل انه ضرب
من الهوا، الخ وهي احد الاخلاط الاربعة من البخريات وان العالم حادث
من النظريات هو العقل بالرفع والنصب والحواس اي الظاهرة الخ يقطع بهو
وبتعددها في انفسها وبتعدد ادراكاتها ومدركاتها كل احد بالوجدان من نفسه
وبالبخ به من غيره ولو صوانا الخ ولا يلزم لجان كلا من هذه الحواس ثابت لكل من
غيره لجواز موافقة بعضها في بعض الحيوانات وكما شهر من ان كلا من الخلد و
الغوب فاقد لحاسة البصر وقد قيل بعضها عار عن السمع والشم ولم يتعين شيء من هذه
المشهور والمعقول لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه الحيوانات
بحقيقة جدا لا مفقودة بالكلية وهي جمع حاسة قد حذف موصوفها بمعنى القوة
المرسومة بانها مبدا التغير اتم من حيث هو آت الحاسة فحس بمعنى ان العقل
حاكم بالصورة بوجودها حسا او بحسبه ادراكاتها ومدركاتها كما مر الاشارة
اليه واما الحاسة الخ الزايدة من الظاهرة والباطنة المخترعة واحدة او زيد فقد

وهي البهيم والسوا، الاعم والغوا، بالغين المعجمة

الخلد هو الكبير العين

انها غير ممكنة الثبوت لان الطبيعة لا ينتقل من درجة الى درجة فوقها الا وقد استكملت
جميع ما في الدرجة التحتانية فلو كان في الامكان فرس او نكان حاصلا للانسان
لانه اعدل ما في هذا العالم وليس شي لا يثبت له على فاعلية الايجاب وهي غير مسلمة
الصحة ولو سلمت فوجوب كون الطبيعة في القوة ثابتة مستكملة لجميع ما لها في التحتانيات
غير مسلم وقد يقال ان الزايدة ممكنة الثبوت بل ثابتة فان مدرك اللذة
والالم وجميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها حاسة بل
حواس اخرى غير العشرة فان من التذ او تألم او جاع مثلا يجد من نفسه حالة ادراكية
مغايرة للتعقل الذي مثلا كلية والتخيل او التوهم جزئية فله حاسة اخرى بها يجد هذه
الحالة والجواب عنه بان اللذة مثلا ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك وليس مدركا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة
يدركها ولو فرع بان كل ادراك افتقر واحتاج الى قوة مدركة من مدرك يحتاج
اليها كاحتياج الضرب والمضروب الى الضارب بحيث يطلب للمدرك آلة بها يدرك
يجب ان يطلب لادراكه آلة بها يتم ادراكه فتم الكلام وقال حجة الاسلام ان للانسان
وراء عقله وجميع حواسه طورا ينفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة والعقل معزول
عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان والبصر عن ادراك الاصوات وجميع الحواس
عن ادراكات المعقولات بل لا يبعد وراء العقل في تلك المدركات التي هي
لا في [illegible] الهي بل [illegible] ويكذبها ويبغض باستبعادها وقد يقال لا يلزم من ثبوت الزائد ولا
بامتناعها فيجوز ان يكون ممكنة الثبوت ولم يتحقق او تحقق ولكن لم يعلم او لم يتحقق لنا
فضلا عن العلم بعدم تحققها لغيرنا واما الحواس الخمس الباطنة اي اثبتها الفلاسفة
وضبطها انها اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي
الحس المشترك وهي قوة في مقدم البطن الاول من الدماغ من شانها ادراك جميع الصور
المحسوسة بالحواس الظاهرة اي هي كالحوض [illegible] لها فيكون كاللوح الذي يكتب فيه
الخطوط المختلفة ولذا سمي باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس وقال بعضهم كانها
عين ينشعب منها انهار خمسة وهذا ابان وقال بعضهم كانها حوض ينصب فيه انهار خمسة
وهذا عذب فرات سائغ شرابه او للمعاني المعلومات الجزئية الجسمانية اي لا يدرك

يدرك بالحواس الظاهرة كعداوة المعينة من زيد والصداقة المتحققة من عمرو وهي الوهم
وتسمى الواهمة وهي قوة في مقدم البطن الاخير من الدماغ من شانها ادراك المعاني و
تسمى سلطان القوى الجسمانية وفي بعض الكتب ومحلها اخر البطن الاوسط منه والمعينة اما
حافظة للصور وهي الخيال وهي قوة في مؤخر البطن الاول ليس من شانها الادراك
بل ما ادركه الحس المشترك فهي خزانة له او حافظة للمعاني وتسمى حافظة ومحلها مؤخر البطن
الاخير ليس من شانها ادراك شي بل يحفظ ما ادركه الوهم فهي خزانة له كالخيال
للحس المشترك واما متصرفة وهي قوة في مقدم البطن الاوسط ليس من شانها الادراك
والحفظ كما في الاربع المذكورة بل التصرف في الصور المحسوسة والمعاني المعقولة بالتركيب
والتفصيل [illegible] ولا يلزمها [illegible] خلاصة حجتهم انا نجد هذه الاثار المختلفة المذكورة التي هي
غير اثار الحواس الظاهرة ثابتة وقد تقرر عندنا قاعدة وهي ان الواحد لا يكون
مبدأ الكثير فوجب اثبات الحواس الباطنة متكثرة على عدد [illegible] من الاثار ومعلوم
انها ولو صحت هذه القاعدة لا يتم على الاصول الاسلامية اي هي من قبلها الواحد يصدر
عنه الكثير السمع اي الصوت المسموع اي القوة اي يسمع النفس بها وهي قوة مودعة
في العصب الذي فيه هواء مختنق في تجويف الصماخ [illegible] ويعلم من موارد
استعمال السمع والبصر والشم والذوق واللمس ان لكل منها معنيين القوة والمعنى الذي هي
سببه والنطاق ان ما في المواقف من قوله المشهور انها السمع وقوله فاذا انحرفت تلك العصبة
او بطل حسها بطل السمع اي الاستماع وارد في تلك المواد ويدرك بها الاصوات
والحروف بذواتها واعيانها اما الصوت فماهيته واينيته غنيتان عن البيان فيجوز ومنه
قليلون [illegible] في اشتباه [illegible] وبيانه فاخذوا بالمسبب فيما
لا سبب له فسموا بالسبب والبكل فمنهم من قال انه جسم خاص من الاجسام ومنهم من قال انه
اصطكاك اجسام صلبة ومن قال انه القرع او القلع ومن قال تموج الهواء والكل
باطل اذ لا شي من المذكورات بمسموع وكل صوت مسموع فلا شي من المذكورات
بصوت وقالت الفلاسفة المشهور انه كيفية تحدث في الهواء ويقوم به وسببه القريب
تموج وحركة الهواء وهو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب هذا
التموج القرع وهو الامساس العنيف او القلع وهو التفريق العنيف فكيفية التموج

اي ولكن واحد يمكن ان يصدر عنه كثير ٢

يعني ان لفظ السمع مذكور في شرح المواقف في هذا الموضع قال الاول المعنى القاسمة والثاني المعنى الذي هو [illegible] وهو الاستماع [illegible] فقال صدقت وحذفت الاصل [illegible] اذا الحرف [illegible] صحح

والقلع هو السبب البعيد للصوت وحدوثه ثم اذا انتهى التموج المذكور الى صماخ الاسماع انتظم
منه كيف الصوت ولا يقوم به وقد اتفق الجمهور على ان الصوت يعرضه عوارض منها حدته
اى الزير به وثقله اى البمى فانهما صفتان عارضتان له ومنها كونه طيبا وغير
طيب اى ملائما للطبع ومنافرا له فانهما صفتان له غير مسموعتين بل بهما مدرك بالوجدان
وقولنا به الصوت ملاحظ اومنافر فضيه وجدانيه ومنها طوله وقصره فانهما من الكميات
المختصة او الماخوذة مع اضافة قال في شرح المواقف ولا شك منهما مسموع وان كان
يتضمن مهما المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين حاصل في وقتين
وهو مسموع وصوت حاصل قبل الوقت وليس الآن بمسموع ومنها العذوبة وهي الميله الى
نظمه من تشريبه الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم والبحوحة وهي غلظ
صوت خرج من الحلق قال في المواقف مما لا يسمع وقال الرئيس كون الغنة والبحوحة
غير مسموعتين مسلم وفيه ومنها عوارض اخر يسمى بعضها لين سينا بالخاء وعرفه بانه
عارضة للصوت بها يمتاز صوت عن صوت آخر مماثله في الحد والثقل غير انه في المسموع
فبعضه المماثلة في الحد والثقل خرجا عن تثويب الخاء لانهما وان كانا صفتين مسموعتين
عارضتين للصوت كذلك وكان بكل منهما يمتاز صوت عن صوت اخر مماثل فيه غير انه
في المسموع كمن ذلك الصوت لا يمتاز بالحدة عما يماثله فيها ولا بالثقل عما يشاركه فيه
من الامتياز وبعضه لا غير انه المسموع خرج مثل ملاحة الصوت فانها يمتاز بها صوت
عن صوت اخر يماثله في الحد مثلا امتيازا لا في المسموع بل في الوجدان والطبع
لو كان كون الغنة الصوت مما يسمع كما اشار اليه ان روح لدخل في تثويب الخاء لانه
هيئة للاصوات بها يمتاز بعضها عن بعض يماثله في الحد مثلا غنة انه المسموع لكنه
ليس بحرف فالتثويب منتقض وقيل ليس الخاء هذا العارض بل صوت الصوت
الموصوف باعتباره وقيل لا هذا ولا ذاك بل موجوع العارض والموصوف وهذا
هذا انسب بمباحث اللوم البهية قال في شرح المقاصد تثويب الخاء بما ذكر تثويب
بالافراغ قال المحقق وما هو في صورة التثويب مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند
العقل وتنبيه على خفوصيت وخواصه بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية الصوت
الى الكيفية هو الصوت الى العصب المفروش في مقعر الصماخ وصدمه له وهذا الادراك

ذكره

مع اعطاء الشفتين حقهما

شارح المواقف السيد

واعلم ان صنع الابصار بالانطباع ان الابصار انما يحصل
بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء الشفاف
في الرطوبة الجليدية التي هي العين

الادراك يحصل عند الفلاسفة بمعنى ان ذلك المذكور يجيء علمه التام فعند وجود العلة يجب الحصول
عنها وعندنا بمعنى ان الله تعالى يخلق هذا الادراك في النفس عند ذلك المذكور يجيء
جرى العادة لان ذلك علة موجبة لهذا الادراك لقابله كما عندهم ونفس على حالها قابلة
من الادراكات الاربعة الآخر والبواقي القوة الباصرة وهي القوة الموضوعة في ملتقى
العصبتين الصفيتين من المجوفتين اللتين تبتدان الامتداد من غور البطنين المقدمين
من الدماغ الى الخارج فيتشابكان من الناحية منهما ويتباينان الناحية منهما بينا وبينا فيأتي
ويتباطنان تلاقيا صحيحا ويصيران بعضهما واحدا ثم يفترقان فتأتي الناحية يمنى العين
اليمنى والناحية يسارا الى العين اليسرى والمجوف الذي هو ملتقى أو موضع القوة الباصرة
يسمى مجمع النور وانما يدرك هذه القوة بان ينطبع صورة المبصر الواقع في المقابلة او حكمها
بواسطة الهواء الكثيف في جليدتي العينين ولم يكيف ذلك في الرؤية والادراك المدرك
بالعين شيئا واحدا بشيء بل لا بد له من تأدي الصور الى مجمع النور ثم الابصار
وان تأدت منه الى الحس المشترك فذلك من قبيل التخيل في اعلى مذهب المحققين من
العلماء معه الطبيعيين وقال الرياضيون منهم ان الابصار يخرج من مجمع شعاع من العين
ثم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلثة الاول ان ذلك الجسم الشعاعي على هيئة مخروط راسه
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي وانه اي ذلك المخروط او الجسم الشعاعي جسم مصمت
لا جوف له ولا ثقب فيه الثاني انه مؤلف من خطوط مستقيمة شعاعية مع اجسام وقائمة
قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر وما وقع عليه الاطراف
الآخر تلك الخطوط اوركه البصر وما كان بينها ولم يقع شيء منها عليه لم يدركه ولذلك
يخفى على البصر الآخر الخ في غاية الدقة الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي
وقيل كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى البصر ثم يحرك على سطح المرئي حركة سريعة جدا في
طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به وههنا قول اخر وهو انه ليس يخرج من العين
شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يكيف بكيفية الشعاع الذي فيه والبصر
وذلك آلة للحيوان في ابصاره يدرك بها اي بتلك الاشعة الاصوات ما سمات الصوت
وجميع المحسوسات من اللون وغيره ما وانيتها تهاجد بينة وانه يشتد ويضعف في مراتب
غير محصورة عددية بها انه ان كان من ذات الجرم الذي هو محل بان لا يكون قابضا

الذي لا لون له فلا
يستر ما وراءه
كشف محاصر

حكم الكاتب كالاعراض القائمة بالجواهر
فانها تحكم كلها الخاصة و
الخصوصة الجوهرية في الزاوية
الزاوية الحادة
الزاوية القائمة

عليه من مقابلة جسم آخر مضئ فذاك فسيح ضياء والا فوضوء وسيع نورا وهذا اللون مأخوذ
من قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضوء والقمر نورا اى ذات
نور والذات هنا غاية الظهور كالشمس فانها اذا اطلعت انتشارت الدنيا في
اللحظ اول لا كما في الكواكب ماعدا القمر والمشترى والبيران والبراح وغيرها والوضوء
ان كان حصوله من مقابلة المضئ كذات كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل
للشمس في البدر او للكواكب ماعدا القمر في الليل فهو ضوء الاول وان كان من مقابلة
المضئ لغيره كضوء وجه الارض من مقابلة القمر في الغيم من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء
داخل البيت الذى في الدار من مقابلة هواء الدار المضئ من مقابلة الهواء المقابل
للشمس او هما او بتقابله في الضوء الثاني والثالث وهلم جرا الى آخر المراتب واما الظل فهو
الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة المضئ بالفتح العرض كالوجه الارض حال الاستتار
وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر وقد بين الظل الحاصل من الهواء المضئ وهذا اخفى او
لابتناول الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وبالجملة فالضوء مطلقا قد يعدم في اثناء
تلك المراتب او في آخرها عما من شأنها هو نفى الظلمة فمن عدم ظلمة لا كيفية وجودية
كما ذهب اليه بعضهم غفلا بقولهم ان وجود الظلمات والنور فان للجعول لا يكون الا
موجودا واجب بالمنع فان الحال كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كما في واني المتناسبة
للجمعية هو العدم المضاف كذا في شرح المقاصد والالوان وفيه نوع سبب الفلاسفة الى ان
البعض او لا وبالذات هو الضوء واللون وان كان اوراك الثاني مشروطا باوراك
الاول وقد سبق بتوسطها ما لا يعد من الكيفيات المحسوسة وهو الاشكال من الاستقامة
والاستدارة والانحناء والتحدب والتقعر وغيرها فانها تكون اشكالا عبارة عن النهاية التي
يلتحم من احاطة حد واحد او اكثر به من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمقادير كالطول
والقصر والكبر والصغر وغيرها والمقادير كم متصل قار والحركات والسكنات وسيجيء
الحركة والسكون والحس والقبح وغير ذلك مما هو مورد ادراكها النفس بالذات على
وجه العلية او بتخلق الله تعالى اوراكه في النفس عند استعمال العبد تلك القوة او الاشعة عند
والاقتصار على ذكر القوة شيء بان القول بانها علة عادية اعمال السنة هو المختار عنده
ثم ان القوة الثامنة التي يدرك بها الروائح وقد اختلف في طرف هذا الاوراك

هذا الاوراك بوجوه الاول ان طريقه طريق وصول الهواء المتكيف المستحيل بكيفيه
الجسم ذى الرائحة الى القوة الشامة في الجسوم الثاني ان الجسم ذا الرائحة يتخير وتنفصل
منه اجزاء بخارية لطيفة اجزاء هوائية فيصل الى الشامة وردوا بان الثقيل من المسك
يشم على طول الازمنة وكثرة الاماكنة من غير نقصان في وزنه وجه فلو كان
الشم بالتحلل لما امكن ذلك وفي شرح المواقف هذا انما يبطل انحصار
الشم في الوجه الثالث ولا ينافي حصوله على كل من الوجهين تارة مستقلا بدلا عن
الآخر كما ذكر بعض المحققين الثالث كما اشير اليه آنفا انه سبب المذكور ان مستوفا
ومجتمعا الرابع انه بفعل ذو الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء
لا بانفصال اجزاء منه ومبناه ما حكاه ارسطو من ان الريح قد انفعلت من مشابهة
مائع فرسخ الى بلاد بونان الخ لا ريح بهذا سبب رواج جيف كثيرة من مقابلة
وضعت بين البونانيين ومعلوم امتناع ان يحمل الجيف هواء وبعد مائع فرسخ
الا يرى ان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها وانما
لان تحلل منها اجزاء بلغت هذه المسافة والجواب انه لا دليل على الامتناع
والاستبعاد لا فايدة له على انه لا استبعاد له ايضا لجواز وصول الهواء المكيف
او الاجزاء المنفصلة الى المسافة البعيدة بهبوب رياح قوية وبجواز ان يكون
الريح مثيرة للمسك الجيف حين كانت مخلقة في الجو العالي وانه اذا استبعد وانحصر
احالة ذى الرائحة مسافة ممتدة الى غاية فكان سبعد او يحال ان يفعل الشم في الشامة
الواقعة في تلك الغاية اول منه على ما لا يخفى والذوق اى القوة الذائقة وهى قوة
منبثة اى منتشرة في العصب آل الى العصب واختلفوا في توسط الرطوبة اللعابية
على وجهين احدهما ان يكون التوسط سببا ان يمتزج في الرطوبة اللعابية اجزاء من
ذى طعم فيتوصل في اللسان في مخالطة فيدرك الذائقة طعمه في لا فايدة في تلك الرطوبة
الا تسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للطعوم الى الذائقة ويكون الاحساس بملامسة
الحاس والمحسوس من غير واسطة وثانيهما ان يكون التوسط سببا ان يكيف تلك
الرطوبة بطعم ذى الطعم من غير مخالطة اجزاء منه ايما فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة
ويكون احساس الذائقة بلا واسطة وليس شيء من المطعومات بمحسوس حقيقة وهذا

وهذا الوجه بعيد فان مخالطة الجزء المطعوم للرطوبة اذا اوجبت من النوع الاول
مدركة بالبصر وجعل الرطوبة لتكيفها بكيفية المطعوم مذوقة وهو بعيد انه اقوى كيفية منها
قد حصلا معا على القصب المغروس على طعم السكر وربما يكون الجزء الغالبة على اجزائها ترجح
للمرجوح على الراجح ثم لو قبل الذوق تخص على الوجهين معا فان الرطوبة المخالطة
للمذوق تاخذ حكمه فيكون كلاهما مما مذوقا والذوق تخص في الاغلب على الوجه الاول و
قد تخص على الوجه الثاني من غلبة باطنة الصفراء الخ فهي المرارة فتكيف رطوبة اللعاب
عرارتها فانه يجد لعابه مرا من غير مخالطة شيء ثم ان طالت تلك الرطوبة اللعابية
عادته الطعم كما هو حالها في ذاتها اذ ليست الطعوم من المطعوم الى الطاعم بصحيح فيدرك كما
عليها هي عليه كون خالطها طعم بالصدور الى الفم بدوامها منه اليه بحيث يبلو
طعم المطعوم ولذلك كان الصفراوي يجد في السكر الحلو مرارة واللمس اي القوة
اللامسة وهي اسم الحواس للحيوان لان كل حيوان على ما هو المؤدر عندهم مركب
من العناصر الاربعة وصلاحية باعتدالها الذي يقتضيه مزاجه وفساده
بغلبة بعضها على بعض فلا بد من قوة بها يدرك النافع في وقت الاعتدال
للجلب والضار المنافي له كالدرآء المحيط به المجرى له وهي اللامسة ومن
ثم هي قوة منبثة في جميع الجلد بواسطة انبثاثها في العصب الذي يخالط الجلد
كله وان كانت في جلد باطن الكف اقوى لاسيما جلد الاصابع وخصوصا جلد
انامل السبابة وفي اكثر البدن من اللحم والشحم، وقد يوجد من اللحوم والاعضاء
ما يكون عدم الحس البتة له فلا يكون فيه قوة لامسة كالكلية فانها من العضلات
والكبد اذ تتولد فيه الاغشاطة الخ وة والطحال فانه مؤدع للسوداء وكارية
فانها دابة الركود للدم في العلب فلا حس في شيء من مادة الاعضاء حتى لا يتناول
بما اشبهه اليه من المعاني الموجبة وما فيه بل في اغشيتها ليدرك به ما يعرض لها من
الافات ولكل لعظم فانه اساس البدن وعموده وعليه انشاله فلو كان له حس
لعاوض بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه
بالالم اذا احس شديدا جدا وقد يقال ان القوة كما يلزمها من طلب الملائم
والهرب عن المنافي يجب ان تكون لكل لامس متحركا بالارادة فنما اي الملامس

تحلو طا بطعمها

او بجلده

الملامس والمتحرك بالارادة والحيوان والحاس متغايرا ما هيتا وبه فارق اللامسة
بعضهم للعضو بان يلزم من شعوره ما وجودها واختلف في انها قوة واحدة يدرك بها
الحرارة وضاحتها احدا انها الخفة والتحريك الى فوق وتوسيط المختلفات وجمع
المشكلات والبرودة قبل هي عدم الحرارة وليس بشيء ومن خواصها ان فقدا
يحملها لان يفعل فيها ضدها فاقدة اياها ولذا سميت كيفيتي فعل
والرطوبة واليبوسة فانها بعدان المحل بخلاف الانفعال السريع والبطيء من الفاعل
ولذا سميا كيفيتين انفعاليتين وفي شرح شرح البخ به ان كلا من هذه الكيفيات
الاربع مبدأ للفعل والانفعال معا في حصول المزاج كما علم في موضعه البحث عنه و
كم وكم من الصلابة والملاسة والخشونة عند الماس حاصل عن الكيفية
وانفعاله به اي بالبدن وقيل قوى كثيرة متغايرة بالذوات تشكل منها منبثة في الجلد كله
فتقبل اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة
بين اللين والصلب والحاكمة بين الاملس والخشن وقيل خامسة وهي حاكمة
الثقيل والخفيف وكل حاسة ان قبل اي ما قيل لنا لا بد ركل حاسة
ما به ركل بالحاسة الاخرى فقد وقع في الطوابع الجم اما ان يكون كيفية او طبيعة
او معدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعدلة لهما فيفعل الحار
في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف
عفوضة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة في الكثيف حلاوة
وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل مائية وعلة الجهول السوال ان القوة الواحدة
يدرك كل اثنين من الفاعل والمنفعل المجتمعين في جسم مع ان الآخر مما يدرك بالحاسة
فان قلت قد قالوا في الطوابع ان من اثر كيفية المعتدلة لهما الحرارة
والبرودة فلا جائز شيئا منهما ويجامع كل منهما واحد من ثلثة ليس الطلاوة مزاجا فلا
وجه لتوله ليست الخ اثبته يدرك حلاوة الشيء وحرارته فلت اجتمعا في العسل
بالقوة والانثنان في الطوابع ليس بقيد بل يدرك بثبات الاجتماع بين فاعله
ومنفعله ولو سلم فالكلي عام لا يجب ان يتحقق في الواحد ولو سلم فالمراد الواحد
بالبدل فلا الاول قوة والاخر الفاعل ثلاثة الجسم بالقيد مجموع الامور الاربعة

الى هنا

وحرارته

سه

كه

سه

سه

بيه

سه

المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم اما المطابقة اى المطابقة لحكمة اولا وبالذات
ونفسه ثانيا وبالعرض للواقع والذى هو هو، طابق الاعتبار اولا واما المطابقة
اى اللامطابقة لكذلك وابلغ منه تحقيقا وتعقيلا ان يقال الكلام مركب ذو نسبة
تامة معقولة فاما كان النسبة ماهية خارجية واقعة بطابقة اولا بطابقة فخبر والا
فانشاء، فالخبر كلام يكون لنسبة التامة المعقولة الخارجية بطابقة تلك النسبة اولا
والكلام باعتبار ما فيكون كنسبة كلامية حاكمة مثبتا كان او منفيا او لا بطابقة هى اولا
وهو باعتبار ما فيكون كنسبة كلامية حاكمة مثبتا كان او منفيا فالصدق والكذب
عارضان اوصاف الخبر واحواله الذاتية باعتبار ذاته او باعتبار نسبته اليه
المساوى لاما اوصاف الخبر واحواله الذاتية فلا يتصف بشئ منهما الخبر الا على
طريقة جزء على غير من له فالخبر ليس بصادق ولا كاذب بذاته بل هو صادق
بل هو صادق او كاذب لجزء وقد بينا لان بعض الاعتبار عن الشئ اما ايجابا
او سلبا على ما اى على وجه هو اى وذلك الشئ حقيق بان هو بذلك الوجه
فى نفس الامر ولا على ما هو به وحاصل الاعلام بنسبة تامة الى فيكونان من اوصاف
الخبر واحواله الذاتية باعتبار ذاته لا من صفات الخبر فلا يتصف بشئ منهما
الا على الطريقة المذكورة فالخبر ليس بصادق ولا كاذب بذاته بل هو صادق
او كاذب لجزء فمن ههنا اى من مقام كون الصدق صفتين ذاتيتين تارة
للخبر واخرى للخبر بنسبة فى بعض الكتب ههنا وفيما سبق الخبر الصادق بالوصف و
هذا اولى مما وقع فى بعضها وهو جزء الصادق بالاضافة فان جزء الخبر الصادق
لا يجب ان يكون صادقا الا اذا صدق فى ذلك الخبر بخصوصه فقد يراد الكلام
خبر الصادق فيه اى فى ذلك الخبر اذا لمتكلم هو الخبر المعين صدقه ومن ثمة شاع ذلك
فى النحو دون هذا فالخبر الصادق على الذى عينه كما انه فيه او جه مضت الى ما
ثبت من انه او كما سنذكره اولا انه لا يتبع فى العادة وقوعه بل على الغالب والمتوال
وهو الخبر لا المستحيل والممكن مسئول بل ممكن محسوس مستند الى مشاهدة الخبر ولو
فى صوت النحو فالخبر غير مشاهد الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
فالخبر بامر مستحيل كجمع الضدين او ممكن معلوم غير الانبياء لا يحصل باخبارهم الجزم

به فان قلت فتعريف الخبر المتواتر ان يذكر فيه قيد الممكن المحسوس ليتحرز به عن الاخبار
عن المستحيل او الممكن المعقول اذا كان متواترا فتعريف المنقوض قلت بهذا
القيد الاخير يتبين ذلك القيد فان غير الانبياء من الانسان لو اخبر واستلزم
العلم حادث والملك موجود وجواز الفعل تواطئهم على الكذب فلا يحصل الجزم به ثم لو
ذكر ذلك القيد للكان التعريف اتم وافيد وقد اشرنا الى انه يجوز ان يكون خبر الواحد
متواترا عند الخبر وهو بالقرائن منتفيا بعد وهو موجبه الى والعدد الكثير
الى البعض وهو يحمل العطف الى والاحتمال الاول اقرب منه من الاحتمال الثانى وان
كان البعد منه لنا فلعلنا امران احدهما ان الخبر المتواتر موجب للعلم بخصوصه بالنسبة
الى من تواتر هو عنده ولا يوجبه بالنسبة الى غيره فوجوبه للشخص مع نفسه كمن اذا تواتر
عنده خبر وجود اسكندر بن فيلقوس الرومى وملكه وصلاحه فله اذا
اعترض على طريقة شك فى الحكم بوجوده الى يحس لنفسه بانه معلوم خبر متواتر
عندى وكل معلوم خبر متواتر عندى فالعلم به ثابت عندى فالعلم بوجوده ثابت عندى وليس يحس له على غيره الا اذا انكر كونه فى التواتر فيمكن لغيره
ان اله الشك الغير حينئذ ان يقول بانه امعلوم خبر متواتر عندك وكل
ما هذا شانه فالعلم بوجوده ثابت عندك وكذا البديهيات والحدسيات
فانها وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا اشار
فى تحريره وحدسه ومن هذا ظهر ان العدد من المبادى الاولى
المذكورة فيما سبق هو الثلثة الاول منها وان كان منها تفاوت اشرنا اليه
اثناء تقريرها ومن الثلثة الاخيرة وان ذلك اى ايجاب المواترة للعلم بالقرائن
ودليل ذلك معانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وان لم نرهما ونجد
انه اى العلم به ليس الا بالاخبار بطريق التواتر او كثرها اى المتواترة او المتواتر
والكان العلم الحاصل به اى المتواتر ضروريا ثم المقصود اربعة اقسام الاول خبر
وخبرون ايجاب موجبه له كما فى العلم المتواتر وايجاب الخبر المتواتر له وفى
البخارى والحدسى وايجاب الخبر به والحدس له الناظر به العلم ونظر به ايجاب
موجب له كما فى العلم بنتاج ضرب الشكل الرابع والثالث وايجاب مادة الضرب

ن العلم

لها الثالث نظرية العلم وخرورة ايجاب موجب له كما ذهب العلم بنتائج ضروب الشكل
الاول وايجابه هذه الضروب لها الرابع ضروري العلم ونظرية اي له كما ذهب
الاشاعرة ان موجد العلوم الضرورية كعلوم النظرية في انفسنا هو الحق بالزمان
فان ايجاب العلم عندنا نظري والعلم ضروري وذلك آه . وقع في شرح المقاصد
ان بعض العلماء نازع في كون المجربات والحدسيات مفيدة فضلا عن كونها ضرورية
على ان اكثرهم جعل الحدسيات ظنية فهذا النزاع يلزمه ان يجعل الحاصل من التواتر
الخبري غير يقيني فلا يكون الخبر المتواتر ولو في بعض الصور موجبا للعلم اصلا
فضلا عن كونه ضروريا فكلا الامرين في حيز النزاع عندهم الاتيان بواضح
على ان النظريات والمجربات والحدسيات والمتواترات ليست من قبيل النظريات
واما انها هل هي من الضروريات ام لا بل هي واسطة وفيه خلاف نشأ من تفسير
الضروري فمن قال انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا لجعلها غير ضرورية لافتقار
كل منها الى ملاحظة قياس خفي كما مر فيكون هي عنده واسطة والضروري هو الاولي
ومن قال انه الذي يجد النفس بخطر البال فيه فهي ضرورية ولا واسطة فالنزاع لفظي و
الصحيح من هذا القسم ومنا سوال مقدر بقدية خبر النصارى امة عيسى بن مريم
عليهما الصلوة والسلام بقتل اليهود امة موسى بن عمران عليهما الصلوة والسلام
قال في كتاب اللب والنخل كبار زفر النصارى ثلثة الملكانية والنسطورية
واليعقوبية والكل اجمعوا على ان المسيح ولد من مريم وقتل وصلب ثم اختلفوا كيفيات
النزوله والعتل والصلب وقد دل هذا على ان الخبر المذكور يفيد بتواتره عند
النصارى وقد دل اليهود انا قتلنا المسيح بن مريم انما يدل على هذا الخبر نفسه لا
على تواتره فلا يجوز لحطيب الناصح في انه اختار لفظ النصارى موضع لفظ
اليهود كما وهم وخبر اليهود عن موسى عليه السلام بنابيد وبه فلا يجوز نسخه و
لا يوجد شريعة اخرى بين خبر متواتر لم يوجب كونه مفيدا كاذبا بالضرورة لك
وما تلوه والثبوت شرائع اخرى بعده ناسخة له ظنا لنا نفلا عن العلم وعن
كونه ضروريا وجوابه ان تواتر هذا الخبر في كل من الصور تين ممنوع فما قيل في
ابطال الامر الاول وهو مستلزم لابطال الامر الثاني خبر كل واحد من اولئك القوم

المخبرين

المخبرين لا يفيد للمخبر الا الظن وكل ما لا يفيد له الا الظن ولو ضم بعضه الى بعض لا
يوجب له اليقين قطعا وبوجه ان خبر كل واحد جائز كذبه بالاستقراء وكل ما جاز كذبه
بالاستقراء جاز كذبه بمجموعها فلا شيء من قليلها بباطل اما اولا فلانه تشكيك في البديهيات
فلا سخن الجواب واما ثانيا فلان الكبرى في الصورتين ممنوعة وسند
انه ربما يكون مع الاجتماع ان قيل في ابطال الامر الاول او الثاني بخصوصه
ليس شيء من ايجاب المتواتر للعلم ومن كلام المتواتر بضروري اذ لو كان
ضروريا والضروريات لا يقع منها التفاوت ولا الاختلاف كما وقع شيء منهما
فيه وقد وقع فانا نجد العلم بكون الواحد نصفين اقوى من العلم بوجود
اسكندر ومن العلم باخبار المتواترة لوان المتواترين تذاكروا
افادته بالضرورة او النظري جماعة من العقلاء
كالسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة منسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة
الاوثان قائلون بالتناسخ وبان العلم لا طريق اليه سوى الحس وبالنظر لا
يفيد اصلا والبراهمة جماعة من الهند فزعم انهم انما سموا براهمة لانتسابهم
الى ابراهيم النبي عم وخطأ ذلك لانهم ينفون النبوة اصلا وراسا فلا يقولون
بنبوة ابراهيم وصدقه فلا وجه لانتسابهم اليه نعم قوم من الهند اعتقدوا بنبوته
لكنهم وخلوا في زمرة الثنوية وهم يسمون براهمة بل لانهم اصحاب برهام الهندي
الذي تطفلوا عليه واخذوا مذهبه منه قلنا سلمنا في الضروري لكن ان
النظرية ممنوع بل قد تفاوت انواع الضروري بذاته تارة وبواسطة
التفاوت الى الاحكام اخرى وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا والعقود في
الادراكات كما سبق اولتدنس النظرية والنوع الثاني خبر الرسول وهو انسان بعثه الله
الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه من الاحكام وبيانه الخ وهو المراد وهنا
وقد يشترط فيه الكتاب الخ فانه اعم من الرسول مطلقا واعترض عليه بما ورد
في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فيوجد رسول لا كتاب له
فلم يطرد العموم المطلق فقيل هو الانسان المذكور وله كتاب او نسخ بعض احكام
الشريعة السابقة بخلاف الخ فانه قد يخلو عن ذلك كيوشع وعم فالعموم المطلق

وذلك لسمعهم يقولون
البراهمة يستفيد
الحصول منه

وهو يوشع فتى
موسى الذي كان
اول الجيش في
دخول اريحا

باب لا يقال المعجزة خاصة شاملة لكل فرد من افراد الرسول والنبي والمصنف فصد تعريف
الرسول بقوله الموئد اى الثابت صدقه فيما ادعاه من امر الدين بالمعجزة لانا نقول
فح يلزم الدور لان المعجزة قد اخذ في تعريفها مفهوم الرسول لانها امر من فعل كنعجز الآ،
من من الاصابع وعدمه كعدم اجراء النار كما بابراهيم قال في شرح المقاصد
ومن افتقر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما وبقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق فان قلت هي بالمعنى المذكور ههنا وان خرجت عن
العدم لكنها ما وقعت في مفهوم الفعل وهذا الدخول هو المقصود كما لا يخفى قلت المراد
كون النار فاعلة على فعل البرد والسلامة وهذا فعل في جانب النار او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق وهو فعل في جانب ابراهيم وان كان كل منهما فعلا لله
ومنه ظهر لك اظهار صدق ابراهيم عادة فخرج الامور المعتادة فصد
واريد به والمراد بالمدعى هو الله تعالى اظهار صدق من ادعى انه رسول الله فخرج
بهذا القيد خوارق كثيرة كالسحر والشعبذة وكرامات الاولياء وكاذبين
بنبوة وقال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه ضال وكذاب وكالاره اص وهو
احداث شيء خارق للعادة تدل على نبوة نبي قبل نبوته وكانه ناسب لغا عن
النبوة كالطلال الغمام وتسليم الحجر والمدر وطنين النور من جيبين عبد الله
الى رسول الله وغير ذلك فانه لم يقصد به اظهار صدق مدعي النبوة لعدم
الدعوى فح فيلزم ان لا يكون هذه الامور من قبيل المعجزات وعدها
منها انما هو على سبيل التغليب والتشبيه ويمكن ان يكون مخترع هذا التعريف
وهو بعض الاشاعرة ان بعد الامور الاربعة من قبيل المعجزات على
التعنت كما جرت عليه كلمة العوام ويكون داخلا في التعريف فانه ما به يراد اظهار
صدق المدعي لا يجب ان يكون بعد دعواه بل يجوز ان يتحقق قبلها كما في معجزات
الاربعة تحققت من اول بعدها كما اذا قال نبي معجزتي الدلالة على صدقي في دعوى
بنوتي ما يظهر مني غدا او اربعين يوما او بعد سنة فظهرت كما وصفهم انه
اذا ظهرت ظهر له معجزة فان احدهما هذا الامر المتراخي عن اول الدعوى وثانيهما
ذلك النوع المقترن به فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت

الشقدة بتقديم
امانة العين

وقت وقوع ذلك الامر وعلى كل من المحسوس لا يصح من ذلك النبي ان يكلف
الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة الاولى والعلم بكون الثانية
معجزة لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر حتى عند الامام
ولم يصح عند القاضي كذا في شرح المقاصد واما معجزة النبي الذي اتخذها المتنبي
في دعواه فلا يخرج بذلك عن كونها معجزة في نفسها فما في واجب الدخول في
التعريف ولا يجوز زيادة قيد فيه للاحتراز عنها نفسها ولا يجب ذلك
الزيادة للاحتراز عن ان يتخذها المتنبي لنفسه فان اضافتها اما الى
نفسه لا يجعلها معجزة لنفسه في نفس الامر ولا عند من له مسكة من العقل فلا
يلتبس آية المعجزة بالمعجزة والمتنبي بالنبي وهو خبر الرسول يوجب بالاستدلال
العلم الاستدلالي فهذا النوع كما مر في الاول ان كان بينهما وبين ما مر
تفاكس فيكون ما في هذا اعم نظرا الى العلم ونظرا الى ايجاب موجب لمن القسم
الثاني من تلك الاقسام الاربعة بين العلم الذي حصل بالاستدلال الى النظر
في الدليل وهو قد يطلق على الموجود او المعدوم الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه اي في نفسه او في احواله الى مطلوب خبري واعتبر الامكان لان الدليل لا
يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل بكيفية امكانه وقد النظر بالصحيح
لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به اليه اذ هو ليس في نفسه وسيلة اليه فبناء
الدليل حينئذ الطنبي منه المسبب بالامارة كالغيم الرطب والجدار المتر
التراب والتاء لتأنيث البصارة في المعاملة المؤصل الى ظن المطر والانهدام
في ترتب من الزمان والخسران وهو مفيد في العلوم الشرعية ما عدا الكلام
وقد يطلق على الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم الى التصديق
الشيء بمطلوب خبري فخرج الامارة وهو مفيد في الدعاوي الكلامية وسمي
برهانا سواء كان لميا وهو ما يكون الاستدلال منه من المعلول كالمشي
على العلة كتغير الاخلاط اوانيا وهو ما يكون الاستدلال فيه بالعكس
وقد خص لفظ الدليل بعد هذا التخصيص بالاول وسمي الثاني غليلا فلهذا
اللفظ ثلثة معان متربة في العموم والخصوص مطلق الاعم في الغاية والاخص

في النهاية والمتوسط وتبلا الدليل قول اى تام خبرى مؤلف اى ماخوذ
مع التاليف من قضايا فوق واحدة حتى اذا اعتبر قضيتان فصاعدا
بلا تاليف لم يكن ذلك من قبيل ما نحن بصدده قال في شرحه للشمسيه والمراد
بالقول الاول المؤلف من قضايا المؤلف منها المعقول اذا جعل التعريف
للمعقول والمؤلف الملفوظ اذا جعل للملفوظ ولزوم القول الآخر اذا
كان معقولا على ما دل عليه قوله يستلزم لذاته قولا آخر عن المعقول ظاهر
واما عن الملفوظ فباعتبار انه يدل على المعقول. فان الدليل الملفوظ ليس دليلا
من حيث اللفظ بل من حيث انه دال على معنى معقول فالتلفظ بالقضايا
يستلزم لمعقولاتها بالنسبة الى العالم بالوضع وتعقل معانيها اذا كانت على هيئة
الاستلزام ليستلزم قولا آخر فالمراد بالقول الآخر هو القول التام الخبرى
المعقول قطعا لان التلفظ بالنتيجة لا يلزم من التلفظ بالقضايا ولا من
تعقل معانيها وهذا التقرير حسن جدا لكن القول والقضية في المعقول
والملفوظ مشتركان اشتراكا لفظيا واستعمال اللفظ المشترك في التعريف
بدون القرينة عجز عن اللهم الا ان يقال القرينة في التعريف تحصل في جانب
المؤلف فان الدليل مشترك لفظا كالقول والقضية في المعقول والملفوظ
فان خص بالمعقول كانت قرينة ارادة الملفوظ فيه وههنا وجه آخر وهو ان
المراد بالدليل والقول والقضية على ما هو المتعارف هو المعقول والملفوظ
يعرف حاله بالتشبيه والمقايسة فلا يحتاج الى تحرير عبارة جامعة مانعة
لغير بينه قال الفاضل الرازي شارح الشمسيه هذا الحد منقوض بالقضية المركبة
المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها فانه يصدق عليها انها قول مؤلف من قضيتين
يستلزم لذاته قولا آخر لكنها لا يسمى قياسا ولا دليلا وقال الشارح في شرحه
للشمسيه هذا النقض مندفع فان هذا الحد لا يصدق على تلك القضية اذ
لا يتالف في العرف انها قضيتان بل انما يتالف لها صدق انها قضية واحدة مركبة
من قضيتين وليس بشئ فان المركب من القضيتين قضيتان مركبتان وبالعكس
والوجه الاعتبارية فقد يعرض المتكثر فيجوز ان يكون شئ مع كونه قضيتين

المعقول في التعريف وان خص بالملفوظ كانت قرينة ارادته

بتالف في العرف انها قضية واحدة مركبة من قضيتين ولا يقال فيها انها قضيتان بل كلتا العبارتين معقولتان او

قضيتين واحدة فلا وجه الان يقال يتالف في التعريف مثلا ما ذكر فيه على
ان المذكور في هذا التعريف مفهوم يصدق على القضية المركبة المستلزمة
للعكس بالوجه الذي نبهنا عليه في التعريف فتدبر وقد يقال الدليل قول فضايا
يكون عنه قول آخر وهو اعم من السابق لانه يخص بالبرهان وهذا بنا ولذكر
الظني والجدلي والشعري والمغالطي وفيه نظر فان المعرف المذكور هو معرف
القياس الذي هو نوع من الدليل المراد في للحجة نوعاه الاخران الاستقراء
والتمثيل فلا يكون جامعا على القول الاول الدليل على وجود الصانع وعلى عدم
عالميته موجود وعلى عدم العرض مع العالم ووجوده وعدم حدوث ذلك الموجود
وعدم العين الذي هو محله فقد يكون الدليل والمدلول عليه موجودين
قد يكونان معدومين كذلك وقد يكون احدهما موجودا والآخر معدوما فالاقسام
اربعة فيكون المراد بالدليل ما يمكن الى آخره اعم من الموجود والمعدوم كما اشرنا
اليه وكلام الشارح في بعض تصانيفه المراد بما يمكن هو الموجود والعين الذي
التوصل كالعالم معناه ان المراد به هو هذا مثلا هذا فقط وقيل ان يقول
مفهوم الدليل على القول الاول يصدق على مثل العالم او على حدوثه وعلى مقدمات
تدل على وجود الصانع اذا اخذت عارية عن الترتيب اذ لا معنى للنظر و
حركة النفس في الامور الحاضرة المرتبة عندها فان كان دليل وجود الصانع
هو العالم لاحدوثه ولا المقدمات كما تقتضيه الحصر المذكور في عبارته فالتعريف
غير مانع والحصر ليس بمستقيم على الاول وان كان دليلا اعم من كل واحد من الثلثة
المذكورة فالحصر غير مستقيم وعلى القول الثاني الدليل هو قولنا هذا المجموع المركب
وهو العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بشئ آخر بنا على ان يراد بالوصول والشئ الآخر الخبر وبما
في الموضعين التصديق بالنتيجة حتى يقال ان ذلك الدليل الخبر الذي يلزم من
التبين به التبين بخبر آخر ثانيا لقول الناظر منه بالاول ودعوى هذا
الاوضح مما يتعجب منه فان معلوماته ابعد الغائبين في فهمهم خصوصا حتى آل
الى ما ذكروه مع ذلك فهو منقوض بكل قضية بسيطة يلزمها قضية اخرى عكسا كانت او غيره

عكس وليس القول الا مستعصبا بها الا بعد ان يخص الموصول بوجه اخر بان يراد
به القول المؤلف من قضايا فح لا ينقض بها اما الامر الاول وهو كونه اى خبر
الرسول موجبا بالاستدلال للعلم فلانه خبر رسول وبنى اطهر الله تعالى
المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة والنبوة وكل خبر شانه هذا
فهو موجب للعلم للمخبر واما الامر الثانى وهو انه اى العلم الحاصل من خبر الرسول
استدلالى فلنا قفه على الاستدلال واستحضار انه خبر اى علم بمضمون خبر من
ثبت رسالته بالمعجزة وكل علم بمضمون خبر هذا شانه فهو متوقف بلا مرية ولا خفى
ما فى عبارته من التباين الى فهو مناقض لما قاله اخرا حيث جعل التوقف الواقع فى
خبر قطعا واما ان الضمير المنصوب فى قوله استحضار انه راجع الى العلم الحاصل من خبر
الرسول وهو ليس بخبر وقد قال انه خبر الثالث ان مرجع الضمير العلم وكان مبنى صحة
الكلام على الحذف كما قررناه واذا قررنا المحذوف يرجع الضمير كلامه الى ماذا وكل علم
هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع وانت خبير بان العلم الخبرى صادق قطعا
ومعتبر فيه الصدق جزما فنفيه زيادة وايضا هو المفهوم وليس له مضمون
واما قوله ينبغ العلم بمضمون الاحكام ان اريد بها حظا ان الله فلا شاهد الى نفو
علم عين الاعتقاد المذكور فقد علم ان الخبر الصادق ينبغ عنه بوجب العلم
التصديقى والبيان الاخران فقد بوجبان العلم التصورى فان
قبل هذا العلم وهو الاعتقاد المذكور انما يكون فى الخبر المتواتر فقط ال الكلام
فى خبر علم انه خبر الرسول بان سمع ذلك الخبر من نبيه او بان تواتر عنده او بان
الهم الله الانسان اياه او بان افاده فى رواياه الصادقة انه خبره او بغير ذلك
ان امكن ثم بيان هذا الكلام لاسباقه له واما خبر الواحد فانما هو جواب سوال
مقدر بتقدير ان الخبر الذى به وبه الاحاد من الرسول خبره فيجب ان يفيد العلم
وليس كذلك وتقرير جوابه انه انما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول
صح لو اريد بعدم هذا العارض لعدم العلم بعدم ان يكون كل خبر علم انه خبر الرسول يفيد
العلم والاعتقاد المذكور بمقتضاه سواء كان ذلك الخبر فى الشرعيات وهى امور يجزم
العقل بامكانها بتبعها وانتفاء ولا طريق له بنفسه الى الجزم فيها باحدهما او فى العقليات

وهما ليس كذلك بل له طريق الى الجزم فيها باحدهما وليس كذلك فان خبر
الرسول وان علم انه خبره لا يفيد القطع فى القسم الثانى ويفيده فى القسم الاول كذا
فى شرح المواقف فان قيل اذا كان الخبر متواترا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
او مسموعا من فيه كان الحاصل ضروريا كما فى سائر المتواترات والمحسوسات وفيه و
نشر مرتب لا استدلاليا كما ذكرتم قلنا ان الخبر المتواتر عنه صلى الله عليه وسلم
فيه ثلثة علوم الاول العلم بانه صوت صدر من المخبرين وهو علم ضرورى
ماخوذ من حس السمع قطعا الثانى العلم بكونه خبر الرسول صلعم كالعلم بوجود مكة
وذلك ضرورى كما اختاره او واسطة بين الضرورى والنظرى كما
الثالث العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله صلعم البينة للمدعى واليمين
على من انكر علم بحس السمع انه تصوت او اليك الجميع به متواترا ثم علم با
انه خبر الرسول صلعم وهما ضروريان ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة للمدعى
وهو الاستدلال وفى الخبر المسموع من فيه العلمان الاخيران فقط
فان قيل الخبر انما الكاذب وله كلام لنا هنا او المفيد للعلم وهو على اقسام
احدها البدهى المحتاج الى التنبيه وثانيها بجوع المقدمتين البين الانتاج وثالثها
خبر الله ورابعها خبر الملك وخامسها خبر اهل الاجماع وسادسها الخبر المقرون
بما يرفع عنه احتمال الكذب فعلم ان الخبر الصادق مطلقا او المفيد للعلم منه لا
ينحصر فى النوعين المذكورين قلنا انى وانما العقل وهو يقال على معان منها
الجوهر المجرد الموجد بجواهر مجردة ومادية واعراض ويزعم انه عشرة
اشخاص او انواع منحصرة فيها وانفهم وسائل بين الله ومن ما عداهم
من الموجودات ومنها التعقل وهو نوع رابع للعلم على ما مر وعليه قوله صلعم
من فارق ذنبا فانه عقل لا يعود ابدا ومنافوة للنفس بها يدرك بها
من البدن الموضوع لتصرفاتها ثلاثة ادراكا وتحريكا وسمى عقلا عمليا وقوة عليه
ومنها قوة لها بها تدرك وتستنبط العلوم عما فوقها من المبادى العالية وسمى عقلا
نظريا وان كان يدرك بها بعض الضروريات وقد عرف العقل
بهذا المعنى فقال قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات لكنه شامل للحواس ومتطفل بها

التواتر

او الصادق وهو اما
الامر المفيد للعلم كالاخبار
المتواترة الصادقة
العارية عن
شبهة ما قرره

وسابط

فارق وتبعها
الى خلط
صح

وقوة عليه

بها تعقل لاختصرت العبارة وسلمت من النقض المذكور ومنها كل من المراتب الاربع
ولا يلزمه ما سبق من قوله والا فالعقل وقوله والسبب انظاهري كالنار للاحراق
هو العقل لاغير وقوله ليشمل المدرك كالعقل وقوله ونظر العقل يعني ترتيب المبادي
والمقدمات ولو قال هي قوة للنفس من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالمستفاد
والعقل بالفعل ومنها النفس في كل من هذه المراتب ومنها النفس مطلقا فقال المحققون
من اهل الفلسفة والاسلام انها جوهر مجرد وفي ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقال الجمهور انها ليست بجوهر مجرد ثم اختلفوا فقال اكثرهم انها
جوهر غير مجرد ثم اختلفوا فقيل النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء
لطيف وقيل الماء فيه وقيل مجموع الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل جزء لا
يتجزى في القلب وقيل الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى الاخر وفي شرح
المقاصد وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل بعينه وقيل جسم مخالف بالماهية
للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذاتها نافذة في جواهر
الاعضاء سارية فيها سريان الماء الورد في الورد وان رفي النحو نخاطب مناسب معاتب
ناهم حافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه لائحة اليه بتبدل ولا اختلال
بتلاؤه فيه حيوة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت وهذا جوهر مجرد مذهب المتكلمين
وقيل اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طرق العروق
الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن
وبما قبل من ان العقل جوهر يدرك بر قد اشتهر بينهم ان التعقل يدرك المعقولات
بذاته ومعلوم ان ذات العقل هو العقل ليس الا فهو مدرك ومعقول كذا قيل
وايضا يفرق بين العقل وذيه ولو بالاعتبار وذوه مدرك فيكون العقل
مدركا به في يجوز ان يكون هذا العقل بحواسه او معقولا فنوا الامور الى غير
من ادراكها الحس والمراد بها بعضها وان يكون لتغاير بالذات اي المعقولات والمراد
بها النظريات التي غلب في الغيبة مرفوعا او منصوبا بالوسايط اي الطرق
الكاسبة من المعرفات والادلة والمحسوسات بالمشاهدة يمكن حمله على كل من هذه
المعقولات الجوهرية العشر ويمكن ان يكون من قبيلها العشرة اذا قبل هذه المعرفة
واستحسنه ان تعرف النفس والعقل به وقال اكثرون انها غير جوهر ثم اختلفوا

اختلفوا فقال بعضهم هي عرض وهو المزاج فنفس كل شخص مزاجه الخاص وقال
بعضهم مركب من الجواهر الغير المجردة والعرض وهو المجموع العناصر الاربعة
والشهوة والغضب اعلم ان اهل السنة والجماعة اعتقدوا اولا بثلثة اصول
الاول كل ممكن واقع بقدرة الله تعالى واختيارة ابتداء والاثر المختار غير واجب
الثالث فعل الله اذا دام دواما وعرفنا فيه عادة وسنة وتركه اياها وخالفها
خرقا وثانيا بان النظر من عند المبدء الصحيح لتفيد العلم عادة يعني حصوله
من الله بطريق جرى العادة عقيب تمام النظر من جهة العبد وان الحكماء قالوا او
بتواعد ثلث الاولى المبدء الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا هو العقل الفعال
المستفيض بصور الكاينات الثانية ليس في جنابه بخل بل بعوارض القبض لكن بتوقف
حصول فيضه على استعداد خاص بقبضه الثالثة النظر بعد الذهن اعدادا
تاما اي تهيئة استعدادا وتقريبا لقبول النظري وهو بقبض عليه من المبدء وجوبا
وثالثا بان النظر الصحيح بفيد العلم اعدادا اي بعد الذهن بقبضان العلم عليه من
واهب الصور فيفيض منه عليه فضلا ويلزمه لزوما عقليا وان المعتزلة قالوا
اولا بضوابط ثلث الاولى فعال الاختيارية لغير الله تعالى ليس بخلقها الثانية ان
محلها يخلقها الثالثة فعل من الافعال الممكن قد يوجب لفاعله فعلا اخر كحركة البد
مع حركة المفتاح ويسمون الاسباب المذكورة تولدا ويجعلون كلا الفعلين لفاعل
واحد فالحركتان المذكورتان فعل عبد واحد لكن الاول بالمباشرة والثانية
بالتوليد وثانيا بان النظر الصحيح الصادر من الناظر العالم مباشرة بقبضا العلم
منه توليدا وكل منهما فعله وما يتوقف عليه حصول العلم البديهي كصرف العقل وتقليب
الحدقة والاصغاء وما شاكلها يلزم هذه الطوايف الثلث ان يكون حالة كحال النظر
بعيد في الاقتدار فما ذكره الموسن ان الخبر المتواتر الموجب للعلم الضروري و
خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي معناه على ما هو المناسب عنده انه يوجبه ايجابا
عاديا بلا لزوم عقلي كاستعداد باحد كما هو مذهب الحكماء لا توليدا كما هو مذهب المعتزلة
والبسيطة المذكورة في قوله واسباب العلم ثلثة وقوله فهو سبب للعلم ايضا اي كسلم الحواس
وصادق الاخبار يجب ان يراد بها ما يوافق المذهب وبنافي المذهبين الاخيرين

صرح بذلك للاختصار والاذكار ولما فيه بل في احد نوعيه اعني النظري
منه بل في قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم مطلقا من خلاف جماعة في غاية الكثرة منه
خلاف فرقة النكرة والحسيات فقط فانهم قالوا النظر في الحسيات ولو صح لا يفيد العلم
ومنه خلاف فرق النكرة البديهيات فقط فقالوا النظر فيها ولو كان صحيحا لا يفيد العلم
ومنه خلاف السمنية في جميع النظريات كالسوفسطائية ومنه خلاف بعض الفلاسفة
لا في جميع النظريات بل في الالهيات والطبيعيات صرح نقل عن ارسطوا نه قال لا كمل
تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق
كذا في شرح المقاصد وسلموا افادة العلم في الحسيات والهندسيات ومنه خلاف
الملاحدة في الالهيات فانهم قالوا معرفة الانسان بالله وصفاته لا تحصل له بلا معلم
بل يحتاج في هذه المعرفة الى امام معصوم مؤيد بقوة قدسية غنية عن الفكر بالكلية
او بقوة فكرية ناشئة عالمة على كل فكر او ملقن من الله او الملائكة او من امام اخر
يعرف الله بما له من جلاله وجماله ثم يهدي الخلق الى معرفته ويعلمهم طريق
النجاة ويحذرهم عن السيئات وهم يخلون خلق زمان من الازمنة عنه كما يلوح
من مطالعة كتب المتصوفة ومن مناظرتهم انهم ذاهبون الى هذا بعينه صرح روى
بعضهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال النسخ في امته كالنسخ في امة عيسى فاذا
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقال اخر من لا نسخ له لاوبين له واخر من لا نسخ له
الشيطان الى عبد ذلك ثم افترقت هذه الطائفة فرقتين فرقة قالوا العقل لا
يهتدي الى معرفة الله مطلقا بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا
العقل ليس معزولا عن الوقوف عليها بالكلية لكنه غير مستقل بالمعرفة بل لا بد له من
امام يرشد الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك وشبه عقل الامام
الى عقل الناس شبه الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تهتدي على ادراك
المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس تهتدي عليها بنورها فيحصل لها ذلك كذلك
عقول الناس قاصرة عن المعارف الالهية وبوجود الامام وعلمه يهتدي
عقولهم عليها واما وقوع سهو الامام في هذا الخلاف اما الاولياء فكما ترى واما البواقي
فلشبه كثيرة عشرة منها للسمنية ذكرت في المواقف ومما هو شبهة الكل في دعاويهم عروض

والصحيح المعتمد عليه بشرائط قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد العلم واما النزاع في افادته اليقين والكمية السمنية مطلقا وجمع الملحدة

الى الملاحدة

اولياء

البعد

عروض كثرة الاختلافات من العقلاء ولزوم تناقض الاداء والجواب ان ذلك الاختلاف
والتناقض لفساد بعض النظر لا لوضع كل نظر كما وضح ذلك في النظريات اصلا
واتحد الكل فيها مذهبا فاذا تفقت المجوسية والبعودية والنصرانية والمجوسية
والشيعة والمعتزلة وغيرها وصار الكل اهل الحق فلا يبقى الى للعلم في كل صورة
على ان ما ذكرتم ايها السمنية استدلال بنظر العقل واثباته ولو في صورة واحدة
فانتفى نظر العقل ونفى افادته للعلم على وجه ما للعموم وفي جميع الصور الى هنا هذه
الصور فقد مذكور كم هذا اثبات ما تنفونه فيناقض مذكوركم لاشتماله على قولين
احدهما لاثنى من النظر يفيد للعلم وثانيهما بعض النظر وهو الذي افاد التصديق
بهذه السالبة الكلية مفيد له فان زعموا ان السمنية ان ما ذكروه من الاستدلال مما
للفاسد منه بالفاسد منه فلما لا وجه لذلك فانا ربما نختار ان ما اوعناه من كون
النظر الصحيح مفيدا للعلم بديهي والمعارضة انما تكون في النظريات بعد افاضة الاولية
ولو اخرنا النظر فيه واقمنا عليه الدليل ثم زعموا انه المعارضة المذكورة فان ينقضوا
بتلك السالبة الكلية فلنا اما ان يفيد استدلالكم شيئا اي شيء كان ما وبما هنا، مدعانا
فلا يكون فاسدا فيناقض اولا يفيد البتة فلا يكون معارضة وان قالوا بالاول بما
وجعلوا منشأ ظنهم بها هذا النظر والاستدلال المفيد له فقد رفعوا التناقض عن انفسهم
بلا مؤنة توهم هذا النزع في حقهم فنقول بها فان قبل كون كل من النظر الى خلاف وقد وقع
وان كان نظر يا لزم اثبات النظر اي تلك الموجبة الكلية التي موضوعها النظر
بالنظر المعين في مادة مخصوصة المفيد لها وانه وهو ممنوع فان كل فرع لاصل
نظري يتوقف عليه ويستفاد منه فذا النزع موقوف على اصل هذا واصله الكوني
مشتبه به موقوف عليه فلنا نختار كلا من الامام الذي الشبه الاول ونمنع عدم وقوع
وبناقض الاولى فيما هو الضروري اذ قد يقع فيه خلاف ذكر وقوع الخلاف في البديهي
نفيا واثباتا اولا في بعض شبه السوفسطائية والجواب عنه وثانيا كذلك في شبهة
يندفع فيها بوجوه الجزء المتواتر والجواب عنها وثالثة كذلك وهنا حتما لما وقع شبهة و
ورد ذكرها من الناس في هذه المواضع الثلثة اما الى واستدلال من الاثار الصادرة
من المعقول فان بعض الاثار ناقض او انقض اه كالاول او الكل فيكفر المعول كذلك وثانيا

اصله

من الاضبار والالية في النسن كما في قوله تعالى وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وقوله م
النسن ناقصات العقل وقوله نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس بقدر عقولهم وقد
حرر وغير ذلك او كما ذكره الامام الحرمين الشيخ الكبير ولزوم اثبات النظر بالنظر ولزوم
الدور اذا النظر الى وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل وهو انا نثبت قاعدتنا وهي كل
نظر صحيح يفيد العلم بثلث قضايا بديهية واثنان منها كليتان وثالثها مشخصة تحكم فيها على
جزئي معين من افراد النظر الصحيح بالافادة فيدعي ان كل نظر صحيح يفيد العلم لانه
مشمل على ما يفيض العلم مع عدم المانع وكل من شانه هذا يفيده وينتج منه فانا نأخذ الصغرى
والكبرى ثانك البديهيات الكليتان وقد نظرنا فيهما نظرا جزئيا فافادنا
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم حكم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من
حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر الصحيح او لا يعلم وهذه
هي المشخصة البديهية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والمشخصة التي هي فردها
ضرورية وبالعكس لان الحكم على شئ واحد يتقلب نظريا وضروريا للاختلاف
في العنوان كما في نحن بصدده وفي المثل الاول القايم على الدعوى النظرية اذا كانت
كبراه ضرورية فلم يلزم الا توقف صغرى التالية لكونها نظرية على ثلث
قضايا بديهية كليتين ومشخصة هي فروعها وليس واحدة منها لبداهتها موقوفة
على ذلك التالي فلا دور والعلم الثابت بالمعقل على قسمين احدهما ما ثبت منه بالبديهة
فهو ضروري وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر وانما اخذ النظر والفكر
يطلقان في الاصطلاح على حسان يمكن ان يتال في بيانها وضبطها ان الخط النظري
لا يحصل للناظر من اي مبدا كان بل لا بد هناك من مبدا لوجوب التعديل بالمحدود
بل من مبادي بينين او يظن مناسبتها ثم المبادي لا بد ان تصل البداهة الا على قيد
مخصوصة فاذا اردنا تحصيل مجهول مشهود به من وجه تحركت النفس حركة
ارادية من معقولاتها الكيف النفساني يتفعل بها من صورة الى صورة الى ان تجد
مبادية من الذاتيات والعرضيات والحدود والاوساط فتنتخبها متعينة
متميزة ثم تحرك منها فتزيها ترتيبا خاصا تنتدي الى تصور المطلوب بكنهه او بوجه ما
اقرب واقل مما كان اولى التصديق به بعينه او عينه يتبين فيها امور حركات

ومبادي

ومبادي اخذها في الحصول منتهى الاول واولها في الوضع مبدا الثانية وتنبيه النفس لها
لها وتوجهها نحوذلك المط وازالتها لما يمنعها اياه من الغفلة والصور المضادة و
المنافية وملاحظتها بمعونة الحافظ لبعضها وناخذ بعضها لتنبيه وغايته بقصد خصوصها
ومن مكان ما اضطربت متاله القوم في تعديف النظر والفكر قال في شرح
المقاصد وفي كلام الامام ابي نصر النظر البصيرة اشبه شئ بنظر البصر فكما
ان من يريد ادراك شئ يبصره يقطع نظره عن سايرالاشياء ويحدق حدقته
من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشئ فيبصره كذلك من يريد ادراك
شئ ببصيرته يقطع نظره عن سايرالاشياء ويحدق حدقة عقله من شئ الى شئ الى
ان يحصل له العلوم المرتبة الموصلة الى ذلك الشئ المطلوب فمن معانيال نارة النظر
بتجريد الذهن عن المعقولات بمنع اخلاقه عن الصوارف والشواغل التابعة عن اشتياق
النفس الامارة الموجب لغيضان المط وتارة اخرى تحديق العقل نحو المعقولات طالبا
لما ينبغي لغيضان المط عليه وبعبارة قريبة منه ملاحظة العقل لما هو حاصل عند ليحصل
غيره والتفكر عند المحققين كما يومي اليه ذلك الكلام هو مجموع تينك الحركتين والامور
الستة الاخرى لازمة وقد يجعل كما يشير اليه ذلك الترتيب ويتال هو ترتيب امور
معلومة للناظر الى اخر وقد يكرر بعد معلومة او مظنونة وقد اعتبر على ان العلم حال
يتناول الظن ام لا والنظر في المشهور مبدا وقد في كل من مبنيه وقد يطلق الفكر على
معان اخذ كالعلم اي التصديق والحكم بان كل شئ وجميعه اعظم من جزئه وقد امن
الاولياء فانه اي هذا الحكم بعد تصور معنى الكل وبعض المرفوع وبعد تصور
الجزء والاعظم وبعد الواقع في جانب المحمول وبعد تصور المعنى التفصيلي ومعنى من و
تصور النسبة الحكمية لا بتوقف على شئ اصلا ومن تعلقت فيه حيث زعم ان جزء الانسان
كالبد مثلا فقد يكون بالفرس مثلا اعظم من ذلك الانسان او زعم ان الاعظم بمعنى الاصغر
او بمعنى اخص فهو مع تصور معنى الكل والجزء والاعظم والمعلوم احكام اخر من الجزئيات
والحدسيات وغيرها اذا تامل فيها وثانيهما ما ثبت منه بالاستدلال والعلم بمعنى
اي النظر في الدليل اكتفاء بما مر تنبيه لكان اولى سواء كان ذلك الاستدلال استدلالا
من وجود العلة الموجبة او عدم مانع على وجود المعلول كما اذا راى العقل او المستدل في الليل مثلا

سواء كان تامة
او غير تامة

ك

بالتشديد

البرهان

نارًا قوية مشتعلة فنعلم ان لها دخانًا او على عدمه او من وجود المعلول او عدمه على
وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخانا فنعلم ان هناك نارًا او على عدمها او بالجملة
فكل من طريق الذهاب من جانب العلة الى المعلول ومن جانب المعلول الى
العلة هو الاستدلال وقد تحقق اي الاستدلال الاول باسم التعليل فللتعليل
معنيان احدهما هذا وثانيهما ما مرّ ويحقق الاستدلال الثاني باسم الاستدلال فهو
الاكتسابي وهو ما يتوقف على نظر وفكر ويراد به النظري والاستدلالي ولم يرد
بالضروري والاكتسابي هنا الاخير من المعنيين بقرينة كونه في مقام الحصر ويوهم
الاكتسابي بمفهوم ما ثبت بالاستدلال وقد يطلق هذان اللفظان على معنيين آخرين
فيقال الضروري ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كالاحساس الذي لا سبب اختيار بال
فانه يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي وكيف حصلت ومن حصلت وكالعلم بالوجدانيات
مثل علم الانسان بلذته والمه وبالامور العادية مثل العلم بان الجبال الموجودة ثابتة لم تنقلب
ذهبا ولا فضة وكالعلم بان كل شيء ذي جزء فانه اعظم من جزئه وكعلوم اخر والاكتسابي ما يكون
تحصيله مقدورا ويقال اخرى هو الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل
والنظر في المقدمات في الاستدلاليات وكالاصغاء والالهام في السمعيات وكالاضطرار و
تقليب الحدقة ونحو ذلك كالاستعمال الشامة والذائقة واللامسة لتقصد ادراك خلقت
له في الحسيات فالاكتسابي بهذا المعنى اعم مطلقا منه بالمعنى الاول ومن الاستدلالي
لصدقه على الحسيات التي يباشر اسبابها بالاختيار فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس
كليا واما الضروري بهذا المعنى فهو في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور آنفا فهو اخص مطلقا
منه بالمعنى الاول لما ثبت من ان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا ومن الناس
من جعل بعض العلم الحاصل بالحواس اي بعضه اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
سواء كان نظريا او لا بخلاف بعضه الآخر الذي لم يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
كاستماع النائم واحساس حرارة الهواء وبرودته على حين غفلة وابصار ما لاح عند عدم
القصد اليه وبعضهم جعل ذلك العلم بعينه او العلم الحاصل بالحواس مطلقا الذي ذلك
العلم منه ضروريا اي الى ان العلم الحادث دون العلم القديم فانه واسطة بين الضروري
والاكتسابي كالاشعري فيما يستند الى كالعلم بوجوده وتغير احواله وكبعض الاحساس

الاحساس والتخيل والتوهم واكتسابي اي واسبابه يباشر او لا كما مر وفي فن انواع
ينكر انسان الى انه انواع فانه قد يكون لتصور الشيء بكنهه او بوجهه او للتصديق بحال البعض
او النظر وقولهم العلم الحادث ضروري واكتسابي يجوز جريان الشقين في التصور كما
في التصديق بخلاف قولهم انه ضروري واستدلال وكان فيه ميلا الى ما ذهب اليه
الرازي من ان التصورات باسرها بديهية وان التصديق وهو ينقسم الى القسمين
والالهام المفسر بالقاء معنى من المعاني تصورا كان او تصديقا في القلب بطريق
الفيض اي بلا اكتساب وفي الاحياء ان العلم قد يحصل بالاكتساب وهو الدليل
ويسمى اعتبارا واستبصارا ويختص به العلماء وقد يحصل ويقع في القلب لا بطريق
الاكتساب وحيلة الدليل ويسمى الهاما وهو منقسم الى قسمين قسم لا يطلع فيه العبد على
السبب الذي استفاد منه ذلك العلم وذلك الاطلاع بمشاهدة الملك الملقي ويسمى الهاما
ويختص به الاولياء والاصفياء وقسم يطلع فيه عليه ويسمى وحيا ويختص به الانبياء انتهى
كلامه وعلم منه ان الالهام يكون على معنيين احدهما اخص وثانيهما اعم ويقع مقسما او مقابلا
اعني الوحي وان هذا التعريف المشهور يتناول الاعم والا ينتقض بالوحي وقوله ويختص
به الانبياء لا يستقيم شرعا ولغة لقوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي و
برسولي وقوله واوحى ربك الى النحل ان اتخذي الآية فانما يستقيم عرفا لسبق الى واحد
على وجه التنادر بل الترادف لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بتصور
بالمركبات انتهى وتصديقا باحوالها او من تخصيص المعرفة بالعلم بتصور بالكليات
او تصديقا باحوالها ومن تخصيص المعرفة بالبسائط تصورا وتصديقا او من تخصيص المعرفة
بالجزئيات تصورا او تصديقا ولا كما اصطلح عليه من المعرفة هو الادراك الذي بعد
الجهل او الاخير من الادراكين المتعلقين بشيء واحد يتخلل بينهما عدم والعلم هو
الادراك الذي لا يعتبر فيه شيء من هذين القيدين فيه والفرق بين العلم والمعرفة
باعتبار متعلقيهما او لا يعود اليهما انفسهما ولا باعتبار ذاتيهما الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له لانها قد تقع في مقابلة المرض او الفساد وقد يجيء بمعنى
الثبوت كما يقال صح عندي هذا الخبر قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق
غير ان لم يعرفوا عشقي لمن فتكون في مقابلة الانتفاء فتوهم التخصيص المذكور وان الالهام

الاول ه

من اسباب العلم بالعرض او الانتقاء ومقصوده انه ليس من اسباب العلم بالشئ
ثم كالفارغ من مباحث النظر اراد ان يمهد اثبات وجود الله تعالى وصفاته فقال
والعالم قد يطلق على محل اغبار الله تعالى من الموجودات ومنه ما يجئ مع ان العالم اسم
لجميع ما يصح علما على وجوده اى لمجموع ما سوى الله تعالى من الموجودات سواء علم مخلوق
ذلك الشئ بخصوصه فقط مما يعلم به الصانع اذ ما يعلم به الشئ يجب ان يكون معلوما قبل
ذلك الشئ اولم يعلم بخصوصه والبه اشار سبحانه وتعالى سبحان الذى خلق الازواج
كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله ونسبحكم فيما لا يعلمون وسمى المجموع
عالما لكونه كالصانع لان يعلم جنكون علما على وجود الصانع اوليكون بعضه المعلوم علما عليه
فلفظ العالم فى هذا الاطلاق منعدم كلى عقلا ولذا جاز تثنيته وجمعه وجزئى خارجا ولذا
كان حده ان يقال ولا يثنى ولا يجمع وقد يطلق على غير الله تعالى الموجود الثابت بالاعتبار
وفيه تقابل عالم الاجسام والاولى ان يقابل عالم الاعيان فان العين اعم من الجسم
ومقابل بالعوض وعالم الاعراض ثم ينظر اليهما فيخرج منه عوالم اخر فمقابل فى النظر الى الاول
عالم الجماد وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الانسان وفى النظر الى ان عالم الانسان
وعالم الرواح الى غير ذلك من الاعتبارات حتى يشهد فيما سن الصوفية ان لكل ما
وجد غير الله تعالى ثمانية عشر الف عالم فى بزرد ونثى ومجموع ويكون بعض من افراده
فى بعض وترتيب العالم بالمعنى الاول قد سبق ذكره فيخرج منه لفظ سوى الله تعالى
الله تعالى عن العالم بل عن جزئه لانه كما سبق ليست عنده الذات كما انها ليست
عينها ولفظ الوجود الاعدام والممكنات وغاية تقريبه بالمعنى الاول ان يقال انه الغير
المناسب بالاعتبار الموجود وفيه رد الى المجهول اذ لا يعلم حقيقة الشئ بالاعتبار
الاعتبارى فقد علم ان الموجود الغير اعم من العالم فان جوهرا فرد امتحقا موجود
غير وليس بعالم ومن هذا الظاهر ان الحكم بالحدوث اوبشئ اخر على العالم بالمعنى يراد
لا يقتضى الحكم على جميع اغيار الله وكما كان الحكم بحدوث كل موجود غير الله تعالى هو
المطلوب هنا فحرى ذكر العالم بالمعنى يراد به بقية المجموع اجزاءه من السماوات السبع سما
القمر وسما عطارد وسما الزهرة وسما الشمس وسما المريخ وسما المشترى وسما
زحل والكرسى والعرش وما بينها من الكواكب السيارة والثابتة والملائكة وما

ومن الانوار والطلوع والغروب والدوران وغيرها ومن الارض وما عليها كالماء والهواء والنار وما فيها ومن المعدن والنبات والحيوان ومن الالوان و
الروائح والطعوم وغيرها ليس بممتنع الوجود وهو ما يقتضى لذاته عدمه ولا واجب
الوجود وهو ما يقتضى بذاته وجوده بل ممكن خاص وهو ما لا يقتضى بذاته شيئا
منهما وهذا بالاتفاق واما حدوثه وقدمه الزمانيان فاختلف المعتزلة فيهما
فمنهم الاول ان العالم والجسم محدث بذاته وصفاته اى صورته واعراضه اى
ان مخرج بهما من العدم الى الوجود والمراد بكونه مخرجا منه انه كان معدوما
فى زمان فاقتضى علة التامة وجوده فوجد واليه ذهب ارباب الملل من
هذه الامة وغيرهم الثانى انه قديم بذاته وصفاته اى غير مسبوق بالعدم واليه ذهب
اكابر كثيرون من الفلاسفة كارسطو وشيعته المتقدمة كثاوفرسطيس و
نامسطيوس والمتاخرة كابى نصر فارابى وابى على بن سينا والتفصيل انهم ذهبوا
الى قدم اشخاص السماوات والافلاك التسع الثامن منها فلك البروج والتاسع
فلك الاطلس المسمى فى اصطلاح الشرع بالكرسى والعرش والى قدم اشخاص
الكواكب السيارة والثابتة بموادها اى ميولها المعينة والهيولى الاولى
التى كلامنا فيها هو الجوهر الذى ليس فى حد ذاته متصلا ولا منفصلا ولا واحدا
ولا متعددا ولا ماشاكل ذلك من الاوصاف المتقابلة بل يستفيد ما يحل فيه
ويجامع كلا منها وهو هو بعينه وصورها النوعية المخصصة الجسمية والنوعية فالصورة
الجسمية جوهر متصل فى حد ذاته ممتد فى الجهات مدرك من الجسم فى بادى النظر
وهو نوع واحد والنوعية جوهر اخر سببه يصدر من الجسم اثار تختلفه كالتشاكل
الانتكاك والالتيام وقبول بسهولة او عسر وكالاختصاص بمكان بحسب طبعه من
الاستكمال والامكنة والاوضاع وغيرها وهو انواع متكثرة جدا وكلا الجوهرين
حال فى الهيولى والمجموع المركب هو الجسم الطبيعى عندهم والى قدم صفاتها المختصة
الغائرة من مقاديرها واوضاعها واشكالها وغيرها بخلاف صفاتها السيالة
كحركاتها واضاءتها فان كل حركة من حركاتها تنقضى فانها مسبوقة باخرى فتكون
حادثة فطفا كون اصل الحركة ونوعها قديم فان حركة كل فلك واصلة متصلة من
الازل الى الابد وكذا الوضع والى قدم العناصر بموادها الاولى المبهمة وبصورها

الجسمية لكن بالنوع بمعنى انها اى العناصر وان خلت عن صورة جسمية شخصية بعد
ان كانت مشتركة بصورة شخصية اخرى لا الى اول لكنها بحل قطع عن صورة فا
فالحفظ لنوع الصورة فى افرادها المتعاقبة فى مطلق العنصر فتكون فاذا
النوع قديما بلا مادة لكن خصوصية النار والهواء او الارضية لا يلزم
ان يكون قديمة لثبوت قبول لها للكون والفساد وبصورها النوعية لكن بالجنس فان
جنس الصورة النوعية تحتمل ابداع بتوارد وبتعاقب على العناصر والمركبات
لا الى اولى فاشخاصها والداعها وان لم يدم از لا لكن جنسها قديم دائم بلا مادة
الثالث انه قديم بذاته دون صفاته من صوره واعراضه واليه ذهب المتقدمون
من الفلاسفة كثاليس الملطى وانكساغورس وميثاغورس وسقراط و
افلاطون واختلفوا فى تلك الذات الخ او عواقدها فقيل صبح ثم قيل انها العناصر
كلها وقيل واحد منها ثم قيل انها التراب تتلطف فتصل الماء، فازداد اللطف
فالهواء، فتكمل فالنار وقيل النار فتكثف فالهواء، فاردادت الكثافة فالماء،
فتكملت فالارض وقيل الماء فتكثف الارض ولطيفه الهواء، والطف النار ومن دخانها
السماء، ومن شعلها الكواكب وقيل جوهره غير العناصر حدثت منها العناصر و
السماء وقيل اجسام صغار صلبة لا يقبل الانقسام بحسب الوهم فقيل انها
كرات وقيل مضلعات وقيل غير جسم فقيل هى نور وظلمة والعالم حصل بامتزاجهما
وقيل نفس وهيولى وقد تقدمت الاولى بالاولى فى حديث الكاينات وقيل وخراب
تخرق فصارت نقطا واجتمعت النقط، واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وملخص كلام
هولاء القائلين باسرهم هو ان وجود اصل العالم واساسه نوع تناسق من
وجود الله لازم له بل بينهما تلازم من الطرفين فامتنع انفكاك احدهما كما فى
بين الشمس ونورها وقد توقف جالنوس فى الكل تتوقعه فى امر المعاد و
اما الامر الرابع وهو ان يكون الجسم محدثا بذاته قديما بصفاته فغير معقول فان
قبل فهل اطلقت الفلاسفة القول بحدوث شئ من العالم واجزائه قال نعم
انهم اطلقوا القول بحدوث كل ما سوى الله من معقولة الجوهر بانواعه الخمسة

دايم قديم بلا مادة

المطلق

الخمسة العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم ومن معلولات الوضع من
الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل
فالمجموع عشر آخرها بقولى فمن يجد فقد صعب الثوب صعب مخ قام الخ بالجان
بمعنى الكون عن الاحتياج الى الغير وسمى حدوثا ذاتيا ومنه الحادث الذاتى يسمى و
هو الكون المحتاج الى الغير وبينها بينهما القدم والقديم الذاتيان فالقديم الذاتى
هو الله وحده والقديم الزمانى خاصة لا يمتنع سبق العدم عليه كما قرر وسمى
حدوثا زمانيا ومنه الحادث الزمانى وهو الممكن المسبوق وجوده بعدمه وبينهما
القدم والقديم الزمانيان ثم الى دون ذكر الدلايل على وجه الشرح والا فالاشارة
اليها كافية وفيها سبحى من قوله والله لا يغفران يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء، حاصله فالاجتناب تعريف جموع اسما، الاجناس اذا لم يلاحظ عفو بعض
احدها كما ههنا جايز وبالجمع بين والجمع الى واحد ثم يجد ما اى ممكن خاص او
الممكن الخاص الذى له قيام بذاته فلا يكون الواجب لكونه غير ممكن ولا صفاته
لكونها غير قايمة بذاتها واخلافها بلا مرية ومن قيامها اى الممكن بذاته لا من
قيام الشئ بذاته الذى هو اعم من قيام الممكن بذاته او قيام الواجب بذاته عند
المتكلمين ان سمح اى يتخذ الحيز وسنوضحه بنفسه وذاته اى يكون لحيزه غير تابع لحيز
شئ آخر ومن عدم قيامه بذاته بل بغيره كما فى العرض عندهم اى يكون لحيزه تابعا
لحيز شئ آخر اى الجوهر وهو العين الذى هو موضوعه الى محله الذى يقومه اى
يحتاج وجوده اليه فان المحل اما احتاج اليه الحال فى وجوده الخ او فى وجود
والحال العرض اذا احتاج فى وجوده الى الحال فهو الهيولى والحال الصورة او احتاج
كل منهما الى الآخر فى وجوده وهو الدور والباطل هو وما استلزمه اولم يحتج شئ منهما
الى الآخر فلا حال ولا محل وقد فرض الكلام فيهما ومن يتصور قيام الممكن بذاته وعدم قيام
بها مما مر دليل على ان كل ممكن فهو جسم او جسمانى اى جزء جسم او عرض حال فيه فلا وجود لشئ
من المجردات فضلا عن الاعراض القايمة بها وعند الفلاسفة من قيام الشئ واجبا
كان او ممكنا بذاته استغناؤه عن المحل يقومه كالحق العموم لكل الهيولى والجسم و
العقل وليس منه قيام شئ آخر افتقاره الى محل يقومه وهو ذلك الشئ الاول اضافة
اى ذلك الشئ بمعنى الشئ الاول يجب بغيره الشئ الاول فقط اى لذلك الشئ يغيره الشئ الثانى ممتنعا

مثال الواجب بالجوهر
مثال الممكن الجوهر
مثال الممكن الجوهر

ان للاول فيجوز ان يكون الشئ الواحد قائما بذاته وشئ آخر كالصوت الجسمية و
فان كلا قائمة بذاتها وبالعكس ويجوز ان يكون القائم بالغير لاشيا اى امرا
علميا سواء كان ذلك الغير وجوديا اولا سواء كان ذلك مختصا بانات آخر
منثنة فى مرسه الى الاول نقلا كالسرعة مع الحركة اولا بسواء كان متحيزا كالسواد
الجسم وبياضه مثلا اولا كالخواص صفات البارى سبحانه والعقول والنفوس اما غير
مركب من جزئين وستوفى قاريا والجزء فصاعدا المتصل الحران اوالاجزاء غير
منثنة نوع من انواع الخط والبسط اوغيرهما وهو المجموع منهما اومنها الجسم عند
اهل السنة والجماعة وقال النظام واتباعه الجسم كل واحد منهما اومنهما لا المجموع وقال النظام
انه بل العين مجموع اعراض مجتمعة وقال الفلاسفة انه المركب من محل هو الهيولى وما
حل فيه وهو الصورة وفى تحقق الجسمية عند البعض لا يكتفى بالجزئين بل لا بد فيه من
ثلثة اجزاء متلاصقة لا على هيئة الخط بل على وضع المثلث ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى
الطول والعرض والعمق وعلى الابعاد المفروضة اولا وثانيا وثالثا وعند البعض لا بد
من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة كما مر ثم ثلثة مثلها منطبقة عليها وعند البعض من اربعة
فنى شرح الصحائف بان يكون ثلثة كذلك ورابعا فوقها فى الوسط ليحصل مخروط ذو
اربعة سطوح وكل منها مثلث وفى شرح المقاصد بان يوضع جزآن ويحذ احدهما
فى سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض الثلثة على وضع
المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى
حيز المنع لاستلزامه الانقسام وعند البعض من ثمانية بان يوضع اربعة
على وضع المربع ثم فوقها اربعة اخرى كذلك لتقاطع الابعاد الثلثة على
زوايا قائمة بيان ذلك ان خطا اذا وقع على خط اخر بحيث يحدثان كان قائما
عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين و
يكون كل منهما قائمة وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر و
يسمى حادة والاخرى منفرجة فان امكن ان يفرض فى العين بعد اى خط مستقيم
كيف اتفق ثم اخر تقاطعه فى اية جهة كانت بحيث يحصل اربع قوائم ثم
ثالث تقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم فحينئذ
اتى عشر قائمة فالبعد الاول لا يتحقق له ويمكن اصلا والكلام نفع لتقلى حيث

حيث يجب عليه ان يقطع الاول على القيام والثالث كما زعم متعينين شخصا لا يتصور
فيه تعدد اصلا فقد امن تقاطع الابعاد على زوايا قائم قال من المعتزلة والكعبى قد اطبق
من الاوايل لا بد فى الجسم ولو فى غاية الصغر من اجزاء لا يتجزى غير متناهية لان الظاهر
ان فرق المتكلمين اجمعوا على القول بامكان الجزء ووقوعه وبجواز التركيب من
احاده اثنين كانت او ثلثة او ازيد لكنهم اختلفوا وتنازعوا فى ان الجسم هل يمكن
فيه التركيب من جزئين ام لا تم قال يمكن فيه التركيب من ثلثة او اربعة او اضعافها
على الوجوه المذكورين اولا بد فيه من اجزاء لا تتجزى لما فقد المذكور من
النزاعات قال صاحب المواقف انه لفظى اى راجع الى اطلاق لفظ الجسم فكل
فرقة من الفرق اطلقته على بعض من المركب من الاجزاء وردوه الشارح
بانه ليس ما المذكور من النزاعات انه اما لفظى راجعا الى الاصطلاح بل هو
نزاع معنوى وفرع ان الملتفت الموجود فى الخارج الذى وضع لفظ الجسم بازائه
هل هو الاجزاء المتناهية او الغير المتناهية والحاصل انهم اتفقوا على ان الجسم صفة لا تنفك من التركيب من الاجزاء
فعل هو الجزء المتركب مع الغير او المجموع وهذا النزاع معنوى صرح به فى المواقف
لا لفظى كما زعمه الآمدى ثم اذا كان المجموع قابلا لكى فيه التركيب من جزئين لم
يمكن فيه ذلك على ما مر من التفصيل فيكون هذا النزاع ايضا معنويا لا لفظيا
والحق ان لفظه كل من النزاعين بل من هذه النزاعات ومعنويته محتملة و
تعين احدهما موقوف على قصد المتنازعين والله اعلم بذلك والاصح ما ياتى
بقال لاحد الجسمين على الكاف فى تحقق الجسمية او فى اطلاق لفظ الجسم لما اراه
بساعد كلا من محتملى النزاع معنوية ولفظية او عين مركب اصلا كالجوهر و
هذا التقسيم حاصر على المذهب الاول ولكل قسم من قسمى مقسمه معنى محصل فالقسم
الاول هو الجسم والثانى هو الجوهر الفرد وعندهم واما على المذهب الاخير فليس بحاصر
اذ يحتمل ان يقال العين اما مركب من اجزاء اقلها ثلثة او اربعة او ستة او
ثمانية على الوجوه المذكورة او من اجزاء لا تتجزى به لها وهو الجسم او غير مركب من ذلك
وهو على قسمين احدهما ما ليس بمركب اصلا وهو الجوهر الفرد وثانيهما ما كان
مركبا من انتفى من المعدود او مركبا منه لا على الوجه المذكور او مركبا
من اجزاء متناهية وهذا ليس بجسم ولا جوهر فرد فليتأمل واسط بينهما يقع بالجوهر الغير

بالحس الذهنى لا يقبل الانقسام اصلا اى لا فعلا ولا وهما ولا فرضا عقليا والوجه
بينها كما فى شرح المقاصد ان الانقسام الاول يودى الى الافتراق والانفكاك
فى الخارج بخلاف الاخيرين والوهمى اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية
التى هى سلطان القوى الحسية وقد يعنى اى لا يقدر على تقسيمات غير متناهية
لما تقرر عندهم من تناهى افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فانه
يتعلق بالكليات المشتملة على الكثير والكثيرة والمتناهية والغير المتناهية
انتهى والجواب ان نقف بالتاء المثناة من فوق كلا نقدر ليرجع
ضميرهما الى القوة الوهمية اى تقف القوة الوهمية فيه اى لا تقدر او يقرأ
بقاف بالياء المثناة من تحت ولا تقدر بالمثناة من فوق وتركب فيه منه
حذف اى لا يقدر اى القوة الوهمية فيه اى فى الانقسام الوهمى ولقائل ان يقول
ان اريد بعدم القدرة على التقسيمات الغير المتناهية ان الوهم لا يحصل له
التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فمسلم ولا نسلم انه اذا لا يحصل هذا لا شئ
منها وان اريد ان الوهم لا يقدر على تقسيم بعد تقسيم لا الى حد فنمنع اول المسلمة اذ لا
معنى لوقوف الوهم الا ذلك فان اكتفى به فى بيان وقوفه فلنكتف به فى بيان وقوف
العقل ايضا وان يقول ظاهر ان ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراكه لجميع
جزئياتها حتى الكثيرة والغير المتناهية فلا يلزم عدم وقوفه فى تقسيم الجزئيات الغير
المتناهية مثلا وقد وقع فى شرح شرح الاشارات ان الكليات ان
اريد بها معنى القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف اندفع هذا
السؤال الاخير وجوابه ان عدم الوقوف فى التقسيم لا يتوقف على التصديق بها
بمثل ذلك الحكم الكلى والتفاعل بل التصديق بالمشخصات المتعاقبة كان يدرك
الوهم بان هذا القسم منه غير فيه طرف عن طرف فكذلك وهلم جرا الى ما لا حد له
كاف فى عدم الوقوف فالحق عدم الفرق بينه وبين الانقسام وفرضه على ما
دل عليه بعض نسخ كتاب الاشارات وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا ولم يقل وهو الجواب احترازا عن ورود المنع
على الحصر المفهوم عن المركب فيه فانما اى عينا او العين الذى لا يتركب لا ينحصر
عقلا الى قسم وذلك لم اقامه البرهان على بطلان الهيولى والصور قد يحمل عليها

تمسكا لكن يجرد النفوس مما لا يخفى ان يتبرهن على بطلانه بقى قد برهن على حقيقته وانواعه
اولا على اثبات الجواهر وهى كثيرة مذكورة فى المطولات انه لو وضع كرة وهمى جسم
يحيط به سطح مستدير وسنوفه حقيقة صحيحة الاستدارة بحديا على
اخرى مثلا لم يتماسا الا الجزئين منهما لا يقبلان الانقسام او وضعت على سطح وهو
كم متصل يقبل الانقسام فى الطول والعرض فقط حقيقة مستو وهو السطح الذى
يمكن ان يفرض فى جميع جهاته خطوط مستقيمة ثم تماسه الا الجزء منها غير منقسم اصلا او
لمماسة جزء من منهما كان احد الامرين وهما ان يكون فيها خط بالفعل او سطح مستو
بالفعل او سطح منحن به والسطح المنحنى فلا يكون مستويا ولا مستديرا وهو سطح يمكن
ان يفرض فى جانب بعضه نقطة بعدة عنه فى جميع جوانبه على السواء وان يكون وكل
لا مستويا بل مستديرا او منحنيا حقا فلم يمكن تلك الكرة على الامر الاول كرة حقيقة ولم
يمكن ذلك السطح على الثانى سطحا مستويا وكل منهما خلف ثم ذلك الجزء اما جوهر وهو
المطلوب او عرض اعنى النقطة وفيه المطلوب فان عدم انقسام الحال بنفى عدم
انقسام المحل وهو ههنا هو الجوهر الفرد فان قلت اثبات الجوهر الفرد ولو فى
الجسم لا يفيد المطلوب الاصلى اعنى تركيب الجسم من احاد بحيث يكون المجموع منها جسما
قلت هذا الوجه فى اثباته يمكن ان يستنبط منه الدلالة عليه فانا اذا رأينا تلك الكرة بتمامها
على ذلك السطح بتمامه علمنا ان كون سطحها بل سطح كل منهما ومن ذى السطح المستوى ملتئما من الجواهر
الفردة ومعلوم بالحدس ان الذى تحت السطحين الى اتماس الجسمين لا يخالف ما فى المركب
حالهما وبه يتم المطلوب واشرنا عند المشايخ وجهان من الدليل الاول انه لو كان كل جسم
منقسما وقابلا للانقسام لاما لا نهاية لم يمكن الجزء الذى لا يكون اصغر من الجبل معلوم بالفرض
اصغر منه لا محالة وذلك اى المذكور من كثرة الاجزاء وفيها انما يتصور فى الجسم
المتناهى اجزاء كل منها او اجزاء احدهما واما الذى لا متناهى اجزاء فلا يتصور
فيه الثلثة اصلا الوجه الثانى منه ان الكل من هذه الاولة الثلثة ضعيف اما الوجه
الاول من الدليل فلانه انما يدل على ثبوت النقطة الوهمية اذ النقطة بمعنى النهاية
للخط فلا يوجد بالفعل فى محيط الكرة ولا فى وسط السطح المستوى وهو اى ثبوتها لا يستلزم
الجزء وثبوته لان حلولها فى المحل ليس حلول الاشياء كحلول ماء الورد وحلول
الدهن فى اللبن والبياض فى الجسم حتى يلزم من ذلك الحلول ثم من عدم انقسامها عدم

انقسام المحل وربما يتبين ذلك بعبارة اخرى وهي ان المحل قد يكون له اعتبار ان اعتبار انه منقسم واعتبار انه غير منقسم وما قد حل فيه ان كان بالاعتبار الاول فقد دم انقسامه لا يدل على عدم انقسام محله كالنقطة الحال في الخط فانها يحل فيه من حيث تناهيه وانقطاعه وهو وان كان قابلا للانقسام لكنه لا يقبله من حيث هذه الجهة وكذا حلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم التعليمي وباخرى وهي ان حلول الحال في المحل اما ان يكون من حيث ذلك المحل او من حيث طبيعة اخرى له فان عدم انقسام الحال يدل على عدم انقسام المحل في الاول دون الثاني كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي فان كلا من هذه الحلول انما يحل في محله لا من حيث هو هو بل من حيث طبيعة اخرى له وهو التناهي والانقطاع قال في شرح المقاصد والحق ان حديث السطح والكرة قوي وتماسهما بجوهرهما خروري والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض تخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير منقسم وهذا في النقطة مع انه يتصور خطا او سطحا منقسما باخرورة انطباقها على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يتصور الكرة من ذوات الاضلاع وههنا ثلثة ابحاث الاول انه ناقش نفسه حيث ضعف هذا الدليل وقواه في شرحه التان الحق ضعف الحديث المذكور فانا لا نسلم كون تماس الكرة والسطح المذكورين بجوهريهما فضلا عن ان نسلم ضرورية بل تماس الاجسام كلها بالسطوح والخطوط والنقط والكل اعراض لا جواهر ولو سلم فلا نسلم ان كلا من تلك الجواهر لا يقبل الانقسام ولو سلم وفرضنا الثالث ان وجه ضعفه هو ان قوله وهذا في النقطة محال مسلم ولكن ليس الكلام فيها بل في محل هو انه فيه غير محال بناء على ان طول الخط فيه لا على وجه السريان كما مر حتى يستحيل انقسام الحال وامكان انقسام محله فقد علم ان ذلك الحديث ضعيف وان العذاب ما في هذا الشرح دون شرح المقاصد ويحتمل ان يكون ما فيه مرجوعا اليه مما في شرح المقاصد وان يكون سابقا في التاليف عليه واما الوجه الثامنة فلان الى واما العظم والضخم الجسم باعتبار المقدار التام لا بكثرة الاجزاء وقلتها واما الوجه الثالث منه فضعفه يعلم مما قلنا وان لم يمكن اثبات المدعى كيف والافتراق والالتئام خصوصا الوضعي ممكن لا الى نهاية فلا يلزم الجزء الذي لا يتجزى واما ادلته التي علكة بها ايضا اي كاد له الاثبات فلا

فلاح عن ضعف وقد ذكرت وسن ضعفها في مطولاتي كتب هذا القول ولقد اطال الامام الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف وقد نقل ان ابا الحسن البصري يتحير فيها فان مثل الى نفي اثبات الجوهر الفرد وتركب الجسم من احاده نحاه عن كثير من ظلمات الفلاسفة وهذا الكثير مثل اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وما يلزمها وانه ظلمة بل ظلمات بعضها فوق بعض لانه يودي الى قدم اساس العالم واصله لما مر من ذهابهم الى قدم الهيولى بعينها وقدم الافلاك والكواكب باشخاصها واعراضها الغارة والى قدم صورة ما وقسم ما في الغيوبات وهو اصل العالم واساسه فوجد ذوات قديمة غير واجب الوجود ولا شبهة في ان القول بذلك ظلمة والمودي اليها ذلك الاثبات فانها لو لم تستلزم تستلزم قريبا دليل على قدمها وقدم الجسم فثبت ان اثباتها يودي الى ظلمة القدم المذكور فقد ظلمة ويودي الى نفي حشر الاجساد دون نفي حشر الارواح التي هي عندهم جواهر مجردة ابدية وانما يودي اليه لان زيدا مثلا يدخل في هوية بدنه صورتان شخصيتان فجميع ونوعية وبلزمها حالة تشخصه بها صارت هويته معينة وشخصا معينا فلما في تبدل مادة الامور الثلثة كلها وقد استحال اعادة المعدوم عندهم فاستحال اعادة بدن زيد بعينه بل باجزاء اصلية ويودي الى كون الاجسام صنائع مختلفة باعتبار الصور النوعية فبقفي كل جسم بخصوصه مشكلا مخصوصا وحيوانا معينا ووصفا خاصا الى غير ذلك من صفاته فلا مجال لاختيار فاعله وعالم يجزع كل جسم ما جاز على الاخر كما جاز برد الماء على النار وحرق النار على الافلاك بناء على عدم مماثلة لم ينكر المعجزات وافعال القيامة وغيرها من القواعد الاسلامية بخلاف اثبات الجوهر الفرد والقول بتماثلها وتماثل الجسم المؤلف منها فحينئذ يكون زيد مثلا الحامل المعدود من الاجزاء الجسمانية فيه وافرا فيما مئة الف الف مرة في سويعة قصيرة ممكن وهو يثبت القادر المختار لان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد من ان يكون بمخصص ارجح بسبب الموجب الى الكل على سواء، ويثبت المعجزات واحوال القيامة والجنة والنار وغيرها من قواعد الدين ثم ملخص المذاهب ان الحكماء ذهبوا الى اختلاف صنائع في بعض اجزاء الجسم وهو الممنوع وفيه استند وا ان يذهب عاقل الى ان النار والماء حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كما لا شان دون العقول والمنصف كالحيوان وكيف وقد سمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد وان الجسم المركب ذهبوا الى تماثل

الجواهر الفردة بأسرها وتماثل الاجسام كلها وان طايفة منهم ذهبوا الى التماثل
الاول دون الثاني ولا يخفى له من جعل بعض الاعراض داخلا في حقايق
الاجسام فلا يجب ان يكون جزء الجوهر جوهرا واما العكس اعني العقول بتخالف
الجوهر الفردة في الحقيقة وتماثل الاجسام المركبة منها فليس بمعقول وعن كثير وجوز
ان يكون معطوفا على اثبات فيكون كون هذا الكثير من طلمات الفلاسفة مصرحا
به من اصول علم الهندسة لا شبهة ان كثيرا من ضمن الاصول لا يمكن اثباته
الا على تقدير انتفاء الجزء وبثبوت الهيولى فلو اثبت الجزء ونفى الهيولى لما بقي مجال
لاثباته منه انه يمكن لنا ان نفعل على كل خط شكلا مثلثا مساوي الاضلاع ولا يتصور
ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقاهما وانه يوجب انتظام الثلثة
فعند منتف ومنه ان كل زاوية فانها يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى
ضلعي الزاوية فينتفي ومنه ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فمن المركب من الاجزاء الوتر
يلزم انتظام الجزء الذي في الوسط فيكون منتفيا ومنه ان نفرض خطا من جزئين
فنصفوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الاجزاء
الثلثة واكثر من الاثنين لما بين في الاصول من ان وتر القائمة اقل من مجموع
ضلعيها واكثر من كل منهما فيلزم انتظام احد الثلثة بل كلها مبني كونها اجزاء ومنه
اصل آخر وافر وقد كثر هذا النوع من الاصول في الكتاب الاصول لاقليدس العمودي
لكنه لا يطرد كونه ما يبتنى عليه دوام حركة السماء ازلا وابدا وامتناع الخرق والالتيام
عليها لظهور انها ليسا من مسائل علم الهندسة حتى يبتنى عل مسائل اخرى منه كما هو واجب
مسائله ولا من مسائل علم البينة حتى يبحث عن حركة السماء قدرا وجهة منها ودن
حركتها دواما اولا دواما او من مسائل علم الحساب فان بعض مسائلها مبني على الاصول
الهندسة بل بما من مسائل العلم الطبيعي المبنية على اولها المذكورة فيه والفرض هاهنا
ممكن خاص او الممكن الخاص الذي لا يقوم برهانه وسبحان من خصاء الله تعالى ممكنة بذاته
ومعلوم انها لا يقوم بذاتها فهي داخلة في هذا المفهوم وقد حرصت بعد اهل تغيير بنا
على ان خصاء الله تعالى ليست غيره على ما هو المصطلح عليه عندهم فذاته ليس غيره خصاء والا
يلزم ان يكون خصاء غيره او الغيرية من جانب تنتفي من جانب آخر وعلى تفسير
التمام بغيره بان يكون ما بعد الى الخبر لا على تغيير بان يجعل خصاء اختصاص الباعث
بالمفعول الى بعض الاعراض وهو الاعراض النسبية كبعد الاضافة والاين والمتى

تفسير التمام

والوضع والملك وان ينفعل وان ينفعل ومن احكام العوض الكلية انه لا ينتقل من محل الى آخر
انتقال الجوهر من مكان الى آخر ومنها انه موجود خلافا لابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان
العالم كله جوهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء والصوت والطعم والرايحة
مثلا ليست عندنا باعراض بل جواهر ومنها انه كما اشير اليه غير قايم بنفسه بل قايم بغيره
خلافا لابن صدبل العلاف واتباعه من اهل البصرة فانهم جوزوا ان يكون
عرضه يحدث لا في محل وجعلوا الباري مريدا بها ولا شبهة على احد ان كلا من
الخلافين ليس بشئ يضر عليه ومنها انه لا يجوز قيامه اذا كان واحدا بالشخص
بمحلين خلافا للعدماء زاعمين ان الثوب قايم بالمشارسين والجوارب بالمنجاورين
والاصح بالاضافين الى غير ذلك من الاضافات المختلفة في الجانبين ولا لما
هاشم زعما منه ان التاليف عرض قايم بجوهرين ومنها انه يصح قيامه بعوض واحد
خلافا للفلاسفة زعما منه ان السرعة والبطوء قايمان بالحركة ومنها انه لا ضد لشئ
منه زبانيين بل كله على التغاير والتحدد ويدهم بقايه فيما سيمر قاربنا التحدد والامثال خلافا
لبعض المكلمين وللفلاسفة ومنها انه يحدث في الاجسام وفي الجواهر الفردة لا غير
ان الجواهر الفردة الواحد بالشخص يقبل الجمع والاعراض المشروط بها كالتعلم
والقدرة والارادة والحركة خلافا للمتاخرين من المعتزلة وقال الفلاسفة
كانه يحدث في الطبيعيات يحدث في الجواهر المجردة كالعقول والنفوس الناطقة
الانسانية وبالجملة هذا العقل قد اورده لبيان بعض احكام العوض وليس من
تمام تعريفه فيحتمل ان ذكر التمام بالمعنى الذي بعضاء الله تعالى وقيل هو من تمام الثوب
احترازا به عن صفاء الله تعالى كالالوان زعم بعض من العدمية انه لا حقيقة للون
اصلا وانما اللحل او متخيل واقتصر بعض عماتنا البياض واثبت السواد والجمهور على
انها كيفيات حقيقية واصولها البسيطة قبل الاثنان السواد والبياض والبواقي مركبة
منها فجوز دام لانا نتهما ان اختلطا وصدها حصلت الغبرة وان خالط السواد مع ضوء
كالنار الغامة التي يشتد عليها الدخن والدخان الذي يخالط النار فان كان السواد
غالبا على الضوء فالحمرة وان استنارت العلة فالشقرة وان غلب الضوء على السواد فالصفرة
والصفرة ان خالطها سواد مشرب فالحفرة والحفرة وان خالطها بياض فالزرقة
التي هي الكلية او سواد آخر فالكراثية والكراثية ان خالطها سواد وقيل هي فالنبلية

فالزرقة

والسليه ان خالطها حمرة فالارجوانية وعلى هذا القياس وقيل فصيلة السواد والبياض
والحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي مما ذكر حكما اذا اشير اليه انما يحصل
بالتركيب من هذه الخمسة وحدها او مع غيرها فان كل اثنين او اكثر يدمن الاجسام الملونة
بالالوان الخمسة اذا سحق سحقا ناعما وخلط بعضها ببعض يظهر منه الوان تخالف كلا من
لون ما اختلط بعضه ببعض بحسب متفاوتة كما في المختلط وهذا دال على ان سائر
الالوان مركبة منها وقبل كل لون اصل ولا تركيب ثم ان اللون جنس سافل وفوقه
متوسط وهو الكيف المبصر وفوقه متوسط وهو الكيف المحسوس وفوقه عال وهو الكيف
وكلما هو فوقه فهو عرض عام كالعرض والموجود واما الانواع التي تحت اللون فقد قال
شارح المقاصد الظاهر من كلام القوم انها السواد والبياض والحمرة والصفرة وغيرها
كما ان انواع الكيف الملموس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو
وقد علم الان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي
لا تتساوى فيها افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال
بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة والبرودة بل
الحرارة المخصوصة التي تكون في افراده ما على السوية كحرارة النار والعود مثلا و
النوع من المبصرات ليس مطلق القابل للضوء الحاصل الذي لا تتفاوت فيه
افراده كالضوء الشمس مثلا والاكوان هي الكون وبراءته الاربعة اعني حصول الجوهر
اي الشيء الحيز وهي اربعة انواع الاجتماع والافتراق وبما متضادان والحركة
والسكون وبما متضادان افتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فالافتراق وكلا
فالاجتماع ثم الاجتماع بين الجوهرين لا يتصور الا على صنف واحد وان امكن تعدد
اشخاصه والافتراق يتصور على وجوه متعددة متفاوتة من القرب والبعد
حتى ينتهي غاية القرب الى الاجتماع وغاية البعد الى الحصول من طرفي بعد العالم
بتمامه واما ان لا يعتبر فان كان حصوله في حيز متحيز فاجتماع او افتراق وحركة
وسكون والا كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون والعدم وانواعها البسيطة منه
الحرارة وهي ابدا الطعوم من ملاقيه طبع غريب من الاعتدال والحرافة والملوحة و
العفوصة والتقبض والفرق بينها ان الثلاثة الاول تقبض ظاهره وباطنه فيشتغر منه الطبع

ظاهر اللسان فقط
والتقبض تقبض

الطبع المذكور تنفرا اشد من تنفره من القابض والحلاوة والدسومة والخوضة والمتاهة
كما في الماء الحلو وقد يقال التفه كما لا لا طعم له اصلا كما في الباطيط ولما لا يحس بطعم لانه
لا يتحلل منه شيء بخالط الرطوبة اللعابية لا بالحلة كالحديد ثم يتركب من هذه الستة
طعوم لا تحصى مختلطة فقد يكون لمن المركبات اسما كالباشعة المركب من المرارة
والقبض كما في الحصض بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من الدواء والكازعورة
المركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ والمرارة والتفاهة في السذاب والمرارة والحرافة والتقبض في الباذنجان
والرواييج وانواعها كثيرة غير مضبوطة وليس لها اسماء مخصوصة واسماؤها على وجه
العموم من ثلثة اوجه الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملايم طيب والمنافر
خبيث والثاني باعتبار ما يغاذيها من طعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة الثالث
بحسب الاضافة الى محلها كرائحة الورد ورائحة التفاح وانت خبير بما ان التخيل
المنقول انفا من شرح المقاصد في انواع الكون والطعم والرائحة المذكورة
والاظهر ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يعرض الا للاجسام ومن الجواهر الفردة
وفيه كلام يجيء، ما ذهب اليه المتأخرون من المعتزلة من ان الجوهر الفرد الواحد
بالشخص يجوز ان يحله اعراض كثيرة سوى الحيوة والاعراض المتضادة كالعلم
والجهل ونحوه وما ذهب اليه الاشعري وجماعة من قدمائهم من انه يجوز ان يحله كل ما يصح
عاما مرة ويطلق عليه الاثنان فصاعدا وبحدث في الاجسام والجواهر واذا تواترا لتشمل الكل
الملل الى كل فرد من افراد العين والعرض حادث اي مسبوق بالعدم اما الاعراض
وحدوث كل منها فبعضها يدرك بحدوثه بالمشاهدة بالبصر كالاعراض الملونات و
بالحواس الخمس الآخر كالمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات والقدم الاول
كالحياة حدوث الحركة بعد وجود السكون وحدوث الضد بعد وجود الضد وهو علم
الضد عما من شأنه هو فالتقابل بتقابل الملكة والعدم وقيل هو المشهور بين الجمهور و
عليه التعويل وقد يقال تقابل التضاد وهو ان يكون كل منهما امرا وجوديا يتعاقبان
المحل كالسواد والبياض وقد يقال تقابل التضايف وهو ان يكون كل منهما
بحيث لا يتصور تعقل الشيء الا بتعقل الآخر كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية
وقد يقال تقابل العدم والملكة وهو ان يكون احدهما امرا وجوديا يسمى ملكة
والآخر عدما له عما من شأنه ان يتصف به كالبصر والعمى والعدم والملكة
قد يكونان في محل واحد كالبياض والسواد في الجسم والعلم والجهل في الانسان
وقد لا يكونان كالعلم والجهل في الحجر والعمى والبصر في الجدار والتقابل
بين الاربعة الاول يقتضي الصدق على الذات في وقت ما والكذب عليها في وقت
ما والتقابل بين الاخيرين يقتضي الصدق على الذات في وقت ما والكذب عليها
في وقت ما بحسب قابلية الذات والتقابل بين الاخيرين يقتضي الصدق على الذات
في وقت ما والكذب عليها في وقت ما بحسب قابلية الذات

بخناء ط

سراجه
اللبن
الكدو

وهي من السوداء
والبياض والحمرة
والصفرة
البرودة والرطوبة
واليبوسة

المذكور المقطوع بحدوثها بالحواس فان القدم ينافي العدم السابق اذ معناه عدم
المسبوقية بالعدم ولا شبهة لذي مسكة في المنافاة بينهما والاحق لان القديم
موجود قطعا وكل موجود اما واجب لذاته او لغيره فالقديم كذلك فنقول اذا كان
واجبا لذاته فظاهر ان قدمه ينافي عدم السابق واللاحق والا لكان ان لم يكن واجبا
لذاته بل كان واجبا لغيره لزم استناده اليه اي الواجب بذاته بطريق الايجاب
دون القصد والاختيار اذ الاثر الصادر عن الفاعل بالقصد والاختيار لا
يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة والاتفاق من الفلاسفة والمتكلمين قال
في شرح المقاصد والنزاع فيه مكابرة فامتنع ان يكون فعل الفاعل المختار قديما
قال والذي صرح به في شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان
العدم يمتنع ان يكون لفاعل مختار ولا الى المبدا الاول جل ذكره ليس بقادر مختار بل
الى ان قدرته واختياره لا بوصفان كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختارين
من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية والى انه ازلي تام
في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه فنوفي للقدم والاختيار حقهما
معنا كما هو مذهبهم واحترازا عن شناعة التفوه بذلك النفي والا فكونه عندهم موقوفا
بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع والمستند الى الموجب القديم قديم لا يجوز
ان يتصف قبل وجوده ولا بعد بالعدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة واما الاعيان وحدوث كل منها فلان كل عين لا يخلو عن حادث بل مشغول
به دائما وكل ما هذا شانه حادث اما المقدمة الاولى للقوس فلان
كل عين جسما كان او جوهرا لا يخلو عن الحركة او السكون وهما حادثان فلا يخلو عن حادث
اما عدم الخلو عن احدهما والاشتمال به فلان الجسم او الجوهر اي كل فرد منهما لا
يخلو عن الكون في حيز وكل كون في حيز فاما حركة او سكون فكل فرد منهما لا يخلو عن
احدهما فان كل فرد منهما ان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
فلا كونان سابق ولاحق يجتمعان في الوجود وكل بنية اثنانية متغايران وله حيز
واحد وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل كان مسبوقا بكون اخر في حيز
اخر فهو متحرك فلا في حركة كونان سابقا ولاحق متغايران الوجود وكل بنية
اثنان متغايران وله حيزان وهذا معنى قولهم في تعريف الحركة والسكون ان متغايران

الحركة كونان

متغايران في اثنين اي متغايرين في مكانين اي حيزين والسكون كونان يجتمعان في
اثنين متغايرين كذلك في مكان وحيز واحد والعقل فيما فرضه من عدم حدوث متحركا
او ساكنا فذا لخواسيزا ر وجوده مع حركة او سكونه في ثلثة اثناء متوالية ان
يقول ان هذا المتحرك له ثلثة اكوان في ثلثة اثنات في ثلثة احياز وهذا الساكن له
ثلثة اكوان في ثلثة اثنات في حيز واحد فان كان صنف الاكوان الثلثة بانه في
المتحرك او الساكن حركة واحدة او سكونا واحدا فقد انتقض التوبيخان باجماعهم
الا ان يراد ان اقل الحركة والسكون اكونان المذكوران وان كان اكونان الاولان
وحدهما والاخيران وحدهما الحركة والسكون كان اكون الباقي واسطة بين الحركة
والسكون ومعلوم انه ليس باجماع ولا بافتراق فلم يكن الكون محصورا في الاربعة
وجوابه التزام ان هناك حركتين او سكونين فان الوسطاني كونا كان او انا او
حيزا وان كان واحدا بالذات لكنه اثنان بالاعتبار ففي كل من الاخيرين باعتباري
كونه منتهيا ومبدا وفي الاول باعتبار وقوعه في المنتهى والمبدا، ثم بين هذا المنع
وما قال في مباحث الاين في شرح المقاصد ان حصول العين في حيز ان كان
مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون
السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيزين متغايرة حيث جعل
كلا من الحركة والسكون في هذا الشرح مجموع كونين وجعله في شرح المقاصد
كونا واحدا فان قيل يجوز ان لا يكون الكون في الحيز مسبوقا بكون اخر في
ذلك الحيز او في حيز آخر فلا يكون حركة ولا سكونا اي كالكون في ان الحدوث فلا يكون الجسم او الجوهر حينئذ
متحركا كما لا يكون ساكنا فحصر كون العين في الحيز لا بالنسبة الى عين آخر في الحركة و
السكون ممنوع وسنذكر ما هو قلنا هذا المنع وان صدر من اوعى حصر الكون في الاربعة
المذكورة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لكنه لا يقدح في اتمام دليلنا
هذا الما فيه من تسليم المدعى وهو حدوث العين من الجسم والجوهر علما ان هذا المنع
مع سنده مدفوع فان الكلام في دعوى حدوث الجواهر والاجسام التي الى
ثلاثتها من الاعراض من اقسام الاين وهي كلها عرضية فيه عدم بقاء كل فرد من افراده
العرض وان كان هذا مذهبا الاشاعرة لكنه ليس بقطعي يستلزم تحقق بعض البراهين
ويعتمد عليه في تحقق الحدوث ومن ثم لم يكتف عليه وعقد بقوله ولان ماهية الحركة كما قالوا

من انتقال الحركة بها من حال الى حال لقضى المسبوقية بالغير سبقا زمانيا او بترتب
هناك حالات وانتقالات متجددة متعاقبة لايجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق السابق" والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوقا بالعدم قطعا لان
معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق فيكون
المسبوق بالعدم والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هنا والا زليه بنافيها اى
المسبوقية بالغير المستلزم للمسبوقية بالعدم واعلم ان الحركة بمعنى المذكورين
ليس عين الانتقال من حال الى حال ولا غير منها اليها وانما هي مستلزمها
انتقالها ولذا لم يقل لانها الانتقال من حال الى حال وقال لما فيها من الى آخره فتى عبارة
شرح المقاصد لكون الحركة شيئا من حال الى حال تتابع ولان كل حركة
فى لا تنفك عنها الانتقال والغير المذكورين على التقضي وعدم الاستواء وعلى الوقوع
فى معرض الزوال اعنى طريان العدم ولان كل سكون فهو جايز الزوال والعدم و
الفنا، لان كل جسم او جوهر متماثل فى الحقيقة فيجوز على كل منهما ما يجوز عليها الاخر
من نوعه وما شوهدت حركة البعض جازت على الكل فتوقال للحركة بالضرورة فيجب
بعدم السكون وهذا بتمامه جار فى دعوى حدوث الحركة ايضا والحال انه قد
عرفت انفا ان ما يجوز عدمه ممتنع قدمه فلا يكون شئ من الحركة والسكون بقبيلها
الزوال والعدم قد مايل كل منهما حادث وهذه الجملة الحالية متممة لدليلى حدوث
الحركة والسكون معا واما فى شرح المقاصد من ان السكون وجودى
جايز الزوال ولانه من العدم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه
انتفى قدمه وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ
دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب دون
الاختيار وانما قام فى العدم الموجود فتنبه خروج عن الاصطلاح المشهور الذى هو
كالمجمع اليها، فانه على ان القديم موجود خارجى لا اول لوجوده او وجوده ولا اول له
ومن ثمة رد على من ادعى ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت المعدوم
لكنهم قالوا به فى الجملة فانهم قالوا ان احوالا خمسة من الحيثية والعالمية والقادرية
والوجودية والا كينونة ثابتة فى الازل مع ذات الله تعالى الواجب وزعم ان العدم
عندهم ثابت لا اول لثبوته بان لا شئ من الاحوال بقديم فانه هو الموجود الذى

البيضاء

نقض

وسط السلسلة ثم فى الشروع به فى الكلام عليها برهان التطبيق وهو ان نقض فى التسلسل العلى من
المعلول الاخير على وجه التصاعد الى غير النهاية الى العلة المحضة وفى التسلسل المعلول من العلة
الاول على وجه التنازل الى غير النهاية الى المعلول المحض مثلا مسلسلة وما قبله او ما بعد ما بواحد
مثلا الى غير النهاية جملة متسلسلة اولى وهى الجملة ج من الجملة الاولى فيكون انقص منها قطعا
فان الكل اتم واعظم وازيد من جزئه ثم نطبق الجملتين الاولى الكل الزايد والثانية الجزء الناقصة
بان نجعل الواحد الاول من وحدان الجملة الاولى الكل الزايد بازاء الواحد الاول من وحدان
الجملة الثانية الجزء الناقصة ونجعل الواحد الثانى من وحدان الجملة الاولى الكل الزايد بازاء الواحد
الثانى من وحدان الثانية والثالث من الاول بازاء الثالث من الثانية وهلم جرا فان
كان ووقع بازاء كل واحد من وحدان الجملة الاولى الكل الزايد واحد من وحدان الجملة
الثانية الجزء الناقصة كان الناقص كالزايد والزايد كالناقص وهو باطل الجزء كله والكل
جزئه وهو ايضا وان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية فقد وجد فى الاولى
كونها زايدة ما لا يوجد بازايه شئ فى الثانية لكونها ناقصة فينقطع الثانية بالضرورة و
يلزم منه تحت الوجود سواء تعاقب فى وجوده ولم يجتمع كالحركات والاوضاع الفلكية او اجتمع فى
الوجود ولم يترتب كالنفوس الناطقة او ترتب ترتبا طبيعيا كالعلل والمعلولات او وضعيا كالابعاد
دون ما هو وهمى محض فانه اى الوهمى المحض ينقطع بانقطاع الوهم فلا يجرى فيه التطبيق فلا
يرد على برهان التطبيق النقض فى صورة التطبيق بما ثبت البدو بان يطبق الجملتان الزايدة
والناقصة احديهما من الواحد للاثنين الثانية والثانية من الاثنين للاثنين الثالثة وهلم جرا فانه
الشاملة لشتى امور الممكنات والممتنعات والواجب الذى هو ذاته ومعدوداته التى لا
يشمل الا الامر الاول فان الاولى اكثر من الثانية لما مر لانا نمنع ذلك اى عدم ورود النقض لان
منع ممنوع فقد علم ان برهان التطبيق لا يجرى فى الاعداد الموجودين ولا فى معلومات الله ومعدوداته
بوجه واحد وانه لا وجود للنفوس الناطقة وحركات الافلاك واوضاعها عند من قال بهذا البرهان
لكونه جريا قال فى شرح المقاصد والحق ان تحصل الجملتين من سلسلة واحدة ترتبا
جزء من هو جزء من ذلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى تمام الدليل كما هو المتعارف
لابد ان ينتج بازاء كل جزء جزء اولا ينتج فالدليل جار فى الاعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة
المترتبة والغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك فى الكل وان لم يكن وذلك بل الشرط ملاحظة
اجزاء الجملتين على التفصيل ليتم الدليل فى الموجودات المترتبة طبعا فضلا عما ذكر اما لانه لا سبيل للعقل

لا تحيا بهما

مباحث العقائد

الى ذلك الايما لا يتناهى من الزمان وما فرغ من اثبات الواجب الوجود لذاته شرع
في بيان صفاته السلبية والثبوتية فمن السلبية انه تعالى الواحد اى الذى لا شريك
له في الالوهية اعنى الوجب الذاتى وبعبارة اخرى الغنى المطلق الموجود وبعبارة
اخرى الاولية الذاتية اى في ضوابطها وهى عند اهل السنة والجماعة ومن بتوفيق الله
وعونه منهم اسحقاق العبادة التى غاية الخضوع وخلق العالم بجميع جواهره واعراضه و
تدبيره كله على وجه الاستقلال والابتداء وقدم ما يقدم بجنسه الزمانى وقدمه الذاتى لو
قلنا به وقد تخصت المعتزلة منها خلق الافعال الاختيارية للعباد وتدبير شطر من حوادث
العالم وهى الشرور والقبائح فجعلوا العباد خالقها والشيطان مدبرها على خلاف مشيئة
الله والفلاسفة الاستقلال والابتداء في الخلق والتدبير فقالوا بخلق العقول للنفوس
والاجسام والاعراض وبقدم بعضها الزمانى وفوضوا تدبير العالم العناصرية بها والى
الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وصف الواجب الوجود لذاته وكونه مبدأ المبادى
كلها وعلة العلل بالسرمد واستحقاق العبادة لا غير وعند المعتزلة اليها والى خلق الجواهر كلها
والعرض جله والتدبير فيه استقلالا فقط فكل من هؤلاء الثلثة موحد لكن توحيد
اهل السنة تحقيق وتوحيد الفلاسفة ضعيف وتوحيد المعتزلة متوسط ومهما
توحيد رابع اقوى من الكل وهو انه لا وجود ولا ذات ولا صفة ولا فعل ولا تاثير الا
الله تعالى وما عداه فانه جدوم بذاته عاجز بنفسه عن جميع ما ذكر قال في الاسلام التوحيد
هو البحر المتلاطم الذى لا ساحل له والقول فيه طويل ومجمله ان له اربع مراتب القشر و
القشرة واللب ولبه كما في الجوز المرتبة الاولى ان توصف المخلوق باللسان ويقول لا اله
الا الله وقلبه متنافل عنه او منكر له كالمنافقين كالقشرة الغلب من الجوز الثانية ان
يصدق قلبه عين اللفظ وبعتقد مع الاقرار به كالعامة المسلمين من المتكلمين وغيرهم كالقشرة
السفلى منه الثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وذلك بان
يرى الاشياء مع كثرتها صادرة من الواحد القهار وينكشف له ان لا واحد الا هو وان
كل موجود من ارض وسماء وجوهر وعرض وخلق ورزق وعطاء ومنع وحيوة و
موت وغنى وفقر الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم فاعل فهو بابداعه واختراعه هو
الله لا شريك له فيه فلا ينظر الى غيره بل كان منه خلقه واليه وجاقه وبه تقومه وعليه اتكاله
فانه الفاعل على الاطلاق دون غيره وكل ما سواه مسخر لا استقلال له بخير كان ذلك في ملكوت

الموجود الذى لا اول لوجوده لا الثابت الذى لا اول لثبوته الذى هو اعم منه ومهما ابحاث البحث الاول انا لا نعلم ان الاثر الصادر من الفاعل المختار يجب ان يكون حادثا مسبوقا بالعدم ولا يلزم ذلك الا اذا اقام دليل على امتناع قصد مستمر في جانب الماضى الى وجود مستمر از لا فقط او ازلا وابدا معا وهيهات ثم هيهات دعوى الضرورة فيما خالف جمهور العقلاء غير مسموعة وان سلم يجوز ان يثبت ذلك القصد بالارادة المختارة من اجزاء العلة التامة ولا يجب تقدم الشئ منها على وجود المعلول تقدما بالزمان بل بالذات وارادة الواحد منا انما تخلف عنها المراد لقصورها وعدم استقلالها اياه اذ يحتاج فيه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء والآلات واما الارادة القديمة الكاملة فيجوز ان يستلزم المراد استلزاما عقليا بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المراد قديما زمانيا مستندا الى ارادة قديمة مسندة عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة اما دائما اى ازلا وابدا فهو اول بان يوصف بالاحتياج الى المؤثر المختار من كل حادث اذ لا يحتاج اليه دائما واما غير دائم بان يكون احتياجه اليها ازلا لا ابدا فهو اول بالوصف المذكور من الحادث الثانى ومساوقته للحادث الابدى وعلى هذا فقد جاز علم بعض القديم وقدرته هذا مفصل ما في شرح شرح التجريد وبه يمتنع ثلث مقدمات لهذا الدليل فتدبر البحث الثانى انه لا دليل على اختصاص مفهوم العين في الجواهر والاجسام ولا دليل على انه يمتنع وجود ممكن يعقم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا فلا يوجد فيه كون ما فضلا عن الحركة والسكون كما تقول الفلاسفة ان من المبادى العالية والنفوس المجردة في ذواتها عن الهيولى سواء كانت انسانية او فلكية الخ تقول بها الفلاسفة والجواب اولا وهو بس بانى اذ فيه اعتراف بان ما عدا الواجب سبحانه وتعالى على قسمين احدهما ما قد علمنا ثبوته وهو حادث وثانيهما ما لا يعلم ثبوته فلا نعلم حدوثه ولا قدمه فلا قطع باسناد ذات غير الله قديم ولا شبهة في ان هذا القطع هو الملط البحث الثالث ان ما ذكر الى غير محل بالوض لما ذكره وعلى هذا فالاولى ان يبين اولا حدوث الاعيان ثم يقال وانه اى حدوث الاعيان كلها يستدعى حدوث الاعراض كلها ضرورة انها لا تنعدم الا بها او بشرط الا

ان المسلمين قد اتفقوا على ذلك فلا يظهر في عقليته قطعية للجبائي وغيره من اصحابنا على اوطه
وشبهته في القول بعدم ازلية العالم وازليته ولا في نقليته غير اجماع ارباب
الملل مع انها لا تفيد اليقين في مثل المسئلة وامثالها على ما اشرنا اليه من ظنوري الجهة
المعلقة عليه من تحكمات الاباث في تفهيم عثرة الاجساد وتفهيم علم الله بالجزئيات
وانه ما اوجب بمفهوم الاولى منه المسئل الثلث فان قلت فيستدل بالاجماع بما
العقلية القطعية فانهم تفيد اليقين والقطع بالقيام اوجه الاستدلال قلت قال
في شرح المقاصد الاستدلال بالاجماع اهل الحماض الامة في الحقايق
العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع والاجماع انما نافع في نفيها بمعنى انها لا تثبت
بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليها يدل على ان لهم قاطعا فيها ولم نقف على التفصيل
والمحدث للعالم الذي احدثه وكلامن اجزائه ابتداء اي بلا واسطة او
احدث شيئا او اشياء منه ابتداء، ثم احدث الباقي منه صلوات الله
اي الذات الواجب الوجود لذاته اعني الذات الذي يكون وجوده عين
ذاته اي مقتضيه ذاته ولا يحتاج الى شيء غير ذاته اصلا فهنا ثلثة امور الذات
من حيث هو هو ووجوده الخاص وانضمام ذلك الذات بنفسه لوجوده
مذهب جمهور المتكلمين وقالت اي الحكماء ان الله تعالى هو الوجود الخاص الواجب
لذاته الغني عن كل ما عداه وصل المحققين من المتكلمين كما قرر في المطولات اليه و
الحق حقيق بان يتبع ثم المحتمل الاول في الاحداث بخصوصه هو المذهب الحق
المنصور لكن هذا الدليل انما يدل على الاعم المذكور وانا نه بحث بطلان الثاني
بعينه بيان ان قدرة الله وارادته شاملة ومتعلقة بكل محدث والدليل المستدل
من قدم اذ لو كان محدث العالم جايز الوجود لكان هو من جملة العالم ودخلا
فيه وجزء من اجزائه فلم يصح محدثا للعالم فجوعه ومبدأ له وعلة تامة لوجوده
اذ جميع الممكنات المحدثة يجب ان يكون له في حدوثه مبدأ خارج منه واجب
وجوده لذاته لبطلان الدور والتسلسل مع ان العالم في بعض اطلاقه اسم لجميع ما
يصلح علما على وجود مبدأ له موثر فيه فلا يكون مبدأه وخالقه جزءا وقريب من
هذا الدليل في اثبات الصانع ما يقال فيه من ان مبدأ الممكنات باسرها اي
الماهوية بحيث لا يدخل فيها غيره ولا يخرج عنها شيء منها لا بد وان يصح اعتبار زمان يحصل

الواجبي وجوده

على مذهب المتكلمين

ع هذا البحث عن اصله مؤنة بيان حدوث الاعراض المادل البحث الرابع ان الازل
والقدم ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود الجسم او الجوهر الذي لا يخلو عن
الحوادث فيها وجود الحوادث فيها وجود الحوادث فيها حتى يلزم قدم الحوادث
الذي لا مرية في استحالته بل هو اي الازل والقدم عبارة عن عدم الاولية
بالذات او بالزمان او عبارة عن استمرار الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب
الماضي وكل من المفهومين العبارتين يتناول القديمين الذاتي والزماني ثم الابدية عبارة
عن استمرار الوجود الى ما لا نهاية له في جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الاستمرارين
معا فالسرمدي ازلي وابدي والابدي قد يكون ازليا وقد لا يكون والازلي
بناء على ما ذكر في الشرح وشرح المقاصد واكثر الكتب يجب ان يكون
ابديا بل سرمديا وقد عرفت ما فيه ومنع ازلية الحركات الحادثة التي يوميا تجمع
من المتناقضين ان ماهية الحركة ازلية قديمة وافرادها كلها حادثة والتفصيل
ان الاقسام اربعة ان يكون الماهية وكل افرادها قديمة كالعقل وان يكون كلتاهما
حادثة كالنفس الانسانية وان يكون الافراد قديمة والماهية حادثة وهو غير معقول
وان ينعكس الامر كما في نحن بصدده فنقول انه ما من حركة جزئية الا وقبلها حركة جزئية
اخرى لا الى نهاية وكل حركة جزئية مسبوقة بعدمها المقارن للحركة الجزئية السابقة
عليها وهذا الى في قدم الحركة المطلقة وقدم ماهية الحركة من حيث هي فانا عند تسليم قدمها
والجواب انه آه مسلم فلا يتصور آدم فان العدم كما مر هو الاستمرار المذكور
فيجوز ان يستمر وجود ماهية الحركة ازلا وابدا في ضمن الافراد المتعاقبة للوجود التي
لا نهاية لها في طرفي الماضي والمستقبل ومن ادعى الاستحالة فعليه البيان والجواب
الحق انا لا نلزم وجود المطلقات والطبايع في الخارج ولو في ضمن الجزئيات وانما الموجود
فيه هو الاشخاص ومعلوم بالضرورة والانصاف ان اشخاص الحركة كلها حادثة البحث
الخامس انه لو الى الاجسام واللازم بط بالدليل الدال على بطلانه لان الى ابعاده
او بشغله الجوهر بلا تنقوا بعاده فيه اولا بعد البحث السادس ان هذا
الدليل لم يتم دلالته على كون القدم من خواص الواجب لذاته وصفاته وكون
الحدوث الزماني من خواص اغياره الشاملة لها وهم ينتفض برهانه او عليه غيره ان

الاحسانية كالاوضاع

على راي المعلم الاول ارسطوطاليس

كم منهما واحد وقد بينوا ان هذا الدليل بالفظين اخذ دليل على وجود الصانع من غير
افتقار له الى ابطال الدور والتسلسل وهما فى شرح المقاصد بان يكون فى كل
ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما يعرض له العلية دون المعلولية
فان كانت المعروضات متناهية فالدور بعينه ان كانت اثنتين وبالبرهان ان
كانت فوقها والا فهو التسلسل وليس كذلك فانه على تقدير حقيقة الدور والتسلسل
يدخل فى العالم بحدثه وهى الاول يدخل فيه مبدأ وعلة لا يبنى له مبدأ ومبدأ انه
فمنع بعض مقدمات الدليل فلا يثبت وجود الصانع بل ببطلان التسلسل او لدور
سبعة مبانى شرح المقاصد وسواء هذا الدليل فى اثبات الصانع اشارة الى
الممكنات الموجودة اما الواحد بعد واحد متصاعدة لا الى نهاية الى علة محققة لا يكون معلولا لشئ لكان
هناك جملة من بين مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من احادها بواحد منها او
الوجود وتلك ممكنة اما الوجود فلافتقار اجزائها فى الموجود ومعلوم ان المركب لا يوجد الا بعد وجود كل
من اجزائه واما الامكان فلانتهاء اجزائها الى الممكن ومعلوم ان المنتهى الى الممكن لا يكون الا
ممكنا فلو كانت هذه الجملة موجودة ممكنة لاحتاجت فى وجودها الى علة موجبة بالاستقلال و
هى لا يجوز ان يكون شيئا من الاشياء لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه
وعلة لعلته لانه لا معنى لابى الجملة الا ابى كل من اجزائها التى هى عبارة عنها بل يكون العلة الموجبة
لتلك الجملة خارجة عنها كما قال فى شرح المقاصد لابى لا يكون ذلك الخارج موجدا
بعض الاجزاء وينقطع البحث بسلسلة المعلولات المتصاعدة لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات
واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشئ من اجزاء السلسلة لامتناع اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص اذ الكلام فى المؤثر المستقل بالابى فيلزم الخلف من وجهين احدهما ان
المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء من اجزائها معلول
بجزء آخر وقد وجد جزء من اجزائها ثم قال فيه وعلى اصل الدليل منع وهو
انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم ان لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الاحاد المعلل كل منها بعلة وهو ممنوع انها ممكنة محوجة عبارة بل هى ممكنات تحقق كل
منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال فانها لا تنبو الى
علة غير علل الاحاد ومن تصور تلك الادلة المنتهضة على بطلان التسلسل سواء كان فى جانب العلل
فقط او فى جانب المعلولات فقط او كان فى الجانبين معا ولا يجوز فى فرض مبدأ فى وسط

ملكوت السموات والارض واولا انتهى لاحد ابواب المكاشفة فتح له هذا ايضا فاما
انهم متصدون بالبصر وانما يصدهم الشيطان من هذه المرتبة من التوحيد فى مقامين
احدهما التفاته الى اعتبار الحيوانات وثانيهما التفاته الى اضطرار الحركات
فى الحركات والسكنات ولا يصدنكم الشيطان انه لكم عدو مبين وهذه
المرتبة كاللب من الجوز وهى مقام المؤمن الرابعة ان لا يرى فى الوجود الا
واحدا وشبهه الصوفية الفناء فى التوحيد لانه من حيث انه لا يرى الا واحدا
لا يرى نفسه ايضا وان لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه
فى توحيده بمعنى انه غائب عن رؤية نفسه وهذا كالذهول المستحيل من اللب وهو مقام
الصديقين ولا يجوز الخوض على وجه رفعها فلنغض عنان العلم منه واما الحيرة وكون
فالمسئولة منهم قالوا مبدأ الخيرات يزدان ومبدأ الشرور اهرمن فاضطروا
فقال بعضهم بهما قديمان وقال آخرون يزدان قديم واهرمن حادث منه ينبغى ان
صانع العالم واحد بالشخص ولا يمكن ان يصدق فى نفس الامر بهذا مذهب صانع
العالم ولا مفهوم الواجب الوجود لذاته الا علة واحدة وهو الله تعالى والدليل
امكانى فرض صدق كل من المفهومين على ذوات كثيرة موجودة او معدومة فاطبقوا
كونه كليا كل كل شائع وذلك والمشهور فى بيان وذلك المدعى من المتكلمين برهان
التمانع الذى مشى عليه ابو الحسين البصرى وعلى وحدانية الله تعالى فطبقه المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وهو هو اخرى عليها اقناعية كما سيجئ لكن عند الاقتضاء نحيل
نشير الى تلك التقطيعة لمشاركتها اياها فى النظم والاسلوب وهذه انه لو امكن
فى نفس الامر الهان وكل منهما لذاته بنعت بالالوهية اى الوجوب الذاتى و
بصفاتها من جميع كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بالضرورة
فى نفس الامر بينهما تمانع وتدافع بان يريد احدهما حركة زيد المشخصة ويريد
الاخر سكونه من تلك الحركة عند اجتماع نقيضى ارادتيهما بالنسبة فى ممكن فى نفسه
وهذا الاجتماع ممكن لان كلا منهما اى من حركته وسكونه المدلولين على
وجه الاثر او امر ممكن فى نفسه ولا تصادم من الارادتين وتقابلهما فلا تمانع
فيطبق بل التقاء انما هو بين المرادين وهما حركة زيد وسكونه المتصادمان فى وقع

اى وحين اذا امكن تعلق الارادتين وتعلق احديهما بحركة زيد والاخرى بسكونه عنها

معا فيجتمع المرادان ح

فى زمان واحد اما ان يحصل الامران اى المرادان اللذان هما الصدق واجتماع الضدين فى موضوع واحد من جهة واحدة كما فى هذا الموضع مح او لا يحصلا معا والحصر عقلى وحينئذ احدهما ان لا يحصل مراد كل واحد منهما وثانيهما ان لا يحصل مراد احدهما ويحصل مراد الاخر فيلزم على الوجه الاول ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كلاهما او احدهما على البدل وهو المراد بالترجيح بلا مرجح والكلام من كل من المحالين عجز احدهما فى ضمن عجز كليهما او عجز احدهما فقط وهو امارة الحدوث وعلامة الامكان فما فيه من شائبة الاحتياج الى الغير ولما كان العجز لازما على كل من الوجهين فى الشق الاخير عما الشق الاول ايضا فان من اراد حركة زيد المشخصة لم يرد سكونه عنها وبالعكس فلما وجد زيد متحركا ساكنا فى زمان واحد فقد عجز فاعل الحركة عما دفع السكون وفاعل السكون عن دفع الحركة فعجزهما لازم آئتى فى مقام الاضطرار بذكر العجز بحيث اوتى عبارة ما كان على الوجهين بنا لتعدد بل لامكانه مستلزم لامكان التمانع وهو لازمة المستلزم للمحال المذكور من اجتماع الضدين وارتفاعهما وعجز من لا يجوز عليه العجز والترجيح بلا مرجح فالمحال اللازم للمحال اللازم للشئ ولو بلغ مراتب اللزوم الى اكثر من الف لازم لذلك الشئ فكون التعدد محالا فالوحدانية هو الحق فان قيل ظاهر ان التمانع يمكن ان يحصل معارضة فى الوجود الا له الواحد او نقضا اجماليا وتقريرها انه لو امكن اله واحد فى نفس الامر لامكن من اراد منه تمانع بان يراد حركة زيد وسكونه معا فان تعلق الارادة من مريد واحد بالضدين كتعلقها من مريدين بهما فيمتنع امكن الاول فاما ان يحصل الحركة والسكون معا او لا يحصل شئ منهما او يحصل احدهما دون الاخر وكل من الثلثة مح لما مر والوحدانية ستلزم واحدا منها او الدليل جار ههنا والمدلول مسلم فنقول ان الارادة عندنا صفة حقيقية تتعلق بالمعلوم والتدين وسائر الصفات شأنها التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور من الفعل والترك على الآخر فمن قبل المستحيل ان يرجح واحد بارادته كلا الطرفين كلا منهما على الاخر كما فى حركة زيد وسكونه ووجود وعدمه فكل من الشرطين مع ما فى حيزه بانهما ممنوعة وبما ذكرناه من ضد البرهان يندفع ما يقال عليه من انه يجوز ان يمتنعا ابدا اعنى يمتنع كل واحد من الاثر كحركة زيد او سكونه من غير تمانع بينهما من وجه الا ندفاع ان امكان التمانع

لانه واجب الوضع بكل منهما ح

وهو قولهم ان يحصل الامران ح

وقبل ح

بتبديل ح

وهذا الحصر بعد العلم والعموم بعد الحصول ممنوع ان الشئ وما يابى الكون سواء الوجود والكتبة بعد الكتبة او لا ممنوع لجواز الكون

التمانع واحتمال الاختلاف وهو المذكور فى البرهان كاف فى اقامة على ان اتفاقهما فى الايجاد مثلا كالاختلاف فيه محال لان وقوع الحركة مثلا اما ان يكون بهما وبقدرتهما فيلزم مقدور بين قادرين كل منهما مستقل بايجاده وهذا هو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وهو محال فوجوب الوقوع بكل منهما يستلزم استغناءه عن الاخرى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا الى كل واحد منهما وانه محال او يكون باحدهما دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح او من الجائز ان يكون المانع هو المخالف غير ممكنة لاستلزامها المحال والوجه ان امكان الامرين فى انفسهما وامكان تعلق الارادتين بهما ثابت والمط به كاف او من انه يجوز ان يمنع اجتماع الارادتين والوجه ما مر ان اجتماعهما ممكن وليس اجتماع الارادتين كارادة الواحد منا حركة زيد وسكونه معا فان الاول ممكن فى حين الثانى لا سيما اذا كان ارادة قديمة لا تردد فيها كما مر من قبل المستحيلات واعلم اولا اى وان لم يكن قوله المذكور حجة اقناعية ولم يكن الملازمة فيه عادية بل كان قطعية والملازمة عقلية فان اريد بالفساد فى مفهوم التالى الفساد بالفعل اى خروجهما عن النظام اى الخلق الانيق المحكم المشاهد فالملازمة ممنوعة اى مجرد هذا التعدد لا يستلزمه وسنده جواز الاتفاق عجيب على هذا النظام وهو مدفوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اعنى هذا النظام المنضوم وان اريد به امكان الفساد فالشرطية مسلمة وبطلان التالى مم اذ لا دليل على انتفائه بل النصوص سيما القرآنية يوم تطوى السماء اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت يوم تبدل الارض فاذا نقر فى الصور فصعق اذا زلزلت الارض زلزالها وترى الجبال تحسبها جامدة ويوم نسير الجبال وبسألونك عن الجبال الآيات شاهدة بطل السماء والارض وتغيير الكواكب ورفع هذا النظام فيكون الفساد اى فساد هما اعنى السماء والارض ممكنا لا محالة الى عدم كونهما او امتناعه فيمتنع التالى لما مر كونها او لما امكن كونهما لانا نقول امكان التمانع كما عرفت لا يدل على انه يجب جدا ان يراد بفسادهما عدم كونهما فان الذهن تبادر الى المعنيين المتقابلين من لفظ الفساد والكون فكيف يراد باحدهما مع الاخر ويرد منع الملازمة ان اريد به ذلك وهذا

ومنه المنع قد مرّ ذكره في الجواب اذ هي منع قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع وعاد ههنا
ومنع وبيره ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالنفي عدم التكوّن بالامكان فان امكان عدم
كون السماء والارض ثابت ابتداء وانتهاء للنصوص المذكورة ومنع انه ينافي القدم هذا
تفريع بما علم فيما سبق التزاماً او منع الله هو الواجب الوجود لذاته المعين بالتعيين
الشخصي والواجب لذاته لا يكون الا قديماً الى من لا ابتداء لوجوده ولم يسبقه عدم او لو
كان حادثاً اي من للوجود ابتداء او مسبوقاً الى ضرورة فلا يكون واجباً لذاته ح الى
اعم مطلقاً من الواجب لذاته لصدقه في نفس الامر على صفات الواجب لذاته الحسنى
وعدم صدق مفهوم الواجب لذاته عليها فانه لا يصدق في نفس الامر الا على الذات الحق
الله ولصدق القديم في نفس الامر عليه وعلى صفاته الحسنى فلو وجوب مستلزم
للقدم والعدم لا يستلزم الوجوب وفي كلام بعض المناوئين الحائل الى السادين بين
العدم والواجب لذاته نعرّج بانه واجب الوجود لذاته كما تقدم هو الله الى لذاته و
معلوم ان كل ما هو واجب الوجود لذاته فهو قديم فالشاون ثابت بانه الى مخصص منافي
او منافرين وهذا مسلم لكن نحدثه وهذا ان اريد بالمحدث ما سبقه عدم او كان لوجوده
ابتداء كما هو المصطلح عندهم ومسلم ان اريد به ما تعلق وجوده بايجاد شيء آخر ولا ضائر
لان الحدوث والاحداث بهذا المعنى لا ينافي القدم الذي معناه عدم المسبوقية
بالعدم وانما ينافي الوجوب الذاتي فهذا الممكن محدث قديم وليس بواجب لذاته
فالواجب لذاته اخص مطلقاً من القديم ثم اعترضوا على المتكلمين بان الصفات
الالهية لو كانت واجبة او قديمة لكانت ذاته تعالى اذ كانت واجبة فيما جلي
الوجود وهو اذا كانت قديمة فلا مفر من ان ما يثبت قدمه امتنع عدمه والبقاء
الى فان القول بتعدد الواجب لذاته اذا كان ذلك المتعدد ذوات قديمة بانتفائها
مناف للتوحيد ومقتض للاشراك والضلال البعيد واما اذا كانت صفات
او ذوات واصفة وصفاً خفية المنافاة المذكورة ومنافاة اخرى من الوجوب الذاتي
وكون الواجب به صفة غير قابلة بنفيها فان الصفة هي المحتاجة في الوجود الى الغير الذي هو
موصوفها والواجب لذاته لا يحتاج فيه الى الغير فالصفة ينافي الوجوب وبالعكس فلا يكون
ما فرض واجباً لذاته واجباً لذاته هذا ويمكن ان يقال وكذا الكلام ليس من مثل الصفة

منا قشة لان البعض لا يرى الاجماع حجة اصلاً والبعض يرى لكنه يبعد انه لا يصح في
مثل هذا المط التمسك به وسايره الادلة السمعية قال في شرح المقاصد من كان طالباً
للحق غير هائم في اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه اليقين بلا احتمال ومن
صفاته السلبية انه ليس بعرض لانه من اقسام الممكن والمحدث والواجب ليس بمحدث
ولا ممكن ولانه الى ولانه يمتنع بقاؤه فيكون من اضعف فانيات الممكن فلا يكون
واجباً لذاته اصلاً والا اي وان لم يمتنع بقاء العرض لكان الى وهذا الاستدلال
على امتناع بقاء العرض مبني على مقدمتين الاولى ان بقاء الشيء زائد على وجوده و
الثانية ان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان كلا منهما ممنوعة اما الاولى فلان الحق
ان البقاء الخ فلم يلزم قيام المعنى بالمعنى واما الثانية فلان الحق ان القيام الخ وعلى هذا فلو
سلم لزوم قيام المعنى بالمعنى فلا نسلم استحالته واما المقدمة الثانية فسلم عرض يمتنع بقاؤه
فظاهر كذب كليتها فان العلم بقاؤه بعض الاعراض كالالوان سيما الاعراض الغائية
بالنفس كالادراكات والملكات النفسانية بمنزلة العلم شيء بعض الاجسام من غير
تفرقة فالحق ان بقاء مثل هذه الاعراض ليس بانقضى من بقاء الاجسام وان امتنع بقاء الاجسام
في كل آن ومشاهدة بقاءها بحدود الامثال ليس بابعد من ذلك الانتفاء والمشاهدة في
مثل هذه الاعراض والمخصص ان التفرقة بين الجسم وذلك البعض كما هو مذهب الاشاعرة
مما لا وجه له بل الحق اما مذهب الفلاسفة القائلين ببقائهما معاً واما مذهب النظام
القائل بانتفائهما متقابل هو الاول لا شبهة فيه ومنها انه ليس بجسم كما لانه مركب من اجزاء غليظة
وهي الجنس والفصل ووجوديتهما الجواهر الفردة او الهيولى والصورة ومقدارية
هو الابعاض وكل مركب محتاج الى اجزائه الذي هو غيره فكل جسم محتاج الى الغير ولا شيء
من المحتاج بواجب فلا شيء من الجسم بواجب ولا شيء من الواجب بجسم وهذا ايضاً قوله و
ذلك ان التركيب امارة الامكان والحدوث ولانه متحيز وسيجيء على انه لكل منزه
عن الحيز ومنها انه ليس بجوهر مر لما مر ولانه عند نا اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وكل
جزء ايا من الجسم او من الخط او السطح الجوهرين عند من يقول لا خلق الله تعالى
الانزاد وجوز في بعض الاحيان ولو بالامكان من شيء منها عند الاخرين والله تعالى منزه
عن ذلك اي الجزء لما يجيء وكونه جزءاً اصغر واحرز من كل جسم وسطح وخط واما اذا اريد
بها الموجود القائم بذاته والموجود لا في الموضوع فانما تعقل الارادة تخالف للوزن

تقابل
عليه
او جوهر
او جوهر

للعرف واللغة وما اشتهر من الاصطلاح كما قال في شرح المقاصد كمن اطلاق الجوهر
على الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات او الحقيقة اصطلاح سائغ فيما من الحكماء فمن ههنا
يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وانما يمنع اطلاقها على الصانع من
حيث ان فيه عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق والتفصيل انه لا خلاف في جواز اطلاق
الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد به اذن الشرع وفي عدم جوازه اذا ورد به
منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان مفهوما صحيحا بمعناه ولم يكن اطلاقه
موهما بما يستحيل في حقه فعند الاشعري واتباعه لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي
ابو بكر وتوقف فيه امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز اطلاق اللفظ دون الاسم لان
اجراء اللفظ انما يثبت معناه لا فيجوز ذلك عند ثبوت المدلول الا بما نع بالدلائل
عاما او الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانها تصرف في الحس ولا دلالة عليه الا للاسباب
والمالك ومن يجري مجراه ذلك ومن جهة تنبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب مبتدأ
مضاف الى المجتمع وذهاب النصارى الى اطلاق لفظ الجزء والطلاق لفظ الجوهر عليه قال
بعض المحققين انه جسم مركب من لحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان وعينين
واذنين وقال بعضهم جسم نوراني شبيه بالانسان كما يحكيه البيضاوي، وطوله سبعة اشبار من شبر
نفسه وقال اخرون على صورة انسان وقيل شاب امرد قطط وقيل اشمط الراس و
اللحية وقيل اعفوني عن الرجل واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقالت الفلاسفة انه
جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح
القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجزء بالمعنى الذي يجب نزاهته
تعالى عنه الى نحو ذلك من الاقاويل الموثرة والمحدثة وما عداه مما لم يرد به الشرع قال
في شرح المقاصد اسماء الله تعالى غير محصورة في عدد التسعة والتسعين على ما
نطق به الحديث اذ قد ورد في الكتاب والسنة اسام كثيرة غير منه كما للبادي والكافي
الى ان عد منها القديم مجملة مما ورد به الشرع من الكتاب او السنة والبصير بالبيان،
الموصل من تحت مجملة كثيرا من ذلك العدد فلا يصح ذلك لان الاطلاق بلا شبهة على سبيل
الكناية ومذهب الغزالي والمعتمد عليه مذهب الشيخ واتباعه فصححه بالاجماع الى الغالط
مرادف ممنوع لتغاير مفهوماتها فان الالفاظ الثلثة تطلق فان مفهوم الاول جزئي حقيقي
والثاني اخص مطلقا من الثالث كما ان الموجود كلي لازم للواجب في كل من تحققته الخارج

الخارجي والذهني واذا ورد الشرع باطلاق اسم على الله تعالى فنواذن باطلاق ما هو اسم
او الاسم الذي يراد فهمه من ذلك اللفظ ولا تراد ف بين الجواد والسخي لتقيد مفهوم الثاني
ما سيح به الى غيره مع احتياجه اليه دون مفهوم الجواد ولا بين الشافي والطبيب لاختصاص
بالتمرن والعمل دون الاول فلا يلزم من اطلاق الجواد والشافي على الله شرعا اطلاق
السخي والطبيب عليه او من لغة اخرى ولذا جاز ان يقال خذاي ترنه وونا وتوانا
وخواهنده وبينا وشنوا وكوياست قال في شرح المقاصد اطلاق افعال
كل لغة اسما مختصا بلغتهم على الله كقولهم خذاي وتنكري شايع وذايع من غير نكير وكان
اجماعا وكفى به دليلا على الاذن الشرعي او بطلاق ما اي اسم او الاسم الذي يلازم
معناه فانه ممنوع وسند ان لكل اسم ورد به الشرع لوازم كثيرة كما لخالق
الى كل ممكن موجود ومن لوازم معناه مفهوم خالق الخنازير وخالق الشياطين وخالق
الشرور ونحو ذلك مما يوهم ولو بالنظر الى لفظ شيئا في خالفيته وليس مثل
هذا الاسم يطلق عليه تعالى على مذهب الشيخ والكلام فيه ايضا ممنوع مجردا وقيد بهذا
اي في هذا الاخير نظير لما مر من منعين ورد عليه ومنها انه تعالى ليس بمصور اي
ذي صورة وشكل مثل صور الانسان من شاب امرد او شيخ اسمط او غيرهما او
مثل صورة فرس وغيرهما وانه ليس بمحدود واي ليس محلا للكميات
المتصلة كالمقادير والا يلزم تجسمه الموجب لامكانه وحدوثه ولا المنفصلة كالاعداد و
الامم يكن واحدا وقد دل البرهان على وحدته ومنها انه لا يوصف بالماهية الى فيلزم
التركيب اي في ماهيته وهو التركيب العقلي وفيه بحث اذ لم يدل دليل على امتناع تركيبه
عقلا وغاية ما دل به على نفيه ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته الى تعقل الوجود الخاص
الى امرين تعقلهما اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاته ولا جزء من الشيء الخارجي حتى يحتاج
في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيتحقل تركيبه في العقل قطعا وهو مردود
بانا لا نسلم ان ذاته الوجود الخاص بل الموجود الخاص وكثير من الموجودات الخاصة كالجسم
والنفس والعقل مركب عقلا ولو سلم انه الوجود الخاص لكنه غير معقول للبشر بكنهه
فمن اين علم عدم احتياج العقل في تعقله بكنهه الى امرين تعقلهما والاستدلال عليه
بعدم انتزاعه مع الغير في ذاته وسنى الاجزاء الخارجية عنه ليس بتام لجواز ان يكتفي بعض

حسب قال احدى الجهة
كمتماثل من سلمان
وعبيده وهو اقصاها
هو آخر
غير بتلالا
ارجعه قطط
ايسدير
الجهود
هو آخر
الى من الايجاد
الجوهر الخ لا امتناع
فيها في الخارج منه

المعنوي الصادقة عليه كالفاعل والمعقول مثلا ذاتيا عاما او لازم ذاتي عام لهما وجاز ان
يكون له اجزاء بحمل مساوية له ليس شئ منها اعم منه ولا يكون شئ منها منتزعا من جزئياته
ليكون مركبا عقليا لا خارجيا ومنها انه لا يوصف بالكيفية الى من صفات الجواهر الفردة
عند بعض وصفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب عنده وعند الاخرين لا يلائم
امكانه وحدوثه ومنها انه لا يمكن في مكان الى قايم بالجسم فقط عند ارسطو وشيعته
او بنفسه فقط وذلك عند المتكلمين القايلين بالخلاء النافين لزيادة المقادير في
الاجسام فلا بعد ولا امتداد ولا مقدار في الجهة يقوم بالجسم عندهم او بكل منهما
وهو عند افلاطون القايل بالبعد المجرد ومقاديره وبالبعد المفطور لا يستلزمه
التحيز المستلزم للامكان والحدوث لو تحيز فانه في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيلزم
كونه محلا للحوادث ولزوم كلا اللازمين وفسادهما مبني على ان الحيز امر منحقق الوجود
وقد مر انه متوهم فالدليل القاطع على نفي تحيزه هو انه اما ساوى الحيز او ينقص عنه
فيكون متناهيا بعد ان يكون ممتدا فيلزم تحيزه المستلزم لامكانه وحدوثه او يزيد
عليه فيكون متحيزا بالمكان قادرا وانه اما ان يحصل في جميع الاحياز فيلزم دخول الاجسام
او تداخل المتحيزات فيها واما ان يحصل في بعضها دون بعض فاما كان يختص لزم الانحياز
والامكان والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه يحتاج اليه ضرورة احتياج المتحيز الى حيزه
ممكن واذا لم يكن في مكان ولا في حيز لم يكن في جهة وهو منتفى هاهنا الاشارة الحسية
ومقصد المتحيز كما في علو وفوق كما تنزل عليه راي المشبهة ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب
محمد بن كرام واتباعه الى ان يكون له في الجهة بمعنى الاجسام فيها وانه مماس للعرش
من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حيث قالوا ان
العرش باطن قبته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وانه ينفصل على العرش
من كل جانب اربعة اصابع وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك
عياله فضاق الملايكة وقال بعض المشبهة ان المحصلين يعانونه في الدعا والاوفة
وروا عن النبي عليه السلام انه قال لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى
وجدت بردانامله وقال اخرون انه مماس للعرش غير مماس له فتقدير بعد عنه لمكانه
مشابهة وتقدير مباينة غير متناهية وتقدر كونه في الجهة ليس فكون الاجسام فيها ولا سفل

العصوبة في شئ فان الذات قد يضاف باعتبار المغايرة الى نفسها كما في ذاتي وذاتك
وقد يضاف الى غيرها كما يقال زيد ذات الكاتب وذات الكتابة بمعنى انها
عرضت له وقد يضاف الى غيرها كما يقال زيد ذات الكاتب ما ليس عينها وغيرها
وليس عينه وغيره كما يقال الله ذات العالم والعلم فعلم صفة الله واجبة لذاتها التي
هي موصوفها وكلا المعنيين مرادهما فالاول في جانب الوجود والذاتي كذلك فان ذاتيّ
بعينها يقتضي وجوده والثاني في جانب الوجود والذاتي بصفته فان ذاتها اي موصوفها يقتضي
بعينه وجودها فيصح ان واجب الوجود لذاته صوالله بمعنى وصفاته بمعنى وان القول
بامكان الصفات وقدمها يقتضي كون صفاته تعالى الحقيقية ممكنة قديمة تناقض قولهم بان كل ممكن
فهو حادث لا قديم فان زعموا الى وفيه رفض لكثير من القواعد الدينية اذ فيه القول
بالقدم الزماني للعقول والنفوس الفلكية والافلاك والهيولى وغيرها والقائلون الدينية
كل فلك حادث اي مسبوق بالعدم وكل فلك كذلك الى غير ذلك ولقايل ان يقول نحصر
الذهاب الى الانسام المذكور لا يقتضي شيئا من ذلك الرفض اذ يجوز ان يحصر
القدم الزماني في الله وفي صفاته ويكون العدم الذاتي خاصة ذاته وانه في الحقيقة عين
مذهب اهل السنة فلا رفض لشئ اصلا وبسائر في مبحث ان صفات الله
لا هو ولا غيره لهذا زيادة تحقيق وزيدها ان صفات الله تعالى ليست بواجبة لذاتها
تطابق هي في انتهاء ممكنة وفديته بذاتها تعالى ومن صفاته الوجودية انه الحي هو الذي
لا اله الا هو لا اله الا هو الحي القيوم ومنها القادر دليل ان الله قادر على ان ينزل انه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه ليس بقادر على ان يحيي الموتى ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم نذر في الملك ومنها انه العليم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
والله يعلم وانتم لا تعلمون اني اعلم ما لا تعلمون والله واسع عليم ومنها انه السميع ان الله سميع
عليم انك انت السميع العليم ومنها انه البصير ان الله بما تعملون بصير والله بصير بما تعملون
والله بصير بالعباد ولم يأول الاشاعرة سمع الله وبصره بعلمه بالمسموعات و
المبصرات واولها غيرهم به فاندفع عندهم منعوما السمع والبصر في متقدم العالم ومنها انه
الثاني المريد وسيأتي ما يدل على انهما عبارتان عن مفهوم واحد ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء
الله ولو شاء لهداكم اجمعين وكن الله يهدي من يشاء ويهدي الى صراط مستقيم موفق الملك

وما شاء ون الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه ونحن يريد ان يضله ان كان
الله يريد ان يعذبكم انما يريد اليه ان يعوضهم بها والله يريد ان يتوب عليكم يريد
ان يحق الحق بريد الله ليبين لكم والله يريد الاخرة الى غير ذلك من الايات و
انما كان الحدث للعالم موصوفا بهذه الصفات لوجوه الاول ان بديهية العقل حاكمة
الى بدن هذه الصفات الستة وانت خبير بان هذا الوجه مبنى على ان النظام العالم
مستند اولا الى الواجب وقد بناقش فيه بانه يجوز ان يبتنى على بعض معلولاته القريبة
او البعيد ولو سلم فلا يدل على ثبوت لسمعه وبصره او علمه بالمسموعات والمبصرات
كما في بحق وذلك النظام الكائن هذه صفات كمال لله فيجب اتصافه كل كمال
وقد بناقش في جواز اتصافه بها ثم في كونها كمالات ثم في وجوب اتصافه بجميع
كمالاته الثالث ان اضداده من الموت والعجز والجهل والصمم والعمى وغيرها مما يجعل
محوجه لصاحبها في ارتفاعها عنه الى غيره والمحتاج الى الغير ممكن فحينئذ لا كما في
نبيث اعيانها او يمكن المناقشة في جواز قبولها الاعيان فان العقل الاول مثلا
ليس ببصير ولا باعمى ثم في كون الاضداد تناقض في حق الرابع انما قد ورد بها
كلها الشرع من النصوص التنطعية من الكتاب كما والسنة الخاص قد ورد
بكلها الشرع من الاجماع ثم مرجع الشرع الى دلالة المعجزات والافراد بها و
الاذعان لها وبعضها كالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة والارادة وازليتها و
ازليته الحيوة ونحوها مما اي احكام او الاحكام التي لا يتوقف ثبوت الشرع و المعجزة
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد فيجوز التمسك فيه بقوله تعالى فاعلم انه لا
اله الا الله وغيره مما تملى ولم يدل بجلالة وجود الصانع وكلامه وصدق كلامه و
نحو ذلك من ثبوت علمه المستلزم لحيوته وثبوت قدرته وارادته مما يتوقف
عليه ثبوت الشرع فان الجاهل والعاجز لا يمكن ان يرسل رسولا صادقا
ذات معجزات فدلالته بها وان يتكلم بخبر كلها صادق وبامر ونهي كل منهما واقع
على طريقة الحكمة واستكمال الناقص فلا وجه للتردد والتامل المذكورين في متن العقائد
من شرح المقاصد الاول السمعية والمعجزات فانهم سلموا الافراد بها والاذعان لها قبل
التصديق بكون الباري تعالى قادرا عالما فيه تردد وتامل وفي هذين الوجهين مناقشة

الاضداد كما عنات
يجوز قبوله لام

والى غيرهما من اليمين واليسار والقدام والخلف لانها آه ومنها ان لا يحدى الى متحد معلوم
بقدرة متحد وغير معلوم وعند عظماء الفلاسفة كارسطو واشياعه عبارة عن المحركة
للفلك الاعظم والله تعالى منزه عن ذلك اي كونه زمانيا لاستلزامه تحدده وامتداده
وتقدره بمقدار تعالى عن جميع ذلك وذهب قدماءهم الى انه امر قايم بنفسه غير مفتقر
الى محل يقوم وحركة معلوم اختلفوا فيما بينهم فقال افلاطون واتباعه متمكن وقال آخرون
واجب لذاته ثم لا يحدى عليه زمان اما على امكانه فلامتناع جريان الممكن على الواجب
لذاته واما على وجوبه فلامتناع جريان الواجب على نفسه واعلم ان ما ذكره من التنزيهات
منتقض ببعضها عن البعض كوحدته مع سلب معدوديته وكسلب معدوديته وتحدده وبينه مع سلب
وسلب تركبه مع سلب بعضه وبجزيه الا الى سكر الالفاظ المتزاوفة كلفظ المبغض و
المتحدى وبالتفريج بما علم بطلان الالتزام كل من المذكورين مع لفظ المركب ثم ان بعض
المنزهة عما اي صفات او الصفات الخ ذكرت على انها ثانية في وجوب الوجود بالذات لا انها
من شانها الكثرة كما في المعدود وبينه وشابهه الحدوث والامكان وكل من هذه الثلثة ثابت في
الوجوب الذاتي على ما يمنع بناؤه وفيه نظر لان هذا معنى التزامي للعوض عند جمهور المتكلمين
والمحققون منهم والفلاسفة لا يسلمون امتناع بقاء كل عرض وبجيلون اكثره بل قبايل بعض المحققين
بعضه ابديا ويجعل الفلاسفة بعضه قديما فلم يفد هذا التعليل كون ترك غير عرض ومع الجوهر
الالتزامي ما اي عين او العين الذي تركب عنه غيره ومع الجسم الالتزامي ما تركب هو عن
غيره وليس شئ من المعنيين بعين مطابق ولا التزامي شاوي المعروف بل الاول مع الجزء والثاني
مع الكل فلا يصح تعويض متعوني اللفظين بهما او من ان الواجب لو تركب من اجزاء فان جميع
تلك الاجزاء اما ان يتصف بصفات الكمال الخ من جملتها الوجوب الذاتي فيلزم تعدد الواجب
لذاته او لا يتصف فيلزم النقص والحدوث وليس بشئ لان المختار له ان يختار الشق الاخير
الخ وان كلا من اجزاء غير واجب لذاته لكنه قديم ولا يلزم نقص الاله الذي هو المجموع الا عاوزه
ولا حدوث شئ من اجزائه فان قبل تركيبه بوجب امكانه فلا يكون واجبا قلنا وكذا قبل
او لا يحتاج في اتمامه انضمامه الى هذا المزيف ومن ان الواجب اذا كان متصورا او ممكنا
او ممكنا فالاول وهي مسبوقة الاقدام في افادة المدح والنقص ثم اذ بعض صفة اولى و
اقوى في افادة المدح من بعضها واليه يشرف له لقد طفقنا الانسان في اعلى تقويم فتنبر ذلك

متداده

في ا

البعض الى مخصص مفارق او متقارن مهوذاتز او بعض صفاتز الذاتيه ويمكن ان لحاد
المخصص المقارن فانه بعض صفاتز او بذاتز افتضى ذلك البعض كما اقتضى بذاتز وجوده فلا
يدخل تحت قدره الغير فلا يكون كادنا الى صنعه وقد عرفت ضعفها اجمع المخالف المشبه
او المجسم بالنصوص الظاهره من القران والسنه في الجمله وهو القاهر فوق عباده يخافون
ربهم من فوقهم امتم في السما، بدبر الامر من السما، الى الارض ثم الرحمن على العرش استوى
اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملايكه والروح اليه انى متوفيك ورافعك الى
عرضت جاريه خرساء ارید عتقها في الكفاره عن ابنى عم فقال لها اين الله فاشارت الى السما،
فلم ينكر عليها وقال لمولاه اعتقها فانها مومنه وسالك سايل عن الله فقال اين كان ربنا قبل ان
يخلق السما، فقال كان في عما، ما فوقه هوا، وما لاتحته هوا، وكان جبرئيل عنده صلوات الله عليهما
فاناه ملك فقال اين تركت ربنا قال في سبع ارضين ثم جاه آخر فقال اين تركت ربنا
قال في سبع سماوات ثم جاه آخر فسالك مثل ذلك فقال في المسجد فسال آخر فقال على العرش
ان الله لا ينام ولا ينبغى له الا ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع الله عمل الليل قبل النهار وعمل
النهار قبل الليل وفي الجمجمه وجا، ربكم قال ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ان الله
يسال الى سما، الدنيا يقول الله يوم القيامه يا ابن ادم مرضت تعدنى يا ادم استطعمتك
فلم تطعمنى يا ابن ادم استسقيتك فلم تسقنى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن
تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى مشيا اتيته هرولة ان العرش سئل عما
كواهل حملته من ثقل الرحمن ان الله تعالى ملا العرش حتى ان له اطيطا كاطيط الرحل الجديد
ما وصل رسول عم في سواجه الى السما، السابعه اتاه جبرئيل فقال رويدك يا محمد فان ربك
يصلى فقلت ان ربى يصلى قال ثم قلت فاى شى يقول قال سبوح قدوس سبقت
رحمتى غضبى روى ان ابى اسرائيل سالوا موسى ايصلى ربك فاوحى الله اليه ليفهم الى اصلى
كما ينبغى رحمتى وغضبى ولولا ذلك لتعطلوا الى وحدتى يصلى وفي الصحيح ان الله تعالى
خلق ادم على صورته وفي رواية على صورة الرحمن ربنا ربى تعالى في احسن صورة انا ربى
في احسن صورة نبارك ربنا تبارك في غير الصورة الخ يبرقون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله
منك وصلى ربى في جنة عدن شاهدا في تدمس اخضرين وفي الخوارج وسنى وجه
ربك كل شى هالك الا وجهه يد الله فوق ايديهم بل يداه مبسوطتان خمرت طينة ادم بيدى

بيدى اربعين صباحا خلط طينة ادم بيده فخرج كل طيب بيمينه وكل خبيث بشماله ومسح احدى
احدى يديه على الاخرى باصابعه الجبار رسماوته وارضه بيديه ثم بقبضهما ويبسطهما ويقول انا
الجبار انا الملك اين الجبارون واين المتكبرون والسماوات مطويات بيمينه بيمين الله
تعالى لا يتبعها شى قام المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن الحجر الاسود
يمين الله في ارضه يصافح بها من يشاء من خلقه فوضع كفه من كتفى فوجدت بردها بين
ثدى ان الصدقه تقع في كف الله ان احدكم اذا تصدق بالتمره من الطيب ولا يقبل الله
الا الطيب يجعل الله ذلك في كفه فيربيها كما يربى احدكم فلوه او فصيله حتى يبلغ بالتمره
مثل احد قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن جا، رجل من اهل الكتاب الى
رسول الله عم فقال له يا ابا القاسم ان الله يمسك السموات على اصبع والارضين على اصبع
والجبال على اصبع والشجر على اصبع والماء والثرى على اصبع ثم يقول انا الملك الجبار فضحك رسول الله عم
حتى بدت نواجذه ثم قرا وما قدروا الله حق قدره ساعد الله اشد من ساعدك ومنك
احد من موساك ان كفا من كفاته جل الكافر في النار تبلغ اربعين ذراعا بذراع الجبار ان الله
خلق ملايكه من نور الذراعين والصدر وفي رواية من نور ذراعيه وصدره و
لتضع على عين بحرى باعيتها اذا قام العبد في الصلوة فانه من عين الرحمن ان الله يضحك الى
اوليائه حتى بدو نواجذه ناصرنا على ما فرطت في جنب الله فيضع الجبار قدمه في النار ان
الله يقول لها وهو منه من يدى فيقول اني اخاف ان تدعنى فيطغى فيقول خذ بيدى
فياخذ بقدمه فيمسك الرحمن فيقول الله تعالى وان لعندنا لزلفى وحسن ماب ما فتح خلق استفى
ثم وضع احدى رجليه على الاخرى اني اجد نفس الرحمن من قبل اليمن كتب على نفسه الرحمة وبان
الواجب لذاته موجود وان كل موجود بى فانما كل منهما بذاته وقضا الى الله تعالى والله تعالى والعالم موجود ان
وهو ليس حالا في العالم الغنى عما سواه وافتقار الحال الى محل والا محل له لحدوثه ووجوب استغنا
القديم عن الحادث فيكون مباينا للعالم فانه لو حل في العالم لصار محلا للحوادث فيتغير بتغير العالم وذلك
المذكور من وجوب كون كل موجود بى على حال ذكرت ومما يتفرع على هذا الوجوب كما بينه
الله تعالى وكونه في ذاته وجزو مجسما ومصورا ومتناهيا وهم محض وحكم كاذب على غير
المحسوس الله تعالى باحكام المحسوس وهو الجسم والادلة القطعية قائمة على استحالة الوجود لذاته
وعلى هذا التنزيهات فيجب ان نعرض عن ظواهر النصوص الى الله تعالى وان لا نتاول على ما ذهب اليه السلف كالك

ابن انس ومقاتل بن سليمان واحمد بن حنبل وداود الاصفهاني وغيرهم وكانوا اعلم الله ورسوله
بجزء ون في التشبيه الى غاية افتوا عند قائمين حوك بلا عند قراءة خلقت بيدي او من اشار
باصبع عند روايته قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن بانه وجد قطع بيده وقلع
اصبعه قالوا ان توقفنا في تفسير هذه النصوص وتاويلها لو جهين الاول ان قوله تعالى واما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله وهو مقتضاه
من وجه ان التاويل امر مظنون بالاتفاق والعقول في صفات الله تعالى بالظن غير جائز فلو اوقفنا
على غير مراد الله تعالى لوقعنا في الزيغ بل يقول كما قال الراسخون في العلم كل من عند ربنا امنا بظاهره و
صدقنا بباطنه وكلنا علمه الى الله تعالى وليس مرتبة ذلك من شرائط الايمان وار كانه ولا يخفى
بكلفين بتحصيلها واحتياط بعضهم اكثر احتياط حتى منع بعضهم الدعوة الا الوجه ولا يخفى ما بالغارسة
مثلا بل لو احتياج الى الكشف عنها بعبارة اخرى عبر عنها بالفاظ وردت الشرع انبارا الى اختيارا
للطريق الاسلم الموافق للوقف على الله اوتاويلات صحيحة مناسبة لما عليه القطعيات
العقلية كما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث من ان الفوق المتعال او التعالي حيزه او مكانه
لا حيز لا ومكانا وكونه تعالى في السماء وفي سبع ارضين وفي المشرق والمغرب وعلى العرش و
العروج والصعود اليه والرفع اليه مبني على التمثيل اذ في في هذه المواضع بمعنى على كما في جذوع
النخل والاستواء والاستيلاء والسماء بالمد السحاب الرقيق وبالقصر موصوف بشبه عدم
الكون حال السعداء والبعد عن الوجود والقريب منه بالعكس والعماء من ان المذكور رجاء
امر ربك وما بهم عذاب الله وتنزل الله الى سماء الدنيا بالتفضل والاحسان او بنزول رحمته
او ملائكته ويروى ثعاب بنزل بضم الباء ورضى بعض اولياءه واستطوه واستسقى ويوجب
رحمته وكرمه ومن جهة تنزل كونه الرحمن على كرسي حملة العرش وملاء العرش بانه رجلا وصلوته
شاؤه على نفسه او على بعض عباده ومده لا من ان الصوت القوة او الضمير عائد الى
انسان مشاهد يقرب وملمح وجهه او مشاهد آخر او الى آدم او الاضافة اضافة تشريف
كفى بنبي ونافة الله ورايت ربي في احسن صورة كراسنا من خطيب على المنبر يوم
الجمعة على حمار وهو حال من التاء كشابا صعدا في نعلين اخضرين او صفاته راه فلكي
وعلمه بالاستدلال وضع في احسن صورة للعالم او للنفس كالنهار فما رايت شيئا الا
رايت الله فيه قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم ومن ان الوجه الوجود

الوجود واليد القدرة او النعمة واليمين ما ظهر اثاره الحسنة من القدرة والسلطنة
ويمين الرحمن بمعنى عرشه والكف والاصبع والساعد الملك والسلطان والقدرة واصبعاه
عدله وفضله وقهره ولطفه والمرسى القطع والجبار الكافر لانه تعظم وتكبر عن قبول الايمان او
كسر وكان الاوابل بذراعه يقدرون المسافات وكان يزيد عليه ذراع العامة بقبضة او
طويل اليد والذراعان والصورة ذراع الاسد المذكور في السماء وصورة والاضافة
في الروايتين الاخرى للتشريف والعين البصر وصحكه رضاه ونواجذ صفة التعجب والطافة
المستورة والجنب الامر او الجانب والجرم والقدم خلق من مخلوقاته او مستعدون من الكفار
والاضافة بطريق الملك او بمعنى ما قدمه لك من العفو والغفران والاستعلاء الغالب البعض
على البعض والرحل الجماعة والمعنى كما ان منزوات خلقه التي بعضها على بعضه فجعل الكل متسما على
قسمين كل منهما جماعة من الموجودات كسبع سموات على بنيته وسبع ارضين سفلية وهي
احدى الجماعتين وهي العلويات على الاخرى وهي السفليات والاضافة بطريق الملك والتقدير
راجع الى خلقه لا اليه تعالى والنفس التنزيهي والنفس الذات والمحققون من العلماء البالغين
قالوا اولنا الاستواء واليد والعين ونحوها مجازات عن الاستدلال والقدرة والبصر
وغيرها انما هو لنفي التشبيه والتفهيم والا فهي تمثيلات وتصويرات لتلك المعقولات بما يزاد في
الصور الحسية على السبيل الاحكم المواضع للعطف في الا الله والراسخون في العلم وبهما
مسلك ثالث متوسط تحقق به الامام العلامة بلا ريب وحققه من يريد ان يسلكه في مضمار
الغيب فقال من القواعد المعظمة الجدوى المدركة كشفا وشهودا ان كلا من الجهات
والمكان في حقه ومن شانه ان يطلق عليه او بالشرط في الاخبار انما انتفى اللوازم عنه
اتصاف صفة او صفات ليس بشيء مما يقتضيه لذاته اليه فانه لا ينفي ان ينفي عنه تلك الصفات
مطلقا ولا ان يثبت له مطلقا بل هي من ثابته له بالشرط فتنفيه عنه كذلك واما في الحالتين و
على التقديرين صفات كمال لاسماء تنص لفضيلة الكمال المستوعب والسعة التامة
مع تحقق فرط البساطة والتزاحم على حاله وهذه قاعدة من عرفها وصدق بها بالنظر او الكشف
عرف سر الاباء والاخبار التي توهم التجسيم والتشبيه واطلع على المراد بها وعرف الجهة بين
معانيها ومن القطعيات العقلية الكمال تنزيه الواجب الحق عما يعاب وصفا
هو عليه منزه من شائبة النقائص وورطة التشبيه والتعطيل وعرف تنزيه الارواح الملكية

وبكاء جبرئيل ومكائيل وبحلها السلاح للحرب ودخول احدهما او كلاهما في السبع جوز من الارض فخرة
عائشة رضي الله عنها الى غير ذلك مع اتفاق المحققين من العلماء على ان نشأة الملائكة الخ منهم المجردات
منهم ان لا يحجم ولا يسع حجم ولا شغله ولا يتبعض ولا يحتمل السلاح على ان الداخل في جوفها في
المثل بمثل دجيه وبمثل بثياب شديد سواد الشوشد بياض الثوب هو
جبرئيل حقيقة والا لزم مفاسد لا تخفى ومنها انه لا شبهة في ان لله تعالى قدرة على ان لا يشاركه ولا يحده
منه شيء في الكيف لانه كما مر منزه عن الكيفية وقال ان الى فطاي ليس لموجود خارج
بانه لا استلزام امد التعدد وصحيح والتركيب البعض وقد قبل باستحالته فان قلت قد
علم كل من وجهي التنزيه المذكورة مما مر فلا وجه لاعادته قلت قد ذكر انه لا يجتنب عن التكرار
هنا لما مر فلا فساد واما الى الموجود بوجود ضعيف ومجازي وعلم ليس في غاية الوضوح
ولا في نهاية انكشاف المعلوم به لحدوث معلول الغير فله ابتداء وجائز الوجود فان برهان ما
بناقيه من الجنة وغيرها وعرض فيتجدد في كل زمان ويتناهر بعلة وليس على الله الا موجودا
بوجود اقوى وصفة وقد ما من الازل الى الابد ومعلول الذات وسالما من طريان
المنافي وفي غاية الوضوح والانجلاء وغير متناه النفع فلا مانع علم الله علم الخلق بوجه
من الوجوه المذكورة في الكلام ولا يدل على ان المانع من الشيء لا يثبت الا بعد تحققه
في جميع اوصافه بل قوله فلا مانع علم الخلق بوجه شر بان المانع من الشيء قد يحصل بوجه
دون وجه ولكنه قد وقع في موضع آخر بان الى تكليف بتصور المماثل الواجب وقوعه بين المتعدد
والامور المتغايرة ولا يخرج عن علمه مذكوران ما شاء ان يذكر سواء كان ممتنعا او واجبا
لذاته كما او ممكنا فانا بذات الواجب لذاته كفاية الذاتية او ممكن آخر بل يحيط بكله علما
قال الرازي مخلوقات الله كما متناهية ذواتا وصفاتا لكن صفاته ولا ذاته على ذات الله
وصفاته غير متناهية وسمعت الشيخ الوالد عن قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال
سمعت امام الحرمين تتدل معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات
الغير المتناهية غير متناهية ايضا ان الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل
وابتقاء بصفات لا نهاية لها عليه وكل تلك الاحوال المتدبرة الدائمة على حكم الله وقدرته
معلوم انه ولا يخرج عن قدرته شيء عن الممكن الاخر المذكور عن ان كل فرد ممكن من افراده
ذاته الى ان وجد فانه يوجد بقدرته ابتداء واستدلا لفعله ومعلومه اشمل من قدرته ومقدوره

مقدوره ومما اشمل من ارادته ومراده ومما اشمل من رضاه ومرجيه وامره غير فيه اصلا لان الجهل
بالبعض من المذكورات والبحث عن البعض من الممكنات نقص والله متعال عنه لانه اما ان لا يحتاج
الموجب للامكان الذاتي للوجوب واما ان يحتاج فان لم يحتاج فالبعض الاول
نسبته الى الكل على سواء لان المقتضي للامكانية والقدرة للمعلومية والمقدورية هو
صلاحية الذكر والامكان والمشترك الغير ممكن وفي شرح المقاصد من اوله الختام ودليل
التوارد وهو ان كل شيء ممكن اشير اليه مقدور والله تعالى قطعا ولو كان مقدور الغير و
فرضنا تعلق ارادتهما معا بوجوده فوجوده اما باحد القدرين فيلزم الترجيح بلا
مرجح واما بهما فيلزم تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد لان كلا منهما مستقل بالايجاد
فلا يجوز ان يكون العلة من المجموع ويرد عليه ان قدرة الله تعالى الكل ممتنع بالذات مستقلة و
بتعلق قدرة العبد وهو الخط ومنها انه لو وقع ممكن باحد القدرين و
فرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الممكن فحال ايجاد القدرة الحركة الجزم و
سكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما
لزم عجز البارئ وتخلف المدلول عن العلة التامة وخلو الجزم عن الحركة والسكون والا
وقع احدهما فقط لزم الترجيح بلا مرجح ويرد عليه ما قدمناه ولان النصوص والله بكل
شيء عليم وهو بكل شيء عليم واعلموا ان الله بكل شيء عليم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور
عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم
ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة ولا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين الم تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ما يكون من نجوى ثلثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم
بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم ليعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط
بكل شيء علما ان الله على كل شيء قدير الكل تحت كل شيء قدير وكان الله على كل شيء مقتدرا
الى غير ذلك مما طفحت بعموم العلم وشمول القدرة ثبت انه لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه لا
كما يزعمه الفلاسفة في مادة الكائنات وجدت في بعض النسخ فاعرفوه او موجوده والكل
توجد كما في بعضها فتحملها والمصدرية انه لا يعلم الجزئيات الجنينية وانه لا يقدر على
اكثر من واحد لكونه واحدا من جميع الوجوه وهو المعتقد الاول ولا كما يزعم الدهرية انه لا يعلم ذاته وقيل

من صوبت الاشكال

بسم

يتعلم علمه بغيره وقيل علمه بعلمه وقيل علمه بما لا يتناهى وقيل انما يعلم في الازل نفسه واحوال نفسه
والماهيات واما التصديق بان هذا قد وجد وهذا قد عدم وتصور الجزئيات الحادثة
فانما يحدث في ذاته فيما لا يزال وبالجملة فذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده ولا يحصل
قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف ذاته بعلوم حادثة فمنها او
فانية بعد حدوثها هي تعلقات واضافات ولا كما يزعم النظام واتباعه انه لا يقدر على خلق
من الجهل المركب والكذب والظلم وغيرها ولا عيان واتباعه انه ليس بقادر على ما علم انه
يقع او علم انه لا يقع ولا كما يزعم الجبائي واتباعه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد كان العبد
لا يقدر على نفس مقدوره فان القدرة هي القوة المؤثرة وفق الارادة والامر في
انها وامورا قوة كتعلقها وتعلق الارادة وغيرها فتجتمع على وجود مقدور الى حيث توجيه فيجب
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فالقادران او القدرتان بالوجه المذكور يمتنع
توارد هما على مقدور واحد بالشخص لامتناع اجتماع علتين تامتين على معلول متشخص كما مر فيبقى
الممتنع لا يقدر الله على نفس مقدوره وبالعكس ولا يقدر واحد من غيره على نفس مقدور واحد
من غير الخوض في هذه العامة واما مذهب نفاة القدرة عن العبد بل عن غير الله
رأسا والاول لا يخفى بطلانه نتعين صحة الثاني وليس الكل من الفاظ الحي والقادر
والعالم والسميع والبصير والمريد ولا شيء من اثنين منها الفاظ مترادفة ومعلوم ان الصفة
مفهوم المشتق الذي هو غير اسمي الزمان والمكان والاسم الآلة كاسم الفاعل والصفة المشبهة والفعل
التفضيل واسم المفعول والمضارع على الشيء بمعنى ثبوت ما اخذ الاشتقاق منه له زائدا
على ذاته في الامثلة المذكورة بل فيما عدا اسم المفعول والمبني للمفعول على قيامه بذلك
الشيء وفيهما على وقوعه عليه فثبت له صفة العلم وصفة القدرة وصفة الحيوة وغيرها بذلك قائمة به
زائدة على ذاته وما يقال ان المشتق على ثلثة اقسام مشتق بعض تغايره ذاته و
ينفك عن ذاته كلون الارض المشتق بعض الشمس او غيرها من الكواكب والسرج ونحوها ومشتق
بعض بتغاير ذاته وبلزمه ولا ينفك عنه كجرم الشمس المشتق بعض نفسه ومشتق بعض هو ذاته
وعينه كنفس الضوء فانه ليس بظلم قطعا بل مشتق بالوجه المذكور وذلك كالموجود فانه اما موجود
بوجود تغايره وينفك عنه كالحادث الفاني او بوجود يتغايره لكنه يلزمه كالممكن القديم او
بوجود هو ذاته كنفس الوجود فانه ليس بمعدوم البتة بل موجود بوجود هو عينه وذاته وقد قيل

قبل الحكماء بأسرهم والمحققون من المتكلمين ان الخالق بوجود قائم وموجود بوجود هو عينه فكذلك
حاله في علمه وحيوته وقدرته وسائر صفاته الذاتية كذلك فيكون مثلا عالما بعلم هو ذاته فيرد
مردود عند الشارح وأجابه بان الاتصاف الذي بينه وذاته في نفس الامر كما تضاد بينهما
ليس بمعقول فان الفرق اذا اعتبر المغايرة المصححة للحمل ضرورة في نفس الامر لامتناع اوكذا
الوجود وجود لا موجود به نفسه بل لو كان موجودا فبوجود آخر زائد عليه ولو في الذهن لا
كما يزعم المعتزلة كالفلاسفة انه عالم لكل المعلومات بذاته اي علمه عين ذاته لا علم له زائد على
ذاته الى قولنا مثلا زيد اسود لا سواد له وفي شرح المقاصد والمعتزلة لما
ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون امثال هذه من الناس رأسا
بل يداهنون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهلات ثم لنا في هذه الدعوى ادلة
ودلالات الاول ما مر من انه عالم قادر وكل كذا فله علم وقدرة ووجه الاجماع
كما مر ثبوت علمه وقدرته وغيرهما وبزيادتها على ذاته زيادة واضحة كقولنا ذاته علم
فاعلم انما انتزل بعلم الله اي متلبسا بعلمه بمعنى متعلقا به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون
العلم متنزلا لا يحجب ناوله وقوله وما يجهل من اشيء ولا ينفع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وكقوله
ان القوة لله انه هو الرزاق ذو القوة المتين والثالث انه قد دل صدور الافعال
منه على وجود علمه وقدرته وحيوته بمعنى ان يكون كل منها صفة زائدة لقائمة بذاته لان نفس
النصوص تطلق بمجرد شمتيه عالما وقادرا ولان مادة الصدور دال على مجرد تسميه عالما
وقادرا فهذا الدليلان الاول منهما معترض عليه بان التصديق بالحال الاستقبال وانتزال
الكتب وصدق النصوص ومحتمل الاجماع يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور
ثم لو ابدل من لفظ ثبوت لفظ زيادة او دونها بعد ذلك سقط الاعتراض
واما الثاني فقد ذكر فيما سبق لاثبات ان الصانع حي عالم بالعالم ونحوه وههنا لاثبات ان العلم
ونحوه وصف زائد على ذاته وانت خبير بالمنافشة فيه وليس النزاع بالاثبات و
النفي سواء بين المعتزلة لنفي العلم والقدرة ونحوهما الذين من اهل الكتاب والكلام
الاتفاق على نفي هذه عن ذاته راسا ومطلق حصل كما قال عالما بل علما وباعتبار التعلق بالمعلومات
قادرا بل قدرة الى غير ذلك من الحيوة ونحوها فالذات والعالم والعلم والقادر والقدرة
وغير ذلك كلها مهيات واحد فلا يلزم تكثر في الذات الواجب الوجود ولا تعدد الى ولا يلزم حكم
ايا المعتزلة لمحالات فاحشة الاول كون العلم مثلا قدرة وحيوة وسمعا وبصرا وارادة وكلاما و

كون القدرة علما وحيوة وكذا الباقي من غير تمايز اصلا لان كل ما ينفس الذات فيتنظم قياس
هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان
الذات نفس القدرة خرج القدرة والكون العلم مثلا قائما بنفسه وواجب الوجود لذاته وعالما وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق الى غير ذلك من الكمالات الالهية وليس كذلك وقائما
يخرج الكيف بالذات من زعم ان علمه بعينه الله كافر والثالث كون الواجب لذاته غير قائم بذاته
والرابع كون محل هذه الصفات على الذات غير متحيز لقولنا الذات ذات والعالم عالم
والعلم علم مع انه متحيز محتاج الى البيان كما في قولنا الله عالم بل بعيد من قبول الاذهان كما في قولنا
الله علم والخامس مما يلزم من لزوم كون الغير مثلا اسود بلا سواد ازليته لا كما يزعمه الكرامية
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو بتشديد الراء وفتح
الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء كما بقوله النسفية فقه الى صنعة وصه والاصح
وبما محمد بن كرام من ان له صفات قائمة بذاته لكنها اي بعضها حادثة تعالى عما لا يليق به وبجلاله لا
كما يزعم ابو المعين واتباعه ان الباري مريد بارادة تحدث لا في محل ولا كما يزعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام هو ليس بقائم بذاته بل قائم بغيره وحال فيه وصفة له لكن الى هنا بال قوم
قالوا بثبوت القدماء الثمانية وهم القائلون بالسبع المشهورة من صفاته الذاتية وهو
باطل لاصفة وراء ما لبشتين احديهما ان الصفة الزائدة لا دليل عليها وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه
وردّ بمنع المقدمتين وثانيتهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناه العارفين الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى
له كذا في شرح المقاصد وبعد ما اكثر فاشيخ ابو منصور الماتريدي واتباعه اثبتوا الكونين
وراء السبع وسبوا اثباتهم الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري كابي
جعفر الطحاوي وغيره واثبت الاشعري البقاء وقبله اقلون من الاشاعرة وذهب الكثرون
منهم الى انه ليس بصفة زايدة على الوجود وزاد في صفاته الحنبلية هو وغيره ما ورد به الشرع
واشتمل عليه ظاهره الحقيقي او امكن الاستواء واليد واليمين والاصبع والوجه والقدم والجنب
والندم والرحمة والكرم والرضا واثبت القاضي او راكي الشم والذوق واللمس صفات اخرى اثبار
الى غير ذلك مما يلزم من قدمها قدم الغير بل قدم امور ليست بغير الله ولا بغير ولا يكثر القدماء
وتعددها فانا نكثرها وتعددها موقوف على تغايرها والتغاير الى المتغايرة ومن هنا جواب آخر
وهو انا لا نسلم ان يكثر التغاير وتعدد القدماء الثلثة بل قد قلنا وهاهنا الا اله واحد

الكاملين ايجابا والا لزم منقصة بالقرون وردّ بانه ممنوع بل التكليف بقدر الوسع وقد علم
فما اورد على الكلام

واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالله
ثلثة منتصف كل منهم بصفة الالوهية من قيامه بنفسه ووجوب وجوده بذاته الى غير ذلك من
كمالاته وعلى انهم كفروا بهذا القول فاين من هذا من القول بان له احدى عشرة ذاتا واحدى في صفاته قد
يطلق بجلاله وجماله فواطع كلامه ومتاله فالاول ان يقال ذاته تعالى واحد وصفاته الذاتية متعددة
الى سبع او ازيد والمستحيل تعدد ذوات اي امور كل منها قائم بنفسه قديم بالعدم الذاتي
وقد دلّ القطع على استحالته او الزماني ولم يجد قطعا عقليا يدل عليه لا تعدد ذوات واحد و
صفات كلها قديمة وقد يقال الازلي موجود لا اول لوجوده والقديم هو الازلي القائم بنفسه وهو
اخص منه فالصفات ازلية لا قديمة والاولى ان لا يجترأ على صيغة المجهول اي كبر الظنون
على القول بكون كل من الصفات واجب الوجود لذاته بل يقال هي اي الصفات واجبة هي والفصل
اما واجب الوجود لغيره او واجب الوجود لا لغيره ثم هو اما واجب الوجود لا لغيره والذاته او واجب لغيره
وذاته ويتناول القسمين معلوم واجب الوجود لا لغيره ومعلوم واجب الوجود لذاته اي الذات
وذلك الامر الذي ليس بغير وذلك الواجب ولكن المشهور رفض من الجمهور من مفهوم واجب
الوجود لذاته هو النفس الذات فقط فيكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته
يعني انه واجب لذاته وعينه وانما واجبة كذاته اي لذات الواجب لذاته ونفس وكلاهما الى
الله وصفاته واجب الوجود لذاته لا الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته وهذا عبارة
وذلك الفاعل كما نقله عليه لا الاول والوجه في حل عبارته ما اشلفناه لك فتدبر وامامن انشا
فمن ممكنة غير حادثة بل قديمة ومحال قدم الممكن القائم بذاته باجماع المسلمين ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قائما بذات القديم الواجب واجبا به غير منفصل عنه فيلزم تخصيص قواعد
لهم الاول ان الكل ممكن حادث والثانية انا كل على الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون
الامكان والثالثة ان كل ممكن مستند الى الله بالقصد والاختيار لان استناد الصفات
عند من يثبتها من اهل السنة ليس الا بطريق الايجاب فهو مختار بالنسبة الى اثاره
المنفصلة وموجب بالنسبة الى اثاره المتصلة اعني صفاته الذاتية ولكن لا مؤثر الا الله
فح يلزم ان يكون الحق هو الفاعل لصفاته والفاعل لصفاته انه لزم كون الحق فاعلا فاعلا الى واحد
حق عندهم خلافا للكعبي سنة فليس الى ولصعوبة هذا المقام ومن انا لو لم يوجد الصفات
لتعطلت الذات ولو وجدت وقدمت لتعددت القدماء الاعمار وهو كفر ولو حدثت لزم قيام

تاطع

الحادث بذاته يستلزم صدوثه عنه اضطر كل طائفة من جانبه الى جانبه زعما منهم ان هذا اولى من ذاك
في الاعتبار بل واجب فذهبت المعتزلة الى التعطيل ونفي الصفات توهما ان هذا اولى من اثبات القدماء
الاخير بل واجب وذكر الفلاسفة استطرادا وانهم لا يتحاشون من القدماء الاعتبار فلو قيل لو ذهبت المعتزلة
كالفلاسفة للكان في غاية الحسن وذهبت الكرامية الى نفي قدمها وهذا بعيد ان يقول الكرامية بعدم
صفة من صفات الله تعالى وليس كذلك فانهم قالوا الله صفات قديمة كالقدرة والمشيئة والكلام
والسمع والبصر وحادثة كالارادة والقول والسمع والبصر فلم لو كانوا يعدون المقام صعبا ما اخذوا
بطرف من الصعوبة فذكرهم لا يناسب المقام والاشاعرة الى اي يمكن الانفكاك بمكان او بزمان او
بالوجود وعدمهما الى الى ارادوا بعضي الانفكاك في تعريف الغرض صح الانفكاك من الجانبين كالحوامل
الزوجة في الاجسام استقر تعريف الغرض جميعا بالعالم الصانع مع الصانع وبالعرض مع المحل فانه
لا يجوز الانفكاك من الجانبين فيما بين كل من العرض الاولين والغرض الاخيرين او لا يتصور
وجود العالم منفكا عن وجود الصانع لا يعدم لامتناع وجود المعلول بدون وجود علته ولاستحالة عدم
الشيء ولا بزمان لمرجحية وجوده ولا بمكان لتعالي وجوده عنه ومن الانفكاك بالمكان ان يوجد
المتمكن في مكان لا يوجد المتمكن عنه فيه ولا يتصور وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل
بعدم او مكانه او زمانه وهو الى وكذا لزمت المغايرة بين الذات والصفة الى بدون
الصفة ومن ثمة قيل المعتزلة والحكماء الذات الواجبة عين كل صفة زائدة لا يقال ان
المختار هو الشق الاول والمراد امكان فرض تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر وان كان المفروض
محالا الى فانه مسان الكلام بنبغي ان يقال كما يمتنع فرض تصور وجود العشرة بدون الواحد الذي
هو جزء من العشرة يمتنع فرض تصور وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو امكن فرض
تصور وجود الواحد من العشرة بدون العشرة كما كان الى فرض الى الشيء مع المحل مع انهما غيران
واما العرض الغير الشيء كالمقدار واللون يمكن فرض تصور وجود هما بدون المحل وان كان المفروض
محالا لا تصور في محل يصدق عليها تعريف الغرضين بلا شبهة وقد خالف في ذلك جميع اصحابنا من المعتزلة
الى ان العشرة اسم كالجمع الافراد متناول لكل فرد اي واحد مع اعتبار النسبة اليها فالعشرة
عين كل واحد مع اعتبار النسبة وكل منها عين العشرة فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد
غير نفسه لانه جزء من العشرة وان يوجد العشرة بدونه الى ولا يخفى ما فيه من الفساد اما اولا
فلان قولهم العشرة اسم متناول لكل واحد مع اعتبار ان اراد به انه متناول لكل واحد معتبرا بتلك

الاعتبار غير منضم اليه فالجزئية مسلمة والتناقل لم فان العشرة مجموع عشرة الوحدات لا واحدة واحدة
معتبرا بالنسبة الباقية وان اراد به انه متناول له ولتلك الاعتبار بعينها فالتناول مسلم
والجزئية ممنوعة فان العشرة عين ذلك وذلك عين العشرة واما ثانيا فلان تغاير ما
ما اشرنا اليه يفيد ان الجزء عين الكل وبالعكس ولم يقل به احد بل المتفق عليه عندهم انهما
ليسا بعينين ولا بغيرين بل واسطة واما ثالثا فلان قولهم لانه آه مسند ركيك او هم كلاما
بدونه ولو جعل علة اخرى على الشرطية السابقة بمعنى ان كلا هو جزء من شيء ولا يوجد ذلك
الشيء بدونه فالعينية او عدم المغايرة ثابتة بينهما فنقوم او هو اول المسئلة واما رابعا فلان
اصطلاحهم على انه كالاغايرة بين صفات موصوف واحد هو الحق لاتغايرة بين اجزاء
كل مركب وقد ثبت التغاير بقوله لكل فرد مع اخيه قال في شرح المقاصد والقول
ما قال امام الحرمين ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه فضيه عقليه ولا دلالة قاطعة
سمعيه ولا ينقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران ثم ينقطع بما تقدم من اطلاق الغيرية في
صفات الباري وذاته لانفاق الامة على ذلك وهذا الى يشكك ايضا في غاية التمام و
الكمال المعلومات اي المذكورات اي الامور التي من شانها ان يذكر ويعبر عنها عند
تعلقها بها تميزا له جوهرة مصقولة فانه يتكشف به صور الاشياء عند محاذاته اياها
فلا يتغير العلم في نفسه بوجود او علم وانقلاب من حال الى حال يتغير المعلوم في نفسه شيء
مما مر وان كان حاكيا عنه مطابقا له كما لا يتغير المرآة في نفسها بتغير الصور وورودها وبمقابلتها
العلم باضافته الى معلوماته المتغيرة وتعلقه بها تميزا له انسان جلس زيد عن يساره ثم قام
فجلس عن يمينه فانه يعبر منبئا عما لزيد بعد ان كان مباشرا له من غير تغير في ذاته
اصلا او جلس زيد صحيحا عندهم مرض فانه يعبر مجالسته مريضا بعد ان كان صحيحا ولا يتغير
له قطعا والقدرة وهي تميزهما بانها صفة من شانها ان تؤثر في الكل وتؤثر احدهما جائزة بالقصد
والاختيار وقد تنال صفة بمؤثر عند وقت الارادة قال صفة ازلية يؤثر بها المقدورات عند
تعلقها بها والاولان اولى منه لاقتضائها بظاهرها علم القادر وهو المختار عندهم دونه والحيوة
وهي صفة ازلية توجب صحة العلم ومن ثمة يستدل على الحيوة بالعلم والقدرة بقولنا انه عالم
قادر بالدليل على علمه وقدرته وكل ما هو عالم قادر ينعوت بالحيوة والقوة على القدرة فالاول
ذكرها في جنبها كالارادة والمشيئة والسمع صفة ازلية ورا على المتعلق بكل معلوم سواء كان موجودا

فعله انه ليس بمكره فيه ولا ساه ولا معلوب ولا مكره وكثير من معتزلة بغداد ومنع اراده من فعله
هو عليه به او كونه غير مكره ولا ساه ومنع اراده الله فعل غيره امر امر ذلك الغير به فلا يرد
الله تعالى فعلا صدر من غير المكلف مطلقا وفعلا صدر منه ولم يكن صالحا كيف يكون مشيئا عن
امره وقد امر الله كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولم يشأ وكل من كل واحد لانه لو
لوقع وكل من المقدمتين ممنوعة عند المعتزلة قالا لمجرد ان الله عنه ان الله سبحانه وتعالى جلا
كبريائه صفة مؤثرة اعلى واجل من ان يلحقها عيون واصوات اللغة فيعبر واعنها بعبارة يدل على
كنه جلالها وخصوص حقيقتها فمن ثم لم يكن في العالم لها عبارة كاشفة عن كنهها لعلو شانها
وانحطاط رتبته وضعة اللغة عن ان تمتد طرفها الى مبادي اشراقها فانحفض عن ذروتها ابصارهم
كما ينحفض ابصار الخفاشي عن ند الشمس لا للعوض في نور الشمس ولكن بضعف
ابصار الخفاشي فاضطر الذين نضب ابصارهم للاحاطة جلالها الى ان يستعيروا من حضيض
عالم الشاطئين بالغات عبارة توهم من مبادي ضيقها شيئا ضعيفا جدا فاستعاروا
لها اسم الندد فيجاريه نايب استعارتهم على النطق فعلما له صفة هو الندد يصدر
منها الخلق والاختراع ثم الخلق والاختراع يخصان في الوجود باختصاصات ومصدر الاختصاص
صفة اخرى اعلم واسمى فاستعير لها عبارة المشيئة فاخرة عن الالاة على كنه حقيقة تلك الصفة
كان الندد بينها فتوهم منها اقرا جلا عند المشاطئين بالغات المتاخمين بهم الافعال
الصادرة منها المخصوصة بالخصوصيات فتبناق الى المستهى الذي هو غاية فكرها او الى ادنى
فالسابقان صفتان في غاية الجلال فيعبر كالرعن الاول بالحمد والرضى وعن الثانية بالكراهة
والغضب فهما وافعلتان في المشيئة وستلزم الاول اللعن والمذمة والثانية التوبيخ و
المدح ومنها التعالي ومنها الكلام وهو صفة لله تعالى تتكثر كلامه من قايما بذاته لا بذات
غيره فعبر عنه اذا لسنة عبر عنها بالنظم الوحي المسمى بالقرآن والتوراة والزبور والفرقان والبرهان والبيان والكتاب
والتنزيل والذكر والموعظة والحكمة والهدى والنور والنور والروح والبصائر و
النجوم والبشير والنذير والعزيز والكريم والعظيم والهادي وغير ذلك وبالنظم الوحي
المسمى بالتوراة والزبور والفرقان المسمى بالانجيل المتركب من الحروف المسموعة المنزل على انبيائه
ورسله وهو الكلام الحسي المختلف في تراكيبه وتاليفه وعباراته واعباراته وهذا الاختلاف
لا يوجب اختلاف المعبر عنه كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة وعبارات مختلفة وبيان

قيجانا

التوبيخ

والمبادي

البرهان

او لا يتعلق بالمسموعات فكل مسموع يصح ان يرى ويجب العلم به والسمع به والبصر صفات زايدة
على الذات بكل مذكور يتعلق بالمبصرات فكل مبصر يصح ان يرى ويجب العلم به والبصر به بخلاف
المشموم والمذوق والملموس والمخيل والموهوم والمعقول فان كل فرد يصح ان يرى ويجب
العلم به فقط وههنا سوالان مقدران الاول لو كان بصيرا او سميعا للزم ان كلا من المبصر و
المسموع يتفق فيهما محله واللازم بط والجواب منع الملازمة وسنده انه يصح فيدرك
بصره كل مبصر او ادراكا ما لا على سبيل الانطباع او خروج الشعاع بشروطها في الرؤية
ولا على سبيل التخيل بالحس المشترك الذي يتادى اليه صورة المبصر ولا على سبيل التوهم
بالوهم الذي هو سلطان القوى الحسية باسرها ولا على طريق تاثر حاسة ولا على طريق وصول
صورة المحسوس كيفيته الصوت متموج من قرع او قلع الى الصماخ فلا يلزم لجسمية الله ان
البصر او السمع ان كان حادثا لزم قيام الحادث بذاته وان كان قديما لزم قدم المبصر والمسموع فيلزم
قدم كل صوت وانه بط بلا ريبة وجوابه انا لم نحتج الى ان الله تعالى فلا يلزم من قدمها قدم المسموعات ولا
قدم المبصرات وكون قدم المسموع افشى من قدم المبصر وادل بينه فعند الى قدم المبصر كما لا يلزم
من قدم العلم والقدرة والارادة والامر والنهي والخبر قدم المعلومات والمقدورات والمرادات
والمخبر والمخبر به والمخبر عنه والمامور والمامور به والمنهي والمنهي عنه والارادة والمشيئة الى احد المقدورين
كالفعل والترك والحركة والسكون دون الاوقات الخ لانها يزها دون الاوقات الاخر
بالوقوع وهو استواء نسبة القدرة الى الكل من المقدورين والاوقات فتفتقر الصفة الخ
من شانها التخصيص مغايرة للقدرة فطن ومع كون تعلق العلم بالوقوع تابعا للوقوع المتاخر عن الارادة
فهي مغايرة لا يضر وربما يقال منع كون العلم تابعا للوقوع انه بعلم الشي كما ينبغي وان المعلوم هو الاصل
في المطابقة لانه مثال وصورة له وليس معناه ان يتاخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة قال
في شرح المقاصد والحق ان مغايرة الحالة الخ مسلم بها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات
ضرورية انتهى كلامه وبالجملة فالارادة ستلزم القدرة والعلم والحيوة وسيجيء من الاربعة في بعض
كتب الصوفية اركان الالوهية وبها وكر تنبيه على الرد على من زعم ان الكراهية ان المشيئة قديمة واصحة
والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات قايمة بذات الله تعالى وهو فاسد بوجهين الاول
ما ذكر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ان صدور الحادث عن الواجب لا يتصور الا بالارادة
متوقف على الارادة الاخرى فيلزم الدور او التسلسل وعلى الرد على من زعم ان المعتزلة ان معنى ارادة الله فعله

والبصر

والمبصر

ثبوت ذلك المذكور من تلك الصفة بطريق وجدانها في الشاهد ومناسبة الغائب عليه ان
كل من بار وبنى وسخر ونادى وخبر تجد من نفسه او لامنع قبيحا قائما بذاته صفة لم تزل
عليه بالعبارة عربية كانت او غيرها او بالكتابة ايه كتابة كانت ولو بواسطة العبارة او
الاشارة بالاصبع ونحوها وسواء ذلك الذي القائم بالنفس بانفسه غير العلم ومباين له وكلام
شرذمة للفاصلة صديح في ان هذه المغايرة في غاية الظهور قال واستدل القوم
على مغايرة للعلم بانه قد يخبر الانسان اخبارا نفسيا اولا ولنطقيا ثابتا وان كان النفسي واللفظي
يختلفان بالنسبة الى السامع على النفس عالما بعلمه كمجيب حكم في تبه بزبان غرابا جلس الآن على
منارة الاسكندرية او طار الآن فيها بل عما يعلم خلافه كمن حكم بان الكل اعظم من جزئه فهذا
الاخبار والخبر النفساني الذي هو غير العلم وغير المعلوم قطعا فيكون ماعداه من الاخبار والانشاء
النفسانيين غير العلم ايضا قال ومغايرة للارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في
غاية الظهور ثم قد يتوهم ان طلب النفس هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا
اطلبه في نفسه او اطلبه ولا اريده متناقض والحق ان التناقض مرفوع اذ الارادة صفة
ينفتح التعلق فيها ثمرات ان في المتعلق والمخصص او يكون من شانها التاثير فيه فلا مانع للارادة
الانسانية فعل غيره لانه لا يقدر عليه وارادة الغير المتعلق لا مانع لها وطلبه فعل غيره له مانع
واضح عند العقلاء فيجوز ان يقال اطلب في نفسي منك بازيد فتاركك ولا يكون ان اريد
لان مرادي متدورس وفتاركك غير متدورس فلا يكون مرادي فلا اريده منك وما يقال اني اريد
فتاركك فهو مجاز من الطلب والكلام في الحقيقة قال واستدلوا على انه غير الارادة بانه
الانسان قد يريد انسانا او غيره ما لا يريده كمن امر عبده بفعل وطلبه في نفسه منه وكمن لا يريد
من ذلك العبد اما قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره واما لانه لا يمكن ان يريد
فعل غيره وانت خبير بما فيه التوهم السابق والتناقض السابق وبرفعه وبسببه ظهر المذكور
كلاما نفسيا وحديث النفس على ما الى كمذهب التنزيل ويقولون في انفسهم ويقولون لو جود
الذهني ويكفيهم العلم عيارة عن الصورة الحاصلة بالنفس الناطقة المدلول عليها بالالفاظ
الموضوعة ان يقول الكلام النفسي هو العلم نفسه المعبر عنه بالكلام اللفظي والقول الحق
عند ان المخبر العالم بكذب خبره يخبر عن صورة علمه لا يطابق كما في نفس الامر الواقع ونفس
الامر ولو اصطلح على ان العلم هو المطابق كما في نفس الامر فلم يخبر عن صورة علمه نسبة طلبية كاذبة

كاذبة فالكلام النفسي في هذه المادة ونحوها كلها غير مطابق للواقع بعين العلم بخلافه في
المواد الاخرى والدليل النقلي على ثبوت تواتر النقل من الانبياء كلهم من لدن ادم الى
يوم محمد الخاتم صلوات الله عليهم اجمعين انهم متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة معجزاتهم
عليه من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور واما الدليل العقلي
على ذلك ان عدم التكلم ممن بهم اتصاف بالكلام وهو العالم القادر نقص والمتكلم في
ذلك كامل واكمل من غير المتكلم فيه قطعا وهو ظاهر ومقدس عن كونه ناقصا والنقص
من مخلوقاته وهذا المقدار اراغ كون الباري تعالى متكلما لاخلاف فيه لاهل الملل وانما الخلاف
في معناه وقيامه بذاته وقدمه فنحن معاشر الماتريدية والاشاعرة قاطعون باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام فحيث اثبتنا شيئا متكلما اثبتنا هناك ثلثة امور الشيء وصفة
التكلم وقيام مبدئها بنفسه وذاته وقاطعون باستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى فمتكلميه و
كلامه القائم بذاته ازلي فاذا لم يتصور ازلية الكلام اللفظي وقدمه جزمنا ان كلامه هو الكلام النفسي
والحديث الذاتي فثبت ان صفات الاله الموجد جل جلاله ثمان العلم والقدرة والحيوة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام بها الله بامن بتعلم عليم مريد وحيوة متكون سميع بصير قادر متكلم
ولما الى هو قائم بغيره وتفتقر به الى الاذهان اذ الكلام فانه مسنور بالنور القائم بغيره الذي هو
الشمس ومثالهم قطعهم بان كلامه انما هو المنتظم من الحروف المسموعة التي لا يحتمل البقاء
مع ان المحتمل له كالذي خط يقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف غير قرآن ولا كلامه
كما في القرآن وكلامه قائم بالقاري وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة
وبانه حادث وبان الحادث لا يقوم بذاته فوجب ان يقوم كلامه بغيره فمن كونه متكلما
انه خلق نوعا من الكلام في بعض الاجسام الذي قام ذلك النوع به لا بخالقه ويتميز
ما يقال تكلم الامير بلسان الوزير والجني بلسان المصروع هذا مذهب ابي هاشم واتباعه
من المتاخرين فان قلت كلام جبرئيل ومحمد عليهما السلام وكلام غيرهما من العباد وفعل
من افعالهم الاختيارية وكل فعل اختياري لعبد مخلوق لهم له فالكلام القائم بجبرئيل مثلا
مخلوق له تكيف بكيف مخلوق لله تعالى وتواردوا العلتين المستقلتين على معمول واحد بالشخص
غير جائز قلت قد مر ان عامة المعتزلة الذين ابو هاشم واتباعه منهم زعموا ان الله تعالى لا
يقدر على نفس مقدور العبد وان كان يقدر على مثل مقدوره فكلامه تعالى هو صوت وحكاية
الذي اوجد في الجسم الاول بلا اختيار ثم في ذلك الجسم الاول تكلم باختيار بمثل كلامه تعالى لا يكلامه بعينه

صفة الكلام للحق تعالى اعلم ان احد امرين اما قائمة بالله تعالى وهو الحق او بغيره تعالى وهو باطل

فالمسموع الآن من القرآء ليس كلامه تعالى ثم من زعم انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لا يجوز له ان يقول انه تعالى خلق كلاما في بعض المكلفين ثم انه اوجد باختياره كلاما مثله و ذهب الجبائي الى ان كلامه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات و يوجد بنظم الحروف و بكتبها و بقي عند المكتوب والحفظ و بقي بالملوح المحفوظ و بكل مصحف و كل لسان و مع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف و لا ينقص بنقصانها و لا يبطل ببطلانها ازليه الى بدء بي ثم معلوم بالبرهان ان الحادث لا يقوم بذاته تعالى و في هذا الكلام رد على الحشوية والحنابلة و على الكرامية القائلين بان كلامه تعالى قوله عرض من جنس الاصوات والحروف مع ذلك قديم عند الحشوية والحنابلة فقط قال في شرح المقاصد انهم قالوا ان مادة الاصوات والحروف مع تقابلها و ترتيب بعضها على بعض وكون الحرف الكائن من الكلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى و تقدس و ان المسموع من اصوات القرآء والمرئي من اسطر الكتاب ليس كلام الله تعالى وكني شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان جلد الكتاب و غلافه ازليان و عن بعضهم ان الجلد الذي كتب به القرآن ما تنجس حدوثا و قدما هو بعينه كلام الله و قد صار قديما بعد ما كان حادثا و اما قوله عند الكرامية في حادث غير قديم قال في الشرح و لما رات الكرامية ان بعض القرآء هون من بعض و ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنظم من الحروف المسموعة حادثة و انها مع حدوثها قائم بذات الله و انه قوله تعالى لا كلامه و ان كلامه قديم تعالى عن التكلم و هو قديم و قوله حادث لا محدث و فرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدم لا محدث و ان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدم قال والحاصل انه قد انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان بناقض نتيجتهما فينتج احدهما قدم كلام الله تعالى و هو انه صفة لله و كل صفة له قديم والآخر حدوثه و هو ان من جنس الاصوات و ما من شانه ذاك حادث فاضطر القوم في التلفيق من القياسين و منع كل فرقة منهم بعض المقدمات ضرورة امتناع جمع النقيضين معا فمنعت المعتزلة كونه صفة من صفات الله و الكرامية كون كل صفة قديمة و الحنابلة كون المنظم من الحروف حادثا و اهل الحق من الاشاعرة و الماتريدي كونه من جنس الاصوات والحروف و هو الى السكوت و هو على نوعين الاول هو ترك التكلم بالكلام الحي مع القدرة عليه و بينه و بين الكلام النفسي الحي و التكلم به منافاة

منافاة التكلم هو التركب التكلم بالكلام النفسي مع القدرة عليه و بينه و بين الكلام النفسي منافاة و هذا الاخير هو المراد ههنا و الآفة و هي ايضا على نوعين الاول هو عدم القدرة على التكلم بالكلام الحي و هو على صنفين احدهما عدم مطاوعة آلات التكلم بحسب الفطرة كالخرس و ثانيهما عدم مطاوعتها بحسب ضعفها و عدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية الثاني عدم القدرة على التكلم بالكلام النفسي و هو المستفاد من كلام صاحب الشارع فان قلت فهذا يستلزم ان يكون الباري قادرا على تكلمه النفسي و حديثه الذاتي و يكون كلامه القديم و صادرا منه مرادا له فلا يكون صفة ذاتية له بل مقدورة و مرادة و هم عدوه من الصفات الذاتية و يكون حادثة او كل مقدور و مراد حادث عندهم و هم عدق في القدم، و يكون محل الحادث و هم يجيلون ذلك قلت كلام القديم لا يدخل وجوده تحت قدرته و ارادته كسائر صفاته الذاتية و منافاته لتركب التكلم مع القدرة عليه معناها ان هذا التركب منفي عنه و مسلوب عنه فيها يجوز بعضه مع بعض او قيد به و نفي المجموع ربما يكون نفيا لكل من اجزائه و الامر ههنا كذلك اذ تركب كلامه بكلامه مختلف كائنا، قدرته على كلامه و ارادته كان قدرته على علمه و صيغة مثلا مختلفة ثم كلام المخلوق سواء كان لفظيا او نفسيا مقدور له و الخالق لا شبهة شامل لمخلوقاته لا غرو ذاته و لا صفاته ثم الانسان يكل من كلام النفسي والحي اما مخبرا و منشئ امرا و ناه او مستفهما او غير ذلك و الله تعالى بامره مناد و مخبر يعني ان صفة تشبيه واحدة ثابتة من ازل ذلك التوصيف و الوصف في كل من صفاته الذاتية اليق بكمال التوحيد هذا دليل ظني و المطلوب اليقيني و لا دليل على تكثر كل منها في نفسه و لا دليل عليه يحسب شبهة و في كل من المقدمتين نظر فلم يحصل لنا يقين بان كل صفة ذاتية لله تعالى واحدة لا تكثر فيها فان قيل ما الداعي الى انواع الكلام و لو تنانا فلا يتعلق وجوده بدونها قلنا يعلم ان ما له انواع لا بد انما هو اصناف له و انما هو بصير احد تلك الاقسام و الاصناف عند تعلقاته بها و ذلك الى ان حاصل الامر بنا، على ان الوجوب اخبار عن الاستحقاق المامور للثواب على الفعل و استحقاقه للعقاب على الترك و ان حاصل النهي بنا، على انه للتحريم على الى فان قيل كلامه مشتمل على امر و نهي و اخبار و استخبار و نداء و غير ذلك كذا في شرح المقاصد و الاستخبار منه تعالى في قوله و ما تلك بيمينك يا موسى ليس على حقيقته و لا يقصد ان ينتظم كلامه الى غير الامر و النهي و النداء و الاخبار ثم الامر و النهي بلا شيء مامور به و لا منهي عنه و النداء بلا مخاطب فاسد و الاخبار بلا سماع سفه و عبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى و تقدس و الاخبار

في الازل بطريق المضي مثل قال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك كذب او كاذب محض لان صدق
الخبر الازلي اذا اوضع مضمونه بالمضي يقتضي ان سبق ذلك الوقوع على الازل ولا يتصور السبق
عليه فتعين الكذب يجب تنزيه الله تعالى عنه اي عن كل من السفه والكذب فعلى الجملة بصفة
لسفه وكذب قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا او نهيا او اخبارا ماضويا او غير ذلك وانما يغير
احد الاقسام فيما لا يزال كما ذهب اليه عبد الله بن سعيد الكلابي فلا اشكال ولا لزوم السفه
او الكذب لكن ان جعلناه كذلك فالامر في الازل لا يحاب الا يحصل المامور في وقته وجوده
وصيرورته اهلا للمامور به اما في ذلك الوقت او في الاستقبال والنهي في الازل يوجب ان يركب المنهي في وقته وجوده و
صيرورته ماثلا للمنهي عنه به في ذلك الوقت والنداء في الازل لطلب اجابة المنادى في
وقته وجوده وصيرورته اهلا والاخبار آه وبما صرح الى كلام الله خبرا وامرا او صفة غير
مخلوق اي غير حادث بل هو ازلي وغيب الى قديم ونحقيقه ان كلام الله لما سبق ان القرآن
مشترك لفظا بين الكلام النفسي القديم واللفظ الحادث لكن المتبادر منه ولغة عرف اهل السنة
والجماعة هو التلفظ دون اللفظ كما ذهب اليه الحشوية والحنابلة جهلا كما مر تقدير او عنادا
الى فيما بين القرين اي اهل السنة والجماعة والمعتزلة قال في شرح المقاصد ولا
عبرة بكلام الحشوية ولا كرامية حتى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والى ان القرآن الذي هو موصوف الله هو او هذا المولف من الحروف الذي
هو كلام حسي والا ولا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لوثبت وفيه
نظر لانهم يجعلون القدم خاصة مطلقة لذات الواجب ويفونه راسا الا عنه فلو ثبت
عندهم كلام نفسي ومعلوم انه ليس ذات الواجب الذي خاصة القدم لنا نزاع في قدمه
وجعله حادثا جزما واما قوله وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم اي المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام
آه فمردود لان عدم قولهم بحدوث الكلام النفسي قد تحقق في ضمن نفيه راسا فاذا وعلى هذا
البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي
حنيفة وابي يوسف عليهما الله ستة اشهر ثم استقر ارايهما على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر واما استدلالهم اي المعتزلة على حدوث القرآن اللفظ والكلام الحسي بان القرآن
متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف من الحروف المسموعة
المترتبة الوجود في السمع والتنظم منها ومن الانزال والتنزيل وهما تحريك الجسم من علو الى سفل والفرق
بينهما بان الاول وصفي والثاني اضافي يرجع الى اللفظ وان كان عرضا لا يزول عن محل يجوز ان ينزل وينزل

بتنزيل الجسم المحمل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا ثم نزله لسان
جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا بحسب المصالح وقد لا يوقف بينهما فيشمل
كل ما يحمل وعليه قوله وقالوا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة ومن كونه عربيا ومن كونه
مسموعا ومن كونه مقصا بكلمات وكلامات ومن كونه معجزا للبشر عن الاتيان بمثله
الى غير ذلك من كونه ذكر العقله الله وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك
وكون كل ذكر حادثا لقوله الله ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وقوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم
محدث وكونه عرضا سيالا الى غير ذلك فانما يتوجه على الحنابلة والحشوية الغافلين
بكون كلامه لفظا قديما لا علينا لانا قائلون من الكلام اللفظي والنفسي فالملفوظ محدث
الاول وقدم الله والمعتزلة الى بعض اخوانهم العصاة على ما نطق به القرآن ايجادا الى وان لم يتوا
على واحد من الايجاد بين على اختلاف بينهم في الايجاد وجوابهم بان المشترك من قام به
الحركة وان اوجدها المباين فيه لا من اوجدها في ذات غيره فالمتكلم من قام به الكلام لا
من اوجده في ذات غيره فانه موجد الكلام وذلك الغير هو المتكلم ولو اتصف من بوصدر الحركة
بها بفتح آه ومن اقوى شبه المعتزلة الزامهم اياكم متفقون على ان القرآن القديم الذي
هو اول شيء او الشيء الذي يتناول اي القرآن القديم الذي هو كلام الله الى عليه ينتظم مهما تلك
الاشياء من قديم قائم بذات الله واللفظ الدال عليه المصور بحروف هجائية في المصحف
واشكال الكتابة وصور الحروف المثبتة فيه فالثالث المثبت في المصحف والكتب المكتوب
فيه اولا والاول المكتوب فيه ثانيا فهو المكتوب على سبيل المجاز محفوظ في قلوبنا الى و
حرفا وملخصه ان على المتن القديم والالات متصفة بصفات الحدوث فتتصف بما هو من
صفاتها على وجه التجوز كما تقول كتبت هذا المتن المسمى الوف في كتابي وقرانه بلساني وسمعته
باذني وعطفه وقلبي وتحقيقه ان الشيء الموجود الخارجي على اصطلاح المحققين وجودين
حقيقيين وجودا له في الاعيان ووجودا له في الاذهان وقد عرفت الفرق في الوجود بين
ايجاد الموجد وبين وجود المحال حقيقتين ووجودا له في العبارة ووجودا له في الكتابة وقد تنازل بالوجود
الخامس وهو وجوده في اللوح المحفوظ فلتعلم ان كلام الله هذه الاربعة من الوجود القديم
هو الملفوظ بالوجود الخارجي ذات الباري تعالى والبيان والكتابة حادثان والصور المتقابلة
الثابتة بازائها حادثة باعتباريتها واما الصور المتقابلة من ذلك القديم الوجود في الخارج

ان جاز ان يقدم بذات الله فى قديمة ايضا اذ يكون ع غير عليه واما الكلام القديم الذى هو
صفة الله تعالى وكلامه النفسى وحدثه الذاتى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع وقال
الامام حجة الاسلام يجوز ان يسمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف كما يرى ذاته ع الاخرة بلا كم
ولا كيف وقيل سمع بصوت من جميع الجهات وقيل بصوت من جهة واحدة لكنه غير مكتسب للعباد
كما هو شان سماعنا وفى الكل خرق العادة وتحقيق الوجهين وتطبيقها على المذهب يعرف
ان يوجد صوت اخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن عين الكلام الازلى كما يدل عليه
ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلى نفسه مسموعا وان كان غيره يكون بنفسه مسموعا فتدبر ومنه
الى فعلى ع المنع والاختيار ومنه قوله تعالى فع سمع كلام الله القديم سمع ما يدل عليه او ينقل
صورته الذهنية المنوعة من الحروف المسموعة كما يقال سمعت علم فلان فموسى سمع صوتا والا
ع كلام الله القديم وفهمه وتعقله من ذلك فان قيل كلامه كان قبل الايجاد اليه وسيرجع
ع عائدا غير الصوت القديم والصوت الحادث فموسى عليه السلام اذا سمع الاول
بنفسه او بوقوعه او على طريق خرق العادة فقد ظهر وجه اختصاصه بانه كلم الله وان سمع الكل
او الاول لا ع وجه الخرق فحل الخلق كلم الله فما وجه تخصيص موسى بذلك قلنا سماع موسى صوتا
وادعا كلام الازلى لما كان الى مجاز فى التكلم المؤلف كما اقتضاه التنزيل السابق فان
ما قد ترتيب وجود ا لا دبعة اذا وضع لفظ لجذا الموجود العينى او الذهنى منه كان
حقيقة فيه فيكون مجازا فى الموجود واللفظ والخط منه ع ووجه اطلاق اسم المدلول على الدال
بعض شبيه عن كله او بعضه بان يقال ليس النظم المنزل المنفصل الى السور والايات او
يقال ليس شئ من سورة او اية او كلمة انه كلام الله والاجماع على خلافه والثانى كافر
وما فى كون البسملة من القرآن كما مر فى سورة النمل قرآنا وكلام الله انما يكون لنوع شبهة كما نقل عنه فى ذيل الكشف وكذا الكافر
من زاد ع كلمة فى القرآن واعتقد انها منه كذا ذكره بعض كتب النزوع وفى الكشاف عن
انس نفوا عنه بانه قرأ واصوب فقيل له يا اباحمزة انما هو واقوم فقال ان
اقوم واصوب وانهما واحد وروى ابو بريد الانصارى عن ابى سراد النشوى انه كان
يقرأ فما سواها غير معجمة فقيل انما هو جاسوا بالجيم فقال جاسوا وحاسوا واحد وعن ابى
الدرداء انه كان يقرئ رجلا فكان يقول ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فقال قل طعام الفاجر
يا هذا او بهذا استدل على ان ابدال كلمة مكان كلمة جايز اذا كانت مودية معناها انتهى

انتهى وايضا الى ومن كل اللفظ الحادث المؤلف من السور والايات وبعضه ومع الاضافة
ان قال فى شرح المقاصد المشهور فى كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام
الله تعالى على ما ينتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم ع وكان
مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق مجازيا لكن الحق عندنا ان له اختصاصا
او بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا لاشكال ان اللوح المحفوظ انه كتب بل هو
قرآن مجيد فى لوح محفوظ والاصوات فى لسان الملك لقوله انه لقول رسول كريم لا يزيد
وفى لسان النبى ع وعيا له واوجد منها فى بالله لقوله تنزل به الروح الامين على قلبك
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القايم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه ع ما يقرأ، كل احد يكتسبه يكتب مثله لا عينه و
الاصح انه اسم له لا من حيث يتعين المحل فيكتب واحدا بالنوع ويكتب ما يقرأ، الحادث نفسه لا
مثله وهذا الحكم فى كل شئ اولكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقدير ين قد يجعل اسما للجمع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمن كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
وهو مذهب بعض المحققين وهو العلامة المحقق عضد الدين نور الله فى مقاله موزه
فى تحقيق كلام الى الى ما احاصل كلامه وفى شرح المواقف ومحصول ما ان
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم بالغير فالاشعرى
لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو
وهو القديم عندنا واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام فعينى
ع حروفا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلام الله عنده وهذا
فهم من كلام الشيخ لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفر من انكر كلامية
ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم
والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم الموءاخذة بالمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى
على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الذى
يمكن الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا كما يذاع الله قد
وهو مكتوب فى المصاحف موزعا بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فيكون حادثة قطعا فالجواب
فجوابه ان ذلك الترتب انما يكون فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فى التلفظ
الالفاظ ابعد

حادثة لا اللفظ والاول الدال على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ
بجامع بين الاول وهذا الذي ذكرنا وان كان نحن لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل
يعرف صحته ثم كلامه وهذا المحكي للامام الشيخ ابي اسحاق الشيرازي في كتابه المسمى بالنكت
الاقدام والاشبه فانه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة والدين
انتهى ثم ليس العجب من الشيخ والشهرستاني وصاحب تلك المقالة وشارح كلامه و
عامة الفقهاء اثباتهم بان الكلام اسم للنظم والمعنى جميعا وان حقيقة المعترف على الصحيح من مذهبه
انه جوزوا ظهور الكلام في المظاهر الحادثة من غير لزوم انقلاب القديم حادثا والحادث
قديما وانهم قالوا بذلك اذا اضطروا اليه وانه لا يبعد منهم تجويز هذا الظهور في سائر صفاته
الغير كقدرته وارادته لكنهم ما جوزوا به لعدم اضطرارهم اليه وهذه العمرى مبدا امهدان
التوحيد وادل الجولان من علم المكاشفة الذي هو منهى علم المعاملة وانما العجب من بعض
من ذكر وجمهور الظاهرية من انهم اذا سمعوا امثاله من المكاشفين القابلوها بالانكار و
قابلوهم في ذلك المضمار وزعموا انهم في فضاء وليسوا فيها ولو سلم فانها سباحة الموجبين
وهو بعيد لمن يجعل لفظا ما بالنفس لا باللسان كرونه قائما بذات الرائي لا بعينه
قديما غير مؤلف من الحروف المسموعة او المتخيلة المترتبة الوجود ترتبا في السمع او الخيال
فوجود اللفظ ههنا لا يرتب فيه ويجوز ان يرتب سماعه واستماعه وتخيله بالمسامع و
المتخيلات الناجية بخلاف اللفظ الحادث فان وجوده كاستماعه مترتب فكما يجب
ان يكون كلامه تعالى لفظا هو كلامهم نطقا ونحن لا نجعل من قيام الكلام بنفس الحافظ
او فيه تخيل وجوب المطابقة بين المثل والممثل به وقياس الغائب على الشاهد
وكلاهما مما لا يوثق به والكون وقد فسر باخراج المعدوم الممكن من العدم الى الوجود
ويوضح هذا المعنى معدوم ايجاده بعد ان كان معدوما بعدية زمانية او كل ممكن موجود
غير صفة نزلك حدث بالزمان عند عدم قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية
لا يجتمعان اصلا فالمنفي المذكور يرفع عن ان التكوين انما يكون بعد عدم الكون بالزمان
فلا يحال نحو دعوى ازليته فانه الخ على ازليته فنفرانه تعالى كما قامه الخ على ازلية
افراد الحركة والصوت فان ليس موصوفا حقيقة من مبدا الاخراج المذكور لانتفيه كما
سبق ورد عليه انه غير المفيد واورد عليه لا امر زايد عليه كما سبق في صفة الله تعالى
لا طباق النقد والنقد على ما ذكره وذلك كما اطبقنا عليه قدوس سلام لطيف جليل

حادثة لا اللفظ والاول الدال على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ
بجامع بين الاول وهذا الذي ذكرنا وان كان نحن لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل
يعرف صحته ثم كلامه وهذا المحكي للامام الشيخ ابي اسحاق الشيرازي في كتابه المسمى بالنكت
الاقدام والاشبه فانه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة والدين
انتهى ثم ليس العجب من الشيخ والشهرستاني وصاحب تلك المقالة وشارح كلامه و
عامة الفقهاء اثباتهم بان الكلام اسم للنظم والمعنى جميعا وان حقيقة المعترف على الصحيح من مذهبه
انه جوزوا ظهور الكلام في المظاهر الحادثة من غير لزوم انقلاب القديم حادثا والحادث
قديما وانهم قالوا بذلك اذا اضطروا اليه وانه لا يبعد منهم تجويز هذا الظهور في سائر صفاته
الغير كقدرته وارادته لكنهم ما جوزوا به لعدم اضطرارهم اليه وهذه العمرى مبدا امهدان
التوحيد وادل الجولان من علم المكاشفة الذي هو منهى علم المعاملة وانما العجب من بعض
من ذكر وجمهور الظاهرية من انهم اذا سمعوا امثاله من المكاشفين القابلوها بالانكار و
قابلوهم في ذلك المضمار وزعموا انهم في فضاء وليسوا فيها ولو سلم فانها سباحة الموجبين
وهو بعيد لمن يجعل لفظا ما بالنفس لا باللسان كرونه قائما بذات الرائي لا بعينه
قديما غير مؤلف من الحروف المسموعة او المتخيلة المترتبة الوجود ترتبا في السمع او الخيال
فوجود اللفظ ههنا لا يرتب فيه ويجوز ان يرتب سماعه واستماعه وتخيله بالمسامع و
المتخيلات الناجية بخلاف اللفظ الحادث فان وجوده كاستماعه مترتب فكما يجب
ان يكون كلامه تعالى لفظا هو كلامهم نطقا ونحن لا نجعل من قيام الكلام بنفس الحافظ
او فيه تخيل وجوب المطابقة بين المثل والممثل به وقياس الغائب على الشاهد
وكلاهما مما لا يوثق به والكون وقد فسر باخراج المعدوم الممكن من العدم الى الوجود
ويوضح هذا المعنى معدوم ايجاده بعد ان كان معدوما بعدية زمانية او كل ممكن موجود
غير صفة نزلك حدث بالزمان عند عدم قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية
لا يجتمعان اصلا فالمنفي المذكور يرفع عن ان التكوين انما يكون بعد عدم الكون بالزمان
فلا يحال نحو دعوى ازليته فانه الخ على ازلية فنفرانه تعالى كما قامه الخ على ازلية
افراد الحركة والصوت فان ليس موصوفا حقيقة من مبدا الاخراج المذكور لانتفيه كما
سبق ورد عليه انه غير المفيد واورد عليه لا امر زايد عليه كما سبق في صفة الله تعالى
لا طباق النقد والنقد على ما ذكره وذلك كما اطبقنا عليه قدوس سلام لطيف جليل

جليل والامتناع الى آخره لكنه يلزم من ذلك ان يكون صفة موجودة في الاعيان بل يجوز
ان يكون من صفاته التعلقية الاعتبارية كالقدوس والواجب ونحوهما وانه
اي موجودة في الخارج بوجود لا اول له بوجوه الوجه الاول هو جوابه ان المكون غنى
بما ينبئ عنه تعبيره المدلول وليس من الصفات الحقيقة كالعلم والعدل بل هو
امر اضافي اعتباري فانه معنى فعل من اضافة المؤثر بالثناء بالفعل الى الاثر فليس
بحادث او هو الموجود العيني الذي لوجوده ابتداء فلم يلزم من قيامه بذات
الله كونه محل الحوادث الوجه الثاني انه لو كان وصف ذاته في كلامه الازلي مرادا بالامر
الخالق البادي المصور على وجه التمدح علوم بكن في الازل خالقا لزم قدم المخلوق
بما ليس فيه وهو الكذب ولزوم انتفائه بعد الكمال بعد خلق عالم وكلا اللازمين
ح فان اعترض على الاول بانه غير لازم لجواز ان يراد بكونه خالقا بانه خالق مما سيقبل
او القادر على الخلق اجاب عنه بان العدول الى المجاز من الحقيقة في الفاظ يدل على
صفات الله من غير تعذر الحقيقة غير جايز وجوابه ان الوصف والتمدح في الازل
بما لا يكون بالفعل فيه بل انما يكون بالفعل فيما لا يزال صحيح كما في قوله سبحانه في النحو
وبارئ الارض وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله معبود او الاجبار عن الشيء
او به في الازل او في زمان معين لا يفيد ثبوته فيه كذكر الله الانبياء ومقاولته مع
الملايكة في آدم وخلافته فلا كذب لفظا وان صفاته الكمالية الازلية بحيث يجعل لها
متعلقات واضافات فيما لا يزال الى اشياء فلا خلو لذاته عن كمال قطعا واما
قوله على انه لو جاز الطلاق الخالق عليه كان عين العادر على الخلق والايجاد جاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض عليه ففيه مسامحة في عبارة الكلام ومغالطة في عمامة
المقام اما الاول فلان جواز اطلاق الخالق عليه بمعنى العادر على الخلق انما يستلزم
جواز اطلاق كل اسم فاعل اشتق مما يفيد قدرته عليه لا جواز اطلاق كل نفس المقدور
عليه واما الثانية فلان المقدور والمقدور عليه في الحقيقة هو ايجاد العرض مثلا و
اعدامه لا نفسه فالملازم لجواز اطلاق موجد العرض او معدمه على الله تعالى لا نفسه
فصحة الوجه الثالث انه لو كان حادثا وجوابه انه غير حادث فلا نفس وغير قدم
بل اعتباري عدم الوجه الرابع انه لو صح تحدث لتعالى ذاته ووجوابه انه ليس بحادث ولا

عليه ٩٠

قديم كما مرّ والحاصل الموجود في الازل لله هو مبدأ التخليق الى ولما استدل الغاية
اى الاشاعرة بحدوث التكوين اى بعدم قدمه على وجه المعارضة بانه لا يقوم الى
وما يقال اى في الجواب عن المعارضة المذكورة للاشاعرة من ان الى فالحادث هو المكوّن
الخارجي الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم والقديم هو الموجود الخارجي الذي لا
يكون وجوده مسبوقا بالعدم وبحر وتعلق وجود الشيء بالغير او بما ليس غيره ولا
غيرا لا يستلزم الى الغير او الى ما ليس مأمر صادر داعية فاعلا وانما يدوامه اى قديما
بقدمه كما هو مذهب الفلاسفة فيما او عوا قدمه من الكلمات كالعيوني مثلا و
مذهبنا فيما او عينا قدمه من صفات الله الحقيقية ثم ان قولا كحدوثه بالمعنى المتعارف
عند المتكلمين وهذا مبني على ان اثر الفاعل المختار حادث جزما وانت خبير بما فيه ومن
ههنا اى ومن ان القول بتعلق وجود الشيء بتكوين الله هو القول بحدوث ذلك الشيء
بالمعنى المذكور يتقال ان التنصيص اى تنصيص الموحد على كل جزء من اجزاء العالم معلقا بتكوين
الله الذي قد ثبت فيما بعدم اغيارها ان الى وهو غير المكوّن بل اعني اني مباين
له عندنا اى خلافا للشيخ الاشعري لوجوه الاول ان التكوين والمكوّن فعل ومفعول
او صفة وما تعلق به والتعلق غاير المفعول والصفة غاير متعلقها بالقرون كالضرب
مع المضروب والقدرة مع المقدور ومثلا لو كانا واحدا كما نقول المفعل بنفسه
المستغني عن صوابغ محله محقق وكالعون الذهنية المقرون بشيء فانها بنفسها
غير اجزاء صورة اخرى لتصورها الثالث انه لو كان نفس المكوّن لزم ان لا يكون الى و
وهذا يوجب كونه لا خالقا وكون العالم لا مخلوقا ولا صادرا منه الرابع انه لو كان
نفس المكوّن لزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء وموصوفا بتكوينها كما لا يكون موصوفا
بها انفسها خرون الى الخامس انه لو كان كذلك لزم ان يكون ما يقوم بنفسه غيرا لا يقوم
بنفسه وبالعكس وان يكون احدا المتباينين عين الآخر السادس انه يلزم ان يقع
الى في محال واحد وهذا ممتنع ويلزم منه ما آخر ذكره وفي قوله لكنه ينفي للعالم ان يتناول ولا سبب
بل بطلب نعريض بان الحق واصحابه اكابر تدين ليوافي ما ذكر المسئلة على ما يليق
بالعقلاء وينفي لهم ان يتناول فان من قال الى ليس مهنا اى في الوجود الخارجي الا الفاعل
الى ليس امر المحقق مغاير للمفعول في الخارج فما قلت فالانسب ان يقال للفاعل اذا الفعل

الفعل في الاخر ومع التي والافعار اليه الصق بالفاعل منه بالمفعول كما قال المعتزلة
والفلاسفة في ذات الله وصفاته التي يسمى بالافعال في اللغة من العلم والارادة
والقدرة مثلا عين الله لانها عين معدودة فلت سلمنا انه انسب لكن ما ذا
كما يقال ان الوجود عين الماهية الموجودة في الاعيان في الخارج فان الموجود
الوجود مفعول وفعل في اللغة يعني ان يسمى الخلق والتكوين فان قلت تعلق القدرة صفتها
والخلق والتكوين صفة الله بينهما مباينة فلا يجوز ان يسمى تعلق القدرة بالخلق والتكوين
قلت لا مباينة فان معلق قدرته كما ذكره كالخلق والتكوين صفة الله والارادة الى
لا كما زعمت الفلاسفة من انه يوجب بالذات لا فاعل مختار والارادة بالمعنى
المذكور وان ارادته هو العلم بالنظام الاكمل ولا كما زعمت المعتزلة صفة سلبية
هو كون الفاعل ليس بمكره ولا ممسوه ونقل في المواقف من كتاب الاربعين للامام ان
ارادته امر سلبي اى بالمعنى المذكور وعند النجارية في احد قوليه كما مر وامر ثبوتي تعلق لامكانه
بذاته لكنه عندهم في قوله الاول ولا كما زعم بعض المعتزلة وهم الجبائيون وعند الحارثي
ان مريد بارادة حادثة قائمة بنفسها لا في محل ولا كما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة
قائمة بذاته والمعدوم افحش من هذا او كون التي صفة وقائما بنفسه امر منافي الطرفين
بين بطلانه قال في شرح المقاصد وهذا اولى من ان يقال ان الوض لا يعود
الا بعد الاجل للاجماع على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض ثم قال وفي بعض
كلام المعتزلة له ان العرض بنفسه لا يقوم بل استدلالي كيف كما الذي هو استحالة
قيامه بنفسه وفاده بين وهذا اشعر بان هذا البعض يطلق لفظ العرض على
صفة الباري ومعلوم ان هذا الاطلاق ليس بعد من مذهبه على انه قال في موضع
او من شرحه نقل عن المعتزلة ان الله تعالى مريد بارادة عرضية ووضع في شرح
المواقف ان امتناع اطلاق لفظ العرض على كلامه وارادته حادثين مما لا يلتفت اليه
ورؤية العبد لربه تعالى اى ادراكه كما هو لا يجاسه سادسة يطلق له يوم النوابغ في
الجنة كما زعم خرابيس عمرو بعض الروبجاسة البصر مشابهة لها وتبرها بالملائكة بالنام
بالبصر ان جعلت رؤيته مبنية للمفعول في غاية البعد عن الارتعاء كما مر بيد الله بيعد نفسه مما لا يليق
ان ينازع فيه الخصوم والرؤية المذكورة هي المتنازع فيها وان جعلت مبنية للفاعل وقد حدث

هو البعد صح النزاع وكذا المغنى اذ المراد ان رؤية البعد لله هو ممكن ذاته اى البعد فهو
محمول بالاحاب على الرؤية المذكورة ثم لا شبهة فى ان الادراك اما عقلى او حسى وان العقل
يترقى مما بالكم الى ما بالحد التام الى البديهى الاصلى ترقى من النخيل كاد واكك الشمس عند
عموصك العين عقيب الرؤية بالبو الى الرؤية مثلا وقد مرّ فى كلام ابى على الاخ ان الادراكات
العقلى اقوى من الحسى والمستفاد من كلام شرح الحاصل ان كل لاحق من هذه الادراكات
الاربعة اقوى من سابقه حتى ان تحصيل الشئ اقوى من تعقله بكنهه ماهيته ويمكن ان يكون كل اقوى
باعتبار دون اعتبار والذى ينفيه قواعد السنة ان رؤية ما يمكن ان يرى اقوى انواع
ادراكه مطلقا ولذا يتلذذ المؤمنون برؤية الله فوق ما يتلذذون بمعرفة العقلية بوجه ما واما موضوعة بكنهه
حقيقة فقيل بامتناعها وقيل بامكانها وعدم حصولها وقيل بحصولها ونحن لعسانا من هذه
الزمرة الثالثة فى بس بهذه المعرفة الحاصلة لنا بالرؤية ولو فرضنا انتاجهم فبتتابع تلك القواعد
قاضية بان الرؤية اقوى منها جاز اى يمكنه فى العقل عقلا ان العقل اذا حلّ ونسبته لم يحكم بالبداهة
بامتناع رؤيته لم يقم له برهان على ان الاصل فى الشئ سيما اذا ورد الشرع
بثبوته هو الامكان وعدمه اى عدم الامتناع وهذا لا يفيد للمناظر والاحتجاج به على الغير
على ما دل عليه قوله لمن ادعى الامتناع فعليه البيان اذ له ان يقول ان كان عقلك لا يحكم بالامتناع
المذكور فعلى لا يحكم به بالبداهة ولو سلم امتناعها فبالبراهين العقلية والتعليلية ثم بعد
شبه المعتزلة فى ذكر الامتناع فان اجبت عن كل منها فله ان يقول عروض مانعة الشبهة
بقدر جانب الامتناع وهما لا يجوز ان يعتقد ويشتغل جانب الامكان بل لا يبقى لنظر
المفكر لنفسه واستدلاله بها اذ استحال البداهة والبرهان فى عقله فى حكمه بلا بعض
النبض بدفع ذلك الحكم وان كان ملك الاصل والملى لا فائدة له فى هذا المقام ومن ثمة
امثال الحق على امكان الرؤية يوجب عقلى وسمعى وبثالث ظنى وال على الوقوع فبكنهه والاعلا
الامكان قطعا وهو وجوه تزيد الوجه الاول الذى هو العقل انا نشاهد امثال السنة والجماعة
والمعتزلة والفلاسفة حاكمون على القطع برؤية الاعيان ولو بدا بسطة الاعراض و
الاعراض بذواتها بالقرون والالتفات وان جزم امثال السنة والمعتزلة له ان الطول جوهر
مركب من جواهر فى سمت وزعمت الفلاسفة انه عرض وزعم بعضهم ان الفواصل جسام صغار
ينفصل من المغرب وينفصل بالمشرق وجزم امثال الحق انه عرض به وكما تثبت رؤية العين والوهمى

العرض ثبتت صحة رؤيتها بالقرون وربما يستدل على رؤيتها وصحتها بما نوقش وتميز بالبو فانا
نجزم بالبو من جسم كالشجر وجسم او كالبحر وعرض كالسواد وعرض او كالبياض فثبتت الرؤية
وصحتها والحكم بها المشترك كل منها من المبصرات من احاد العين والوهم ولا بد للحكم
بالرؤية وللرؤية وبصحتها المشترك كل منها من علة مشتركة موجودة فى القبيلتين وهى
اى العلة المشتركة بصحة الرؤية اما الوجود او الحدوث او الامكان المشترك كل منها بينها
او لا رابع يشترك بينها والحدوث عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم بلا اعتبارى
محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فى العلية للغى فتعين الوجود للعلية وهو مشترك
بين ذات الصانع وصفاته الذاتية ومن غيره من ذوات المحدثات وصفاتها الموجودة
فلم يجز ان نرى الصانع وصفاته من حيث تحقق علة صحة رؤيته وهى الوجود وتوقف امتناعه
الا امتناع ان يرى اى الرؤية وفى بعض النسخ امتناعها على بعض ثبوت كون شئ من
خواص الممكن شرطا للرؤية او على ثبوت كون شئ من خواص الواجب مانعا منها ولم يثبت
شئ منها على ان امتناع وقوع الرؤية العارض لا ينافى صحتها فى نفسها فما بقى هذا الدليل بانه
يستلزم صحة رؤية كل موجود فى الاجواء والطعوم والروائح والجن والتدل و
الارادة وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات او بطلانه فوجوده فيجوز ان يمنع بطلانه
ومنع ضرورية واما الاترى بناء على ان الله تعالى وحين اعترض عليه بان الشئ يملكونها
بمنع الجواز والامكان حاله عدميته فلا يستدعى علة توجبها وتقتضيها ولو سلم انها مع كونها
عدمية تستدعى علة موجبة لها فالممكن الواحد النوعى قد يتعلق بالمختلفات فضلا عن الواحد
الجنسى كالجزاء فانها قد تتعلق بالشمس وقد تتعلق بالنار وقد تتعلق بالحركة فلا يستدعى
ذلك الواحد بالنوع علة مشتركة ولا شبهة ان الشئ المذكور واحد بالنوع والجنس
فيجوز ان يوجد لها علل مختلفة فى المراتب ولم يكن واحد منها متحققة فيما نحن بصدده ولو
سلم ان الشئ يستدعى علة مشتركة لا تختلف فالعدمى وهو الحدوث والامكان
يصلح علة للعدمى وهو الشئ فلا يوجد فى الصانع ولو سلم ان الشئ وجودية لا عدمية ولا
ينتفى علة وجودية لا تختلف فلا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شئ كما هو مذهب الشيخ الاشعرى عينى ماهيته ولا غائر فى ان يكون الواجب لا غائر
شيئا من حقايق الممكنات ولو سلم اشتراك الوجود مع علة الرؤية بجواز ان المؤثر

الموجد لها هو الله في الجبل ونحن ليس بقابل لرؤية المخلوق وهذا الاعتراض يبطل الدليل من نفسه
او جيب عنه بان المراد بعدم صحة الرؤية هو متعلق الرؤية والامر الجائز لها لا العلة الموجبة
في الرؤية او صحتها فسقط الوجه الخامس ولا فساد في لزوم كونه وجوديا فسقط الوجه الاول
والثالث ثم لا يجوز ان يكون كل المتعلق والجائز خصوصية الجسم والجوهر اذ العرض لانا اول ما نرى
اي اول رؤيتنا شيئا من بعيد لا يدرك منه الا صورة دون خصوصية جوهرية او انسانية
او فرسية او خصوصة عرضية او سوادية او بياضية او نحو ذلك وبعد رويته اي ذلك
الشيء برؤية واحدة متعلقة بصورة قد يقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا
يقدر عليه فمتعلق الرؤية والجائز لها وصحتها هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى اي المراد بالوجود و
اشتراكه بين الموجودات مع الصانع وجودي فسقط الوجه الثاني والرابع غائبة ما في الباب ان
الاشعري يرد عليه الوجه الرابع الزاما ما دام كلامه على ظاهره واما بعد التحقيق فيجب عليه ان يرتدع
عنه ولا يقبل هذا الالزام مع ان كون وجود الشيء غير مجرد عن خصوصية لا يفيد اعتقادا دينيا وكونه شركا
منع من الموجودات يصح رؤيته الله الى نظن بالبل يوقعها ظواهر النصوص بجواز ان يكون الله ملونا
وبجواز ان يكون متحيزا مخلوقا ونظيره انا نسمع اعيانا واعراضا خرقا انا نبصر اجساما كالنور والجسم الخ
كالريحان وعرض كرائحة المسك وعرض آخر كرائحة العنبر ولا بد لها فيلزم صحة ان يكون الصانع
متحيزا مخلوقا واللازم بط فقد تخلف المدلول عن الدليل او استلزام صحيحة الخ فانتقض وايضا نبا
تلما نا لانم ان متعلق الرؤية هو الوجود وكون الشيء له هوية ما فان كان متعلق الرؤية بحيث ان
يكون هو المرئي ولا من لكونها الوجود مرئيا ولنذالم بعد اصدق المبهمات بل المحققون من المثلثة
على انه من قبيل المعقولات الثانية لا وجود له في الخارج فمتعلق الرؤية فيما يرى ويجوز ان يكون
هو الجسمية والجوهرية وما يتبعها من الاعراض القابلة للرؤية من غير اعتبار خصوصية وقد اخذ
بهذا ذلك النقض ونظيره الوجه الثاني قوله الكلام حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك وعن نفسه
فان استئناف مكابرة فسوف تراني فهما كذلك وقوله استدلال الاول من جانب قول موسى وعلمه
وان من حاصل قول الله وعلمه نظيره الاول ان موسى عليه الصلوة والسلام سأل الله ان يراه
بقوله رب ارني اي ذاتك انظر اليك فلو لم تكن الرؤية امرا ممكنا لكان طلبها من موسى اما جهلا
بما يجوز في ذاته وما لا يجوز او كان سفها وعبثا وطلبا للحق والانبياء منزهون عن كل ذلك بما
اذا كان الطالب عظيما كليما ونظيره الثاني ان الله قد علق الرؤية باستواء الجبل واستقرار امر ممكن

من الكتاب والسنة واجمع عليها سلف الامة وخيرها نظرا او لا ولا يقتضي

ممكن في نفسه ضرورة وملخصه ان الرؤية امر ممكن معلق بالممكن والمعلق اي وكل معلق بالممكن ممكن لان
منع تعلق الشيء بالشيء الا عند ثبوت الشيء المعلق عند ثبوت الشيء المعلق به والمحال لا
يثبت في نفس الامر على شيء من التقادير والممتنع قال في شرح المقاصد وقد
اعترضت المعتزلة على كل من الوجهين بوجوه فالاول من وجوه الاعتراض على الاول ان سؤال
موسى ما كان لاجل نفسه حتى يلزم ما ذكرتم بل كان لاجل قومه فانه قد وقع سؤال موسى حيث اي عين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل موسى في حضورهم الرؤية ليجاب بامتناعها فيلزمهم
بقطعوا به كما علم هو وانما يسأل بنفسه الرؤية والسائلون لانفسهم في الحقيقة هم يسمع في سؤاله
عن الرؤية فيظهر امتناعها بالنسبة اليهم في سؤالهم وظلمهم بطريق الاولى واضاف الرؤية الى نفسه
وهم ليلائق لهم عذرا في الامتناع ولا يقولوا لو سألها لنا لنرى لعلو قدره وجوابه من
الوجه الاول ان التوجيه خلاف الظاهر حيث لم يقل موسى ارهم ينظروا اليك ولم يقل يسألون
النظر اليك ولا خوف في ارتكابه اذ كان العرض ان كانوا مؤمنين لموسى ورسالته
وصدق كلامه كفاهم في امتناع الرؤية قوله ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوا في
كلام الله بالامتناع لانهم وان سمعوا الجواب من الله فموسى هو المخبر بانه كلام الله والمخوض في
انه كافرون به لا يصدقون اخبار الثالث ان قومه السائلين العاقلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله
فيحصل لهم الامتناع وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يبعد منهم عدم تصديق موسى
في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة في السؤال بحضورهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان
يقال هذا عجيب احوال الامتناع وغرائب احواله فتجويز ذلك لا يسد باب ذلك الاحتمال
من موسى مع ما يتبين بالمعجزات في السبعين اولى الرابع ان تجويز الرؤية عند المعتزلة
بط بل كثير عند اكثرهم فلا يجوز لموسى تنزيه الله وما فوقه الكفر الا ترى انهم كما قالوا اجعل لنا الها
كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون الخامس ان موسى ما بين لهم الامتناع
بل غائبة الاحتمال لعدم الوقوع اذ كم منها ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي
هو العلم الضروري الثالث منها ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من
آياتك انظر الى آياتك وجوابه فاسد ان لمحل لفظها النظر بلا خروج ولعدم مطابقة الجواب اعني

قوله لان نفي الرؤية الله باجماع المعتزلة للعلم الضروري والرؤية الآية والعلامة
وكيف وموسى قد عرف ربه وسمع كلامه وجعل مناجيه ومخاطبه واقتضى من عنده بايات
كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وطلب رؤية الآية وكيف يستقيم النفي والحال كذلك الجبل
اعجب آية من آياته وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا عند استقراره فكيف يصح تعليق
رؤيته باستقراره وايضا الرؤية المرتونة بالنظ الموصول بال نص في الرؤية البصرية الرابع
منها انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتناضد دليل العقل والسمع كما في
طلب ابراهيم ان يريه كيفية احياء الموتى وجوابه ان مثل هذا السوال لا ينبغي ان يكون بطريق
طلب العلم الموهم بجهله بما يوقفه احاد المعتزلة الى اليس ان معرفة الله لا يتوقف
على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسايرالعلوم والوظايف الشرعية
لم يخطر بباله تلك المسئلة حتى سالوكما منه فطلب العلم لا يقتضي ان الرؤية ممتنعة نعم يجب
على تاركه طريقة الاستدلال او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجرى على
السوال بهذين الحالين وجوابه انه تغيير وتلطيف للجواب في النعي عن جهل
كليم الله بما لا يجوز عليه ومالا يجوز وعن قصوره في المعرفة عن هذا المعتزلة
نعوذ بالله من الغباوة والغوايل كذا في شرح المقاصد وفيه توجيه هذه
الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم ان موسى طلب رؤية ربه بل العلم الضروري
او رؤية آية ويسلم فلا نسلم لزوم الجهل او الكبيرة لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم
او ازدياد اطمينان القلب ولو سلم ولا نسلم استحالة جهل موسى بمثل هذه المسئلة فان قلت فهذه
الاعتراضات ممنوع ومزيوف عن معترضات الدليل وما ايدت به سندا وجوابه ان اهل
السنة يدفع السند ان فلا يدفع المنوع فلت كل منع وسنده مهما امر لغوي او عادي
يساوي كل منهما الآخر فدفع السند دفع المنع بلا مرية والاول من وجوه الاعتراض على الدليل
انا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن وانما يكون ممكنا اذا كان استقرار الجبل مطلقا او حال الكفر
بل المعلق عليه هو استقرار الجبل عقيب النظر اليه بدلالة الفاء وهو حال حركته واندكاكه
فاستقرار الجبل حال الحركة فالمعلق عليه ممتنع وجوابه انه ممنوع لغة اذ الاستقرار الجبل في
حال حركته والزمان الذي فرض انه سيكون فيه ممكن بالنظر الى السكون والاستقرار بدل الحركة
وانما الممتنع اجتماع الحركة والسكون اللذين منها ان ليس التعقيب الا في احكام الرؤية وامتناعها

امتناعها بل الى سائر انحائها لم يتم بعدم وقوع المعلق عليه وجوابه ان المدعى لزوم الامكان
قصدا ولم يقصد وقد ثبت الثالث منها ان الشرط لما لم يوجد لم يوجد المشروط وهو
هو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا التنادي الازمنة وكانت محالا وجوابه ان المنتفي
في الساعة الثانية التي هي المستقبل بالنسبة الى الآن الذي نحن فيه لا يلزم ان يكون منتفيا
ابدا لتعاقب الحوادث المرتبة الاستقبالية الى ما لا نهاية له وان الازمنة باعتبار
وقوع الاشياء المختلفة فيها لا يتنادى بينها وتنادي بها باعتبار الماهية لا يفيد هنا
وان المنفي ابدا لا يلزم ان يكون محالا والمدعى الامكان لا قطع واما ذكر الثالث فهو
المشار اليه بما قال ان رؤية الله واجبة بالنقل فانه ورد الدليل السمعي بما يجب رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب بقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة فان النظر
الموصول بالى امابمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والنحو ولموارد استعماله
وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه تعالى حقر شان الكفار وحقهم بكونهم محجوبين في
دار الآخرة فلو كان المؤمنون عنه المحجوبين فيها فيرد نقيضه وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فان جمهور ائمة التفسير فسروا الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية واما السنة فقوله انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وهو حديث
رواه احد وعشرون رجلا من اكابر الصحابة قال في النهاية وذكر الشيخ ابو عبد الله بن
ابي المهدي الحكيم رحمه الله في تصنيف له سماه مسلة في سلوك اهل العدل من المشبهة والمعطلة
فقال انتشرت عن حديث الرؤية عن من اصحاب الرسول صلعم ورضي الله عنهم عمر بن
مسعود بن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري وابو هريرة و
ابو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن ربيعة
الشعوبي وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي وابو امامة
وبريدة الاسلمي وابو برزة وعبد الله بن الحارث ابن جزء الزبيدي احد وعشرون رجلا
من اصحاب رسول الله صلعم ورضي الله عنهم رووا عن رسول الله في اثبات الرؤية فمن رد
هذا فقد فقد تكذيب هؤلاء ثم ظهر مسالة المعتزلة الى المحالين وشاعت بينهم المعتلة و
النقلية وتاويلاتهم لنصوص الكتاب والسنة واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية
مشروطة بكون المرئي مقابلا للرائي في قاعدة الانطباع بلا تفصيل كما في رؤية الانسان صورة

المطبقة في المرآة المقابلة له او صورة مغايرة المنطبقة في المرآة المقابلة له ولمرآة اخرى مقابلة للشعاع
وفي قاعدة الشعاع اما حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ثم الرؤية على
وجه المقابلة يشترط ان يكون المرئي في مكان وحيز وان يكون في جهة وان يكون جوهرا او عرضا
لان المتحيز بالاستقلال هو الجوهر والمتحيز بالتبعية هو العرض وان يكون بحيث مقابلا
للرائي فيكون بحدوه امتدادها او بيعضه مقابلا له فيكون متبعضا متحيزا وان يتبث
مسافة بينه وبين الرائي بحيث لا يكون في غاية القرب منه الا في غاية البعد عنه وان
يتصل به شعاع من الباصرة ولو سلم ان الرؤية غير مشروطة بالمقابلة فتغير الرؤية
بتغير ان يكون المرئي مرئيا بجميعه او ببعضه فيلزم تناهيه او بجزئه وان يكون في العين
او متصلا بها فيكون جوهرا او عرضا ويكون في جهة وحيز ويكون اذا اراه المومنون وقفة
متصلا ببعين كل احد منهم اما بتمامه فيكثر او لا بتمامه فيتحزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة
ويكون اذا راه على التعاقب مجتمعا عن البعض مع اتحاد الكل في سلامة الحواس
الى غير ذلك من اللوازم وكل ذلك في حق الله تعالى محال والجواب منع هذه الاشتراط فان
ذاته وصفاته التي من جملتها بقره واحواله التي منها كونه مرئيا مخالف ذوات ممكنات
وصفاتها واحوالها بالماهيات على ان الاختلاف في الخصوصات والتباين كاف
في الاختلاف في اللوازم والشروط فلعل الله يراه المومنون رؤية بلا كيف بعين
خلوقة عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض وان كان الرائي حيزيا وجهة
وحيز موصوفا بصفاته المعهودة فيرى الله لا في مكان الى آخر الكلام في الرؤية بمجامع
البحث والحاصل ان الرؤية انما ان يكتفي بالبحث لا بجاسة كرؤية الله ذاته وابانا وجميع
او بجاسة البحث على الوجه المتعارف في دار الدنيا ولا يكون الله مرئيا بها فيها من لزوم
المحالات المذكورة ولا على وجه البحث فيكون مرئيا بلا استخالة فحق والمعتزلة مجموعون
على كونه مرئيا على المتعارف بخلاف النفي على غير المتعارف فان المعتزلة قائلون به ايضا
فان شبههم النفيية وان كانت لا يقوم عليه لكن شبههم النفيية قائمة عليه في زعمهم ونحن لا نقول
به بل نقول بالثبوت فان قيل لو كان الله جائز الرؤية للعين والحاسة البحث لسلمة
لوجب ان يراه عبده في الدنيا والالوهة وانما لان كونه جائز الرؤية وسلامة البحث كانت في
حصول رؤيته اذا المقابلة وانتفاء الموانع كشرط القرب والبعد ونحوه انما تشترط

بشرط كما هو المختار في رؤية الاجسام والاعراض دون رؤيته تعالى والا لما لم يجب الرؤية عند تحقق
مذهبي الامرين لجاز ان يكون ما بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لتوقف رؤيتها على شرط آخر وانه
سبحانه قطعية البطلان فلنا ممنوع وجوب رؤيته تعالى عند تحقق ذينك الامرين وممنوع وجوب
رؤيته الجسم عند تحقق شروطها المعهودة بالسرها فان الرؤية عندنا انما هي بخلق الله
تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط وعدم حرون ومنع الرؤية وانتفائها عقلا بجامع حرون ومنع
وانتفائها عقلا بجامع حرون ومنعها وانتفائها عادة فلا يلزم من تلك السفسطة وفي مشروع المقاصد
سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق شرائطها بالسرها في حق الجواهر والاعراض لكن لم قلت بوجوبها
في حق الله عند تحقق ذينك الامرين لاشتراطهما بجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين
بالماهية فيختلفان في لوازم سلمنا وجوب كل من الرؤيتين عند تحقق شرائطها بالسرها
لكن رؤية الخلق للخالق مشروطة بثالث ومهو زيادة قوة او دراكه في الباصرة لا خلقها
الله تعالى في الجنة في بعض الازمان او بازيد لا نعلمه الا هو واليه ينظر ما نقل في الشفاء من بعض
السلف والمتاخرين ان رؤيته تعالى في الدنيا ممتنع لضعف تركيب اعيننا وكون قوابهم ضعيفة
متغيرة فانيه فاذا كانوا في الاخرة وركبوا تركيبا باقيا ورزقوا قوى ثانية باقية وانوار
ابصارها وقلوبهم قووا بها على رؤيته تعالى وما نقل فيه من قالك ابي اسيس انه تعالى يرى
في الدنيا لانه باق ولا يرى الباقي بالفاني فاذا الفاني اخر عباده الى الاخرة ورزقوا ابصارا
باقية راى الباقي بالباقي وقد يقال اشتراط وقوع الرؤية بهذه الشرائط وجوب وقوعها بانتفاعها انما
هو عند ان يتعلق النفس بالبدن او يبرى فيه هذا التعلق المخصوص او السريان الخاص والا في دار الاخرة فلا وانوى شبههم من السمعيات
فهو كما لا يدرك الا بصار والتمسك به من وجهين مبنيين منعهما ان ادراك البصر عبارة عن
شايعة في الادراك بالبصر الذي هو الرؤية عن ان الادراك بالبصر الرؤية بمعناه تمام النكاية
النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما او
نفي الاخر مثل ادركت الظبي بعيني ومارايته والجمع الموقف باللام عند عدم قرينة العهد
والبعضية للعموم والاستدلال باجماع اهل اللغة والاصول وائمة النحو وشهادة الاستعمال
العضيد، وصحة الاستثناء ثم نقول بموجب الوجه الاول ان الله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو راه المومنون في الجنة لزم كونه رائيا ومرئيا وتقرير الوجه ان انه تعالى ذكر
هذا الخبر في اثناء مدائح قدم رؤيته مطلقا مدح له بنكيض نقيضه وهو رؤيته وادراكه

اى وقوعها الرؤية منه

اى متحدان او متلازمان في

بالبصر ولو بالنسبة الى واحد من خلقه وفى زمان من الازمنة نقصا وسوء والجواب عنها
معا انا لانسلم ان يكون الجمع المعرف باللام فى النفى للاستغراق وعموم السلب وشمول النفى
بل يحمل لرفع الاستغراق وسلب العموم ونفى الشمول فلا لازم ان لا يراه بعض الابصار وان
يكون هو الممدح فلا يلزم الكذب ولا النقص وبعد تسليم كون الابصار للاستغراق فى
النفى وافادته عموم السلب لاسلب العموم لانم كون الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئى قال فى شرح المقاصد اذ حقيقة الادراك بالبصر
هو التمثل والوصول ما خوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يعم رابع النهار وما ادركه بصرى
لاحاطة الغيم به ولا يعم ادركه بصرى ومارايته فيكون الادراك بالبصر اخص من الرؤية طردا وعكسا
بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ومن كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدل للاعم
بان قولنا ادركت القمر ببصرى ومارايته ساقص انا بفيد ما ذكرناه لا ما ذكروه ونعلم من ائمة
اللغة افتراقا فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية
فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة سلمنا ان الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا الا انه لا دليل
فيه على عموم الاوقات والاحوال فنحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة ولو سلم عموم الاوقات
فغايته الظنون والرجحان ومثله انما يعتبر فى العلميات دون القطعيات وقد يستدل بالاية المذكورة
ان يجعل دليلا على جواز الرؤية تنزيها عما يستحيل ومن شرح المقاصد ان نفى الرؤية
عن الموجود الجائز الرؤية تعالى عن سمات النقص المعزون بصفات الكمال تمدح بلا ريبة
بخلاف نفى الرؤية عن المعدوم فانه لا تمدح بعدم رؤيته لامتناعها وعن الممتنع الرؤية ان وجد
فانه لا تمدح به لما مر وعن الاحوال عن نقائض الامكان كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها
فانها لا تمدح بعدم رؤيتها واما نفيها عن الصانع الذى علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله و
اكرامه وجلاله وادراكه فنزه رؤيته فى اثنا الكلام يقتضى سمات الحدوث والزوال ويشتمل على
آيات العظمة والجلال اعنى قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فيمدح
وصف الكمال على حاله فيما من الممادح والكمالات فنعم الاية انه سبحانه مع جلاله وتعاليه شانه
انا يمكن رؤيته ولا يرى للقبح والنقص بجناب الكبرياء قال فى شرح المقاصد فان قيل
عليه بان عدم الرؤية بحيث انه لا يزول فلا يرى فى الاتى لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بانه ذلك
انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفى الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية
بخلق الله تعالى وتنزيها لخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال الممادح الراجعة اليها اذ لا

لا يحصل بذلك تغيير فى القدم ولا نقص فى الذات قال ولا يستقيم هذا على راى القائلين بقدم
التكوين ولا يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح لنفى انى ان لا يخلق الله تعالى فى اعلى
الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته فى الابصار
ثم مبنى هذا الاستدلال على ان يكون محل من قوله لا يدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار
تمدحا على حد لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فالاولى بالاستدلال بالاية ان يجعل الادراك
بالبصر عبارة عن الرؤية التى صفة وهى الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب فى الحدود والتى بمعنى
الاية ترجع على جواز الرؤية بل على تحققها اطلاقا وما يستدل به على كل من الطرفين اعنى امكان الرؤية وامتناعها
قوله تعالى لن ترانى فانه يدل على امكان الرؤية من حيث انه لو كان ممتنع الرؤية واضطا السائل او السامعين
يلزم على ما هو مقتضى المقام ان يقول انى لست بمرئى بل انا ممتنع الرؤية وجوابه انه يجوز ان يكون الرؤية
ممتنعة وتخصيص نفى نفس الرؤية موسى بدون نفى رؤيته كل راء ممكن وبدون نفى امكان الرؤية لان
يطابق جواب الله تعالى سوال موسى نفس الرؤية لنفسه وعلى امتناعها وامتناع وقوعها بان تكليف
بالمستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا فى ان موسى لا يراه فى الجنة ادعى سبيل التاكيد
ويكون ظاهرا فى ذلك اذ الاصل فى مثله عموم الاوقات واذا لم ير موسى لم يره غيره اجماعا
وجوابه ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت عمن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت لكن
لا نم دلالتها على العموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به فى العلميات
ومن ثمة قال على رضى الله عنه بعض الاية لا يحتج بالقران فانه خصم ذو خصائص ومنها اى من شبههم
ان الاية الواردة فى سوال الرؤية كقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اوقفكم واوقفنا ما موسى لن نؤمن
لكن فتح نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسالك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم منزه بالاستعظام البليغ والاستكبار الشديد ولو جاز رؤيته لما كان الامر
كذلك والجواب ان المراد بالاية والله اعلم ان رسول الله عليه السلام لما راى الله تعالى ليلة
المعراج وفى شرح المقاصد من التوبة فى قوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك و
انا اول المؤمنين التوبة عن الجراءة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية فى
الدنيا وعن الايمان المقيد بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وقال بعض السلف
من رفع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجهور على خلافه وقد روى انه سيل عليه الصلوة والسلام هل

ربك فقال رأيته بفؤادي وقال صاحب المنظومة الوتيرية وقد رضي رسول الله بها عنا
وشفقه الله بها فيه وفي اهله وزوجته وفي جميع اصحابه على ما رآه في المنام على رأيتا فدعا بن الله
جهرة بحضرة ابن عباس بدين وبقطع قال العلامة القاضي عياض في الشفا وحكى
عن الحسن لكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه وعن عكرمة مثل ذلك وعن ابن مسعود وهذا
المذهب وحكى عن احمد بن حنبل انه قال انا اقول بحديث ابي عباس بعينه راه
فانقطع نفسه وقال ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه انه راى الله ببصره وعيني
راسه وقال وكل آية او بينا بني من الانبياء فعد اولي منها بنبينا وخص من بينهم بتفضيل الرؤية
وقال الشيخ محي الدين النواوي الحاصل ان الراجح عند اكثر العلماء ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم راى ربه بعين راسه ليلة الاسراء ووقف بعض المشايخ في رؤيته ولا وجه
والاختلاف انما هو اذا قال بعض الصوفية ان موسى لما جاء لميقات ربه وسمع كلامه القديم
منجليا في صور الكلمات المحدثة المسموعة بالاذن وبلذ وسامعه بالاصغاء الى ذلك وتشرئب
قلبه بلوامع العناية الازلية استشرف امكان تجلي جمال الذات في صور المحاسن
المرئية بالعين وطمع في اعطاء العناية اياه وذلك فقال رب ارني انظر اليك فنبأ سبحانه للسر
الى ذاته على سماح كلامه وبينهما بون بين وهو ان تجلي صفة الكلام مع استتار ذات المتكلم
امر ممكن لا ريب في وقوعه بخلاف تجلي جمال الذات فانه لا يمكن الا عند رفع الاحتجاب و
التجلي الذاتي ينتفي فناء المتجلى له دون التجلي الثاني الوصفي كما ان نور الشمس تشتد بغتة
الظل اذا وقع عليه وعكس نورها لا يفنيه فهو يؤيد مذهب المعتزلة والله لك موجب بذاته
لصفاته الذاتية ثم بهو بها خالق بالقصد والاختيار لكل موجود سواه ابتداء ومنه الافعال
السماوية بالاختيار بحكما فعال العباد والانسان والملك والجن والشيطان من الكفر
والايمان خصوصا والطاعة والعصيان عموما ومن المباح الذي ليس بشيء منها والافعال
الحيوانات الخ لما كان زعم الكافر ان فعل العبد مثلا يتعلق بذاته قدرة الله لك وبصفته
لكونه طاعة كان في الصلوة او معصية كالزنا او مباحا قدرة العبد ولما كان زعم الاستاذ
انه واقع بمجموع القدرتين معنى انها تعلقتا جميعا بحصول المقدور واحد وكل من هذين
المذهبين تلجئ اليه صعوبة حصول الاشكالات المتوجهة الى هذا المقام والقصور فيه
لا يخفى ذكر النبوة العلام فانه اذا اشرق نورها وسطعت باصفها يكفي الى الوجود
كفعل العبد فالواجب ان يتحمل عندها كل ما يزعم انه بانيها او بنارها او بنورها او بضيائها

بضيائها في فعلها حتى يكون غنية مستقلة في فعلها وفي شرح المقاصد ان ارادة
الانسان وان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله صار
مستقلة بالتاثير بتوسط الاعانة فهو قريب من الحق وفيه بحث لان قدرة الله تكون شرطا
لاستقلال قدرة العبد بالتاثير في افعاله فيكون باطلا بعيدا ولا كما زعمت المعتزلة
ان جهورهم ان العبد خالق لافعاله الاختيارية ولا كما زعمت الفلاسفة ان العبد وفعله
كما ذكروه وان العقول العشر خالق بعضها بعضا وخالقة لما عداها من الممكنات الجواهر المجردة
والمادية والاعراض وكل من مادة الفساد والشرور او غرغ العناد واوخر في الفساد
مما قبله وقد كانت الاوايل منهم لغرب عهدهم باجماع السلف على ان الخالق هو الله لكن
سواه سبحانه يتحاشون من اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد و
المخترع والفاعل والمؤثر ونحو ذلك وحين فتبث ظلمة البدع والاهواء وتلاشت انوار
الهداية البيضاء وراى الجبائي واتباعه ان من الكل واحد وهو يخرج للعدوم من العدم الى
الوجود بقدرة واطلاق لفظ الخالق على كل قريب من الفعل الاختياري عن التملة والبغية والواجب
بصرهم وصح نظرهم لسلكوا سبيل السلف وسلموا من الكل عما عدا الله لك واتبعوه
وصح لهم مفهوم الخالق من حيث هو كمفهوم الواجب لذاته كلي اتفاقا ومن حيث صدقه بحسب
الاحرى كثيرين له افرادا كثيرون عندهم خلافا لنا اصح اقوال الحق على مذهبهم بوجوه عقلية ونقلية
الوجه الاول من العقلية ان الخلق اي الاثر بالقصد اليه والاختيار له على هيئة مخصوصة
ومقدار مخصوص فيجب على من يخلق ذلك الاثر ان يلاحظ له مهيات كثيرة ومقادير جمة فيختار
على ما يتهايع تركب البواقي فيوجد عليه فلا يتصور بخلق خالق تمكن الابعد كمال علمه به وبعد
التفصيل بهذا وهذا اعلى هذا فابدى بني فالتخليق فرع كمال العلم بها ولن يتحقق ابدا فرع بعد دون
اصله ومن ثم استدرك الله ذلك في قوله الا يعلم من خلق ومعلوم ان كل من افعال العباد
ذاته وملابساته تفاصيل كميات وكيفيات فلو كان العبد خالقا لافعاله لكان عالما بها تفاصيل
كميات وكاضرون ان الخلق اي الجعل بالقدرة والارادة والقصد والاختيار كما ذكر
اليه لا يكفي الا كذلك واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله الغائبة بذاته بطل فان المشي من
موضع الى موضع او سواء كان ذلك الماشي انسانا او غيره عبارة عن قطع مسافة في زمان
فهي مثلثة الاشياء متتابعة المسافة وموضع او قطع قائم بنفسه متمايز عن غيره من الجواهر
الافراد والزمان المتمايز من الآنات والحركة المخصوصة اعني المشي الواقع فيها وهو قطع مركب من قطوع

على مقدار عدد الجواهر والاتآت وهكذا الثلثة كما قبل ثان المسافة والزمان كليهما ثالث الحركة جملة
مطابقة ثالث مطابقة الطابق للرابع حيز الشئ الواقع على المسافة هو الخامس حيز المسافة
فالعلم بعد استتمام العلم هذه الجملة قد يشتمل على سكنات متخللة بينه وعلى حركات بعضها اسرع و
بعضها ابطأ ولا شعور للماشي بتفصيل شيء عند وقوعه منه قطعا وقد يقال انه يوم وله شعور
عند الوقوع لكنه ليس بشعور شعورا واذا اهمل عند بعد الوقوع او نسي اياه بعد
والجواب عن المنع ان المقدمة من قبيل البديهيات الوجدانية ولا يرد عليها المنع و
دفع السند الاول ان شعور الشعور قريب الحصول بحيث متى نبه الشاعر ذو النفس
النطق على شعوره شعور بنية عليه واللازم فما نحن بصدده بط ودفع الثاني انه ليس هذا الشعور
ذهولا عن العلم بالتفصيل بل لو سئل عنه في حاله الابتداء او بعده ما لم يعلم به قطعا ولو كان مذهولا
عنه لعله عند الرجوع اليه جزما ودفع الثالث ان من كان معتادا بالعمل ومتمرنا في ابتداءه اذا
علم في سويعة قصيرة الف مرة فانه عالم بتفصيل ذلك مشاهدا اياه فيها الف مرة فلا يتصور نسيانه
اياه فيها وبداهة ان الشيء الذي هذا فعال العبد عنده وليس عالما بتفاصيله عند صدوره من جانبه
واما ثانيا فلان افعاله الاختيارية من اسباب شبيه المقدمة عليه متحركة اعضائه
من عظامه الخ وعضلاته وغضروفه الى ضم الليتين من العلم واصلب من سائر الاعضاء
او حركاته جلد وجلد في المشي او في الاصدار بغير النفخ والبطش اي الاخذ بالعنف وغيره وذلك
كالركض عدوا وسيرة حالة القعود وكقتل القيام ونحوها وتأمل فيما نحن بصدده بالتأمل المشار اليه فيما فوق
اي حركات اعضائه او مالها المشار من تحت اي موضعها او هو في المشي اليه من تحريك الرجل على
للعضلات بان ينبسط الفصل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدائها لينبسط العضو المتحرك
اي يزداد طولا وينقص عرضا او بقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدائها لينقبض العضو
المتحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا ومن تمديد الاعصاب وارخائها وحركة ذلك من مبادئ
الاعضاء والعضلات والاعصاب والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه
بالعصب يسمى غشاءا ورباطا ومن لحم احتشى به الفرج الذي بين الاجزاء المنتشفة الحاصلة
باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع
ابيض لدن لين في الانقطاف صلب في الانفصال فالامر اي عدم علم العبد بتفاصيل
هذه الافعال الخ فلا يكون خالقا لها قاطعا وفي العلم والارادة الخ من ذلك في صون انك قد يعتمد
تتبع غلة معينة في مادة مخصوصة فيريد ابتياعها في زمان مخصوص فلما شرعت في اوايل ابتياعها فرما سنح لك

لك سانح او برح بارح منشكك عن بغيته ابتياعها بعينها وصرفك في مصالح يحتاج لا يكون لك ان تلتفت
الى شيء غيره فبعد انقضاء ذلك الزمان ربما رابك فقطعت مواضع من تلك المسافة بلا شعور
منك بابتياع السلعة فيها ولا قصد اياه لانحصار قصدك وشعورك تمامه في ذلك الشغل فلك بوجه
هذا المشي وهذه الحركة الابتيه وهو فعلك والقايم بذاتك كسائر اعراضك وانما الله تعالى موجد
وخالقه لا انت ويجب ان يكون سائر افعالك على هذا النسق فما فلت ان جوهرا لطيف
يمكنه ان يحوي شيئا اضعف من علمه وقدرته وارادته وفصل في مشي وما قوى منها في مهماة
سانح فينضبط في ايجادي اياهما حالهما معا لكن الاضعف متى قوبل بالاقوى يرى كانه معدوم
في جنبه ورد عليك خروجك من الفاعلية المستقلة وهي كل من اوجد وخلق شيئا فالواجب عليه ان
يستحضره استحضارا تاما وبعلمه علما تفصيليا قويا اذ قد عرفت بان علمك بالمشي الذي او جوهرة
في غاية من الضعف ولو اخرت عن هذا واخرت خرق هذه القاعدة فقد سلمت انك جوهر لطيف
وريحا شديدة فيمكن ان يحضر بنفسك وعلمك وارادتك الواحدة في محضر من نحاه بغير
كمشيك وسانحك فيكون باعتبار حضورك في احدهما غايبا ذاهلا عن الآخر والفعل الموجد
كل واحد منهما انت لا غير فاحفظ او لا غلاصه ما سلمته في سوقه نفسك وجوهرك الشريف للنفع
بارئ موفر ربك اللطيف وقد قال رسول الله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه ثم تدبر معاني
كتاب الله سبحانه وتعالى مثل قوله والله بما تعملون بصير والله بما يعملون خبير والله بكل شيء عليم و
الله على كل شيء قدير وما يشاؤن الا ان يشاء الله وكان الله بكل شيء محيطا ان الله بما يعملون
محيط ان ربك بما تعملون محيط الا انه بكل شيء محيط هو الاول والآخر والظاهر والباطن وتأمل
مضمون ما خاطب الصادق ببعض به فقال يا مسكين كان ولم يكن ويكون ولا يكون فلما كنت اليوم
حرت تقول انا اتاكن الآن كالم يكن فانه اليوم كما كان فاطرح نفسك من البين وشاهد قدرته
الساري في كل عين وعين وصفع نفاذ لطلعته في جلودك وجواهرك وبنفي انه الموجد بالاستقلال
لكل ما يكون من شيء وسانحك ثم اعلم ان دليل الشرع عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى
في نفي خالقية العبد لفعله وانت خبير بان خلاصة جادته في نفي كاسبية العبد لفعله ايضا
اما اجمالا فلاشتراك الخلق والكسب في كونهما بالقدرة والارادة والقصد والاختيار وصفة
الامور الاربعة بنفي كمال العلم لكل من الخالق والكاسب وهو في الموجد المنتشف فلا كسب
كما لا خلق واما تفصيلا فلان الكسب كما اعترف العبد تنسبه الى الآلة المكتسب بالقصد اليه و
الاختيار لاعلاقة بخصوصة وهذا يختص فيوجب على الكاسب له ان يلاحظ علاقة ومناسبة

كثرة فتحتاره على شئ منها مع ترك البواقي وهذا يقتضي كمال علمه به قبل اكتسابه واحاله اكتسابه فلو
كان كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها كيفا وكما حزونة ان كسب التي بالقدرة و
الارادة والقصد والاختيار لايكون الا كذلك واللازم بطل بنحو ماسرة فالملزوم مثله ثبت
ان العبد ليس بخالق لافعاله ولا كاسب لها والعجب من الاصحاب انهم يحرون
هذا الدليل في النفي الاول بخصوصه ويعتمدونه به ولا يقولون بالنفي الكلي ويعتمدون ما
نقيضه من الاثبات وهو جار فيها بلا شبهة فيكون منقوضا بالنفي الكلي فلا يفيد النفي
الاول ايضا فالحق افادته لها والاعتماد به لما قالوه الكلي ودليل النوار دالوجه الثالث ودليل
الخامس وقد مر اواما الوجوه التي عليه مما قد نطق به النقوص الوارد في ذلك مثل قوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون اي علمكم القايم بكم على ان ما مصدرية على اعتبار وسيبويه ليلا يحتاج الى
حذف العايد ولا يرتكب بالمجاز او معمولكم القايم بكم على ان ما موصولة محذوف العايد اي وما تعملونه
فيكون هو الافعال المتنازع فيها لانا الى هو الاتحاد والاتيان الذي هو من الاعتبارات العقلية
بل الحاصل بالمصدر الذي وجد في الخارج وقام بالعباد وهو الاعم اعني ما يشاهد منهم من
الحركات والسكنات كالصلوة والحج وجميع الصالحات والسيات مثلا فالفعل
والعمل الحاصل بالمصدر والمفعول والمعمول بمعنى واحد قايم بالفاعل اعني محله العبد العالم
المختار ومن غفل عن هذا ضل ان يقول تعملون الصلوة وتعملون الصالحات والذكر فاعلون وبهذا يحصل
ان شيئا من المعنيين لا يناسب المقام بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون فما من الاصنام
فمآل الكلام ان يجعل ما في الموضعين موصولة ويراد به الاصنام فتكون بحوز ان تعمو
ما ينحتهم والاصنام يتخيل هو بها فتنزيل المعنى والله خلقكم واصنامكم التي تعبدون فما وشبهه
معمولكم او تجعل عليكم بها وبالجملة كلا الوجهين تخلوق وعبادة احدهما الاخر مع تخصيص المشخص
بالعبادة وهو الله تعالى جهل تعصي وعمى خرق خصوصا على هذا المعنى فانه يلزم عليه ان يعبد
الصنم ان يكون خالقا لمخلوق بسببه خلق مخلوق آخر وان يعبد هذا المخلوق الاخر فان
الخالق عابد معبود بسبب مخلوقه وهو فاحش وللذهول عن هذه النكتة التي بينها حزم
الناظر بان النصوص المذكورة حجة على المعتزلة على كل من وجهي كون ما مصدرية وكونها موصولة
وليس تحته عليهم من وجه ومثل قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ اي ممكن جوهر وعرض منه
افعال العباد وتخصيص شئ بالعبد بدلا لا التفات فخرج عن الخلوقية بالاول ذات الله اذ هو الواجب
الوجود لذاته وما كان صفة اذ هي ليست بجواهر ولا اعراض فالموجود الحادث عندنا اما خالق وهو الله

الله وصفاته او مخلوق وهو جميع الجواهر والاعراض الموجودة غايته ما في الباب ان خلق الافعال
فرع خلق العباد وهو ثبوت او اوصافهم لا لله تعالى وافعالهم لا افعاله كما سبق بيان حاله
واما لا خالق ولا مخلوق وهو صفاته تعالى وهذا واسطة او نقول هو اما مؤثر موجب او مؤثر
مختار وهو الله او اثر موجب وهو صفاته او اثر مختار وهو مخلوقاته وعند
المعتزلة اما خالق محض وهو ذات او مخلوق محض وهو الممكنات الا عند من الاشاعرة
الاختيارية او خالق ومخلوق معا وهو الممكن الحي المختار ومن هو الواسطة لا الاولى
اذ لا وجود لها فلا يندرج تحت المقسم وبوجه آخر اما خالق خالق او مخلوق مخلوق ابتداء
او مخلوق خالق ابتداء وتنظر قوله قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار وعلى كل شئ فقدير
تقدير او قوله انا كل شئ خلقناه بقدر ومثل قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق اي ليس من يخلق
منه ضد الماهية اعني ماهية الخلق مثل من لا يحصل منه وحاصله انه كما ان بعض الحالقية
كل ما عدا فلا خالق الا الله ووجه آخر وهو انه قد ورد في مقام المدح بالخالقية لكونها
منا طا للاستحقاق في العبادة فينبغي ان ينحو الخالقية في الله ولا توجد في غيره ع ينحو
العبادة فيه فلا استحقاق للعبادة غيره وقوله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون
شيئا فان مفعول المبتدا يتناول المسيح والملايكة وغيرهم من الاحياء الذين يزعمون
الكفار ولا قايل بالفرق بين ما يدعونه ومن لا يدعونه من الاحياء وقوله صدق الله
الله فاروني ماذا خلقت الذين من دونه فانه يدل على ان ما عداه لم يخلق شيئا وقوله
خلقكم طفة الارض جميعا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وكلمة ما عامة يتناول الافعال
الاختيارية وكونها في الارض اي في جهتها وكونها بينها وبين السماء مما لا يقتضيان ومثل قوله
كتب في قلوبهم الايمان اي وجد فيها انه هو الضحك والبكاء اي اوجد الضحك والبكاء هو الذي
سيركم في البر والبحر اي يوجد سيركم وخلقه اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن
الا الله اي لا يخلق ويقوتهن في الهواء الا الله هو ان الايمان والضحك والبكاء والسير
والوقوف افعال اختيارية ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم احج آدم وموسى فقال موسى يا آدم
انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة
بيده تلومني على امر قدره الله قبل ان يخلقني بار بعين سنة فحج آدم موسى وقوله لا تؤمن
عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وان رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث

بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره وقد له ان الله تعالى خالق كل صانع وصنعته الى غير ذلك من
الكتاب والسنة لا يقال الاشاعرة اى الجبرية مهوالى الاان آه وانه اشتراكى ففى نوع من الجلاء ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمهم فى صدر الملة بما مر من قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله
اذا قامت القيامة نادى منادى فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وقوله لعنت القدرية
على لسان سبعين نبيا وانما تاخرت هذه المقدمة فى شانهم لتاخر بدعتهم وهذا الاعتقاد ممن
يعتد به من العقلاء واما المشركون المحض فجديرون بان لم اسمع الاغلب من وفور الخطاب ومعلوم ان
ماتاخر فقد يتلاشى ظلمة الى حدود وجوانب من حاق وسطه فمن يتعمد الخروج من ذمامه بحيث لا
يلحقه مذمة لا يجوز ان يقتصر على التزوج من وسطه الى بعض جوانبه بل اللازم ان ينحى من ظلماته
باسرها الا ان مشايخ ماوراء النهر بالعوانى تضليلهم وقد وقع فى بعض كتب النوع انه لو قال
النصرانية خير من اليهودية كفر لانه اثبت الخيرية لما هو قبيح عقلا وشرعا ثبت فيحكم بالاولى
القطعية فيلزم من ذلك ان يكفر من اهل السنة والجماعة هولاء المشايخ حيث قالوا ان
المجوس اسعد حالا منهم آه اذ فيه اثبات الخيرية الاسعدية للمجوس على المشركة
فالمجوسية بكونها خيرا من الاعتزال واجيب بان المنوع كون طائفة من الكفرة خيرا من كل مطلق
لا كونهم اسعد حالا اى وصفا منه بعبر اقل على بره واولى اثبات التشكك اذ يجوز ان يقال كفر
بعض اخف من كفر بعض وعذاب اونى من عذاب بعض واهون والحاصل ان اثبات الخيرية
المطلقة لبعض نوع من الكفرة والكافر بالنسبة الى كل شئ كفر بخلاف اثبات الخيرية المقيدة
ولقائل ان يقول قد تقرر فى الكتب المذكورة فى الكتب الاصولية اذا كان فى مسئلة وجوه توجب الكفر
ووجه واحد يمنعه ينبغى ان يميل العالم الى وجه ويرجح عليها ولا يكفر المسلم لاحتمال انه اراد ذلك
الوجه دون اللهم الا اذا صرح باراده موجب الكفرة فلا ينفعه التاويل حينئذ ومعلوم ان الخيرية
يحتمل ان يؤخذ مطلقة ومقيدة فالنصرانية خير من اليهودية من وجه ليس عرمكة النصارى
وسهولة ادعوائهم عن التعمق وميلهم الى الاسلام وفهمهم للمسلمين وجه بين عداوة
اليهود للمؤمنين وتقدم قدمهم فيها على المشركين واليهودية خير من النصرانية من حيث ان
كفر اليهود لوقوعه فى البنوة اقرب من كفر النصارى لوقوعه فى الالهية كما سبق وكل من
هذين النوعين من الكفر خير مطلق من عناد الشيطانية فلا كفر شئ من هذه الاقوال
الثلثة لمطابقته لما فى نفس الامر ثم يمكن ان يقال فيه نوع من سوء الادب واصحت المعتزلة على

على ان افعال العباد بل الكل الحى وقعت بخلقهم وايجادهم استقلالا بوجوه عقلية ونقلية الوجه الاول من
العقلية انا نعرف بالضرورة من الحركات الاختيارية والاضطرارية مثل حركة الماشى على الارض
وحركة القاعد على الجبل وحركة المرتعش وحركة الساقط من السطح ونعرف بالضرورة ان الحركة
الاولى واقعة باختياره وايجاده دون الحركة الثانية ويجوز ان يعطف ان مع ما فى حيزها على نظيرها
بتمامها ولا يدخل دعوى الضرورة فى المقدمة الثانية ثم المقدمة الاولى لامرية فى صحتها فان فعل
العبد والكل الحى جنس تحته انواع منتفى لغة بالمباينات بتمايز بعضها عن بعض بالفصول بقولنا فى
بعض الصور وحركة الماشى والمرتعش من حيث انها ماشى ومرتعش من هذا القبيل و
اما ان لحص الفرق بينهما باعتبار ان حركة الماشى واجبة الانضمام الى شئ هو للماشى حقيقة ومسمى باختيار
سواء فى اختياره بمعنى يلزمه الخلق او الكسب او القدرة الحادثة اللامورثة اصلا وان حركة
المرتعش واجبة اللا انضمام اليه كما هو مضمون المقدمة الثانية فهو ممنوع كدعوى الضرورة
فيه المخالفة لما عليه جبل من الناس بل الفرق بينهما انما هو باعتبار ان محل حركة الماشى يطلق
ويتبين فيه من جهة الله كالعالم به المختص المنقطع عن غيره اولا العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم
الحركة والكل بالله ومنه والبه ومحل حركة المرتعش ليس يتبين من فيه بالله فيه منه الحركة فقط
ان من غير ان يسبق تلك الامور الثلثة المترتبة الحصول الوجه الاول انه لو كان الكل من حركتى الماشى
والمرتعش بل من افعال العباد بخلق الله لزم بطلانات قواعد شرعية الاول ان يبطل
قاعدة التكليف بالامر والنهى اذ لا معنى للامر بما لا يطيع المامور الاتيان به او الامتناع منه ولا
للنهى عنه كمن امر انسانا ان يخلق عمرا او يكونه او نهاه عنه وجوابه منع الملازمة ويصح التكليف بان
الامر والنهى والوعد والوعيد والترغيب والتهديد وما شاكل ذلك اسباب معرفات لمحل الفعل او
شروط مقومة لان يقبل احدهما وهى اسباب قادرة مكلفة كان العلم والارادة والقدرة اسبابا
واظنه والكل بتمامه من الله بالضرورة والايجاء والتفضل والقدر وعند اصحاب الواح الجباه والكتب
المبين واللوح المحفوظ على ما قال الله تعالى وكل شئ مفعوله فى الزبر وكل صغير وكبير مستطر وقال النبى
صلى الله عليه وسلم اعلموا ان الامة لو اجتمعوا على ان ينفعوك بشئ لم ينفعوك الا بشئ قد كتبه الله لك ولو
اجتمعوا على ان يضروك بشئ لم يضروك الا بشئ قد كتبه الله عليك رفعت الاقلام وجفت الصحف وخلاصة
ان ذوات العباد وذواتها قابلة للاعمال الرحمانية والشيطانية فيخرج كل من نوعى العمل فى
ذواتهم من القوة الى الفعل عند استجماع اسبابه وكمالها وكل من الله وليس فى ذواتهم الا قوة ونحن

النوعيّة بل من القوة منه ايضا فان قلت لو كانت الخيرات والشرور مجعولة فينبغي ان يخرج
من القوة الى الفعل فما بالنا لا نشاهدها وبأي شيء ينفصل السعيد على الشقي وقد شاء ربنا فيما قدر لنا
وابى عدل الله فينا بل الحلنا والموجودات بحيث لا يوجد فينا شر اصلا وقد قال وما انا
بظلام للعبيد وقال وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمون قيل لان الاستعدادات متفاوتة
والحالات بينهما متباينة فالارواح الانسانية بحسب النطف الاولى مختلفة في الصفاء والكدورة والضعف
والقوة مترتبة في درجات القرب والبعد من الله والمواد السفلية بحسب الخلوة متباعدة عن
في اللطافة والكثافة وامزجتها متباينة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي فقابلية كل
بحسب ما يعلق لها من الارواح متفاوتة وقدر بازاء كل روح ما يناسبه من المواد فحصل من مجموعها
استعداد خاص مناسب لبعض العلوم دون بعض ولبعض الاوامر والزواجر والمقالات
والحلالات وغيرها دون بعض كل ذلك بحسب ما قدر لنا في اللوح السابق على ما قال صلى الله عليه وسلم
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فمن تفاوت المعقول والعلوم والاشواق
والارادات بحسب اختلاف طبايع الناس وغرايزهم تشرع بعضهم بطبعه الى ما ينفعه الآخر
ويستحي واحد بهواه ما يستفحش الكل والعناية الالهية بمقتضى نظام الوجود على احسن ما يمكن
فلو امكن احسن من هذا النظام المشاهد والمعمول لوجد وكيف بدل هذا البنية ولو ساوت
الاستعدادات لفات الحسن في ترتيب النظام وارتفع الصلاح عن العالم ولبقي الكل
على طبيعة واحدة وهيئة واحدة وحال واحدة في مرتبة واحدة لا يتمشى امورهم ولا يتهنى
مصالحهم وبقيت المراتب الباقية في كتم العدم مع امكان وجودها واحيائها والعالم اليا فظان
وكيف ضنينا عليها وجورا لا عدلا وفسطا كان لو كان البخيل زعوانا والدخل فحوانا والعصوم
ضميرا انا والجماد حيوانا والحيوان انسانا والاناث فحولا والاوغاد عقلا فاين لا يبعد ان
يخطر ببالك الباطل لما لم يكن سبحانا والغفير سلطانا والشقي سعيدا والذميم حميدا
والجاهل خبيرا والشرير خيرا فانه لو كان كذلك لاضطر السلطان الى صنع الكيس
والحكم المسألة الى مباشرة الرجس فما بقي التناسب على تقدير التماثل فلم سمي السلطان
سلطانا والغفير غافرا ما فرطا واختل النظام والجود وطار الفرح والمرح في سوق الوجود فلم
وكيف عدلا بل كان ظلما وجورا بل العدل كما قال بعض المحققين ان يتعدد المواد والقوابل
اولا لم ان ساق الى حدود محدودة في الكم والكيف سوقا الى غايات الحكمة ونهاياتها والكل

اشكال ان يبطل قاعدة المدح والذم للعباد وعلى قاعدتهم الحسنة والقبيحة انما معنى لمدح انسان او ذمه
على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره وجوابه منع اللازم ومنشأ الخلل عن بان المدح
والذم كثيرا ما يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح واعتدال
القامة وافراط البرد وسايير الغرايز قال الجبايي الله من خلقه واخترعه ويختص الى
قسمين من سبق لهم في سابق الازلية ان يستعملهم في الاستغناء كلية ودون غايتها ويكفر
وكيف فهذا في حقهم بتبليط البواعث عليهم الى ذلك ومن سبق لهم فيها ان يستعملهم لسباق
حكمته فيهم الى غايتها في بعض الامور ويكفرهم ذلك لطغاني حقهم بتبليط بواعثهم الى ذلك فقد
عبر عن هذين المعنيين بالسخط والرضا، ويتنوع عليهما اللعنة والمذمة والمدح والثناء
فكان الى حصل انه اعطى الجمال ثم اثنى واعطى الكمال ثم قبح واردى ومثاله ومثال ان
يتطف الملك عبده الوسيم بين عن اوساخ تم يليه من محاسن ثيابه فاذا هو زينته
قال يا جميل ما اجملك وما احمل ثيابك وما انطف وجهك فيكفر بالحقيقة هو المجمل وهو المثني عليه
بكل حال وانما العبد هدف الثناء من حيث الصون فهكذا كانت الامور في ازل الاوال
وهكذا تسلسلت الاسباب والمسببات بتقدير رب الارباب ومسبب الاسباب
ولم يكن ذلك عن اتفاق وبخت بل عن ارادة وجدانية وحكمة جملية وحكم ضمني وامر عزم
وذلك المعبر عنه بالقضاء وقيل انه كالمح البرق فاضت بحار المقادير بحكم ذلك القضاء
بما سبق به التقدير فترتب احاد المقدورات بعضها على بعض فتبين عن هذا الترتيب بالقدر
فكان لفظ القضاء بان الامر الواحد الكلي ولفظ القدر بان التفصيل المتمادي الى غير
نهاية وقيل ان شيئا من الكون ليس خارجا عن القضاء والقدر فحظ بعض العباد
ان التسمي لما ذا افتضح هذا التفصيل وكيف انتظم العدل مع هذا الالتفات والتفصيل
وكان بعضهم لقصوراد راكهم لا يطيعون ملاحظة كنه هذا الامر والاعتناء على مجامعه فالجموا
عوامهم بطبيعة غرض عزمه بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا فما الله اخلقهم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
واضلاه مشكاة اخرين منهم نذر امتثالا من نذر الله في السموات والارض وكان زينتهم
او له صابيا بكاء بعض ولو لم يمسسه نار فاشتغل بنذر عن نذر فاشرفت الكلومات
بين ايديهم بنور ربها فادركوا الامور كما هي عليه فقيل لهم تاديبوا ما دب الله واسكتوا
واذا ذكر القدر فامسكوا فان للحدران آدابا وهو البكم ضعفا، الابصار نسبه وابصاركم

فصلا ولا قدرة على الفعل اصلا كما هو مذهبه اى اصحابه جهم بن صفوان والكعبية المتوسطة اى الغير
الخالصة هى التى تثبت للعبد قدرة حادثة غير مؤثرة اصلا واما من اثبت للقدرة الحادثة اثرا
فى الفعل سمى ذلك كسبيا فقولهم يجرى الغالب من بقى ثلثة اشياء قادر بالقدرة
الحادثة مؤثرة كانت كما عند المعتزلة او غير مؤثرة واما فى قيام القدرة القديمة بالعبد
فمتفق عليه عند الكل والكسب والاختيار وسيجئ معناهما والمراد بقول اهل السنة
والجماعة قدرت الاشياء الثلثة على ما تحققه ان شاء الله تعالى فلا يتوهم ذلك وجه حقنا
على ما لا يخفى الوجه الثالث ان الله تعالى لو كان خالقا وموجدا لافعال العباد لكان
فاعلا لها لان معنى موجد الفعل والفاعل واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للقائم
والقاعد مثلا الا فاعل القيام وفاعل القعود فيلزم ان يكون الله تعالى هو القائم والقاعد و
الاكل والشارب كما قبل ثم ابدا فى ظنه طاهرا فى صون الاكل والشارب والزانى والسارق
الى غير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان ولا اضطرارها
بالجنان والجواب ان هذا جهل عظيم قال فى شرح المقاصد ومن شبهة
كثير منهم من عمى العوام وسوقيه المعتزلة فتتبعنا وجدنا ما فى كتبهم المعتبرة فتحققنا
ان التصعب تعقل على العقول وعند بعض القلوب التى فى الصدور ولا ادرى كيف
اوهب عليهم ان مثل هذه الاسامى يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد وان المتصف
بالشئ من قام به ذلك الشئ اوجد او كسبه او لا كذلك اتصف بقاء وجاز له لا من اوجد
فى غير ذاته الا يرى ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وانواع الطعوم والروائح و
سائر الصفات فى الاجسام بالاتفاق ولا يتصف بذلك المذكور بل يتصف به كما
قال ثم اذا ثبت بالدليل ان موجد الافعال هو الله لزمهم صحة ما ذكرنا من التسمية بناء على
اصلهم الفاسد واعتادوه الكاسد فى اطلاق المتكلم على الله لا يحاوره الكلام فى بعض
الاجسام ولكان كل قول احد الخصمين للاخر مذهبك باطل حقه عليه لكونه كلام الله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وهم يجهلهم يرددون مثل هذا الالزام على الحق ويجعلون قول السنى للمعتزلى
اوزعنى او طلبك اواجبك على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد
الافعال الى العباد مجاز عند السنية وقال الحنفية الاسلام ان من اوجد شيئا بمحل
فالموجد هو الفاعل الحقيقى وهو المسمى بالاسم الفاعل عارية الحقيقة والمحل هو الفاعل المجازى وهو المسمى
عارية المجاز فالخلاق بالتجوز والله تعالى فاعل الحقيقة وعلى طريق الحقيقة والمجاز يسمى الله الافعال الاختيارية

فحش

ولا يكشفه اجانب الشمس لا يصادر الحفائش بنكن وكم سيب صلاكم فتخلفوا بآيات خلاف
الله واتركوا الى سماء الدنيا من منتهى علوكم لباس بكم الضعفاء وبقتسموا من بقايا
انوارهم المستفيضة من وراء اجابكم كما يقتبس الحفائش من بقايا نور الشمس والكواكب
فى جنح الليالى فتحرق به جثوة بجملها شخصه وحاله وان كان لا كجثوة جيوه المتمردين فى كالة
نور الشمس وكونها كمن قالوا سترنا بترا ابا طيبا عند طيب كذا كل شراب الطيبين
نطيب شرابا واطهر فتا على الارض فضله فلا ارضى من لحاسى الكرام نصيب والثالث
ان يبطل فاعدة الثواب والعقاب على ما هو بحلق المثيب والمعاقب حيث ان من يواقب على
ما بخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالزام اذ ليس منه الا الوسوسة
والترمن وجوابه المنع والنقض بان عباده مملوكون من جميع جهاتهم ومحال بقرفاته والمالك
اذا تصرف ولو بالعقاب فيما هو هو فعله وملكه ولو بالجائه وشره على اسبابه ولا يتوجه عليه
مذمة ولا سوال البتة فاعدة الثواب والعقاب فى تلك الدار كلام يتوجه عليه فى هذه
الدار انه لم خلق الاعراف عقيب سل النار قال لا حدى ان المؤمن اذا اجمع فيه طاعات
وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه
تفضله وان عاقبه فبعدله بدل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ومبنى الكل على ان تصرف المالك
فى ملكه بأى وجه يريد قال فى شرح المقاصد ان المعتزلة فى هذه المسئلة اقتفوا
اثر عمرو بن عبيد البصرى واتباعه ادعوا ضروريتها واستدلوا عليه بوجوه
الوجه الاول وجوه اخر ذكروها ادعوا ضروريتها والعجب من ابى الحسين وهو فى غاية الجلالة
كيف اجترأ على دعوى الضرورى فى هذه المسئلة اما السنة والجبرية فظاهر واما
القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجد الافعاله نظريا لاضروريا وبنسبة نظرية
لا بنسبة افعاله القدرية اليها انما يطرد اذا كان يدعى ان الحكم بضرورية هذه المسئلة عند
ضروري ولم يكن يدعى ذلك ومن ثمة قال فى شرح المقاصد ذكر ابو الحسين وابناعه
فى هذه المسئلة الضرورية وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا
والحكم بضرورية استدلاليا والجواب ان ذلك لا يحتاج بوجه ممنوع المقدمات كما
تريانه فلا يكون صحيحا فى نفسه ولا يلتزم برهانا على الغير ولو سلم فنوجه بها انما يتوجه
على الجبرية اى الذين قال فى كتاب اللمع والفخر الجبرية الذين نصوا على ان لا يثبت للعبد فعلا

وهى ابة الوفاء وحسن
جمع بين سكوان من السلام
الى السفط والنكاد
الضرون ح

اى الى السفط
النكاد الضرون
ح

وكان ذهب لا تقابل
لحظ مذهبك باطل
كذا ترى ما كتبه

اهل ح

ح الاحياء ح

في القرآن مرة الى نفسه وكثيرا نابه الى ملائكته وتارة نابه الى عباده والناس فقال الله
يتوفى الانفس حين موتها وقال قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم وقال افرءيتم ما تحرثون
أنتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى وفي الخبر ان ملك الموت وملك الجوع تناظرا فقال ملك الموت انا اميت الاحياء و
قال ملك الجوع انا افي الموت فاوحى الله اليهما كونا على عملكما وما سخرنا من الصنف انا المميت والمحي لا
ممیت ولا محي سواي فالفعل وان كان يستعمل على وجوه مختلفة لكن كل من اضاف الكل الى الله فهو
المحق الذي عرف الحق لاهله والحقيقة لذاتها ومن اضافه الى غيره فهو المتجوز والمتجوز وجه كما ان
الحقيقة وجه واسم الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ولكن ظن ان الانسان مخترع بقدرته افعاله
من الاكل والشرب وغيرهما وغير ذلك وظن انه يحقيق وتوهم ان نسبتها الى الله على سبيل المجاز
مثل نسبة الفعل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى الجلاد فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا ان الامر بالعكس وقالوا ان الفاعل قد وضعه اللغوي للمخترع فلا فاعل الا الله فالكل
بالحقيقة ولغيره بالمجاز هذا كلامه وسيلزم ان يكون مخترع الاكل والشرب ولحومهما هو الله
لا ان يكون هو الاكل والشارب مثلا فيبطل جواب الشارح وكان الظن منه ان هذا
يمشي فيه المعتزلة بطلانا وتحقق الزامهم المذكور فيما وبلزم عقيدتها وانربط ويمكن ان يجيب
الحق عن اصل الشبهة بانه يلزم ان الله تعالى موصوف حينئذ بالاكل مثلا عند خلقه بالاستحالة
الاكل في محاله وان لم يكن اللفظ يطلق عليه بسبب عارض يعرفه بعد شد كل اليه ما في بعض نصابه
من ان وصف الشيء عنه بعدم تخليقه والخبر ينقسم الى صدق وكذب والشرع دل على تحريم
الكذب في الاصل الا بعارض وعلى اباحة الصدق الا بعارض فكما انه يجوز لنا ان نقول
في زيد انه موجود لانه موجود كذلك في حق الله تعالى ورد به الشرع او لم يرد ولهذا نقول انه
قديم وان قدرنا ان الشرع لم يرد به وكما انا لا نقول لزيد انه طويل اشولان وكل ما يطلق
فيكره لان فيه ايهام نقص فكذلك لا نقول في حق الله ما يوهم نقصا البتة فاما لا يوهم نقصا او
يدل على مدح فذلك مطلق ومباح بالدليل الذي اباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة
والذلك فقد منع من اطلاق لفظ فاذا قرن به قرينة جوزناه فلا يجوز ان يقال لله يا زراع يا
حارث ويجوز ان يقال من وطئ او امنى فليس هو الزراع انما الله هو الزارع ومن رمى
فليس هو الرامي انما الله هو الرامي ولا يقول لله يا ماذل ويقول يا معز يا مذل فانه اذا
جمع بينهما كان وصف مدح اذ يدل على ان طرفي الامور بيديه وكذلك في الدعاء ندعو الله بأسمائه

باسمائه الحسنى كما امرنا به واذا جاوزنا الاسامي دعوناه بصفات المدح والجلال ولا نقول يا موجود
يا محرك ويا ساكن بل نقول يا مفعل الكائنات ويا منزل البركات يا مبدع كل عجيب
ويا مجري مجراه كما اذا اردنا ان نثني على انسان فانا ان نناديه يا سمحا او بصفة من صفات المدح كما نقول
يا شريف يا عفيف ولا نقول يا طويل يا ابيض الشعر يا اسود اللون ولا يذكر
ما يكرهه اذا بلغه وان كان صدقا فالعارض الكراهة وانما يكره ما يفقد رفيه نقصا فكذلك اذا
استخبرنا عن محرك الاشياء وسكناتها وسوادها وبياضها قلنا هو الله ولا نتوقف
في نسبة الافعال والاوصاف اليه الى اذن وارد فيه على الخصوص بل الاذن قد ورد
في الصدق الا ما استثني عنه بعارض والله تعالى هو الموجود والواحد والمطهر والمخفي و
والمشفي والمنقي والمبقي وكل ذلك يجوز اطلاقه ولم يرد فيه توقيف انتهى كلامه وقد علم منه انه
يلزم ذلك الانصاف منع وقيام الاكل ونحوه عنه ظنه واختراعه بالله الذي قامت السماوات
والارضون وهذا هو المقبول في خلصات العقول فان نسبة الشيء الى فاعله اولى واقوى
من نسبته الى قابله والصفة والقائم بشيء فرع الموصوف وفرع ذلك الشيء وهما اصلها فلا يكون
الاصل المطلق وكل ما عداه فرع او راجع بالاخرة اليه فيلزم ان نفي الحقيقة هو المتكلم كلام كل خصم
والطالب لكل مطلوب معنى لكن ليس كل كلام او جد في محله وان استناد الاكل الى
الله وانما هو على سبيل التجوز كذلك يمنع عن الاطلاق في المجاورات للعوارض وهو ايهام نقص
النقض على ذلك الجناب ولو ان العامة وان من لوازم التوحيد في الافعال والانساد
في ذلك اصلا بل هو محض الايمان وعين العرفان ولا سلم فيه كلام الشارح فيه سلم فيه
شرطه المعتزلة في هذا الوجه الثالث ويمنع بطلان نابها باعتبار المعنى في كل
صور وان كان سلما باعتبار اللفظ في بعض الصور وليس في ذلك فحل عظيم ولا نسبة
عامية بل هو اول مراتب التوحيد وهو قضاء الله الذي لا ساحل لها ومنابع اذواق
العارفين فان كنت من زمرة احسن غير العين مراتبهم فلا بحق طرر العلم في مدارك
اخرابك واجمع انوار حدقة قلبك ثم انظر الى ما ورا حجابك فان رأيت غرسا فذاك و
الا هوّن على بصرك متنطا فانما نخاطب العين كما تحكم من الوجوه المتعلقة بالاسباب الكونية
في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وكل من تكلم وجد على فحوى تلك الالفاظ
الخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وقوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
منها الجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من القواصف ومنها الاحداث كقوله تعالى عطاء

عن الخروج احداث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تكوين وربما بينه ابتدعوها والفعل كقوله تكوين وما يفعلن
من خير فان الله يعلمه والعمل كقوله تكوين من عمل صالحا فلنفسه والصنع كقوله تكوين لبئس ما كانوا يصنعون
والكسب كقوله تكوين ووفيت كل نفس ما كسبت والحراب كما في شرح المقاصد ان الخلق
ههنا بمعنى التقدير والجعل ههنا بمعنى التصيير وليس شئ منها مستلزما لما هو امر تحقيقي مثل قدر
زيد درهما بمعنى الف ثم جعلها في الكيس واما سائر الالفاظ غير الكسب فواجب ان يجعل
مجازات عن التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاحداث والابتداع و
الفعل والعمل والصنع او مجازات لكون العبد سببا عاديا بما ذكر كما في بني الامير المدينة واما
الكسب فانه يصح من العبد على قطعه دون الرب على عكس العمل مثلا وفيه نظر فان صح
التفرقة وابتناء البناء على الكلي الخفي من معنى الكسب والعمل ونحوه مما لا
يشهد بصحته النظر الصحيح ولا النقل من ائمة اللغة ولا تتبع موارد الاستعمال وانما هي امور
تارة واخرى اليه من مداخله وهشيم العقول وعبرة الافهام في حل عقوده في هذا المقام
تتعلق به هذا التوبيخ كما يتعلق بكل حشيش التوبيخ والحق ان يرجع كل طلق وانزل الله
كل باب فانه هو المرجو والمآب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب وهي الى بضاعة كما اشير اليه في قوله تكوين وقضيهن سبع سموات وهو الى
دون المعصية قال الاصفهاني قد تعلم الرضى انما يجب بالقضاء دون المقضي لا نستقيم قال من يقول
رضيت بقضاء الله لا يريد انه راض بهذه الصفة القائمة بذاته بل يريد انه راض بمتعلق
تلك الصفة من الكفر والمكروه والمحن والبلايا والمصائب والرزايا فيلزم من الرضا به الرضا
بالكفر وانه كفر ورد في شرح المقاصد بان دعوى انهم يريدون بالقضاء الواجب
الرضى به المقضي لا الصفة القائمة بذاته بحث بل هو الحكم والحكم والتقدير قال الاصفهاني والجواب
ان الرضى بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ولا من حيث انه كفر قال في وكم اشتبه
وفيه نظر ووجهه ان تاويل الحق المصدري بالمفعول انما يركب به عند الاحتياج اليه و
لا حاجة ههنا والحق ان الامر المرضى به هو الذي يستحسنه الراضي ويعد جميلا ولا
يعترض عليه بالقبح والكراهة ولا يسخط به فتخليق الله الكفر مثلا يجوز بل يجب ان يكون عند
ارباب البصائر واصحاب الخواص الاسرار متعلق الرضى اذ كل من افعاله تعالى لا
قبح فيه بوجه ما وان ذاته وصفاته اجل من ان يكون الكفر من حيث هو من قضائه
وقدره ومن جهة اضافته الى عباده وبحاله حسن جميل والرضى بالكفر وبكل ما نهى الله عنه من

من حيث الخبيثة طاعة وحسنة ومقضيه وليس بكفر ولا بمعصية او من حيث فقد بان ان الرضى
يجوز ان يتعلق بالقضاء نفسه وبالمقضي اذا كان من قبيل المنكر اي من حيث خاصه بلا
حرج واما اذا لم يكن منكر فيتعلق به من كل حيثية وعن هذين المعنيين يبتني ما اشتهر في
اوراد الصالحين رضيت بالله ربا اي بربوبيته وبالاسلام دينا ومن حيث
الخبيثة لا يرى المحقق في الوجود منكرا وقبيحا وسمجا ضحيا او حرجا ثم لو قطع النظر في الفكر
منها ولو حظ مع محله الذي هو منبع القبائح والقضاء من حيث هو هو كان قبيحا كما لا
يكفر الراضي به كفرا بطلا بل يقول من فاعل علمه وفيها تفصيل فقيل رضى المكلف بكفر نفسه
او غيره كفر وقيل الرضى بالكفر الاول كفر دون الرضى بالكفر الثاني فلو دعا مسلم على غيره فقال له
خذاك جان وي كافر في بناند ثم يكفر وفي السراج مسلمان دعا على مسلم ديگر وي را اخذ المسلمين
اسيرا وخافوا ان يسلم مكفوفة اي شدوا فيه عما لا يليق بكلمة الاسلام فقد اساؤا فيه
ولم يقل فقد كفروا ويمكن ان يقال الرضى بكفر الكافر المصر على كفره ليس بكفر لقوله تعالى
عن كليمه واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ومعلوم الايمان
بعد معاينة العذاب كما سيجئ لا يقبل فقد دعى موسى عليه السلام بكفرهم المستمر الى موتهم
فوجهم والانسان انما يدعو بما يحبه ويرضى بوقوعه وقد قضيه علينا من غير انكار و
صدر من شيخ ابي المختار فلا يكفر كفرا وقيل اذا استفتح كفر غيره لكنه رضى به
لا من حيث انه كفر بل من حيث انه اخرى كمن دعا على ظالم وقال اماته الله على الكفر بنا
على انه اذا سلب الله عنه الايمان ينتقم منه على ظلمه واذا به انتقاما ابدا لا يكفر كفرا اما
اذا رضى بكفر غيره مستحبا له بذاته او مستحسنا كذلك فقد كفر وقد اي تقديرا
كما اومى اليه في قوله وقدر فيها اقواتها وهو يخلد في كل مخلوقا فلا يستقيم وكون افعال العباد
بقضاء الله وقدره عند القدرية على انه قد اشتهر من اكثر الملل ان الحوادث بقضاء
الله وقدره وان منه تناول افعال العباد قال في شرح المقاصد وقد يكون
بمعنى القضاء والقدر عنى الايجاب والالزام كما في قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي من افعال العباد
وغيرها وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كما في قوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الآية وقوله
الا امرته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى هذا الجميع
الافعال بالقضاء والقدر بالاتفاق قال وقالت المعتزلة لما كانت صور جميع الموجودات

الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجادها
يتعلق منها بالمادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأنية ليتمثل صورتي موا
فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل الماده بابداع تلك الصور فيها واحتراما
فيها بالقوة من قبول تلك الصور الا بفعل قد ربتلطيف حكمة زمانا يخرج فيه تلك الامور من
القوة الى الفعل فاقتضا، عيانا عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على
سبيل الابداع والقدر عيانا عن وجودها في مواده التي رعيه بعد حصول شرايطها
منفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
فكل حادث عندهم بقضاء الله وقدر لكن لا يعني انه ينزل وبايجاده فيها وفسرها بعض
الصوفية بما يرجع الى ما به فسرها الفلاسفة كليه بل كل صوت لا يعلم الموثر بالاستقلال
الا الله ولا يوثر ذلك الفعل سواه ثم قال محل القضاء الجواهر المجردة العقلية وهي ام الكتاب
والقلم والملائكة المقربين والانوار لان نفوسها سبحة من سبحات وجه الله تعالى وبعالم
القدر لانه تتميز بها يوثر فيها محل من النفوس والاجرام وبعالم الجبروت لانها بفيض
منها صفاتها وكمالاتها التي بها تحرز قضاياها وهي خزاين غيب الله وليه اشار بقوله وان
من شئ الا عندنا خزائنه ومحل القدر الجواهر النباتية وهي بعالم الملكوت وباللوح المحفوظ
لان الصور الكلية في عالم القضاء في غاية الكثافة بحيث لا تراى لشدة ظلمتها لكن توجد فيها
كمرآة في غاية الاضاءة فانها تنيره والبعد عن ادراك ما فيها من الصور فتمحى تلك الصور منه
في النشاة الكلية العلمية التي هي قلب العالم كما ينمحي بالتعلم اللوح صور معلومة و
لانها منضبطة فيها محفوظة عن التغير ثم تنبثق منه تلك النفوس المنطبعة الفلكية
نقوشا جزئية باشكال وهيات معينة مقادير لاوقات معينة ثم تنبعث منه
القصد الجازم الى الفعل المعين فتجب الفعل فتوجد الاشياء الموجودة المعقولة والله اشار
بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم ثم قال صون العالم بعينها كصون الانسان فكما ان لاقدام
الانسان عند صدورها منه وبروزها من مطابن عينها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب
الاولى انه يكمن روحه الذي هو غيب غيوبه وانما فيه لغاية صفائه في غاية خفائها
كانها غير مشعور بها اصلا الثانية ان ينزل الى عينه قلبه وانما هي عند استحضارها واخطارها
به الثالثة ان ينزل الى بحر خياله جزئيه مشخصة ثم يحرك اعضاءه عند ارادة اظهارها
الرابعة ان يظهر منه في نفس الامر ويتبين في الخارج كذلك كما يوجد من الحوادث في العالم

في العالم فانه المراتب الاربع فالاولى القضاء الجبروتي والثانية النفس القدسي الكلوني
والثالثة الصور النفسية الانطباعية والرابعة الصور الحادثة في المواد العنصرية وهذه
مراتب يلزم الكل منها اثاره والموثر في الكل من كل جهة هو الله وحده فان يسئل فيقال
الكافر مجبور في كفره المقدور لا اختيار فلا يمكن منه وقوع الايمان ويكون العاصي
مجبورا في فسقه لا اختيار فلا يمكن وقوع الطاعة منه فلا يصح تكليفهما بما هو سبب لوقوع
منهما اي الايمان والطاعة قلنا قد سبق الجواب بانا لا نسلم عدم الصحة فان التكليف
باسباب معدة وشروط نصبها الله عليها بطريق جرى العادة الافعال الصالحة
او السيئة ثم ثيب او يعاقب محلها عليها بلا ظلم ولا ظلم بل مع عدل وفضل واما قوله انه لا
قدار ادمنها الكفر والفسق واختارهما لها بارادتها واختيارهما فحدة يقتضي ان
يثبت في حدوث فعل واحد اختياري من جانب العبد صفات الهية قديمة حتى
يفعل فتحدث فاراده بخلاف مذهب المجبرة الخالصة فان الصفات الآلهية كاينة تامة
فيه لحدوثه وبخلاف مذهب المعتزلة فان الكونيات كاينة بنفسها وهذا المذهب جامع
بين الجنسين وانت خبير بان صاحبه مهرب اليه من طرفي الجبر والتشبيه في اختيار
كل واحد منهما على حدة وبان كون الالهيات متوجهة في اي الوجوه والكرسي
والسموات والارضين وذوات العباد وصفاتهم الذاتية مع ان وجودها اشد واقدم
وادوم وابقى وكونها مما لا ينبغي في احداث وكف الفعل كغض العين مثلا بل يجب ان ينضم
الى الكونيات ولو بادنى طبقة مع ان وجوده اضعف في غاية البعد من قبول العقول فلا
جرم الى ايجابه وطاعته وانام ينبغ منها لا كفرا ومعصية وان وصفا منها ذعامهم ان اراد
القبح وايجاده فيهما والله تعالى منزه عن كل قبيح واما عقاب الله على ما اراده من العبد
ظلم بزعمهم ولحن لمنع وجود قبح منه تعالى ونقول بحسن كل ما قام به وصدر عنه من حيث انه صدر عنه
كافر فلا قبح ولو سلم فارادته للقبح وايجاده له قبل حسن غاية ما في الباب انه يحق عليه
ضدها بل يجب كسب القبح والاتصاف به ونفي وجود الظلم منه فانه عادة العبد يقوى
بملكه فقدهم ال اراده والله اعلم ان جزئيات ما لا يدرس الكلي في ملكة انما يكون بعجز و
مغلوبية ونقصه وانه لا يصير رئيس قرية على وقوع ما لا يدرس فيها وصدر الكفر
او المذنب او الاعتقاد شنيع جدا قال في شرح المقاصد والتفتازاني عن ذلك بانه

ارادوا من العباد الايمان والطاعة برغمهم واجبارهم فلا يعجزونه ولا تفضيه ولا تفلوبه لانه
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول التوم في دار رغبه واجبارا لا اكراها واضطرارا
فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع مراده ووقع مراد سيده وضده وكيف تعذا تفلوبه على
من عرفنا عبيده من اوايل المعتزلة له انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني ابليس ان الزمني مجوسي
الا يريد ان على وجه الاستكراه اذ اسلامك لكن الشياطين لا يزيلون كل فيدعونك
الى النجس فتزني فيقع منك ولو فعلت منهم واردت الاسلام فيقع منك بدل ذلك و
مراده بالشر منك لا الغلب هو الشيطان والمعتزلة لا يعتقدون ان الامر يستلزم الارادة
والنهي عدم الارادة بنا، على ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد وسنه ولكن يقع الاستلزام
والسنة فانا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا مطلوبا ويؤمر به وقد يكون مرادا مطلوبا وينهى عنه
لوجهين الاول وجود حكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اما في الامر فكما اذا لم يكن غرض الآمر
الاتيان بالمامور به كالسيد فانه اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد
شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن خزيه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان ويطلبه ولكن يكره الامر تنبيها لامره الواسر اطفا له فانه يريد العصيان و
يطلبه واما في النهي فكما في السيد اذا نهى عبده اعتذارا في المسلم المكره على نهي المكلف عن الايمان
والصلاة وقد اشرنا الى ان الارادة ههنا مجاز عن الطلب لانه لم يمنعه جبرا يريد
قرطعلوه وشانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فان السؤال عن الصفات الله تعالى
وافعاله واجتماع الشبهة فيها اول فساد صدر من ابليس اللعين بعد استكباره لكونه
من النار وعلى آدم لكونه من طين وهو ام المفاسد باسرها قال لعنة الله عليه انى
سلمت ان الباري تعالى انه والهي عالم قادر شائي حكيم الا انه يتوجه على مساق حكمته
اسوله قال الملائكة ما هو وكم هو قال سبعة الاول انه قد علم قبل خلق ابليس بعيد
من خلق خلقه اولا وما الحكمة في طلقه اياي انى سلمت انه خلقه على منع ارادته فلم كلفه
بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يريد ذلك منه
واطاعتي الرابع ثم خلقه وكلفه على الاطلاق والخصوص فاذا لم اسجد فلم يعتني واخرجه
من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد ان لم اركب قبيحا الا قول لا أسجد الا لك الخامس انه
خلقني وكلفني عموما وخصوصا فلم اطع فلعنني وطردني فلم طرقت الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغرته

وغرته بوسوسي فاكل الشجرة المنهي عنها فاخرجه من الجنة هو وما الحكمة في ذلك بعد ان لم منع من
دخول الجنة استراح بنو آدم وبقي خالدا في الجنة السادس انه خلقني وكلفني ولعنني
وطردني وطردني واخرجني وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطت عليا وعلى اولادي حتى ادركهم
من حيث لا يرونني وبوسوس فيهم وسوستي ولا يؤثر فيهم حلولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم
وما الحكمة في ذلك بعد ان لو طلقهم على النفل دون من يحاربهم عريانا فيقتلهم ظاهرين مستعين
بطعين كان اقوى والبق بالحكمة، اذا تبع هذه الجملة فلم اذا استهلت اسهلت فقلت انظرني
الى يوم يبعثون فقال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد ان
لو اصلكني في الحال استراح الخلق مني وما بقي شر قاني العالم البتة، العالم على نظام الخير
خير امن امتزاجه بالشر فهذه حجتي على هذه المسائل ناولوا الله تعالى الملائكة فقولوا له
انك في تسليمك الاول اني الهك وآله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت ان الله العالمين
ما اصطفى عليكم غيركم فانا الله الذي لا اله الا انا لا اسئل عما افعل والخلق مسئولون كذا في كتاب
الملل والنحل فقد علم بما سبق ان قوله الا يرى ان السيد اه ينبغي ان يقدم في الذكر على الوجه
الاخير او يجعل الوجه الاخير اولا والاول اخيرا وللعباد افعال اختيارية اي منسوبة الى اختيارهم
قال في الاسلام في بيان من الاختيار ما حاصله ان العلم والجزم بان الفعل والترك ملائم و
غير قد يحصل بلا تجرد تردد وفكر كان جزم من قصد عينه بالتبرة بان الدفع خير وقد
يحصل بعده وعلى التقدير بن يتبعث بالعلم والجزم المذكور الارادة ويتبعث بها الفعل
وبها الفعل وكل متقدم من هذه منسوخ للتالي فالارادة لا تبقى بعد تجرد تردد وفكر او ارادة
بعد ثبوته اولا وانتفائه ثانيا ثم يوهي بعض عباراته بان مطلق الارادة الشاملة للقبيلين
يسمى بالاختيار وهو شئ من الجبر ويقع بعضها عن ان الارادة الاجبرية خاصة يسمى به
فهذا الارادة المتبعثة بجزم حكم الفعل بان الفعل او الترك خير بعد وقوع التردد والتوقف
والفكر وبعد زوال المنع فهذا يجوز ان يوجد فعل ارادي بلا اختياري فالاختياري اخص
مطلقا من الارادي بنابوا بها في وان الاخرس جزما ان كانت طاعة ولم تحبط وقد يتناقضون
عليها فيما ان كانت معصية لما كان زعم الجبرية الى لعنة انه لا قدرة ولا ارادة ولا اختيار
ولا قصد وفعل للعبد اصلا وان القادر والمريد والمختار والفاعل هو الله وحده وان الحركة عنزلة
في هذا المعنى من عينه فرح وانه لا فرق بين حركة البطش والارتعاش فيه وبالجملة من غرائب

العالم اما ب الانسان فانه يجامع به قد ما ب الانسان منها ان فيه لطيفة ربانية عالمة مخاطبة
منابة معاقبة مسماة بالروح متعلقة ببدنها والهامها شقاوتها بحيث يعقول اكثر الخلق بموقفة
بانه قال بهو من قبيل بعلق العرض بالجوهر او الحال بالمحل او الملك بالمدينة او غيرها ولقد
تحيرت في موقفها اكثر من وكل قال في الاسلام في الاحياء شرح الروح
وتعلقه بالبدن مما تشوفها كمنين احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا
هذا الكتاب الا علوم المعاملة وثانيهما ان تحقيقه ستدعى افشاء سر الروح ولم يتكلم
فيه رسول الله صلعم الا على وجه الاجمال كما في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر
ربي وما يتكلم فيه رسول الله صلعم اي لا مطابقة ولا التزاما فليس لغيره ان يتكلم فيه اي مطابقة
ومنها ان الاضافة بمجرد صفات ربانيه وشيطانية وبهيمية فمن ربانيه تدعى
الربوبية لنفسه ويحب الاستيلاء والاستعلاء بالامور من العلوم والاعمال كلها ويريد ان
يسئل عن رتبة العبودية والتواضع بالكلية ومن شيطانيه يكيد ويمكر ويلبس ويدلس
ومن سبعيته ينضبط كالسباع فيتهجم على الناس بالعداوة والغرب والشتم وقتلهم
ومن بهيمته شهوانية كالبهائم فيحصل له الشره والحرص والشبق ونحوها ثم كل من هذه الاربعة
قد يكسر سورة الاخرى فيعتدل المجموع فيحصل فيه حكم وقد لا يكسر فيحصل منه فرعون او ابليس
او كلب او خنزير ومنها ان فيه فعلا سميا اعني ربانيا شبيها بفعل الله فكما ان الله
تعالى مستقل لافعاله منزه كذلك العبد حالق بالاستقلال لافعاله فكما ان افعال الله
تعالى مستندة بالاستقلال الى ارادته وقدرته وعلمه وحيوته وساير صفاته كذلك افعال
عبده مستندة بالاستقلال الى ارادته ونفسه وقدرتها وسايير صفاتها وهذا كما ورد في
غاية الشناعة ونهاية السماجة وكل من له رايحة من اللب ومسكة من العقل يتعجب من عقلاء
كثير بين بتخلدون هذه النحلة ويجتارون هذه المهلكة حتى ان بعضهم جعلهم كالمراتب من
المجوس وشبه الجبرية المحضة بحركة الجماد وسكونه في ان كلا منها بلا ارادة وقدرة
كائنة في المحل وان القادر والمكره بديها هو الله وحده والمحل ليس بمؤثر من قبل هو متاثر وجوه
من جميع الوجوه حتى ان بعض العقلاء جوز اكفار هم وهذا ان المذهبان منظر فان فارق بين
وهذا ان مذهب الجبرية الخالصة كمذهب الدهرية باطل ولهم ان يقولوا انه حق لا شبهة فيه
قوله لانا نفرق بالفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاش ولهم ان يقولوا هذا مسلم

مسلم كامر واما قوله وبعلم ان الفعل الاول باختيار ودون الفعل الثاني وغير مسموع الفرق
فيه ان اوعيت كامر ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه اياه وقدح ولا صح ترتيب
استحقاق الثواب والعقاب على افعاله وقدح ولهم ان يمنعوا اولا رمتى ما تبين الشرط بين
وصحوا فاعلية التكليف والثواب والعقاب كامر ولا صح اسناد الافعال التي يعقب
سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وكتب ونحوها وقدح ولهم ان
يمنعوا الملازمة بان الفعل القايم بالشئ اما ان يتوقف فيما به على ترتب صفات اليه كالحي
والعلم والقدرة والارادة في جانب الشئ واما ان لا يتوقف وعلى كل تقدير فهو قايم به
مستند اليه على سبيل الحقيقة مثل صام وصلى وطال العلام واسود لونه فنقول لنا ان العبد
لا فعل له انه لا يصدر منه فعل كما اذا فلنا ان الجماد لا فعل له مع انه يسند اليه حركة وسكونه
على طريقة الحقيقة دون المجاز وان كان يمنع ابطلان اللازم وسنده ما ذكره في الاحياء وقد مر و
هذه اربعة اوجه عقلية في بطلان هذا المذهب وقد عرفت حالها وقوله والنصوص القطعية
منصوب او مرفوع عطفا على اسم ان المنصوب او المرفوع محلا بيقى وكل الزعم للجبرية
او المذهب لم كتفوا له بجزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
الى غير ذلك فيكون هذا دليلا مثليا بل مشبها الى ادلته فنقول في ذلك البطلان ويجوز ان
يكون مرفوعا والجملة حالا عن اسناد الافعال وذلك اشتمال المضمون الثاني اي وتنتفي
عدم صحة اسناد الافعال اه فيكون من تتمة الدليل العقلي الرابع وعلى كل من الاعتبارين فالجواب
منع النفي والسند بامر فتدبره واما المذهب المتوسط من هذين المنظرين فيتوزع على
وجهين احدهما ان للعبد فعلا وله فيه قدرة وارادة حادثتين غير مؤثرتين اصلا وسيجيء هذا
الجبر الخالص والجماعة القايلة به الجبرية الغير الخالصة وثانيهما ان له فعلا وله فيه قدرة
منضمة الى الارادة غير معطية الوجود للفعل ولا مؤثرة في ايجاده بل مؤثرة فيه بوجه اخر وانتر
هو المسمى بالكسب بيان الوجه الاول وايضاح العذرة الى قوله الغير المؤثرة بوجه من الوجوه
ان كل فعل للعباد فهو مشروط بتحقق القدرة الحادثة الا ترى ان تزايد هو الحادثة
في قعد حالة كونه ثابتة لا موجد ولو فرض انتفاء ما بالمرة فالايجاد والوجود يحالان من غير
نقصان والا لم يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او
مساواة الاقوى والاضعف وانتفاء الاستغلال والتاثير به عما فرض انه كذلك والكل محال
وان خالفنا فالحادثة ممنوعة على التاثير جزما وعلى التقديرين لم يؤثر اصلا ولا يؤثر قطعا فنقول لا

الاذات تلك الصفة المعلومة الوجود فيثبتا بالبديهة ويجزم بان التاثير ليس عين ما هنا
بل تابع لها واستغنا التابع لا يوجب استغنا المتبوع فلا الفدن والارادة منتفيه من
العبد ولا الوقف بين حركتي البطش والارتعاش معدوم بل ثابت بالبداهة فاما
نجد في البطش تلك الصفة وفقدها عند الارتعاش وسمي لسان الوجه الكافي في محل يلتفت
فان قيل بعد تعميم علم الله لكل معلوم منه الموجود الذي منه الممكن الذي منه الحادث
الذي منه افعال العباد وتعميم ارادته لكل حادث وقدرته عليه اخبر للعبد في تلك افعاله الارم
قطعا لانها اما ان تتعلقا بوجود العبد صحب الفعل بجملة قطعا او تتعلق بعدمه فيمتنع الفعل قلنا
نعم يعلم ويقدر ويريد ان العبد يفعله او يتركه كحركته وعلمه وقدرته وارادته وافعال
وقصد فلا استحالة في انه يختار فعله بقدرته مثلا جملتا صفات الله وكونه متناولا لكل
في الايجاد وفي الاستعداد والقابلية وان كانت الكونيات اضعف من الالهيات كما
اشرنا اليه فان قيل ان ثبت احد امرين عند اهل النظر وبالكشف عند اهل
المكاشفة والمشاهدة وهو ان الخالق بالاستقلال والمؤثر بالاستقلال هو الله لا
غير بل يثبت بطريق الكشف عند اربابه ان الموجود هو الله لا وجود لغيره اصلا
فصلا عن وجود علمه وقدرته وارادته ووجود فعله واثره في هذا المقام قال في الاسلام
ليس في الوجود غير الله وقال كل شيء هالك في كل حال الا وجهه وقال لا وجود
للغير لان الغير هو الذي يتصور ان يكون له بنفسه قوام ولا قوام للغير بنفسه وقال ما ليس له
بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود بل هو قائم بغيره وهو موجود بغيره وهذا كنور القمر فانه
مستفاد فيه من الشمس فلا نور له في حد ذاته وقال الموجود بغيره ان اعتبر ذاته ولم يلتفت
الى غيره لم يكن له وجود البتة وانما الموجود هو القائم بنفسه والقائم بنفسه هو الذي لو قدر
عدم غيره بقي موجودا فان كان من قيامه بنفسه يلزم بوجوده وجود غيره فليس قيوما والا
فليس الا واحد ولا يتصور ان يكون غيره وكل ما ليس في الوجود غير القيوم الحي وهو
الواحد الصمد وقال من اثبت وجود نفسه لو عرفها تعلم انه من حيث هو هو لا ثبات له
لا وجود له وانما وجوده من حيث اوجد لا من حيث وجد وفرق بين الموجود والموجد
وليس في كيس الوجود الا موجود وموجد فالموجود حق والموجد خالق وقال
هذا المثبت ان لم يثبت الا وجود نفسه فهو جاحد بحقها واعمى بصيرة قلبه وان اثبت وجود
موجود آخر هو الله عيانا وجه الثاني فهو مشرك بحقها واعور يرى بعينه الزائغة وجود الحق

الحق ولا يرى بعينه العوراء فنا غيره وان ادرك تفاوتا بين الوجودين والموجودين فاثبت
ربا وعبدا فبهذا القدر من اثبات التفاوت والزيادة في وجود الرب والنقصان في
وجود العبد يدخل في حد التوحيد ثم ان كمل بصيرته بما يزيد انوار فعل عمشه فيقدر ما يزيد
في بصيرته يظهر له نقصان عما اثبته من الوجود لما سوى الله فان بقي في سلوكه كذلك فلا
يزال ينقص به النقصان الى المحو بالمرة فينعدم عن رؤيته ما سوى الله فلا يرى الا الله فيكون قد
بلغ كمال التوحيد وترجمة قولنا لا اله الا الله ومعناه ان لا يرى الا الواحد الحق وقال ان
نظرت الى الوجود من هذا المقام علمت ان الحق هو الموجود وان الكل منه مصدره واليه
مرجعه فهو الشاكر والمشكور والمحب والمحبوب وقد اشار سائر اقرانه من المشايخ المحققين
والاكابر المكاشفين الى هذا المعنى بعبارات مختلفة النظم متحدة النحوى كما نقل عبارتنا شتى
وحسنك واحد وكل الى ذلك الكمال بشير ثم اين هذا الموقف الكشفية الذوقية من
تخيلات من بنى كتابه مواقف الاحباب وبدا اظهره لطالب معارف الكتاب فقال
او لا رابت من الصوفية الوجودية من ينكر حلول الله في شيء واتحاده به بناء على ان كل واحد
يشعر بوجود غير الله ونحن لا نقول به ونثبت هذا القدر منهم اشد بطلانا في ذلك الجرم
فالواجب عندنا كما عند العلماء نصره ظاهر الدين وحفظ عقائد عوام المسلمين ان يوصل العلم
والله والعرش والكرسي والسموات السبع والكواكب والملائكة والنفوس والقناصر
والمركبات والاعراض اجناسا وانواعا واصنافا واشخاصا بوجود واحد حقيقيا صادرة
منبعثة منه ظاهرة وباطنه ويكون كل من حيث هو كل هو العالم الممكن المحدث ويكون كل منه جزء
من اجزائه حادثا فقيرا وسمعه وعقله مثلا مشغولا بالممكنات المحدثة وشكر ان يتأمل منها
ساعة ولو آنا ما وجزم ان الخلق المحدث لا بد له من خالق محدث لاخذ سراج بصيرته
الخفاشية لعقله وذهب الى ما وراء عالم الوجودات المحققة الظاهرة والباطنة ويسمع ذلك
ما هو لا ظلا وملا ويطلب فيه موجودا آخر يسميه بالواجب الوجود فالمحقق عند اول الممكن
الحادث والمقدر الواجب وعند الصوفي اولا واخرا وباطنا وظاهرا هو الواجب الواحد
ولا محالة للوجود الحقيقي ممكن حادث محققا كان او مقدرا اعرف من من حقق الله العالم و
يطلب العالم ولا يجد من من حقق العالم الذي هو مطالع الشمس الوجوب الذاتي
وما ثبتنا هذا ما ثبتنا عليه ومنه ثم اخذ شيعة من نثبه بها يطلبها بكل بيداء سابر غير ان
حيرة ان فاستمع ان يقال فيه ما قال بعض الاشان ... زهي تا وان كه او خور شيد تابان
بنور شمع جويد در بيابان ...

وثانيها بالقول وهو ان لقدرة العبد دخلا واراده مدخل في بعض الافعال كحركة البعض دون البعض
كما ذكرناه وانت خبير بان هذه المقدمة عن اصلها منع ودعوى القوم فيها لا تسمع اجتنبنا
في النفي عن هذا المضيف الى القول بان الله تعالى خالق وموثر في الايجاد بالاستقلال
والعبد اما ذو قدرة لا موثر اصلا كما في الوجه الاول من المذهب المتوسط وتبعه ان يقول
القول بان قدرة العبد لا اثر لها اصلا بوجه من الاول ان الله تعالى لا يليق بحكمته الا ينبغي
بحكمته الا البتة ان يوجد في من شانها ان يكون اثر عن في فعله او تاثيره شيئا في صفة
ثم يجعل ذلك التاثير لا شيئا بحضرة الله ان قوما اثبتوها هكذا انما اثبتوها مجاراة سوقا
بداهة العقول فمثل البداهة كالحكم بذات تلك الصفة الفارقة بين حركتي البطش و
الرعش فحكم بثبوت تاثيرها بالفعل في افعال العباد فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الاول فيكون مذهب الجبرية
الذي نصفه حقا وهما التقديرين فلا متوسط واما كاسب كما في الوجه الثالث منه واما الكسب فما هيئة
قد اضطربت الاقوال فيها فقد قيل انه حال لا معروف هي ولا في محله وقد قيل خلق الفعل ايجاده وافعاله
وهو المحض قدرة الله وكسبه تخصيل حصوصية من كونه طاعة او معصية او صوابا وخطا وهو
المحض قدرة العبد وقيل خلقه ما ذكر وكسبه نسبته والاول بالقدرة القديمة والثاني بالحادثة وفيه
نظر لان خلق اصل الفعل ايجاده بقيد خصوصية ونسبته او كل عليه ثانية بالنسبة الى معلول
الموجود في الخارج كذلك فلا احتياج فيه الى قدرة العبد وكسبه وقيل الكسب ما وقع بآلة و
الخلق ما وقع بلا آلة وفيه نظر لانه يتناول المخلوق والمكسوب ولان الآلة كما اشتهر عندهم هي
الواسطة بين الفاعل ومتعلقه في وصول اثره اليه فيصدق على الجوهر بالنسبة الى اعراضه و
القائم به فيكون جميع الاعراض كلها الى مرة افعال العباد وكسبها فيكون الله كاسبا لجملة
للاعراض وهم لا يقولون به واقفا الكسب الآلي والخلق الآلي ان تم شيء منهما في وقوع الفعل
فلا احتياج الى الاخر فلا اجتماع وان لم يتم شيء منهما فالحال قسم ان حتى عن يتكلم عليه وقيل الكسب
مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته وفيه نظر لان ترتب الكسب بنا و ل
المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى المقام فلا يصدق عليه ترتيب
اصلا بل يصدق عليه ترتب الكسب وان اريد المخلوق فلا كلام فيه ولا وقع الاحتياج
الى غيره عن الكسب والوقيل الكسب متعلق بمقدور والخلق متعلق بمقدور آل الامر فيها
تسلم من هذا وعلى كل تقدير لا تسلم من ان الخلق ان تم في وقوع الفعل فلا كسب والا فلا

وان لم يتم في الحال والام المال ولخفية ان حرف العبد بذاته قدرته واراده الحادثة تبين ان الفعل وهو
صحح معدوم كسب لذلك العبد منذ الفعل لا مدخل له لكونه ولا تحكم ولا تحكم للكاسب عليه
فالفعل مكسوب ومكتسب للعبد خاصة والخالق هو الله تعالى وكل الفعل عجيب وكل الصرف والكسب غير
طريق جرى العادة خلق الله اياه لا مدخل للعبد فيه فهو مخلوق وموجد له خاصة ومقدوره ومراد
لها معا وانت خبير بان ظاهر قال العباد ينفي ان يتقدم الكسب بتمامه وكماله على الايجاد والخلق
الذي هو سنفيه عادة فيجوز ان يكون العبد كاسبا بالفعل الاختياري كصلوة وشرب
الخمر وهو معدوم بخرق الله عادته وهو بعيد قطعا ومآل آخر الصرف المذكور اوضح مما سند الى الله
حنيفة قال الله تعالى حرف الله قلوبهم للنفوذ وبان البرهان النافي لتخلق العبد فعله ينفي كسبه له
ايضا كما مر قال في شرح المقاصد والحق ان مبنى المبادي القوية لافعال العباد على
قدرته واختياره ومبنى المبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة المختار
كالملجأ في يد الكاتب والمرتعش شبه الخابط وفي كلام الفلاسفة قال الخابط للمرتعش فال
سئل من بدفع وقد اورد الحق في موضع من الاحياء حكاية غريبة ومقاولة عجيبة من العلم الى
العلم نا سمها ههنا باذن واعيه ونا ملها ببصيرة صافيه وقال في آخر الحكاية المسماة بالارادة
لازمة للعبد المتحرك حزون بسبب القدرة والقدرة لازمة له حزون بسبب الجزم المشبه
والمشبه لازمة له حزون بسبب العلم والعلم لازم له حزون بسبب من يفيضه عليه فتلك
الامور حزونة بسائط بعضها على بعض وليس للعبد الا سرع المشبه والاضراع القدرة
الى المقدور بعد ايجادها ولا وجود الحركة بعد بعث المشبه للقدرة نحو وجود ما فهو محفوظ
في الجميع فان قلت ما اجبر والجبر مناقض الاختيار وانت لا تنكره فكيف يكون مجبورا مختارا قلت
لو اكتشف لك الغطاء لوضح انه في عين الاختيار مجبور وفي عين الاجبار مختار فان كلا
من العلم والقدرة والارادة والفعل يصدر بالقوة منه من حيث لا يدري فانه محل ويرى
لهن الامور فاما ان يكون منه وكلا وما فاذن مبني كونه مجبورا ان عجز ذلك حاصل فيه من غير
لامنه ومن كونه مختارا انه محل الارادة فاذا حدثت فيه جبرا بعد حدوث العلم والحكم بكون
الفعل خيرا او هلم جرا الى الاسباب البعيدة للفعل الله فاذن هو مجبور على الاختيار
متعلل الناطق الاحوال جبر محض وفعل الله اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين
فانه مجبور على الاختيار فمطلب الامام الحق لهذا اعيا ثالثة عما انه كان هنا ثالثا وبغضه في
بكاب الله ضمنه كسبا وليس مناقضا للجبر والاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهم اشتهر

ولا شبهة ان المآل الى الجبر وقال بعض الصوفية ان الادراك والعلم والقدرة والارادة كلها من الكيفيات النفسانية ومعانيها بديهية وان كنت تعارف بحسب الكلام فالادراك النفوذ باحد المشاعر الظاهرة والباطنة والعلم حصول صور الشئ في النفس والادراك مبدأ العلم والقدرة هي الهيئة النفسانية التي بها يتمكن الفاعل الفعل والترك والارادة هي الرؤية الحاذمة الباعثة على الفعل او الترك فاذا ادركنا شيئا علمناه فاذا علمناه فان وجدنا ملاءمته او منافرته لنا وقعت بالوهم او بديهة العقل انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه فذلك الشوق يسمى هو الرؤم الحاذم المسمى ارادة واذا انضم الارادة الى القدرة التي هي القوة الفاعلة انبعث لذلك القوة لتحريك الاعضاء فيحصل الحركة وايجابية بالاختيار وهو انتظام الارادة الى القدرة وان لم يحد الملاءمة او المنافرة بالقرون استحال الفعل فوق التفكر او الوهم فوق التخيل لطلب الترجيح بارادة عقلية او وهمية فيتحرك حركة اختيارية الطلب فربما يكون الفعل ملائما من بعض الوجوه غير ملائم من بعض لكونه ملائما لبعض الحواس غير ملائم لبعضها او ملائما لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها او ملائما للنفس غير ملائم للبدن او بالعكس او ملائما لبعض بحسب بعض المحال غير ملائم بحسب بعضها فيحدث كلما بحسب كل ملائمة واحة وبحسب كل منافر صارف فان ترجح الدواعي حدث عزم جازم على الفعل يجب به الفعل بانتظام وذلك الوزم الى القدرة الذي هو الاختيار وان ترجح الصوارف حدث عزم جازم على الترك فيجب الترك بالاختيار وهناك تنوع الثناء واللوم والمدح والذم والحسن والقبح بحسب حسن الاختيار وقبح التفكر والتخيل وسوء الاختيار بها وترتب الثواب والعقاب وبتفاوت الفرق بين المكره والمختار وربما لا يتفكر وهو الرجحان يبقى في التردد والتحير ولو ابد الدهر ولا يمكن ان وجود الادراك والعلم والقدرة والارادة والتفكر والتخيل وسائر القوى والآلات كلها بخلق الله لا بقدرتها واختيارنا ولا لتسلسل القدرة والآثار والحوادث الى غير النهاية او اوادث فمن نظر اليها قاطعا انتظر على تمكن الاسباب الرتبة للفعل ورآها مؤثرة بالاستقلال قال بالقدر والتفويض اي بكونها واقعة بقدرتنا ومقدورة بتقديرنا ومفوضة الينا ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة لانها اثبتت مبدأين قادرين يقدران استقلالا كالمجوس القائلين بيزدان واهرمن اللذين احدهما مبدأ الخير بالاستقلال والآخر مبدأ الشر عندهم وقد اخطأوا على ان الشرور منا لا يقع بارادة الله وخلقه ومن نظر الى السبب الاول وكون كل الاسباب والوسايط مسخرة بامره على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل

القدرة

العلل والمعلولات اليه استنادا واجبا وترتيبا معلوما على وفق القضاء والقدر والقدر وقطع النظر عن الاسباب مطلقا قال بالجبر وسلب اختيار العبد مطلقا ولم يفرق بينها وبين افعال الجمادات وكلاهما اعور لا يبصر باحدى عينيه اما القدري فبالعين اليمنى اي النظر الاقوى الذي به يدرك الطيبات واما الجبري فبالعين اليسرى اي النظر الاضعف الذي به يدرك الطواهر واما من نظر عن النظر فاصاب فعليه وعينان يبصر الحق بالبعض فيضيف الافعال خيرها وشرها اليه بالخلق والايجاد ويبصر الخلق بالبعض فيثبت لهم في الافعال لا بالاستقلال ويجمع بين قول القدري والجبري لا ضير ولا تناقض بل امر بين امرين فيتذهب به وذلك هو الفضل الكبير ومن اضاف الافعال الى الله بنظر التوحيد واسقاط الاضافات ومحو الاسباب والوسايط لا يعني خلق الافعال فقط او خلق قدرة وارادة جديدتين عند صدور الفعل عنا فهو الذي طوى بساط الكون وخلص من مضيق البون وخرج من البين والاين وفي العين كمنه بقي في المحو ولم يقع الى الصحو مستقرا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق ما زاغ عن مشاهدة جماله ولا طغى في نفسه بانجلال كماله بل غار بنور جماله عن جلاله وسبحات وجهه واذاته عن ظلمات صفاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واضمحل التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم انتهى ولنا طور آخر في بيان المرام في هذا المقام وهو انه قد ثبت بالبرهان ان الله تعالى قادر مريد وقدرته الفعلية التي بها يؤثر وفق ارادته وهي بالذات واصفة قديمة تتعلق بالذات وذات موصوفة بالعلوم حولها كثرة ولا حدوث فلا شئ ولا يجمع ولا ينصف بالحلول فيه والحدوث كونها متعلقة بالممكنات وبطرف المظاهر الحادثة من افعال العباد وغيرها ومع ذلك في المظاهر باسرها لم يحل فيها طول العرض في الجسم بل هي منها تحت تنتها فان شاء اوجدها وابقاها وان لم تشأ اعدمها وافنتها فهو لا يكون الا الله ولا خلق ولا شيء معه فيها غيره وامانه منه عند عباده ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان تري اي العامة او الخاصة كثرتها وحدوتها كما يقال خالق القدرة والقدرة ويقال للعبد قدر حادثة فالمكثرة او الحادث ليس نفسها من حيث هي هي وانما هو ظهورا تها وتعلقاتها فان ظهور كل شئ مظهرا انما هو بحسبه ولذا يظهر وجه زيد بعينه في المرايا المقعرة والمستقيمة والكبيرة والصغيرة والمملوءة بالالوان المختلفة والغير المملوءة والصافية واللاصافية وجوها متكثرة يختلف بعضها بعضا وبعضها مستقيم وبعضها كبير وبعضها صغير وبعضها احمر فاقع الى غير ذلك وليس لزيد في نفس الامر الا وجه واحد ولا وجوه

(وبعضها اخضر فاقع الى غير ذلك)

اي الباطن

الحقايق

(وما نقرره في الحقايق في هذا القول منقول عن جنوب الحقايق والاولاد الكرام العظام وقيل ما ملاذ الانام الاعظم الى حضرته)

كل ٥

(ان كانت لا تقوم بانفسها بل بالقيمة الصانع لا بالحلول فهي موجودة بالله تعالى)

من الصفات المختلفة المتقابلة والا لزم اجتماع المتقابلين في موضوع واحد على ان المتاصل تخالف
لغاية ذلك وانما من احوال يرض وجهه يوض بالقياس الى المرايا المختلفة ووقوعه في مقابلتها
وجهه من حيث هو بحاله البتة وهذا كضياء الشمس فانه يظهر الاجسام وتتغير واسفار الصبح و
الشفق وفي الظل والجدران الكف وداخل البيت وفناءه وجه نه ومخرجها ومن الغمر وعلى الزجاج
المتلونة على الوانها مختلفة واحوال شتى وكذا اجرامها يظهر من الروشن في ماء الطشت بوجوه في
الجدار المقابل بوجه آخر يظهر في الجامات المتخالفة بوجوه اخر فاذا جاز للحس الكثيف المنحور
ان ينفذ حكمه في القوابل ويظهر في مرايا المختلفة وينصف على وجه التجوز باحوالها الكثيرة واحكامها
الجمة وهو في حد ذاته على وحدته وبعينه فلان يجوز ذلك للمعقول الالطف القاهر انما هو بطريق
الاولى وهكذا قياس ارادته وعلمه وجوبه المتخيلة في المحال فاذا ثبت ان كلا من القدرة والارادة
والعلم واص فقد عنه بالذات ثابتة لله تعالى صفة لذاته في القادر القاهر الاهو بها يؤثر في كل ممكن
موجود حادث يوجد من غير ثبوت قدرة اخرى منفصلة حادثة غير موثرة او قدرة موثرة ثابتة
ضعيفا يسمى بالكسب او قويا يسمى بالخلق على وفق ارادته وعلمه المحيطين بالحوادث باسرها الظاهرين
فيها حسب حلول القدرة فيها وانما كون وكل الثانية على سنن نسبة في ترتيب الاسباب المسببات
على وجه التسخير صحيح بالبرهان وتشتمل عليه القرآن ويدرى بالاصابع والبيان ويعقل البرهان بالاذعان
والسمع بالاذان والعلم بالجنان والكلام باللسان ويهدى بالقرآن ويبصر بالاوثان والكل منحوت
من القدرة والقادر بها مسلوب الاختيار وكل صفة الكمال منه بدء واليه تعود في له وصف ومعلوم
على القطع ان مبدأ الافعال من صفات الكمال فاذا كانت باسرها لكانت الافعال كلها لله فلا يكون
الا هو فليس العبد بفاعل فضلا عن كونه مختارا وما خوذ كر بضعة اثنان ونفر بحافيما سبق واحتاج
اليه والمزيد منه المتمام فيورده بمجرد الزام لا بيان تكرار في الكلام فاقول في الاسلام من ان
فعل الحسن عطاء من الله تعالى ومن حيث انك تحمد انت عليك وتثنى وتعده اخرى منة البتة فهو الذي
اعطى وهو الذي اثنى وصار اصل فعله سببا لان اثنت فعلك الجميل بجنة فله الشكر على
كل حال وانت موصوف بانك شاكر بعين انك محل المنن الذي الشكر عبارة عنه لا بعين انك موجد له
كما انك موصوف بانك عارف وعالم لا بعين انك خالق العلم وموجده ولكن بعين انك محل له وقد وجد
بالقدرة الازلية فيك فوصفك بانك شاكر اثبات منة لك فانت شئ ان جعلك خالقا لاشيا
شيا وانت شئ او جعلك شيا فانا قطع النظر عن جعلك شيا كنت لا شيا محضا ولهذا
صلعم نبه لما اعملوا فكل ميسر لما خلق له فيقال له فيتم العمل اذا كانت الاشيا قد فرغ عنها من قبل

قبل فنبين ان الخلق بجازي قدرة الله ومحل افعاله وان كانوا ايضا من افعاله او
لكن بعضا فعلا لمحل لبعض وقوله اعملوا وان كان جاريا على لسان الرسول صلعم فهو
فعل من افعال الله وهو سبب لعلم الخلق بان العلم نافع وعلمهم فعل من افعال الله و
العلم سبب لانبعاث داعيه جازمة الى الحركة والطاعة وانبعاث الداعية ايضا فعل
من افعال الله وهو سبب الحركة الاعضاء وهي ايضا من افعال الله لكن بعضا فعلا لبعض
افعاله اي الاول شرطا لكن كان خلق الجسم سبب لخلق العرض اذ لا يخلو
العرض قبله وخلق الحبوة شرط لخلق العلم وخلق العلم شرط لخلق الارادة و
الكل من افعال الله وبعضها سبب لبعض اي شرطا ومعنى كونه شرطا انه لا
يستعد لقبول فعل الحبوة الا جوهر ولا يستعد لقبول العلم الا ذو حبوة ولا لقبول الارادة
الا ذو علم فيكون بعض افعاله سببا لبعض بهذا المعنى لا يعني ان بعض افعاله موجد
لغيره بل بمجرد شرط الحصول فان قلت فلم قال الله تعالى اعملوا والافهم معاقبون
ومذمومون على العصيان وما للبشر شئ فكيف يذم وانما الكل الى الله فاعلم ان هذا القول
من الله سبب لحصول الاعتقاد فينا والاعتقاد سبب لهيجان الخوف وهيجان
الخوف سبب لتركل الشهوات والتجافي عن دار الغرور وذلك سبب لله قبول الى
جوار الله تعالى بسبب الافعال وهو مرتبها فمن سبق له في الازل السعادة يسره لعمل اهل السعادة
حتى تعود سلسلتها الى الجنة ويعبر عن مثله بان كل ميسر لما خلق له ومن لم يسبق له من الله الحسنى
يعتقد عن سماع كلام الله وكلام رسوله وكلام العلماء فاذا لم سمع لم فاذا لم يعلم لم يخف فاذا لم
يخف لم يترك الركون الى الدنيا فاذا لم يترك بقي في حزب الشيطان وان جهنم لمعدة عدوهم اجمعين
فاذا عرفت هذا فما تعجب من قوم يعادون الى الجنة بالسلاسل ومن قوم يعادون الى النار بالسلاسل
فما من موصوف الا هو معود الى الجنة سلاسل الاسباب وهو تسليط العلم والخوف و
ما من محذول الا وهو معود الى النار بالسلاسل وهو تسليط الغفلة والامن والغرور عليه
فالمتقون ساقون الى الجنة فرادا والمجرمون يعادون الى النار فرقا ولا فارق الا الواحد
القهار ولا الملك الا الملك الجبار فاذا انكشف الغطاء عن اعين الغافلين فشاهدوا الامر كذلك
سمعوا عند ذلك نداء المنادي لمن الملك اليوم فيجاب لله الواحد القهار ولقد كان الملك الواحد
القهار كل يوم لا ذلك اليوم على الخصوص ولكن الغافلين لا يسمعون هذا النداء الا ذلك اليوم عما
يتخذ للغافلين من كشف الاحوال حيث لا ينفعهم الكشف فنعوذ بالله من الجهل والعمى فانه اسباب
الهلاك والردى فمن تجرد الله وتوفيقه وكمال عنايته في ابتداء طريقنا عرفنا بطلان مذهب الجبر

الاوثان ومن نجد وخذوهم بطلان مذهب الفلاسفة وبطلان مذهب القدرية
ونرقيا الى مذهبي الكسب والقدرة الحادثة الاموثرة فرايتهما مسارح افكار
الفضلاء ومطارح انظار العلماء يميلون عنهما بارادة الشبه في كل باب فيفتون
ثم ابهما بالحل والجواب فيفوون وانما اضاروا هما لان لهما حاجة فوقانية الى الحس بالنظم
وصلاح ذاته وصفاته الذاتية وافعاله وجهة تحاذيه الى الخلق بما ينظم احوال كثيرة من جريان
التكليف بالامر والنهي والحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب فيتجب
بفهمه العامة والموفة فيهما مرتبة عالية من مراتب موفة الحق وخلقه ثم نرقيا منه الى الامر الخالص
فرايتهما ان لا فاعل ولا خالق ولا صارف ولا مختار ولا قاصد الا الله والعبد مجرد حكاية
من الله كدوران الشجر في تقلبه من الريح العاصف فان قلت اذا كان الحر الخالص
مرمى العلم من الكسب والقدرة الحادثة اللاموثرة فلم ذم السلف الحر الخالصة قلت ذم
جهم بن صفوان ومذهبه نفي الصفات الازلية عن ذات الله تعالى وفيه قيل في حقه انه
ان جهما كافر بايات كتابه ومن قال بمقول قبيح فقد كفر لقد جئتم جهما اذ سمي آلهه سميعا بالكم
بصيرا بلا بصر عليما بلا علم رضيا بلا رضى لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر وانه ليس بشيء اصلا
وانه لا يجوز ان يعلم الشيء قبل خلقه وانه ليس علوما حادثة لا في محل وان الجنة والنار تفنيان
بعد دخول اهلها فيهما وان من امن ثم وجد بلسانه لم يكفر وقيل ومن مذهبه ان الجنة
والنار ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم القيامة كما هو بعض المعتزلة وفيه قال
ابو حنيفة اخرج عني يا كافر فالغير وكفر فتبين ان كان لاجل هذه المذكورات كلها او بعضها
فذاك وان كان لاجل خلوص الجبر كما يتمارح به بعض النقاد، فينبغي ان يكون باعثا رافعا له
في الاقدام وبذا به فيما من الاسواق حتى يتمذهب به اهل الاوباش الاوغاش
فيدخلوا النار كما يدخل فيها الحشاش ثم نرقيا منه الى ان حققنا الصفات الكمالية
التي هي مبادي الافعال في الله تعالى فلا عالم ولا قادر ولا مريد الا موجود الا هو وصل لا شريك
له وحققناه الآن ثم اذا كمنا كلا ما فمن ذلك من اهل الوفاق فان فيهما والنهم من شاء
فليلهم منه والاحسان والانصاف كل كلامهم واقع في بقعة الامكان فان الترقي لا نهاية له قال الله
اول مقام رسول علم في نهاية مقامات الموحدين ولكان لا ترقي من مرتبة الى اقوى الا ويرى بعدا
بالاضافة الثانية فكان يستغفر الله من الاولى ويرى ذلك قضاء سلوكه وتقفرا
في مقامه واليه اشار بقوله انه ليغان على قلبي في اليوم والليلة حتى استغفر الله سبعين مرة فكان
وكل لترقيه سبعين مقاما بعضها فوق البعض وكل مقام منها وان كان مجاورا لاقرب غايات مقامات الخلق

فطنة

الحسن كان نقصانا بالاضافة الى ما فوقه وكان استغفاره لذلك ولقد اورد ت مجلة في قاعدة
المسئلة فمن علوم مضنونة الا عن اهلها فاحفظها عن ذوي الجهل فاستعن بها على الاهوال تنجو
بها من الظلم والجور ومن الجور بعد الكور فانه المستعان وعليه التكلان ثم ان للحسن و
القبح ثلثة معان الاول صفتا الكمال والنقص كالعلم والعدل والجهل والظلم وهو امارتا فالعالم حسن
وعالمه حسنة والعلم الدايم حسن وجوابه حسنة وكذا البواقي وشايع عند العدلية ذايع ان يقال
لكل حسن وقبيح انه حسن او قبيح كما يقال الموجود موجود فالعلم حسن والعالم
وصفته حسنة ايضا واليه ينظر عبارة الموانف الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن و
الجهل قبيح الى آخر ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصالح والمفاسد وتختلف هذه المعاني بالاعتبار
فالموت قد يكون زيد لغرض اعدايه فيكون حسنا عندهم ومنافرا لغرض اوليايه فيكون قبيحا عندهم
الثالث فعل فاعل مختار بسببه يستحق الحمد والذم وهذا هو البحث لتحسين الافعال
وتقبيحها وظاهره ينبغي ان يقال بسببه فعل فاعل مختار يستحق الحمد والذم وبوجه اخر يعلل المدح
والذم بعلة الفاعل فيحكم الله فالفعل الحسن من افعال العباد وما اي فعل او الفعل الذي يكون متعلق
المدح في العاجل والفعل القبيح منها ما يكون متعلق الذم في العاجل وبوجه اخر متعلق الثواب و
متعلق العقاب في الاجل وههنا فوايد الاولى ان كل واحد من المعاني الاول والثاني عقلي يدرك
العقل سواء ورد به الشرع ام لا واما المعنى الثالث اعني من فعل المكلف وقبيحه
فهل هو شرعي او عقلي فعند الاشاعرة شرعي بمعنى ان العقل لا يحكم بحسن الفعل او قبحه في
حكم الله بل ما ورد الامر به في كلامه فهو حسن بمعنى ان يكون للفعل بحيث يمدح فاعله
او يثيبه ولا يجب جهاده واعتبار انه حتى لو امر بما نهى عنه لصار حسنا وبالعكس وعند المعتزلة
عقلي فان الفعل عندهم له جهة محسنة او مقبحة في حكم الله بدركها العقل بالقرون او بالنظر او
بورود الشرع وخلاصة القول ان الامر والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن
والقبح بمعنى ان الفعل اثر به فحسن او نهي عنه فقبح لا بمقتضياته بمعنى انه حسن فاثر به او قبيح فنهي
عنه والمعتزلة يمكنون الحال الثانية ان العقل الامر التابع بالغير فتبادل فعل المكلف وحده
بعد من افعاله الامانة الذي هو تصديق الخاص ونوع معين من علمه فيقتضاه وجه الحسن
على مثل الايمان واكثر من وجوه فيلزم ان يكون الايمان مثلا حسنا من جهة الشرع و
من جهتي الفعل الثالث اما من الحسن بالمعنى الاول فبينه وبين كل من المعنيين الباقيين عموم
من وجه كما من القبح بالمعنى الاول وبينه بالمعنى الثاني تباين كما ظهر وان الظاهر ههنا ان الحسن بالمعنى الاول

فاضل حسن اوضح وقوعه
ان الكل حسن الحسن وقوعه
قبيح قبيح

اع مطلقا منه بالمعنى الثالث فانه كل ما يصدق عليه الحسن بالمعنى الثالث علم انه صفة كمال اذ الحسن هو
الحكيم فلا يحسن الا صفة الكمال وكل صفة الكمال فهو حسن عقلا بالمعنى الاول وفيه عرف من مواردك
الاعتراض ولبس كل ما صدق عليه الحسن بالمعنى الاول صدق عليه الحسن بالمعنى الثالث الرابعة
ان الواسطة في كل من الاقسام الثلثة ثابتة فان الصفة التي ليست بصفة كمال ولا بصفة نقص
كالاعدل واللاوجود بواسطة في الاول والعالم والامتناع واسطة في الثاني وما
لا يتعلق به المدح والذم في حكم الشرع كالمباح واسطة في الثالث والاحسن ان
يفسر الفعل القبيح بفعل يكون متعلق الذم في حكم الله وان ثبت فلم متعلق العقاب والفعل
الحسن بخلافه ليشمل المباح ولا يكون واسطة ولو اريد بالحسن في هذه المقارنة فعل المكلف
للكان فعل المجنون وغير البالغ والاعمى واسطة ولو اريد مطلق الفعل للكافي غير الاحسن واسطة
وفي الاحسن واخلافي الحسن الخامسة انه وقع في شرح المواقف ان فعل الله حسن
ابدا بالاتفاق ولا مرية في ابديته حسنة بالمعنى الاول وبالمعنى الثالث او افضل الحسن ما يتعلق به
المدح في الله فان الله يمدح في القرآن كل فعل لنفسه بمثل فعله فتم المادون ونعم النصير ونعم الوكيل
الى غير ذلك وايا ما اراد الشارح دون المعنى الثاني والاستطاعة اما ان يكون بعد وقوع الفعل
بعدة زمانية ولا معنى له اصلا اذ القدرة على الفعل لا يتأخر عنه بالقوة واما ان يكون مع وقوع
الفعل معية زمانية ولا يتأتى تقدمها الذاتي وهو المذهب او قبله قبلية زمانية وهو للمعتزلة
وسمي جهنم مع جوابها وهي صفة القدرة الخ يكون بها الباء للسببية الفعل وفي كون الباء للسببية
اشارة الى ما ذكره صاحب البتوة من انها علة لاكتساب الفعل مقارنة لها بالزمان واي كانت
متقدمة عليه بالذات وبالجملة مهما صفة للعبد مثلا يجعلها الله كذلك فيه بطريق جرى العادة عند قصد
اكتساب الفعل من الخير والشر ثم يقصد بهذا الوجه الاستطاعة والاستعفى منها بالارادة
والعلم والحرية بناء على ان اكتساب الافعال لا يكون الا بها وهي اعراض يمتنع بقاؤها بل كل صفة وجودية
يمتنع عند القصد المذكور اذا لم يزد فيه قولنا بطريق جرى العادة بل قد قيل بان بعض احكامها والحكم جائز
ان يكون شرعيا كالحاصل ان سلامة الاسباب والآلات الخ مهما بحال القدرة وشروطها
يتقدم على اكتساب الفعل تقدما زمانيا ويحصل معه بالزمان وبتأخر عنه ايضا وبعد حصول
هذه السلامة قد يقصد العبد اكتساب فعل عقيبه ذلك القصد يخلق الله فيه صفة يتمكن بها من
اكتسابه هي الاستطاعة فان قصد فعل الفعل الحرج على الله فيه قدرة فعل الحرج فكان وكذلك
القصد هو المضيع للقدرة فعل الشر فيتولد منه الشر بسخط المدح والثواب وان

الثالث كما صرح
به العلامة الدواني
وبكفاية الشيخ
بالمعنى الاول
وح

حكم ح

لذكر

وان قصد فعل العمل الشر خلق فكان بهذا القصد هو المضيع الى بانهم لا يستطيعون السمع وبانهم عمي
ممزولون واذا كان الاستطاعة عرضا وكل عرض يمتنع بقاؤه فلا مر وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان
حتى ان الفعل ان كان آنيا الوقوع يكفي في اكتسابه خلق استطاعة واحدة في ذلك الآن وان كان زمانيا
الوقوع وكان زمانه مثلا لخمس آنات مثلا لا يكفي فيه خلق استطاعة واحدة ولا استطاعتان
بل لا بد ان يخلق في كل آن استطاعة لكنه يجب ان ينتهي الاستطاعة الاولى الموجودة في الآن
الاول في الآن الثاني والموجودة في الثالث الى ان ينتهي الاستطاعة المخلوقة في الآن الخامس
في الآن السادس لا سابقة عليها والاعتراض في هذا الدليل على ثبوت القاعدة الغالبة
كل عرض يمتنع بقاؤه على ما دل عليه قوله واما امتناع بقاء الاعراض الخ وبما ذهب اليه بعضهم من انه
اذا اريد بالاستطاعة الى فعليه يمكن ان يجعل هذا النزاع لفظيا وكما استدل المعتزلة القائلون
بكون الاستطاعة بواسطة الاستطاعة فيقال انه سنستطيع بنصف بدن بواسطة حيث
يقال انه سلم اسبابه والآلة وكما ينصف بالاستطاعة بواسطة لفظ ذو فيقال ذو استطاعة
بنصف سلامة الاسباب بواسطة فيقال ذو سلامة الاسباب فسقط ابتناء النزاع
بقوله الا الى قوله وصحة التكليف؟ وبهذا ايضا يمكن ان يجعل النزاع لفظيا وقد يجاب الى ولا
يخفى ان في هذا الجواب شيئا لاستقامة بقاء الاعراض فان القدرة الموصوفة الى الكفر ان
كانت بينها القدرة الخ يصرف الى الايمان فيجب ان ينتهي بينها الى فعل الايمان بعد مضي زمان
الكفر فيفعل الايمان بها ولكون القدرة الى ضد ان ما اي قدرة او القدرة التي تلزم الى قلنا هذا
اي قولهم القدرة المقارنة للفعل هي القدرة المتعلقة الى به ما لا يقوم فيه النزاع بل هو لغو
من الكلام واما قولهم واما نفس القدرة فقد يكون موجودة متعلقة بالضدين فليس بشيء
اذ ليس يوجد في العبد قدرتان احديهما نفس القدرة وثانيهما القدرة المتعلقة ولا يكلف
العبد اي لا كلفه الله تكليفا وهو ان يطلب من وجب طاعته عا شق عليه ما فيه مشقة بينة طلبا
ابتنا، با بشرط اعلامه بما ليس في وسعه اي عما لا يطيقه وفي الشرح مرادف
ما لا يطاق ثلث اقضايا كما كان ممتنعا وفي نفس الضدين وقلب الحقايق وبينه تحصيل
الحاصل كجعل الانسان حيوانا مثلا وآخر ما كان ممكنا في نفسه لكن لا يكون متعلقا لقدرة
العبد اصلا كخلق الجرم اوعادة كالصعود الى السماء واما ما يمتنع بقاء عادة الله علم خلافه
ولم يمنع ظاهرا كاوائل نبعد وعن قريب في زمان طاعة ولا معصية بقاء عادة الله علم منه في ذلك
الزمان خلافها وخلق كلا منها عند مقابله فاستحال وقوع شيء منهما منه في ذلك مع ان العدم مما لا يمنع
مع استحالة وقوع العدم او
وقوع خلافه

١٦

او اراد وطاعة فوقع خلافه كايمان الكافر الذى علم الله انه لن يؤمن واراده وطاعة العاصى المعلوم والمراد ولكن عصيانه
فلا نزاع الا بيننا وبين المعتزلة فى وقوع التكليف به فان طلب منا هذا البعض ان يقول المعتزلة لما امتنع
انكم وهم لا يقولون بارادة الله للكفر ولا للمعصية فلت جميعه يراجع الى البرهم المعلوم بلا ملاحظة وصفه فلا
اشكال ثم عدم وقوع التكليف بما ليس فى الوسع سواء كان فى الكرة الاولى او الثانية ممتنع
عليه لقوله لا يكلف نفسا الا وسعها وقوله ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا فان عورض بوجهين الاول
الامر فى قوله ائتونى باسمائهم ولانا ان كنتم صادقين فى قولكم فاتوا بمثل من مثله وهو التكليف
المذكور والثانى قوله كلفناه ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وجوابه ولانه على وقوع التكليف المذكور وهو
ان الاستعاذة فى العادة انما تكون عما وقع فى الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا اجيب عن الوجه الاول
بان الامر فى الايتين للتعجيز دون التكليف وعن الثانى بان ليس المراد به وجوب ان يعارض
بوجه ما لان نقله الرازى من احد الحرمين ناقلا عن شيخه نقديره ان دليلكم وان دل على ان
التكليف بما لا يطاق كالجمع بين النقيضين ممتنع الوقوع لكن عندنا دليل دال على وقوعه شرعا
فان الله كما اخبر ابا جهل انهم يصدقه ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه ويبلغه الخبر وما اخبره
عنه انه لا يؤمن به وبلغ ابا جهل ذلك ايضا فقد امر وكلفه ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع
بين النقيضين وبرابع علة من الامام الرازى وهو ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم
الايمان امر بجمع الوجود والعدم وابقاء عدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع عدم الايمان
مع حصول العلم بعدم الايمان خرق ان العلم لا ينفع المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان
فان قيل ان هذان الوجهان يوجهان الكذب الى نحو قوله هذه الاية لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قال الامام الرازى من كون كل من الوجهين عليا قطعيا بينا علمنا ان لهذه الآية تاويلا سوا
عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل واما فى الشرع وقع التردد
فى جواز التكليف واختار فى المرتبة الاولى واما فى المرتبة الثانية فهو الذى وقع النزاع فى الجواز
فى جواز التكليف بغير طلب تحصيل التعقل والاتيان به واستحقاق العذاب على تركه لفقد
المعترلة بناء على اصلهم الفاسد من القبح العقلى وجوزه الاشعرى لانه ؟ ولوجهين اخرين من المعارضة
خاتمها والان على الوقوع الذى هو اخفى من الجواز نحققها وقد استدل بقوله لا يكلف الله نفسا
الا وسعها بوجوه عقلية عارضها ونزيد الاستدلال على نفى جواز التكليف بما لا يطاق
واقع فى المرتبة الثانية او فيها وفى الاول معا ونزيد الى وقت ممكنة فى بيان استحالته وجود كل ممكن
فى زمان اخبر الله بعدمه فيه واستحالة عدم ممكن فى زمان اخبر الله بوجوده فيه ولو سلمنا وابرنا

وابرانا لم يقع ممكنة فى بيان استحالة وجود كل ممكن فى زمان تعلق علم الله وارادته واخباره بعدمه فيه سواء اخبر عنه او لا واتحاد علم كل
ممكن فى زمان تعلق المذكور لوجوده فيه سواء اخبر عنه او لا وطلبها الى واحد اصل اذ الملكى لا يلزم
من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وتكليف العبد بهذا النظر لا بالنظر الى امر زايد على نفسه اباه ٥
مستلزم للمحال عندنا يلزم تكليف بما لا يطاق لا بمحال فهذا يمكن ان يجاب عن كل من ذينك
الوجهين الاخيرين للمعارضة نقديره انا لا نسلم ان الله تعالى امر ابا جهل وكل كافر اراد منه الكفر بالجمع بل
امره بتحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق اخبار
او علم بانه لا يؤمن فيكون تحصيل الايمان مما هو جايز بل هو واقع بالامكان لا نسلم ان
الكلام فى كافر وصل اليه ان الله اخبر باستمراره وكفره الى وقت موته او اجرم بوجه اخر
انه اراد منه الكفر الدايم ثم كلف التصديق بكل خبر مما يوقع كل مراده بل بهذا الخبر وبوقوع
ما اراد وقوعه فالتكليف للجمع بين الايمان والكفر لا يلزم فاقهم وما يوجد من الالم فى الحيوان
المعروف الى كالموت التمثيل يجرى فيه او لا عاطف الكتاب وسنبين ما هو الصواب عندنا
ان المناقشة فى المثال ليست من ادب المحصلين عقيب النقل الى فنوبطريق المباشرة و
يكون قايما بالفاعل المصدر المحل القدرة والا وان كان صادرا عنه بتوسط فعل اخر فبطريق التوليد
فقد يكون قايما بالفاعل المصدر محل القدرة كالم الانسان من كونه ضاربا لنفسه وقد لا يكون ومثاله
الى لان ما يكونه متولدا لا صنع للعبد فيه اصلا اى لا تخلقا ولا اكتسابا كما سبق فى كلامه اما
التخليق الى واما الاكتساب فلان كل مسمى بالمتولد ثمانه ان لا يقوم بمحل القدرة وكل ما ثمانه ذلك
فلا يكون المحل مكتسبا لها علم من ان الكسب والاكتساب مقدور وقع فى محل قدرة وقد علم ان
بعض كل علم من ان بعض المتولدات يقوم بمحل القدرة ولو سلم فالكبرى ممنوعة وترتيب الكسب تمانوكى
بط لما مر فيكون العبد كاسبا للفعل يقوم بذاته لفعل يقوم بذاته ولا اخر لا يقوم بذاته وهذا لا
يمكن العبد من عدم حصولها ثم فانه يمكن من عدم حصولها بتركل مباشرة ما يوجبها قال فى شرح
المقاصد الاجل فى اللغة الوقت الذى يحل فيه الدين ثم يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين
الشهر او آخره وقد يقال له ثم فتح اجلا واجل مبنى عن اصل الموت واجل القيامة وبضم با
بين ان يخلق الله ان يموت وما من الموت والبعث ثم شاع استعماله فى آخر من الحيوان فلهذا
بشر بالوقت الذى علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه والمعتزل له حالتان بنربت على الاولى من
وهى المعتزلة ان نبه اعنى الموت يمنع بالجملة اى يموت فى الوقت المقدر لموته كما انه يفعل
فى الوقت المقدر لفعوليته فكل منهما بالنسبة الى كل حدوث ونشاء وقت مقدر له لا يتقدم عليه ولا يتاخر
عنه والحاصل ان المقتول ينقصر روحه عن بدنه فان حيى معلوم قطعا عند الله كما فى سايرالاحوال
منه

الاشعرى ان اجله وحتفه الذى مات فيه او قتل فيه لا يتقدم ولا يتاخر فلو لم يقتل لمات فى ذلك الوقت بعينه
وهذا باطل بالاجماع فان اهل كل عصر يعلمون ان كثيرا من الناس يعيشون بعد اقرانهم الذين هم فى سنهم
وصحتهم وكثيرا منهم يموتون قبل اقرانهم الذين هم فى سنهم وصحتهم

ساقه الله الى الحيوان انسانا كان او غيره فيأكله ويشربه ويجوز ان يستعمل الاكل مشاهدا و
للشرب فالبس له من جنس المأكول والمشارب الملبوس والمركوب والمملوك
والمولود وغيرها وما كان من ذلك الجنس كلحم يأكل ولم يشرب فليس برزق عندنا
وورد عليه قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وان كان رزقا لغة حيث يقال رزقه الله ولدا
صالحا وعليه رد قوله اذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وسمى انواع
الاطعمة والثمار ارزاقه وبخير ويؤمر بالانفاق منها في قوله ومما رزقناهم ينفقون
وقوله استقدموا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت فان اريد اوخال بين المرء
وما رزقه منعدم الرزق بشيء ان يقال عين ساقه الله الى الحيوان واحكمه ان ينتفع به وهذا اغير
للرزق اولى من تغييره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن النفع بعين الاضافة الى الله
مع انه معتبر في منعدم الرزق بالانفاق لكن فيه ايهام ان ذكر المنع فان العدمي لا يكون الا
بالتغذية كما لا يخفى بالتأمل ومعلوم ان المعتزلي بالانفاق هو الله وعند المعتزلي الى
باكله المالك او بشربه وتزه بالانفاق شرعا من الاسباب وعلى الوجهين من نفسه هم للرزق
بلزم ان من اكل الحرام او شربه طول عمره وعليهما على التوبة الاولى لا قال السنة بلزم
ان من مات ولم يأكل ولم يشرب حلالا ولا اما كنز فخرج من بيضه وبقي زمانا بلا
مأكول ومشروب لم يرزقه الله اصلا وكلا اللازمين باطل كتوله وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها والجواب ان الرزق وقع في اللغة اعم من المطعوم والمشروب بالنقل
مطلقا فانه قد ساغ ان كل من ذبح الاكل والميت كثيرا من الاطعمة والاشربة الخ
ليس بحرام لكنها ما وقفا الانتفاع بما يرزقانها اما السوء الاختيار او لاسباب اخر والاية واردة
في هذا المعنى الاعم فلا اشكال وبهذا ظهر الاختلاف بين اهل السنة والجماعة القائلين بان
الحرام رزق والمعتزلي القائلة بانه ليس برزق على اصوله فنسبة الاول ان الاضافة الى
الله معتبرة في مفهوم الرزق واكد انه لا رازق الا الله وحده واكد ثالث ان العبد يستحق
الذم والعقاب على اكل الحرام او شربه والرابع ان ما كمل سندا لا يكون قبيحا و
الخامس ان مركب المستند الى الله لا يستحق الذم والعقاب والاول والاربعة السابقة
ما اتفق عليه الزيدية بخلاف الخامس فانه للمعتزلة خاصة والجواب منع ما ذكر اولا
لانم ان بتمكن ما استند الى الله بالخلق والايجاد فقط لا يستحق الذم والعقاب على ما اختار
في رد نفسه عن انه لا يبقى شيء مما رزقه ولو كان جوهرا فرده الا ويرزقه البتة حلالا كان او حراما

وكذا الآن اجله لانكار عدم المعتزلة اي كثير منهم من ان الله بل العبد القاتل قد قطع بفعليه المباشري اي
القتل والتوليدي اي الموت عليه الاجل حاما به قبل طول له قد وقت القتل والموت التابع له وهو ليس
باجل والوقت الاخر المقدر ولو منه وهو اجله عندهم اما البعض يلزمه في بعض العمر ان لموت المقتول
في اجله المقدر ولو منه كما اذا اخر رقبته قبل اجله بحيث يتبع الموت المقتول عليه في الاجل نفسه فيلزمه الوقوع
فيما مهرب عنه لنا وجهان الاول ان الله قد حكم بالمرتبة عليها قضايا كثيرة من الايات كقوله ولكم
في القصاص حياة الاعندنا فانه ما تنزل له الا بقدر معلوم والحديث كقوله صلعم فليكتب عمله واجله ورزقه و
شقي ام سعيد ثم ينفخ فيه الروح وباجل العباد وبان عين كل عبد اجلا لا يموت الا فيه علما علم
من غير تردد والا انه قد حكم خبريا بانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والحاصل ان كلا
يموت في اجله لا قبله ولا بعده ولا قبله ولو بآن واحتج المعتزلي اي وكذا البعض منهم بالاحاديث الواردة
في ان بعض الطاعات تزيد في العمر كقوله صلعم لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر
وقوله من احب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في اجله فليصل رحمه وقوله تعلموا من انسابكم ما تصلون به
ارحامكم فان صلة الرحم محبة في الاهل مثراة في المال منساة في الاثر فلو جاز ان يزاد في عمر مثلا اجله
ايضا وبانه لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل الدية الجواب عن الاول انا لا نم ان
العمر يزاد وينقص في الحقيقة وانما معنى الاحاديث ان الله كان علم وقدر ان فلانا يموت ان لم يصل رحمه
ويموت ان وصلها فالمعلق بالشرط في الحقيقة هو العلم والتقدير لا المعلوم والمقدر وعن الثاني
الجواب عن الاول على ان الموت ان تخلل به الاكتساب اما التخلل فلا مرية فيه والا اكتساب فغير
مؤثر في نفي الاجل لان الاكتساب ليس معناه الا مر ولو سلم فيجوز ان يعلم الانسان نفسه ويبني
الاضافة على ان الموت عدمي خاص كما سبق لا عدم حر فصح ان يكون مخلوقا وحكمنا بالجواز
اما يكون مجموعا لامرين اما على انه وجودي المتدرك فان قلت فيكفر له عين ليس بميت وليس له
موت محض فالموت عنه ما لا يكون على وجه القتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي مع
فيه موته واضح فجوابه بانه لا مرية في كون الوقت اجل شيء لم يمنع ذلك فيه اصلا وبان المهروب عنه قد
ذهب اليه الكعبي تارة ايضا فيكفر ببعض المقتولين ليس له الا اجل واحد هو وقت موته و
الحرام كثيرا ما يطلق على الفرض المنع من فعل العبد كما حرالله من اكره والمباح والمندوب
والواجب وربما يطلق على العين كالميتة والدم ولحم الخنزير ثم ايهم من الماكول والمشروب
وغيرهما كلحم الحمار وهنا على ما اختاره هو الماكول والمشروب فقط زرق اي ماكول
ومشروب مرزوق لان الرزق ليس منها بعد ربلكم الماكول ومشروب ساغ

وتفصيله انه لا يتصور ان يأكل انسان بل حيوان رزقه الى يجب ان يأكل ويمتنع ان يأكله غيره لانقال
لم يجز ان يأكل انسان فيزانم ينبغي فيأكله كلب فيكون رزقا لها لانا نقول المراد بالرزق كون الحيوان
بحيث يأكل ما ينتفع به لاكل ما يتغذى به ويتلفه ومعلوم ان ما يتغذى به حيوان يمتنع ان ينتفع به
حيوان اخر فذلك الحبة في الصور المذكورة يجوز ان ينتفع بها اجزاء منه غذاء للانسان واجزاء اخر
غذاء للكلب فقد اكل منها مختلف غذاء الا فرعلى ان معنى الكلام ان ما هو رزق حيوان وغذاء
يأكله ويرتزقه البته ويمتنع ان يأكله ويرتزقه حيوان اخر بحيث ينفوت على ذلك الحيوان ان يأكله و
يرتزقه واذا حصل ان شيئا واحدا يجوز ان ينتفع رزقا لحيوانين لكن كل واحد منهما يأكل من حيث
انه رزق له فقد لا من حيث انه رزق لغيره فهذا الكلام بلا منع واما الرزق بمعنى الملك فلا
يمتنع ان يرتزقه ويملكه شخصان من جهة واحدة كما اذا مات رجل وترك مالا لابنائه و
الله يفضل من يشاء ويمد في طغيانهم ويختم على قلوبهم ويجعل على اعينهم غشاوة
ذلك ويهدي من يشاء على ما نطق به الآيات والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو
المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون يضل به من يشاء ويهدي من يشاء و
يهديهم في طغيانهم يعمهون وختم الله على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا الى غير ذلك
من طرق الضلالة وهي تبين ان الطريق الموصل الى المطلوب والاهتداء وهو وجدان
الطريق الموصل اليه وفي تبيين كل من تضل ويهدي بمن يشاء اشارة الى ان ليس الغواية بيان
طريق الحق وقد نسبه كافي قوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ولا الاضلال
عبارة عن وجدان الله او غيره للعبد خلافا لمن قال فلان يضاف في سند الهداية والاضلال
الى غير الله عندنا بمجاز او باعتبار منع آخر لهما اولا بنا على ان منشأهما الخلق الخالص و
لا خالق الا الله قال ثم قد يضاف الى النبي بمجاز ابطريق التسبب كقوله وانك لتهدي الى
صراط مستقيم كما يسند الى القرآن كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقد يسند
الاضلال الى الشيطان بمجاز كقوله وما يريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا كما يسند
الى الاصنام كقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس والى الانسان كقوله لقد اضلني
عن الذكر بعد اذ جاءني واضلهم السامري ويجوز ان يراد بالهداية في بعض هذه الموضعان
طريق الحق فتكون الاستثناء حقيقة كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم ويجب على الله تعالى

هو الاصلح

ما هو الاصلح لعباده وفي الدنيا والدين عند البغداديين من المعتزلة ويمتنعون بالاصلح الاردأ
في الحكمة والتدبير وفي الدين فقط عند البصريين منهم ويعنون به الانفع وفي لباب المحصل واعتماد
النحل انتفت المعتزلة على ان الله تعالى يجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد
واما الاصلح واللطف ففي وجوبه عليه خلاف عندهم واما عندنا فليس ذلك بواجب على
الله والا لزم مفاسد المفسدة الاول ان الله ما كان خلق الكافر الفقير المعذب في
الدنيا بالسقم والاسقام والالام والمحن والاعاث وفي الاخر بامهال الوقوف في
الموصلات وبطائر الكتب والمسائل وبتغير الالوان والهيئات والسوق الى النار و
الصراط والوقوع منه فيها وبالامهال الى يوم البعث الثانية انه ما كان له منة على العباد في الدنيا
لهم وافاضته انواع الخيرات عليهم وما كان له استحقاق شكر منهم عليه فما وكر كونه اداء منه
للواجب عليه كمن يرد وديعة الى المودع ودينا لازما الى الدائن الثالثة انه ما كان له مشقة
على الاولياء والانبياء فوق امتناعه عما كان فرض او فعل كل من الطائفتين عنه مقدورة من الاصلح
له في امور دينه الرابعة انه ما كان لسوال العصمة من المعاصي وغيرها وسوال التوفيق للطاعة
وسوال كشف الغواية في الدنيا والعفو وسوال البسط في الخطب والرفاهية من الله تبارك
وتعالى منع وفاية لان كل ما للعبد من الاصلح فبفضل الله البته وكل ما لم يفعله في حق كل واحد منهم
منشأ له يجب على الله تركها فالعبد اما ان سال واجب الحصول له او واجب الانتفاء وعلى كل
من التقديرين فالسوال ضائع غير صحيح وقد اجمع الانبياء والاولياء والعقلاء وجميع العقلاء على حسن
السوال وفايدة الدعا لدفع البلاء وكشف الباساء والغراء ونيل المرادات وحصول الحاجات
الخامسة انه ما بقي في قدرة الله تعالى السادسة ما في الشرع المقاصد من ان عند ترك الله عنه
مناهيه فاما قدرة يطيقونه في الاصل فالمراد به على تمكين فيجب لالا صدة السابعة ما فيه من كون امانة
الانبياء والاولياء المرشدين لعباد حين وتبغيه ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين
اصلح لعباده وكيف بهذا انقطاعه الثامنة ما فيه من كون الخلق للكفار اصلح لهم في تدبير امورهم
التاسعة ما فيه من كون ايمان من علم منه الارتداد بعد الاسلام غافلا اصلح له في دينه وتدبير
امره من امانته لو سلب عنه في الاسلام وكفى بهذا شناعة العاشرة ما فيه من انه ما بقي
للتفضل مجال ولم يكن فيه لله تعالى خيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة سبحانه وتعالى عما يشركون وقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال
عمران على العالمين ولولا ان الله تعالى يختار من يشاء ان يختاره لما صح هذا الوصف المحمود للبعض المغاير

بعد حين

عليه

الحكم

صح الاضافة صحاح

براءة منهم بل لطخ آراءهم وتبعه قوم من المتأخرين المعاندين للحق وحجتهم ان الميت كل فرد منه
جماد اى عين لا حس له ولا ادراك اصلا وكل جماد فتعذيبه وتنعيمه وجوابه كمن السؤال عن كل
ميت بتعذيبه وتنعيمه وجوابه مع والجواب من وجوه كل منها اذا انضم الى منع النقوض
الاول ما قال به العلامة والكرامية من ان الميت لا قى معدوم بنا على ان الحياة شرط
للادراك صحيح تعذيبه وتنعيمه سيأتى ادراكه كما قال به ابن الراوندى من ان الحياة موجودة
في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحياة بل هى امر وجودى مغاير عن الافعال الاختيارية
غير منافيه للعلم فالحى عندنا على نوعين قى غير ميت وقى ميت وكلاهما يجوز ان يعذب وينعم قال
فى شرح المقاصد وكلا القولين بنا على ان الحياة من اصول اهل الحق الثالث وهو
لا قال الحى انه يجوز ان يخلق الله فى جميع الاجزاء للميت اوفى بعضها نوعا من الحياة وقدرا
من الادراك بما يجد الم العذاب او لذة النعيم ويجيب عما سيأتى عنه ثم على هذا النوع
والقدر يجوز ان يحصل فى الميت بعد موته او بعد دخوله فى القبر وعلى التقديرين يجوز ان
يستمر وجود هذا النوع الى افناء الحياة الابدية ان ينقطع فيه والله اعلم بحقيقة الحال
وههنا وظنان معتدران تدبر الاول ان اعادة الروح الى البدن فى القبر واعادة الحياة
فيه يستلزم ان يحصل للعبد عند الذى مر عما قريبة وهى خائفة عاجزة وغير حى
مثلا ثلثمائة من الحياة حياة فى الدنيا وحياة فى القبر وحياة فى الحشر وموتان موت بعد حياة
الدنيا وموة بعد حياة القبر مع بقاء احياء الحشر الذى لا خلاف لاهل الاسلام فيه
كلا الموتين قبل دخول الجنة واما حياة وتلك القبرين وموتها فمختلف فيه وان كان زائدا على
المذكور لكنه لقلته وقوعه لا اعتداد به ثم ان العذاب المذكور فى كل من الموت والحشر بعد
ورود القرآن قد نطق بالموت الواحد الدنيوية والحشر الدنيوية والحشرة فقط
كيف لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وبنا
اثنتين واحيتنا اثنتين على ان الكلام فى سؤال الميت وتعذيبه وتنعيمه واعادة
نوع من الحياة او الادراك فيه احياؤه واخراجه عن كونه ميتا فخرج عن كونه مبحثا اللهم
الا ان يجوز وجدان ميت حق وهو بعينه مذهب ابن الراوندى الغير الحوائج لاصول
اهل الحق والجواب ان هذا النوع من الحياة والقدر من الادراك لا يستلزم اعادة
الروح الى بدنه فليبقى اجزاء بدن الميت او كلها جثة واوراكا فقدان بلا روح فيلزم
ان يكون البدن مستكملا بدونه الروح ويجوز ان ينفخ فيه ناقصة لا عيشة بها ولا يلزم

عذاب المستحق قبل حشره لا يخرجه كونه فى القبر فانه قد يعذب فى قعر البحر وحواصل الطير وبطون السباع
لكن يسمى هذا الاسم بعذاب القبر تسمية له بالاسم الاخص ويمكن ان يراد به كل مكان للميت او يوجه
الله اليه بعد اعادته الى ان يجمعه احياء ثانيا فيحشره منه الى المحشر فى ارض الساهرة للكافرين
الى ما يعلمه الله وبرين قد تنازع فيه المصدران عذاب ونعيم وانما وقع الاختصار على
اثبات عذاب القبر ونفى اثبات نعيمه فيما وقع من عامة الكتب بنا على ان الاغلب انه منقبل على
ان النقوض الى فالتعذيب على كل من الوجهين بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير الى فيما لان
العبد غير حى وغير نبى واما المجنون فان كان مكلفا فى بعض اوقاته غير العاصى لتحصيل حرمة
ربه ودينه ونبيه فالظاهر انه سأل والا فالغافل ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع
ان للصبيان اى ولو من المؤمنين سؤالا وكذا الانبياء سؤال فى القبر عندنا البعض وينبغى ان
لا يوجد فى نظم سؤالهم من نبيك وما سؤالهم فى الوصايا فمثل قولك فلنسألن الذى ارسل اليهم ولنسألن
المرسلين بتبع الاتفاق على ثبوته ثابت الى قال الله تعالى فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا اى فى القبر وقيام الساعة يدل لبعثه الآية ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقال فى قوم نوح مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا اى للتعقيب فكفرهم فغرقهم بالنار
عقيبه كونهم موقنين مبينين فلا يكون الا فى قبورهم واجداثهم وقال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله وقد اخبر الله تعالى بنبيه عن
الشهداء بانهم فرحون مستبشرون بما اتاهم بالتعقيب فى اول اوقات فلا يكون هذا الا التنعيم الا فى القبر قال
الخ وهم استنزهوا عن البول اى المطلق اى سواء كان الانسان او غيره فان عامة عذاب القبر منه
وقال وللاخ النكير فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون
ذراعا ثم ينور له فى قبره ثم قال ثم يقال نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذى
لا يوقظه الا احب اهله الله حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت
الناس يقولون فقلت مثله لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض
التئمى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك
قال النزال والمكر عذاب القبر وسؤال المنكر والنكير المعتزلة والروافض وفى شرح
المقاصد اتفق الاسلاميون على سؤال منكر ونكير فى القبر والعذاب فيه ونسب خلاف ذلك الى
الخوارج وحكى بعض المتأخرين منهم حكى انكاره ذلك عن قرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة لوهم براءة

الاجزاء حيوة تامة كاملة اقوى من الحيوة الدنيوية اما بان يجمع اجزاءهم الاصلية بعد فنائها
كلها او اكثرها متفرقة بحيث يحصل منها كبدن ذو روح ذو بدن كما في الدنيا بعينه و
اما بوجه آخر حتى الى وهو اولى الامتناع مع الى مراد نا بالبعث ان الله تعالى لا اصلية و
يكون قولهم المذكور اشد سقوطا اذ الجائز ان البدن الذي خلق كالبدن الاول و لم
يمكن او جاز ان لا يكون من الاول فيه جزء واحد فان المعقود بالحساب و الثواب و
العقاب من الانسان روحه و بدنه كليهما فاذا اريد ان يعيد تلك الحقيقة و يفعل به
ما يراد ان يفعل كخلق في ذكر خلق بدن له بضاهر الاول و لا يجب ان يعاد على الاول
او عين اجزائه كما في بعض تلك المحتملات فان الذي تقرر عقلا و قرره ان كان قد بعثنا الله بعد
موته ثانيا عاما و اعاد بدنه لا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بل من اجزاء اخر و
جعل هذا البدن الذي حكموا الاول و كيفه و ايونه و افعاله و انفعالاته و اوضاعه و غيرها
المخصوصة السابقة و اوسكله الى اصله و اولاده و كلفه ما كان كلف البدن الاول من الاوامر
و النواهي لا يلزم منه فساد و لا عقلا و لا شرعا و اما التناسخ الموجود بطلانه فلا يلزم
اصلا فلا محذور و قطعا قبل الاولة قاطعة على بنيته اي هذا المذكور و هو اعادة الروح الى مثل
هذا البدن المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بان يجمع في الملك بعد تفرقها على
الاول فمن تلك الاولة قوله تعالى و اذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى و قوله و انظر
الى العظام كيف ننشزها الآيتين و قوله كذلك النشور و قوله و كذلك تخرجون الى غير ذلك من
الايات المشعرة بتغيرات الاجزاء دون اعدامه قال في شرح المقاصد و الجواب
ان هذه النصوص لا ينفي اعدام الاجزاء الاصلية و ان لم يدل عليه و الحق ان ظاهر النصين
الاولين ينفيه نعم لا ينفيه هذه النصوص اخصار البعث و الاتي في الطرفين التغيرات
بدون الاعدام فيجوز ان يتحقق في صورة الاعدام ثم اعادة المعدوم و ان يتحقق صون
الابدال كما اوى اليه عبارة هذه النصوص كما قال في شرح المقاصد معارضة بنحو
آخر و الى ان البعث ينفي ان يتحقق في صورة اعدام الاجزاء من قوله تعالى هو الاول و
الاخر اي في الوجود و لا يتصور الاباعدام ما سواه و ليس بعد الفناء و فاقا ممكن قبلها
و من قوله كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الاعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء
بعد التغير باق و ليلتاعن وجود الصانع و صفاته و ذلك من اعظم المنافع و من قوله كما بدأنا
اول خلق نعيده و البدأ من العدم فكذا العود و ايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون

على ان الحيوة الكاملة الحشرية لا تنتفي ارتفاع هذه النقيصة
ثم ان الاباء مبنية على الامور المعتبرة بافلا فساد و في شرح المقاصد اتفق اهل الحق
على ان الله تعالى لم يخلق في البيت القدرة و الافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة تمكن
اصابته تكنه و تشكل هذا الجواب لتنكر و تكبر عما ورد في الحديث و يمكن دفع الاشكال
بان المراد بالافعال الاختيارية هي المتعارفة المحسوسة في الدنيا و نحوها عما عنه و
وجدان نطفة آخر تبرز من غير هذا الجنس يطلع عليه الملائكة خصوصا المنكر و النكير و يحبها
كما ان خزء ترز به من صديد في ندمكل اعم اجزاء تغرب بها الكافر و بينهما ما بين المشرق و المغرب
الا الثقلين فان صونهما عن ذلك بالنسبة الى قوم و الهوت بالنسبة الى آخرين و اما الكفار فهو لازم
لهم وجدان ميت خرج منه روح زال حيوة و ادراكه الدنيا و بيان و قد وجد فيه نوع
حيوة و ادراك اقوى و بين ضعيفين قد لا يوصف بها فلا يقال في قعود كل فلم يوجد ميتا و هو
قد يوصف بنحو ميت الدنيا في البرزخ و الاقوى فلا فساد و لا لزوم كما ذهبا اليه الذين
الراوندي و لو سلم اعادة الروح الى البدن في القبر كما يدل عليه بعض الاحاديث فانما يكون
بعد الموت او الاثنين من الحيوة لا بنفي وجود الثالث منها و الرابع كما انه
لو سلم ان ميت الدنيا له نوع حيوة و ادراك لكنه اذا تام او التذ خصوصا اذا جلس ينفي ان
يتحرك و يضطرب او يرى اثر العذاب و ربما يذوق عن صدور كف من الذرة فيرى باقية
بحالها بعد ايام عما ان ربما كلها السباع او بحرقة النار فيصير رمادا و اندرته الرياح في
المشارق و المغارب فكيف يتمثل حيوة و عذابه و سؤاله و جوابه و الجواب ان في كل القدر
من الحيوة و الالم المتنازع عليه لا يستلزم ان يتحرك و يضطرب و يرى اثر العذاب عليه نعم
الاضطراب و اما الكلام فمجوز بان النوم في الدنيا و الموت في البرزخ و الكون في البطن للحيوانات آ
و النفخ في الصور حي و البعث حي و هو ان يبعث الله القول احب من قبورهم لا مرة في
ان البدن جميع اجزاء الاصلية هي الجواهر الفردة عند المشائين و هو بعد الموت كما ان
يتفرق اجزاءه بالكلية بحيث لا يبقى جزء ان يتصل احدهما بالاخر و لا يتفرق بين الجنة كما دل
حديث صحيح على ان عجب الذنب منه لا يتفكك و لا يتفتت و على التقدير الاول اما ان يتفتت كل منها او
كل منها او يتفتت بعض و يبقى بعض و على التقدير الثاني اما ان يبقى الكل او بعض دون بعض فهذه
خمسة محتملات و الاجزاء الفانية اما معادة او مبدلة و هذه المحتملات كلها جايز و اذا يمكنه
لم يزل قاطع عقلي او سمعي على تعين احدها و ان كانت النصوص يؤيد بعضها فالبعث و الاجساد

تخلل العدم والجواب كما قال فيه عن الاول انه يجوز ان يكون المنع هو الاول وجودا والاخر مفقودا والاول خلقا والاخر رزقا او الاول والاخر الاولية او في صفات الكمال وعن الثاني ان المنع انه ما كان في حد ذاته لامكانه او ميت كما في قوله ان امر ملك وعن الثالث انا لا نسلم ان المراد بدأ، الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشير به قوله وبدأ خلق الانسان من طين فالا بدأ من التركيب والاعادة اليه قال الثاني واما الانبياء الذين سبقت اعلام نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلام اهل ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التوراة شيء من ذلك وفي كتب الانبياء الذين جاؤا بعد كثير قيل وشعيب عليهما السلام ولذلك انكر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكونون بهم الجنة الابدية والسماوات العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني كما في قوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله ورضوان من الله اكبر والجمال في آيات كثيرة لا يقبل التاويل وفيه نظر لان مبحث المعاد الجسماني من مبحث عال شريف يتوجه به الطباع الى الاعمال الصالحة الشاقة وبقبلها غاية القبول فكيف يجوز ان يخذ عباداته الانبياء عن ذكره لا يهم والقرآن مدل على عدم الخلو قال الله تعالى الم تر الى الذين حاج ابراهيم في ربه وقال حكاية و الذي يميتني ثم يحيين الى آخره يوم يبعثون وقال حكاية عن ابن آدم الاية والميزان تفرق الترجمان عن كثير من المعتبرين انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين علما بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك فيوزن به رجحان احد نوعي العمل الحسن والقبيح على الاخر والاحوط انه عبارة عما يعرف مقادير النوعين من الاعمال ومزية احدهما على الاخر سواء كان له كفتان ولسان وشاهين او لا وقيل انه ملك تماثيل حسنات العباد وسيئاتهم ليطابق رجحان احدهما على الاخر او نقصانه بهما وفي شرح العجائب وما ايضا حايز والاكثر المعتزلة بناء على امرين احدهما ان الاعمال الحسنة والسيئة اعراض لا يمكن اعادتها وان امكنت فلا يمكن وزنها وثانيهما انها مسلمة الله فوزنها عبث فالجواب اولا بمنع ان عند المعتزلة القول الثابت في كل شيء او الادراك فجاز ان الالوان البيض وميزان الاصوات السمع وللطعوم الذوق وللروائح الشم وللملموسات اللمس وللمعقولات العلم والعقل ولذا ذكر في الوزان بلفظ الجمع ودفع المجوزين الكفتين لما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال وصحايفها هي التي توزن

توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فلا استعظام وقيل كل مكلف ميزان وانما المميز ان اكبيرة واحدا طها راجحا له الا برد عظم المقام واما حديث العبث فافعال الله ليست معللة بالاغراض فلا يلزم من عدم استثمارها عبثا وعلى تقدير التسليم لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها الى والسؤال شفاها من غير حجاب ولا ترجمانا عن عمل العبد قبله وكتبه نعتبره ونظهره وعن في جوارحه واعضائه ص قال الله تعالى ولنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقال يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا الى من ذهول عقولهم وافنى علومهم من شدة الهيبة لا علم لنا انك انت علام الغيوب وهم في ذلك الوقت صادقون ثم تقويهم الله وبوقفهم للجواب وقال رسول الله صلعم ما منكم من احد الا وقد سأله رب العالمين ليس بينه وبين الله حجاب ولا ترجمان قال ليتقين احدكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حجاب فيقول الم اوتك مالا فصعول بلى فيقول الم ارسل اليك رسولا فيقول بلى ثم ينظر عن يمينه فلا يرى الا النار ثم ينظر عن شماله فلا يرى الا النار فليتق احدكم النار ولو بشق تمرة وان لم يجد فبكلمة طيبة وقال ابو هريرة قال يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب قال لا قال فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قال لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤيتهما وقال النبي صلعم ان الله يدلي المؤمن فيضع عليه كنفه ومن الامور الثابتة هو الوقوف للمحاسبة قيل مدته الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اكثر وقيل اقل والحق انه يطول ويقصر باعتبار كثرة العاصي وقلته وبالايمان او بالكفر وقد سئل عن رسول الله صلعم عن طول يوم القيامة فقال والذي نفسي بيده انه ليخف على المؤمنين حتى يكون اهون عليه من الصلوة المكتوبة يصليها في الدنيا ومنها هول شهادة الشهود الغدة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال يومئذ تحدث اخبارها وقال النبي صلعم ما من يوم وليلة الا بني آدم فيه تجديد وانا بها عليه شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول الملتقى والمناقشة في الحساب والمسامحة بالسعادة والشقاوة قال النبي صلعم يكون عند كل كفة الميزان ملكان فاذا ترجح كفة الخير نادى الملكان الاولان الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملكان الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى يوم

وقوم ايهم يعقلون وقال فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال

وبين ايدي

وقال النبي صلعم اصبعان من اصابع الرحمن عز وجل ما منهما اصبع الا وهي تتقلب

الميزان

بيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
قترة ومنها هول الموت فانه سبب ازدحام كل حي وحيوان في الموقف وكان حرارة الشمس
وقربها من رؤس الخلايق قاب قوسين وحد انتهاهم واقرار قلوبهم بناء على اعمالهم
وخوفهم من ربهم بعض من اصل كل شرة وسئل على صعيد التيامة الى ان يسرع الى البدن
على قدر مناز لهم عند الله ﷺ قال رسول الله صلعم يعرق الناس يوم القيامة
حتى يذهب عرقهم في الارض سبعين باعا يلجمهم ويبلغ اذانهم وقال صلعم تدنو الشمس يوم
القيامة شاخصة ابصارهم اربعين سنة الى السماء فيلجمهم العرق من شدة الكرب وقال تدنو
الشمس من الارض يوم القيامة فيعرق الناس فمن الناس من يبلغ عرقه عقبيه ومنهم من
يبلغ نصف ساقه ومنهم من يبلغ ركبته ومنهم من يبلغ فخذه ومنهم من يلغ خاصرته ومنهم من
يلغ فاه ومنهم من يغطيه عرقه ومنها هول الحفوه وردّ الظلم المذكورة في قوله ﷺ ثم انكم يوم
القيامة عند ربكم تختصمون وقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم وقوله ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين مقنعي رؤسهم
لا يرتد اليهم طرفهم وافئدتهم هواء وعن ابي ذر ان رسول الله صلعم راى شابين شاخصان
فقال يا ابا ذر اترى هؤلاء شاخصان قلت لا قال لكن ربك يعلم وسيقضي بينهما يوم القيامة
وقال صلعم اشتوا الظلم ما استطعتم فان العبد يجيء يوم القيامة بامثال الجبال من الطاعات
فيرى انها تنجيه فما يزال يعدد حتى يقول يا رب ان فلانا ظلمني بعطلة فيقول اخذ من
حسناته فما يزال كذلك حتى لا يبقى له من حسناته شيء وقال صلعم لتؤدن الحقوق الى اهلها
قالوا المفلس منا يا رسول الله من لا درهم له ولا متاع فقال المفلس من امتي من ياتي
يوم القيامة بصلوة وصيام وزكوة وياتي وقد شتم هذا وقذف هذا واكل مال هذا وسفك دم هذا
فيعطى هذا من حسناته وقال من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يقضى ما عليه اخذ
من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار وقال صلعم يحشر الناس عراة غرلا بهما
قيل ما بهما قال ليس معهم شيء ثم نبا دهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا
الملك الديان لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة ولاحد من اهل النار وعنده مظلمة
حتى اقصه منه حتى اللطمة قيد وكيت وانا ملك عراة غرلا بهما فقال بالحسنات والسيات
قال في شرح المقاصد هل يطرأ تغير على الاحوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء و
الانبياء فيه تردد والظاهر السلامة عن ذلك عليهم الملائكة ان لا تخاف ولا تحزن الا الذين اولياء الله

الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والاحوط ان غيرهم منهم يطرأ فيه اثر من هذه الاحوال
ثم سلم ومنها ان بعض المؤمنين لا حساب لهم قال رسول الله صلعم يدخل من امتي الجنة بسبعين
الفا بغير حساب والحوض حق كما روى انس عن رسول الله صلعم انه اغفى اغفاءة
فرفع راسه مبتسما فقال يا رسول الله لم ضحكت فقال انه انزلت علي الساعة الله الصمد
انا اعطيناك الكوثر حتى ختمها ثم قال هل تدرون ما الكوثر قالوا الله ورسوله اعلم قال
انه نهر وعدنيه ربي في الجنة عليه كثير خير عليه حوض يرد عليه امتي يوم القيامة انيته عدد
الكواكب وقال حوضي مسيرة شهر ال والعراط المذكور في قوله فاهدوهم الى صراط
الجحيم وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يرده الاولون
والآخرون قال الله تعالى وان منكم الا واردها وما كان على ربك حتما مقضيا قال في شرح
المقاصد واكثر المعتزلة زعم منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن فعقيبه تعذيب و
لا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة واطرافها
النار او الادلة الواضحة او العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما او الاعمال الرديئة التي
يسال عنها ويؤخذ بها كانه عبر عليها وبطول المراد بكثرتها ويغفر بقلتها والجواب ان الامكان
يعم الوقوع كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية تخالفه العادة ثم الله يتعامل الطائفتين
على ما اراده كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح
العاصفة ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من يمر كالراكب رحله ويشتي يداه ومنهم من يخر على وجهه
وفي التصانيف ان الكلام من مبنى الصراط غير مقبول وهو الا بالتاويل الرابع اعني ان يكون
ان يكون هو الواقع في الارض والجنة والنار وهما ارزاق متقابلتان بالدرجات
واللذات والدركات والآلام اما الجنة فاقل تفصيل في تفصيلها عجز العقول
بفصاح واخبار صحاح ان لها ثمانية ابواب متقابلة وعرفها من اصناف الجواهر مكللة بدرر
ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها لبنة من ذهب ولبنة من فضة وتربتها ورمكة بيضاء وطينها
وكثيبها كافور وبناتها زعفران وفيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير
طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى وارض الانهار فضة وحصباؤها
رجان واشجار من سجاجيل عطرة الشميم وابار ربيع واكواب كوب من فضة مرصعة بالدر
والياقوت والمرجان وكوكب فيه رحيق ومختوم ختامه مسك وكوكب بشراب لذة وقيد
من صفاء جوهره للشارب ماورائه وعرات لطيبة والطفه شربه ومنابر من الياقوت

انهار

وعول فيه

وفيل نهر الجنة وفيل الكوثر حوض
وفيل الشفاعة وفيل الكوثر الكثير
وفيل النبوة وفيل النبوات
وفيل المعرفة

وطينها

كوب

يلجمهم

خاصرته

سخصته

ربهم

عذابا اليما وشجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلى فى البطون كغلى الحميم وشجرة تخرج فى اصل
الجحيم طلعها كانه رؤس الشياطين ثم ان لهم عليها لشوبا من حميم وكذلك فطرهم من الزقوم
فطرت فى بحار الدنيا الافسد شرعى اهلها معائشهم وفيات مثل اعناب الخمر وعناقيد
كالبغال الموكوفة تمسح كل لسعة بحد الملسوع فيها او بعين خوفا ويحمل هذا ان فيها من الحزن
الى نقص الابدى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر حتى لان الاسف
الى لنا قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجر فيها وكونهما يخصفان عليهما
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وفى الخبر الكبير اختلفوا اى ان الجنة
التى وريت فيها قصة آدم هل هى دار الثواب وجنة الخلد او الموقوفة فى ازا جهنم
او جنة اخرى وفى شرح المقاصد قد انعقد الاجماع قبل ظهور المخالف على ان
الجنة وقعت فيها القصة هى الجنة الموعود فى الخالدة وعلى ما على بستان من بساتين الدنيا
يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوت خلقها بثبوت خلق والايات الظاهرة الى لم يمنع ان الوجود الامكانى يا لنظر الى
الوجود الواجبى بمنزلة العدم وقد يقال لا وجود الا لواجب لكنه قد يطلق فى
مراتب الممكن فيزعم انه موجود وليس بذلك فكل شئ ممكن هالك فى ذاته ازلا وابدا
واما اذا نظر من جانبه الوجود فى ممكن فهل يجب فى سبحته ان يرفعه منه فى وقت حتى البتة
حتى يكون عاريا عن ذلك الوجود المستعار او لا والجواب ان الجنة والنار من
الامور الدائمة الوجود المستعار من خلاق العباد وما نبان الى حين فقد كونت الجهنمية
فى هذا المسئلة ومن يلزمها من قوله صلعم ذكر فى بعض التفاسير ان من قال خذاى بود
وهيچ چيز نبود وباشد وهيچ چيز نباشد فنصف كلامه توحيد ونصفه كفر فان فيه
قولا بفنا الجنة والنار وانه ضلالة واما قال الجهنمية من انا لا ننزل بركات لا تتاكل
افواه اكاشتول بركات لا تناهى او لا بركات اهل الجنة وان ينقطع وهم يصرون الى سكون
دايم بود واو بجمع الاذاء فى ذلك السكون لاهل الجنة والا لام فيه لاهل النار فقد قرب
منى من مذهب الجهمية نعنى ان يكون كلها فى التكرر عما ذكر فى ذلك البعض من الفتاوى
سواء ثم الطاعة وان عظم شان بعض افرادها حيث جعل مبنى الاسلام واركانه لم يشتهر
التصافها بالكبر والعزبا، على ان العبد فى جميع حالاته من شانه ان يطيع ربه فكل طاعة
فى جنب عظمته خالقه صغيرة وعباداته صغيرة واما التفاوت بالاصغرية فالاصغرية وعلل

الاجر وخيام من اللؤلؤ الرطب الابيض وبسط من العبقرى الاخضر ومفارق مصفوفة
وزرابى مبثوثة وارائك منضودة ودرنس مرفوعة مابين النرجسين كما بين السماء
والارض وازواج مطهرة من جنس ما هنه النشوء حور عين قاصرات الطرف مقصورات
فى الخيام عجاف عطرات آمنات خالدات راضيات خيرات حسان كانهن الياقوت
والمرجان لم يطمثهن انس ولا جان مكللات بالتيجان عشيات فى ورجات الجنات
فاذا اختلت احديهن فى مشيها تحمل اعطافها سبعون الفا من الولدان وتحمل عجيزتها
ان فيها من السرور والخالص الابدى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر واما النار فاذا قيل فى اهوالها ان لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء
مقسوم فاولى دركاتها جهنم ثم الحطيم ثم السعير ثم الهاوية ثم الحطمة ثم لظى او جهنم
ثم سقر ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم الجحيم ثم الهاوية وعن ابن عباس رضى الله عنهما
اساس النار الجهنم وهى الدركات السفلى عليها استست الدركات وفى الكشاف
ويحتمل ان جهنم هى البعد النار وقرئ من قولهم بئر جهنام بعيد القعر وقال البيضاوى
جهنم ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وقال الدركات موزعة على
سبع فرق فالاولى للمنافقين والثانية للمشركين والثالثة للصابئين والرابعة للمجوس
والخامسة لليهود والسادسة للنصارى والسابعة للمسلمين المذنبين وقيل على العكس
اشد واكد حيث قالوا ان الله ثالث ثلثة وقالوا المسيح ابن الله من كفر اليهود والوقوع
فى النبوات حكمهم اغلظ ولا يرد واحد من قولهم وقالت اليهود عزير ابن الله وقولهم يحزن
اشد الناس عداوة الآية اعترضنا اما الاول فلان ذلك القول قول طائفة قليلة منهم كما حررته
واما ان فلانة بتوفر قوة العداوة وضعفها والبحث فى قوة الكفر وغلظه وضعفه ووقفه فتدبر والهاوية كالحطمة
لانها وجهنم اذا ارسل الريح اعطيها من اعلاها بقلع اسفلها بعد مضى سبعين عاما وتارة او قوت
سبع الف سنة فى الوت ثم الف سنة فى ابهفت ثم الف سنة فى اسوست فهى
الآن سوداء مظلمة واشتكت الى ربها فى اكل بعضها بعضا فاذن لها بنفسين نفس فى الشتاء
ونفس فى الصيف وتارة الدنيا الخرجت منها ثم غسلت سبعين ماء من مياه الرحمة فى اطار
اعلاها ثم ان بنى آدم جبت الحزن اوادى الحزن وسبعين الف واد فى كل واد سبعون الف شعب
فى كل شعب سبعون الف ثعبان وسبعون الف عقرب وعشا قالوا الى ولوعه فى الدنيا
وما من صديد يتجرعه المتجرع ولا بكاء سبعة نابعة الموت من كل مكان وما هو بميت وما كل
شوى الوجوه بيس الشراب وساءت مرتفقا وحبنا آنيه واكلا لا وطعاما ذا غصة وعذابا

ان الطاعة انما يحسن شأنها ويعظم خطرها اذا وقعت في حيز القبول من الباري سبحانه وتعالى
وهذا المعنى في الدنيا مجهول في الغالب فلا وجه لهذا الجهل ان ينال مثلا الصلوة طاعة كثيرة
ولو اعتبر بالجبة التي لبسها الى الكبيرة والصغيرة فذلك قليل الجدوى لا شروع عليه مثل هذا
المبحث والاختلاف الذي سبق واما المعصية فهي اما الكبيرة واما الصغيرة على ما اشير اليه بقوله
كل صغيرة وكبيرة سطروه فعلته لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وبقي لا مال السنة ان
بهما اعبر فنهاها وعنها احدهما عن الاخر ليعلموا من قوله ان يجتنبوا كبائر الاثم ما ينهون عنه يكفر
عنكم سيئاتكم وقوله صلى الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات
ما بينهن ورمضان الى رمضان مكفرات ما بينهن اذا اجتنب الكبائر وعلى هذا
العدالة وشرطها لينتفع بها في نصب الامام والقاضي وقبول الشهادة ان شرطت واما
المتزلة فيجب ان يكون اجتنابهم لجميع انواع الكبيرة اشد واكد اذ هي محيطة
الاعمال المؤمن الصالحة ويحبط له من ايمانه وتخلد اياه في النار مع الكفار وقد اضللنا
الروايات والاقوال فيما قال الاستاذ ابو اسحاق ليس في المعاصي صغيرة فانه لم
تأول كلامه فليس بصحيح لما تلونا النص كما تلي وقال عبد الله بن عمرو بن العاص انها اربع
لانه قال صلى الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس
وروى عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما انها تسع الاولى الاشراك اي الكفر بالله يدل عليه كثير
من الايات والاخبار وهو مراد في الحديث السابق اطلاقا للخاص واراده العام و
الثانية قتل النفس اي قتل العامل اياها ويجوز جواز اما بيراد قتل النفس النفس فالمصدر
مضاف الى المفعول والعلامة وكي في الاول عكس ان الله بينه وبين بخلاف بينها بالحق و
الزنا بينها كما ستفاد من الكتب ان الاول مشتمل القصاص والدية والكفارة بخلاف
الله فانه لا يتعلق شيء منها فالقتل عمدا و الخطأ المحض وهو ان لا يكون القاتل قاصدا
للمقتول ولا عين احدا كما لو رمى لصف رجلا فسقط على غيره او كان نائما فانقلب وقع
على غيره فمات بثقل البدن او ما ما كثيرة داخلة في القسم الاول من القتل وهو القتل بغير
حق وان كان القتل على وجه العمد المحض وهو ان يكون قاصدا للمقتول وقتله بما يعم
غالبا فيقتل كثيرا كبيرة اكبر منها فان قتل النوع المذكور لا بعينه به فان مكلفا اذا
قتل نفسه فهو كبيرة بالاتفاق داخلة في القسم الاول وليس بقتل به فان مكلفا اذا قتل
نفسه فهو كبيرة بالاتفاق بقي من المذكور سابقا قتل قد ذكر فيه ان الزنا في القتل الكبيرة الوقوع

اللوقوع وهو ان يكون الفاعل والمفعول فيه متغايرين بالذات لا يقال الزنا ورد الوقوع فلا اشكال
والثالثة قذف المحصنة بفتح الصاد وشرعا جاز الزنا وشروط الاحصان منها
التكليف والحرية والاسلام والعفة من الزنا في باب الرجم فقال العلامة عند ابي حنيفة
سنة الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والنزوج بنكاح صحيح والوطء وعند الشافعي
الاسلام ليس بشرط لان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم يهوديين لاحصانهما ولابي حنيفة قوله صلى الله
اشرك بالله فليس بمحصن والرابعة الزنا وهو في كتب الشافعية وطء في قبل خال عن
شبهة والكتاب دال ان معنى ما هو كالجنس هو ان يولج المكلف ذكره او مقداره منه في
قبل الانثى خال عن الملك وشبهته وعن مقدمات الوطء كالقبلة والملامسة والتفاخذ والايلاج الذي هو
اقصى ما ذكر واتيان المرأة المرأة واتيان البهيمة واللواط ليس بزنا وان الوطء
في قبل المرأة المبينة زنا فيلزم ان يوجد حكم الزنا فيه ولم يوجد فيجوز ان يراد مطلق
في قبل الانثى خلقة وقد ترك التقييد اعتمادا على اشتهار الاوقات البيوع في بعض
كتب الشافعية الايلاج فرج في فرج محرم لشبهة مشتهى طبعا بلا شبهة فبعض
اللواط زنا فيكون الزنا عندهم اعم منه عند الحنفية والى هذا اشار عن الزنا في حيز
في النزو والسادسة السحر قال الامام الرازي في التفسير وهو يخيل سببه ويتخيل على غير
صفته ويجري مجرى التمويه والخداع وفيه من الابهام ما يرى وقال الشارح في شرح المجمع
هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بما شره الحال بحضرة من يجري
فيها التعليم والتعلم وبهذين الاعتبارين يخارج المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحيث اقتراح
المقترن ودعائه بخلق بعض الاجزاء منه او الاشتراط وبانه متعدي لمعارضته
ويبذل المجهود بالاتيان بمثله وبان صاحبه ربما تعلق بالنفس وتنصف بالرجس في الظاهر
والباطن والجزئي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه المعارضة وقال في بعض المواضع
منه قال الخوارق اربعة معجزة وكرامة وهذا خارق للعادة مقارن للاعتقاد والحق و
العمل الصالح والتزام متابعة النبي لادعوى النبوة واما نة وهو سحر فلتكذيب الكذاب بما
روى انه سحر نبينا لاعوران يصيبه عينه العورا صحيح فضاد سنة الصحيح عورا او مجنونة
وهذا خارق بلده من قبيل عوام المسلمين تخلصا لهم من المجن والكهانة فان قصد بامر يترتب
السحر راجع مانع فقد انتقض حده كل من الخارق الاخرس اللهم الا ان يراد بنفس شريرة
خبيثة نفس كافرة فيه انتقض بالاتيان فقط وكذا في قوله الارادة بحث وانتقض ايضا بالشعبذة

اذا عدت من الخوارق وان لم يقصد التوبيخ بل حكما من احكامه فلا اشكال وقال فيه من
تعلم السحر وعمل به فقد كفر ومن تخيله او تعلمه ليتوقاه ولا يعتبره لم يفسق ومن وقال فيه من قوله
فلا تكفر لانه قد يعتقد السحر ولا تعمل به فان ذلك كفر وسيجيء في الشرح ان الكفر اعتقاد السحر و
العمل به وحاصل كلامه ان السحر نفسه كفر والساحر كافر ومنه يعلم ان مراده بنفس شوبة نفس كافر
واما تعلمه وتعلمه فقد يكفر كفرا وقد لا يكون وفيه بحث لاقتضائه اندراج السحر مطلقا تحت
الاشتراك والكفر فلا يكون شمايته اسمه وليس كذلك نعم يجوز ان يكون السحر على اقسام بعضها
كفر وبعضها كبيرة اخرى غير كفر على ما فصل في وكن التنبيه ويكون المراد بالسحر ههنا ما ليس بكفر فيكفر
العام مطلقا والخاص مراد والنبي بنظر قول من قال حرم السحر اجماعا وهو مستحله ولو قال احد
اعلمه السحر وصف كان وصفه بما هو كفر كان بعيدا التوب الى الكواكب السبعة او قال اعمل
في السحر بقدرني لا بقدرة الله فهو كافر وان وصف بما ليس بكفر فهو كفر ثم قال وتعلمه
وتعلمه حراما ان لم يحتج الى تعليم اعتقاد كفر والا كفر فلا يظن الاعلى فاسق كما لا يظن الكرامة
الا على غير وفيه نظر لانه ذكر في التنبيه المذكور ان المحققين قد اتفقوا على ان العلم بالسحر
ليس بقبيح ولا محظور ولان العلم لذاته شريف وما بالذات لا يزول الا بري ان
عموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم ببعض خواصه
لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف عليه الواجب فهو
واجب فثبت انه ينبغي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا
والسابقة اكل مال اليتيم والفرق فيه لاعلى وجه الشرع على ما يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الا
بالتي هي احسن والثامنة عقوق واحد من الوالدين المسلمين اي عصيانه وايذاءه
بضرب او شتم او غيرهما والتاسعة الالحاد اي العدول عن القصد في الحرم اي المسجد الحرام
قال جار الله في تفسير قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم يترك مفعول
يرد ليتناول كل متناول كانه قال ومن يرد فيه مرادا ما عادا لا عن القصد ظالما نذقه من عذاب
يعني ان الواجب على من كان فيه ان يضبط نفسه ويسلك طريق السداد والعدل في
جميع ما يهم به ويقصده وقيل الالحاد في الحرم منع الناس عن عمارته وعن سعيد بن جبير
الاحتكار وعن عطاء قول الرجل في المبالغة لا والله وبلى والله وعن ابي عبد الله بن عمر من
الالحاد ان يقول الرجل لا والله وبلى والله وزاد ابو هريرة عليها اكل الربوا والتطيين
عامدا على قوله تعالى وحرم الربوا ان اكلا او اخذا او اعطاء فيكفر الكبائر عندنا عشر او زاد

وزاد على هذه العشرة او التسع السرقة وهي اخذ مكلف خفية مال الغير قدر نصاب محرز
بمكان او حافظ غير متسارع اليه الناس من غير تاويل وشبهة والنصاب عشرة دراهم عند ابي
حنيفة واربع دنانير من الذهب الخالص عند الثلاثة ودراهم عند مالك وشرب الخمر فيكفر
عند اثنى عشرة او احدى عشرة على ما يرشد عليه عبارة الاحياء اختلف العلماء والتابعون في
عدد الكبائر من اربع الى سبع الى احدى عشرة فما فوق ذلك وقال ابن مسعود الى احدى
عشرة فما فوق ذلك وقال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه فهو ثلثة وثلثون
آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية والظاهر انه لم يرد حصر الكبائر
في تلك الامور المنهي عنها وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر وقد مر كشتم الرجل
والدي رجل اخر فانه جعل رسول الله صلعم سد مسد شتم الرجل والدي نفسه فهو كبيرة حيث قال
من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال نعم يسب ابا الرجل
فيسب اباه ويسب امه فيسب امه او اكثر منه كقطع طريق مع اخذ المال بالنسبة الى السرقة
ولذا كان ما فوق هذا العدد من حد السرقة كالزنا في التتمة وكذا عقوق رسول الله فانه فوق عقوق
الوالدين قال الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله فانه فوق ولا ان تنكحوا ازواجه من
بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والاخرة واعد لهم عذابا مهينا وقيل كل توعد عليه ان ورد بخصوصه في آية او حديث او قيل شرط
فيه ان يتوعد عليه بالنار او بالغضب او باللعن او بالعذاب او بالحد في الدنيا او بنفي الايمان
او توعد عليه بان يكون شديدا او في التنبيه الكبير قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن من ذكر
الوعيد فهو كبيرة وفي الاحياء كان ابن عباس اذا بلغه قول ابن عمر الكبائر سبع يقول هي
الى السبعين اقرب منها الى سبع وقال مرة كل ما نهي عنه فهو كبيرة وقال اعني كل ما اوعد الله عليه بان ار
فهو كبيرة وقال بعض السلف كل ما اوجب الحد في الدنيا فهو كبيرة وقال النووي في الروضة
يقرب منها بمعصية لحق صاحبها وعبد شديد بنص كتاب او سنة او وعيد او لعن او غضب او
كل اللعاء اميل الى ترجيحها او بعضهم قال فيه وهي السرقة والزنا والسرقة والعذق وقطع الطريق
والشرب وترك الصلوة المفروضة والفرار يوم الزحف وعدم وفاء النذر واليمين الغموس وتذييرها على الوقت
بلا اعادة وعدم الزكاة من المرض واكل الربوا واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين من الصغائر
القريبة من الكبيرة وقال ابو طالب المكي سبعة عشر اربعة في القلب وهو الشرك بالله والاصرار
على معصيته والقنوط من رحمة الله والامن من مكره واربعة في اللسان وهي شهادة الزور
وقذف المحصنة واليمين الغموس وهي التي يحلف بها باطلا او يبطل بها حقا وقيل هي التي يقطع

لعلي رجل
بسنوي من الروضة
اخ قال بعضهم

بها مال مسلم باطلا ولو سواك من الاراك فسميت غوشا لانها بغش صاحبها في النار والسحر وشهادة
في البطن وهو شرب الخمر والمسكر من كل شراب واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا وهو يعلمه
واتيان في الفرج وهو الزنا واللواط واتيان في اليدين وهو القتل والسرقة وواحد
جمع الجد وهو عقوق الوالدين وقتل كل عمد فهو كبيرة وقيل كل معصية اخر عنها العبد اي اكثر منها
وقيل او اجعل صغاير مختلفة كبيرة فما كل كبيرة فهو كبيرة وكل ما اسموه عنها ففي صغيرة وقال قوم انها مبهمة
بين الذنوب لا يعرف عددها وعددها والسر في ذلك انه كما بين في قوله ان تجتنبوا
الاية ان الاجتناب عن الكباير يوجب تكفير الصغاير واذا عرف العبد ان الكباير ليست الا
هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى اقترف شيئا صار صغاير مكفرة فكان ذلك اغراء
له بالاقدام على تلك الصغاير وربما يوقعه في الكباير ايضا والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكيم اما اذا
لم يعين الله كل الكباير عن كل الصغاير ولم يقف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يتقدم
عليه ولا يجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة
اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في
ساعات الجمعة ووقت الموت في كل الاوقات والحاصل ان هذه الفائدة تتبع ان لا يعلم الله حد
شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكباير ليست الا كذا وكذا فانه لو بين
ذلك لكان ما عداها صغيرة في يصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب
انه كبيرة كما عد فيما سبق وهذا القول وقول صاحب الكفاية ليس شيء منها مناسبا لنزاع المعتزلة
ولبس به اذ ينبغي رد على الجاحظ فيطلبه وكذا كه في قوله وبالجملة ثم الايمان والكفر متقابلان لا
يجتمعان في ذات واحدة والطاعات لا يجامع شيء منها الكفر بل يضمحل عنه وبقلة شيء اثره بالاحباط
واما المعاصي غير الكفر فيضمحل كل منها في جنب الايمان ولا يبقى له اثر عند المكفر به واما عند
الجمهور فلا فالصغيرة منها مغفورة واما الكبيرة فمن اماتها لا يخرج العبد المؤمن من الايمان
ولا يدخله في الكفر وهو مذهب اهل السنة والجماعة او يخرجه من الايمان ويدخله في
الكفر وهو مذهب الخوارج او يخرجه من الايمان ولا يدخله في الكفر فهو ليس بمؤمن ولا
كافر وان كان يخلد في النار اذا مات بدون التوبة وهو مذهب المعتزلة
وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر لانه ليس في الجنة ولا في النار
كما غلط بعضهم في مذهبهم عن عبارتهم هذه او لا يخرجه من الايمان ويدخله في الكفر وهذا لا معنى له
والحاصل ان المسلمين لما اتفقوا على ان الحق هو الاثبات الاول والسلب الثاني للمعتزلة له والسلب

وهو اضعف الرجليه وهو الغراء على النصف

الثاني والاثبات الثاني غير مقبول لنا وجوه الوجه الاول اذا كان الاقدام
على الكبيرة بطريق الاستخفاف كان كفرا وفيه شايع فان الاقدام على
شيء والاستخفاف به اخوان كما يجيء وهو الكفر ودون الاول ان يكون الى كسل والصغير بالاضافة
والتعاصف في التفاوت به والتلفظ بكلمات الكفر به وهذا التقييد مستفاد من
الاعتبار الاختيار في المتن الى عدد هذه الثلثة منها وبهذا يحمل ما لم يحقق منه الكفر بسبب
او الشك كان الكافر المكذب المنكر لا يكون مؤمنا بشيء من الاعمال الا بايمان ما لم يحقق
منه التصديب والاقرار الوقوف الى فاسق الى مرتكب للكبيرة غير الكفر بلا تاويل او
مكثر من الصغاير فالباغي يكونه فاجرا او لا غير فاسق كما اتفقوا عليه وقد يحذف من التفسير
لفظ غير الكفر فيكون اعم شاملا للكفر كما سيجيء بعد اسطر والجواب ان هذا اي وان
الامة اتفقوا على شيء واختلفوا في شيء اخر فالاخذ بالمتفق عليه لا يبقى في اخبار شيء من
المختلف فيه فيجوز ان يكون مرتكب الكبيرة فاسقا مؤمنا او فاسقا كافرا او بحيث لا يدخل الى
واضح لا يصلح ان يكون وسيلا يعتمد عليه في الطبيات فضلا عن اليقينيات الثاني منا منع
اعتبر الخوارج بالنصوص الظاهرة ان العذاب مخصص بالكافر لقوله لا يصيها الا
الاشقى الذي كذب وتولى وقد ثبت ان الفاسق معذب لقوله واما الذين فسقوا
فاوبهم النار الاية ومحصول الحجة ان كل فاسق معذب لما تلونا وكل معذب كافر فالفاسق
والجواب عند التحقيق منع كل من المقدمتين والله لا يغفر والغفران يترك عقوبة الجرم
والسند عليه عدم المواخذة ان يشرك به لقوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما وقوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يشرك بالله فقد ضل
ضلالا بعيدا بل لا يغفر ان يكفر به اعم من ان يكون ذلك شركا او لا وقد ثبت ذلك بايات
واحاديث كثيرة منها قوله والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من
عذابها كذلك نجزي كل كفور وباجماع المسلمين قال في شرح المقاصد الكافر اما من
لا ايمان له فان اخذ الايمان خص باسم المنافق وان طرء كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
لرجوعه عنه وان قال باحدهما او اكثر خص باسم المشرك لاتيانه الشرك في الوهية وان
كان منذبا ببعض الاديان والكتب المنزلة خص باسم الكتابي كاليهود والنصارى وان كان
منكرا للدين رأسا والحادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الخالق

بالايمان

عنه تح في الطلب وثالث وهو ان الكفر اعفاه والابد ان اراد انه اعفاه ولا ينقطع اصلا
فليس كذلك لانه ينقطع بعد الموت البتة وان اراد انه اعفاه ويزعم المستدل انه اعفاه
الابد فلا يتفرع عليه قوله فيوجب جزاء الابد لانه اذا كان منقطعا البتة فلا يكون وجه
لايجابه جزاء الابد وعلى التقدير بن فلا يجاب المذكور ولو سلم فجزاء الابد
يجوز ان يؤخذ في غير الخلود في النار ما قالت الثمانية من ان الكفار والمشركين
والمجوس واليهود والنصارى والزنادقة والدهرية واطفال المؤمنين والبهائم
والطيور يصيرون في القيامة ترابا فليس لهم جنة ولا نار ويتفرعون ذلك على
بناء من الصغائر والكبائر مع التوبة وهي الندم على المعصية لكونها معصية او
لكونها مبعدة عن الله او مخرجة من طاعة او جهة اقوى من جهات فتحي الاقوى بحيث
لو انفرد صح الندم فالندم النادم على المعصية لاخرارها بعيدة او اطلاقا بعوضه
او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة ومتى الندم انما لا هو الاسف على ما مضى وتفصيله هو
ان يتوجع النادم على فعله ويتمنى عدمه فمجرد الترك كالمأجن او امل محونة فاسرد و
منه الى بعض المباحات ليس بتوبة فان قلت اذا كان معنى الندم التوجع على الفعل
فالتوجع على الترك وتمني الفعل كالمأمور الصلاة والكافر لا يكون نادما فلا يكون توبة وهو غلط
قلت كل ترك امر به لا عتبار ركنا النفس عنه فعل من الافعال التي نبه
فلا يحذر ورود بابه اذا لزوم على ترك العادة في المستقبل اي على انه يعود المعصية
المستقبل بالبال والاقتدار على فعلها فمن ندم على معصية لم يخطر فعلها في المستقبل بالبال
لذهول او جنون او موت او غيره وكل بعد الندم اولم يعتد عليه فيه لعارض كالمش
في القذف وحد في الزنا مثلا فندم وتاب توبة صحيحة ووجد الندم ههنا توبة على ما
نقل من الامام والامدي خلافا لابن الحاجب قال الكي فان قلت فقد يصح توبة العنين من
الزنا الذي فارقه قبل ظهور العجز فقول لان التوبة عبارة عن ندم تبعث الهزم
على الترك فيما يعتد على فعله وما لا يعتد على فعله الندم بشيء لا يتركه اما ومن طالعه هذا
في المواضيع من ان سلب قدرته على الزنا وانقطع طمعه عن عوده اليه اذا عزم
على تركه لم يكن تركه توبة منه ولكن في عبارته مسامحة لاشعار الهزم على ترك الزنا
بوجود القدرة والمعروض انما سلبه ولو قبل اذا اقدم عليه اي على الزنا لسلب منه ثم قال
ولكن اقول لو طرأ عليه بعد العنة كشيد ومرفه تحس الزنا الذي فارقه وتاب منه اعتد

خص باكم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهاره شعائر الاسلام ببطلان عقائدهم كونوا لا تفاق
خص باكم الزنديق لكنهم اختلفوا فيما لم يجوز عقلا لم فذهب بعضهم الى انه لا يجوز
عقلا كما جاز ان يعفو عن كبيرة سواه بل واقع لما سبق واما جاز الاول كما لا يستحيل الكفار الوصيل
وهو ان الثواب حقه فله ان يسقط مع ان فيه نفعا من غير ضرر لاحد وان فيه تحقيقا لغاية
الكرم ونهاية اللطف وقد مع قوله كما يعفو عن غيره وان يعذبهم فانك اسأت العزيز الحكيم
هذا الجواز وهو الاقوى وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة اي مقتضاها التفرقة
بين المسيء والمحسن سيما اذا وضعت الاشياء في غاياتها وتنبيه منه فان الحكمة الله قد لا تطلع على بعض
خصوصيات الاشياء بل التقليم كثيرا الى انها الحكمة في بعض منا هي هذا او ذاك ويظهر له
بعد حين ان ليس شيء منها حكمة في ذلك البعض بل اعراض وربما يشق سقيا كاملا وشعب نفسه
اثنا بانا ما ليطلع على كلام الله في شيء فيموت ولا يطلع ولو سلم ان مقتضى الحكمة التفرقة فلم لا يجوز
ان تكون التفرقة الدنيوية من ابا وام ومالة ولا سيما فانه وحرب الجزيرة عليه وعلى غيره
ذلك ولو سلم انها غير كافية بل لا بد من تفرقة اخروية فيمكن ان يكون هذه التفرقة بوقوع
الكافر في النار قبل وقوع المؤمن العاصي فيها ووقوعه بعد خروج المؤمن بعد ان يمكث فيها
في النار ابدا او بان الكافر لا يخرج الا الى الاعراف او بانه يخرج الى الجنة لكن درجاته بحط
عن درجات المؤمن الخالي عن ذلك ما او بمنع من رؤية حبل الجبار او من بعض اللذات
في الحور او القصور او الاطعمة او الشراب او بوجه اخر والكفر ثابت في الحالة اي نوع مشاء
فيها وان كان بعض افراده ارسخ وابعد فيها من بعض فلا يسلم وقوله لا يحمل للاباية
ورفع الحرمة مم وسنن علم ثابتة بالكرم وولي ثان على انه يمتنع من الله عقلا ان يغفر
الكافر وهو ان الكافر يعتقد اي الكفر حقا ان اراد ان كل كافر يعتقد حقيته كفره فمم اذ
اللا ادري وكل شاك في حقية الايمان كافر وليس بمعتقد الكفر وحقيته وان اراد
البعض بين امتناع غفران كفر الكافر الشاك غير محتج عليه ولا يطلب له عفو او مغفرة
مم في بعض الكفار المعتقد للكفر فانه يجوز ان يوصف كافر معتقد للكفر خاص اعتقادا ما ويكون واحدا من عدم كون حقيته حقا فيطلب العفو فاذا لم
يطلب له عفو او مغفرة فلم يكن الغفران عنه حكمة مم كان في المشيئة على من يحتاج اليه ولكن
لا يطلبه حتى بلغ في الكرم والاحسان ابلغ من الانعام بعد الطلب كما قبل صدقت عنه وهو
لم يصدق هو اهبه عن وعاوده ظن لحم كما لغيث اني حتى وانا كبير بقلة وان تر حلت

وخسر وندم لو كان شهوة الواقع بافيه لكان حرة الندم تمنع تلك الشهوة وتغلبها فاني ارجو
ان يكون ذلك مكفرا لذنبه وما جيا عنه سببه وهي واجبة لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وقوله
توبوا الى الله توبة نصوحا وفي شرح المقاصد ثم المرجح في كلام المعتزلة ان وجوب
التوبة على الفاعل على الفور وضيق بلزمه بناء فورا ساعة اثم ان لم يحب التوبة عنه وعلم وجوبه
ذكروا ان يتأخر التوبة عن اكثر ساعة واحدة بكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة
او ساعتين اربع الاولتان وترك التوبة عن كل منهما او ثلث ساعات ثمان وهكذا
وهو الاصح اما وجوب التوبة على الفور فلا سراب فيه وقال في شرح المقاصد
واما قبول التوبة فواجب على الله عند المعتزلة والعقاب بعد التوبة ظلم عندهم لكن يمنع
النقل والحكمة على راي الجمهور ويمنع الوجوب على راي السعداء ليس شئ بواجب عليه
عندنا وهل يثبت القبول سمعا ووعدا كالاقدمين الحق نعم بدليل طني او قطعي في ذلك
نص قاطع لا يحتمل التأويل وهو كتاب الله تعالى قال الاشعري لو تاب تائب لا اقول
بوجوب قبول التوبة على الله اذ هو الموجب فلا يجب عليه شئ بل وردت السمع بقبول توبة
التائبين واجابة دعوة المضطرين وهو المالك في خلقه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلو
اوخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن ظلما ولو اوخلهم النار لم يكن ظلما اذ الظلم هو التصرف
فيما لا يملكه المتصرف وهو المالك المطلق لا يتصور منه الظلم ويدرج خلافا للمعتزلة في
اعتزال الكبائر بدون التوبة وفي عدم غفران الصغائر للبعض وفي تكفير الكل في
المواضع السبعة في الاول والاجماع في الكل ملاحظة الآية الى تخصيصها بالصغائر مطلقا
فمن ان الله لا يغفر الذنوب جميعا وبتوعد السيئات انه يغفر الصغائر جميعا ويتوعد
عن كلها او بالكبائر المؤدية بالتوبة اي يغفر كل الكبائر المؤدية بالتوبة ويتوعد عنه او
بخصوصها بها اي يغفر الصغائر والكبائر المؤدية بالتوبة بالاصرار ويتوعد عنها
في الاول والثالث مخصص واحد وفي الكل يخصصان وقال في شرح المقاصد
وهذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة ومخصص العام
بلا مخصص وهي كلها لا تعويل عند المنصفين بلا خورة وتقريرها على الاباحة
والاحاديث الصحيحة في ذلك الصنف بلا فارق مما لا يخفى وبصح في بعض الاباحة كقوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا
يصح التوقف واتيانها لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء الكفيد

حاكم

المفيد للبعضية ولان المغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان
الشرك بليوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية وتمسكوا
الى وزعم بعضهم ان الخلق يعم الخ اعم من الاخلاف في الوعد لؤم لا يليق من الكريم
عرفا واتفاقا وفي الوعيد كرم كما قال بعض الكرماء واني اذا اوعدته او وعدته لاخلف ايعادي و
منجز موعدي صحوز من الله الكريم الجواد الرحيم وفاء وعده اكل اموال اليتامى ظلما بقوله
انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وفي التوقي عن الزحف بقوله ومأويهم
جهنم وبئس المصير يجوز منه ان يتجاوز عنه ولم يصل اويكل الا كلين نارا ويدخل جهنم
من فر من الزحف فرارا وقال بعضهم كل من الوعد والوعيد اي ما وعد به وما اوعد عليه يمكن
ان يحدوا نه لكنه عدم علة وقوع الوعيد اعني الذنب والسبة بالمغفرة والعفو بقوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ليغفر عن السيئات وعدم العلة موجب لعدم المعلول فانتفى
وقوع الوعيد لا ضمحلال الذنب وامتناعه فان قلت فما قابل الوعيدات الالهية قال المحقق
لقوله ومايزيل بالاباب الاتي بقاء المحققون من العلماء علاقة واستحالة بجريان الكذب
في اخبار الله الوعيدية وهو مع ما وجوه الاول ان الاجماع منعقد على نفي الكذب عن كلام الله
واخباره مطلقا والثاني ان ذلك بنفي قطعية ولالة الاجماع على نفي الثالث ان ما يدل
للعقول لديه وقد قال قولا محكما وما يبدل القول لدي الرابع وبان الكذب في ما النفي
ايضا الخامس انه لو انتفى الوعيد وكذب ان طوائف من الاشقياء كما دل عليه
قواطع من القرآن اصحاب النار هم فيها خالدون وانهم احاطت بهم سرادقها وان يستغيثوا
يغاثوا بماء كالمهل كلما كزت منهم فروة وطلت امهلت اخرى اذا ادارك فيها جميعا
قالت اخريهم لاوليهم ربنا هؤلاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار وقال لكل ضعف
ولكن لا يعلمون وقالت اولهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون وانهم لا يفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وانهم
لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وانهم يقولون ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين
فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فيجيبهم الله وكل بانه اذا دعي الله وحده كفرتم
واما شركتم به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير فتارة يقولون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا
وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون واخرى يفرطون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا
غير الذي كنا نعمل فيجيبهم كما قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين

من الجليسة زيدا واحدة

لاشقاء اسعد

ان انتفى الوعيد كذب به

من نصبه ثم يقولون ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا اخرجنا منها فان عدنا
فانا ظالمون فيخسؤن فيها ولا يكلمون فيهم لهم انا وجهنم لا ينقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم
من عذابها ابدا قال رسول الله صلعم يؤتى بالموت يوم القيمة كانه كبش املح فيذبح فيقال
يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت اوضح النار واهوالها
والحشر والميزان والصراط واحوالها وهذا الجزم بان الكذب فى الاخبار والوعيد به
ايضا فلا ينقطع بوجود الجنة وما فيها من الحور والقصور ودوام اللذات فيلزم
التخليف بل الالحاد والبعد من الله والاسعاد منه الهداية فى المبدا والمعاد ومن يضلل الله
فما له من هاد وقول الزاعم الخلق فى الوعد لوم لا يليق بالكريم مع جواز ان يكون فيه حكم
كثيرة وان لم نطلع عليها واحالها ان الوعد كالوعيد مشروط به بنا النوع وصلاح الخلق
وحسن النظام فى احوال الانام وليس حرف الاخلاف والوعد بالشر من اوضح
الاجاج ونصوص القرآن واما قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فمخصص فلا يرتفع
علة الوعيد بل هى فى بعض الصور ثابتة ابدا وقوله وما نرسل بالايات الا تخويفا منا
ما نرسل بالايات التى اقترحها قوم صالح عليه السلام الا تخويفا من نزول العذاب العاجل
كالطاغية والمدمدمة فان خافوا منع عليهم والا ارسل باية القرآن او الايات
الاخرى الموعود بها الاخويفا وانذارا لعذاب الاخرة فان خافوا فى الدنيا لا يمنع عليهم
فى العقبى فالاخافة قطع كالاخافة محض لا ريب فيه وههنا ثلث مقالات الاولى ان كل ما
وعد الله به او اوعد عليه فى نصوص القرآن والسنة كخواص الكبيرة فى النار وتلاعنهم وما
يسع الله واستدعائهم الخروج منها وعدم اجابتهم الله ص لا شبهة فيه لكنهم لما خاطبوا بقوله
اكلموا فيها ولا تكلمون اسوا من الخلاص وسنفوا انهم حالهم من مخاص فعللوا بالاعذار
وقالوا الى الاصطبار وقالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص ولم يوجد على
لذات دار الكرامة ولا الرجيض فى تبتلون بالعذاب وشدته بعد طول مدته وان
لم نبالوا به وان علم الحال امرهم الى ان يتلذذوا به وسنذكره وقوله ثبت عليهم نسيم
من الجنة استكشفوا وتلذذوا به كالجعل سيطيب رائحة الروث وبالعكس من فاتحة
الولوج فيهم الحال انا وساس نعيم اهل الجنة بحيث يتمنى كل من نعيم الاخر كالنشر والخلال
للحار والنبز والليب والخبز للبشر وهذا ورد فى الحديث سبقت فى حق جهنم الحبر
بحبر ولا يليت الورد والزور فيصدون به بسبب ارتفاع العذاب والابلام من مس قوله

الغرفر

يرى بالموت

ما كفروا

فوله ان الله يغفر الذنوب جميعا عام وجه العموم والشمول وصورة منه قوله ولا يخفف عنهم من
عذابها كذلك نجزى كل كفور بل صدق ما من حيث المعنى ايضا فان الله لا ينقص من العذاب
المقدر لهم مثقال ذرة وانما انتفى الايلام وحصل التلذذ به لامر آخر اشير اليه وان كان وكل
ايضا من قضاء الله وقدره وقد روى من الجامع ما يثرب منه حيث قال من خلد من النار
لا يجد فيها عذابا بل يصير الى طبيعة النار والتابنه ان الاشعرى قالوا كما صرح به فى بعض
الكتب لا عبرة بالنقل فى اثبات الشرايع اصلا فى اعتقاد الشرك ولم يبلغه الدعوة فهو
مندور ومداوهم انه معفو لا سحق الوبيل والبقور وقال الحق منهم ان الكفرة من النصارى
وغيرهم ثلث فرق فرقة بلغهم اسم نبينا محمد صلعم وغيره وصفته ودعواته للنبوة ومعجزاته على وجه
الصدق والصحة وهم المجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون للمسلمين ولا عذر لهم
ولهم نار جهنم خالدين فيها ابدا او فرقة بلغهم الاسم دون الصفة بل سمعوا من اول صباهم ان كذابا
ملبسا اسمه محمد صلعم ادعى النبوة كما سمع رضيعا نشا ان كذا ما يقال له المتنبى يدعى بالنبوة كاذبا
وفرقة لم يبلغهم الدعوة لا الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفرقتين معذورة فى الكفر والخلاف
فوجب عليها هؤلاء الاشعرية ان يخصص الايات العامة الوعيدية فى حق الكفرة ويخرجوا
هاتين الفرقتين منهم ويقولوا مثل قوله ان الله يغفر ان يشرك به وقوله والذين كفروا
لهم نار جهنم والى كذلك نجزى كل كفور معناه انه يفعل الله ما اوعده الكافرين البتة بشرط
بلوغ الخبر الصحيح من الدليل اياهم فاذا لم يبلغ فلا يفعل الثالثة ان جميع الوعيدات كوعيد
الكفرة بالخلود فى النار والعفو بالدخول مشروط بعدم العفو فمن الاحاديث والاحاديث
العامة الوعد به ان الامر كذلك بشرط عدم العفو فلا كذب ومن ثمة قال ما من عام الا وقد
خص منه البعض واشتهر بان مادة التخصيص شائعة فى الكتاب وخصوصا
فى الثالثة فانه يجرى مجرى اللاعب باللوس والاتكال اى استدلال المعصية الثابت كونها
معصية بعفو لفتح اعتماد جاهل صغيرة كانت او كبيرة كما يجئ كفر والشفاعة فى الرضاب
وبعد دخول النار نائمة للرسل اى الانبياء، والاجنادة حق المؤمنين من اهل الكبائر
والصغائر خلافا للمعتزلة وهذا الخلاف مبنى على ما سبق من جواز بل وقوع العفو عن
الكبيرة عندنا والمعتزلة ابا ها بدون الشفاعة عندنا فالجواز بل الوقوع بالشفاعة
اولى على ما لا يخفى وعندهم كلاهما محال اى لم يقع العفو والمغفرة اصلا لهم بحال اى لم يقع الشفاعة
قطعا وفيه بحث فان العفو عن الصغائر اذا اجتنب صاحبها عن الكبيرة جائز بل ثابت عندهم

بقطع

قد ذكر محصله ايذانا الى ان الله لا يغفر ان يشرك به الكبيرة ما قبل التوبة

البيضة

بقطع

ولا يجوز ان الشفاعة فيهم بقولون بالشفاعة قاصرين اياها على المطيعين والتائبين لرفع
الدرجات وزيادة المثوبات لنا النصوص اما الكتاب فقوله تعالى واستغفر لذنبك و
للمؤمنين والمؤمنات اى لذنوب المؤمنين والمؤمنات والظاهر ان رسول الله صلى الله
من هذه الآية بان يطلب في الدنيا من الله ان يغفر له ما فرط منه من الزلة
وترك الافضل ويغفر لامته المؤمنين زلاتهم وليس فيها من الشفاعة شئ وقوله وما
يعلمهم شفاعة الشافعين وقوله حكاية عن بعض الكفرة فما لنا من شافعين ولا صديق فهم
اسلوب هذا الكلام الى ان تعليق الحكم بوصف بالكافر يدل على انه عما اى عن عذابه
من المؤمنين فيكون معنى هذا الكلام السلبي اعني عدم نفع الشفاعة وعدم وجود الشافع
منتفيا عن المؤمن فالمؤمن ليس لانتفاء شفاعة وليس لا يوجد له شافع ومعلوم ان نفي
نفي الحكم اثباتا له فوجب نفعه الشفاعة ويوجد الشافع وقوله حكاية ايضا فهل لنا
من شافعين فيشفعوا لنا والسابح على الذهني السابح ان الكفرة يشاهدون في العرصات
ثبوت الشفاعة في المؤمنين فيطلبون ثبوتها في حقهم انتهى قوله لنا النصوص
واما الحديث قوله صلعم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقوله اتاني آت من عند ربي فخيرني
بين ان يدخل نصف امتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة وهي لمن مات لا
يشرك بالله شيئا وقوله ان من امتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم
من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع الله جل وعز يدخلهم الجنة وهو الى واضح المعتزلة
بمثل قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا
يؤخذ منها عدل ولا تنفعها شفاعة فنفيه منها ونفيها للنفس المهمة العامة
فقد وقع في الآية الاولى نفي الشافعية وفي الثانية نفي المشفوعية اي كون العبد مشفوعا
له على ان نفي احدهما للشفاعة يستلزم نفي الاخر وقوله وما للظالمين من حميم ولا
يطاع ان يجاب والجواب ان اصل الشفاعة الى دالة على الشفع الشفاعة
بمعنى طلب النفع عن الحاجة الدالة لا بمعنى رفع الدرجات وزيادة المثوبات في
التائبين والتابعات والمطيعين والمطيعات وهذا وان كان جائزا اعتزالا لكن قصر
النظر عليها لا يخفى عليه ولا له النصوص متبع فلا ثبت عندنا الشفاعة لزيادة الثواب
وكل نص يدل على ثبوت الشفاعة مطلقا فاكرده بتبرعا في اهل الذلات بقرائن النصوص
الباقية تم كلامه في شرح المقاصد شرح بان ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب مما اتفق عليه اهل الحق

والمعتزلة

والمعتزلة واما الخلاف في ثبوتها في الجانبين والتعويل على ما في الشرح واهل الكبائر من المؤمنين
المحتومين عليهم بالنار منهم ثلثة مذاهب فذهب المرجئة الى انهم لا يعذبون اصلا وان كانت
كبيرة واصح منهم اقصى ما يمكن ان يكفر وانما العذاب والنار والزمهرير للكفار وذهب
اهل الحق الى انهم لا يخلدون في عذاب النار وعذاب الزمهرير وان كثرت الكبائر
كما ذكر بل يدخلون بالافوة في الجملة لقوله ثم الى بالايجاب وفيه مناقشة لجواز ان يريد
ايمانه في النار ويكون وكد بوقوعه في الدرك النوفاني من النار او تخفيف عذابه
كما قال به المعتزلة فان عقاب المعاصي عندهم اخف من عذاب الكفار ويكون ورد نفوس
وركانهم واسقائهم بعد حبسهم وهو خالد فيها ولقوله وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
الى وايضا تنزير لدليل او عقلي وهو ان الخلود من اعظم العقوبات باعتراف الخصم وانهم المعتزلة
وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات به الى فلا يكون عدلا بل ظلما وجورا فهذا
الدليل الذي لا يرتاب ان امكن منع مقدمة فان كل عذاب من الله بالنسبة الى كل مخلص
عدل والمقدمة الاولى فان نفس الخلود في النار ليس باعظم العقوبات بل يجوز ان
يسلب العذاب في الاوافوعن نارهم فيكون بردا وسلاما لاهلها كما في ابراهيم ويجرد
الخلود فيها لا يكون عقوبة فضلا عن كونها اعظم العقوبات وذهب المعتزلة الى اوطلب
كبيرة واصح او ضعيفة كشرب قطرة من الخمر واكل لقمة من الربوا معفوة بفتح طاعات
مائة سنة او قوية او كثيرة وقال بعضهم ان من مناقب الامة من هو شر من الزناوقة
وان سارقت الجنة فاسق منخلع من الايمان اما النظام وبعض اتباعه فالوا ان من خان
في مائة درهم وشعير ودرهما سرقه او الطعام بنفس بدكان وقع بلغ قيمته نصاب الزكوة هو
وهو بنا درهم فصاعدا في نفس وكذلك في سائر نصاب الزكوة مات بلا توبة الى واما
الثواب فضل منه والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من
العبد ومحصول المنع انه يجب على الله شئ ولا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
ولا استحق العبد بنفسه عوضا وجزاء لطاعته ولا لمعصيته والجواب ان قائل المؤمن كلمة
مؤمنا اى معتقدا للقبلة مستحلا اما بان من كسب سيئة واحاطت به خطيئة مستحلا لذلك
الكسب وعمل الاحاطة فهو كافر للاستحلال كما مر من قوله وبهذا ظهر ان الخوض والايمان في اللغة
هو التصديق المطلق قال في شرح المقاصد وكفى شاهدا النقل عن ائمة اللغة ولا له
مرارا والاستعمال ثم بنقل الشرع الى ما ذكرناه لوجهين الاول ان النقل خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا بدليل ولا دليل لهم ان الايمان كلمة اتى الواجبات واسم المدح عاما كثيرا وهو حقيقة

في الكتاب والسنة وخطاب العرب به فامتثله العامة والخاصة من غير افتقار ولا
توقف الى بيان وانتظار ولم يكن ذلك من الخطاب بالمبهم وانما احتيج الى بيان ما يجب
الايمان به فبينه رسول الله صلعم وفصله في حديث الايمان ببعض بيان وتفصيل وذكر
فيه لفظ تومن معمولا على ظهور معناه عندهم ثم قال في اجبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان
غير التصديق لما كان قاله تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا تعالى الله عن ذلك علما
التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق المخصوص ولو بخصص الامور المصدق بها
فلا نزاع ولو حذف اي اوعان حكم المخبر لا يخلو عن احدى فائدتيه وقوله اي حكم لسلم
من التكرار مع قوله بل هو اوعان وجعله اي حكمه او المخبر وفيه التفكيك بين ضميرين في المرجع
صادقا وقد مر ان الصادق كلا الكاذب بتصف به المخبر وغيره وحكمه ثم المومن بهذا
الشيء يجوز ان يكون كافرا اذا قال له من الامن كان بالتشديد صيغة امن به امنه اذا صدقه
او الى نفسه اياه وانما اختار كلمة الظن لاحتمال ان احدهما بمزلة الافعال المصروفة
اي صار ذا امن من ان يكون مكذوبا لا للتعدية كما قرر وبينهما ان الامن كما يكون من
التكذيب قد يكون من الخوف والاخافة وغيرهما فنفى امن به امنه الخوف والهم الله الكوني
ظاهر الورود في هذا المعنى تعدى باعتبار معنى الاوعان والتبول باللام كما في قوله حكاية
وما انت بمومن لنا اي مصدق ومذعن وباعتبار معنى الاقرار والاعتراف بالباء كثيرا
كما في قوله والذين يومنون بالغيب والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من
قبلك امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون وقوله صلعم الايمان ان تومن
بالله وملائكته الحديث اي تصدق وقد استعمل النظم الجليل في معنى في قوله تومنون
بالله بومن للمومنين وذكر بعضهم ان الايمان في التحقيق عند ابدال احد الى اضافا
والصدق ما وصف به المتكلم والكلام والحكم فلاجل هذا اتبع نفيه بالباء باعتبار اضافه
مثل آمنت بالله اي بانه واحد منصف بما يليق منزها عما لا يليق وامنت بالرسول
اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباده المكرمون
من المطيعين المعصومين لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا
شركاءه وامنت بكتابه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من
الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير
والشر بتقدير الله وشيئته وبرضى الكل ان التبول والاعتراف كان قلبيا فقد خرج قبيل
الايمان عما قد كان عاد اليه من ملائكة العصدق في احد المعاني الثلثة المذكورة فيما مر في الايمان

في الايمان باليوم الآخر مثلا فلست لم تخرج فان كل شيء مومن به انما يجب على العبد
الايمان به اذا اخذ من صادق كالرسول والملك والله فنقول ان اليوم الآخر كان
البتة مثلا حصل له من الرسول ومن نلفظ به مثلا فيجوز ان يلاحظ فيه الصدق الذي احد
المعاني وملاحظة الكينونة المذكورة لا ينافي ذلك واحتمال ان تتعلق الايمان بالشيء قد
يكون بحروا عتبار احد المعاني الثلثة وقد يكون بشيء آخر معه ولذا يتنوع بتنوع متعلقه
تنوعا كثيرا فتدبره وبتقدير اشكالات الاولى ان التصديق تفعيل ومعناه ان يضع
بل يوقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر واليوم يذعن له ولم يقبل اباه كان الكبر
امتناع النسبة العبد الى الكل سواء كان على سبيل القطع بكونه او لا فالايمان لو كان
عبارة عن التصديق بهذا المعنى لزم ان يكون الكافر الذي وضع في قلبه صدق رسول الله
صلعم مومنا من غير اذعانه بحقه وقبوله اياه ولا قائل له وجوابه ان ليس صفة التصديق
ان يضع او يوقع في قلب العبد الصدق نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان له
وقبول اياه بل هو اذعان وقبول لذلك فلا يلزم ان يكون ذلك الكافر الغير المذعن
مومنا فلا اشكال قال الشارح المحقق ان قبل لا سلم ان المقصود بالتصديق
والتسليم واحد والنوع بتلك من اكابر العجابة وعلمائهم الائمة وارد وهو قوله فلا وربك
لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
شاهد وان امكنت مناقشته وبتقوله في زاد وهم الاولى انا نسلم ايجاد
المغايرة لا غيره فما بال اقوام شدوا النكير واكثروا المدافعة على من قال بذلك من
المتاخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان فلت لانه
كانه زعم او لان التسليم ارزايد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم يكشف عما في قلبه
من الازكيا، واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من الجزم ان
السلف قد حوا بان المراد به ما يكبر عنه بالقبول بكره وبدون وباورد وانشن و
يتذبذب فيه وراسا كوى وانشن وانه لا يكفي بحق والمعرفة بحقوقها لبعض الكفار
فان منهم من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا او استكبارا قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم
يعلمون وقال وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى لقد علمت ما انزل هؤلاء
الا رب السموات والارض بصائر للناس فالتصديق غير المعرفة وحقيقة الحكم كما هو المذهب

فكان ينفي ذلك الى نسبة نفسه ملا من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاخراد
على انه لا بد من ارتزا بد وراء التصديق والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق بمجرد
مع كونه فيما بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على التسليم بحيث اعتقد كثير
من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان فذلجمان وقد تعترفان لاحظ لاهل التصديق
منها دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلماء الفريقين وجملة الفريقين مشتملة من
احد اللفظين ولا يمكن بيان تكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعسر في التسليم بحيثيات
وتدقيقات لم يخطر ببال اكثير من المسلمين بل لا يتهيأ الا الاذكيا، من ائمة الدين فاخذ
جملة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه في بعض فتاوى الدين
وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فاتح بتكفيره بنا، على انه انكر بعض ما اورده وهو في تخيص
الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منا وعنا ذا لبعض وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور
تقصد بها صلاح الدين وجمع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت
لانه تركن الاوحد في الاوثق والابلغ الى الاوثق والاعلى فانه تبذل الجهد في اصلاح ذات
الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل التيقين واعلا درجته يوم اللقاء
ثم على انتهى وقد علم من هذا ان ذلك المحقق من المتاخرين له في مسلك الايمان اشكال
اول وهو ان التسليم امر زايد على التصديق وثان وهو ان لفظ التصديق ينفي ان يهيج
في الايمان ويختار بدله التسليم وثالث وهو ان تحقيقات الايمان وتدقيقاته انما تسري التسليم
فوقع من ذلك كثير من العوام بل الخواص اشكال اربع وهو ان التسليم والتصديق متباينان
وقد يتخلفان بحيث يوجد مصداق التسليم لا فقط كافر غير مؤمن فافترق الناس بهذا
فريقين فريق شعبه وفريق بالقوة فوقع بينهما منازعات واشكالات اقوى بعضها
لفظ وبعضها اجتهادي حتى آل الامر الى تكفير بعض رؤسا، الدين والمهرة من المحققين وجواب
جميع هذه الاشكالات وحلها انما هو بالتنظر بان المقصود بالتصديق والتسليم واحد وبان
التصديق بحيث يتبع عليه التسليم عليما جاء الامام النزال عن الله حيث فسر التصديق بالتسليم
واشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله عنه حيث قال والتسليم تصديق فالسابق بينهما بشاهد
بين القولين ثابت وانكال اقوى وهو ان التصديق ههنا فعل من افعال النفس كما
ذكره بعض المشايخ والمحققين يستفعل عنه ضمنا سبحانه ولذا جاز ان يكون مامورا به واما التصديق
المنطقي وهو احد قسمي العلم المقابل للتصور فلنه كسبي ومنتزع من مقولة الكيف وليس باختياري

باختياري ولا مامور به والتصديق بين المعنيين مشترك لفظا فقد نبع الغلط بان جعل التصديق
اللغوي المعتبر في الايمان الشرعي الاختياري بالتصديق المنطقي الذي لا اختيار للصدق فيه وخلوه
الا بنال التسليم والتصديق المعتبر في الايمان الشرعي هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن و
هو معنى التصديق المنطقي الكيف القابل للتصور حيث يقال ان يقول الميزانية في اوايل البرهان
اي المنطق فان قيل اذا ذكر فاعله مذكور حكما فظهر وجهان من المرجع كما صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا واما اذا كان الايمان التصديق والتصديق الادراك والعلم والكيف فيكون امرا
غير اختياري فلا يجوز التكليف به ولا الامر بفعله والكتابة تستلزم جوابه وانتحال اخو وهو ان
التصديق لو كان الاذعان والقبول فالكفار الذي صدقوا بالنبي صلى الله عليه وسلم من عند الله
واذعنوا له وقبلوا به فيلزم ان لا يكونوا كفارا هذا خلف وحله ان هذا المعنى لا يحصل للكافر
ولو سلم انه حصل لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من فعل او قول
من امارات التكذيب والانكار واكثر باب الردة والتكفير من هذا القبيل وقد قال ان
الامام ابا حنيفة رضي الله عنه نص على ان المؤمن لا يخرج من الايمان الا من الباب الذي
دخل فيه والدخول فيه باقرار اللسان وتصديق الجنان اذا كانا باقين بجاهما لا يزول الايمان فالم
فلا يكفر المؤمن بوضع قلنسوة المجوسي على راسه مالم يتبين اقراره وتصديقه وقيل يكفر به لانه علامة
الكفر والتحقيق ان الاستدلال بالعلامة والحكم بما دلت عليه موقوف على انتفاء المعارض والشرع فان وجود
الصانع واتصافه بصفاته انما علم بالعلامة العالم وحدوثه وقد قرر الشارع في شرعه حيث قال
حاكيا عن شاهد من اهل زليخا ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان
قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين فلما رأى قميصه قد من دبر قال انه من كيدكن
مع ذلك وضع قلنسوة المجوسي على راسه بالاختيار او شد الزنار على وسطه بالاختيار كفر
كافرا وقيل لا يحكم الواضع كافرا اذا لم يسلم لان البرهنة لا يعطيه ابليس الا بالسلم واما اذا لم يسلم بوضع
البرة فالمختار انه يكفر لان وضع البرة يمكن بابليس بعد التمرين ولا يحكم الشاد كافرا اذا شد
ودخل دار الحرب لتخلف الاساري وبولت على وسطه جلنار فقال هذا اذنا رفيل لا يكفر والمشهور
على انه كافر وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يتبين انك اذا تحققت ما نمونا عليك في هذا المقام و
بانه حق لا واقع له ابنت شكك البتة وذهب الزكي في حل اسوله وشبه قاده في سواء
المنهج والحق الابلج هذا التحقيق وما يتفرع عليه من الالغاز المذكور ويسهل لك الطريق الى حل
كثير من الاشكالات الوردة في مسئلة الايمان وههنا تنبيهان الاول ان الاشكالات المذكورة معهودة

اتجاز الرجل اشبض حماك
علما،

في المفهوم الشرعي من لفظ الايمان وتحقيق المقام قد وقع في المفهوم اللغوي منه ثم ان هذا التحقيق انما كان سهلا
لسلوك طريق حلالاشكالات يتوجه الى ذلك الشرعي لان اللغوي يتمام ماهيته متميز فيه وانه اتضح مطلقا
من اللغوي ودفع الاشكال عن الاعم من حيث انه اعم يكون دفعا له عن الاخص لان ما قد حررنا من قبل
اشكالات متوجه على مسلمة الايمان ويندفع بتحقيقه لهذا المحل فان كان ما اورده القوم بالنقل او
كان مما ورد في عبارة من شانه ان يورد سوا اورد او لا فذاك والا فنذكره تارة و
تارة المقام خاصة مني لبعض الخسات والاتمام واما تلك الاشكالات الاولى المتوجهة على
المهمة فلا اجد ما خذا من الدفاتر والكتب كما مر لعلة وبجوز تحشى ولا شاهد النجب ولهذا الا اقتدر
على ازالة ذلك الابهام بالكشف والاعلام ودم كل من استشكل في مسئلة الاسلام سلم له من الاعلام و
تعين المورد والمنكر وتخبص الرئيس المسلم المنكر فاني بانيا الهدم والاحكام في الاحكام والبغض و
الابرام ولو حصل لي ما حصل للبيضاوي من اكتب الفاضل وملازمة طلب علمها لاخرة والمطالعات
المتوالية والمراجعات المتالية لكفت وعلى الله التعويل في كل مؤلف له على وجه التمثيل فدانا نا
نظم رشوح في اي كلمة شرط مكرر كما في او المفراح زاع ليس حيا كان متشبثة وجاز بنا ما
في فنون النصل في كلية بالصاع صاع واذا عرفت حقيقة من التصديق في اللغة وعرفت انه واحد
فيها وفي المنطق والشرع فاعلم ان الايمان في الشرع قد اختلف الاراء في انه اسم لفعل القلب فقط
او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وصدهما او لفعلهما وفعل سائر الجوارح جميعا قال في شرح المقاصد
ومذاهب اربعة فنوعها الاول يصدق الى صلح فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من
غير انتظار الى نظر واستدلال كوصف الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال
فيها بلا حظ احاد لا يشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا عن كل لم يصدق بوجوب الصلوة
وبحرمة الخمر عند السوال وعند الخطور بالبال كان كافرا بلا خلاف هو المشهور وعليه الجمهور او شرف ما
ذكر وهو مذهب الشيخ ابي منصور وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد
يميل الاشعري اليه وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق وعلى انه الاقرار بكلمة ما جاء به
النبي صلعم من غير اشتراط ما سبق في اخر الانكار واظهر التصديق بالسان فهو مؤمن الا انه
يستحق الخلود في النار ومن اخر التصديق بكلمة ما جاء به ولم يتبرء منه الا ظهار والاقرار
لم يستحق الجنة وانه ذهب اكثر الامة وقد يشترط معه سوء التلب بتكذيب الكلمة حتى لا يكفر
الاقرار بدونها ايمانا لان المعرفة مخزونة توجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه امرا لا يتعلق
به تكليف لاخروي وانه ذهب الرماني وقد يشترط معهما والتصديق بها معا فالاقرار

الاقرار الذي هو عين المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وانه
ذهب النظام وعلى الثالث بتصديق النبي صلعم بالتلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به عند الله اي في
جميع ما اشتهر كونه من الدين بالحيثية التامة اجمالا ان من جهة الاجمال او علما اجماليا او تفصيلا اذا الوضع المومن
مجملا او تفصيلا اذا الوضع مفصلا كافر وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان والانخطوا في جزئية
هذه الكيفية من الايمان التفصيل وان كان الايمان التفصيل كما يجي اقوى وازيد مرتبة فكثير من
نظار الشبهة والشك والتشكك اليه وبنبغي ان يكون ثوابه اكثر واعظم فالمشترك للتصديق
بوجود الصانع وصفاته النفسية والسلبية غير الوضع ليس بمومن لانه باعيا ره وحده والتصديق
بها ولا شك عادا ان لوضع تصديقه بوجوده وصفاته فعلا يكون مومنا بحيث اللغة ودون الشرع فهو
مومن وكافر لانه من وجهين وكافر غير مومن شرعا مطلقا والاقرار باللسان به اي بما جاء من عند الله
وعليه كثر من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثير اما يقع في عبارتهم كان التصديق تارة والمعرفة
وتارة العلم وتارة الاعتقاد والان التصديق ركن ان او داخل في الايمان بناء على ان التصديق و
الاقرار معا لا يجعل السقوط اصلا سوا ناب منابه او لم ينب والاقرار ركن قد يختل في صورة النيابة
كما للاخرس فانه اشارته نابت منابه مناب اقراره في صورة عدمها كما تكلمه في حالة الاكراه والمبت في حال
الموت فان قلت فاذا اسقط الاقرار بقي التصديق بين الايمان ونفسه فلا يكون ركنا من الايمان
كما اختاره قلت لا منافاة من كون التصديق في الايمان ونفسه باعتبارين لجواز ان يتحقق فيه
ركن وعين باعتبار ين كما ان الاقرار ركن ولا ركن باخرين فمن نظر الى ركنيته وحكم بانه ركن
من غير خروج في الركنية كما اختاره فلا كذب في كلامه فتطن فان قيل ولا بقي التصديق كما
للنايم في حالة النوم والغافل في حالة الغفلة والمخبر في حالة المخبرة وكل منه مومن فالتصديق ركن بمحل
السقوط ايضا قلت التصديق في القلب فلا سقوط له منه اصلا والذهول انما هو عن
حصوله لكم من مصدق او مكذب اذ فرق من حصول الشي في النفس بذاته وحصوله في
بصيرة كما مر ولو سلم انه غير باق بقاء على ان الوضع لا بقي زمانين او على ان الصون التكميلة
الى التصديق منها تنتش وتمثل في الذهن والقلب لحظ ثم تنادى منها الى الجزء انه فلا يكفر
حاصله في القلب نفسه فالشارع الى بقاءه وهو نفس الكفر والتكذيب او علامة التكذيب
والتحقيق ان تصديق القلب وجوده للمومن اعم من تحققه فيه او في ذاته ولا نم ان الوضع
غير باق فانا لتصديق في المومن لا يجعل السقوط اصلا وذهب الجمهور المحققون الى انه التصديق
والاقرار او ما ينوب منابه كالشارة الاخرس شرط لاجراء الاحكام على العبد المومن في
الدنيا

من الصلوة عليه وغسله والدفن في مقابر المسلمين وكون ذلك ولا يخفى ان الاقرار اللساني لا يتوقف
يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان
فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يبلغ على غيره وانما اشترط ذلك لان اكثر المؤمن والكافر مختلفان في
الدين غالبا او تصديق القلب او باطن لا عما زعم كذبه الا بيلاحه في الظاهر وذلك هو الاقرار
او نائبه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه وهو قادر ولم يقر وهو عاجز فهو مؤمن عند الله على ما
المذهب دون ما يسبق عليه وان لم يكن مؤمنا في الدنيا على شئ من المذهبين ومن اقر بلسانه او
اشار ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو لكن على المذهبين والنصوص بخلافه منهو ما عاصيا
لذلك حيث قال الله تعالى آه ولو كان الايمان اقرارا مجردا بعضه على القلب وبعضه على اللسان كان الاقرار
قبولا لانفس ان يذكر مع القلب اللسان ولما كان القلب اشرف وذكر وذكر ما يرد عليه احق و
الطق وكانت الكناية والاطمئنان والتثبيت معه او قبل لم يقتض النصوص اذ له على ان الايمان
هو الوارد على القلب فقط ولذلك قال معاصد ما اوامنوا له صلعم هلا شققت قلبه فانما يدل بظاهره
على ان الايمان يتنتي باتنتاء التصديق وهو مما اجمع عليه الفريقان لا على انه التصديق وحده كما قالت
به الكرامية فالاولى ما تركه هنا وعلى الرابع تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل للصالحات
بالاركان واليه ذهب الخوارج والمعتزلة ومن ذكرناهم مالك والشافعي والاوزاعي لكنهم اختلفوا
في العمل وتركه وقالت الخوارج والمعتزلة تارك العمل خارج من الايمان ثم اختلفوا فقالت
الخوارج داخل الكفر وقالت المعتزلة في غير داخل فيه وقد برهنا ثم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي
وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابن هذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجتنبت
كانت او مندوبة الآن الخروج عن الايمان ودخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا
العاقل وقال اليافون تارك العمل غير خارج من الايمان بل يقطع بدخول الجنة اما ابتداء واما انتهاء وعليه
ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشئ عن الايمان مع انتفاء ركنه عن الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف
عندهم بما جعل اسما للايمان شرعا وستعمل اشارة الى نفي ذلك الى غير واخذ في الايمان لوجوه الاول
ما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولا دليل على النقل بل ان النص والاجماع متظاهران
على ان الايمان لا ينتفع عند معاينة العذاب في اخر العمر وبعد ايمان اليائس ولا خلاف في ان ذلك انما
هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال وفيه نظر اما اولا فلان العمل يجوز تركه من الايمان محتملا
للسقوط فيسقط في حالة اليأس ان شدة العذاب تسقط الاقرار في الخوف واليأس والاكراه عند
من يجعل ركنا واما ثانيا فلان الايمان الشرعي من شرطه ان يكون في وقت رؤية البأس ولا ينفع حالة معاينة العذاب

العذاب الاخروي شدة فاذا عوين العذاب وشوهد العقاب فلا ايمان شرعا ولا تنفع التوبة
والاقرار عند تلك المعاينة ايمانا قطعية سلاح حيث ينقطع بعدم الكفاح والا يلزم ان يكون بعض
المؤمنين في النار وليس في احاديث قضية واحد من اهل السنة وتحاورونه بحيث ان الاول ان الله
قال فلما رأوا بأسنا آمنا به وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم فلما رأوا بأسنا سنة الله التي
قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون وعصى وليس التوبة للذين
يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا
ان يأتي احدكم الموت الا به قبل قد دلت على ان التكليف وقتي في نوعه وزمانه اذ لا يقبل الله
فيه توبة من الكفر وما عداه من سائر المعاصي وكل من عدله وقد دل ولا يبعد ان يقال ان توبة
من كل معصية في غير وقت من الاوقات من الدنيا توبة السابقة عليه مقبولة عند الله بفضله
فتح قوله وهو الذي يقبل التوبة من عباده بقبلها في كل وقت من حياته الا وقات الاتي وكل الوقت
او فيه جميع بين الادلة وقد عبر عن ذلك الوقت في النظم بوقت ان يرى بأس الله وادراكه
الزرق وخروج الموت وجاوزه واتاه ومآل الكل الى واحد وقد اضاف في التنبيه عن ذلك
الوقت فقيل وقت احتضاره وقبل وقت نزول سلطان الموت به وقبل وقت غرغرة
قال رسول الله صلعم ان الله يقبل توبة العبد مالم يؤخر يثبت ان الايمان اليأس وتوبة
اليأس لا تقبلها الله سنة الله التي قد خلت في عباده بل الايمان والتوبة الحقيقية في ذلك
الوقت لا شعار الشدة وقبل توبة اليأس منهو لا الايمانية لا طلاق قول له وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده وفيه نظر ولان الكافر اجنبي غير عارف بالله وصفاته والمؤمن الفاسق
عارف في الحال ابتداء وبقاء والبقاء اسهل فيقبل توبته بأسه دون ايمان اليأس الكافر
ولان شفاعة غيره يوم القيامة مع الله زمان اليأس منهو له في حقه فتوبة الى هو كشفاعته
لنفسه منهو له فتأمل لله على ذلك بل قبول توبته اولى لانه لا شفيع له في هذا الوقت غيره بخلاف يوم
القيامة كثيرة الشفعاء فيه وللقائل ان يقول كل من هذين الوجهين هو ضعيف مقدمة لا يعارض
التقاطع المذكور في الدلالة على ان توبة اليأس غير منهو له اما ان توبة التوبة وكل تقريب
من تقاريب الايمان على المذاهب منتقض منعا وقضا في اليأس وروحه فتحتاج الى زيادة
قيد اخر اللهم الا ان يقال الحاجة بنا الى التنبيه عن ذلك القيد لان من له اول مسكة من العقل
يعلم ان كلا من الايمان والتوبة حالة كلفيه والعبد اذا عاين البأس واشرف على الهلاك
وجزم بان سلطان الموت بدركه البتة فقد خرج من التكليف ولا تصور فيه ايمان ولا تكليف
وقرينة العقل كافية في اخراج حالة وقت اليأس من التعاريف فلا اشكال الثالث انه قد ورد

منه وما تها
ذكر ما يرد
اشكال ٥
اشكال ٥
وهو ان تكبيره الايمان
وهو التقرب الى المنزل
من المنزل
لا يكبره

في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان والعمل على المؤمن تارة صريحا وتارة ضمنا كقوله ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات وقوله ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وفي قوله صلعم في جواب من سأل عن افضل الاعمال
ايمان لا شك فيه وفي ولا غلول فيه وحج مبرور مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وفي جعل الايمان كالكل معطوفا عليه اشارة الى صيانته وفرعيته العمل ولئن سلم
الاصل مع الفرع وجعلهما شيئا واحدا منهما كم واحدا لا اقتضاء منتفض ولا منتفض الرأس اه فقد
ورد في الكتاب جعل الايمان شرطا صحيحا للاعمال كما في قوله ومن يعمل من الصالحات وهو
مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل الشرط كلا ودخولا في الكل ايضا وانما يلزم ان
المشروط لا يدخل فيه لانه لو دخل فيه لكان الشرط تركيبا منه ومن غيره والشرط المركب كل
من اجزائه شرط للمشروط فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو ممتنع فان قلت قد تبين
ان الايمان شرط لكل عمل وصحته وقد دل بعض الاحاديث على ان بعض شرط الايمان كقوله
صلعم لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده والناس اجمعين وقوله لا تدخلون
الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنون حتى تحابوا وقد دل على كون الحب والتحاب عملا قوله صلعم افضل
الاعمال الحب في الله والبغض بالله فيلزم الدور قلت ذات الايمان وتمامه شرط لصحة كل
عمل شرعا وكونه ان يكون بعض الاعمال او كلها شرطا لحسن الايمان وكماله اذ ان نوره
وجوده كما مر وظهوره فلا دور واعلم ايضا ان الايمان ضمنا كما ترك بعض
الاعمال اي ما نص عليه بكل في حديث زعم انك ان ذر وفي قوله صلعم من شهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته
القاها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الله الجنة على ما كان عليه من العمل وفي غير ما
حديث قوله وان كلا بنان من المؤمنين اي كما هو راي المعتزلة والخوارج لا على ما ذهب الى
ان الايمان يطلق على معنيين احدهما الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او
هو والاقرار معا وبينهما الكمال المنجي بلا خلاف وهو التصديق والاقرار والعمل معا على
ما اشير اليه بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون
حقا واذكا ان الطاعات ركن من الايمان بحيث يخرج تاركها عن الايمان بالكلية ولا
يخرج عنه بالمعنى الاول اي لا يخرج عن حقيقة الايمان واصله واساسه كما هو مذهب اهل السنة ومالك
والاوزاعي ولا يصدق عليه انه مؤمن عندهم انه كافر وامره عندهم انه كافر يصدق عليه انه مؤمن
وليس عند غير القائل ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص عند اهل حقيقته واصحابه والعام الخ

الاشراف بيد وجوده
لمحابته

نعم الله بصونه
بالرعاية
وزهر التراب

الطيبي وكثير من العلماء خلافا للمعتزلة والاشاعرة والشافعي وكثير من العلماء الهم ما مر من ان التصديق
الذي يبلغ حد الجزم والاذعان الخ ولقائل ان يقول ايمان المقلد عند ابي حنيفة وجميع الفقهاء وكثير من العلماء
صحيح معتبر خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري والمعتزلة مع ان المذكور في شرح المقاصد ان
من الجائز الغير من قال لا بد لكل مؤمن من ان يبتني اعتقاده على كل مسئلة من الاصول على دليل على
لكن لا يشترط الاستدلال على السبر عنه على ما هو الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن
الشيخ المذكور وحكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي هذا
وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر
والاستدلال فيعفو الله او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشير ان مراد الاشعري انه لا
يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا يدخل
غير المؤمن الجنة وعندها يسقط ان الخلاف معه على التحسين وبالجملة صاحب ايمان المقلد واعتبر عند طائفة
عظيمة من الحنفية مثلا ومعلوم ان المقلد ليس بجازم فيما اضيف اليه نعلمه ولا عالم عن منه البينة بل هو
ظان فبعض الايمان ظن وبعضه يقين ومعلوم ان اليقين زايد والظن ناقص فلا يتصور الجمع
بين صحة ايمان المقلد ونفي زيادة الايمان ونقصانه وهذا الطائفة تريدون ان يجمعوا بينهما
ما بين الجمع وابين بهما وانما قالوا في تحرير دعواهم ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص بناء على ان غير
الواجب لذاته والمأمور به وشروطه تزيد بزيادة الاعمال وتنقص بنقصانها وههنا مقامان
وهم ان لنا ايمانا واعتبار تقابل على زيادة الايمان ونقصانه قال الله تعالى واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما قالوا الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر انه قيل
قلنا يا رسول الله هل يزيد الايمان وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى
يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة
لرجح به وجوابه على ما قال الاباضية ان هذه الازدياد والنقص في الايمان
بحسب زيادة عمل القلب باعتبار تفاوت الوضوح كما ذكره وباعتبار النفع والاثر على ما دل عليه
قوله ما نقص من ايمانه ونقصانا يجر منها ومثلها وليس كلامنا فيه ولا هو مبحثنا ولا يقصد
في غير عصر الزمان على ما هو البحث فالايمان في هذا الزمان لا يحتمل الزيادة والنقصان على ما
دل عليه البرهان وفاصل الجواب منع ولا له الاباضية على ازدياد الايمان ونقصانه الذي هو
المتنازع فيه وفيه نظر وتوجيه الكلام على المقدمة الاخيرة من الجواب بان يقال ان اريد
ان النوع المذكور من الزيادة والنقصان الواقع في تفصيل الايمان لا يتصور في غيره فهو مسلم لكن على ان يوجد

فيه نوع أقوى من الزيادة والنقصان يتصور في كل عرض فان الاطلاع الى دقائق الايمان التفصيلي
ازيد من الايمان الاجمالي فلذا اخرب ثان من قبول الايمان للزيادة والنقصان في كل مكان وزمان
والا ازيد ان مطلق الزيادة والنقصان لا يوجد في الايمان غير عرضي الى عرض فالمقدمة ممنوعة و
سنبين ما فيه من زيادة التفصيل وتعقل الاجمال مع كون كل منهما ايمانا وانت خبير بان هذا النظر
وان كان مشتملا على احكام حادثة لكنه غير محوجه لان محبب المعارضة عليها اشرنا اليه مانع ولا منع عليه
ولا سؤال يتوجه اليه واما المعارضة بالخبرين في قوله انما يطابق الاحاد فلا يفيد ان المقطع وهو المراد
والله ان الثبات والدوام في تعريفه لا يطابق الشرع وهو ان من الاعراض ما يبقى عرضا وهو
غير مذهب الجمهور والايمان عندنا من الايمان الثابت الدائم والا دوم فالا دوم وازيد فازيد
بلا مرية وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لمن قال عند مع ايمانه وينقص بنقصانها لمن قال عند فقد عدم فيه
فانما يلزم الاعتراف بان يقدر ثمان مطابق لهو ان الايمان عرض ولا شئ من العرض على ما هو المشهور
مع الاحاد والاشاعرة كل منهما زاد في ايمانه عدد او ان انتفض انتفض عددا و
ليس من المقدرين يحتمل ان يقع جوابا عن المعارضة بالخبرين وتقرير ثالث وهو للامام على ما
اختاره المشهور وهو ان الايمان التصديق عند متواليا والتصديق منه قريبا منه وتاعل الزائد المشكوك
فيه للبرهام اعدادا من الايمان لا يثبت لغيره الا بسعيه فيكون ايمانه اكثر من كل ايمان كثر فيكون ازيد
وتسمى عامة ايمان الصحابة والتابعين وغيرهم والزيادة في الايمان بكل وجه من هذه الوجوه ليس
من المتنازع فيه وحاصل هذه الوجوه منع دلالة الايمان على الازدياد والمذكور وزيدوه ان الايمان
دالة على الازدياد كما لا يخفى وهو المتنازع فيه وانت خبير بان الوجه الاخير يرفع المعارضة
بكل من هذه النقوض وفي كل من الوجهين في التقديرين الاخيرين نظر لان فصول المتبادر
الدوام الذي لا يكون من الزيادة في شئ وتطرق الوجه الاخير وهو ان المؤمن ليس من شرط
دوام ايمانه ان يوجد منه التصديق بالفعل وانما بل شرط ان يوجد منه مرة ثم ان رجع ال
الكفر ومات يطرأ عليه مضادة فقد دلهم كما مر والحاصل ان كل مؤمن له حالتان تصديقه واقراره
بالفعل وهو ايمانه وتصديقه واقراره بالقوة وهو ايضا ايمان فكم واحد منا يشمل من
هو بالفعل والقوة وايمان كل مؤمن في اوقات ايمانه متوال الاعداد فلا يتزايد اعداد ايمان
واحد من المؤمنين على اعداد ايمان احد الا باعتبار زيادة الاوقات فيرجع هذا
الوجه على الوجه الاول وجواب عن النظر في الوجهين في شرحه المقاصد ان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ويمكن ان يجاب عن هذا النظر في الوجه الاخير ان الايمان

الايمان لا شبهة في انه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وكلا القسمين ايمان لكن الفعل
الذي هو اقوى يتوالى احاده في اني عرض دون غيره والتفصيل ان الايمان الفعل ازيد من
الايمان بالقوة وهذا هو المراد بقولهم الايمان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي وليس
الكلام الان فيه ثم ان هذا التفصيل قد يتوالى احاده فيكون ازيد كما مر والكلام الان
فيه وهذا اخرب ثالث من قبول الايمان للزيادة والنقصان وانت خبير بان زيادة النظر مع
عامة في جواب المعارضة فلا وجه له كما ساعدناه في تعريفه سابقا والثالث ان المراد
زيادة ثمرة واشراف نوره الى وقال بعض المحققين وهو صاحب المواقف لائم
ان عنى بالتصديق البالغ حد الجزم واليقين الخارج عن احتمال النقيض لا يقبل الزيادة و
النقصان في نفسها بل متساوي قوة وضعفا وسنده المنع وجهان الاول ان تصديق احاد
الامة في الزيادة والقوة ليس كتصديق ابي بكر فضلا عن تصديق النبي عليه السلام وانه ان
للبقين بالنسبة الى شخص واحد مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات و
لهذا قال ابراهيم خليل عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا وهذا منع كبرى قياس من يدعي عدم قبول زيادة الايمان والنقصان
وهو قوله وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان ويخفى لوجوه وخرب رابع
من قبول الايمان للزيادة وهو النقصان كما ان في اعتبار ايمان المقلد منافيا لقولهم
فقد قرر في هذا المبحث قبول الايمان للزيادة والنقصان باربعة اوجه فهذان
الوجهان باعتبار الايمان نفسه واما النقوض الاجمال والتفصيل فباعتبار متعلقه
ثم الازدياد والنقص في هذه الوجوه الثلثة كيفي وبقي وجه واحد هو فيه كمي على ما
بحث اخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان المعرفة واطبق علماؤنا
على فساده وفي بعض مواضع شرح الايمان اسم للتصديق وكثيرا ما يقع في عبارات
المخاربرمن العلماء مكان التصديق نارة المعرفة ونارة العلم ونارة الاعتقاد وسند
بعضها وقوع في كلام من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم
والاعتقاد والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان اهل الكتاب كما يدل عليه بعض
الكتاب يعرفون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم الى ولا يقرون به وبكتابه
عليه وبجل رؤساء اليهود كذلك ويقال به اقوى المنتسبات بخلاف المعرفة الى والاتيان
وبهم ما في شرح المطالع الاستناد والاتيان والانتزاع ولعل ذلك كلها الفاظ
وعبارات والتحقيق انه ليس للنقل ههنا تأثير وفضل اذعان وقبول وادراك ان النسبة

الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان

واقعة اوليست بواقعة ثم يلزم ان يكون الموثوق واللائم والاعتماد اليتبنه الكلبية التحصيل
بالاختيار يكون تصديقا فالتصديق الحاصل بلا كسب واختيار ولو انضم الاقرار
فقط او اليه والى العمل صالح بايمان في الشرح وقد ظن ان التصديق اللغوي
كما خص في الايمان بتخصيص المصدق به خص فيه بتخصيص افراد بعينه وفي
الشرح ما يدل على ان تصديق الملائكة بما انزل عليهم والانبياء بما اوحي اليهم
والصديقين بما سمعوا من النبي كله مكتسب بالاختيار وان حصل لهم هذا المنع بلا
كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه بتحصيل وكل اختيار
وكل موضع تأمل والحق ان يجعل الايمان تصديقا بامور خاصة مصدقا بها سواء كان
كسبيا التحصيل اولا وكون الايمان مأمورا به ومكلفا لا ينفع ان يكون مأمورا به
في كل من احاد المكلفين فان ايمان النبي معتبر عند الحنفية فاذا كان مؤمنا قبل بلوغه لم ينفع
والايمان حاصل له بالفعل فلا يجوز ان يؤمر به ويكلف اياه لامتناع تحصيل الحاصل فلا
تخصيص للتصديق في الايمان والشرعي الا باعتبار تخصيص الامور المصدق بها فقط
بقي ههنا بحث وهو ان الايمان للعبد المؤمن على كثرة المذاهب فيه لا يخرج من التصديق
والعلم والمعرفة والاعتقاد والاقرار والعمل جميعا وفرادى وكل منها صفة الثابتة به
واضافة وجودا منه لا سيما اذا كان الحق ان لا شيء من العرض يبقى زمانين و
العبد مخلوق والاعتقاد والقول بانه غير مخلوق كفر فمخلوقية ايمانه والكفر سيدم القول
بها يجب ان يكون ثابتة بطريق الاولى فلذا وقع في بعض الفتاوى الحنفية من ان المروي
عن اكثر من السلف ومن الائمة والمعروف عن اكثر من الفتوى ان الايمان غير مخلوق فمن
قال بكونه مخلوقا فهو كافر وانه افتى بهذه المسئلة الامام محمد بن الفضل بحضرة من العلماء بسمرقند
فاني بها الى علماء بخارى فانتقدوا عليه الحكم بها واخرج صاحب الجامع الامام النجاري من بخارا
بسببه فيه اشكال وغاية ما امكن في وجهه ان اصول الايمان قد تكون لله ومن احكامه الواجبة
في القرآن المؤمن فان قصر بتصديقه وعلمه بوجوده وانه وصفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله كارساله للرسل وانزاله للكتب وابدائه واعادته او بكلامه النفسي الذي سماه بالاخبار
الصادقة عند الاخباج الى ما فصوه فانه قديم عند الاشاعرة وللماتريدية وان قصد
باخباره بالنقل عن وحدانيته وتصديقه بما جاء قال شهد الله انه واخباره
عن امور اخر وتصديقه بها كقوله تعالى رسول الله جزاؤهم عند ربهم لا يحزنهم الفزع الاكبر
وان جهنم لموعدهم اجمعين انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون الى غير ذلك او قصر لجملة عباده

عباده آمين من محكومات الدنيا والاخرة فهو صفة فعلية قديمة عند الماتريدي التابعة بالتكوين
وقديمة فالايمان بهذا المعنى قديم عند الحنفية فان كان المراد به بهذا فلا اشكال وقد
يكون الايمان من حيث يطلق من جانب العبد فنوعان ان يكون صفة وعرضا قائما
به فلا شبهة في مخلوقيته وليس محث ههنا لا ولكن العلماء السلف والخلف و
اما يكون نورا من انوار ذات الله تعالى على ما نبه الله عليه بقوله افمن شرح
صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقراءة رسول الله عليه السلام هذه الآية فقيل يا رسول الله
كيف شرح الصدر قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح فقيل يا رسول الله
فما علامة ذلك قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل
نزول الموت وبقوله مثل نوره على راى فتولا، النعلاء، الاصباح، الانبياء، فقد اشرح صدورهم
بانوار الله تعالى وجلى صفائه في قلوبهم فشاهدوا ذلك وراوا ان تصديقهم بالله وصفاته و
علمهم وموقنهم وافرادهم كلها فرع ذلك النور القديم القائم بذات الله القائم في قلوبهم و من
جهتهم فاستحسنوا ان اطلاق لفظ الايمان على الاصل اولى من اطلاقه على الفرع فاصطلحوا
على ذلك وقالوا بعدم خلقه والا فالحق عليه ان الايمان بالمعنى المتعارف عند العامة مخلوق
قطعا وما قال الامام النسفي ان الايمان يخرج صفة الله من تكوينه وهدايته وتوفيقه و
اكرامه وصفة عبده من موفقيته واهتدائه وصلاحه وقبوله وكل من لم يميز بين صفة
الله بالعدم وصفة العبد بالحدوث فتوضأ فلما كان الايمان بعضه قديما وبعضه حادثا
لم يصح القول بانه مخلوق اي حادث ففيه ما فيه والايمان والاسلام واحد في الشرع
عند الجمهور وفيه الوجه يمكن ان يوجد عرفا وقد الانحاد في المفهوم وتغايرهما ان الاسلام لغة هو
الخضوع والانقياد والقبول للاحكام والاذعان لها وذلك بعينه صنع التصديق
لكنه عليه ثم خص كل منهما بامور معينة معدودة فهي المسلم بها والمصدق بها وان خص
واحد منهما بالكتاب او لم يخص فالاول كذلك فتارة يؤخذ على وجه الثاني وذلك اذا اريد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان ان يكون من التزاما للخضوع والانقياد لا من مطابقا
كما هو المعتبر المتبادر وهو اولى من الاول لثلثة اوجه الاول انه متابع لما في شرح المقاصد
من ان من امنت بما جاء به النبي صدقته ومن اسلمت له سلمت ولا يظهر منها كبير فرق
لرجوعها الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول الثاني انه لا يؤيد الوجه الاول
قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نخرج من
كان فيه من المؤمنين فما وجدنا الا اهل بيت من المسلمين فالمستثنى المسلم الواحد من المؤمنين

بل اما بواسطة لانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى في المستثنى منه
ولا يتوقف على اتحاد المحكوم به بل يكفيه التساوي فان قلت فلا يتوقف على المساواة ايضا
بل يصح اذا كان مفهوم المؤمن اعم كقولك اخرج العلماء الا النحاة قلت ومن الآية مؤمنون
لشيء منها قلت عدم التساوي محتمل عقلي في الآية ولهذا لم يحملها وليلا عليه لكنه بعيد جدا
ولذا اجملها مؤمنين له واما عدم الترادف فغير غائبة الوثوب منه فلا يجوز ان يكون
مؤمنين له فضلا عن كونه دليلا عليه والحق ان البحث لفظي وان سوق كل من الآيتين
مساق الآخرة اكثر كقولك لا تمنون علينا ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل
الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان يسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون
يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله حق ايمانه ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما
انزل الينا الآية ونحن له مسلمون الغير ذلك من الآيات مع معارضة بعضه ببعض دليل على
التساوي صحيح وان لم يفد للترادف حرج الثالث انه لا يصح الترادف قوله
وبالجملة لا يصح ان يقال مؤمن ولا ان يثبت للمؤمن حكم من احكام الدين او الدنيا الا
يثبت للمسلم ولا بالعكس ولان يقال دار الايمان ليست بدار الاسلام ولا بالعكس
ولا يصح توحيدهما سوى ما اعتذر من المنع وانما يتم التساوي وتصح تأثير المؤمن
وليله موجب التساوي وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى التغاير والانفكاك بينهما
لوجوه الاول اثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وجوابه ان الاسلام له معنيان معنى
مغاير للايمان في الشرع وهو مقابل للكفر لا يوجد بدون الايمان ولا الايمان بدونه كافر وو
معنى مغاير في اللغة وهو الانقياد الظاهر سواء وجد معه الانقياد الباطن او لا
فيكفي في صدقه الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن خوفا من السيف والسنان فيكفر
هنا ويؤمن في الاسلام الشرعي بكلمتي الشهادة بخلاف الايمان من غير تصديق فيثاب
الايمان الشرعي وهذا المعنى الاخير هو المراد في الآية ودليل المعنى الاول ان
الروح الامين لما جاء ليعلم الدين سأل سيد المرسلين عن كل واحد منها على التعيين
فاجابه لكل بجواب على حدة فدل على التغاير بينهما وقوله صلعم في جواب السؤال عن الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ودليل
على ان الايمان هو التصديق القلبي لا الاعمال والطاعات وقوله في جواب السؤال عن
الاسلام ان تشهد وليل على ان الاسلام هو الاعمال والطاعات لا التصديق القلبي فوجه التغاير

استدراك

التغاير وهو التباين وجوابه ان مآل بين اللفظين كما سنأوله في الشرع على ذلك التصديق القلبي
مع الاقرار او بدونه سنأوله في ثمراته وجبريل سئل عن المخبر بلفظ الايمان وعن المخبر
بلفظ الاسلام لكون كل منهما مبينا ومفسرا فالمراد ان ثمرات الاسلام يعني التصديق
وعلاماته وذلك المذكور اذ اللفظ يطلق عليها ايضا كلفظ الايمان كما قال الى قوم لقوم
وفد وا ابنيه الخ اصطلاحا وله عليه وكثر التسمية في العلم بقال وفد زيد اذا اورد
على امير رسولا من عند قوم اندروفا الايمان بالله وصفه وقال الايمان بضع في الصحاح
بضع بالعدد بكسر الباء وبعض الوب ضحها وهو ما بين الثلث الى التسع وقول بضع سبعين
وبضع عشر رجلا وبضع عشرة امراة فاذا جاوزت لفظ العشرة وهب البضع لا
يقال بضع وعشرون وفيه شاهد لان الثلث والتسع بضع والتي لا يكون من تسعة ولا
ينتهي اليه ونخالفه لعبارة من انزل عليه القرآن فانكم به فصيح بني اغتنام جاوز لفظ
العشرة وغاية كل البضع عارفا انه مبهم غير بديع فقال بضع وسبعون شعبة فالموافق
لها ما في بعض شروح المصابيح من ان البضع اكم العدد وبهم من ثلثة واربعة وخمسة و
سبعة وثمانية وتسعة ينطلق ويراد بها ما فوقها ولم تذكر هم عدد غير مائة والف والمتفق
ان لفظ الايمان في هذين الحديثين اطلق علامة التصديق كما طلق الاسلام عليها في الحديث
السابع الثالث عطف احدهما على الآخر كما قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين و
المؤمنات الآية وهذا وهم الايمان تسليما والتسليم هو الاسلام وجوابه ان العطف
لا يدل على التغاير او قد يقع على سبيل التفسير تؤثر التخصيص المخ في الذهن ولو سلم فمغاير المفهوم
كاف واذا وجد بدون الله وعنايته من العبد التصديق لكل ما وجب الايمان الشرعي
ان يقبل ويذعن له والاقرار به صح ان يقول انا مؤمن حقا كما روي ان نبيا قال لشاب
من الانصار كيف اصبحت يا حارثة فقال اصبحت مؤمنا بالله حقا قال ابصر ما تقول فان لكل
عبد نورة الايمان في قلبه لتحقق الايمان ووجود الاسلام او نقل عن الامام الزاهد الصفار
المؤمن لا يستثني في ايمانه قال ابن عمر رضي الله عنهما اخرج ثابتا ليذبح فمر به وجل فقال المؤمن
انت فقال نعم ان شاء الله فقال لا تذبح بشك من شك في ايمانه ومر به آخر وقال انا مؤمن و
لم يستثن فامر بالذبح فلم يزجر من استثنى في ايمانه اهلا للذبح ولم يغلط الحس فقال و
لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان التقييد بالمشيئة او قال الاستثناء اي
كان لوقوع الشك وايهامه في نفس الايمان واصله فقد كفر صريح لاحتماله لان الايمان تصديق
خاص جزما فان فقد خرج من مرتبة الوهم والشك الى اعلى منها فانه في مرتبة الشك لا يكفر من الايمان

فائدة

في شئ وان لم يكن للشك فيه فما ان لا يكون للشك اصلا وبتصور من وجوه الاول ان
يكون للتاويب مع الله في كل حال واحاله وفي شرح المقاصد باحاله الامور الى
مشيه الله وتنزيهه تعالى اليه قال الحبر لقد اوجب الله نبيه صلعم في فعل الاشياء فيما يشك
فيه بقوله ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم لم ينقم عليه بل اورده
فيما لا يشك فيه فقال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكان عالما بانهم لا محالة
تدخلون ولكن منصوه بتعليم وكمن لمن كان له غلب او الى السمع وهو شهيد فتاويب
رسول الله صلعم في كل ما كان بخبر عنه متوقع الوقوع كان او لم يكن في اذا دخل المقابر
قال رسول الله صلعم السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون
واللحوق بهم عنه مشكوك فيه وكمن ينبغي الادب ذكر الله ورد الامور جميعه الى الله
يكون ذلك الكلمة في الوف مدد ولا بد من مع التشكيك الى منزله عنه والتمني فاذا قيل لك
ان عدوك فلانا يموت سريعا او صديقك فلانا سيزول فرضه وبعض يعدل ان ذلك
فيسلم رغبتك في الموت او الصحة لا تشكل اذا وي في كلمة العدل المذكور وههنا فعند ما في الاول
من معنى الشك الى معنى التاويب بذكر الله لك كيف ما كان الامر وفي الثاني
الثالثة ان يكون للتبرك بذكر الله لك المشار اليه بقوله وبذكر الله اكبر وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذكروا الله كثيرا وافعل في شرح المقاصد اول الوجوه في بعض
شرح ما الشرح فرق بينه وبين من تنبئ والفاصلة بينهما وهي استثنا و
عند الحاصل بلفظ ان الاستثنا لرفع الاول كما في بعض النسخ ابدا ان الفاصلة بالواو
الواصلة وقيل في الشرح حسن منفي الالتباس الرابع ان يكون للتبرئ عن تزكية نفسه و
الاعجاب كما قال الله تعالى ولا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وقال الم تر الى الذين تزكوا
انفسهم وقيل تحقيقا الصدق الغيب قال ثنا الانسان على نفسه بالفناء والايمان من اعلى صفات
الحمد والجزم به تزكيه مطلقه وتحقيقه الاستثنا كما نقل عن غرب التزكية كما قال للانسان
انت طيب او فتنة او منزه فتقول نعم ان شاء الله في موضع التشكيك والشك
كمن لا فراغ النفس عن تزكيتها والحاصل ان للحبر كما علم في علم الكلام لا زم وما لزم الاصل
بالايمان التزكيه والاعجاب كما لزم السحر فجر امراء عمران في قوله رب اني وضعتها انثى
وصيغة الاستثنا في الايمان تزد التزكية اللازمة وتضعفها ولذا الوسيلي عن وصف
دم كما اذا قيل لانسان انت ماشي كم عن الاستثنا، واما ان يكون للشك كمن لا يعلم
واصله بدل حال من احوال الله وجهان الاول ان يتبع في كلام النبي عن التحقيق من غير وصول الى
المشار اليه بقوله اولئك هم المؤمنون حقا قال الحبر والشك يجري في كمال الايمان من وجهين
احدهما اشتا، كمال الطاعة فكما كمن عما اشار الى عدم بقاء الايمان عريان ولباسه التقوى وناسبها
تداخل النفاق والشرك الخفي عما وما هو عدم بقاء لاربع من كن فيه فهو منافق خالص و
ان صلى وصلى وزعم انه اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اؤتمن خان واذا خاصم فجر
فكمال العمل وعدم النفاق وكلاهما مشكوك فيه فيجب الاستثنا، الثاني ان يتبع في العافية و
الخاتمة والمآل لا في الآن والحال قال الحبر ان العبد لا يدري بأي سلم الايمان عند الموت ام
لا فان غنم له باكثر تعوذ بالله منه ضبط الايمان السابق لانه موقوف على سلامة الخاتمة فقد
فاتت ولو سئل الصائم عن صحة صومه صحيحة الزنا وقال انا صائم قطعا ولو افطر بعذر لكن
تبين كذبه اذ الكاسا صحة صوم يومه موقوف على استكمال شروطه ومنه من اول الزنار
الى غروب الشمس وكان الزنا ربما فات تمام العموم فالعموم يتناول تمام صحة الايمان ووصفه
بالصحة قبل بلوغ اخره بنا، على ان الاستصحاب وهو مشكوك فيه والعاقبة مخوفة ومن عنه كثير
بكلا، انما يتبين لاجل العاقبة ثمرة الغضبة السابقة والمشيئة الازلية ان لا يطلع انا
يطلع والمشيئة به ولا اطلاع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة يخوف السابقة فربما يطلع
على الحال على ما سبقت الكلمة بمشيئة فمن الذي يدري انه سبقت له من الله الطرد فالامور
بخواتيمها والعاقبة مستورة ولا يدري احدكم ثم بخيم وكان ابو الدرداء يحلف بالله
ما احد امن او يسلب ايمانه الا سلبه وقال بعض العارفين لو عرض على النار وقيل
عندها باب الدار والموت على التوحيد عندها بالحرية لاخترت الموت عندها باب
الحرية على النار وانا لا ادري ما يعرض لقلبي من التغير عن التوحيد الى باب الدار وقال
بعضهم واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه ساعة ومات لم اكن بانه مات
على التوحيد وفي الحديث من قال انا مؤمن فهو كافر وانا عالم فهو جاهل وقال الله تعالى وهو عالمه
الامور فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك في اصل الايمان ونفسه والذ ال او لم يكن للشك في
اصل الايمان فلا مانع لنفي الجواز وقد قرأ ان الامام الصفار تناه كابن عمر وكيف نفي الجواز
مطلقا وقد ذهب اليه كثير من السلف قال الحبر كان السلف كلهم يتحرجون عن جوم الجواب
بالايمان ويجيزون منع خوف العاقبة وان يبني للخوف اخوف من انا فقال نعم ان شاء الله وقيل
لعلقمة اتخاف انك قال ارجو ان شاء الله قال الحبر بعد تقرير صحة الاستثنا، خصوصا صدور
وقوع الشك باعتبار الحال عند قيامها كان الشك بهذه المثابة كان الاستثنا، واجبا لان الايمان
عبارة عما يفيد الجنة كالايمان العوام عبارة عما يبرئ الذمة وما قبل الوجوب لا يبرئ ما فيه خوف كونه

صوما فلذ لك الايمان بل ينبغي ان يسئل عن الصوم الكاشف الذي لا يشك فيه بعد النزاع فيقال
اصح بالاس فيقول ثم ان شاء الله اذ الصوم المبني هو المقبول والمقبول
مغيب عنه لا يطلع عليه قال فمن هذا البحث لا ستثنائي في جميع اعمال البشر ويكون ناوكي
شكلا البتول اذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة اسباب خفية لا
يطلع عليها الا علام الغيوب انتهى فقد علم ان مراده بالوجوب فيما سبق الحسن والكامل
الا من الكلام من يستحسن ان يقول انا مؤمن حقا ومنهم من يستحسن ان يقول انا
مؤمن ان شاء الله والجمع بان يقول انا مؤمن حقا ان شاء الله ويكون معناه انا
مؤمن حقا كاملا وان شاء الله قال انا مؤمن حقا باعتبار اصل الايمان وان شاء الله
باعتبار كماله وقبوله من ربه بمنه الانبياء جمع نبي فعيل من النبوة وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق وارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي
سيارة اي اصلاح العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته فالمعنوان متساويان
وقد شرط هذه الرسالة الكتاب فيكون اخص من النبوة وهذه حكم ومصالح لا
يعلم جملها وتفصيلها الا الله تعالى اي لم نزل يا علام فيما قصرنا عنه عرفكم من
مصالح الدنيا كمرتبة منافع الاغذية والادوية ومفاسدها التي لا ننفي بها التجربة الابعد ادوار
واطوار وربما ناهيك من الاخطار ومنها الصنايع المختلفة من اي حياكة والكفوريات
ومصالح الاخرة كمقاصد الفعل هذه في علوم الجوهر ومقاصد عقوبة مفعل عرفتها
وعرفنا بها لا ستدلالية عرفنا مثل وجود الباري وعلمه وقدرته ونحوها ومثل بكلمة
وكونه مريدا بالتخصيص وحدة الاجساد وشيئيتها وحسن الافعال وقبحها وكالطاعات
الجميلة والذميمة وكمقابيل ثواب المطيع وعقاب العاصي الى غير ذلك من
النعوت الجليلة والخصال الجميلة ان البعثة والرسالة امر كلي نظام حال النوع وصلاحه على
العموم في المعاش والمعاد وهذا اي في بيان ان هذه الارسال والرسالة حكمة
اشارة الى الاعتذار الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة بل الى وليس ما
كان عن السمنية والبراهمة وهذه كتاب الملل والنحل والبراهمة قوم انتسبوا الى رجل
منهم يقال له برهام قد تقدم لهم نفي النبوات اصلا وقرر استحالة ذلك في السبيل
وفي شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم
من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة ومنهم من كزم ذلك من عنادهم كالفلاسفة الدهرية
لاعتبارهم الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السماوات

ومنهم

ومنهم من لاح ذلك على اضعاله واقواله كالمعتزلة على الخلافة وعدم المبالاة ونفي
التكاليف ودلالة المعجزات وهو لاء احاد واناس من الطوائف لا
طائفة معتنى بكونها لها مله ونحلة ففي ظاهر كلام شارحه في تقرير مذهب الائمة
مناقاه والمواقف كتاب الملل والنحل ما نصه الشرح والاكمل ستوى طرفاه
والحاصل ان من القضايا ما هو ممكنات كجميع القضايا المتعلقة بايجاد الخالق
بها الصادق اخبارا الاربعة فيه وكيفيتها ان الله تعالى يرسل للرسول ارسالة للرسل
ثابت كما ذهب اليه بعض المتكلمين ومنها ما هي واجبات كوجود الله تعالى مثلا
وكالمذكور كما اختاره قال في شرح المقاصد وذهب جمع من المتكلمين بما
وراء النهر الى ان الارسال من متعلقات حكمة الباري فيستحيل تركه لاستحالة
السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه انتهى وهذا ممنوع فقوله الارسال
واجب بمعنى ان مقتضيه الحكم يقتضيه اي اقتضاء تاما ولذا سلب الامتناع والاجبان
فيه ثم قال معترضا عليه وانت خبير بان هذا يرجع الى مذهب اهل الاعتزال فانهم لا يقولون
بالوجوب على الله سوى ان تركه لقبح مخل بالحكمة ومظنة لاستخفاف المذمة فالحاصل ان الارسال
لطف من الله وهو بحسن فعله ولا يقبح تركه ولا يبتني على استخفاف المبعوث والمرسل
واجتماع اسباب وشروطه بل الله تعالى يخص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل
رسالته انتهى والحاصل من كلامه انه قد اتضح المذكور من القضايا الواجبة فيكون واخلا
في الممكنات وحسنه لا بناء في امكانه الذاتي وقد نقل من كتاب الملل والنحل من الاكمل انه
قال بعث المرسل من القضايا الجايزة لا الواجبة ولا المستحيلة اذ ممتنعات كقول السمنية
ان الله تعالى جسم وكالمذكور عند السمنية لا يظن الى كما قال الله تعالى ولو لا فضل الله عليكم ورحمته
لاتبعتم الشيطان الا قليلا وقد فصل انه بارسال الرسل وانزال الكتب وقال ما ارسلنا
الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى وقد مر عبارة في تقريرها وهذه عبارة اولي وهي ارسال خلافا العادة
على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكر ساير اياه على وجه يعجزهم عن الاتيان بمثله قال
في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان ما يظهر مثلها من ليس بنبي واما من نبي
او مثلا امتناع فانا نقلت فعل يمكن ان ينكر بني بنوه بني آفوقلت نعم فيما اذا ظهر خلافه وهو نقض
احدهما كالاقوال مدعي المولود انه بنبي واكبر الاقوال ظاهر المعجزة وذلك الى من الاحتمالات وقد
صرح في شرح المقاصد باثنين وعشرين منها ثم قال وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات كلها
وكون المعجزة بمنزلة قول من الله بان المدعي صادق فهذا لا يوجب صدقه ولا يفيد الا بعد

ممكن بر

في اخبار الله والسبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب و
الكذب قبيح نعم على الله تعالى مستحيل وثبوت المعجز مبني بغيره وليل السمع في غير المنع قال وجوابه ان
مجرد اظهار المعجزة على يد بنبينا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اخبار
سمع واخبار ومن ههنا يعلم المسلك المختار الذي في اثبات الكلام وامتناع الكذب و
النقص واول الانبياء وجودا آدم ابو البشر خلق من تراب وسجد له جميع الملائكة مطلقا
او جميع طائفة منهم ولعن به ابليس ودخل الجنة ثم خرج منها الى الدنيا ومن يوم ان خلق
الى ان بعث نبينا محمد صلعم قيل فيه الاف وثمانمائة سنة وقيل اكثر من ذلك وعاش
تسعمائة وستين سنة والناس في هيئة كانوا امثال جلة واحدة يمشي بالدين بصالحهم
الملائكة وامر اعليه الى ان رفع ادريس فاختلفوا ثم ادريس ولد قبل موت ادم
بمائة سنة وبعث وهو ثماني سنة وانزل عليه ثلثون صحيفة وهو اول من خاط الثياب
ولبسها واول من خط بالقلم وادريس واول من نظر في علم النجوم والحساب والرمل وعاش في
نبوته مائة سنة وخمسين سنة ثم رفع الله مع علة مكانا عليا فقيل هو السماء الرابعة وقيل السادسة
وقيل الجنة ثم النوح من اول العزم من الرسل بينه وبين آدم الف وميتة سنة في قول و
مائتين وثمانية وخمسين سنة وبين الطوفان سنة اشهر فانه يوم عاشورا وهو آدم
لان من كان معه في السفينة لم يعيب واحد منهم وجميع الناس بعد من ابنائه ثلثة سام
وهو اخو ابنائه البيه ووعاله بالبركة دون الخزية وهو ابو الامم ماعدا الترك والسودان
وجميع الانبياء من نسله ولما اذا ما ابو ثلثة نوح اربعمائة سنة وعاش بعده مائتي سنة وحام
ابو السودان وحيثما وما بت ابو الترك ويأجوج ومأجوج ومنهم ابراهيم بن آزر خليل الله من اول
العزم من الرسل انزل عليه عشر صحف كانت كلها امثالا وعاش مائة وخمسا وسبعين سنة وقيل
مائتي سنة وسنة وفي الكشاف ما كان بين نوح وبين ابراهيم الا ثمانية ابوهود وصالح وكان
بين نوح وابراهيم الف سنة وسبعمائة واربعون سنة واسماعيل ابن ابراهيم وامه هاجر جارية ابراهيم
وهو اكبر اولاده وابو العرب ورسول الله من اولاده مثله ابوه الى مكة وهو رضيع وقيل
كان له سنتان قبل اربع عشرة سنة وهو الذبيح في قول واسحاق بن ابراهيم وامه سارة زوجة
ابراهيم واصغر من اخيه اسماعيل باربع عشرة سنة وهو الذبيح في قول وعليه اكثر اهل الكتاب بنو اليهود
والنصارى وعاش مائة وثمانين سنة ويعقوب بن اسحق وهو اسرائيل وابو الاسباط و
اخو النبي وعاش مائة وسبعا واربعين سنة ويوسف بن يعقوب كان بين غيبته عن ابيه
اربعين سنة وقيل ثمانين وعاش مائة وعشرين سنة ومنهم لوط بن هاران اخي ابراهيم ابن
عمه وهاجر معه الى الشام ونزل الاردن فارسله الله الى اهل سدوم ومنهم موسى بن عمران من اولاد

اول العزم من الرسل انزل عليه التوراة بعد نوح والواح الزبور وبينه وبين ثلثمائة الف وخمسا وثمانين
سنة وعاش مائة وعشرين سنة ومنهم يوشع ابن نون ابن افرايم بن يوسف وكان من
اكابر اصحاب موسى وامن به ولم ينزل معه الى ان مات وخلفه في شريعته ومنهم ابو بكر
البيلي الصابر ولد وربي الصفي وعمر ثلثا وستون سنة وقيل اكثر ومعه بلعام بن باعور
سبعين ومنهم يونس بن متى وبنوه قيل كان بعد نوح وبعثه من بطن الحوت
وقيل كان قبله ومنهم داود بن ايشا كان راعيا فاتاه الله الملك والنبوة واتاه زبورا
وعاش مائة سنة وسليمان بن داود سخر الله له الانس والجن والطير والوحوش
والريح واتاه ملكا لم يؤت احدا من العالمين وقام بشريعة ابيه وعاش ستا وخمسين
سنة ومنهم عيسى بن مريم بنت عمران من اولاد داود وهو كلمة الله وروح منه والمسيح ومن اول
العزم من الرسل انزل الله عليه الانجيل عجلا به من الهوى ما جاوزت ما بين اربعين
ورفعه الى السماء وله ثلث وثلثون سنة وبين مولده والهجرة ستمائة وثلثون سنة ومنهم
زكريا بن سبط بهود وابن يعقوب ومنهم يحيى بن زكريا وهو ابن خالة عيسى وكان معه موافقا
لما على شرعه واول من آمن به ولد قبل قبل ان يرفع عيسى ومنهم الخضر صاحب موسى المذكور
في سورة الكهف ومنهم الياس ومنهم انبياء افزون ورخ الكشاف العزم الجد والثبات و
الصبر ومن في قوله فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل يجوز ان يكون للتبعيض ويراد باول
العزم بعض الانبياء فقيل هم نوح وابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وايوب وموسى
وداود وعيسى ويجوز ان يكون للبيان فيكون اول العزم صفة الرسل كلهم وفي شرح المقاصد
وذهب العظام من الى ان اربعة من الانبياء في رتبة الاصالة الحتم والبأس في الغراء
وعيسى وادريس الى السماء واحدهم وجوب الله محمد عليه افضل الصلوات واكمل
التحايا واما نبوة آدم فالى ملائكته او على النبوة والقدر المشترك وكل ما كان كذلك فهو
بين كثير اما دعوى النبوة الى نفسه بين رسم الله منها الى التوراة فيكون كل من جرى القوى
اذا امتنع افتراء الصبي عند ابيه وتأتيها انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة الى آخره و
في شرح المقاصد هذه الامور بعضها اوصافه طرح قبل دعوة النبوة وبعضها
تقدمه طرح بعدها ويدل على الف قد فصلت في دلائل النبوة واذا ثبت نبوته
بهذه الوجوه فاذا من انكر نبوته كالمشركين والمجوس واكثر اليهود والنصارى
ومن يجري مجراهم اما انكارها لتدنس مطوريهم بالعناد وتلوث نظامهم بالفساد وسواد كفرهم
لاشبهة مثل شبهة وسماجة طبعهم ناسية فاسية اللهم لا يبعد ابناءهم لم اعلى لا يبعدون بها

واذا ذكرتهم غسلت فمن لقد علمت مانه يجب والمستفاد من الشرح ان نبوته صلى الله عليه وسلم
مما نطق به القرآن وشهد به الارض والسماء فالصباح في اشراف شمها من الخفاء
ساطع من الكلام في الليلة الثالثة وقد قال كلام كنت انا سددت موضع اللبنة
ختم بي البيان وختم بي الرسل وختم بي النبيون ولا نبي بعدي وكلام الله المنزل عليه كلي
رسول الله وخاتم النبيين لسلطنة على الدهر كله وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا
ونذيرا قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قال وفي ان انه استمع نفر من الجن الآيات
على انه الى ثبت انه الى الانبياء وجودا وقبل الاحكام والحدود وابتداء من ادم وشيث
وادريس والشريعة ابتداء سام نوح قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا وكبر عند ابراهيم وملته الكبرى هي الحنيفية التي تناسب الصبوة تناسب النقاوة
وخصت الشريعة والدين والملة في انها حسنا واكملها لانبينا محمد صلى الله عليه وسلم قال
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وعلى رسالته بختم النبيين وبرتتم قال العظام المتناهية
كلمات البرية كلهم في زعمهم ان الله يبعث رسولا من العرب وتنزل عليه صحفا واحدا كتابا
وقد كتبه في السماء تنسخ به شريعة المصطفى ويكون على عامة الخصائص والتي نبوته لا يخفى
بالوب كما زعم بعض اليهود والنصارى عما منهم ان الاعتماد الى النبي انما كان للوب دون
اهل الكتابين وفي الشرح شرح المقاصد اجتماع اهل الكتابين اليه اكثر الاحتمال
وبهم بانحرافات وانواع الضلالات مع اوعائهم انه من عند الله فان قيل الى لم
الاصح انه يصلي بالناس وبؤمهم ويقتدي به المهدي قلنا اما يخالف لما صح ان رسول الله صلى
حيث قال كيف انتم اذا نزل بن مريم فيكم فامكم منكم وقال لا يزال طائفة من امتي تقاتل
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول
لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة لهذه الامة في الكتاب في الحديث ان عيسى عليه السلام
ينزل على ثنية بالارض المقدسة يقال لها افيق وعليه ممصرتان وشعر راسه دهين
وبيده حربة وبها يقتل الدجال فيأتي بيت المقدس والناس في صلوة الصبح والامام
يؤم بهم فيتأخر الامام ويقدمه عيسى ويصلي خلفه على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وايضا
احاديث المهدي تدل على ان الارض قد يملأ بسببه قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
ويلبث المهدي في ذلك سبع سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون واحاديث عيسى عليه السلام
بدل على انه ينزل في اواخر الدجال فيقتله ثم يمكث اربعين سنة ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون
ثم يمكثون بعده ثم يقوم الساعة فما ذكر اشارح ليس براجح ولا بصحيح بل فاسد ومردود والى معصوم
عن الكذب وسيجئ منع العصمة في باب الامامة واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
الكبيرة وهو الكفر منهم فضلا عن امتناع غيره كالزنى فانه يجوز ان ينال مرتبة الولاية بعد
ظلمة الكفر كموسى والله عنه وسحرة فرعون وذهب الى كفره بكون الهاء او فتحها لمن زنا
الامهات اي كون الامهات زانية او منزنية بها ينال زنى بها فالمصدر مضاف الى
الفاعل والمفعول قال ابن الكلبي كنت للنبي صلى الله عليه وسلم فما به امرني وجدت بي سماحا ولا
شيئا ما كانت عليه ابي جهلية وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة من شرح المقاصد وغيره
وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لاجماع المسلمين على ذلك ولكونه مبعوثا الى الثقلين
ورحمة للعالمين واطيب طاهرا من تلوث الحدثين والمختوم به الانبياء ولبقاء بعض
معاجزه على وجه الزمان ولنسخ شريعته سايرة الشرايع والاديان ولبقاء شريعته في
القيام على كافة الخلق ولكونه بشيرا وندبرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا او
مشروح الصدر او موضوع الوزر ومرفوع الذكر نورا او لكونه من عنصر قريش بن ادم فريشا
فخرنا ولانه اول من ينشق عنه القبر واول شافع واول مشفع واول من تفتح باب الجنة
ولا يفتح لاحد قبله واكثر الانبياء بتابعيهم النبيين واعطى في مقام بعضهم احد من الانبياء
قبله وفضل عليهم ثبت عدها الى غير ذلك من فضايله الفاضلة المستفادة من الايات و
الاحاديث وكل من الوجوه المذكورة وان لم يتبع كل منها بفضيلة على كل من الانبياء لكنه يتبع
مع الكل بلازمه ومما يدل عليها قوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والاخرين على الله و
لا فخر وقوله كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا ولا شك في افضلية قوله صلى الله عليه وسلم لا تخيروني
على موسى تواضع منه او توقف وكان ذلك عند عدم علمه بعد بكونه افضل من الانبياء كلهم او
مع من تفضله عليه وجه بلزمه تنقيص موسى او منع في معنى النبوة والرسالة فان الانبياء في
اصل ماهية النبوة على حد واحد واليه ينظر قوله لا نفرق احد من رسله اي التفاضل
في زيادة الاحوال والخصوص والكرامات والمراتب والالطاف واليه ينظر قوله تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض وقول من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب مبني على ان
ما ينال لك نفضل كم تركك فضلا فاذا رايت فضلك فلا فضل لك سواء اراد بلفظ انا نفسه
بخصوصها ام لا وقوله عليه السلام ان قبره عليه السلام لا يفضلون على يونس بن متى محمول على
الخاص حضور هما مع الله في مقام المكاشفة والمشاهدة حيث قال لنبينا صلى الله عليه وسلم فوق العرش انت كما
اثبت عليك وقال ليونس في ظلمات قعر البحر لا اله الا انت سبحانك فكل واحد منهما خاطب

الرب بتولا استقبال صلم لا تتصلوني في الثوب من الله عليه لاجل ان فوق الكرسي وان كان
في فوق البحر فان الرب منزه عن المكان والجهة فلم يكن الصعود على العرش لمزيد القربة و
لا التنزل في فوق البحر سيما لمزيد البعد فالوجوب و بزيته الخطاب و مكانته امر واحد لاتحاد
بتفاوت شرف الامكنة وخستها ثم اختلفوا ان الافضل بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم
وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين وقيل بعض اولوا العزم بالاجماع وبعض بالكتاب الى هنا و
ابراهيم بالجمع بينهما والملائكة جمع ملاك بتقديم الميم على اللام منتقل من الالوكة وهو الرسالة فقدم
اللام واخر الكاف ثم حذفت والكتب حركتها الى ما قبلها طلبا للخفة فنقل ملك فلما جمعوه ردوه الى ما هو
الاصل الوجب فقالوا املاك وكثر ما زيدت التاء للمبالغة تؤنث الجمع وقد اختلف الناس
في ماهيته الملك فقال معظم المحوسين والثنوية انه جوهر لا يزال يتولد افراده من جوهر النور
الذي احدثه الالبين لا على سبيل التناسل بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم كما ان الشيطان جوهر لا يزال
يتولد افراده من جوهر الظلمة التي هي الاب لا على سبيل التناسل بل على سبيل تولد السفه من السفيه
وقال طوائف من عبدة الاوثان انه الكواكب وكل منه قوى ناطق مسبح وهو ملك الرحمة و
منجم وهو ملك العذاب وقال طوائف من النصارى النفس الناطقة المفارقة ان كانت
صافية خيرة ملكا وان كانت كدرة شريرة شيطانا وقالت الفلاسفة جوهر مجرد تعلق
بالكائنات بعلم الايجاد والتدبير وقال جمهور المسلمين جسم لطيف يقدر في صورة مختلفة و
يتوى على افعال شاقة ثم انه قد وقع في صفة الملائكة اختلاف مشهور ان الاول في عصمتهم
قال المشبوث لها انهم عباد الله لا بنائه كما زعمه عبدة الاصنام المعصومون اي المكرمون
العالمون بامره لقوله بل عباد مكرمون لا سبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من
خشيته مشفقون وقوله وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون و
قوله ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال
انا قد رأيناهم عبادا والله الغني المعصوم بل يطيعونه ويعصون كما في آدم وبنيه
قال اليهود ان الواحد قد يركب الكفر وبنائبه الله تعالى بالمسخ فقد لا عبدة الاصنام واليهود
منهم افراد وشرط للسفاهة وجوه منها ان ابليس قد كفر وكان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء
منهم فلا عصمة وجوابه انه ليس منهم بل كان من الجن نفس عن احمر ثم ومنها
قصة هاروت وماروت فانها ملكا بعذابان لا ارتكابهما السحر وصدوره منهما وجوابه انهما ملكان لم
يصدر عنهما كفر ولا كبيرة سوى كان تعلم السحر واعتقاده مؤثرا في الكفر وتعليمهما وفي
شرح المقاصد لا دليل قاطعا في احد جانبي العصمة ونفيها كيف لا اخطأ فان امثال هذه الكلمات في العصمة

فان شبه ابليس معارضة او نقل عامة علماء امتنا

العصمة بتعبد الطين بها والام بتعبد البقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات
فانما اريد به انه لا يحصل من الدليل الظني الاعتقاد الى ذم والحكم القطعي فلا نزاع فيه واريد
انه لا يحصل الظني بذلك الحكم فمنطا البطلان وانه في فضل الملائكة على الانبياء وبسبق في
الكتاب وبدء الخلق والمعراج لرسول الله عليه السلام والاسراء به في البقعة شخصه من ارض
مكة الى بيت المقدس ثم فيما الله تعالى وهذا القدر من الاسراء به كاد يعلم قطعا بنص
الكتاب وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي
باركنا حوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير ثم من بيت المقدس الى السماء الدنيا ثم منها
الى ما شاء الله من العلى الذي سيذكر ممكن ولو فيه خرق السماوات والتئامها فانه ممكن لان
الاجسام متماثلة يجوز على السماوات ما يجوز على الخرق والالتئام والعلامة اما
واوعاهم استدلاله بني على اصولهم الفاسدة وانه ثابت بالخبر على ما فصله وزعم بعضهم ان
المعراج ليس في بقعة ولا شخصه بل كان في المنام على ما روي عن معاوية رضي الله عنه
انه اي معاوية سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وعلى ما روي عن عائشة رضي الله عنها
من انها قالت ما فقد جسد محمد ليلة المعراج ولكن الله اسرى بروح عبده وهذا مستدل على
ان المعراج كانت رؤيا صالحة والحط ان المستدل به قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس والصحيح وان كان قوله تعالى عند ابي حنيفة وابي يوسف وابن سعيد
البروعي وحاكم واحمد بن حنبل في احد الروايتين وان لم يرد في قوله الله لكنه ليس نصا
عند الاشاعرة والشافعي في قوله المجد به ولو سلم فظواهر الرواية بناء على الاحاد فلا يفيد
القطع وهو المطلوب ولو سلم فرأى ورأيا بالعين كان الآية بدليل قوله فتنة للناس
اذ ليس في الرؤيا والحلم فتنة ولا يكذب بها عاقل ولو كان احد فان قلت قد صح عندنا
الرؤيا بالصالحة بشيخ ان لا يريد بالرؤيا الرؤية قلت لا اقتضاء فان رؤية الانبياء الآخرة
كارواح الانبياء واحوال السماوات ودرجات الجنة وغيرها صالحة كان رؤية العجوز
رؤية فاسدة بل علم مباينة وصحابية وكونه كاذب الوحي وحافظا لآية الاسراء وعارفا
لمعناه شيخ ان يتطلع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذهب الله تعالى ليلة المعراج بشخصه من مكة
الى المسجد الاقصى بنطاق ثم لا من لا ما منه بعد البلوغ الى المسجد حوالية او في مضجعه بعد الرد
اليه ووقوع الرؤيا في تلك الاثناء وبان ما وقع له صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ اليه انما هو
بنطقه وشخصه فليس مراده بالرؤيا الا الرؤية وبجاب بان المتبادر من قولهم المذكور
ما فقد جسد عيانا الروح عند عروجه الروح بل كان الجسد موجودا عند عروجه وكان المعراج للروح والجسد معا للروح فقط

العبارة بظاهرها مستلزم ان يكون في معراجه يقظان ولا يجوز ان يكون معناه لم
يبعد جسد النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج عن مضجعه ومبيته ولم ينزح عنه فظهر ان
انه الاسراء لا يدل على خلافه جزما فيبطله البتة وفي الشفا لم تحدث عائشة بنزولها
ما فقد جسد النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج عن مثواه لانها لم تكن زوجه ولا
سن من يضبط وليلة لم يكن ولدت بعد على الخلاف في الاسراء من كان فقيل كان
في اول الاسلام بعد المبعث بعام ونصف وقيل كان بخمس قبل الهجرة وقيل بعام فيلزمها و
كانت عائشة في الهجرة بنت ثمان سنين اعوام فاذا لم تثبت عائشة بذلك ولم انها
حدثت بذلك من غيرها فلم يبرح خبرها عن غيرها وغيرها بنزول خلافه صريحا كثيرا وايضا
فليس حديث عائشة بثابت والاحاديث الاولة الدالة على ان المعراج كان بجسده ثابتة
وايضا فقد روى في حديث عائشة ما فقدت ولم يدخل بها النبي صلى الله عليه وسلم الا بالمدينة
وكلامها ابعد بهذه بل الذي يدل عليه صحيح قولها انه بجسده لانكارها ان يكون رؤياه
رؤيا عين ولو كان بيت عندها منامها لم تنكر انتهى وايضا اذا كان شخصا فهذه ليلة مظلمة
في بيت محكم احدهما والليل يلزمه النوم عادة على الاغلب انه لم يبعد من مكانه زمانا يستبعد
فيه تلك المرونة بطريق ما فهذه الرواية ضعيف قوي والاول قيل هو من امن وعمل صالحا فكل
مؤمن صالح ولي وهو ليس بمراد وقد ينسب هذا للجبائي وبالتقريب من الاول وهو الاقرب
وانما يصلح مخصصا اذا اضيف الى الله وقيل العبد العالم الواصل الى الحق الفاني فيه الباقي
به والمراد بفنائه ان ينتفي جهة شدته في الجهة الربانية او لكل عبد جهة من الجهتين
الالهية المشار اليها بقوله ان المؤمنين عارفون بالله وصفاته قطعا لكن موضع مشاهدة
كاملة وكشفا مرتبة بين الاقل والاكثر والاعلى فمن حال حد مرفة العامي وايمانه
ومن اوائل مرفة العالم المستدل وايمانه ومن اوائل اواسط مرفة الولي ومن اوائل
اواسط مرفة النبي وفي كل من هذه الحدود واسع الاربعة حدود وكثيرة ممكنة الحصول ببعض دون
بعض وعرفان الولي بالله وصفاته لا يجب ان يكون متداولا للامكان والا يلزم ان
لا يتفاوت الاولياء في هذا العرفان والحق انه ليس كذلك او كل ولي او اكثر منه يموت
على مقدار تام من المعرفة وقد امكن امكانا عاديا الزيادة على ذلك المقدار ولا يخرج من
الولاية بذلك، ببعض المعرفة الممكنة الحصول غير حاصل لكل من الاولياء او جلهم لم يعرف الله
وصفاته حق المعرفة الممكنة المتداولة بل معرفة انتهى منه جزما فلا يصدق التفويت عليه
بما فوقه حتى يكون ذلك جوابا لسقوط كمال شرح المقاصد المواطب الى الشهوات وهواي الول

الول اعم مطلقا ولا يجب ان يوجد للنبي عليه السلام معجزة ولم امته ظهور امر خارق
والمستفاد من كلامه في شرحه الامور الخارقة تسمية المعجزة والكرامة والمعونة
والاهانة السحر والشعبذة والاستدراج اذا وقع الاول خاص بحث مفهوم المعجزة او
الاقتضائية وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامات الاولياء لانها امور ممكنة و
قدرة الله شاملة لها كالمعجزات والى وقوعها لوجهين الاول ما تواتر من كثير من الصحابة
ومن بعدهم من الصالحين كما يجيء بعض من ذلك بحث لا يمكن انكاره خصوصا
الامر المشترك اعني مطلق الكرامة الواقعة مع قطع النظر عن تعيينها وتعيين متعلقها وان
كانت التفاصيل احادا لكن الكتاب وهو ناطق بظهورها من مريم عند ولادة عيسى عليه السلام
قال الله كلما دخل عليها وقال فيها من تحتها الاية وبظهورها من صاحب سليمان
اصف بن برخيا قال الله الذين عنده علم الكتاب الاية وبظهورها من اصحاب الكهف
حيث لبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين بلا طعام وشراب ولا انتباه وشباب وفي
شرح المقاصد ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي
وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى فلو اوعى الولي الولاية واعتضد بالخوارق لم يخرج
ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي ام
كانقلاب العصا ثعبانا واحياء الموتى انتهى ونقضه صاحب سليمان ببطلان
الاول من هذه المذاهب الثلثة ويصح كون الكرامة على منتفى دعوى ان الامر الخارق وافع و
شهد ببطلان الاول منها ومثل طي الطعام والشراب كاف في حق مريم وقد حرطي هذين رسول الله
معجزة ومثل المشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء كمشي عيسى عليه السلام وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قيل له كان عيسى يمشي على الماء فقال لو زاد يقينا لمشى على الهواء ومثل كلام الجماد والعجماء مع سليمان
وابي الدرداء كالكلام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهذم الثالث منها وغيره وكذلك الى يمانية وكان
بين المدينة وبغداد قريب من ثمانية فراسخ فالحق جواز الكرامة مطلقة عادية من الجنود
في هذه المذاهب الثلثة والحكمة لكرامات الاولياء استدلالية على كمال
خواص العادات الى ومن قصد اظهار خوارق العادات ومن اظهارها اظهار خوارق العادة
الواحد مرة واحدة يكفي في النبوة واختيار صيغة الجمع انما هو باعتبار افراد النبي عليه السلام وهو نوع بل
صنف تناول في عباده الكثرين ومن هذا يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لا بد له من معجزة تخالف الكرامة لكونه
كامل وافضل وهو من يكون اكثر ثوابا عند الله ممن قبله بالزيادة وبيانه اقوى من يكثر اعداد درجة
عند من ذلك وباقوى من يكثر اقرب الى الله منه وقد ثبت بالبرهان ان هذه الامة الاحمدية خير وافضل كذلك

صلى الله عليه وسلم
صلى الله عليه وسلم
كالاصل

من الامم السابقة فانها خيرة افضل من انبيائهم كما مر فيما لعباس عليه يجب ان يكون علماؤها
افضل من علمائهم وان يكونوا على صفات انبيائهم علما قال رسول الله صلى علما امتي كانبياء بني اسرائيل
وان يكون صوفيتها افضل من صوفيتهم وخلفاؤها افضل من خلفائهم الى ان يكون افضل خلفائها افضل
من افضل خلفائهم وعلى هذه الطريقة قال وافضل البشر ابو بكر لانه افضل ممن عداه من
هذه الامة فيكون افضل من افضل كل امة من الامم وامان المدعى بوهم ان ابا بكر افضل من
الانبياء ما عدا نبينا صلعم فمدفوع ابهامه بما مر من قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء فقد مر قوله بعد
نبينا اي بعد اخراج نبينا من البشر الذي فضل عليه لما فوايد الاولى التنكير بالاسم المخصص
بافضل الانبياء الثانية حفظ ابنائه من شوب وهم الابهام الثالثة الارشاد الى ان الله
فان الانبياء لكثرة اما بتشاركون في الاحكام فاذا لم يرجح على واحد منهم من لبس من صنعهم
بحيث بظن انه لا يرجح على الباقي منهم فيزول الابهام والالتباس ان يقال بعد الانبياء
اي بعد خروج الانبياء او اخراجهم عن مفهوم البشر والمعنى وافضل البشر ما عدا الانبياء
ابو بكر وليس فيه فساد ولا البعدية الزمانية كما يرى ما وقد اراد بالبعدية في
عبارته البعدية الزمانية فالمعنى افضل البشر بعد نبينا بالبعدية بينهم زمانية هو وليس بعد
بعدية زمانية بني او كل بني فانه متقدم على نبينا بالزمان وفيه نظر لان عيسى متقدم بالزمان ومتاخر
به فيسبي موجود قبل وجودنا ومعه وبعده ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى من البشر لئلا يلزم
في بعض الاحتمالات ان يكون ابو بكر افضل منه اذ لو اريد بالبشر كل بشر يوجد بعد وجود
نبينا او بعثته استغرق اي الحكم بافضليته ابي بكر بعيسى فانه بشر يوجد بعد وجود نبينا او بعثته كما انه موجود قبل
وجود نبينا او بعثته ولا منافاة ولو اريد بالبشر كل بشر يولد بعد اي بعد وجوده انقراضا
من دار الدنيا فلا استثناص بعيسى كذلك لم يبعد التفصيل اي تفصيل ابي بكر على واحد من الصحابة ولو
كان الميت كل بشر يولد بعد وجوده او بعثته ابتداء فلا استثناص ولم يبعد التفصيل على كثير من الصحابة
وهم الذين يولد قبل وجود النبي او بعثته كحمزة مثلا ولو اريد به كل بشر هو موجود بالفعل على
وجه الارض بعد نبينا اي ابتداء وجود نبينا في الدنيا الى انتهائه لم يبعد التفصيل على كثير من
التابعين وهم الذين وجدوا بعد انقراض زمن النبي عم وادركوا الصحابة وعلى كل من بعدهم
والجملة ان افضل الاولياء ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عم في دعوى النبوة من غير تلعثم
اي تلكؤ فيها وتانى قال الشيخ محي الدين اليوم ترانك ترى في ذاته عيبك وانت ترى انه
ترى في عيبك اسماء وبطنه فيها احكامها وعيبك احكامه واحكم عيبه فاختلط امر المرائي وانتهم انه عين او
عبد فمن جهل بالتمييز وتجربة النزهة من المراتب والمقامات حال عليه اجمالا بانا فقال البوعلي فوق كل

درك الادراك او راك ومثناه من علم بذلك وعرف المراتب والمقامات مفاضلة ومنه وعلى كل مقام
حقه وهذا اعلى ثم قال وليس هذا العلم الا لخاتم الانبياء وخاتم الاولياء وكل من الخاتمين
بني آدم وولي آدم بين الماء والطين ومن عداهما من الانبياء والاولياء بني حين بعث وولي
حين بلغ مقام صورته ولا بنوة ونقل من كتبه ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه تخت لواء خاتم الاولياء
كما كان تحت لواء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في المتابعة ونقل انه راى حائطا من ذهب ونقطه و
كمل الا موضع لبنتين احدهما من فضة والاخرى من ذهب فانطبع في موضع تلك اللبنة وقال انا فيه
وانا ما انتظر الى انا ولا اشك اني انا المنطبع موضعها وفي كل الحائط ثم عبرت الرؤيا بانه خاتم الولاية
وفي ذكر بعضهم ان الكتب كلها في عهدهم وعاهلية من الرايطي ما ولوه عاجزة به ونقل ان الخاتم
خاتمان خاتم يجمع الله الولاية مطلقا وخاتم يجمع الولاية المحمدية به فالخاتم في الاول عيسى والاولى في
الدنيا بعده فله حد ان منبأ وغير مكلم الانبياء والخاتم في الثانية رجل من اكرم العرب اصلا و
بدا فاله هو في زماننا اليوم موجود عمره نحو ست وخمسين وفيه اية غرابة العلامة الفرد
قد اضفا الحق منه عن عون عباده وكشفها لي بمدينة فاس حرسها الله تعالى وهو خاتم الولاية المحمدية
اي التي تحصل من الوارث المحمدي يختص به الولاية التي حصلة من ورثة الانبياء فان من الاولياء
من يرث ابراهيم وموسى وعيسى فقولا الاولياء يوجدون بعد هذا الخاتم ولا يوجد ولي على قلب محمد
صلعم امين خاتم الولاية المحمدية واما خاتم الولاية العامة فنبي عيسى ونقل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
استخبر ان يكون لولايته الخاصة خاتم وخاتم بواطن الائمة صلعم وجوز ذلك وليس هو بالمهدي المنتظر
المنتظر فان ذلك من سلالته وعترته والخاتم ليس من سلالته وعترته الحسنية وكنيته ليست كنيته
اعرافه واضافته هذا امن ملامحه ومنتضى رؤياه وكشفه انه من الحسنيين وهو ليس لحجة الله على الخلق
من عباد الله الى يوم هذا او وجد ذلك السلف اي باعتبار ظواهرهم واقوالهم وافعالهم وكان بالنسبة و
بهيئة كلمة الظن السلف كانوا اي باعتبار جميل بواطنهم متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما
فلا منافاة بين هاتين العبارتين على ما لا يخفى واستدل على التوقف بانهم جعلوا من علامة السنة
والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين وهذا الجعل كما يدل على التوقف في الاول فهو يدل عليه في الاول
فيلزم ان يكون السلف متوقفين في الموضعين والانصاف منه انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب
وفي الصحابة المراد بالافضل منهما من يكون اكثر ثوابا من عند الله او علو الدرجة وارتفاع المنزلة
او زيادة القرب الى حضرته الاقدس وهذا هكذا مشاهدة فالمتوقف المذكور من السلف
وهو نوعهم في تفضيل عثمان على علي فحينئذ لو كان المتوقف ههنا محال لكان قائلا في تفضيل الشيخين من
الختنين وفي تفضيل احد الختنين على الاويس احد بهم بافضليته واحد من هذه الاربعة بهذا المعنى

على الاخ الابعد بل قاطع ولا قاطع في بطلان رأي غير رأي السلف وان اريد بها ما بعده والمعقول من الافضل
الفضيلة والبقية النسبية والحسية على ما فضل في الصحاح فلا حاجة للتوقف بل على افضل من كل من الثلثة
واثبت بانه تغيير الافضلية باكثرة المذكورة لا يفيد الا ان يكون على افضل الاوصاف
من ابي بكر وعمر وعثمان والمقطوع اثبات الافضلية والاحسان للافضل بحيث
لا ينفك عنه في الدنيا وفي الجنان على ان اكثر اولئك العادين في رفضهم ومنقصهم يبوح منهم في
معاطن المنصفين رائحة رفضهم والخلافة ثلثون سنة الى ملكا عضوضا فهو على العامل اي ملكا
بعض سيئ ظلمه اي الظلم الواقع فيه الرعايا عضا او المعقول اي بعضه الملك بتواجد فان
من يريد ان لا يلخص من يد به شيء يقال انه عضه او عض عليه بنواجذه وليس حتى يريد ان
ينزل من ملكه ولذا قدح على قتل ابيه مظفرا منصورا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة
عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشر سنة وخلافة علي ست سنين وقد استشهد على كل
راس ثلثين سنة من وفاة رسول الله صلعم وفي المصابيح عن انس رضي الله عنه قبض
النبي عم وابو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكل منهم ابن ثلث وستين سنة ثم ان نصب الامام
اي من له رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال النجدات
لا يجب اصلا وانما الواجب على الناس ان تناصفوا فيما بينهم فان رأوا ان ذلك لا يتم الا بامام
الامام يجليهم عليه فاقاموه جاز وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند طغوا العدل و
الانصاف ويجب عند طغو الجور وقال قائم العدل منهم بالسيف ومن عداهم من الجمهور
الجواب انه واجب دانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى فعند الشيعة ليكون ما علما في موقف اللطف
وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية وفي اجتناب المحرمات
العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاعذية والادوية والسموم والحرف
والصناعات والمحافظة على الاغذية والمحافظ او يجب على الخلق قال به اهل السنة
وعامة المعتزلة لو جوب سمعي قال به اهل السنة واكثر من قال به العامة او عقلي قال به ابي حفظ والجبائي
والكعبي وابو الحسين منهم والمذهب الاول لنا لاكثر المعتزلة انه يجب على الخلق سمعا لوجوه ذكر
منها ثمانية الاول قوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة بكسر الميم جاهلية وفيه
نظر لانه لا يدل بظاهره على وجوب نصب الامام بل يدل على وجوب الكتابة بالمعرفة به ان وجد اذ لا
اجماع العامة ع وجلوا وروي ان رسول الله صلعم لما توفي خطب ابو بكر رضي الله فقال ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا
وما هذا آراكم يعلم ان له ربا دون الله كما جانب وقال صدقت ولكنا بنظارة هذا الامر دونكم يقيد احد

احد انه لا حاجة الى الامام وهذا الوجه هو المعتمد ويقابل انا نقول نصب الامام في زمن الصحابة
كان امرا ممكنا فاجمعوا عليه فصار واجبا عليهم وقد فرغ في زماننا عن حز الامكان والجواز
فلا يكون فيه واجبا قطعا اذ الفعل الممكن الوجود لا يكون واجبا اصلا واثنا لنا ان كثيرا
من الواجبات الشرعية بتوقف عليه ثم فان كل واجب شرعي يتمشى في بعض الاقطار بغير
بتقوية الملوك والامراء ورؤساء الورى في هذا الزمان مع انقطاع بنا، الامام كالاسار
الى فاعل فعلا ما ذكر، معارضه لما بينه من الخلافة ثلثون سنة فبعض الام كلهم في ترك
الواجب وهو نصب الامام ثم بنا على ان النصب الامام ثم بنا على ان النصب قد
يكون ممتنعا فلا يتصف بالوجوب فلا عصيان في تركه بل لا معنى لتركه ويكون بعضهم معذورا
جاهلية ثم بنا على انه يجوز ان لا يوجد الامام في بعض الازمنة فلا يلزم الكل وكل الزمان لكونه
امامة ح فلا يكون متيمهم جاهلية قطعا ح لا يكون الامر بعد الخلق الثمانية مشكلا كما
ذكره ولا شبهة ط ان يكون ما ثمة ما ظلما للشبهة قصدا به نفي الامامة ابي بكر وعمر وعثمان
وعليا وهو اخص من الحاكم ظلما للبعض منهم قصدا به نفي امامتهم وامامة بني العباس و
لا شبهة ط ان يكون الامام موجودا ظلما للشيعة وليس لهم في الثلثة اطن شبهة فضلا
وكذا وربما ينقل مثل من الاشوى ولقد بالغ بعضهم في تعصبه باب الامامة وبكثرة وصل الى
ان قال منا ان يكون عالما بكل الامور مطلقا على المشهور واما في الشورى وهو ان يجعل
الامام والرسول الامامة بين اثنين فصاعدا على انهم يتشاورون فيما يتعلق بها فاكثر غير
امام واحد والحاصل ان الامام اما شخص واحد او اشخاص لا شغل واحد منهم في الامامة كما
في الشوى وحينئذ الامامة حقيقة او اعتبارية كما في عسكر واحد وعشيرة واصل قول الرازي
الامامة رياسة عامة لشخص من الاشخاص منتقض جمعا بالامامة في الشورى وقد يقال الشورى
ان يجعل ابني عم او الامام الامامة بين اثنين فصاعدا بشرط ان يتشاوروا فيتفقوا او احدهم
يتمكن بالامام وصل فلا اشكال ح وقد يشترط ان من نصب الامام اعلم ان احكاما كثيرة
يتمكن بالامام المشروط بما ذكر وان لم يوجد او وجد وفي نصبه تهييج الفتن بنا الامام
القرشي الناسي او العاجز ابتداء او انتهاء، ولذا قال ولا ينزل الامام بالجور او النقص او اجيب
ح بجواز اجتماع هذه الاوصاف الثلثة النسبية فيه وان لم يوجد امام فبكل ذي شوكة في ناحية
ناحية كانت والمسطور في بعض الكتب الثانية ان القاضي ينزل بالنقص وان الناس
لا يجب ان يولي القضاء عند فقد ان العدل العالم فقد فقاوه بخلاف الامامة فانه لا ينعزل بالنقص
على الصحيح وفي بعض كتب الحنفية ان العدالة شرط لا ولوية القضاء عندنا ولصحته عند الشافعي واصحاب

ينبغي للناس القضاء والاصح الجواز ولا ينزل بالنفس بل سنة وجب على السلطان عزله ولو توسط
في التقليد انه ان فسق انعزل به وعند ان فسق وبعض علمائنا ينزل بالفسق والامام لا ينزل بالفسق
ولا يمنع الفسق الامامة بلا خلاف وعن ابي حنيفة اذا ارتد العامل او عمي او فسق ثم اصلح او عاد
بصيرا او صح فنوعي قضاءه ولا يصح ما قضى في تلك الحال وفي رواية الشواذ ال ولو قلد
هو عدل وتوسم بتولي القضاء على ما في كتب الحنفية انه لا سوغ عالم يجتمع عليه على ان الامام اباحنيفة ضرب
اياما وقيد بفقه وحسبه يوما وامتنع في الاصح عن القبول ومات عن الاباء قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من قلد القضاء فكانما ذبح بغير سكين واستفتي ابن وهب فذهل متعجبا
وتبيان فكانما غمز بناء من وضل عليه فعال بعض اصحابه لو جلست وعدلت لكان فيه افعال
يا هذا او عملك هذا ما سمعت رسول الله صلعم كان يقول القضاة يخرجون مع الايتام
والعلماء مع النبيين وقيل كيف ولا تامر وقيل لا بأس به كما كان صالحا ما من نفسه الجور وعن علي
رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاة ثلثة اثنان في النار من علم وقضى بخلافه وجاهل
قضى بالجهل والثالث من ابيات الله تعالى عليه وعن مروق لان اقضي يوما بحق احب
الي من ان ارابط سنة وقال عامة المشايخ التقلد رخصة والترك عزيمة وقد وضع القضاء
قوم صالحون فيه قوم صالحون وتركه الاصول اصلح دينا واما امتناع الصالح للقضاء
منه فان كان واحدا فنوأثم وان تعدد فان قبل الواحد وامتنع الآخر فلا اثم وان امتنع الكل اثموا
ويجوز التقلد من الجابر والمتغلب والباغي وتنزيه على ما في كتب الشافعية ان القضاء فرض
كفاية ومن لا يصلح لزوم ان تولاه الامام اباد وان تولاه ومن صلح له فان كان واحدا
لزمه الطلب واشتهر كفاءته عند الامام والقبول ويجب عليه ولا يجوز تخلفه من المسل والخيانة
وان كان متعددا فان كان غير اصلح وبقي جائزا القبول وكره الطلب وان كان مثله جاز القبول
فاما ان كان عاملا ولو تولى اشتهر وامتنع الناس بعلمه او كان مشهورا بنفع بعلمه ولم
يكن ذا كفاية ولو تولى صار ممكنا من بيت المال استحب له الطلب والقبول وان كان ذا كفاية
كره له الطلب وعلى هذا فقس امتناع السلف من القبول وان كان من وجه يستحب له
الطلب والقبول فحين استحب الطلب والتمني او ايجابهما فهو عند الوثوق بالنفس وغلبة الظن
بقوتها واما عند الخوف فيحرز عنه وهذا اذا لم يكن ثم قاض يحيط له شروط القضاء واذا
ان كان فالطالب لعزله مخروج فاضلا كان او مفضلا والطلب حرام وفي فتوى قاضي خان ال
فيما ارشى فيه وعند اذا ال وتصلي اي ويصل المسلمون عن طريق فرض الكفاية على كل بريء الى
الاداء ال جامع للطاعات وفاجر ويمكن ان يراد بالبر غير الفاجر فيندرج فيه المجنون ومن ثم لم يبلغ اذا مات على الايمان

الايمان والاسلام ولو علم ذمي باخبار مسلم واحد عدل اما بالسلامة الاصلي او بجدوثه قبل انقضاء مدة
السلطان الموت به وان شهد عدل مسلم انه ارتد والعياذ بالله قبل موته ومات عليه لم يحل ميراثه ويصلى
عليه وفي النوادر يقبل شهادة رجل وامرأتين من المسلمين بالاسلام وشهادة نفر ان بالبصرة ان
بالسلامة وفي النوازل وفي دخل دار الحرب او سبي صبيا منها وادخله دار الاسلام يحكم بكلامه
كذا في بعض الفتوى للاجماع وبقوله صلعم فان فلت سياعث الامام يعلم النوع الذي لم يوقن به ال
ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالقضاء المخصوصة من فروض الكفايات والاخفاء
في ان كثيرا من الاحكام العلمية دون الاعتقادية قال في شرح المقاصد لا نزاع في ذلك كما لا
شاعت بين الناس في باب الامامة اضلالات فاسدة واضلالات بادية سامحك الله فرض
الروافض الخوارج ونحوهم كاد ذلك يفضي ال رفع كثير من قواعد الدين وينقض عقائد الفرق
في الخلفاء الراشدين مع التعلم بان ليس بحث عن احوالهم واسخافهم وافضلهم كثير يشفي بافعال
الكثيرة الحق المتكلمون من المباحث بابواب الكلام وربما اوردوها في فرائضه بحث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل به لكن عن قانون
الاسلام فان قيل هب ان مسائل الامامة رجعت بنا الاعتبار ال مسائل الكلام فما مسائل هذه
المسائل اي ما بين المسلمين السابقين آنفا وامثالها وامثال بعض ما سبق اما هي في الفروع
التي هي الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام اي في الاصول التي هي الكلام قلت ال بد من
هذه المسائل وهي هنا فصل وعشرون مسئلة ال ال فروع الفقه والاضافة في هذه الواضح الثلثة
بانها وهذه المسائل النزعية ال تمام خالف الاولة القطعية وتنبيه وعليك وكر بعض من هذه
الاولة فكر فكذلك غايته رضي الله عنها ال وهو لا يوجب اللعن قال الحق هو عبارة عن الابعاد
من الله تعالى ولا يجوز الاعلم من نيصف بعضه بعين الله كالكفر والظلم والفسق والبدعة
النبيحة واللعن في كل من هذه الصفات البعدة تملك مراتب الاول اللعن بالوصف
الاعم كقولك لعنة الله على الكافرين والثانية اللعن بالوصف الاخص كقولك لعنة
الله على اليهود والثالثة اللعن على الشخص كقولك زيد وهو كافر او ظالم لعنة الله والاول
جايز اذا واما الثالث ففي جوازه تفصيل لانه ان ثبت شرعا ان شخصا مات
على الكفر كفرعون وابي جهل او يموت عليه كابليس فاللعن عليه جايز وان لم يثبت كزيد اليهودي فلعنه
حرام اذ هو حكم على الله بانه فذا بعده من عفوه وكرمه غيب لا يطلع عليه غير الله ويطلع عليه
رسوله اذا اطلعه ولم لا يجوز ان يسلم هذا اليهودي فيموت مؤمنا من الله فكيف يحكم بانه
ملعون ساخط ومن عفوه فال فان قلت اللعنة بكونه كافرا ان الحال كما يعامل المسلم به لكلامه

في الحال وان احتمل ان يرتد قال فاعلم ان معنى رحمه الله ثبته على الاسلام الذي هو
سبب الرحمة ولا يجوز ان يقال ثبته الله على كفره الذي هو سبب اللعنة فان
هذا سؤال الكفر وهو في نفسه كفر واذا عرفت هذا ظهر بطلان ... فلو في زمان الحين
او المبتدع بطريق الاولى وبالجملة ففي لعن غير رسول الله على الاشخاص خطر فليحترز
عنه ولا خطر في السكوت عن لعن ابليس فضلا عن لعن غيره واما اختلفوا في
يزيد ابن معاوية صح ذكر في كتاب الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه وذكر في
الامالي ولم يلعن يزيد بعد موته سوى المكثر من الاغرار نقال ولا على الحجاج لان
النبي صلعم ... وبعضهم اطلق اللعن عليه وقال لانه امر بقتل الحسين رضي الله عنه ورضي
به وكل امر به فهو كافر وكل كافر اي كل فرد من افراده المتخصصة ملعون فيزيد ملعون
وجوابه ان يمنع المقدمة الاولى وسنده ما قال الحجة انه لم يثبت اصلا ان يزيد قتل
الحسين رضي الله عنه او امر بقتله او رضي به ولا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة من غير تحقيق
قال رسول الله صلعم لا يرمي رجل رجلا بالكفر ولا يرميه بالفسق الا ارتد عليه ان لم يكن صاحبه
كذلك وقال ما شهد رجل على رجل بالكفر الا باء به احدهما ان كان كافرا فهو كما قال وان
لم يكن كافرا فقد كفر بتكفيره اياه والتعرض للاموات اشد قال رسول الله صلعم لا
تسبوا الاموات وقال اذا مات الميت فاذكروا منه خيرا وفي بعض كتب الفروع
يزيد من جملة المؤمنين ونقل من الشيخ ابي سعيد المتولي صاحب التتمة من كتاب الغنية
في الاصول ان يزيد بن معاوية رضي الله عنه من جملة المؤمنين وحاله في المشية ان شاء الله
ان يعذبه عذبه وان شاء الله ان يرحمه رحمه وعفا له ولا يجوز لعنه وتكفيره والذي يروى
انه من نقلهم راس الحسين رضي الله عنه وضربه القضيب على اسنانه وغير ذلك فهو
من وضع الروافض ولم ينقل ذلك احد من السلف ولا وجد في تصنيف امام موثق
به ولو سلم فالثابت به بسند ما نقل من الكتاب المذكور للشيخ المشهور ان اكثر ما
في امر يزيد ان ... والقتل وغيرهم انهم اما لرضي بقتل الحسين رضي الله عنه ولو قدرنا
انه ما امر بقتلهم بعد ذلك كان ... لا يكفر فان عثمان مع كونه افضل من الحسين رضي الله
عنه لو قدرنا ان شيئا قبل الصديق ما كنا نكفره اذ التكفير بالنظر رتبة الانبياء و
... من ليس نبي معاملة خاص بالنظر ماسه يكفر امر مفوض الى الله تعالى في
العصاة فلا يجوز تكفيره ولا لعنه ولو سلم فالثابت من ان اللعن على الكافر
المتخصص من غير رسول صلعم غير جائز الا نزل ... الوحي بكونه كافرا ... النبي ...

عم ثم تاب عن الكفر والقتل جميعا فقبل توبته ولا يجوز اللعن بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون يزيد
تائبا عن القتل او الامر او الرضي به ان كان متحققا منه ثم مات على توبته فيكون كالوحشي فلا ينبغي
اللعن عليه فقد ظهر مما مر منع انهم اتفقوا على جواز اللعن على شخص قتله او امر به او اجازه او
رضي به فان حجة الاسلام والتولى وصاحب الامالي ومن ينحو نحوهم خارجون منهم ومنع
ان رضي يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي ... معنا بل
استبعد ذلك من وضع الروافض ونقل رجال من غير ثقات فلا يكون ذلك حقا وصوابا
منع ان لا يتوقف احد ... بل يحرم بتلبيه عن جنابه فان منع الاصل يستلزم
منع الفرع ومنع ان يقال من شانه لعنه الله عليه وعلى انصاره وعلى اعوانه بل الحق
انه لا يجزم بمتصف تكونه على الكفر فلا يجوز تكفيره ولا لعنه فضلا عن يكفر من نفى
في الجملة وهو اما انه بوجه ما واللعن عليه ولا يبلغ ولي من الاولياء درجة نبي من
الانبياء اي لا يساوي ولي نبيا في الشرف والقرب من الله فضلا عن افضليته
وزيادته على نبي بل كل نبي فانه افضل من كل ولي وان كل نبي له اصطفا كمال مراتب النبوة
والولاية وكل من له هما معا افضل عن له احدهما فقط اذ المتصور نبي ليس له ولاية
كان النبي الذي له ولاية افضل منه ولو بلغ نبوته اقصى غاياتها فكل نبي افضل من كل ولي
وما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي الذي ليس بنبي بالغا درجة النبي
بل كونه افضل منه كفر وضلال والقائل له اجهل الجهال واما ما حكي عن بعض الصوفية ان
الولاية مطلقا افضل اي اعلى درجة واشرف من النبوة فالنبوة عنده وجهان الاول ان
الولاية تنبئ عن القرب والمحبة والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة
تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه اليهم قال
في الشرح وهذا فاسد باجماع المسلمين والثاني ان النبوة تنبئ عن النعمة من الحق الى الخلق
ففيها ملاحظة للجانبين وينبغي قرب الولاية وشرفها لانه لا يخلو شيء عن مرتبة ولاية
لانها لا تكون على غاية لان علامة ذلك تنزل رتبة النبوة وكل من الوجهين معارضة لما نسب
لاصطلاح المحكي المذكور وكذلك لا يلزم منهما انعكاس الافضلية لاحتمال التساوي ولكن البعض
ان يقول ليس شيء منهما بتام اما الاول فلان ... والاجماع على ذلك ثم وانما انعقد
على افضلية النبي مطلقا على الولي الذي ليس بنبي مطلقا فاشتبه على المدعي حال الموصوف
بالعارض واما الثاني فلانه ان اراد بقوله فيها ملاحظة للجانبين ان جانب الحق يلاحظ
فيها على الكمال الوجه ... تبليغ الشرائع وامتثال الطبائع بالوقائع ومن شانه هذا المنع منه ان يجرد

القلب الى قطع عداه وحرف باطنه الى مولاه واليه يشير قوله صلعم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد
الاكبر وقوله ع انا ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيلا ان لك من النهار سبحا
طويلا قال جاء رجل الى رسول الله صلعم فقال يا رسول الله كلف الله تعالى رسوله صلعم قيام الليل ثم ذكر الحكمة فيما كلفه فيه وهو
طويلا ان الليل اعون على مواطاة القلب اللسان واشد للسان وابعد للهجد والرجل وخفوت
الصوت وانه اوى للقلب واهضم للنهار انهم من النهار ولانه وقت نزول العلوم وتوزع الخاطر
والقلب في جوانب الحواس والمعاد وان اراد ان جانب الحق يلاحظ قلبي بوجه ما فلم
لكن حين الولاية بعلى ما هو المحتار في هذا المقام بل هو النور الى جناب الحق بالكلية والاعراض
عن الخلق بالكلية ومعلوم ان هذا اولى وافضل من الملاحظة الناقصة للحق والملاحظة الناقصة
للحق وقوله ونبقى قرب الولاية مسلم فان النبوة لا تنفك من الولاية ح قد يطلق لفظ
النبوة على مجموع هذا المنتفى وما في ضمنه فيقال لا مرتبة في الكون اشرف من مرتبة
النبوة لكن ليس الكلام في تفضيل المجموع على غيره وانما هو في تفضيل المنتفى
على المنتفى عليه وح عكسه فتوهم كونه صادقا لا يتم له في هذا المقام وكذلك قوله فلا
يتغير فهو مسلم ايضا ان يكون اصل الكلام في تفضيل ولاية غير النبي على النبوة و
ليس كذلك والحق ان العبد الواصل الى مبدوه الحق له توجهان وانقياما
توجه نحو الخارج والباطن وهو توجهه من الحق الى الخلق للدعوة والهداية والتوجه
ونحوها وهي النبوة والباقية لها وتوجه باطن نحو الداخل الصاعد وهو توجهه من
الخلق الى الحق بملاحظة جلاله وجماله وقطع النظر عن كمالاته وهي الولاية فهي باطن الكمال و
الصاعد منه والنبوة ظاهرة والباطن منه ومعلوم بالبداهة ان صاعد الشيء اصل
واولى من هابط الثالث ان للعبد كما اشير اليه جنبتي طبيعته وخلقيته فتوق ولايته توجه
توجها تاما الى الحق المطلق والمعبود المشخص سبحانه وتعالى فيه تقوى قوة خلقيته فتعلب
جهة خلقيته الى ان تقهرها وتقبرها بالاصالة كالقطعة من النحاس المجاورة للنار فانها تنسب
والاستناد او لقبول النار ية والقابلية المختلفة فيها تعمل فيها قليلا قليلا الى ان تصير نارا
فيحصل فيها بحصة النار من الاضاءة والتسخين والاحراق وغيرها وقبل المجاورة
والاشتعال مطلقا مردوعا وذلك التوجه لا يمكن الا بمحبة الذاتية الكاملة في العبد
وظنوره لا يكون الا بالاجتناب عما يضادها وينافيها وبالتقوى عما عداها فالمحبة هي
المركب والتقوى هي الزاد وزاد الذهاب موجب لان يتخلق بتخلقات صفاته وصفات
ربانية بقدر قوى وهو البقاء بالحق فلا بد ان تنتج منه البينة مطلقا بل فيه خلاص من نقصانات

بل الكلام في تفضيل الولاية مطلقا على النبوة

المحض

زوال

تعينات النبوة وزمرة التبليغ فدايرة الولاية اتم واكبر فحظه من دايرة النبوة
ولذلك اختصت النبوة والرسالة والتشريع بمحمد صلى الله عليه وسلم والولاية المطلقة واقعة
بقدم سلطانها الى قيام الساعة بل الى ما بعد فيكون اولى وافضل من النبوة فظهر
فان قلت قد مر ان الولاية ايضا اختصت بجامعها الموجود في زمان الشيخ الاول فلا
ولاية بعده قلت ومر ايضا ان المختصة به الولاية المحمدية لا المطلقة فان قلت
ومر ايضا ان المطلقة مختومة بعيسى اي حين نزوله الى الارض قلت الاقرب ان
يقال ان كمال الولاية بشقين مختوم بهما لا اصلها ومطلقها انه لا ختم له لان الدنيا ولا
الاخرة بخلاف النبوة والتشريع فانه لا صله وكماله ختما بمحمد صلعم اما عند وكن البعض
وفي التنبيه الكبير منهم من قال العبودية اشرف من الرسالة لان العبد بالعبودية
يتعرف من الخلق الى الحق وبالرسالة يتعرف من الحق الى الخلق ولا ريب ان العبودية
تنزل عن الرسالة وسبب الرسالة يتنزل عنها والاتيان بالعبد الا تنزل عنها ولانه
يتكفل الاول باصلاح نفسه والرسول المكلف باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما ثم
قد يشكل بان مرتبة النبوة التي افضل من ولايته ام مرتبة الولاية في قابل الاول
للنبوة من حيث الوساطة بين الجانبين والقيام باصلاح الخلق في الدارين مع خصائص
مشاهدة الملك ومن قابل الى الله لا لتوجه المذكور والولاية من حيث القرب والاتصاف
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بجلالة ولاية غير النبي واما الامام من حيث الخاتمية
ومن اسباب النبوة والولاية في النبي يجوز ان يكون [illegible] خاصة اجماع
لا خاصة النبوة وصدها على ان الحق ذكر في الاجوبة، ان الله لم يخل من عترة نبيه واصحابه
سأل عنها في الذر رضي فبلغ انه يحيى اسمه من دعوان النبوة وبالجملة جاء [illegible] الولاية
اكثر من جهات شرف النبوة ضمن اجتماعها فيه وانفراد الولاية فهي انفصل من
النبوة من مادة الجهات في كل صون وذهب بعض المجاهيز الان العبد اذا بلغ غاية المحبة
قال الله تعالى بهم ان الله يحب المتطهرين ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله
صفا كانهم بنيان مرصوص فالعبد خصوصا اذا وصل في كمال الايمان يحب الله ويحبه الله
قريبا يبلغ في كل من المحبين غاية فتنبه من علامات محبة الله للعبد ان يبغضه وان
لا يرى له مالا واهلا وان يوحشه من خلقه ويحول بينه وبين غيره وان يجعله يحتجب
وطالبا عن ما به وان يتنزل من امره ظاهره وباطنه عن ما به تقنعه ومن علامات
محبة العبد لله ان يحب الموت لكونه مفتاح لقائه وان يتمنى هوى نفسه لرضائه

ويجوز ان

قال رسول الله صلعم اخوف ما اخشى عليكم اتباع الهوى وطول الامل فاما اتباع الهوى فيصد عن الحق واما طول الامل فينسي الاخرة

ارید وصاله و بریده مجری فاترک ما ارید مما یریده وان لا یعثر عن ذکره لسانه ولا یمیل عن فکره جنانه
وسعل بخدمته ارکانه وان یانس بالخلوة لمناجاته فیها وان یتمتع بطاعاته وان لا یتاسف
علی ما یفوته الا علی ساعات خلت من ذکر الله وطاعته وان یشفق علی جمیع عباده المومنین
ویشتد علی جمیع اعدائه وان یخاف من اعراضه وابعاده ومحاربه وان یکثر خوفه واشفاقه وان
یأنسه ویبسط معه فالعبد قد بلغ غایته ان یحب الله وغایته ان یحب الله وکل من الطرفین
یستلزم الآخر سقط عنه الامر والنهی وذهب بعضهم الی انه سقط عنه العبادات الظاهرة
وکلاهما کفر وضلال والهادی هو الله الکبیر المتعال قال الرازی فی التنبیه الکبیر قال الله
تعالی واعبد ربک حتی یاتیک الیقین فامر محمدا صلی الله علیه وسلم بالمواظبة علی العبادة الی ان یاتیه
الموت ومعناه انه لا یجوز له الاخلال بالعبادة فی شیء من الاوقات فلا یکون ساقطة
من عبد بحال قال الحق فی بعض رسائله قد یدعی بعض من یدعی التصوف انه قد بلغ حالة یسقط
عنه الله الی حیث سقط عنه الصلوة وحل له شرب الخمر وجمیع المعاصی فهذا اعلم انه لا شک فی
وجوب قتله بل وقتل هذا اول من قتل مایة کافر اذ لا خروج فی الدین وتفتح به باب
من الاباحة لا یسد وخرق هذا فوق خرق من یقول بالاباحة مطلقا فانه یمنع عن
الاصناف بطنود کره اما هذا فیهدم الشرع ویزعم انه لا یرکب فیه الا تخصیص عموم
اذ خصوص عموم التکلیف ممن لیس له مثل وزنه فی الدین وربما یزعم انه بلا یس
الانبیاء وسارق المعاصی بظاهره وهو بباطنه بریء منها ویتداعی هذا الی ان یدعی کل فاسق
مثل حاله وینحل به عصام الشرع ثم قد یاتی بالله بعض اصحابه فیسقط و یذل فیصدر
منه بعض من الاقوال والافعال منکر الصون کما فیه من الجراءة وقلة الهیبة وهو محتمل
منه ومن قام مقامه ومن لم یتم ذلک المقام وشبهه به فی مقاله وافعاله مهلک به و
اشر من الکفر او کفر قال حینئذ اکل الناس بالله یتهاونون اشیاء لو سمعناها من
العوام لکفرناهم بها وهم یجدون المزید فی احوالهم بها وهی محتملة منهم ویلیق بحالهم والیه اشار الفاضل
فوم بحاطبهم زهیر یستدهم والبید یزهو علی منبر مولاه تاهوا بر و تیه عما سواه لم
یاهش رؤوسهم فی فنن ما تاهوا و امثله حکایات یرو و شیخ بالیمن حال کون ابوها
ابا موسی وابی عبیدة الخواص وابی حفص کلها مذکورة فی کتاب الاصناف قال الحق فیه ولا
سیما ان یرضی الله عن عبد بما یغضب به علی غیره مهما اختلف معتقداتهما وفی الزوان
تبیانها جلی ذلک لو فطنت وفیه مجمع قصص الزوان تبیانها لاول البصائر و
الابصار حتی تنبطوا الیها بعین الاعتبار وانما هی عند ذوی الاعتبار من الاسمار ثم اخذ بذکر بعض

بعض تلک القصص والمناهج واما قوله صلی الله علیه وسلم اذا احب الله عبدا لم یضره ذنب وقوله ان الله
لیحب العبد حتی یبلغ من حبه ان یقول اعمل ما شئت فقد غفرت لک فمعناه انه اذا احب الله
عبدا تاب علیه قبل الموت فلم یضره الذنوب الماضیة وان کثرت وبغفر له الاخرة
وان عظمت کالا یضر الکفر الماضی ویغفر له بعد الاسلام وقد اشترط الله للمحبة غفران الذنب
فقال ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله ویغفر لکم ذنوبکم ومعنی کان للحدیث الاول انه
عصمه من الذنوب ال وهم الخلاص وسموا الاسماعیلیة لانتسابهم الامامة لاسماعیل بن جعفر
الصادق وهو اکبر ابنائه والکرمیة لاباحتهم المحرمات واسبعیة لزعمهم ان النطقاء
باشرائع سبعة ادم ونوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمد ومحمد المهدی سابع النطقاء وبین
کل اثنین من النطقاء سبعة ائمة فجموع شریعته ولا بد فی کل عصر من سبعة یهم یتعبدون
فی الدین ویهتدی وهم متشابهون فی الرتب والباطنیة لادعائهم ال باکلیة وفی سائر
المواقف قالوا القرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة
وشبه الباطن ال الخ کشبه اللب ال القشر والمتمسک بظاهره معذب بالمشقة
فی الاکتساب وباطنه موال لشرک العمل بظاهره وتمسکوا فی ذلک بقوله تعالی فضرب بینهم
بسور له باب باطنه فیه الرحمة وظاهره من قبله العذاب الحادی قال الرازی
الاخلاص فی العمل ان یکون الغرض المتنوع علیه واحد من غیران یشوبه غیره فمن یصدق
وعرضه مخلص له فهو مخلص ومن یصدق وعرضه محض الثوب ال الله تعالی عن هم
الثوابب کالاجر الاجل وسبل عن ای شیء کان وکیف خصه الوصف بالسبل عن الحق فقال
قذف عائشة بالزنا لم یرد النصوص کالدین یرمون المحصنات المؤمنات
الغافلات ال هو الحق المبین الکریم قال جار الله ولو بکیت القرآن کله وجدت
کما اوعد به العصاة ثم تراه عز وجل قد علق فی شیء من قذف عائشة رضی الله عنها
ولا اغلظ من الایات الغوادح المنحوة بالوعید الشدید والعتاب البلیغ و
الزجر البلیغ واستظام مارکب من وعظ واستطاع ما اقدم علیه مثل ما اقترن به
عن ثلاث محلفة واسالیب متنوعة کل واحد منها کاف فی بابه ولو لم ینزل الا هذه
الثلثة لکفی بها حیث جعل القذفة ملعونین فی الدارین جمیعا وبوعدهم بالعذاب العظیم فی
الاخرة وبان السنتهم وایدیهم وارجلهم شهد علیهم بما افکوا او بهتوا وانه توفی
جزاءهم الحق الواجب الذی هم اهله فی بلوغ اعتدادهم ان الله هو الحق المبین
فاوجز فی ذلک واشبع وفصل واجمل واکد وکرر وجاء بالم یجیء به وعبد المتکبر

فقد خلص لکل العبادة جرسا فخصص الاخلاص بالذکر فصد الثوب الا الله تکفو

عبد الاوثان الاماوه نه في التضاعة ولقد برا الله اربعة برا ربعة برا يوسف سلمان الشاعد
وشهد شاهد من اهلها وبرا موسى من قول اليهود به بالحج الذي ذهب شيوخه وبرا اليهود وشيه
مريم بالزنا ولدها حين نادى من حجرها اني عبد الله وبرا عائشة بضعة الاباك العظام
في كتابه المتلو على وجه الدهر مثنى مثنى البشر به بضعة المباينات نا نظركم كما
ومن تبرا منه او لبك وما ذاك الا لاطلاعه على ما ذكر له رسول الله صلعم والتنبيه على افادة
سيد ولد ادم وحبيبه الاولين والاخرين وحجة الله على العالمين ومن اراد ان
ان يمحض عظيم شانه ويعلم قدره واجراه لتعصبه السبب دون كل سابق فليتأمل
ذلك من ايات الافك والبهتان كيف عصف له في حرمته وكيف بالغ في النهي عن النهمة
مجابه وقال الرازي وصف الله طعن اليهود في مريم وطعن المنافقين في عائشة بانه
بهتان عظيم دال على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة عيزلة اليهود الذين
يطعنون في مريم فان قلت لم كرر لفظ البهتان قلت لان الله عنها قلت
نا سبا كتاب الله المكرر لتنزيهها وطهارة بيتها والاستحقاق بها الى
بالمعصية اثبت كونها معصية بقطع كبيرة كانت او صغيرة اي عدها منه مرتكبيه من
مبالاة وتجري مجرى المباحات كفر والاستهزاء على شريعة والاول بالتربية
وبمرتبة من حيث انها يطاع بها وملة من حيث انها يجمع عليها ويندرج في الاستهزاء
بها الاستهزاء بواضعها وشارعها اي الله ورسوله وبكتبها وبكل ما يدل
ولا له قطعية عليه كالانبياء والملائكة والجنة والنار وما شاكل وكل كفر وعلى هذه
الاصول الثلثة الاخيرة من تلك الخمسة المذكورين يتفرع ما ذكره الفتاوى من انه
ان والابان يكون حرمته لغيره كالمال المغصوب والمسروق للخاطبة والمارث
او بسبب دليل ظني كلمة طيبة امرأة اوجارية فلان وبعضهم ان قد علم اي قد
يتبين في وبين النبي حرمة ودليل انما يكفر بالدليل القطعي فالاول كنكاح ذوي المحارم
نسبا او رضاعا او مصاهرة او شرب الخ او اكل الميتة او شرب البانها او
تناول دم او تناول لحم خنزير من غير خرز وذلك كنكاح الاجنبية المغتصبة وتناول
المغصوب والمسروق من غير خرز فحكمه كمن اعتقد حرمة الحلال بالاجماع مثل
كافرة صون الفرق كافرة صون عدم الفرق من غير عكس كلي لغة فالكافر و
الحرام في الصون الثانية اعم منه مطلقا والاول اما لو قال لحرام سوء اخذ اعم او اخص
هذا الحلال لشروع السلعة او بحكم الجهل فلو لا يكفر ولو ظن ان يجوز من الاخبر بالنكاح

فتنى الخ و

بالنكاح او ان لا يكون الخمر حراما الى الزنا او مثل الخمر او اعظم فانه يكفر والغالب ان ما كان
حلالا في زمان وشريعة فتمنى حله لم يكفر وما كان حراما في كل زمان وشريعة فتمنى حله
يكفر لان حرمته ؟ وقال النواوي في الروضة الصواب انه لا يكفر في مسئلتي التمني ولو
استحل وطء امرأته الحائض في فرجها يكفر مطلقا وعن محمد انه لا يكفر مطلقا فهو الصحيح لان
النص الدال على حرمته وهو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ظني مع ان الحرام وطء
الفرج وفي بعض الفتاوى في الفرج استحلال الحيض ليس بكفر الا ترى ان في اباح
الزوج الخ لو وطئ في حال الحيض بحلال الاول وعن الامام الكبير الله كل خلق لا يطأ وطأ
واما فعل امرأة حال الحيض والنفاس طاهرة منها لا يحتمل الا ان يشوى ذلك وفعل ان استحله
متأولا لا بيان النهي للتنزيه لا يكفر وان استحل مع اعتياد الحرمة كفر والصحيح قول
استحلال اللواطة بامرأة اوجارية قبل يكفر كذا لا يكفر على الاصح وفي لفظ بعض
الفتاوى وهو الصحيح وفي ذلك البعض الفتاوى اذا وصف الله تعالى بما لا يليق
به او سخر باسم من اسمائه او سخر باحد من اولاده او انكر وعدا وعد به يكفر اذا كان ما
الخ انما يناسب بالقطع ولا وجه لذكره الا العهد اصلا ولو ابدل من لفظ الخ لفظ
الشرط وارد اذا كان جانب الشرط بناء بدليل قطعي على انه اذا دل على امتناع
اضافة بذلك ووجوب اضافة بنقيضه وعلى ان ذلك الكلم من اسمائه او
الامر من اوامره او الوعد من وعده او الوعيد من وعيده فكفر الواصف والساخر ثابت
واما اذا دل على المذكور اسا ظني فلا كان استحلال الحرام لكان صوابا وقد نقل
وفي وهمه البعض من الفتاوى ولو قال ان عبد الله والحلي خوف النفس كان لا بأس به
وهو الكلام باخره فعل كفر لانه صفة المضاف اليه وقيل ان قصد كفر والا فلا لان
هذا الجزء من المضاف والمضاف اليه جعل اسما للرجل ولا سبيل الى تكفيره اذا
عبر عنه بهذا الكلم سوى صفة الصنعة كالبقال وزاز رشبك وبزدكي سروبرادر به
تصغير الملتحي وذي الراس لا تصغير اللحية والراس واعلم ان سلة وصف الله
بما لا تليق به كما هو في مذهب المجبرة والمشبهة والكرامية والمعتزلة وسائر اهل الملل
والنحلة ليس من قبيل الاستهزاء لان الواصف لله تعالى بما وصفه
به يزعم انه هو المجد المعظم فقد فاته فلم يندرج تحت اصل الاستهزاء والاستهزاء فيما ان
امكن انذر اجراء حكم الاستخلال باعتبار انه المتعلق بالافعال وان الوصف فعل
لسانا فذاك والا فذكره ههنا استطرادي وكذا الكفر لو ظن انه لا يكفر بمن معتوه بنوبة

من الانبياء كالذى الغرنيين ونحوان الذين ينبوتهما مخيلة بعيد ان لا يوجد جوابه
ذانه او بوجد ولا ينصف بالنبوة عند قيام الاستخفاف والاستهانة او قصد عداوته
ولو تمنى ذلك لاعلى سبيل الاستخفاف او سبيل العداوة فلا يكفر بخلاف ابغض من كلامه
وقد صرح به فى بعض الفتاوى فيلزم ان لا يكفر من قال ليت محمدا لم يوجد او
لم يبعث بالسداج عنى لا اعرف بالتكليف فاعذر وفيه نظر ولو عاب نبيا
كفر ومن فروعه انه لو قيل لآدم كان حائكا فقال بس ما صنعه جولاه لحكان باكما
او قيل ان رسول الله صلى اذا اكل بخمس اصابعه فقال انا ابى او ببنانى او قال
لنبى عليه السلام انه قد جن كفر ولو قال اعمى عليه فلا وقال لنبا صلعم دوده بك
او جر كنى حامو او ناخن دراز او لشر موبك او اذا قيل انه يحب الربا او الميسر
فقال انا لا احبه كفر ان كان بطريق الاستخفاف ولو قيل اعلن راسك او علم اظفارك
فانه سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر مطلقا وقال النوادى فى الروضة لا
يكفر الا ان يقصد الاستخفاف بما يتعلق بالانبياء، ما ذكر فى الفتاوى ان مؤمنا اذا قال
ان كان ما يقول الانبياء حقا فنحن بحق لا نه شك فى صدق الانبياء، اقول ان
لم يقل ذلك على سبيل الشك بل على سبيل ارخان العنان فى الوعظ والنصيحة لم يكفر
كقول موسى من آل فرعون يكتم ايمانه فانه قال فى حق موسى وان يك كاذبا فعليه
كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم ولم يكفر وكذا لو ضحك على
وجه الرضى والاخبار بحكم بالكفر اما اذا كان تعجبا غير راض بالكفر فلا يكفر
الناسخ بالفرون قابل سلطانا فلا يكفر الناسخ واما المتكلم بالاعتراض فكافر وكذا
لو جلس انسان على مكان رفيع شبيها بالمدرس او المدرس وحوله قاعد بالوضع
مسائل يضحكون ويقربون بالوساد او شبيها بالمعلم فاخذ خشبه وجلس القوم
حوله كالصبيان وضحكوا منه واستهزوا به يكفرون فيها وقال النوادى فى الروضة
الجواب ان لا كفر فى مسائل التشبيه وكذا لو كفر لو افتى لامراة بالكفر او علم بها المرود
لتبين من زوجها وقيل ان علم بها وامرها بالمرود يكفر وان علم بها ولم يامرها بها لم يكفر
وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة معتمدا ان كل منها يكفر وان
واخت فعله ذلك فى كل من المسئلتين الكعبة وكذا لو صلى فى ثوب نجس وهو واجد
للثياب الطاهرة وفى كل من هذه المسائل خلاف بين العلماء، قال النوادى فى
الروضة مذهبنا ومذهب الجمهور انه لا يكفر ان لم يستحل فعله فلو وقع فى قاعة قاموا

فاموا الى الصلوة فاستحى من اظهار عدم الوضوء او من ترك الصلوة فقام معهم وصلى بلا طهارة
او كان طاهرا من العدو فصلى بدونها قيل لا يكفر لعدم الاستهزاء قلت وينبغى لمن اضطر الى
ان لا يقصد بالقيام والركوع والسجود وسائر اعمال الصلوة واذكارها اعمال الصلوة واذكارها
واذا صلى على مكان نجس او افندى بصبى او امراة او جنب او محدث او مجنون او عمدا لا
يكفر اجماعا ولو جرى وضع يده على جبهته وتركها وصلى الى قبلة اوفى اختلف المشايخ فى كفره قال الحلوانى
الاظهر انه ان فعل ذلك على وجه الاستهزاء يكفر والا فلا الى غير ذلك من الفروع ثم المسائل المذكورة
فى هذا الفصل من اولها الى مسئلة القمى من فروع استحلال المعصية ومن اثنا الى اخرها من فروع
الاستهزاء والاستهانة والتلبيس الى فيلزم ان يكون الخارج عن الطاعة كافرا
لما سبق من روح الله بنا، على قاعدته ومعلوم ان مرتكب المعصية كافر دائما فلا يكفر الا ان يكون
المشرك كافرا لما بينه ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قال فى شرح العقائد
هم الذين انتفوا عما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله
بالكليات والجزئيات جميعا وما شابه ذلك فمن تواظب طول العمر على الطاعات والصلوات
باعتقاد وقدم العالم او نفى الحشر او نفى العلم بالجزئيات فنو ليس بداخل فى اهل القبلة باعتبار
الارادة ولا نزاع فى كفره بذلك الاعتقاد وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر عنه ثم سهولا،
المتفقون على ما ذكر قد اختلفوا فى اصول سواء كمسئلة الفناء وخلق الافعال وعموم الارادة
وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع لاحد ان الحق فيه واحد فهل يكفر منهم من خالف
الحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا فذهب الشيخ الاشعرى واكثر اصحابنا الى انه ليس بكافر
وهو اشهر القولين وهو المروى عن ابى حنيفة وعليه اكثر الفقهاء واياه اختيار الامام الرازى وافقه
بعض المتاخرين من المعتزلة ومن اصحابنا من قال يكفر المخالف وقال قوم الحق انه لا كفر الا بانكار
ما علم بالضرورة من الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله بالجزئيات
والكليات ونحو ذلك وبه قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائينى وابو الحسن الاشعرى فى
احد قوليه ومن لا فلا وقال فى المواقف لا يكفر احد اهل القبلة الا ما فيه نفى للصانع او العلم او
شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه به صلعم ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات وامثالها
عداه فالقائل به مبتدع غير كافر قال فى بعض كتبه ومنه النجم قال وللقائل ان معاملتهم خلاف
هو خارج عن فتنا هذا فلنا ليس بناس وفنوط من رحمة ربه ومن رحمته لانه على تقدير الكفر او
العصيان لا ناس من ان يتوب الله عليه بالتوبة والايمان والعمل الصالح وفى بعض كتب النووى
من الصغائر الرذيلة من الكبيرة الناس من رحمة الله والامن مكره وهذا واضح من قولهم لا يكفر احد من اهل

خصر صاحب هذه الاشياء ٢٠
ثم الوعظ
الكلام
فصل
فى الردة

النبلة وقولهم بكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية كما هو المشهور من المعتزلة او بسبب الشيخين او
لعنهما كما هو الظاهر من الروافض وامثال ذلك مشكل لانه يلزم ان يكفر المعتزلة امثالنا وان لا يكفروا
يمكن رفع الاشكال بان المعتزلة لما سلكوا خلق القرآن مثلا غير كافر بل عباد رتقاعد اصول الدين
كافر باعتبار رتقاعد الرجوع على ما اشير اليه في المواقف فمن لا يكفر طائفة اخرى فلا يلزم الجمع
من مذهب طوائف اصلا في قواعد ولو سلم ان الكفر شخصي واحد فنوعا باعتبار انه كلام
لا يكفر وباعتبار انه فعله يكفر فلا اشكال على ان المذكور في بعض الفتاوى ان بعض الفقهاء
قالوا ان المراد بالقرآن هو الكلام اللفظي المسموع وبعضهم قالوا المراد مخلوقه نزوله وعلى كل
من الوجهين فلا كفر في القول بخلقه وقد ذكرنا في الاصول ان قول الامام القائل بخلق القرآن كافر
محمول على انه لا على الحنفية فالقائل به مبتدع ضال لا كافر وفي بعض الاصحاب الحنفية ان من ارتد
والعياذ بالله تحرم امرأته صحي علمه او لا ان سلم ثم تجدد النكاح وبعد الدخول والموطوءة الخ حل منها
في الارتداد ولد الزنا ولا ينبغي ان يعد منه عبادة واستحق القتل وان تاب قبل ان يقدر عليه التائب
وفي العادة لا يحدثه مالم يرجع عما قاله او فعله ولو زال الارتداد وذهب الكفر زال القتل
الا اذا ارتد بسب الرسول صلعم او سب واحد من الانبياء ولو سكران فانه سيتبين
ثم يتبين حد الكافر تدين والياه وخلاف ما اذا سب الله او ارتد بغير سب واحد من الانبياء
ثم سبه فانها لو سلما ثم يتبين وهذا مذهب ابي بكر الحديث والامام الاعظم والثوري
واهل الكوفة والشهير من مذهب مالك واصحابه وقال الخطابي لا اعلم احدا من المسلمين
اختلف في وجوب قتل الكافر بسب النبي صلعم وقال ابن سحنون المالكي اجمع العلماء ان شاتمه كافر
وحكمه القتل ومن شك في عذابه وكفره كفر قال الله فيه ملعونين اينما ثقفوا اوخذوا
وقتلوا تقتيلا سماه الله الآية وعن رسول الله صلعم انه قال من سب نبيا فاقتلوه ومن
سب اصحابي فاضربوه ولو ارتد المرأة قال مشايخ بلخ وسمرقند والحاكم الشهيد
واسماعيل الزاهد ان هذا الارتداد لا يؤثر في انفساخ النكاح وكذا عبد عن النكاح الاول
ولو بدا بارتداد المسلمة او الارتداد ان يحرم على زوجها فتكلمت بكلمة الكفر والعياذ بالله
الايمان مستقرة قلبها ومانت مانت كافرة عند الخ واذا لا يقدر على تبديل الاقرار بالانكار
بلا قيام سبب على رأسها لكون الايمان ثابتا عندنا وفلانا عند اصحاب الحديث ثم في
الشيء الخ الاول بحث معنوي وهو اي الشيء والموجود عند اهل السنة كافر في صدق الكتاب
مترادفان وكان السنة يفرقون الوجود والثبوت والعدم يرادف الشيء الكل دون الكل
والمنفي كل شيء هو موجود وكل موجود شيء وكل معدوم لا شيء وكل لا شيء معدوم فندا الحكم ضروري لم يبالغ

بها نازع فيه الا اكثر المعتزلة لانهم قالوا المعلوم ان لم يكن له تحقق وتقرر او تشخص فمعدوم
ممتنع ومنفي وان كان فثابت في الخارج ومتحقق ومتقرر فيه وشيء ثم الثابت ان كان له
كون في الاعيان فوجود وان لم يكن معدوم ممكن فالمعدوم الممكن عندهم متحقق ومتقرر وثابت
في الخارج وشيء على التحقيق حيث التزم وبعضهم جواز ان يثبت ويتحقق ويتقرر في الخارج رجل
معدوم على فرس معدوم وعلى راسه العمامة معدومة معممة معدومة وبين البصري المعدومة
العنان المعدوم لذلك الفرس وبين العنان المعدومة سيف بركض بخوالعنان والك
بحث لغوي مبني على تفسير لفظ الشيء وهو ان الموجود والشيء في اللغة على ما عليه اهل السنة
وقال بعض المعتزلة الشيء اعم من الموجود مطلقا ومعناه الحقيقي المعلوم المتناول للممكن و
غيره وبطلانه قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا فانه اشبه عن المعدوم والمعنى الحقيقي
لا يصح تشبيه وقال عالم عاجز اعم منه مطلقا فقادر هو القديم وقادر هو الحادث وقادر هو الجسم
ويبطل اختصاصه بالمحدث قوله والله على كل شيء قدير اذ القدرة انما تتعلق بالحادث
دون القديم والاصح في اطلاق الحقيقة وبالحادث قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل الا صل
في الاستثناء ان يكون المستثنى منه متصلا وبالجملة قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله فقوله والمعدوم اي سواء كان ممتنعا او ممكنا ليس شيئا اي ثابتا متقررا في الخارج
واما ان المعدوم الممتنع ليس بشيء فبالقرآن والاتفاق بيننا وبين المعتزلة لكلهم واما ان
المعدوم الممكن ليس بشيء فبالقرآن فقط وبوجوه تنبيهية وذكر في المطولات منها ان
وهل البعض من المعتزلة ممن ان يكون محال الحركات والاكوان امورا معدومة و
ان لا يعلم وجودها الا بدليل آخر وهل هذا الا جماع بينه وسقط ظاهرا انما يكون واردا
في البحث الاول دون الثاني لوجوه الاول ان منها ما يكون مسئلة من مسائل الكلام
والكتاب فيما الآن مسائل علم اللغة والثاني انه يرد النزاع بينهما في الاول دون الثاني فانه
فيه لا يرد شيء من مذاهب الخصوص المطلق الثلثة والثالث انه اذا كان واردا
في الثاني ان يقال الشيء ليس بمعدوم او لفظ الشيء لا يطلق على المعدوم او الكلام يكبر
في الشيء اولا وبالذات لان المعدوم بخلاف البحث الاول فان الكلام فيه اولا وبالذات
في المعدوم وبتوجيه فرد بداهة المراد من البحث في عبارة الشارح وعدم تناول الاول لا
يخ عن سماجة وفي دعاء المؤمنين والمؤمنات الاحياء لانهم وللمؤمن والمؤمنات الاموات
وفي صدقهم عليهم نفع لهم خلافا للمعتزلة ومما التزموه من ابطال الاصل للعبد على الله بلزمهم
ان لا يكون ما لم يدع الناس لا للاموات ولا للاحياء حتى لا يكون نفع لدعاء الرجل لنفسه بما مر فتشد

ولو سكران فانه سنتابع
ثم يتبين حد الكافر تدين والياه وخلاف ما اذا سب الله او ارتد بغير سب واحد من الانبياء
ثم سبه فانها لو سلما ثم يتبين وهذا مذهب ابي بكر الحديث والامام الاعظم والثوري
واهل الكوفة والشهير من مذهب مالك واصحابه وقال الخطابي لا اعلم احدا من المسلمين
اختلف في وجوب قتل الكافر بسب النبي صلعم وقال ابن سحنون المالكي اجمع العلماء ان شاتمه كافر
وحكمه القتل ومن شك في عذابه وكفره كفر قال الله فيه ملعونين اينما ثقفوا اوخذوا
وقتلوا تقتيلا سماه الله الآية وعن رسول الله صلعم انه قال من سب نبيا فاقتلوه ومن
سب اصحابي فاضربوه ولو ارتدت المرأة قال مشايخ بلخ وسمرقند والحاكم الشهيد
واسماعيل الزاهد ان هذا الارتداد لا يؤثر في انفساخ النكاح وكذا عبد عن النكاح الاول
ولو بدا بارتداد المسلمة او الارتداد ان يحرم على زوجها فتكلمت بكلمة الكفر والعياذ بالله
الايمان مستقرة قلبها ومانت مانت كافرة عند الخ واذا لا يقدر على تبديل الاقرار بالانكار
بلا قيام سبب على رأسها لكون الايمان ثابتا عندنا وفلانا عند اصحاب الحديث ثم في
الشيء الخ الاول بحث معنوي وهو اي الشيء والموجود عند اهل السنة كافر في صدق الكتاب
مترادفان وكان السنة يفرقون الوجود والثبوت والعدم يرادف الشيء الكل دون الكل
والمنفي كل شيء هو موجود وكل موجود شيء وكل معدوم لا شيء وكل لا شيء معدوم فندا الحكم ضروري لم يبالغ

باب من العبادة وهو باب الدعاء ومنه الدعاء للنبي صلعم وقد عرفنا الله طريقة بامره
نبيه في كتابه فقال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وقال لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضا وللكل من الرسول فيكون عن
النبي صلعم وكان الملائكة رسل الله علينا انه وسايرة الانبياء والملائكة مخصوصون بهذا
النوع من الدعاء وانما قلنا اللهم صل على محمد اول وقوله او لبك عليهم صلوات من
ربهم ورحمة وقوله وهو الذي يصلي عليكم وملائكته فيقبل لا يرد لان الصلوة رحمة والله
تعالى فلله جل ولو له ان يتوحد في رحمته من شاء بما شاء اذا كان من اجابته
واما الملائكة فهم عبيد الله ومامورون باوامره فلهم صلواتهم على غيره حكم صلى الله عليه
المذكور في بعض الكتب وان الصلوة عند ذكر النبي صلعم عند الطحاوي تجب في كل مرة كما
اذا سمع اسم الله يجب عليه السماع في كل مرة ان يسبح الله فيقول سبحان الله او تبارك الله
فيبين الصلوة وتباع الذمة فنفي بخلاف ذكر الله لان كل وقت محل الادعاء للذكر فلا
يكون محلا للتفاخر، وعند الكرخي لا تجب الصلوة في العمر الا مرة وقيل يكفي في المجلس مرة
كسجدة التلاوة وبه ينزع وعن ابراهيم النخعي ان السلام يجزي عن الصلوة على النبي عوض في الاجابة، قال
بعضهم كنت اكتب الحديث واصل على النبي صلعم ولم اسلم فيه فرايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام
فقال لي لم اراك تصلي عند ذكرك في الحديث فكنت بعد ذلك لا اصليت وصليت ولا تجب
الرضوان عند ذكر الصحابة وتمسك المعتزلة بان القضاء لا يتبدل والجواب ان
كل مسلم كفى من النفاق والبلاء واستجاب الدعوة واستحصال المطلوب قضاء الحوائج
بالدعاء والصدقة كان القوس سببا لرد السهم والمهاب لخروج الباسات من
الارض وليس من شرط العاقل ان يتفكر ان الله وبانه لا مرد له ان لا يحمل السلاح في
الحرب ولا يستقي الارض لبعد بثر البعد فيها قبائل سبق القضاء بالنبات ينبت
بلا سقي وان لم يسبق فلا ينبت بل ربط الاسباب بالاسباب هو القضاء،
وترتيب نتائج المسببات على مسببات الاسباب على التدريج هو القدر والذي قدر
وقوع الخير او الشر اوقع الخير او الشر قدر سببا فلا تناقض في ما ورد الامور عند
النعجة بصيرته كذا في الاصبح، واما ما ورد في القرآن من مثل قوله قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم وقوله
استغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقوله حكاية والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا
اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وفي الاحاديث الصحاح من ان الدعاء للنوازل

لقوله ادعوني استجب لكم ولقوله اذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان من
الاجابة عشرة الاول ان يتحرى صدق الداعي لدعائه الاوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة و
رمضان من الشهور ويوم الجمعة من الاسبوع ووقت السحر من ساعات الليل ففي يوم عرفة
وسحر يوم جمعة شهر رمضان اعلم انك ان لا تتحرى الاوقات الشريفة كوقت زحف الصفوف
في سبيل الله ونزول الغيث والصوم والسجود وما بين الاذان والاقامة وطرفي الصلوة
المكتوبة الثالث ان يستقبل في دعائه القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض ابطيه و
ينبغي ان يمسح بهما وجهه اذا فرغ الرابع ان يصدق رجائه في الاجابة منه الخامس ان يبدء
بذكر الله تعالى ويقبل بالصلوة على النبي صلعم ويختم بها السادس ان يخلص فيه صوته بين
المخافتة والجهر السابع ان لا يكلم فيه النبي صلعم الثامن وهو الادب الباطن والاصل في الاجابة
والسبب القريب لها التوبة ورد المظالم والاقبال على الله بكنه الهمة الساعة والساعة الكبرى
وهي خراب السموات السبع والارضين السبع من الملائكة والجن والانس طرا والوحوش والطير
والسباع وغيرها وجبالها عراة عن الاشجار كبارا وصغارا على وجوههم في ارض بيضاء عفراء
كقرصة النقي قاع صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا تخفى الانسان بشيء منها انه لا
ريب فيها وفي اتيانها وقوعها واما العلم لزمان وقوعها فالمستاثر منه نص القرآن
والحديث انه غيب حاصل لمن عند الله سبحانه وتعالى وقال الله يسالونك عن
الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات
والارض لا تاتيكم الا بغتة يسالونك كانك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس
لا يعلمون قال ازف الازفة ليس لها من دون الله كاشفة وقال ان الساعة آتية
اكاد اخفيها وفي الكشاف اي اكاد اخفيها فكيف اظهر انا من اخفاها ارادة اضافتها
ولولاة الاخبار ربنا بانها مع تعمية وفيها اللطف كما افترث به وفي المصحف اكاد اخفيها
من نفسي وفي بعض المصاحف اكاد اخفيها من نفسي فكيف اظهركم عليها وقال جبريل
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرني عن الساعة قال ما المسؤول عنها باعلم من السائل وفي نفس
الامر لا يعلمها الا الله ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية وقال مفاتيح الغيب
خمس ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية قال في الاسلام قال بعضهم كتب عند
ممشار الذبوري فقدم فقيرا وقال السلام عليكم قال هنا موضع نطيع فيه لكن ان ا
عوت منه قال فاشاروا اليه بمكان وكان ثمة عين ماء فحفر الفقير الموضع وركع ما
شاء الله ومضى الى وكل الموضع وهذه حليه ومات وكان ابو اسحاق الذبوري

باب الاجابة ؟

ومن ان يخص
ان يخص عند
ويكرر الله ال
ما هو

العفو عافى لي ما لم
ان يكون عفو الاوفى
اي اجعلهما و
الحاق من الحال
حيه

يكلم فصحت في حجر امراة تواجدا فقال موسى فقامت المراة فلما بلغت باب الدار التفتت اليه وقالت
قدمت ووضعت ميتة وقال شيخ الشيوخ المحقق صدر الملة والدين القنوي هو من عباد الله من علم
الغيب ويروى من حق الخمس قال وقد رايت جماعة يعلمون متى يموتون وايش يموتون ويعلمون ما في الارحام
حال حمل المراة والله وقبل الحمل انه ذكر ام انثى مع ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الساعة قال انها في خمس
لا يعلمهن الا الله ثم تلا ان الله عنده علم الساعة الاية او انسون فقد اشكل الامر فان اطلع الله
بعض خاصته الغيوب او كلها لم يمكنه ان يدفع عن نفسه المعرفة والعلم بذلك ولم يمكن انكار الحديث
والقران فتعين ان يكون المراد بقوله لا يعلمها الغيب الا هو وبقوله صلعم لا يعلمهن الا الله انه لا يعلمها
احد بذاته ومن ذاته الا الله فقد يعلم غيره اياها بتعليم الله واطلاعه عليها فلا تنافي بين العلم الواحداني
ومنع النفي وقال الشارح في شرح المقاصد ليس الغيب في قوله فلا يظهر على غيبه الا من
ارتضى من رسول للعموم بل مطلق هو وقت وقوع القيامة بقرينة السباق ولا يبعد ان يطلع
عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء عدوى الانفعال فقد حصرت النصوص
نقيد لانهم من ذكرها والحلاوة اصلا لكنه كما عرفت ضروري وكثرتها بقبطرال امثاله ومن هنا
يعلم ان للقران بطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن او الى سبعين بطنا ورد في الحديث فلا ينفي الحاملة
على ظاهره ان ينكر احكام باطنه اذا سمعها واتى به وكل الرد على المخبر بها وما اخبر به النبي صلعم من اشراط
الساعة وشروطها منها ان الرا وهو العلامة اي علاماتها من ان يقل الرجال ويكثر الجهل و
النساء ويكثر الخمس امراة القيم الواحد ويكثر شرب الخمر والاموال حتى يخرج الرجل زكوة
ماله فلا يجد احدا يقبلها منه ويحسر الفرات عن كنز من ذهب فمن حضر فلا ياخذ منه شيئا او عن
جبل من ذهب يقتتل الناس عليه فيقتل من كل مائة تسعة وتسعون حتى تعود ارض العرب
مروجا وانهارا وان يتخذ الرجل الفيء دولا والامانة مغنما والزكوة مغرما وان
يتعلم لغير الدين ويطيع امراته ويعق امه ويدني صديقه ويقصي اباه وان يظهر الاصوات
في المساجد ويسود القبيلة فاسقهم ويكون زعيم القوم ارذلهم ويكرم الرجل مخافة شره وان
يظهر القينات والمعازف ويلعن اخر هذه الامة اولها فاذا وقع ذلك فارتقبوا عند ذلك ريحا
حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وايات تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع وان يمر الرجل على القبر
فيتمرغ عليه ويقول يا ليتني كنت مكان صاحب هذا القبر وان يتقارب الزمان فيكون السنة
كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة ويكون الساعة كالضرمة بالنار وان
ان يكلم السباع الانس والرجل عذبة سوطه وشراك نعله ويخبره فخذه بما احدث اهله
بعده ومن ان يملك العرب رجل اجلى الجبهة اقنى الانف من عترة النبي صلعم من اولاد فاطمة يواطئ

اسمه

اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يرضى عنه ساكن السماء و
ساكن الارض لا يدع السماء في زمانه من قطرها شيئا الا صبته مدرارا ولا يدع الارض من
نباتها شيئا الا اخرجته وهو المهدي ويعيش في ملكه وعدله سبع سنين او ثمان سنين او
تسع سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون والصحيح ان الله يخلقه في اواخر اعمار هذه الامة متى شاء
وما ذهب اليه الامامية من انه محمد بن حسن العسكري فليس كما ذكر يعني على ان الحديث
الصحيح قد دل على ان اسم ابي المهدي عبد الله لا الحسن ومن خروج الدجال ومعناه الكذاب
او المسيح او الممسوح للتي غاية التمويه او السياحة في وجه الارض وهو رجل شاب اقمر فعيم ضخم
حفال الشعر جعد قطط اعور العين اليمنى واليسرى كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه
ك ف ر وان شئت ممسوح العين عليها ظفرة غليظة مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن
كاتب او غير كاتب او شئت مطموس العين ليست بناتئة ولا حجراء تمكث ابواه ثلثين عاما
لا يولد لهما ولد ثم يولد لهما غلام اعور اضرس ابوه طوال ضرب اللحم كان انفه منقار وامه امراة
فرضاخية طويلة اليدين معه جنة ونار فناره جنة وجنته نار انه خارج خلة بين الشام والعراق
فعاث يمينا وعاث شمالا لا يتبعه اقوام وجوههم كالمجان المطرقة ومن يهود اصبهان سبعون
الفا عليهم الطيالسة ومن امة رسول الله صلعم سبعون الفا عليهم السيجان يلبث في الارض
اربعين سنة السنة كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة والساعة كاضطرام
السعفة بالنار وادا اربعين يوما كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كايامكم وصلوات
الايام الطوال يقدر على مقادير الايام المعهودة ويسيح في الارض كالغيث استدبرته الريح
فلا يدع قرية الا هبطها في اربعين ليلة غير مكة وطيبة بهما محرمتان عليه كلتاهما كلما اراد ان يدخل
واحدا منهما استقبله ملك بيده السيف صلتا يصده عنها وان على كل نقب منها ملائكة
يحرسونها فياتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيامر السماء فتمطر والارض فتنبت فتروح
عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرى واسبغه ضروعا وامده خواصر ثم ياتي القوم فيردون
عليه قوله فينصرف فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة فيقول
لها اخرجي كنوزك فيتبعه كنوزها كيعاسيب النحل ثم يدعو رجلا ممتلئا شابا فيضربه بالسيف
فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك وان بين يديه ثلث سنين شداد
تمسك السماء في الاولى ثلث قطرها والارض ثلث نباتها والثانية تمسك السماء ثلثي قطرها والارض
ثلثي نباتها والثالثة تمسك السماء قطرها كله والارض نباتها كله فلا يبقى ذات ظلف ولا ذات
ضرس من البهائم الا هلكت وانه من اشد فتنته انه ياتي الاعرابي فيقول ارايت ان احييت لك

ياكل السنة تعلم ان ربك يفعل بل فتمثل له ذوابله كاحسن ما يكون فدعاه اعظم اسنمة و
يأتي الرجل فدعاه فاجره ومات ابوه فيقول ارايت ان احييت لك فاكان وابا كل السنة
تعلم ان ربك يفعل بل فتمثل له الشياطين كذوابه واضحه ومن خرج دابه الارض على الناس
ضحى وهي الحساسة اهلك كثير الشر لا يدرى ما قبله من دبر من كثير الشر وفي الكتاب
جاء الحديث ان طولها سبعون ذراعا لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب ودوى
لها اربع قوائم وزغب وريش وعياطان وعن ابن جريج وصنع راس ثور و
عين خنزير واذن فيل وقرن ايل وعنق نعامه وصدر اسد ولون نمر وحاصره
مهر ووثب ينبش وفي بعير وما بين المفصلين اثنى عشر ذراعا بذراع آدم عليه
وعن ابن مهران بها من كل لون وما من قرنها فرسخ للراكب وقيل لا يخرج الا راسها وراسها
يبلغ اعنان السحاب او تبلغ السحاب وعن الحسن لا يتم خروجها الا بعد ثلثة ايام وعن علي رضي الله عنه
انها تخرج ثلثة ايام والناس ينظرون فلا يخرج الا ثلثا وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انها تخرج من المسجد الحرام وروى انها تخرج ثلث خرجات بادنى اليمن ثم يمكث ثم تخرج بالبادية
ثم يمكث وهي اطول بلاد الله فيبتدي الناس بالوحشة المسجد الحرام فما يهولهم الا وجهها من عند الركن هذا وادرس
مخزوم عن عيني الخارج من المسجد فتوم بمرون وقوم يقولون نظارة وروى يخرج من اجياد ذو
قيل من الصفا مكلم الناس بالوحشة بلسان وكلف فيقول لكا يدل عليه القران في اول النمل
ان الناس كانوا بايانا لا يوقنون يعني ان الناس كانوا لا يوقنون بخروجي لان خروجها
من الآيات وتنزل الا لعنة الله على القوم الظالمين وعن السري يتكلم بسبطلان الاديان كلها
سوى دين الاسلام وعن ابن عمر تستنبر الكعبة فيقول خرقة تنقد ثم تستنير المشرق ثم الشام ثم
اليمن فتفعل مثل ذلك وروى بنيا عيسى عليه السلام يطوف بالبيت ومعه الملون اذ يضطرب الارض
تحتهم ويتحرك تحركا شديدا وتشق الصفا فاول ما يخرج منها الدابة من الصفا ومعها موسى
وخاتم سليمان فيقرب المومن فيمسح اوفيما بين عينيه بعصا موسى فتنكت نكتة بيضاء
فتفشو تلك النكتة في وجهه حتى يضيء وجهه او فتتركه كانه كوكب دري ثم يكتب بين عينيه
مومن وتنكت الكافر بالخاتم في انفه فتفشو النكتة حتى يسود لها وجهه ويكتب من عينيه
كافر وروى فيحلو وجه المومن بالعصا ويجلو انف الكافر بالخاتم ثم ينول الناس يا فلان انت
من اهل الجنة ويا فلان انت من اهل النار ومن خروج ياجوج ومأجوج وما كان العجبان يدلل
منع العرف وقد يهمز ان صاوقد يهمز الاول فقط وهما اولادا يافث بن نوح عما عدا الترك
كافروقيل ما خرج من الترك وما خرج من الجبل والديلم وقيل خرج كثير من اولاد آدم اضعاف سايير

سايير بني آدم لان الرجل منهم لا يموت حتى ينظر الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم
غاية الطول فمنهم ذو ذراع ومنهم ذو عشرين ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من
هو في غاية القصر وهم الان محتمون في مكان ضيق من الجبل وذلك المكان بمنقطع
ارض الترك فاذا بلغ ذو القرنين ذلك المكان وجد من دونهم حاجزا فما صالحهم الترك
لا يكادون يفقهون قولا اي لا يكادون يفهمونه لا يجهدونه لشدة من اشارة ونحوها كانهم
للبلهم وقرى يفقهون اي لا يسمعون الا بعد كلامهم ولا يبينونه لان لغتهم غريبة يجهلونها قالوا
يا ذا القرنين ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الارض قبل كانوا يأكلون الناس و
قيل كانوا يخرجون الى اولئك الامم فيهلكون زروعهم وخروجهم ويسلبونهم فهل نجعل لك خرجا
ان تجعل بيننا وبينهم سدا اي جعلا يعني من اموالنا فاستغنى والخرج ما تخرجه عن اموالك و
خراجهم واستعان منهم بفعلة وصناع والآلة فجعل لهم ما اسد بينهم وبين يأجوج ومأجوج
فلم يخرجوا ان كل يوم سدا حتى اذا كانوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا
فسيحفرون غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
الشعاع قال الذي عليهم ارجعوا فسيحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون فيحفرونه
ويخرجون عند متهم باشامهم وسائهم من كل حدب ينسلون من عراسان مكة والمدينة
وبيت المقدس فيمر اوايلهم بحيرة طبرية فيشربون ما فيها ويمر آخرهم فيقول لقد كان بهذه
مرة ماء ثم يشرون ثم يقفوا الى جبل الخمر وهو جبل بيت المقدس فيقولون لقد قتلنا
من في الارض فلنقتل من في السماء فيرمون بنشابهم الى السماء فيرد الله عليهم نشابهم مخضوبة دما
ستمع بقيته حكايتهم ومن نزول عيسى بن مريم عليه السلام من السماء عند المنارة البيضاء شرقي
بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طاطا راسه قطر واذا رفعه تحدر منه
مثل جمان كاللؤلؤ فلا يجل للكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه
الدجال حتى يدركه بباب لد فيقتله ثم ياتي عيسى قوما قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدثهم
بدرجاتهم في الجنة بينما هم كذلك اذ اوحى الله الى عيسى اني قد اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد
بقتالهم فحرز عبادي الى الطور ويبعث الله يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون فيمر اوايلهم
على بحيرة طبرية فيشربون ما فيها ثم يمر بها آخرهم فيقول لقد كان بهذه مرة ماء ويحاصر
نبي الله عيسى واصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدهم خيرا من مائة دينار

لاصدكم اليوم فيرغب نبي الله عيسى واصحابه فيرسل الله عليهم من نتن ريحهم وريح
نتن واصدتهم يهبط نبي الله واصحابه فلا يجدون في الارض موضع شبر الا ملاته زهمتهم
ونتنهم فيرغب نبي الله واصحابه الى الله فيرسل الله طير كاعناق البخت فتحملهم فتطرحهم
حيث شاء الله او بالنهبل وستوقد المسلمون من قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين ثم يرسل الله
مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر فتغسل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انبتي
ثمرتك وردي بركتك فيومئذ تاكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويباركون في الرسل حتى
ان اللقحة من الابل لتكفي الفئام من الناس واللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس
واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ من الناس فبينما هم كذلك اذ بعث الله ريحا طيبة فتاخذهم تحت
ابا طهم فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم وتبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر
فعليهم تقوم الساعة ومن طلوع الشمس من مغربها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث اذا
خرجن لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا طلوع الشمس من
مغربها والدجال ودابة الارض فايهما رات اول صاحبتها قريبا على اثرها فالاخرى على اثرها قريبا
فاذا طلعت وراءها الناس آمنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل
الاية قلوما لحق منه شبهة بالقران وبالاحاديث المتواترة حتى لا مرية فيه لانها امور ممكنة
اخبر بها النبي الصادق في القران والحديث قال صديقنا من اسد العمادي الى وافرج
وتكن نار تخرج من اليمن يطرد الناس الى محشرهم ويروى نار تخرج من قعرعدن
تسوق الناس الى المحشر وفي رواية في العاشرة وريح تلقي الناس في البحر قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال كان
اول الايات خروج طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما كانت قبل
فالاخرى على اثرها قريبا وقال لا يقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وفي شرح المقاصد واول بعض العلامات النار التي دوجه من الحجاز تبلغ الدابة
بعد النفخة الحجازي والنار التي تحشر الناس بقعة الاتراك وخروج الدجال ينطوي الشر
والفساد ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وبدؤ الخير والصلاح وتقارب الزمان حتى
الخير والبركة وذهاب فائض الايام والاوقات او بكثرة الفضل والاشتغال بامر الدين و
لذاتها وبحدوث النفس التعظيم التي تغلب الانام عما غلب عليه من اللذات والايام و
انت فبهذا تشد الناد بذاخ احتمال في الاحاديث الصحاح المتكثرة والتي كبه حكايات يمكنه
للوضع من الصادق المصدوق ليس مما هم بل يجب ان يتردد ويدفع والا يوهن عقايد المسلمين

المسلمين المأخوذة من كلام الله وكلام سيد المرسلين والمجتهد الا جتهاد في
اللغة تحمل الجهد اي المشقة فكل اشتغل فيما يشق فيه فقد اجتهد في قال الرفو
ولا ينال اجتهادك في حمل الخردل وفي الاصطلاح هو اخص منه مطلقا وهو قد يكون اعم واخص
في السببيات والشرعيات الاصلية والفرعية البقينية والغير البقينية وهو المسمى
بالملة من وجه ما كان او امارة ويغرب منه فوقهم الاجتهاد وبذل المجهود لنيل
المقصود اي الذي هو الملة العلمية وذلك لا يكون الا من ماخذها وقد يكون اخص لا
يتبع الا في المسائل الشرعية الفرعية الظنية وقد فرقها المبتغي الاخص بكشف
البزدوي بعبارات فضلا عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فرع بقيد
الفقيه استفراغ وسعه اي شئ كان وبقيد ظن يدل الفقه وسعه فوقه حكم شرعي
قطعي وبقيد شرعي بدله وسعه الظن بحكم غير شرعي فالاجتهاد بهذا المعنى لا يكون في المسائل
الفقهية دون المسائل الكلامية وغيرها وتلقي الكشف والشهود من غير الاستدلال ان
المجتهد اما مطلق وهو الذي بلغ في جميع احكام الشرع واما مقيد وهو المتبحر في حكم دون
حكم فيجوز ان يوجد مجتهد في باب الصلوة دون باب النكاح وبالعكس فيجوز ان يوجد
شخصان لا يكون كل منهما مجتهدا للاخر واما باعتبار واقعة تدخلي وقد يقسم
الى وظني فالاجماع لا سيما اربعة الاول ان لا يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة متعلق بها قبل
اجتهاد المجتهد بل الحكم المتعلق بها ما ادى اليه راي المجتهد فقد يتبدل الاحكام الحادثة
الواحد الى اثنين او ثلثة او ازيد وقد لا يتعدد وكل حادثة لم يكلف فيها مجتهد ان مع
بقاء امكان التعدد والية ذهب عامة المعتزلة وطايفة من غيرهم ثم اختلفوا فذهب
اكثر المعتزلة الى استواء الحكمين او الاحكام في الحسن وذهب ابو القاسم الى كون بعض
الاحكام احسن من بعض ثم اختلفوا فقال اكثر المعتزلة لا حكم قبل الاجتهاد واصلا وقال الاخرون
وهم الاشعري ومن تبعه ههنا الحكم موجود قبل الاجتهاد ولكنه لم يتعلق فعله وانما يتعلق بعد
لانه قديم عندهم والحاصل ان لا حكم متعلقا قبل الاجتهاد مع وجود اصله عندهم واما عند المعتزلة
فلا حكم اصلا فتلخص ثلثة مذاهب وكل من كل مجتهد يصيب ومن ثم قالت اصحابنا مصوبة الكل
ان الحكم معبر ولا دليل عليه بل العثور عليه عزيز قلما عثر عليه بالاشتباه
واصاب اخوان ولمن لم يعثر واخطا اجر واحد كثر وسعيد والية ذهب طايفة من الفقهاء
والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وله دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه والية ذهب من
المتكلمين ثم اختلفوا فذهب طايفة الى ان المخطي لا يصح عمله وينقض قضاءه فيه اخطا فيه ولكنه يعذر

ولا يأثم لغموض الدليل وخفائه وذهب طائفة الى انه اثم غير معذور كما في سائر القطعيات الرابع ان الحكم
معين وعليه دليل قطعي والية ذهب عامة المتكلمين، ثم اختلفوا فذهب قليلون الى ان المجتهدين
خطائهم ليس مأجورا لانتفاء الاصابة ولم يكن آثما للبس والطلب وذهب الكثيرون الى ان ذلك
الحكم ان وجد المجتهد فقد اصاب فله اجران وان فقد فقد اخطأ فليكن معذورا وليس مأجورا
اجرا واحدا وهو المختار ثم اختلفوا عند كونه مخطئا انه مخطئ ابتداء او انتهاء، معناه بالنظر
الى واقع، فقط فقد شعة منذ هب الى ان الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان بعد قوله
وداود وسليمان ان الحكمان الآية والفهم المنصوب للحكومة الدال عليها قوله ان الحكمان في
الحرث او للقضاء الدال عليها المقام ولفظ الجمع اشارة الى ان الله تعالى شرفت سليمان بكثير
منها تمهيدا لاستدراك الاول ان الذي يجوز له الاجتهاد الثانية ان داوده بالاجتهاد
حكم بالغنم لصاحب الحرث بالحرث لصاحب الغنم ودين الوحي والالهام جاز لسليمان فلا ذو
لداود والرجوع عن حكمه الى اجتهاد سليمان وحكمه بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع
بها الى يتم اصحاب الغنم على الحرث في هرجم كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه ثم يتولى
لو كان كل من الاجتهادين صوابا وكل من المجتهدين قد اصاب الحكم وفهم القضاء
لما كان آه وقد يجاب من جانب من قال بتبدم شاوى عنه الاحكام في حادثة
واحدة وثناء من عنه الى عنه فاعتبه بالمنع فهمنا سليمان الحكومة الى هي اصح وافضل
من الحكومة الداودية الى هي عنه وفاصله بشرط بذلك امران احدهما قوله تعالى وكلا اتينا
حكما وعلما فانه ينتظم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وثانيهما ما نقل
من سليمان انه قال بالوحي للنبيين كانه قال في كل حق وهذا احق منه وما فيل
على هذا الجواب من انه ليس في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما منع انه اتى كل واحد
منهما حكما وعلما فيما حكما به في تلك الحادثة حتى يكون حكم كل منهما حقا فيجوز ان يكون المراد
بنا العلم لوجوه الاجتهاد وطرف الاحكام في نفس الامور وقطعا الى هنا جاء مسلما عند الطرفين
النقل بانه اوتي علما وحكما ومن ان ذلك الحكم من داود لو كان تركا الافضل لما وصح
سليمان الاعتراض عليه لان افتئاء المرء على رأي من هو اكبر منه اذا كان صحيحا
في نفسه غير مستحسن خصوصا على الاب النبي فانه لو سلم مقدمة فكلام على السند اذا
صحت المقام وانه غير مسموع عند المحققين الكل الى وتمام تحقيق هذه الاولة اه ورسل البشر
اي انبياءهم افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر غير الانبياء وعامة
البشر من المؤمنين افضل من عامة الملائكة واما الكافرون من البشر فلهم قلوب لا يفقهون

بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل فهم
شر من البهائم فهنا ثلثة مذاهب اما الاول وهو تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبنا لاجماع بالقرون واما الاول وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة والثاني
وهو تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فوجوه الاول التذكر ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لادم عليه السلام والسجود عليه منهي عن انحاء الاول ان يكون السجود عليه سجود اعلى البنية فاقوم
فبلتهم والذين سجدوا له حقيقة هو الله وحده الثاني ان يكون فانما سقام السلام عليه
او المصاحبة معه او الزيادة له اذ يجوز ان لا يكون ما يقوم مقام السلام والتحية عزيزة في
الزمان الا السجود ثم غيرت ذلك بمرور الايام وبعد السجود وغاية الخضوع خص به الله تعالى
الثالث ان يكون هو الامر به ابتلاء للملائكة افضلا ايجادهم للقبول لنعمة من
اطاعه منهم عن عصاه الرابع ان يكون هو الامر به عرفا في التعظيم والتكريم من الامر
والساجد للمسجود له كالهيئة الصلوة والتلاوة وليس السجود والامر به الذي وقع كلاما
فيه الا على هذا الوجه الرابع بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي ونحوه
حكاية انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومنع الحكمة الا لبيه الامر للابا في السجود
التعظيم للامر لا الامر لاحد المتساويين ولا فضلا عن الكمل الوجه الثاني التنزل
ان كل واحد من اهل الكمال منهم من قوله تعالى اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في
الارض خليفة ومن قوله حكاية انبئنا الجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك ومن قوله تعالى انا اعلم ما لا تعلمون ومن قوله ربنا وما
علم آدم الاسماء كلها الى ان قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون ان التقدمة اه واذا كان آدم افضل من الملائكة كان غيره من الانبياء
كذلك اذ لا قائل بالفصل فان قلت روى العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الله تعالى
لما خلق الارض اسكن فيها الجن فافسدوا فيها فسفك بعضهم بعضا وسفكوا الدماء فبعث
الله اليهم ابليس بعسكر فقتلوا بعضهم وطردوا الباقين منهم الى جزائر البحار ورؤس
الجبال واقتبر الكلام فقال الله تعالى لتلك الطائفة من الملك اني جاعل في الارض خليفة الى
من يخلفكم بدلا منكم واني راقبكم الى ممكن ان يكون هذه الطائفة من عوام الملائكة المخلوقين للعبادة
لا من رسلهم ولو سلم فرسلهم غير منحصرة فيهم وهذه الطائفة مهما المأمورون بالسجود على التفاوت
مع ان الاعمال من جانب الامر كان ممكن من الوجهين انما يدل على افضلية ادم على هذه الطائفة
والمقصود اثبات افضليته على الكل بواسطة ثبوت فضله على رسلهم كلام فلا نزاع انتهى قال الاكثرون

من العجابة والتابعين ان الله تبارك وتعالى قال ذلك بجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة
يفيد العموم ليكفر التخصيص بخلاف الاصل والانصاف اليه الا عند الضرورة والضرورة هاهنا
الكلام في اية السجود ويقابل ان يقول ان الملائكة كما اشير اليه بقوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو
وبقوله صلى الله عليه وسلم اطبت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبما روى
ان بني ادم عشر الجن والجن بنو ادم عشر حيوانات البرية هو لاء كلهم عشر حيوانات
البحر وكلهم عشر ملائكة الارض المكلفين وكل هو لاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكل هو لاء عشر
ملائكة السماء الثانية وفي هذا الترتيب الى الملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي
نور فليل ثم كل هو لاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش
الى عدد ما سمى به الف قول طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون
وما فيهما وما بينهما فانها كلها بالنسبة اليه شيء يسير او قدر اصغر او ما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد
او راكع او قائم ليس رجل بالتسبيح والتقديس وكل هو لاء في مقابلة الملائكة الذين يحملون
حول العرش كما في نفحة الجرح ولا يعرف عددهم الا الله ثم مع هو لاء ملائكة اللوح والقلم
هم اشياع اسرافيل والملائكة الذين هم جنود جبرائيل وهم كلهم سامعون مطيعون
لا يفترون مشغولون بعبادته وطاب الاستبذكره وتقطعهم نسيانون في وكل من ظنهم
لا يستكبرون عن عبادتهم آناء الليل والنهار ولا يسأمون ولا يحصى اجناسهم ولا من اعدادهم كم
غاية الكثرة في بعد من قبول العقل انهم مع هذه الكثرة والاشتغال بالعبادة والاستغراق في
جلال الله وعدم ملاحظة بعضهم الارض ومن عليها وخلافة خوطبوا بهم كلهم بقوله ان جاعل في الارض
خليفة قالوا بهم كلهم الجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وطلبوهم
كلهم بان يخفوا عند ادم بمرأى منه وسمع ويتركوا له العرش بما حمل والخافقون حول العرش
الحف والطواف عليه والجبون الجنة والنار ون النار والصافات الصفوف والذاريات
الذرو والمدبرات الامر ثم سجدوا هم كلهم اجمعون وانما تقبل العقل قبولا لامرا فيه ان خطاب
الخلافة والامر بالسجود كان الا للطائفة المكنية من الملائكة الطارقة للجن الى الخزر ومن
يحوطهم قال صاحب الكواشي لما اقام في الطائفة مكان الجن حفظت عليهم العبادة فاستلذ
والتمكن في الارض فاذا قال الله لهم اني جاعل في الارض خليفة كرهوا ذلك وقالوا الجعل فيها
فيفسد الزينة السفلية فذوقوا قول ابن عباس ورد على قبول الجمهور فلم يبق شك
الوجه الخامس على نفضله ادم وعلى من الانبياء من جميع الملائكة المقاصة فان قلت فقد قال الشيخ
ابو الحسن علي البزدوي ان الملائكة في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون جمع عام يحتمل التخصيص فاسد باب

باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل يحتمل تاويل التوقف فقطعه بقوله اجمعون فصار نصا وحكم
الايجاب قطعا ويقينا بلا احتمال التخصيص والتاويل فقول ابن عباس مبني على التخصيص فيكفر كلام
احدهما بالطلاق قطعا قلت قال الله تعالى او لا اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين
واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ثم قال فاذا سويته
الى ان قال فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومعلوم ان مادة الملائكة المخاطبين المامورين
بالسجود يمكن ان يراد بهو لاء المخاطبين جماعة خاصة من مطلق الملائكة ويكفر العموم والشمول
والاجماع في هذه الجماعة بحيث لا يحتمل التخصيص والتوقف فيكفر كلام كل من ابن عباس والشيخ
فقال الوجه الثالث النقل قوله ال وقد خص من ذلك من الاوصاف الموضوعة غير الانبياء
بالاجماع قبل سجود لا به فيما عدا ذلك فيكفر ادم ونوح وال ابراهيم وال عمران الانبياء كلهم
اسحاق ويعقوب ويوسف ونوح وموسى وهارون معظمين من العالمين الذين منهم
الملائكة مع رسلهم فان كان هو لا معظمين وافضل من الملائكة كلهم كان سائر الانبياء كذلك
اذ لا قائل بالفرق فان قلت العام اذا خص منه البعض بين وبيانا ظنيا كما عرف في اصول
الفقه والمسالة كلا مية يطلب فيها اليقين قلت لا نسلم ان هذه المسالة وان كان الطريق فيها
اليقين لكنه قد لا يمكن تحصيل اليقين فيتمسك بالظن فهي بهذا المعنى ظنية كما في عصمة الملائكة في يكفر
بالادلة الظنية وليس في شيء من هذه الوجوه الثلثة ما يدل على ان عامة المؤمنين من البشر
افضل من عامة الملائكة اعني هو من غير رسلهم وهو احد شقي الدعوى الوجه الرابع النقل ان
الانسان الذي ال فيكفر افضل اي من خواص الملائكة بل من كل ملك والدليل ان يقول
انه منقوض بنقضا اجماعيا لبداهة صورة تخلف المدعى لدلالة على الانسان الولي ايضا افضل
من خواص الملك وليس كذلك ومما ليس فيه دلالة على شيء من شقي الدعوى او الموقوف
الذي لم يحصل الكلام العلمية لا دلالة فيه على كونه افضل من عوام الملائكة وقال الرازي في
الموضعين من التفسير الكبير الملك قبل النبي عام بالشرف والعلمية وبعد نبوته وصوله
اليه بافكارنا وقال الاحلاف بين المتكلمين ان اشرف الربعة للعالم العلوي هو وجود الملائكة
وللعالم السفلي هو وجود الانسان وفي نفحة ان يقول العالم العلوي اشرف من العالم السفلي
قطعا وقال في موضع اخر منه قال بعضهم ان الانبياء افضل من الملائكة وقال اكثر العلماء ان الملائكة
السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وذهبت المعتزلة والمتكلمة وبعض
الاشاعرة وهو القاضي ابو بكر الباقلاني وابو عبد الله الحليمي ال تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه
عقلية ونقلية الوجه الاول النقل ان الملائكة ال الوجه الثاني النقل ان الانبياء ال دليل قوله على

قال في نفحة اتفقوا ان كل الملائكة بالله اكثر من الانبياء

اى رسول الله محمد الشديد القوى اى جبرئيل وبعده انزل به اى بالقران الروح الامين اى
جبرئيل على قلبك يا محمد ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم من ثلثة اوجه الاول ان نفس المعلم
علامة بالفعل قبل التعليم وحالة التعليم ونفس المتعلم علامة حالة التعليم فقط الثانى ان المعلم فاعل
فاعل المتعلم منفعل الثالث ان التعليم اذا ترتب من شخص الى آخر فقد ينزل العلم فيه
من غاية الغفار والاشراف الى ادنى منها فان علم رسول الله صلعم باركان الوضوء و
شرائطها مثلا اعلى واصفى من علم النبى به ها وعلمهم اعلى من علم الامة الاربعة بها وعلمهم اعلى
من علم مقلديهم بها قال بعض العارفين العلم عبارة الى نبع فاجوى منه واذا ثم اجوى من الوادى
نهر ثم اجوى من النهر صدول ثم اجوى من الجدول ساقية فلو اجوى الى الجدول وذلك
الوادى اغرقه وافسده ولو فار البحر الى الوادى لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل
من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فيجوز العلم عند الله واعلى الرسل منها اودية ثم اجوى
الرسل من اودية انهارا الى العلماء ثم اعطيت العلماء للعامة جدوال صغارا على قدر طاقتهم
ثم اجوى العامة سواقى الى اهلهم بقدر طاقتهم فعلم ان يجب ان يكون علم الملك المعلم اصفى
واشرف واعز من علم البشر المتعلم لانه يا خذ العلم من ذات الله ومن خزانة والبشر
المتعلم يا خذ منه ومن هذا روى في الخبر للعلماء ستة وللخلفاء ستة وللانبياء سرو للملائكة
سر والله بعد ذلك سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع
العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لكفروهم ولو اطلع
الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله لطاحوا حيارى وبادوا
حيارى والجواب ان التعليم من الله ومن الملائكة انما هو المبلغون ولنا ان نقول ان اريد
ان الله تعلم اولا الملك ثم تعلم بواسطة البشر والتعليم في الحقيقة انما هو من
الله بنا على انه هو المؤثر وحده كما هو مسلم ولا نزاع ان افضلية العلم من المتعلم بكل وجه بل يورث
وان اريد انه لا يعلم الملك اصلا بل يجعله وسيلة لتعليم البشر كان العلم ونوع التعلم
يذم الوجه الثالث النقل انه قد ثبت بالدلائل والجواب ان الخبر لم يجوز ان يكون ولكن ليس يذم
الا فرد النوع الرابع النقل قد ثبت ان يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون
والجواب بان الكفار استعظموا المسيح واطروه اجلالا له بحيث يرتفع عن عقولهم وعزوه علما ان
يكون عبدا من عباد الله بل الواجب ان يكون ابنا له سبحانه فلهذا لم الاول انه عليه السلام
محدود لا ب لا الثانية انه كان منشأ العجائب والغرائب وهو انه كان يرى الملائكة والابرص وذى
العون بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فزاد الله بذلك وكلهم بانه لا يستنكف من ذلك الوان

اكون اى من عباده والدخول في زمن عباده السيد الذى له شان العجيبان ولا من هو اعظم منه
في ذاته اعنى شان العجيبين وهم الملائكة فانهم لا اب لهم ولا ام وانهم يقدرون باذن
الله على افعال اقوى واعجب كرفع جبرئيل عم مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها مثلا
من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى من عيسى بان الله على ان الابراء والاحياء
انما هو في الظاهر والخفية من الله وانما الدعاء في البعض من عيسى عم بخلاف تلك الافعال
الغريبة العجيبة فانها في البعض من الملائكة فانهم اعجب من امر عيسى عم واما الباطن
فالكل سواء في قبل التعجب عنه واثباته الله وحده فالكثرة والتعاقب انما هو امر اتحادى
واظهار الآثار الغريبة وهو وان كان نوعا من الشرف لكنه غير مراد لانه مطلق
الشرف والكمال الذى هو المراد هنا ولا على افضلية الملائكة المطلقة به
المنزهة بكثرة المثوبات وعلو الدرجات فانه اخى والذى عقل الروح
وريحانة بطيئ وتركب من ذا واغور عابر وشا وبطين فحينئذ كالطف
امان وربه في الشرف امان ان فرائد فوائد معان بيد عواص
موئد منه معان فان كنته فاستخرج لبوها من قشورها الغاطية
واستنبط غيوبها من رموزها الخافية والا فاعط القوس باريها
وانزل الدار بانيها واعلم ان دون وصولك الى مرادك اشق الزاد
خرط القتاد وانه لا ينبغى لذرة سناءه الا الكامل
الثناء ولملائكته ما يليق من العلوم والمعالم
وفوق كل ذى علم عليم فرد من تآليف الشيخ
وكيانه بيد مولانا الخسرو الذى به التم اضعف
العبيد احمد بن ان يزيد وقت الظهر من
يوم الجمعة عاشر جمادى الاول سنة
خمس وثمانمائة والحمد لله
من نسوبين بسون الله وتبريزه
شهد الله المبارك ذى القعدة
الحرام في يوم الاثنين وعشرين
وقت الضحى في دار السلطنة
التبريزة في مدرسة الشيخية

الروح

البناء العقد
والطاهر
منه

في تاريخ سنة
وثمانمائة

۱۲۷

زروزگار وصالت چه می‌رود بر ما
هزار نقطه ضدنی زدین می‌آرد بما

ش

نشسته‌ایم و من طفل صفتیم
از این جهت با یکدیگر نمی‌سازیم
جفتا ایم و من جفت بفترنا
واخرفا با یکجوره لا نمی‌سازیم
شتاب بفولیم و شاهین این بیتها
و حرقة لیم ۱۴ الفواد کما بیا

ZENTRALBIBLIOTHEK ZÜRICH

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ربّ تمم بالخير قوله الحمد حمدا مفرد بجلال ذاته و
كمال صفاته فيه براعة الاستهلال الجلال العظمة وقيل العظمة اعم من الجلال لان العظمة تاتي
بالصفات الاضافية والسلبية والجلال بالصفات السلبية كما يقال ليس بجسم ولا عرض والاضافة
يجوز ان يكون بمعنى اللام وان يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وكذا في كمال صفاته اى
بذاته الجليل وصفاته الكاملة والكمال ما يكمل به الشيء قوله المتقدس في نعوت الجبروت التقدس التطهر
من تقدس تطهر والتقديس التطهير والجبروت فعلوت من الجبر والواو والتاء للمبالغة كالملكوت
والرحموت وبهوت والجبر يجيء على معنى احدها اغناء الرجل من فقر واصلاح العظم ومنه جبر الله
فلانا فاجبر اى سد مفاقره والله اكبر ومنه بجبر الرجل يكبر فالجبروت بالمعنى الاولى معناه
كثرة الاصلاح والاغناء وبالمعنى الثاني شدة التجبر والتعظم والتكبر والمراد بنعوت الجبروت عند
الاول الكرم والعطاء والرأفة والرحمة ولحو ذلك من صفات الجمال وعلى الثاني القهر والبطش
والسلطنة ولحو ذلك من صفات الجلال واضافة النعوت من قبيل اضافة العام الى الخاص و
الثوابت جمع ثابتة وهي القدس والانس من الثوب وهي الخط والسمات جمع سمة بمعنى
العلامة تركى التعطف لما بينهما في كمال الانتظام قوله بساطع جمع الساطع من سطع البارق والراية
والصبح يسطع سطوعا اذا ارتفع والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وكذا في المعطوف
والزلف من الحجج البينة انما هو بحسب الاعتبار ولان ما يثبت به الدعوى من حيث افادته البيان
يسمى بينة ومن حيث التغلب به على الخصم يسمى حجة وهداه جمع هاد من الهداية وهي الدلالة الموصلة
الى البغية والحادي جمع حام من حميته حمايته اى دفعت عنه اى الهادين الى طريب الحق والدافعين
عنه من يقصد ازالته وابطاله ويجوز ان يكون بمعنى الحفظ اى الحافظين للحق قوله وبعد فان
مبنى علم الشرائع الشرعية وهي ما شرع الله لعباده من الدين اى اظهر وابين وهي
بهذا التفسير اعم من الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد و
كون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك والمراد بها ههنا ما حرر مما يتعلق بكيفية
العمل من العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستنبطة من الادلة المتفصلة ويجوز ان يكون
المراد بالشرائع اصول الفقه وبالاحكام الفقه لان مبناهما علم التوحيد والصفات ولعل هذا الوجه
اولى والاساس اصل البناء والقواعد جمع قاعدة وهي امر كلي ينطبق على جزئياته ليستفاد احكامها
منه والعقائد جمع عقيدة وهي ما يعقد به القلب الاعتقاد دون العمل والمراد من القواعد ههنا ما
يتوقف عليه العقائد الدينية كتركب الاجسام من الجواهر الفردية وجواز الخلاء وغيرهما وبالعقائد
مثل اثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام وغيرها هذا وعرف

والرحموت

معناه

وعرف الكلام في شرح المقاصد بالعلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية واراد بالعقائد القواعد الخبرية
حيث قال فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية المكتسبة من ادلتها اليقينية فعلى هذا يكون ذكر القواعد
مستدركا والغياهب جمع غيهب وهو الظلمة وفي قوله هو علم التوحيد والصفات الى قوله الخ اعلم
الى موضوع علم الكلام وهو الذات والصفات وما يتعلق بها والى ان غاية هذا العلم هو الفوز بسعادة
الدارين والى ان ماهيته هو العلم باحوال الذات والصفات قوله وشمل من هذا العلم علم غير
الفرائد الفرائد جمع فريدة وهي الياقوتة في جبهة الفرس ثم استعيرت للشرف والاشتهار والدرر
جمع درة وهو الاكوالوشبه الملك المستفاد من اللفظ بالدرر وذكر المشبه به يكون الاستعارة
مصرحة وذكر الفوائد ترشيحا والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم الجميل الى الخير الذاتي
والاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه الشيء وقد يستعمل بمعنى والقاعدة بمعنى واحد وانثاها
جمع ثنى بالكسر بمعنى التضاعيف والنصوص جمع نص في الاصل بمعنى كل شيء منتهى والمراد ههنا
العبارات لانها منتهى الدلالات على المعاني ونصوص جمع نص وهو في الحاكم بمعنى العبارات
بالجواهر والنصوص وسمي بها بتشبيهها بالمنصة مثل زيد اسد مع غاية من التشفع حال من فاعل شمل و
التشفع والتهذيب بمعنى وهو تطهير الكلام من الحشو وقد يفرق بينهما بان التشفع بمعنى اخراج المخ من
نضيج العظم والتهذيب التطهير يقال رجل تهذب الاخلاق اى مطهر والغرض من التعظيم
الترتيب ان التعظيم اعم من انه عبارة عن جعل الكلام على مرتبة الكمال مناسبة الدلالات على حسب
ما يقتضيه العقل واعم من جهة ان الترتيب جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون بعضها
سببا الى البعض بالتقدم والتاخر ولا يخفى ما في هذه القرائن من صنعة التجنيس والطباق و
الاتمام وغيرها فوله وتتمم متفعلة اى متكلفة من اعضل واستد واستعلق والمكنون المستور
من كننت الشيء استرته مع توجيه الكلام وما عطف عليه حال من فاعل اشرع قوله غب تقرير
غب كل شيء عاقبته اى تحقيق لمسائل المختصر وتبيينها الى السائل غب تقرير ما اثر خبرا اى في اثر
والتخبر التفهم من خبرت الكتاب قرأته اى مع تدقيق للاهل مسائل المختصر غب تفهم مسائله قوله
طاويا كشح المثال حال مترادفة او متداخلة اى قاطعا المثال عن الاطالة والاملال يقال طوى فلان
عنك كشحا اذا اعطفك والكشح ما بين الحاصرة الى الضلع ومنها يقال عطف عن طاويا الى في البعد و
الاقتصار والتوسط والاطناب اصطلاحا التطويل لغة فيجوز ان يكون المراد به ههنا هو
المعنى المصطلح وان يكون التطويل مطلقا وان يكون التطويل بلا فائدة بقرينة الاخلال والاخلال
الايجاز عن حق يؤدي الى الالغاز والتعمية المراد والتعمية الخفاء كما انها للاسناد لا يخفى ان
التعليل الاول شبهها بعلم الشرائع والكتاب بالاحكام كما ان وكد اى التوحيد والصفات اشهر

جهة و

الظاهر الى الصانع
الخالق ط

مباحث الكلام فيكون التسمية من قبيل تسمية الشئ باكمل اشرف الاجزاء او اشهرها
البنى عم ناظر الى الصحابة وقرب العهد بزمانه الى انما يحيث يحتمل منهن خبر كانت
لتصفا اعنادهم اه علة للاستئناف قدم عليه لئلا يخلو الكلام اول الامر بدليله وتمكن نفوس السامع
فضل تمكن وتنزل ابتداء توهم كونه مجرد دعوى عن تدوين العلمى بفتح علم الشرايع والاحكام
وعلم التوحيد والصفات الى ان حدث الفتن غاية الاستئناف والفتن جمع فتنة وهى الامتحان
والابتلاء والاراء جمع راى وهى ما اداى اليه الفكر والفكر بنيه والبدع جمع بدعة وهى الطريقة فى
الدين بعد الاكمال وليس له اصل فى الشرع والاهوا جمع هوى النفس سمى بذلك لانه يهوى بصاحبه
وكثرة الفتاوى جمع فتوى اصلها فتيا واشتقاقه من الفتى وهو الشاب القوى واتى
بتاء التانيث جوابا عن اعوته وتنويه لبيان مشكل والاجتهاد لغة بذل الوسع والمجهود واصطلاحا
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى والاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال نبط
الماء من العين اذا فرج واصطلاحا استخراج الحكم من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة
لان عنوان مباحثه عنوان الشئ وعلوانه اوله وقيل ظاهره الذى يدل على باطنه اجمالا
والاكثر ان استعمالها من عنى وعلا بنى كانت كتب المتقدمين وابوابهم فى هذا الفن معنونة ومصدرة
بقولهم الكلام فى كذا كذا نحو الكلام فى تسمية الشئ باسم عنوانه وقوله تسمية للكل باسم الجزء بعد تعين
الفردان من ذلك الاسم مجازا ولان مسئلة الكلام اشهر بهذا الوجه من قبيل تسمية الشئ باسم اشهر
اجزائه واكثرها اى فى ان كلام الله تعالى قديم او حادث روى ان بعض الخلفاء العباسية كان
على الاعتزال فضل جماعة من علماء الامة طالبا منهم القول بحدوث القران ولانه يورث مزيد
التسمية من قبيل تسمية السبب باسم المسبب كالمنطق للسلسلة لان الحفظ يفيد قوة على النطق فى
الغالب ولانه اول ما يجب والذى يليه من المعطوف من قبيل تسمية السبب باسم السبب
لكن باعتبارين فاطلق عليه هذا الاسم لذلك اى ليكون تعلم هذا العلم وتعلمه بالكلام اطلق اسم
الكلام عليه ولانه اكثر العلوم آه من قبيل تسمية الشئ باسم ما ينشر اليه وهو قريب من تسمية السبب
باسم السبب والظاهر ان العلاقة فى هذه التسمية هى اللزوم عادة ولانه لفظ اداه لفعل هذه
التسمية من قبيل تسمية الاخص باسم الاعم والعلاقة اللزوم ادعاء ومن هذا القبيل ايضا
قول الامام لانباعه آه واما اشارة الى العلم المصدر فى العنوان بدءا اولها المسمى بالكلام وقوله
خصوصا المعتزلة مصدر عن المنصوب على الحال من المجرور اعنى الفرق الاسلامية اى
معظم خلافيات كلام القدماء كائنا مع الفرق الاسلامية مخصوصا منهم المعتزلة فان الخلاف
معهم اكثر وهذا بيان لوجه تعين الاضافة وتعريف الفاعل مخصوصا وقوله اشارة الى ان المعتزلة

المعتزلة اول فرقة اسبغوا الخلاف لما ورد به ظاهر السنة سموا المعتزلة قال عبد القاهر
البغدادى لان الحسن البصرى رضى من جملة من قال بالمنزلة من المنزلتين وخلوا الناس ومع الخوارج
عن الكبائر فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته وقال الناس
انه اعتزلنا فسموا المعتزلة وقيل كان الناس يسمونه اسما اهل الكبائر من اهل القبلة على
اقوال منهم من سماهم بالكفر والشرك وهم الخوارج ومنهم بالايمان وهم المرجئة ومنهم بالمنافقين
وهم الحسن البصرى واتباعه فاظهر واصل بن عطاء القول بانهم فساق غير مؤمنين ولا
كفار ولا منافقين واجمع بان الامة اتفقوا على اسم الفسق دون ما عداه من الايمان و
الكفر والنفاق فقال عمرو بن عبيد القول قولك وانى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب
فسموا المعتزلة لذلك وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وضع به فسموا المعتزلة لذلك وقيل
عمرو تفرقه فاعتزل عمرو مسئلة قتادة واجمع عليه جماعة ممن اصحاب الحسن وكان قتادة يقول اذا
جلس مجلسه ما فعله المعتزلة كذا اشرح بوجوب ثواب المطيع اه ناظرا الى تسميتهم
بالعدلية الى الصفات القديمة ناظرا الى تسميتهم بالموحدية ثم انهم الى قوله وهذا هو كلام المتأخرين
بيان الباعث الى خلط كثير من العلوم الفلسفية والرياضية بالكلام والغير راجع الى المعتزلة والتنبيه
بالتى اشتغلوا به كذا اشرح وهذا اشارة الى الكلام المخلوط بكثير من الفلسفيات والطبيعيات
والالهيات والرياضيات وغاية الفوز ما يتاول الى آخره يترتب عليه من حيث انه مساوى اليه و
يترتب عليه غاية دون حيثية يطلب بالفعل بحيث غرضا ان كان مما يتشوف اليه الكل بحيث منتفعة واما
كان غاية علم الكلام الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية لان غاية هذا العلم ان يعتبر الايمان و
التصديق بالاحكام الشرعية مستحكما لا يتزول بتزلزله شبه المبطلين ومنتفية فى الدنيا و
انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه يرتفع
الفساد بالكلية وبهذا الاعتبار يحصل الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية والاولى النجاة من العذاب
المترتبة على الكفر وسواء الاعتقاد وبهذا الاعتبار يحصل الفوز بالسعادة الدينية هذا ما ذكره الشارح
فى شرح المقاصد عن بعض السلف ان الطعن فيه اى فى الاشتغال بهذا العلم قبل الخامس
الذى قبلنه واما هو الغير اى الطعن والمنع عن الاشتغال بهذا العلم انما هو لاجل ان يقصد
الشغيبة الدين ولم ينصب لها ان مقصوده مثلا ما ذهب اليه وان كان غير حق ولاجل ان
تنفر نظر عن تحصيل علم البتة ولم يعرف طرق الاستدلال وكيفية استدلال الخطاء ولم يرتاض
الاذهان عن الرعاية فيودى نظره القاصر الى مثالب البتة اولاجل ان يقصد افسادا وعناد

اليه و

ح

السلمين المبتدئين او لاجل من يخوض في الفلسفة وبوظيفة اودية الضلال بتزييف ما للفلسفة
من المثال ثم شرعا اى ثم شرع المبحث من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله الى
سائر السمعيات كحشر الاجساد وكرامات الاولياء واحوال القبر من اعادة الروح الى
الاجسام والسؤال فيه وغير ذلك من احوال العقبى واهوالها والى معرفة ما هو المقصود
الاكبر وهو المعرفة بوجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله وقد تقرر بينهما تفصيله ان الحق
والصدق مشتركان في الورود اذ قد يوصف بكل منهما الاقوال والعقائد المطابقان للواقع لكن
بتغايران بحسب الاعتبار وذلك ان المطابقة بين الشيئين يعني نسبة كل منهما الى الآخر لما هو
مقتضى باب المفاعلة وان اعتبرت المطابقة من جانب الواقع بان ينسب الى الاعتقاد كان الواقع
مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد العارضة له تسمى صدقا
بالمعنى المصدري ويقال للاعتقاد ايضا مازا اعتقاد صدق على انه صفة مشبهة وان اعتبرت
من جانب الاعتقاد بان ينسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بالكسر والواقع
مطابقا بالفتح فهي المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا بالمعنى المصدري ويقال للاعتقاد ايضا
مازا الاعتقاد صدق بمعنى الفاعل اى صادق فالمنظور اليه اولا في الاول هو الواقع
الموصوف بكونه صدقا فلذلك اتصف الاعتقاد بكونه صدقا وانما هو لا الاعتقاد وكثيرة
وصدق شيء منها غير معلوم لذاته بل بمطابقته للواقع فلذلك اتصف الاعتقاد بكونه صدقا

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو يشعر بالاتحاد بين الحقيقة والماهية وحرفة شرحه
للعاصد بالتفرقة بينهما حيث قال ثم الماهية اذا اعتبر مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلان
ذات الشيء وحقيقته بل ماهيته ولعل الشارح اضاف رعاية ما اشار اليه بقوله وقد يقال
ومقصوده الايماء الى المذهبين الا ان ظاهر عبارته نهايوهم ان المخالف عند القول بالاتحاد
ثم الماهية بشيئة عامة ولذا فسر وا ماهية الشيء بما به يجاب عن السؤال بما هو وهو المراد
بما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وقد يفسر بما فسر به الشارح اعني ما به
الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا احد بدا اذ لا تصور لها مفهوم سوى هذا او قيل يرد
عليه النقض بالعلة الفاعلية واجيب عنه بان الفاعل ما يكون الشيء به موجودا والماهية يكون
الشيء ذلك الشيء لا تتصور حقيقة المشئ وان لم تعلم له وجودا ولا فاعلا فقوله الشيء مبتدأ خبره
هو الاول والهاء تاكيد والجملة محل الرفع بانه فاعل به ويجوز ان يكون العائد ضميرا محذوفا اى
ما به يكون الشيء الشيء والاصل عدم الحذف الا ان عبارة الشارح شرح المقاصد يؤيد الوجه

الوجه الاخير وهو قوله ما به يكون الشيء ذلك الشيء مثل واعلم ان الهو هو كالجنس تحته انواع
لان مبناه الاتحاد ولا يخلو اما ان يكون في وصف عرضي او ذاتي والعرض قد يكون في الكيف
وهو المشابهة وقد يكون في الكم وهو المساواة وقد يكون في الاضافة وهو المناسبة وقد
يكون في الخاصة وهو المشاكلة وقد يكون في اتحاد الاطراف وهو المطابقة وقد يكون في اتحاد
الاطراف وهو الموازنة والذاتي قد يكون في الجنس وهو المجانسة وقد يكون في النوع وهو المماثلة
ومقابل الهو هو الغير وهو كالجنس لعامة اقسام هذه الاقسام كذا في مباحث المسرة فان
قيل بقي شيء السؤال العقل بالتراوف بين الثبوت والتحقق والوجود والكون اشار
اليه بقوله فالحكم واشار ايضا بقوله الامور الثابتة ثابتة وقوله صفاتين شيء اضافة الصفة
الى الموصوف وقيل هي من قبيل اضافة المسمى الى اسمه كخواتم ذات يوم ووجه كونه
لغوا ان هذه الجمل غير مفيدة فائدة يعتد بها لغاية المغايرة المشروطة بين المحمول والموضوع
وحاصل الجواب منع عدم التغاير بينهما وهو ظاهر وههنا اعتراض قوي وهو ان قوله وهذا الكلام
مفيد ربما يحتاج الى البيان ان كان المراد به انه مفيد بلا تاويل فهو فاسد لما صرح به بان المراد
ما ينفعه جنابين الاشياء امور وجودية في نفس الامر وان كان المراد انه مفيد بالجملة ولو
بالتاويل بخلاف قولك الثابت ثابت فهذا بعيد فاسد لصحة قولنا الثابت في اعتقادنا
ثابت في نفس الامر وشيء الان مثل شيء صحيح ان كان المراد به التغاير بين
المحمول والموضوع في هذا الكلام ثابت في اللفظ والمعنى في الجملة فمفيد بلا تاويل بخلاف قولك
الثابت ثابت فلا يفيد فهذا بعيد كذلك لاستلزام ان يكون قولنا الامور الثابتة ثابتة لغوا
وان كان المراد به انه مفيد عند ذي الراي بخلاف قولنا الثابت ثابت فيلزم ان يكون قولنا
الامور الثابتة ثابتة ايضا مفيدا اذ لا تفرقة بينهما وبالجملة محصل الكلام لا يخلو الكلام عن نقص
واكمال فالاولى ان يترك قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت الى قوله على ما لا يخفى ويمكن ان
يجاب عنه بان المراد بجنابين الاشياء ماهياتها التي يكون الاشياء بها اشياء ما
غير التفات الى مفهوم الشيئية المشتركة بدليل عليه حيث قوله المراد ان تغاير جنابين الاشياء
وشبهه بالاجسام من الانسان والفرس والسماء اذ لا يخفى ان المراد بالانسان و
غيره ليس مفهوم الثابت والموجود وغيرهما مما يرادف الشيء والحقيقة ومنشأ الاعتراض قلة
التدبير لكلام المهرة وعدم التدرب بمقالة الكرام البررة فانه تنقض الى التحقيق فاوده
الضلال ويؤدي الى التردد وسواء الظن بامثال الكمال وانت خبير بان التردد الرابع من

الوهاب والجواب ان الجواب منافشة ظاهرة وهي ان الجهة والجنبة مما يتغايران
اذ الجهة بالنظر الى الافراد والجنبة الى نفس الجنبة والجهة وان كانت لا يبقى ارادة
الجنبة كذلك لا يقصد لنفس الخ الدلالة على الجنبة واما يدل عليها باللام وليس الجر ههنا
محلا باللام ويمكن دفع المنافشة بان الاضافة في افادة معنى الجنس والاستغراق والعهد
الذهني والخارجي مثل اللام فيستقيم الجواب ح ردا على الثاني علله لقوله قال اهل الحق
وهو الماتريدية سموا بها لانهم يماتزون ويدعون انهم جازمون بان لا جنبة لشئ اصلا
وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات العارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا
فاما ان تناهى في قبول الانقسام او لا فالاول يطل للزوم الجزء المتنع بادلة منافية والثاني
يطل بادلة مثبتة وايضا لو كان شئ ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما يطل للاشكالات
التالية في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تخلها
في النفوس بيانا وما كذا في شرح الوافق للشريف الجرجاني وهم الشذية سموا بها لان
جنبة كل شئ وحقيقته ما زعمهم من عند انفسهم خوض وبالتباس اليهم لا بالتباس الى
الواقع كما ذكر شرح الشذية هم الذين يتذلون مذهب كل خوض حق بالتباس اليهم و
باطل بالتباس الى خصومهم وقد يكون طرفا النسبتين حقا بالتباس الى شخصين و
ليس شئ من الاخر شئ حق وهم الادرية سموا بها لانهم يقولون بالتوقف فانهم
يقولون بانه ظهر كلام الزنديق نظرف الغلط الى الحاكم الحسي والعقلي ولا يدري حاكم آخر
وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعها فلو صححنا بها لزم الدور وليس هناك شئ يحكم
به سوى القرون والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل وذكر شرح المواقف ان
الادرية اسلمهم طريقة من الشذية والعندية ثم الشاذ شرح للمقاصد
الامام ان قوما افضل من الناس يظنون ان السوفسطائية قدم لهم علم ومذهب
ينتسبون الى ثلثة طوائف الادرية والشذية والعندية والمحققون على انه لا يمكن في
العالم قدم ينتسبون هذا المذهب بل كل عاقل سوفسطائي في موضع غلط لنا طبعا
لمرعانا وهي ثبوت حقائق الاشياء والزاما للخصم وهم الشاذية من السوفسطائية
ولا يخفى انه انما يتم على الشاذية المهر نظرا لان الالزام يتم على العندية ايضا كما يشعر به
شرح المقاصد حيث قال ثم لا يخفى ما في الكلام الشاذية والعندية من التناقض
حيث اعتبر في الجنبة اثبات او نفي كما اذا تمسكوا بهما او غوايتهم بخلاف الادرية

الا ادرية فانهم حرموا عن التردد والشك في كل ما يلتبس اليه حتى في كونهم شاكين وشكوا
بانه لا توقف عن حكم الحس والعقل لما مر من شبه الزنديق ولا عن الشك لان كونه
فرعها علم بح الاطريق التوقف وعرضهم من هذا التمسك فصول الشك والتعب مما يرد
العقلاء لاثبات امر او نفيه قالوا الضروريات لا يحق ان هذا القول اما ستنهم عن
يتكر بعلم بثبوت حقايق الاشياء وهم الادرية فقيل الحق ان تصديق كتب الاصول
الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل للطلاب الحق واجيب عنه بان اطلاعهم على هذه
الشبهة وجوب فسادها عندهم البتة مما يرون كي لا يركنوا الى شئ منها اذ الاولى في
بادي رائهم فيضدها بين الاشياء والحق لا طريق الى اي طرف المناط عندهم ذكره شرح
المقاصد والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم
لا يعترفون بعلوم اصلا بل يقرون على انكار الضروريات ايضا في الحساب والبديهيات
وفي الاستدلال بانها التزام بمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحساب والبديهيات
غير حاصلة بالقرون بل مستند الى الاكتساب اذ لا يتصور كون القرون بحيث لا تستند
بالمعلوم فاطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يرفوا بالالم وهو من الحساب و
بالقرون بين الالم والالم وهو من العلميات وفيه بطلان مذهبهم واما ان يقروا على
الانكار فيخبروا فوا وفيه اضمحلال لتاثير شبههم وانطفاء لتاثير شكلهم هذا كلامه وروي ان ابا حنيفة
امر سوفسطائيا بالقاء النار فقال فجعل يقرء منها وسلم يا فقال ابو حنيفة لاحقيقة للنار
فلا بنالم فانت كاذب في هذا الخبر فرجع عن مذهبه وتاب ثم اسباب في العلم
ثلثة مذاهب الاول ضروري مستغن عن التحديد وهو اضطرار الامام والثاني نظري غير محدود
وهو اضطرار امام الحرمين والغزالي والثالث نظري لا يعسر تحديده ثم اختلفوا في تعريفه
فعرف بعض المعتزلة بانه اعتماد الشئ على ما هو به وابطله فلاني بانه عرف المعلوم على ما هو
به والاشعري بانه ما يوجب كون من قام به عالما وابن فورك بانه ما يمنع من قام به النقيضين
النفس والامام الرازي بعد ما نازع في كونه ضروريا بانه اعتماد جازم مطابق
لموجب والحكماء بانه حصول صورة الشئ في النفس وبعضهم بانه صفة توجب لمحلها ان
لا يجهل الشئ وطرح بعضهم قيد الكل واورد الشاذ على هذه التعريفات قوله صفة
يحصل بها المذكور لمن قامت به وهو اضطرار بعض المحققين قال الشريف الجرجاني في
شرح المواقف واعلم ان الحق ما ذهب اليه الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يحصل بها المذكور ما

ولا يخفى ان التعريف بالوصف انما هو على مذهب من يقول العلم صفة ذات تتعلق
به واما على مذهب من يقول انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم فلا يخفى
ان يعرف بالتجلي بان يقال تجلي المذكور لمن يتعلق به التجلي والتصورات بناء على
انها لا تتباين لانها اي تمايز لا يتناهى بين التصورات اذ التصور لا يوصف بعدم المطابقة
اصلا يتمكن له التناقض قال الشريف الجرجاني في شرح المواقف فالتصورات كلها
مطابقة لما هي تصورات له تحققت او تمتنع وعدم المطابقة في احكام النسب المقارنة
تلك التصورات وكيف يتبين اشتهار بان قولهم صفة توجب تغيرا آه اولى من التعريف
السابق وهو الوجه عندي لما في التعريف السابق من نوع خفاء وضرب من التجوز لا
يخفى وفي شرح المقاصد ما يؤدي هذا الوجه قلت ما هذا على عادة المشايخ حاصل الجواب على
عهيد مقدمات الاولى ان المراد بالسبب ما ينضم الى العلم في الجملة بدليل قوله ينضم
الى العلم بحر والثانية آه والثانية ان عادة المشايخ ووجههم ان الشيء الواحد لما كان اصلا
للامور الكثيرة لاضافة الحكم اليه جعل مناطا لحكم فقرر الحساد واقتضاها للمقاصد والثالثة
ان الحواس الظاهرة منتهية الى الادراكات في الجملة من غير توقف على العقل الذي
هو مناط التكليف كما في الحيوانات البهيمة والرابعة ان المراد بالعلم بالحادث وبقوله الذي يستدل به
الى العلم بوجود الصانع الواجب والعلم بجميع صفاته اللائقة وباحوال المبدا والمعاد يدل عليه قول
شمس الائمة والاسبيجابي اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول في تقرير الجواب وبالله التوفيق
ان المشايخ رضوان الله عليهم اجمعين لما وجدوا استعمال الحواس الظاهرة منتهيا الى
بعض الادراكات من غير توقف الى العقل جعلوها في الخلق اسبابا للبحث عنه بحكم
المقدمة الثالثة وبها سقط اعتراض بعض المحققين على الشارع بانه جعل الحواس المجردة
عن العقل سببا للعلم المبحوث عنه وهذا مما لم يذهب اليه احد لان مراد الشارع ببيان
سببيتها للعلم في الجملة لا العلم المبحوث عنه واستغنائها ببديهة المكتسبة ان يجعلوها سببا على حصول العلم
المبحوث عنه وباستغنائه عن العقل ولما كان مقصد الدرجة مستفادا من الخبر الصادق
ناسب ان يجعلوه سببا آخر وبهذين الاعتبارين سقط اعتراض من قال بان كلا من
التجربة والحدس والنظر لما لا يستغني عن العقل في كونه سببا كذلك كل من الخبر الصادق و
الحاسة ايضا لا يستغني فعل بعضهم راجعا الى العقل دون البعض فتكرر وبانه جعل كون بعض العلوم
مستفادا من الخبر وبعضها عقيب استعمال الحاسة عليه تسببا مع وجود هذه العلة في التجربة

من التوقف و

محمد الاشقط

كان

واستغنائها

العلوم ان البداهة العارضة

التجربة والنظر هو مخصص بلا مخصص ولما كان وقوع كل من الحواس الباطنة وان يثبت
والحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات الى العقل ولم يتعلق لهم غرض
بتاملها جعلوه سببا ثالثا بحكم المقدمة الثانية وبهذه المقدمة سقط اعتراض وكيل الفاضل
بان هذا افتراء على المشايخ بمخالفة الاعتراض من التوقف لان المراد بالاعتراض عدم
تعلق غرضهم ليس ما فهم ذلك الفاضل من انهم لم يدققوا النظر بل المراد انهم وقفوا النظر
وعلموا ان مرجع الكل العقل فجعلوه سببا ثالثا وسقط ايضا اعتراضه بانه لم يتبين ان
المراد بالسبب ما هو بحكم المقدمة الاولى فيجب الجواب فاستقام ضبط الاسباب بحكم الاستقراء
واصاب محذ التخصيص ومعين التوقف فيجب النظر ولا تشغله بتخطيه من هو اعلى كيما تكن
بلا تامل صحيح فتخطا ان اضف فالتك هذا ما سح لي في الخاطر العاثر بنون الملك القادر و
لما لم تثبت عندهم الحواس الباطنة عندهم قسمة الحس المشترك وهو القوة التي ترتسم فيها صور
الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والخيال وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في
الحس المشترك بعد كالخزانة له والوهم التي يدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة التي تدرك بها من
الذيب والحية التي تدرك بها السخلة من امها والحافظة وهي القوة الحافظة للمعاني التي يدركها
الوهم كالخزانة له والمتخيلة وهي القوة المتصرفة في الصور والمعاني بالتركيب والتحليل و
اما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يهم ولا يهمنا على الامور الاسلامية نفيها بثبوت
القادر المختار الموجد بجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته ومنها ان المدرك بجميع اصناف الادراكات
جزئية كانت او كلية هو النفس ومنها ان النفس بعد المفارقة عن البدن ان كانت
بمجردة عن جميع ما يتعلق بالبدن واطلاعها على بعض جزئيات احوال الاحياء متى الذين كان بينهم وبين الميت
تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع الزائرون بزيارة القبور والاستئناس بتفوس الاحياء ومن الاموات
باشتراك الخواص والاستعداد فالمتخيلة يدرك بها الاصوات الصوت عندنا كيفية
تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع وقوله تعالى ان الله خلق
الادراك في النفس بعد قوله بطرق وصول الهواء المنكسر اشارة الى مذهب اهل الحق
وعند الحكماء كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو اساس عنف والقلع
الذي هو تموج عنيف بشرط مفارقته الموضوع للقارع والمقلوع والقابع يدرك بها الاصوات
الضعيفة عن التموج كسائر المحسوسات والقول بانه كيفية من كمال اول للشيء من
حيث هو شاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء اشبه على

كان

العلوم ان البداهة العارضة

بعض الخواص وكذا اللون عند التربيع والشكل المثلث احاطة ثابتة واصل بالجيم اذا كثر والمقدار كم
متصل قار الذات وسنأتي تفسير الحركة في الثمرة الحران والرطوبة والبرودة واليبوسة
هذه الاربعة هي اصول الكيفيات الملموسة وعرف ابن سينا الحران بانها كيفية فعلية
الحركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها والحثة من شأنها جمع المتجانسات وتفريق المختلفات
والبرودة بانها عدم الحران عما من شأنه ان يكون حارا والرطوبة كيفية يتفق سهولة قبول
الكل وتركه واليبوسة بضد غيرها وفي ذكل مثل البلة والجفاف واللزوجة والنشافة
واللطافة والكثافة واللين والصلابة والملاسة والخشونة والرقة والغلظ وغير ذكل ف
حنا بثلاثة بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها بخبر الصادق بالاضافة تفضيل
هذا الكلام بدون الواو بعد العلام ان الخبر متول بالاستدراك على ما مر به الشارح و
الصدق ايضا كذكل ولا شبهة ان الخبر عن الكلام المخبر به يوصف بالمشتق عن الصادق
وكذا المخبر يقال خبر صادق وخبر صادق ولا يوصف بالمعنى الكلي عن الاخبار اذ لا يقال اخبار
صادقة بل صدق ولا شك ايضا ان الخبر الموصوف بالصادق بمعنى الكلام والخبر المضاف الى
الصادق فيحتمل ان يكون الاضافة فيه بيانية فيكون بمعنى الاضافة بينه وهو معنى الوصف و
يكون الخبر بمعنى الكلام وان يكون الاضافة بمعنى اللام وح يجوز ان يكون الخبر بمعنى الكلام اى
كلام المخبر بمعنى الصادق فيكون الصادق صفة للمخبر لا للخبر وان يكون بمعنى الاخبار اى
اعلام المخبر الصادق فيكون ايضا صفة للمخبر هذا كله الشارح وح انه جزم على تقدير الاضافة
بان الصادق وصف للمخبر جزما بكونه وصفا للمخبر على الوصف مع جواز كونه عند الاضافة
وصفا للخبر اذا كانت الاضافة بيانية لانها خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة هذا
ما يسر لي في هذا المقام بل على التعاقب والتوالي لان التواتر لغة تتابع امور واحد بعد
واحدا ما خوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اى جاء بعضها اثر بعض وتواتر وا من غير
ان ينقطع والاول اقرب لانه ظاهر اذ بصير التمثيل على الاول بالمثالين وعلى الثاني
بالواحد واما جزاء النهاري جواب عن سؤال تقديره توجيهه لانه ان الخبر التواتر موجب
للعلم لان خبر النهاري يفيد عموم اليهود وتابيد دين موسى عم متواتر مع انه لا
يفيد العلم اجاب عنه بقوله لتواتره ممنوع لان خبر هم مرجعه الى الاحاد واذ قيل عموم
شرع الذين وظوا اليبس وكانوا سبعين الف يصور من مثلهم التواطئ على الكذب
واليهود قد انقطع في زمان بخت نصر فانه قتل على ما قيل اليهود في شارع وشارعا على انهم

انهم صدروا التوراة وزادوا ابها ونقصوا كالسكينة والبراءة قيل هم العزير من ملك الهند و
قيل السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات قرية من عملة الاوثان قالوا بالتناسخ
وبان الخبر ليس من اسباب العلم وهم حالفوا في الخبر وافقوا السوفسطائية وفي الحواس
بالكل فلما ممنوع اى عدم وقوع التعاون في الضروريات المكابرة هي المنازعة في
المسئلة العلمية لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار التفوق والتعاون هي المنازعة فيها
مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه وهذا لالزام الخصم عن تقي والرسول انسان آدمي
قبل من ارسل لتبليغ الوحي وكتاب والنبي اعم من ان يكون له كتاب وقبل من بعث
بشرع مجدد والنبي بعثه ومن بعث لتقرير شرع سابق وقبل من بعث بكتاب وشرع مجدد
والنبي بعثه ومن بعث لتقرير شرع غيره وقبل من نزل عليه جبرئيل بالوحي والنبي بعثه ومن يسمع صوتا
او يرى في المنام انه نبي فان قلت عدل الشارح في القاصد عن هذا التعريف الى قوله
انسان بعثه الله بتبليغ ما اوحي اليه حيث قال والنبي انسان بعثه الله تعالى بتبليغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول وقد نهى عن كل شريعة وكتاب فاوحي العدول قلت وجهه تعميم التبليغ حيث لان
ما اوحي اليه اعم من ان يكون احكاما وقصصا واشارا ونبيها وتذكيرا والتعريف المذكور يوهم
من بعث لتبليغ الاحكام لا لغيرها فخص الاحكام بالذكر وقابل بعثه بالانسان ان الرسول لا يكون
الا بشرا فخرج الملك وان الرسول المبعوث الى الجن ليس الا انسانا وباقي القيود ظاهر و
المجوز انكار في العادة اذ هذا التعريف هو ما اختاره صاحب المواقف وهو غير مرضي لصدقه
على الارهاص والكرامة اذا قصد به الولي اظهار صدق مدعي انه رسول الله ولذا عول
الشارح فيما بعد الى قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وهو اختيار بعض المحققين وبهذا يندفع ما قال
الشيخ اكمل الدين في شرحه للمقاصد اصح التعريفات للمعجزة قولهم امر خارق للعادة مع فعل او
ترك مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وهو اولى بما قال العلامة التفتازاني بواسطة في العين وهي ظهور
امر خارق للعادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة مع ان يكون من يتحدى به عن
معارضة بمثله وذكر الشارح في شرح المقاصد تغيير المجوز وهو ان يكون في زمان التكليف
لان ما يقع في زمان الآفات الخوارق ليس بمعجز لان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة و
انتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى كون زمان نفي العادة خرج الرسوم و
هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بعجز غيره اقول هذا التعريف على اصطلاح المتكلمين

والاصوليين فانهم يقولون الدليل هو ما يستدل بوقوع شئ عن احواله على وقوع غيره
وعلى شئ من اوصافه والتعريف الذى اصطلاح المستدلين على ما لا يخفى واعترض بعض شراح
هذا الكتاب على التعريف الاول بانه صادق على نفس المدلول وبان استعمال الممكن فيه يستلزم
اذ المراد بالامكان اما عام او خاص وعلى كلا التقديرين يلزم فساد التعريف اما على الاول
فلان مفاد التعريف ح الدليل هو الذى يصح النظر فيه سبب التوصل عنه الى العلم بخبر ما ليس
بضرورى واما على الثانى فلان مفاده سبب التوصل عنه الى العلم بخبر ما ليس بضرورى فعلى هذا يلزم
ان يكون كل شئ دليلا على اى شئ شئت لصدق الحد عليه وهذا ظاهر البطلان ويمكن ان يجاب
عن الاول بانه ان اراد بصدقه على المدلول انه يمكن تصحيح النظر فى المدلول الى العلم بالمدلول
لانم صدق التعريف عليه اذ مفاد النظر والتوصل شرط يمكن مطلوب بالبناء وان اراد به انه
يمكن تصحيح النظر فى المدلول التوصل الى العلم بطريق فلم لكن لانم ان التعريف بهذا يلزم
ان يكون المدلول دليلا لما توهم وعن الثانى بان المراد بالامكان الامكان العام بسبب الفرق
عن اصطرارى فى التوصل وهو جانب العدم وجانب الوجود ضرورى وهو معنى الوجوب فالممكن هو الذى
يجب التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى اذ الامكان الخاص بسبب الفرق عن الطرف
وهو معنى الجواب قوله فعلى هذا يلزم ان يكون كل شئ دليلا على اى شئ شئت فلنا لم نمنع اذ
المراد بالتوصل الى العلم بطريق خبرى ان العلم به موقوف على العلم بما يصح النظر فيه وليس كل
شئ كذلك وهذا ظاهر ثم اعلم ان المراد بلفظ الممكن هنا اثنان الى مذهب اهل الحق من ان حصول المطلوب
عقيب النظر الصحيح بطريق جرى العادة بان يخلق الله تعالى عقيبه اما ايجابا او اكثريا فبالكاد اوقف
لاعتبار اللازم فيه كما يأتى لان المراد بالعلم هو التصديق اليقينى الذى يقابل له البرهان بدليل
كون الامان فيما له يكون الدليل ح نفس المذهبى ويحتمل ان يراد بالعلم ما هو اعم من التقليد
والتصديق وان كان احتمالا مرجوحا وبعد الاعتبار يكون مواقعا بالاول والا اى وان
لم يكن مطابقا كان جهلا وان لم يكن جازما مع المطابقة كان ظنا وان لم يكن ثابتا مع المطابقة والجزم
بل محتملا للزوال بتشكيك المتكلم كان تقليدا فان قيل هذا اى كون العلم المذكور عقيب الاعتقاد
المطابق للواقع الجازم الثابت مخصوصا بالمتواتر ومحصول الجواب منع الانحصار فيه وقوله او بغيرهما
كالالهام مثلا فان قيل فاذا كان متواترا منتفيا السؤال قبل طريق ما علم انه خبر الرسول
مسموعا منه او متواترا عنه ولذا اتى بالفاء الدالة على سببية ما قبلها لما بعدها قلنا
وكذلك خبر الرسول يعنى ان خبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد بل بالنظر فى الادلة الدالة على ان

وهو معنى الجواب

قبيل

على ان خبره يفيد العلم كالمعجزات والحاصل ان افادته بالنظر المذكور يعنى العلم به الحاصل
استدلالا لما قال قيل فى لا يكون خبر الرسول بمجرد سبب العلم لعامة الخلق ولا يستقيم قوله
فى الجواب السابق المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا فلما يتوجه
ان الخبر خبر الرسول او خبرا قام الاجماع لا يتوقف على شئ من القرائن المفيدة للعلم
بخلاف غيرهما فانه يتوقف على ما يرفع احتمال الكذب بعد ثبوت انه خبر فلان وهو
قوة اما اطلق الحكماء العقل على معان شتى منها الجوهر المجرد فى ذاته الغير المتعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف زعم الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب والعقل انما يتولد
عن اول ما خلق الله العقل ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتهيأ لها ادراك الغائبات ومنها مراتب
قوى النفس ومنها الغريزة يتميز بها العلم بالقضايا او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب
يستنبط بها المصالح والاغراض ومنها قوة تميز عن الامور الحسنة والقبيحة ومنها تهيؤ النفس
لاكتساب النظريات ومنها نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يشاء من عباده يستعد به
لادراك الامور النظرية بدون الآلات التى يفتقر اليها غيره بطريق بعيد او قريب
من حيث تتهيأ له ادراك الحواس بفتح اللام المطلقة صدر كل بحسب محله وبتوفيق الله تعالى وصف
الشارح فى التلويح معانى العقل وقد قال فعقل نور اى قوة شبيهة بالنور فى انها يحصل
الادراك فى انها يضئ اى يبصر ذا ضوء به اى بذلك النور يتوصل به الى بذل المطلوب
والمراد به الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطلوب ومنع اضافتها جريا على ما هو رأى
الفلاسفة من ان النفس الناطقة بعد خراب البدن تبقى
الفلسفى
وتمكن من تدبير شئونها وسلوكا توصلا الى المطالب لم تكن حيث تتهيأ منها بعد البدن
والعقل آلة يعبد الى حيث الى فى محل يتهيأ له ادراك الحواس بتوسط اى يظهر المطلوب للنفس
اى للقوة العلمى بالقوة العاقلة او النفس الناطقة فيدركه القلب بآلته اى القوة التى هى
القوة المخصوصة لتوفيق الله تعالى والامة لانباء بشر النفس او تولدها فان الافكار صور تحصل
وفيضان المطالب تارة هو بالالهام الله تعالى وقيل هو قوة جزئية يوجد بها جميع ادراك الكليات وقوة
تكليف الشرع وقيل هو الطهر بالطاء المهملة القوى وروح بروح الانس والاوقع فى قوالب
بشرية واصراف انسانية كما اختاره اساتذة مناصب النفس واذا ظلم يحس بوارد الهوى
هذا اولا فاجابة تهيؤ النفس الذى اختاره الشارح هنا فقوله قوة للنفس اى قابلية بها
يتمكن بمستند النفس للعلوم والادراكات الفروعية والنظرية وقد اشار الى ان النفس بحصل
لها بتلك القوة مراتبها الاربع من العقل الهيولانى والنفس بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد
وهذا التعريف اوضح من قولهم غريزة تتهيأ بها من غير فكر ونظر وقوله عند سلامة

يلزم شئ من الدور والتناقض فافهم هذا ما اشار اليه الشارح بقوله وفي تحقيق هذا
المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب واشار بقوله قد المنع بالجزئية الى ان كل نظري غير
ثابت بالفعل كما اشار بها الى ان الاختلاف لا بين في كل ضروري فظهر انه لا تناقض
في كلام صاحب البداية اعلم ان صاحب البداية ذكر الفرودي ثانيا في مقابلة الاكتساب
واخرى في مقابلة الاستدلالي فتوهم بعضهم ان مغاير الاكتساب والاستدلال واحد وكذا
مغاير الضروري في الموضعين واعترض بانه في كلامه تناقض من وجهين واشار الشارح
الى دفع التناقض ببيان النسبة بين الاستدلالي والاكتسابي وكذا بين الفروري والنظري
اما المستقيم على مذهب من يجعل الاكتسابي اعم من الاستدلالي واما على مذهب
من يجعله مرادفا للاستدلالي فبقي اشكال التناقض الحاصل من الاتحاد بين
الاستدلالي والاكتسابي بان جعل اولا الاكتسابي قسما للفروري الخاص وثانيا مطلق
الفروري ثم المبدهي ضروري بالمعنى الاخص وهو ما يحصل بادنى النظر وقد يطلق مرادفا للفروري
مطلقا وقد توهم بعض شارحي هذا الكتاب بانه في كلام المواشاني الى ان الاكتساب والكسب
والنظر والاستدلال الفاظ مترادفة واعترض على الشارح بقوله واما ما قال
من الاكتسابي هو الحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
كهو النقل والنظر في المقدمات في الاستدلالي وكالاصغاء وتغليب الحدقة ونحوذ لك
في الحسيات فيكون الاكتسابي اعم من الاستدلالي وان الفروري قد يقال
في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي يكون حاصلا
من غير اختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون النظر فحينئذ
وتكلف يلزم خلط العلم الحاصل من النقل المحض بالحاصل من الحواس
منشأ هذا عدم التميز بين الاسباب الثلثة المذكورة المستلزم به عدم
التميز من مسبباتها وانت خبير بان منشأ الاعتراض قلت النقل في كلام المو
وعدم الصفح لكلام المهمة واقول باسه التوفيق اولا بان قوله وفيه اشارة
الى التراد ف وهم بحق لان حاصل كلام المو في المقدمة الاولى ان كل ما ثبت
بالبديهة فهو محكوم عليه بالضروري ولا يلزم منه ان كل ضروري فهو محكوم
عليه بالبديهة وفي الثانية ان كل ما ثبت بالاستدلال فهو محكوم عليه بانه اكتسابي
ولا يلزم منه ان كل اكتسابي فهو محكوم عليه بانه استدلالي فهو ظاهر فلا يتوهم

الآلاء اي القوى الظاهرة والباطنة للنفس وانه دور من جهة توقفه على الدليل و
على استلزامه المدلول وهذا يمنع الافادة وفيه تناقض ايضا من جهة كونه معلوما لكونه
وسيلة وليس بمعلوم كونه مطلوبا كذا في شرح المقاصد فلما الضروري اي الخبار
في الجواب ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري لم يقع فيه خلاف فلما لانم بل يقع اما للفساد
بعد ظهور الحق او للقصور في الادراك لخيانة تصور الاطراف وغيرها في تجريد ما عن
العوارض المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع في الضروريات للعناد وتارة للظهور
والخيانة كثيرة للعناد النفس اليها والاستدلالي من الآثار وذلك لان بعض
العقول ناقص بحيث لم يبلغ درجة النظر بالفعل وبعضها بالغ درجة ولكن بحيث مفرغ وعاية
شرائط من الرعاية وبعضها بالغ نهاية درجة الى والنظر قد يثبت بنظر مخصوص اي لخيار انه
نظري والنظر قد يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتدا وانتها بان يقال في قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او المعلوم المرتبة نظر ثم انه يعتبر بالضرورة
العلم بان العالم حادث ومعلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست بخصوصية هذه
الافادة بل لصحة النظر المخصوص وكونه على شرائط تحقق نظر يكون كذلك بعد العلم وهو المطلوب
فان قلت هذا الايدفع الدور والتناقض اما الدور فلان النظر المخصوص لكونه نظريا موقوف
على النظر فلو توقف كون النظر مفيدا للعلم عليه لزم الدور واما التناقض فلانه معلوم من
جهة افادة النظرية ومجهول من جهة كونه فردا من افراد النظر قلت انما يلزم تحقق
الدور والتناقض ان لو كان النظر المخصوص بالذات والاعتبار متحدا عن نفسه ومعلوما
حين ما ليس بمعلوم فليس كذلك وتفصيله على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان
الموقوف المجهول المطلوب هو النظر المخصوص اعني قولنا كل نظر مؤلف من شرائط تفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو النظر
المخصوص الذي موضوعه ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد
العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون الموضوع من افراد النظر واليه اشار بقوله
لا يعتبر عنه بالنظر والحاصل ان المطلوب اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم متوقف على قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث حال كونه معتبرا من حيث النظر في عنوان
موضوع المطلوب واعتبار ذات النظر المخصوص في موضوع القضية المخصوصة والنظر المخصوص
يتوقف على المطلوب من حيث هو كونه فردا ما من افراده يمكن جهة التوقف تحققه فلا يلزم

منه الزائد اصلاً بل عدمه وثانيا بان بيان النسب بهذا الوجه ليس من تخريجات
النادرة حتى يرد التشنيع عليه بل مما هو ثابت من القوم مشحون به كتبهم وبان المناقشة في
الاصطلاح ليست من دأب المحصلين الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه
له اى مما لا يترتب عليه فائدة لا يجعل بدونها اجيب عنه بان المراد من الصحة مجرد
الثبوت لا ينافيه الفائدة حتى توهم التخصيص بان الالهام ليس سببا للعلم بصحة
الشئ دون العلم بما يثبت به اذ كثيرا ما يستعمل فيه يقال صح عندى وصح عادعا
قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق اى ثبت واللام في الشئ
عوض عن المضاف اليه يكون المعنى الالهام ليس من اسباب صيرورة ثبوت
شئ من الاحكام شرعا كان حكما بالصحة او بالبناء او ابطالا او سلبا لا اقتضاء للالهام
قلت لو سلم ان الصحة بمعنى الثبوت وهو المراد منها لكن الاشكال باق لان تخصيصه
بالذكر مما لا يترتب عليه فائدة لا يجعل بدونها بل هو مستغنى عنه بحيث يجنح في توجيهه الى
تعسف تكلف اللهم الا ان يقال ان في التخصيص تنبيها على الالهام ليس دليلا يثبت
به المطلوب التصديق لان الدليل هو الذى يثبت به المطلوب التصديقي
يحصل بالتخصيص فائدة لا يحصل الا به فليتأمل قال عالم الاجسام اعلم ان
العالم اسم لكل جنس يعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم او لا كالطبايع
مما يطبع به والخاتم بما يختم به والعالم ليشمل كل جنس مما سمى بالعالم وليس اسما
لمجموع ما سوى الله بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيستحيل جمعه والله اشار الشارح
بقوله قال عالم الاجسام وعالم الاعراض اه وان كان توهم ظاهر قوله اى
ما سوى الله انه اسم لمجموع ما سوى الله ويدل عليه صريح قوله فيما بعد من ان العالم
اسم لمجموع ما جعل علما على وجود مبدأ له ثم جواب عن سؤال مقدر تقديره ان
الحكماء انما يقولون بالحدوث فاجاب عنه بقوله نعم اى يقولون به لكن لا بمعنى
الاخراج من العدم الى الوجود بل بمعنى الاحتياج الى المبدع اى محله الذى يتوجه
الفرق بين الموضوع والمحل ان المحل اعم مطلقا لجواز كون الحال فيه جوهرا
لا يقوم المحل بحذف الموضوع والفرق بين الحال والعرض ان الحال اعم مطلقا
لان الحال قد يكون جوهرا كالصور وعرضا فيكون اعم من العرض والموضوع
مباينة كلية لان الموضوع مقوم بخلاف العرض فانه لا يقوم بنفسه فضلا عن كونه

ط
الامتداد

كونه متقوما وبين العرض والمحل عموم من وجه لتفارقهما في عرض يقوم به العرض وتفارقهما
من حيث يكون الجوهر محلا ومن حيث يكون العرض مما لا يقوم به شئ وعند البعض
لا بد من ثلثة اجزاء البعد هو الامتداد والطول يقال للامتداد الواحد والامتداد
المفروض اولا والاطول الامتدادين من غير اعتبار تقدم وتأخر والاخذ من راس
الادمى الى قدمه او من راس الحيوان الى ذنبه والاخذ من مركز العالم
اى محيط والعرض يقال للامتداد الذى فيه بعدان والبعد المفروض ثانيا متقاطعا
للبعد المفروض اولا والاقصر البعدين والاخذ من يمين الحيوان الى شماله واليمنى
يقال للشئ الذى يحصره السطوح والمقاطع للبعدين المفروضين والشئ الذى
يحصره السطوح بشرط الاخذ من فوق الى اسفل واسفل خلافه والبعد الذى يحويه
قدام الانسان وخلفه من الحيوان غير المنتصب فوقه واسفله كذا في مباحث المشرقية
وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء اه وضبط المذاهب ان يقال الجسم
البسيط اما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة والاول اما ان يكون بحيث اجزائه منقسما
او بعضها والاول اعنى القول بالانقسام بالقوة اما ان يكون اجزائه متشابهة وهو
مذهب بعض الثمرسنانى او غير متشابهة وهو مذهب الحكماء والقول الاول
اعنى القول بالانقسام ببعض الاجزائه بالفعل وهو مذهب عمر الطبس والقسم
الاول منه اعنى القول بالفعل بجميع اجزائه اما ان يكون اجزائه متشابهة او غير متشابهة
والاول مذهب النظام والاول اما ان يكون الجسم هو المنقسم الى جزئين فقط او
وهو مذهب جمهور الاشاعرة او كل واحد من الجزئين وهو مذهب القاضى او
المنقسم الى ثلثة وهو مذهب البعض من المتقدمين او الى اربعة بان يحصل جزءان
وبجنب احدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وهو مذهب الكعبى وهو اختيار صاحب
المواقف او الى ستة وهو مذهب اللاف والى ثمانية بان يوضع جزءان فيحصل
الطول والعرض من جنبه فيحصل الوضع واربعة فوقها فيحصل العمق وهو مذهب
الجبائى ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة التى هى موضع الاحداب
من السطح الذى يحيط به خطان يتقاطعان على نقطة من غير ان يتخذ الخطان والقائمة
هى الخط المستقيم وصور تقاطع الابعاد على زوايا قائمة ان يفرض او لا خط
مستقيم كيف اتفق ثم يفرض ثانيا خطا آخر كذلك تقاطعه تحت يحصل اربع قوائم ثم

يرض نا لنا خطا آو تقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل ث الاولين اربع قوايم ولا يتبدل
الالتئام لا فعلا اى لاكسر الجزء ولا قطعا لصلابته ولا وهما بحيز المتوهم عث تميز
طرفيه عنه ولا فرضا اى ث جهة العقل بحيث يمنع العقل عث الحكم بالالتئام لاستلزامه
التئام ما لا يتجزى ث نفس الامر والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج
الى الفصل بتعدد جسم آو بخلاف القطع والفرق بين الوهم وفرض العقل ان
الفرض العقل لا يعث ث التجزى لانه يدرك الكليات المشتملة على الامور الحقيقية و
الكبرة المتباينة غيرها بخلاف الوهم فانه يعث ث المتجزى لانه لا يدرك الا المعانى المتحيزة
ث طى الحواس وما لا يدركها الحواس لا يدرك الوهم منه الكل الجزئية و
لم يتبين وهو الجوهر الفرد ازعث ورود المنع فان ما لا تركيب لا يتخيل عقلا ث
الجوهر يعنى الجزء الذى لا يتجزى اعلم انه وقع لبعض شارحى هذا المتن كلام ينبغى
منه التنبيه حيث اعترض على الشارح ث قوله ولم يتبين وهو الجوهر الفرد ازعث ورود
المنع فقال وفيه نظر اذ المقصود الظاهر ث سياق كلامه نفى كلام الحواشى
ان العالم حادث بتسمه الى الاعيان والاعراض وتقسيم الاعيان الى الجسم و
الجزء الذى لا يتجزى ثم اثباته ان كل واحد ث الاجسام يحدث فاذا لم يتحقق
ث العالم كالاعيان ث قسمه كالجوهر والجسم فيثبت حدوثهما وحدوث
الاعراض كيف يثبت حدوث العالم بجميع اجزائه فانما التشبث ث حصر الاعيان ث
قسمه فهذا هو المراد ث كلام المحاشى واريد بلفظ الجوهر عند المتأخرين هو الجزء
الذى لا يتجزى على التراخى اذ لا يطلق ث عرفهم الا على الجوهر الفرد المرادف للجزء
هذا كلامه اقول وبالله التوفيق لا يخفى انا كلامه هذا ان مقصود المورد اعتراض
تخطئة الشارح بما قاله اما اولا فلان مقصود المحاشى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه
بتقسيمه الى قسميه اولا وهما الاعيان والاعراض والاعيان وتقسيم الاعيان ثانيا الى
قسميه وهما المركب وغير المركب وبيان حدوثها لا بتقسيمه الى الجسم والجوهر الفرد كما يدل عليه
ظاهر عبارة المورد بلا اشتباه وليس على ما زعمه شئ ث الدلالة عث البيان واما
ثانيا فلان الشارح برى الساحة مما زعمه ولم يقل ان الجوهر اعم ث الجزء
المتبدل قال ان ما لا تركيب فيه لم كما قال المورد واما ثالثا فلانا لا نسلم ان العالم يتحقق
والجوهر لم يثبت حدوثها بل يكفى اختصاره الى المركب وغيره وبيان حدوثهما انما كان

كان ملتبسا ث هذا المقام غافلا عن ان الاول مبنى اقوى الادلة يمكن ان
يقال ان هذا ث قبيل المغالطة بالمعارضة بمثله ان اراد المستدل ان
المحاشى بين المسطح ذا الكمية الحقيقية اما يكون اكثر من كل الكمية غير متقسم وجزء الجسم
لا يكون عرضا البتة غاية ما ث الباب انه عند المحاشى عرض لعدم انقطاعه فالجزء المحاشى
ث الكمية لو كان منقسما لزم ان لا يكون الكمية حقيقة قوله ان احكم افتراقه
اى الى الجزء الذى لا يتجزى بحيث لا يمتنع تخلل الثالث بينهما بخلاف الاجتماع
قبل الافتراق كون الجوهرين ث حيزين واما الثانى والثالث الى قوله واما
العظم والعرف باعتبار المقدار التام به حاصل الاول ان الفلاسفة لا يقولون
بامتناع الجسم والمركب ث الجزء بالفعل ح يلزم ما ذكروه ث ان امتناع الجسم ليس
لذاته وحاصل الثانى ان يقال ان غاية ما علم امتناعه بالنظر الى الجزء
غير متناهية العدد وليس ح واما ح استواء مقدارهما وهو غير لازم وارد
هذا الاشكال ث شرح المقاصد حيث قال ان قيل الاستواء ث الاجزاء الغير
الاستوائية ح المقدار ضرورى ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء
يمتنع ان لا يكون متناهى اعظم يكون اجزائه اكثر فلا يكون اجزائه اكثر لا يكون
مقداره اعظم فقوله فلان الفلاسفة الى قوله ليس فيه اجمال الاجزاء اصلا
جواب عث الاستدلال الاول وقوله واما العظم عث الاستدلال الاول و
قوله والا لافتراق الخ رد للاستدلال الثانى باختيار الشق الاول ث الترديد
واما قوله الخ اى ث الجزء يجوز الفلاسفة المتأخرين سيما ان الجزء
لو تحقق امكن فرض ثلثة اجزاء بينها بعد الاوسط فلا بين الطرفين
بفاصل بعض به الآخر فتنقسم هو والطرفان ايضا واجيب بالالتزام اما هو
بالتتمة النائمة بالمناهى فيلزم ان يكون للاوسط اجزاء اخر ايضا فلا يلزم
الانتظام وفيه انا لو تحقق امكن فرض صحة تركيبه ث اجزاء لا يتجزى فاذ انطرنا
اليها وانها احد وجهانا حد الوجه عن الآخر فيلزم الانتظام واجيب بالتزام
المرض وغيره اما هو انها بالتمام فلا يلزم الانتظام هذا ووث اراد زيادة
الاطلاع عن ادلة النفى وضعفها فليرجع الى اكتب المبسوط فلسانم ث اثبات
الجوهر الفرد بما عث كثيرث طلاب الفلاسفة اعنى ث هذا العالم مطالب

الاول في بيان وجه كون الجوهر الفرد مجانا عن كثير من ظلمات الفلاسفة الثاني في بيان ان اثبات الهيولى والصور كيف يؤدي الى قدم العالم وفي حشر الاجساد والثالث في بيان ان اصول الهندسة كيف يؤدي الى دوام حركة الهواء واشباه الخرق والالتيام عليها اما الاول فلان القول بثبوت الجوهر الفرد هو القول بحدوثه المستلزم لكون الصانع فاعلا بالاختيار لا بالايجاب فثبت ان الجوهر متحيز وكل متحيز حادث فالجوهر حادث وكل حادث مسند الى الفاعل بالاختيار فثبت ان الجوهر مسند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان العمدة التي هي المادة قديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو باطل فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة عن الجسمية والنوعية لما تقرر انها موضوعة فيلزم قدم الجسم المستلزم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد كذلك مبنيا على عدم المعاد في لقدم العالم واما الثالث فلان الاصول الهندسية مبنية على ثبوت الجوهر الفرد والذكر عن انها انه يمكن لها ان تدل على كل خط سواء شاكلها مثل الاضلاع والانحناء كالخط المركب من جزئي الابان بنسبة جزء على مثلي الجزء فيوجب اتمام الثلثة المثال لثبوت الجوهر الفرد وهنا ان كل دائرة فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو مثلي فعل الزائدة المستلزم لانتهاء الجوهر الفرد وهنا ان كل حركة الفلك مستديرة فيستحيل ان يكون مبدأ ميل عن الاستقامة بنفس التوجه الى جهة والمستدير بنفس ما يوجد عنها وهما امران يستحيل اجتماعهما فثبت ان ليس شيء من الفلك مبدأ ميل مستقيم فثبت ان متحركا على الاستقامة وكل ما لا يتحرك على الاستقامة يستحيل عليه الخرق والالتيام لانهما لا يتحققان الا عند الحركة المستقيمة اما الخرق فلانه يحدث بان يكون الجسم في حيز طبعي فينفصل الميل القسري الحاصل فيه عنها الا التيام فلانه فصل مستأنف الميل الطبيعي حتى يكون الجسم في حيز غير حيز ملائم وكل منهما يبطل الاتصال من جهة الى جهة وكذلك لا يكون الا بالحركة المستقيمة وهنا ان الفلك متحرك على الاستدارة دائما فيلزم منه دوام حركة السموات والبرهان على دوام حركة الفلك مذكور في الخطوط وانواعها اي اصولا وبسائط لان الفاعل اما حاد او بار او منفرج والخطان اما ان يلتقيا او لا يلتقيا فان التقيا فاما ان يلتقيا على زاوية قائمة او حادة او منفرجة وان لم يلتقيا فاما ان يكونا على بعد واحد في جميع الجهات او لا يكونا فان كانا على بعد واحد فهما المتوازيان وان لم يكونا على بعد واحد فاما ان يقربا من الجانبين او من جانب واحد ثم ان كان القرب من الجانبين فاما ان يكون على نسبة واحدة او على نسبة مختلفة فان كان على نسبة واحدة فهما المتقاربان وان كان على نسبة مختلفة فهما المتباعدان وان كان القرب من جانب واحد فاما ان يكون القرب في الابتداء والانتهاء او في الابتداء فقط او في الانتهاء فقط فان كان في الابتداء والانتهاء فهما المتقاربان وان كان في الابتداء فقط او في الانتهاء فقط فهما المتباعدان

الى اقسام الدلائل فصل اقسام نسبة بعض الطعوم بعضها ايضا واعترض بان الحمار الناعلة في الثلثة ممنوعة بان المراد بالمتوسط من غايتي البرودة والحرارة وكلاهما من غايتي اللطافة والكثافة غير محصور فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا وقابلة لطعم بسيط عن صنفه فلا يحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن الشفعة وبان الحار والبارد والخط والنيئة لحن من كل منها بطعم بلا تركيب فيه وليست من الشفعة المذكورة وبان حدوث الطعوم الشفعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة ولهذا قيل مباحث الطعوم وعاوى خالية عن الدلائل كذا في شرح الوافية وهي المراد من كتبه حاصلة في الكتب غير ملائمة جدا منفعلة عن الحرارة والحرافة كيفية حاصلة في اللطيفة غير ملائمة لها في الغاية منفعلة منها واللوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة حاصلة في المعتدل منفعلة منها والعفوصة كيفية غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة من البرودة والقبض كيفية متوسطة غير ملائمة حاصلة في المعتدل منفعلة منها وفرق بينهما ايضا ان النابض قبض ظاهر اللسان والقبض ظاهر وباطنه والخاثر كيفية غير ملائمة في الجلد حاصلة في اللطيف منفعلة منها والحلاوة كيفية ملائمة جدا حاصلة في اللطيف منفعلة عن المعتدل من الحرارة والبرودة والدسومة كيفية ضعيفة ملائمة في الجلد حاصلة في الكثيف منفعلة منه والعفوصة كيفية متوسطة بين الحلاوة والدسومة حاصلة في المعتدل منفعلة منه وايضا يقال ما لا طعم له اصلا وما لا يحس بطعمه كالحديد لان العدم ان كان واجبا لذاته فظاهر ان امتناع عدمه ظاهر لما ان الامكان الذاتي ينافي الوجوب الذاتي والا اي وان لم يكن واجبا لذاته بل ممكنا و المستند الى الوجب القديم قديم فيمتنع تخلف المعلول عن العلة اي عن علة التامة فيكون عدم المعلول المستند الى الوجب محالا ولانه يلزم من عدم المعلول المستند عدم الوجب لانه ان لم يتوقف تاثير الموجب على شرط فيلزم عدم الواجب من عدمه ظاهرا لانه يلزم ذاته من حيث هي هي واذا لازم يستلزم اذا فالملزوم وعدم الواجب محال فيكون عدم المستند ايضا وان توقف تاثره على شرط فلا يكون وكل الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث وقد مر في بعد الكلام في ان الشرط محال يتوقف صدور عن القديم الموجب على شرط لم

فان توقف تنتهي الكلام الى ذلك الشرط فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ما يجب صدوره عن
الواجب بلا شرط وهذا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو علم لزم
منه عدم الواجب هذا خلف فثبت ان قدم القديم والمستند الى القديم بد منه في
حدوثه وثبت المطلوب وهو اثبات بعض الاعراض بالدليل وههنا احتمالات
ستة، الاول قوله ان الاعيان اجسام وجواهر واراد الدليل على حدوثها المشهور
بالاخبار وستة، الثاني قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل
وستة، الثالث قوله في اثبات كبرى القياس فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو
ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وستة، الرابع قوله اما
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز او ورده لاثبات صغرى
القياس الذي هو الحط فالمناسب ان يقدم هذا البحث على البحث الثالث

قوله ان الاول

قوله بل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود او عن وجود الجسم في الازل
انه لا ابتداء لوجوده او استمرار وجوده في زمن غير متناه بجانب الماضي ولا ازلية
بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات لانها مسبوقة بالعدم و
لا دوام لوجودها فلا يلزم من ثبوت الجسم الازلي ثبوت الحوادث قوله
ومعنى ازلية الحركات جواب دخل تقدير وتكون الازلية عبارة عن عدم الاولية
او عن استمرار الوجود لم يصح اطلاقه على الحركات الحادثة اعني الحركات الفلكية
كيف يقولون بازليتها فاجاب عنه بان معنى الازلية ههنا معنى آخر وهذا والتخصيص
ان يقول في الجواب الثالث لانا نمنع ان قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
غير متصور واما عالم يتصور اذا انقطع الجزئيات باسرها وليس كذلك على زعمهم
قوله فلم يصح تحدثا للعالم ومبدأ له او لو كان هذا لزم اما الدور او التسلسل وهما
كلاهما محالان اما اللازمية فلان مبدأ الممكنات لو كان ممكنا فلزم ان لا يكون له
مبدأ آخر وهو خلاف مقتضى الترجيح فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يعود الى
الاول وهو الدور او يترقى الى غير النهاية وهو التسلسل فثبت وجوب
المبدأ للعالم وهو المطلوب قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصح علما على وجود مبدأ له
الاول ان يقال اسم كل ما يصح علما لبلا يلزم كون كل ما يصح علما على جزئي من
العالم وليس كذلك بل هما صدق عليه اسم العالم على ما سبق تحقيقه

قوله

قوله لاستحالة كون الشيء علة لنفسه لما فيه من استلزام تقدم الشيء على
نفسه وعن علته وبطلانه ظاهر قوله هذا التطبيق انما يكون اصلا ان
برهان التطبيق لا يتم الا بشرطين عند الحكماء احدهما ان يكون الاحاد
موجودة في الخارج معا بالفعل والثاني ان يكون بينها ترتب لانه اذا لم يكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احدهما بازاء الاحاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا
ولا في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة و
لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في
الخارج او في الذهن وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينها ترتب
بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
والثالث بازاء الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما
بازاء واحدة الآخر اللهم الا اذا لاحظ الكل كل واحد من الاولى
واعتبر بازاء واحدة الاخرى لكن الفعل لا يتدرج عن استحضار ما لا نهاية
له مفصلا دفعة ولا في زمان متناه يتصور هناك تطبيق وعند المتكلمين
يتم التطبيق باشتراط الاول الا ان اجتماع الاحاد الموجودة ليس شرطا
عندهم ولذا اطلق الشارح قوله وهذا تفصيل ما يحال الى التدبير المذكور على
الوجه المذكور واما كانت تفصيلا له لما فيه من ترك التفريع لحصول المراد
بل لزم اجتماع الضدين المستلزم للمحال وما ذكرنا في التدبير المذكور
يندفع هذه الامور المذكورة اما الاول فلعدم تناهي من الاحاد في غير تناهي
وبين الامكان التناهي واما الثاني فلان استلزام الجمع لا يتناهي الاحاد عن تدبير
الامكان التعدد واما الثالث فلما مر من ان لا تضاد بين الارادتين
واعلم ان قولك لو كان معها آلهة الا الله لفسدتا افسدتا يمكن تقرير البرهان
على وجه لا يكون الآية لفسدتا بل لكونا قطعيتين واقول وبالله التوفيق
المراد بالتناهي عدم التكون بالفعل فلو تعدد الآلهة كان نسبة جميع الممكنات
الممكنة الى كل واحد من الآلهة سواء بمعنى ان يكون كل من الممكنات مقدورا لكل
منها فيلزم ان لا يكون شيء من الممكنات واقعا لازم باطل وكذا الملزوم

والله

وبيان اللازمة ان يكون كل منهما امكنا بالوجوه التدريجي او كل منهما اوباحدهما ر و
الكل باطل اما الاول فلانه يلزم التسلسل في الالوهية وهو خلاف المفروض وهو
كون كل منهما مقدورا للكل منهما تهت واما الثاني فلانه يستلزم تواردعلت
مستقلت على معلول واحد وهو باطل واما الثالث فلانه يلزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال وبهذا التقدير يسقط كثير من الكلفات والتعسفات والتبه
وجب الشارح في شرح المقاصد وسقط ايضا قوله على انه يرد منع الملازمة
ان اريد بعدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فليتامل
فان هذا المقام من مزال الاقدام ومسارح الاوهام للاذكياء الكرام ر
قوله على انه يرد منع الملازمة اي على تقدير ان يكون المراد بالنفاد عدم
تكونها بيانه انه لو كان المراد بالنفاد عدم التكوين يكون معنى الآية لو كان فيهما
الالهة الا الله لم يكون شئ من السماء والارض فان اريد بعدم التكون
عدم التكون بالفعل منع الملازمة بانا نقول لانا نمنع على تقدير تعدد الالهة يلزم عدم
تكونها بالفعل لجواز ان ينتفي عن هذا النظام وان اريد عدم التكوين بالامكان
انا نسلم ان باطلا لو كان تكونها واجبا وليس كذلك فليتامل ح وفي عامة نقوله
على الزاما قوله ولا استحالة جواب عن سوال متدرز انشئ من قوله على ان ر
القديم لا يعم لصدقه على صفات الواجب وهو ان يقال في يلزم تعدد القدماء و
هو مستحيل فاجاب بقوله ولا استحالة آه قوله وفي كلام بعض المتاخرين فيه دلالة
على القول بالتساوي بينهما يجب الصدق وعلى عدم استحالة تعدد اتصاف القدماء
قوله فان زعموا انها قديمة بالزمان اعلم ان القدم منقول بالاشتراك عند المتكلمين
الى ثلثين واضافي والحقيقي ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير والزماني عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم والاضافي عبارة عن كون
الشئ بحيث لم يسبق زمان وجوده زمان وجود شئ اخر والفرق بين هذه الثلثة
ان القدم الذاتي اخص من القدم الزماني لان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس
مسبوقا بالعدم ولا عكس لان صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
اخص من مطلق زمان وجوده ويكون اكثر بالنسبة الى الحادث بمدة ولا عكس

ولا عكس كليا فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث ايضا
منقول بالاشتراك عن ما يقابل كلا من الثلثة قوله وفيه رفض لكثير من القواعد
الى القواعد الاسلامية التي عليها اعمال الحق منها كون الفاعل فاعلا بالاختيار لا
موجبا بالذات ومنها ان القديم بالزمان ممتنع استناد الى المختار ومنها انه لم
يكن شئ من المعلولات الفاعل بالاختيار قديما بمنع العدم وغير ذلك قوله و
سيأتي لهذا زيادة تفسير قوله دهر لا هو ولا غيره وقوله لهذا متعلق ر
بتحقيق وهذا اشارة الى منع كون الصفات واجبة بمنع سيأتي لوجوب الصفات
زيادة تحقيق انه على اي منع هو قوله وبعضها ما لا يتوقف ثبوت الشرع اه جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال الشرع يتوقف على الشارع وهو الله تعالى ر
الموصوف بالصفات المذكورة فكيف يستدل به على صفاته الباري قوله و
اجاب عنه بان من الصفات ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد
فيصح التمسك بالشرع في ثبوته له ومنها ما يتوقف عليه كوجوده وكلامه فلا
التمسك بالشرع عليه هذا اي هذا الذي ذكرناه هذا الا ان ايراد قوله وايضا قد ورد انه
هنا في غير محله اذ لا يخفى ان هذه الصفات مما يتوقف ثبوت الشرع عليه سوى ر
التوحيد ونحوه قوله ولانه قد يمنع بناؤه واضطرابه فذهب كثير من المتكلمين
الى امتناعه والباقون منهم والفلاسفة الى جوازه بما سوى الازمنة والحركات
واصوات اصح القائلين بالامتناع بانه لو كان بانيا لكان بناؤه عرضا قائما
به لحدوث كونه وصاله واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض و
هذا بيان منع قوله والا لكان البناء من آه ورد هذا الاصح بمنع الملازمة
فان البناء عبارة عن استمرار الوجود وامتداده الى الزمان الثاني والثالث
وليس عرضا قائما بالباني والبناء اشارة الشارح بقوله والحق ان
البناء استمرار الوجود وعدم زواله آه وردا ايضا بمنع انتفاء اللازم اذ
لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض وذكرنا شرح المقاصد
الحق ان العلم بنا، بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض
النابعة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بعزة العلم
بنا، بعض الاجسام من غير تزد فان كان هذا ضروريا فكذا ذلك وان

وان كان كان ذاك باطلا كذا قوله فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل اقول
في جواز قيام العرض بالعرض عند جمهور المتكلمين بمنع وعند الحكماء بجوز و
القائلون بالامتناع بوجهين احدهما ان منع قيام العرض بالمحل انما تابع
لزوم التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ
بحياله في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر لانه لو قام عرض بعرض
فلابد بالآخرة من جوهر فتنتهي سلسلة الاعراض حتما فيقوم العرض
بنفسه وهو قيام بعضها بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان التقوم بنفسه اعني بان يكون محلا ومقوما للحال واعترض
عليه الوجهين بما لا لزام ان منع قيام الشئ بالشئ البتة في التحيز بل باقتضاء الشئ
بالشئ بحيث يصير بحيالة وهو مقوم له والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات
الله تعالى عند المتكلمين ثم انهم قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع له في انه الاولى
لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناشئ فيما بين الاعراض
ويمكن الجواب عن الاعتراض بان مبناه على تغاير القيام والمتكلمون لا
يغيرون القيام بما فسره المعترض حتى يرد عليه ما ذكره بل فسروه على وجه
لابد خل فيه او صاف الباري والمناقشة في الاصطلاح ليس من دأب المحققين
قوله وهذا اشارة الى ما في الدليل الاول من كون البقاء منعا قائما به واستحالة قيام
المنع بالمنع قوله ومنع قولنا جواب وخلل مقدر وهو ان البقاء لو كان عبارة عن
الوجود المستمر لابهم بقيته واجاب بان معناه الوجود المقيد وتقيد الغير لا بقاء في اثناء
اصل الوجود قوله وان اثنا، الاجسام اقتضته بحث وهو ان الاجسام مما لها قيام
بنفسها فيحتاج في وجودها الى سبب ولا حاجة في بقائها اليه اذ الاصل فيما البقاء،
ما لم يكن سبب منزل بخلاف الاعراض فانه لا قيام لها بنفسها وليس ما يقوم لها وهو
الجوهر محتاجا اليها ولا غلبة لها حتى يبقى بقاءها فلابد لوجودها في الزمان الثاني من
سبب آخر فالقول بان البقاء، الاجسام في كل آن ومثابرة بقائها بحدوث الامثال
ليس بابعد من ذلك في الاعراض مما لا يخفى انكاله قوله مع تبادر الفهم حال
ذكر السرعة الى امتناع الانطلاق مع قلة عدم ورود الشرع مصاحبا تبادر الفهم
الى المركب وقوله وذهاب المجسمة بالجزء عطف على تبادر الفهم قوله فان قيل

فان قيل مبنى السؤال على ما يمنع اطلاقه على الله تعالى فهو عدم
ورود الشرع ولذا اورد بالفاء الموذن للسبب والترتب قوله وقد يقال جواب او
للسؤال المذكور وقوله فنوذن باطلاق ما يراد فيه على اللغة ناظرا الى
اثبات صحة اطلاق الواجب والقديم وقوله او من اللغة او ناظرا الى
صحة اطلاق مثل هذا بالعارية وعزته سائر اللغات وقوله
ما يلازم معناه ناظرا الى صحة اطلاق مثل الموجود قوله وفيه نظر وجه النظر اما اولا
فما سبق من قوله للقطع بتغاير المفهومين واما الكلام في المساوي يجب الصدق
واما ثانيا فمنع ان يكون ورود الشرع باطلاق اسم اللغة او ناطلاق ما يراد فيه
من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه اذ لو كان كذلك لجاز اطلاق
الطبيب على الله تعالى لورود الشرع بالتداوي وليس كذلك قوله لان المتكلمين عبارة عن
نفاة بعض الصفات بعد اثبوتهم ناظرا الى مذهب المتكلمين وقوله او محققي الى مذهب
الخاطئون ومن تبعه وهو ايضا بعيد المقصود قوله واما الدليل فهو على عدم
التكلم بهذا التعليل لم يرد الانكال بالجوهر ولم يخف الى هذا القدر قوله واذا لم
يكن في مكان لم يكن في جهة اعترض بان الذين ابطلوا تحيز الجزء والجهة قائلون بالكلب
السماوية والاحاديث مشعرة بمواضع لا تخلو عن ثبوت وتلك امور ان يقع
في موضع ثم في غيره بين ذلك مع ان العالم مقام نفوذه وتأكيد بقوى التأكيد
والتكرير وانما كثرت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته
وحكمته المعاد وحشر الاجسام في عدة مواضع وما بال العقلاء انه تقرر
عندهم مع اختلاف اديانهم وارائهم التوجه الى السماء عند الدعاء ورفع
الايدي الى السماء واجيب بانه لما كانت التربة عن الجهة مما يقبح عقول العامة حتى
يكاد يلزم نفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطابهم والاقرب الى اصطلاحهم
والبلغ بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف
الاجسام مع تنبيهات ودفعه على التنزيه المطلق عن شوب سمات الحدوث
ليس كمثله شئ وتوجه العقلاء الى السماء مبني على اعتقادهم انه في السماء بل مبني
على ان السماء قبلة الدعاء اذ فيها تنزل البركات والخيرات وهبوط الانوار
ونزول الاملاك قوله ورد اعلى المشبهة وهم الذين يشبهون الله تعالى بالمخلوقات

لا يطبع

وتمثل بالحادثات وهم فرق منهم غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية
القائلة بان الجسم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم
المشبهة الحشوية كهشام وكمحمد الهجيمي القائلة بانه جسم لا كالاجسام
لهم قدم لا كالقدم واللحم والدم او له الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة و
المصافحة والمعانقة للمخلصين ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد
بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء كذا ذكره الشريف الجرجاني في شرح
المواقف وذكر الشيخ اكمل الدين في شرح المقاصد والمشهور بتشديد الراء
مع فتح الكاف ولكن سمعت شيخي الامام شمس الدين الخباط البخاري
في الكرامية بتخفيف الراء وهي نسبة الى محمد بن كرام على وزن غلام وهو علم
لامة وفيه قيل الفقه فقه الى حنيفة والدين دين محمد بن كرام وهم الذين
قالوا ان الله على العرش بمماسة لا بمعنى القعود والجلوس عليه الحركة
والنزول الى غير ذلك والمجسمة فرقة منهم بكر الالفاظ المرادفة المرادية
التبغض والتخزي ومما علم بطريق الالتزام القدم بعد ذكر الواجب لزاته
والتركيب بعد ذكر الجسم الا ان في اطلاق الترادف نوع شناعة يعرف بادنى
تامل قوله على ما اشرنا اليه وهو قوله لما كل حدث ممكن الاضافة
الكناية للوجوب قوله لانها تمكنات ضعيفة فقوله لا على ما ذهب اليه الشيخ اما
ضعف التمسك الاول فلان مبنى كلامهم في اثبات المطالب على ما وضع اللغة
التي لا يوجب البين والحال ان المطالب مما يثبت بالبراهين القطعية ولا في قولهم
بدليل قولهم هذا جسم لانه متحيز كما سلف من كلام الشارح على
انه يلزم على تقدير ان لا يكون متحيز العرض والجوهر والجسم كذلك ان يجوز اطلاقها
على الباري وليس كذلك لعدم ورود الشرع به واما ضعف الثاني فلان للخصم ان يقول
لانم لزوم النقض والحدوث على تقدير عدم الاتصاف بصفات الكمال
واما ضعف الثالث فلان للقائل ان يمنع الاستواء على تقدير ان يكون على بعض ما يليق
بهذه التمكنات مما لا يخفى ضعفه وقوله على المتامل قوله واضح المخالف بالنقوض
الظاهرة مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا
وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح

والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام انتهت
في السماء ان يخسف بكم الارض ثم هي تمور فاذا هي تكان تاب قوسين او ادنى
ومثل قول نوح ان الله تنزل على ادم على صورته وقوله ان الجبار
يضع قدمه في النار وقوله انه يضحك الى اوليائه حتى يتبدو انواجذه و
قوله ان الصدقة تقع في كف الرحمن وقوله انه تنزل الى سماء الدنيا في كل
ليلة وقوله للجارية اين الله فاشارت الى السماء فقوله وغير ذلك قوله
والادلة القطعية اراد بها ما سبق من الادلة المذكورة لاثبات الصفات السلبية قوله
على ما هو راي السلف روي عن ابي الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها
بدعة قوله او بتاويلات صحيحة بان يقال اراد بالاستواء الاستيلاء ونحوه
مما ورد به النص والمعقود اليه الاشارة بقوله الى موضع يتقرب اليه بالطاعة
وبانانة في ظلل اتيان عذابه ونحو في السماء وسلطانه وبالدنو قرب
الرسول اليه بالطاعة وبالتدبر بباب قوسين التصور بالمقبول بالحسنة
وبالصوت النفث وبالوضع في كنف الوضع في ضغطة وعصمة وبالضحك عن هذا
تواضع كمال الرضا وبالسوال بابن الاستكشاف عما ظن انه غائب عنه الاولى
فلما اشار الى السماء علم انها ليست من الوتينة وعلل اشارتها على انها اراد ت
كونه تعالى خالق السماء تحكما بما نحن فيه الى غير ذلك من التاويلات المذكورة بهذه
الاباحة والاحاديث ونظائرها فليرجع الى الكتب المبسوطة قوله اي لما ثبت
ان الماهية بمعنى المشاركة في وصف جنس تحته انواع اربعة المشابهة وهي المشاركة
في بعض الاوصاف والمشاكلة وهي المشاركة في الكيف والمساواة في جميع الاوصاف
المرئية بما تقوم احدها مقام الآخر وسيجيء فيفرض منها الانواع الاربعة وقوله
الاخيرة الكل والظاهر انه لا مخالفة وقيل في التوفيق بينهما ان المشاركة في الماهية
على نوعين كامل وهو المشاركة في جميع الاوصاف كما لفظ فانها مثل للحفظ في
الفعل والقعل والطحن والزراعة وناقص وهو ان يكون من الشيء مشاركة
في وصف او وصفين كالحفظ مثل الشعير في النعمة وبين الاخير بالمشهور فالمراد بالماهية
عند الاشعرية هو الاول اعني المشاركة من جميع الوجوه وعند المتكلمين الى الجنس

ادالمبين

وهو اختيار المتكلمين من الماتريدية هو انك اعني المشاركة في وصف او وصف
فمعاني النوع في يكون قول الشارح ان من الاشياء المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة مخالفة للتحرير المذكور واذا ثبت ان النزاع فيما بينهم على هذا التحرير
فلا يتأتى النوع فيما ذكره الشارح لان المماثلة عند الاشاعرة لا يثبت الا بالمشاركة
في جميع الاوصاف في جميع الوجوه وعند الماتريدي يكون المشاركة في وصف فصاعدا
بوجه دون وجه في قوله والا اشتراك الشيئين في جميع الاوصاف وساواتهما في
جميع الوجوه برفع التعدد نظرا لانا لانم ان الاشتراك بهذا الوجه يرفع التعدد والا
يلزم ذلك لو لم يثبت التغاير بين ذاتيهما وقد صرحوا به حيث قالوا ان نزاع المماثلة هما
النزاع بسلب كل منهما سد الاوفاق ان كل صفة يجوز اتصاف احدهما بما يجوز اتصاف الآخر
بها ويستحيل ان يكون احدهما موصوفا بصفة يستحيل اتصاف الآخر بها وغاية
ما يمكن ان يقال هما ان الاشتراك بين الشيئين في جميع الاوصاف والمساواة بينهما في
جميع الوجوه ان كان يجب بوجب رفع التغاير بينهما يوجب ارتفاع التعدد والا فلا
يصلح لان سبب كل منهما سد الاوفاق ان كل صفة يجوز احدهما بما يجوز اتصاف الآخر
بها او جهة مغايرة احدهما غير جهة مغايرة الآخر فلا سبب كل مغايرة هذه الجهة سد الآخر
هذا الا انه لا يجدي نفعا لان مرادهم بالتمام والسد بيد بحسب المغايرة لا يثبت به
تغاير المماثلة لانكار هم الفلاسفة اي الجمهور هم حيث قالوا ان الفلاسفة حيث يقول انه
تعالى لا يعلم شيئا اصلا حيث نفى المزدوج المخالف حيث يقول انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم
يقول لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي ومنهم من يقول لا يعلم غيره ومنهم من يقول لا يعلم
الجميع بعين سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي اي يعلم البعض وعامة المعتزلة انه لا يقدر
على شيء من مقدور العبد حيث نفى القدرة عن الحوادث السفلية
وهم المجوس بل المدبر هو الكواكب المتحركة بحركة الافلاك ومنهم من يقول لا يقدر على الشر
وهم المجوس فلهذا اثبتوا الهين ولكل منهم حجج وتمسكات قد نبه اعراضا عنها
كراهة الاطناب وليس الكل الغاية شيء اذ جواب وكل تقدير وهو
ان ينال لم لا يجوز ان يراد بالعلم والقدرة والحياة معنى واحد قائم بذاته تعالى
تعالى لا يلزم ان لا يكون صفات متعددة فاجاب منه بقوله وليس الكل اه قوله

وقد نطقت

وقد نطقت النصوص وهي قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله تعالى وما يحل من انثى ولا تضع
الا بعلمه وغير ذلك وامثال هذه الايات ظاهرة الدلالة على ثبوت مفهوم هذه الصفات لذاته تعالى
وهي عبارة المفهوم حيث نفى النسب والاضافات وهو الظاهر وليس بمطابق الخط لخفاء ما صدق
عليه المفهوم زائدا على الذات ولا يدل هذه الايات عليه فلا يثبت الخط فينتفي ان يقوض عليه
الله تعالى وبتوفيقه في هذا المقام كما هو باب السلف في امثاله وليس النزاع جواب وخل مقدار
تقديره ان يقال يلزم من اثبات الصفة ان يكون الباري تعالى محلا للعوارض وهو لان
العلم والقدرة من الكيفيات فاجاب عنه بقوله وليس النزاع اه واعلم ان لفظ الازل
جار على السنة الناس في وصف الله تعالى بقال انه متكلم في الازل وغير ذلك واكثرهم لا يعرفون معناه و
لو سئلوا عن تفسيره زال عن ايديهم وطائفة من النظار توهموا انه شيء نسبة الى الله تعالى كنسبة
الزمان الى الموجودات الازل كالمكان في الزمان وهذا التفسير لا يجدي نفعا فانا لا نعلم اتى شيء نسبته
اليه واقوى ما يتلوا انه مثل الخلاء امتداد معقول متوهم وكانه امتداد في غير حيز كذلك الازل امتداد
من غير تقدم الى حركات وزمان فكانه عندهم غير زمان ونحن نقول ان توهم كل من الطائفتين بطل
قطعا لانه يرد عليهم النقض بان يقال هذا الازل الذي نسبتموه الى الله تعالى لا يخلو اما ان تكون
موجودا او معدوما فان كان الاول يجب وصفه ووصف صفاته لاشيء اضافته بالعدم وان كان
الاول فاما ان يكون شيئا الباري او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون مع قولنا الله ازلي انه
الى وهو باطل وان كان الثاني فاما ان يكون قائما بشيء او بغيره والاول يستلزم تعدد القدماء لاعلى وجه
القيام به وهو ايضا باطل واما ان يكون وكل الغير ذات الباري او غيره فان كان الاول
يكون صفة له فيكون ايضا ازليا فيرجع الكلام في الازل الى كلامه الاول فيدور او يتسلسل وان
كان غيره كان ذلك الغير هو الموصوف بالازل لا الباري ولا صفاته والتحقيق ان الازل عند
المحققين من اهل الكشف معناه مبدأ القدم وهو نوع الاولية فنوع سلبي ليس بصفة اصلا
وقريب منه ما قال الشيخ اكمل الدين في شرح المقاصد ان الازل سلب الحدوث عن الشيء الذاتي
والزماني فاذا قلنا الله تعالى متكلم في الازل معناه ان كلامه ليس بحادث باحد الحدوثين هذا
غاية ما يتسرى في تحقيق معنى الازل بقي ان يقال لم لا يجوز ان يراد بالعلم والقدرة معنى واحد قائم بذاته تعالى
تعالى لا يلزم ان لا يكون صفات متعددة فاجاب عنه بقوله وليس الكل اه قوله وهو

متحدان حقيقة بل على معنى ان ذاته يترتب عليه حقيقته ما يترتب على ذات وصفة مثلا وانه لكن لا يحتاج في اكتناف الاشياء وظهور ما عليه الى صفة تقوم به مثل المعلومات بل سر ما منكشفة عليه لاصل ذاته بخلاف سائر الذوات فذاته بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالحقيقة متغايرة بالاعتبار وقال الشريف الجرجاني ومرجعه اذا اضيف الى نفي الصفات مع حصول نقائضها وغيرانها في الذات وبما ذكرنا ظهر قول الشارح وبلزم حكم كون العلم مثلا قدرة اه واللازم في مثل هذه التعليلات انما هو زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات ولا نزاع فيه وكل كما سلف وذهب المحققون من اهل الكشف الى ان كون الباري عالما وقادرا بالمعنى الموضح سائر الصفات منسوب واضافات له لا اعيان زائدة قال صاحب المواقف بل لو تقور اي مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتهما حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات وكل اي وكل التصور الواصل الى كنه حقيقتهما وانما لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة وغير متغايرة ووكل لان الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع بعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة ومتكثرة قطعا اذ التعدد اي بمقابل الوصف وكذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين كذا في شرح المقاصد فتدبر وفيه نظر اجيب عن هذا النظر بان الشيء الكلي وهو الاثنينية يجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة فيدخل هذا النفي غير وارد اما الموصوف والصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كلا يمتنع من بدون الذات كالصفات القديمة لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع بعض واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع الكثرة بدون الواحد كذلك الواحد في العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وانت رضينا الى ورجواب النظر بقوله لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين شيئا آخر وزيادة شرح المقاصد على هذا الرد بقوله قال الشارح المحقق في عدم المغايرة بين كل متضايفين شيئا عدا الاضافة عدمية ولا مغايرة بين الامور العدمية اجيب بان الكلام في عروض الاضافة من حيث انه عروض لان المجموع المركب من المعروض والعارض والحاصل ان الاشكال قوي جدا حتى قال صاحب المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استشكله المحققون جدا وحقق به المحققون من اهل الكشف الا ان كلام الشارح في شرح المقاصد في تقرير قوله وخواص الكثرة المغايرة قوله وكذا اذا قالوا الغيران الموجودان جاز انفكاك كما في الحدوث والعدم والوجود وبناء على ان المغايرة عندهم وجودي كالافتراق والانفصال فلا ينتفي به المعدوم ولما

حقيقة العلم وكذا سائر الصفات ذاته بنوع زيادة ليست بامر وجودي لا بصفة زائدة عليها في هذا الاعتبار صح

التعليل

التعليل بانه لانما يرد على الاعدام فيصح والمعدوم وغيره الجزء مع الكل وكذا الموصوف والصفة لا يمتنع الانفكاك ووضل الجسمان وان فرضا كونهما قديمين لانهما يمكنان بان يوجد احدهما غير لا يوجد فيه الاخر وكذا الصفة المغايرة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما يمكنان بان يوجد الموصوف ويعدم فيجوز الانفكاك امم من ان يكون بحسب التحيز او بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشروط بانه يمكن في التغاير الانفكاك من جانب ولو تعلقا وان الصفة التي ليست من الموصوف ولا غيره من الصفة اللازمة بالنسبة وقبل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته يرد الجواب عن النظر فان قيل هذا في الظاهر رفع للتعليل هذا اعتراض للمعترض على الشارح المحقق على ما رفع التقرير فلان الغير هو اللاعين او يصح ان يقال اللاعين هو الغير كالزوج مع الزوج ولا شك انهما متباينان فكذا العين والغير فاذا قلتم ان الصفات ليست عين الذات فقد رفعت عنه العينية واذا قلتم ليست غيره فقد رفعت الغيرية عن اللاعينية فقد رفع التقرير واذا اجتمع النقيضان فلان من العينية ستلزم اثبات الغيرية وبالعكس وجوده بلا الواسطة بينهما كما اشار اليه بقوله لا يتصور بينهما واسطة وزعموا ان اقنوم العلوم قد انتقل الى يوحنا عم بتفصيل مذاهب النصارى على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد انهم اتفقوا على انه لكل جوهر قائم بنفسه غير متحيز ولا مختص بجهة ولا متعدد بتعدد ولا قابل للحوادث والعدم ولا محل للحوادث وعلى انه واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية والاقانيم هي صفة الجوهر القديم التي هي الوجود والعلم والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالكلمة وعن الحيوة بروح القدس وعلى ان اقنوم العلم تدرع بالمسيح والحدث به دون باقي الاقانيم وعلى ان المسيح مع ما تدرع به من اقنوم العلم سمي ابنا ثم اختلفوا فذهب الملكانية الى ان الاقانيم الثلثة غير الجوهر القديم كالموصوف والصفة وان كل واحد منها اله وحرفوا باثبات الثلث كقولهم لكن لعنة الله على الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ويعنون من وصفنا الاقانيم واحدا بالعدد بل يقولون الذات نفسها واحدة ومع الاقانيم ثلثة فالذات مع اقنوم الوجود شيء ومع اقنوم العلم شيء آخر ومع اقنوم الحيوة شيء ثالث وهذا مذهب كذب اذ كما ثبت في الاحوال يقولون ان الكلمة الحدث بجسد المسيح وتدرع بناسوته واختزعها كما مزاج الخمر بالماء او اللبن ثم صار شيئا واحدا او انقلبت الكثرة قلة وان المسيح ناسوت كلي والاتحاد اتحاد وضع بالانسان الكلي وقال مذهبهم الى اتحاد وصف العلم بالمسيح وذهب السطورية الى انه لكل واحد والاقانيم الثلثة ليست غير ذاته والكلمة الحدث بجسد المسيح لا بمعنى الامتزاج بل بمعنى الاشراق اي انها اشرقت عليه اشراق الشمس مركزه على بلور وحاصله ان الكلمة جعلته هيكلا وادرعته اي اتخذته درعا وفسروا العلم بالكلمة بالنطق وقال مذهبهم الى حلول صفة الله تعالى الكلمة في المسيح وفي السطورية

اثبت الله تعالى صفات اخر كالقدرة والارادة وظنهما وكلام لجلوها اقايم كالعلم والحيوة والوجود
منهم من قال بان الله تعالى واحد وان المسيح ابتدا ان مريم عند صاحب مخلوق الا انه تعالى شرفه
كرمه بطاعته وسماه ابنا حيث قال في الانجيل انك انت للابن الوحيد وذلك على سبيل التبني
لانه ولد منه وذهب البعقوبية الى ان الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر
بجسد بل هو هو ومنهم الذين اخبر الله تعالى عنهم بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم
ومال المذهب الى اتحاد صفته بالمسيح ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ثالث ثلاثة
المسيح ومال مذهبهم الى اتحاد ذاته تعالى بالمسيح ومنهم من قال ان جوهر الاله وجوهر الانسان
تركبا تركيب النفس الناطقة مع البدن فصار جوهرا واحدا هو المسيح فهو اله كله وانسان
كله وان اتحاد اللاهوت بالناسوت الجزئي دون الكلي وان التحلل والحلول وقيام اللاهوت
والناسوت او توقع على احدهما فقط بطل الاتحاد ومال مذهبهم الى حلول ذاته تعالى في المسيح ومنهم من
قال ان الكلمة لم يأخذ من مريم شيئا وانما مرت بها كمر الماء في الميزاب ومال مذهبهم الى
اتحاد صفته تعالى بالمسيح ومنهم من قال ان الكلمة تداخل جسد المسيح فيصدر عنه الايات التي كانت
تظهر عنه وعبارة قوم تتجلى الايات ومال هذا المذهب ايضا الى الحلول هذا محصل كلام
النصارى وما ذكر من استحالة جواب عن قوله والواحد من العشرة يستحيل بناؤه وفيه
الفساد انه اذا اسقط من العشرة تسعة افراد ما وبقي واحد صح ان يقال واحد من العشرة
ولا يقال جواب عن النظر بالشق الاول من الترديد وهو صحة الانطلاق من
الجانبين سلمنا انه اي القول بالمكان يقتضي وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض لكن يمتنع
الفرض مع المحل وان امكن وجوده بدون الفرض لكن لا يمكن الفرض لا يمكن وجوده بدون المحل
هذا وقد اورد الشارح في شرح المقاصد ما يندفع به هذا الاشكال من قوله وذلك لان ما يفرض
الفرض والجوهر يعني الذات يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر
بدون هذا الفرض وبالعكس سلمنا عدم تعقل بعض ما يفرض الاعراض ويمكن ان يقال ما اورده
علة انما هو في الفرض المقيس والمحل المعين والكلام هنا في مطلق الفرض والمحل فما فعل لم
يجوز ان مرادهم انه لا بد من وجوب المفروض ولا غرو في وجوب الوجود اقتضى صاحب المواقف قال
والحق ان مرادهم انه لا بد من وجوب المفروض ولا غرو في وجوب النسبة والتعلق لا على المحل
لنا والا لم يتخلف بخلاف قولنا الانسان انسان فانه لا يفيد لفقدان شرط الاتحاد وهو تعين
وجوب المفروض ولا يخفى ما فيه وكم لله من مناقشة التي لا تنفك عنها بحث كل جواز ايراد

حتى تلزم

يلزم مغايرة لنسبة كذا في شرح المقاصد وهو صفة ازلية توجب صحة العلم هذا التعريف للجمهور
اصحابنا وافق المعتزلة وتعريفا على راي الحكماء وابي الحسين البصري خالف المعتزلة في كونه تعلقا
يصح ان يعلم ويقدر ومن صفة تتعلق بالمعلومات وهي المحصلات المكونة على انه سميع
بصير فهم اضلعة اربع صفات قالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري وكل عالم بنفسه
علمه تعالى بالمعلومات والمبصرات وقال الجمهور خلافا للمعتزلة والكرامية انها صفتان زائدتان
على العلم قال التفتازاني في شرح المقاصد والاولى ان يقال كما ورد النقل بها اسماؤها
وعرفنا انها لا يكونان الا لامرين موجودين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ولا يلزم من
قدمها المعلومات والمبصرات جواب وحاصل تقديره ان يقال لو كان السمع والبصر صفة
لله تعالى لوجب ان يكون قديمة وقدمها يوجب قدم المعلومات والمبصرات فاجاب عنه بقوله ولا نسلم
وهما عبارتان هذا التعريف لامام الحرمين اصحابنا ووافقهم جمهور المعتزلة البصرة وعند
الحكماء ارادة تنكشف علمه بوجه النظام الاكمل وسيمونه عينا به وعند ابي الحسين وجماعة من
رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي الهاشم بلى وهو داخل في ارادة علمه
بشيء في الفعل وسيمونه بالداعية وعند الحسين البخاري ارادة عدم كونه محكما ومغلوبا
وعند الكعبي في فضله العلم بما فيه المصلحة وفي فعل غيره الامر به قال الامام الرازي في ضبط
مذهب المتكلمين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس
ذاته وهو اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما حكي كونه غير مغلوب ولا مكره واما
امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامتناع قيامه بذاته وهو القول الآخر واما معللا بنفس ذاته
وهو اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته وهو قول صحابنا واما بمعنى حادث يقوم بذاته تعالى قول
الكرامية او موجودا لا في محل وهو قول الحسانية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله
ولم ار احدا ذهب اليه مع استواء نسبة القدرة الى الكل فيها فاستفاد يكون الارادة و
المشيئة عند القدرية والتعلم ويكون تعلق العلم بالجزء عطف على استواء النسبة اي مع كونها تعلق العلم
تابعا للوقوع والحاصل ان الارادة غير القدرة اذ لو كانت نفسها لكانت القدرة ايضا مخصصة
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع والحال بطل فكذا المقدم وان العلم تعلقه بوقوع
المعلوم تابع للوقوع فلو كانت الارادة نفس العلم لكان تعلقها بالمراد تابعا للوقوع وليس كذلك
فثبت ان الارادة غير القدرة والعلم واما قال شيعته تعلق العلم ان العلم سابق على
الاراد تعالى ان الفاعل قد يعلم ما لم يرد وبما ذكر تنبيه على الرد على من زعم النزاع فيه هم الكرامية وقوله

وعن زعم النجار وقوله كيف اسبتا ولذهبه ورولد اى كيف يكون الارادة الامر والحال
انه لا امر كل مكلف ولم يأمر البعض ولو كان الارادة والمشية امرا لما تخلف المأمور عن الامر
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة وكذا الكلام لله تعالى غير
علمه وارادته لله تعالى اما غير لنفسه لعلمه فلانه تعالى اخبر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن
فلو كان عين علمه لانقلب ذلك والا غير لنفسه لارادته فلانه تعالى اخبر ابا لهب بالايمان و
لم يرد فلعلمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه لانه تعالى لو اراده وجب وقوعه واذا
وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى واعترض عليه بعض شارحي هذا الكتاب
بانه ان اريد بالعلم في قوله بما لا يعلمه العلم اليقيني المعتقد فيه فلانه فرق بين العلم الخاص و
متعلق العلم والمقصود هو الفرق بينه وبين مطلق العلم وان اريد به مطلق العلم وهو حصول
الصورة في العقل فالمخبر الاخباري ربما لا يعلمه مع انه لا يصح نفي علم الله تعالى لانه تعالى منزه عن الاخبار
عما لا يعلمه والكلام في الفرق بين كلامه وعلى هذا الكلام وارد ايضا على التوضيح هذا الاعتراض
غاية السقوط اولا فلا يجوز ان يكون المراد بالعلم اليقيني والظني اعم الانكشاف مطلقا
سواء كان مجزوما او مظنونا وهو المغايرة لفهم لا اليقيني المعتقد فيه ولا حصول الصورة في العقل في
سواء الفرق بين الكلام وعلم المطلع الخبير واما ثانيا فلان مقصود الشارح بيان التغاير
بين مطلق الكلام ومطلق العلم بدليل قوله وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يحدث نفسه مما
يمتثل ونحوه والنقل عن الانبياء اى نقل عنهم انه تعالى امر بعباده بكذا او نهاهم عن كذا او اخبرهم
بكذا او كما ثبت بالمعجزة اى صدق الانبياء والرسول عم وجب القطع بكونه تعالى امرا او ناهيا
ومخبرا واذا ثبت هذا الامر والنهي والخبر فنقول هذه الامور اما ان يكون من قبيل الالفاظ و
العبارات او من قبيل الحقائق والمعاني فان كان الاول فلا يخلو اما ان يدل هذه الالفاظ
على المعاني والمدلولات وهو اما ان يكون المدلولات هي الارادات والاعتقادات او المعاني
المغايرة لها والاجابة ان يكون هي الارادات والاعتقادات فانا نثبت ان الامر قد يوجد بدون
الارادة فنثبت ان مدلول هذه العبارات غير الله تعالى من وراء الارادات والاعتقادات
فنثبت انه تعالى موصوف بمعنى قديم وهو مدلول الامر والنهي والخبر ولكن نحن لا نسلم ان الامر الحقيقي والخبر
الحقيقي وغيرهما وان كان كذلك ايضا وعلى التقدير ان ثبت المطلوب فانا نجيب بان الامام الرازي
لم يثبت تغاير ما يسبق الى اذهاننا من تغاير كلام الله وهو ان الله تعالى صفاته وهي
العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام وصفاته الشارح

نسلم انه قد يخبر عما لا يعلمه لكن هذا انما ينافي التغاير بين الكلام النفسي والعلم القديم

الخبر و

بالحق الى ورود هذه الاشياء شرح على انها ثبت ان لله تعالى صفات ثمانية وفي نسخة هذه الصفات مع صفة البقاء
وقال عز من قائل عنه زورت في نفسي مقالة اى قدرت فيها كلاما مع ذلك فهو قديم قولوا
فيه عم قال بعضهم جهلا الجلد والعلاف قد بان فضلاء المصحف وذهب ابو هاشم ومن تبعه من المتأخرين
الى انه من جنس الاصوات والحروف ولا يجتمع البقاء اى ان ما ظفت به قوته في اللوح المحفوظ
او كتبته المصحف لا يكون قرانا وانما القران ما قرأه القاري وظفه الباري من الاصوات
المنتظمة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف ويكتب ويحفظ عند الحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف
بكل لسان ومع هذا صوا واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانه ولا يبطل
ببطلانه كذا في شرح المقاصد صفة واحدة تتكثر بالنسبة الى الامر وقد يستدل على وحدة الكلام
بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقال الشيخ اكمل الدين في
المقاصده شرح وقد جاز في الشاهد ان يكون التي الواحد امرا ونهيا وخبرا واستخبارا فان اصطلح
مع علمانه انه اذا قال زيد كان آمرا بالصوم لبشر ونهيا له عن الخروج واخبارا بدخول
الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة لم يكن ذلك مستحيلا فهذا كذلك وكلامه تعالى قديم واحد
بل انما يصير احدكم الاقسام عند التعلقات وذلك مما لا يزال وهو مذهب ابن سعيد الاشعري
حيث قال هو الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال
وروه صاحب الصحائف حيث قال واما مذهبنا فقال ان كلام الله تعالى واحد ليس بشيء
من هذه الاقسام ويصير واحدا منها بحسب الاوقات والاحوال فهو في غاية البعد عن الحق لان
هذه الاقسام الفاظ موضوعة لمعان مخصوصة معينة لا يمكن تقويض شيء منها بوجه فان الامر
الذي هو طلب الفعل كيف يتصور ان ينقلب انه كان منهيا او خبرا ينقلب الى هذا او امثال هذه الوجوه
لا يقبله العقلاء وعن ادعاه فعليه لحسن ما يهذي ثم اليحن عنها والا لكان كلامه لدى العقلاء
من قبيل الخرافات والهذيانات ثم غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم ان يقال ان هذه الاقسام الخمسة
يشترك في مفهوم كونها كلاما او يصدق على كل منها انه كلام فالكلام امر مشترك بينها فذلك المشترك
هو الامر الواحد الذي يعبر عنه بهذه العبارة واكثر ذلك واقوى دليلهم هو ان الله قائم بذات
الله تعالى وقد بينا او سلمنا ان الكلام مشترك بينها لكن لا نم تجرده عن احدها او المشترك لا يتحقق
الا بوجد بدون واحد من اقسامه واجاب عنه صاحب المواقف بقوله والحق منع وكل منها
انما يجعل بحسب التعلق يعني انا لا نسلم انه قائم بذاته تعالى بل هو عبارة عن التعلق الذي يلزم ما ذكرتم من الاقسام عبارة

يحصل له يجب تعلقه بالكاشيا فجاز ان يوجد عنها بدونا وهما ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهمه
وبعض اصحابنا اثبتوا في كلمات ة الازل الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وذهب
بعضهم الى ان ة الازل خبر قال الامام الرازي ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر
وكيف الكلام فيه يرجع الى حرف واحد وهو ان الكلام كله خبر لان الامر عبارة عن تركيب المخبر
الغير انه لو فعله صار مستحقا للمدح ولو تركه صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان
المرجع بالكل الى شيء واحد وهو الخبر صح قولنا ان كلام الله تعالى واحد وتبعه الشيخ الكل الاول
وغيره من المحققين وورد الشارع ة شرعا بما يصدق ذلك اي الاخبار باستحقاق المدح
او الذم لازم الامر والنهي لاحتيجا وهذا الرد هو معنى قوله فيما ورد بانا نعلم اه وورد ايضا
نقد المحصل حيث قال دلالات ة جعل الكلام خبرا وصفا فان الخبر ليس بحقيقة تكما الفوز كره عن
ذكر المخبر عنه وكذا الخبر واربتاط الخبرية بكلمة بجوز مع تركيبه ان يكون دليلا على مبدا واحد واذا
كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا عن تربتا الثواب والعقاب على الفعل
والترك ليس شيء لان المدلول بالذات مغاير المدلول بالوضع ثم قال والاقرب ما ذكره امام
الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالسمع دليل ينقد الاجماع
على ان كلام الله تعالى قديم فلم يثبت الكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق
بجميع المتعلقات كالعلم في سائر الصفات وان كانت قادرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا الحقيقة فالامر
كذلك في الذات وجميع الصفات فلما ان لم يجعل كلامه تعالى في الازل امرا ونهيا وخبرا بين كما
هو راي ابن سعيد غلطا في الكمال وان جعلناه بينا كما هو راي بعض اصحابنا والحاصل ان الامر
بالمامور والنهي بالمنهي انما يكون سمعيا وعينا ان لو كان المعدوم مكلفا بالايمان بالفعل حال
عدمه واما الامر والنهي بمعنى كون المعدوم مامورا ومكلفا على تقدير وجوده وتنبيه لفهم المخاطب
بالامر الازلي وهو قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للمعدوم اذا الخطاب
كذلك التكليف فلا يعود فيه بعد تحقق الكلام النفسي قيد والحق في جوابه ان الكلام النفسي الذي
هو صفة معقولة انما يتم الخطاب به مع المخاطب الذي قد يوجد في زمان ويعدم في زمان آخر قبل او بعد بحيث
مع مخاطب معقول يوجد في زمان آخر قبل او بعد بحيث يكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله
لاسيما ان الله تعالى ليس في الزمان لامتناع حصول الحوادث فلا يكون ماضيا ولا مستقبلا بل
يكون نسبته جميع الازمنة البتة واحدة فمخاطبي كل قوم بحسب زمانهم وحالهم وانما يستقيم ذلك في
الكلام الحي وبهذا الجواب يندفع الاشكالان معا كما ذكره بالكلام الى هاهنا قوله ليلا يلبس على القول

القوله ولا يقال القرآن غير مخلوق لانه قول لما ذكرناه آنفا ولو قرئ لما بالتشديد على
طرف للتعقيب يكون قوله ليلا يلبس علة للتعقيب لكن الذوق السليم يحكم بما شاء ان يكون وفق
الذكر طرفا للتعقيب والوجه هو الاول هذا ولكن قول الشارح بانه اكى كلام الله تعالى بين الحروف
الملفوظة والمعنى المعقولة القائم بذاته تعالى هذا التعليل لانه على تقدير الاشتراك لا يرفع اللبس
الى الفهم الا ان يدعى تبادر المشترك في احد المعنيين واما عطف عن عجب وقوله تبعا
وما عطف عليه على اللام قامه وتنصيصها على محل الخلاف اراد به المعنى المدلول عليه بالبيان
والنزاع فيه هل هو مخلوق ام لا على ما لا يخفى بعيد هذا والتوبيخ ان اهل السنة والمعتزلة والبيان
المشهورة فيما بينهم هي التي استندت بعبارة الخلق لا بالحدوث ولا يخفى الخلاف اه الحاصل
ان النزاع لفظي مبني على نزاع حقيقي لانه ان كان المراد بالقرآن هو الالفاظ والحروف فلا نزاع
لاحد في الغير بغير في انها حادثة مخلوقة وان كان المراد به المعنى فلا نزاع فيه فمنه على تقدير ثبوته
فانما يذاع تكميل النزاع في ان هذا ثابت في ذات الله تعالى قائم به او لا قال الحكيم السمرقندي نقلا عن
امير المؤمنين علي وعثمان واولاده العظام ان الكلام حادث ولعل المعتزلة اي فانوا الجرونة اخذا
منهم لما اضطغوا في لفظ القرآن انه اي محل خلق فقال قوم خلق الله تعالى صوت اللفظ على اللوح
المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل وذهب آخرون الى انه لفظ النبي عليه السلام الاول وقوله تعالى
بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وفي الثاني قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش
مكين مطاع ثم امين وفي الثالث قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان النزول على القلب انما
يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي عليه السلام قال صاحب الصحائف والاول اقرب الى الكمال والعظمة
واولى بكلام الله تعالى كونه معجزا واما بقية كلام على الحنابلة حيث قالوا بقدم الالفاظ والحروف
وهم اصحاب احمد بن حنبل عن اصحابهم قال صاحب البداية وزعم جمهور المعتزلة ان الله تعالى
لم يكن متكلما في الازل ثم خلق لنفسه كلاما وان كلامه حادث غير قائم بذات الله تعالى ثم اختلفوا
فيما بينهم قال بعضهم انه من جنس الحروف والاصوات ثم صار متكلما بخلق الحروف والاصوات
في محل النزاع قال بعضهم انه من جنس الحروف والاتكال ثم صار متكلما باحداث الحروف في
اللوح المحفوظ وقال البلخي منهم نثر كلام الله تعالى وبتوفيقه انه حادث ام قديم مخلوق
ام غير مخلوق وردا العلامة النسفي هذا المذهب في الجملة بان النوم موجب للسكوت وهو
بما يعرض اعتراضه كالانظار ولا يخفى ان للنبي وجوها في الاعيان اه الوقوع هي
على الولاء ان ولا اصوات الزمنية على ما في الاعيان ولا طبيعية لا يخفى على ما لا الوال ولا الاول فان الكون الزمني

لا يدل الا على النفس والنفس لا يدل من الصوت الذهنية الا الصوت النفسية بخلاف الدلالة
الباقية فانها لما كانت لجميع النواطو الوضع يختلفان باختلاف الاوضاع فمن دلالة البيانية
يختلف الدال فان الموضوع بازاء الصوت النفسية يكون لفظ النفس وقد يكون غيره
ودون المدلول فان الكلام مما اذا كان الاخر الخارجي الذي هو المقصود بالتفهيم واحدة
ودلالة الكتابة مختلفان فان نقش كتابة لفظ النفس فقد يكون على الصوت المتخيل وقد يكون على
غيره كما يظهر من اشكال الخطوط المختلفة فيما بين الامم مع اتحاد اللفظ فجاز ان يوضع كتابة
لفظ النفس للفظ او الان العلاقة بين الكتابة والصوت الذهنية وان كانت غير
طبيعية لكنها سببية كثيرة الاجل بها والتي النفس بها وقوفها الاعادة والاستعادة عليها
صارت محكمة متقنة فرمن الطبيعية كذا افاده الشريف الجرجاني ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ اجاب عن اشكال من قدر بتغيره اذا كان القرآن اسما للمعنى القائم لذات الله
تعالى فلم اعرف ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وهذا مشترك بين القرآن
وهو الالفاظ والحروف او نقوش الكتابة والاشكاله فاجاب عنه بقوله ولما كان واما
الكلام القديم فقد اختلف اهل السنة ان كلام الله تعالى مسموع او غير مسموع واختار الاشعري
ان الكلام موجود لكن يجوز ان يرى بجوز ان يسمع قال ابن فورك المسموع عندنا القرآن دون
صوت القاري وكلام الله تعالى وقال الباقلاني كلامه غير مسموع على العادة الجارية ولكن
يجوز ان يسمع الله تعالى كلامه من شاء ان خلقه على خلاف العادة وعند هؤلاء سمع موسى عليه السلام
كلام الله تعالى من غير واسطة الصوت والحروف وقال ابو اسحاق الاسفراني ومن تابعه ان
كلامه تعالى غير مسموع اصلا وهو اختيار الشيخ الامام ابو منصور فقوله في سمع كلام الله تعالى
سمع ما يدل عليه اما بعد ان يقال هذا انما يتأتى اذا كان المراد به المعنى واما اذا كان المراد به
الكلام اللفظي الحادث فلا حاجة الى ان يقال لان كلام الله تعالى مطلق على اللفظ ايضا بطريق
الحقيقة كما هو المختار عندنا في قوله سمع صوتا ذا اعلم كلام الله تعالى وذكره شرح الكفاية صد
وجها وهو اختيار الامام فخر الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى الله
تعالى ذاته بلا كيف وكم وهذا مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود في الذات
والصفات فعلى سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة ومن قال انه يسمع
بصوت فجميع الجهات على خلاف ما هو العادة ومن قال انه يسمع لكن بصوت غير مكتسب
للعباد وعلى ما هو شأن سماعاتهم حاصله انه تعالى كرم موسى فخلق بصوت يسمع كخلقه من غير كسب لاحد من خلقه

نزل

خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور ماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفراني فلما التخيل ان
كلام الله تعالى اسم مشترك اختلفت في لفظ القرآن ايضا فقيل حقيقة في النظم مجاز في المعنى القائم بذاته تعالى
وقيل حقيقة في المعنى مجاز في النظم وقيل مشترك واورد هذا الاشكال واجيب على تقدير تسليم انه
غير موضوع للنظم بانه ورد به الشرع وكل ما ورد به الشرع لا يجوز تغييره وصار حقيقة شرعية
وذهب بعض المحققين وهو اختيار صاحب المواقف وذكره شارحه تبعا عنه ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واقوى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى القائم
فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحل وهو القديم عنده واما العبارات فان ما يسمع
كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي ثم حرفوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لانها
ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ لوازم كثيرة فاسدة كعدم الاكفار
بانكار كلامه تعالى بين وقوع المعاصي مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بالكلام الحقيقي وكعدم الفرق والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك
مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الذي يكون
الكلام الحقيقي عنده امرا منشأ عللا للفظ والمعنى جميعا فما يذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف
منزوعا بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان
الالفاظ والحروف مرتبة منتظمة فجوابه ان وصف الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة
الآلة في اللفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ
فيما بين الادلة وهو الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه يعد التأمل
يعرف حقيقته ثم كلامه قال الشريف الجرجاني وهذا المحل بكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى نهاية الاقدام والكثيرة في انه اقرب الى الكلام الظاهر المنسوب الى الفواعد الملية
والعقول يمكن رفع تلك اللوازم الفاسدة عن راي الاصحاب بتمهيد اصل والقول باشتراك
كلام الله تعالى بين المعنى الازلي وبين اللفظي الحادث الدال على ما اشار اليه الشارح بقوله
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا بكلام الله تعالى واما اطلاق الكلام لغة على
النظام وتشبيه الحافظ بالكلام فمن باب المجاز ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم و
القدرة ذكره شارح المقاصد اثناء النقل بذلك عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهو
منسوب الى قدماء الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حيث قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي
له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى ما اوضحوه بان وجود المخلوق من العدم الى

الوجود ثم اطبقوا الى اثبات ازليته ومباينته للعدم وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم
ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مباينة العدم ث حيث شغلوا باصل
طرء الفعل والترك واقتران ارادته قال ناقد المحصل انما اخذوا التكوين ث قوله لكنه اما
امر ما شيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مغايرا على المكون على ان كون
الحادث ووجوده على الكل الدين بان العدم تتعلق بصحة وجوده والارادة تتعلق بتخصيصه
بوقت دون وقت وحال دون حال فالعدم والارادة لا يقتضيان وجود المكون لما علم
ث متعلق كل واحد منهما فوجود المكون اما ان يكون بصفة ث صفاته اولا والثاني يوجب التعطيل
فيتعين الاول ولا يجوز ان يكون حادثة لما يلزم حدوث الباري فيتعين ان يكون قديمة و
لا يتم الا ان قدرته قديمة وبهذا بطل قول صاحب المحصل القول بان التكوين قديم وحدث يستوي
نسبته وماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور في صفة نسبية لا يوجب الا
مع المنتسبين فيلزم ث حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر
فهي عين القدرة وان اردنا به امرا ثالثا فيه وهو كما لا قائل المراد به صفة تتعلق بوجود المقدور
وهذا المقدار كاف في تصور الكلام عليه فان الكلام على الثاني لا يستلزم تصوره بكنه ثم ان قوله ان
كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور ليس بمستقيم لان متعلق القدرة صحة وجود المقدور
لا وجود المقدور وكذا قوله وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة لان
المؤثرة في وجود الاثر هو المكون لا عين القدرة لان متعلق القدرة الصحة كما مر وقوله وان اردنا
به امرا ثالثا فيه قلنا المراد به نفس تاثير الفاعل في وجود المقدور ولا يلزم ث حدوث
المقدور حدوثه بل يلزم ث حدوث المتعلق كما قلنا في نسبة الصفات وما قالوا
ان ث حكم القدرة متعلق بصحة المقدور ليس بمستقيم لان صحة المقدور امكانه والامكان الذي في
له فلا يكون بالغير فليس بمستقيم لانا نقول بذلك ان كون الشيء ممكنا دليلا على وجوده بحث القدرة لا ان
القدرة مؤثرة في الامكان هذا كلامه والمحققون ث المتكلمين على انه ث الاضافات
والاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان اذ التكوين مع تعلق ث اضافة المؤثر
الى الاثر ولا يكون الا ايجادا لا يزال وبه خرج الجواب عن الحجة المذكورة لانا عنى الاول قلنا لانم
لزوم قيام الحوادث بذاته تعالى وانما يلزم لو كان ث الامور الخارجية الحقيقية دون الاعتبارات
العقلية واما عن الثاني فلانه موصوف في الازل بالمبدأ الذي هو القدرة والارادة وهو يخلق
باختلاف الاثار في فصول المخلوقات بحسب خلقها والارادة ترزيقها والصور تصويرا والحيوانات احياء

احياء والموت اماتة الى غير ذلك والمبدأ هو التكوين فلا دليل عليه واما عن الثالث
والرابع فلانه ان اراد بالاعتبارات ما يحصل ث نسبة الفاعل الى المفعول او انتفاعه فيلزم ما ذكرتم ث التحقيق
والاستثناء ونحن نكونه محلا للحوادث ونكون كل جسم فاعلا مكونا لنسبته وما يقال آن رد الكلام
صاحب البداية حيث قال ث سلمنا تعلق وجود العالم بالتكوين فلم لا يجوز ان يكون قديما سلمنا حدوث العالم و
القديم لا يتعلق وجوده بغيره وما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث ثم لم لا يجوز التسلسل
وهو اما قوله والقول يتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه واما قوله وكل ما يتعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى الا يكونه مسبوقا بالعدم فعلى الاول يكون قوله كان القول
يتعلق وجوده بتكوين الله قول الحادثة مشتملا بالشرط بالجر والانصاب والاخر في الاجابة عن
عنه وعلى انه يكون التسلسل ما نع صحيح ان منع ث تقدير العدم يستلزم الجر وتعلق وجوده
بالغير الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم فكان مطلقه ان يرد السامع انه قال يكفي القول بالاستلزام
ث الجملة فاورد بطريق الاستشاف ما شاء على انه يمكن على مذهب ث يقول بان الصانع فاعل
بالاختيار يدليل لا يثبت عن حدوث العالم فيجب به للزوم الدور على ما لا يخفى وث ههنا
ان ث اجل ان القول يتعلق بوجود المكون بتكوين الله كقول بحدوث المكون بمعنى المسبوقية
بالعدم فيقال ان تخصيص الله على وفق ث اجزء العالم اشارة الى الرد على ث زعم قدم بعض
اجزء العالم كالهيولى والا وان اى وان لم يكن القول بالتعلق قولا بحدوثه بالمعنى المذكور
فهم لا ينكرون حدوث ج اجزء العالم بمعنى تكوينه بالغير ولا يقولون بقدمها بمعنى عدم تكونه بالغير بل
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فالحاصل اى حاصل الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكو
والتكوين صفة صفيقة هي مبدأ الاضافات التي هي اخواج المعدوم آه قوله التي
هي اخواج المعدوم فانه صفة للاضافة فتتعلق التكوين بما تتقدم بتلك الاخواج المعدوم
ث العدم الى الوجود على ما وقع ث عبارة المشايخ ث ويكون التكوين عين الاضافة ويلزم
المذكور ولا يجوز ان يكون صفة لتلك الصفة حقيقية بوجوه منها عدم التناسب بين الموصوف
والصفة ومنها انتفاء المحل لتلك المتقدمة وهو اضافة كونه صفة الاضافة لغيرها ووجود المخاطبة
ومنها لزوم كون الاخواج عين الاضافة التي تتعلق وكذا لا يجوز ان يكون صفة لتلك
مبدأ الاضافة فلا يلزم لزوم كون التكوين عين الاضافة فيندفع اي اذا كانت صفة التكوين
عين الاضافة التي هي اخواج المعدوم ث العدم الى الوجود لكان القول بتعلقها بدون المكون
على تدبر كونه عبثا ظاهرا والكلام الفؤادي لا يندفع الاشكالات وهي لزوم كون المكون مخلوقا

بمعنى

فيض الله عن صدور العالم عن ذاته
بالقصد والاختيار ان وجود
العالم بعد عدمه بما يكون
تاثير الله العالم بالاختيار
الاول ثابتة فلا تثبت
انا العالم حادث
فاش الك قوله
اصلا وعلى هذا
الدور لازم

ويكفي الله تعالى ان استثنى التكوين
عن اخواج المعدوم اي عن صيرورته
حقيقة الصفات اي التكوين
هو مبدأ الاخواج
المعدوم ث
العدم

قوله فلان
الوجود
فلا يلزم
الاشكال

الغرض ث العلية هو الباعث وهو صفة اثبات لما يتخصص به المقدور ولا معنى له الا حال العلة
يكون مؤثرة الا بانتفاء الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع عدمية
العلة تكون ع للعدم موضع العلية لانا نقول عدم المانع لا حظ له في نفس الامر ولا تأثير
له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير غاية ما في الباب انه كان شرط وجودي
كعدم الباب المانع للدخول الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي الا بلازم عدمي معين عنه بدل
اللازم العدمي ع يبقى ان الاوهام انه مؤثرة في الوجود قال السيد الجرجاني في شرح
المحصل ان بديهة العقل لا تحكم بكون العدم مؤثرا في الوجود معتدا له لكن يجوز ان يوقف
الشارع في الوجود على امر عدمي كما يحكم بتوقفه على امر وجودي واما لا ترى حواس
سوال معذرة عند من يعلل لصحة رؤية الاصوات والطعوم والروائح وعدد كل لكان لا يبعد
ان تكون رؤيته لاحدى الجملة لعدم المانع فالقول بصحة رؤية الاشياء لكاثرها محضة وخروج
عن حيز العقل بالكلية فاحسب عدة ما ترى لمانع وهو اشياء جمع حلق الرؤية العبد
بطريق جرى العادة لا امتناعها والعقل بالمكابرة مجزوم باستبعاد ناشئ عما هو معناه ع
الرؤية والاحكام الثابتة للموانع لا تدعى العادة وصار عرض يوضحه
ان تعالى ان الصحة عدمية لانها عبارة عن الامكان والامكان عدمي لما مر من تفسيرنا اياه
الفص حيث قال الامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم انتفاء عاما تقدر به حتى
الامكان بهذا التفسير لا يستدعي علة ولو سلم ان الصحة تستدعي علة وان كان
فلا نسلم انها تستدعي علة مشتركة واما تكون كذلك لو كان المعلل الواحد النوعي يعلل بمعلله
مستقلا وليس كذلك والصحة بهذا التفسير قد تصح رؤية الاعراض لا تصح رؤية الجواهر
او الملائكة مع انها مستندة كل منهما الى آخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا
بالعكس لا يستحيل ان يرى الجسم عرضا والعرض جسما فهو يعلل الواحد النوعي بالعلل
المختلفة كالحرارة فانها معللة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم ان الواحد
النوعي يستدعي علة مشتركة فلم لا يجوز ان يكون الحدوث والامكان علة لصحة الرؤية وهما مشتركان
بين الجواهر والاعراض لانها عدمية والحدوث والامكان انما يصلحان ان يكونا جزء العلة
علة للعدمي ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم ان الوصف المشترك بين الواحد
كيف وقد قطع بان وصف كل شيء عينه وكيف يكون صفة الاشياء مشتركة حتى يكون صفة
العدم مثل صفة الحادث وصفة الفرس مثل صفة الانسان هذا وللخصم ان يجاب ان تعالى

المراد

المراد بعلة صحة الرؤية ما يكون مؤثرة في الصحة مثل ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ولا شبهة في ان يكون
متعلق الرؤية امرا وجوديا لان المعدوم لا يمكن الرؤية ان يتعلق به ولا يجوز على تقدير كون
الصحة امرا واحدا نوعيا ان يعلل بخصوصية الجسم او العرض لانها لا يدرك في ابتداء حدوثه بل
بعيد الا انه صفة ما من الصفات واما خصوصية تلك الصفة وجوهرها وعرضها
لا ندركها فضلا عن ان ندرك انها اي جواهر او عرض وهي بعيدة وربما يتعلق عن تفصيله الى جوهر
اعضاء من اعضاء وعرض الى اعراض بتوسط وربما يتعلق عن التفصيل ع لو سلمنا ان كثرتها
لم يعلمها ولم يمكن ابطالها اذ كما قد يقوم الصفة ع هو المعنى بالوجود اذ لو لم يكن متعلق الرؤية
هو الصفة التي تنتهي الا كثر اكن كما كانت الخصوصيات مجهولة منا والملازمة
فثبت ان علة صحة الرؤية بعض متعلق الرؤية هو الوجود واكثر الوجود من الموجود
ضروري وما ذكر ان وجود كل شيء عين حقيقته فالمراد به ان الوجود موصوف ليس كما
هو بيان حتى يرد ان يقدم احدهما بالذات كالسواد بالجسم لان مفهوم كل شيء بينة هو مفهوم
فلا مغايرة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى المذكور وبين اشتراكه وما ذكر من ان المراد
بعلة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية وهو امر موجود بالقوة فالجواب عنه لا يضا
فانه تعدي يصلح علة للعدمي والحاصل انا قد نقله المراد بمتعلق الرؤية جواب عن الاعتراض الاول
والثاني وقوله لا يجوز الخ جواب عن الثالث وقوله واكثر الخ ضروري عن الرابع هذا
ما سنح لي في هذا المقام بعون الملك العلام وفيه نظر هذا الاعتراض قوي جدا لا يكاد
ينفك عنه والصعوبة التمسك في اثبات الهوية بالادلة السمعية قال رئيس اهل السنة ابو منصور
الماتريدي تمسك بالدلائل السمعية في اثباتها دليل الدلائل العقلية في نفي نقيضها وقال الامام
الرازي والمعتمد في المسئلة بالادلة السمعية واعترض اي على الاول بوجوه منها ان موسى ع
لم يسأل الرؤية بل سأل بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم
شايع فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واليه ذهب ابو الهذيل العلاف وتبعه
الجبائي واكثر المعتزلة والجواب ان الرؤية المطلوبة في ادنى لو كانت بمعنى العلم
لكان النظر المرتب عليه بمثله ايضا والنظر وان استقل بمعنى العلم لكن استقلاله فيه
عندي بالي نخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز بلا دليل ومنها انه يلزم ان لا يكون
موسى ع عالما بربه قطعا ومخالفة الظاهر قطعا وكلاهما غير معقول وان لا يطابق الجواب السؤال
لان قوله ارني انظر اليك وقوله لا تراني لا تعلم الضروري وفيها ما ذهب اليه الكعبي والبغداديون
من ان موسى ع لم يسأله ارائه وانه بل سأله ان يريه علما من اعلامه الدالة على الساعة فكانه قال

واعلم انه سواء كانت
رؤية او علمه الى العلة
التي هي متعلق الرؤية هو

فيكون متعلق الرؤية هو
كون الشيء له هوية ما
اي الهوية هي
متعلق الرؤية

الوجود

ارانی علما من اعلامک انظر الی علمک والجواب انه خلاف الظاهر فلا یرتکب بلا دلیل مع
ما ترک عدم المطابقة فان قوله لیس نرانی لیس رؤیة لا لرؤیة علم ان اعلام الساعة
ومنها انزوم ساعاتها وان علم استحالتها لیتا کد دلیل النقل بدلیل السمع لیتسوی علمه بکل الاستحالة
لان تعدد العلل یوجب زیادة قوة فی اثبات المطلوب وان کانت من جنس واحد فکیف اذا
کانت من جنسین والجواب ان العلم لا یقبل التفاوت مع انه کان یمکنه ان یطلب
التاکید فی غیر ارتکاب سوال ما لا یمکن بان یطلب اظهار الدلیل السمعی علی استحالة الرؤیة
بلا طلب لها فیکون طلبها خارجا عما هو بصدده بالبتة، فخصوصا للانبیاء، ومنها انه انما یسال
لعدم علمه باستحالة الرؤیة ولا یفرد ذلک فی تبویب العلم بالوحدانیة لان المقصود من وجوب
معرفته هو التوصل الی العلم بحکمته والوثوق بصدق البعثة هو الدعوة الی وحدانیته وانه
کلف عباده باوامره ونواهیه توصلا بها الی التفهم والتفهم لا یتوقف علی العلم باستحالة الرؤیة و
الجواب التزام ان المختار بالتکلم لا یعلم ما یجوز علی الله وما یمتنع دون احاد المعتزلة وفی
حصل مرتبة علم الکلام منتهیة وسیجیء جدا وقوله بانا لانم انه اعترض علی الوجه الاول قوله
الکتاب قوله وجوه یرد علیها ناظرة الآیة اعترض علیه بوجوه الاول لانم ان لفظ الی صلة
للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنی الانتظار فمعنی الآیة تفهه ربها منتظرة واجیب
بان انتظار النعمة یستلزم ملالا ان الآیة مسوقة لبشارة المؤمنین بالانعام وحسن الحال
فراغ البال ولو کان رؤیة فانها اجل النعم المستتبعة لنظائره الوجه الثانی الانتظار المودی
الی عبوسة الوجه لا ینظر المتصل بالی فی قوله تعالی للانتظار کقول الشاعر وشعث ینظرون الی هلال
کانظار الظما، حیاء الغمام قالوا ومن المعلوم ان العطاشی ینظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر
المشبه الی الانتظار لیصح التشبیه وقوله کل الخلائق ینظرون یحیی له نظر الحجیج الی طلوع
هلال ای ینظرون عطایاه انتظار الحجاج وقوله وجوه ناظرة یوم بدر الی ربها ناظرة یوم القیامة
بالفلاح ای منتظرات اثابته بانظر والفلاح واجیب بانا لانم ان انظر مما ذکر من الامثلة
للانتظار فی الاول مساهیرون بلا کابرون الظما، ما، بطلبونه ولا یمتنع حمل النظر المطلق
علی الصلة علی الرؤیة وای المنع حمل الموصل بالی علی غیر الرؤیة وبانا لانم ان معنی یحیی له و
فی الثالث ناظرة الی جملة الله لم لا یجوز ان یکون المعنی الی ثواب ربها ناظرة ثواب الغیب والعلم
العاد من الملائکة ولو سلم مجیئه بمعنی الی للانتظار لا یصح حمل الآیة علیه لما عرفت ان
انتظار الرؤیة غم ووصولها سرور الثالث ان النظر مع الی لیس لطلب الحدقة للرؤیة بدلیل
نظرت الی الهلال فما رأیته ولو کان بمعنی الرؤیة لکان ماضیا فقضا وتبال ولم ازل نظرا

الی الهلال

الی الهلال فما رأیته ولو کان بمعنی الرؤیة لکان انتفاء لنفسه وقال الله تعالی وتراهم ینظرون
الیک وهم لا یبصرون فالنظر الموصول بالی محمول علی تقلیب الحدقة ولا یوصف بانه
والشذوذ والازورار والرضی والسخر والذل والخشوع ونفی منها لا یصح صفة للرؤیة
بل هی احوال یکون علیها عین الناظر عند تقلیب الحدقة واجیب بان النظر مع الی للرؤیة
بالنقل ولا یکون قضیته غیرها وفی الکشاف کما قوله نظرت الی الهلال فما رأیته لم یصح
قوله ثم الثوب بل یقال نظرت الی مطلع الهلال فلم اره الهلال وکذا قولهم لم ازل
انظر الی الهلال فما رأیته محمول علی حذف المضاف واقامة المضاف الیه مقامه
وفی الآیة یجوز ان تقلیب الحدقة من باب اطلاق اسم السبب الذی هو الرؤیة علی
سببها وهو تقلیب الحدقة وعلی تقدیر ان یکون النظر بمعنی التقلیب لا یکون کذلک
فی الآیة لان تقلیب الحدقة طلبا للرؤیة بدون الرؤیة لا یکون مقیدا بل فیه نوع عقوبة
فوجب المصیر الی المجاز وهو الرؤیة وفی السمعیات عطف علی قوله وفی التقلیات
وحاصل الجواب منع کون الابصار للاستمرار وافادة الدوام لان قوله لا تدرکه الابصار
سالبة مهملة فی قوة الجزئیة فلم لا یجوز ان یکون المعنی بعض الابصار لا تدرکه
بل یجوز ان یکون المعنی بعض الابصار لا تدرکه بعض الابصار ویخصص البعض بالنفی بدل عن
البعض ولو سلم کون الابصار للاستمرار فلم لا یجوز ان یکون المعنی لا تدرکه الابصار
فی بعض الاوقات وبعض الاحوال علی ان اللام للاستمرار بنا، علی ان الاستمرار یکون ایجابا فقضیة
جزئیة مبنیة لسلب الادراک فی بعض الابصار لانه رفع للایجاب وهو یدرک الابصار
اذ اللام للاستمرار فیکون موجبة کلیة ورفع الایجاب الکلی اعم من السلب الجزئی ویلزم من
الایجاب الجزئی علی تقدیر وجود الموضوع وهنا الموضوع موجود فیکون الآیة دلیلا علی
الرؤیة لا علی عدمها ولو سلم کون الابصار فی صورة النفی للاستمرار بنا، علی ان الاستمرار
وقع قیدا للنفی فنقیضه استمرار نفی الادراک وهو مع عموم السلب فلا نم ان الادراک
هو الرؤیة مطلقا بل الرؤیة علی وجه الاحاطة بجوانب المرئی فیکون خارجا عن محل النزاع
اذ النزاع فی الرؤیة لا علی وجه الاحاطة ولو سلم انه هو الرؤیة مطلقا فلا دلالة فیه علی عدم
الرؤیة بالکلیة فی الجملة فی الجواب انه یدل علی انتفائها فی الجملة وفی الاوقات اولا
فیه علی عموم الاوقات اذ المضارع سیاق للاستمرار فیکون معنی الآیة عدم ادراک کل الابصار
مستمر فی بعض الرؤیة فی الاوقات والاحوال ویکفی الصالحة بالفعل فی النفی دخل کل الاستمرار
فیوجب نفی الاستمرار الرؤیة لا اصلها فلیتامل فانه البحث وفیه ومنها ان الآیات الواردة فی
منها قوله تعالی واذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون ثم
منها قوله تعالی قد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتوا

ارن

لم ازل نظرا الی الهلال

والاحوال هذا الاولی نقابل ان سئول لانم ان لا دلالة فیه علی عدم الاوقات نحو

رجانبي بالايات آوت متمكا الخصوم ما فيه اضافة الفعل الى العبد كقوله تك فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن وتك بان الله تك لم يكن ميز نوا انهما على وجه يعتبر وا ما
باتسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قبل اضافته ومن يعمل سوا الكل امرا ما كسبت
رهين كل نفس بما كسبت رهينة وما فيه وعدوه وعيد كقوله تك من جا بالحسنة فله عشر امثالها
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وما فيه تجه تنزيه الله تك عن الاتصاف به من تساوت
واضلال وفيح وظلم كقوله تك وما ربك بظلام للعبيد وقطع الوعد تك ولو كان من عند غير الله تك
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا او ما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وما فيه تعليق افعال العباد بمشيتهم
لقوله تك لمن شاء منكم ان يستقيم وما فيه الاستثناء نحو اما كل ستتبين استثنوا مرلا
من للاستعانة فيما يوجد الله تك فيه العبد واعتراف الانبيا بذلهم كقوله تك ربنا ظلمنا انفسنا وان
ان كنت من الظالمين ربي اني ظلمت نفسي وما يوجد فيه الاوة من اخذ الكفار وطلب الرجعة كقوله
تك يا ليتني كنت ترابا ما رب ارجعوني لعلي اعمل صالحا ولو ان لي كرة فاكون من المؤمنين ومن تمسكات من
ما ترك الايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تك وقدره نحو والله خلقكم وما تعملون
خالق كل شئ فعال لما يريد وانت بغير ان الظواهر مع تعاضدها تعلم للممكن بما خصوصا في المسائل
فوجب الرجوع الى غير ذلك الدلايل القطعية وقد ترجم منها ما فيه كفاية لاثبات مذهب اهل السنة
قال الامام الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها بدا بسبب ان ما
يمكن الرجوع فيه الى مشاهدة حس مستدافع بقبول الجبر به على انه لابد ترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس
من العبد ومستقل القدرة به على ان العبد لو لم يكن مجبورا على فعل كان حسن المدح والذم والامر والنهي
وهما مستحيلان بديهيان اعما والجبر به على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعما والقوانين
على ان افعال العباد معروفة من قصدهم وداعيهم وهما متعارضان وفي الالزام الخطابية ان القدرة
على الايجاد حقة كما لا يلبس بالعباد وان افعال العبد قد تكون سهوا وعبثا فلا يليق بجانب الحق وما
الدليل السمعية فاكثر ان تخلص بها يوهم بالامر وكذا الانذار فان امره من الاله لم يكن خالقا نحو الزنجير
وكذا الاوصاف والخطابات متداخلة في اتي بنحو قيل ان وضع الوعد على الجبر ووضع الشفاعة
على القدر فاكثر ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان
العباد الموجبة لافعال العباد مبنية على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على تخليقه واجرائه
فعلى كما زعم الجبرية استدل المحققون منهم على مذهبهم بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه بحيث
لا يمكنه الترك فهو اضطراري وان كان جايز الصدور عنه بحيث استوى وجود الفعل منه وعدمه
فان افتقر رجحان احد طرفي الجايز على مرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان المرجح لازم الصدور عنه فهو اضطراري

ترجيح

اضطراري ايضا ولا احتياج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر
اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر في الفاعل فهو اتفاقي والاتفاق والاضطرار ينافيان
الاختيار فيثبت ان الاختيار للعبد لا قصدا ولا قدرة واعترض على هذا الدليل بمنع
الشرطية الوجوه وبانه يلزم ان لا يكون الباري فاعلا بالاختيار بهذا الدليل
وبانا نختار انه محتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلتما به ولا يجب ان يكون اختياريا
او لا نسلم بالاختيار الاخير بالاختيار والحاصل ان من الاختيار استوا الطرفين
بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة بناء على ان الفاعل هو الارادة بحيث عند
حضورها يمتنع عند عدمها كذا ذكره شارح المقاصد فان قيل هذا السؤال ناشئ عن جواب
السؤال الاول ولذا جي بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله قلت الكلام اي اذا اراد الله
ان العبد يفعله باختياره وعلم وتك يكون فعل العبد الاختياري واجبا واذا اراد ان
يتركه باختياره وعلم وتك يكون ممتنعا فهذا بناء الاختيار وايضا عطف بالفاء التعليل
السابق اعني قوله فان الوجوب فكانه قال الشارح منع لوجهين احدهما ان الوجوب بالاختيار
مخل بالاختيار والكلام انه ينتفي بافعال الباري جل ذكره فانه يعلم ويريد ان يفعله و
يتركه باختياره فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا فلو كان وجوب الفعل الاختياري
او امتناعه منافيا للاختيار لم يكن فاعلا بالاختيار وليس كذلك فثبت انه لا ينافيه قوله
وتحقيقه ذهب المحققون من اهل السنة الى الجبر والقدر وابتنى امرين امرين وهو ان
المؤثر في فعل العبد هو خلق الله تك واختياره العبد لا الاول فقط لتكون جبرا ولا الثاني فقط
ليكون قدريا لانه ثبت بالوجدان ان للعبد مدخلا واختيارا في بعض الافعال كما هو به
الشارح وان كان ذلك القصد والاختيار لا يكون في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يتم مع تحقق
جميع الاسباب التي من العبد وقد يتم من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل
بخلق الله تك اياه عقيب ارادة العبد وفعل الجازم بطريق جرى العادة بان الله تك يخلقه
عقيب فعل العبد الفعل ولا يخلقه بدونه فالذي ينظر الى الاسباب التي للعبد وهي
ايجاد العبد واقداره وتمكينه بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل قدرة العبد وارادته
والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والايجاد وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل كما
لم يحصل بالاسباب كلها بدون ارادته فكذا ان الامر لا تفويض وكل من الجزئين اخرين هو
والكسب بمقدور وقع بمحل قدرته حركة زيد وقعت بخلق الله تك غير قائمة به القدرة وهو
زيد ووقعت بكسب زيد الفعل الذي قامت به قدرة زيد وقوله والكسب لا يصح الانفراد القادرية مثلا لا يقدر

ترجيح

مشاهدتان

ممتنع

الخطابيات

مثلا

تأمل

الله عن خلاف ارادته تعالى والله تعالى قادر على خلاف ارادة العبد فان قيل هذا السؤال ناش من
قوله وكسب العبد بخلق الله تعالى بجملة الكسب بيانه اذا كان متعلق الخلق والكسب واحد
فكيف كان كسب القبيح قبيحا سمّاه موجبا لاستحقاق الذم ولم يكن الخلق كذلك مع اشتراكهما في التعلق فنقول
ان لا يكفي تماثلهما في القبح وعدمه في الوجوب لان يكون الكسب قبيحا والخلق غير قبيح فاجاب بيانه
التفرقة بينهما بما ذكر بخلاف الكاسب فانه قد يقبل الحسن وقد يقبل القبح ولم يعلم بان يريد بفعله
مصلحة مع انه يجوز ان الحكيم المطلق بان يفعل ما ينهى عنه الحكيم ومحل هذه الحكمة سنة فلهذا اجعل كسبه قبيحا
موجبا لاستحقاق الذم خلافا للمعتزلة فانا عندهم انما يتعلق العقاب بالفعل لو ابا الفعل وقوله تعالى
قد جاءكم بينة من ربكم فآمنوا بها لاخذ بالبينة ولو لم يكن سابقة على الاخذ لم يكن الامر بالاخذ
وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فان الله تعالى امرنا بالتقوى بشرط الاستطاعة فكل من فرضه التقوى
كان استطاعته موجودة حتى وكيفية التوصل بتقديم الاستطاعة وبالفعل وهو ما سبق في كلام الشارح
من قوله ولما استدل القائلون الخ عرض لخلق الله تعالى اختلفوا في وجود هذه الاستطاعة فذهب
النظام وعلي الصيرفي وابو بكر الى انه لا وجود لها اذ ليس هذه من وجود المستطيع بل الانسان
مستطيع بنفسه وعند غيرهما الاشرس وبشر بن المعتمر الخ لبس الاكمة الاكياب و
صحة الجوارح وذهب صفي وخراد الى انه بعض المستطيع وهو الاكمل بنفسه ومن جملة الاستطاعة
وذهب مشايخنا والمعتزلة والكرامية الى انها صفة عارضة تخلق بالله تعالى في البعد كلهم اختلفوا انها
سابقة على الفعل دائمة فان قصر نظر الخبر اعلم ان الله تعالى اجرى سنته على ان البدء اذا قصد الخير
خلق فيه قدرة الكتب الخير واذا قصد الشر خلق فيه قدرة الكتب الشر فكان هو المضيع لقدرة الكتب
الخير حيث قصد الشر فالعبد اضاع قدرة الكتب الايمان بقصد الكفر فاستحق به الذم والعقاب واضاع
قدرة الكتب الكفر بقصد الايمان فاستحق به المدح والثواب فان قيل حاصل السؤال انا لا نسلم استحالة
بقاء الاعراض فيلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولو سلم استحالة فلا نسلم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة فلم لا يجوز
ان يخلق الاستطاعة بعد الاشياء والانتفاء المكانة وحاصل الجواب انا ندعي لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة
عند تشبيه ان يكون القدرة التي بها يحصل الفعل هي القدرة السابقة وهذا اللزوم بين لاكثرة فيه واما
اذا جعلنا القدرة التي بها الفعل قدرة متجددة مماثلة للقدرة السابقة فلا نعترف بان القدرة متقارنة
للفعل ثم ان اوعينهم زوالها عند الكاسبين بعد حدوث القدرة عند الفعل حاصله انكم بعد ثبوت الاعراض
بان القدرة التي بها الفعل لا يمكن الا مقارنة على تقدير حصول القدرة المماثلة المتجددة ان اوعينهم انه لا بد للقدرة
المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يكون الفعل اول ما يحدث من القدرة
فهذه دعوى مجردة عن البرهان لانا لا ندري ان سابقة الامثال لاي غاية هي فان علم ليلزم

يلزم تكليف العاجز فنقول انما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايجاد الفعل في الحال وليس كذلك بل هو مكلف
بايجاد الفعل في زمان الاستقبال وان القول بعدم امكان الفعل اول ما حدث من القدرة لا يجدي نفعا في
البحث وان اوعينهم التفرقة بين ما حدث منها اولا وما حدث بعد فعليكم البيان هذا ما عندي في
خلاصة الفائدة تحقيق المقام يتبين الواهب العلام فليتأمل واما ما قال الشارح في جواب السؤال
وقوله فان قالوا اجواب لو فرضنا وقوله وقد تذكر لبعدهم اي القول بان القدرة متقدمة على الفعل
جواب لقوله وان قالوا لاستحالة ذلك ان لاستحالة حدوث متقدم القدرة عليه لعموم حدوث
وهذا الجواب هو الذي ارضى صاحب التمهيد وتبعه وبيان كل فصل عطف على قوله بانا مشاهد القادرين
وقوله ح يمتنع غايته لوجوب الفعل بقدرة سابقة اي لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة
عليه بالزمان البتة ح يؤدي الى امتناع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة المقترنة بجميع
الشرائط لامتناع حدوث الحادث ولانه وجد زمان لم يتحقق عطف على ان الفاعلين في الحال
الحكم والترجيح بلا مرجح وقت حدها اي ومن اجل ان القدرة التي من صفة القادر في الحال
على السواء ذكر الشارح في شرح التنبيه والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القدرة التي تصير
مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهو يوجب قبل الفعل وقته وبعده وان اريد القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط حتى وقوع الفعل بالزمان وان كان متقدمة بالذات بحيث اصبح الفعل بها
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ولذا قيل ان النزاع لفظي الا انه لتركيبه لا يشتق
منه اسم الفاعل زعم بعض شارحي هذا الكتاب ان سلامة الاسباب وان كان تركيبا يجعل جملة
المكلف بالتداول كما يحمل الاستطاعة والاستطاعة يحمل بالاستقلال فالمحل بالتداول حيث يقال المكلف
سليم الاسباب كما يقال مستطيع ومنشأ هذا الزعم قلة التأمل وتشاغلهما بعض مقالات
البيان غفلة عن الاحاطة بها اذ المتداول مفسرة بالمحل وهو اي قال التي اعد الموضوع بالجنبة وفسرها
المحمول بالكينة بما يعد موضوعه اصحه وصح وسليم الاسباب لا يعد موضوعه صح وهو ظاهر
فان اريد بالقدرة عدم الاستطاعة بالمعنى الاول اعلم ان في هذا المقام مباحث الاول ان ادعي
عرض الاستطاعة بانها صفة تخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والآلات فلا نخلو ان يكون المراد بخلق القدرة عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات
ظنها حال مباشرة الاسباب ام قبلها فان كان الاول يلزم ان يكون المراد بالقدرة المقرونة
فلا يحال اذن للنزاع وان كان الثاني فلا نزاع ايضا بعد ما علم منه ان نزع الاستطاعة انما هو على
راي اهل السنة واذا عرفت هذا فنقول لا يخ ان يكون محل النزاع هي القدرة المؤثرة بالشرائط
او القوة التي يصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها او سلامة الاسباب والآلات لا سبيل الى الاول

لا يوجب ان لا يتقدم الاستطاعة على الفعل اصلا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فلا يكون محل
النزاع وكذا الى آلة كتشه لان قوله بعد سلامة الاسباب والآلات يأبى لما فيه من تسليم جواز
التقدم ضمني الثانية والنزاع في انها محل هي سابقة على الفعل ام مقارنة معه فالحق الاول الا
ان يكون بها الفعل هي القوة المزونة بالشرائط لا غير عند اهل السنة والعدلية السابقة منها
وعند المعتزلة بعضها الحدث السابقة لكنها يكون تارة مزونة بالشرائط فيجب الفعل واخرى
غير مزونة بها فلا يجب وهذا النزاع بنا على جواز بقاء العرض وعدمه واعلم ان صحة التكليف
لا يخ اما ان يبتني احدى هذه الثلث او لا فالكل لا يجوز لامتناع تكليف العاجز والاول اما ان
يبتني على القوة المزونة بالشرائط او على القوة الثانية او على سلامة الاسباب والآلات لا سبيل الى
الاول لاستلزام المحال المذكور وعلى الثانية عند المعتزلة والثالثة عند اهل السنة وايا ما كان
والثالث ان الحدث السابقة للقدرة هل يجوز ان يكون واحدا من الثلث ام لا فعلى رأي
اهل السنة لا سبيل الى الاول لانها سيجيء ان احد القدرين على الضدين مزونة بجميع
الشرائط ولا الى الثانية لكثرة المزين من قوله فان صدف فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة
فعل الخير وبه يشير المزين ايضا فتعين الثالثة وهي سلامة الاسباب والآلات هذا ولكن
الحق ان بعض الحدث صالحة بنا بالنظر الى ذاتها والله ذهبت نجا خلافا للكعبية واما
على رأي المعتزلة فيجوز ان يراد بها الثانية ايضا لا يخفى ان حرف القدرة ليست من الحدث
والمراد بالقدرة عند المعتزلة هي القدرة المقارنة بالفعل المستجمعة للشرائط التي من
جملتها حرف القدرة او القدرة الثانية او سلامة الاسباب والآلات ان لم يوجد الفعل هذا
مانع في الخاطر العام بعون الملك القادر ولا يخفى ان هذا الجواب سليما حال الجواب
عنه انما لا تتم الجواب سليما كون القدرة التي ادعيت انها مقارنة للفعل قبل الفعل بل
القدرة نفسها بالنظر الى ذاتها صالحة لها والمراد بها سلامة الاسباب والآلات المغيرة بالقدرة
والمكنة واما نفس القدرة التي هي القدرة المتنازع فيها بالنظر الى ذاتها فقد يكون مقدورة مستلزمة
بالفعل فيكون القدرة عليها القدرة المقارنة للفعل الذي هو المقدور لا متنازع فيه و
انما المتنازع فيه قدرتها والبه اشار الشارح بقوله هذا ما لا يتصور فيه نزاع بل هو اي النزاع
لغو باطل ثم الكلام لا بد ان يصدر عن العاقل فضلا عن المتكلم الفاضل واما ما يتم
بناء كلامه شابان فالبس ذو سبع البيدق ثلثة احدها ان يتم لنفس مفهوم جمع القدرين وقلب
الحدثية واعدام القديم والثاني ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة لا لنفس مفهومه سواء
امتنع تعلقها به كخلق الاجسام او لا كحمل الجبل والطيران الى السماء، وهذا القسم هو محل النزاع

النزاع والثاني ان يمتنع سلبا نفس تعلق ارادته بعدم وقوعه او تعلق ارادته بالتكليف
بهذا جائز اجماعا والاول لا جواب وحاصل تقديره ان يقال امر الملائكة بالاسجاد
عن آدم سهوا، وهذا تكليف بالعاجز لان علم الآمر ليس بفاعل وهذا يدل على جواز التكليف
بما ليس في الوسع وكذا قوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولو لا جواز التكليف لكان
سؤال الذي عدم ضمنا فاجاب في هذا الدعاء بقوله لا اخر بقوله والآخر بقوله انك انت وانما النزاع في الجواز اي
تكليف الممكن نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لامتناع شرطه ووجود مانع فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعري هو يتمسك بان التكليف بما علم انه لا يقع او اقبح واقع لا نزاع فيه
وهو ايضا تكليف بما ليس في الوسع لاستلزام المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او الكذب في
اخباره ورد بان هذا لا يلزم ان مثل هذا التكليف بما ليس في الوسع ممتنع وقوعا، النزاع الى ان
مثل وكذا الممتنع مثل هو قبيل ما لا يطاق فهل يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا
فعند الجمهور نعم يطلق عليه ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل
عقيب قصده ولا مانع لتأثير العبد في افعاله الاختيارية وعند الاشعري هو مما لا يطاق وجوزه
الاشعري مستدلا على ادلة الاشعري ما يقال ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو يصدق الذي علم في
جميع ما علم مجيئه وقت جهله وكذا انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو يستلزم
وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق واجيب بان التكليف بجميع ما انزل انما كان
قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعد وهو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا نسلم ان
التكليف بالايمان حينئذ تكليف بالمحال بل الجواب انا لا نسلم استحالة مثل هذا التكليف وانما يلزم الاستحالة لو ثبت الملازمة
بين ان التصديق بجميع ما اخبر وتصديقه عدم التصديق وليس كذلك بدليل ارتفاعهما في
ابي جهل وجواز اجتماعهما ايضا لعدم المنافاة بينهما اذ يجوز ان يصدق الذي علم في جميع ما علم
مجيئه به وقت جهله عدم ايمانه لكن بين الاستحالة قوية وهو ان ابا جهل لو صدق الذي علم في مثل
هذا التكليف لكان ينبغي ان يكون مؤمنا وليس كذلك لاستلزامه انقلاب علم الله تعالى
جهلا او وقوع الكذب في اخباره وغاية ما يمكن منعا ان يقال ان علم الله بعدم ايمانه لا ينافي
جعله تمام ما علم مجيئه فيجب تصديقه فيه وان علمه بعدم ايمانه لا ينافي وجوب الايمان اي كونه
مندوبا لابي جهل ومحاذاته بعينه صحيح متعلق قدرته بالتصديق فالحاصل ان الامتناع بواسطة علم
الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى وان علم انه لا يؤمن ولكن
علم ايضا انه لا يؤمن باختياره فلنا ان هذا العام في مقابل الاقدام وعدم بانه ان
التكليف بالايمان لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوع التكليف به وهو كذب كلام الله تعالى واللازم

اعني عدم لزوم المحال فرض وقوعه فكذا الملزوم اعني جواز التكليف لان ايجاب المحال محال
الملزوم ضروري فحيثما يمنع الملزوم فقد لزوم ان المحالة علة للامتناع اللازم
اللازم وهو عدم لزوم المحال فرض وقوعه وقوله فحيثما يمنع الملزوم علة لقوله ايجاب المحالة
اللازم المحالة الملزوم وهذا اي هذا التقرير للاستدلال بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
على تقدير الجواز ممكنة اي بيان ان المحالة كلما تعلق علم الله تعالى واراده تعالى اختياره بعدم وقوعه والمتابع
بالخبر والخبر حقيقة على هذا التقرير ان يقال لو وقع كلما تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه لزم الجهل
ولو وقع كلما تعلق ارادته بعدم وقوعه لزم العجز ولو وقع كلما تعلق اختياره بعدم وقوعه لزم الجبر
والكل محال على الله تعالى ذلك علوا كبيرا او قوله وقوعه وقوعا اي وضع الكلمة بالحواب عنها بالمنع واما الخطا
اي الامر الزايد وهو غير وضع الامتناع لوجود ذلك بانا نتعلق ارادته بوجوده فنفرض وجوده
فيلزم المحال بالنظر الى امر زايد وهو ارادته فيقول بذلك اي بتعلقه عقيب ضرب انسان و
بتعلقه عقيب كسر انسان والاولى ان لا يقيد التخيير لما فيه من ايهام ان للعبد حسنا في
الاكتساب وقد مر ان قوله لا اضع للعبد فعلا مخلوقا حساه لا اضع للعبد اصلا لا خلقا ولا كسبا لخلاف الله
اياه فلا مجال للايهام على هذا التقرير حتى يكون علم التعجيز بالتخيير اولى واعترض بانا لا نسلم
ان لا اضع للعبد فيه اصلا لان وجود الالم عقيب الضرب والانكسار عقيب الكسر وما اشبه ذلك
انما هو بايجاد مباشرة السبب فيكون لصنع العبد وخلقه ايجاده وعدم خلق العبد عدم
حصولها لا اختيار مباشرة اسباب حصولها لانا نقول ذلك الاحتمال الذي وجوابه ان
النزاع انما هو في نفس هذه الاشياء هل للعبد صنع في ايجادها بعد مباشرة العبد لاسبابها ام لا
لا في ان حصولها هل هو بمجرد ايجاد الله تعالى غير ان يباشر العبد اسبابه ام لا و
اما الاكتساب فلا استحالة اكتساب ما ليس فعلا في المحل القدرة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يستحق
الملامة عرفا ولا يلزم عليه الزامة في الانبياء ولا يستحق العقوبة في الشرع عاجلة بالبقي شرعا عاجلة بالبقي
تقصد حصول الاثر كالالم والاكتساب اجتنب الاثر اليه وان لم يكن حاصلا بفعله حقيقة فاكتفى
بهذا الاعتبار الملامة والزامة والعقوبة نكس رشق فوق انسان ع سيال الدهن يلام
عليه عرفا ولو اخذ به شرعا وان لم يكن السيلان حاصلا بفعله حقيقة لنا ان الله تعالى بين
انه تعالى حكم بما جال العباد على وفق علمه حيث قال فلان يموت بموته وقت كذا وبنيته على الاول
كذلك ولا يرد عليه انه على فرض كون الاجل منطوعا عليه كما زعمتم لزم الجهل عليه تعالى وهو محال
وبانه عطف عليه قوله بما جال اي حكم بانه لا يبقى فوق ساعة ولا يستقيم على ما نطق به
كتابه بالاحاديث الواردة في نحو صلة الرحم تزيد في العمر والصدقة ترد البلاء وتزيد

تزيد في العمر وغير ذلك بناء على علم الله تعالى والاصل في هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم الذي لم يوجد
بعد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار بانهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر منهم
مع علمهم انهم لا يردون كما قال الله تعالى ولو ردوا لكادوا لما نهوا عنه فيها كذلك ان وجوب
العقاب والضمان على القاتل يتبعضان بان الله تعالى خلق الموت في المقتول والمذبوح ولا صنع
للقاتل والذابح في الموت فيجب ان لا يجب العقاب والضمان الا اذا تعلق به الوجوب علمه العقاب و
الضمان من حيث انه القاتل ومن غير ان يعلل هذا اولكن تعليل الشارع يكون الوجوب تبعا للقوله
لان ارتكاب المنهي لا يخلو عن احد الامرين اما ان ارتكاب المنهي شرعا الاجتناب عما هو القول والفعل
يحكم باستحقاق العقاب لمخالفته للمولى ومتعوليه المنع بناء على كونه تعبدا واذا التعبد انما يكون فيما
هو غير متعقل المعنى والاولى ان يجعل ارتكاب المنهي الخ وقيل تاسعا كما فعل بعض المحققين حيث قال
بعد الجواب بالتعبد والجواب الحق ان الله تعالى حرم ارتكاب القتل واتلاف النفس والفاعل
ارتكب المنهي فاوجب عليه جزاءه وبنى هذا اي القول بان الموت تخلوق الله تعالى على ان
الخلاف في هذه المسئلة موقوف على اصل هو ان الحاصل في المقتول ما هو وبناء على الاجل على
احدهما اختلافا ما ان اثر الحاصل في المقتول عندنا هو الموت وعند الكعبي هو القتل
وعند المعتزلة اجتمع فيه معنيان القتل وهو فعل العبد والموت وهو فعل الله تعالى واما الاجل عند
اهل السنة فهو قول الموت والاجل واحد لان الرزق المرزوق بالكسر اسم لما يرزق به
وبالفتح المصدر فقيل هو في اللغة الحظ والنصيب وقيل هو الاعطاء والتخليق ووجهه ظاهر فانه يكون بمعنى
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اي خلقناهم ويكون عند اهل السنة قوله تعالى وما انزل الله من السماء من رزق
فاحيا به الارض الا على انه رزق اي غذاء وما يكون طعاما كقوله تعالى خلقنا لكم ما في الارض جميعا
قوله تعالى ان الله يبسط الرزق اي المال ويكون مطرا كقوله تعالى وما انزل الله من السماء من رزق
اي مطر ويكون جنة كقوله تعالى ورزق ربكم خير واي الجنة ويكون هبة كقوله تعالى واذا حضر القسمة
اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه فالرزق بهذا المعنى هبة شيء للغير الورثة غير واجبين
اجرا وظنينة كرزق التقاضي والجود ومنه الترزق وكل وكل راجع الى الاعطاء وقوله وهذا اولى
واولى منه ما ذكره بعضهم شاهدا في هذا المخصوص انه اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فينتفع
به سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك اذ قد ثبت الشارع يتناول
جميع الاقسام بالتغذي اولا يتناول حرام الاكل متناقض الدليل على اول بنية ما ذكره اعني التنبيه من انه اسم لكل ما ينتفع به والولد
والعبد وغيرهما واثبت اكل الحرام طول عمره فانه شيء اصلا وكذا ان اكل مال غيره ولم يأكل
عمره ما لم يرزق شيئا قوله تعالى هل من رازق غير الله وجه هذا الاختلاف ان الا

عن ان الاضافة الى الله تعالى في الرزق يفيد انه لا رازق الا الله ويوصف مثل هذا بالمعتزلة ام لا فقد
اهل السنة خلافا للمعتزلة وعن ان العبد مثل يستحق الذم والعقاب بعمود اكل الحرام عاشرة
اسبابه باقتداره فقد المعتزلة بستحق الذم وعند اهل السنة لا ولما ثبت انه ما يكون مستندا
الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومركبه لا يستحق الذم والعقاب ومركب الحرام يستحقهما بالاتفاق وذهبت المعتزلة
الى ان الحرام ليس برزق وان الله تعالى ليس برزاق عباده بالحرام والجواب انا لا نام ان ما يكون
مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا بل يكون حسنا واجبا وانه مصنوع الرب على وفق الحكمة يوصف قبيحا
بالنظر الى اذنه والى العبد ولا نام ان مركبه يستحق الذم والعقاب باكل ما رزقه الله تعالى قوله
لا رازق الا الله تعالى وصف اشارة الى ان اصل اهل السنة وما يعود الى اصل المعتزلة وقوله
الهداية تفيد الموصلة الى الضلالة والهداية بالمشيئة ثم تفسير الكلام السابق وهو ان ليس المراد
بالهداية بيان طريق الحق بل يعم خلق الهداية ولا يضاف بهذا المعنى الى غيره قد يضاف اشارة
جواب السؤال الذي تقرر وهو انه يجب ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء لا يضاف
الى غيره تعالى فلم يضاف الى النبي عليه السلام بطريق المجاز فاجاب عنه بقوله قد يضاف ويحمل ان يكون
ثم بمعنى لكن بمجاز الحاكمة مسبحا الى الوهم في قوله ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق اذ انها
لا يضاف الى غيره اصلا فاستدرك بقوله ثم ازاله لهذا الوهم ويؤيد هذا الوجه قول صاحب الهداية
الا ان الهداية يضاف الى النبي عليه السلام بطريق التسبب بمعنى بيان طريق الحق ودعوته اليه ويضاف
الى القرآن وكذا الاضلال كما اضيف الى الله تعالى في حيث انه خلق الضلالة في العبد عقيبا لها
وكذلك اضيف الى الشيطان ايضا بطريق التسبب والدعوة ثم اعلم ان الهداية بمعنى الدلالة
كثيرا لكنا ملزمنا الصراط المستقيم وقوله عز اسمه فهديناهم وبمعنى بالى واللام والى وفيهما اذا
اذا اسند بمعنى يكون بمعنى الايصال الى المقصود فيتعدى الى الله تعالى خاصة واذا اسند بواسطة
الحروف يكون بمعنى الهداية وارادة الطريق يستعمل الى النبي عليه السلام مثل قوله تعالى وانكم لتهدي الى
صراط مستقيم والى القرآن مثل قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ثم المذكور
في كلامه المشايخ مبني على هذا الاختلاف مسئلة خلق الاعمال عند المعتزلة لما لم يخلق الله
تعالى افعال العباد ولم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال على ما ذهب اليه
الله في الهداية فاله اراد منه بيان طريق الصواب وما اضيف الله تعالى الاضلال
والازاغة والخذلان والطبع والختم والمذموم قبيل آخر فانه اما ان يكون الى سببه
او شرطه وهو التكليف وعند اهل السنة لما كانت الاعمال مخلوقة لله تعالى فتكون الهداية
والضلال عن خلقه وعندنا الدلالة على طريق يوصل المطلوب وعلى هذا التقدير

التقدير ما ورد على المعتزلة من شبههم بيان طريق الجواب قوله انكم لا تهتدي مثلا اجيب بانا
هنا بمجاز في خلق الاهتداء ولكن ان يجاب ايضا فيلزم بانا بمجاز في السبب هذا
ولكن يرد على التقدير الثاني للمعتزلة واما قوله فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ولكن
ان يجاب عنه بانه بمجاز في الدلالة فطلقنا ثم هذا الاختلاف على هذا المشهور يكون ابتداء
على ما ذكرت كلام المشايخ بناء عليها كما قررنا قال الشارح في شرح الكشاف واستدل على اعتبار
الوصول الى المطلوب في مفهوم الهدى بثلثة اوجه الاول ان الضلالة بمعنى مقابلة استعمالا
وعدم الوصول الى المطلوب في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم الهدى ليصح التقابل
الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهديا ومعلوم ان ما دل على المطلوب
يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لم يحسن استحق الذم الثالث ان المهدي حقا وهو الذي
يقال هديته فاهتدى مثل علمته فتعلم فالمطلوب لا يخلو ان الاصل الاول ثانية انه ثانية فالاصل
ثانية والوصول غير في الاهتداء فكذا في الهدى انتهى كلامه وما في هذا الاستدلال في الوجه الثاني
مستوفى في شرح الكشاف والا اي وان كان الاصح واجبا لما خلق الكافر المعذب في
الدارين لان الاصح لان لا يعذب قوله ولما كان له صفة اي ليطلق منه على عباده التي ذكر
غير مرة في كتابه واستحبابه بسبب عبدة الدلالة الموصلة الى المطالب واخاصة انواع الجزاء
في المنافع الدنيوية مثل الصحة والعافية والنفس والاراد والاخروية مثل الاسلام والايمان
والتوفيق عن الطاعات كلها صفة واجبة عليه للعباد لان اولى صفاته واجبا عليه لامنة
له على الموحى عليه ولما بين قدرة الله وهي لزوم شاهي قدرة الله تعالى حيث اعطاه
ما هو الاصح اذ لو بين ما هو الاصح للعبد ولم يعطه كان جورا منه والازم منتف فالملزوم مثله لا سلام
انتفاء اللازم انتفاء الملزوم والحال انه لا يجوز شاهي قدرة الله تعالى فثبت المطلوب اي الاصح
غير واجب على الله تعالى ثم الخلاف هنا في الموضع اجماعا الاصح فضلا ما لا يجب على الله تعالى
رعاية الاصح لعباده خلافا للمعتزلة والشيخ الاصح فضل رعاية الصلاح لهم وقال
بشير بن المعتمر وثابته يجب ان افضل فضل الاصح فضل رعاية ما لا يجب رعاية مقتضى
العباد وفضل ما لا يجب رعاية عند ربه تعالى من الاشياء التي هي داعية الى دين الاسلام وطاعة العلام
والبرئ عن الاثام والالفاظ المستعملة هنا الاصح والصلح والصلاح وجوابه ان منع ما يكون
حاصله ان منع الشق الذي هو قوله لجاز ان يفعل بل يجب ان يفعل لكونه محققا للعدل والحكمة لان منع
العدل والحكمة ان يمكن المكلفين لا جزء عن مشاقهم والطالب على ذلك اجسامهم وجبلتهم لتقاضيهم
غير ضرورهم المطلوبين ويعلم منه شناعة قول من يثبت البخل والشناعة على تارك الاصح وسماهم وركاكة

عقلا لم تحل على ان عامة اهل البشر اى اكثرهم ثم اختلفوا ان عذاب القبر على الروح
ام على البدن ام عليهما معا فقيل للروح لان الجسد بعد الموت جماد لا يتبل العذاب وقيل على
الجسد لان الروح المجرد لا يتالم بالآلام الجسمية قيل عليهما وهى مذهب اكثر اهل السنة
والجماعة لا يشكل بكيفيته وغير كيفيته قال السيد ابو شجاع ان للعباد سوالا يدل عليه تعيين النبى عم
لابيه ثم اسه عنه على قبره بقوله قل كذا وكذا ولانه اجاء فى سوال اطفال المومنين ونوقف
ابو حنيفة فى سوال اطفال المشركين ودخول الجنة وكذا الانبياء عند البعض والاصح
ان الانبياء لا يسالون وذلك لان غير النبى عم يسال عن النبى فنوعن سيال وفيه نظر لان
هذا الدليل انما يدل على ان السوال عن النبى عم ولا يدل على نفيه مطلقا ثم ثالث اسماء
كانه قيل لا دلالة فى الاية فيكون قائلا على هذا خبر مبتدا وهو اثبت الاية وفى بعض النسخ وقال
عليه السلام يدل وقال الله تعالى ما ذكرنا من الاية على ان التثبيت فى القبر واجاب بانا نمنع ثبات
فى عذاب القبر لانه وقت السوال اذا قبل ظرف لقوله ثبت الله اى يثبت الله ادام المومن وقت سوالهم فى
قبرهم او بيان للتثبيت ولا ان يحمل على رد زمان بعض السماء حيث قالوا اياه وضنا الذى
على صدر المياه وكانت جالسا فى الهواء فسد لان العاد على احياء قادر على اعادته الذى جاء
فى النصوص الناطقة بعرض النار فى شان العاصى الاباب المشرة فى المعاد الجسمانى
لبب اكثر واظهر الاباب المشرة بالتنبيه والتذكير ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلفوف
هذا اجمال بيان المعاد الروحانى واحوال السعادة النفوس شقاوتها بعد مفارقة الابدان
على وجه يفهم العقل فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى طريق الحق وتكميل
نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبيينه النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب
بالوعد والوعد والبشارة بما يشتهيه النفوس ويلائمها والانذار عما يتضرر منه اتما ونقصانا واكثر
عوام يتعذر عليهم فهم الكلمات الحقيقية والالفاظ المثلة ويقفون على ما فيها من الغوايص
والالام الحسية وغير ذلك من الكلمات النقصانات البشرية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتهميا لاجراء النظام وهذا معنى قال ابو نصر الفارابى
ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة واجاب عنه بانا نجيب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر
ههنا بما على القول بكون المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكرتم من قبل كلام الانبياء او نقص
الكتاب على الانسان الى مثال المعاد والتفتن والرعاية لمصالح العامة شبه الانبياء الى
الكذب مما يتلى بالتبليغ والتعداد لتعليل اكثر الخلايق واشعب طول الليل لترويج الباطل
واخفاء الحق لانهم لا يتعقلون هذه الخصوص لظواهر الامر كما حيث لما عندكم ثم قال نعم ولو تنبل

لو قيل ان هذه الظواهر اراد بها خلاف الكلام وبنوا على نفس الامر للمعاد الروحانى والجسمانى
والادلة العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام فكان
حقا لا ريب فيه ولا اعتداد ببنيه وانكره الفلاسفة بناء على اساس اعادة المعدوم
واختلفوا فى اعادة المعدوم فذهب المشايخ منا ومن المعتزلة الى انها جايزة بل كل عندهم
المعدوم شئ فاذا اعدم الوجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا شئ
بالكلية مع امكان الاعادة والفلاسفة والنظامية وبعض الكرامية وابو الحسين البصرى
ومحمود الخوارزمى الى انها ممتنعة فان هولاء وان كانوا مسلمين ومعترفين بالمعاد الجسمانى
ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام بجمع اجزائها المتفرقة واعادة اثارها
بالفروع حيث قالوا لحلل العدم بين الشئ ونقيضه بالفروع اذ لا يتصور للمحل فى الطرف
المتاخر بان يكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه
فلا يكون الوجود الاول بعينه معادا بعد عدمه واجيب بان التحلل يجب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زمانى الوجود الواحد واغير بسببه هذا التحلل الى العدم بجاز انتهت التثابير
حقيقة بين الزمانين لان بين الشئ ونقيضه يلزم ارتفاعهما عن دعوى الفروع فى حكم خالفهم
من العقلاء غير مسموعة واخرى بالنظر التلقى وجوه الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا
اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذى كان مبدا فيه فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ما
وقع فى وقته الاول فهو مبتدا واجيب بان اللازم اعادة عوارض المشخصة والوقت ليست
منها فنحن ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وكل انه وقع هذا التحقيق بين ابن
سينا وبعض من اتفقا بعده وكان ذلك التلميذ نقضا على التثابير بانا على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر كما يزعم لا يرد من الجواب لان غيره ان كان بما صدق
فهمت التلميذ وعاد الى الحق واعترف انه لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه وايده
قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه موجودا فيه مع ذلك المعاد وهو لا يفيد المعاد من المستانف
ويلزم الاثنينية بدون الامتياز وهو خرق البطلان واجيب بمنع عدم الفائدة بل يكفى
بالهوية كما يقال مبتدا غير مبتدا فى الثانى لكم بان هذا الذى وجد الآن غير الاول نستدعى
غيره حال العدم وانتم لان المثل لا يفيد له غيره واجيب بالالزام ان الحكم يستدعى الامتياز
الخارجى بل الامتياز الوهمى الاعتبارى فوقه وهو هم انه لا دليل الكبرى فانهم ما يتبعه
عايد الى اشياء اعادة المعدوم وقوله غير معترف به وقوله هم انه لا دليل قال ما الكبرى المنتجة
فى الخبر ولهم خبر لا وكذا يستدل به ويجوز ان يكون لهم حجة دليل والخبر مستدل به وبهذا الى ما ذكرنا

من ان مولانا ان اسه تؤ بجمع الاجزاء الاصلية للانسان وبعد روحه اليه سقط استدلالهم
المذكور بحيث صار الانسان الماكول جزاء الانسان الاكل وهو لا يستحيل ان يكون
جزاء احد بينه وبين آن واحد شخصين متنافيين والاجزاء الماكولة فضل ما نعلم ان
الانسان يأخذ عمره واجزاء الغذاء يتوارد عليه وينزل عنه واذا كانت مضمحلة عنه
لم تجب اعادتها في الاكل بل في الماكول ومن ههنا اي ومن اجل ان القول بالمعاد و
حشر الاجساد قول بالنسخ قال من قال آه وانكره المنزلة منهم من احاله عقلا ومنهم من
جوزه ولم يحكم بثبوته كالملاحدة وابن المعلم قالوا الواجب قبل ما ورد به النقل من الوزن
والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يبقى فيه تفاوت اصلا على الله الوزن
الحقيقي قوله لان الاعمال اعراض اي منزلة منزلتها فلا يمكن اعادتها وان امكن
اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل بهما مختصان بالجواهر
ان كتب الاعمال هي التي يوزن لان الكاتبين يكتبون الاعمال في صحائف من اجسام او
نقول المراد منه ملكان يثبتان حسنات العباد وسيئاتهم بعلامة يعلمان احدهما او شاهدهما و
بالجملة لا بد من النقل بثبوته ولا يستقل بكيفيته بل كل علم وكل الى ربه وان الله تؤ قادر
على ان يعرف عباده مقادير اعمالهم باي طريق شاء كما اشار اليه الشارع بقوله والنقل
فاحرف ادراكه وعلى تقدير تسليم امثال انه تنه معللا بالاغراض جواب عن الدليل
الثاني وهو قوله ولانها معلومة الله تنه وفيه اشارة الى منع كونه تؤ عبثا على تقدير كونه تؤ معلوما له تؤ
واما يكون عبثا اذا لم يكن لها فائدة والالتزام على وجه لا محال للعبد الى التثبت
العذر والجواب فاحرى في قوله وعلى تقدير كون امثال امره تؤ معللا بالاغراض اه
والاحاديث كثيرة في قوله عز من قائل انا سوف نثقل عليك قولا ثقيلا اما اعطيناك الكوثر ثم قال انه نهر
في الجنة وعدته نبينا عليه افضل الصلوة والسلام حوضا كبيرا وهو حوض يرد عليه امتي يوم القيمة آنيته عدد نجوم السماء او غير ذلك
مما ذكره الصحابة قوله والجواب ان الله تنه قادر فلا يستحيل ان يخلق الهواء او الماء على
الماء الا يستحيل المرور على الهواء وقد اخبر في بعض الاحاديث الصحاح عن المرسل في خواص العباد ان يلبس
يلبس به السماء وهذه الامور وزعم اكثر المعتزلة منهم ابو هاشم وعبد الجبار بن احمد
قصة آدم تبين سالمة عن المعارضة لانه لم لا يجوز ان يراد بالجنة بعض بساتين الدنيا كما ذهب
اليه ابو هاشم وقد تبعه فلا يكون قصة آدم عن هذه الاصول لانا نقول لا يجوز قول
وكل عن بعض بساتين الدنيا لوجوه الاول ان الامة كانت قبل ابي هاشم مجمعة على ان
الجنة التي اهبط منها آدم هي التي سنعود اليها يوم الجزاء والحاد وكل يجري مجرى ان يقال

يقال الذي عصى الله ما كان ابا البشر وانما كان رجلا سمي بآدم وثانيها ان الجنة
عرف المومنين اسم لدار الثواب فصرفها عنه غير جائز قلنا لا نسلم، والاولى ان يقال
سلمنا تقرير الجواب لانا لو كانت مخلوقة لكانت دائمة كل شيء هالك الا وجهه قلنا لم لا
يجوز ان يكون المراد كل شيء هالك حدوثه لان كل ما عداه فهو ممكن لذاته
وكل ممكن لذاته كان وجوده مستفادا من غيره وكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا
سلمنا ان المراد منه عقول الهلاك فلم قلتم ان الجنة منذرجة تحت الآية لانا لا نسلم ان
الآية عامة بل هي مخصوصة بقوله تؤ فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
فانه يدل على ان الاستثناء فيحتمل ان يكون ذلك البعض هو الجنة وساكنوها سلمنا
ذلك لم لا يجوز ان يقال ان الجنة بقيت اكلها دائم قلنا هذه الآية لا يمكن ان يقال انها
على ظواهرها لان الدائم ما لا زوال لوجوده وماكولات اهل الجنة بعينها عند اكلهم اياها فلا بد
لها من تاويل وهي انا كلما بينا قال الله تؤ نحدث امثالها عينها هذا المعنى اي يبدوا مثلها
بحيث لا يطرأ عليها عدم مستمر على انك قد عرفت اني فيما سبق انه لا يمكن ان اللاكل يستلزم
الفناء، فقول ابن عمر انها سبعة قبل ثلثة ثم اضلت انا لا نسلم ان الاشراك مع عقوق الوالدين وشهادة
الزور اوضح قبحا من القتل والزنا اوضح من العقوق والقتل وقتل اربعة هذه الثلثة مع
اليمين الغموس وقتل سبع الشرك والسحر وقتل النفس واكل مال اليتيم والعقوق و
والتولي يوم الزحف وقذف المحصنة وقتل سبعة عشر وهي ما ذكره الشارع مع الغيبة والكفر
والمكر والامن من مكر الله تؤ واليأس من رحمته وقتل سبعون وقتل هي الى سبعمائة وقيل
والحق انا لا نحجر في السعاية ايهاكذا في شرح المصابيح وكل ما توعد عليه النار وقيل
ما اضمنت النار به عن رسوله وقتل ما لا يكفر في الحال وقتل ما اقدم عليه المرء بغير استشعار
خوف وحذار ندم كاملين بارتكابه وقتل كل ما وصف فاعله بالفسق او الفسق وقتل كل
وجد منه احد هذه الامور في المحيط الكبيرة ما كان حراما محضا كالزنا واللواط والربا واسدة وشرب الخمر
والقمار بغير حق وكل مال اليتيم والصغيرة ما لم يكن حراما محضا كالغيبة والنميمة والسعاية بالشهود
وشرب المسكر سوى الخمر واكل الربا وقتل لا بحق والكبيرة عدم بها فانا ان يكون العبد محترزا
عن كل مخافة انها كبيرة كما في قبلة الاجنبية وساعة الخطوة وكل معصية اصر عليها ولو صغيرة
لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والحق انها اسمان اضافيان وكما ذكره
شراح الكتاب انها اسمان اضافيان يختلفان بالاضافة والاضافة اما الى طاعة او الى معصية
او ثواب فما علمنا فالاولى انا كل معصية تبرز كطاعة او ذا بال طاعة وكانا توابا ان يزيد ثواب تلك

الطاعة بحيث لا يصير مكفرة بالمعنى كبيرة بالنسبة الى ما دونها وان كانا اقل بحيث يصير مكفرة بالمعنى صغيرة وكل عقاب معصية يكون ازيد بالنسبة الى معصية اخرى كبيرة والا فصغيرة وان استويا لم يكن صغيرة ولا كبيرة ولا يبطل الحصر قوله الكل طاعة اذا صدر عن فاعل يكون ثوابا ازيد منها واذا صدر عن فاعل آخر يشرك الفاعل على الاول تلك الطاعة يكون كبيرة بالنسبة الى الفاعل الاول وكل عقاب معصية صدر عن فاعل اذا كان ازيد من عقاب تلك المعصية اذا صدر عن فاعل اخر لعلو رتبة الفاعل الاول ح ان ترك الاول ربما يعد ذنبا فهي كبيرة بالنسبة اليه واذا كان اقل دنائة بمحله فصغيرة لما مثل لا يجوز الرجل الرفيع رفعة السهو فيها للتواضع معاذ ركيا بر الرجل الصغير صغائره وصغير الرجل الكبير كبائر ح خلافا للمعتزلة ضبط المذاهب الى مرتكب الكبيرة دون الكفر لا يصير كافرا ولا منافقا ولا يخرج عن الايمان وان مات بغير توبة فامره الى الله ان شاء عفى عنه بشفاعة متبع او بفضله وكرمه وان شاء عاقبه بقدر جنايته ثم يدخل الجنة لا محالة عند اهل السنة والجماعة وعند الخوارج يصير كافرا وعند المعتزلة يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر فان مات من غير توبة يخلد في النار وكان الحسن البصري يقول انه منافق ثم رجع عن ذلك وعند المرجئة لا يخرج الايمان ذنبا كما لا ينفع مع الكفر طاعة بناء على ان الاعمال علة لزعمهم فان الاعمال لما كانت جزء الايمان يكون منتفيا بانتفاء الاعمال لان انتفاء الجزء يستلزم لانتفاء الكل صح ح ما ذكر الكعبي من ان الايمان ولا يدخل الكفر ضد الايمان فيستحيل فيه ضد ما يستحيل في الايمان وهو التكذيب مع انتفاء الاعمال فاذا وجد التصديق دون العمل لم يحكم بالكفر لوجود ركني من الايمان الجملة لا يقال نسلم ان لا يحكم بالكفر اذا وجد العمل دون التصديق لانا نقول ان التصديق وان كان ركنا من الايمان يكون شرطا لكون الاعمال جزءا له ما ذكر او نمنع ما يرد على اصلهم انه يلزم ان لا يكون مرتكب الصغيرة بعينها مؤمنا ولا كافرا ح نعم تصديق للعقل بان مجرد الاقدام على الكبيرة بمنزلة شتم الله او غيره مما لا يليق حالة اقتران خوف العتاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافي الايمان وقوله اذا كان كذلك يجاب استئنافي جواب السؤال المقدر كانه قيل هل يكون كفرا بمجرد الاقدام على الكبيرة بمنزلة الجملة فاجاب بقوله اذا الى ان يطرأ استحلال اه و يحمل ان يكون نعم جاز في ارادة الكاف كانه سبق الى الوهم من كلام السابق ان مجرد الاقدام لا يكون كفرا الا ان يستدرك بقوله نعم لانا نقول هذا الوهم ح وتخويف مثل شتم الرب سبحانه وتعالى او رسوله او كتابه ونحو الكعبة المشرفة بالقذارة وغير ذلك ح قوله الا بما ذكرنا ان في الصحاح ما يحبط الثواب ح امارة التكذيب وعلمه كونه بمنزلة كما يدل له الرائحة على الكذب والكفر نجس ما يدل انه ح كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء اطلق اسم الاخ على الجاني او على الولي للاشعار بان القاتل لا يخرج عن الاخوة بالكلية لعل وجه الاشعار ان العفو يناسب الاخوة والقصاص يناسب العداوة فاطلق الاخ على القاتل ليشير الى ان العفو اولى

ودلالة الآية على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لم لا يجوز ان يكون الخطاب للحكام دون الجناة فيكون المقصود منها بيان ان الجاني اذا عفي عنه يسقط القتل من الجناة عن الحكام والولاة فلا يكون الخطاب عاما للجناة والحكام بدليل قوله فمن عفي له من اخيه حيث اطلق اسم الاخ على الجاني او على الولي للاشعار بان القاتل لا يخرج عن الاخوة بالكلية فتعين ان يكون الاخوة بالدين فثبت ان مرتكب الكبيرة مؤمن ح والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما قد الاصل ان السلف اذا اختلفوا في قضية على قولين او اكثر واشترك القولان او الاقوال في امر واحد هو حكم شرعي كان اجماعا على بطلان قول آخر وصار كذلك لانهم اتفقوا على ان مرتكب الكبيرة غير محكوم عليه بعد هذه الاقوال الثلاثة بالكفر والنفاق والايمان فالواجب على من بعدهم بعد بطلان القول الخارج عن الاقوال الثلاثة ان يتبع احدها لا محالة فلهذا البحث عن صحة الاقاويل والتفويض عن الدلائل ليتبين الصحيح عن الفاسد والحق عن الباطل فاذا ظهر الحق يجب اتباعه والمصير اليه واذا عجز عن ادراك الترجيح بعض الدلائل على بعض يجب التوقف والرجوع الى من كان عالما به فالمعتزلة لما عجزوا عن ترجيح بعض الاقاويل على البعض حكموا بالتوقف اصلا وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين فحكموا بما ليس بحكم مطلوب وهو التوقف منه هنا فضلوا قوله فالجواب ان المراد بالناس في الآية هو الكافر بدليل السياق وهو ذكر التكذيب في قوله تعالى واما الذين كفروا افلم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون اذ لا نزاع في ان مرتكب الكبيرة غير مكذب فثبت ان المراد بالناس هو الكافر قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ او يحمل على الايمان الكامل اي لا يزني الزاني الذي هو مؤمن كما ينبغي وهو مؤمن كما مر على الايمان والكمال لا يمان ت لانا نقول له لان المطلق ينصرف الى الكامل وفي الاصل الاول بحث لطيف وهو انه لا شبهة في انه ليس اخبارا بانه لا يأتي من المؤمن فعل الزنا، اصلا ح اما ان يكون معناه انشاء، وان كان لفظه خبرا او يكون معناه النهي عن الزنا واما ان يكون خبرا عنه لا نزني الزاني في حالة ايمانه يا لا يمان بمعنى ان صفة الايمان بمعنى ان لا يصدر عن المؤمن الزنا حين صدر عنه الزنا لم يكن على موجب ايمانه اذ بقي بعض ايمان المؤمن اذا زنى الا ترى بيانا لهذا الاخبار غير مراد من الحديث بدليل حديث ابي ذر وان زنى على رغم انف ابي ذر والاصل فيه ان صفة الايمان اما ان تنفي ضد الشيء او ضد الشيء فالمنفي على الاول تمام الضد وعلى الثاني تعدد الشيء فضد له وعلى ان العذاب عطف على وان العاسي قوله و الخوارج الخوارج سبع فرق الحكمية وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل وكفروا عثمان وحرقوا البيهسية اصحاب بهيسة بن ابيهم بن جابر وهم الذين يقولون ان الامن والغم بما لا يعرف في احلال حرام فهو كافر فوجوب الغسل عليه وقيل لا يكفر

وهم البيهسية

ح يرجع الى الايمان ضحى وخيل لاحرام الامام قوله تعالى لا اجد الآية وخيل اذا كفر الامام كفر الرعية خاصة
وغايبا والا زاد فرقة اصحاب ناصر بن الازرق قالوا بكفر على بالتحكيم وبكفر الصحابة ومرتكب الكبيرة
والنجدات اصحاب نجدة بن عامر منهم العاذرية وهم الذين عذروا باجتهاد الجهالات في الفروع وقالت
النجدات لاحاجة الى الامام والاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر والاباضية اصحاب عبد الله
بن اباض قالوا المخالفون لنا كفار غير مشركين فتحرم مناكحتهم وغنيمة اموالهم ومرتكب الكبيرة موحد
غير مؤمن وكافر كفر نعمة لا كفر ملة واكثر فرق اربع الحمضية والنجدية والحارثية والمجاردة
وهم اثنا عشر فرقة اكثر فرق المجردة الميمونية والخازمية والشيبية والخليفية والجازمية والاطرافية
والمعلومية والمجهولية والصلتية والعمالية ثم السنالية اربع فرق الاخنسية والمعبدية والشيبانية
والمكرمية ولكل منهم مذاهب شنع مذكورة في المطولات فليطلبه قوله وايضا عطف على قوله لان
فضيلة العقل الخ وكذا قوله وايضا هو اعتماد الابدي فوجب جزاء الابد فان قلت اي الفرق بينهما
اذ الكفر ابدي واما اذا فصلا كبيرة ونوى ان يفعله ابدا فانه لا يوجب جزاء الابد قلت الفرق ان مرتكب
الكبيرة وان نوى ان يفعلها كبيرة ما دام حيا فانه يتخلل ذلك اعتقاد الكفر والبراءة منه وسائر الكبائر لا تفعل
الا اذا وقعت غلبة الشهوة فعل وكل عقوبته خلافا للمعتزلة ذكر الامام في النهاية واختلفوا في اصحاب
الكبائر هل هم اهل الصلاة على وجوه ولا بد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول مثلا اما ان يدعى
القطع بانا الله تعالى يعذب كل واحد من اهل الكبائر او يدعى القطع بان الله تعالى يعفو عن
القطع بان الله تعالى يعذب البعض ويعفو عن البعض او لا يدعى القطع بشئ من هذه الاقسام بل يعفو
الكل فهذه اقسام اربعة اما الاول فهو قسمان لانه اما ان يقال ان الله تعالى يخلدهم في النار او
يقال ان الله تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب الخوارج واما الثالث
مذهب مرجئة اهل نصة واما الرابع فهو مذهب اهل السنة والجماعة وهم اتفقوا على ان لا يجزم الآن
ان الله تعالى عذب كبيرة بعينها وانتقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء واما الخامس و
هو ان لا يقطع بشئ من هذه الاقسام فقد قال الله اكثر اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل السنة قوله
والاباضية والاحاديث الواردة في هذا المعنى اي في بقوت المغفرة من كبيرة في الآيات قوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا الآية وقوله تعالى غافر الذنب وقوله تعالى يا عبادي اني انا الغفور الرحيم
وقوله تعالى وربك لذو مغفرة وغير ذلك من الاحاديث ومارواه جماعة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم من قوله وفيما يناد على الله تعالى ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا فقلت يا رسول
الله افلا ابشر به الناس قال لا فيتكلوا وقوله عم ما من احد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا

محمد رسول الله صدقا من قلبه الا حرمه الله على النار وحديث ابي ذر وحديث عبادة بن الصامت
وغيرها مما ذكره في الكشاف وروى عن ابن عباس لطيفة هذا المعنى وهي انه قال انكم اذا كان
تؤخذ ساعة بهدم كفر فكم في سنة فمن جدد في سنة كيف لا يهدم منه ساعة انكم اذا كان
الكفر لا ينمحي منه شئ من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يغفر منه شئ من المعاصي والا فالكفر
اعظم من الايمان فاذا لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا كلام حسن وكرر الامام في الاربعين
قوله الاباضية والاحاديث من قوله قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الخ فجهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا وغير ذلك مما يأتي في النار وفي الاحاديث قوله عم من غصب
من الارض شبرا طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين وقوله والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن
جاره بوائقه وقوله عليه السلام من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة وغير ذلك قوله والجواب انا على
تسليم عمومها اشارة الى المنع بمنع لانه ان الايات عامة فان الصيغ التي وقعت من صيغ الاستدلال اما
كلية من الواقعة في سياق الشرط او الجمع المعرف بحرف الدين اما الاول فلانه انما عامة مطلقا اما اولا فلانها
بعد ادخال لفظ الكل والبعض حيث يقال كل من وفى وادى وبعض من وفى وادى فلو كانت للعموم
قطعا لكان ادخال كل عكسا واو ادخال بعض نقضا واما ثانيا فلانا جازمنا بكتاب الله تعالى
وسنة رسوله للخصوص والمجاز لا اشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعلها حقيقة في القدر المشترك واما الثالث
فلان الجمع ايضا قد يجئ للخصوص وقد يجئ للعموم واكثر عمومات القرآن مخصوص فلا يتم الاستدلال
وايضا لو افاده العموم على التعيين لما حسن الاستفهام لكنه حسن فانا من قال فانا كل الناس حسن
ان يقال ومن جاء الملك فدل على ان هذا الالفاظ ليست للعموم على التعيين وعلى تقدير انها
عامة فانما يدل على المطلوب بمرة ولكن الخصوص والمخصصات من الايات والاحاديث كثيرة وعلى
تقدير انها دالة على المطلوب فانما تدل على جواز وقوعه والنزاع في الوجوب ولا دليل عليه للمكثرة
بالنصوص الدالة على العفو فتخصص المذاهب عن عمومات الوعيد هذا خلاصة كلام الامام في الباب
وقال الشيخ الكمال الدين في شرح المقاصد العمل بالعمومات واجب اذا لم يرد دليل الخصوص وقد دل
تمام فانا ايات الوعيد والوعيد معارضة وتاريخ النزول مجهول فجعلت كل واحدة منهما مخصصة لبعض
مخصصا لبعض فان قلنا ايات الوعيد اخص بالقوم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بداية الوعد
اخص به لما ان رحمتي سبقت غضبي على انه يحتمل ان تكون ايات الوعيد للمستحلين على انه معارض
لقوله تعالى ان يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم فانا تأكيد العام بضمائر الخصوص
على ما عرف في موضعه وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى ان لا يفي بوعيده
به وهذا مذهب بعض المعتزلة فيما قالوا الخلف في الوعيد لانه كرم فيكون بالله تعالى في الوعد لوم

غلا يليق به روى انه اجتمع ابو عمرو بن العلا وعمرو بن عبيد فقال له ابو عمرو ما الذى يليق عندك
في الوعد فقال ان الله تعالى وعد وعدا او اوعد ايفاده فخلف وعده ووعيده فقال ابو عمرو الوعد لا
يقدر تركه الا بدا ذما وبعده مدحا ثم انشد قول ... فانى اذا اوعدته او وعدته اخلف ايعادى
وميضر موعدى فقال عمرو بن عبيد فلم يسم تاركا الايعاد مخلفا فقال بل قال ابن عبيد سمع الله يقول
اذا لم يسم ما اوعد فقال لا قال ابن عبيد فقد ابطلت شاهدك وفيه نظر لان اسمه تعالى توقيفية
وقال المحققون الخلف لا يجوز على الله لانه الوعد ولانه الوعيد لانه يستلزم الكذب ورد بان الكذب
انما يكون في الماضي واجيب بانه الم قال الله تعالى الم تر الى الذين الى قوله والله يشهد انهم لكاذبون
سماهم كاذبون فيما اخبروا به في المستقبل وذكر وهب التوقف في حق الوعيد لانه حق الله تعالى
الله ما عدل العقل لذى كذا في شرح المقاصد للشيخ اكمل الدين قوله والجواب حاصله منع كونه تنديما على
الذنب واغراء للغير قوله والجوامات الواردة الخ وضع في معرض التعليل يعني ان الوعد الثابت بالنصوص
العامة عام يتناول كل واحد من المذنبين فظاهره الذى يقتضي ظن العفو به ترجح بلا مرجح وفتح الباب
بالنسبة الى كل واحد من المذنبين فيخص كل واحد منهم الظن بكونه معاقبا فيذنبه وذلك كاف في زجر
العاقل عن التهاون على ذنبه بعدم التوبة وفي روح غير عن اقرانه واما فهم العفو الناشئ من
عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن المتوقع للاستجارة فتدبر فان المذنب لا علم له بانه
لا يعاقب بل ولا يظن ذلك فلا يكون تنديما على الذنب والاغراء للغير فكيف يناقض حكمة ارسال
الرسل الا يرى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل واحد عليها غالبا ليس باغراء والتردد
في نيل ثوابها لا يرد على التردد في نيل كرامة العفو لانه يحتمل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون
تركه لطفا بخلاف العفو فانه لا يحتمل ما يقتضي قبول التوبة وتأخير العقوبة مع عدم قبول
التوبة وتعجيل العقوبة ادعى الى الطاعة فيكون لطفا وان ادعى ان في عدم قبولها وقد عند بعض
اتباعه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في بادية وظنه مزيد الثناء عليه تعالى وهو اكرم فضل
لا خوف له تعالى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الآن قوله ذلك اشارة الى الشرك يعني يغفر ما دون
الشرك من يشاء والصغيرة ما دون الشرك قوله واجيب في هذا الجواب بحث من وجوه الاول ان
النزل بان الكبيرة المطلقة منزلة على الكمال وهو الكفر بناء على الظن وهو لا يفيد اليقين واذا كان القول
بان جمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر او الى افراد التائبة باعتبار الحق غير ظاهر بل الظاهر ان الجمع بالنظر
الى افراد ما يطلق عليه اسم الكبيرة الثالث ان ابتناء عدم التائب على التائب محل لان العقاب
انما ينفي جواز الانتقام لا وجوبه وذلك يجب العام والتائب محتمل والرابع انه بعد تسليم ان الكبيرة المطلقة
هي الكفر ينفي وجوب الخوف في آيات سوى الكفر وليس كذلك عند اهل الحق ولضعف هذا الجواب

الجواب قال الشارح المحقق بل الجواب انه لما احتمل الآية ان يكون المراد من الكبائر هنا الكفر
وغير الكفر من الكبائر وبهما يتم العكس بمنع ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك محكم والمحتمل متشابهة
الحكم ليس بدليل فيجب حمله على المحكم بان يكون المراد بالكبائر الكفر وبمشيئة ان يكون في بعض
الى دعاه او الى افراده التائبة باخراد المخاطبين والا يتجه على هذا على المقابلة قوله ويتعلق به
لاجاجة الخ اذ يجوز تعلقه بيغفر له ويغفر اى يغفر دون ذلك لمن يشاء من الكبائر اذا لم يستحلال
لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فانه امر النبي عليه السلام بالاستغفار لذنوب
المؤمنين والمؤمنات والامر يدل على ثبوت الشفاعة فان قيل هذه الآية مما يدل على المطلوب وهو ثبوت
الشفاعة في حق اهل الكبائر لانهم ليسوا بمؤمنين عندهم والامر بالاستغفار انما هو في حق المؤمنين و
المؤمنات قلنا نثبته بالادلة القطعية ان مرتكب الكبيرة مؤمن على ما سبق من حرج كلام الشارح
قوله والجواب بعد تسليم ادلتها على العموم اشار الى المنع على معنى انا لم انا عامة حتى الاشخاص
لان الغفر بسببه يخصونهم وهم اليهود فلا يلزم ان لا يتبع الشفاعة غيرهم ولئن سلمنا عمومها الاشخاص
فلا نم عمومها في الازمان لان في زمان النبي عليه السلام سعة ولئن سلمنا عمومها في الازمان فلا نم عمومها في المواقف وللعل
قوله والاحوال اشار اليها ولئن سلمنا عمومها في المواقف فلا نم دلالتها على الشفاعة بالكلية حتى تبطل
للمؤمنين في زيادة الثواب فتبطل انتاج العام المخصوص والعام المخصوص ظني فيجوز تخصيصه بالاحاد بل
الواردة في الشفاعة على اهل الكبائر ويمكن الجواب ان الآية الثانية خاصة بنا لانم ان الآية تعم السلب بل
لسلب العموم لانه يرتبط بالاجماع لان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يعذب في الآخرة بعذاب خلد
الخ قوله والجواب منع قيد الدوام بان يقال لانم ان العذاب مقره دائما لم لا يجوز ان يكون مقره
في الجملة ولانم ان مرتكب الكبيرة يستحق العقاب اذ لا نزاع في انه يستحق للثواب قبل ارتكابه
بالاجماع وان فضل الكبيرة على الاول اما ان يبقى او لا يبقى فان بقي وجب ايصال الثواب اليه
فلا طريق اليه الا بنقله الى الجنة عند من يسوغ من الاجماع عدم ايصال الثواب او لانم ادخال
النار تثبت المدعى وان لم يبق فنحن بوجوه احدها لبس انتفاء الباقي لطريان الطاري اولى
من انتفاء الطاري لوجود الباقي لانه انما كان ضديا كان طريان الطاري شرطا بدون
الاستحقاق الثابت فلو كان زواله لاجل طريان الطاري لزم الدور الثالث انه اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب لم فعل معصية يستحق بها فسقة اجزاء من العقاب فليس بعضها احد الجنسين اولى من بعض
الجنسة الاخرى لان الثواب لما كان متساويا كانت استحقاقاتها متساوية ايضا فاما ان
يبقى مجموع العشرة وهو ظاهر او لا يبقى منها واحد المطلوب اذ المحصل من الافتراق ان الجنسين
ليسا فيما يزيل اصلا لا بالماهية ولا بلوازمها وذلك ظاهر ولا بالعوارض ايضا لكونها سواء في الحكم

احدهما غير الكفر الاخرى واذا كان كذلك فاستحقاقها ايضا لا يكونان متمايزين والمرجح هي غير مرجح
اوضح مرجح اما يكونان متمايزين بوجه كذا ذكره المحقق السمرقندي في شرح الصحائف ولكن ان
يقال بعد التسليم ان استحقاقها غير متمايزين وان المرجح بلا مرجح او معه لا يكون الا ما هو المتمايزين
لانم انها العشرة بالكلية وبعد التسليم لا نسلم ان استحقاق الخ الذي لا يكون من اجزاء العشرة و
اذا قلنا مثلا اذا ان بطاعة بسبعة عشر جزءا من الثواب لو لم يركب معصية بسبعة عشر جزءا
خمسة اجزاء من العقاب وبسبعة عشر جزءا من الثواب لو اذا بكبرها لا يمنع عقلا ولا يلزم شيء من
المحذور الا ان هذا الجواب يوافق اصل حاتم والجبائي من المعتزلة وقد ابطل مشاهيرها اصل الاستحقاق
فليطلب من المطولات قوله بالمعنى الذي قصدوه وهو ان يجب عنه انه حق لازم بمنع تركه فيندفع ما
لان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب على الافعال والتروك وعلامة اصطلاحها في محاوري العقول
والعادات عند المنازعة مشهورة وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى قوله والجواب
حاصله انا لا نم ان الآية شاملة كبيرة الكبيرة لان المراد بالآية الاولى من قتل مؤمنا لانه موصى
ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا وبالآية الثانية من تعدى حدوده ولا نم ان من اكتسب كبيرة
تعد تعدى حدوده وبالآية الثالثة من احاط به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ولا نم ان من
له حسنات من الايمان والطاعة فقد احاطت به خطيئته فالايات المذكورة لا تتناول جميع صاحب
الكبيرة ولو سلمنا ولكنا نحمل الخلود والمكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال معارض بما يقال في
الاستعمال الشائع جنى مخلد وحبس مخلد فلا يدل على انه لا يخرج ابدا والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان
يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا ولم يسلم ان الخلود بمعنى الدوام فلا نسلم الدلالة على
عدم الخلود بمعارضة قوله افعال من الامن وهو حالة منافية للخوف قال الجوهري الامن ضد
الخوف وقد كان حقيقة آمن به امنه التكذيب اياه الى انه لم يحدث الفعل منه بعد اللهم على اسم
به التكذيب والمحافظة واما مقيدة بالباء فتضمنه معنى قد اعترف وقال الشارح في تحقيق كلامه
ان الامن متعدى الى مفعول واحد فاذا نقل الى باب الافعال صار متعديا الى مفعولين بنقل
اسم به زيدا فاعرف بمعنى جعلته آمنا منه ثم نقل الى معنى التصديق ووضع له لغة ثم انك اذا وصفت
زيدا فقد عرفته به فتعدى بالباء على مقتضى الاعتراف فتبين كلامي الشارح وهي لغة حسنة
جزم به شراح الكشاف بان حقيقته امنه التكذيب وتردد صاحب مسلك في فهمه
انه يصدق بمقتضى كلام العلامة فجزم بما اعلم فاذهب اليه العلامة لانه اخبر به مرتين مع
جهة انه لم يثبت غيره حقيقة امن به امنه التكذيب واحتمل انه وضع ابتداء ان المتقين ايضا
مناب كلامه غفرله شراح التلخيص هذا التوجيه قوله بعد لا باللام ظاهر كلامه متروك بدوام النزعة بهي

نعم يتعدى بنفسه وتعدية بالام والباء وفي المحقق سنها فرق عن حاشية الشارح في شرح المقاصد
حيث قال وبعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول
بما انزل اليه وبالام للاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وكلام الامام
التوربشتي ايضا صريح في الفرق بين ما يتعدى بالام وما يتعدى بالباء وعلى صحيح قال الايمان بمعنى
صحيح الايمان بالله والايمان لله والايمان وان اشتركا في اللفظ وان افترقا في المعنى يدل على
اختلاف المعنى قال الله تعالى وما نحن لك بمؤمنين فلا يمكن ان يقال اللام في قوله للمؤمنين
بمعنى الباء فالايمان بالله هو التصديق بانبائه عن الشيء الذي يتعذر بابائه والايمان له تعالى
وهو المخوف له والقبول عنه والانتهاء عما ينهى عنه والايمان بالنبي عم تصديقه
بانبائه والاعتراف بنبوته والايمان له الانتهاء والموافقة فيما يقول ويأمر وينهى وبكلهم في الدليل
على هذا القول ان اسم الاسلام يقع موقع الايمان لله ولا يقع موقع الايمان بالله فلو قلت امنت بالله
موضع اسلمت لله سد مسد ولو قلت امنت بالله لم يكن اسلمت لله لم يستقم فعلى هذا يكون قوله تعالى
وما انت بمؤمن اي بمقابل لقولنا قوله وبحسب هذا المقام على ما ذكره سهل كل الطرائق الى حل كثير من
الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان منها ان التصديق علم وهو كيفية سنانية او انفعال او فعل
فلا يقال في اللغة انه صدق فلا يكون اقرارا شرعا ومنها ان الايمان فعل اختياري وهو اتباع النبي
اختيارا الذي هو الكلام النفسي وسمع عند القلب والتصديق الذي هو احد معنى العلم ليس بفعل على
ما حرره الذهبي المحققون من المتكلمين فلا يكون التصديق المنطقي ايمانا كما ان السوفسطائية
علم بوجود النهار وكذا ابو جهل وعلموا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكنهم ليسوا بمصدقين لانهم لا
يكونون اختياريا بل ينكرون ومنها ان الاحكام الشرعية تتعلق بالافعال الاختيارية للتكليف فلو كان
الايمان هو التصديق المنطقي للزم ان الافعال الاختيارية وليس كذلك ولدفع هذا الاشكال فسر
التصديق بانه اذعان وقبول بحيث ينبغي عليه اسم التسليم المبني عن الاختيار وحكم بلزوم الوفاء بين
المنطقي والتصديق المسمى بالايمان هذا وكما ذهب اليه المحققون كما له عيب قالوا الاستسلام ليس
للنفس حال الحكم تأثير وقبول اذعان وقبول للنسبة وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
فهو من متعلق الكيف فان اراد بالايمان انه اذعان وقبول اختياري كما اشير اليه قوله حيث ينبغي عليه
اسم التسليم فلا نم ان التصديق المنطقي كذلك وان اراد انه اذعان وقبول مطلقا وهو التصديق
المنطقي فلا نم ان الايمان عبارة عنه كيف والمحققون من المتكلمين يجعلون من الايمان وهو الى آخره
ليس عبارة عن التصديق المنطقي بل ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وجزم بصدقه بان التسليم

الذى فسر به الامام الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه مساه كردن واون و
وف دانستن مراد انكه حق دانسته باشى عد الشارح حرح فى شرح المقاصد بان المذهب انه
غير العلم والمعرفة لان الكافر قد يكون يعرف الحق ولا يصدق به عنادا او استكبارا وسمى زيادة
التحقيق كلام الشارح قوله ولا يخطر ببالى عن الايمان التفصيلى الى الخ الخ عن عدد الايمان و
الايمان اراد به ان الايمان الثابت بالاستدلال والبرهان الذى لا فرق فيه بين اجماليه وتفصيله
فربما يمنع وان اراد به ان ليس من ايمان المقلد وايمان المحقق فرق فلا نم ثبوته ف ان المقلد قاصر
بتركه الاستدلال ويولد ما سيجئ كلام الشارح ان عدم اخطار وجه الايمان عن التفصيل الى الاتصاف
باصل الايمان قوله ولو سلم اى ولو سلم ان التصديق غير باعث قوله واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
فى الدنيا وكذا مثل الصلوة عليه وخطه والدفن فى حنابر المسلمين والمطالبة بالعشور والتركة وكذلك
ولا يخفى ان الاقرار بهذا المعنى لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره ممن اهل
الاسلام بخلاف ما اذا كان الامام الايمان فانه يكفى بمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قوله وبهذا اندفع
ولان العبرة فى التصديق هو فعل القلب مع ثبوت الايمان صلحا بالقرينة ان ليس المشترط بعض
الشارح هو التصديق قوله واما المعتزلة فجواب وخل ثم شئ من قوله ولهذا اجمع على ان الايمان غير بعض
المعتزلة بالسان تأثيره ان يقال قد ثبت فى الشرع ان من اقر بالسان يجرى عليه بالايمان
فاجاب عنه بقوله واما المعتزلة بالسان الخ وقوله وايضا عطف على قوله واما المعتزلة بالسان الخ
وبظهر ان ليس حينئذ الايمان يجرى كلمتى الشهادة ضبط المذاهب هو ان الايمان اما هو حدانى
او ثنائى او ثلاثى والاول اما فعل القلب واما فعل الجوارح وفعل الجوارح اما فعل اللسان او
غيره وفعل القلب اما تصديق او معرفة والمعرفة اما معرفة بالله او معرفة به وبما جاء به الرسول
فذهب ابو حنيفة وابو منصور الماتريدى الى انه تصديق فقط والاقرار شرط لاجراء الاحكام
وعليه اكثر الائمة كالناطق والكشاف وانصاف وابن الهمام وابن الهمام وذهب قوم
منهم الى انه معرفة بالله فقط وبعض الفقهاء الى انه معرفة بالله وبما جاء به الرسول و
اكتفى منه انه كلمتى الشهادة والرغائبى الى انه هو الاقرار شرط وحده المعرفة بالقلب
وعبد الله بن سعيد الى انه هو الاقرار شرط المعرفة بالقلب والتصديق والكلابى الاشعرى وهو
انه تصديق بالجنان واقرار باللسان مذهب الفقهاء، والثالث ان الثلاثى ذهب الطوائف
والقلانسى وعبد الحبار الى انه عبارة عن التصديق والاقرار باللسان وسائر الطاعات
فرضا او نفلا والجبائى وابنه واكثر البصرية من المعتزلة الى ان انه الطاعات المتميزة عنه
مما دون النوافل وهو المحكى عن الى انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان

بالاركان واعلم انك ان حققت ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص قال الامام الرازى هذا ايضا
لفظى لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا شبهة وان كان هو الطاعات فيشبهها
ثم ذهب الى التوقف فعلى الطاعات كلها للتصديق فكل من الدلائل على ان الايمان
لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذى هو التصديق وما دل
على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل هذا ما ذكره والحق ان الايمان قابل
لهما سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر او بمعنى التصديق لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد
الجازم قابل للشدة والضعف اذ الاعتقاد بجل البديهيات كعقيدنا النبى اما موجود او معلوم كما
اقوى الاعتقادات ثم الاعتقادات اما معلوم كعقيدنا الاسماء المسماة بنبى واحد مشاركة
وقد لنا الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ثم الاعتقادات بجل النظريات كوجود الصانع
ثم الاعتقاد بما هو موجود كعقيدنا واحد ثم ما هو موجود كعقيدنا كاتبا وعلى هذا اى الاضعف مثل الاعتقاد بان العرض
لا يبقى زمانين وان كان كذلك كان الايمان قابلا للزيادة والنقصان على انه قد علما مما به كلام الله
وكلام رسوله وقد علم ان كلا منهما دال على ذلك كذا ذكره الحكيم فى شرح المقاصد وهذا انما
يستقيم ان لو كانت الزيادة والنقصان بينهما هو القوة والضعف والظاهر انه ليس كذلك على
وقيل ان النبات والدوام على الايمان زيادة وعليه هذا قول امام الحرمين فانه قال الذى عليه معظم
علمائنا اعداد ما سماه اذ تصديق الله اياه من ثمانى السكوتى والتصديق عرض لا يبقى فيبقى
بعينه عرض مثله والبقاء غير عند الغزالى فتثبت اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون الايمان
اكثر والزيادة بهذا المعنى لا نزاع فيه وفيه نظر اجاب الشارح فى شرح المقاصد عن المقابلة بقوله
وما يقال ان فصول المثل انما تكون زيادة فيه معرفة بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء لا يضر ذلك وبهذا الى ولان قوله الزيادة والنقصان على مذهب من
يجعل الاعمال من الايمان اعتراض البيضاوى فى اكمل الدين فى شرح المقاصد بان القول بالزيادة والنقصان
فى الايمان كلام غير محصل وذلك لان المراد بالاركان ان كان الفرائض التى لا يقبل الزيادة فقط
حيث لا يجوز ان يكون الصلوات المفروضة ستا ولا الصوم احدا وثلثين ولا الزكوة الثانية عشر
وفلسا ولا الحج مرتين بطل قولهم بزيادة بعض الطاعات وان كان المراد بالاركان الطاعات
مطلقا فليس لها معلوم يكون ما ينضم اليه موصوفا بكونه زائدا وكذلك النقصان واما على القول الاول فلانه
اذا ثبت من الاركان شئ لا يوصف بالنقصان بل بالانتفاء لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واما
على الثانى فلان ما لا يتأتى به لا يوصف بالنقصان على انه لا يوصف بالزيادة ولان الايمان ضد الكفر وسائله و
مما لا يجتمعان فى محل واحد فالمقدار الذى به يتحقق الكفر فى المحل لا بد وان يكون منتفيا والا لم يظهر الزايد

المفروضة و

فان فرض ذلك المفروض زايدا اما ان يكون من الايمان او لا فان كان الاول لزم ان لا يكون
حاصل ما ايمانا بعدم به الكفر عن المحل ايمانا بل بعضه وذلك خلف ولا يخرج عنه بكونه زايدا
لان الجزء لا يوصف بالزيادة وان كان الثاني لم يزد الايمان واما القسم الثالث فهو الذي
وليس الكلام فيه واما هو في الزيادة الايمان ويمكن ان يجاب عنه فاما مبني هذا الاعتراض
على ان يكون النزاع في حقيقة الايمان وليس كذلك بل نزاع اهل الحديث والسلف في
الكامل من الايمان والمقول بالزيادة والنقصان على معنى ان من يأتي بجميع الاركان
فايمانه زايد على من لم يأت بها وايمانه ناقص من ايمان الاول هذا الكلام محصل
فتنظر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وقال بعض المحققين قال صاحب المواقف والحق
ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان يعني ان يجب الذات ويجب التعلق الاول القوة
والضعف فيكم الواجب البين والتساوي لاحتمال التخفيف قلنا لانم التساوي لولا
الاحتمال ثم ذلك يعني ان يكون ايمان البعض عرضا واحدا والامة سواء وانه بط اجماعا والكيف
التفضلي في افراد ما علم حجته به جزاء ان الايمان ساعليه ثوابه على تقدير بقاء ان اقرار
ما جاء به منزل متعدد وداخلة التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصوفي
به كان هذا تصديقا بما عداه اكذلك التصديق اما قابل وجزء من الايمان ولا شك ان المقولات
التفضيلية يقبل الزيادة والنقصان وبهذا اي ولان الايمان يتفاوت قوة وضعفا
ثم سماه على ما سلف تخفيفا تنزيه لقوله فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول وهو معنى التصديق
وقوله يحصل تلك الكيفية اه استئناف جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ما معنى قول البخاري
ومع التكليف سببه ام لا ويحتمل ان يكون دفعا للتوهم الناشئ من كلام السابق وهو ان الايمان
لا اختيارية الايمان اصلا ثم ان لا يكفي المعرفة لحصول الايمان لانها قد تكون بدون التصديق
الا انه يلزم ان يكون المعرفة المتعلقة الكيفية باختيار المكلف تصديقا ولا يتأتى ان التصديق
لا يتوقف على الاختيار لكن يجاب عنه والتحقيق ان الايمان المكلف به هو الكيفية المحصلة
بالقصد والاختيار فان كان البعد الذي اعتبر فيه وهو الاختيار داخلا في الايمان فلا
نزاع في ان الايمان ليس بمجرد التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان شرطا فليس الا
التصديق في الاخرس بين التصديق المنفعل والتصديق الشرعي سوى الاطلاق والتقييد
وقال بعض المحققين الى انه داخل ولا حاجة الى اعتبار دخوله والحق لا يجري في الشرعيات
نعلق الاحكام الى مقدور العامة بدي وفيه بحث وهو ان الاسلام متوقف اسلاكيف و
ولا شبهة ومحله الصدر وصرح قوله تعالى شرح الله صدره للاسلام فهو على تقدير ان يراد الايمان

الايمان معرفة الله تعالى بالقلب والمشية ومحله القلب لقوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه
في قلوبكم والقلب داخل الصدر والمعرفة معرفة الله تعالى بصفاته ومحلها الفؤاد والفؤاد داخل القلب
والشك جهل معرفة الله تعالى بالوحدانية ومحله السر وهو داخل الفؤاد وهذا معنى قوله شك وكفاك
بها مصباح الا به جعل الصدر بمنزلة المكان والقلب بمنزلة الزجاجة والفؤاد بمنزلة المصباح
والسر بمنزلة النار وداخل السر موضع يقال له الحق وهو موضع نور الهداية والاضمحلال
فيه سوى ان الله تعالى اذا اراد ان يهدي عبده الضال يلقي نورا في الحق فينشرح الا وذلك
قوله تعالى فهو على نور من ربه ثم لا يكفي وذلك التنوير تمثيلا الى السر فعند ذلك القلب
فيوحد الله تعالى ويستراح الاجسام ثم لا يكفي وذلك التنوير تمثيلا الى الفؤاد فيصير ذلك
المعرفة فيصير عارفا بالله بجميع صفاته ثم تمثيلا الا وذلك النور الى القلب فيعوم له فضل الايمان
ثم تمثيلا الا وذلك النور الى الصدر فيعوم له نعمة الاسلام ثم ينشرح وذلك النور الى الجوارح
فيتأتى منه الاجتناب عن المعاصي والاتيان بالاوامر فان اجاب العبد الى ذلك صار
مؤمنا تقيا ولا يتوقف بوجه شيء سوى هذا الا يمان الى التوفيق بين المذهبين فان الحكيم السمرقندي
في شرح العالمين والحق انه يجب على كل عاقل فاما قال الله تعالى وقوله ان يكون كذا وكذا
عن قائليه الدليل والتنبيه جوابا للسؤل وبهذا كذلك لان كلام الله تعالى نص صريح في الشيء وهو
سوال فيه نقل عن كل منهما على ما دل على الصابر ثم جواب النبي عليه السلام ثم تصديق جبريل وما ورد
من المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات هو كلام الله وكلام رسوله وهو هذا موافق
للعقل لما ان الايمان هو التصديق بالقلب وهو لما علم ان الدين ما يكون سفلا على الاركان
المبنية في ذلك الدين وتزيين البنيان يكون بكمال وذلك قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس وذكر الخمس
المذكورة في الاسلام هذا كلامه وكما الشارح في شرح هذا المقام على شرائع الاسلام على
ما لا يخفى بعيد هذا فان البناء لا حد هما كما ليس ببناء للاخر فظهر بطلان قوله الظاهر ان يقال
فان البناء كما ليس بناء للاخر والاظهر بطلان قوله على ما وقع في كلام صاحب الكفاية في البداية ولعله سقط
من الكاتب والا فالاشكال في البناء ظاهرا ما لا يخفى لانه على تقدير اتيانه كما ليس ببناء للاخر
كذلك يظهر بطلان قوله وعلى تقدير ان يكون البناء هكذا يكون معناه فان البناء كما ليس ببناء للاخر
فذلك الحكم ليس حكما شرعيا فيظهر بطلان قوله لانه ناء على حكم ليس بشرعي الشرع وبالجملة لا يخلو الكلام عن
الضعف وفي بعض النسخ هكذا فان البناء لاحدهما كما ليس ببناء للاخر منهما والاظهر بطلان قوله وهو سقيم
فلعل المراد ان الاسلام يحصل الجواب ان الاسلام متوقف على ستة احدها الايمان والمعرفة بقبول
الاحكام والاذعان وهو لا يتوقف على الايمان والكف البناء الظاهر المجرد من النية والبناء الباطن وهو غير

في الشرع فحيث حصر الدين في الاسلام وحكم بعد الانسلاخ عن الايمان اريد به من الاول وحيث
حكم بالتغاير بينهما كما في الآية اريد به المعنى اللغوي وانما فصلنا فيما ذكر لحسن كلام الشارح وتوجيه
كلام المشايخ ان التغاير بين معنوي الايمان والاسلام مما لا اضطراب فيه وانما محل النزاع في الصدق فيكون
النزاع في التغاير وعدمه لفظيا وقيل في التوفيق بين المذهبين ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو
الاقرار وقيل الاقرار الدال على الاعتقاد فالايمان تمام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر الى
ظاهر الشرع قد ذهب الى انهما واحد ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير ولعرى ما ذكره اوجه فتامل
فلعل المراد ان لمرات الاسلام يؤيده ما ورد في النجارية بعض طرق حديث وجل فاحسن
اعمال بخدمة الراس فاخبره عن شرايع الاسلام وقيل وانما قلنا انه سئل في بعض رواياته
حديث جبريل ان السوال كان عن شرايع الاسلام فتامل فلا يخفى ان باب التاويل مفتوح
وكمن الذي يدل عليه سياق حديث جبريل هو ان بين كل من الايمان والاسلام وما ذكر
لكل منهما من التدين والتشبيه على ظاهره كذا في شرح المصابيح كيف اي كيما يكون بكونها
لنفي الجواز وقد ذهب اليه كثير من السلف من الصحابة مثل ابن مسعود وغيره من الاضلاف
في انه هل يجوز الاستثناء ام لا فقد ذهب ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين الى انكاره وذهب
جماعة الى جوازه من التابعين بالجواز اختلفوا فمنهم من جوزه مطلقا اي في الحال والاستقبال وهو
قول ابن مسعود وقدم من الصحابة والتابعين اليه ذهب الشافعي ومن تبعه ومنهم من
جوزه في الاستقبال دون الحال وهو المنزل والاخوذ والكراهية وذهب بعض
المحققين لاضافته انه لا ينفي عن هذا التفصيل ان ينال انشاء الله تعالى كما عرف لدى الكل وانه
لا يناسب كلام الملوك الكلام في حنيثة التصديق الذي به يخرج عن الكفر وكما نقل عن بعض
الاشاعرة تحقيق المقام ان السعادة لا تتبدل الشقاوة والشقاوة بالسعادة عند الاشاعرة
والقدرية وعند مشايخ اهل الحق ان السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ وكذا عند الخط تتبدل
بالشقاوة وبالعكس وعلى هذا الاصل قالت الاشاعرة والقدرية ان ابا بكر وعمر انهما كانا
مؤمنين في حال سجود هما للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال خلعهم لفرعون واقرارهم
بالهيته وعادام ابليس بعد الله كان كافرا وردوا هذا المذهب بان الله تعالى امر نبيه بقتال المشركين
بقوله وقاتلوا المشركين كافة وردوا ايضا بقوله عم اوتت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله وما قال اوتت ان قاتل المؤمنين ولو كان الكفار مؤمنين وقت عبادة الاصنام لما كان
ياخر البني عم ان يقاتلهم ولو كان ابليس كافرا مادام بعد الله تعالى امره بالسجود لادم ثم عند
مشايخنا ان الناس على اربع فرق فرقة منهم في فوق عليهم بالسعادة ابتداء وانتهاء مثل على

واولاده

واولاده الحسن والحسين وغيرهما وفرقة منهم في فوق عليهم بالشقاوة ابتداء وانتهاء مثل ابي جهل واصحابه
وفرقة منهم من فوق عليهم بالسعادة ابتداء وبالشقاوة انتهاء مثل ابليس وهلم وقارون وفرقة منهم من
فوق عليهم بالشقاوة ابتداء وبالسعادة انتهاء مثل ابي بكر وعمر وسحرة فرعون فالتغير لمتعلق عليه لا للمتعلق
وهو سعادة العبد بهذا التغير معناها الشرعي واما معناها اللغوي فهي تحصيل حاصل الكلام
الى المقصود بالرسالة وقد عرفت من الرسول والنبي عم في صدر الكتاب اي في شرح قوله والكتب
قبل الرسول الخ وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب اختلفوا في الارسال فقال اكثر اهل السنة
انه جايز وقالت الفلاسفة انه واجب عقلا لان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم
بدون وجود النبي عم الواضع للعدل وذهب بعض المعتزلة وقال بعضهم يجب اذا علم الله
تعالى انهم يؤمنون لما فيه من استصلاحهم ومن لم يعلم ولكن علم انهم لا يؤمنون يحسن
قطعا لاعذارهم فقال ابو هاشم يمتنع خلق البعثة عن تزيينه شرعيات لاستحالة العبث عليه وقال الجبائي
يجوز تدبير الواجبات العقلية والشرعية المتقدمة وقيل انما يجوز اذا اندرست واندكر بعض العقلا
واختلفوا ايضا بينهم من حكم بالسماحة وهم السنية والبراهمة ومن جوزه منه لكن حكم بامتناعه
لامتناع التكليف ومنهم من جوز وجود التكليف الا انه قال في النقل كتابة فلا حاجة الى البعثة و
منهم من قال بامتناعه لامتناع المعجزة لان خرق العادة في عملا وسحرة فرعون فالتغير لمتعلق عليه لا للمتعلق
عليه وجوز وجود المعجزة ومنهم من حكم بامتناعه بناء على ان المعجزة وان دل على صدقه بالنسبة الى من شاهده
الا انها لا يفيد العلم لمن لا شاهدها فلا فايدة في ارساله ومنهم من جوزها ومنع وقوعه قوله كما زعمت
السفسطة والبراهمة اصحاب ابان ماجاء به النبي ان كان مما يستحسنه العقل فلا حاجة الى النبي عم اذ يعلم
بالعقل وان كان مما يقبحه العقل سواء حكم به الشرع او لا والجواب ان ما يستحسنه العقل او يستقبحه
من غير حاجة الى التعلم فليس جزاء كالصدق والعدل والكرم وشكر المنعم وقبح الكذب وفعل الحقود
الزنا والسرقة والالحاد والبغاث مجملا ما يستحسنه العقل بادراكه بل مما يحتاج فيه الى النبي عم قوله
لتعطل اكثر مصالح هذا الجنس وهو المشهور عند العلماء من الانسان مدني بالطبع لا يستقل بامر
معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وكل صناعة والشخص الواحد لا يمكنه القيام بها
وتربيتها بل يحتاج الى مشاركة اخ من ابناء جنسه بحيث يدبر هذا الدكان وكبر ذاك الحانوت ويطبخ
واحد لاخذ بحذ الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور وهلم الى مشاركة ان كانت بغير علم من
النظام وهو الشرع والشرع لا يدله منه شارع مميز غير بالسعادة العاجلة والباقية فوجب له
تنزيل شرعه ولا يتم النزاع الجلي لنظام المهدي عنه وهكذا الاستحالة اي استحالة بان يخلق
بايات في يده معجزة ان يامره بتبديل على الناس عند ربهم فلان من صلحائهم الله ان يرسل

اشارة لبيان نظام معاشهم ومعادهم ونبههم على مصالحهم وهي اوامره فقوله امر كالجنس شامل لطلب ما
يطلق عليه اسم الامر معجزة كان شيئا او غيرها وقوله بخلاف العادة اخراج ما ذكر من الامور المعتادة وقوله
يدعي صدق النبوة اخراج ما ذكر من الامور التي رقية بالعادة الظاهرة كما يدعي مدعي النبوة
مثل ما يظهره على يدي الرجال وقوله عند تحدي المنكرين اي عند معارضتهم اشارة الى ان ظهور
المعجزة مشروطة بامرين التحدي واخراج ما ذكر من الامور التي هي احداث او خوارق
للعادة بدل على بينة بني بسببه وعن الكرامات وقوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله
اخراج ما ذكر من السحر والتعبدة ثم اعلم انه اذا ادعى احد الرسالة فمن جوازنا وهو قبل بعثته
بشيء مما ذكر ولم يكذبه وعواه مستحيلة لدعوى زيادة شيء مما ذكر فيه علي فدعي تجب
الرد لا طلب البرهان كما اذا ادعى احد دعوى ممكنة في زماننا وان كانت ممكنة في جميع الازمنة فلا يجب قبولها بدون
اقامة الدليل وهو المعجزة وقالت الاباضية من الخوارج وبعض الباطنية يجب قبوله بدون
اقامة الدليل فان الاحكام الذاتي بمعنى التخيير العقلي اراد به الاحكام الخاص المسلوب الجزوم
عن الطرفين ثم الظني مدعان فظني بالمعنى الاعم وهو ما لا يحمل اصلا كما شاع في الدليل وقطعي
بمعنى الاخص وهو ما لا يحمل اصلا مثل اجماع النقيضين واذا عرفتهما فالمراد ههنا المعنى الاول واما
نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة والظهر المعجزة هذه المقدمة حزبي الناسي وكبراه هو قولنا وكل من ادعى
النبوة والظهر المعجزة كان نبيا فنقول اما دعوى النبوة فبيانها القوي
واما بيان الكبرى فكما اشير سابقا الى انه اذا ادعى احد ما يحقق فيه علم انه رسول هذا الملك اليهم او
اعترض بان هذا الدليل بالنسبة الى من جعل افعال العباد مخلوقة لهم لم ينتفي وان كان غير مخلوقة
لهم كان جعلها اعم المعجزة لغرض التقرب ومذهب اهل السنة ان افعال الله تعالى لا غرض واجيب
عن الاول بان انتفاء الدليل الى حين لا يستلزم انتفاء المدعى بجواز ان يكون لهم دليل وان لم يطلع
عليه وعن الثاني كما قال الامام في الاربعين انا لا ندعي ان خلق المعجزة اي كان لغرض التقرب
بل نقول خلق المعجزة بغرض فيام المتقرب بذات الله تعالى كان له الكمالات المخصوصة صورة والله
يجب الاصطلاح والوضع على الكلمة الثانية بذات المتكلم كذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا خلقت
عقيب الدعوى صورة دالة على قيام التقرب بذات من خلق المعجزة لاجله فان هذا الدليل
انما يجري بناء على قولنا بحمل النظر العقلي عند انتفاء العلم فتدبر واعترض صاحب المواقف بانا لا نسلم
ان كل خارق يصلح دليلا على ما ذكر من الدعوى بل ربما يكون من باب الاستدراج
لا ما يكون بخلقه وليكن بعض فيما ذكر من الايات التي نطق بها القرآن مع
خاطر وان الخاطرة هي الاباحة في الخطاب الهلاكي والمبيحة الروح وجمعها مبيح على وزن جدد وفلس

الاباضية

الذنب

قوله ولم يقل فان قيل لعل الاستدلال بالطروب والحاسب منهم عن وكل فيما النجدي بالزان كان قبل المحاربة
ونفرة الدين والذات عن حرمة عندهم اهم من الحاسب فيان ان التعليل فاسد لانا نعلم عادة
وكيف المؤمنين عجزوا وكيف وشهدوا خلافه لانا نقول كما مر ونحن نعلم كانوا اكثر من المؤمنين
فلو وجدوا ما تعارض القرآن بحكمهم حجروهم وعبروا بهم ابني عم عن مائة واستماعه كما قال المؤمنين حرمتهم
وبحثهم عن مثل القرآن واستماعه وهو وكيف لم ينقل مما نعلم ليس بافل من فعل يوما ما سبيله الكذاب
وهذا ما قاله ت الامور التي رقية كانشقاق القمر والكذاب البشر وتسليم الحجر ونبع الماء بين اصابعه
وحنين الخشبة وتكثير الماء وتسبيح الطعام المصلحة وشرب الكثير من التبليت الماء و
غزو كل جماعة لا يحمل العقل تعداده وقد يستدل بهذا الاستدلال بما نقل من صاحب المواقف قال
المشكل الثاني وقد ارتضاه الى خطأ والغزالي الاستدلال بالحوالة قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها
واخلافه العطية واحكامه الحكمية وافراده حيث بحجم الابطال ان وقد اصله مصدر والجحف بحجمة عن الشيء
اي كفنه عنه والابطال بحجم بطل وهو الشجاع وقال ابن السكيت الرابع واد بقفاء الامام الرازي وسمي
مزيد نقد بيان شاء الله تعالى ما نوا بين من احوال قبل النبوة وحال الدعوة بعدها وهنا ان احدا
ما رأى منه لا في مهمات الدنيا والدين كذبا قط ولو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره و
منها انه ما اقدم على قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها ومنها انه لم يزف اعداؤه لا قبل النبوة ولا بعدها
وان اشتد الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان هو او تنشئه بواعلى تلك الحالة
قال الله تعالى والله يعصمك من الناس وقال يا ابتي حبك الله وغير ذلك على ما اشار الشارح
اليه بقوله وتوقه ونباية ومنها انه كان عظيم الشفقة والرقة وعلى امته قال الله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات ولعلك باخع نفسك ولا تحزن عليهم ومنها انه كان اسخى الناس في غاية الله وقال
ولا تبسطها كل البسط ومنها انه كان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا مع ان قريشا عرضوا عليه المال
والزوجة والرياسة فلم يلتفت اليها ومنها انه كان في غاية الفصاحة حيث قال اوتيت جوامع الكلم
ومنها انه بين على طريقة الحرفة من اول عمره الى آخره ومنها انه كان مع اقبال الدنيا والشرف في غاية
التواضع ومع الفقراء والمساكين واهل الزمن في غاية التواضع ومنها ان مع كونه كل واصل من
هذه الصفات في غاية النقوى من الحلال كان سخيا لكن الصفات باسرها ولم يتوقف وكل لاحد
من الخلق وكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات وما يجانب منه ما قال الامام الرازي في
الاربعين من انه صلى الله عليه وسلم اظهر من قبله ما كانوا من اهل العلم كانوا في بلده ما كان منها احد من
العلماء بل كانت اليهود له غالبة عليهم ولم يشتغل له بشيء من تلك البلدان الا مرتين الى الشام وكانت مدة
تلك المسافرة قليلة ولم يذهب احد من العلماء الى تلك البلدة بحيث لا يعلم انه عم علم العلماء وكذا الحكيم واذا

خرج من مثل هذه البلدة ومثل هذه القبيلة انسان ف غبر ان مارس شيئا من العلوم وتلمذ لاحد
من العلماء ثم بلغه عن ذات الله تر وصفاته واسمائه وافعاله واحكامه هذا المبلغ العظيم الذى
عجز عنه الانبياء ف السلام اعف الترب منه بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يبزاوه ف تقرير الدلايل على ما ورد
به القرآن ثم ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يمكن احد من الاعداء ان يقول انه
ف شئ منها بل بلغ كلامه ف البلاغ والبديع والعيب والنكت الى ان قال عنه بجاد ولهم اماته قل فاتوا بعشر امثاله
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فلم يقدروا ان يأتوا بعشر امثاله ولا بسورة واحدة
وادعوكم الى قوله فيجعل لعنة الله على الكافرين وقال وكنت من قبله لمن الغافلين فانظر الى هذا الغيب الذى اخبر به
كيف كانت على ما اخبر به ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا او تلمذ استاذا والحال كما عرفت هذه الاحوال
الظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء على ما قال ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تر ما كنت تتلوا
من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال تر فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا
تعقلون وكل ف عقل سليم وطبع مستقيم علم ان هذه الاحوال لا يتصور الا بالتعليم الالهى والهداية الربانية

وقد دل كلامه اما دلالة كلامه عم على انه خاتم النبيين فما روى انه قال لعلى رض انه يحنه انت منى بمنزلة
هارون ف موسى الا انه لا نبى بعدى وعلى انه مبعوث الى كافة الخلق بل الى الثقلين فحديث لبعثة
الجن وما روى ف قوله عم فضلت على الانبياء بستة بعثت الى الناس كافة الحديث واما دلالة كلام الله تر
فقوله وكلن رسول الله وخاتم النبيين وقوله تر قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقوله تر و
ما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تر قل اوحى انه استمع نفر من الجن الآية وكل البشر اكل
الدين يكون نبينا خاتم الانبياء وحيا لطبعا وهو ما قال انتقال سنه اربعين وسبعمائة باجتماع الحكم
مسيحى فسألنى عن الدليل على كون نبينا خاتم الانبياء فذكرت له النقل ما يدل على ذلك فطلب منى دليلا
عقليا فلم يحضرنى فى الوقت شئ فقال النبوة حكم والحكم اما عقلية او عقلية اوجامعة بينهما وحكم موسى عم
كانت عقلية لاشتمالها على الحكم التى لا تنافيه واما لا تنتهى وحكم عيسى عم كانت عقلية لاشتمالها على
التجرد والروحانيات ونصوص المحض وحكم محمد عم جامعة بينهما فالاولى ان يقال ان كانت حكمه عقلية فنبوته
موسوى موسى وان كانت عقلية فنبوته عيسوى وان كانت جامعة بينهما فنبوته محمدى فقد اجتمعت عليه النبوات بالقوة
كما يزعم بعض النصارى وكذا بعض اليهود واضحوا بان الاحبار الى النبى عم اما كان
للرتب خاصة ودون اهل الكتابين وربان احبارهم الكل على مدار الشريعة بحيث اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات ثابت بل احبار اليهود والنصارى اكثر اضلال وتنبههم بالتحريفات وانواع
الضلالات على ما روى ان النبى عم سئل آه روى عن ابى ذر النصارى انه قال قلت لرسول
الله عم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فكم الرسل فقال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا بالاجمال لم يتبين خلاف الا ما ورد ف الاحاديث فانهم جوزوا على الوثنية

قوله

الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر وكيف عنهم انهم قالوا بجواز بعثة النبى عالما انه يكفر
بعد بعثته وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل فالى الاول ذهبت الاشاعرة قال القاضى
والمحققون منهم ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليها فامتناع الكبائر
عنهم عمدا واستهانا وان السمع والاجماع الامة وال الكل ذهبت المعتزلة بنا على اصولهم المبنية
والتحسين العقلى ووجوب رعاية الصلاح والاصلح واما سهوا فجوزه الاكثرون قبل والمختار
خلافا للجبائى وابنه فانهم ذهبوا الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطاء
بالاضافة الى من اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وقوله الاجماع دل على الخمسة اى ما يلحق فاعلها بالارذال
والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة فانه لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا واما قبله فلا دليل والبه ذهب
اكثر اصحابنا وجمع المعتزلة ومنع الشيعة وعند الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة ولا عمدا ولا سهوا
ولا خطاء انا، ودليل هم يهرون عما بالسر ما قبل الوحى فكيف بعده الوحى ما نقل عن الانبياء انما ينقل
ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تعب اما على الصعب على الزمان هم ان الله عنور ستار فدا ر عباده
بالستر على ما ارتكب ذنبا فلما لوجوه منها ان يدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون بامر الله
ف اقضاء شئ ومنها ان يكون امتحانا للامم كيف يعملون بما سلم بعد الاطلاع على زلاتهم ومنها ان
يعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاء الى التوبة والاستغفار فكيف الزلة
وان الصغيرة ليست بنادرة الولادة والاعمان البتة اذ نبع كثرة لا يحال بحيث لا يعاب عليها ولا يعاتب كثيرا
ف ثمرة المقاصد والاستدلال بقوله عم انا سيد اولاد ادم ولا فخر ضعيف اختلف شارحا فقال بعضهم
آدم افضل وقال بعضهم محمد عم افضل وهو الاصح وقال بعضهم الكوسج افضل وقالت المعتزلة لا فضل بعض
الانبياء على البعض بل كلهم سواء واختلف ايضا ف ان الملائكة افضل من البشر او بالعكس فقال اهل السنة والجماعة
خواص بنى آدم وهم الانبياء افضل من خواص الملائكة وهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وقالت
المعتزلة والرافضة الملائكة والمؤمنون والكروبيون والروحانيون وخواص الملائكة افضل من بنى ادم وعوام من آدم
افضل من عوام الملائكة ثم الملائكة بعضهم من بعض فخواصهم على ما يليق بشانه الالهى افضل من عوامهم و
جبرائيل افضل من الجميع كذا ف بداية الاعتقاد ودل عليه قوله تر واصطفى عصيهم فانكر طائفة وانبتها اولى
اجيب المنكرون بوجوه احدها ما حكى الله عنهم تسليم الجمل مما من سندها وسمك الدرة وثمن بيع يوسف
ونقدس كل وفيه وجوه من المعصية التى لمن يجعل الله تر عليه بركة مما لسوء البيع وتركه النقد
بدكر ما قبضهم وانهم قالوا ما قالوا من سبه الافساد والسكنى ربما بالطل وابتاع الظل ف مثله غير
جايز والكفار على الله بما ينسله ولما قصه ابليس حيث ترك السجود صار مطرودا ملعونا وهو
الملائكة بدليل استثناء قوله تر فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ودليل ان قوله تر واذ قلنا للملائكة اسجدوا

عوام ٩

موسوى

فذهبا له والاعما استحق الذم بما قبل له ما منك ان لا تسجد اذ امرتك والثالث قصة هاروت وماروت كما مر بيانه
بيد بان لا ركان بها السحر والجواب عن الاول ان قولهم انما هما استئناف من الحكمة الداعية
الى خلقهم وليس بتبيينه او هي انما ركتاب المتشابه وذلك انما يتصور فيما لا يعلمه الله سبحانه
وتعالى عالم بجميع الاشياء فلا عجبه وكذا ليس بجهة وتركيبة النفس اذ هي انما ركتاب النفس فلا
يتصور بالنسبة الى الله تعالى ولا سرهم بالطل حيث علموا ذلك بتعليم الله تعالى وعن الثالث
ما اشار اليه الشارح بما يبد اذ لم يرد بذلك نقل ذكره شراح المقاصد بجهود المسلمين على ان الملائكة
اجسام لطيفة بقدرة صور تختلفة وتقوى على اعمال الشاقة منهم عباد مكرمون مواظبون على الطاعة
والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة وافراطهم اعما الى التفرقة بين الافراط و
التفريط حيث استعمل الافراط بجاوز الحد في جانب الزيادة والكمال واستعمل التفريط بجاوز
الحد من جانب النقصان والتقصير ولا كفرة بتعليم السحر قبل ان السحر لا حقيقة له وانما هو مؤثر وهي
تخيل كالشعوذة والجمهور على ان له حقيقة وعبروا بانه ملكة نفسانية غير مجبة بتعدى تاثيرها بدنها
من نفس حيث فعوله بتعدى تاثيرها بدنها لافراج الملكات النفسانية التي لا تتعدى بدنها
وقول من نفس حيث لاخراج المعجزات والكرامات والاهانة لان السحر لا يكون صاحبه
الا شريرا خبيثا ولذلك كان اكثر ما ينتج من الكهنة والنساء الحيض والا فكن العدول
وقد روي عن ابي حنيفة انه يقتل اذا علم انه ساحر او لا يستتاب ولا يقتل اي بترك السحر وتوبة
التوب منه فاذا اقر انه ساحر قتل دمه وان شهد عليه شاهدان انه ساحر فرضوا وكل بصفة
انه يعلم السحر ساحر قتل ولا يستتاب وقال الشافعي اذا فعل قتل وقال صاحب الروضة ويحرم فعل السحر
بالاجماع واما تعلمه وتعليمه فثلثة اوجه الاول الصحيح الذي قطع به الجمهور انه حرام وانه كبيرة وما
والثالث حرام وقال الشارح في شرح الكشاف ولا يروى خلافه في كون التعلم كفرا وانكاره
وادعاء استغنائه انما ينبني على اصول الفلاسفة وهما تقول بامتناع الخرق والالتيام على السموات
ثم انه لا بد لهما من بيان مقامين الاول اثبات الجواز والثاني اثبات الوقوع اما الاول فلان الحركة اليا
في العرض الى هذا الحد ممكنة فلا يكون فعوله في حيز الامتناع بيان الامكان انه ثبت في الهندسة
ان الكعب الاعظم يحركه في محور واحد ثلثة آلاف فرسخ وتلك المسافة هي الفرسخ الذي سار عليه العدو
حال ركضه بحيث ان يقطعها في زمان طلوع الفجر في زمان لطيف سريع وان الرياح كانت تسير
سليمان على الواقع البعيدة في الاوقات اليسيرة وانه كان احضر عرش بلقيس من افق اليمن الى
الشام في مقدار لمح البصر وان صعود بني آدم لو كان ممتنعا لكان نزول جبرئيل ايضا ممتنعا فيلزم القطع
في النبوة ولو قيل انه اذا نزل جبرئيل زال الخرق روي محمد عليه السلام انه كان في رؤوسهم

روح جبرائيل وهو التفت الروحاني قلت ما ذكر قول الفلاسفة والمسلمون معترفون بان جبرئيل جسم وان نزوله
عبارة عن الانتقال من الافلاك الى مكة فثبت ان الحركة السريعة ممكنة الوجود فلا يمتنع حصولها في سلك
المطهر والبياض الشارح بقوله والاجسام جميعا تطيع كل ما يطيع الاقوى والله تعالى قادر على الممكنات
كلها والكعبة ان ذهابه من جبله الى بيت المقدس ثبت بالنص القرآني وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام آه فالعبد اسم للجسد والروح بدليل قوله تعالى انا اوحينا الذي عبدا او الجسد
وانه قام عبد الله الآية وفيه ما لا يخفى وكذا الاسراء فثبت ذهابه من بيت المقدس الى السماء ثبت
ايضا بالنص والخبر المشهور واما النص فقوله تعالى فتخطفه الطير تركيبي خطاف طير اي سماء بعيد سماء وعن هنا عن
بعيد بانتفاء المقدرين واما الخبر فمذكورة الصحاح ولا يجتمع في هذا المختصر ذكره فالاسراء الى قوله
تعالى ثبت بالكتاب بقي بان منكره كافر وانكار المعراج من الارض الى السماء ضلالة واما انكاره
من السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك فليس فيه كفر ولا ضلالة فما لا يكون مزورا بالايمان اما تتبع
على قوله من قبله اي من قبل الولي اذ فلو راجح للكرامة الولي مزورا بالايمان والعمل الصالح فيكون
ما لا يكون مزورا بالايمان والعمل الصالح اشتر للاستدراج وقوله وما يكون مزورا بدعوى النبوة تتبع
على قوله غير حقان لدعوى النبوة وتنزع على التزين ايضا واما بظهر من الخوارق من قبل المسلم
تخلطا لهم من الجن والمكارة وبيع معونة ليس بكرامة لانهم لبسوا بالولي بالتزين المذكور وان ظهر
منها لتكذيب الكافر بين ايضا ليس بكرامة كما روي ان سليمان دعا لاعوان ان يبعث العرش وصار
عنده الصحيح عورا وبيع هذا اما نه قال صاحب الخوارق اربعة حقيقة وكرامة ومعونة واهانة
ثم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد ان النفس ربما يكون شريرة قوية بطبعها فيرافيد عوالم لكن تتمكن
بنفسها واستعدادها ما تر حتى لوجود بعض المكيات فيوجد وامثال هذه اذا صارت عن تتوسل بغيره
شريرة وان كانت مدعوة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس
خاصية فحدث فيما اعجبها ادنى ظاهرا فهو الاصابة بالعين وقد تتفق النفس في اصابات القرابة
عند وله اعمال مخصوصة وهي السحر الفعلي او تنتهي بعض الروحانيات وهي الغرائم او بالاجرام
الكلية وهي وعوة الكواكب او بعضها السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص النفوسية
وهي السيمياء او بالنسب الرياضية وهي الجبل الهندسة وقد تتركب بعض هذه مع بعض كعبد الاتقال
والالات وقد تكمل مما سمان عليها بمجموع الخواص النفوسية والنسب الرياضية وظهور مثل هذه
حيث جعلت بلاس ذكرها وصلا لرزق عندها بلا سبب وشاهد عليها الرطب من النخلة اليابسة عليها
نطق به الكتاب بعد قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله وقوله تعالى هزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا قالت اني يكون لي ولد

ولم يعنه بشر وقوله لك وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وجعل هذه الامور معجزة
لزكريا صلى الله عليه وسلم مما لا يتم عليه قط ومن صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا حيث احضر بدعائه
عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان او لم يظهر عن يده مقارنا لدعوة
النبوة فهذا ما ذهب اليه الجمهور من علمائنا الظاهر وا وما عليه المحققون من المشايخ رضوان الله عليهم اجمعين
فان استقرار عرشها عند سليمان عم لم يكن بانشائه من سبأ الى سليمان في طرفة عين بل اعلامه بسابق
غير الحادثة عند سليمان بعيد انه آصف بن سليمان بطريق العلم الكامل اللدني الوهبي غير وجودها المتخلل
لاسباب وقطع عنه تلك العين وخلقها عليها عند سليمان في غير عين وذلك الزمان فرمان قول آصف انا
اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك كان عين زمان القيام عرش بلقيس في سبأ والحادثة عند سليمان
وذلك من غير التصرف الكلي الذي اعطاه الله تكرامة سليمان وهذا التصرف اعلى تصرفا فوارا الله من
شاء من عباده عليه وعلى المنزلة المعتزلة المنكرون لكرامات ليس بعجيب من اهل البدعة والاهواء
اذا لم يشاهدوا ذلك من انفسهم ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتنابهم في امر
الديانات واجتناب السيئات فوقفوا ان اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويعضون
لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يسمونهم في اعداد الاكابر المبتدعة ولم يعرفوا ان من يجوز
الامور على صفاء القلب وبقاء السريرة وانشراح الطوية واصطفاء الخشية وانما العجيب من بعض فقهاء
اهل السنة حيث قال بما روي عن ابراهيم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية في ذلك اليوم بمكان
من اعتقد جواز ذلك بمكة والانصاف ما ذكره الامام السنفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور
واحدا بعد الاولى هل يجوز التعويل به فقال بعض عن سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة
كذا في شرح المقاصد والاحق ان يقال بعد الانبياء لا حتمال ان مراد المؤلف قوله وافضل
البشر البشر من بني آدم المبعوث لهم ولا رشادهم ولكنه انما يكون دليلا له على فيكون المراد ما البشر
من غير بني آدم فلا يلزم تخصيص عيسى عم ولا يرد الاشكالات المذكورة وليست افضليته اصالة على سائر البشر
من غير امة نبينا صلى الله عليه وسلم اذ الافضلية على هذا لا تستلزم الافضلية على سائرها بدليل قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت الآية وقوله تعالى كذلك فضلنا هذه الامة وسط الآية وخفي العجب ان مثل هذا الكلام كيف يخفى
على مثل الشارح العلامة وهو من لا يخفى عباده ولا يدركه عباده ولكل جواد كبوة وقوله من غير
تعليم اي من غير تعلم وكتب بخط الرجل الا اذا كتب فيه وثاني كذا في الصحاح وقوله
بالذي صرف النبي عم في النبوة اشارة الى وجه التسمية وكذا في القاموس وذي النورين و
والمرتضى والظاهر ان مسئلة الافضلية لا تطلع منها في الحرم والنبي اذ لا دلالة للنص بطريق
الاستدلال على الافضلية بعين الاكثرية الثواب بل سيجيء ان النص ليست هذه المسئلة مما يتعلق بها عمل

على تشيع بها بالمعنى الذي كان في الاعلام المتقدمة بل من مسئلة علمية يطلب بها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين
بعد تسليم رضاها لا يفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها بأسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها معارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته فضائل فضلا لان الثواب متفضل من الله فلان لا يثيب
ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بامامة
المفضول لا يصح وجود الفاضل كيف وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان على ما هو المشهور
وحسن ظنهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك كما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك العدل وتوقف هو المكن
منه الى الله تر وكان السلف اي بعض منهم يدلل قوله على هذا وجدنا السلف لا يدل على عدم الوقوف
والانصاف انه فتح كلامه راي من الرفض ولو سلم هذه قرينة مانعة عن ارادة كلامه اصلا على
ان ما بعده وهو العقول ان الفضائل انما هو للتقي لا للعثمان ولو سلم فلنا انه مذهبه بل هو مجرد التمسك و
المراوغة له والانصاف ان هذا التمسك يرد على المتوقفين ومن اين يلزم ان يكون التارك منهم من
الذين لم يتوقفوا بدليل قوله على هذا وجدنا السلف فلم يرد على الناظر منع قوي وهو انا لا نسلم ان كثرة
الفضائل توجب الافضلية بجواز ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة امالزيادة تزرقها
في نفسها او لزيادة تكثرها ولا نسلم بالافضلية بهذا المعنى فلا يمنع التوقف ويمكن ان يدفع بانا لا نسلم نفس
كثرة الفضائل بعين انه وجدنا احاد الفضائل والمناقب فاذا لم يوجد الآخر لا يعني ان كثرة الفضائل فيه
يوجب الافضلية بعد تسليم كان منه كما روي انه اجتهاد اي تفاخر به الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما روي انه ارسلت الى ابي بكر مسئلة ميراث رسول الله عم بما افاء عليه بالمدينة فاني من حبس
فيه فقال ابو بكر ان رسول الله قال لا نورث ما تركنا صدقة واني يا كل آل محمد في هذا المال واني لا غير
شيئا من صدقة رسول الله عم عن حالها التي كان عليها في عهد رسول الله ولا علمن فيها بما كان رسول
الله عم يعمل فيها فابى ابو بكر ان يدفع الى فاطمة شيئا فوجدت فاطمة وهجرت ابا بكر فلم تكلمه حتى توفيت
وعاشت بعد رسول الله ستة اشهر ولم يبايع علي تلك الاشهر فلما توفيت ارسل علي الى ابي بكر ان ائتنا ولا يأت معك
احد كراهية محضر عمر فقال عمر لا والله لا تدخل عليهم وحدك فقال ابو بكر وما عسيتهم ان يفعلوا بي والله لآتينهم
فدخل عليهم ابو بكر فتشهد علي ابن ابي طالب ثم قال انا قد عرفنا يا ابا بكر فضيلتك وما اعطاك الله ولم ننفس عليك
خيرا ساقه الله اليك ولكنك استبددت علينا بالامر وكنا نرى لقرابتنا من رسول الله عم
فلم يزل يكلمه ابا بكر حتى فاضت عينا ابي بكر فقال ابو بكر والذي بيده لقرابة رسول الله احب الي ان اصل
قرابتي واما الذي شجر بيني وبينكم من الاموال فلم آل فيها عن الحق ولم اترك امرا رايت رسول الله
يصنعه فيها الا صنعته فقال علي لابي بكر موعدك العشية للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر رقى على المنبر عم
فتشهد فذكر شان علي وتخلفه عن البيعة وعذره بالذي اعتذر اليه ثم استغفر وتشهد علي ابن ابي طالب
فعظم حق ابي بكر وانه لم يحمله على الذي صنع نفاسة على ابي بكر ولا انكار للذي فضله الله به ولكنا كنا الذي

لنا في الامر نصيبا واستبد عليه فوجد نا في انفاس بذكر المسلمين وقالوا احببت قولك ولاجل ذلك
نا في ذكره في شرح المقاصد من ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار رضي الله عنهم
وكفانا في خاصة بابطاله الباطل وادعاه بل نا في انه حيث اخذ الندم احبابا واعوانا وانصارا
واختصانا واصهارا لعلمه بحالهم في ابتدائهم وحالهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم فرامين
وضعهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع كثيرة ادعاهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انهم
لم يشتهر فيما بين الصحابة ولم يثبت عن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين وتعلقهم الاحاديث
كثيرة في مناقبه وكالاهانة في احراق الدنيا والدين ولم ينقل عنهم في فطمه ورسالة ومناوئه الى ذلك و
ابن جرير الطبري مع امام الشيعة لم يذكر في روايته قصة الدار بهذه الزيادة التي بدء بها الشيعة وهي
قوله حلفني فحلفه بعدي وبعد ما قال المأمون وحديث اربعة في الاربعة الزيادة في المتن له الكذب في الراوي
والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الدراية والظاهر ما ذكره المحققون من ان هذا المذهب
انما دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ويونس الرواندي وابو عيسى الوراق واخوانهم ثم راواهم
اسلاف الرافضة تشبثا لتزيير مذهبهم قال الامام الرازي في المحاصل ان الملحدين في علماء الشيعة لم
يبلغوا في كل شيعة عشر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يقفوا
على بينة هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان السلف ارتدوا بعد النبي صلعم ولم يبق على الاسلام
عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر مع ان كل هذا كلام ساقط وهذيان فاسد ثم ان ما
زعم بعض النادرين من هذا الكتاب من انه نقل في كلام رافضي فاسد بل كما سلف كما زعمت الشيعة وهم
شاهدوا عليه ايضا رضي الله عنه وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلعم بالنص اما جليا او خفيا واعتقدوا ان الامامة
لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت فانما ان تظلم في غيرهم واما بتقية منهم او في اولاده وهم اثنا عشر دورا
فرقة تكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلثة فرق غلاة وزيدية وامامية واما تفاصيل الفروع فهي لا تحصى هذا المحقق قوله
دعا عثمان واجره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده في الدنيا واول عهده بالغيب حالة يرتفع فيها
الفاجر ويرتدع فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان اجر واسلم وبدل خلفي به والخير
قوله وان لم تكن الاخرى يسلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ورفع الخلاف
اهل الحل والعقد في المهاجرين والانصار في عهد سنين ونصبا بامر العدل والسكينة ونظموا بنين
الرياسة وتبوءه الاستغناء وفتوا الاعداء واستصال الاقربا والاعوبا لولا الاسلام وتنفذ النزاع
والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامطار في اقطار واستمرت اذى الحي
سنة ثلث وعشرين من الهجرة على ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة كذا في شرح
المقاصد ثم تركى الخلافة شورى ثم بقي على اصحابها الخلافة وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا

حيا ثم رددت فيه والما جعلها شورى بينهم لان رايهم افضل من عوامهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم
وقال في حقهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض ويترجح في نظره واحد منهم واراد ان يستطلع
راي غيره في التعيين ثم قال ان اتفق الاثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر كما ان
راي الاكثر الى الصواب اقرب وان تشاوروا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن وامر صهيبا
للصلوة عليه ليلا بنهم انه غيبه بل وجها الى صهيب ولما اجتمعوا عنده تشاوروا فمال الزبير بهم نحو
جعلت امري الى علي وقالت طلحة جعلته الى وسعد رسوله وسيترك فمال على كتاب وسنة رسول الله
واجتهد براي وقال مثل ذلك لعثمان واجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجاب بالجواب الاول
فتابع عثمان عامة الناس واجبوا بامنية وقول على واجتهد براي بناء على ان مذهبه انه
لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر مثل مذهب ابي بكر واجتهاده وكان في حديث عثمان وعبد الرحمن انه يجوز
اذا كان الاوفق اعلمهم والاورع وجوه المعايش ثم قرء بعد اثنى عشر سنة من خلافته او بائس من كل وجه
وازدلف في دراعه ولم يكن فيهم احد من الكبار الصحابة وممن يعتد به من الاوساط فضلوه طلحا
وعدوا اباي ذي الحجة وثلثين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقبل بيعته على علي النهام
بامر الخلافة لكونه اولى الناس لذلك في ذلك الزمان وافضلهم واعلمهم فتبعه بعد الجماعة الكثيرة والموافقة
الطويلة وتابعه جماعة من الاكابر الصحابة من غير تردد من ثابت بن السنان ومحمد بن مسلم وعمار
وابو موسى الاشعري وابن عباس وطلحة والزبير وابي عمرو وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وبالجملة
انعقد خلافته ايضا بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل
السنة اه تنصيل المذاهب انه ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج والمرجئة الى ان النبي صلعم
لم ينص على امام بين نا على غيره نص على الامام ثم اختلفوا في المنصوص عليه فذهب قوم الى انه نص على العمة
الى بكر واخرون على امامة علي ثم الثابتون بالنص على ابي بكر اختلفوا انه فالحسن البصري وذكر بعض اصحاب
وبعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو قولهم انه مكتوب في كتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر واما الثابتون بالنص على علي فاختلفوا في ثبوت النص
الجلي فيه واختلفوا في الجلي ولم يثبته المعتزلة وانما ثبته الامامية وهو قول عمر مشيرا الى علي واخذ بيده هذا
خليفتي فيكم من بعدي واسمعوا واطيعوا وقوله يوم الدار وقد رمى بن عبد المطلب انكم بنا سبعين ويوازدني
كلهم اخي ووصي وخليفتي من بعدي نا سمه علي واما ابو بكر والاسوة والاجوبة انه اما الاسوة بان
الشيعة فيها ما قالوا اجمعت الامة على ان الامام بعد رسول الله صلعم اما علي واما ابو بكر او العباس ولا يجوز
اما ما فنتين امامة على بيان المقدمة الاولى ثبت بالدليل ان زمان التكليف لا يخلو عن معصوم البتة و
قول المعصوم حجة فاذا حصل الاجماع كان بالقرون شتملا على قول المعصوم فيكون الاجماع حجة وبيان

اعلمه انا نبينه انه لا بد ان يكون منصوبا بالجاء الامة وغير المعصوم لا يصلح للامامة لان الامام لا بد ان
يكون معصوما فلم يصلح للامامة فتبين امامة علي ومنها ما قالوا لو كان ابو بكر اماما لثبت امامته بالنص
او البيعة والتعيين باطلان اما الاول فلانه لو كان منصوصا عليه بالامامة لكان توقف امامته على
البيعة من اعظم القوادح وذلك يقدح في امامته واما الثاني فلان اثبات الامامة بالبيعة منع الى النتيجة
لان اهل كل بلد يبايعون الامام منا اولى فلا يمكن الترجيح فيعود الى الفتنة ومنها ما قالوا انه روى نص
عام على مخاطب لا يتبين انه دليل كما ورد الدليل على وجوب امامته بالجبر المتواتر وهو ان الشيعة مع كثرتهم
وتفرقهم في شارق وغاربها مجمعون بوجود هذا النص فيطل امامة ابي بكر ومنها ان عليا رضي الله عنه
افضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والافضل يجب ان يكون اماما لان جعل المفضول اماما على
الفاضل قبيح فثبت بطلان امامة ابي بكر ومنها ما قالوا ان عليا اعلم الناس به واشدهم واشجعهم والنقاد
برسول الله فوجب ان يكون هو القائم مقامه دون غيره ومنها ان قوله تعالى وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يدل على امامة شخص معين لان المراد بالولي هنا المتصرف
المتحرن هو الامام وذلك الشخص هو علي لما اتفق عليه الشيعة ومنها قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه
يدل على امامة علي ونفي امامة غيره ومنها منع فاطمة الميراث وذلك ظلم ومنها ان ابا بكر قال لي شيطانا يعتريني
فان كان صادقا فلا يصلح للامامة وان كان كاذبا فكذلك ومنها ان النبي عليه السلام لم يزل ابا بكر عملا على صدقة
والاه الحج بالناس واعطاه سورة براءة ليبلغها عن الناس عزله وبعث عليا مكانه يدل على ان ابا بكر لم
يكن اهلا للامامة فضلا عن الامامة ومنها انه لم يكن عالما بشرائع فانه قطع سارق برد ورد ذلك
خلاف الشرع وسألته عن ميراث الجد فقال لا اجد ذلك في كتاب الله ولا سنة رسول الله وعن سبايا اهل
الحيرة اسأل الناس عنه فاخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن سلمة انه عليه السلام اعطاه السدس فعمل ذلك فيها وبالجملة
كان راجع الصحابة ومتردد في المسائل وذلك يدل على نقصان علمه ومنها انهم لم يتم النقاص على الحالة التي
وقبض حتى صلى ما كان يصلي وكان يسلم وتزوج امرأة من بني حنيفة وصاحبها يقال له مسيلمة وعزله ومنها ما قال ابو بكر عند موته ليتني سألت النبي عليه السلام عن هذا الامر حتى ومنها ان عمر كان في شك
من امامته ومنها ما روي عن عمر انه قال لكان بيعة ابي بكر فلتة اتى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه واما
الاجوبة عن قبل اهل السنة فاما الاول فلانا لم نثبت الاجماع ولو سلم فلانه عليه السلام خلى الزمان عن معصوم
ولو سلم فلانه اشترط العصمة للامامة واما الثاني فانا لا نسلم ثبوت الامامة بالبيعة ومنع افضائها الى
الفتنة لاحتمال الترجيح بزيادة العلم او الزهد او السن او الكثرة مثل الخلفاء الثلاثة واما الثالث
فلانه لم يثبت النص الجلي بالتواتر كما مر انهم لم يبلغوا احاد الكثرة فضلا عن التواتر واما الرابع ولانه

ثم ان عليا افضل ولو سلم فلانه ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل واما
الخامس فلانه ان عليا اعلم الصحابة واشجعهم ولو سلم فلانه ان الاعلمية والاشجعية والاشدية انما
يوجب عدم استحقاق الامامة من غير الاعلم والاشجع وغيرهما واما عن السادس فلانه ان الآية يدل على
اولويته مطلقا واما عن السابع فلانه ان المراد من الولي المتصرف لم لا يجوز ان يكون الناصر فلو سلم فلا دلالة
على ان المراد من الولي الشخص الواحد المعين ولانه امتنع اية التنبيه واما عن الثامن فلانه ضعيف
الحديث فلو سلم فلانه لفظ المولى يحتمل الاول ولو سلم فلا نسلم انه يجب حمله هنا على الاولى ولو سلم فلانه لا يدل
على كل شيء لم لا يجوز ان يكون اولى في بعض الاشياء غير الامامة واما عن التاسع فان منع فاطمة الميراث
سلم ولكن لانه ظلم بل منعها للحديث الذي سمعه واما عن العاشر فلم لا يجوز ان يكون قوله محمولا على التواضع
ولكن قال عمر لا يتحملون علي يونس بن مبنى واما عن الحادي عشر فلانه انه لم يدل ابا بكر على صحة
ما ثبت انه ولاه الامامة للصلوة فيتقدمه واقتدى به ولو سلم فلانه ان عدم التوليه عدم الاهلية واما عن
الثاني عشر فلم لا يجوز ان يكون الخطأ، ومنع الجلاد ولو سلم فلا يجوز ان يكون في المرة الثالثة ولانه ان
التردد في المسائل مما يقدح في الامامة لثبوت التردد والرجوع منه على ايضا فما ثبت انه رجع في اراء
واما عن الثالث عشر فانه ما اقام القصاص على خالد لما ان خالدا اتى قبيلة لا ترتداد وقبل قبيلة بعض
قريبة لم يقبله خالد واما عن الرابع عشر فانه لا يجوز ان يكون قوله محمولا على ما ذكرتم طلبه للحق وعين اليقين
واما عن الخامس عشر فلانه ان قد كان منه ابي بكر قبله قدح في امامة ابي بكر بدا رادته اي لا نسلم
لا حد استحقاقه الامامة ولم يكن احد سوا بعد المرتبة في ادعى مثل هذه المرتبة فاقتلوه واما الاسوة
من قبل اهل السنة والتعويذ من قبل الشيعة فطوبنا مما كراهة الاطناب والاملال ونزاهة عن الاعتبار و
الاضلال والحاصل ورطة التعصب والضلال والكاسف فرط الجهل الضلال ونعوذ بالله من شر ور
انفسنا ومن سيئات اعمالنا واما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى فقد اضطرنا ان نصب الامام واجب
ام لا فقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات وفصل بعض منهم وهو شام
الوصل واتباعه فقال يجب عند الامن دون الفتنة وقال ابو بكر الاصم ومن تبعه منهم يجب عند الفتنة
دون الامن واختلف القائلون بالوجوب فذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى وعلى الامامة
والاسماعيلية يجب عقلا لان الامامة او جب عليه تعالى بحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة
والنقصان او جبوه ليكون مرفأ به وصانه عما هو مذهبهم من انه لا بد في معرفته تعالى وبعض كفره
البغداذية والزيدية الى انه يجب على الخلق عقلا والحاطة والكيسى منهم عقلا وسمعا معا وشاذ منا
سمعيا بانه تعالى اوجبها على المسلمين في صدر الاول بعد وفاة نبينا عليه السلام عن امتناع خلو الوقت
عن خليفة وامام قال ابو بكر الباقلاني لا بد لذلك الا ان يحدث فساق ولا بد لهذا الذي عن يقوم به فيقاد

له

كل الى قبوله واتفقوا عليه ح ثم كروا الى شيعته بنى ساعدة وتركوا له عم اهم الاشياء وهو الدفن ولم ينزل
الناس عن ذلك فى نحل حصر خلفا، العباسية وبعض المروانية فان قيل لوجب نصب الامام لزم انصاف
الامة باكثر الاعصار على الترك الواجب لانتفاء الامام المنصف بما يجب فانتفاء بما بعد انتفاء الدولة
العباسية وبقول عدم الخلاف بعدى ثلثون سنة ثم ملكا عضوضا وقدم ذكر بخلاف على ما خرج به البخارى
آنفا والالزم خلف ما ترك الواجب معصية ولا يجتمع الامة على الضلالة وجب بان الضلالة والمعصية انما
يلزم لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار واجتهدوا ايضا بانه نصبه دفع ضرر مظنون وانه
واجب على العباد اجماعا كما انا نعلم ان مقصود الشارع فى المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود
والقصاص واظهار شعائر الاسلام فى العباد انما هو مصالح عايدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك
المقصود انما يتم بامام فانهم مع اختلاف اهوائهم والآرائهم وما بينهم فى السير فلما بينهم وبعضهم ببعض فمفض ذلك
الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا وقد شهد به التجربة والعين الثابتة فعند موت ولاة الى
نصب آخر بحيث يوعادى المعاشر وصار احد مشغولا بحفظ حاله ونفسه فيسودى الى دفع البدن وهلاك
المسلمين فمن الامام دفع مضرة لامصور اعظم منها هل مرمن امم مصالح واعظم مقاصد الدين فكم الاجانب المتمم
والى هذا اشار الشارع بقطعه ولان الامة آه واقول وبالله التوفيق بهذا الكلام يشربان نصبه واجب علينا
عقلا كما يجب سمعا وانما قال به المحصل هذا اعتراضه على الامام بهذا الاعتراض والاول ان يعتمد فيه على قوله
تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر وعلى قوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث قلنا
قد سبق آدلة الشارع فى شرح المقاصد بجواب آخر وهو ما عرضنا انه انما يلزم النصيان والمسئلة الجائية
لو تركوا عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبهذا اندفع الاشكال للامر فى قوله واما بعد الخلفاء آه بقوله
ما اشار اليه الشارع سادى السنين مات سلطان وانتشرت الرعية على بن صغير له وجعلوه سلطانا ما قال الخطيبا
والقضاء وتقلبه اياهم مع علمهم ولايته قال نعم ان انتشر اعمال الوالى فنصر سلطانا لهم فيقلد هو وهو بلا شك
نبا لابن السلطان وبعظم شرفه ويكون السلطان فى الحقيقة هو الوالى فنصبهم اشارة الى هذه المسئلة ونظائرها
ان لا ينصبه لهم فى اطاعتهم لغير السلطان عند الفزع وانما لم نمثل بنا على ما سبق وبعد بعض المروانية لان
الخلافة المروانية سابقة على السياسية فلا يرد الى ذكره ثم ان الشارح ذكر فى شرح المقاصد ان بعض
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهى امور كل منها مصالح دينية لا يتم
الامر الا بحصولها فتصدر الشارح بفصل فى الجملة فى ان بعض خصالها من كل احد ولا حياة ان وكل من
الاحكام الثلثة دون الاعتقادية وقد ذكرت فى كتب الفقهية انه لا بد للامامة من امام على الدين و
تعليم ومنتصب للمطلوبين وسنة الخلوف وبعضها بداخل كلامه وذكر فى المواقف وشارحها
عند ذكر الشارح وذكرنا ذلك فى علم الكلام ما سباق فلينا وذكر الشارح ايضا فى سبب الخلاف السلف

واضطرار

منهم

السلف بالكلام انه لما تنازعت بين الناس فى باب الامامة اعتداوات فاسدة واختلافات بارد بسببها
من فرق الروافض والخوارج وما كل فيه الى بعضهم كما وصف الى نقض كثيرة من قواعد الاسلام
وبعض عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس البحث عن احوالهم وفضلهم
واستحقاقهم كثير يتعلق باعمال المكلفين الحق المتكلمون بابواب الكلام وسبب بيان سبب الالحاق فى
هذا الشرح ايضا كما زعم الشيعة خصوصا الامامية قال الامام فى المحصل اختلفوا فيهم فقال الامام
بعده محمد بن الحنفية وهو قول بعض الكيسانية والاكثرون قالوا الامام بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موت
الحسن فمن ساق للامامة الى الحسن وهو المنقلب بالرضا ثم الى محمد ثم الى ولده عبد الله ثم الى ولده
محمد وهو نفس الزكية ثم الى اخيه ابو والاكثر ساقوها من الحسن الى الحسن ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم
من ساق الى اخيه محمد بن الحنفية وهو ما كثر الكيسانية والاكثرون ساقوها الى ولده على زين العابدين
ثم اختلفوا فمنهم من ساقها الى اخيه محمد بن الحنفية غير ولده وهم فرقتان فرقة ساقوها الى محمد بن عبد الله
بن حسن وهو قول اصحاب المغيرة بن السعيد الحلى وفرقة ساقوها الى ابو منصور العجلى واما الباقون
ساقوها الى ولد جعفر الصادق بعد ما اختلفوا بعد موته على قولين منهم من قطعوا بانهم لم يلبثوا ولن يموت
حتى يظهر امره وهو القائم المهدى وروى عنه انه قال لو راهم واى بطن علبكة من الجبل فلا يصدقوا
فانى صاحبكم صاحب من الحسين ثم اختلفوا القائلون بعدموته فقالت العادوسية بنبيه وقال
اخرون انه لم يمت وان اولياء سيرونه فى بعض الاوقات انه بعدهم وبعثتهم ومنهم من قطعوا بموته
وهولاء اختلفوا ايضا على اربعة اوجه منهم من زعم ان جعفرا حى والامام بعده وسيرجع الى الدنيا
فيملاها عدلا كما ملئت جوارهم النار وسيبة ومنهم من سماق الامامة الى غير ولده ومنهم من يجوز رسوخ
الامامة من جعفر الى ولده وغير ولده ثم اختلف القائلون بامامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم توقف
فى موته فقال لا ادرى مات او لم يمت ومنهم من قطع بانه لم يمت وانه حى ثم اختلفوا فزعمت البترية
ان موسى حى لم يمت ولا يموت الى الوقت المعلوم وانه ولى بالامامة فمنهم من لم يقل بامامة ولد بعده
لعذره وعدم علمه فى ذلك الوقت فانه كان سن النص اربعة وقيل ثمانية والاكثرون
قالوا بامامة على النص ثم اختلفوا فقال قوم لا يموتون فحتى الله فيه العلم بكل الدين اصوله وفروعه و
ان كان صغير الحاله ص عيسى عليه السلام وقال اخرون انه كان اماما عن بيان الامر له دون سائر الناس
وكنى لا يجوز ان يكون امام الخلق ومبتدأ الحوادث اى المعين كان بعض اصحابه الى ان صار
بالغا ثم القائلون بامامة النص اختلفوا فى موته فرقع بعضهم انه حى وهو المسطر وهولاء ساقوها الى
ولده جعفر والاكثر ساقوها الى ولده الحسن بن على ثم اختلفوا بعد موت الحسن بن على الى اثنى عشر
قولا احدها انه لم يمت وانه لو مات وليس له ولد ظاهر قال الناس فى الامامة المعصوم وانه غير كثير

انتهى كلامه اقول بشرط الامام ان يكون قرشيا هذا اذا وجد قرشي تنبيه الصفات المذكورة وان لم يوجد قرشي او وجد ولم يستجمع هذه الصفات المعتبرة الى رجل كنانى موصوفا بها وان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل وان لم يوجد فرجل من العجم كذا وبهذا النقل يندفع الاشكال الاتي فيما سبق اهـ ح ر
الحنفي وهم الاسماعيلية والاثنا عشرية من الامامية واخفوا ايضا بان وجه الحاق الامام الكلاني المعارف الالهية لا يعلم منه الا هو مذهب التعليم او علم الواجب التعلم وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب اثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله واجيب بانا لا نم الحاق وجوه الحاق الى الامام على الامرين المذكورين ولو سلم فلا نم لزوب وجوب عصمة الامام بل يلزم ف ذلك ان يكون عدلا كذا في شرح المقاصد للشيخ الكلنبوي وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله فيه البدا الذي آتى قبل من ملكة تمنا به عن صاحبات الفجور وموقف على العلم عقاب المعاصي ومعايب العبادات والتحقيق هذا المقام ان الله تعالى اذا اراد لعبد خيرا هيا اسبابه ومهده الى طريق الحق وبصره عيوبه فاذا حصل الاهتداء الى العلم بما ينجيه ومايفرقه الاداين وعلم ما يوجب الفوز والخلاص مع انضمام التوفيق وترك ما يوجب العقاب والعمل على ذلك المنقول مع وجود الفاضل ذهب الامامية الى انه يمتنع بحتى بانه يقبح عقلا فان لم يلزم الشافعي حضور درس بعض احاد الفقهاء و العقل يتناوله عدة شافعيا بخصوصه العقل وذهب الاكثرون الى انه جائز والدليل عليه ما ذكره الشارح وذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان نصب الافضل ان انتفت تهمة لم يجب كما فرض ان عساكر والرعايا لا تشتفي دون الفاضل بل للمفضول والا فرجب قولهم انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد وهو المشهور وقال صاحب الهداية ولا يجوز نصب امامين في زمان واحد خلافا لبعض الروافض حيث قالوا بكل عصر امامين صامت وناطق وكذا الكرامية تجوز امامة معاوية مع امامة علي رضي الله عنهما وذلك باطل لانه يودي الى التزام طاعة شخصين في احكام متضادة في زمان واحد وانه حرام خلافا لبعض والبه اشار ابو بكر رضي الله عنه حيث قال لا يصلح سلطانان في عصر واحد هذا وكما ذكر صاحب الصحائف وغيره انه يجوز اماما ان اذا تعاقبا البلاد ويجب لا يفصل احدهما الا لامر ما وقع بينهم من المنازعات و المحاربات اه قد استقرت ان المحقق ابن علاء الدين علي ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من المخالفة والمحاربة لانه ليس من الشاذ الذي يتعلق القواعد الكلامية وليس متعلق الدين بما يجب بالتبين قال ابو حنيفة لا ان الله تعالى طهر قلوب اصحاب رسوله صلى الله عليه وسلم وانهم اخلاء بظهر ما ساءهم وصوانه الا انهم ذكروا امارات وذلك الامرين احدهما اصول الاوهام عن التدنس بالشبائد الرية التي تدفع حقائق بعض الروافض وردوا بانهم وان نبههما انتهى بتعين احكام التشهيد في باب السماع علينا اذ ليس في ذلك نصوص من الله ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه حوالا عتق لم يكن يعرف السيرة في الخوارج و

تتميم

الخوارج وكان النبي عم خص عليا بذلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالجاه بها وعلمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ بما رواه من معاملة علي ومعاوية انهم ذكروا ما وقع من الصحابة من المحاربات و المشاجرات على الوجه المذكور في التواريخ على الزيادات والنقصانات مما يدل بظاهره على ان بعضهم خطأ والبعض الاخر مصيب وبلغ هذا العلم والنقل وكان الباعث له الحقد والحسد والعناد والعداوة وطلب الملك والرياسة و الميل الى اللذات والشهوات اذ ليس على صحابي معصوما وكل صحب النبي عم بالخير موسوما محالا وتاولا مما يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتبديع صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ و الضلالة فمن كتب الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالجنة دار القرار فقول والحق ان رضي يزيد بقتل الحسين واستشاره برأسه واهانة اهل بيت النبي عم مما تواتر معناه وذكره شراح المقاصد وامثال ما جرى بيدهم من العلم على اهل البيت النبي عم من الظلم حيث لا يحتاج للاقتفاء وتمسك الشناعة بحيث لا اشتباه على الاذكياء يشهد به الجماد والحجر وتبكي له الارض والسماء ويهتز منه الجبال وتشقق الصخور ذهبي سواء على من الشهور ومن الدهور فلعن الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى ثم قال اجمع كثير من السلف من علماء المذهب اللعن على يزيد وصرح عليهم بانه يسوغ ما يؤيد على ذلك ويزيد بحيث ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يرون به ائمتهم و يجري في ايديهم والحاء للعوام الى الانتصار بحيث لا يزول الاحترام على السواء ولا بعض الانعام بالاهواء والاولى ان يحمل عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يتبع عليه الاتباع وهذا هو السر فيما نقل عن السلف في المبالغة في الحالها اهل الضلال هذا محصل كلامه وشتان بين يزيد واتباعه ليس بقائل ممن جلس على سلطان عصره وحوله جماعة يسألونه مسائل ويحكمونه ويفرضونه ويكفرون بعضهم الا انهم لو تنادركوا في آثار عارهم بالندم على سوء اعمالهم والاستغفار وتركوا العناد والاصرار ولو كفروا قبله ولا وجه للطعن عليهم ولذا قالوا لو اسلم يزيد بعد موته وكذا لو لم يدرك منهم احد طاعة والاستغفار نظرا الى اعمالهم الحسنة فما لاحد منا قدر يسير من الايمان في بنوف في القول فضلا عن العلماء الراسخين والفضلاء من ائمة الدين واهل التبيين ولهذا ابى ولاجل ان بنوة المسيح بالخبر المشهور قال ابو حنيفة والدليل على ان لم ير المسيح على الحنفي كان ضالا مبتدعا ما روي ان ابا حنيفة سئل عن مذهب السنة والجماعة فقال ان يفضل الشيخين وان يحب الختنين وان يرى المسح على الخفين وروي ان قتاده لما قدم الكوفة وفضل علينا ابو حنيفة وهو حي فقال قتاده من اين اتيتنا بكل من الكوفة فقال اتيت من القوم الذين اخذوا دينهم شفاها قال لا ولكن افضل الشيخين واحب الختنين وارى المسح على الخفين فقال ابو حنيفة ولا يكفر احد ولا اخرج احدا من الاسلام الا من الوجه الذي دخل وارى المسح على الخفين فقال ابو حنيفة فالزم ثم راح شفاعته الامر والنهي وذكر بعض اهل التحقيق من المتصوفة ما يطيبا

ن سقوط التكليف وهو ان التكليف يسقط عنه عين ان التكليف ماخوذ من الكلفة بالمشقة فبعد
المعنى المعارف اليه بلا مشقة وكلفة بل سلدو بالعبادة ويتمرغ قبلها ويزداد شوقه وبشاشته
كذا قال بعض المشايخ الدنيا انضف اللذات لانها دار الحزمة والاخرة دار النضل
وتمام الحزمة للعبد اولى من تمام النضل والحزمة والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
يمكن ان يكلف في العبارة بان يقال معنى قوله ولا يكفر احد من اهل القبلة ثم ينص عليه الشارع
بالكفر ولم يحمل دليل التكذيب والانكار وقولهم يكفر قال تخلق القرآن مما نص عليه الشارع
بالكفر حيث قال من قال القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم وقولهم يكفر سبب الشخص
واحتمال الجواز ان يكون مما جعله الشارع علامة التكذيب والانكار بدليل انهم ان يكون محمولا
على التغليظ ان اريد بالشيء الثابت المتحقق اعلم ان هذه المسئلة مما تتوارث المسائل الكلامية وترتبط
عليها احكام كثيرة منها اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنسية كالجوهرية و
السواد بالسوادية الى غير ذلك فعال الجمهور ومنهم خلافا لابي عباس فانه ذهب الى ان اتصاف المعدوم عار
عن جميع الصفات ومنها اختلافهم في ان التغير هل تتأثر الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة
ثابتة للجوهر حالتي الوجود والعدم وذهب النظام والبصري وابن عباس الى ان الجوهرية ليست بتغير
ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم حالة العدم فاثبته ابو نصر الله البصري و
ساعده ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هي اجسام في العدم صفاتها المجموعة واثبته ابو الحسين
الخياط ثم ان محل الخلاف انما هو في ثبوت المعدوم بمعنى ثبوت الحادث فذهب الاشاعرة والكعبي و
ابو الحسين البصري وابو الهذيل العلاف والكعبي وثمامة المعتزلة الى انه ليس لان الكل قالوا
المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن وذهب بعض المعتزلة الى انه شيء وقيل مبنى هذا الاختلاف كما
صرح به الامام الرازي على التقول بزيادة الوجود على الماهية وانتفاء صاحب المواقف وفيه نظر او يلزم
على هذا التقدير ان يكون المعدوم شيئا عند الماتريدي مع ان المسئلة ليست كذلك وان ازعم ان
المعدوم لا يسمى شيئا نعوذ بالله للنوعي ذكره في شرح المقاصد واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فنفته
الغزالي يرجع الى التنقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلاف نظرا الى الاستعمالات فيفهم انها هو اسم للموجود
لم يجئ شائع الاستعمال في هذا الحق ولا نزاع في استعمال المعدوم مجازا كما في قوله تعالى اما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وما ذكره ابو الحسين البصري والنيسي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهو
مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة وهو اسم للمعدوم ونلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون
به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سياتي او يمنع عدم قدمهم باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله
انه انما يصح ان يعلم ويخبر به الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا يقال به وهو كونه شيئا على

قوله

بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم وهو اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه سواء كان موجودا او معدوما او ما يستحيل الى البعض
انه شيء انه اسم للقديم وفي الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فعند جواز انه
لا يقال انه اهل اللغة ولا يقوم عليه شبه لان جهة الجمع في استعمالهم غير ما ذكره وكل منهم قائل بانه يجوز
ان يقول هو شيء لكن في قوله انه امر اثنتي وكون الاصل في الاطلاق وهو الحقيقة مشتركا الالزام فلا
بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او ثبات دوامهم او وجود كذا انتهى كلامه وقال صاحب
المواقف والحق ما ساعد عليه اللغة والظاهر منه وعليه الشارع الجزائي بان اهل كل عصر يطلقون
لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الوجود شيء يلغو بالقول ولو قيل ليس بشيء قائله بالانكار
وهذا التعليل لا يجري فيما اذا لنزاع في اطلاق اسم الشيء على الموجود وفي النزاع في اطلاقه على المعدوم
واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو مذهب المحققين من ذوي الكشوف والاسرار وذكر الشيخ الكامل
محمود بن محمود الجندي اعلم ان كل سوال سأله العبد من الله تعالى فان الله تعالى يجيبه فيه لانه وعد واجب
على نفسه الاجابة بقوله ادعوني استجب لكم وانه لا اولى من الله بهين وعد فاذا دعاه العبد اجابه في
الحال بلسانه ووكل به ملكا يقضي له العبد اذا دعاه وكن الله تعالى اذا علم من العبد انه لا استعداد
الحال لحصول المسؤل نادى الله في الحال عن نفسه على كمال التأنية والاستعداد بعده ليقبل على الاجابة في
المسؤل وكن العدم الموافقة الاستعداد وقت السوال فاذا اجاء الوقت المقدر لحصول عين المسؤل وقع فيه
السوال اجيب في الحال فالاجابة اذن في وقت السوال اي سوال كان وفي اي سائل كان واجبة
الوقوع في الله وكن ظهور حكمها عند السائل بعد استعداده وقابليته واولا ظهور حكم الاجابة انما هو
في اعداده واحداد تكميل استعداده لظهور المسؤل الماموم واذا علم الله في العبد كمال الاستعداد في السوال بلسانه
الحالي والذاتي والاستعدادي قبل سواله بلسانه الشخصي ينزع عن السوال واجابة الحال فانا لم ينزع عن
هذا السوال ان سوال بعض العبيد لا يناسبه اجابة والبعض غير مجاب وليس الامر كما ظن بل
كل دعاء من كل داع يدعو الله في شيء ما به مجاب ولكن الامر كما اراده الله وعلمه ان المسؤل ان يأتي
بما به الاذن الله وهو كمال التأنية والاستعداد فاذا اجاء اراده الله فقضى بالحق وقضى بما كان
المبطلون ولا غرابة في انه لا يأتي بما ذكره الشيخ وبين قوله عز وعلا ان الله لا يستجيب من قلبه غافل
الا ما لان المراد بعدم الاستجابة عدمها لعين ما سأله لعدم استعداده او لعدم موافقة الاستعداد وقت السوال
واما لانه لم يدع الله تعالى قال حذيفة بن العنادي الحديث اعلم ان تحاصيل الشيخ ما لا يباح بعض سقطا
من الكلام فلا علت ان سقط لمحمد اللحاظ منقول اما الدخان فهو المذكور عليه بقوله تعالى فارتقب يوم
تاتي السماء بدخان مبين عن ما ذهب اليه ابن مسعود رضي الله عنه والباقين واختلف في الدخان في وقت
وجوده فقال ابن مسعود رضي الله عنه الدخان غبرة عما قال قرب من الطواغيت كانوا يرون منهم وهي المحاكمة الدخان

وروى صدره عن ابى هريرة ان من اشراط الساعة وخايا تكون فى الارض اربعة وهذا الدخان
ياخذ بانفاس الكفار ويجد المؤمن منه كهيئة الزكام وانه لم يات بعد واما يكون فاذا كان ذلك
وقيل تحمل دخانى واما الدخان فمبسوط فى الحديث الذى مشهور بين الناس واخلقه ولا دته قيل انه
مولود فى زمان ابنى عم مجوسى تخرج فى آخر الزمان ويدل عليه حديث تميم الدارى وقيل انه لم يولد
بعد وسيولد فى اخر الزمان والاول الصحيح واما ادابة فهى التى قال الله تعالى واذا وقع القول عليهم
اخرجنا لهم دابة من الارض واختلفوا فى تفسير هذه الاية فعن عبد الله بن عمر انها هى الجساسة و
عن ابن عباس انها الشيطان الذى كان بنى الكعبة وطلع الكعبة حاملة الكتاب وقيل انه خلق
العظيم تخرج من صدع فى الصفا، لا يدنو منها احد بشم العرس فيشق وجهه ويكتب بين عينه مؤمن
وسم الكافر منسود وجهه ويكتب بين عينه وعين بعض اهل التفسير ان المراد بالدابة المذكورة فى
الاية انسان يكلمهم بباطل اهل البدع والكفر ويحاولهم ليسطعوا فهلك فى ملك عن سنة والجن
عن بينه وقيل يكون لها ثلث خرجات خروجة الى اليمن حتى يتشوا ذكرها فى اهل البادية ولا تدخل
ذكرها القرية يعنى مكة ثم تمكث زمانا طويلا بعد ذلك ثم تخرج خروجة اخرى فتشوا ذكرها فى اهل
البادية وينتشوا ذكرها بمكة ثم تمكث زمانا طويلا ثم تخرج خروجة ثالثة عظم المساجد يعنى المسجد الحرام
فانفض الناس عنها وثبت لها عضابة فالمسلت وعرفوا انهم لن يعجزوا فاخرجت عليهم نبتس عن
راسها التراب وقال متاتل تخرج الدابة فى الصفا، ولا تخرج الا راسها وعشرا فينفلع راسها الى
غير اهل المشرق والمغرب ثم عادت الى مكانها ثم تبرئت الارض فى ذلك اليوم ست ساعات
فاذا اصوا جاءهم الفرج بان الدجال قد خرج وقيل انها مكتوبة وجه الكافر كلمة سوداء فيشوا
فى وجه حتى يسود وجهه ومكتوبة وجه المؤمن كلمة بيضاء فيشى وجهه حتى يبيض وجهه وتبدو بيضة
الاسماء فيعرفون المؤمن من الكافر وقيل تخرج ومعها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام فتجلو وجه
المؤمن ببعصا موسى وينكتم الكافر بخاتم سليمان فترى اهل البيت يجتمعون على فراشهم فيقول هذا يا كافر
وهذا يا مؤمن وروى عن الزبيرى موضعها الا راسها راس ثور وعنها عين خنزير واذنها اذن
فيل وقرنها قرن ايل وهو الثعل نبتر الجلى وصدر صدر الاسد ولونها لون نمر وخاصرتها خاصرة
نمرة وذنبها ذنب كبش وقوائمها قوائم بعير بين كل مفصلين اثنى عشر ذراعا رواية بزرج
آدم وعن ابى هريرة عنه فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ وعنه عوم طولها ستون ذراعا
لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب واما طلوع الشمس من مغربها فروى فى الكشف عن ابن عباس عن النبى عم
اذا غربت الشمس رفعها الى السماء السابعة تحت العرش فتسجد ثم تستاذن فى الرجوع فيوذن لها
تدامر من مغربها ام تؤمر بها فتطلع من مغربها ثم يغلق بابها من السماء السابعة وهى اسفل درجات

درجات الجنان فى سرعة طيران الملائكة فيخرق سمع الى سماء فاذا اما وصلت بلغ السماء
فذلك حاين فجر الصبح ولا تزال كذلك حتى اذا وقت لغروب الشمس فى الارض وبذا المعروف والمنكر
احدث وبشر المنكر فلا يتهى عنه احد فاذا فعلوا ذلك التمس مقدار ليلة تحت العرش كلما سجدت واستاذنت
فيها من اين تطلع لم يرجع اليها جواب حتى اذا وقتها العرش مسجدها وبينا فى ذلك فلا يرجع اليه جواب حتى مقدار
ثلث ليال ولا يعرف مقدار طول تلك الليلة الا الله المنجمون فى الارض وهم يومئذ عصابة قليلة
فى كل بلدة من بلاد المسلمين هو ان من الله ومن انفسهم وبنام احدهم تلك الليلة قدر ما كان
بنام قبلها من الليال ثم يقوم ويصلى ورده ولا يصبح قدر ما كان يصبح كل ليلة فيكر ذلك
ويخرج وينظر الى السماء، فاذا هو بالليل مكانه ابطأ من الطعون فيقول اصنت قرائى وقصرت صلوتى
ام قلت قبل ثم يقوم ويعود الى مصلاه فيصلى نحو صلوته ثم ينظر فلا يرى الصبح فيتشق فى ذلك صفعة الهوى
العارف اما كان يحذر فضيحة الخوف ثم ينادى بعضهم بعضا وهم كانوا قبل ذلك يتعارفون ويتواصلون
فيجتمع المنجمون من اهل كل بلدة فى تلك الليلة فاذا هم فى مسجدى مساجد ومحادون الى الله بالبكاء
والضراعة بقيه تلك الليلة فاذا تم لها مقدار ثلثة ليال ارسل الله اليها جبريل فيقول اى الرب تبارك
وتعالى امرنى ان ارجع الى مكانى فيطلعا منه وانه لا ضوء لهما ولا نور فيبكيان عند ذلك وجلا من الله عز و جل
وخوف يوم القيمة بكاء، يسمعه اهل السموات وفى دونها واهل اسرافات العرش ومن فوقها يبكون
لبكائهما من خوف الموت والقيمة فيرجع الشمس والقمر فيطلعان من مغاربهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فينبا المنجمون ويكون ويفزعون الى اسرتهم والغافلون من غفلاتهم ينادى منادا الا ان الشمس والقمر
من نشان شمس البصرين تنازع كل واحد منها فيقول اهل الدنيا وان كل الاثنان عن اولادها والاجنة
عن امهات فلوبها فيشغل كل نفس بما انا فاصلحون والا يراد فانه بشغلهم بكاؤهم يومئذ ويكتب ذلك
عبادة واما الناسون والبغافلون فلا يشغلهم بكائهم يومئذ ويكتب ذلك عليهم حسنة فاذا بلغ الشمس والقمر سور
السماء وهو متصفحا طالعا جبريل باخذ بزمامها فرد هما الى المغرب فلا يشعر هما من مغربهما ومكن مغربهما من
فيطلعا بها ولا يقبل ذلك توبة ثم يطلعان على الناس ونور ان كما كان قبل ذلك فيطلعا ويغربان
واما الناس فانهم لما رات من طاعة تلك الاية وعظمها فيجتمعون على الدنيا ويحرصون عليها الا انها رد
يغر سوا منها الا انجاد ويتنوا البنيان واما الدنيا فلو نبع بمهراس بركة حتى يقوم الساعة حتى لون
طلوع الشمس من مغربها الى ان ينفخ فى الصور كذا ذكر فى الكل الذى فى شرح المشارق واما منزول
عيسى بن مريم فما روى فى الحديث النبوى انه ينزل عند منادى البيضاء شرقى دمشق من سهر ويبنى
اى بنى نوبى مصبوغى بورس ثم بن عمران وبين هما سنتان ووصفى كفيه بى اضبى ملكين اذا طاطا
راسه قطرا واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ ولا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات وسنه حتى حاد

فسلطه ح يدرك بباب لد فاذا واه عدو الله ذاب كما يذوب الملح ذا آمنا فلو تركه لانذاب ح
بلك ولكن سلمه الله بين فئه ثم ومه كرسه ثم باذن عيسى بن مريم فوم قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم
ويحدثهم بدرجاتهم ذ الجنة هذا لكذلك اذ اوحى الله تعالى انى قد اخرجت عبادا لى لا يدان لاحد ذ
كطاقة بنا فحرز عبادى الى الطور وقيل انه بنزل وتزوج امراة من العرب بعد بقتل الدجال
وله ابنه فيموت ابنه ثم يموت هو بعد ما يعيش سنين واما فرج ح ياجوج ح وماجوج ح فانهم زوى عنهم
الى مهرة بن حيدان ان ابنى عم قال ان ياجوج ح وماجوج ح يخرجون الدم ذ كل يوم ح كما دوا
ان مرداس شاه التمس قال الذى عليهم ارجعوا به سخرة عذا فسعده الله فاكان ح اذا
بلغت مدتهم قال الذى عليهم ارجعوا سخرة عذا ان شاء الله فيعودون اليه فاذا هو كهيئة حين
تركوه فيخرجون على الناس فيستقون المياه ويحصن الناس ذ حصونهم فيعث الله عليهم
نغفا فتنتهم فيهلكهم بها وعن ابن عباس ان ياجوج ح وماجوج ح لا يموت الرجل منهم ح يولد له الف
ابن وذكر وقيل ان ياجوج ح من الترك وماجوج ح من الحبش والديلم ومما صنفان طوال مفرطوا الطول
وقصار مفرطوا القصر وقيل ان ياجوج ح رجل وماجوج ح ما اخوان من بنى يافث من نوح ح فمن اولادهم
على خبر مطبقة بارض الشام وهى جلود فيثقبونها ما وراءهم آخرهم فيقول لقد كان بهذه مرة ماء وعن
السدى يأكلون ما خرج من بحر او سرطان او سلحى او دابة ثم يأكلون اوراق الشجر ويأكلون ما
ذ الارض من شئ ويهرب الناس منهم فيتحصنون من قدرتهم واعليه ولا يستطيعون اتيانها تواعل اربع مسجد
مسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس ومسجد طور سيناء وهم بنو الله عيسى واصحابه ح فيكون
رؤس النور لاحدهم خير له من مائة دينار ثم يرغبون على الارض غيرهم ثم ينزلون لقد قتلنا اهل الارض
وبقى اهل السماء فيرمون سهامهم نحو السماء فيعيد الطير ذ جوف السماء ويرجع سهامهم مخضبة بالدماء فيقولون
لقد علونا اهل السماء واهل الارض فلم نغر بما نعيث الله عليهم دابة وهو سبع الشعث فيدخل اذانهم فيقتلهم
فتبقى الارض من جيفتهم ثم يرسل الله عليهم انهرا من السماء اربعين يوما ذ فيغسل بستيل جيفتهم فيقذفهم الى
البحر وهو البحر الذى ما كان ثم بسط بن الله عيسى واصحابه الى الارض ثم ينزل للارض انبى ثم تمسك
ورؤس بركبك فيومئذ يأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويباركون ذ الرسل
ح ان اللبوة من الابل ليكفى الفئام من الناس واللبن من البقر ليكفى القبيلة من الناس واللبن من الغنم
ليكفى العشرة من الناس كذلك اذ بعث الله فيما خرجت اباطيم فيقبض روح كل ومن نسمة ذ الناس
يمازجون فيها كما ذ الخمر فعليهم تقوم الساعة واما الحسن بالمشرق فقد اضلف فيه وقال انه وضع و
جعل النزال وهو سوء الاثنى مثل ما وضع مرتين او ثلثا ويرد من بلاد المشرق حتى ما كل ح
ما بها من حيطان المدينة الا سير حولها ما سكنت المدينة بعد ذلك واما يثرب مدينة اقوى بحيث الى

التى جدرت قال الشيخ المهدوى فى شرح المشارف وقع فى زمانها سنة سبع وثمانمائة فهاجر اليها
وجرسنا المدينة بالكلية ثم بنيت اقوى فيها وسموه دار الامان وذكر ابن الجوزى انه وقعت بعراق
العجم زلازل وخوفان ما مثله هلك بسببها خلق كثير واما الخسف بالمغرب فقد ذكر المرجل انه فى زمانه
خسف بلد فى الاندلس هلك من اهله وقال بعضهم ما وقع بعد وانما سيقع بعد ذلك واما جزيرة
العرب فهى اسم لما حصره من الارض وهى ما بين جعفر بن ابى موسى الاشعرى الى اقصى اليمن طولا وما بين
رمل يبرين الى منقطع السماوة عرضا والسماوة باديه ذ طريق الشام وقال مالك بن انس حد جزيرة
العرب الحرة والمدينة واما النار التى تخرج من اليمن فقد روايه ابى داود ومن انها تخرج نار من اليمن
من قعر عدن سوق الناس الى المحشر او تحشر الناس فتبيت معهم حيث باتوا وتقيل معهم حيث قالوا وقد
جاء حديث ابى هريرة مرفوعا لا يقوم الساعة ح تخرج نار من ارض الحجاز بقى اعناق الابل بصرى
وقيل لعلها نار ان يجتمعان لحشر الناس او يكون ابتداء خروجها من اليمن ويكون ظهورها وكثرة قدرتها
بالحجاز وسبب جمع منهم الى ان النار تخرج من ارض الحجاز ليست هى بحجازية هذا انما حاصل عن اثبات
لا يقوم الساعة قبلها وقد سبب الى كل اهل جماعة تحصيل كلامه ان ذ هذه المسئلة اربعة مذاهب الاول
ان الحكم ذ المسئلة قبل الاجتماع وبعد الحكم الله راى المجتهد والثانى ذهب غالبة المعتزلة ثم اختلفوا
فذهب بعضهم الى سواء الحكم ذ الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما اصح وقد ينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه
لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتماع والا فالحكم قديم عنده الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الدليل
عليه بمنزلة القرعة وهى فى حكم اصاب اوان واما اخطا اجر الكد وهو مذهب طائفة من الفقهاء و
المتكلمون الثالث ان الحكم معين وعليه قطعى والمجتهد ملوم بطلبه وهو مذهب طائفة من المتكلمين
ثم اختلفوا ذ المخطى هل سمى العتاب وبان حكمه الخاص بالخطا، هل يتدارم لا الرابع ان الحكم
معين وعليه دليل ظنى ان وجد اصاب وان قصده اخطا، ثم اختلفوا ذ المخطى يخطى ابتداء
وانتهاء او انتهاء فقط والاول ذهب بعض المشايخ وهو اختيار الشيخ ابى منصور ذ هذا بالنظر
الى التيمم الاول الذى ذكره الشارح واما بالنظر الى التيممات الاتى فالمذاهب الثانية الاول
فنهما ما وجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث فالحرث لصاحب الغنم وانه لسليمان ع م
حكم لصاحب الحرث بالانتفاع بالغنم دون صاحب الغنم بالبيع عن الحرث ح يرجع فاكان فى رد كل
الى صاحبه حكم وكان كلهم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحى والا فاكان لسليمان خلافه ولا لداود
الرجوع عنه ولو كان كل الاجتهاد وحى حق لكان كل منها اصاب الحكم وفهم ولم يكن لتخصيص سليمان
بالذكر ذ الفهم جدوى وهذا بناء على جواز اجتهاد الانبياء، وجواز خطائهم فيه وقد جاء بان المجتهد
فنهما ما سليمان الحكومة التى هى اصح واقضل ويكون اعتراض سليمان مشاعا ان يترك الاولى

من الانبياء بغير الخطاء من غيرهم والدليل عليه قوله تعالى انبياء حكما وعلما فانه يدل نظيره على
اصلها صح في فصل المفهومات والعلم بامور الدين ويؤيد ايضا ما نقل انه قال سليمان غير هذا افرق
للزمتني كافة قال هذا احد ان القياس مظهر مثبت هذه المقدمة حقي والكبرى مطوية
بيانه ان القياس مظهر لا مثبت الى مظهر لثبوت الحكم بالنص وكل ما هو مظهر لثبوت الحكم بالنص لا مثبت
الحكم به حقيقة بل بالنص فالقياس لا مثبت بالحكم به بل بالنص فثبت ان الثابت به ظاهرا ثابت بالنص
وقد اجمعوا آه اشارة الى قياس اقوى وهو ان جعل النبيذ حقي هكذا الثابت بالقياس ثابت
بالنص مع وكل ثابت واحد فالثابت بالقياس واحد فثبت ان من خالفه فقط، واعترض
الشارح بمنع حقي القياس الاول حيث قال وفيه نظر لان القياس عند الفهم مثبت ومنع الكبرى ايضا
حيث قال والخلاف في الاحاد الخ وعندي جاز في الجمع فلا اجماع اصل احاد الخ والاقسام بمنع فيه
خلاف وهذا النظر انما يتم لو لم يكن الفهم محل حاجة وعوى لزم انصاف الواحد بالمتناقضين قلت ان
اريد بما شاع انصاف الفعل بما ورد متناقضين امتناعه مطلقا فهو ممنوع وان منع بالنسبة الى شخص واحد
واما النسبة الى شخصين فلا قال الشافعي لا يكون الا عند اتحاد المحل واجيب بان الانصاف بالمتناقضين
مطلقا في شريعة نبينا عم لانه حينئذ الى القياس كافة وواجع لهم الى الحق تعريف النقوض او معناها
من غير تعريف مثل الاشخاص في العمومات على السواء، ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الثابت بالقياس
ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والا ولى ان يقال على فرض
الشارح المنع لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد بيانه اذا استفتى عالمي
لم يلزم تقليد مجتهد من حنفي وشافعي فحينئذ احدهما باطل بالبديهة والاخرى بحرمته ولم
يترجح احدهما عنده ولم يستفت على تعيينهما وفيهما اذا تغير اجتهاد المجتهد وبين الاجتهاد والاول خطا و
تمام تحقيق هذه الاولة والجواب عن تمسكات الحنفية تمسك عامة المتزلة النافيون بتعدد الحق
في المسائل الاجتهادية بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بيان الملازمة
ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا قائل للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق
واحدا لكان المجتهد عامدا باصابته بينه فطان هذا ليس في وسعه للغوض طريقه وضعا، ولقلة صحيح
ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد اوى اليه اجتهاده الكلي اذ المجتهد في الحكم كالمجتهد والمصلي في القبلة
والحق فيه متعددا بعا فكذا ههنا لعموم النزول واذا قلت ان الحق فيه متعددا بعا فالان المصل
مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن في الجهات بالنسبة الى المصلي جهات تحاذيه فيلزم ما ذكرت من
الخطاء في جهة الكعبة واللازم باطل فالملزوم مثله لما ذكرت قلت الحق واجب عن الاول بمنع تكليف المجتهد باصابة
الحق بل هو المكلف بالاجتهاد وضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد وحق طرد الى رعاية شرائط فرد

قدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عنده او خطا والتكليف به ممكن الا فوقوع التكليف بوجه فلا يلزم
محذور وعن ما ذكروا لا يدل على مطلوبهم بل على مذهبنا فان قضا وصلى خلف الامام عالما يدل
يدل على مذهبنا اذ لو كان كل مجتهد مصيبا بعض من خالف الامام عالما لا صابتها فحينئذ
القبلة وعدم اعادة المخل الكلية من جهة انما غير متكوفة كمن التزم صلاة وسبله الى المفقود وهو
جهة اسه توقع الجهة التي وضعها اسه تواجهها فافهم عليه الطن باصابتها وعند حصول المفقود لا يأس
بفوات الوسيلة وتمسك النافيون منهم بمتواتر الحنفية بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الا
وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد ولا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحنفية
فمنع التفاوت وردا بانه لا يوجب التفاوت ايضا لجواز ان ينبئ التفاوت بدليل اقوى واستدل
النافيون منهم بالتناقض بانه لو تفاوت الاحكام الاجتهادية في الحنفية جاز المجتهد ان يختار
انما شاء غير تتبع تذلل المجهود وطلب المقصود فيقع في سقوط الاجتهاد وهو غير جائز
ورد اولا بان التعدد برانه لا كلفة قبل الاجتهاد واما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتعين الحكم
وثانيا بانا وان تفاوت في الحنفية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
لا غير فح لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد وتعدد مجتهدا اقوى وثالثا بانه على
تقدير تعين الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا يدرء الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الادلة على حكم واحد فيكون الحق واحدا ليجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون
الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واستدل النافيون بان
المجتهد المخطي يخطئ ابتداء وانتهاء بوجهين الاول الطلاق الخطاء في الحديث وهو ما روى انه عم
جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا والكلام فيه عم في اسار بدر حين نزل لو لا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم الاعم نزل هذا الحديث على انه مخطي
ابتداء وانتهاء لان المجتهدين لو كانوا مصيبين دوما لما كانوا مستحقين
لنزول العذاب واجيب عن الاول بان الاستدلال بالاطلاق على
الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول وعن الثاني بان استحقاق نزول
العذاب مبني بعد سبق الكتاب بهذا وجدت ما عمت الخصوم
والجواب عنها بعد البيع والتصفية شرح التنقيح وذكرت بعضها
في التصفية انتهى، الله يرحمه الاليس يعرف بالمناقل الفاضل
هذا ما عاردنا ايراده والحمد لله اولا واخرا وظاهرا

كتاب الكفارات الكفارات اربعة كفارة الافطار في شهر رمضان وكفارة
الظهار وكفارة القتل وكفارة اليمين ثم كفارة الافطار وكفارة الظهار واحدة
عتق رقبة مؤمنة او كسوة فرج ان قدر عليها وان لم يقدر على ذلك فصيام شهرين متتابعين
وان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع من الحنطة او صاع من
الشعير او صاع من التمر على ما بيناه في صدقة الفطر وحكم طعام الاباحة فيها وكفارة
القتل عتق رقبة مؤمنة ولا يجوز فيه الكافر فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين ولا
طعام وكفارة اليمين اذا كان موسرا الخير من ثلثة اشياء عتق رقبة مؤمنة كما مر
او كسوة عشرة مساكين او كسوتهم على ما ذكرناه في كتاب الايمان فان عجز
عن الاشياء الثلثة فصيام ثلثة ايام متتابعة وانما شرطنا له الكفارة
وقت الاداء ولا يجزئ وقت وجوبها وان كان وقت الاداء موسرا فلا يجوز
الصيام وان كان معسرا وقت الوجوب وان كان معسرا وقت الاداء اجزأه
الصيام وان كان وقت الوجوب

كتاب الصلوة على اركان
مختلفة ولم وضعت على اعضاء متفرقة ولم فرضت سبع عشرة ركعة ولم جعل منها ثلث ورباع
ولم خصت من الاوقات الخ ولم اوجب فيها الركوع مرة والسجود مرتين ولم اسقط
الركوع والسجود في صلوة الجنازة ولم فرضت على غير الاحرار ما فرضت على الباطن و
لم سنة رفع اليدين عند تكبيرة الاولى دون غيرها لاحرام كتبة الصلوة
على اركان مختلفة لانها ما بين الله تعالى وبين العبد ثم ما بين الله تعالى في الارض والعباد
ايهم يقع على الوان الطعام حتى اذا اكل الضيف لونا من الوانها اكمل من الاخر كذلك الصلوة
ايضا ان الله تعالى اراد ان يجمع كلها او اكثرها فامر بجمع افعالهم واحكامهم في اخفها
وضع على الاعضاء متفرقة لقوله عليه السلام ظلمهم من سبع ورزقهم من سبع فاسجدوا على سبع لتكون
شكرا وايضا امرك باعمال سبعة اعضاء لانك عصيت الله بها لتصير كفارة لها ولان الصلوة
شكر لله والنية مبينة على ان الاعضاء كلها والحكمة في انها فرضت سبعة عشر ركعة لان الخواص
سبعة عشر وكل متصل اوجب ركعة لتكون الكفارة لما اصاب من الذنوب والحكمة في انها منها
وثلاث ورباع لان الملائكة اولى اصحاب مثنى وثلاث ورباع ليحصل الثواب على عدد رؤسهم والحكمة
في انها خصت هذه الاوقات لانها ان الله تعالى وقت هذه الاوقات لعلة لا يقدر عليه غيره مثل
مثل طلوع الاصباح ووقت العشي وعصر النهار وانشقاق الظلمة وغيب الشفق والحكمة في
الركوع واحد والسجود مرتان لان السجود عكس القعود والركوع في حال القيام وقال لان ادم
عليه السلام لما سجد لله قبل توبته فلما وضع رأسه قيل له ارفع رأسك بالقبول اعادها ثانيا شكرا للقبول ولان الركوع
قرنه والسجود وصلة والوصلة اكثر القربة ايضا والسجود اثنان لانه اقوى حط السجود فرض
فقد استوفيا والحكمة في صلوة الخائف بلا ركوع ولا سجود لانها دعاء لبس بصلوة ولان تكبيرها
بدل من اركانها ولان المسبوق صار واسطة بين المقتدي والمنفرد فلم يؤذن له بالركوع والسجود فاذا
ادرك الامام ولم يكن بين العبد والمعبود واسطة آخر بالسجود والحكمة في افتتاح فرض الظاهر لان البرء
لا قطعة بد لا كسر فوضعها الله تعالى على الظاهر حتى لو سرق العبد منه لا يحق القطع ولان الوصلة
على وجهين وصلة الاعضاء ووصلة وصول السجود وما كان منه تعالى للنفس ربما يكل عنه وما كان
منه الاصل فلا يكل الرب عنه فالصلوة وصلة الظاهر والروح والنية وصلة الباطن حتى لو زال
العبد عن الصلوة لم تزل عن الروح والنية والحكمة في وضع اليدين اما اول التكبير فان صلوة كلها تكبير
اي واجب فالصوت بالتكبير للاعلام ووضع اليدين عند تكبيرة الاحرام والحكمة في كون صلوة الجهر تكبيرا ان
اول من صلى ابانا ادم عليه السلام لما وقع الخطيئة عليه اهبط عليه الديك فكبر عليه ولم يكن يسمع تكبيره فلذا كبر ذكر

مدح رسول الثقلین

ای سرور دو عالم ای مفخر علیا — او سنگ مزار جان گرام سنگ فدا

سنگ لوای علم شرایع بحق تین — شرع تمکله اولدی جمله یو عالم پر ازضیا

یو زنگ صفاتی اعکز اطوی جهان سنگ — ابتدی جودی آیه والشمس والضحی

مقصود مرکونه سن اولدنگ حبیب الله — لولاک سنی یارادی لولی یو معنی دن انشقا

تصدیق قلمش سنی طلحه قالدی بر — بولدی بدا اولمرکه سنگا قلدی اقتدا

حدی مدر بشر که سنگ مدحنگ ایله — فطرسا کوینده حق سنی حق قلمش اصطفا

عصیان اکنده قالدی بنا نه ثمر سار — سندن شفاعت استرم اوخرا مهرنا