RAGIP PAŞA
605
747

ملكة العهد احمد حمدي

الملك ظاهر الكون والملكوت باطن الكون

کتاب حاشیۂ رمضان

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 605

RAĞIP P.
Ka. N.
740

٧٤٧

٧٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشارح غفر الله له ورقه وفي غير جنانه ارقده بسم الله الرحمن الرحيم مستعينا به او متبركا متيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لفظه كل امر ذي بال لا يبدء فيه بسم الله فهو ابتر اي اجدع البال الحال والشاة امر ذي بال اي شريف ومهم قيل كل امر ذي بال لم يبدء فيه بكلمة الله ولم يبق اية كما انه كل من مبدء به بقي ابتر والامران محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث التسمية بنا في الاول بعبارته ومنطوقه والثاني بلحنه او المخالف او العدي فالجواب على ما يورد على قوله عم حين سئل اليه بعض الصحابة الغاية فقال من مستنبع للطهارة لا يترتب كفاية فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الحق الشق الاول ان المتبادرة اعم من تبادرة الصدرة والصحة كالصلوة عند الشافعي رحمه لا يصح بدونه التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن تبادرة التمرة او تبادرة البركة ولا نمع انتفاء الكل عند البدلية وعن الشق الثاني وحديث الطهارة تخلف الاثر لمانع لا ينافي الاقتصار كما عرف امتاعند القائلين بتخصص العلة فظ واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن المانع ههنا كغلبة حياة نوفل فانها او عند غلبة احد الضدين لا يبقى للاخر تاثير ومن الموانع ايضا ما غفلة القائل فان الله لا يقبل الدعا من قلب لاه احتلق الناس في معنى اسم الله فقيل انه غير مشتق وهو مذهب الحقايق فتكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى ومما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل عن الوصف ثم التعارف انتهى الا هذا الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ومن ولا استعملوا لفظه في صفة الله فضلا عن وضعه للغير وقيل انه مشتق من التولة وهو الفزع اي تفزع اليه في جميع الحوايج اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم تسعة وتسعين اسما دالة على الذات الجامعة لصفات ولم يتسم به غيره ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن من انبية المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وتخصيص التسمية بهذه الاسماء اي الله والرحمن والرحيم ليعلم العابد ان المستحق لان يستعان به في جميع الامور وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى كلها عاجلها واجلها جليلها وحقيرها فيه جميعا ينبغي ان يشرع الى جناب القدس ويتمسك و

العامل

بجبل التوفيق ويشتغل دائما بذكره والاستدامة به عن غيره وهو على الصفة والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش فيها معنوي وهو كونها تبعا ويجوز نصبها على اضمار اعني ورفعها على تقدير هو الحمد لله اردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد في الاخبار متابعة للكلام ملك الجبار واداء لبعض الحقوق مما استغرقته من ضروب الاحسان التي جملتها التوفيق بمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلام التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص الحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب اهل الاعتزال الا ان الافعال العباد مخلوق العباد عندهم فيجب الحامد الى العباد لكن لما كان الاقتدار والتمكن من الله تعالى كان الحامد كلها مختصة له تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد لله لا يشارك في الحقيقة سواء لان المنع بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور الحمد منا حتى يلزم ان يكون حامدين قلنا ان الاخبار بين الثبوت حمد اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين والما ترك العاطف ليدل بتركه على ان التسمية لا تعلق لها بالتسمية فتحل بالتسوية لان النص وارد في حق الحمد ايضا اي كما ورد في حق التسمية لقوله عم كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة بمحذوف اي واجب وثابت واصل النصب على انه مصدر محذوف اي احمد حمدا لله وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته لله دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا الى شكر شكرا وانها سبحانك اي اسبح تسبيحا لك ومعاذ الله اي اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع الالف اللام وبضم اللام تنزيلا لها من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب الدال على انها اعني المتوحد بجلال ذاته وصفات كماله ضمن الخطبة معنى اصطفاء احترازا عن ذكر الذات والصفات الوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله والاستهلال الشيء اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم لما المقاصد كانت تلك الخطبة فايقة على خطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال ومعنى كون الله تعالى متوحدا بالجلال ذاته وكمال صفاته لا يوجد ان في غيره

تعالى قهرية وجلالية وسلبية وثبوتية وفعلية وصفاتية من المخلوقات حادثة فيكون الله متوحدا
بجلاله ذاته وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته بجلاله
ووحدة غيره المستفادة من الجلال مصدر يحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة
بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكور قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة
من قبيل الاضافة بمعنى اللام واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلاله ذاته اما صفة قهرية واما سلبية مثل ان يكون
تعالى جسما ولا حسيا ولا جوهرا ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير ذلك من اسلوب الحكم
وبكمال صفاته اما صفة للعلو او الصفة الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة ونحو ذلك
فانه لو لم يتصف بها لتصف باضدادها كالجهل والعجز والموت وهي نقايص لكن التالي ظاهر الانتفاء
لانه لا اتصاف بامارات الحدوث فلا يتصف بها فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذي يعود
الى الله تعالى في قوله بجلاله لان ذاته اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته غير ذاته لان المضاف
غير المضاف اليه قلنا الضمير يعود الى لفظة الله تعالى الاسماء فانه يجوز ان يكون ذاته غير اسمه
المتعالي عن نعوت الحيوانات من قدس حمار في الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس
اذا طهر لان مطهر الشيء مبعدة عما لا يليق به والقدوس الطهارة والتقديس التطهير
وذلك في حق العبد تنزيهه الافعال عن الدورات المشهورة المقدس في اللغة هو المكان
الذي يطهر فيه التعوت جمع نعت وهو صفة قايمة بالغير بحوله بالمواطاة هو ضعوب النعت و
وصف الشيء بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم بهذا قال اهل اللغة والفرق
بينه وبين الصفة ان النعت لا بد ان يكون محمودا لا يجاز منعوتة بالمواطاة بخلاف الصفة ان النعت فعلم
ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس قوله الجبروت والعظموت بمعنى
واحد وهو العظمة غير ان في شيء من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام
عبارة عن الصفات كما ان الاسماء عبارة عن الذات والاضافة في نعوت الجبروت واضافة
المسمى الى الاسم اذا حملت على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبر اذا اغنى الفقير ويجوز

ان

ان يكون من جبرة على كذا اذا اكرهه على ما اراده عن شوابل النقص متعلق بالمقدس جميع شنايعه
وهي الخالطة وسمانة اي علامة النقص والصلوة بالرفع عطفا على الحمد عظم الله تعالى في الدنيا
بالاعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بشفاعته في امته وضعف اجره
ومثوبته والصلوة مختص بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال في
الصلوة على محمد وآله والصلوة فعلة من صلى اذا دعى كالزكوة من زكى انقلبت الواو على
لفظ المفخم وهو ضد الرقيق والعرب يفتحون الالف الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص
بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصله صلى بحر الصلويين لان المصلي يفعل في ركوعه وسجوده
واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم اشتهاره في الاول وانما سمي الداعي مصليا تشبيها
له وتخشعه بالراكع والساجد على بنيه والنبي بالهمزة عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعول
بكسر العين بمعنى منبئ عن الله ومخبر لان الله تع اخبره بالايجاء والاكثر على انه غير مهموز من
النبوة وهي الارتفاع لانه مشرف على جميع الخلق ويقال النباء هو الطريق الواضح وسمي
بذلك لانه طريق الحق الى الله تع والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول ارسل الى الخلق بالرسالة
سال جبرائيل عليه السلام ويجاوزته شفاها كموسى عليه السلام والنبي هو الذي يكون منوطة اليها
اوضاما فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وعلى هذا قالوا علماء امتي كانبياء بني
اسرائيل ولم يقل كرسل بني اسرائيل محمد بعوله المؤيد بالمعجزات على محمد عطف بيان من النبي لان
النبي اسم عام يشتمل الكل فبين بقوله محمد ومعناه التبليغ في كونه محمودا الآن وزن
التفضيل للمبالغة والتكثير وهو الذي حمدت عقايده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه
وساطع حجج من اضافة الصفة الى الموصوف اي حجج ظاهرة وواضح بيناته جمع بينة وهي فعيلة
من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هي فعيلة من البين اذ بها يقع
الفصل بين الصادق والكاذب وعلى آله واصحابه وعلى آله معطوف على محمد والآل لا يستعمل
الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف وغيرهم يقال اهل بيت رسول الله كما قيل و
الصلوة عليه محمد واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل كيف قال الله تع ال
فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور في الكفار قلنا يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا

وقع على محمد

انبياء الله تعالى خبر عن الله وكلام الله تعالى خبر عن الله تعالى

باعتبار الاخرة اختلف العلماء في اصل آل فقال بعضهم اصله اهل بهمزتين قلبت الثانية الفا لسكونها وانفتاح ماقبلها كما في آدم اصله اأدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اول من آل يؤول لان الانسان يؤول الى اهله ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقاربهما كما قلبت به الهمزة هاء في قوله هراق اصله اراق اصحاب جمع صحب والصحب جمع الصاحب من صحبه يصحبه بالضم والصحابة بالفتح هداة طريق الحق وحماته هداة جمع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لا سبوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة والافعال الثابتة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثبوت محقق محكم النسخ وقوله حماته بضم الحاء جمع حام وهى من الحماة بكسر الحاء اى حافظى طريق وبعد اى بعد الحمد لله والصلوة على رسوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام دخلت الفاء بعد بعد لمظنة اما قيل بعد والشرايع جمع شريعة فهى ماشرع الله لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الثابت بالمبنى نحو الجواز والفساد والحد والحرم وانما قال مبنى على الشرايع و الاحكام هو على التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية جمة الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات واما التفسير فظاهر لانه يبحث فيه عن احوال كلام الله تع وكلام جميع صفاته فهو متفرع على ذاته تع واما الحديث فلان البحث فيه عن احوال النبى ص وافعاله وهى متفرع على معرفة النبى ص المتوقفة على هذا العلم واما اصول الفقه فان البحث فيه عن الادلة السمعية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهى راجعة الى الكتاب والسنة وقد علمت ان البحث انما هو في الكلام واما الفقه فمبنية على اصول الفقه فهو بواسطة مبنى على علم التوحيد لان المبنى على المبنى على الشئ مبنى على ذلك الشئ واساس قواعد عقايد الاسلام والقواعد جمع قاعدة وهى الاساس صفة تخالية من العقود بمعنى الثابت والصفة القالية تذكر بلا موصوف كالنطيحة والذبيحة هو على التوحيد والصفات الموسوم بالكلام الموسوم صفة اسم مفعول من وسم يوسم وسما وسمة اذا اثر فيه بسمة وكى قوله علم علم التوحيد والصفات اشارة الى موضوعه على الكلام ذات الله وصفاته والمراد من العقايد تعلقها دون العلم المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام

المنجى

المنجى صفة بعد صفة واللام في ظلمات بضم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفي الغاية الاخرى فتح اللام والغاق غياهب جمع غيهب وهى الظلمات الشديدة والشكوك ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدليل القطعى بخلاف الوهم ولهذا لم ينعكس الامر قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعنى ان حايدة النجاة عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته تحصيل علم الكلام على الاجوبة التى تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف مشوشين ومن بيان الموضوع والحاجة اليه بيان منتهية يعنى هو علم باحث عن ذاته تع وصفاته من شانه الاقتدار على اثبات العقايد الدينية بايراد الخ ودفع الشبهة وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الهمام مايوثق به فمى به اللوم الذى يكتب فيه ومظهر البناء لانه تمايوثق به ومظهر البناء والهمام الجبل الذى يقدر به البناء والهمام اى الاكبرى قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين والدين والشريعة والملة والنا موس متحدة بالذات مغايرة بالاعتبار اذ الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبى عليه السلام سمى من حيث الانقياد ولا دين او من حيث يدوبها الوادون المتعطشون الى زلال النيل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث انها تملى ويكتسب ويجمع عليها الناس للقبول ملة من الاملاء او من امل يمل اجتمع ومن حيث ياتى بها ملك اسمه ناموس عمر النسفى على الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد وقوله يشتمل خبر ان الغرر جمع غرة وهى بياض كاين في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها في هذا المقام كل واضح معروف والفرايد الدرر الكبار جمع فريدة وهى متفردة في الصدف ولازمها الكبر غالبا والمراد الدقايق العجيبة الشاة التى اطلعوا عليها بقوة الافكار الخايضة في لطايف علم الكلام كالبحار في السعة والاشتمال او كماء البحار في الكثرة في عدم التناهى او في تسمية الحياة مطلقا ودرر الفوايد جمع درة وهو اللؤلؤ الكبيرة الشفاف الصافى والفوايد جمع فايدة اى الفواید التى كالدرر في النفاسة وميل الطبع وحلو الطبعة في ضمن فصول اى في ضمن الالفاظ لا في ضمن الفصل والفصل عبارة عن انفكاك كلام من كلام اخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا وهى للدين قواعد واصول قول وهى اى الفصول والمراد من الدين

هو الدين الاسلام والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن ايضا
فهو اعم من القواعد اذ المسايل الكلية التي يبتنى عليها احكام جزئياتها يعرف بها احكامها كقولنا
كل حكم منكر يجب توكيده ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد
عطف تفسيري ويحتمل ان يراد منها ما هو الكثير الراجح اعم من ان يكون امورا كلية او جزئية
فعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص واثناء نصوص معطوف على ما عرا وعلى
في ضمن فصول واثناء الشيء وسط النصوص جمع نقن من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد هنا الايات والاحاديث هي
اي النصوص لليقين جواهر ونصوص واليقين اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا
واستدلالا ولذكر لا يوصف به علم القديم ولا العلوم الضرورية اذ لا يقال يتيقن
ان السماء في فوقي مع غاية من التنقيح والتهذيب قوله مع متعلق بمحذوف ما يأتي اليه الشيء اي
حيث ينتهي التنقيح التهذيب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنى وفي وصف
متن لغة بانه سنقيح سهل الماخذ تعريض بانه لا يطويل فيه وحشو ولا تقصير مخل نهاية من
حسن النظم والترتيب والتنظيم من النظم وهو الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعته والمراد
تاليف الفاظ مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على ما حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل كل
شيء في مرتبته اي في منزلته اي هذا المختصر جامع لعيون مسايل هذا الفن مقبول الترتيب
والنظام مستحسن عند الخواص والعوام فاد الكلام كذلك فحاولت اي شرعت ان اشرحه
شرحا مفعول حاولت اي الكشف من شرحت الفاء مضارعا مفتوحة فيراد به كشف الشبهة
فيه وهو القطع بالمراد بفصل صفة شرحا مجملا اي التفصيل المبين ويقابله الاجمال ويبين
محفلا اي جمع محفل اي المنشر المغلق وبنشر مطويا اي النشر البسط ويظهر مكنونا اي
مستورا اي مع تفريع للكلام متعلقا بان الشرح للكلام اي كلام صاحب المتن في تنقيح وتبيين
على المرام اي المطالب وتبيين معطوف على توجيه اي التبيين على المرام على توجيه التوضيح التبيين
في تنقيح وتوضيح وتقرير ملفوف على المضاف اليه اي في تنقيح الكلام وتوضيح المرام وتقرير
المسايل في توضيح وتحقيق للمسايل هي القضايا من حيث تسئل عنها ويطلب بالدليل غير تقرير

اي المسايل؟

و

وتدقيق للدلايل الغرض ان يفعل فعلا بعد حين التدقيق هو اثبات دليل المسئلة بدليل
آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها قيل التدقيق التبين حقايق الاشياء
على وجه الدقة وفي ذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق ترقي لطيف ان تحرير اي تهذيب الكلام
فيما يقصد من المسايل وتفسير المقاصد والتعبير ببالغة العبارة وهو كشف ما خطى فيراد به
كشف كل شبهة فيه وعهدا اي بسط وتكثير للفوايد مع تجريد اي تجريد عن الحشو والتجريد
لتكثير الفعل اذا تجرد ستعد كما يقال جرد بمعنى اخرج جرد وفسر فهو مجرد اي مخرج طاويا
كشح المقال هو كناية عن الاعراض الكشح ما بين الخاصرة الى الخلق وطوي فلان عن كشحه اذا
قطعه وطويت كشحي عن الامر اذا اضمرته وسترته والمقال مفعول من القول اما بمعنى القول
وفي الصحاح قال يقول قولا ومقالة تعالا واما بمعنى مكان القول وزمانه ويجوز ان
يكون ههنا بمعنى المصدر على اراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه
ومحلة على سبيل المجاز ومجافيا اي متباعدا عن طرفي الاقتصاد الاطناب للاخلال الاء
قتصاد التوسط وغاية الاطناب ما يفضي الى الاملال وغاية الايجاز ما يفضي الى التعقيد
الاطناب والاخلال بالجر بدل البعض من طرفي الاقتصاد وعطف بيان منه او من فوج
على انه خبر مبتدا محذوف والله الهادي الى سبيل الرشاد خلا في الفن اي طريق الحق و
المراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة والمسئول لنيل العصمة والسداد النيل الوصل
السداد الطريق الواضح في الموصل الى المقصود وهو حسبي اي كاف لا ايصال خيره من
من احسبه اذا كفاه ونعم الوكيل اي نعم الموكول اليه هو انه توكل الجميع الامور والوكالة
الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على هو مع جمله وهو حسبي لكن تقدر في المعطوف مبتدا
بقرينة ذكره سابقا اي هو نعم الوكيل وهو مقول في شان نعم الوكيل ويكون جملة اسمية
خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية
السابقة او هو معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني فيكفني فان
الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفي على المفردات
وعكسه اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل اي الاحكام جمع حكم
وهو

خطاب من الله تع المتعلق الى عباده من كيفية جهة العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اى ما يقصد
تعلق العمل اى الذى يجب علينا ان نعلم به كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده
وغير ذلك وسمى فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية
فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اى من الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد
اى ما يقصد به تعلق الاعتقاد اى الذى تجب علينا ولو فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حى
قيوم وغير ذلك فترك الكيفية هنا وذكر فى العمل تنبيها على صحة كلا من العبارتين فان المتعلق
بكيفية العمل متعلق بها يضا وسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما
كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ القسم الثانى
الاول اعنى القسم الذى يكاد ينحصر فى عدد بل تزايد بتعاقب الحوادث الفعلية ولا يتأتى ان يحاط
كل ودون علم الكلام لحفظ القسم الثانى من الاحكام وهو مضبوطة فى نفسه لا يتزايد بتعاقب
الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما تكثر وجود
الشبهة لاثارته وطرق دفع الشبهة منه والعلم المتعلق بالاولى اى بالاحكام بكيفية العمل سمى
علم الشرايع والاحكام الشرايع جمع شريعة وهى الطريقة من طرق الانبياء ع وما انتهاء اى علم
الشرايع كلمة ما فى لما امتزايدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انتهاء وليس بهذا كقولهم
بعد اللتيا والتى لان صلتها متروكة اصلا وهنا لم يترك بل التقدير برعاية النحو ما فى
زيد فى الدار لا مستقرا لان من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها
اى الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل قوله ولا يسبق الفهم اه اشارة الى بيان
تسميتها بالاحكام وبالثانية اى العلم المتعلقة بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد علم
التوحيد والصفات قيل قسمة الحكم الشرعى الى العملى والاعتقادى غير حاصرة بخروج معلومات
سايد المعلوم الشرعيه كاصول الفقه والتفسير قلنا معلومات سايد العلوم الشرعية ليست
قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف
نظم كلام الله تع من جهة اللغة والعرف والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام و
مثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة فى علم التفسير والحديث من جهة انه مراد مرسول

الله

الله من كلامه ودخله فى الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا يخدوشه ولا اختلال بالاحصر
لان ذلك اى علم التوحيد والصفات اشهر مباحثه اى علم الكلام واشرف مقاصده وقد كانت
الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قولهم وقد كانت الاوايل
اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لما انه لا يكون فى زمن النبى ع
تدوين وكل شئ لم يكن فى زمن النبى ع ما حدث بعده بدعة وضلالة فتدوين الكتب
بدعة وضلالة وكل مذموم كذا يحق المدح فتدوين الكتب الشرعية خبيث ومن شان العاقل
ان يحترز عن الخبث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعنى لا نسلم ان كل شئ لا يكون فى زمن
النبى ع بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن له اثر وعلامة فى الجملة لكن لا يظهر
وجه لعدم الاحتياج اليه بيركه صحبة النبى وصفاء عقايدهم علة تدوينهم علة متقدمة لقوله
مستفيض وبيركه صحبة النبى ع وقرب العهد بزمانه اى قرب زمانهم الى زمانه
النبى ع العهد يكون لمعاد يكون للامام كقوله تع فاتموا اليهم عهدهم ويكون لليمين و
كقوله تع واوفوا بعهد الله ويكون للميثاق وكقوله تع لا ينال عهدى الظالمين ويكون للزمان
كما يقال كان ذلك فى عهد فلان ويكون للوصية كقوله تع الم اعهد اليكم يا بنى آدم والفرق
الوفاء والاخلاف والفرق بين الاختلاف والخلاف يجرى فيما يكون طريق وصوله
متغاوتا وكان المقصود متحدا كمن يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب
من الشام الى مكة لزيادة الكعبة فيكون طريق وصولهما مختلفا ولكن المقصود متحد
وهو زيارة الكعبة ولهذا قال النبى ع فى الحديث اختلاف امتى رحمة والخلاف هو ان
يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف خلاف الاخر كاحدهما يذهب
الى المشرق والاخر الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا وتمكنهم
اى تمكن الرجوع الى النبى ع واصحابه من المراجعة الى الثقاة فى حل المشكلات
رجل ثقة يعتمد عليه فى الاقوال والاحوال والافعال مستغنى خبر كانت
عن تدوين العلمين اى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد و
تبويبها ابوابا وفصولا وتقريب مقاصدها فدوعا واصولا الى ان حدثت

فتدوين الكتب الشرعية لا يكون بدعة وضلالة
وانما يكون بدعة وضلالة لو كان بدون الحاجة
والضرورة لعدم الاحتياج وعدم ما يدعو

الفن اى متعلق بمستفتى على ائمة الدين فظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والبدع
من الابداع وهو فى اللغة انشاء شئ لم يسبق اليه يخبره على مثاله غيره مثال ولا سنورة وانما
قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشئ لم يثقه اليه الصحابة والتابعون والاهواء و
المبتدع الهواء ميلان النفس الى ما تستلذ به من الشهوات اهل الهواء اهل القبلة الذين
لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والرافضى والخوارج والمعتزلة
وهو المشهور وكل منهم اثنى عشر فرقة فصار اثنين وسبعين فرقة اما الجبرية فانهم
نسبوا القبايح الى الله تعالى وبرؤا العباد من الخير والذنوب وقالوا ليس للعبد افعال لا الخير
ولا الشر وهى تخالف الجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية الله وتخليقه القدر و
هى تخالف الجماعة واما الرافضى فانهم افرطوا فى حب على رضى الله عنه فرفضوا اما سواه
قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى على رضى الله عنه فرفضوا ما لواه قالوا ان الرسالة نزلت
من الله تعالى على رضى الله وابى جبرايل عليه السلام قد اخطأ ويصلون عليه وهى تخالف الجماعة و
اما الشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شئ نحن نتخذ فى الا
نصوره بالذات الا الشعر والظفر والحاجبين واللحم والدم وما سوى ذلك والجماعة
تقولون ابتداء ما يقولون المشهور على الكبير الكن نصف بما وصف به نفسه فى كتابه
الكريم ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وكثرة الفتاوى والواقعات بين الناس والفتوى
من الفتح وهو الجواب الفتوى وبيت الفتوى فتوى لان المفتى يقوى المسائل فى جواب
الحادثة وجمع فتاوى كدعاوى فى جمع دعوى والرجوع الى العلماء فى المهمات
فاشتغلوا الفاء للسببية يعنى سببا لما ذكر فاشتغلوا كما ان الاختلاف فى قرائة بعض
الايات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على تمهد ابى بكر رضى الله عنه والاختلاف
فى القرآن اوجب تعيينها على عهد عثمان رضى الله عنه ولم يكن مكتوبا ومجموعا فى زمن النبى عليه السلام
وفى شفر اربع لغات ضم الشين مع ضم الفين وسكونها وفتح الشين مع فتح الفين
وسكونها والكل واحد بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر بفطنته اعلم
ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بامرين والاول على الحركة من المطالب الى المبادى

و

والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصيل المادة والثانية تحصيل الصورة والفكر هو تركيب
امور معلوم لتحصيل مجهولات لانه الحركة الثانية ومسبوقا بالحركتين والاستدلال النظر
بدليل سواء كان الاستدلال من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة والاجتهاد
الاجتهاد فى اللغة تحمل المجهل اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع بذل
لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد لتعلقهم بدل المجهول المنيل المقصود و
معنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه العجز عن المزيد عليه والا
ستنباط اى اخراج الاحكام عن الادلة المسمعية واصل الاستنباط اخراج الماء
يخرج من البدا ولما يخص قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظرا الى علم التوحيد وقوله
بالاجتهاد والاستنباط ناظرا الى علم الشرايع والاحكام مشتملا على فروع الفقه و
اصوله وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلا
حات تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى وهنا التخصيص ان صدر من النحوى فهو
فهو اصطلاح النحوى وان صدر من الفقيه فهو الفقيه وتبيين المذاهب والاختلاف
وسموا عطف على قوله فاشتغلوا ما يفيد اى ما وضع لذلك فيخرج علم التغيير
والحديث والاصول لانهم لم توضع لذلك معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه الاول ان المعرفة
يستعمل فى الجزئيات والعلم فى الكليات الثانى العلم يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسايط
ولذا يقال عرفت الله دون علمته والثالثة المعرفة يطلق على الادراك الذى يسبق
الجهل وعلى الاخير من الادراكين شئ واحد يستحيل بينهما عدم ولا يعتبر من هذين
القدمين فى العلم والمراد من الاحكام خطاب الله وهو يعلم من الفقه بالتفصيل
واصول الفقه بالاجمال الادلة الاجمالية كالامر اذ يقال الامر للوجوب والنهى
للتحريم والادلة التفصيلية ما صرف عليه الامر والنهى اذ يقال اقيموا الصلوة
يدل على وجوب الصلوة ولا تقربوا الزنا يدل على حرمة الزنا قوله عن ادلتها اى عن

اصطلاح نحو

عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبي عم والملك ورد بان علمهما
من الادلة ايضا لكن بطريق الحدس ولا بالاستدلال فيجب ان يزاد قيد الاستدلال جوابه
ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال ولو جعل من ادلتها
متعلق بالاحكام بحيث زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبي عم والملك قوله من
فقه بالضم اي صار فقيها وبالكسر بمعناه فهم والاول اشهر قوله وسموا ما يفيداه
علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية
ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي افادتها اي الادلة الاحكام باصول الفقه الظاهر
انه عطف على المعرفة وكان يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا على نفس الاصول
لا ما يفيدها فلذا قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة
اجمالا من حيث انها معرفة للفقه احد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة لغدوعها
الداخلة فيها اجمالا فهي بهذا الاعتبار مفيدة لها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة
احوال الادلة اي علم منه بطريق اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة
اجمالا في افادتها الاحكام الشرعية ومعرفة العقايد عن ادلتها اي سموا قولهم
العقايد اي القضايا المعتقدة وهو عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل
الالهيات شخصية بالكليات حتى يفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد
نبي عم حق وغير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل وان القضية
الشخصية يفيد مثلها المتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافادة القضية الكلية لغدوعها
ويعرف من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقايد عن ادلة
تلك العقايد بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا عنوان الكتاب
هو الذي يكتب على مكتوب يعرف منه ما في الكتاب اجمالا اي اول مباحثه كان قولهم
اي قول العلماء اي قالوا في مواضع الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام
في اثبات النبوة كذا والكلام في اثبات كلام الله كذا وعلى هذا سايرا الابواب و
الفصول قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام

وغيره

وكذا ح

وغيرها الكلاميين والمعاصرين والمتاخرين والطوالع اللهم الا ان يراد عنوان مباحث
الكتاب المؤلف او لان هذا الفن ولا سيما الكلام اشتهر مباحثه واكثر مسائله
وجد اللاوالغرض من الجدال الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان
الذي لا يحول حوله شبهة ولا يتطرق عليه مغالطة حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل
الحق لعدم قولهم بخلق القرآن قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية كان معتزليا
ولانه يورث اي يعطي قدرة على الكلام اي على الكلام التكلمي في تحقيق الشرعيات
اي تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات والزام الخصم كالمنطق للفلسفة يعني ان للفلاسفة
علما نافعا يتوسل به الى سايرعلومهم سموا بالمنطق ولنا علم نافع كذلك سميناه بالكلام
وعلى هذا التقرير يشعر بكون الكلام آلة وحاكما كالمنطق والالة والخادم احسن من
ذي الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام احسن من سايرعلومنا وليس كذلك بل هو
اشرف علومنا كما سياتي عن قريب ولانه اول ما يجب يعني الاشتغال بعلم لا يكون ذلك
الكلام اول الواجبات ان هو اصول الشرايع كلها والفايدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال
بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم وبه سمي كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات
لا سيما للتميز قال عم السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة باختلف العلماء في
ذلك الفرض فقيل هو الكلام قيل هو الفقه وقيل هو علم التفسير والحديث والحق انه كل ما
يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجب واجب وله
اعتقادا ان للعالم صانعا واحدا قادرا بالنظر الصلوة الخمس والصوم والزكوة وحرمة
الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة
هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات في الاجتهادية والمحرمات
الاجتهادية فالحق انها والكفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قولهم
فرض على كل مسلم يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية
فرض على كل مسلم سيسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لا على كل
واحد ففي الحديث عند طلب العلم بنفاوة يطلب علم به فرض على كل مسلم من العلوم التي

اى العلوم المدونة وجوبا بعضى واجب الكفاية نهاية ظاهر واما بعضى واجب العين فباعتبار اشتغالها
على العين انما تعلم وتعلم بالكلام اى بالتكلم فاطلق عليه اى على بعيد معرفة العقايد عن ادلتها
هذا الاسم حتى به ولم يطلق على غيره تمييزا بينه وبين غيره من العلوم اولانه اى علم الكلام انما
يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره اى غير علم الكلام قد يتحقق بالتامل
ومطالعة الكتب وحقيقة ان ابا حنيفة رحمة الله لما استنبط الاحكام الشرعية من القراين والسنة
لم يكن له مخالف ومنازع فيما قالوا بين المذاهب امكن تحققها بمطالعة الكتب التي والتامل فيها
واما علم الكلام فلبعده وذالآبعد تحقق المجانبين ولانه اشرف العلوم خلافا ونزاعا اى و
ليس سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام في المجانبين الا انه احق به لانه اكثر
العلوم خلافا ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين فيشتد افتقارا اى وافتقار علم
الكلام الى الكلام اى التكلم مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام حول
ماعداه من العلوم اى وليس كذلك مساواة مسايل العلوم في الخلاف والنزاع الا انه اختص به
لقوة ادلته كما يقال للافيوي من كلامين هذا هو الكلام ولانه لاتبنايه على الادلة القطعية
المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب ولهذا اختص به وتغلغلا
التغلغل الماء في الشجر اذا نفذ في الشجر فيه اى في القلب فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو
الجرح وهذا اى هذا الكلام غير المخلوط فيه علم الفلاسفة هو كلام القدماء في باب العقايد
كما يقال يتكلم كلام فلان اى شبيه حاله وقيل معناه ان علم الكلام في تدوين والقدماء
هذا المقدار ومعظم خلافياتهم الضمير راجع الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام قوله
ومعظم مبتدا خبره قوله مع الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية و
الصفاتية والشيعية والخوارج ثم تشعبت منها ثلث وسبعين فرقة تحقيق ماروى انه قال
ستفرق امتي ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل منهم قال الذين هم على ما
انا عليه واصحابي فقط اى لامع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما كان المتاخرون
فعلوا كذلك وخلطوا الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء

مشد

مشددة وبحفقة ومفتوحة القاف الساكنة الطاء للزمان الماضي وبنيت لتضمنها معنى
من الابتدائية والى الانتهاء ولان المعنى في ما رايته فقط ما رايته من الاول زمان امكان الرؤية
الى وقت هذا خصوصا المعتزلة لانهم اى المعتزلة اول فرقة استوفوا قواعد الخلاف اى المخالف لما
ورد به ظاهر السنة كما سبق تخلوا الضمير في راجع الى ما او لما وجرى عليه الضمير راجع الى ما
جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في متعلق باب العقايد في متعلق بورد
او وجرى وذلك اى بيان قواعد الخلاف ان كبيرهم اى رئيس المعتزلة واصل بن عطاء
اعتزل اى رجع عن مجلس الحسن البصري وهو من اهل السنة والجماعة يقرر اى يقرر حال
من الضمير المستكن في قوله اعتزل ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين
المنزلتين اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظن البعض من كلام المعتزلة لان
لان مرتكب الكبيرة يخلد في النار عندهم وعن ابن عباس رضي الله عنه ان الاعراف في
قوله تع وعلى الاعراف رجال منزلة بين منزلة الجنة والنار واهلها ان استوى حسناته
مع سياته وهي ذهب الى الغزي بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن اذ جرهم الى الجنة وقيل
الحفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان الفترة من الرسل اى بعد عيسى الى
ظهور محمد عليهما الاسلام فقال الحسن البصري قد اعتزلنا عنا اي واصل بن عطاء
عنا فسموا المعتزلة والقاضي عبد الجبار من المتاخرين من اكابرهم كان يقول كل
موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القران والمراد منه الاجتناب من الباطل وبهذا صار
اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تع فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون فالمراد
من الاعتزال ههنا المعتزلة من الايمان الذي هو الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل
وهم اى المعتزلة سموا انفسهم اصحاب العدل المتوحيد عدل الشئ بالشئ اذا سويته
به والتوحيد لقولهم لوجوب يقال وجب الحايط اذا سقط ووجب القلب اذا اضطرب
من الفزع ثواب المطيع وانما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه
اى يرجع اليه وعقاب العاصي على الله تع قوله لوجوب ثواب المطيع اى علة لتسميتهم
لتسمية انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة عنه اى عن الله هذا علة

لتنبيههم انفسهم اجيب بان التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقبح به صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت من خلقهم كما هو لهم شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي ثم انهم اي المعتزلة توغلوا التوغل الافراط و الاعتداء في علم الكلام وتشبثوا اي تمسكوا بان بال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ الى متعلق شاع ابو الحسن الاشعري وهو من نسل ابي موسى الاشعري صاحب الله وكان الشيخ ابو الحسن الاشعري في الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان اهل السنة والجماعة لاستاذه اي علم الجبائي وتخفيفة الياء منسوب الى الجبا وهي قرية وفي شرح العمدة بتشديد الياء اما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم اي لاحد الاخوة مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال اي الجبائي ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن لكي واطيعك فادخل الجنة فقال اي الجبائي يقول رب اي كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لكنه ان يموت صغيرا لان صلح للعبد واجب على الله تع ان يعطيه عند المعتزلة ولو لم يعطيه مع انه لا يتصور به العبد ينفع به للكان الله تع بخيلا واعلم ان المعتزلة اوصيوا على الله تع امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبايو قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا قال الاشعري فان قال الثالث اي العاصي يا رب لم امتني صغيرا لئلا اعصي لكي فلا ادخل النار وماذا اقول لجلال الرب قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما استفهامية وذا موصولا ويقول اصلحته اي ما الذي يقوله الرب وان يكون ما ذا بمعنى اي شيء مبتدء ويقول خبره الرب فبهت الجبائي اي سكت وتحير من غير اقتدار على الكلام قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله تع بل الواجب اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كما عطاء العقل المميز خيره وشره والقدرة ليسعى في خيره لبهديهم الى الخير والحق فانتهم اوجبوا خلك وقالوا الا تكليف بالطاعة بلا اعطاء

اسباب

اسباب المائة من الفرق سبعة

اسباب بحصرها فيجب عليه تركه بمقتضى حكمه وترك الاشعري مذهب اي مذهب الجبائي واشتغل بهوى الاشعري ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ اي حنيفة بابطال راي المعتزلة واثباتها وردوا الضمير في عليه راجع الى ما فسموا بالاشعري ومن تبعه اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وخاض اي شرع فيها اي في العربية الاسلاميون اي الفرق الاسلامية من المعتزلة وغيرها فما وافق الفلاسفة فيما خالفوا اي الفلاسفة فيه الشريعة الضمير في فيه راجع الى ما فخلطوا اي الاسلاميون ذا الكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا اسلاميون مقاصدها اي مقاصد الفلسفة فيتمكنوا اي يتجددوا من ابطالها اي الفلسفة وهلم جرا وهو مصدر خبر يخبر بمعنى جرب وهلم جرا بفتح الميم اي احضر وا وهو اسم قبل لا ينصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بني تميم واصله عند البصريين هاء ثم ذا ذا قصد حذفت الالف وعند الكوفيين حصلت ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان دخول الامر ويكون متعديا كما في قوله تع قل هلم شهداءكم ولازما كقوله هلم الينا وهو عطف على مقدر اي استمع ما تلوته وهلم جرا او قيل على جملة فحملوا العطف القصة على القصة وقيل على جملة خاص وهو سهو واذ لا معنى لتاخر جزء من الجزاء ولكونه من تتمة الشرط الى ان ادرجوا فيه بعض الطبقيات هو اجسام الافلاك والعناصر وغير بعض الطبقيات توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار والامطار وسمي البحث عن ذات الله وعن معتقداته الدينية وخاضوا في الرياضيات كعلم الهندسة حتى كادوا يميز اي الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات المراد بالسمعيات احوال البرزخ وهذا اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة هو كلام المتاخرين والكلام الذي يتخلط بالفلسفة هو كلام القدماء وبالجملة اي سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين الفرق بين الجملة وفي الجملة يستعمل في الكثرة وفي الجملة يستعمل في القلة هو اشرف العلوم لكونه اي علم الكلام اساس الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة تثبت فيه ورئيس العلوم الدينية ولكون معلومات اي مسايل علم الكلام القواعد الاسلامية وغايته اي غرضه وثمرته التي تترتب

شفقه فانه ص

على النبي ﷺ من حيث تبليغه آياته ومن حيث يطلب بالفعل عرضا ومن حيث يسوق اليه منفعته
الفورية اى العطف بالسعادة الدنيوية اى مكرما عند الله والدنيا وتبا اى مكروها ومحبوبا عند
الخلايق وبراهته جمع برهان فلان يقال في اللغة ابره والرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم
بره الرجل اذا ابيض ويقال برهان وبره منه للمرأة البيضاء وفي الاصطلاح هو القياس
المؤلف من اليقينيات الخ القطعية جمع حجة وهي القضايا المرتبة الموصلة الى المطلوب التصديقي
اى الفعلية المفيدة هو ما جرت على غير من هي له باحد دلالة السمعية وما نقل عن السلف
من القطع من بيان لما في اى علم الكلام والمنع عنه اى عن قراءة علم الكلام قوله وما نقل
عن السلف الخ اشارة الى الجواب بما قيل انكر ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك
لما منع السلف عن مباحثه وفلانة ونقل ذلك عن الشافعي ومالك واحمد وجميع اهل الحديث
وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله فانما هو للمتعجب
لحال الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصر افساد عقايد بسلمين لما نقل عن السلف
ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهي عنه لما روى ان حماد بن
اى ضيفة رحمه كان يتكلم في الكلام فنهاه الادب عنه فقال له الحماد قد رايتك وانت
تتكلم فما لك تنهى فقال يا بني لم كنا نتكلم وكل واحد منا افعى كان الطير على راسه مخافة
ان يدل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه فكان يريد ان يكفر صاحبه
وان اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روي في الجزء الصحيح انه ﷺ خرج
يوما على الصحابة وهم في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه الكريم فقال ابهذا امرتم ام
سلنا اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر قيل هذا الحديث يدل على النهي
عن البحث مطلقا لان الصحابة رضي الله عنهم اذا دلو يتحمل عقد قلبهم لا للتعصب والفساد ولو
سلم ذلك عن بعضهم فما معنى نهي كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط
والهلاك قال الامام الايات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة
والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انه منهي قيل في جوابه انها وان كثرت انما وردت
على وجه الاجمال ونهى السلف بانما ورد عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه

يقا

يقاس القلب فكذلك فذلك يقال الكثرة تاركي الصلوة ومرتكبي الكبيرة ومضيع العمر فيما لا يعنيهم
وايضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها زيادة فضل بينا ومنه العجب والكبر والرياء
ينشاطره وكذا ذلك سبيل السعداء ولهذا قال حجة الاسلامية ينبغي ان يحترص في تعليمه من فيه ثلث خصال
المجد والذكاء والتقوى قبل فهو واجب على من هو اهل له وحرام على من ليس اهله والى ما
فيما لا يفتقر اليه الضمير راجع الى ما من عوام المتفلسفين من بيان ما كالبحث عن كيفية
وجود الباري تع وصفاته وكيفية تعلق القدرة بالمقدورات وكيفية العذاب بعد الموت
وكالبحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها في اكساب العقايد الدينية
هو العلم باكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا ولا غير او الا اي وان لم يكن المنع
للمحتسب في الدين فكيف يتصور المنع الكيفي قد يكون في حكم الظرف بعض في اي حال وقد يكون
في محل الرفع على الجزئية اذا كان بعده اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون في
محل النصب على الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل الواجبات وسائل المشروعات ثم
لما كان ما اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام وهو
وجود الصانع تع وصفاته وتوحيده وافعاله سايل المسايل السمعية بالكلامية و
القياس يقتضي ان يصدر الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان مبنى الكلام
اى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم على وجوده
الصانع اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما اني منسوب بان وهي
يدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثاني لمي اى منسوب
بلم وهي العلية وهو عكسه فالاول سانح قلنا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال ان توضيح هذا
سيدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده الخ سيدل بوجوب الوجود على يقتضيه
الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال وتوحيده اى الصانع وصفاته وافعاله
كالاختيار والاهادة ثم منها اى من وجود الصانع وصفاته وافعاله اي سايل السمعيات كما
سيدل بالمعجزة وهي فعل تع على ارسال الرسل والى سايل السمعيات كسوال منكر ونكير وعذاب
القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار وغير ذلك ناسب جواب لما تصدير الكتاب اي العقايد

بالتنبيه على وجوده ما نشاهده من الاعيان بيان ما والاعراض وتحقيق العلم بها اى بالاعيان والاعراض ليتوسل بذلك اى بالتنبيه الى معرفة ما هو المقصود الاتم وهو معرفة الباري وصفاته فقال

قال اهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله بالحجج والبراهين وهم اهل السنة فانهم يثبتون الحق اما بتفسير واضح او بناء وبل صحيح واغا عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما تذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بالاشياء حقيقة فان واحدا لا يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحدث لم يكن المتكلم معه جايزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة في الدين في شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العلى للنفس الناطقة هي معرفة الصانع جل من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وما صدر عنه من الآثار والافعال في النشاة الاولى والاخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ وطريق الطرق لاجل هذه المعرفة من وجهين احدهما طريق اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريق اهل الرياضة والمجاهدين والصحيح ان كلا منهما طريق لكونه للطريق الاولى ان التزموا سنة من خليل او الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والآخر للمتألهين والسالكون للطريق الثانية ان واظبوا في رياضتهم احكام الشرعية فهم الصوفية المتشرعون والا فهما الحكماء الاشراقيون والمشهم لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا للهدى الانبياء ومقيدا بالتمسك بحصوصا اهل السنة منهم وفقا قال اهل الحق هو اى الحق المطابق للواقع اى نفس الامر هو الشيء بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء المعنى بالمصدري وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تع لكن الاول اليق ههنا يطلق اى الحق على الاقوال يقال القول حق والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك اى باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقايد وغيرها على ذلك اى على الحكم المطابق للواقع ويقابله اى الحق الباطل وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد باطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة فيقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص والحق عام مطلقا ويقابله اى الصدق الكذب بخلاف الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال

ما

حاشية وقد يفرق بينهما اى بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم للواقع فهو صدق مطابقة اى الحكم للواقع ومعنى حقيقة الحكم اى الحكم مطابقة الواقع اياه اى يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء هذا فرق بحسب المفهوم وما سبق فرق بحسب صدق الاستعمال فهما متحدان بالذات مغايران بالاعتبار فان قيل لم سمي الحق حقا والصدق صدقا ان الملحوظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو الواقع ونفس الامر الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا وتسمى الثاني بالصدق تميزا عن اخته بمطابقة للنسبة ثابتة الجملة في موضع النصب بانه مفعول قال حقيقة الشيء وماهيته جمعهما في التعريف ليدل على تراد فهما والمشهور ان الحقيقة يطلق على شيء باعتبار الوجود والماهية يطلق على شيء لما باعتباره يعني ان الماهية اعم من الحقيقة فان الماهية عبارة عن ماهية الشيء يكون بحيث يصدق عليه هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كماهية العنقاء، وهو طريق بعيد في الفاق وان الحقيقة عبارة عن ما به الشيء يكون هو هو ولكن لا بد من صدق على شيء في الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو الضمير ان للشيء احدهما له والآخر لما وهو مبتدأ، وخبره والجملة خبر عن الشيء ومتعلق نكارة المقدر وجملة الشيء هو هو في محل اسم وخبره وجعل به متعلقا في بعض نسخ الجملة تكلف توضيح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا يحتاج الى جاعل بل الجعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده في معنى سنية الشيء لنفسه استفادة عن الفاعل، لتضيف العبارة لا يقال كون الانسان انسانا سبب الناطق فيكون حقيقة له لانه كالشبهة في الماهية كما عرفت على ان الناطق سيخصص الحيوان لا يكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونهما الكاتب والضاحك فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعني كانه اشارة الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان ولا فرق بينهما بحسب المفهوم وبالحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى انه بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار وجوده في الخارج حقيقة بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال شخص فلان يصيد فهو شاخص اذا فتح عينه مع قطع النظر عن ذلك ماهية اى مع قطع النظر عن كل واحد من

ن اصاحه قاح

الاعتبار ح

من التحقق والتشخص والشيء عندنا الموجود مبتدأ وخبر اي الشيء عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا
للمعتزلة فان المعدوم الممكن شيء ايضا عندهم بمعنى انه ثابت وان لم يدخل في الجملة الوجود لا بمعنى انه
يطلق عليه لفظ الوجود ثم الحال فانه شيء بمعنى المغاير الثابت في الخارج واما الشيء اللغوي وهو
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم والممتنعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله
تع وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ودليل على ان المعدوم ليس شيئا لان الله تع لم يخلق الشيء في حال
عدمه ولو جاز لما صح والثبوت والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة فيكون الشيء بمعنى
الثابت مرادفا للموجود لكن المعتزلة منعوا الترادف في الثبوت مع الوجود بل قالوا الثبوت الشيء
بحيث يكون النظر الاثاره هو الموجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء
على صيغة المجهول ومصدر للمعلوم ايضا لوجد بمعنى الصادقة معنا هما اي بمعنى الثبوت والتحقيق
اع بديهي التصور فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهي لكن بداهة
كسبية وقيل للعكس تعريفه اصلا لا بداهة ولا كسبيا ويستدل لان كل واحد منهما ثابت في موضوعه
في المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع والحق ان اريد بالوجود كون الشيء في الخارج
فبداهي كقولك زيد في الدار وان اريد به امر يشاء هذه النسبة فغير معلوم الحال فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا اجاب هذا السؤال الماكان مابه الشيء هو هو يختار
تحققه في الخارج حقيقة وكان الشيء هو الموجود كان قول المص حقايق الاشياء ثابتة باطلا
لان الشيء لما كان هو الموجود وكان حقيقة ايضا موجودة فان حقيقة الشيء عين ذلك الشيء
فيكون تقدير قوله حقايق الاشياء ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان
المحمول لا بد وان يكون مغايرا للموضوع وههنا ليس كذلك لان المحمول عين الموضوع فلا يكون
جملته في المعنى بل في اللفظ قلنا المراد انها يعتقده حقايق الاشياء ويدل من ضمير الغايب او
مفعول ثان للمعتقد وتسمية بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض السماء
جمع سماوة والهمزة بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد ان زيدة والهمزة في ارض
اصل روى عن علي بن ابي طالب رض الله عنه انما سمي الارض ارضا لانها تتارض اي ما في
بطنها اي تاكل ما فيها وقال بعضهم لانها تتارض بالجوافر والاقدام والسماء

في اللغة

في اللغة ما علا لك وظلك واصل الكلمة من الانسياح ومنه قولهم ارضت القدحة اذا اتسعت
امور موجودة قوله ان ما تعتقده مبتدأ امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال
ان المحمول والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم متغايران في الحقيقة في
المفهوم والكان متحدين بالذات فيوجب الحمل في المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا
يرد ما ذكرتم من السؤال في النفسي الامري موجود في ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته
لغرض قارض واعتبار معتبر كما يقال وجب الوجود موجود اي ما يفسره بهذه العبارة
وتسمية بلفظ الله تع موجود وهذا الكلام مفيد اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان اي صدق هذا الكلام للرد على منكر بكما لسوفسطائية وبيان كونه مفيد
بالتاويل بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم المجمل يفصل الى الفرد ع
بعضها يحتاج الى البيان اي صدق هذا الكلام للرد على منكر بكما لسوفسطائية كوجود الجنة والنار
وبعضها لا كوجود السماء والارض فيه بحث لان فعلك الثابت ثابته له فوقع كذلك قول ربما
كما ان المحمول غير الموضوع وحمل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق ليس اي قولنا حقايق الاشياء
ثابتة مثل قولك الثابت ثابتة في الفاد لان احترافي فيه فلا يحتاج صدقه الى البيان نكون
الانسان انسان فما كونه مفيدا فيحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تامل بخلاف
قولك بعضها حقايق الاشياء ثابتة ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري فان النفي ويل فيه
لا فادة غرابة الخفاء قيل ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري اي حال كونه غريبا قول ليس
مثلا وتعقل تاويله شعري شعري لاتحاد اللفظ والمعنى بخلافه ما نحن فيه فان الاتحاد
ليس الا من جهة المعنى واما معنى قول الشاعر انا ابو النجم شعري فلتضمن كلامه نوع
وشعري وصفة الكمال تضم كلامه خاتم الجواد اوقعه خبرا وكذا شعري اي انا ذكر المشهور
الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بمفيد في قولنا
حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد بان المسمى بحقايق
الاشياء ثابتة في الواقع اي كلما تسمية حقيقة من الحقايق ويطلق عليه الماهية

من السماء كالارض والسماء وغيرها كالاشياء موجودة في الخارج فظهر ان ليس ما هو
المراد بذلك على ما لا يخفى متعلق بالبناء المعد اي بناء على ما لا يخفى وتحقيق ذلك او الجواب
المذكور ان التي قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه او على ذكر الشيء تبعا مفيدا
بالنظر الى تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان واذا اخذ من حيث انه جسم ما
كان الحكم عليه او اللانسان بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان
ذكر لغوا يعني لو كان السامع عالما بالانسان من حيث انه حيث يفيد الحمل بالحيوانية
ولو عامة ومن حيث انه ناطق لا يفيد الا الموضوع سيتحد على المحمول والحكم كذا في قولنا
حقايق الاشياء ثابتة واجب الوجود موجود فان الحقايق واجب الوجود اذا اخذ من حيث
موجودان في الخارج يكون الحكم عليها بالثبوت والوجود لغوا واذا اخذ من حيث انها
موجودان في الذهن وكان الحكم عليها بالثبوت والوجود يكون الحكم عليها بالثبوت
والوجود الخارجين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا والعلم بها اي بالحقايق
من تصورها بيان علم والتصديق بها وباحوالها اي يكونها اعيانا واعراضا والضمير
بوكلها راجع الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال باثبوت الحقايق على
الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم به اشار الى دفعه بتعميم العلم الى تصورها
تها والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به
وستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة قال ابد من التعميم بغير الثبوت
متحقق اي موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس
الامر كثبوت الاضافة عند من جعلها لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود
في الخارج عند من يقول به فهو خطاء لان القائل بوجود العلم انما قال بواسطة وجود
النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود في الذهني والذهني موجود في الخارج
فينتج ان العلم موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم الذهني وجود كلي ووجود
الذهني في الخارج ووجوده على فلا ينظم القياس انتظامي في قولك الدار في الحمام
والحمام في البيت وقيل المداد اي من قوله العلم بها العلم بثبوتها اي بثبوت حقايق

الاشياء

الاشياء يعني قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله حقايق الاشياء والثاني الثبوت
المذكورة ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عايدا الى قوله حقايق
الاشياء لان اللام والاضافة في قوله الاشياء للاستغراق الجنسي وحقايق مضاف اليه فيكون المراد
بالحقايق جميع الحقايق لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقايق للجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم
انقسام الاحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيء وفرد من افراد الحقيقة ويكون معنى
كلام المص والعلم بجميع الحقايق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقايق لا يحيط به علم البشر فتعين
ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عايدا الى الثبوت
لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر قلنا يجوز ان يكون الضمير العايد اليه مذكر الوجود
المطابقة بين العايد والمعود اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا لانه مضاف الى المؤنث
فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث للقطع اي لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقايق لان
بعضها لا يعلم بانه علم بجميع الحقايق قيل لا يفيد الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم
بجميع الحقايق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقايق لان العلم بثبوت جميع الحقايق انما يكون
بعد العلم بجميع الحقايق فيكون انتفاء الثاني موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عايدا الى الحقايق
دون الثبوت جوابه ان الضمير يرجع اي الثبوت في ضمن المحمول وهو عند مستقرق في نفي وان المستقرق
موضوعه والجواب اي جواب قوله وقيل المراد بثبوتها والجواب مشتق من جاب الفلان اذا
قطعها سمي جوابا لانه ينقطع به الخصم ان المراد الجنسي اي العلم بجنس الحقايق متحقق اي لا يخ
ان المراد بالحقايق جميع الحقايق بل المراد بها جنس الحقايق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى
انه ما نعتقده حقايق الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا شك ان الاستغراق بناء على ان المعنى
كل ما نعتقده كذلك قبل لا يخ انكل ما نعتقده كذلك يجوز الخطاء في الاعتقاد نعم انه كذلك
احسب اعتقادنا لكنه تكلف فالرجوع اي الحسي اسهل رد على القائلين بانه لا ثبوت شيء من
الحقايق والعلم لثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها اي الحقيقة يعني ان المص حقايق الاشياء
ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق لانهم ينفون بالكلية فالاثبات في الجملة يكفي
في رد هم وقوله والعلم بها متحقق رد لقولهم والعلم بثبوت حقيقة الشيء ولا العلم بثبوتها

والاحاد

والحاصل انه مدعى الحصم السالبة الكلية وهي لاشيء من الحقايق بثابت والحاصم يثبوت حقيقة فقد دفعها
على يكفي اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع
الاجتماع صدقا وكذبا حلاف السوفسطائية رخم القوم ان السوفسطائية طائفة ينتسبون الي
ثلثة مذاهب كما نقل الشارح والمحققون منعوا وقالوا لم يحكى عن عاقل ان يقول بهذه
المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه يدل استقاق اسمه من سوفا والسطا كذا في
تلخيص المحا الملخص فانهم اي من السوفسطائية من ينكر حقايق الاشياء ويدعي انها اي حقايق الاشياء
اوهام كالنقوش على الماء وخيالات باطلة وهم العناد هم الحقايق ومنهم من ينكر ثبوتها اي
حقايق الاشياء في الخارج ويزعم انها تابعة للاعتقاد دلت حتى ان اعتقدنا ان الشيء جوهر
فجوهر او عرضا فعرضا قديما فقديم او حادثا فحادث فيكون كل من النقيض حقا بالنظر
الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حق عندهم فلا اعتبار لهم وهم العندية لنسبتهم الحقايق الى
الفهم وردّ المص مذهب العنادية والعندية بقوله حقايقا الاشياء ثابتة ومنهم
من ينكر العلم بثبوت الشيء لا بثبوته ولا ينكر ون نفس الحقايق ولا بثبوتها في نفس الامر بل
ينكر ون العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت ويزعم انه شاك فيها نه شاك وهذا جزاء كلية دعوة
الى الشيء يقول حكم يا رجل وكذلك والاثنين والجمع والمؤنث موحد وهذه الكلمة تستعمل
بمعنى دعاء المخاطب كقولك حكم الى ان اذن مني ويقال وهم الادرية بريد المص بقوله والعلم
بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول نفى الحقايق والثاني لامع قطع النظر عن
الاعتقادات فقوله بثبوتها بتبعة الاعتقادات والثالث نفى ثبوتها وعدم
ثبوتها لنها تحقيقا نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده انا نجزم بالضرورة
ثبوت بعض الاشياء بالعيان اي باحدى الحواس الظاهرة هو الموجود في الخارجية
كحراره النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اي بالدليل العقلي وهو الامور العقلية
فثبت المط الذي هو ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بذلك الحقايق والزاما معطوف
على تحقيقا وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي الاشياء الزم ارتفاع النقيضين وهو
محال وان تحقق اي ان تحقق نفي الاشياء والنفي والواو للحاصية من الحقايق فثبت

المط

وسنكر

فتح الضرورة باكثيرة فيها اى النظريات اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا تنافى
الجزم فى البعض بانتفاء السبب بالكلية كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد اعلم ان
شيوخ الحكماء كالاسفلاطون وغيره انكروا الحسيات واحتجوا بالبديهيات قالوا انى العقل بساعدنا
وهو متحرك ونور دايرة من النار وهى شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا
غلط الحس السليم فى امثالها كان منها لا يقبل ادراكه فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لا
سباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعتراض بان اسباب الغلط
غير محصورة فلعل الكاذب مثلا لم يكن ابيض سبب خفى فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب
ثم نفيها فيه ولو بتبين ذلك بالنظر دقيقة فلا يكون بديهيا رد عليهم بان حكم العقل
كما ان منتهاه الحسى كذا منتهاه العقلى فاحتجاجكم بالعقل دون الحس باطل وقيل بديهة
يشهد بها العقل لعدم غلط قلنا نشهد ايضا بعدم الغلط فى الحس فلا قدح فيها لا
خلاف فى البديهى هذا جواب عن قولهم منع بديهيات وقد يقع فى اختلاف لعدم
الالتفات وكثافة فى التصور لاثناء البديهة وكثرة الاختلافات جواب عن قولهم
والنظريات فرع الضروريات فقادها لفسادها النظر لاثناء حقيقة بعض النظريات
والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا الملاحدة منهم لا يفيد فمن علم
ليثبت به اى بالمعلوم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يموتوا قيل هذا وارد
على من انكر الحقايق كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم بدعوا غلط الحس فى كل شئ بل بما
وجدوا غلطا فى كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين فانه قلت الغلط فى الحسيات يستلزم
الغلط فى العقليات لانها مبادئها فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع فانكم اذا ابصرتم ظلا احسته
ساكنا ابصرتموه فى مواضع آخر ساكنا فالكل ايقنتم منها بانه متحرك وهذا اليقين حصل من الغلطين
لا من جهة غلط فان الحس يتجيزه فى الموضعين ليس بغلط بل الغلط فى زعمه ساكنا والحق ان احتمال
سبب الغلط لا يقدح فى ادراك الحواس بل يقدح فى العلم بكونه ادراكا حقا وهو مدفوع بان تظافر
العالم ترتيبا لواجب الحكيم الذى اودع فى كل نوع مصلحة لم يختلق عنه فلو كانت فطرت
الحواس للادراك كما تكاد ادراكه سببا عن سبب الغلط وسوسطا اسع للحكمة المجهول هو العلم

المذ

الزخرف وهى التى تكون ظاهرا بحلا بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة لان سوفا
معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف اى المزين بالباطلة والغلط باطلة ومنه اشتقت
الفلسفة السفسطة استعملت فى اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة كما اشتقت الفلسفة
من فيلا سوفا اى بحب الحكمة واسباب العلم اى اسباب حصول العلم لحذف المضاف والسبب
لغة ما يتوسل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير ناء وشرو وهو صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت هى به اى الصفة الضمير فى به راجع الى من وبهذا التعريف لا الى منصور الحامد
بدتى اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه الضمير فى عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم
قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما اى يذكر ويمكن تفسير للمذكور ويتضح ويظهر تفسير بقوله
يتجلى قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فيرد عليكم من معلوم يحصل
بالكسب فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله المذكور ويمكن ان يعبر عنه فالشئ
الذى يمكن ان يذكر الذكر بالقلب وبالكسب باللسان قوله المذكور من الذكر
بالكسر هنا لانه لو اخذ من الذكر بالفتح لاحتاج الى هذا التاء ويل لكنه يعم المعدوم فتذكره
فى تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا فى العلم المطلق على مذاهب ثلثة المذهب
الاول انه ضرورى لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازى رحمه الله
ليبين الاول ان كل احد يعلم بنفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص تعلق
بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء من ذلك المطلق ذاتى للمقيد والعلم
بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذى يعلم به كل احد بالضرورة
كان العلم بالمطلق سابقا عليه والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فيكون العلم
المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل الثانى هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما
ان يعرف بنفسه وهو محال جزما او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو
علم بالغير لدار الدور او لتوقف معلوم متكل واحد منهما على معلوم من الآخر فالتوقف
ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول هو ان يقال لا نسلم ان تصور
ذلك العلم الجزئى ضرورى بل الضرورى حصول ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده وفى ذلك

اى بالصفة و

ظ روى من شاء انه ان هو يذكر ويعبر عنه

الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات
الخصوصة ولا تتصور شيئا من هذه العلوم فاذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده
في محل الحصول غير تصور وغير ذلك مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية
المتعلقة بالمعلوم تصور لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولكن سلمنا
ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لانا لا نسلم انه يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا وانما
يلزم انه لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الد
ليل الثاني فهو ان بقال انا نحتاج سر ان العلم معرف بغيره ولكن لانا نسلم لزوم الدور فان غير
العلم انما يعلم بحصول علم الجزئي متعلق به لا تتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا
لان تصور العلم يكون موقوفا على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم
لا على التصور وحصول غير تصوره والمذهب الثاني هو انه نظري لكن لا يمكن تعريفه و
اختاره الامام الحرين وامام الغزالي واستدلا على بدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي
والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه موجود كان او معدوما
كالشيء يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج فيشمل ادراك الحواس في ادراك العقل من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض يحتمل الشيئين احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمل والثاني ان لا يكون هناك
نقيض ويصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التعريف يختار عند العلماء
يتناول التصور والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول ثم معنى هذا التعريف
ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة بمحلها وموقوفها الذي هو العلم وغيرها
تميزا عما عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق تلك التميز الذي هو المعلوم نقيض ذلك
التميز اي توجب كونها محلها تميزا بكسر الياء وقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير
وقوله توجب تميز الخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفة النفسانية كالشجاعة و
الحسن وغيرها ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان بهذه
الصفات توجب كلها بمحلها تميزا توجب كون محلها متميزا بمحلها بكسر الياء ضرورة

الشجاعة تميز الشجاعة عن الجبان وكذا السواد تميز الاسود عن الابيض واما الادر
اكات فانها توجب تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم واما العلم فيوجب تميز العالم عن
الجاهل ويوجب ايضا تميز المدركة عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج
عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل النقيض
وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول
عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه بزول بالتشكيك و
حاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا
محلها تميزا لمتعلق غير لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي
هو العالم لان التميز المتفرع على تلك الصفة ولا شك ان تميزه انما هو بشيء يتعلق به تلك الصفة
والتميز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز فانه وان كان شاملا للادراكات
الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاد لا يحتمل بين قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاد وقال العلم
صفة توجب تميزا بين المعاد لا يحتمل النقيض فح لا يشكل هذا التعريف ادراك الحواس لان
المدرك بالحواس هو الصورات لا غير والذي تدركه العبد فقد احس ولهذا اختاره صاحب
الشارح وللتصورات بناء على انها لا تقابض لها اي التصورات على ما زعموا تنبيه على احطائه
زعمهم ان اطلاق النقض على اطراف التقابض شائع والحق انه لا تقابض لها لان المتناقضين
هما المفهومان اللذان لا يجتمعان بذاتهما ولا يرتفعان بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا
انسان لا يجتمعان الا اذا اعتبر ثبوتها بشيء وح يحصل هناك قضيتان متناقضتان
صدق وكذبا نحو زيد انسان وزيد لا انسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقي
التصورات فان قيل يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع مع ان بعضها
غير مطابق قلنا لانا نسلم ان بعض التصورات غير مطابقة للواقع فان التصور لا يوصف بعدم
المطابقة اصلا فاذا ارتسم من بعيد شجا وهو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا
صورة انسان فتلك الصورة علم تصوري والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة
هذا الشيء المدرك فيكون التصورات كلها مطابقة لما هو تصورات له موجودا كان او معدوما

انما هو لا لاصفة و

الشوم

فلذا تناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الفرق بينه وبين الاول

ان

ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة واحكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال ايضا هو
المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه لا يشتمل بخبر اليقينيات من التصورات اى كما ينبغي لانه
ينبغي ان يشتمل هذا ايضا لكن استدرك عن التعريف الاول بقوله ان يحمل التحلي على الانكشاف التام
التام لا يشتمل الظن لان العلم عندهم اى المتكلمين مقابل للظن قوله لان العلم الخ اشارة الى جواب
ما يقال ان التحلي اعم من الانكشاف التام والعام لا يدل على الخاص باحد الدلالات الثلث
المعتبرة فكيف يحمل على الانكشاف التام حاصل الجواب ان العلم لا يعرف في هذا الفن الا بما
لا عتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة على ان المراد من الانكشاف التام للحواس الظاهرة اى للمحسوسات
من الملك والانس والجن خص هذه الثلثة لانها انواع للمكلف وحال غيرهم غير معلوم بعلم
لهم بقوس مجردة تدرك الكليات ام لا بخلاف علم الخالق فانه لذاته اى علمه الازلي لذاته مع علم
الاضافي وهو الانكشاف بعلمه الازلي فضمير لذاته راجع للعلم والا لكان واجبا لذاته ولم يقل
به احد لاسباب الاسباب السليمة والخبر الصادق والعقل ووجه الضبط ان السبب الذي
يحصل به العلم ان كان من خارج اى خارج عن ذات المدرك فالخبر الصادق والا اى وان
لم يكن خارجا فان كان اى السبب آلة غير المدرك غير منصوب بصفة آلة فالحواس والا اى
وان لم يكن آلة فالعقل بحكم الاستقراء هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو
العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر اما على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل
والمدرك للجزئيات هو الحواس فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تع اى اريد السبب القريب
فهو واحد لا غير وهو الله تع لانها اى العلوم بخلقه اى الله تع وايجاده من غير تاثير
كما مر والخبر والعقل والسبب الظاهري اى عن ما يكون سببا بالنسبة الى الظاهر لهما كالنار
للاحراق هو العقل لا غير واما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك اى الحواس آلات
والاخبار طرق والسبب المقتضي في الجملة بان يخلق الله تع فينا العلم عنده اى عند السبب المقتضي
بطريق جري العادة اى لا يكون موجدا يشتمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر
لا ينحصر في الثلثة بل هي انما اخترنا الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى
ترتيب المبادي والمقدمات فعلى كل التقادير الثلثة لا يكون قول المصنف وسبب العلم للحواس

الخ صحيحا قلنا هذا اى كون الاسباب ثلثة على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد حاصل
هذا الجواب هو اختيار القسم الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد المص
من السبب في قوله واسباب العلم ثلثة السبب المفضي الى العلم في الجملة ولكن انحصاره في الثلثة المذكو
رعلى عادة المشايخ اى اهل الحق للاعلى سبيل الحقيقة والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة اى
اى عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فانهم اي
المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك
فيها اي لا شك في ان تلك الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي العقول
او غيرهم كالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم جعلوا الحواس
احدى الاسباب براسها ولما كان معظم المعلومات الدينية طرق الصلوة والزكاة والـ
الصوم والحج وغيرها مما كثر من الفرائض مستفادا من الخبر الصادق وان كان داخلا
في ادراك الحواس لكون طريقه السمع جعلوه اي الخبر الصادق سببا آخر ولما لم يثبت عند
اي المشايخ للحواس الباطنة المسماة المشترك والوهم وغيرهما كالخيال والمتصرفة و
الحافظة لان دلايل الحكماء على اثبات الحواس لم يتم عند المشايخ ولم يكن عندهم دلايل
شافية لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا في اثباتها ببيان تمام عدم تمام ادلة
الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ
تدرك جميع ما تدرك الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العنوان الخمسة
والمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كلا واحد
من تلك الحواس الظاهرة لا ينحصر عند الانواع مدركاتها مدرك غيره فلا بد من قوة
اخرى ينحصر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان يكون المدرك هو العقل
بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان للصور المحسوسة
قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدءين متغايرين لما تقرر عند
الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبداء القبول هو الحس المشترك ومبداء الحفظ
هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان

اذ يصدر عنه الشرين واحد بوساطة شرطين مختلفين كالارض مثلا يقبل التشكل بادتها وتحفظ
بصورتها فيجوز اذ يكون القبول والحفظ معاني قوة واحدة بحسب شرطين مختلفين
واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كعداوة
زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا
بواسطة الآلة ولا يجوز اذ يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصورة
الجزئية دون المعاني الجزئية بل تدرك الصورة الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة
اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز اذ يكون القوة الواحدة كالحس
المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز اذ يكون آلة لادراك معانيها ايضا
لا بد كما من دليل واستدلوا على وجود الحافظة اذ للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وبما متغايران
فلا بد لهما من مبدئين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحدا ومبدأ قبول المعاني
الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز اذ يصدر عن
الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال انا
نجمع بين تصورات تامة كما نتصور انسانا ذا كاسين ونفصل بينها تامة اخرى كما نتصور
عديم الرجلين وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتصرفة هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده
ولا الحس الظاهرة لانه لا يدرك المعاني والمتصرفة انما تكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى
متصرفة فيها وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز اذ يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا ما ذكره المدرك
في شرح المقاصد ولم يتعرض لهم المشايخ غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات و
البديهيات والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس
من انباء العلم المستقل الوجود وبخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان
لم تستقل في الادراك وكان مرجع الكل اي كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة و
البديهية الى العقل جعلوه اي العقل سبعا ثالثا يفيض صورة ثالثا اي العلم بمجرد التفات
او باتمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بادنى وجه
وعطفا هو من الواجبيات هو ما يدرك الوهم واذ الكل اعظم من الجزئيات مثال الاول ليت

واذ

واذ نور القمر مستفاد من الشمس مثال الحدس وان السفوجنبا مهل مثال التجربة والفرق بين
الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كافية في الحدس لا في التجربة بل لا بد من
المشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان لسبب التجربة معلوم السببية مجهول الماهية في الحدس
معلوم كلاهما وان العالم حادث مثال لترتيب المقدمات هو الفعل مفعول ثان يجعلوا
العقل في الاصل الجنس الذي به الادراك الانساني بجسبما يقبل وينقله على ما يجي
وان كان في البعض بالاستعانة من قال الحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة اي لا بمعنى
السمع الذي هو الصماخ والبصر الذي هو العين ولا بمعنى المصدر الذي هو فعل المتكلم والدليل
عليه قول الشارح رحمة الله في تعريفاتها وهي قوة جسمانية الى آخره فان جسمانية العقل حكم بالضرورة لوجوده
فما اي الحواس واما الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلا يبعد دلالتها اي الفلاسفة على
اصول الاسلامية السمع وهو قوة مودعة اي موضوعة في العصب الذي في مقدم
مختص كالطبل المفروش في المعمر الصماخ يدرك بها اي بالقوة الاصوات هي كيفية
الصوتية مسموعة معه واما كون الصوت ملاقيا او منافذا فمدرك بالوجدان لا بالسمع
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اي بكيفية هي الصوت الى الصماخ الى متعلق هو
صلوحول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هوائية اذا حدث صوت في موضع من الموانع
بتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع لكونه لطبعا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم
يتكيف بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور ثم المجاور وهلم الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه
فالسامع الذي يقع في تلك المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج عن
تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم
فقالت الفلاسفة وتابعهم النظام من المعتزلة وقال اتباء حزون من حكماء الاسلام نعم والحق
هو هذا المذهب الثاني دون الاول كما بثلثة اوجه الوجه الاول هو انا ندرك ان صوت
المؤذن عند هبوب الرياح تميل من جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل واحد
من المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا او نحن
في موضع لا ريح فيه والوجه الثاني انه لو فرضت بيت لا فرجة له سمع اصوات الافلاك
الصوت من داخله لا من خارجه ولا وصول هواي فيه حتى نقل عن بعض الكمل انه سمع

اصوات الافلاك ولا هواء فيها والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على
ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم تدركه الا
عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس واللازم بط وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على هذا
من وجهين الاول ان الصوت عند هبوب الريح لا يسمعه الانسان الذي هو الهبوب من جهته وذلك
لان الهبوب منعه من تمام الوصول الى الصماخ فيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت
عن حد الادراك لان الادراك من البعيد لا بد وان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز الحد
ذلك الحد لا يدرك والوجه الثاني انا ندرك ضرب الخشبة بالترس في الصحراء قبل اسماع الصوت
وذلك لانعدام وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون
عدم السماع لبعد الصوت بمعنى ان الله تع يخلق الادراك في النفس عند ذلك اي عند الوصول
بمعنى ان الله تع يخلق ادراك الدوابح بطريق جري العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت الى الحيوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك وبطريق
الايجاب عند الحكيم وبطريق التولد عند المعتزلة والجهر هو قوة موضوعة في العصبتين الجوفين
من اللتين تنبعان من بمؤخر البطنين المقدمتين من الدماغ فيمتدان حتى ينتهيان من اليمين الى
اليسار والآخر بالعكس تتلاقيان بحيث يصير المستقيم مجموع النورين ثم يفترقان
فيتادبان الى العين يدرك بهما بالقوة الاضواء والالوان والاشكال والمقادير الطول
والعرض والعمق فصعبة اليمين يرجع الى اليمين واليسار الى اليسار فعلى هذا يكون كهيئة الالف
اللين يكون متحدب كل منهما اي متحدب الاخر لا كهيئة الصليب واما كان في الظاهر كذلك والحركات
اي للحمل فاذا شاهد الجمع في مكانين ادرك العقل فيه الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض
النسبية لا يدرك بالحس والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تع ادراكها اي ادراك
الاضواء والالوان الخ في النفس عند استعمال العبد تلك القوة وشرائط الابصار فمانية بعد
الجهور وهو كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء او كونه مضيئا في نفسه كالشمس
والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضئ وكونه مجاز يا للبصر او في حكم المجاز ا
كالوجه الذي يرى بالمرآة وفقد البصر اي الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط
وعدم البعد المفرط والشعاع وهو قوة موضوعة في الزائدتين النابتين من مقدم الدماغ
التبهتين

الشبهتين بحاسة التي يدرك بها الرائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى
الحيوم الى متعلق بوصول بمعنى ان الله تع يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة
عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الى الحيوم
لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك والذوق وهو قوة منبثة البث النشر
والتفريق في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها اي بالقوة الطعوم بخالطة
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب قال السيد الرطوبة اما ان
ان تلتف بكيفية الطعم فيصل الى العصب فيكون الرطوبة محلولة في الحقيقة او منتشرة بها
اجزاء المطعوم فيصل تلك الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة متصلة بوصول المحسوس
لا محسوسا فالنقض اعترض بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة رطوبة
على العصب المفروش فكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انها
محسوسان معا وقد يحس الرطوبة بدونها كالصفراوي يجس مرارة بلا مرة
قيل وصول الرطوبة الى العصب اسهل من وصول اجزاء المطعوم بكثافتها فلعلها لم تصل
الى القوة الذاءقة فلم يدركها فلذا ذكره السيد بالتردد لا بالقطع واللمس
وهو قوة منبثة في جميع البدن اي اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس
كالظفر والشعر والطول والدقة بل قوة اللمس اعتبارها فقط والحكمة في عدم قوة
اللمس في هذه الاعضاء المذكورة لحفظ البدن مما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس في الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت
في المطولات يدرك بها اي بتلك القوة الحرارة والبردة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك
عند التماس والاتصال به اي بجميع البدن بمعنى ان الله تع يخلق بطريق جرى العادة وانما
قال في الذوق واللمس منبثة ولم يقل موضوعة كما قال في غيرهما لانهما لا تختصان بعضو معين
بخصوص كسائر الاشياء القوة دليل الذائقة على جرم اللسان والاسنة على جميع البدن وبكل
خاصة منها اي من الحواس الخمس تع فق اي تطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له الضمير
راجع الى ما بمعنى ان الله تع قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع
والذوق والشم للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح ولا يدرك بها اي بالسمع و

والذوق والشم ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك الادراك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب حرفا الباحرة ادراك الاصوات معا هذا السوال لعقله لا يدرك بها ما يدرك مثلا وان لم يكن واقعا بالفعل فان قيل البيت الذابغة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا هذا السوال لعقله لا يدرك بها ما يدرك بالاخرى قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس جميعا في الفم واللسان والخبر الصادق هو المطابق للواقع طابق الاعتقاد او لا فان الخبر كلام يكون لنسبة اى الكلام خارج اى يكون لنسبة الكلام خارج اى نسبة خارجية محققة او مقدرة وعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة الى الوجود فلا بد اذا النسبة من الامور الاعتبارية يتبع وجودها في الخارج يطابقها اى الخارج تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه اى النسبة الخارجية فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا اى اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع من اوصاف الخبر الكلام منحصر في الاخبار والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة الكلام امر خارج عنه ثابت في زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابقها تلك النسبة ذلك الامر الخارج او لا تطابقه في الثبوت او الانتفاء او لا يكون لها امر خارج كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد الخبرين بالآخر بقيد المخاطب فايدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غير بها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجة عن نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع او بحكم العقل بعد تصورها مقدرة الوقوع في الواقع ليدخل فيه ما يحكم العقل بثبوتها او انتفائها ولم يقع كيفية نحو مكة بيع اذا اردت بالاخبار عن البيع وقوعها في الماضي او في الحال او في المستقبل فلا بد لهذه الاخبار من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصول في الخارج حتى يقصر مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع وتحقيقه ان بعت هذا الثوب مثلا النسبة شئ خارج عن نفس هذا الكلام في الزمان الماضي وهذا الكلام يعتبر عنه فان طابقه ذلك كان صادقا والا كان كاذبا وكذا النسبة في ابيع هذا الثوب بشئ خارج عن نفس هذا الكلام معدوما لوقوع في الزمان

المستقبل

المستقبل وهذا الكلام يعتبر عنه فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب بخلاف ما اذا اردنا ابيع الانشائي فانه يحصل في الحال من اللفظ نسبة فقط لا خارج له بل هو ايجاد وطلب لا يوجد

عن الواقع وفوق الامر والمراد من المطابقة وعدمها ايجاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في والسلب وعدم اتحاد شئ في احدهما او هي معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالخبر هذا الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع او في العقل يحتمل ان يصدق بما عتباده وان يكذب باعتبار هو الانشاء هو الكلام الذي حدث زمان نسبة مع زيادة افادة من غير نسبة اخرى في الواقع او في العقل وقيل الان اى الصدق والكذب يقعان على الاخبار عن الشئ على ما هو به يشير الى ان المراد بالاخبار هو الموضوع وما بعده المحمول فالاولى ان يوجد على عن الشئ هو النسبة ويقول على ما هو كيفيتها كما في الايجاب والسلب لكن التعارف وان مدخول عن وصله الاخبار هو الموضوع وما بعده المحمول فالاولى ان يوجد على المتعارف هو عبارة عن الشئ والضمير فيه راجع الى ما والاولى ما هو به في الكذب اى الاعلام نسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكون اى الصدق والكذب من صفات الخبر يقع بعض الخبر الصادقة لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر فمن ههنا اى من اوصاف الخبر زادة ومن صفات الخبر اجري يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادقة بالاضافة تعلى نوعين اما بقصد الحصر في النوعين على تقدير كون صدق الخبر بمجرد التطرق المفهوم اى مع قطع النظر عن الخارج وكون خبرا والا فالخبر في الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر احد اما الخبر المتواتر للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا اما الحسي الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل جوار زيد مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون الخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول الصرف المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبي عليه السلام في المعقول فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم لا بد وان يبلغ لا يمكن احصارهم قال قوم لا بد وان يكون عشرين اقل العدد حتى قال قوم لا بد وان يكون ذلك اثنى عشر وقال قوم لا بد وان يكون عشرين

اربعين وقال قوم لابد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء وان لا
في عدم خصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز تواطؤهم على الكذب سواء كانوا من
لا يحصى او كانوا من يحصى مثل خمسة او اثنى عشر او غير ذلك حتى ينتفي ذلك اي المتواتر بما انه اي الخبر المتواتر
لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو اي الخبر المتواتر الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب اي بما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب ومصداقه اي ما يدل على صدقه بحيث المرجع وقوع العلم
بلا شبهة فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم على نفس الخبر المتواتر
لا على العلم بتواتره فلا دور ويرفع اي المستدل على قطعية حكم بتواتره بخبره لزم هناك دور لان الكلام
الا لاثبات تواتره بطريق آخر وهو موجب للعلم الضروري اي الخبر المتواتر يوجب اليقين على
ضروريا عند جمهور العلماء خلافا للمقوم من الفلاسفة وهو السمنية وبراهمة الهند فانهم
انكروا ايجابه علم اليقين وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو
عبد الله البلخي انه يوجب علم الطمانينة وهو فوق الظن ودون علم اليقين ثم القائلون بكونه
موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري
والكعبي وامام الحرمين وآما الغزالي انه يوجب علما مستدلا لتباين المستدل الناقص في كونه
موجبا بان التواتر مركب من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل الكذب لعالة الانفراد
ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل فكل الاحتمال حتى لو لم يقطع الاحتمال لانقلب الجبال
ممتنعا وهو حق قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون
الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل البيض والدبس والسكر من الاكل والشرب على التدريج
مع كل لقمة لا يفيد البيض والدبس والسكر العلم بالملوك الحالية في الازمنة الماضية والبلدان
النائية اي البعيدة يحتمل العطف اي عطف البلدان على الملوك وعلى الازمنة والاول اولى العطف
على الملوك اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى
القرب يكون كل واحد منها قيدا الاول فيكون المثال واحد اي المراد هكذا اي كالعلم بالملوك
الحالية في الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية العلماء والمثالان من علم ومثال واحد
وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فايدة في تقييده حينئذ النا

فا

فالاولى ان يقال لا فايدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الحالية متواتر
لا يتوقف على كونه في البلدان النائية فهذا امر اي في مقام ان الخبر المتواتر يوجب
العلم احدهما ان المتواتر موجب العلم وذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة فانا نجد
من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وان اي هذا العلم ليس الا من الاخبار والثاني
ان العلم الحاصل به اي بالخبر المتواتر ضروري كان ايجابه العلم ضروريا وقد يكون كل
من العلم والايجاب نظريا كنتايج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا
كنتايج الشكل الاول وذلك اي كونه ضروريا لانه يحصل للمستدل وغيره فلا يتوقف
على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل
خبر هذا شانه فهو صادق حتى الصبيان الذين لا اعتداد بهم اي للصبيان بطريق الا
كتساب في ترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم والليهود بنا بيد دين
موسى عم فيوانه صح لان الرجل دخل على عيسى عم لقتله عم ثم اختلفوا في انهم
قتلوه او قتلاه من شبه عيسى عم فلم يبلغوا حد التواتر وخبر اليهود بنا بيد دين
موسى عم لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام بكذا
هذا جواب ما يقال من طرف السمنية والبراهمة لانا ان الخبر المتواتر موجب للعلم
فضلا عن كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون قتل عيسى عم
مقبولا وكذا خبر اليهود بنا بيد دين موسى عم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا
والثاني باطل والا لكان المنكر بموجب هذين الخبرين ومفهومهما كافرا وليس كذلك
وكذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل
بقوله فتواتره صح وحاصل الجواب ان يقال لانا ان ذلك الخبر المتواتر لان من شرطه
ان يجري على السنة قوم لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر
متواترا وقصه رفع الله تعالى عيسى عم في يوم عاشورا بين القوتين وذلك
ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عم هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود
رجلا يدخل البيت يقال له يهودي اوطيانوس فجاء جبرائيل ورفع عيسى عم

الى السماء فلاه رجل الرجل البيت لم يجده فابقى الله مشبهه عيسى عم فلما خرج ظنوا انه عيسى عم
فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى عم فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى عم
فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تع كذبا لقولهم فقال الله تع وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم اه يعني القي شبه عيسى عم على غيره فقتلوه كان الشبهة قد القي على وجهه ولم يلق عليه شيء شبهه
جسده فلما قتلوه نظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى عم والجسد جسد غيره فذلك اختلافهم
فيه فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين هذا السؤال على
الامر الاول وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه اي المجموع نفس الاحاد
فلا يفيد الخبر المتواتر العلم قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف
من الشعرات حاصل الجواب لانع ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولانع ايضا ان جواز كذب
كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز مع اجتماع الاحاد
ان لا يكون شيء لا يكون مع انفراد الاحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فانه كل واحد وان كانت
تحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لكن لا يكون لكل واحد منها فانه قيل الضروريات سوال
علم الامن الثاني لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف وهنا نجد العلم يكون الواحد نصف
الاثنين اقوى من العلم بوجود بلدها اسكندر والمتواتر اي والحال قد انكر افادته اي المتواتر
العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو
اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البراهم وهو ايضا اعظم اصنامهم وقيل السمنية فرقة من
عبدة الاصنام تعبدوه بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا
الطريق الى الحواس الظن واما الباطنة فلا يفيد شيئا قلنا هذا ايح اي عدم وقوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال
وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعناد المكابرة في الجملة لكن الغرض
اظهار الصواب وكشف الزام الخصم والمعاندة في المنازعة في المسئلة العلمية مع عدم
العلم في كلامه وكلام صاحبه كالسفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم يوجب مضمونها او

منها قلت انتهائي حكم الخبر بانه هذا اجدام او واجب او مباح وتعليل الاقسام اجدر للضبط
المفيد ايحالثابت رسالته اي الرسول بالمعجزة من عجزه اذا فاق عند الطلب وجد عاجزا
عن الاتيان بمثل والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقيد شرط فيه
اي الرسول الكتاب اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل
عليه اطلاق المنزل اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من اسباب العلم وبهو بط
بحملا والنبي فانه عم يؤيده قوله تعالى ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية الى التفر
بينهما لان العطف يقتضي المغايرة قال في الكشاف في تفسير قول النبي عم الانبياء فقال
مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة وعشرون جما
لمعجزة امر خارق اي خالق للعادة فعلا كان او تركا كشف القمر وانخراج الماء من الاصا
وكعدم احراق ابراهيم عم بنار غرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبي بنوته
كاظلال الغمام وتسليم الحجر علي نبينا وكظهور النور من جهتين عبد الله اي نبينا فامتنا
لهذا ان لم يجعل معجزة بل كرامة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اعلم
ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويرادبها الولاية والسحر
والشعبذة والاستدراج كوني النمرود والسهم الى السماء فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق
المعادة فقوله قصد بحرجت الثلثة الاخرة الشيطانية وبقوله من ادعى يخرج
وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل
وهو اي الدليل الذي يمكن التوصل واعاد ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن
كونه دليلا بعدم النظر فيه بالفعل بصحيح النظر الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف
فاي في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجه الذي يكون ذلك الشيء
دليلا عليه اي على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا
كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر
فلا يكون دليلا على وجود الصانع الى العلم بمطلوب خبري اي متعلق
بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما قرر

لا يتوهم ذلك ويحمل على الاتم وقيل قول اي قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث
انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قولا اخر من جنسه ثم القول اسم لذات المركب فوصف با
لمؤلف ليتعلق به من قضايا بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزم لعكسها كقولنا كل انسان
متحرك الاصابع اذ هو في العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية في العرف اسم للمركب الجزئي
وقولهم الاصابع ليس بمركب جزئي بل قيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه
من قضيتين فلا تغفل ستلزم لذاته قولا اخر الاستلزام الذاتي في المعقول وفي الملفوظ يطلق
ذلك للدلالة على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شايع فعلى الاول الدليل على و
جود الصانع هو العالم هذا مع بل التعريف الاول يعم ايضا المقدمات التي هي بحيث اذا ترتب
بوصل الى المطلوب واما المقدمات الماخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن الاول في الثاني والثا
وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم اي قول الحلافيين الدليل
هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر فنا الثاني به اي بالدليل اي يلزم بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل
من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية ستلزم بعكسها العلم بشيء آخر فنا الثاني او فق لانه اخذ
في هذا التعريف اللزوم لان الاتم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل الثاني والثالث
من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول وقيل في وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق
للتعريف الثاني بدون عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل
العلم بوجود العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول واما كونه
خبر الرسول موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تع المعجزة على يده الغرض الى ما من
تصديقه اي لمن في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان هذا مما
يقع به العلم بجميعها اي الاحكام قطعا فان قلت كيف القطع والرجال كاذبون مع انه
يجيئ وتحيل تحقيقا وتحييلا كما ورد في الخبر الصحيح قلت سنة الله تع تصديق من اتى
بخارق العادة فلو اتى به الكاذب حقا شنه تع ابتلاء لقلوب عباده قلا ينافي حصول
العلم القطعي العادي كالقطع بكل نادر جدا مع تخلف في نادر جدا ولما انه اي العلم
بخبر الرسول مستدلا اي فلتوقفه اي العلم على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت

سالة

رسالة الضمير يرجع الى من بالمعجزة وكل خبر بهذا شانه اي كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة فهو
صادق ومضمونه اي مضمون هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا و
العلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقض والثابة اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المتشكك
فمعنى العلم الثابت بخبر الرسول علم يعفي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا اي وان لم يكن مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا وان لم يكن ثابتا
كان تقليدا فلم يشبه الضروري في الثبات لاحتمال الزوال بتشكيك المتشكك فان قيل هذا يحتمل ان
يكون اشارة الى العلم بعفي الاعتقاد المطابق اه ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول
انما يكون في المتواتر فقط كيف جمع اي بين جمع خبر الرسول الى الفعل الاول اي خبر المتواتر حاصل السوال
ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي انما يكون اذا تواتر كون خبر الرسول واما
خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بعفي الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب
للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشيء
قسيما له وانه ح قلنا ذلك اي الخبر فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اي فم الرسول مطلقا
سواء كان بالتواتر وبالسمع او بالابهام او بالوحي فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر
فلا يرجع اليه لان الاتم الى الاخص بل العكس فان قلت فعلى هذا يكون الاتم قسما للاخص
وهو ايضا ممتنع لاستلزام ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لا يكون قسم الشيء قسيما له واني يلزم ذلك
ان لو كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه
لوجودهما معا في الخبر المتواتر الذي كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر
الرسول في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر
في الخبر الذي سمع من في رسول الله او بغيره فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر
الرسول انقسام الجنس الحيوان الى الابيض فكما ان هذا انقسام جايز هكذا الانقسام
الاول او بغير ذلك كما ان اخبره النبي ﷺ في رؤياه او الهمه الله تع بانه خبر الرسول
والظاهر ان الاول داخل في السماع من الرسول ان امكن بان امكن العلم بانه خبر الرسول

او تواتر عنه اي عن الرسول
ذلك اي كلام الذي يعلمناه
قسيما للمتواتر
وهو خبر الرسول
ﻫﻫﻫ

واما خبر الواحد هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم ان يكون خبر الواحد
يفيد العلم اذ ليس كذلك فانا لا نفيد العلم لعروض الشبهة حتى لو زيل ذلك العارض حصل القطع
بمضمونه ان كان حكما شرعيا لا تاويحي وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع
في كونه اي خبر الواحد خبر الرسول فان قيل فانا نعلم ان خبر الرسول متواترا او مسموعا من في رسول
الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو اي الضروري حاصل سايل المتواترات والحسيات كالهند لا
لبنا قلنا العلم الضروري حاصل في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى اي العلم
بكونه خبر الرسول تواتر الاخبار به بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذي تواتر هو وجود مكة او بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول
مستند لا تاويا لم يكن مضمونه بخبر غيره كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد والقفا
ومضمون خبر غيره راجع الى الشاهد وفي المسموع معطوف على في المتواتر اي العلم الضروري
في المسموع من في رسول الله متع هو ادراك الالفاظ وكونها اي الالفاظ كلام الرسول والعلم
الاستدلالي هو العلم بمضمونه اي خبر الرسول وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالي
في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول
لان هذا هو المتبادر وفي الحصول متعلق بقوله ثم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر
انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي اي
مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول حق فمضمونه حق
لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة فان قلت الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل
قد يكون خبر واحد كالخبر حق الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او خبر المفرون بما يدفع
احتمال الكذب كالخبر يقوم زيد عند تساوي قومه اي دار ده الضمير ان راجعان الى زيد قلنا
المراد بالخبر الصادق خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا به يخرج البديهي الذي
ينبه عليه بالاخبار مع قطع النظر عن القرائن المفيد لليقين فيخرج الخبر المقرون بما يرفع احتمال
الكذب الخ بدلالة العقل فخبر الله تع او خبر الملك لم يكونا مفيدا للعلم بالنبيه اي عامة الخلق
اذا وصل اليهم اي الخلق من جهة الرسول ثم محكمة خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم

هو الذي

ب

المتواتر

المتواتر لان المتواتر خبر ثابت على الستة قوم على السبيل الاتفاق اصله احاد وفروعه
متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد يفيد الظن وفروعه مجموع عليه
يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس بخارج عن هذين التواتر تستعمل في الحسيات و
ليس كذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق شبيه التواتر وقيل كان العلم الحاصل في الاجماع
استدلاليا وفي المتواتر ضروريا وقد يجاب بانه اي خبر اهل الاجماع يفيد بمجرده
بل بالنظر في الادلة الدالة على كونه الاجماع حجة كفعل النبي صلعم لا يجتمع امته على الضلالة
قلنا فكذلك خبر الرسول يعني ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا
بل يكون سببا لعامة بكونه خبر الرسول ولهذا اي ولاجل ان خبر اهل الاجماع لا يفيد
بمجرده جعله مستدلا لا تاويا يعلم ان الشارح قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانهم داخل
في حكم المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم في
كتبهم وهو غير مرضي عند الشارح وحاصل هذا الجواب انه كلما ما في الخبر الذي يفيد العلم
لمجرده كونه خبر امع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان
كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فخرج عنهما من النوعين لا يفيد وتذكير فيه الشارح و
قال بهذا ينبغي ان خبر الرسول ايضا خارج عن بحثنا لان افادة العلم ايضا انما يستفاد
من المعجزة التي هي دليل صدق خبر الرسول فيكون اخراجا حاصلا دون الاخر تدبر صحيح بلا
مرجح فان قلت هذا ان كون هذا مفيدا للعلم بالواسطة الآن والواسطة خبر الرسول للامة
لم يغير منفكة عنه فهذا اخر من قبيل الاضداد المفيدة بنفي نفسها فالواسطة يا لله قلنا الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة لازمة ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم
الانفكاك

لان

واما العقل فهو قوة للنفس اي للنفس الناطقة الى العقل اسم بالقوة النظرية
واما قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرهما فالمراد بمراتب القوة النظرية وليس العقل
فيها بغير اسم كما توهم فان تقييد الحيوان بالفصول لا يجعله معاني مختلفة وقد يطلق
العقل في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادي الافلاك والعناصر في
زعمهم وهو ليس بمراد هنا بل المراد ما يستعد النفس بهذه القوة للعلوم والادراكات

اى العقليات والحسيات ويخرج الحواس فلا نقض بها وانما جعل العقل بهذا المناسبة الادراك وقد جعله قبل نفى الادراك حيث قال ان كان الة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس منشأ لادراكاتها ويصح نسبة الشئ الى منشأه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته وهو المعنى بقولهم صفة مخيرة اى طبيعة بتبعها اى العنزية العلم بالضروريات عند سلامة الالات وقبل جوهر يدرك بها الغايبات بالتوسايط المراد بالوسايط الدلايل فى التصديق والتعريف فى التصور والمراد بالغايبات المجهولات التصورية والتصديقية والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا المعنى هى النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على النفير الاول عرض فان امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية اختلفوا فى ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسمانى او عرض فذهب الفلاسفة الى جوهر مجرد وافقهم الامام الغزالى وجمع من الصوفية المكاشفين والمتكلمون لتجرد ظواهر نصوص على ما نقل فى المواقف لم تدرك بها الغايبات فان قلت العقل الجوهر نفس المدرك فكيف جعل سببا لادراك قلت العقل بمعنى الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن بدنه ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال للناسج ثوب بسبب صفة رتبها النوعية فهو اى العقل سبب للعلم ايضا اى كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم فح اى حين اذ كذلك اى سبب للعلم لما فيه اى فى كون العقل سببا للعلم من خلاف التسمية فى جميع النظريات اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال التسمية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر اة لا يفيد ذلك النظر اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضيات وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم فى جميع العلوم بان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل على انه لا يفيد العلم بان العقدين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى حكم مقصورا امتنع من التوجه فى تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وح ما يوجب نظرا مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاق صحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور فى موضع الحد مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما

او خاصا فى بعض المواضع لا يكون المذكور فى موضع الفصل فصلا لا خاصة هذا فى التصورات واما فى التصديقات فمثل ان يكون القضايا فى الدليل مناسبة للمطلوب صادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة فهى ان يوجد جميع الشرايط المعتبرة فى المقدمات فان فقد احدها او كلها افسد النظر لان انتفاء احد الجزيين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته وبعض الفلاسفة يفى بقولهم ان العقل ليس سببا للعلم فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء روى عن ارسطو لا يقين فى المباحث الالهية الا صبا لاوى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله بل العلم مرشد الى ترتيب المقدمات موئد من الله بالوحى او بكمال العقل لان العلم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستفاد من معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم الا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها كثرة اراء واحدها يجب على الاحتمال والبوقى يحتمل قطعا فهذا اقرب الاشياء فى ذلك بالبعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بعض العبر لا واما الاشياء فلما قيل اذا بطل العبر حد كان اكثر مسائل كلية بطلا بان ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا اخترق الفرق الاسلامية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلها فى النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصحيح والحواب ان ذلك اى كثرة الاختلاف وتناقض الاراء لفساد النظر فلا يلزم كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على انا ذكرنا من ان نظر العقل فى الالهيات ليس يفيد لكثرة الاختلافات اسند لال بنظر العقل ففيه اى فى ما ذكرتم اثبات ما نفيتم فيتناقض هذا اراد والبقين فى دعوى قولهم وانما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا نظريا يفيد العلم اليقين حتى تناقض فان زعموا انه معارضة اى مخالفة بعض الفلاسفة للفاسد بالفاسد فهو كون النظر اى سببا له بالفاسد وهو كثرة الاختلاف وتناقض الامرا قلنا ان يفيد شيئا اولا يكون فكذا اولا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادة الممنوع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا يقع فيه خلاف كما هو قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر فاندور حاصل هذا السوال ان يقال ان جاز ان يكون النظر اى السمية وبعض الفلاسفة ان هو لك نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلا يخ اما ان يكون ضروريا او نظريا والثانى بقسميه باطل وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلانه لو كان

ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه وانما القسم الثاني فلانه يلزم منه
اثبات الشئ بالنظر بالنظر وهو دور لانه يحتاج الى نظر حتى يفيد العلم به وذلك النظر الخاص
يحتاج الى كون النظر من العقل مفيدا للعلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو
الدور المحال لاستلزم توقف الشئ على نفسه وجوده قبل حصوله واتضح فلا يكون النظر من العقل
مفيدا للعلم قلنا الضروري قد يقع في خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطر فخلافا للمعتزلة بانتفاق من العقلاء اي عقلاء اهل السنة والمستدلال
من الآثار اي الآثار الصادرة من العقل من شهادة من الاخبار كقولهم في حق النساء وهن
ناقصات العقل والدليلين وقولهم وان يكن رجلين فرجل واحد وامرتاه اي جعل الله
تعالى شهادة واحدة من الرجال من الرجال وليس ذلك الا لقلة المدركي والعقل والضبط اي
واجاب الامام فخر الدين باختيار القسم الاول من الترديد وهو الضروري قولكم لو كان
ضروريا لما كان مختلفا قلنا لانا ذكرنا ان قد يختلف لمكابرة وعنادا والنظر قد يثبت
بنظر مخصوص لا يقع طبعا بالنظر كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث بهذا النظر المخصوص
يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس كذلك اي كونه مفيدا للعلم الخصوصية هذا التقرير لكونه
صحيحا مقرونا بشرائطه ايضا فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم كما شبهة فانا
اذا علمنا لزوم شئ لشئ وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود
اللازم ومن الثاني عدم الملزوم واذا قال ثبت للفظ قد الدلالة على جزئية الحكم لانه كثيرا
ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما يثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل بادلة كان
فيتقال عند ما قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل وفي تحقيق هذا المبحث زيادة تفصيل لا
يليق بهذا الكتاب اي اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثاني من الترديد وهو انه نظري
قولكم لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانا ذكرنا ان ثبت القضية
الكلية او القضية المهملة بقضية شخصية معلومة بالضرورة ولا يكون القضية المشخصة
المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية او
المهملة من غير اعتبار كون نظر اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصح

عبر

قو

قوله النظر الصحيح من العقل مفيد اصلي يحا وانت منا اي العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي بادول
التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه فانه بعد تصور
معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزئي الانسان كاسد مثلا
قد يكون اعظم فهو لا يتصور معنى الكل والجزء والكل انما يكون كلا من ذلك العضو لا بد وان
فلا يتصور العظمة والجزء ما تركب منه ومن غيره فما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل
سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول
الى العلة كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو كسبي اي حاصل بالكسب والمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في العقد
ما في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي هذا

شروع في بيان النوع من الاستدلالي اي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر في الدليل
وكل استدلالي اكتسابي ولا عكس اي ليس كل اكتسابي استدلاليا لكما لا بصار الحاصل بالقصد و
الاختيار مثال الاكتسابي بدون الاستدلالي واما الضروري فقد يقال في مقابلة
الاكتسابي ويفسر اي الضروري بما لا يكون تحصيله البتة راجع الى ما مقدور للمخلوق
اي يكون حاصلا من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
يفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري الضروري
المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي
ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض الاخص بيانه ذلك ان الضروري المقابل
الاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض
خلق الله تعالى والضروري المقابل الاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر وهو
كان بمحض خلق الله او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى اعم
متناولا للاكتسابي لان الشئ لا يتناول نقيضه ولا الاستدلالي ايضا لان ما بين الاعم
وبين الاخص فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للاستدلالي
لان كل ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس كلي لما بيان الثبتة

بين عين الاكتسابي وعين الاستدلالي وبين نقيضها واما النسبة الاكتسابي والضروري المقابل له
ومباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فتبا
لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي
لان مباين الاعم مباين للاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم وهو محال واما النسبة بين الضروري
المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي عموم وخصوص من وجه لان الضروري بهذا المعنى يتناول ونقيض
الاكتسابي لا يتناول نقيض الشيء لا يتناول نقيض نقيضه لكن يتناول الاستدلالي فهنا اي من
كون الضروري معقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا بيا حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا
بدون الاستدلال فظهر انه لا يناقض في كلام صاحب البداية بيان لزوم التناقض من كلام
صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيما للاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في
التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان
بمجرد خلق الله او مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا
للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي وما بعد الا تناقض ووجه دفعه ان الضروري
في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاكتسابي وهو الاكتسابي وفي القسيم الثاني يكون الضروري
في مقابلة الاستدلالي فيكون بين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين
تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال اي صاحب
البداية ان العلم الحاصل نوعان ضروري وهو جدنه الله تعالى في قلب العالم من غير كسبه
واختياره الضمير ان راجعان الى العبد كالعلم الموجود اي العبد وتغير احواله واكتسابي وهو
يحدثه الله تعالى فيه اي يوجده الله تعالى فيه اي في قلب العبد وهو مباشر للاسباب
اي العبد واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال اي صاحب البداية
والحاصل من نظر العقل نوعان فروري يحصل بادنى النظر من فكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء
مع انه نظر في هذه القضية كبتي لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا في ذاته
عن النظر كان بديهيا واذا في تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقفه على النظر

في اطرافه فذلك توقف بالوسطة وهو لا ينافي البديهة والاستدلالي يحتاج فيه الى تفكر كالعلم
بوجود النار عند رؤية الدخان الحاصل المقرر بالقاء معنى في القلب كالصوت بتشكل هو
العطف من جميع اعضاء البدن خلق في وسط منبع الحياة الحيوانية بطريق النقيض اي بالكسب
بالمعنى الاعم وهو صدور امر مدوم في الثاني الا بالارادة الثابتة لغرض ولامع كراهة وكما فيه
وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالجبة ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقوى وهذا ولذا
اكتفى الشارح ولم يقيده لعلم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الاسباب كما
كان للام موسى عليه السلام بقذف موسى في التابوت على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لابي
براهيم عليه السلام لذبح ولده وقد كان يحصل بوساطة الملك والمفهوم من الكشاف في تفسير قوله تعالى
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد ههنا
قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقي في قلبه
وحيا ويختص به الانبياء بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء وليس من اسباب
المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف
الالهام الصادر من الرسول عليه السلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة
الاديان والمذهب ان كل احد يدعي انه الهم حجة قول بلا فهم وفساد قول حكمه فيؤدي
الى العقل بصحة الاديان المتناقضة او بقاء في اظهار خطائهم اين الهتان الالهام لا يكون
دليلا على صحة الاديان والمذاهب فانه صح الالهام فقد ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة كان نعم
يصلح وكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق مما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام ومثل هذا استدلال
اصحابنا على المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب حتى يرد بالاعتراض على حصر الاسباب
في الثلثة ولكن الاولى ان يقال ان اسباب العلم باشيء وجه الاولية هو ان المصرح
عند بيان المعرفة الا انه حاول اي التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة
واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة بالبسائط
او بالجزئيات يعني ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة

فاتهم فرقوا بين المعرفة بالله والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة
عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وان العلم عبارة عن
ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك عرفت الله زيدا ولا يقال علمته
ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفته او ان العلم عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك
الشيء مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته
بل يقال علمت زيدا قائما وان المعرفة عبارة عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن
الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله
عالم الا ان تخصيص الصحة بالذكر محال لا وجه له لانه يوهم عن حدهم كون الالهام سببا لمعرفة
صحة الشيء كونه سببا لفساد الشيء او لمعرفة الشيء لنفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا لمعرفة
مطلقا سواء كان لصحة الشيء او لفساده اجيب بان الصحة بمعنى الثبوت او كثيرا ما يستعمل
فيه كما في قولهم صحيح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن اراني ثبت واللام في
الشيء عوض عن المضاف اليه فيكون معنى الالهام ليس بسبب معرفة لثبوت شيء
من الاحكام سواء كان بالصحة او بالفساد فيدل لا حاجة الى زيادة الصحيح لفهم
العموم من اطلاق المعرفة مع انه توهم الصحة بمقابلة الفساد ومعنى الثبوت توهم
مقابلة الانتفاء ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به اي بالالهام العلم
للعامة بخلق ويصير الالزام على الغير معطوفا على يحصل اي ليس سببا يصير الالزام
على الغير قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لانم ان الالهام ليس سببا للعلم
كلية فانه يحصل به العلم البعض افراد البشر كالاولياء فيكون احد الاسباب في الثلثة
المذكورة بط فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد به ليس سببا بالنسبة الى عامة
الخلق فلا يرد ما ذكرتم والا اي وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم للعامة الخلق
فلا شك انه يحصل به العلم ورد العول به اي بالعلم في الخبر وحكى عن كثير من السلف
كالالهام لابراهيم عليه السلام بيع اسمعيل عليه السلام واما الخبر الواحد العدل تقليد المجتهد مع التقليد
قبول قول الغير بلا دليل فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال

سنكلك

تشكيك المشكك فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها اي الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال
والا اي وان لم يرد بالعلم ما لا يشملها فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة فقوله جزء الواحد جواب
ما يقال وهو ان يقال ان حصر اسباب العلم في الثلثة ممنوع فان خبر الواحد في وتقليد المجتهد
وهو الذي امكننا ان نستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابي حنيفة وابي يوسف واما
محمد والشافعي ومالك وزفر وغيرهم من المجتهدين رحمهم الله يفيد ان العلم ليس انحصر
من الاسباب السابقة فاجاب عنه بقوله واما الجزء الواحد العدل ان حاصله انهما يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال تشكيك المشكك والمراد من العلم عندنا اهل الحق هو الا
عتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور على احد هذه فلا يرد
ما ذكرتم من النقض المذكور والعالم اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم عالم الانسان
والملك والجن القدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح بقوله ما سوى
الله الى اخره واجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم
لمجموع ذوي العلم جزئي اعلم ان العالم باعتبار
المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوي العلم جزئي اعلم انه
لما ذكر اسباب العلم ذكر بعدها ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم
وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون لجميع الامامية لانه اذا لم يكن محدثا لكان قديما
فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة في وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القسمة
وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر ولا يثبت شيء من الشرايع والاسلام بدون
الجميع وذلك واعلم ان بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات
والصفات معا او بعكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وان يكون محدث
الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني
وهو ان يكون الذات والصفات معا فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابي علي
وابي الهذيل فارابي وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار
وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان لكل منها مفيضة مبدعة باخرى وكل وضع

بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بعضها لاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه هذا اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال لانم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم حرصوا
قديمة والحاصل انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله لانم اطلقوا الحدوث
الخ ببيان هذا الجواب بنى على بسيط مقدمة وهي ان الحدوث يقال بالاشتراك على المعاني الثلثة
الاول حدوث العالم زماني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد
الانسان مثلا والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير والمعنى الثا
لث وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اقل مما مضى من وجود الاخر كوجود الابن مع وجود
الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من الثاني لان كل مسبوق بالعدم
محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوق بالعدم كالمعلول والنفوس الناطقة عند الفلا
سفة والمعنى الاول والمعنى الثاني اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من
الوجود الاخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتا
جا الى الغير اقل وجودا من الاخر فيكون المعنى الثالث اخص من المعنيين السابقين وكذا القيد
مقول بالاشتراك على معاني المعنى الاول هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء
مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشيء محتاجا الى الغير و
المعنى الثالث القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر مما مضى من وجود
الاخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء
حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة
واذا تمهد هذه المقدمة عرفت عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم في قولهم هبوا
الخ هو القديم الزماني وبالحدوث في قوله لانم اطلقوا هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين
القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة
عندهم والاذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا اشار الى
دليل حدوث العالم العالم بقوله اذ هو اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل
منهما حادث كما سيتبين ان شاء الله تعالى اعلم ان اهل العقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من

مقيس مسبوق بالغير الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الوقت والمكان
القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات وحادثة بالصفات فهو قول بالفلاسفة الذين
كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلافهم هولاء في تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقة زعموا انها
جسم وفرقة زعموا انها ليس بجسم والاجسامية والفرق الاولى اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كانت
جوهرة فدابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل ذلك الاصل ارخاء فحصل من تلطيفه
والهواء من تلطيف الهواء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء استوسط
بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيف والماء والارض من تكثيفه
وقيل كان نارا فحصل لطافتها وقوام المركبات واصل الحيات بها ولم يذهب احد الى كونها ماء
وقيل احوال غير ذلك ممن دام يتفصيلها فعليك بالمطولات اي ما سوى الله من الموجودات مما
يعلم به الصانع ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبهت فتحة العين فتولدت الف
فصار عالم يقال عالم الاجسام ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجردات من الاعيان
ولو تسلم كان يسمى بعالم المفعول وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك
كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو وملا
من افراد العالم هي الاجناس فقط فيخرج صفات الله تع لانها ليست غير الذات ولو سلم
انها غير الذات لكن لم يكن من العالم لان العالم في العرف اسم لما ينفك عن الصانع كما انها ليست
عنها بجميع اجزائه من السموات وما فيها اي بين السموات والارض وما علاها محدث اي مخرج من العدم
الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها
اي بهيولاتها التي هي محل لصورها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن با
لنوع بمعنى انها محل قد اعرض صورتها اي صورها النوعية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها
النوعية وهي التي بمتازبها بعض الاجسام قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصورة النوعية لما كانت
تختلفة بالحقيقة وانها تخلق وتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزئيا بل بجنسها وهو المسمى الصورة
النوعية مطلقا اما الهولى يقديم بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى
لاخرى كما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم تسلسل فيما اطلقوا القول

حدوث

ان سمع فانه يعلم
الفاء وقال كما
عدد العالمين الا الله
تامل

المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجود في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جواهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر وهم القائلون بوجود العرض اختلفوا في انه هل يصح ان يقول بنفسه لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لا بد وان يكون قائما بالغير فذهب ابو الهذيل ومن تبعه من البصريين الى انه يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لان في محل ارادة الباري تع والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ولم يتعرض له المصالدليل بحدوث العالم لان الكلام فيه اي في التعرض طويل لا يليق بهذا المختصر كيف اي كيف يليق وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعراض اي ممكن يكون له قيام بذاته الها يعود الى قيامه بذاته وانما قيد بالممكن احترازا عن الباري فانه تع وان كان قائما بذاته لكنه ليس بممكن بل واجب بذاته بقرينة لا يجوز جعله من اقسام العالم بهذا الاشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظ ما يتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا له لان ذلك كركر للكلام واردة الخاص من غير قرينة لا يجوز وهنا ما القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان ذكر العام واردة الخاص اغالا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهي جعل المص الاعيان من اقسام العالم حادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الملائما حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع يتحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان يتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ويحصله ومعنى وجود العرض في الموضع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضع بخلاف وجود العين ولهذا يمتنع الانتقال عنه اي يجوز عن الموضوع بخلاف وجود الجسم فان وجوده في الجسم هو وجوده في الحيز الآخر ولهذا ينتقل عنه اي يجوز انتقاله عن حيز الى حيز آخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل من محل آخر الا قوما من الغدراء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واحتجوا

على ان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذي هو اجزاء الطبقة من ذي الرائحة كما في الشجر وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف بها المجاورة الى ان يصل الى الصماخ واستدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقول ان الانتقال هو حصول الشئ في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور للانتقال لا يتصور في الجوهر من مكان آخر لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقال منه مفسر بان يقوم بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض لانه لنفسه دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضع ذلك العرض لم يتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك الموضع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناء محله راجع الى الشئ من محل يقومه اي محل يحصل الشئ سواء كان متحيزا كالجواهر او غير متحيز كالمجردات والصورت عندهم جوهر قائم بذاته مع كونها حالة في الهيولى لان لا يقوم بالعكس ومعنى قيام شئ آخر اختصاصه به اي اختصاص الشئ بشئ آخر بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواء الجواهر او لا كما في صفات الباري عز اسمه اي صفات السلبية لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا فلا يتناول الباري تع والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الباري تع فانها قائمة بذاته تع بمعنى استغناء يتحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانه ليس بمجرد بنفسها اولا يتحيز بما يتحيز شئ آخر فيكون واسطة وهو اي ما له قيام بذاته من عند الفلاسفة القائم اعلم ان الجوهر متحيز في القسمين عند المتكلمين لانه انما يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر متحيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم النفس والعقل وفلك لان الجواهر لا يخلو من ان يكون متحيزا او لا فالاول

اذا لم يبين فقد احد معنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا فى التسمية واللغة واما طلاحا من تقد
ح ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكون فيه التركيب من جزئين ام لا يشترط الى آن للجسم معنا معينا
اختلف فى تحققه اجتمع الاولون اى من قال يكون فى التركيب من جزئين بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه
الضمير راجع الى احد الجسمين جزء واحد انه اجتمع مع الآخران مع احدهما وجزء فى موقع نصب مقول
يقال فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية صار مجرد زيادة الجزء ان يزيد فى الجسمية واللازم بطل
والملزوم مثله فاذا كان ان يزيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية وادنى
التركيب حاصل بها من جزئين وهو المطابق للسنة والجماعة فى تعريف الجسم وهو متحيز قابل للقسمة
فعلى هذا يكون المركب من الجوهرين فردين جسما عندهم وصرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد
ثلثة اى الطول والعرض والعمق فعلى هذا لابد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة
انه متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية اربعة فوق اربعة ليحصل الا
بعاد بالتقاطع على زوايا قايم قوايم وقال الكعبى من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان
ثلثة للمثلث والرابع فوقها فى الوسطى واختلف العلماء فان الجسم البسيط الذى يتالف منه
اجسام مختلفة الحقايق كالماء والارض والهواء والنار وعلى هو مركب من اجزاء لا يتجزى
او هو مركب من الهيولى والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول و
ذهب الحكماء الى الثانى وفيه نظر اى فى اجتماع الاولين بانه يقال لاحد الجسمين انه من الجماعة
بمعنى الصمامة وعظم المواد يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى
هو اسم اى ذات لا صفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا والفرق بين الانقسام الوهمى والفرضى بتفق فى القسمة دون العقل بمعنى ان
العقل يقف على تقسيم بعضهم تعالى النهاية اى لا ينتهى الى حد يجب وقوفه عنده خلاف الوهم
لان الوهم قوة جسمانية ولا شيء من القوة الجسمانية يقف على ما فوق الغير المتناهية ولما
التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يقف البعض بينهما
وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر يعنى قال المص كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ
هو ولو قال كذا لفهم حرمان لا يتركب فى الجوهر بالسوق لا بكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة

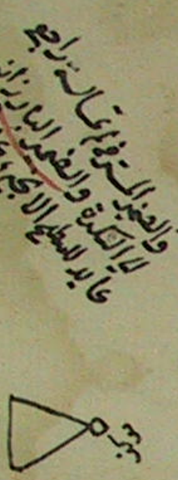
الوجه

الهيولى والثانية اما ان يكون فى حال فى المحل اولا فالاول الصورة والثانى لا يخ اما ان يكون من
من المحل والحال اعنى الهيولى والصورة اولا والاول الجنس والثانى المفارق وهو لا يخ اما ان يكون
متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان والفلكية
ان تعلق بالفلك والثانى العقل اما مركب من جزئين فصاعدا المراد هنا بيان ان حيثية من بتة الجمع وهو
عند الحنيفية والاشاعرة قوله فصاعدا على الحال اى زاد الجزء على اثنين صاعدا صفا لبعض
الى المعتزلة بعض الحنيفة لابد من ثلثة اجزاء يتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق
البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية هى ما به يجبر الشيء مشايخ والكلية اى حيث لا يوجد وراء شيء منه
وعند البعض وهو ابو حيان من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه
فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قايمة والمعنى انه جوهر
ممكن ان يعرض فيه بعد كيف اتفق ايضا ثم يعرض فيه بعد آخر متقاطع الاول على زوايا قايمة ثم يعرض
فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قايمة ومعنى الزوايا القايمة انه اذا قام خط على خط محمودا عليه
لا يميل لما الى احد الطرفين اصلا حديث من جنبه متساويان يقال لكل قايمة هكذا قايمة فان كان
مايلا الى احد الطرفين كان احدى الزاويتين صغرى وسميى الحاد والاخرى كبرى وسمى المفردة
هكذا اعوجاج وليس بهذا بنزاع لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح
على ما شاء اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بان المركب الجمع المركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا
وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين غير مراد الآخر كما قال المتكلمين القرآن غير مخلوق اى
اى غير حادث فاراد به الكلام النفسى القايم بذاته تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث
فاراد به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان
المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى
مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون من العالم عبارة
عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم هو الذى عبارة عما سوى الله
تعالى حادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع معنوى بل هو نزاع اى النزاع المذكور اى اذا
عين معنى الجمع اختلفوا فى انه هل يتحقق بالجزئين او بالكثرة او باقل كان نزاعا معنويا اما

اخا

العين الى الجزء الفرد حاصرة على احتارة المص من مذهب الاشعري وعلى مذهب الفاضي
واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلا جزء وليس بجسم ولا جوهر عندهم احتراز
عن ورود المنع عليه فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا والجوهر كيف يقال بالحصر والحال انا نافيين من اكثر
مسئلة بعض الجزء الذي لا يتجزى واما قال بعض جزء الذي لا يتجزي لان الجوهر قد يقال بمعنى اخر وهو
ما ليس بعرض سواء كان مركبا او لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
بتمامه ذلك اي الحصر فانها وان كانت جوهرا الا انها لا بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر
فرد وقوله المجردة قيد المعقول والنفوس بالمجردة من الابدان والمراد من النفوس الخ من النفوس
الانسانية اعلم ان بل موضوع الاثبات ما بعدها والاعراض عما قبله ففي كل موضع يمكن الاعراض
عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني ففي
بل انها من قبيل الثاني واعلم ان الهيولى جوهر في الخ قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال
تحل للصورتين الجسمية والنوعية ولا بد من تحقيق الهيولى والصورة من الزيارة بيان ارادة
الامام في المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصورة ومتماثلة في المادة كما
سكين والسيف والفاس والمنشار فانها محمولة من الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير
محمولة من الخشب ومختلف في الاشكال والصور فاعرف هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع
هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الاول اما الصناعة فهو كل جسم يعمل من الصناعة
يع وفيه صنعة كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب في الماء للبنائين والغزل للحايك
ولدقيق للخباز وعلى هذا القياس فيكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعة وذلك
الجسم هو الهيولى لذلك المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهو الصورة
واما المرتبة الثانية فهو هيولى الطبيعية فهو الماء والنار والارض لانها تحت فلك القمر
من الكائنات الخ المعادة والنباتات والحيوانات انما تكون من هذه الاربعة واليها تنتقل
عند الفساد واما المرتبة الثالثة فهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل من جملة المكا
الجسمي الخ الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والموالي الثلثة واما المرتبة الرابعة فهي
هيولى الاول فعند بعضهم على الاجزاء التي لا تتجزي وعند اخرين ذاته قابلة بنفسها كل منها

الجسمية



الجسمية فيولد من ذلك القابل وذلك المفعل ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام
وهذا الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم الخ اعلم ان هو
من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقة على سطح حقيقي لم تماس الا بجزء
لكان فيها خط بالفعل فانها كرة حقيقة على سطح حقيقي اي لم يكن الكرة حقيقة قوله لكان
خط فيها بالفعل اي خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالقوة عند الحكما
ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها في جميع الجهات متساوية
والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة
والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكما لانها نهايات والحدود للمقادير عندهم فان
النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي يسمى تعليميا اذ يبحث في
العلوم التعليمية اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كما توابيد وفي تعليمهم لانها اسهل
ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة ان لا يقع دونها وعرفت بانها قابل للابعاد الثلثة
على الزوايا القايمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى
ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط يتألف في العرض فيحصل السطح
والسطح يتألف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهر ان لامحالة لان
التاليف من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا
غير اذ لا يفرض من النقطة المستقلة الا ذو وضع منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول
في اثبات الجوهر الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت
جوهرا فهو المدعى وان كانت غير جوهر فهو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم تقع
محلها اذ لو قبلت محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام
النقطة محال فيكون انقسام محلها محالا فثبت جوهر فرد وهو المدعى والشهر هاي الرملة
الجوهر الفرد عند الخايض وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الرملة
اصغر من الجبل لان كل واحد منها اي من الرملة والجبل غير متناه الاجزاء والعظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في التناهي الثاني ان اجتماع اجزاء لا

ليس لذاته اي لذات الجسم الآ اى وان كان لذاته لما قبل الافتراق لان ما بالذات لا يزول ما بالغير
فالله تع قادر على ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق اى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء متنازع فيه
اى في الجزء ان امكن افتراقا اى الجزء لدم قدرة الله عليه فعا للجزء وان لم يكن بل يكون ممتنعا والحال
انه الله تع ليس بقادر على الممتنع يثبت واشهرها والكل ضعيف اى ادلة المشايخ اقوى كلها ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء يعنى توجيه الجواب عن الاول
لة اللازم من الدليل غير المط والمطلق اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمط ثبوت الجزء ولا يلزم من
ثبوت النقطة ثبوت الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم
انقسامها اى النقطة عدم انقسام المحل قوله لان حلولها آه جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال
سلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المط لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم
عدم انقسام الجزء المط على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها آه والحلول السريان هو ان
يحل كل جزء مقدارى من اجزاء الحال في كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة الى الآخر
كما ان ماء الورد في الورد وحلول الجوارى هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط في
السطح وغير ذلك وفي حلول السريان يلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الآخر ويلزم
عدم انقسام كل واحد منهما لعدم انقسام الآخر وفي الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجبة
لو سلم كونها نهايات وهذا عند المتكلمين في خبر المنع فانها عندهم ما بها النهاية واما النهاية لا
نفس النهاية واما الثالث والثالث اى ضعيف الثاني والثالث اما ضعيف قوله فلانه الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم متناه اى من الاجزاء بالفعل وهو اي الاجزاء غير متناهية بل يقولون انه اى الجسم قابل لان
ما غير متناهية وليس في اجتماع اجزاء اصلا قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كل هو متصل واحد
عند الحس وهو مرئى العين وقابل للانقسامات لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا
جزء له بالفعل حتى يجتمع واما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بذاى بالجسم هذا منع على قوله
والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هذا جواب سوال مقدر تقديره انه اذا لم يكن في
اجتماع اجزاء اصلا ينبغى ان لا تتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم والصغر
باعتبار المقدار القائم بها والمقدار عارض للصورة باعتبار الاجزاء وقلة وكثرة لان تالين الجسم عند

الحكما

الحكماء من الهيولى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساوات الخردلة الى الجبل ولكن فيه نظر لانه يلزم
منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهى الى هذا نصف الانقسام
عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل مع لان الممكن هو الذى لا يلزم
من فرض وقوعه محال وهو مساوات الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان
الملزوم من المحالين ويمكن ان يجاب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق في الخارج
الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمى واما ضعف الثالث فهو قوله والافتراق ممكن لا الى
ما نهاية فلا يستلزم الجزء اى فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذى لا يتجزى واما ادلة النفي اي
ادلة الفلاسفة هى ايضا اى كما ادلة المتكلمين فلا يخلو عن ضعف ومن جملة ادلة نفى الجزء وهو انه
انه لو وجد الجزء اى الجزء المتجزى الذى لا انقسام له اصلا التعدد جهاته ضرورة ان كل موجود
متحيز لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا
الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسام وهو مح لانه يلزم
خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور ولا نفع الى آخر فاما ان يلا
قيه بالكلية بحيث لا يزيد جزء الجزئين على جزء واحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء
وان كانت غير متناهية حجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو مح لوجود الاجسام الكثيرة و
اما ان لا يلاقيه بالكلية بل شيء فيكون له طرفان وهو المطلوب بالانقسام ومن جملة تلك الا
دلة انه لو وجد الجزء المذكور وتتالف ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الالتقاء طرفين
والثالث وسطا فالجزء الوسط اما ان يمنع الاخرين عند التلاقى به والتماس فيكون
جهة الذى يلاقي به احدهما غير الجهة الذى يلاقي بها الآخر فيلزم الانقسام واما ان لا
يمنع الاخرين عن التلاقى والتماس فلا يحصل الضمام حجم ومقدار وهو مح لانا نشاهد
ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعف كل من هذه الوجوه مذكور في موضعه من شرح
المقاصد وبهذا قال امام الرازى في هذه المسئلة اى في اثبات الجزء الذى لا يتجزى
الى الوقوف الى متعلق بحال فان قيل هل لهذا الخلاف عمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد
نحانا عن كثيرة من طلمات الفلاسفة لا يقال اذا لم يثبت الجزء كما تم لم يحصل النحاة لانه

جزء

يجاب بانه النحاة ايضا تركب الجسم من الاجزاء الغير القابلة للانفكاك وتقر الحس على مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدى الى قدم العالم فاثبات الهيولى والصورة موقوفة على نفى الجزء الذى لا يتجزى
فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى والصورة ونفى حركة الاجسام لان الحس مبنى على حدوث
العالم وانقطاع السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل متوقف على تقدير قدم العالم وقيل
لان الحس مبنى على اعادة المعدوم وهى ممتنعة الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن
اعادة بجميع اجزائه قلنا هذا مبنى لان الاعادة ممكن بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنى
مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا يقاصورتها كما سبأتى وكثير من اصول الهندسية المبنى عليها اى
اى على اصول الهندسية ودوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اى على بيان النحاة
باثبات الجزء الذى لا يتجزى على كثير من اصول الهندسية وهو على بحث فيه من اصول احوال
مقدار العالم فان كثيرا من احوال مبنية على ثبوت الكم المتصل المتوقف على ثبوت الهيولى و
الصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم جزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند
اثبات الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثيرا من احوال
الهندسية كدوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان لا يكون العالم
متناهيا وهو لا فايدة فى الوعد والوعيد وابيان الانبياء لعدم القيمة وعدم فناء العالم
وتكذيب الانبياء والرسل من اصول الهندسية ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء
لزم تنصيف الجزء فى الخط المؤلف من الاجزاء بالوتر والعرض ما لا يقوم بذاته اختلف العلماء
فى تعريف العرض فقال بعضهم ان الممكن الذى لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو
الممكن الذى لا يمكن انتقامه بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى
من الثانى لان التعريف الاول جامع وشامل لجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية
او غير نسبية والتعريف الثانى غير جامع وغير شامل لجميع افراد العرض لخروج الاعراض
الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة فى المعقولات العشر واحدة منها
معقولة الجوهر وتسعة منها معقولة العرض الكم والكيف والاين والاضافة والوضع
والملك ومتى والفعل والانفعال وبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراضا

نسبية

نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ
فى المكان والثانى هيئة تكون ما هيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا
معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كان الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متفقتين
كالاخوة من الجانبين الثالث هيئة معرض للجسم بسبب بعض اجزائه الى البعض بالقرب
والبعد والى ذات وغيرها وبسبب تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم كالقيام
والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها والخامس حصول الشئ فى الزمان والسادس يكون
الشئ مؤثرا فى غيرها والسابع كون الشئ متأثرا عن غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول
شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثانى لا يشتمل الاعراض الغير النسبية فيكون الاول اولى
من التعريف الثانى بل يقوم بغيره وبه يخرج صفات الله تع لانها ليست غيرذاته فى الاصطلاح
بان يكون نابعا له اى للغير وقائما به اى المتكلمين او يحتصا به احتصاص الذات بالمعنوت
على راى الحكماء على ما سبق لا بعد انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو هم فان ذلك انما هو
فى بعض الاعراض اى ذهب بعض الناس معنى قيام الشئ بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل
وليس كذلك لان انحصار هذه المعنى فى الاعراض النسبية كالابوة والبنوة والقرب والبعد فانه
لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض ويحدث فى الاجسام والجواهر
قيل هو اى الحدوث فى الاجسام والجواهر من تمام التعريف اى من تمام تعريف العرض احترازا
من صفات الله تعالى وقد تقدم انه لا يصدق على صفات الله تع تعريف العرض الذى ذكره المتكلمون
لاخراجها عن البحث اذ البحث فى اقسام العالم على ما يتهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز
الاحتراز عنها لهذا بل هذا ابيان على حدوث قسم العالم المخبر فيها اجمالا لانه قال
الاعراض حادثة لحدوثها فى الاجسام والجواهر التى هم الا ان يقال ان قول المصنف
فى تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على ما ذكره الشارح اولا
او لم يكون له وجود الكل الا حقية والشوبية والمعتزلة لكون الاعراض وراء الذات وهو
قوله فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض فيصح ان يقال هذا اشعر عين ذلك
الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق كما لا لوان زعم القدماء ان لا حقيقة لا لون

بل كل امر متحيل كبياض الثلج فالجمهور على انها كيفيات حقيقية واصلها صورها اى بسايطها
قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا كالسواد والبياض والبواقي
بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين
في الحيزين بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما والافتراق كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن
تخلل الثالث بينهما الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان لا يوجدان معا في موضع واحد في آن واحد
من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون
عدم الحركة عما شانه ان يكون متحركا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودي
والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين
آنيا والطعوم وانواعها اى بسايطها تسعة وهي المرارة والحدافة والملوحة والعفوصة
والحموضة والتعفيص والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان
وباطنه معا والقبض ظاهره فقط والحلاوة والدسومة والتفاهة هي يقال بعدم الطعم
كما في الجسم البسيط ويكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصغر او لحلل بجملة بحيث
طعمه فالمعدوم من المطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فهو من المطعوم كالعاد المطلق من حرارة
الموجهات فالحرارة تفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا
والكيفية بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف العفوصة وفي
اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف
الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة والروايح وانواعها كثيرة وليست
لها اى الروايح اسما بخصوصها اى ليس لها اسما الا باعتبار الاضافة كرايحة العنبر و
غير ذلك والظاهر ان ما عدا الاكوان لا يوجد الا في الاجسام فان الاكوان يوجد في الجواهر
الفرد كما يوجد للاجسام ظاهر كلام المصنف وهو محدث في الاجسام والجواهر ان جميع الا
عراض من الاكوان والالوان والروايح كما يحدث في الاجسام والجواهر المفردة الا ان
الظاهر ان الالوان والطعوم والروايح لا يحدث في الجواهر المفردة لانا نواع هذه الاشياء

لا

لا يمكن ان يوجد في الجواهر لانها غير مشاهر ولا محسوس واما الاكوان فيشتمل عرضها الجواهر
والاجسام واما تقدير ان العالم اعيان واعراض واللاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حا
هذا بيان قول المنجم من قبل المتين اما الاعراض فجعفها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون
الضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض بعضها بالدليل وهو اى الدليل طريان العدم كما
في اضداد ذلك اى الحركة والضوء والسواد يعني ان الحركة الموجودة حادثة لانها يطرء عليه
العدم وكل ما يطرء عليه فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك السكون فان العدم
بنا في القديم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان العدم بنا في العدم والا اى وان
لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كما يقول لزم استناد اى استناد ذلك القديم اليه اى
الوجب لذاته بطريق الايجاب اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار
حادثا بالذات اذ الصادر بتعليل معلوله محذوف تقديره لا يجوز ان يكون استناده
بطريق القصد والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون كذلك ان الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الامدي
الى ان الاختيار القديم قديم ان بلا شرط او بشرط القديم فلا نقضه بالحوادث لانها تستند
الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشرط متعاقبة كما كما ذا اليومية ضرورة
وامتناع تخلف المعلوم عن العلة اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان
يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون و
جوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه
لان القديم اما واجب بالذات او امتناع عدمه ظاهر ولما ممكن مستند الى الواجب بالذات
بطريق الايجاب دون الاختيار اما لذات بلا واسطة او بواسطة قديمة واما ما كان
يمتنع عدمه لانه عما كان مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم من امكان عدمه
امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط
حادث قلنا لم لا يجوز ان يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان
واجبا لا ممكنا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكان الذات يجوز ان لا يكون لذاته بل بقوم هو

المقدمة ... ان ... ولا تفاوت ... لما امر آخر لما
... نيرة الاسباب
... في اختيار القديم
... واما حدوث
... تعلقه ؟ ؟

لجعل الموجه فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار الى موجبا بالذات لم يكن شئ من
لانه قد يمتنع التقدم عليه فما ذلك على راى الحكما فان قلت صفاته تعالى عندكم موجودات قديمة
يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التاثير و
التاثير انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ما سياتى لهذا زيادة التحقيق ولما
الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيكون الاعيان حا
اما المقدمة الاولى اعنى الصغرى وهى قولنا الاعيان لا يخلو عن الحوادث فلانها اى الاعيان
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عن الحركة والسكون فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن
الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز فهو متحرك وهذا معنى قولهم
الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل يجوز ان لا
لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى ان الحادث فلا يكون ساكنا متحركا كما لا يكون ساكنا
حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز ولكن لا نسلم ان ذلك
الكون منحصر فى الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه والكون
المسبوق بكون آخر فى حيز آخر بجواز ان لا يكون ذلك الكون مسبوقا بكون آخر اصلا لا فى
ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان
لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى فلا يتم دليلنا المذكور على حدوث
الاعيان قلنا هذا المنع لا يفيد نافى ما نحن فيه من تسليم المدعى بمعنى ان هذا المنع لا يفيد المعلل ولا يفيد
السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او لا يكون مسبوقا به وايا ما كان
يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ ساكنا عن المنع المذكور واما على تقدير الثانى فلان
السائل سلم حدوث الاعيان بقوله فى ان حدوث الذى هو الذات فيكون هذا الجواب من قبيل
توسيع الدايرة على ان الكلام فى الاجسام التى تتعدد فيها الاكوان وتتجدد عليها الاعدام
والآنات فيمكن الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فى اثبات
حيز ليس بساكن ولا متحرك فيكون المنع باقيا على حاله لشئ فى جواب آخر مقوله على ان الكلام
فيه واما حدوثها اى الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهى غير باقية لان العرض لو كان

باقيا

والبقاء وكذلك
لانه عبارة عن
استمرار الوجود
وهذا انما يدل
الذات ٢٠

باقيا فاما ان بقاؤه اما قائما به اى بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض
عبارة عن موجود يدل على الذات بدليل صحة نفى البقاء عن ذات فيلزم قيام العرض بالعرض وقيام
العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة
قلنا لانم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة يتميز بالنسبة الى بعضها سريعا والى
الآخر بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه احتاج الى دليل آخر بقوله ولان ماهية الحركة لما فيها من
انتقال الحال الى حال يقتضى المسبوقية لغير والا زمه تناقضها اى مسبوقية قوله فيها تعليل بقدم
ليقتضى وفيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزاء
بها بيقين وعلى كلام التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلقا لثبوته مع التابى والمسبوق ولكون
الانتقال فى الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل آخر وهو قوله ولان كل حركة تحلى
على التقضى وعدم الاستقرار فتقبل سكونا فهو جائز الزوال قبل جواز الزوال لا يوجب وقوعه
فيجوز دوام السكون فى بعض الاجسام ودوام الحركة فى بعضها والاستدلال بان كل جسم
فهو قابل للحركة لقائل ان يقول الاجسام فى الماهية انما يفيد الجواز لا الوقوع لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فثبت ان الاجسام لا يخلو عن الحركة
والسكون الحادثين لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول القديم اسم لمو
جود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند
اليه بطريق الايجاب فقد انتقض بالمعدوم الاول واما المقدمة الثانية اى الكبرى وهى
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلانه ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث
فى الازل وهو محال قلنا فيه منع ثبوته فى الفلك وههنا اى المذكورات الحادث الاول انه
لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر اى الجزء الذى لا يتجزى والاجسام هذا يرد على قوله
والاعيان اجسام وجواهر وانه يمتنع عطف على قوله لا دليل اى على تقدير انه لا دليل على انه
يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا وارد على قوله والجسم والجوهر لا يخلو
عن الكون فى الحيز كما لعقول والنفوس المجردة الذى يقولهما الفلاسفة فانها اعيان
لا تنها ليست باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز

كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك وساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن يخلو عنهما ولا
يلزم حدوثهما والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والهما يعود اليه من الممكنات
لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده وصفاته الاتية وحدوث ما ثبت وجوده كاف
فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن
ان يوجد الله تعالى قديما لعقل الاول فيستند اليها ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض ... ما
وهو الاعيان المتحيز والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على تين في المطولات
الثاني ان ما ذكر من الدليل على حدوث الاعراض لا يدل على جميع حدوث الاعراض اذ منها
اى من الاعراض ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده يعني اذا لم يدرك
حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده بالدليل وهو طريان العدم كالاعراض القائمة
بالسموات من الاشكال والامتدادات اى الطول والعرض والعمق والضوء قوله الثاني
ان ما هية المحل فكذا ما يحل عطف على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل
وهو طريان العدم والجواب ان هذا يخل بالغرض لان حدوث الاعيان لستدعي حدوث
الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها اى ضرورة لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد
من الاعيان ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركة
قايمة بالسموات باتفاق بينا وبين الخصوم فاذا صدق ان السموات لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا حدث السموات واجب العقول لحدوث الا
عراض القايمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به او لم
نشاهده لان العين التي قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا
بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا الكاة الاولى اثباتة حدوث الاعيان اولا
بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول باتان الاعراض ايضا حادثة الاعيان لستدعي
حدوث الاعراض لا يرد على سواء الدو بيان يقال لما ثبت حدوث الاعيان بحدوث
الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور بيان يقال والثالث
ان الازل ليس عبارة عن حالة محصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها اتى في الحالة

المحصوصة

المخصوصة وجود الحوادث فيها اى في الحالة المخصوصة وهو اشارة الى رد قوله فلان ما لا يخ
عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل حاصل ان يقال لم لا يجوز ان ما لا يخ عن
عن الحوادث لو ثبت في الازل لم يلزم ثبوت الحادث في الازل وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل
عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر حتى يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوا
دث فيها وليس كذلك بل هو عبارة من عدم الاولية او عن استمرار الوجود في زمنة ممتد
غير متناهية وازلية الحادث بهذا المعنى غير ممتنع وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول و
هو غير لازمة قوله من عدم الاولية بالذات اى بالذات لو بالزمان كما لتفسير الثاني وهو استمرار
ين الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتي وهو فالمعنى جانب الماضي والابد عبارة
عن الاستمرارين ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها اى قبل الحركة
حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة ... وهم سلموا الواو للحال انه لا شئ
من جزئيات الحركة بقديم بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده وانما الكلام في الحركة
المطلقة وهي قديمة عندهم حاصل السوال لا نسلم ان ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث كيف
يجوز ذلك والحال ان الحركة المطلقة لا يخ عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحا
دثة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا تتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شئ
من جزئياته ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئيات يمكن اللازم بطلا بالاتفاق وقد يجاب
بانه لا وجود للمطلق في الخارج لانه صفة الموجودة
الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما تقدم اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر
لا يخ من الكون في الحيز حاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخ عن الكون في الحيز
فيلزم حدوث بعض طرف الاجسام والجواهر الذي هو غير المحط واما قضية كلية فيلزم عدم
تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي ولو كان كل جسم حيزا لزم عدم تناهي الاجسام ويلزم منه ان يكون فيما وراء

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

عن جانب المستقبل السمي عبارة ج

فلك الافلاك شئ حاوى مما سوى لفلك الافلاك وليس كذلك بل قيما وراء عدم تخص واللازم
بط لان بعاد كلها متناهية كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان اللمي وغير ذلك
من البراهين الدالة على تناهي الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي
هو مرادكم والجواب ان الجسم عند المتكلمين هو القائم المتوهم الذي يشغله اي يدخله الجسم او
يشغله الجوهر الفرد بلا نفع زيده ولم يذكره لانه ليس بقائم المتفصل مع ان ثبوت الجوهر
يحتمل وينتقد فيه اي في القائم المتوهم ابعاده وقد ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحدث
لا بد له من محدث بالضرورة امتناع ترجيح احد الطرفي الممكن اي الوجود والعدم من غير مرجح
تبت ان له اي للعالم محدثا ينافي ما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم
واذ لسبقة العدم لم يكن وجود لذاته وليستوى في العقل امكان وجوده وعدمه فلا تتهيأ لتخصص
يرجح احد الجانبين على الاخر والمحدث للعالم هو الله تعالى اي جعل عن الحاد الملحدين وكما يقول المشركون في
صفة اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده اي وجود الواجب من ذاته ولا يحتاج الى شئ
اصلا اذ لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ
لها اي علة للعالم والا لزم الدور او التسلسل ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علامة على وجود
مبدأ له الضمير فيه عائد الى ما وقريب من هذا الى قوله اذ لو كان جائز الوجود اه ما يقال له
ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان اي المبدأ ممكنا كان من جملة الممكنات
فالم يكن مبدأ لها اي الممكنات اذ الشئ لا يتصور ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون
بعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد فيكون علة لنفسه فان قلت
المجموع من حيث المجموع غير كل واحد منه قلت نعم في الاعتبار واما في الحقيقة فلا واما
كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبارات والعبارات وقد تبين
لهم ان هذا اي قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ دليل على وجود الصانع
من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك اي ليكون اشارة بحيث لا يجعل بطلان التسلسل
احدى مقدماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التسلسل فيه بحيث لان الاشارة الى الدليل بطلانه ليس افتقارا اليه واما ثبت الافتقار ان

لوا

لو اخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو اي دليله بطلان التسلسل انه لو
ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة كون تلك السلسلة ممكنة وان كانت
غير متناهية وهو اي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشار بقوله
لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه لان العلة متقدمة على معلولها
وتقدم الشئ على نفسه محال بل يكون خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة
ببيانه بعض لا على تعين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلته
وبهذا اتصال وهو ان سلسلة الممكنات لما لم يكن وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة
كلها منها داخلة في السلسلة فلم يمنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقلة او تسلم افتقار
علة هي نفسها على معنى انه يكفي في وجود نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك
السلسلة علة للثاني والثاني للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء
علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشئ على نفسه شتان الجواب هو الفرق بين تعليل
كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع وهي متغايران لزوم والثاني بديهي البطلان
وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان
الملزوم والتسلسل على ثلثة اصناف الاول في طرف الماضي فقط اي الابتداء في الطرف
فيه لكن له انتهاء في طرف المستقبل والثالث طرفي المستقبل فقط اي لا انتهاء له ولا ابتداء
في الطرف الماضي والثالث في طرفيها اي لا ابتداء له ولا انتهاء له وقدما اشتمل امتناع كل من
الاولين والثالث من الاول ومن مشهور سلا ادلة معطوف على قوله بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التسلسل اي استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود برهان
التطبيق الاضافة بيانية يعود على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبتدأ
معلول آخر لا انتهاء لعلله ومن جانب المعلول فقط بان يبتدأ بمبتدأ اول لا انتهاء لمعلولاته
او من الجانبين معا وهو اي برهان التطبيق ان يفرض من المعلول الاخير اي ما لا يكون علة
لشئ اصلا الى غير النهاية جملة مما قبل اي قبل المعلول الاخير بواحد مثلا اي بمرتبة واحدة
اي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذكر الواحد الى غير النهاية

جملة اخرى تقدير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير
المتناهية احديهما من مبداء معين وثانيتهما من مبداء اخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة ثم تطبق
الجملتين بان يجعل الاول اى الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية بالثاني وهلم جرا
اى الثالث بالثالث والرابع بالرابع والخامس بالخامس فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد
من الثانية كان الناقص اى الجملة الثانية كالزايد اى الجملة الاولى وهو ضروري بحث لا تتمكن ان اريد
به التساوي في الحدين فلا اختلاف فيها من جانب الانتهاء وان اريد وجود من احدهما بازاء كل
واحد من الآخر فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم الانتهاء لا من جهة التساوي
في المقدار وان لم يكن فقد وجدوا الاولى بما لا يوجد بازاء الثانية يعود الى ما مر في الثانية
فينقطع الثانية وينتهي ويلزم منه اى من تناهي الثانية تناهي الاول لانها لا تزيد على الثانية
الا بقدر معلوم متناهي اذ المفروض كذلك والزايد على المتناهي بقدر متناهي يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف وبهذا التطبيق اندفع ما يقال انه يكون فيما دخل تحت الوجود
دون ما هو وهمي محض فانه تنقطع بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب
ما يقال وبهذا ان ذلك لم يصح لصحيح مقدماته لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد
ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان المعلوم الذي هو المتناهي غير جائز لان كل واحد من
مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم الدليل فاجاب عنه الشارح بقوله
وبهذا التطبيق اه حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات
الغير المتناهية من امور وهمية ليس لها جملتان في نفس الامر يكون احديهما متطبقة للاخرى فتحيا
ران الجملتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات تنقطعان في ذلك التطبيق بانقطاع
الوهم لعجزه وليس يلزم من انقطاعها في الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا
اذ ليس تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعها ونفس الامر فلا يرد النقض
بمراتب الاعداد بان تطبق الجملتان احدهما من الواحد الى ما لا نهاية والثانية من الاثنين الى
ما لا نهاية وللمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته تعالى قوله زايد على قوله فان الزايد لنا قص فان
الاولى اى معلومات الله تعالى اكثر من الثانية مع لا تناهيها اى معلومات الله ومقدوراته

لان

لان كل واحد مقدورات الله تعالى فهو معلوم له ضرورة بخلاف العكس لان ذات الله تعالى وصفاته
وجميع الممتنعات معلومات وليس بمقدور لان المقدورية تقتضي صحة الوجود وصحة العدم
وليس كذلك فيما ذكروا لانها يجب الواجبية والامر ليس كذلك وذلك اى عدم ورود النقض المذ
كور لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تناهي والمتصور
فوقه اى فوق حد اخر اى عدم تناهيها انما هو بحسب تصور الوجود الخارجي لا يقال ان ما لا تناهي
يتناوله لم يدخل والوجود فانه يتم اى الدخول في الوجود يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات و
المقدورات لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر
فرع وجودهما في نفس الامر فانه يلزم في احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا تنا
في الواقع ونفس الامر متناهيا واتم ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت في نفس الامر
والواقع الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا
على ذات واحدة يعني ان صانع الكائنات كلها شيء ابتداء هو الله تعالى عند اهل السنة والجماعة
خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر كخالق الخير
يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور الثاني الظلمة
فهيهنا وجوه ثلاثة من امتزاجها واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون
خيرا وشرا بالذات لانه اذا ان اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شرا بل يكون خيرا وان اقتضى الشر ينبغي
ان لا يكون خيرا ولان الخير اذا قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا الآن الرضى
بالشر شر وان لم يقدر يعجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال
لانا نمنع ان الفاعل الواحد انما يفعل خيرا وشرا بالذات ولان الشر
بالنسبة الينا الخير وبالنسبة اليه تعالى كل خير مصلحة فلا يرد شبهتهم والمشهور في كل ذلك
اى في كون صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع اى الشاذ منهم والمشار اليه بقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقديره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يراد
احدهما حركة جسم ما بالجنب زيد والاخر وسكونه لان كلا منهما اي من الحركة والسكون في حد
امر ممكن يعني ان كل واحد منهما بالنسبة الى نفسها مع قطع النظر عن الاخر وكذا تعلق الارادة

اى يجوز ان يكون معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناهية
وبدائب الاحاد لا لانه ما لا يوجد يجوز ان يوجد في الخارج من معلومات
الله تعالى ومقدوراته فهو متناه ن ر م

اى يجوز ان يكون معلوما ومقدورا لله تعالى ولا يوجد
فانه يجوز ان يكون معلوما ومقدورا لله تعالى ولا يوجد

كل منهما اى من الحركة والسكون اذ لا تضاد بين الارادتين اى ارادة الحركة والسكون لتعدد محلها
وهو المريدين نعم متعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل للارادتين بل للمرادين حتى امتنع
اجتماعهما فيه بخلاف ارادة الواحد بالضدين فانهما متحدان لاتحاد المحل بل بين المرادين بل
بين التضادين المرادين اعلم ان بل موضوعة لابطال ما بعدها والاعراض عما قبلها ففي كل موضوع
تكون الاعراض عن الاول الاعراض عن الاول ثبت الثاني فقط وفي كل موضوع لا يمكن الا
عراض عن الاول ثبت الاول والثاني وبل ههنا للامر الاول وح اما ان يحصل الامر اي
المرادين في حالة واحدة فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما قيل ايضا يلزم عجزهما
حيث يحرك كل منهما حتى دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكن عن
الضد الآخر لا مريد لعدمه لكن يلزم عدمه من ثبوت ضده فما فرض ثبوت الضدين
بكل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتحقق
عجزهما ايضا بداء على ان قوله ولا يجتمع انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم تحقق
عجزهما معا ويلزم ايضا خلق المحل عن الضدين الذين لا يتنافيان كالحركة والسكون وهو
اى العجز امارة الحدوث فلا يصلح لكونه الههما فيلزم خلو الالهين عن الموثر وهو ايضا
محال وانما يتصور اثبات الصانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا بالضرورة قوله
امارة الحدوث اى دليل والا فالامارة لا يفيد اليقين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان
التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لانا نقول من شايبة الاحتياج مع ان
الاحتياج قطعي ليس في محله والامكان منافيه من شايبة الاحتياج اى الايجاب واللام في لما
متعلق لامارة والضمير فيه راجع الى عجز احدهما فالمغير مستلزم لامكان التمانع
المستلزم للمحال فيكون اى التعدد محالا وبعد التفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على
مخالفة الآخر لزم عجزه فما قد لزم عجز الآخر وعاد الكلام نقول لم لا يجوز ان
يتفعان من غير تمانع ودفع هذا المنع بقوله الشارح لامكن بينهما تمانع لان جواز
الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب ويكون المانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما اى المانعة والمخالفة المحال تقريره ورود المنع على فعل

قوله

قوله ظاهره هذا قائلان يقال لانا نختار ان يكون تعدد الالهة مستلزما للمخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة
والممانعة غير ممكنة على تقدير التعدد والاستدلال انما هو لمنع اجتماع النقيضين ودفع هذا المنع
قوله الشارح لان كلا منهما في نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتنا
بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جواب
ان رعاية الاصلح لا يجب على الواجب كما بين في موضوعه او يمتنع اجتماع الارادتين كما ارادة
الواحد كما امتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واما اندفاع هذا المنع فلانا لا
نضادين الارادتين فكيف يمنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين واعلم ان
قوله تعالى ومع قوله تعالى ارتفع بصفات المدح عما يتركون به من الاصنام اى انها ليست
بشيء لانها لا تخلق شيئا ولو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة حادثة
اى منطوقة بهذه الآية اقناعية اى ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل نعم وهو حجة بالنسبة
الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية من جهة برهان التمانع زعم البعض ان الآية حجة قطعية
اى لو كان فيهما آلهة فاما ان يتوافق المجموع او واحد منهما او كل منهما والكل باطل بمنشاء زعمه عدم الفرق
بين المنطوق والمفهوم والمشار اليه بقوله على ما هو الا لا يخفى بالطبايات فان العادة جا
رية لوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على الشيء المشار اليه بقوله ولعل بعضهم على بعض اى
غلب بعضهم اى لو كان آلهة لعلى بعضهم على بعض والا اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملاز
عادية بل قطعية او عقلية فاما ريد الفساد بالفعل اى جرى جريانه اى السموات والارض على هذا
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه اى لا يستلزم الفساد بالفعل
فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف والتمانع
ومجرد التعدد لا يقتضي التخالف بجوز ان لا تتخالف على هذا النظام وان اريد بالفساد امكان
الفساد فلا دليل على انتفائه اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم بل
النصوص شاهدة بقاء السموات والارض وبدفع هذا النظام كقوله تعالى يوم تبدل الارض وقوله
تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل فيكون ممكنا لا محالة بل يقع على تقدير التعدد دون الوحدة
حتى لا يقال الملازمة قطعية المراد بفسادهما عدم كونهما بحيث يقع ان تقدير التعدد لا يوجد السموات والا
رضون

للكتبة

الا بالذات يعني انه لو فرض صانعان فلا يمكن بينهما تمانع في الافعال قوله يعني انه لو فرض اشارة الى
اثبات الملازمة يعني ان تقدير البرهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم تكون السما والارض
الآية لان يكون منهما اما مجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول نفي في القدرة
والثاني توجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد والثالث توجب ترجيح بلا مرجح لان
نسبة المقدورات والذات اليهما على السوا فلم يكن احدهما لاعلى التعين صانعا فلم يوجد مصنوع
اضافة الاحد المعلوم فيفيد عدم وضع كل منهما لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم التعدد
الصانع يعني ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز وضع احدهما او
يراد امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تقدم الواجب في الواقع لبرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء
المصنوع فلا يصح قوله لو فرض صانعان فلم يوجد مصنوع وهو امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع
تقديره ان الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تقدير بقولك بعني انه لو فرض صانعان آه
لا يصدق فضلا ان يكون قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيها لا يستلزم الا امكان التمانع وهو
لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لا يكون التقدير
موافقا للنقل وهو قوله تع لو كان فيهما آلهة لفسدتا قوله لانا نقوله امكان التمانع لا
يستلزم الخ في بحث لانا السائل لم يدع امكان التمانع بوجوده يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان
التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو حاصل منع الجواب الاول وان
تركيب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لامكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله
فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم احدهما صانعا
انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكوين بالفعل بجواز الاتفاق على
على هذا النظام التكوين بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين ومنع انتفاء
اللازم وان اريد بالامكان بناء على كل يمكن عدم تكونه فان قلت القائم متكون بالفعل فلو
امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين فان قلت امكان عدم التكون يدل تكونه بعدم
لا معه فلا محذور حاصل الجواب الثاني اشارة الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون
الانتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء

اي يرد منع انتفاء اللازم؟

بالفعل

بالفعل او بالامكان فان قيل كلمة لو لانتفاء الثاني في الماضي لانتفاء الاول يعني لا يلزم من فرده
الآية الكريمة التعدد مطلقا فلا يصح الآية حجة على انتفاء التعدد فقد لا يقال اذا دل الكلام
على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالبديهة وبقي انتفاء
الملزوم بلا دليل هو خلاف الخط فلا يفيد الآية الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد يعني انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي فالمقصود
كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تفيد بالماضي نعم يلزم من ثبوت
الاول ثبوت الثاني لكن القصد الى المقصود بلا تحريف احسن قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن
قد يستعمل بالاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط حتى قالوا ان لو لانتفاء الاول لا
لانتفاء الثاني وهو كما الكشاف وهو المشهور من غير دلالة على تعين زمان كما في قولنا لو كان
القائم قديما لكان غير متغير وهو الآية من هذا القبيل قد يشتبه على بعض الاذهان احد الانتفاءين
بالآخر فيقع الخبط القديم هذا ترجيح بلا مرجح على التزامن من مفهوم الواجب قيل هذا التشنيع
على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كون قديما بعد اشارة كون واجب الوجود لا حاجة
اليها اذ الواجب لا يكون الا قديما بل هذا التشنيع على المصرح حيث اقتصر على اي المسائل
غاية الاقتصار فلا يليق بحاله هذا التطويل اي لا ابتداء لوجوده اي الواجب اذ لو
كان حادثا لاحتاج الى موجد وهو باطل لاستلزامه الدور او التسلسل وهو باطل لاستلزامه
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان فمن يكون دالة على القديم صريحة لكن ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين لان مفهوم الواجب ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن ان يكون وجوده
من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية واعلم ان الكلام في التساوي يجب الصدق اي
البحث في انه متساو في الصدق ام لا فقال بعضهم على ان القديم اعم لصدقه اي القديم على صفات
الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام بالترادف
صادقا فكان مرادهم بالتراف التساوي في الصدق في تشنيع الكلام ولا استحالة في تعدد
الصفات القديمة واعلم ان المتكلمين يريدون بالقديم الذات القديم هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق
القديم على صفات اجب لتعدد القدما وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين

قال قدماء المتكلمين يريدون بالقديم الذات وفي التساوي في الصدق الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس لكن بين كل منهما مفهومات خاصة حياط ره

قوله بعني انه لو فرض يلزم تقريره على وجه يفيد ما ذكر ٥ وهو انه لو وجد
للعالم اكثر من صانع واحد لامكن بينهما تمانع في ايجاده بان يريد احدهما وجوده وقت والآخر عدمه
او امكن وقوع الاول واوقع الثاني او لا يكون احدهما صانعا وهو باطل لان
التقدير صحيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد العالم لاستلزام ذلك ان لا يكون احدهما صانعا

بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم هذا جواب على المقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان
يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانا نرى فرقا
بين الحدوث الذاتي وبين القديم الزماني وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج
الى ذات الواجب وهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القديم والحديث الى
الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد لان القول باصفات الله تعالى ممكنة
وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر مثلا ممكنة
وقديمة بالزمان حادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون
بقدمة تسعة لهذا زيادة التحقيق الحي معناه في اسم تعالى تتقهر الموجودات تحت
وجوده والافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه معلوم
موجود والا تحى فعله معقول مدرك القادر القدير والقادر بمعنى واحد الآن الاول
ابلغ في الوصف والقدرة ومعناه الذي انشاء وفعل وانشاء ما يفعل اختراع كل موجود
سواء واستغنى عن معاونة غيره العليم يعني وصفة بكمال علمه وكمال انه احاط بكل شيء علما
ظاهرا وباطنا اولا واخرا دقيقا وجليلا على الخلق قين السميع المعنى فيه لا يعزب عن
ني ادراكه مسموع وان خفي من سرير السر بلا تعلق من ذلك ويدرك حتى حركة الهباء
في جو الظلماء يسمع مناجات المناجين في ضمائر الاسرار من غير تعلق اللسان والاكرة
الخبان يسمع بغير اصغاء ولا اذن كما يفعل بغير خارجة ولا ابناء ويتكلم بغير لغات و
لا لسان خلت ذاته الكريم عن طريق الحدثات فمن لم يدق نظره فيه ولا تنس يقع في محض
التشبيه البصير معناه ان لا يعزب عن علمه متخيل فذة تحت الثرى ولا فوق العرش
الا وهو مجرد منزه عن حدقة ان اجفان ومقدس عن انطباع الصور في ذاته
كما انطباع في خلقه الانسان فان ذلك صفة لحدوث وحظ البصر تحن مقهور قاصر لذاته
لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجس ولا الخواطر ولا الارواح ولا الضمائر
الثاني الدين لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع الطريق العجيب
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه الضمير في يشتمل راجع الى العالم وانها في عليه عايد الى من الافعال

السبوقية بالعدم والا
فالشيء قد يكون عدمه
مسبوقا بعدمه عن زمان
ولا يكون عدمه مسبوقا
بعدمه عن زمان آخر
ان العالم والزمان كلاهما
مسبوقان بالعدم الذاتي
لا بالعدم الزماني
ان العدم الذاتي بين
وجوده وعدمه
ليس قديما بالزمان
ولا حادثا بالزمان
فيقال كلا من
العالم والزمان
قديم

الضدين ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته تعالى وصفاته فيكون الواجب القديم ثلاثة
مترادف فين قوله وفي كلام البعض خبر وتصريح مبتداء واحد مستند لواحد على ان كل قديم فهو واجب
لذاته فيلزم منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير بانه اى القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم
في نفسه لا واسطة بينهما اى بين الامر الثالث وبين القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده
والحادث حتى يكون لا قديما والحادث لان التقابل بين القديم والحادث يقابل الايجاب والسلب
لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده
ابتداء لا واسطة بينهما بوجه رفعا للنسبة الحكمية والثالث ايجاب واثبات النسبة الحكمية فلا واسطة
بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتناقضين او لزم اجتماعهما وكل ذلك
محال فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون حادثا اى حدوثا ذاتيا لان المقابل للواجب
لذاته وهو يدل عليه ايضا قوله اذ لا نفي بالحدث الا ما يتعلق وجوده والهما يعود الى ما
يايجاد شيء آخر لان الحدث الزماني ما لا يكون وجود لذاته لا يجرد الافتقار الى الغير وما
وقع في كلام العلماء من ان الواجب لذاته هو الله تع وصفاته فمعناه انها واجبة لذاته
الواجب اى مستند الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار اخر اضوا
بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت اى للصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى
اى البقاء بالمعنى اى بالصفة فاجابوا بان كل فهو باقي ببقاء هو اى البقاء نفس تلك الصفة
اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن
استمرار الوجود وذلك ليس امرا زايدا على الوجود وبهذا الكلام اى كلام حميد الدين الضرير
رئي في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد يعني انا قلنا
بكون الصفات واجب الوجود لذاته يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو منافي
للتوحيد القول بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو
الله تع لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة والقول بالامكان ذهاب الى
ما قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون الله تع محلا للحوادث هذا
صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعدناه فان نحوا انها اى الصفات قديمة

المنعة بيانه ما والنقوش المنحسة لايكون خبرا ان بدون هذه الصفات اى الحى القادر
الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كتبي واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام
الشارح انه بديهي وليس كذلك فلعله اراد بديهيتها الاستلزام والانتزاع وان كان الحصول
كتبيا قوله لايكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العالم بالمسموع والمبصر كافي
النظام المتحسس فلا يثبت السمع والبصر اجيب عنه بانهما راجعان الى صفة العلم واى استقلين
لكونهما نوعين اخرين من العلم فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وتعويبا البيوت
المسدسة وغيرها في الحيوانات كالعنكبوت وقد تفعل افعالا عجيبة افعالا لا عجيبات
مع عدم العلم في كل واحد من النحلة والعنكبوت قلنا ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو
عالم بذلك على ان اضدادها اى اضداد الصفات المذكورة نقايض ويجب تنزيه الله تع عنها
اى عن النقايض بوجه ان لو كان يتصف بهذه الصفات لزم اتصافه بالاضداد ذلك وهو المقت
والعجز والجهل والصمم والعمى وكلها فقص نوقش فيه بان هذا تسليم في الحياة والعلم والقدرة
فضرره الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر
فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى بجواز خلو المحل عن الضدين معا لعدم
قبوله لهما ولا نقض فيه للاستلزام الحق فان عدمه نقض فينا لا في الباري لعدم قبوله لهما
قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقض في الباري يجب تنزيهه عنه ومن حقه وا
اما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع والخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق عنه وايضا قد
دل الشرع بها اي بالصفات المذكورة بمعنى ان الله تع نص في كلامه القديم على ذلك حيث
قال ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء الاية انزل لم بعلمه بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك
من الايات وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اى على الصفات المذكورة فيصح التمسك
بالشرع فيها اى في الصفات المذكورة قوله وبعضها الخ اشارة الى جواب سوال مقدر
وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على الصفات فلو استدل بثبوت الشرع عليها يلزم
ان تكون المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها لا يتوقف اه حاصل جوابه
ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها كالتوحيد والبصر فيصح

التمسك

انه سميع ح

التمسك بالشرع لهم لزوم الدور واه بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع
وكلامه وصيانته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الاخر كالتوحيد اى يصح التمسك
على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل غيره اعني
عليه بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة مما فانه لم يعرف وجوب الوجود
والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور وجوابه ان غاية استلزام
الوجود للوحدة لا يتوقف معرفتها على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفة اصلا فلا دور
بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوف على معرفة وجود الصانع و
كلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع عليها مون قيل انهم استدلوا على
انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع الشرع فالدور لازم جوابه ان
الشرع موقوف على كلامه تعالى والامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان
يكون مخلوقة فيصح بالشرع على انه صفة له تعالى ونحو ذلك كتبوت علمه وصيانته وقدرته
وارادة مما يتوقف ثبوت الشرع على عليه لبرا اى بحدث العالم بعرض واما قدم العرض
على سائر الصفات السلبية لكون المنافات بين العرضية والالوهية بين واوضح فكذلك
لم يقل به لوتعية العرض احد فان قلت لانم انه لم يقل به احد فان طائفة من السنوية قالوا
بالوتعية النور والظلمة والطبايعين قالوا بالوتعية الطبايع الاربع وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوتعية النور والظلمة قالوا بانا
النور والظلمة حيوان سميعان بصيران على ما ذكر في السنوية فلم يكون من الاعراض و
كالطبايعين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم لانه اى العرض لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاءه اى العرض والا اى وان لم يكن
البقاء ممتنعا لكان البقاء معنى قايما به اى العرض فلزم قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع لان
العرض لو كان باقيا فاما ان يكون البقاء قايما بالعرض او قايما بغير العرض
وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء عرض
اذ العرض عبارة عن معنى زايد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زايد على الوجود

لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ غير ذلك الشئ فيكون
البقاء زايدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو ح
لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير البتة واما الثانى فلان البقاء لو كان قايما بغير العرض لزم
ان يكون الباقى بعد ذلك الغير لا عرضا وهو خلاف المقدر واما الثالث فلان يستحيل بقاء العرض
ويستحيل بقاء صانع العالم عرضا والواجب هو الذى هو صانع للعالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون
صانع العالم عرضا وهو المطلوب لان قيام العرض بالشئ معناه اى معنى قيام العرض بالشئ ان
تحيزه اى العرض تابع لتحيزه اى المقوم والعرض لا يتحيز له بذاته حتى يلزم ان يتحيز غيره
بتبعيته وهذا دليل امتناع بقاء العرض بنى على ان بقاء الشئ معناه زايد على وجوده اى
الشئ اورد الشارح لهذا المقام دليلين اولهما المختار عنده وهو قوله لانه لا يقوم بذاته
وثانيهما مرتق وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وهو قوله لان قيام العرض الخ دليل المخالفين
قوله وهذا منى اشارة الى توقف دليل الثانى وقوله وان القيام معناه التبعية والتحيز
معطوف على ان بقاء الشئ فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية فى
التحيز لكان التحيز يتحيز ويتقل الكلام اليه ويلزم وجود التحيزات غير متناهية فيلزم
التسلسل لوجود عرض واحد هكذا الفلاسفة فليتأمل لان تحيز العرض ليس كون زايد
على ذلك العرض بخلاف التحيز الجوهرى والفرق ناشئ من ان التحيز للجوهر لازم لذاته
لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا تتصور العرض بدون تحيز الجوهر ومنع
هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله اى الوجود لا معنى زايد على وجود حقيقة اى البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان
الثانى الوجود بالنسبة الى الزمان الاول اسماء الواجب بالنسبة الى الزمان الثانى بقاء
قوله وجد فلم يبق كما لا يصح ان يقال وجد فلم يوجد قد دل هذا القول على البقاء زيد
على الذات والا لما صح قوله الواجب بالنسبة الى الزمان الثانى عين البقاء لا بقاء زيد على
الوجود ومعنى قولنا يبقى اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان البقاء لو لم يكن
زايدا على الذات لما صح اشتقاقه مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد ولم يبق

انه

ا اى الشئ

انه حدث ولم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى يعنى ان البقاء الوجود فى الزمان الثانى مع
وجوده لم يبق وجد فى الزمان الاول دون الزمان الثانى فلم يلزم من هذا عروض العدم لصحة نفى الوجود
ايضا حاصل الجواب المنع نسبة الوجود لا نفسه وان القيام معطوف على قوله ان البقاء استمرار
الوجود وهو اختصاص الناعت بالمنعوت اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين
بحيث يقتضى احدهما نعتا والآخر منعوتا وبهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى كما فى صفاو
صفات البارى تعالى يعنى ان صفات الله تعالى قايمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيز تعالى بابعة
لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى وان انتفاء الاجسام يتجدد الامثال متعلق ببقاء فى كل آن و
مشاهدة تعلقا بقائه اى مع بقاء مشاهدة الاجسام يتجدد الامثال الباقية متعلق ببقاء و
ليس ما بعد من ذلك فى الاعراض اى من انتفاء عرض فى كل آن مع مشاهدة بقائه يتجدد الامثال
قوله فان انتفاء الاجسام المتعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود يحقق البقاء
فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء العرض الاعراض فى كل آن ومشاهدة بقائها يتجدد
الامثال لم يكن بعيدا فاذا قال هذا القول فالاجسام ففى الاعراض بطريق الاولى الاو
فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء مع يكون امرا زايدا عليه ولا شيء تمسك المتكلمين على هذا
المطلب هذه الاولة لان معناه كما يبقى الاعراض يتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد
الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد فى الاعراض حتى يقال انه معنى زايد
عليه يتم تمسكهم جواب سوال مقدر تقديره ما قلتم قيام العرض بالعرض ممتنع وعند الفلاسفة لا يكون
بحى الا فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطيئها اى الحركة ليس حقيقتها بتمام جزء تمسك اذ ليس هنا
بشئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطوء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من
الحركة هذا اشارة الى رد قول من قال انهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة الانواع
الحقيقة لا يختلف بالاضافة لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس وحمار بل باختلاف
الانواع الحقيقة بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها ولا حجر لانه متركب ويتجزء ذلك
اى كونه مركبا ومتجزيا امارة الحدوث جوزه اليهود والحنابلة اطلاق الجسم عليه تعالى فى المركب والمتحيز

ب وانتفاء والاجسام الخ هذا رد لجواب
يقال لم لا يجوز ان يكون انتفاء
فى مثال الاجسام فرد ورياء وعدم بقاء الاعراض
بالعدم عند العقل من عدم بقاء الاعراض
فيقال انها فى نفسها ليس

وهم يخطؤن لفظا ومعنى اما لفظا فمستحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله
تع اولا والاول يوجب التسلسل لتعدد الالهة والثانى يوجب اتصاف الجزء باضداد نحو
العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل والكرامية وهشام بن
الحكم فيطلقون الجسم بمعنى القايم بالذات ولا المتحيز ولا المركب ولا المتبعض وهم يخطؤن لفظا فقط
لان اسماء الله تعالى توقيفية ولذا لا تسمية طبيا دقيقها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن الى
المتركب لان معناه لغة والجوهر اما عندنا فلانه اى الجوهر اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو يجزى
وجزء من الجسم الله تعالى عن ذلك وامّا اى من المتحيز وجزء من الجسم واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اى الجوهر اسما وللوجود لا فى موضوع مجردا كان كالعقول النفوس او متحيزا كالاجسام
كلهم جعلون اى الجوهر من اقسام الممكن واراد وبه اى الجوهر هو الماهية الممكنة التى اذا وجدت
كانت لا فى موضوع اى فى محل واذا كان واما اذا اراد وابهما اى بالجسم فى الجوهر القايم بذاته
والموجود لا فى الموضوع فانما يمتنع اطلاقهما اى الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك اى بالاطلاق مع تبادر الفهم الى المتركب عليه تعالى والمتحيز عند الملاق الجوهر
هو وهذا الصحة المعنى ان صانع العالم ليس بجسم هو لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل
ما نشاء منه المتركب بالزيادة بالتدايد ولهذا يتم الجزء الذى لا يتجزى جواهر لانه اصل
المركبات من حيث ان المركبات انما تنشاء عنه بالانضمام والله تع ليس باصل المركبات فلا يكون جوهرا
ولان الجوهر عند البعض الاخرين المتكلمين هو المتحيز الذى لا ينفك عن المتحيز الممكن فى مكان فهو اما
متحركا او ساكنا فالجوهر لا يخلو من الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر انه لا يخلو من الحوا
دث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون
صانع العالم جوهرا وهو المراد ودفع بالجسم اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال
ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه تعالى
فاى فرق بين المعانى المذكورين للجسم فى الجوهر حتى ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة
والنصارى اى ما ذهاب المجسمة الى اطلاق الجسم عليه تعالى وذهاب النصارى الى اطلاق الجوهر عليه بالمعنى
الذى يجب تنزيه الله تع عنه وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز لا القايم بذاته وان

يكون

يكون المراد بالجوهر الذى يتجزى والماهية الممكنة التى اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع لا
الموجود الذى كان لا فى موضوع فيكون فى كلام الشارح سهو قوله وذهاب المجسمة والنصارى
الى الخلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تع عنه تناقض امر متبادر فان
قيل فكيف يصح الخلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما ورد به الشرع للاطلاق
فى الخلاق ما ورد به اذن وعدم فيما ورد منعه واما اطلاقه فيما لم يرد به اذن ولا منع و
كان موصوفا بمعناه ولم يكن موهما بالتسمية فى حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
والى هذا القاضى ابو بكر وهو قوله امام الحرمين وقال امام الفزالى فى الصفة دون الا
سم قلنا بالاجمال وهو من الادلة الشرعية وقد يقال اشارة الى جواب آخر للسوال
المقدر بقوله فان قيل ان الله تع والواجب والقديم الفاظ مترادفة فما وجه الفرق لان الترا
دف انحاد فى المفهوم ولا اتحاد بين مفهوماتها لان الله تعالى اسم لذات الواجب والواجب
والقديم وصفاته متى لغان تعالى فلا يرد ما بين الثلثة اللهم الا ان يراد بها التساوى
فى الصدق تساهلا والوجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو
اذن باطلاق ما يرادفه والضمير المستتر فى يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى الاسم فى قوله
باطلاق اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمون بلغتهم نحو خذاو تكتر وشاع ذلك بلا تكبير فكان
اجماعا على الاذن والشرعى فى اطلاق المرادفة والمراد بجواز اطلاق العارف والعاقل مع
تبادر فهم العالم لان المعرفة توهم سبقة الجهل والعقل شعر مع الجنون ويطلق الثانى
ولا الطبيب لا يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والساخر والمنزر والحادث والنازع
مع ورودها فى الكتاب وهى السنة لان مجرد ورودها فى الشرع باقتضاء المقام و
سياق الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يخلى عن نوع تفخيم ورعاية ادب من كل اللغة او من
لغة اخرى وما لا يلازم معناه وفيه تطواى فى كونه اذنا فالاطلاق لا يلزم معناه منظورا لا دليل
عليه وفى قياسه على الموافق كما قال المعتزلة نظر لان القياس انما يعتبر فى المعلميات دون اللا
سماء والصفات وجوابه ان التسمية على اللسان فيصح فيه القياس وقيل فى وجه النظر من
لوازم اسم الخالق كونه خالقا للقدرة والمختار يسمع انه لا يطلق عليه تعالى ما فيه من النسبة

النبذة ٢

الا القبيح بل يقال خالق كل شئ وفيه بحث لان ابهام القبيح يمنع الاطلاق المراد في ايضا و مثله مستغنى
كما عرفت **ولا مصور** اى ذى صورة و تشكل مثل صورة الانسان او فرس من سواد الاجسا
م
محصل لها اى يحصل الصورة للاجسام بواسطة الكمية والكيفية واحاطة الحد وعدد النهاية
بانه وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عم وتمسكوا بقوله عم لا تقولوا قبح الله فان
الله خلق آدم على صورته والجواب عنه ان لا نسلم ان الضمير راجع الى الله تع حتى يثبت مطلوبكم لانه
روى انه عم اى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق
آدم عم على صورته اى على صورة المضروب فيكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تع
ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم عم وفايدة الحديث ان الله خلق آدم على صورته التى
شوهد عليها في الدنيا من غير صورة عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما تغيرت صورة ابليس
ولئن سلمنا انه راجع الى الله تع كما جاء في خبر آخر ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمان لكن
الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة وكذا يطلق على مفهوم الشئ وعلى ما به تخصص
الشئ في ذاته وعينه عن غيره ولذا قالت الحكماء والعلم حصول الصورة الشئ في ذاته و
اراد وبها مفهومه ومعناه وقد يبين هنا ما يقال ان هذه المسئلة صورة صورت
تلك المسئلة في يكون معنى خلق الله تعالى على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والر
حمة والكرم والغضب وامثال ذلك فلا يكون حجة وقطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال
عم ان الله تعالى صورت كصورة آدم منهوك فلكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورة ان الله
تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عم بتلك الصورة اى على الصورة التى اختارها
ولا محدود اى ذى حد ونهاية هى ما به يصير الشئ والكلية الى حيث لا يوجد وراءه شئ منه خلافا
لبعض الكرامية فانهم يقولون انه تخرج منه شعاع من جهاته ست منتهاه من جهة واحدة وهى جهة السفل
الذى يلاقى به العرش **ولا معدود** اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس بارى تعالى محلا للكميات المتصلة
كالمقادير وهى الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر لان كلا منهما
امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكل المتصل بعد امكن فيه فوض اجزاء بتلاقى
على مشتركة وهو نهايتها وهو النقطة والكل المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء بتلاقى على حد وهو

العرض

العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين **ولا متبعض ولا متجزء** اى ذى
ابعاض واجزاء خلاف لليهودى لفهم الله تع والفرق بين التبعض والتجزى ان ذكر ان ذكر
الاجزاء باعتبار الحلال اليها الى اشياء كان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار الحلال اليها مطلقا
منقضا **ولا يتركب منها** اى من الاجزاء لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للواجبية لان البعض
فى بعضه والجزء فى جزئه يحتاج الى الكل والكل ارضا يحتاج وكليته الى اجزاء وهى
باعتبار ما يليه منها اى من اجزاء تركيبا وباعتبار الحلال اليها اى الحال اجزاء منقضا ومتجزيا
ولا اثنان لان ذلك من صفات المقادير والاعداد **ولا يضاف بالمائية** اى بالمجانسة للاشياء لان
معنى قولنا ماهو من اى جنس هو وكل ذى جنس شبيه بجنسى فكان القول بالماهية قولا بالشبيه
والمجانسة توجب التمايز من الجانسات بخصوصه فيلزم التركيب لان كل ماهية فيها جنس
يجب ان يكون لها فصل فيلزم مائية فى العقول وقد بحث لان التركيب العقلى لا يستلزم التركيب
فى المائية الخارجية **ولا بكيفية** من اللون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام توابع المزاج والتركيب **ولا يمكن** وجوده **ولا يمكن** ان يكون
وعند المشبهة والكرامية ممكن حال العرش وقال بعضهم انه حال العرش لا بعض الممكن ولكن يكون
جهة الفوق قالت النجادية انه فى كل امكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل
ذلك بطل والدليل على عدم التمكن بان قالوا ان الذى اى الحاوى عن الامكان ثابت فى الاول
لان الامكان كالعرش وسائر الموجودات التى هى غير الله تع غير قديم فلو تمكن البارى تعالى بعد
حدوث الامكان لزم تغير البارى تعالى منزه عن ذلك والمستدل القائلون بالتمكن بالنص
وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستوى اى هو الاستقرار فى اللغة وهو يستلزم
التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون ممكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان
يجاب عنه بالمنع بان يقال هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة و
يراد به التمام كما فى قوله تعالى وتما بلغ اشده واستوى اى اتم وكمال عقله ويراد به
التمام مع الاستقرار فى المكان كما فى قوله تع واستوت على الجودى اى استقرت سفينة نوح
وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما فى قوله فلان استوى على البلاد اى تسوى
وغلب

عن التمكن عن الكمال الى التمكن فيه وهو التغير
فى سمات الحدوث وعلامات الامكان
والبارى

فيكون الاية الكريمة من المحتمل بهذا الاجمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه الآية من هذه
المحتملة الاستيلاء والقلبة لا الاستقرار لان الله تع يمدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى
وكذا الاستقرار للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والقلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه
المدح لانه مشاركة فيه وضيع وشنيع لان التمكن عبارة عن تقور بعد في بعد آخر متوهم عند المتكلمين
او متحقق عند الحكماء ويسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم او بغنى عن الامتداد
عند القائلين بوجود الخلاء هم المتكلمون والله تع منزه عند الامتداد والمقدار لاستلزامه
التحيز فان قيل فان الجوهر الفرد متحيز لا بعد فيه والا لكان منقسما بهذا السوال مبني على تقدير
كونه المتحيز اخص من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن قلنا المتمكن اخص من المتحيز لا
الخبر هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد الذي لا يتحيز والتمكن
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم فقط وما ذكرنا دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل
على عدم التحيز فهو اي الدليل انه لو تحيز الباري تعالى اما في الازل فيلزم قدم الحيز لان التحيز
نسبة بين المتحيز والحيز واذ ليته نسبة يستلزم ازليته المتحيز فيلزم الحيز ازليا وهو هذا
اغا يلزم لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعي ان
الفراغ مخالف بشيء فيلزم قدم محيط او لا اي لا يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث فيه بحث
لانه اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس ان اراد انه محل للتحيز فهو اين نسبتي لاحادث فلعله
اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة وايضا دليل ثان على عدم التحيز اما ان يساوي الحيز
في الحيز او ينقص عنه اي عن الحيز فيكون متناهيا لان الحيز متناه بناء على تناهي الابعاد كلها
والمساوي للمتناهي والناقص عن التناهي لا بد ان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لا يكون
متساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض او يزيد عليه اي على الحيز
فيكون تعالى متحيزا فاذا لم يكن في مكان ولا في حيز لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غير هما كيسار
وقدام وخلف لان الجهات حادث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق
مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ندفع الا يرى الى السماء وقت الدعاء تقيد كون
وضع الجهة على الارض في بيان السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة لانها اي الجهات المذكورة

انما

اما احد وذا الطرق عطف تفسير للامكنة باعتبار عروض الاضافة الى الشيء يعني الجهات يكون نفس
الامكنة باعتبار الاضافة الى الشيء كما ان سقف البيت مكان الشيء على تقدير ان يكون ذلك
الشيء فوقه وهو جهة علو ولا يجري عليه زمان اي على الله تع زمان يعني انه لا يتغير بتغير الزمان
واما استغراق الدهر كله اذ بعضها انه تعالى لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان
يكون حالا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو ظاهر لانه حينئذ يلزم تغيرات متعاقبة فان كون
في هذه الزمان يغاير كونه في زمان وقبله فيكون محلا للحوادث والكل محال على الله تع فاذا
لم يكن في الزمان فلا يكون له زمان ماض ولا مستقبل ولا حال لان الزمان عندنا اي عند اهل
الحق عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهور وشهر السنة يقدر
بها العمر والدهر وغير ذلك وعند الفلاسفة كما سطعون ومن تبعهم وقوم هو الفلاسفة عبارة
عن مقدار الحركة الفلك الاعظم اي حركة الافلاك والله منزه عن ذلك اي عن المتجدد والمقدار لان
كل ذلك من امارة الامكان فالله تع منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره اي المص من التنزيه
اي السلوبات بعضها يفضي نحو البعض يعني ان في كلام المص حشوا وتكرارا فان عدم كونه
جوهرا يستلزم عدم كونه تع جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل
من غير عكس وعدم كونه تعالى مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى متحيزا محدودا
لا معدودا ومادا للامتناع انفكاكها لان كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة
من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم كونه منقضيا
يستلزم عدم كونه تعالى متحيزا او بالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان
التمكن انما يكون في الزمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاتضح لك ما ذكره الشارح من قوله
واعلم ان الآية الخ مع حاول اي طلب التفصيل والتوضيح في ذلك اي في ما ذكر من التنزيه قضاء
اي ادا حق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة بقوله ولا مصور المشبهة قوم من
الكفرة قايلون بان الله تعالى شبه بشيء من الموجودات والمجسمة بقوله ولا جسم و
المجسمة قوم من الكفرة قايلون بان الله تعالى جسم مستقر على العرش وساير فرق الضلا
والطغيان بما بلغ وجه به واوكد فهم بيان تكرير الالفاظ المترادفة كما تبعض مع

ل

المتخيّر والتصريح بما علم بطريق الالتزام مستغنى كقوله ولا مصوّر ولا محدود ولا موجود
ولا امتناع ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت بقوله ليس لعرض
منها الخ على انها متناقضة وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان لاحتياج كل
احدة منها الى شيء على ما اشرنا اليه حيث ان الاين عرض لانه ليس بجوهر لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى
محل يقومه فيكون ممكنا وفي قوله ولا جسم لانه متركب ومتحيز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات
السابقة واحدا بعد واحد للاعلام بما ذهب اليه المشايخ هذا تشنيع على صاحب الهدية وغيره
من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه وهذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا لقائل ان يقول
لانا لم ان معنى العرض ما يمتنع بقاؤه بل ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر
ما يتركب عنه غيره اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال لم لا يجوز ان يكون وجوده جوهرا
بمعنى لغير مركبا ولانا نمنع ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او لم
يتركب ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره ضمير هو راجع اليها هذا دليل لعدم كونه تعالى جسما ولقائل
ان يقول لانا نمنع ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل او لان ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي
فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اي بنفسه لا بغيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وقد عرفت
ضعف هذا الدليل وان الواجب عطف على ان معنى العرض الخ لو تركب فاجزاؤه اما ان
تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا فيلزم التغير والحدوث في ذاته قوله وان
الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متحيزا وفيه بحث لانه لا يتصف بشيء منهما
بل للكل الا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفات الكمال العلم و
القدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلانا نمنع انه لو افقد هذه الصفات في الاجزاء لم يلزم النقص
لانا نقض الجزء لا يلزم نقص الكل اذ لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال للكل
كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها وايضا هذا دليل
على انه تعالى ليس بمصور ولا بد لذلك اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات من اللون
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك فيلزم اجتماع الاضداد وعلى بعضها
وهو مستوية الاقدام في افادة المدح تثبوتها والنقص بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة الحدث

عليه

يعني مستوية الاقدام في عدم دلالة الحدثات على كون الواجب مقتضيا بعض الصور دون بعض وبعض
الاشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض
دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح فيفتقر المخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون
حادثا ويدفع هنا بان يقال لم لا يجوز ان يكون الامر المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير
بخلاف مثل العلم والقدرة بهذا اشارة الى جواب ما يقال وهو انتم قائلتم او على بعضها يلزم
الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وهذا القلب
منقوض بصفات وهي الواحد والحي الخ قلنا في هذه الصفات مرجح فانها الى العلم والقدرة اذ
صفات الكمال تدل الحدثات على ثبوتها كما مر من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون
بدون العلم والقدرة وغيرهما واضدادها اي العلم والقدرة صفات نفسانية لا دلالة
على ثبوتها للحدثات اي على ثبوت اضدادها لانها تعليل لقوله لانها ما ذهب اليه المشايخ فيكما
ضعيفة وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق ولا نعيدها هنا وهي اي بعض
عقايد الطالبين وتوسيع مجال الطاعنين زعما منهم اي من الطاعنين ان تمسك الطالب العالي اي
الصفات السلبية مبنية على امتثال هذه الشبه الواهية واضح المخالفة منهم الكرامية قد هبوا
الى كونه في الجهة كون الجسم فيها لجهة شيء اليه بانه هناك بالنصوص الظاهرة في الجهة
والجسمية والجوارح في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والصورة كقوله ع خلق
الله تعالى آدم على صورته وربيدني في ليلة المعراج على صورة شاب امرد والجوارح كقوله تعالى بل
يداه مبسوطتان وقوله تعالى خلقت بيدي استكبرت الاية وقوله ع قلب المؤمنين بين اصبعين من
اصابع الرحمن وقوله ع ان الله تعالى يضحك الى اوليائه يوم حتى يبدو نواجذه وهذه الايات
والاحاديث كما انها تدل على الجسمية بظواهرها ما لم يؤول ولو ذكرت التأويلات في الايات والا
حاديث المروية كون الاجسام بحيث تشاء الله بانه هناك بالنصوص في الجهة والجسمية والجوارح
في الجهة فتية في هذه الباب لبطلان الكلام وقات الاعلام وكثرة الملام والجواب بجامع التمام يجمع
ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة العقلية السمعية بل يجب حمل المحتملة على
المحكمات التي تبين باصل الكتاب وبان كل موجودين فرض لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر

فيها

عليه

عما سواه او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه فيكون مباينا للعالم في جهة
فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا ممتنعا قوله وبان كل موجودين فوضا الى اخره دليل
عقلي على انه تعالى جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك وهو محض وحكم على غير المحسوس
باحكام المحسوس اي العالم والادلة القطعية قاضية على النقلية هذا فهذا جواب عن الدليل
النقلي فيجب ان نفوض علم النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحيث المظاهر الى الله على
ما هو داب السلف اشار الى اعتبار مفعول له لقوله ان يفوض للطريق الاسلم و
انما اسلم لسلامته بالكناية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الترخيم وتشويش العقيدة على من لا
سيما عقله لدقايق التاويلات ولبدايع الاشارات وهو الموافق للوقف في قوله تعالى و
ما يعلم تاويله الا الله او يا ولي تاويلات صحيحة على اما اختاره المتاخرون التاويل
من تاولت الشيء حرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر
دفعا مفعول له اي لقوله على اختاره المتاخرون الجاهلين وجبريا اي منعا منوعا لضيع القا
صرين عن ادراك الحقايق وسلوكا مفعول له لقوله او يا وفق للطريق الاحكم للاحكام
اسلم الدين عن تطريق ميل اليه بلواهج تبيادر منها الفهم الى ما لا يمتنع ان يكون مرادا
بانه يصير بذلك وهو الموافق لعطفي قوله والراسخون على الله تع والاول اولى بالنسبة
الى العامة والثاني احق بالقياس الى الخاص فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع القطعية
التي لا يقبل التاويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه لا يتوقف على
ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري تع وكونه تعالى فاعلا مختارا ومرسلا للرسل
في معرفة المعجزة فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق
الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق
الاصل ضرورة فاذا تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما نفوض الى الله تعالى
كما هو مذهب السلف او نشتغل بتاويلها على وجه يليق على وجه يليق على ما هو طريق الحق
وهو طريق المحققين بين المتاخرين وليس شبهة بيني اي لا يعارضه واذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية الانسانية فظاهر ان

ليس

ليس بين الله تعالى وغيره مماثلة لعدم اتحاد معه في النوع والا يلزم ان لا يكون محدثا العالم و
صانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال ولما اذا اريد بها اي
كل بالمماثلة كون الشيئين بحيث يسد اي يقوم احدهما اي لاحد الشيئين مسد الآخر اي يصلح كل منهما
بما يصلح له الآخر فلان شيئا جواب اما من العلم والقدرة وغيرهما لكل واحد مما هو في المخلو
قات اي من الاوصاف في المخلوقات بحيث للمناسبة بينهما اي بين له وصاف الباري تعالى وبين ا
وصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق بين المعنيين في المماثلة قلت لعل المعنى الثاني اعم من الكلفي
الاول لان الشيئين لما اتحدا في الحقيقة كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس فان قدماء
المتكلمون ذاته تعالى مماثلة لسايرالذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز منها باحوال
الاربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل بما يمتاز عنها بالوهية التي هي خاصة
حاصة مبتدا لهذا الاربعة رد عليهم بان الشركة في الذاتيات تستلزم الامتياز بالمعين فيلزم
التركيب من المميز والمشترك وكون الغير في نساله تعالى ولو كان المشترك جنسا ومشاركة
له تعالى في الماهية كان المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلي
واما النقلي بقوله تع ليس كمثله شيء قال في البداية بيان لقوله لما سبق انه يجب ان العلم
منا القطعي موجود وعرض وعالم محدث لانه حصل لنا بعد ما لم يكن فينا وجاز ان لا يوجد
فينا دل كل زمان فلو اشتبنا العلم صفة الله تع لكان موجودا وصفة لا عرضا قديما ووا
جب الوجود اي الباقي الوجود فيه ودايما اي لا تنتهي حتى في كل زمان في الازمنة الى الابد فلا
يتماثل عالم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه اي كلام البداية قبل هذا الشيء بان المماثلة
يحصل بالمشاركة في وجه من الوجوه وقد صرح صاحب البداية بمراده بالتصريح في موضع
آخر ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا شيئين في وصف
واحد انتفت المماثلة المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية ان المماثلة
بحالف لما ذكره الشيخ ابو المعين في كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية
ان المماثلة هو الاشتراك في جميع الاوصاف فما ان المفهوم من كلام الشيخ ابو المعين ان المما
ثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف ويكون بين الكلامين مخالفة

من الوجوب الى اخره بيان لما سبق
اي من ان الباري تعالى موصوف
صفاته تعالى قائمة او

قال الشيخ ابو المعين وبعض شايخ المتكلمين في التبصرة وانما يجب اهل اللغة لا يخصون بين القول
بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان مساويا له اي اذا كان عمرو مساويا زيدا في الفقه ويريد
في ذلك القبيل اي في ذلك الفقه وان لم يكن بينهما اي بين زيد وعمرو مماثلة بوجوه كثيرة وما
يقول الاشعري من تتمة كلام الشيخ ابو المعين والاشعري جماعة منسوبة الى الشيخ ابي الحسن
الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام لحظ الحنطة
مثلا بمثل اراد المساواة في الكيل وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرطوبة
والدليل على ارادة النبي عليه السلام الاستواء اي في الكيل لا مطلقا الاستواء انه لو كان
الحنطتان متساويتين في الكيل مع تفاوت احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن يكون احديهما
ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة
ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد احدهما اكثر من عدد الاخر
كان الاكثر عددا صغيرا واقل عددا كبيرا ولو كان مراد النبي عليه السلام بالمساواة بين هما المساواة
من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطتين بالاخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف
في هذه الاشياء والملازم بطل الملزوم مثله والظاهر انه للمماثلة هذا اشارة الى
التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ما قال البدائعي والاشعري وبين ما قال
النبي عليه السلام في الحديث المذكور لان مراد الاشعري من جميع الوجوه فيما يماثله كالكيل
مثلا لا في كل شيء وعلى هذا اي على تقدير ان لا يخالف بين الحديث وبين كلام الاشعري يمكن
ان يحمل كلام البدائعي ايضا اي كلام الاشعري والا فالاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما اي الشيئين في جميع الوجوه بدفع التعدد وقيل هذا مع جواز التغاير
مخصوص في اتحادهما مع الشركة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان خصوص الذات من جملة
الوجوه فالاتحاد لازم للشركة في جميعها فكيف يتصور التماثل الا ان المماثلة اي ان يكون
بين الشيئين ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض لان الايجاب الجزئي نقيض السا
الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين المراد هو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه شيء او
العجز عن البعض نقص وهو وافتقار المخصص لان نسبته تعالى الى جميع الاشياء على السواء

فيكو

فيكون عالما ببعض مقدورا البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض الى ومرجح فيكون الباري
تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه محدثا للعالم صانعا له مع ان النصوص القطعية ناطقة
بعموم العلم اي علم الباري وشمول القدرة فهو يكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير لكان رفع القلا
سفة من انه لا يعلم الجزئيات وشبههم في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها
فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها جهلا للعالم وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير
على الله تعالى محال فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة واما الكليات فلا تتغاير فيها فلا يقع التغير
في علم الباري فيكون عالما بالكليات والجواب بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم مثبتا في نفس العالم ذات العالم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين
العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية
والحق هو الثاني دون الاول الامام في تفسيره وبين هذا العالم بما عبناه في الحي والله المثل
الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصقلة اذا اعقلت في موضع وقوبل في وجهها حيوان
ولم يتحرك ثم غير عنها زيد لابسا البياض يظهر تغير في ثوب البياض واذا اختير عليها عمرو بلباس
اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان المرآة في كونها جديدا تغيرت او يقع
له انها في تدورها تبدلت او يذهب وهمه الى انها في صفاتها اختلفت او يخطر ببالها
انها في مكانها اختلفت انتقلت لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم ان علم الله تعالى كهذه
هذه المثال وان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن ولا يقدر على الكثير من احد لانهم
يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو صدر على الكثير من واحد لزم ان لا يكون الباري
تعالى واحدا لان من حيثية صدور احد الامرين غير حيثية صدور الامر الاخر فلا يكونوا
كلاهما من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب بانه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد
عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا معايرا له تعالى فلا يكون الواحد واحدا من
جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالي بطل وكذا المقدم والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته
والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن لا يسندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبههم
ان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المتغيرين ونسبة الشيء الى نفسه والجواب منع كون

العامة بل صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التقابل
الاعتباري كاف في النسبة تحقيق فان الذات من حيث امكان عالميته متغاير له من حيث امكان
معلوميته فلا اشكال والنظام انه تعالى لا يقدر على الجهل والقبيح استدل النظام بانه لو قدر
على خلق الجهل والقبيح لزم اما ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبيح
قبيح والجواب عنه ان يقال لانا لا نسلم ان خالق الجهل والقبيح جاهل بل الجاهل هو المتصف بالجهل
لا الخالق به ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر للنظام
انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فهو انه تعالى لو قدر على ان يفعل القبيح لكان
قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه
الله تعالى عنه والجواب عنه انا لا نسلم ان القبيح بالنسبة الى الله تع فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي
وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالنسبة الى الله تع ففاية عدم العلم لوجوه الصارف والمانع
وهو القبيح وذلك لا ينافي القدرة عليه والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد كالصوم والصلوة
استدل البلخي على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد عالما لانه تعالى
وقد ثبت انه لا يعلم شيئا من الموجودات والجواب عنه لانا نمنع انه يلزم من ذلك ان يكون العبد
عالما لانه تعالى في القدرة لان قدرة الله ازلية قائمة وقدرة العبد حادثة ذاتا غير دائمة فلا
يكون عالما لانه تع واستدل البلخي بوجه آخر على انه تع لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو انه
تعالى لو قدر عليه لكان قوله تع اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه
خاليا عنهما او مشتملا على تساوي بينهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال يجر على الله تع
فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب انهما اي ان ما ذكر تموها من صفات افعال العباد
تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعينا واما قوله تعالى فممنوع وعلى تقدير
الاعتبارات فيجاز ان يقدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها وان الاختلاف بينهما في العوارض
لا ينافي التماثل في الماهية وعامة المعتزلة انه تع لا يقدر على نفس مقدور العبد كحركة اليد و
الرجل والدليل استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد بعينه تحت القدرتين قدرة
الله تع وقدرة العبد ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف

لا يدخل الجهة

وهذا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تع خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لا خلقا
لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وفي ذلك والصفات لما ثبت ان الله عالم قادر حي اي كل
ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب الوجود وهذا مسلم لكنه لا يستلزم
كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب كما ادعاه اهل السنة فان الوجود والواحد ونحوهما
مما يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب فلا يراد في بيننا مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف
اعتباري وكذا الوحدة ونحوهما كالاولية والاخرية وليس الكل الفاظا مترادفة لان كل واحد
منها يغاير مفهوم الاخر وان صدق المشتق اي معلوم ان صدق المشتق على الشيء يقتضي
ثبوت مبدأ اشتقاق له اي للشيء يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم له فثبت
له صفة العلم والقدرة والحياة وفي ذلك لا كما زعم المعتزلة انه تعالى لا علم له وقادر لا قدرة له وحي
لا حياة له فانه يخالف ظاهر المنزل قولنا اسود لا سواد له قبيل لانا استحالة ذلك فضلا عن ظهورها اذ انهم
يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعل الذات وصفاته عين ذاته مرادهم بذلك ان ذاته تقوم
مقام كل من العلم والقدرة بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا افاضة بصفة حقيقية قايمة بذاته كما قال اهل السنة
فليس دعوى احدهما كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره
وقد نطقت النصوص اي الاية بثبوت علمه وقدرته وغيرهما كقوله تع وهو على كل شيء قدير و
هو بكل شيء عليم وغير ذلك الواو في وقد نطقت للحال وقد صدور الافعال المتقنة اي المحكمة على
وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته تعالى قادرا عالما بلا وجود العلم والقدرة وليس نزاع اي لكائنة انشا
رة الى ما قاله بعض الشراح من النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة هو من جملة
الكيفيات والملكات فانهم قايلون في العلم والقدرة كذلك في حق الباري تعالى والمعتزلة لا يقولون
بها وحاصل هذا الرد انه يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم القدرة المذكورين
بين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا
المعنى منفي عن ذات الله تع بالاتفاق والاختلاف فيه لا اصلا في العلم والقدرة التي هي
من جملة الكيفيات والملكات مما خرج به شاكبنا رحمة الله تعليل لقوله وليس النزاع لم يمان
الله تع وله اي الله تع حياة ازلية ليست بعرض ولا تحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي
وبهذا المعنى

يجعل كونه عالما مكنة لان المكنة تحصل بالمجموع الشامل لجميع الاشياء ليس بعض وبعض بهذا
كونه عالما من الكيفيات والاستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب لان الضرورة والاكتساب في علم الا
نساني وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع اضراب عن قوله وليس النزاع الخ وفائدة
كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم بذاته زايد عليها حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية
قايمة به زايدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفات الله عين ذاته
بمعنى انه ذاته سمي باعتبار التعلق بالمعلوم عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك الى قولهم نفاة
دراو عالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية قالت الفلاسفة بالجواز اطلاقه على الخلق لا يطلق
على الخلق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي ثابت بالاشتراك في وجود التسمي عندهم
وهو باطل لانها لو ثبت لتماثلت المتصفات وذهب المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات وتقرب
من فهم قول المعتزلة ان الله تعالى عالما بل بالذات حيا بل بالذات وكذا البواقي وانكرت
الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى حيا قادرا لعدم التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق
لا يوصف به الله تعالى واعترفت المعتزلة بانصاف الله تعالى بانه حي عالم سميع بصير مريد متكلم و
لكن انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلا
سفة انما هو في اطلاق الفاظ الصفات على الله فجوزه المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة فلا
يلزم تكثير في الذات ولا تعدد في القدماء والواجب الذي لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة
والمعتزلة تكثير في الذات ولا تعدد في القدماء والواجب الذي لا ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب
اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثير في الذات والتعدد في القدماء المنافي للتوحيد
الثابت بالدليل والجواب عن طرف اهل الحق ما سبق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة و
هو غير لازم بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز
تعدد الصفات مع واحدة الذات كذات زيد فانها ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات
متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جايزا بلا مرية ويلزم كم الخطاب للفلاسفة
والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا
للخلق لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كل واحد منها عين الآخر

ولزم

ولزم الفساد المذكور وكون الواجب تعالى غير قايم بذاته لان الصفات غير قايمة بذاتها فاذا كان
الله تعالى موصوفا بالصفات وجب ان لا يكون قايما بذاته الى غير ذلك من المحالات قوله ويلزمهم كون العالم مثلا
قدرة وحياة الخ انما يلزم ان لو قالوا بان الصفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته
تعالى تستحق بها ما يترتب عليها من الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية لا محالة تحت اللزامية وهو بتحقق الزام
وقش بيد البأء منسوب الى الكرم على وزن حذام وهو كما في زمان سلطان محمود بن سبكتكين من
ان له صفة لكنها حادثة اي سبوق بالعدم قالوا لكل حادث يحتاج اليه الباري في الايجاد قايم
بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قوله كن فيتناول القدرة القديمة وباقي الخلوقات تستند اليها
واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور هذه الصفات الا بوجود الخاطب والمسموع
والمبصر وهم حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون
انفسها وسيانة تمام الحقيقة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى قوله لانا نمنع زعمتم التعليل
لنفي اتفاق اهل السنة والاخرين له على استحالة احتجوا عليها بوجوه منها ان صفة بكمال
فالخلو عنه نقص قيل مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما
الصفات الحادثة فلانا ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كما قال وقت ارادة الحا
دث ولا غير والصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جايز اتفاقا كخلق العالم
فانه يجوز ان يكون الخلو نقصانا في الفعل القديم بذاته دون غيره لحكم مع ان الحدوث ولكن يلزم
الخلو بجايز تعاقبة لا الى نهاية وكون ذاته تعالى مناشئ الفعل تقوم لا ينافي الوجوب وقد خفف
اهل السنة الحال ان خالقية تعالى اوجد صفاته في ذاته قايمة بها ضرورة انه لا معنى لصفة هي الا
ما يتعلق به اي بذلك الشيء كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام وهو قايم بغيره يعني ليس
بقايم بذاته تعالى بل بمخلوقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ والجبرئيل والنبي عليهما السلام لكن يرد
عليهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه اي الكلام صفة غير قايم بذاته لان لان بديهة
الفعل حاكمة باستحالة صفة الشيء قايما بالشيء الآخر ولما عسكة المعتزلة
بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى
فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة
اليه الهاء يعود

قوله صفة و

قوله بذاته ح

الى ما كلام الله المتقدمين يفيد قالوا الواجب والقديم مترادفان والتصريح به اى بتعدد الواجب
في كلام المتأخرين كما لامام حمد الدين الضرير من ان الواجب الوجود بالذات هو الله تع
وصفاته وقد كفرت النصارى الواو في فقد كفرت النصارى للحال باثبات ثلثة كقوله تعا
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة من القدماء فما بال التمانية وهي الحيوة والقدرة
والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين او اكثر منها كالبقاء والقديم و
الاستواء والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضي ادراك الشيء
والذوق واللمس والرضاء العلم اشار جوابا الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان
صفات الله تعالى ليست عين الذات كما زعمت المعتزلة والفلاسفة ولا غير الذات كما زعمت
الكرامية فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء اما انها ليست عين ذاته فلانها لو كانت عين
ذاته فلانها يلزم اتحاد الذات والوصف القائم به في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم و
الوصف وهو محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت اما قائمة بنفسها او قائمة
بغيرها وكل واحد منهما باطل فلا تكون غير ذاته وهو المطلوب والنصارى وان لم يقر
حوا بالقدماء المغايرة لكن لزمهم ذلك لزم للنصارى القدماء المغايرة وهذا جواب ما يقال
وهو ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم وكفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم
يقولوا به واما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها
عيسى عليه السلام فنزلوا هناك وتوافقوا باسمه وقيل انما سموا انفسهم نصارى بقوله عيسى عليه السلام من
من انصاري الى الله لانهم اتبعوا اى النصارى الاقانيم الثلثة الخ هي اما الاقانيم الثلثة
هي الوجود والعلم والحياة وسموها اى الاقانيم الاب والابن وروح القدس اى سموا الحساس الوجود
الاب والابن من البناء لانه بنى ابنه وروح القدس اى سموا الحياة روح القدس
وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى فجوزوا الانفكاك والانتقال من ذاته
تعالى الى بدن عيسى فكانت اى الاقانيم الثلثة ذوات متغايرة لان الانتقال لا يكون
الا في الذوات قوله اقنوم وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى عليه السلام
بالعبرانية اسيوع اى مبارك وقيل المجمل لا يعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من التعبي وهو

البياض

الخبر اى على المتكلمين
بان التعدد لا يكون
الا بالمغايرة ره

هذا

البياض وقيل من العتي وهو الغلظ وقيل هو من عكس يعوس اذا اصلح فعلى هذا يكون
الياء منقلبة عن الواو ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الا
نفكاك اى لقائل من طرف المعتزلة في رد هذا الجواب ذكره المحقق من اهل الحق وحاصله ان يقال
انه جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز انفكاك كل واحد من التعدد
والتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب
الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
فلا يتم مطلوبكم للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعدد
متكثر مع ان البعض والجزء لا يغايران الكل بمعنى جواز الانفكاك كما ان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك
عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان
لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة في
كثرة الصفات وتعددها اى لصفات متغايرة كما ف او غير متغايرة كما في قوله وايضا الخ اشارة
الى رد قوله وتكثر القدماء يعني ان صفات الله تع متعددة ومتكثرة عندهم متغايرة او غير
متغايرة يعني لم يتوضوا تغايره وعدم تغايره فالاولى ان يقال في جواب المعتزلة المستدل
تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفا لان تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد واجاب قال فالا
ولى ان يقال في الجواب مع انه قطعي لان مآل تقدير السابق راجع الى هذا فهذا التقدير اولى بالظهو
ره وبعبارة اخرى يعني لما امكن منع جواب المحقق يعني هذا القائل فالاولى في جواب من جا
بعد اهل السنة ان يقال المستحيل واذا كان هذا الجواب اولى من جواب المحقق لعدم ورود
المنع المذكور وان لا يجتزى على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها اى لذات الصفات
هذا دفع للشبهة التي وقع من قول المعتزلة وهو بل نقول الواجب لذاته ان بل يقال هي
الصفات واجبة لا غير لفيدها بل ما ليس عينها ولا غيرها اخ ذاته تع وتقدس وانت ليس
راجع الى ما وخبره عينها ولا غيرها راجع الى الصفات وقوله اخ ذات تعالت قدرته الما
وقوله وهي واجبة لا غير لفيدها بل ما ليس عينها ولا غيرها من اراد من قال الواجب الوجود لذاته
هو الله تع وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس في انها في نفسها الى الصفات

ويكون
هذا
اى ع

٥٤

فهي ممكنة لانها محتاجة في وجودها الى الذات ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم
قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المص مردود بو
رود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب
الذي ذكره هذا المقاتل او ابن جواب المص لاشتراكهما في ورود المنع المذكور عليه غاية ما في الباب
ان المنع الوارد على جواب المص غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم واحيا له غير منفصل عنه واما اذا كان
قايما بذات الحادث او قايما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن حاصل وهذا المنع
ان يقال ان امكان هذه الصفات بذ وانها ووجوبها بذات الله تعالى بنا في قولهم كل ممكن فهو حادث
لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقديم بنا في لحدوث وحا
صل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكن بنا في قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن
قايما بذات القديم اما اذا كان قايما بها كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية
وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا احد و
لانا نقول كلية القواعد الاولى ممنوعة ولا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار
الاختيار لمجرد الامكان وقولهم علة الحاجة وهو الحدوث ليس بحق فان الحدوث متاخر
عن الايجاد المتاخر عن الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن مرجحة فترجيح احد طرفيه
الى الفاعل واحيا له غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا في افعاله رد
عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قال الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص
كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان قيل بانه كمال في الصفات ونقص في الا
فعال فلا بد من دليل قيل انا لم نكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل والايجاب في الصفات كمال
قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها الطلاق التعريف بحيث لا هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين
الا سلمنا ان الايجاب كمال في الجملة فليكن قديم الذات حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة
لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء اي لا يقال الله تعالى قديم بذاته
موصوف بصفاته بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته للمايذهب الى ان كلا منها غير الذات

و

والصفات قايمة بذاته موصوف بصفات الالوهية والصعوبة هذا المقاصد ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى
نفي الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته لانه لا زايدة على ذاته والكرامية الى نفي قدمها يعني تثبتون
الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل اي في رد جواب المص
من طريق المعتزلة بهذا النفي اي نفي قول المص لا هو ولا غيره في الظاهر يرفع النقيضين اي العينية والا
العينية والغيرية والا الغيرية في الحقيقة جمع بينهما اي بين النقيضين لان نفي الغير الغيرية بقوله
لا غيره هو بعينه اثبات العينية ضمنا لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر واثباتها
اي اثبات العينية والغيرية ضمنا مع نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بين النقيضين العينية
والا معينية قوله والا نفي الغيرية يعني دليل كون الجواب في الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض
لكونه رفعا للنقيض في الظاهر لكونه ظاهرا وكذا نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بينها
اي نفي العينية صريحا بقوله لا عينه اثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع
بين النقيضين لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو اي الشيء غيره فالغيرية
على هذا النفي هي التباين اللذات لا يكون مفهومهما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان
والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان او من وجه كالحيوان و
الابيض او متباينين كالانسان والفرس والآ اي ان كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر
فعينه فالعينية اتحاد الذات بكون مفهومهما واحدا كالليث والاسد ولا يتصور بينهما واسطة قلنا
جواب اهل السنة قد فسروا الغيرية بكون الوجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما اي
احد الموجودين مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما اي بين الموجودين والعينية اي فسروا
العينية باتحاد المفهوم بالتفاوت اصلا فلا يكون العينية والغيرية نقيضين بل يتصور بينهما
واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه
اي الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون غيره
ولا يجوز الانفكاك حتى يكون غيره والصفة مع الذات بعد ان ذات الله تعالى موجود قديم
وصفاته موجوده قديمة لا تتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون
ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ننفيها هنا الا هذا الا هذا وبعض الصفات مع البعض لان العلم

اثبات الغيرية ضمنا
واثباتها مع نفي العينية
صريحا

لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة لا توجد بدونها فانّ ذات الله تع وصفاته ازلية والعلم
عام الازلية فلا يقدر ولا تتصور وجود احدهما بدون الآخر قوله فانّ ذات الله تع الخ دليل
على الصفات لا توجد بدون الذات والواحد من العشرة مثال الجزء والكل تستحيل بقاؤه بدون
العشرة اى بقاؤه واحد بدون العشرة وبقاؤه اى بقاء العشرة بدون الواحد اذ هو منها
اى الواحد بخلاف من العشرة فعدمها عدمه اى عدم العشرة عدم الواحد ووجودها
وجود فلا وجود العشرة وجود الواحد بخلاف الصفات المحدثة اى صفات المخلوقين
من القيام والضرب والشم وغيرها فانّ قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة تتصور
فيكون غير الذات كذا ذكره الشايخ وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلق قلت لان الصفة
الغير المعينة من الصفات الحقيقية لا يقدر ولا تتصور وجود الذات بدون تلك الصفات فلا يكون غير الذات
ولا عينها فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الثانى قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية
بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودات بحيث تقدر وتتصور وجود احدهما بدون الآخر كان كل واحد منهما
احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما
بحيث يقدر وتتصور وجود احدهما بدون الآخر كما فى التساوى كالانسان والناطق فتدبر
نظر اى فى تغاير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة لانهم ان
اراد وا الى المشايخ ضمة الانفكاك من الجانبين اى كل واحد من الجانبين انتقض تغاير الغيرية
بالبقاء مع الصانع والعرض مع الكل اذ لا تتصور وجود البقاء مع عدم الصانع لاستحالة
عدمه اى الصانع ولا وجود للعرض كالسواد مثلا بدون المحل فلا يكون تغاير الغيرية بالمعنى
الخروج بعض افرادها عنه وهو باطل اى النقض المذكور مع القطع بالمغايرة اتفاقا اى
عند المشايخ والمعتزلة وان اكتفوا بجانب واحد اى ان اراد وبصحة الانفكاك من جانب واحد
لمنعت المغايرة بين الجزء ووجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون الجزء والذات بدون
الصفات وان لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانا لا نسلم انا ان نكون المراد ذات الواجب
وصفة فلا نسلم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون
اللازم محال او ان يكون المراد الذات والصفة الحدثة ولا نسلم انهما بغيرين ويكون وجود ا

والكل وهو كون ما لا ينفك من الجزء والكل
لم يكن مغايرة وكذا بين الذات والصفة
المعلولة فتدبر

يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفة ويكون وجود الذات من حيث هى بدون الصفة
وان لم يكن من حيث ملزومة لها وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة فظاهر البطلان
الفساد هذا جواب بما يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاستغناء بجانب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك فى الجزء والكل فان الجزء من حيث انه جزء
من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونا غيرين ولا غيرين فاجاب عنه
من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر من استحالة بقاء الواحد الخ لا يقال المراد بالنفى المذكور
كونه امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر هذا جواب المتكلمين من طرفنا اهل السنة باختيار
الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى انا المشايخ لم نرد بدليل النفى المذكور صحة
وجود كل واحد منهما بدون الآخر والاصحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما
ذكر من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد
منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ام لم يصح ولو بالفرض اى وجود
كل واحد منهما بدون الآخر وان كان محالا اى ان كان المفروض محالا هذا جواب لعقله ولا
نسلم تصور وجود العلم والعالم وقد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع فهذا
جواب عن قوله له والعلم لا تتصور بدون الصانع يعنى تصور ممكن قبل ثبوت البرهان على
وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل جواب لقوله وما ذكر من الاستحالة الخ فانه كما يمنع وجود
العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان
واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سوال مقدر
هو انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان
وجود الصانع فيلزم ان تتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف
الجزء مع الكل والحاصل ان وصف الاضافة معتبر يعنى ان الواحد واحد من العشرة من حيث
انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك و
لقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم
غير الصانع وامتناع الانفكاك اى امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة ظاهر لانا نقول

قد صرحوا اى اهل السنة بعدم المغايرة بين الصفات اى صفات الله تعالى
بناء على انها اى الصفات لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
والالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد ينافش
فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع وصفات البارى بانه
يتصور الباء متعلق بمعنى القطع وجود البعض بدون البعض كالعلم
مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالحيوة فعلم انهم لم يريدوا بهذا
المعنى اى امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر حاصل لظهور يوسع
الدائر ويوان يقال لا يخلو اما ان يكون مراد المشايخ فى التنبيه المذكور
للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم المذكورين فلزم ماذكرنا من عدم
الجامعية او عدم المانعية وان كان مرادهم المعنى الثالث لزم ان
بعض الصفات مغاير للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما
فلا يكون التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون التنبيه المذكور
جامعا مع انه اى المعنى المذكور لا يتحقق فى العرض مع المحل يعنى والتغاير
ثابت بين العرض والمحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور
وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع المحل غير متحقق ولو اغير وصف الا
ضافة اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل
متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغيرين
الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك اى بعدم المغايرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون انتهاء اى الصفات
لا هو بحسب المفهوم لان مفهوم الذات مغايرة بلا شبهة لمفهوم الصفات ولا غير بحسب الوجود هذا
السوال جواب للسوال الاول وهو فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع النقيضين من طرف
المصدر فى الجواب عن رفع التناقض وارتفاع النقيضين حاصل ان يقال لا يلزم من قولنا
هى لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط فى التناقض و
ههنا ليس كذلك كما هو مذكور سابقا المحمولات اى المتغايرة بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات بالنسبة

الى

الى موصوفاتها فانه شرط الاتحاد بينهما بحسب الوجود وحد عليه بالمحمول العرضى يجوز بداهة
ان العرضى ليس هوية خارجية وبالمحمول العرضى كالكاتب مع زيد لان الوصف متاخر
الوجود عن الموصوف فلا يتحدان معنى فى الوجود ويجب عن الثانى بانه متاخر الوجود عن
الموصوف فى الذهن وهو متحد معه فى الخارج ليصح الحمل لان المحمول لو كان منافيا للموضوع
فى الخارج لم يصح حمله عليه والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان انسان حرفانه لا يصح قولنا الانسان انسانه فانه لا يفيد قلنا لان
لان هذا اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم انما يتصور فى مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات اى ذات الله تعالى فى مثل العلم لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات والقدرة
ح اى الكلام فيما اى فى العالم والقدرة ولذا فى الآخر اى الغير المحمولة اى لما يصح فى الآخر اى الغير المحمولة
كالواحد من العشرة والبد من زيد فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا البد ليست
عين زيد ولا غيره مع انه تصدق عليها لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود وذكر فى البحر
ان كون الواحد من العشرة من اليدين زيد غيره مما لا قيل به من المتكلمين سوى جعفر بن حارث
وهو خالق وذلك اى كون الواحد غير العشرة جميع العشرة ابو عذرها اى الخالقة من جهالة
جهالة اى جعفر وهذا اى بيان الجهالة لان العشرة اسم لجميع الافراد تناول لكل فرد من
اعيانه كالواحد من العشرة فلو كان غيرها جميع الاحاد لكان غير نفسه وان باطل لو وجد
العشرة بدون واحد ولذا لو كان زيد غيره اى غير زيد لكل لكان البد غير نفسها
هذا كلامه اى كلام النصرة ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه
وكذا لا يلزم من كون البد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الا
فراد بل على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المحمول الذى لو خلق بانا قال والله
ليس على تلك يد عشرة ولم يحنث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد للكل واحد
واحد من الافراد والاحاد وكذا البد بالنسبة الى زيد وهى اى الصفات الازلية العلم وهى صفة
ازلية تتكشف المعلومات عند تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق
من المعرفة فى هذه التعريفات ورود ان المعرف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى ولا محذور

يلزم

الاشتقاق بينهما والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اي عند تعلق القدرة
بالمقدورات اي بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق معدوم ذات الحوادث
لا ذات الله تع فلا يلزم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث ولا شكان كلا من التأثير والتعلق
مجرد في القدرة فمثله يتمكن في سايد الصفات ايضا والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم بمعنى
اعلم ان الحيوة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج تنقض في باري تعالى فيجب تنزيهه عنه ويجوز ان
صفة يوجب صحة العلم بمعنى قطع النظر عن ثبوت جواز ان يكون ذاته تعالى لصفة العلم بلا حاجة الى صفة
حقيقية من الحياة والقوة وهي بمعنى القدرة اورد اشعار بانها يطلق على القدرة والسمع صفة
تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما فيكشف المسموعات
والمبصرات للباري تعالى على سبيل التحيل والتوهم والا على طريق تأثير حاسة في البصرة ووصول
هواء في السمع والا يلزم من قدمها اي قدم العلم والقدرة الخ قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب
عما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات
والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه فاجاب بقوله ولا يلزم الخ
حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث وليس
كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم من قدم السمع
والبصر قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها اي العلم والقدرة صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث قبل فيجد وشها حدث انكشاف
من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع والمبصر للامتناع كون المعدوم متشاهدا
بالسمع والبصر فان قلت لا يلزم من امتناع مشهوده بحواسنا امتناع المبصر للاحاسة و
للباري بالاحاطة قلت الشهود الخارجي الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود
وسواء بالاحاطة او بلا احاطة وهذا بديهي ولما الشهود العقلي على سبيل العلم للامر
آخر ثم ان المشهود امر اضافي فلا يلزم من تجدد كون الباري محلا للحوادث ولا يلزم
تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له تعالى قبل ان يشاهد قصده قوله تعالى وهو بكل شيء
عليم والارادة المشية هما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين اي الفعل

و

والترك في احد الاوقات لوقوعه على سواء نسبة القدرة الى الكل اي الى جميع المقدورات والا زما
لان شان القدرة التاثير لا التخصيص كما في الارادة غير العلم فلا يكون مقتضية للوقوع بل
لا بد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعني ليست الارادة تؤثر القدرة لان نسبة القدرة الى
الضدين على السوية بالضرورة ولا تؤثر العلم كما قال الحكماء فان عند هم الارادة هو العلم لا غير
لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فيما ذكر اي في قوله ولا صفة
ازلية الخ وقد هذه الاوصاف تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة اي رد على الكرامية حيث
قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاء الله تعالى والارادة حادثة قايمة بذاته
الله تع اي قال الكرامية ان الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه باستحالة قيام
الحادث بذاته تع وبان صدور الارادة الحادثة الباري تعالى لا تبنى الا بالارادة فيتوقف
على ارادة فيتسلسل قيل ان الارادة الحادثة يجوز ان تستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل
كما ستا الارادة الجزئية الحادثة عند اهل السنة وعلى من زعم اي رد على من زعم
ان معنى ارادة الله تعالى فعله اي فعل البهائم لئلا يكون ان مع اسمه وخبره خبرا ولا ساه و
لا مغلوب وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخي فانه يقول ان الله
تع لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف مجازا فان قيل ارادة الله تع كذا فلا يخ اما ان
يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فاعل وهو غير ساه ولا مكره ولا
مضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه آمر به فلا يكون الارادة صفة ازلية حقيقية في ذات
الله تع ومعنى ارادة الله تعالى فعل غيره انه اي الله تعالى آمر به قوله ومعنى ارادة عطف على المعنى السابق
كيف الاستفهام للاستبعاد اي كيف يكون ارادة الله تع فعل غيره عبارة عما كونه آمرا به و
الحال ان الامر يوجد بدون الارادة وان كانت عبارة عنه كما وجد بدونها وقد امر كل
مكلف وهو بين جاوز حد البلوغ مثونا او كان فاذ كرا كان او انثى بالايمان وسايد
الواجبات من جميع المكلفين لا لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر و
اذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة والا لزم بطلان وقوع الايمان
وسايد الواجبات من كل مكلف واللزوم مثله اي المشية اذا كان بعد كيف اسم مبني في محل

فعلم من ان الارادة من غير المقدرة
وكون متعلقها مستحيل ان يتعلق
العلم ايضا بان لا يعلم وقوعه فاجاب ان
الارادة

مثل الصلوة وغيرها ولو شاء لوقوع اي لوشاء
الايمان وسايد الواجبات لوقوعها اي يحصل الايمان
وسايد الواجبات وقع

الرفع وان كان فعلا فهو في محل النصب على الحال قيل مشية صفة الله تعالى ازلية لا يطلع الآن
المشية في فناء يقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب ولذا قالوا لو جعل امر امرأته بيدها
طلاقها ينوي الطلاق يقع ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني
يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين
وتسمى الحقيقة وتعلق العالم وعلى الانبياء والملائكة المقربون وارادته صفة ازلية
لا يطلع عليها المذكورون وعدل عن لفظ الخلق لتوهم ان الخلق صفة بمعنى المخلوق والخلق
مع ان لفظ الخلق اخف شيوع استعماله اي الخلق في المخلوق بمعنى لو قال والمخلوق لتوهم
ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولا جله كذلك عدل عنه والترزيق هو تكوين مخصوص
موجب اي صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والترزيق وغيرهما
لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور اشارة الى الرد على
التخليق والتصوير والاحياء والاماتة ونحو ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع اي
صفة حقيقة ازلية قائمة بالذات اي بذات الله تعالى وهي التكوين اي الايجاد من العدم
الى الوجود قوله كل منها خبر ان لا ملازم الاستغراقي منها اي المذكورات اضافات
صفات الافعال لا صفات الذات يعني ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحياة
والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة ونحو ذلك
والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي
لا يلزم النقص من سلبها والكلام وهي صفة ازلية تخبر عنها اي عن صفة بالنظم المسمى بالقرآن
المركب من الحروف هذا عبر عنه باللسان العربي وان عبر بالسرياني فبور وبالبوناني
فانجيل وبالعبري شوريه والمتكلم والكل واحد وهو كلام النفسي وذلك ان كل من يأمر
وينهى ويخبر الخبر من نفسه معنى وذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع
والكلام النفسي ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلاف العبارات مع ان الدال
والمدلول عليه واحد شيء على المعنى بالعبارة او الكناية والاشارة وبوجود العلم اشارة الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال اذ لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم فاجاب بقوله

بقوله وهو غير العلم واذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل بعلم خلافه وغير الارادة اي
الكلام غير الارادة لانه اي الانسان قد يأمر بما لا يريده يكفي امر عبده قصد الى اظهار
عصيانه بعبده وعدم امتثاله اي عبده للامره الضمير راجع الى من هذا تمهيد على ثبوت
مغايرة علم الانسان لكلامه لا يتم التقريب لذلك لان المقصود اثبات المغايرة بين علم
الله وكلامه واذا اخبر الانسان عما لا يعلم يكون ما حصل في ذهنه من عدم العلم كلاما
نفسيا مع انه ليس بعلم وكذا اذا امر الانسان بما لا يريده فيكون عدم الارادة كلاما
نفسيا دون الارادة كما امر الله تعالى ابي لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد ايمانه يكون
مؤمنا لان ارادة تعالى توجب الوقوع ولو كان صفة الكلام غير العلم والارادة في
المخلوق فاكون غيرهما في الخالق وسمي كلاما نفسيا اي المعنى الذي وجد في النفس ولو كانت
هذه العبارة دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه امرا وناهيا ونحوا وهو المعنى القائم
بذات المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المتركبة من الحروف وهو
اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو قدرة اهل السنة في باب العقايد خير
جزاه الله تعالى خيرا على ما اشار اليه الاخطل وهو قدماء الشعراء بقوله
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا هذا انما يفيد الحلاق
الكلام على ما في النفس ولا يدل على مغايرة للعلم والارادة قال عمر رضي الله تعالى عنه
رت في نفسي كلاما مقالة وكيف انصب على الظرفية لانه من صفة الاحياء وقلت تأكيد مع
الكثرة والعامل فيه قوله نقول لصاحبك ما في نفسي كلاما اريد ان يذكره لك والدليل
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء انهم تكلموا فانهم
كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على صدق الله تعالى اياه وانه
اخبار عن كونه صادقا وهو كلام فاصل له فاثبات الكلام به دور وبطل قلنا لا
ان تصديقه له الكلام هو بل اظهار المعجزة والمعجزة على وفق دعواه هو الذي يدل
على صدقه ثبت الكلام اولم يثبت مع القطع باستحالة التكلم اي التلفظ من غير ثبوت

الكلام عن العلم والارادة بما وجد بهذا ونحن
لانا لا نسلم ان كذا الكلام وجد

صفة الكلام اى المعنى فثبت اى اذا كان كذلك ان الله صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحياة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام قيل الثمانية وهى الحياة والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام والبقاء تسع قيل من هذه الصفات هى التكوين والمطرف بعض حين
اذا يحتمل استعمال الشرط بليه فعل ماض لفظا او معنى نحو لما قام بكن كان فى الثلثة الاخيرة
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام يعلم
بما يليق فالحاجة الى ذكرها ثانيا وهو تكرار مستوحش فاجاب بقوله ولما كان فى الثلثة
الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى
اثباتها اى اثبات الثلثة الاخيرة وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال اى المصنف
وهو اى الله تع متكلم بكلام وهو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق وهو لفظ المتكلم
للشئ من غير قيام ماءخذ الاشتقاق به وهو لفظ المتكلم وفى هذا اى فى قوله صفة رد
على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك او النبى ع م
او اللوح المحفوظ او جبرائيل ع م وليس صفة له تع يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تع
مخلوق غير قائم بذاته لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى وهى
حادثة قائمة بغير الله تع من الملك او النبى ع م او غير ذلك فلا يكون قائما بذاته تع
بل بتلك الاجسام المخصوصة وضع كونه تع متكلما ايجاد هذه الحروف والالفاظ على
وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس
الحروف والالفاظ وكذلك فى الغايب وايضا ان دلالة الكلام مشتمل على الاخبار
عن الحوادث بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمومنين والكافرين
والجبل والطير وغير ذلك وهو لا يتم الا بكونه حادثا ليكون تواليا فى الازل فلا يكون كلاما ازليا
والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه وعبث تعالى الله عن ذلك ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تع لانه لو كان حادثة لكان التغير عن الكلام فى
الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير من امارات الحدوث كلا بل من
جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اى الحروف والاصوات اعراض حادثة

مشروط

مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء
الحرف الاول بديهى يعنى انا نعلم ان متكلم بكلام ازلى قائم بذاته تع ليس من جنس الحروف
والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تع لدلالتها عليها كما ان الله تع يسمى بعبارات بالا
لسنة وفى لسان بالالفاظ مختلفة والمسمى واحد قال الامام فى الاحياء ولا يشبه كلام
كلام غيره كما لا يشبه وجود غيره فى حد اى فى قوله ليس من جنس الحروف وبعد ذلك هو
قديم اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنسه
الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح قيل هذا بقوله ولما صفا
ازلية لما كان زعمت الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة وهو اى الكلام صفة اى معنى
قائم بالذات اى بذاته الله تع منافية للسكوت اى الذى هو ترك التكلم مع القدرة جليا اى
على التكلم والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى
اما بحسب الفطرة اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود
يولد على فطرة الاسلام الحديث كما فى الاحرس او بحسب ضعفها اى الآلات وعدم
بلوغها الآلات حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا اى كون الكلام منافيا
للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى والحال ان البحث
فى النفسى لانا فى الكلام اللفظى اذ السكوت والحرس انما نبا فى التلفظ حاصل السؤال
ان يقال ان قوله ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية
للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من الحروف والاصوات فيكون المراد
به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به
الكلام اللفظى وما هو الا تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام
اللفظى والمقصود تعريف الكلام النفسى قلنا المراد بالسكوت والآفة البالمنيات
بان لا يريد فيخلقه التكلم او لا يقدر على ذلك اى على ارادة التكلم مع القدرة عليه و
ايضا يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات على عدم القدرة على الارادة وا
علم ان الكلام اللفظى منافى للسكوت والآفة اللفظين كما ان النفسى منافى للسكوت و

ان كلام الله تع عرض من جنس الاصوات
والحروف

والافة النفسي لان التكلم بالكلام الظاهري لا يتاتى بدون تقدم ان يتكلم بهذا الكلام
الظاهري وذلك التدبير من كلام باطني الذي هو السكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم
ذلك التدبير لان السكوت اللفظي النطق اللفظي هو ضد الكلام اللفظي الذي هو ضده السكوت
المعنوي وكلامنا في الكلام المعنوي بدون مدلول اللفظي والفرق بين السكوت والافة
الباطنين وبين السكوت والافة الظاهرين وبين السكوت الظاهري والافة الباطني و
وبين السكوت الباطني والافة الظاهري واما السكوت والافة الباطنين فعموم وخصوص
مطلقا لانه كل ما يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كل ما لا يريد في نفسه
التكلم انه لا يقدر على ذلك في نفسه واما بين السكوت والافة الظاهرين فهو التباين
الكلي واما بين السكوت الظاهري الباطني فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان
في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه
مع التكلم ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في
نفسه مع التكلم في نفسه وكذا الفرق بين السكوت الباطني والافة الظاهرين هو عموم
وخصوص من وجه لوجودهما معا في الفعل ووجود الافة الاولى في الاخرس
ووجود الافة الثانية في المحنوذ وتامل النبذة الباقية والله متكلم بها اي بتلك الصفة
امر ناه مخبر يعني انه اي الكلام صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر لا بمعنى انه
يكون نوعا واحدا يتكثر الى افراده الحقيقية او مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجية
لانه حاح لا يكون هوية واحدة كساير الصفات بل المراد بجزئي حقيقي له تعلقات
فباعتبارها يتكثر تكثرا اعتباريا لكونه زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك باختلاف
التعلقات اي ان تعلق صفة الكلام بالمامور به يكون امرا وان تعلق
بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا كالعلم والقدرة وساير الصفات
اي الارادة والسكوين فان كلا منها واحدة والتكثر والحدوث اي هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اي الصفة واحدة اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد
حيد انما يكون بوحدة كل واحد من الصفات فيه بحث لان هذا دليل ظني لجواز التكثر

ف

في الصفات لان الادلة على تكثر كل منها في نفسها اي من الكلام والعلم وغيرهما وهو مدخول
ايضا لان عدم الدليل او عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطلب فيها اليقين
فان قيل هذا اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يفعل وجوده اي الكلام بدونها
اي بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال او المعارضة وهي ان يقال وان دل
دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة والتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
لكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي منحصر في الاقسام صار انتفاؤها
هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر
في الاقسام صار انتفاؤها مستلزما لانتفاء ذلك فقد وجد هذه الاقسام في الازل
ولا يكون صفة واحدة متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انه اي كون
الامر والنهي والخبر اقساما للكلام محال بل اما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات
ذلك اي ضرورة احد الاقسام فيما لا يزال اي في المستقبل واما في الازل فلا اقسام
اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة
الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى
الضاحك والكاتب فلا فانه ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام
الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فانا نقول اقيموا الصلاة مع قوله تعالى لا تقربوا
الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات ومثل هذا
كالتقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهي ونشا بعض الفضلا
رجل اصلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالقطر
بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار واجبارا بدخول الامير البلد واستخبارا
عن ولادة المرة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا مع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي لانا نقول
اذ لا يعقل من واحد ان يكون امرا ونهيا وخبرا وذهب بعضهم وهو الامام الرازي
الى انه اي الكلام في الازل خبر ومرجع الكل اي سايير الاقسام اليه اي الى الخبر لان ما صل

الامر اخبارا عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك اى ترك موجبا العقاب يفيد
اقم الصلوة وان اقمت الصلوة فانت مثاب وما تقم الصلوة فانت تعاقب والنهى على
العكس اى حقيقة النهى الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه
موجبا وحاصل الاستخبار اى الاستفهام الخبرى عن طلب العلم وحاصل النداء الخبر عن طلب
الاجابة ورد ذلك ما ذهب اليه البعض قيل لا يخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا
وهو ان الكلام فى الازل واحد فدفعه بانا نعلم اختلاف هذه المعانى الى الامر والنهى والخبر
بالضرورة لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهى والاستخبار والنداء
لكونها انشاءآت واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فى المفهوم لان مفهوم
الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر يستحق والثواب على الفعل العقاب على
الترك لا يتم لهذا المفهوم فان قيل رد على قوله الله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر الامر و
النهى للاماء مورد ولا منهى سفه وعبث يعنى ان السفه الخفة ومنه زمان سفيه اى خفيف
والعبث هو السعى لا لغرض صحيح والاخبار فى الازل بطريق المضى كيف كذب محض يجب
تنزيه الله تعالى عنه سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف سيتقيح الاخبار
فى الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضى ونوح وقومه له يوجد بعد وكذا اخبار الله
تعالى عن عصيان آدم عم بقوله عصى آدم وعن ابراهيم عم رب اجعل هذا البلد امنا ونظائر
يوهذا كثيرة قيل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية
بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب على الله تعالى محال قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا
ونهيا وخبرا بل صفة حقيقية فى الازل تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات
فى المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال مبنى على
كونه تعالى امرا ونهيا وخبرا فى الازل يعنى اخبار الله تعالى لا تنوع الى الماضى والمستقبل
بل قيام قائم بذات الله تعالى فى الازل وهو اخبار عن اخبار ارسال نوح عم مطلقا وانه
باق من الازل الى الابد فقيل الارسال كالصيغة الدالة عليه انا نرسل نوحا والارسال
سال انا ارسلنا نوحا وكذا فى عصيان آدم وغيره وهو نظير علم الله تعالى فانه تعالى عالم

بو

بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وغير وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الا
قوال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا فى الاخبار ونظيره من
المحسوسات الاستطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان فكانت قدامه واذا حول ظهره
كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا
تغير فى الاستطوانة وانما التغير فى الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة واذا كان منزها على الزمان كان
حقا بانه علما فيكون مخاطب علمى بحسب زمانه وعلمه وان جعلناه اى ان جعلنا كلا
منه تعالى امرا ونهيا وخبرا كما كان مذهب البعض الآخر فالامر فى الازل لا يجب تحصيل الماء
مورد به كالصلوة فى وقت وجود الماء مورد اى العبد قوله لا يجاب تحصيل الماء مور
به اما انما يلزم السفه اذا لو كان امر الله تعالى ونهيه لان يحسب اتيان وتركه وقتا امر
ونهيه فى الازل ولما لو كان الامر والنهى من الله تعالى لا يجاب وقت وجودهما اى وقت
تعلق الامر بالمكلف للامتثال فهو غير الحكمة الخ ضد السفه وهى ورية اى الماء مورا
هلا التحصيل اى الماء مورد به فيكفى الامر لذلك اى لايجاب المذكور وجود الماء مورد فى
علم الامر يعنى ان الامر للمعدوم ليجب فى الحال لا يجوز واما الامر ليجب وجوده فجايز
نقول بعبارة اخرى للمعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود لا بمعنى ان
المتنزل على النبى عم كان امرا ونهيا من كان موجودا وان يوجد الى يوم القيامة
فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على الماء مورد به والانتهاء عن المنتهى
عنه بذلك الامر والنهى وهم يكن ذلك ممتنعا كذا قيل ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال
ان المخبر عنه على سبيلين احدهما عقلى والآخر حسى والمحال عنه المقارن للاخبار فى
الازل هو العقلى لا الحسى لان الكلام النفسى يقتضى المخبر وهو كاف للاخبار ولا
يقتضى وجود المخبر فى الخارج كما اذا قدر الرجل انبا لد فامره اى امر الرجل ابنه بان
يفعل كذا بعد الوجود لا اخبار جواب على قوله والاخبار فى الازل بطريق المضى
كذب محض بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماض وان كان فى

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه كيف يجوز الخطاب على المأمور والمعدوم

يعنى لا يلزم ان يكون المأمور موجودا بالفعل فلا يكون الامر فى الازل سفها واغا يكون سفها اذا لم يكن للمأمور وجود لا فى الخارج ولا فى علم الامر وليس كذلك

في صورة الماضي كقد يدل هو اخبار بمحض حال عن الزمان ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله
تعالى لان الماضي ما سبق التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يتقدمه وتلك من تكلم ازليا
لم يتصور فيه ذلك بل يتصور به كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان مفهم
الكلام سابقا توجه الخطاب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فحال او استقبال بالنسبة
عن الزمان كما ان علمه تعالى ازلي لا يتغير بتغير الزمان لان العالم صفة حقيقية لا تتغير
بالزمان بل بتغير تعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة
الحقيقية وما مر ح اي المص بازلية الكلام حاول اي طلب التنبيه على ان القرآن
قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو اي الكلام اللفظي
الحادث فقال القرآن فعلان بفتح المفعول جعل اسما للكلام الله تعالى المنزل
على النبي ع فهو في اللغة من القري وهو الجمع ويقال قرأت الماء في الحوض اي جمعته
فيه ومنه القرية اسما للمدينة لما فيها يجتمع الكل فيها كلام الله تعالى غير مخلوق الكلام
في اللغة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة عن حروف منظومة واصوات
مقطعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما في النفس من السكون والحركة وعقب
القرآن بكلام الله تعالى قال المص القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن
غير مخلوق مع ان هذا اخص من الاول والخفة مطلوبة عندهم لما ذكر المشايخ تعليل
عقب من انه بيان ما في عامة القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق ليلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان الاطلاق
القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسي كما ان اطلاقه على النفسي
اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كما ذهب اليه الحنابلة ح احمد بن حنبل رحمه الله ما
هو ثابت في نفس الامر وعناد حيث قال النظم المؤلف من الاصوات والمرتب
بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء في الوجود
بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والثاني بعدم بشخصه لا يعيد عن
الطفل فضلا عن احمد بن حنبل وهو من المتشهدين المجتهدين والثاني ترتبها

الذاتي

الذاتي لمعنى ان كل جزء يجيئ اخا على ترتيب فسر معناه فان صورة الاصلاح اذا عكس
ترتيبه في اللوح المحفوظ او القلب لم يكن قرآنا وقدم مثله بالشخص ممكن او
تقول ان متعاقب الوجود في الصور الآلة قديم في الباري تع بلا تعاقب بناء
على ان الموجود واحد والوجود مختلف ونسبة الاحد الى الجزء والعدد من سواء
الظن لقائله واقام اي المص غير المخلوق مقام غير الحادث يعني قال المص كلام
الله تع غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تع غير حادث مع ان الاشهر من الاول وتنبيها
على اتحادهما وقصد المجرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي ع القرآن كلام
الله تع غير مخلوق ومن قال هذا من امتي الحديث اذ مخلوق فهو كافر بالله العظيم و
تخصيصا على محل الخلاف بالعبادة المشهورة فيما بين الفريقين اي المعتزلة واهل
السنة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اي ويكون العبارة المشهورة
فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق تترجم المسئلة بمسئلة خلق
القرآن اي سيجيئ هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن
واعلم ان العلماء اختلفوا الى لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ
على اللوح المحفوظ لقوله تعالى هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى
انه لقول رسول كريم والمراد جبرائيل ع وزعم اخرون انه لفظ محمد ع لقوله
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون
اللفظ لمحمد ع وتحقيق الخلاف في ان القرآن مخلوق او غير مخلوق بيننا و
بينهم اي المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا اي وان لم يرد
اليه فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم اي المعتزلة لا يقولون
بحدوث الكلام النفسي بل بيفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي لا تقولون
بانه حادث ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
ع انه تعالى متكلم ولا معنى له اي المتكلم سوى انه متصف بالكلام النفسي
حاصل هذا الدليل ان يقال ان امة محمد ع قد اجتمعوا ان لا نبي قد تعوا

لا الذكر او جده بان الملحوظ من قامت به الحركة لانى اوجدها والاصح لقبح اتصاف
البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له اى للبارى بان يقال الله تعالى اكمل بمعنى ايجاد الا
كل فى الغير او الموجد بمعنى ايجاد السواد فى الغير وبقوله المخلوقة له احتراز عن الاعراض فى
الغير المخلوقة لله عند المعتزلة كى لا فعال القائمة بالعباد الله تعالى الله عز ذلك اى
عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له بمعنى ايجاد صحيح
واتما يطلق عليه لا شعارة مع الاتصال بها لغة فالاولى ان يقال والاصح اطلاق السواد
عليه تعالى لغة وهو لا يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فح كى ان اللحن
لغوى باو من اقوى شبه المعتزلة فى نفى الكلام النفسى انكم خطاب للمتكلمين متفقون
ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى اى جانبى المصاحف تواترا وهذا اى الاتفاق لله
كور سيلزم كونه اى القرآن مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالاذان وكل ذلك اى كونه مكتوبا
ومقروءا اه من سمات الحدوث بالضرورة فاشاره اى المرامى الجواب عنه اى عن اقوى الشبه
بقوله هو اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا اى بانكال الكتابة
اى بسبب الاتكال الاكتابة وصورة الحروف الدالة عليها اى على كلام الله
تعالى محفوظ فى قلوبنا اى بالالفاظ الملخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بذكر اى بالحروف الملفوظة المسموعة ايضا اى بالمقروء غير حال
فيها اى مع ذكر اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا ليس اى القرآن حالا فى المصاحف ولا فى
القلوب والالسنة والاذان اى القرآن الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو
مثله ومشاركه فى نفس المعنى فقط الحاصل بل معنى قديم قايم بذاته تعالى يلفظ ويعبر
بالنظم اللفظى الحسى الدال عليه اى على معنى قديم ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
وصور واشكال موضوعة للحروف الدال عليه ايضا يعود الى معنى كما يقال
النار جوهر محرق بذكر بالنطق ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اى من كون النار مذ
كورا بالنطق ويكتب بالقلم كونه حقيقة النار صوتا وحرفا فالقول بكون
المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجازيا باعتبار وجوده فى الكتاب

لا

تعالى والله تعالى متكلم ولا معنى بكون الله تعالى متكلما الا اتصافه بالكلام النفسى لان
ثبوت المشتق يستلزم ثبوت ما منه هذا لاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسى القديم و
اما بالكلام النفسى الحادث والثانى فنفيتين الاول وبتبع قيام اللفظى الحادث بذاته الله تعالى
فنفيتين النفسى القديم واما استدلال اى استدلال المعتزلة الكلام بان القرآن متصف بما
هو من صفات المخلوق وسمات اى علامات الحدوث من التاليف بيان والتنظيم والانزاله
نقل الشئ من على اسفل وهو انما يلحق الكلام الذى يلحق المعانى بتوسط لحوق الذوات الحا
صلة لها ولعلى نزول الكتب الالهية على الرسول بان يتلقفه الملك من الله تعالى
تلقفا روحانيا او بحفظ الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل والتنزيل قيل
الانزال يستعمل فى الدفعى والتنزيل فى التدريجى بحتى وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا والحق انما يكون فى الالفاظ مسموعا اتفاقا هو الالفاظ والحروف كقوله تعالى
فان احد من المشركين استجارك فاجره حتى سمع كلام الله تعالى والمسموع انما هو الا
الالفاظ والحروف فصلح احتج الى تحرير ذلك فانما يكون جوابا لما اى الاستدلال حجة
على الحنابلة القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات للعلينا لا
نا قائلون ايضا كالمعتزلة بحدوث النظم وانما الكلام اى محل البحث فى المعنى القديم
اى الكلام النفسى والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى
الايجاد فى الاصوات والحروف فى محلها اى فى محل الاصوات والحروف كجبريل عليه السلام وايجاد
اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلق الله تعالى من درة بيضاء وقفاه
ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور عرضه كما بين السموات والارض ينظر فيه كل
يوم ثلثمائة نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة يحيى ويميت ويفقر ويذل ويفعل ما يشا
وان لم يقرا اى وان لم يقرا الله تعالى من اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اى بين المعتز
اى ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى وانت خبير اشارة
الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لا نسلم انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
فى محلها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذى قام به الكلا

والعبارة والذهن وكذا كونه منزلا لان جاحد الملزوم ادرك كلام الله تعا عند استدرة المنتهى
ثم نزل وافهم بالانتقال لذات الكلام واما القران الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظ
ولو قيل القران ثم يكتب في المصاحف ويقرء بالالسن ولم ينزل الى البني ع م يصح في الحادث
ويصح في القديم لكنه سؤالات حاصل جواب للمعتزلة ان يقال ان هذا الاتفا ق
والمذكور بين العلما على كون القران مكتوبا ومقروا ومسموعا لا يدل على نفي الكلام
النفسي وكون القران حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسي مكتوب ومقروء وسموع
مجاز ابواسطة الالفاظ وكذا الكتابة وحقيقة اى تحقيق الجواب المذكور ان للشيء
موجودا في الاعيان اى الخارجة في نفس الامر ووجودا في الاذهان ووجودا في القيا
رة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة اى وهي العبارة عما في الاذهان
وهذه الاشياء على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة يدل على العبارة دلالة وضيقة
والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضيقة وما في الذهن يدل على ما في الخارج
دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة ومدلولة وفي الخارج مدلولا دون دال والعبارة
وفي الذهن دالا ومدلولا فحيث يكون يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما
في قولنا القران غير مخلوق فالمراد بحقيقة الموجودة في الخارج اى الكلام
النفسي وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات كالانزال والسمع
والتنزيل وكونه معجزا وفصيحا غير ذلك فالمراد الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا
قراءن نفس القراءن اى الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود الشيء في العبا
رة والمخيلة كما في قولنا حفظت القراءن هذا مثال وجود الشيء في الكتابة الاذهان
او الاشكال المنقوشة كما في قولنا بجديم للحدث مسل القران هذا مثال وجوده في
الكتابة ووجود الشيء في الاعيان حقيقة وجوده في الاذهان في العبادة والكتابة
مجاز وتعلق المتبا القراءن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المتحادث
والتعلق محل الحوادث حادث وهكذا في القران والحفظ ولما كان دليل الاحكا ج
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال

لو

ق

لو كان القران مقولا بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام اللفظي لما كان عرفه ائمة الاصول
بما يدل على الكلام اللفظي والالازم بط وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان ان
عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اى جعل ائمة
الاصول القراءن اسما للنظم والمعنى جميعا اى مدلول اللفظ دون المعنى القايم بذات الله
تعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ وبمجرد اللفظ
من غير اعتبار المعنى قوله لا بمجرد المعنى نقل الماوردي عن ابي حنيفه رحمة الله تعا ان
مجرد المعنى في حق جواز الصلوة حاصة واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعا
وسماع موسى ع كلامه لكن سماعه فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع الله تعا
على ذلك بقوله تعا حتى يسمع كلام الله تعا وسماع موسى ع كلامه لكن سماعه خال
عن الصوتية والحروف لا يكون الا بخرق العادة وذهب الاستاذ ابو اسحاق
الاسفراني وبعد احتيار الشيخ ابي منصور فمعنى قوله تعا حتى يسمع كلام الله
تع يسمع ما يدل عليه اى على كلام الله تعا قوله يسمع خبر قوله فمعنى قوله كما
يقال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا تسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على
علمه وكما يقال انظر الي قدرت الله تع اي ما يدل على قدرته تعا فموسى ع يسمع صوتا
دالا على كلام الله تعا اى يسمع صوتا يخلق الله تعا في كل جانب موسى ع لكن لما كان
هذه جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان غير موسى ع من الانبياء يسمع صوتا دالا
على كلام الله تعا فلم خصصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان اته بلا واسطة
الكتابة والملك خص باسم الكليم واما غيره من الانبياء فلا يكلمهم الله تع الا بواسطة
الكتابة والملك فان قيل لو كان كلام الله تعا حقيقة في المعنى القديم مجازا اى مجازا
مرسلا تسمية للدال باسم المدلول في النظم المؤلف لقبح نفيه عنه اى نفي النظم المؤلف
عن كلام الله تعا بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام
الله تع والاجماع على خلافه قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم
وكذا الملزوم وهو كونه مجازا في النظم المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله

الرحمن الرحيم في اوايل السور فان نافيه لايكفر لقوة الشبهة في قرايتنه وكذا من زاد
كلمة في القرآن فيقال انها منه كفر في الكشاف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له
انما واقوم قيلا فقال واصوب واقوم بمعنى واحد فعلم منه ان ابطال الكلمة بكلمة يجوز
اذا اردت معنها فان قيل على اي شيء يرد هذا السوال تمامق قلت لعله على قوله
الحص وهو صفة ازلية من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم كلام الله تع حقيقة
في المعنى القديم مجازا في اللفظ الحادث اولعله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تع لانهم ايضا قالوا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث
اولعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تع حتى يسمع كلام الله تع حتى يسمع ما يدل
على كلام الله تع لانهم يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث
اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شيء مما سبق من الايات واحاديث واما ثانيا فلدليل على ان
المعجز المتحدى به التحدي بطلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب كما قوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله هو كلام الله تع حقيقة مع القطع بانه ذكر اي اظهار التحدي انما
يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة لانه
لا يطلع على الصفة القديمة المفصل الا المؤيد من عند الله تع والمعارض لا يكون الا
بعد الاطلاع والكل ربما يدعى ذلك فلهذا لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة مع كون
الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكونان في كلام الله تع
قلنا التحقيق انما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تع آه اشارة الى ان عند البعض
حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق آه ان كلام الله تع
لهم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله تع
كونه اي الكلام صفة الله تع وبين اللفظي الحادث المخلوق في السور والايات
والمعنى الاضافة في قول كلام الله تع انه مخلوق الله تع ليس من تاليفات
المخلوقين فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرايل عليه السلام او لفظ محمد صلعم
ليس على ما ينبغي بل نظمه وتاليفه بمحض خلق الله تع فلهذا صار معجزا لا يكون

للبشر

للبشر معارضته فلا يصح الحاء النفي اصلا اي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام
اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه عن الموضوع له فلا يقال الحيوان
المفترس ليس بكلب وغيره ولا يكون الاعجاز جوابا لقوله وايضا المعجزات والتحدي
الا في كلام الله تعالى لان النظم المؤلف يصدق عليه كلام الله تعالى بالاشتراك وما وقع في
عبارة بعض المشايخ من انه مجاز كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال
قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسي والكلام الله اللفظي وحقيقة فيهما مع ان بعض
المشايخ من اهل الحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز في الكلام اللفظي فاجاب عنه بقوله و
ما وقع في عبارة بعض المشايخ اه حاصله ان يقال ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظي
على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالاسد المستعمل في الرجل
الشجاع والثاني هو الذي وضع لمعنى بوساطة شيء آخر والمراد بالمجاز في عبارة بعض
المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الاول والسايل بين المعنيين فاشتبه احدهما على
الآخر فساله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السوال فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اي بلا واسطة اسم للمعنى القايم
بالنفس اي بذات الله تعالى وتسمية اللفظ به اي بالكلام ووضعه اي وضع الكلام لذلك اي
للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزال لهم الى المشايخ في الوضع والتسمية لان
التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب
بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين الى ان المعنى اي لفظ المعنى في قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس اي المعنى في مقابلة اللفظ حتى يراد به اي بالمعنى القديم
مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين اي بالذات والجوهر والمراد به اي بالمعنى
القديم ما لا يقوم بذاته فيشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قايما بذاته كسايل
الصفات والمراد به اي مراد مشايخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان القرآن اي النظم
والمعنى المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى
حادثا في الانسان شاملا لهما اي للنظم والمعنى خبر بعد خبر او صفة للكلام اي الذي

هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معانين
الاول هو ما يقابل هذا المعنى بل اللفظ ويقال هذا معنى اى لبس بلفظ وهو ما يستفاد
ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا
معنى لعينين سواء كان مما يستفاد من اللفظا وكان لفظيا فيكون النسبة بين المعانين
عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ بالمعنى هو في قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم
قايم بذات الله تعالى هو المعنى الثاني متناول للمعنى المقابل اللفظ وللمعنى كلاهما معانين
قديمين قايمين بذات الله تعالى وصفتين له وهو اى القرآن الذي هو للفظ وللمعنى قديم
لا اى ليس قديما كما زعمت الحنابلة من اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء اى الموجود بعضها
بعدم بعض بل بمعنى ان اللفظ القايم بذات الله تعالى ليس مرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب
الحدوث فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالمسيف من بسم الله الا بعد
التلفظ بالباء بل بمعنى اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة ان اللفظ القايم بالنفسي اى بذات
اللباري تعالى ليس بمرتب الاجزاء اى ليس مرتب الاجزاء ليس وجوده مشروطا بعدم
البعض في نفسه اى في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا كالقايم بنفس
الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في اللفظ
والقرآن لعدم مساعدة اى موافقة الادلة هنا اى كون اللفظ قايما بالنفس الحافظ من
غير ترتيب الاجزاء وكون الترتيب انما يحصل في التلفظ معنى قولهم المقروء قديم والقديم
حادث انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مغايرا للفظ كما زعمه البعض بل اراد وا بالنفسي
اللفظ القايم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسي قديم بمعنا واللفظ القايم
بالسنا مقروء حادث واما القايم اى اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه اى في القايم
بذات الله تعالى اذ من سمع كلام سمعه اى كلامه تعالى غير مرتب الاجزاء لعدم
احتياجه اليها لانه هذا اى المذكور وحاصل كلامه اى بعض المحققين في
هذا اى حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قايما حال من لفظ بالنفسي غير مؤلف من
الحروف المنطوقة او الخيلية المشروطة وجود بعضها اى الحروف بعدم البعض

هذا

هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي الشرط
وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعري ولا من الاشكال
اي غير مؤلف من الاشكال المرتبة الدالة عليه اي على اللفظ القايم بالنفس ونحو الواو
للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض هو لان اكثر الملة والدين لا تتعقل من
قيام اللفظ بنفس الحافظ الا كونه صور الحروف محفوظة مرتسمة في خياله اي في خيال
الحافظ بحيث اذا التفت اليها اي الى صور الحروف كان اي الكلام القايم بنفس الحافظ مؤلفا
من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان اي الكلا القايم بنفس الحافظ كلاما
مسموعا اى لا تتعقل لفظا مسموعا قايما بنفس بل ما تتعقل هو المعاني والحروف
المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قيل قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لوجود
قدرة الحق بل واقع فان السالك اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب سمع من قلبه الذ
كر ولسانه ساكت عنه لكنه يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع خير قادر
كالمحركة فلا يتصور قدمه الا بتجرده الامتناع والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه
اى عن التكوين بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو
ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود بالنسبة الحقيقية بمغايرة للقدرة ... صفة حقيقية
والارادة وفسره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وغيروا عنه بالخلق و
التخليق ونحوهما والظاهر من هذه العبارة كونه صفة اضافية لا يستلزم تعلق عنه الكون
لكنهم اراد وا بهما مبداء الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود
بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ورد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القد
رة مع الارادة بلا احتياج الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تاثير التكوين
على سبيل الجواز له يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا
لا مختارا والقول بان الوجود بالاختيار لا ينافي الاحتياد راجع الى القسم الاول
صفة الله للاطباق اي اتفاق العقل والنقل من الانبياء على انه خالق للعالم قال الله
تعالى خالق كل شيء وملكون له اي العالم وامتناع الطلاق اي حمل الاسم المشتق اى الخالق

والمكون على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق الى الخلق والتكوين وصفاته
فايا به اى بالشئ ازلية اى التكوين ازلي والمكون حادث وتكوينه باق ابدا ويتعلق
وجود كل موجود تكوينه الازلي في وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامراته
في شعبان اذا جاء رمضان فانت طالقة فصار الرجل في الحال مطلقا والا تصير المراة
مطلقة في الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان
بل اراد ظهور فعله في رمضان لوجوه الاول اي الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة
على ازلية التكوين انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر والثاني انه باري تعالى وصف
ومدح ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب والقدح
عالي فيه اجيب بان الاخبار في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كقوله تعالى هو الذي خلق
لكم ما في الارض جميعا بل اخبار الله حسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال
توجه الخطاب صح الوصف ولو كان ثابتا قبلها وبعده صح اخباره بصيغة الماضي
والمستقبل والعدول الى المجاز ان لم يجز الكلام حقيقة والا لزم بطلاني
الكذب والعدول الى المجاز نبطا ما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق خالق
منه محض لا يحوم حوله شايبة الكذب فضلا عن الوقوع واما بطلان العدول
فلانه اى المعدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة و
كذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله خالقا في الازل اى الخالق فيما سيتعبل
او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة من تعلق الى المجاز اي لزم العدول
الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة على انه اى مع انه لو جاز
اطلاق الخالق عليا اى على الله تعالى بعض القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو الله تعالى عليه الها، يجاب الي ما من الاعتراض بيان اي اطلاق كل مشتق يقدر
على ماخذ الاشتقاق كالاسود بعض القادر على السواد والاحمر بعض القادر
على الحمرة وغير ذلك وههنا لم يقل به احد يرد عليه ان الجواز العقلي مسلم والشرعي محال
لتوقفه على الاذن والاذن لم يرد وهو جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض و

كذا

وكذا الملزوم وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق والثالث انه اي التكوين
لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو محال والعقل بان تكوين التكوين
عنه لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه بطريق حقيقة يرجع الى سلب التكوين التكوين
ويلزم منه اي منه اي من حدوث التكوين استحالة تكوين العالم لان تكوين العالم
مستلزم للتسلسل المحال وهو المستلزم للمحال محال انه اي تكوين العالم مشاهد وامّا
بدونه اى بدون تكوين اخر فيبتني على الحادث اى التكوين الاول عن الحدث والاحدث
وفيه تعطيل العالم لانه اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث
جميع الحوادث وفيه تعطيل وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو في شاءن والرابع
انه اي التكوين لو حدث لحدث في ذاته اى في ذات الله تعالى على ما ذهب اليه الكرامية
فيصير الله تعالى محلا للحوادث او غيره اي في غير ذات الله تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل
من المعتزلة من ان تكوين بيان ما في كما كل جسم قايم به اي بالجسم فيكون كل جسم
خالقا ومكونا لنفسه لان المكون من قام به التكوين مع ان هذا الكلام لا يصح في الا
عراض ظاهرا ان قيام الشئ بالعرض محال وان التكوين لو كان هو المكون او قايما به
لكان وجود المكون نفسه مستغنيا في وجوده عن غيره فيكون قديما والخصم انما
امتنع عن القول بعدم التكوين تحرزا عن القول بعدم المكونات فقد وقع فيما
تحرز عنه ركوبا لهذا المحال وهو قيام الشئ بالعرض وخفاء في استحالته ومبنى
هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية اى لا تكون العياذ بالله الغير كالعلم و
القدرة اي مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قايمة
بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الم
ضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا يتم هذه الادلة
لانه لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة
وعلى تقدير وجوده غير قايم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له والمحققون من
المتكلمين على انه اى التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية مع الاعتبار

النظر في الامور ليعرف بها شيئا آخر من جنسها وبذا ميل الى مذهب الاشعري لانه هو القائل
بكون التكوين صفة اضافية حادثة مثل كون الخالق الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعده لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شيء آخر ومذكوريا كون القا
نع مذكورا بالبداهة ومعبودا لنا بالنسبة الى عباداتنا ومحييا لنا ومميتا لنا ومخرجا ذلك
مثل كونه موجدا والحاصل في الازل هو مبدأ اي علة التخليق والترزيق والاما
والاحياء وعبر ذلك بمعنى ان الحاصل في الازل هو مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما
هذه الاشياء فغايم في المستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات سيتمى تخليقا
وباعتبار تعلقه الى المرزوقات سيتمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحياة سيتمى احياء و
باعتبار تعلقه بالموت سيتمى اماتة وغير ذلك من الاعتبارات والاضافات ولا دليل على
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة اي على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة
سوى القدرة اه فان القدرة هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال فلم لا يكن القدرة
مبدأ للتخليق وللحال ان نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء فاجاب بقوله
فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يتحصر احد الجانبين اي الوجود والعدم ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون المكون لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة لا
يتحقق بدون المنتسبين كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم
المكونات وهو محال اشار جوابا الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه اي تخليق
الواجب للعالم وكل جزء من اجزائه اي اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولي
والصورة وغير ذلك لا في الازل بل لوقت وجوده اي القائم يعني لانه يلزم من قدم
المكونات التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات
حادثا وليس كذلك لما مر ان العلم والقدرة تتعلق حسب علمه وارادته اي مقتضى علمه في الازل فانه
يوجد في وقت فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم و
القدرة وعلى هذا من الصفات القديمة الخ لانه يلزم من قدمها اي الصفات قدم متعلقاتها اي تعلقه

الصفات
تكون

لكون متعلقاتها اي متعلق الصفات حادثة فتعلق وجود كل وقت وجوده بتكوينه
الازلي كمن جرح انسانا يوم السبت فسري من السراية جراحة المجروح
يوم الجمعة كان الجارح قاتلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا وهذا
اي جوابا لمص تحقيق ما يقال وقال هذا القول صاحب الاصولة الصابوني وقد
ذكره صاحب البداية ان وجود العالم ان يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم
تعطيل الصانع واستغنى تحقيق الحوادث من الموجود وهو محال وان تعلق اي ان تعلق و
جود العالم بذاته او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك اي التعلق قدم ما يتعلق وجوده
والا فلا وجوده راجع الى ما وهو عبارة عن العالم والضمير في به عايد الى ذات الله تعالى
فيلزم قدم العالم وهو باطل لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزايه محدث اعلم ان اهل
السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كف بل وجودها متعلق بخلق
الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول
المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك اولا اي لا يستلزم من التعلق المذكور قدم ما
يتعلق به في نفسه حدوث العالم فيكون التكوين ايضا كذات الله تعالى وصفاته قديما غير
حدوث المكون به اي بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلان فيتعين القسم الثالث
فيكون هذا الدليل من قبيل اسروا التقيح وما يقال هذا اشارة الى جواب شبهة
في حدوث التكوين وان يقال ان التكوين لو كان ازليا تعلق وجود المكون به في
الازل وهو يقتضي قدم
المكون من ان العقول
يتعلق وجود المكون
نظر
بالتكوين قول بحدوث اي المكون فكيف يلزم من قدم العالم اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به اي بالغير ففيه نظر قوله وما يقال مبتدأ ففيه
خبره لان هذا اي المذكور من تغيير سمي القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول الحدوث
الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم وهو
غير لازم واما عند المتكلمين فالحادث اي الحادث الزماني ما لوجوده بدائية اي كون
مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه اي ما لا يكون لوجوده بدائية كالباري تعالى وبحد تعلق

وجوده اى المكون بالغير كما يستلزم الحدوث بهذا المعنى اى بالمعنى الذى يقول المتكلمون بجواز ان
يكون محتاجا الى الغير حادثا عنه دايما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من
الممكنات كالهيولى مثلا والحاصل ان المراد بالحدوث فى حق العالم الحدوث بهذا المعنى اى عن
الغير اى دوام الغير وتاخر سبق له عدم اصلا الهاء عايد الى ما نعم الجاب به عن الاستفهام فى اثبت
المستفهم عنه ونفيهما وعنها مفتوحا وبكسر العين وهى لغة ويجوز ذكرهما جميعا على الالقا
هذا جواب قول القائل لم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولا بالحدوث الزمانى
اصلا على تفسير المتكلمين من القديم والحادث فاجاب بقوله نعم يمنع ان القول بتعلق و
جود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزمانى اذ الكون العالم صادرا بالاختيار
اذا بنينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار كما ذهب اليه اهل الحق دون الايجاب
كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار انشاء فعلا او انشاء ترك والفاعل بالايجاب
هو الذى كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار
كالاحراق من النار والاشراق من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
الباء متعلق ببنينا ومن اجله حدوث كونه اثر المختار فى لا يقبح الاستدلال بحدوثه
على الاختيار لان حدوث العالم عندهم يتوقف على كونه الصانع فاعلا مختارا فهذا
لو توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر كان القول
جوابا اذا يتعلق وجوده اى الممكن بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه لان ما يصدر
بالاختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجود جديد مختار يلزم ان
يكون حادثا حادثا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حال قصد الموجد ايجاده
والا يلزم تحصيل الحاصل فيكون هذا القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد موجد
بالذات لا بالقصد والاختيار ومن ثمة اى ومن اجل كون الصانع فاعلا مختارا او التلزم
كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان من مجرد تعلقه بالغير لا يتلزم الحدوث
بالمعنى الذى قصده المتكلمون بقوله ان التشخيص اى التعريف على كل جزء من اجزاء العالم
اشارة الى الدليل على ما زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا اى وان لم يكن المراد با

بالحدوث هذا المعنى لما كان رد كلامهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيولى بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى تكونه بالغير اى لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير والحا صل
اى حاصل الجواب المذكور وهو تكوينه للعالم ان لانم انه لا يتصور التكوين بدون
وجود المكون وان واو انه معه معطوف على انه لا يتصور اى وزان التكوين مع المكون
وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية اى متصورة بالقياس الى الغير لا
تتصور بدون المضافين الى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الا
ضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الصلة مع الموصول محل الجر صفة
الاضافة لا عينها اى لا عين الاضافة حتى لو كانت عينها اى لو كانت الصفة عين الاضاف
على ما وقع فى عبارة المشايخ وهو الاشعرى على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين
على انه من الاضافات لكان العقل جوابا لو بالتحقق بدون المكون مكابرة وانكارا للضرور
لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المضافين فلا
يندفع بما يقال اى لا يندفع هذا القول ما وقع فى عبارة المشايخ من ان التكو
عين الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ووزانه مع المكون وزا
ن الضرب مع المضروب مع لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا من ان
الضرب عرضت سيتحمل البقاء فلا تعلقه بالمفعول تقليل مقدم ووصولا لا اسم من
وجود المفعول معه اى مع الضرب اذ لو تاخر مفعول لانعدم لهو اى الضرب لما
ن العرض لا يبقى زمانين بخلاف عمل البارى تع فانه ازلى واجب الوجود دوام يبقى الى
وقت وجود المفعول حاصل الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء لا يوجد بدون
متعلقه بخلاف الصفة الوجبية البقاء وهو اى التكوين غير المكون عندنا اى اهل
السنة خلافا للاشعرى والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق
الله تعالى قادرى ما ذا خلق الذين من دونه وكذا قوله تعالى ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لقوم يفقهون وكذا فى المتعارف بقوله
اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوقات واجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم

المفعول عند اهل اللغة شايع لان الفعل يغاير المفعول اى المكون بالضرورة وفي نظر الان
التكوين ليس نفس الفعل بل مبتداء مع الضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان
اى التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا لمكونه اى بنفس المكون ضرورة
دليل الملازمة انه اى المكون مكون بالتكوين اى بسبب التكوين الذى هو غيره فيكون المكون
قديما مستغنا عن الصانع وهو مح اى اذا كان المكون مكونا لمكونه فيكون
المكون مستغنا عن الصانع الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم
بذات الله تعالى وان لم يكن قايما بذات الله تعالى مكونا له لان المكون من قام به التكوين
والتكوين ليس بقايم على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المكون قايما بنفسه
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اى الخالق اقدم منه اى العالم وقادر
عليه اى على العالم من غير صنع وتاثير فيه اى في العالم ضرورة تكونه اى العالم بنفسه
وهذا اى عدمه تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اى الخالق خالقا والعالم كونه
مخلوقا فلا يصح القول بانه اى الله خالق للعالم وصانع له اى خلق اى عدم صحة القول
بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى وان لا يكون الله
تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين المتبادر فيما
راجع الى من والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تعالى لانه المكون
غير قايم بذات الله تعالى والتكوين عين المكون فلا يكون التكوين قايما بذات الله
تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهو اى الحجر خالق السواد
لان المكون هو السواد الذي هو عين التكوين وهو قايم بالاسود خالقا له ومكونا
له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قايما بالاسود
الذي هو نفس الحجر ايضا فيكون الاسود خالقا له وكذا الحجر اذ لا معنى للخالق والاسود
الا من قام به الخلق والسواد وهو اى الخلق والسواد واحد محلها واحد وهو
الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الغرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد
والخلق واحد فاذا وضحت ذا نقول بانه اسود لقيام السواد به لنذكر ان نقض بانه

مكون

مكون لقيام التكوين به واذا لم يصح نقض الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لا
يمكنك ان تنقض بانه مكون لان التكوين لم يقم به هذا محل اى المذكور من الدلايل على كون
التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جعل سوال مقدر وهو ان يقال
ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور
من الدلايل فاجاب عنه بقوله ولذلك اى كونه بديهيا تنبيه على كون الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان
يتامل في امثال هذه المباحث اى كون التكوين عين المكون او غيره ولا ينسب الى
الراسخين اى للشايعين وهم الاشاعرة واصحابه من علماء علم الاصول اى اصول
الكلام ما يكون مفعولا لا ينسب استحالته بديهية ظاهرة على من له الضمير في له عايد
الى من اى تمييز الفاء اى منقلبة عن الواو لانه من ادنى يدنو اذا قرب بل يطلب
لكلامه اى كلام القايل ان التكوين عين المكون محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلافهم
العقلاء فان من قال بينا فالمحل التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا
فليس بفعل اى عند فعل الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر
عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو اى التكوين امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
وعلى هذا نقول في العلم ايضا رد على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس
ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر
مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض
كثير من العقايد الاسلامية ولم يرد اى من قال ان التكوين عين المكون ان
مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات فيكون النزاع بينهما
لفظيا لا معنويا وههنا بحث هو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية
مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون
اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج قايما بذات الله تعالى وان المفهوم من
هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح

ء بتغاير الفعل والمفعول ضروريا هم

الله ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية
وما ذكر بناء على قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله
تع فلا تناقض لاختلاف الجهة وبهذا اي قول من قال ان التكوين عين
المكون كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال لعل لهذا الكلام نظيرا م قلت
من عندك تفكر فاجاب عنه بقوله وهذا ان اي لهذا الكلام نظيرا وهو نقل
من عند نفسه كما يقال ان الوجود غير الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الماهية
تحقق ولعارضها اي الماهية المتحقق بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اى الماهية
والوجود اجتماع القابل والمقبول كالجسم قابل والسواد مقبول بل الماهيم
اذا وجدت فتكونها اي وجود الماهية اى المكون وجودها اى الماهية للكنها
متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية
ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء في الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهوم
بدون الاخر وبالعكس فلا يتم اي اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ما
ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الراي اى راي من قال التكوين عين
المكون الآتي اثبات ان يكون الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة حقيقية
هي التكوين قائمة بذات الله تع يكون وجودها مغايرة لهم لوجود المكون
بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخارج مغايرة للقدرة والارادة
لان القدرة لا تختص بطرف الايجاد بل يتحقق في كلا الطرفين نقيض
بالايجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين في
احد الاوقات والتحقيق اى تحقيق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اى المقدور اذا
نسب اى تعلق القدرة الى القدرة سمي التعلق ايجابا له اى ايجاب القدرة
للمقدور واذا نسب الى القادر سمي الخلق والتكوين واخوذ كرا اى الايجاب بحقيقته
اى حقيقة التكوين كون الذات اى الذات الباري بحيث تعلقت قدرته اى قدرت الذات

بوجود

بوجود المقدور لوقته اى في وقت وجود المقدور ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات وهي الرزق والحيوة والموت وغيرها خصوصيات الافعال فاحل
يتحقق كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف يتجه ان لا تغاير
التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتباري كحسن
زيد بحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث
يحسن غلامه وصف له وظهر منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث مما لا
جدا له واما كونه لا كل من ذلك اي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة
حقيقة ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم
تكن متغايرة اي الوجود والاقرب الى الطريق ما ذهب اليه المحققون منهم اى من علماء
ماوراء النهر ان مرجع الكل الى التكوين ان تعلق بالحيوة سمي احياء وبالموت اماتة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص
اى خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيره بخصوصية التعلقات
اعلم ان يعلم من تحقق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرهما
مذاهب ثلثة الاول ان كلا واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور
لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية
كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحد من
تلك الصفات صفة حقيقة ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة
وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض شايخ ماوراء النهر والمذهب
الثالث هو ان التكوين صفة حقيقة قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة يحصل من تعلق التكوين بالمكونات
على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من المذاهب الثلثة هو المذهب
الثالث دون الاول والثاني والادلة اورد الادلة عقيب الكلام ادبدون

فاتنة اى التكوين ح

الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت التكوين
الارادة بعد بيان ثبوت التكوين صفة الله ازلية قايمة بذاته كرر ذلك جواب
سوال مقدر وهو ان يقال لان كون الارادة صفة ازلية بذات الله تعالى يعلم مما سبق
فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كرر تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
قديمة قايمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه وجود دون وجه عدمي في
وقت اي في الحادث دون وقت لان في الازل في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات
على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجود دون وقت آخر لما
زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار شبهة
الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا يخلو من ان يكون حادثة او قديمة وكلا شقي
امّا الاول فلاستدعائه قيام الحوادث بذات الله تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال
زوال القديم لانه لا ينفي بعد الايجاد واجيب بانه قديم والزوال انما يدرء عما
تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادثة فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث
والتجارية اي لما زعمت النجارية من ان مريد بذاته لا بصفته اي لا بصفة
الارادة والمشية وبعض المعتزلة اي لما زعمت بعض المعتزلة وهم
ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد
بارادة حادثة لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدوم المراد وهو
محال والجواب عنه ما مر من انه مريد بارادة حادثة لا في محل بهذا القيد
فان تلك الارادة لو حدثت اما باحدث الله تعالى بذاتها فان قالوا بذاتها لزم
قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل وان قال
باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام لا بغير ارادة فان قال بغير
ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة
او حادثة ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة نعود الى السوال والكلام
والكرامية اي لما زعمت الكرامية من ان ارادة حادثة في ذاته لانه لو كانت

قديمة

لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذوات لا تعدد الصفات مع الذوات والدليل
على ما ذكرنا من كون الارادة صفة ازلية قايمة بذات الايات الناطقة باثبات صفة الارادة
والمشية لله تعالى هذا رد على النجارية مع القطع بلزم قيام صفة الشيء به هذا رد على بعض
المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هو رد على الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده
على الوجه الاوفق والاصلح دليل قوله نظام العالم مبتدا خبره دليل على كون صانعه
قادرا مختارا هذا رد على الفلاسفة وكذا حدوث اي كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه
فاعلا مختارا اذ لو كان صانع العالم موجبا بالذات لزم قدمه اي قدم العالم ضرورة
امتناع امتناع تخلف المعلول عن علة الموجبة جبته اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف
عن العلة لان صانع بالارادة انشاء فعل وانشاء ترك وبنية الصانع بمعنى الانكشاف
التام بالمبصر وهو اي الانكشاف بمعنى اثبات اي ادراك الشيء كما هو اي كما هو حقه بحاسة
البصر وذكر اي بيان الانكشاف انا اذا نظرنا الى البدر يرتسم بحضتنا العين فلا خفاء في ان
الى البدر وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه اي البدر حال النظر اليه اي
البدر ائم واكمل من حاله لا غماض ولنا بالنسبة اليه اي الى البدر اي حين النظر حالة
به محصوصة هي كالمسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان من تراه لا نعرف كنهه
فلذا قال ع ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى
انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا يتلذذ المؤمنون برؤية الله
فوق ما يتلذذون بمعرفته قيد هذا اتفاقي لدلالته على كونه اقوى من بعض الوجوه لا
على كونه اقوى من الكنه كما هو المط جايزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي اي اذا جرد
العلاقة ونفسه لجميع ذاته لم يحكم بامتناع رؤيته باري تعالى لا يقال عدم الحكم بالامتناع
الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المط لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا
في العلم بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل ولو
وحكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظواهرها فاذا لم يحكم بالامتناع
فالاصل في النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يجعل كلام المصنف ظاهرة في الحكم بجواز

ذلك

الرؤية بما يستدل به اهل السنة مع ان كل ما يقع البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا
ما يقع برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدم الامتناع وهذا القدر ضروري في امكان
الرؤية ومن ادعى الامتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق اي اهل السنة على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسيجيء تقرير
الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اي كالجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام
رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما من الجواهر التي يتركب الجسم
منها قيل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرها فالمرئي
هو المقادير دون الجواهر المجتمعة المجردة وان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر ولان اللون يحل
جانب عنه والاعراض ان السواد والبياض ضرورة ان نفرق بالبصر بين جسم كالفرس
كالانسان مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض فلا بد للمحل المشترك وهو الرؤية من علة
مشتركة من الاعراض والاعيان بيان ان الرؤية متعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا
يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة
رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع وهي اي العلة
اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما اي بين الصانع وغيره ويحتمل
ان يكون بين الاعيان والاعراض قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الموجود من
الغير مشتركة بينهما جوابه المراد بعلة الرؤية متعلقها اي نفس المرئي والا كان المرئي من
زيد في الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئي فيهما اما كون الوجود
من الغير فامر سلبي كالامكان فهو يحكم والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والا
امكان نفي الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم اي سلب
الضرورة عن الطرفين ولا مدخل للعدم في العلية لان علة الشيء لا بد وان يكون موجودة
فلا يكون علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم
لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم
واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فنقول الوجود حال ان مفهوم الوجود

وهو

وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو
اي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى
الذي من حيث تحقق علة الصحة اي علة صحة الرؤية وهي اي العلة الوجود وهو
قفا الواو للحالة اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم الجواز
ان يكون الشيء ممكنا شرطا للرؤية او كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله
ويتوقف امتناعها اي الرؤية على ثبوت كون الشيء من حواص الممكن شرطا وهو انطباع
صورة المرئي في عين عين الرائي واتصال شعاع خارج منه بالمرئي ومن حواص الواجب
مانعا عن الرؤية بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرايطها او
حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقدير اندفع السوال وهو
انه لو سلم علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان يمنع رؤية
الله تعالى لاجل فوات شرط او وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحقق حصول المتعلق
وكما فكذلك يعتبر في حصول التعلق بطريق ارتفاع الموانع فلعل هوية التدين ينافي
هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع وكذا يصح ان يرى الموجودات المشتركة
في اللحظة هذا جواب سائل يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات
مرئيا لنا لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي لنا والملزوم مثله لان
بطلان اللازم سيلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سايو
الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك من الكرو الجن والارواح
واني لا يرى بناء على ان الله ان يخلق في العبد رؤيتها اي الموجودات بطريق جري
العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وذلك كما ان البصرة ترى الفادة في الليل في
وكن لا نريدها والمعروف يرى الجن ونحن لا نريدها والنبي يرى جبرائيل ولا
يراه الصحابة الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات
وحاصل اعتراض بان الصحة عدمية لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع
لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان

الرؤية فلا تستدعي علة اي لانع ان صحة الرؤية تستدعي العلة لانها امر عدمي والامر
العدمي لا يقتضي العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامور الوجودية فلا يكون
الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي
لو سلم ان الامور العدمية تستدعي العلة ولكن لانع انه لابد للحكم المشترك وانما يلزم
العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد
بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع
فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة المعللة بالشمس والنار والحركة والرؤية
عن الواحد النوعي تعلل بالتعلل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض
فلا تستند على الرؤية علة مشتركة فلا يلزم من كون علة الرؤية في الاعيان والاعراض
هي الوجود كونه علة الرؤية الصانع ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي اي لو سلمنا
عدم انتفاء الرؤية علة مشتركة لكن لانع ان يكون علتها وجودية لانها عدمية ينبغي ان يكون
علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا يلزم منه ان يكون الباري تع مرئيا لانعدام
علة الرؤية وهو الحدوث او الامكان ولو سلم فلا نسلم ان الوجود بل وجود
كل شيء عينه اي ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن
لانع ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عندنا كما ذهب اليه
الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تع صالحا فلا يكون وجود
الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود ثلثة مذاهب الاول ان وجود كل شيء
سواء كان ذلك الشيء واجبا او ممكنا امر زايد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا
بين تلك الموجودات او مقولا بالتواطي عليه وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني
ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زايد عليه فيكون الوجود المطلق
مشتركا بين تلك الموجودات او مقولا بالتشكيك وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ويكون مراده بالوجود هو ذات الشيء لا كون الشيء في الاعيان لانه
معلوم بالبديهة ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الاشياء بالوجود

با

بالوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لانه مراد
من قال ان وجود كل شيء زايد عليه هو الوجود بمعنى كون الشيء في الاعيان ومراد
قال ان وجود كل شيء عينه هو الوجود بمعنى ذات الشيء اجيب بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل لها اي الرؤية لا فاعلها ولا خفا في لزوم كون اذ متعلق
الرؤية وجوديا لان القابل لا يكون الا وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية
الجسم من الانسان مثلا او العرض من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية
بعلل المختلفة لا المشتركة لانا اولا نقول لا فعل له وقيل اصله اوال من وال فابدلت
همزة واوا تخفيفا غير قياس او اول فقلبت همزة واوا وادغمت ما نرى ما
مصدري شبحا من بعيد اي ادرك او من الشبح هوية تا اي من الشبح والغالب
يعني ان المراد ولا سيما الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او
عرضية بل انما يرى ذلك ثانيا دون خصوصية جوهرية او عرضية اذ انسانية او
فرسية او نحو ذلك فلو كانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى
ما لم يعلم خصوصية فالتلازم والمقدم مثله فثبت ان العلة لصحة الرؤية
ليست الا هوية ما وبعد رؤية اي الشبح برؤية واحدة متعلقة بهوية فقد تقدر
على تفصيل اي ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر عليه اي وقد لا تقدر على
تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا متعلق الرؤية هو
كون الشيء له هوية ما فيه سابحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها
بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت
وهو المعنيين بالوجود وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا يكون
رؤيته اصلا ولسنا كما اي بهوية ما صوريك فيندفع الاعتراض الرابع وفيه
اي في الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها اي يتبع
الجسمية من الاعراض لا هوية والجسمية ليست مشتركة لان الله تع ليس بجسم
فح لا يكون الباري مرئيا من غير اعتبار خصوصية وتقدير الثاني الدليل التقلي

على صحة الرؤية ان موسى ع موسى مفعل من اوسيت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعطى
فهو معطى وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا تبختر فى مشيته فموسى الحديد من هذا
المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق فالواو فى موسى بدل من الياء لسكونها
وانضمام ما قبلها وموسى النبى ع لا يقتضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمى وانما يشتق
موسى الحديد قد سئل الرؤية منه ربه فى الدنيا بقوله تعالى رب ارنى انظر اليك قال
جزما الآن جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى وفى نفسك انظر اليك انى قد سمعت
كلامك فانا احب ان اريك وكلمة رب حض الله تعالى بان اسمعه كلامه من غير ان يكون
بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى ع اهبط الى الارض ظلمة
يسع فرسخا فلما دنى موسى ع من الظلمة طرد عنه شيطانه وطرد آدم الارض ونحى
عينه ملكان ثم كلمه الله تعالى وكشط له السماء فرأى الملائكة قياما فى الهواء ورأى
العرش بارزا وكان جهد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور
ولم يزل على وجهه يرفع حتى مات فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه اى طلب موسى ع
جهلا ان لم يكن موسى عالما بامتناع الرؤية بما يجوز فى ذات الله تعالى وبما لا
يجوز قالت المعتزلة الجهل البعض احواله لا يقدح فى علم واحد بنبوته وشريعته
فى اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبى ع الكليم بما يمتنع عليه بدعة شقاء
او سفها وعشا والعشا فى اللغة العب يقال عبث يعبث عشا فهو عابث اى
لاعب شيئا لا فائدة فيه وكل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب
معنى السفه الخفة ومنه زمان سفيه اى خفيف والانبياء منزهون عن ذلك
لان طلب المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك
رد بقوله تعالى لن تراني دون لن اراى ولن ايك ولن نظر النبى تنبيها على انه
قاصر عن رؤية الله تعالى متوقفها على مقدر فى الراى ولم يوجد فيه بعد وان الله
تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله تعالى فان استقر مكانه اى سكت وثبت
فسوف تراني وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتى واما قوله لن تراني

فكلمة

لن ليس للتابيد بل هى للتاكيد فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا وقولها
باليوم والتابيد مع التوقيت تنبو عنها الكلمة لكن المراد ثمة فى هذه الدنيا لا فى دار
الاخرة يدل عليه قوله ولن يتمنوه ابدا اى لن يتمنى الكفار الموت بما قدمت ايديهم
ثم اخبرانهم يتمنون الموت فى دار الاخرة بقوله تع ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك
الموت وهو اى الاستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه والمعلق على المحال لا يثبت له ما يثبت
من التقادير الممكنة حاصل قوله انا لا نم علق الرؤية اه هو ان يقال لا نم مهما لا
من الفرق من الا نم بل العتاب فى سؤال موسى ع اولى من العتاب فى سؤال الانجا
لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن الذى
هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فان امكان
الشرط يستلزم امكان المشروط وقد اعترض عليه بوجوه اقواها اى اقوى الوجوه
وجوه ان سؤال موسى ع كان لاجل قومه اى لتهكيت قومه لاجل مصدر راجل شذا
اذا جناه استعمل فى تعليل الجنايات ثم استعمل فى كل تعليل لا لاجل امكان الرؤية هذا
اشارة الى رد الدليل الاول حيث قالوا ان نفى الكلية فى نفى المستقبل غير الله
ابلغ تاكيدا وتشديدا وهو حرف ينجل عند سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه
وفى رواية الاخرى اصله لا ان عند الفراء لا فابدلت الفها نواتا حتى ترى الله ع جهرة
فسأل بقوله رب ارنى انظر اليك وانما اضاف الى نفسه ليدل انه يقول لو ساغها لنفسه
لرآه لعلق قدرة ليعلموا اى القوم امتناعها كما علم اى الامتناع هواى موسى ع
وبانا لا نم اشارة الى رد الدليل الثانى ان المعلق عليه هو استقرار الجبل ام ممكن
لان معنى قوله فان استقر مكانه فسوف تراني فان اجتمع السكون والحركة فسوف
تراني بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال لان علق الرؤية باستقرار الجبل
اما حال سكونه واما حال حركته والاول محال لذاته لو علق الرؤية عليه حال
سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرائط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين
انه علق حال حركته وهو ع اجيب بان كلا من اذكرا ى من الآية خلاف الظاهر لان

بنية موسى ع عند السؤال الرؤية كما علمت انجا فى ابنه ع

التخصص اذا علم امتناع الشيء ثم يسئل الجاهل الغير كان ممنوعا في العادة والاخرة
في دار تكليف اي اذا كلف موسى عم خلاف الظاهر ان القوم اي قوم موسى عم ان كانوا
مؤمنين كما فهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب
ان يعرفهم ويزجرهم شبههم كما فعل بهم حين مروا على قوم يعبدون الاصنام
ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى عم اجعل لنا الها غيره كما لهم آلهة يعبدونها
قال انكم قوم تجهلون يعني تكلمهم بغير عقل وجهلهم الامر وقول
الشارح ان كانوا مؤمنين اي نظر بان الذين علمهم بامتناع الرؤية بل
يسمعون من الله تعالى خطاب لن تراني فيحذروا ممن بعدهم والاستدلال بجواب
قوله تع لن تراني على استحالة الرؤية ليس بخطاء اذ لا بد في الاخبار على عدم الرؤية
اياه على ان يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا على ان يدل على استحالته فدعوى
الضرورة فيه مكابرة اوجهالة بحقيقة الرؤية واذ كانوا الكفار لم يصدقوه قول
موسى عم في حكم الله تع بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار
حال الحركة ايضا اي كامكان الاستقرار في غير حال الحركة هكذا بان يقع السكون بدل
الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون فان معنى قوله تع فان الاستقرار مكانه فسوف
تراني فان وقع السكون مكانه اي مكان الحركة فسوف تراني فان اجتمع السكون
والحركة في زمان واحد فسوف تراني كما توهم المعتضر قال المحققين من ارباب
المكاشفة ان موسى عم طلب رؤية زائدة تع مع بقاء هويته نفسه حيث قال ارب
ارني انظر اليك يشير الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تعالى بقوله لن تراني مع بقاء
هويتك التي بها طلبته ولكن انظر الى بزائك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا
فسوف تراني بهويتك فلما تجلى ربه اي القاه عليه من نوره فظهر بدنه من هيبت
الله تع جعله حكاف حرموسى عم صعقا اي مغشيا فناء عن هويته فراى الحق بعين
الحق فلما افاق من غيبته قال سبحانك تبت اليك من سوية الكون من مشاهدة الغير
الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه مثلها بغير استحقاق من الله تع فلذلك تاب عنها لانا لا

المؤ

المؤمنين اي اول من آمن لانه لا يوجد لكل احد قبل يوم القيمة قال النبي وانا اول
ابو المؤمنين اراد به في زمانه كقوله تع وانا فعلتك على العالمين وزعم بعض المعتزلة
وتبعهم القاسم الكعبي ان موسى عم سئل ربه اي علامة بعلمه على طريق الضرورة قلنا
هذا لتاء ويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك ولم يقل
النظر اليها والثاني انه تع قال لن تراني ولم يقل لن ترائي والثالث ان موسى عم
كان من ايات الله من قلب العصا حية وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق
البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الايات الحسية الدالة على وجود
الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغني معها عن طلب اية اخرى وايضا ان موسى
عم كان يتكلم مع الله تع بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول ما الذي اظهر
ياد ليلا اعرف به وجودك واجبة بالنقل اي بالدليل السمعي وورد السمع اي
الكتاب والسنة واجماع الامة بايجاب رؤية المؤمنين الله تع في دار الآخرة اما
الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة فقوله يومئذ اي يوم
ناظرة ناعمة حسنة يقال سمجر ناظر وروض ناظر يقال نظر وجهة ينظر ونظرة
والمفسرون بقولهم مضيئة مشرقة الى ربها ناظرة ينظر الى الله يومئذ لا
للتعجب عنه وجوه مبتدأ وناظرة خبره وجاز الابتداء بها من النكرة لحصول
الفايدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اي ثم وجوه وناظرة
وجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو الملذ
طلبا للرؤية والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي
كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن الوجوه في المجاز
ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره ولئن
سلمنا دلالة النظر على الرؤية للارادة من الآية بل يجوز ان يحتمل ان المراد بها غير ذلك فلا
يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الآية لا يدل على وجوب الرؤية
في الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى

الانظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة ولا
لاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ
ناظرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا تثبت الرؤية في الآخرة فضلا
عن وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين
فلا يجوز حمله على واحد الا وله احمد النظر على الانتظار وكون النظر الموصول
بالى اسميا المسند الى الوجه بعيد الانتظار يثبت من الشقات ولان حمل النظر
على الانتظار لا يليق ههنا اذ الآية سوقة لبيان المنع والانتظاء سبب المنع لانه
موت آخر وان حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لا بد وان يحمل على اضمار
الرؤية الثواب لاعتقاب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية حتى يكون من المنع فاذا
جبا اضمار الرؤية كان اضمار الثواب زيادة من غير دليل وهو لا يجوز امتا السنة
فقوله ع انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر فهذا تشبيه الرؤية بالرؤية
في اليقين والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وفي الخبر الصحيح ان الله
تع ياتي يوم القيامة في صورة غير صورة التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون
نعوذ بالله منك فيأتيهم التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت
ربنا فيتبعون الحديث ثم الستق ويتوقفون فيه كما هو داء بهم والخلق اولوه
بان الملك ياتيهم فانكروا عليه رواه في صورة الممكن والمراد بالصورة
الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبيه شيء من مخلوقاته فيعرفون به عبد
عنها بالصورة للمشاكلة وهو مشهور يفيد ظمانينة القلب رواه احد وعشرون
من اكابر الصحابة رضوان الله واما الاجماع فهو ان الآية والاحاديث متى لا
تنهاجم امام ولكن لما اجتمعت الامة ادعت الاولى في الثانية والقيت حركتها
على الهمزة فصارت اء ميم فابدلت من الهمزة المكسورة ياء كراهة لاجتماع
الهمزتين كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة
في ذلك محمولة على انظار فهذه الاشارة الى دفع كلام المعتزلة في ذلك غير وارد

ع

على ظواهرها فظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم ومن اقوى شبههم
من العقليات يقول ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلي ونقلي ان الرؤية مشروطة
بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالحاسة
او حكما كما في الرؤية وجهة في المرآة المقابلة له وثبوت مسافة بينهما اي بين الرائي
والمرئي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد وانفصال
الشعاع عطف على قوله وثبوت مسافة من البامرت من المرائي وكل ذلك محال
في حق الله تعالى سبحانه وتعالى والجواب منع هذا الاشتراط بان يقال لانا ان هذه
الشروط المذكورة شرائط رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات
كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغايب عن الحس ولم يحض
فان قلت لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع و
وجوزاهل السنة بدونها قلت بل نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بها
هل يمكن بدونها ام لا والبداهي الى المنع فيرى الله تعالى في مكان فالبعض من ارباب
المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته في حجاب من صفاته لانهم لا يطيقون
ذاته بلا حجاب قال الامام في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الامر اوضح فاعلم ان
العلم فانما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة
وللا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تع
وقياس الغايب على الشاهد فاسد يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شرطا لرؤية
الشاهد في الحس وهو الموجودات المحسوسات ان يكون شرطا للغايب عن الحس
وهو الله تع وان قياس الغايب على الشاهد وهم بمحض لا يفيد اليقين في امتناع
رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين سموا التمثيل استدلالا
بالشاهد على الغايب والاصغر غايبا والمشبه به شاهدا والفقهاء سموه قياسا لما
هو من جزء وجزئي الجزئي والحاقه بالشيء اذا قدرة على مثاله وسيموه الاصغر فرعا
والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكثر حكما والاوسط

جامعا وعلة وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى اياانا والباء متعلق بيستدل يعني
لوكانت هذه المذكورات شرائط الرؤية امتنع رؤية الله تعالى اياانا وفيه اي في هذا الاستدلال
نظر لان الكلام اي البحث في الرؤية بحاسة البصر بعني رؤية الله تعالى اياانا ليس بحاسة و
رؤيتنا اياه بحاسة البصر ولم يلزم من اشتراط هذه الاشياء شرطا للرؤية بحاسة البصر
كونها شروطا للرؤية بغير حاسة البصر فان قيل لو كان الله تعالى جايز الرؤية هذا معارضة
من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما يانا فيه والحالة
الواو الحال سليمة لوجب ان يرى في الدنيا والالاي وان لم يجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال الشاهقة اي عالية لا نريتها اي الجبار وانه سفسطة جوز
اي كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة قلنا محال اي الملا
زمة محال اي وان وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولانسلم ايضا
يلزم من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور فان الرؤية عندنا يخلق
تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه
الشرائط ولو سلم وجوبها في الشاهد فلا نسلم وجوبها في الباري تعالى لجواز اختلاف الرؤيتين
في الماهية ولو انها ولو سلم وجوبها في الباري تعالى عند اتمام الشرائط لكن لانسلم تمامها فيه لما نقل عن
السلف ان الرؤية الله تعالى لا يجوز في الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قوهم قانية متغيرة
وفي الاخرة وذو تركيبا باقيا وقويا باقية فزادها عن انس بن مالك لا يري الباقي بالفاني
بل يري الباقي بالباقي اعلم ان شرائط الرؤية ثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشئ
بحيث يكون جايز الرؤية الثالث للراء او في حكم المقابل فالاول كالجسم المجاور للراي و
الثاني كالاعراض المرايية فانها ليست بمقابلة للراي اذ الاعراض لا يكون مقابلا للراي ولكنها
حالة في الجسم المقابل للراي فكان في حكم المقابل للراي الرابع ان لا يكون المراي في غاية القرب
الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون المرئي في غاية الصغر السابع ا
ان لا يكون في غاية الطافة الثامن ان لا يكون بين الراي والمرئي حجاب ومن السمعيات
عطف على قوله من العقليات قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا يحيط به جمع بصر وهو بجملة

البصر

البصر وقيل اللعين من حيث محلها في هذا الكلام دليل ان الخلق لا يدركون الابصار اي
لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشئ الذي صار به الانسان يبصر عينه دون ان يبصر
غيرها من سايراعضايه وانما خص الابصار بادراكها اكثر ايا مما مع انه يدرك كل شئ
لان الله تعالى يرى الابصار ولا يرى وهذا الله تعالى لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا
يراه البصر ويقوي يدركه الابصار في شئ من الاوقات لان قوله يدركه يناقض قوله تعالى لا تدر
الابصار بدليل استعمال كل واحد من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقضين
يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه يوجب كذب قولنا وهو يدرك الابصار يحيط
علمه بها ولا يخفى عليه شئ ولا يفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك ما لا يدركه الابصار و
يجوز ان يكون من باب اللفاي لا يدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدركه الابصار لانه
الخبير فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف مما لا يدركه بالحاسة ولا يستطيع فيها و
الجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد ان اللام في قوله تعالى لا يدرك الابصار
ليس الاستغراق افراد البصر فلا تتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس فان
المنفي لا يدركه كل بصر وافادته عطف تفسير عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد
لسلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وكون الادراك
معطوف على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانب
المرئي يعني لانهم ان الادراك هو الرؤية مطلقا مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه
الاحاطة بجانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جايزة فعلم ان الادراك
اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لانه لا دلالة فيه اصلا في قوله تعالى لا يدر
كه الابصار على عموم الاوقات اوقات الدنيا والآخرة والاحوال فيحمل على نفي الرؤ ية
في الدنيا جمعا بين الادلة قوله والجواب بعد تسليم ان ايضا البصر في اللغة والعرف
وهو القوة والتي يصدف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجوز الا بحسب العرف واللغة
وهذا لا يفيدنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطي يوم الجزاء قوة لابصارنا يقدر بها على رؤيته
وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا

لا يدركه الابصار وهو الاصح لان الابصار هذه الآية ان قوله
تعالى لا تدركه الابصار لا يقتضي ان لا

تدركه الابصار تمدح وبعد يدركه الابصار رمدح على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا
واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجه فلا يلزم منه عدم الرؤية
مطلقا اذ لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها اى الرؤية المدح على ثلثة اوجه اولها ان
يكون المدح فى وجه فهدى الذى نهى عنه والثانى ان يمدحه بغير حضرة ويعلم انه يبلغه ويمدحه بما هو
فيه فهذا لا بأس واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه فى
الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذى
يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزواله الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه التغيير فى القديم
والرؤية منه لانها تخلق الله تعالى واما الاعتراض بان التمدح بنفى الشريك مع امتناعه فمردود
بان التمدح فيه بان التعدد والاستقلال لا بامتناع شريكه كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته اى
المعدوم لامتناعها اى الرؤية وانما التمدح فى ان يكون رؤيته واعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لا مدح فيه مع امكان رؤيتها لكونه موجودا اجيب بان نفى الرؤية عن الموجود
الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث
والنقص فلا مدح فى نفى مدح رؤيتها قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه الرؤية
فاما ينال لتفرده بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق لا بالرؤية كما فى اكل الجنة
وشاربها ولا يرى للتمتع اى للتفرد والتعذر العدة فى اللغة اللغة ويقال حد الشئ اذا
اشتد ويقال العزيز الذى لا يجد مثله موجود لحجاب الكبرياء والترفع عن الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به وان جعلنا الادراك فى قوله تع لا
تدركه الابصار عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية
على جواز الرؤية بل تحققها اى الرؤية اظهر لان المعنى اى معنى الآية انه مع كونه اى كون
الله تع مرئيا لا يدركه الله تع بالابصار اى لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيرها بالتعالى عن التناهى
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها اى من اقوى شبههم من السمعيات الآيات
الواردة فى سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام اى استعظام الرؤية والاستكبار اى تعدد
الشئ امرا نكرا اى الشبهة للمعتزلة انه تع ما ذكر سوال الرؤية وموجه من كتابه وقد استعظمه

وذلك

وذلك فى ثلث ايات الاولى فى قوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة ونرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية
ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رفعا تقوله مرتبته لا يليق
بها بل كانه نازلا منزله طلب سائر المعجزات الثانية قوله تع واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى اياعيانا فاخذتهم الصاعقة اى الصيحة
التى اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبتهم بسؤالها فى الحال
الآية الثالثة قوله تع يسئلك ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى
ذلك السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كون مرئيا لكان
سؤالهم هذا لا لمعجزة زايدة وما يكون ظلما وسببا للعقاب والجواب ان ذلك
اى الاستعظام لتعنتهم وعنادهم اى التعنت تطلب الايقاع فى امر شاق يعنى ان كفرهم
وعنادهم بسبب تعلق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتا وعنادا فى طلبها اى
الرؤية لا لامتناعها واخذ الصاعقة انزال الملائكة فى الآية الاولى واستكبارا انزا
ل الكتاب فى الآية الثانية مع امكانهما بلا خلاف والا اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم
وعنادهم لمنعهم موسى عن ذلك اى سؤال الرؤية كما فعل اى منع موسى حين
سألوا اى قوم موسى ع ان تجعل لهم الها اى قالوا يا موسى اجعل لنا الها فقال
موسى ع بل انتم قوم تجهلون فهذا اى عدم منع موسى ع عن طلب الرؤية مشعر بامكان
الرؤية فى الدنيا ولهذا اى لاجعل المكان الرؤية اختلفوا الصحابة ع ان النبى ع
هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف اختلاف الصحابة فى الوقوع اى وقوع
الرؤية دليل الامكان لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابى ذر رضى
الله ان النبى ع سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نور انى اراه فيه دليل
الفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة والنون بكسرها فعلى الاول كان انكار الرؤية
وعلى الثانى كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الطبيعى المظهر لغيره وهو صاد

على الله تع وقد ورد باذن الشرع قيل اطلاق النور عليه بل اطلاق الكبير فعلا
الفتح للتلبس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه واما الرؤية في المنام فهذا
جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تع في المنام ام لا فاجاب بقوله و
اما الرؤية اى فقد حكيت عن كثير من السلف كابي حنيفة رحمه وعن ابي يزيد رايت
ربي في المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي ان
حمزة القاري قرى على الله تع القرآن من اوله الى آخره في المنام يعني اذا بلغ تع
هو القاهر فوق عباده قال الله قل يا حمزة وانت القاهر قيل هذا انما يدل على
كونه كليم الله لا على رؤيته وقد نقل عن كثير من اكابر الصحابة كعمر رضي الله عنه
والخفاء في انها اى الرؤية في المنام نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين والله
تع خالق لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تع وصفاته شرع في بيان
افعال الله تع فقال والله تعالى خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق
افعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب الصحابة من الكفر والايمان و
الطاعة والعصيان اى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها معنا كونها طاعة
او معصية كما ذهب الاشعري او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضي ابو بكر
او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما راه الاستاذ فلا يرد صريحا الا على
المعتزلة فان قيل لو كانت القدرة والارادة والالات بخلق الله تع والفعل انما يحصل
من هذا المجموع فمتى يثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد
الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة بخلق الله تع لكن تعلقها
بواحد من طرفي الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فهذا اصح اسناده
الى العبد لكنا ذهبت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث
قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد
خالق لافعاله وقد يفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة
عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكيم بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة

ثم هما يوجبان المقصود وقد كانت الاوائل منهم اى من المعتزلة كانه اشارة
الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان المعتزلة لا يطلقون لفظ الخالق على
العبد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلق لفظ الموجد والمخترع
للغير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون اى يستحيون وفي بعض
النسخ لا يتجاسرون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع ونحو ذلك كالمبتدع والمحدث وحين راي الجبائي من المعتزلة واتباعه
ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا اى تشاجعوا
على اطلاق لفظ الخالق على كل حيوان بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة احتج اهل
الحق عليه اي على ان الله تع خالق لافعال العباد وساير المخلوقات لا خالق لها سواه
بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله هذا دليل عقلي لكان عالما بتفاصيلها
اى الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا لاشتراكهما في كونهما بالقدرة و
القصد والاختيار فنقول القصد الى مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم
القصد ان كان اجماليا فعلم بالاجمال وان كان تفصيليا فعلم بالتفصيل ثم القصد الا
جمالي كاف في الكسب اتفاقا كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا
ودعوى البداهة في عدم كفايته فيه مع ضرورة ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا كذلك اى العالم بتفاصيلها واللازم باطل اى كون العبد عالما بتفاصيلها
فان المشي من الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة اى متوسطة وعلى حركات
بعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك اي بافعاله من الحركات و
السكنات وليس هذا ذهولا هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان
العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء
لا يستلزم العلم بذلك العلم واللازم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه
محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم
فاجاب بقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل العبد والجمهور على

سئل ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت يسئل بغير همزة والياء
منقلبة عن واو لقولهم سعال وسواولة ثم يعلم ان هذه اي عدم الشعور في اظهر
افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه وهذا نظير افعال الحقيقة في المشي
والاخذ والبطش اي الاخذ بالعلبة والقهر ونحو ذلك ويحتاج اليه عطف على قوله
في حركات اعضائه من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة متكثرة في اللحم
العصب وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر اي عدم العلم بتفاصيلها الثابت
الا الدليل النقلي المنصوص ظاهرة والواردة في ذلك اي في ان الله خالق الافعال
العباد كقوله تع والله خلقكم وما تعملون اي عملكم من الايجاد والابقاء و
يلزمه ان يكون المعمول الله تع لانه اذا كان العلم الله يكون المعمول ايضا الله
على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير لانه اذا كان ما موصولة لا بد من ضمير
المفعول في قوله وما تعملون اي تعملونه لانه ويجب عود الضمير او نحوه لكم من الصلة
الى الموصول بخلاف اذا كانت مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير او نحوه لكم
على ان ما موصولة وشمل الافعال لانه اذا كان المعمول الله تع يكون العمل الله
تع ايضا فح يكون المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ان هذه الآية لا تدل على المراد الذي هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه
يحتمل ان يكون ما مصدرية وانما يكون ما موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية
لان معنى الآية ح والله خلق انفسكم وافعالكم ولما اذا كان موصولا لا تتناول
الافعال فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب بقوله وشمل
الافعال ان المعمول يطلق على الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري بل كون
ما مصدرية ادل على المقصود لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ذهب
اليه اهل الحق والعبد كما هو مذهب اهل الاعتزال لم نجد ما لفعل المعنى المصدري
الذي هو الايجاد والابقاء بل الحاصل المصدر الذي هو اي الحاصل متعلق الا
الايجاد والابقاع بمعنى الفعل يراد به المعنى المصدري كما تحرك كثيرا في المسافة

وقد

وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة
وهي انه الاولة ولا شك ان الثاني موجود واختلف في الاول اعني ما نشاهد من
الحركات والسكنات مثلا على ما يدل عليه قوله ويشتمل على السكنات متحركة وحركات
بعضها اسرع وبعضها ابطا ولا شعور للميت بذلك والمذهول عن هذه النكتة
النكتة هي الفايدة التي توثر في النفس تاثيرا عجيبا اي على ان المراد بالعمل والمعمول
واحد وهو الحاصل بالمصدر وح يجوز الاستدلال بالآية الكريمة وان كان لفظ
ما موصولة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية قوله و
للذهول تعليل مقدم لقد يتوهم وقوله تع خالق كل شيء اي ممكن هذا اشارة الى
جواب سؤال مقدر وتقرير ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانه عام خص منه
ذات الله تع وصفاته فان الشيء متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين واذا كانت
عامة مخصوصة جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذلك
ذات الله تع وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله اي ممكن لا مطلق
الاشياء فلا يرد ما ذكر تم من السؤال لدلالة العقل كان اشارة الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال الشيء شامل للكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر
العام والارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص باحد
الدلالة الثلث في القرينة هنا فاجاب فان القرينة هو العقل اي المخصص
هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا يبقى في كون العالم
قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين في الاصول
ولان المفهوم في العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب
ليحتاج الى تخصيصه بدليل انا ضارب من في الدار وهذا الضارب حاصل في الدار
فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه وكقولك اقتل من لا يخلق لك الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اي الله تع كمن لا يخلق اي الاصنام في مقام
التمدح بالخالقية ولو شاركه فيه غيره لانتفت فايدة التمدح بالمخصص فالفقيه

وان يقال قال قائل قد قال الله تع فلا تزكوا انفسكم فما الحكمة في انه نهي عباده عن
مدح نفسه فقيل له عن هذا جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه حاصل حصال
الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تع باتم الملك والقدرة
قبيح جبانة المدح فمدح نفسه ليعلم عباده قبح مدحوه وجواب آخر ان العبد وان كان
فيه حصال الخير فتلك الخصال من الله تع ولم يكن بقوة العبد فلذا لا يجوز ان يمدح
نفسه والله تع انما قدرة وملكه ليس لغيره فيستوجب به المدح ومثال هذا ان الله
تع نهى عباده ان تمشوا على الارض بالمعروف وقد من الله على عباده للمشي الذي ذكره
في المدح ولكونها اي لكون الخالقية مناطا اي مرجعا لاستحقاق الا عبادة وهذا المط
لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة الله تع لا يقال قائل قائلة جمهور المعتزلة
المعتزلة يكون العبد خالق لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين فلا يكون
الاستدلال بهذه الآية الكريمة حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلذا ذمهم رسول
الله بقوله هم القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الحديث القائلون
بان كل شئ يخلق الله قيل لو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رايهم
في هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله تع الى دين المجوس مشكل لانا
نقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الالوهية بعني وجوب الوجود كما للمجوس
فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والاخر خالق
الشر يقال له اهرمن او بعني استحقاق العبادة كما لعبدة جمع عابد الاصنام
والمعتزلة لا يثبتون ذلك اي الشريك بل لا يجعلون المعتزلة خالقية العبد كخالقية
الله تع لافتقاره اي العبد الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تع الا ترى مشايخ
ماوراء النهر والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد ما
يتواري به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يواريه وهو قدامه ولذا عدهم من
الاضداد قد بالغوا في تضليلهم اي المعتزلة في هذه المسئلة اي مسئلة خلق الا
فعال حتى قالوا اي المشايخ ان المجوس جمع مجوسي اسود حالهم لا يقال هذا

كفر

كفر وردي في الفروع ان من قال النصراني من اليهودية فقد كفر لاثبات الخيرية للقبيح عقلا
وشرعا بالدليل قطعي لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا اما قيل النصرانية خير من
اليهود من جهة ان طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية
من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية واما قوله تعالى قالت اليهود
عزير ابن الله تع وانما قالت طائفة من اليهود حيث لم يثبتوا اي المجوس الا الشريك
واحدا والمعتزلة اثبتوا اشركاء لا نحصى واحتجت المعتزلة على ان العباد خالق
لافعاله بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره
دون الثانية حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين
اختيارية وغير اختيارية ولو كانت كخلق الله تع لزم ان يكون الكل اختياريا او
غير اختياري فعلم ان الحركة التي هي اختيارية بخلق الله تع والحركة الغير الاختيارية
بخلق الله تع وبانه لو كان الكل بخلق الله تع لبطل قاعدة التكليف لانه كما يحسن
فكما ان التكليف بالجمادات بط وكذا هذا والمدح بالعمل الى الخير والذم بالعمل الى الشر
الثواب والعقاب وهو حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله لزم ان
لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي ان لا يكون مستحقا للمدح لبعض افعاله
والذم ببعض العقاب ببعض الآخر لان الكل بخلق الله تع لا اختيار للعبد لكونه
مجبورا واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا
يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء واما بطلان اللازم فلانها الله تع كلف عباده بالا
وامر والنواهي واستحق المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوم اعلم انه يتفرع
على مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان المتولدات عندنا بخلق الله تع كالم في المضروب
والانكسار في كف الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت
باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله تع وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها ان الله
تع مريد بجميع الكائنات عينا وعرضا طاعة او معصية لانه خالقها بالاختيار
فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم في المعصية والجواب عن الاستدلال المذكور

ان ذلك اى الاحتجاج المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب اى كسب العبد
مع كسب الفعل اجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله تع بالكسب والاختيار
اى اختيار العبد اصلا بالكلية حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتجاج المذكور وهو
عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون على انه لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله
بل كان افعال مميز الى حركات الجماد تنسب الينا فانا نلوم بسبب العبد واختياره فلا يكون
قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد والمدح والذم والثواب والعقاب
لان الافعال صادرة عنه بالاختيار ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب فى
مقابلة افعاله واما الخلق فنسبته اى نسبة الكسب والاختيار على ما حققه الفهم البارع
رفع عابد الحمار ان شاء الله فيصح التكليف للمختار بما كلفه به ويستحق المدح
والذم والثواب والعقاب لاختيار الفعل او لمحليته فان قلت التكليف للصلوة
مثلا لايجادها وايجادها لم يكن هو الموجود حتى يكون تكليفا بما لا يطاق قلت لانم ان التكليف
بها لايجادها بل ليختارها فيترتب عليه ايجادها الله وقد يمسك اى المعتزلة
بانه لو كان الله تع خالقا لافعال العباد لتمسك جهلة عظيم قد يكون بسيطا وقد
يكون مركبا اما البسيطة فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل وجود او من بعضها
واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقادات عالم اما الجهل المركب فلا محال
اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا النظر اعنى الجهل المركب فلا محال فيه ان يطلبه
لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلبه لان المتصف بالشئ من قام به
ذلك الشئ والضمير فى به راجع الى من وذلك اشارة الى الشئ سواء كان موجودا
او كسبا او محلا فقد كان زيد وقصر عمر وفاجعة الاسلام من اوجد معنا
وايجاد فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هو المحل الفاعل المجازى فالجلاد
قاتل بالتجوز والله تع قاتل فى الحقيقة ولذا نسب الله تع للافعال الاختيارية
فى القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قاله عز وجل وما رميت ولكن
الله رمى لان اوجده خلقا اولا
يدون اى المعتزلة ان خلق الله

اللہ ہو الخالق للسواد والبیاض وسایر الصفة فی الاجسام ولا یتصف بذلک ای بالذکر
الصفة حاصله ان المعتزلة لم یفرقوا بین خلق الشئ والاتصاف به فزعموا ان من خلق
الشئ فهو متصف به ولیس کذلک لان المتصف بالشئ من قام به ذلک الشئ لا من اوجده الا تری
ان الصباغ یصیغ الثوب بالسواد قایم بالثوب فالثوب اسود والصباغ هو الموجد
له لا انه اسود لانه لو کان کذلک لکان اللہ الاسود والبیاض من قایم ابیض وغیر ذلک
لانه اوجده ولیس کذلک بالاتفاق والاول ان المتصف بالشئ من قام به ما جد لا
الاشتقاق لا من اوجده ذلک الشئ ولان السواد والبیاض من قایم بالمحل فیتصف المحل به
وربما یتمسک ای المعتزلة بقوله تع فتبارک اللہ احسن الخالقین مع تبارک
دام علا عظمته وجلالته وانما ثابت لا انتقال له ولهذا یقال لا یتبارک اللہ مضارعا
لان انتقال الازمنة علی القدیم محال واذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی وجه التمسک
بها هیئتین الاتیتین ان قوله احسن الخالقین یدل علی کثرة الخالق وان قوله تع و
اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر یدل علی ان عیسی علیه السلام فیکون العبد خالقا للافعال لانه
الاختیاریة والجواب ان الخلق ههنا بمعنی التقدیر فیکون من الخالقین احسن
المقدرین والمصورین ویکون ایضا معنی ان تخلق اذ تقدر اذ من الخلق فی اللغة
التقدیر ای ایجاد الشئ علی تقدیر وسنوا یقال خلقت الادیم اذا قیست للقطع
منه نعالا ای اقوال العباد کلها بارادته ومشیته تع ای بارادة اللہ ومشیته
اللہ تع وقد سبق انهما عبارة عندنا عن شئ واحد ای اکثر المتکلمین لم یفرقوا بینهما
وان کان فی اصل اللغة مختلفین فان المشیة فی اللغة الایجاد یقال شاء اللہ ای اوجد
والارادة طلب الشئ ولا یبعد ان یکون ذلک ای الحکم اشارة الی خطاب التکوین
فان مشیة اللہ تع جرت علی انه اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون وان کانت
القدرة مع الارادة کافیین فی خلقه فخطاب التکوین لا یقتضی وجود مخاطبه کما یقتضی
خطاب التکلیف وقیل خطاب التکوین عبارة عن سرعة الایجاد وقضیته ای قضاء
وهو عبارة عن الفعل مع زیادة الاحکام لا یحمل الدوال اعلم ان القضاء والقدرة

اى التاكيد فى الفعل

لما فى القضاء من الذى يقابل القدر

وهو الايجاد والخلق فافهم

بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله فقضاهن سبع سموات الآية وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها
الآية والمعتزلة انكروا القضاء والقدر المعنى في افعال العباد الافعال العباد وقد يجيئان
بمعنى الايجاد والالزام كقوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه الآية وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت الآية فيكون الواجب بالقضاء دون البواقي وقد يراد بهما الاحكام
والتبيين كقوله تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الآية وقوله
تع الا امرته قدرنا انها لمن الغابرين اي احكمنا ذلك وكتبناه في اللوح لا يقال لو كان
الكفر بقضاء الله لوجب الرضاء به اي رضاء العبد بالكفر لان الرضا بالقضاء اي
بقضاء الله تع واجب واللازم بط اي الرضاء بالكفر وكذا الملزوم لان الرضاء بالكفر
كفر اعلم ان الرضاء بالكفر ليس بكفر لفقر اتفاقا واختلفوا في الرضاء بكفر غيره قيل كفر وقيل
ليس بكفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحق الكفر بسبب تحسينه والا فلا لكن احب
موت الشرير بالطبع على الكفر حتى يتبع منه فهذا ليس بكفر بدليل قوله تع ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم فلو لم يرد ايمانهم
على الكفر وهذا لجواز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكرته في بعض
التعاليق ان بعض مشايخنا ذهب الى ان الايمان منه حاصل هذا السؤال الايقال
لانا نرى ان افعال العباد كلها بقضاء الله تع والا لزم ان لا يكون الرضاء بالكفر كفرا لانه
من جملة افعالهم ولكنه ليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء العباد لان الرضاء بقضاء الله
تع واجب واللازم بط وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله
تع لانا نقول الكفر مقضي اي مخلوق لا مقضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا
الجواب ان يقال لا نسلم ان كون الكفر بقضاء الله تع يوجب الرضاء بقضائه لا الرضاء
بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء
بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك والرضاء انما
يجب بالقضاء بوصفه الله تع دون المقتضى وهو صفة العبد يرد عليه ان قال لست اعني
رضيت بقضاء الله تع يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقتضى لانها قاع بذات
الله

الله تع وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبته الى الله تعالى باعتبار ايجاده ونسبته الى العبد
باعتبار النسبة الاولى وتقديره قضاء الله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال وقدرت ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة
قضاء الله تع عبارة عن علمه بانه ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون الوجود على احسن النظام
وهو المراد بالارادة والقدر عبارة عن خروج الاشياء والموجودات الى الوجود العيني بالسبب
بها على ما تقدر في القضاء وتقديره وهو تحديد اي تعيين كل مخلوق بحده الذي يوجد من
حسن بيان حد وقبح ونفع وضر وما يحويه اي يحيط المضمر المستتر في يحويه عائد الى
ما والضمير البارز عائد الى المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب
وانما المعجزة بالثواب وبحسنويته لان الحسن يثوب اي يرجع اليه والمقصود اي مقصود
المص قوله بارادة ومشيته ان تعميم ارادة الله تع وقدرته لما مر ان الكل اي المخلوقات
بجميعها بخلق الله تع وهو اي الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
اي لا يكره ولا يجبر شيء من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعني الله تعالى مولد
بجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا طاعة كان او معصية لانه خالق الكائنات كلها
بالاختيار والعلم فيكون مريدا بها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته تعالى وارادته ورضائه
ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته دون رضائه ومحبته فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشيئة وبين الرضاء والمحبة وبين
القضاء والقدرة قلت هو ان الارادة تكون في الاكوان والاحكام وان المشيئة انما تكون
في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشيئة وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشيء
والمحبة افراطها فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء دون العكس وان القضاء
وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة وجودها منتزلة في الاعيان بعد حصول شرايطها فان قيل من طرق المعتزلة فيكون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما اي الا الكافر والفاسق وتعلق له علمه قول
لا قدرة للكافر على ان يخرج من تقدير الله تع ويفعل بخلاف ما تعلق علمه فيكون

مجبورا في كفره والفاسق في فسقه قلنا ان الله تع اراد منها اي من الكافر والفاسق الكفر
والفسق باختيارهم فلا جبر اي الله اراد الله تع الفسق والطاعة باختيار عبده
فيكون ارادته الازلية تابعة الاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الحادث الازلي كما
حدث اختياره بمشاهدته كما ان علم الله تع منها اي الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار
يعني الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تع وقوعه فهو مراد الوقوع فكل ما علم الله
تع عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب ان يقال لا نم من كون الكفر من الكافر والفسق
من الفاسق بارادة الله تع وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه والا
يلزم ذلك لو كان ارادة الله تع الكفر والفسق باختيار بما فلا يكونا مجبورين في الكفر والفسق
ويصح تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تع للشرور والقبايح حتى قالوا انه تع
اما الله تع اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم
اي من المعتزلة ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده اي كما ان الخلق القبيح وقبيح
عندنا المعتزلة ونحن نمنع ذلك اي نمنع كون ارادة الله تع للقبيح قبيحة كخلقه لان
القبيح ليس في ذاته للعقل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد بل القبيح كسب القبيح والا قبيح
تصاف به لارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان
العدم المتعلق بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وامناط كون الفعل طاعة ومعصية
ومتعلقة الثواب والعقاب والقبيح والخير والشر اذ لا قبيح في خلقها لجواز اشتمالها
على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما نواعط ملكا دجلا الف درهم مع علمه بان ذلك
الالف يعرف هذا الشخص الى ايلاف نفسه لكنه يعطيه ليتفطن به غيره فلا يساء بعد
ذلك او لا يعرف الحال فعندهم اي عند المعتزلة يكون اكثر ما يقع من افعال العباد
من المعاصي والجرايم على خلاف ارادة تع بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله
تع وهذا اي كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تشنيع جدا
قيل لانه يلزم عجزه تع ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده في مملكته لان اكثر افعال
العباد على وفق مراد عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعا ومغلوبيته تع كفرا بالاجماع

وهو

ويصح عقلا لوجوب الوجود واما حكم الشارع بشفاعته دون استحالة لان المعتزلة
لم يقولوا بانه تع يزيد الايمان والصلاة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تع
يريد ما يرغبه العباد واختيارهم فلم يختاروه يريد الله تع فلا عجز
في الحقيقة حكي عن عمرو بن عبيد من المعتزلة انه قال لعن الله ابن عبيد ما ازمع احد
ما ذا الزمن مجوسي مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة ولذا
كقوله تع مثل ما انكم تنطقون كان مجوسيا في الصغر فقلت له ابن المجوسي
لم لا تسلم فقال اي المجوسي انه لله لم يرد اسلام فاذا اراد اسلامي
اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تع يريد اسلامك ولكن الشياطين لا
يتركونك والشيطان فيعان من شطن شيطن اذا بعد ويقال شاطن وشيطن العبد مستقبل افعال الاختيارية
ويتم بذلك كل متمرد لفرط عدوه الخالص ويقال فعلان من شاط يشيط اذا هلك ولا يتعلق بها قدرة الله تع
فالمتمرد هاذ لك يتمرد ويجوز ان يكون فعلان لمبالغته في اهلاك غيره فقال
المجوسي فاذا اكون مع الشريك الاغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان
يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد
وهو كفر فيكف كل الافعال خيرا وشرا بارادة الله تع وهذا الالزام انما يرد على
المعتزلة اذ لو قالوا ان الله تع يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك كما
مر فكان جواب عمر للمجوسي ان يقال ان الله تع يريد اسلامك مكرها حتيارك واذا لم
تختره لم يرد فكان التقصير منك وحكي ان القاضي عبد الجبار المعتزلي وهو صاحب
اهل الاعتزال دخل على صاحب بن عباد اي الصاحب مكرا بن عباد عنده اي عند الصاحب
ابو الحسن اسحاق الاسفراييني وهو شيخ اهل السنة فلما راى القاضي الى
ستاذ قال القاضي سبحانه من تنزه عن الفحشاء يعني طعن عندها بعباد على الاستاذ
بقوله سبحانه من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبايح
والشرور على الله تع اي جهة التخليق واهل السنة يقولون به سبحانه اسم
واقع موقع المصدر وقد اشتقت منه الشيخ والتشييخ والاكثار يستعمل الله

مضافا فان الاضافة تبنى عن المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا
ينصرف للتعريف والالف والنون فى اخره وما يضاف اليه مفعول به ويجوز ان يكون
فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره اسبح
الله تسبيحا ثم حذف الفعل والمصدر حذفا لازما واقيم سبحان مقام المصدر
واضيف الى الله تع فيكون معنى سبحانه انتزهه عن صفات المخلوقات واقواله واقدره
عن جميع ما لا يليق بذاته تع قال بعض اهل اللغة اشتقاق من السياحة وهى المشى
لان الذى يسبح يباعد بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذا لفظ
بين كلمتي تعجب ولانه العرب اذا تعجب من شئ قالوا سبحان والمعنى اذا تعجب قالوا سبب
فجمع بينهما فضاد سبحانه والفحشاء هو الذى يستوجب به العقوبة فى النار وقيل
بجب الحد فقال الاستاذ على الفور فى جوابه سبحانه من لا يجرى فى ملكه الا ما شاء
فيفى مذهبكم ان الكفر الكافر بدون مشية الله والحال ان الله تع لا يجرى فى ملكه الا ما
شاء يعنى عرض القاضى الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس الله
خالق الفحشاء وقوله الاستاد طعن ايضا الا انه هذا الطعن اشد من الطعن
الاول لان نحن نضمن ان يقول انتم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تع فى ملكه وهو منزه
عنه والفرض عن وزين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تع وقدرته لكل الكائنات
عند اهل الحق دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر بالشئ يستلزم
الارادة ذلك الشئ والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لانه الله تع ا
امر على العباد بالايمان وكفره غير مراد لعدم امره على الكفار بالكفر ونحن نعلم
هذا اشارة الى الجواب ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اى الشئ فلا يكون الامر مستلزما
للارادة وقد يكون اى الشئ مرادا كالكفر الكافر ونهى اى عنه بحكم ومصالح يحيط بها
اى المصالح علم الله تع فلا يكون النهى مستلزما لعدم الارادة اولانه معطوف
على الحكم لا سئل عما يفعل لانه مالك مطلق له اى تصرف فى ملكه كيف يشاء لا ظلم لفعله
اصلا الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده وامره اى السيد

بالشئ

بالشئ ولا يريده اى لا يريد السيد الشئ منه اى من عبده قوله الا يرى آه توضيح الوجه
الاول او الآخر من الوجه الثانى لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى جدا
وقد يتمسك من الجانبين اى اهل السنة والمعتزلة بالآيات وباب التاويل مفتوح
على الفريقين وللعباد افعال اختيارية اى بارادته قال فى المقاصد كان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمراد بنظر الى الطرف الذى يريده وهو مناسب
فى الاحياء من الان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة رجح ميالون اى افعال
الاختيارية كانت طاعة ويعاقبون عليها اى على الاختيارية ان كانت معصية
لا كما زعمت الجبرية فانهم نسبوا القبايح الى الله تع وابراء العباد من الذنوب
وهى تخالف الحماقة من انه لا فعل للعبد اصلا اى لا اختيارى ولا هذا ولا غير اختيارى
وانما حركاته اى العبد بمنزلة حركات الحماقة والعروق النابضة ورئيس الجبرية
جهم بن صفوان التميمى فالاضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب ايضاف الشئ
الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمر وكقولك طال الغلام وابيض
الشعر لا قدرت عليها اى على الحركات ولا قصد ولا اختيار وهذا اى زعم الجبرية
بعد لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش هذا دليل عقلى و
نعلم انه الاول باختياره دون الثانى قال بعض المحققين اختيار العبد ترجح
احد طرفين بلا ايجاب والله تع يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثانى خلق فقوله
يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتاثير ولانه لو
لم يكن للعبد فعل اصلا لا اختيارا ولا غير اختيارى هذا دليل عقلى ايضا لما صح
تكليفه وهو الضمير ولا ترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف الى المفعول وهو
الثواب والعقاب على افعاله اى لما صح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعا
مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج وساير الحسنات وترتب العقاب على بعض
الآخر مثل شرب الخمر ونحوه ولا اسناد الافعال اى لا صح اسناد الافعال التى يقبض
سابقا القصد والاختيار اليه اى الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب

اقول حاصله ان يقال لو لم يكن
للعبد قصد ولا اختيار رجا
بالكلية لما كان بعض افعاله
بالاختيار دون البعض و
اللازم بط والملزوم مثله

وهو الاحق بالسيادة

ان يكون

ارادة النوع

متعلقة بجميع الا

شاء عند اهل

الحق وان الكل

بقضاء الله

وقدره

عند المعتزلة

وبالجملة حاصل كلامه

سبب لحمد والشكر والمواظبة
لا والكرام الكاتبين
وغيرهما

وهو يدل على قولهم لا مراد ويؤمر
بد وهو يكون مراد وهو منهى عنه لزم
يكون

اى والزنا والمواظبة
وغير ذلك من الشرع
والشنايع

ارتعلق على اسناد

وتلزم باطلة لانه يصح تكليفه وترتب استحقاق

الثواب والعقاب

اليه وغير ذلك من
الفعل المذكور
على افعاله والاسناد

فان كل واحد من الافعال السبوق بالقصد والاختيار بخلاف مثل طال الغلام وسود
فان كل واحد من طال وسود لا يقتضي سابقية القصد والاختيار والنصوص هذا
دليل نقلي القطعية شئ ذكر اي شئ ان لا يكون لقدرت العبد تاثير لافعاله
الاختيارية كقوله تع جزاء بما كانوا يعملون يحصل من هذا دفع قولهم بانه
لا فعل للعبد اصلا وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من
الايات فان قيل هذا السوال من طرف الجبرية منشاء السوال قوله والمقصود تعميم
ارادة الله تع بعد تعميم علمي الله تع وارادته تع الجبر لازم قطعا لا يقال هذا السوال
عين ما مر في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره لانا نقول ما مر
بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تع فهو جبر متعلق بالفعل فقط
وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم الارادة الازليتين فهو جبر متعلق
بالفعل والارادة معا فلذا اورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه هنا لانهما
اما ان يتعلقا اي علم الله تع والارادة تع بوجود الفعل فيجب الفعل او بعدمه
اي الفعل فيمتنع الفعل ولا اختيار مع الوجوب اي مع وجوب الفعل ولا
امتناع قوله الامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع
وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتنا
فح يكون معطوفا على الاختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد على الفعل
مع الوجوب والاختيار له ايضا على هذه النسخة يكون على تقدير واحد لا على
على التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا قلنا يعلم الله تع ويريده
منه تع ان العبد يفعل فعلا او يتركه اي الفعل باختياره فلا اشكال حاصل الجواب
الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله تع وارادته متعلقا بالفعله
والترك من غير اختيار من العبد وليس كذلك فان عادة الله تع جارية على ان
علمه وارادته تتعلقان بالفعل على وفق اختيار العبد فان اختيار العبد الفعل
تعلق علم الله تع وارادته الفعل وان الاختيار الترك تعلق علم الله تع وارادته

الترك

التذكر ولا يلزم الجبر الذي ذكرتم فان قيل فيكون فعل الاختياري واجبا ان علم الله
وارادته وجود الفعل او ممتنعا ان علم الله وارادته عدم الفعل وهذا اي
كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اي اختيار العبد قلنا لا نسلم
فان الوجوب بالاختيار رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستند اليه والا لاحتاج
الى اخر وادا استند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا اجيب بان الارادة
امر اضافي والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغني الارادة عن ارادة
اخرى كما يستغني التكوين عن تكوين اخر لذلك لا منافاة في للاختيار
هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالا
ختيار واجبا بالاختيار وايضا جواب اخر منقوض بافعال الباري تع لان علمه
تع ان تعلق بوجود فعل فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار
يعني ان فعال الباري تع واجبة ومع هذا لا ينافي الاختيار ولما النقض
الباري تع لما فرغوه بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث
في وقته فالملخص ان يقال ان اختيار العبد مستند الى اختيار الموضوع فيه
بطريق الصحة لا الوجوب بخلق الله تع في العبد صفة من شانها ايريد بها اي
شئ كان في اي وقت كان لا يقال ان الوجوب في فعل الله تع من ذاته فلا يكون
الوجوب منافيا لاختيار العبد لانا نقول الكلام في الفعل بوجوب والوجوب
من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا تغير والا لا يكون و
واجبا بل ممكنا فالجواب ما قال الشارح فان قيل من جانب الجبرية وحاصلها ان
يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا
تحت قدرتين مستقلين واللازم بط وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار
في افعاله لا مخ لكون العبد فاعلا بالاختيار لان كونه موجد الافعاله بالقصد والا
ختيار نفي وقد سبق الواو للحال ان الله تع مستقل بخلق الافعال وايجادها
اي ايجاد الافعال ومعلوم اي الواو للحال معلوم ان المقدور الواحد اي الفعل

الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا بد
من ان يكون كافية في حصول ذلك المقدور ولا يكون ذلك المقدور ولا يكون
كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا
يكون القدرة مستقلة والمقدور بخلاف فيه قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام بعض لا
نزاع في قوة هذا السوال ومتانته الا انه اي الشان لما ثبت بالبرهان ان
الخالق هو الله تع وبالضرورة اي ثبت بالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مد
خلا في بعض الافعال والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة يقتضي
التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تع عبارة عن
نفي العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار
ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه
مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تع لانه شيء وكل شيء مقدور له
البطش دون النبض متعلق بما احتجنا جواب لما في التقضي اي التخلص من
هذا المضيق المتعلق باحتجنا بان الله تع خالق الافعال والعبد كاسب
تحقيقه اي تحقيق الله تع خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته وارادته
الى الفعل كسب فيتتره بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة واللامعدومة
فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى الباري تع وايجاد الله تع
الفعل عقيب ذلك اي عقيب ارادة العبد خلق قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على
الايجاب فيلزم كما سبق القول اجاله عدمه اجيب ايجاد الله تع متعلق بقصد
العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد لاتمام الفعل فعند
تمامه كان الفعل مكتوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل عدمه
والمقدور الواحد اي الفعل الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين
فالفعل الواحد مقدور الله تع بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب لان
تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون فان قدرة الله متعلقة في الازل بلا

ايجا

ايجاده ثم يتعلق به عند الايجاد نوعا اخر من التعلق وهذا المعنى القدر اي الله تع خالق و
العبد كاسب المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك المعنى في تلخيص العبارة
المفصحة اي موضحة ومعلنة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وايجاده اي الله
تع مع ما فيه اي في فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم جوابا يقال وهو ما الفرق بين
الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله تع من جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة
فاجاب عنه بقوله ولهم اي المتكلمين في الفرق بينهما اي بين فعل الله تع وفعله عبارات
منها ان يقال الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفة من كون طاعة او معصية
وهو مذهب القاضي فيكونه طاعة او معصية انما هو لموافقة الامر او المخالفة وكل
منهما امر لا يحتاج الى علة سوى وجود الفعل في الامر فلا دخل لقدرة العبد في
شيء منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة او معصية لما عرض بالنسبة الى محله يكسب
ان ينسب الى قدرة المحل لذكر مثلا ان الكسب وقع بالة والخلق لا بالة هذا الفرق واللذان
بعده لا يفيد شيا لان فعل العبد كصلوة مثلا ان وقع بالة فليس بخلق او لا بالة
فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرة او لا
ايضا اما ان ينفرد القادر به او لا فلا ينظهر مع اجتماعهما فيه الكسب مقدور في
محل قدرته اي العبد فان القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته وهو بدنه لان القيام
قايم به وبدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان
اثره اي اثر ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قايم به
قيد الخلق بالمعنى المصدري وقع في محل قدرته يعني المخلوق ليس المقصود لان تميزه
من الكسب بين قيل فيه المراد ان الخلق ما حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصله
في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق و
والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب والكسب لا يصح انفراد القادر به و
اي بالكسب اي لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه و
الخلق يصح قال المشايخ ان مقدور الله قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به

مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها القسم الثاني ما يصح انفراد
القادرية ولكن لا يكون منفردا بل يكون القدرة العبد دخل فيه كالافعال الاختيارية
للعباد الى غير ذلك فان قيل من جناب الحقيقة ومنشأ هذا السؤال قوله الله خالق و
العبد كاسب فقد اشبهم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة حاصل هذا السؤال ان
يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة قلنا
الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما يحوله دون الآخر والشركة
في مذهب الاستاذ وهو ان الموجود بمجموع القدرتين على ان تتعلقا معا بأصل الفعل
قيل ان اراد الاستاذ ان لا قدرة العبد خير مستقلة بالتأثير واذا انضت اليها
قدرة الله تع صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعادتها فقريب من الحق وان اراد
ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فبطل قلنا والاظهر ان مراد كلا الترجيح من العبد
والايجاد من الحق كما قال البعض اذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا بأصل الفعل لا
مفنه من طاعة او معصية كسكون القرية والحلة وكما اذا جعل العبد خالقا للافعاله
والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اضيف اموالى شيئين بجهتين
مختلفين كالارض تكون ملكا لله تع بجهة الخلق والى العبد بجهة الخالق للكسب
للعباد بجهة شيوع القرن وكفعل العبد نسب الى الله تع بجهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح القادرية
والخلق يصح فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحاق الذم بخلاف خلقه
حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لا
لاستحاق الذم دون خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم الحكيم صفة من الصفات
الذات معناه انه دون العالم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء
ولا شبهة ولا تصور زوال وانه اتقن الاشياء كلها لا يخلق شيئا الا لداعي الى الخير
عاقبة حميدة وان لا تطلع عليها اي على العاقبة الحميدة فعل هذا الواطلع كان كسب
القبيح للعاقبة المحمودة فيه خلل ذكر يؤيده ما ذكره في تقرير القاضي ان بعض المشايخ

سئل

سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه حل لك ما فعله لكن يمكن
ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل ما باباه مر وقيل ان الخالق متصرف في ملكه فلا
يقبح منه شيء بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا لجزمنا بان ما
نستقبح الهاء عائد الى ما من الافعال ببيان ما قد يكون لم فيها اي في الافعال حكم
ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة كالحيات والعقارب الخبيثة
ما يستقبحه الطبع السليم المجبول بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل
القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحاق الذم
والعقارب والحسن منها اي من العباد له وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل
اي في الدنيا والثواب في الاجل اي في الآخرة كالايمان والصلوة والصوم وغير ذلك
من الحسنات وهذا تفسير الحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يقيد معناه
حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهي عنه فالمباح واسطة
بينهما وقيل القبيح ما نهي عنه والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة والاحسن ان يفسر بما
لا يكون متعلق المدح والعقاب ليشتمل المباح اي يكون جائز الطرفين كالاكل و
الشرب والمشي وانما قال هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على
هذا التفسير كان من الحسن فانه لا يكون متعلق الذم والعقاب اتم من ان يكون متعلق
المدح والثواب كما في الماء موردات ولا يكون كما في سائر الافعال المباحة كالاكل و
الشرب فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا
معاو الفرق بين التميز والاباحة انه يمتنع في التميز الجمع ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف
الحسن لا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع فالصواب
ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والقبيح ما يكون متعلق النهي فنقول المكروه
على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل في القبيح والثاني في الحسن فلا يرد
النظر برضا والله تع اي ارادته من غير اعتراض اي منع من الله تع والقبيح منها
وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل اعلم ان الحسن والقبيح معقولة

فان قيل كما كان هذا التفسير احسن من التفسير
الاول قلت لان الحسن فان ما لا يكون متعلق
المدح والثواب كذلك كما في سايب
او لا يكون كذلك كما في سايب
الافعال المباحة من الاكل والشر
ب فيكون تعريفا الحسن جامعا
لخلاف التفسير الاول فانه
لا يتناول المباح فلا يكون
جامعا له

قوله بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فلا يعلم
انه مستحق للذم او المدح او الثواب او العقاب فلا يكون كسبه
سببا موجبا لاستحقاق الذم فتدبر

كالكذب وشرب الخمر واكل مال
الغير والكفر وامثال ذلك من الافعال القبيحة

قوله والكسب واحد فلم كان الكسب القبيح سببا لاستحقاق الذم دون الخلق

بالاشتراك على ثلثة معان الاول ان الحسن ما يكون ملايما للطبع كالحلاوة والقبيح
ما لا يكون كذلك كالمرارة والثاني الثاني وهو ان الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعقل
والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم والثالث وهو ان الحسن ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر والاول ان عقليان اتفاقا والثالث
عقلي عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة والشرع
لو حسن القبيح او قبح الحسن يقبح عندهم لا عند المعتزلة ليس برضا اي الله
يصح تع عليه اي على القبيح من افعال العباد من الاعتراض قال الله تع ولا يرضى لعباده
الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل اي الحسن والقبيح والخير
والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله
تع يريد ايمان الكافر والمؤمن جزمهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على
الاصل المذكور والرضاء قيل الرضاء حالة نفسانية يعقب حصول ملايم مع انبا
ربما يوجد فيه خير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا يعقبه وهو هذا
المغ مجاز في حق الله تع لان لا يحدث له صفة عقيب امر اتم والحب ومحبة الله
تع للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة
ومحبة العباد لله تع ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه وعند الاشعري المحبة والرضاء
يعان كل موجود كالارادة لانهما عنده بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تع ولا
يرضى لعباده الكفر واجاب الاشعري بتاويل هذه الاية بان لا يرضى لعباده
المؤمنين بدليل الضافة اليه والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة
مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند
اهل السنة اللغة مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية
عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تع كما مر
في هذا القول ابطال الامر والنهي ودفع الشرايع واحكام الحسن والضروري و
التحاف بالسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة كما ثبت

ثابتة

ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل
مقارنة الفعل قوله مع الفعل معينة زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة تقدم
العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قالت المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو
لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم يكن له استطاعة
عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة له وتكليف العاجز وهو بعد ما سيأتي اذ التكليف ما لا يطاق بطل بالاتفاق وهي اي الاستطاعة حقيقة
القدرة التي يكون بها اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد اشارة الى ما ذكره الماتن حاد الى ما ذهب اليه صاحب
التبصرة وهو رئيس الحنفية في علم الكلام في انها اي الاستطاعة عرض لخلقه اي العرض الله تع
في الحيوان يفعل اي الحيوان به اي بهذا العرض الافعال الاختيارية اي وهي الاستطاعة محل للفعل لان
الله تع خلق خلق الفعل في العبد على خلق القدرة فيه هذا شيء باطل وتوهم مذهب لان علة الشيء يقارنه
والجمهور على انها اي الاستطاعة شرط لا والفعل لا علة لانها ليست من احدى العلل الاربع وهو
ظاهر لان العلة هو الله تع او العبد وفيه اشارة الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق
وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا هي اي الاستطاعة صفة خلقها الله تع
قصد اكساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات بهذا خرج العلم والارادة والحياة لان
اي قصد العبد كلامنا ليس بمخلوق قائما عند الاكثر اما الحيوة والعلم فلاستحالة اتصاف القصد ولو يجد الامثال واما
الارادة فلانها غير القصد فلا يصدق عليه انه خلق عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تع
قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تع قدرة فعل الشر فكان سواء العبد المضيع لقدرة
فعل الخير فيستحق العبد الذم والعقاب لتضييعه قدرة الخير وصرف قدرته الى الشر فهذا اي
لتضييع العبد ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع اذ المراد نفي حقيقة القدرة لا
نفي الاسباب والآلات لانها كائنة بانعدام حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة يكون
تضييعهم لانشغالهم بضيطا مر بهم اي لا يقدرون استماع كلام الله تع على وجه التامل بل
يستمعون على وجه العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقا
رنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه اي على الفعل والا اي وان لم يكن مقارنة للفعل لزم و

قوله خلافا للمعتزلة فان عندهم سابقة عليه
لانه لعدما لتعذر وبعد قوله نعم خذوا ما
اتيناكم بقوة فانه تع امر مع بالاخذ بها
بالقوة فلو لم تكن القدرة سابقة على
الاخذ لم يحسن الامر بالاخذ وقوله
تع فاتقوا الله ما استطعتم فان الله
امرنا بالتقوى بشرط الاستطاعة
فكل من لزمته التقوى كان مستطيعا
عنه موجودا وفيه القول بتقديم
الاستطاعة بالفعل وهو ما يبطل
كلام الشارح من قوله ويلزم
القائلون قدمي

اعلم ان الله اجرى عادته على ان العبد اذا قصد
الخير خلق له قدرة اكتساب الخير واذا قصد
الشر خلق له قدرة اكتساب الشر وكان
العبد مع المضيع لقدرة اكتساب الخير حين قصد الشر فاعلا
اكتساب الخير حين قصد الشر فالعبد
اضاع قدرة اكتساب الايمان بقصد
الكفر فتحقق به الذم والعقوبة و
اضاع اكتساب الكفر بقصد الايمان
فتحقق به المدح والثواب
فتدبر

ان متعلق المدح والذم والعقاب والثواب والعقاب

والعقل كاشف صح

اما يجوز الامثال وامّا باستحالة بقاء الاعراض في الزمانين باعيانها واشخاصها هذا
تردّد على المعتزلة من طرف اهل السنة فانّه قالوا اى المعتزلة بجواز وجود الفعل بها اى
بسبب القدرة في الحالة الاولى اى في اوّل الحدوث فقد تركوا مذهبهم وح لا يلزم سبق القدرة
على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث جوزتم مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه اى
امتناع الفعل في الحالة الاولى لزم التحكم اى الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح اذ القدرة
بحالها لم يتغير اى تمام الحالة الاولى ليجعلها ان كانت ضعيفة اولا فقويت ثانيا سواء كان
المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره ولم يحدث فيها اى في القدرة معنى في كل الحالات اى في الحالة
الاولى والثانية لاستحالة ذلك على الاعراض اى حدوث معنى في القدرة اى لم يكن في اوّل القدرة
مانعا بما يمنع حصول الفعل بها ولم يكن في اخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث لا
يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا والّا لزم الموض بالعرض فلم صار الفعل بها اى بسبب القدرة في
الحالة الثانية واجبة وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر جواب اما في قوله واما يقال الا ان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستمناع المقارنة الزمانية اى مقارنة القدرة الفعل
مقارنة زمانية مع يلزم من جواز المقارنة الزمانية تركوا مذهبهم وبانّ كلّ فعل اى ولا يقولون
بانّ كلّ فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اى على الفعل بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل
في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار
القسم الاوّل من التردّد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جايزة في الحالة الاولى ولكن لا نسلم انّه
يلزم تركهم مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستمناع المقارنة الزما
نية ولا يقولون بانّ كلّ فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم تركهم المذهب بجواز و
جود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله ولانّه
يجوز ان يمتنع الفعل هذا جواب للشق الثالث من التردّد في الحالة الاولى لانتفاء شرط اى
وجود مانع من وجود فعل ويجب الفعل في الثانية لتمام البشرايط مع ان القدرة التي
هي صفة القادر في الحالتين اى في الحالة الاولى والثانية على السواء حاصل هذا الكلام ان
يقال انا نختار القسم الثالث من التردّد وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى

قوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه لما مرّ على الفعل تعليل لزم من امتناع بقاء الاعراض فان
قيل من طرف المعتزلة لو سلّم استحالة بقاء الاعراض يعني لانا لا نسلّم استحالة بقاء الاعراض في الزما
نين ولو سلّم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها فلا نزاع في امكان مجدد الامثال
عقيب الزوال اى زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة الاستفهام للانكار
فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانّه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى
قلنا انما يلزم ذلك اى وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة اذا كانت القدرة التي بها الفعل
في القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في
الزمانين يلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال واما اذا جعلتموها اى القدرة التي بها الفعل المثل
المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون القدرة الا مقارنة فيلزم
ترك مذهبكم وهو ان القدرة التي بها الفعل يكون سابقة عليه لا مقارنة اياه ثم اذا ادعيتم انّ
لا بدّ لها اى للقدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يكون الفعل بغير ان ادعيتم انّ الفعل
لا يمكن ان يحصل باوّل ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بدّ للقدرة التي بها الفعل من امثال
سابقة لانها حتى تتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل يتوقف
في حصول العلم بها على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها لكانت هي اوّل ما يحدث ثم لا يحصل
الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل الفعل بها فيكون هي من امثال سابقة وانا ندعي انها
لا بدّ من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها فاقول
باوّل ما يحدث من القدرة من بيان يفي لا يمكن بحدوث القدرة اولا بدّ لا بدّ من بقاء القدرة
او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باوّل القدرة فعليكم البيان فاذا لم يبينوا فيكون الفعل
بالقدرة المقارنة الفعل فقط لانه ظهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال جواب
آخر لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء
القدرة وما ذكرتم لا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة لو فرضنا بقاء القدرة الى
السابقة لي ان اى وقت الفعل الفرق بين ان وانف الان الزمان الذي انت فيه والا
نفصل الزمان الذي قبل الزمان الذي انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك

جواب لما الى الجواب بقوله ويصح اى يطلق سلامة الاسباب يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب
اى اسباب الفعل والآلات الآلات جمع آلة وهى الواسطة بين الفاعل الفاعلة ومنفعل فى
وصول اثره اى اثر الفاعل اليه اى الى المنفعل كالمنشار للنجار فانه اى المنشار واسطة بينهم
اى بين النجار وبين الخشب فى وصول اثره اى اثر النجار اليه اى الى الخشب والجوارح اى الكواكب
جمع جارحة كما فى قوله تع وللذين على الناس حج البيت من استطاع من بدل من الناس اليه سبيلا
اى المراد بالاية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدره بالفعل اخذ بهذا الجواب ان
الاستطاعة مقول بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة الحقيقة وهى القدرة المصححة للفعل
والثانى هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وهى القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف
تتوقف على المعنى الثانى دون الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود
المعنى الثانى والحاصل يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثانى فان قيل اى فى رد هذا الجواب من جانب
المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفته اى للمكلف فكيف
تصح تفسيرها اى الاستطاعة بها اى بسلامة الاسباب حاصل السؤال ان يقال ان تفسير الاستطاعة
بسلامة الاسباب والآلات والجوارح ليس بجايز لان السلامة بينهما والتفسير بالمباين لا يجوز
ولا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه الخ قلنا المراد بسلامة اسبابه اى اسباب المكلف فاللا
لف واللام عوض عن المضاف اليه والآلة والمكلف كما صح ان يتصف بالاستطاعة يتصف بلازمه
اى بالسلامة حيث يقال فلان سليم الاسباب الآلة لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه اى
على المكلف حمل المواطاة بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب و
الآلات هما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف فلان سليم الاسباب و
ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطى كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف
سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما وكونهما وصفا له كما سبق لما بعض الا
وهام من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف
تعمم اى يتوقف على هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب والآلات الاستطاعة بالمعنى الا
ول اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل فان اريد بالعجز هذا حقيقة الجواب عن استدلال

وانما كان كذلك فيصح تقييد احد صفتى
نقيض احدى وحد احدهما على
الآخر بهما

قوله الآلة لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل
نعم بعض شارحى هذا الكتاب ان
سلامة الاسباب والآلات مركبا يصح
حمله على المكلف بالتواطى كما يحمل الاستطاعة
وان الاستطاعة يحمل بالاشتقاق
كما يحمل بالتواطى حيث يقال المكلف سليم
الاسباب كما يقال مستطيع ومنشأ
عدم الذكر قلة التامل فى مواضع عما
يضيق نطاق البيان فخذ الاحاطة
بها اذ التوفيق من الله تعالى وهو
ولى التحقيق والصلوة على محمد
وآله الطيبين الطاهرين

قبل الفعل يدل
بمفهوم القدرة
الاستطاعة
لا يكون
كذلك فيصح
التكليف فاذا كان

ولكن لا تم لدفع التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمنع الفعل فى الحالة الاولى اه ومن ههنا
اى ومن اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع الموانع مع بقاء
القدرة فى الحالتين ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير
وارتفاع الموانع فالحق انها مع الفعل والا اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة
للشرايط المذكورة بل ارید القدرة الفضلية التى اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك الشئ
فقبلية اى قبل فى حكم الشئ قياسا على سايد القدر الحيوانية المخلوقة مع الحيوان ولان ووجد
ان الشاهد بشهوة القدرة فيما شاهد باستدامتها وشهوتها الى وقت يريد الحركة قيل لانها
جزء العلة وجزؤها مقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان و
الكلام فى التقدم بالزمان فالوجه ما ذكرنا ولما امتناع بقاء الاعراض هذا اشارة الى الطعن الى
قوله اما باستقامة بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان مخفى البيان اظهار المقصود
بالبلغ فقط وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا
مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى وهى المقدمة ان بقاء الشئ امر يحقق هذه المقدمة
الاولى زايد عليه اى الشئ فلا نعنى ان بقاء الشئ كذلك البقاء هو استمرار الوجود وعدم الذ
وال وهو عين الوجود وانه معطوف على ان بقاء الشئ اه اشارة الى المقدمة الثانية
يمتنع قيام العرض بالعرض اى فلا نعنى امتناع قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان
بمعنى التبعية فى التحيز واما اذا كان اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع وانه اشارة
الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامهما معا بالمحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والسكنة
القائمتين بالجسم يعنى اذا لم يكن بقاء الشئ زايدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز
قيام العرض بالعرض وقيامهما معا بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها
الى زمان الفعل والمستدل العاتلون اى المعتزلة يكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف
اى الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اى مامور بالايمان وتارك الصلوة مكلف
اى بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة اى حقيقة القدرة التى يو
جد بها الفعل لزم تكليف العاجز اى امر العاجز على الشئ باثبات ذلك الشئ وهو باطل اتفاقا

جواب

المعتزلة بانه لو كان لا يكون الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
فلا نم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نم استحالة اللازم وهو
تكليف العاجز بهذا المعنى لقصد العاجز على عادم شئ من شرايط صدور الفعل ومن جملتها
قصد الفاعل ومباشرته بالاسباب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولا فلا
ف صحة تكليف بل لا يقع من التكاليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما قدرنا العجز والمراد
د في الاستطاعة بان يقال المراد بها اما المعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها هي
القدرة التي بها الفعل وهي المعنى الاول وان اريد بها المعنى الثاني فلا نم لزومه اي لزوم تكليف
العاجز اي لا نم الملازمة جواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات ولم يحصل
حقيقة القدرة التي بها الفعل فان قلت المجوز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم
جاز التكليف معها قلت لما جرى مشية الله تع على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل
واذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة وقد يجاب اي عن الاستدلال المعتزلة بان
القدرة لو لم يكن قبل الفعل لدم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين اي القوة
الفضلية التي مر ذكرها واما القوة المستجمعة لشرايط التاثير فغير صالحة للضدين اتفاقا
عندنا حنيفة رح ح ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
لا اختلاف بينهما الا في التعلق لان محل القدرة وهي آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا
لان كل سبب من الاسباب الفعل كالآلة والاداة والعدة لتتميم القدرة ناقصة صالحة للضدين
كاللسان لصلح للصدق والكذب واليد لغسل الاوساخ والكفار وكذا القدرة الحقيقية
وتحقيق ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات
فان السجدة لله تع طاعة وللصنم معصية ولا تفاوت في ذات السجدة ولا تفاوت
القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت
خذلانا وهي في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض وهو اي الاختلاف في التعلق
لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به اي بالايمان الآتية
من قدرة اي الكافر الى الكفر وضيع باختيار وصرفها اي القدرة الى الايمان فالمستحق اي الكافر

الذم والعقاب واذا ثبت ان القدرة واصفة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة
فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى ان هذا اشارة الى رد هذا الجواب انا في هذا الجواب نسلم
لكون القدرة قبل الفعل امرا يتجدد الامثال او بدونه لان القدرة على الايمان في حال
الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فاجيب عن قوله لا يخفى بان المراد ان القدرة وان صلحت
للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا مع احدهما فلا يلزم من هذا
الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة
من حيث انها متعلقة بالفعل وعلى ليست متقدمة عليه لان القدرة المطلقة حتى يلزم ان
يكون القدرة قبل الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل و
ما يلزم مقارنتها للترك اي ترك الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس القدرة
فقد تكون متقدمة متعلقة للضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بين اهل الحق و
المعتزلة فان كلامهم قائم على ان يكون القدرة المتعلقة بالفعل مع الفعل لا قبله واما النزاع بينهما
في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بل هو اي الجواب
المذكور لغو من الكلام واغا كان لغوا من الكلام لان قوله حتى انما يلزم مقارنتها للفعل
هي القدرة المتعلقة بالفعل قلنا مدوجا التامل ان نفس القدرة لا يجوز ان يكون متعلقة
بالضدين حتى فعلا ولا يكلف العبد التكليف ما لا يطاق اصلا ولا يكلف ما فيه حرج في الكلفة وهي المشقة
مما لا يتسع في وسعه الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ويحرج فيه لانها فايدة التكليف
اما للاداء اي كما قاله المعتزلة او للابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله
تع ان يظهر حالة ليستوجب الثواب او العقاب لان الله تع تبارك وتع لا يعطي الثواب
او العقاب بالعبد ما لم يظهر منه ما يستوجب به اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا
يتصور فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحالة لا يتصور وجوده
لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق في امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب وهذا
فيما تصور وجوده لا فيما يمتنع سواء كان ممتنعا لنفسه كجمع الضدين وقلب
الحقايق ويحصل الحاصل او ممكنا في نفسه كخلق الجسم والصعود الى السماء فانه ممكن

المعتزلة بقوله تع لا تكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز عما يتعلق ليستدل به على تقديره
اى تقدير ما استدل لان انه لو كان جايز الما لزم من فرض وقوعه مح وهو كذب كلام الله
تع هذه مقدمة شرطية ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو تكليف
ما ليس فى الوسع تحقيقا بمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تع وهو مح قوله لكنه
لو وقع ان مقدمة استثنائية يعنى لكنه لزم من فرض وقوعه مح وهو كذب كلام الله تع كما يقو
ل ان التكليف بما ليس فى الوسع ليس بجايز لانه جاز لما لزم من فرض وقوعه مح وهو كذب
اخبار الله تع بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو مح وهذه الهاء للتنبيه وها اشارة
والضمير مشار اليه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق على الله تع وارادة الله واختياره اى
الله بعدم وقوعه الباء متعلق بتعلق والهاء فى وقوعه عايد اليها وحلها اى حل النكتة
ربنا لانهم ان كل ما يكون ممكنا فى نفس ذاته لا يلزم من فرض وقوعه مح وانما يجب
ذلك اى عدم لزوم الخ لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا اى وان عرضه الامتناع بالغير
بجاز ان لا يكون لزوم الخ بناء على الامتناع بالغير فان التكليف بما ليس فى الوسع جايز
وممكن فى نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تع الازلى وهو دليل على جواب ان
يكون لزوم كذب كلام الله تع الازلى وهو دليل على جواب ان يكون لزوم الخ بناء على الا
متناع بالغير ان الله تع اوجد العالم بقدرة اى الله تع واختياره اى الله فعدمه اى العالم
ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اى العدم تخلف المعلول عن علته وهو اى التخلف
مح والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه اى الممكن محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر
الى علته امر زايد على نفسه الخ اى نفس الممكن فلا يلزم اذا فرض وقوعه لم يستلزم الخ وما
يوجد من الام فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان
قيد بذكر اى بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد
صنع فيه ام لا بخلاف كسر الله فانه ليس بمحل للخلاف فى قوله قيد بذكر اى اشارة الى جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لم قيد بذكر اى بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان
ولم يقل وما يوجد من الام فى المضروب والانكسار فى الزجاج فاجاب بقوله وانما قيد بذكر

فى نفسه لكن لا يكون فى وسع العبد عادة واما ما يتنع اى ما لا يكون ممكنا فى نفسه ممتنعا بالنظر
الى الغير بناء على ان الله تع على خلافه وارادة خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى خلافا لنا
ع فى وقوع التكليف اى عدم وقوعه بما ليس فى الوسع متفقا عليه خرج الضدين وخلق
الاجسام وان جوزه الاشعرى بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها اى مقدورها و
انت خبير بان الاية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب امتناع الجواز
والامر فى قوله تع اشعرى بالسماء هو لا التفجير دون التكليف هذا اشارة الى جواب
سوال مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جايز لما وقع والوقوع دليل
الجواب فانه تع طلب من الانبياء ع عدم علمهم انما يكون تكليفا لو كان الامر طلب التحقيق الماء
مور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك فيكون اسكان لهم وفعالا لاعتقاد ففضلهم على آدم ع وضطاب التفجير جايز
وهو الامر بانيان الشئ ولو لم يكن اتيانه مرادا لظهر عجز المخاطب وان كان ذلك محالا كما
لامر باحياء الصور التى يعملها المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم عن تحصيل لهم الندم ولا ينفعهم
الندم وقوله حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد به التكليف بل ايصال ما لا يطا
ق من العوارض اليهم كالغم ونحوه اشارة الى جواب سوال مقدر وتقديره السوال ان
التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه فى قوله تع ربنا لا تحملنا ما لا
طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكليف والاستعاذة عنه استعاذة عن
تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نم انه استعاذة عن تكليف ما لا
يطاق بل الاستعاذة عن تحميل وهو مغاير لتكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر
وعندنا يجوز ان يحمل الله تع عبده جبلا لا يطيقه قيموت ولا يباح ولا يجوز ان يكلف بحمل
جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة
لتكليف الاعمى بالنظر والخلوج بالمشى فلا ينسب الى الحكيم وانما النزاع فى الجواز اى عدم بما
ليس فى الوسع متفق عليه وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى
لانه عيث عن العليم العادر حكم وجوده الاشعرى لانه لا يقبح من الله شئ وقد سبق من طرفى

المعتز

افعال الاختيارية فانه يمكن من عدم حصولها والمقتول ميت باجله الاجل لغة الوقت ويقال بجميع
المدة كلها وعليه قولهم فلان يسلم الى اجل معلوم وعلى بقيتها فيقولون انتهى الاجل وبلغ الاجل
اخره ويقولون حل الاجل فاذا اجلتم يقال لهذا آخر مدة التاجيل والمراد ههنا الآخر الوقت
المقدر لموتاى لموت المقتول في علم الله تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
لما ذكرت المعتزلة من ان الله قد قطع عليه اى على المقتول الاجل فانتم قلتم ان موته من
قتل القاتل ولو لم يقتله لكان ميتا باجله الذي علم الله تعالى انه يموت فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة
انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا للمعلوم الله تعالى وهو محال اجيب
بانه محال في قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تغيير لمعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام ان الله تعالى
لما علم قتله كان قتله تقدير المعلوم واما علمه تعالى ان فلانا يموت في وقت آخر فمتعلق بموته
قتله وقطعه ليس تغيير المعلوم الله تعالى وانما يكون تغيير المعلوم الله تعالى لو علمه علما ثابتا
غير متعلق بشيء من هذه الامور لكن بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو علم الله تعالى
وان لا يموت لانقلب علمه جهلا وان اراد به عدم تعينه في علم الله تعالى فهو الامكان
الذاتي فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه جوابه ان المراد عدم تعينه في علم الله فلا يناقض تعينه
بالقتل لنا اى لنا دليلان الاول ان الله تعالى حكم باجال العباد اى الاوقات المقدرة لموتهم على ما علم
الله تعالى من غير تردد وبانه لما تعلق حكمه باجالهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة على ان المقتول ليست ميتته باجله بالاحاديث الواردة في ان بعض
الطاعات يزيد العمر كقوله عليه السلام لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر فقالوا لو مات من
احتاد ابسطانيه وزوى له اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو في حق الابوين
والاقربين طلب العطوف وهو الاساءة اليهم والتفجع لحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان
الى الاقربين من ذوي النسب والاحسان التعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم
فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل وبانه لو دل عقلي للمعتزلة
لو كان المقتول ميتا باجله لكان القاتل قاطعا عليه الدنيا والعقاب في الاخرة ولا دية في قتل
الخطأ ولا قصاص في قتل العمد القصاص على وزن فعال من المقاصة وهي المساواة

ان وما اشبهها كالموت عقيب القتل عقيب الخرج او عقيب اذهاب الروح فان الموت ذهاب
الروح وهو اثر الاذهاب فالمميت عند القتل كما نوضح ذلك كل ذلك مخلوق الله تعالى الحاصل
فعل الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندا اليه تعالى بلا واسطة
والاكساب ممكن ايضا والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال كالافعال الاختيارية
والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا
عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا فهو فعل بطريق المباشرة والا
اى وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل في المضروب فبطريق التولد ومعناه اى معنى
التولد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوي فلا نقض
بالعلم الحاصل عقيب النظر وحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر ولسيا اى الالم والانكسار اسمان قيض الله تعالى بالكسر والضرب فعل العبد والالم و
الانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل
العبد وعندنا الكل اى كل الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت
بطريق المباشرة او بطريق التوليد مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد في خليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات في الكسبيات انه ليس كذلك
لانه ما سيموه متولدات لا صنع فيه اى في المتولدات اصلا لا بحسب التخليق ولا بحسب الاكتساب
واما التخليق اى تخليق المتولدات فهذا تفصيل لما اجمله في عدم صنع العبد فلاستحالة من
العبد واما الكسب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة اى قدرة الكسب في الالم قائم با
لمضروب دون الضارب والانكسار قائم بالمنكسر الذي هو الزجاج دون الكاسر و
الموت قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل قيل هذا منقوض بالالم الحاصل
بضرب نفسه قلنا قائم بمحل صالح لمحل القدرة الضرب ان القدرة بتخوم في الاعضاء و
ايضا موت المقتول لو كان كسبيا للقاتل لاطرد قيام به فلما لم يقم في مقتول الغير
علم انه ليس بمكسوب له لكن بقي النقض بالعلم المولود من النظر ولهذا لا يتمكن اى لا يقدر
العبد من عدم حصولها اى عدم حصول المتولدات صنع ذلك بانه يتمكن من ترك ما يوجبها

بخلاف

اذ ليس موت المقتول بخلقة اى خلق القاتل ولا يكسبه اى القاتل والجواب عن الاول اى الاستدلال
بالاحاديث ان الله يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة اصلا لسبب كمنهة
فلا قبلها هاء لقولهم عاملته مسانهة وقيل لاثنها واو لقولهم سنوات بديدان الزيا
دة والنقصان بالنسبة الى عمره المقرر في علم الله تع لولا السبب الزيادة والنقصان
قيل هذا يعود الى التعليق بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد الا
جل بهذا المعنى غير صحيح بل الحق ان يعلم الله تع موته في وقت معين بلا تعليق قطع القاتل
اجله وليس هذا مذهبنا لكنه اى لكن الله يعلم انه لفعلها اى الطاعة انما علق اربعين
على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا في الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله حكم لا يحص
ويكون عمره اربعين سنة فيثبت بهذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تع
انه لولاها اى الطاعة لما كانت اى وجدت تلك الزيادة واصل هذا ان الله تع كما يعلم
المعدوم الذى لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا
الى الدنيا لعادوا الى الكفر مع علم الله تع انهم لا يردون لقوله تع ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه ويكون تاويل الاحاديث بان الطاعة تزيد فيما هو المقصود الاهم من
العمر وهو اكتساب الجمال بالاعمال الصالحة التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز
بالسعادتين وهذا تاويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ
لعدم احتياج الى التقدير او يقال المراد بالزيادة البركة في رزقه بحسب السعي فيفي في
الطاعة وعبادة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها عن الضايع وغير ذلك او يقال
بقاء ذكره الجميل فكانه لم يمت او يجزى له ثواب عمل الصالح بعد موته او يقال انه
بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح المحفوظ وحذف ذكر فيظهر في اللوح المحفوظ
ان عمره مئة الا ان يصل رحمه فان وصل الرحم زيد له اربعون وعلم الله تع ما سبق
له من ذكر وهو قوله يمحو الله تع ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فالنسبة الى علم الله
وما سبق به قدره لا زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما يظهر للملائكة قد يتصور
الزيادة وهو المراد من الحديث وعن الثالث اى عن الاستدلال بالآية القطعية ان وجوب

العقاب

العقاب والضمان اى الدية والقصاص على القاتل بعد اى الطاعة واظهار العبودية لا ركاب
اى القاتل المنهى وهو قوله تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وكذا يكون القاتل فاعلا
اى القتل الذى يخلقه الله تع عقيب الموت جرى العادة لانه يمكن ان لا يخلق الموت عقيب القتل
لكن عادة الله على ان يخلق الموت عقيب القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائما
بالميت مخلوق الله تع لا صنع للعبد فيه اى في الميت تخليقا والاكتسابا ومعنى هذا ان معنى
كون الموت قائما بالميت ان الموت وجودى فيكون التقابل بين الموت والحيوة
قابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة و
احدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحيوة امرين الموجودين كما بينهما تقابل
التضاد بدليل قوله تع خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا توجيه الاستدلا
ل بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودى موجود
في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج والاكثرون على انه اى الموت عدمى اس
معدوم في الخارج لقائم بالميت لان الامر العدمى لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل
بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة ممن شانه ان يكون حيا
ومعنى خلق الموت قدره اى قدر الله تع الموت والتقدير امر من الخلق لانه يتعلق بالموجود
والمعدوم بخلاف الخلق الذى هو بمعنى الايجاد والاقتراع من عدم الى الوجود فانه لا يتعلق
الا بامر موجود دون المعدوم والاجل واحد لما ذهب اليه الكعبى ان للمقتول اجلين القتل والموت
فانه زعم ان المقتول الذى هو الموت هذا القول باطل لانه يؤدى الى ان يكون العبد مانعا
عن ابقاء الله تع عبده الى ما جعله اجلا له وهو مع ما فيه من العجز لله تع ولما زعمت الفلاسفة
ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته والطفاء حرارة العزيزية كالموت
في حال الشيخوخة واجلا اختراميا الانقطاع بسبب آفة كالقتل والامراض
والحرام رزق هو في الاصل مصدر سمى به المرزوق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تع
الى الحيوان فيا كله اى فيما كل الحيوان الرزق وذلك قد يكون حراما وهذا الى التفسير الذ
كور اولا من تفسيره الى من الرزق بما ينتفع به الحيوان الهاء في به راجع الى ما طلق

كيف يموت لان القتل فعل العبد والموت
فعل الله تع فكانه يريد بالموت ما
ليس بالقتل وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله المقتول صح

تعليل لقوله اولد الضبي في حلوه عايد الى ما يتقدى الى من بعض الاضافة الى الله تع وعانة اى بعض
الاضافة معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانه اى المعتزلي فسره
اى الرزق تارة لفظ تارة امانظر لانه صفة الحيوان اى في بعض الاحيان او مصدر و
كذا تارة بمملوك يا كله اى الرزق المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به اى بما وذكر اى التقييد
المذكور للمعتزلة لا يكون الا حلالا لكن يلزم عن الاول اى لكن يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه
الاول ان لا يكون ما يا كله الدواب رزقا لان المالكية غير متصور ويلزم منه خلق وعد الله
تع وهو قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وعلى الوجهين اى التفسيرين والتالي
للمعتزلة ان من اكل حراما طول عمره لم يرزق البتة عايد الى من الله تع اصلا وهو باطل بالآية
المذكورة وقد اجيب عنه بان الله تع معتبرة في معنى الرزق يعني انما يكون كان رزقا كان
من الله تع البتة وانه لا رازق الا الله تع وحده معطوف على ان الاضافة وان العبد معطوف
على انه الاضافة يستحق الذم والعقاب في اكل الحرام وما يكون مستندا اى مضافا الى الله تع
لا يكون قبيحا فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله تع فانه يكون قبيحا وممتنع
لا يستحق الذم العقاب والحال ان اكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون
رزقا ولا يكون مستندا الى الله تع والجواب انا ذلك اى كونه مستحقا للذم لسوء مباشرة
السبب باختياره يعني لو قالوا المعتزلة انا لا رازق الا الله تع وحده فلا نزاع اصلا
وكذا لو قال اهل السنة ان القبايح لا تسند الى الله تع ومستندا اليه لا يكون قبيحا ولا يكون
مرتكبه مستحقا للذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الآخر الاختلاف
قال صاحب البحر الرزق في اللغة اسم للقوة المقدورة وهو يذكر ويراد به الملك قال
الله تع وهو الرزاق ذو القوة المتين وقد يذكر ويراد به الغذاء قال الله تع وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها والدواب والاملاك لها لعدم الكسب المشروعة له فكان المراد به ما
حصل الانتفاع به وقيل الخلاف من حيث العبادة لا غير وليس في الحقيقة خلاف وهو
الصواب وكل يستوفي رزقه نفسه اى كل حيوان يا كل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض
الناس يمكن له ان يستوفي كالانبياء وبعضه لان الحرام لا يكون رزقه حلالا كان او حراما

ما

حصل

ما حصل لا التقدي بها جميعا اى بالحلال والحرام يعني كل احد لا يريد رزقه على عمره ولا عمره
على رزقه وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من رزقه من يشفع به بعده و
لا يتصور ان لا يا كل به انسان رزقه او يا كل غيره رزقه لان ما قدره الله تع وقدر الشخص
يجب ان يا كله لقي القداء ويمتنع ان يا كل غيره واما بعض الملك فلا يمتنع اى يكون الرزق
بعض الملك قاله المعتزلة وهو مملوك يا كله المالك ان يا كله غيره وبعض اصحابنا نظرا
الى نوع الاطعمة يسمى ارزاقا من يشفع به بعده ويا مر بالانفاق والله تع يضل من
يشاء ويهدي من يشاء بعني خلق الله تع الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده خلافا للمعتزلة
اى يقدره ويحدث ضلاله من يريد ضلاله ويوجد هدايته من يريد هدايته يعني
لا يتحقق الضلالة وهي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب لا اعتقادا ولا وجدان ما يوصل الى المطلوب
الا بارادة الله تع لانها من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تع بوجوده
واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه وفي التقييد اى
بالمشيئة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى انه ليس للعبد ان يستحق الهداية
بيان طريق الحق كما قاله المعتزلة لانا اى البيان عام في حق الكل اى في المسلم والكا
فر ولا الضلالة عن وجدان العرض لا المصدر الحامض الى المفعول اى وجدان
الله تع العبد ضالا لكما ذهب اليه المعتزلة او تسميته اى العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق
ذلك بمشيئة الله تع رد لقول المعتزلة يعني ان خلق الضلالة يختص بالله تع فتعليقه
بمشيئة الله تع مفيد واما الوجدان والتسمية فليس بمخصوص من الله تع بل يصح نسبة
الوجدان او التسمية الى العبد فلا معنى لتعليق ذكر بمشيئة الله تع والحاصل ان لتعليق
خلق الضلالة بالمشيئة يعني لانه ليس على ما في خلق الكل كالخلق الوجدان والتسمية يصح
قد يضاف الى النبي عم كانه اشارة الى جواب بعض السائل وهو ان يقال لانهم ان الهداية
عبارة عن خلق الاهتداء وان الضلالة عبارة عن خلق الضلالة والا لما جاز اضافة
الهداية الى النبي عم بان يقال النبي هاد ولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال
انه مضل لما لم الملازمة فلان عند الله تع ليس بخالق واما بطلان التالي فلانه جاز الا

رسول الله بعد عرضها عليه ويعاد انه تلك المقالة حتى قال ابو طالب اذ ما كلمهم به واناعلى
ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تع فى حق ابى طلب وقال الله تع لرسوله
عم انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء من بشاء اى احببت يكون حامعنى معين
احدهما اجيبته للقدرية والاخر اجبت ان تهدى ولكن الله يهدى من يشاء ويرشد بدينه و
هو اعلم بالمهتدين يعنى من قدر له الهدى ويقولهم اللهم اهد ايمى محمد فى بياء ولذا لا
يجتمعان وهو خصا بهذا الاسم كدخول يا على مع لام التعريف وقطع همزته ويا الله
القسم وقيل اصله بالله بالخير فحفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل والهمزة قومى
انه نبى اى النبى عم الطريق ودعاهم الى الاقتداء يعنى لو كان الهداية عبارة عن بيان طريق
الصواب لم يكن لقوله عم اللهم اهد قومى معنى لانه عم بين طريق الصواب المقدم فيكون طلب
الهداية تحصيل الحاصل وهو ممتنع لانه حينئذ فتعين ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة بالفعل الى المطلوب وعندنا الدلالة على
طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل بالفعل الوصول والاهتداء ولم يحصل وما هو الاصلح
للعبد فليس بذكر بواجب على الله تع اى من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس
بواجب على الله تع خلافا للمعتزلة احتلفت العقلاء فى انه هل يجب على الله تع شئ من الاشياء
ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب على الله تع شئ من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم
لا يثبت الا بالشرع والحاكم على الشارع الذى هو الله تع فلا يجب عليه شئ لانه لو وجب
عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث
يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تع ناقصا لانه مستكملا بفعله
وهو محال عليه تع قالت المعتزلة وجب على الله تع امور وهو النطق والثواب على الطاعة و
العقاب على الكبايد قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا وان لا يفعل القبيح اصلا
عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما التمكين
فهو نفع مستحق التعظيم والاجلال فهو واجب على الله تع جزاء على التكاليف والطاعة
واما الاصلح فواجب على الله تع عن يفعل على العباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة

أفعاله

ضافة اليها فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق والضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
فاجاب بقوله تع قد يضاف الى النبى عم مجازا لان هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضع له فى اصطلاح
التخاطب من جاز الشئ يجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى فقد جاز
مكان الاول وموضوعه الاصلى فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله يجوز استعمل
بعض اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز
فى هذا اللفظ عن معناه الاصلى الى معنى آخر فهو مجاز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز
اسم مكان بطريق التسمية فى قوله تع وانك لتهدى الى صراط مستقيم والمراد به البيان
والدعوة كما يسند الى الله تع يهدى الناس يعنى لكونه سببا للاهتداء وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا فى قوله تع ولاضلنهم ولامنينهم والفعل الواحد لا يضاف الى الله تع
والى غيره ظاهرة واحدة فكذا امداد ما قلنا ما يسند الى الله تع فصار مجازا فكقوله تع تعز
حكاية عن ابراهيم عم واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام الاية ع المذكورة فى كلام المشايخ ان
الهداية عندنا اى عند اهل الحق خلق الاهتداء ومثل هداه فلم يهتد هذا جواب عن
سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله فكيف يكون لقوله
عم بعد اذ لم يهتد معنى لانه كان مضاد فى خلق فلم يخلق فلا يكون له اذا معنى فاجاب
بقوله مجازا اى مجاز مرسل من ذكر الملزوم واللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء
يلازم خلق الاهتداء عند الدعوة والدلالة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب وهو بط لقوله تع انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء يعنى لو كان
الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تع انك لا تهدى اى لا تقدر على
خلق الهداية معنى ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفى عن النبى عم لانه
عم بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى
عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الذهاب جاء رسول الله عم فوجد
عنده ابا جهل وعبد الله بن ابى امية بن المغيرة فقال النبى عم يا عم قولا لا اله الا الله كلمة
احاج لك بها عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل

على الكبايد فواجب عليه تع عقلا وان لا يفعل القبيح لان الله تع عالم بقبحه القبيح فيكون
مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذكر وخير ذكر من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الا
قدار والتمكين والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة لان الاصلح ان يكون
مؤمنا وتنيا ولما كان له اى الله تع منة انواع على العباد بسبب اعطائهم الفهم واستحقاق الشكر
في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اى المذكورات اداء للواجب واداء الواجب لا يو
جب شيأ من ذكر قيل الجواب الحكمة واقتضائها لا ينفي عن الاتيان الا يرى ان سنة الوالد الشفقة
واجب على ولده عقلا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده فكيف يمكن له اختيار في عدم
لطفه ولكن ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح فايجاب رحمته وحكمته
لا ينافي وجوب امتناعه عبادة ولما كان امتناعه اى الله تع عن البتة عم فوق امتناعه على اى
جهل لعنة الله عليه اذ فعل الله تع لكل منهما اى من البتة عم واى جهل غاية مقدوره من الا
صلح له قيل التسوية بين البتة عم وغيره فيما يوجب الحكمة كاعطاء القدرة والعقل والبتة عم
لا يوجب التسوية في فضله عليهم والله فضل انبيائه باعطاء النبوة والعقل التام والتا
يد بالمكارم فلذا من عليهم فوق ما من عليهم اى على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة
ولما كان لسوال العصمة اى الحط الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم اعصمني والتوفيق و
كشف الضراء اى دفع البلاء والبسط بان يقال اللهم اسبط الرخاء والحطب عطف تفسير
مغني خبر كان قيل السوال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة ولذا قالوا عم ان الله تع كريم اذا رفع
عبده يديه يستحي ان يردهما صفرا مغني الحياء تغير وانكسار تغير الانسان من خوف ما يعاب
به ويذم والحياء في حقه تع مجاز عن امتناع وهو وجوب الاجابة لان ما يمنع الذي المستتر
في يفعل راجع الى الله والهاء عايد الى ما في حق كل احد فهو مفسرة اى ضد المصلحة له اى لكل
احد يجب على الله تع تركها اى ترك المفسرة وما بقي في قدرة الله تع بالبتة لا مصالح العباد
شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري العمر الحي واحد فاذا اقسموا فتحلة اليمين فاغدر لان الفتح
اصح عليهم ومع يكثرون القسم بلعمر ولعمرك فاعلموا لاحظ ان مقاصد هذا الاصل اعني وجوب
الاصلح بلا اكثراى مؤكد اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصر وذلك اى الفساد

لقصود

بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تع فاعل بالاختيار
وليس فيه طريق الى الانكار **وعذاب القبر** اى العذاب قبل الحشر ولو في جوف البحر ووحوا
صل الطيور وبطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت **للكافرين** و
لبعض عصاة المؤمنين ومع الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل البدن
وقيل عليهما وينبغي ان نقر بحقيته ولا نشتغل بكيفية خص الله البعض لانه ممن لا يريد
الله تع تعذيبه فلا يعذب **وتنعيم اهل الطاعة في القبر** اى على الله تع متعلق بقوله وعذاب
القبر وتنعيم اهل الطاعة ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب اى كتب الكلامية من
الاقتصار ببيان ما على اثبات عذاب القبر دون تنعيم بناء تعليل الاقتصار على ان النصوص
واردة فيه اى في اثبات عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر
وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالكذر اجدر اى ابين من ذكر تنعيم
اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه لان كون النصوص الواردة
في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على
ذكر عذاب دون تنعيم اهل الطاعة **وسوال منكر ونكير** اى من اصول اهل الحق سوال
منكر ونكير بهذه الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم يرا صورة مثل صورتهما والتنكير بعض
المذكور اذ لم يعرف احد والمنكر بمعنى التنكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن
عقايده وعما دينه وعن نبيه بان يقول من ربك وما دينك ومن نبيك قال السيد ابو شجاع
من المشايخ ان للصبيان سوالا وكذا الانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء لا يسئلون
لان غير النبي سئل النبي فكيف يسئل عن نفسه وسئل الخلائق المؤمنين بالاتفاق ووقف ابو
حنيفة في الخلائق المشركين في السوال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكو
نوا خدما للمؤمنين وجمع الضمائر المذكور في الكتاب الكريم **ثابت** كل من هذه الامور
الثلثة بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة قيد بالامكان لان المتنع الذي اجره العقل
وقد يجيبه تاويله كقوله تع يد الله ايديهم اخبر بها الصادق اى النبي ع عما ثبتت
به النصوص قال الله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية النار من نار تنور نور

اذا

اذا انورت لانه فيها حركة واضطراب والنور مشتق منها والضمير في عليها عايد الى النار ومعنى الغدو
اول النهار ومعنى العشي آخر النهار من غشي العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى **ويوم تقوم**
الساعة ادخلوا اى فرعون اشد العذاب قال ابن عباس يعرضان ارواحهم على النار غدوا و
عشيا وقال مقاتل يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود ارواح
حمر في جوف طير سود يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف
طير خضراء تاوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طير سود تغد
وتروح على النار والآية الكريمة تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة
وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذكر غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها الاية فيه و
جهان احدهما النار مبتداء ويعرضون خبره والثاني انه بدل من سوء العذاب ويقراء
بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ولم يذكر ولا موضع ليعر
ضون على هذا وعلى البدل موضعه حال من ال فرعون وجه الاستدلال بهذه الآية
الكريمة انه لما كان اشد العذاب في الآخرة يكون العذاب الشديد في الدنيا قوله ادخلوا يقدر بو
صل الهمزة ويكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء تقديره يا آل وقرء يقطعها وكسر الخاء
يكون آل فرعون مفعول الاول اى بقوله الله تع للملائكة يعني يقال يوم القيمة ادخلوا آل فر
عون اشد العذاب قرء ابن كثير وابن عامر وابو عمر ادخلوا بضم الالف وهكذا قرء حاصم في ر
واية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرء بالنصب معناه يقال ادخلوا آل فرعون
يعني قوم فرعون اشد العذاب فصار الال نصبا لوقوع الفعل عليه وقال الله تع اخرقوا
دخلوا نارا الفاء المتعقب فيكون اذ خالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل
الادخال الذي في القيمة وهو انما يكون عذابا في القبر وقال النبي ع م استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي ع م يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت
في عذاب القبر اذا قيل اى يثبت الله الخ اى للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول اى الميت
ربي الله وديني الاسلام ونبي محمد والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقال ع م
اذا اقبر الميت اى اذا وضع هذا دليل على سوال منكر ونكير اتاه ملكان اسودان ازرقان

فيه اشارة الى ان قيل الاية الكريمة على ثلاثة اوجه قيل دلالة الاية على عذاب القبر وقوله اذا
ادخلوا الخ قيل بانها انزلت في عذاب القبر اى اوقع العذاب في القبر وقت سوال الملكين
فجمع اوبيان للتشبيه في قوله كما يفعل بالمسجون

عينان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير الى آخر الحديث وقال النبي ﷺ القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران روى سباط عن سعيد قد سئل عنه قال ليس من رجل كافر يدخل قبره
الا اتاه ملك قبيح الوجه شديد اللون فاحش المنظر قبيح الريح قبيح الثياب فيكون
معه في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له انى كنت احملك في الدنيا بالذنوب والسيئات
فانت تحملني فتركبني على ظهرك حتى يدخلك النار قال وذكر قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
وقال هذا على السبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعني ويأكد واصل الوزر في اللغة الثقل
قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء صورة وأطيبه ريحا فيقول
انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا واركبني انت اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين الى
الرحمن وفدا اى ركبانا وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى اى في عذاب القبر وتنعيم اهله كثيرة
وسؤال منكر ونكير وفي كثير من اهوال الآخرة كالصراط والميزان متواترة المعنى وان لم
يبلغ آحادها حد التواتر اى متواترة بطريق الاجمال وان جزئياتها لا يبلغ حد التواتر
وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافضي اى روافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت
من الله تع الى عارضي وان جبريل عليه السلام وقع خطاء ويصلون عليه والجماعة يقولون قال الله
تع محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الاية وقال الله عز وجل ما
كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الآية واستدلوا بقوله تع لا
يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموت في الدنيا وقوله تع ربنا امتنا اثنتين
واحيتنا اثنتين الاية ولو كان في القبر احياء لكانوا احياء ثلثا في الدنيا وفي القبر والمحشر
للاحياء القبر يعقبه الموت والاماتة اثنتين في الدنيا وفي القبر اجيب بان اثبات الواحد
والاثنين لا ينفي الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموتة في الدنيا والقبر وكذا الاحياء
وترك حياة الآخرة لانها معاينة عند قوله احيتنا قيد اثبات الواحد في الاية الاولى
بطريق الحصر فينفي الزيادة واما حياة القبر فتستلزم القيمة والآلام استمر عذابه وتنعيمه
لكن حياته كالموت بالنسبة الى حياة المحشر فيصح القول بانه ثلث لان الميت جماد لا حيوة
له والادراك فتعذيبه مع وجود بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست شرطا

لا

لادراك النعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماعة غير معقول قال ابن الراوندي كذا ميت
حتى يدرك لكن الجزئية الافة عن الافعال الاختيارية عن الاول بانا نمنع ادراك الاموات عن الجزئيات
لا يعقل اصلا وانما نمنع ادراك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما في المحبوس
فان عدم الروح بعد ضراب البدن يبقى تعقله بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في
حكمه وتصرفه والجواب انه يجوز ان يخلق الله تع في جميع الاجزاء اى اجزاء الميت او بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يمكن الالم او لذة النعيم اتفق اهل الحق على انه تع يعيد في
القبر حيوة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع واجيب
انما هو مذكور في الحيوة الكاملة هي منشاء الافعال الاختيارية قيد ذلك بالمعاصي انما هو
باختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيبه الروح لا يحتاج الى
عوده الى البدن هذا الا كما يتعذب هذا جواب سائل وهو ان يقال انه في خلق الله تع فيه نوعا
من الحياة لزم اعادة الروح المؤدى الى النزاع الجدير ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب
في قبره ولزم ان يرى انه العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فما اجاب عنه
وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى انه العذاب عليه
اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبهة المكرين بانا نقطع الميت في قبره ونراه باقيا على حاله
ونقع الميت في ضيق لا نصور فيه جلوسه والقاعد لا يدرى انه القادر على احيائه
قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تع يعلم
يخلق الميت القدرة والافعال الاختيارية فلزم ان يعرض حياته لا يشكل جوابه المنكرو
نكير لان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق اللسان والملك سمعه حتى ان الغريق طفا دليل
على عدم الاستلزام في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وانا لم
نطلع عليه ومن تأمل في جواب ملكوتي هو عالم الشاهد المحسوس وملكوتي هو عالم الغيبات
وعذاب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن كونه ممكنا بل محالة ونصب فضلا اما على
الحال او المصدرية واعلم كانه جواب سؤال مقدر هو ان يقال افرد المصنف احوال القبر بالذكر
ولم يندرج في بحث احوال البعث بل هو الواسطة بين احوال الدنيا في الآخرة فاجاب بقوله

انما افرد المصنف احوال القبر بالذكر لانها واسطة بين احوال الدنيا والآخرة

واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة بين الامر
الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور
الآخرة ودليل الكلام اى ما يتعلق بامور الآخرة انها امور ممكنة اخبر بها الصادق اى
النبي ج ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقيقة كل [illegible]
منها تحقيقا وتاكيدا والحناء وبنائه يعني ان المصنف يصرح بحقيقة كل واحد منها اى من احوال
عذاب القبر بدا كتفى بان يقول ثابتة مرة واحدة وصرح بحقيقة كل واحد من احوال الآخرة
بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق فقال والبعث وهو ان يبعث الله تع الموت جمع الميت
من القبور بان يجمع اجزاءه الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوة وهو جمع حي حلفته عليها
وهي الباقية من اول العمر الى اخره ويعيد الارواح اليها حق قوله تع قل يحييها الذي انشاها
اول مرة في جواب من قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تع ثم انكم يوم القيمة تبعثون
الى غير ذلك من النصوص القاطعة الدالة بكثير الاجساد وانكره اى البعث
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد
لا يتم الا مع صحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه تتصور ان يكون المعاد عين
الاول وما يبقى للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جايز الوجوده فجواز
وجوده اما ان يكون لذاته او بغير لا يجوز ان يكون لغير والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجو
ده لذاته يبقى جواز وجوده ثانيا كما كان بعد اولا ثم العدم ينقيض في علم الله تع الى ما سبق
له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الاول ينقيض الى ما سبق وجوده والى ما لا
يوجد فمعنى الاعادة ان يبتدئ الله تع بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود وبعبارة اخرى
ان الشيء اذا عدم فانه بعد العدم جايز الوجود والله تع قادر على اسناع جميع الجايزات فوجب
القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم وهو مع انه لا دليل لهم يعتد به عليه اى على امتناع
اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود وقوله وهو مبتدا وغير مضر جزء له لان مرادنا
بالبعث ان الله تع يجمع الاجزاء الاصلية التي صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة
للانسان ويعيد روحه الى سواء استمر ذلك اعادة المعدوم او لم يتم اعلم انهم اختلفوا

في ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف
وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع يستقل على تعيين احدهما اتجه من قال بالايجاد
بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تع كل شيء هالك الا وجهه وقوله تع كل من عليها فان
الاية فان اجيب عن الاول بان المراد ان الصحابة لم يخصوا في البحث عن كيفية فناء العالم وعن
الاية بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل
بتفرق الاجزاء وان بقي دلالة على وجود الصانع وقوله تع هو الاول والآخر معناه الاول
من كل شيء والآخر منه فلا يدل على فنائه العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات
الكمال وبهذا يسقط بهذا اشارة الى قوله لانه مرادنا بالبعث ان الله تع يجمع الاجزاء الا
صلية اليها قالوا اى الفلاسفة في دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد
انه لو اكل انسان انسانا احذ جيشه هاء ما كون جزءا منه اى من الاكل فتكذب التاء بعينها
واللام بعض فاو الكاف مثاليه وكلاهما اشارة الى المؤنث الاجزاء اى الاجزاء التي كانت
للمأكول ثم صارت جزء الاكل اما ان يعاد فيهما اى الانسانين وهو ح يستحيل ان يكون جزء
واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه
وذكر اشارة الى بيان سقوط ما قالوا الآن المعاد هو لان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره والاجزاء الما كولة فضلة في الاكل الاصلية فانا نعلم ان الانسان باق
مدة والاجزاء التي تحصل من الغذاء تتزايد عليه وينقص وكذا السمن والهزال و
تتبادل الاوصاف فيجوز ان يقال الاعادة لانها ليست من اركان اصل الطائفة فان قيل من طرف
الفلاسفة هذا اى البعث قوله بالتناسخ والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان
ببدن آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا ويجمع بناية فسخ ويجمع حادي رسخا والنسخ في
اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها لغيره كنسخ الظل الشمس لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة من بياض ما في الجنة جرد مرد قال البيضاوي يريد اهل الجنة
جرد امرد المحليين اثبانا ثلث وثلثين الجرد جمع اجرد وهو الذي لا شعر على جسده والمراد
وهو غلام لا شعر عانقه وقيل انه حمل جرد على سوى الذكر كان تفسير الوضع الجرد وان حمل

على العموم كان مرد صفة يجدد م بسيد لان الجرد قد تبنا وله بعوم فلا حاجة اليه قيل
ان تعدى به القديم اى مرد جرد فيجمد المراد عا المعهود والجرد على سايرالاعضاء بسوى
الدس لهذا الحديث يويد كون البدن الثانى غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تع كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الاية اتفقوا ان الاطفال يحشرون بعد نفخ القوة فى تلك
الصورة واما قبله فقد قالوا به طفرا وان الجحش خرسه مثلا احد قالا هل اللغة اصل جهنم
جهنا وهى سميت لها قعر فحذفت الالف وشدد النون بدلا منها فصار جهنم وقيل معرب
من كه اكن يعنى كالحش حمام ومن ههنا اى من ان يكون القول بالبعث قول بالتناسخ لو لم
يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فح لم يكن المغايرة بينهما
وان سمى مثلا ذكر اى تعلق النفس للبدن الثانى هو الذى هو المخلوق من الاخزاء الاصلية
للبدن الاول تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سمينا فى هذا
المثل اعادة الروح وتسميتهم تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن
الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قايمة على حقيقة اعادة الروح سواء سمى تناسخا
ام لا والوزن حق لقوله تع والوزن يومئذ الحق وجهان احدهما الوزن مبتدا
ويومئذ خبره والعامل فى الظرف محذوف اى الوزن كاين يومئذ والحق صفة للوزن
وخبر مبتدا محذوف والثانى ان يكون الوزن خبر مبتدا محذوف اى هذا الوزن ويومئذ
ظرف ولا يجوز جاهدا ان يكون الحق صفة ليوم لئلا يفصل بين الموصوف وصلة والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال ذهب كثير من المفسرين الى انه له كفتان ولسان وشاهدين
وقد ورد فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفية ذلك فكيف يجب
تاويله اتفاقا عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يتحيز ذاته حيث
يجب تاويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية وانكره المعتزلة خاصة بين الى ان المراد بالوزن
ذلك فى الاية هو العدل والادراك فميزان الالوان هو البصر واللصوات السمع والمعقولات
العقل فلذا ذكره بلفظ الجمع قال الله تع فاما من ثقلت موازينه الاية والمشهور ان الميزان

واحد

واحد اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان يعتبر تعدده
بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها وزنها اى
لانه اولان اعادة الاعمال ممكنة وعلى تقدير تسليم انها ممكنة ولكن لا يحكم وزنها
لانها ليس لها خفة ولا ثقلة لانها لا يكون للاعمال مقدار ولا مقدار للاعمال ولانها
معلومة الله تع فوزنها عبث والجواب عن استدلال المعتزلة انه قد ورد فى الحديث ان تكتب
الاعمال اى الصحايف التى كتبت الحفظة فى الدنيا هى التى توزن فلا اشكال هذا جواب عن الاستدلال
الاول ورد عن ابن عباس رض توزن الحسنات والسيات فى الميزان فاما المؤمن فيوتى بحسناته
فى احسن صورة فيثقل حسناته على سياته واما الكافر فيوتى بعمله فى اقبح صورة ويثقل سياته
على حسناته وقال بعضهم لا يوزن عمل الكافر وانما يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات وقيل
انه سبحانه وتع يخلق فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة
وهى علامة للسعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيات
اجساما كثيفة ظلمانية قال ابو بكر الصديق رض الله عنه انما ثقلت موازينه من ثقلت
موازينه يوم القيمة باعتباركم فى الدنيا الحق وثقله عليهم وحق الميزان لا يوضع الا
الباطل ان يخف وعلى تقدير تسليم هذا جواب عن استدلال الثانى للمعتزلة كون افعال
الله تع معللة بالاغراض تعرف الوزن حكمة غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل
لا يطلع عليها بعض الناس اولا ان افعال الله تع التى من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل
الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة لله تع و
لئن سلمنا انها معللة بها لكن نعرف الوزن بعد كون الاعمال معلومة لله تع حكمة لانعلمها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب اى من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق
المكتب اى المكتوب فيه طاعات العباد ومعاصيهم يوتى صفة الكتاب او حال المؤمنين باليا
نهم وللكفار بشمالهم ووراء ظهورهم حق لقوله تع ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا اى مفتوحا قوله يخرج بضم النون ونفتح ابياه مضمومة وياء مفتوحة وراء
مضمومة وكتابا حال على هذا اى يخرج عليه ملتقيا ويلقيه للكتاب ومنشورا حال من الضمير

المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب وقوله تع واتما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا اى سهلا لا يناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال وسكت عن ذكر الحساب يعني لم يقل المنصف والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق اكتفاء بالكتاب والحكمة في الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤوس الاشهاد حكاه زجرا عن المعاصي وان العبد اذا وثق بالكتاب بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره يحشم احتشامه من خدمة المنعمين عليه وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق اى من جملة اصول اهل الحق ان السؤال لله تع عن العباد حق لقوله تع ولنسئلن الله تع بدن المؤمن اى يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تع منعال عنه فيضع عليه كنفه اى حفظه يوتر عصمة المكنفة الجانب وجناح الطير كنفه اكنفه الساتر يقال في كنفة الامير اى في حفظه ومعاونته وستره عطف تفسير ونقول الله تع اتعرف ذنب كذا ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب حتى قرره اى جعله مقرا بان اظهر له بذنوبه و الحال انها لا تقادر به وباء وي في تقاي راي المؤمن في ذاته والواو للحال انه قد هلك قال الله تع ستر تها اي الذنوب عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم انما يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله تع واتما يقال انا ستر تها عليك لان الستر في الدنيا كان باكتساء العبد ايضا فيعطى كتاب حسناته واما الكفار هذا من تتمة الحديث والمنافقون فينادي بهم على رؤوس الخلائق اى وسط الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله تع على الظالمين والكذب هو الجزء عن الشيء على خلاف ما هو به الاحرف يفتح به الكلام لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا اصل اللعنة العبد و الطرد يقال للشيطان اللعين لعبده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فاكثر كان احدهما مستحقا للعنة رجعت اللعنة اليه والا والا ارتفعت الى السماء فلم تجد هناك موضعا فتحير فترجع الى الذي تكلم به ان كان اهلا والا رجعت الى الكفار وفي بعض الروايات الى اليهود وهذا السؤال في الموقف عند الحساب واما قوله تع لكم عيد عن دنبه انبئ ولا جان فحين حينئذ وامن قبورهم اي الموقف قيل مواقف القيمة الف سنة وقيل خمسون

الف

الف وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاها في الدنيا والحوض حق اى من جملة اصول اهل الحق الحوض حق لقوله تع انا اعطيناك الكوثر قال هو الكوثر نهر في الجنة وحديثه روى و قيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي هم واتباعه اوعلماء امته هم والقراءة ولنقول هم حوض مسيرة شهر وزوايا اى اطرافه سواء وماؤه والاصل مورة لقولهم من اللبن ماهت الدكية اهوه وفي الجمع اموه فالتحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس ابيض وريحه اطيب من المسك وكيزانه جمع كوز اكثر من نجوم السماء والهمزة في السماء بدل من واو قلب همزة لوقوعها طرف بعد الف زايدة من شرب منها ولا يظمأ اى لا يعطش ابدا والاحاديث فيه اى في اثبات الحوض كثيرة فان قلت اذا لم يظمأ ابدا لقطع استلذاذه قلت يجوز استلذاذه بجهات اخر غير قطع العطش ومعناه من شرب منه وقد دخول النار لا يعذب بعدها بالظمأ ابدا والصراط حق اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف بعبره اى يجاز اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار اعلم ان الصراط صورت صراط الله تع الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن سبق فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكتب في الدنيا يتمثل بصورة تناسبها يوم الحشر ولذا قال يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة الخنزير والقردة ونحو ذكر وفي صورة ليلة البدر وفي كل حسب اعمالهم الحسنة والسيئة والكل المعتزلة لانه لا يمكن العبور وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين اذ ابين اليان الصراط به طريق الجنة والنار المشار اليها بقوله تع لستيدينهم ويصلح بالهم وقوله تع فاهدوهم اي صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والذكوت ونحوهما والجواب ان الله تع قادر على ان يتمكن من العبور عليه وسيهل عطف تفسير على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف اى اللامع ومنهم كالريح العاصفة ومنهم كالجواد وهو الفرس الذي يتحرك سريعة اي غير ذكر مما ورد في الحديث كالمشي

على الماء والطيران في الهواء **والجنة حق** الجنة المدد من الجن وهو جنة مصدر جنه ما لجنة اذا ستره سميت بها الشهر الذي نظلبه لاتقاء للمبالغة كما تسمية ما لجنة ستر واحد قع البيان لما فيه من الاشياء المتكاثفة للفظة ثم دار الثواب لما فيها من الجنات وقد سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعيم **والنار حق** لان الايات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولم يرد نفي صريح في تعيين مكانها والاكثرون على ان الجنة فوق الهوات السبع وتحت العرش لقوله تع عندها جنة المأوى ولقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علم ذلك الى العليم الخبير قيل ان الجنة الماوى عند السدرة بعض الجنات ولو سلم انها الكل عند السدرة ولا يستلزم كون كل جزء منه عندها وان الارض عندك وليس كل جزء عندك واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جبال الحق والنار ظهور جبال الباطل ويحتمل كون الايوى ان المصلوب في الهواء والمأكول في البطون معذب بالنار او ومنتع بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل وكفى بكرجة جبل هنا ما روي انه ع صلوة الخوف فقالوا يا رسول الله ما رايناك في الصلوة تناولت شيأ ثم تاخرة فقال اني رايت جنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقي الدنيا وقال النبي ع ان الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار تمسك المتكلمون اي الفلاسفة بان الجنة الموصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا في الاصغر لانا لا نسلم اولا كانت موجودة في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه وهو ايضا ممنوع لاستلزامه الخرق والالتيام وهو باطل على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ولاية الشرع لكن قالوا في عالم المثل لا من جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان موجودتان تاكيد وتاكيد لان قوله موجودتا يعلم من قوله مخلوقتان وزعم المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانها لو وجدتا الآن فاما في عالم العناصر

ف

في عالم الافلاك او في عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم من دليلهم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم الخرق في الافلاك فيه تامل لنا قصة آدم وحواء هم وقد كان الله تع طا خلق آدم وسكنه الجنة في التي عليه النوم فكان آدم بين النوم واليقظة خلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء هم فلما استيقظ قيل له يا آدم ما هذه قال المراة لانها خلقت من شيء وقيل انما سميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله غثاء احوى آدم اسم اعجمي كازر وساخ وشتقاق من الاومة او الادمة بالفتح بمعنى الاسمر ومن الادم الارض لما روي عنه ع انه تع قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها وخلق آدم او من الادم والادمة بمعنى الالفة وسكانها في الجنة وكذا اخراجها من الجنة فلا تنافي الآيات الظاهرة في اعدادها مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين بلفظ الماضي وقوله ع اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر الحديث اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عرض مثل قوله تع تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا كبيرا في الارض ولا فسادا اي فان عرضه كذلك من جانب العتزلة بان يقال ان قول دليلكم على الجنة والنار محلوقتان لان موجودتان ولكن عندما نفيه وهو قوله تع تلك الدار الاخرة نجعلها الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن قلنا اي في الجواب عن المعارضة يحتمل الحال والاستقبال ويحتمل ان يكون الاستقبال ويحتمل ان يكون الحال والاستمرار ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصح حجة لهم ولئن سلم ففصة آدم بنفي سالمة عن المعارضة اي ولئن سلم انها للاستقبال وانها معارضة لقوله تع اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فيكون الجنة والنار المخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد غاية ما يستدل به كان في ارض قلسطين او بين فارس وكرمان خلق الله تع لامتحان آدم وحمل الاهبطوا على الانتقال منه الى ارض هند كما في قوله تع اهبطوا مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يكون للانتقال اذا ظهرت

امتناع حقيقة او استبعادها وهنا كذلك فانهم لم يقولوا الى المنكر وما عاد وجودها الآن لو كانت
موجودتين لما جاز هلاك الجنة في الاصل انتهاء الشيء في الفساد الكل الجنة الى المر الذي يتوكل
بمعنى الماء كونه تعالى لها دائم لكن اللازم فيط وهو دوام اكل الجنة لقوله تع كل شيء هالك الا
وجهه قلنا لا نخاف انه لا يكون دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل الماء كونه وهو ثمار الجنة
باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فناه عند اهل الجنة باكلهم واما المراد بقوله تع اكلها
دائم الدوام بانه اذا فني منه شيء اتى من اكل الجنة حتى يبدله يعني المراد بالدوام النوع لا الدوام
بالجزء والشخص وهذا لا ينافي الدوام المذكور لانا لا ينافي الهلاك لفظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفي في الهلاك الخروج عما لا ينتفع به كما في حين الهلاك ولئن تنزلنا اي وان سلمنا
ان الهلاك يستلزم الفناء فيجوز ان يكون المراد به اي بقوله كل شيء هالك الا وجهه انه كل ممكن فهو
هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم قال
بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب لكن ينعكس ظله في مرايا الممكنات فظن انها موجودة
فكل ممكن هالك في نفسه كما قال الله تع ولم تكن شيئا والآن كما كان وهذا قوله خارج عن طور العقل
حاصل هذا الجواب ان يقال لم لا يجوز ان اللازم هاهنا ذكر تم لانه لا منافات بين هذين الامرين فان
المراد من دوام اكل اهل الجنة في قوله تع اكلها دائم هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي و
المراد من الهلاك في قوله تع كل شيء هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا منافاة
بين الدوام النوعي والهلاك اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي ولو
سلم ان المراد بالدوام هو الدوام الشخصي لكن لا نسلم انه ينافي في قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
لان المراد به هو الخروج عن الانتفاع به وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء ولو سلم ان
المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي في قوله تع اكلها دائم لان المراد من قوله
كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته اي باقيتان لا تفنيان ولا يفنى
اهلهما اي خالدان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تع في حق الفريقين خالدين فيها ابدا وا
ما ما قيل كانه اشارة الى جواب سائر وهو ان يقال ان قول المصباقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما ينافي ما قيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله واما ما يقيد

من

من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقد لتم كلها لكن الا وجهه فلا ينافي البقاء جواب اما هذا
المعنى اشارة الى قوله لا يطرء عليهما عدم مستمر لكن قد عرفت اشارة الى ان قوله على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء انه لا دلالة في الآية في قوله تع كل شيء هالك الا وجهه على الفناء وذهب الجهمية
الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهم اصحاب جهم صفوان وهو الجبري وهم القائلون بانه اذا دخل
اهل الجنة والنار النار فاستقر اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار بقدر اعمالهم واهل اذا قرهم الله العذاب
بقدر اعمالهم وكونهم ثم اقنى الله تع الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تع هو الاول
والآخر واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية مدة ومدة فلا بد من فنائهما وبانه
الاحراق يفني الرطوبة واليبوسة وهما شرط الحيوة فيقال الحيوة معه خروج عن قضية
الفعل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بانه
الحيوة بخلق الله تع بلا شرط اليبسة والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان ما
وبنار الدنيا لا يتاذى بها والاولى ان يقال حيوة الجهنمي يفنى ويتجدد كل حين كما قال الله
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الآية وهو اى ما ذهب اليه الجهمية قول باطل
لفقد الكتاب والسنة والاجماع ليس عليه اى على مذهب الجهمية شبهة فضلا عن حجة اى دليل
لا يفيد شبهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون قطعية والكبرى قد اختلفت الروايات فيها فروى
عن ابن عمر رض انها تسعة الشرك بالله اى الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم وقتل النفس
فتل نفس بغير حق احتراز عن القصاص والقتل بسبب يوجب القصاص وانما سقط في
الدنيا لتعذر الطلب وقذف اى رمي المحصنة بفتح الصاد وكسرها وهي الحرة المكلفة
المسلمة العفيفة احصنها الله تع عن القبايح والزنا بالكبيرة احصنت فرجها من الزنا وشرط
محصنا والرجم الدخول بنكاح صحيح والزنا وطء الوطئ في قبل المرأة خالية عن الملك و
شبهة فوطئ البهيمة والملواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطئ المرأة
ظهارا زوجة اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه والفرار عن الزحف وهو الجيش الذي يرى لكثرة
كانه يزحف اى يدب دبيبا والمراد منا الفرار عن الجيش الغزو ولكن يجب ان يقيد بالمسلم و
والضعف والسحر بفواظها امر خارق للعادة من نفوس مشريرة باعمال يجري فيها التعليم

فيحرج الجهة والكرامة اذ لا شرف فيها وقيل السحر شيء تتخيل الناظر انه قد فعل شيئا
فلانا في نومه فعله او تخيل انه قتل فلانا وما قتله وما اشبهه ذكره وامام الحرمين
اليتيم لا لجهة الشرع كما قالا الله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن الاية واما ما
اخذه قضاة الزمان حق للقسمة فاصله مشروع اذا تيقن له من بيت المال حق وكميته
مشكلة وعقوق الوالدين المسلمين ولا الحاد في الحرم اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه
كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته الالحاد في اللغة الميل عن القصد ولذا سمي
اللحد لحدا لانه في ناحية المحفر العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين
وطعن زاة ابو هريرة رض اكل الربا وهو زيادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس
والدرهم مع الدنانير يختلفان في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر الكل لكونه
معظم منافعه وزاد ح رض الله السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قد يغاب به كان
او حافظ بلا ثان، ويكفيه ولفاتها عشرة دراهم عند ابي حنيفة رحمه ربع دينار عند
الشافعي رحمه وثلثة دراهم عندهما كر رحمه وشرب الخمر وهو المسكر من ماء العنب بني
عند ابي حنيفه واصحابه وعند الشافعي لا يشترط في المسكر من اي ما كان نيا او غيره بني
وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكر وان كان من غير العنب او النثر
كقطع الطريق مع اخذ المال فانه السرقة وكايذاء الرسول فانها فوق العقوق الوالدين وقيل كل ما كان توعد عليه الصغير فيه عليه ما يدل عليه الشارع بخصوصه في القرآن
او الحديث كالحد في الدنيا والوعيد بالنار في الآخرة وكل ما اليتيم وقيل شرط ان
يكون الوعيد شديدا وقيل كل معصية اخر الله على العبد وهي كبيرة وكل استغفر
منها وهي صغيرة ولذا قالوا لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
قال صاحب الكفاية الحقانها اي الصغيرة والكبيرة اسمان اضافيان لا يدريان
فان كل ذنب اذا نسب بالاعتبار وكل معصية اضيفة الى ما فوقها وهي صغيرة واذا
اضيفة الى ما دونها وهي كبيرة فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط
تستقد العدالة في الشهادة دون الصغيرة وكذا اية الحديث فرقوا بينهما بانه

في الاخير

الصغيرة

الصغيرة تكفر باجتناب دون الكبيرة كما في ورد في الحديث ان الصلوة الخمس والجمعة
الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات بينهن اذا اجتنب الكبائر وحملوا عليه قوله
تع ان الحسنات يذهبن السيات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما
بل هو مع لغوي لا كلام فيه والكبيرة المطلقة اي بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة
الى الشيء هي الكفر فلا ذنب اكبر منه وبالجملة اي حاصل الكلام المراد ههنا ان الكبيرة التي
هي غير الكفر لا يخرج العبد من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اي بين
الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من
حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من تكب الكبيرة
من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى باعمال الاعمال الصالحة ايضا
يلزم ان يكون مؤمنا عند هم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان من
تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما
ذكرنا بناء مفعول له حيث زعموا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولقائل
ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة الايمان يلزم ان يكون مرتكب الكبيرة
كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين
اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيات يذهبن الحسنات خ ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحيط جميع الطاعات للتناقض بين الاستحقاقين فرد عليه بقوله تع ان الله لا يضيع
اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات الف سنين لاجل
عة من المحرمين خدم كريما مائة سنة ثم حالق امرأة حسناء او امرد ثم انهم اختلفوا في الاعمال
فعند ابي علي الجبائي وابنه هاشم واجبة وعند ابي الهذيل الطاعات اواجبة او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ومن لا ينبغي ان يكون مذ
هب العاقل ولا تدخل اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب
الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان قيدا ان التصديق تطلق يصدور

... فعلم

العصيان على الانبياء فلا اقل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء فقد كفروا ان يقولوا فقد تر
كوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر وجوه الا
ول ما سبق من ان حقيقة الايمان اى الايمان الشرعى هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن
الاتصاف به اى بالتصديق القلبى الايمانى فيه وهو الكفر فمن وجدوه منه الاقرار باللسان
وتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يستبد التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف
بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق وان التكذيب الا بالشك و
التلوق وانه كفر بالاتفاق ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او خفة
كلها ابغض الغيرة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من الله تع ورجاء المغ
المعفو عن الجرحة من عفا اذا درس والعزم العزم فى اللغة توطين النفس على الفعل على العزيمة
عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة الرجوع فاذا وصف
العبد بها كان بورعا من المعصية واذا وصف البارى تع اريد بها الرجوع عن الغضب الى المغفرة
والتوبة على قسمين ظاهر وباطن فالظاهر هى التوبة من الذنوب الظاهرة وهى مخالفة اوا
مر الشرع وتوبته تركه الى الموافقات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذ
نوب الباطن وهى الغفلة عن الذكر حتى يتصف به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة
النفس قطع علائق الدنيا والاخذ بالتجرد من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال
فى ضم الاوقات بانواع الحلوات والتفكر فى بواطن الآيات وانا المصنوعات الملكوتيات وترك التطلع
للكرامات والاعجاب بالتطلع يرد عليه ويلقيه لانه فى الاثناء فى الاقتصار ان قوله تع محمد
الاقدم مبتدأ وقوله لا ينافى خبره تع جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام على الكفر
كفرا اصلا فاجاب بقوله تع اذا كان بطريق الاستحلال اى تعمد الكفر حلالا او طلب الكبيرة حلالا والا
ستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب اى التكذيب الله ورسوله ولا نزاع فى ان من المعاصى اى
اى بعض المعاصى ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلما لكونها اى كونه ما جعله الشارع كذلك اى امار
ة معرفا كذلك الكافر فى موضع رفع اى الامر كذلك ويجوز ان يكون نصبا صفة لمصدر محذوف
بالادلة الشرعية كسجود جميع ساجد الضمير والفاء المصحف فى الفاء وواو والتلفظ بكلمات الكفر

ونحو ذلك مما ثبت بالادلة الشرعية كفر فان خالجه ذكر العلامة ارتفع التصديق القلبى ولا يكون الا
قرار باللسان معتبرا وبهذا اى بما ذكرنا من قولنا والا نزاع فى ان من العاصى اى بعض المعاصى
الايمان اذ الايمان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر باللسان المصدق بالقلب
كافرا بسبب شئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى والاباة و
الاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى اى على مرتكب الكبيرة كقوله تع يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص الآية وكقوله تع يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا يعنى
صادقة فى توبة ويقال تنصحون لله تع فيها من نخاخير تفاق سيدنا عمر بن الخطاب رض عن توبة
النصوح قال عمر رض هو الرجل الذى يتوب على عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا وقوله تع و
ان طائفتان من المؤمن اقتتلوا الآية وهى كثيرة اى الآيات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن
على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل الوجه الثانى ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان و
تدخله الكفر فى اطلاق الله تع فى ايات ورسوله فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللا
زم باطل وهو الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم الثالث اجماع الامة الاجماع
المعزم على امر محكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين على حكم شرعى امره محمد عم فى عصره
عليه من خصوص الى يوم القيامة على الصلوة على اموات من اهل القبلة عن غير توبة والدعاء
معطوف على الصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق متعلق با
جماع الامة على ان ذكر اى الصلوة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن يعنى ان مر
تكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجمعت الامة بالصلوة على امات من اهل القبلة من غير
تفرقة بين المطيع والعاصى والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء
والاستغفار غير جايز والملزوم باطل واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد الاتفاق فيما على ان مرتكب الكبيرة فاسق من قولهم فسقة الوطنة عن تحرير شرطها
اذا خرجت والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله تع بارتكابه الكبيرة ولما وجبت
الثانى التفاعل وهو يوجب كلا احيانا مستحقا اياها والثانى والثانى الانفعال وهو ان
يقاد ارتكابها غير مبال والثانية المجردة وهو ان يوجبها كلا مستصوبا اياها

واذا شاء فهذا المقام وتحطي خطط خلع ربقة الايمان من عنقه والتلبس في كفره وما ادراك هو
في درجة التقاضي اولا تهماك ولا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو معنى الا
يمان والمعتزلة تقاولوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب
الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر اختلفوا في
انه اي الفاسق مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق
وهو قول الحسن البصري المنافق في اللغة مشتقة من نافق النيروع ويكون للنيروع
جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء فيظهر نفقه في احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمي
المنافق منافقا لانه يظهر عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام لا الكفر احتج الحسن البصري
بقوله عم اية المنافق ثلثا اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا تمن فان وبان من
اعتقد ان في البيت مهلكا يدخل فيها ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوابهما مامر من
الوجوه الثلثة ان الكبير لا يخرج من الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلثة اذا
صارت ملكة لشخص كانت اية النفاق فاخذنا المتفق عليه اي الفاسق وتركنا المختلف في
وقلنا هو فاسق وليس هو من ولا كافر ولا منافق والجواب عنه اي عن الوجه الاول ان
هذا اي المذكور من الدليل احاد ات للقول المخالف لما اجمع واللازم متعلق فمخالف علية السلف
من عدم بيان ما في لما المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا لانه مخالفة القدماء باطل لا
محالة الثاني اي الوجه الثاني للمعتزلة بانه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله ع لا يزني
مؤمنا حين كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله ع لا يزني الزاني هو مؤمن
من وجه الاستدلال هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني الزاني اي
لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا وقوله ع لا ايمان لمن لا امانة له وجه الاستدلال بهذا الحديث
انه ع سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبايد ولا كافر معطوفا
على قوله ليس بمؤمن من لمن تعوا لدة من ان الامة كانوا لا يقتلون اي مرتكبا الكبيرة ولا يجزون
عليه احكام الموتدين ويد فنون في مقابر المسلمين والجواب عنه اي عن الوجه الثاني ان المراد

بالفاسق

بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق بدليل ما بعده من قوله تع وقيل لهم
ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة
في الزجر اي المنع عن العاصي على ان هذه الافعال السيئة من شان المؤمن كانها ينافي
الايمان لا يجامعه ويجب الحمل لئلا يلزم ثقل لفظ الايمان عن معناه المعهود بدليل الآيات هذا
اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناو
ل الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة والزجر مع انه يتناول الكل
وغيره وذكر العام واراده الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فا
جاب الشارح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث تدل
حراما على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث اجمالا عليه فحمل المجمل على المفصل لا
ن القاعدة حمل المجمل على المفصل ومن العكس والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال ع لابي ذر تما بالغ في السؤال وان زني وان سرق قوله وان زني وان سرق
مقول القول على زعم ابي ذر حين قال ع لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله وان زني وان سرق وكرر ذكر حتى قال ع وان زني وان سرق على رغم
انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تع ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله تع ومن كفر بعد ذلك اي الايمان فاولئك
هم الفاسقون وقوله ع من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مطوف فان
الفاسق مختص بالكافر كقوله تع ان العذاب خالد من كذب وتولى اي اعرض اصلا الاعراض
الذهاب عن المواجهة الى جهة الغرض لا يصليها اي لا يدخل النار الا الاشقى الذي كذب
وتولى كقوله تع ان المخزى اليوم واصل الخزي ذل يستحي منه والخزي هنا لا عموم له عندنا
فلا يلزم الخزي مطلقا في الكافر ونقول المراد عموم الخزي الكامل فيلزم الخصاء
افراده في الكافر لا لخصاء افراد الخزي مطلقا فيه والسوء على الكافرين اي غير ذلك
والسوء بالفتح الرداء والسفاهة بالضم الرد والمكروه والجوب انتهى اي النصوص
متروكة الظاهر فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولا نزاع في كفره والفاسق محمول على

اعد اليها وخل سبيل رسول الله وقال انما استغفر ربي واتوب اليه وكبر فلما فرغ عن صلوته
قال له علي رضي ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة
فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضي من الذنوب الندامة ورد
التضييع الفرايض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذا
قة النفس مرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك فيما قارفته
منع التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل قال الا
مدي اذا اشرف على الموت قدم على فعل صحة توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم
على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على معصية لاخرارها بيدنه واخل الما
بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقة مثل ان لا يذنب سنة او معصية نع المعا
صي والازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تع وهو الزنا واللواطة
والتفية والبهتان اذا يبلغ منتهاه واعنابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تع
فاذا تاب اليه الله تع فانه يغفره فلما بلغ الحد الذي بهته واعنابه فاذا جعله للذي بهته في حل
وتاب الى الله فانا ارجو اباه الله تع يغفر له وكذلك اذا اذى بامرأة او لها روج فان ههنا
مامر يجعله فكر في حل فان الله تع لا يغفر له لان ههنا خصم الادمي واذا جعله فكر الرجل في حل
وتاب والى الله تع فانه يغفر له ويكفي تحلله منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق علينا فقد
حللناه فجعله في حل وعفو وعن كل خصومة بيني وبينه وذكر لان هذا اصلح بالمعلوم على
المجهول وهو باين وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة مامر يذكر الذنب لا يغفر
له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تع وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج
فان التوبة لا يكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لان ههنا مامر يات بالتوبة على شرطها
وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤدي يد فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد
الله تع وهو ان يقصد اموالهم او يغصبهم او يشتمهم فهذا كله التوبة لا يكفيه ما لم يرض عنه
خصمه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيات تذهبن الحسنات فتح وذهب الجمهور منهم الى
ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم ورد عليه بقوله تع ان الله

في هذا المعنى اي في ثبوت
نعم الغفران لكبيرة تع غافر الذنب الاية وقوله
اسرفوا الاية وقوله تع ولكم المعفو ذو
نبي عبادي الاية وقوله تع قل يا عبادي
الرحمة ومن الاحاديث ما رواه معاذ عن رسول
الله عم من قوله عم وحق العباد على الله تع ان
لا يعذب من لا يشرك به شيا فقلت يا رسول الله
افلا ابشر به الناس قال النبي فيكلوا او قوله
من احد يشهد ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله صادقا من قلبه الا حرم
الله عليه النار وروى عن ابي جحيفة بين معاذ

الكامل في فقه لان مطلق فسقه لا ينحصر في الكفر بعد الايمان والعذاب على من كذب بعض
لاعلم للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا بكذبين والمراد من الحديث من استحل
ترك الصلوة عمدا فقد كفر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع معطو
في على للنصوص المنعقد على ذلك عامة من الخوارج اعما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد باجماع
والله لا يغفر ان يشرك به الاشراك جعل احد شريكا بالحد والمراد هنا اتخاذ الله غير الله اي
الكفر مطلق لا يغفر فان الكافر مطلق الايمان له فان ظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان
فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان قال بدين بريين فكتابي وان قال بقدم الدار والعالم الحوادث
اليه فدهري وان كان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فمذنديق باجماع المسلمين لكنهم
اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وهو الاشعري اي اجواز
غفران الشرك عقلا لان العقل لا حق فيه يحتم استقاط مع ان فيه نفعا في للعبد من غير حذر لاحد
وانما علم عدمه اي عدم الغفران بدليل السمع لان عند الاشعري لا يقبح من الله تع شيء ويحتمل
الى انه يقبح عقلا لان قضية الحكمة اي مقتضى الحكمة معقول بالاشراك على معنيين الاول كون
الحق بحيث يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وثانيهما كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة
الجامعة التفرقة بين المتماثلين لان الله تع حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والا
سائة اي المحسن والانعام الا للمسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلما وذلك يستحيل من الله تع
والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون
سفها والكفر اي والحال ان الكفر نهاية في الجناية المعصية لا تحتمل صفة الجناية الا اذا
ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده اي الكفر حقا ولا
يطلب اي الكفر محفوا ومغفورة فلم يكن العفو عن الكفر حكمة وايضا هذا جواب عن سوال
مقدر وهو ان يقال ان مثلها ثبتا في الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب بقوله
وايضا هو اي الكفر اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد يعني ان عذابه يجب اعتقاده واعتقاده
ابد وجزاؤه ابد وهذا اي الكفر بخلاف سايد الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
الكبايد مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبيح ويعزم على ان لا يعود روى جا
بدان

لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن مجازاته من الحكيم الكريم البار كما عاتاه ينا والقمية
من الربوا او جرعة من الخمر كمن ذبح كريما سنة بخلا امن اوامره وفي تقدير الحكم ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته اي العفو يعني في المتن تقدير الآية لان المص قال ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء والآية في الاصل العلامة الظاهرة ويقاله للمصنوعات من حيث انها تدل على
وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل
واستقلال ما من اي لانها تبينة ايا ما كان من اي جنس او من اي ثانيه واصلها اوية كثوبة
او اوية كتمرة ابدلت عينها على غير قياس او ثانية كقايلة فخذفت الهمزة تخفيفا
والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة نحو قوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا و
قوله تع غافر الذنب وقابل التوبة الآية وقوله الذين امنوا ولم يلبسوا اي انهم
يظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون والمعتزلة تخصونها اي المغفرة بالصغاير
او بالكباير المقرونة بالتوبة رد بان الترك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى بالتخصيص
ما دونه وايضا مغفرة تايب واجبة عندهم فلا يظهر فايدة قوله لمن يشاء وقيل فايدة
التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشية الله تع وتمسكوا بوجهين الاول الايات
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع
وان الفجار لفي جحيم الآية وعد يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيرا او وعدته
شرا واذا اطلق فالخير والشر قالوا اي في الخير الوعد والوعدة وفي الشر
الايعاد والوعيد وقد اوعده ويوعده اي وعد العقاب على الكباير واخبر به
فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال حاصل الوجه
الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير
المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين في الايات والاحاديث لكن اللازم و
كذا الملزوم والجواب عما لوجه الاول انها اي الايات والاحاديث على تقدير عمومها
في المؤمنين والكافرين يعني لانم ان تمكر الايات والاحاديث عامة في جميع العصاة

لا

لاحتمال ان يكون مختصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض فما تدل عليه
الوقوع اي وقوع العذاب دون الوجوب اي وجوب العذاب حتى لا يجوز المغفرة قبل ان يسلم
وقوع العذاب المخلد لهم يثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب
وقد كثرة اي والحال قد كثرة النصوص في العفو اي عفو العصاة فتخصص المذهب المغفور من
عمومات الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اي في الجواب عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضي عند الشارح
بان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تع والمحققون على خلافه كيف اي كيف يجوز الخلف من الله تع في
الوعيد وهو اي الخلف تبديل للقول وقد قال الله ما يبدل القول لدي يعني للخلق لوعيدي
وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدي لانه كذب
عندي فلا يغير القول عن جهته لاني اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضلوا مع الثاني ان المذنب اذا
علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك اي عدم العقاب تقريرا له اي العبد على الذنب واغراء للغير عليه
اي على الذنب وهذا اي التقرير والاغراء ينافي حكمة ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن
الذنوب والمعاصي والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم
كيف اي كيف يكون موجبا للظن والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد
ترجح جانب الوقوع فيكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع
العذاب للاغراء بالنسبة لما كرره واحد كفى به زاجرا الباء زايدة اي كفاه ويجوز العفو عن الصغيرة
سواء اجتنبت الكبيرة اي الصغيرة عن الكبيرة ام لا لدخولها اي الصغيرة تحت قوله تع ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وهذا يدل على جواز ما قدرته تع بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة
وجواز الحكم على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص وقوله لا يقال اي لا يترك صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها اي عدها والاحصاء انما يكون للسوال والمجازات اي بعد ذكر من الايات والاحاديث
الدالة على جواز العفو عن الصغيرة وذهب المعتزلة اي الى انه اذا اجتنب الكباير ولم يجز تعذيبه انه يمتنع
عقلا بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تع ان تجتنبوا كباير
ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم اي صغايركم يعني نكفر سيات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن
الكباير وح يكون المراد من السياة الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لان دعواهم عدم جواز العفا

لا يلزم

على المصيرة على تقرير الاجتناب واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل فبعيد الآية
ان المجتنب عن الكفر لكفر سيئاته جوازا وجوبا بالنصوص الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو
حمل الكبائر على مقابل الصغائر لتعين تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن
الكبائر وجمع الاسم بهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانم ان المراد بالكبائر هي الكفر لانه
لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الاية
فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر
فلا يكون الجواب المذكور هو ابا عن كسند لال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر كاليهود والنصارى والمجوسية وغير ذلك وان كانت الكلية واحدة في الحكم اي في الكفر او الافراد
معطوف على انواع الكفر القائمة بافراد المخاطبين على ما تعهد من قاعدة ان متقابل الجمع وهو
تجتنبوا اي بالجمع وهو الكبائر تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم اي ركب
كل فرد من افراد القوم كل فرد من افراد الدواب ولبسوا ثيابهم اي لبس كل فرد من افراد
القوم كل فرد من افراد الثياب فحينئذ يكون معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان تجتنب كل حكم
كفر نكفر عنكم سيئاتكم والعفو عن الكبيرة اي من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز
بهذا مذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون ذلك الا انا عادة ليعلم ان ترك المواخذة
على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق به اي العفو قوله اذا
لم يكن عن استحلال وهو عند الشرح حلالا او يطلب كونه الشيء حلالا قيل عفونا اذا ما بها
ونحو ما كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله
الله سيئاتهم حسنات يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان
المعصية العصمة والطاعة ويقال انه يبدل الله تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات وروي
عن ابي سعود رضي الله عنه قال ان يوم القيامة اذا اعطي كتاب الانسان اليه فيرى في اول الصحائف
وفي الآخر حسنات فلما رجع الى اول الكتاب راى كلها حسنات فيه لانكرار والاستحلال كفرا اي عنقا
حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف الفعل فانه حرمته خلافا كما ذكر في شرح
التوضيح وفي شرح المجمع للكرماني ما فيه من التكذيب المنافي للتصديق القلبي وبهذا اي باستحلال المعصية

يدل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ونحو ذلك او على سلب اسم الايمان عنهم معطوف على تخليد العصاة والمراد
بالسيئة والخطيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانه
من الخطاء مثل قوله وما ابهم بمؤمنين والشفاعة ثابتة اي من جملة اصول اهل الحق الشفاعة
وهي الشفاعة هي ضم ثقل صاحب الحق ليجمعها على مسئلة الحاجة من المشفوع اليه وهي
ماخوذة من الشفع للرسل والاخيار الاولياء رضوان الله تعالى عليهم العلماء والزهاد اي في حق
اهل الكبائر في اي الحشر وبعد دخول النار فان قلت الحكم في المكررة ان يستفاد تركيبه
فما ان الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون حرمان اهل الكبائر اولى قلت الاستحقاق
حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا اي الخلاف مبني على ما سبق من
جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم اي المعتزلة لما لم
يجز العفو لم يجز الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم
اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لها لا تجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم
والشفاعة انما يكون لجائز الطرفين لتصحيح احدهما لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك
للنبي عليه السلام لذنبك والمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين والمؤمنات ومرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن والمؤمنات شفاعة لهم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان اسلوب اي طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا اي وان لم يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق باسهم البالغ الى الشدة ومنه يقال لا باس عليك اي لا شدة عليك فيقال لهذا
شيء لطرب الباس لان فيه شين معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اي مقام تقبيح حالهم يقتضي
ان يستحوا بما يخصهم اي الكفار لا بما يعمهم وغيرهم فهذا الاقتضاء اثبت حجة الشفاعة
للمؤمنين اما الشفاعة لدفع العذاب او لزيادة الثواب فالاية عنه مطلق فيجري
على اطلاقه وليس المراد من هذه الآية الكريمة ان تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة

باكفار يدل على نقيض ما حكم عما عداه فيثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة
على من يقول بمفهوم المخالفة يعني انا نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم يغفر شفاعة
الشافعين على الكافرين فيفيد عاصيهم حتى يرد علينا سؤال بل نستدل بسلوب هذا الكلام
ومقتضى المقام يعني بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفي تقعها عن الكافرين معنى عند القصد
التي تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم
الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم بطريق
الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي رحمه دون البعض الآخر كالحنفي رحمه وقوله
عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى
اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احاد بها حد التواتر واجمعت المعتزلة بمثل قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل بالتاء والياء منها اي من النفس شفاعة
هذه الآية نزلت حينما كانت اليهود تقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن وهو سيحمي
عم ذبيح الله رد اعليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا ما وقوله
وما للظالمين من حميم اي قريب لا شفيع يطاع اي يقبل وجواب بعد تسليم دلالتها على
العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
يعني لانا اولا ان سند الآيات تدل على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال لا تقبل
ان يكون المراد بعض الاشخاص وبعض الازمان والاحوال ولئن سلمنا ان سند الآيات
تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتوفيقا
بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام
الله تعالى غير جائزة ولما كان لفظ العفو والشفاعة ثابتا للمشفوع له بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جوابا بانا العفو الجائز متعلق بقالت عن الصغائر
مطلقا اي سواء كان مرتكبها تاب قبل الموت او بعده كما وعن الكبائر بعد التوبة وبان شفاعة لزيادة
الثواب اي طلب زيادة تغيير الدرجة للمشفوع قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة
الثواب لا الدرء العقاب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب عن الكبيرة ومرتكب الصغيرة

المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم اي المعتزلة فلا معنى للعفو قبل استحقاق العذاب ثابت
لاهل الكبائر ومشروط بالتوبة انما هو العفو عما يتبعه اي العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لانتفاء
ثبوته واما الثاني فلان النصوص دالة على شفاعة لمعنى طلب العفو عن الجناية لا على ما ذهبوا اليه
من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا تكون الا
لدفع المضار والا لكنا شافعين للنبي عم حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا
ولو شرطان كون الشفيع اعلى من المشفوع اورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى
قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه بدليل عليه اشتقاق الشفع لانه
انما سمي شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له في طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة
على دعاء الرجل لنفسه وانما يطلق على عامة للنبي عم اما لاشتراط العلو في الشفيع او لاشتراط
العجز في المشفوع له ثم اعلم بان زيادة المدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما الشفاعة يطلق
عليه مطلقا او مع الشرط المذكور فمحل بحث فيه كذا اطلاقه على تحقيق الكافر بدعاء
الرسول كما ورد في الخبر الصحيح واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة
اي جمهور اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تعالى في حق
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اورد عليه ان حسنات الكافر تحبط
بالكفر وسيآت المؤمن مغفورة باجتناب الكبائر فما معنى الخير بما قيل الذرة من الخير و
الشر قيل بان حسنة الكافر تؤثر في بعض عقابه وسيئة المؤمن في بعض ثوابه وقيل من
الاول مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لا يتحقق الخروج من النار
كما قاله الشارح الدقيق المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر
نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الذي يجيء على وجه الاول المال كقوله تعالى
ان ترك خيرا اي المال والثاني الايمان كقوله تعالى ولو علم الله تعالى فيهم خيرا اي ايمانا والثالث
الفضل كقوله تعالى انا نرجو ان يغفر لنا خطايانا ان كنا اول المؤمنين والرابع العاقبة كقوله تعالى وان يشكر يرضه لكم
الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر ونفس الايمان هذا جواب ما يقال وان يقال يمكن ان يرى
العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى

جزوه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه اى الموعود جزاء عمل الخير قبل دخول النار
بط بالاجماع لانه لو جوزى لزم دخوله فى الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا فى الجنة
ولو دخل فى الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله فى النار ان يكون
خالدا فيها لان الخلود فى النار مختص بالكافرين فتعين الخروج من النار لقوله تع وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى الآية وقوله تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس ولبس البستان الذى فيه الكروم والاشجار والجمع فرادیس وفى
جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق
من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا دليل عقلى
الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل اى والحال قد جعل الخلود جزاء للكفر الذى
هو اعظم الجنايات فلو جوزى به اى بالخلود فى النار غير الكافر كانت زيادة على قدر
الجناية فلا يكون المجزى به عدلا لاستوائه مع الكفر فى الابدية يرد عليه جواز التفاوت
بالشرع والضعف وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او
صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم الذى لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا
اجتنب الكبائر من اهل النار على ما سبق من اصولهم اى المعتزلة والكافر مخلد فى النار
بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين احدهما اذ اى صاحب الكبيرة يستحق
العذاب وسواى العذاب مضرة خالصة دائمة اى لا ينقطع ابدا فينافى استحقاق الثواب
الذى هو منفعة خالصة دائمة والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط
بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات
ولقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية قال ابو على الجبائى وابو هاشم ان
المحبط تحبيط الطاعات اذا زادت الطاعات احبطت المعاصى والجواب منع قيد الدوام
بل يقال لانم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافى بين الثواب
والعقاب بل يجامع تم بيانه ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافى الاستحقاقين يستحق

المنفعة

المنفعة الدائمة من جهة الدائمة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة
بالحسنة اولى كما مر بل مع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب واما الثواب
فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه ثم يدخل الجنة بان يقال لانم
ان صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب
العذاب المنافى للنصوص الدالة ع الخلود اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة لقوله تع
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع ومن يعص الله ورسوله ومن يتعد
اى يتجاوز حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب اذ قائل يكون مؤمنا اى لاجل كون المؤ
مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود اى جميع المنهيات والمشروعات
وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب والضمير البارز فى شملته راجع الى
من ولو سلم انه غير كافى اى ولو سلم الخلود على معناه الاصلى فالخلود قد يستعمل فى المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد فالخلود والكفار لا معارض له فيبقى على ظاهره وخلود اهل
الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال التبى عصم الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه
اسم نبينا ع صفته ودعوته والجاهدون لدار الاسلام لاعذر لهم فهم الخالدون
فى النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا مليسما اسمه محمد ادعى
النبوة ومنهم من لا يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفرقتين فعذور فى الكفر
ونقل مثله عن الاشعرى ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود اى عدم
خلود صاحب الكبيرة فى النار كما مر اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص حتى اذا
ذبح كبش الموت بين الجنة والنار وادى اهلها بالخلود ليس اهل النار من الخلاص
فاستاسوا بالعذاب ولم يتاملوا حتى امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو ذهب عليهم نسيم
الجنان استنكروه وتعذيبه كالجعل بتطيب الروث وبيانه لم من الورود والايمان
فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله مع الاذعان يقال اعتذر بحق الى طاعن
لما كنت التمس منه وجعله صادقا اى جعل حكم المخبر به صادقا افعال اى الايمان من الافعال

سبب الايمان وكن الايمان حكم الايمان شروط الايمان
الجزء الثانى الاقرار والتصديق نوعا الحكم الشرعى

من الامن والهمزة في الاصل للتعدية بمعنى جعل الغير امنا من الكذب والضرورة
بمعنى ان المصدوق به امن من تكذيبه لغيره فقوله كان صفة امن به اى لفظ امن به امنه
اى الجأه التكذيب اى عن التكذيب والمخالفة بكلمة الظن اما لاحتمال الضرورة او للتشبيه
الايمان العدمي بالايمان اللغوي هذا الذي هو معنى الامن فيتعدى الى الايمان باللام لاعتبار
معنى الاذعان والقبول كما في قوله تع حكاية عن اخوة يوسف عم لابينا وما انت
بمؤمن لنا اى بمصدوق وبالباء لاعتبار معنى الاعتراف كما في قوله تع الايمان ان تؤمن
بالله جواب عن السائل عن الرسول عم ما الايمان الحديث اى اقرء الحديث او تم الحديث
ان تصدوق وليس حقيقة التصديق كما قال بعض المحققين ان يقع في القلب نسبة الصدوق
الى الخبر او الخبر اى ليس تصور نسبة التصديق الى الخبر او الى الخبر من غير اذعان وقبول بل
هو اذعان وقبول لذلك اى لوقوع نسبة الصدوق الى الخبر في القلب بحيث يقع اسم التسليم
اى الانقياد وتسمية تسليما لزيادة توضيح لمعنى الاذعان على ما صرح به الامام الغزالي
في تفسير التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار وباجمله هو اى الايمان المعنى الذي يعبر عنه
في الفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال تعليل لقوله عم
المقابل في اوايل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صوح بذلك رئيسهم ابن سينا تعليل لقوله
اى صرح بان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي بعينه المعتبر عند بكرويدن فلو حصل المقابل
هذا المعنى اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب عن الاشكالات الواردة في هذا المقام
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه اى على بعض الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد
للصنم لا للتعظيم ثم حكم بكفره بينه وبين الله واطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه
مع جهله ان عليه شيئا من امارة التكذيب اى تكذيب الله ورسوله والانكار كما اذا
فرضنا انه اصر اصدوق بما جاء به النبي عم وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك
شدة الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار فجعله كافرا لما ان بين النبي عم جعل
ذلك اى شدة الزنار وسجد الصنم علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على
ما ذكرت يستدل لك الطريق لاحل كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان اما واذا

عرفت

عرفت معنى حقيقة التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به
النبي عم من عند الله فيكون معنى الشرعي للايمان اخص من المعنى اللغوي لانه هو التصديق
المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق النبوي اى التصديق النبي عم بالقلب في جميع
ما علم بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه
العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال لوجود الصانع ووجوب صلوة الخمس ووجوب
صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عم
قوله ما علم بالضرورة ليخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فانها لا يكفر
منكر الاجتهاديات بجحده به والضمير في بجحده عايد الى فيما وعلم الضمير في به عايد الى
النبي عم وفي عند الله تع اجمالا اى تصديقا اجماليا فانه اى الاجمال كاف في طريق
من عليه الايمان يعني جاء في حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج
من حفته اى جاء من حفته ويكفي الاجمال فيما لو حظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لو حظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا ولا
يحظ درجته اى درجة التصديق الاجمالي في الايمان التفصيلي اى من آمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات فالمشترك المصدوق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة لان الايمان في اللغة التصديق والمشترك مصدوق
بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق دون الشرع لا خلل اى المشترك بالتوحيد
اى توحيد الله تع الذي هو من جملة ما جاء به النبي عم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد
الايمان اللغوي اى الاذعان بقوله تع ما يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون فانه يدل على عدم اجماع الايمان مع الشرك فلا بد من حمل الايمان
المذكور فيها على معناه اللغوي والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق ركن لا
يحتمل السقوط اى لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه حتى لو تلفظ بكلمة التصديق
القلبي بالاكراه كان كافرا والاقرار قد يجعله اى السقوط كما في حالة الاكراه حتى لو وجد
كلمة على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمن البتة وقولهم انتفاء الطرف

يستلزم الكل انما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان
التصديق بنفس الايمان وكونه نفسا او جزءا في الطالبين جايز في الماهية الاعتبارية
مع ان جزء الساقط مقدر في حكم الثابت كما في حالة الاكراه وكما في الاخرس لكون ثبوت
اشارته مثل اقراره فان قيل لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق
باق في القلب الزهول انما هو عن حصوله اى عن حصوله في القلب واما حالة التذكير فلا
ذهول عما في القلب وان دخل عن تذكر وحصوله في القوة الدراكة ولو سلم فالشارع
جعل المحقق اى التصديق القلبي الذي لم يطرء عليه اى لم يعرض على المحقق ما يضاده في حكم
الباقي فان التصديق وان لم يبق في حالة النوم والغفلة الا انه في حكم الباقي لانه لم
يطرء عليه ما يضاده حتى كان المؤمن اسلم من آمن في الحال او اى ماض ولا يطرء اى الحال
لا يطرء عليه اى على الايمان ما هو علامة التكذيب بهذا الذي ذكر اى الذي هو اى ما
ذكره اختيار الامام شمس الدين السرخسي وفخر الاسلام صاحب البزدوي وهم
المروي عن ابي حنيفة رضه وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح وظاهر يجب
على كل منهما حقه من الايمان والتصديق حقه الروح والاقرار الجسد وانما خصت الاقرار به لكونه اصح وابين من سايرعمل الجسد وذهب جمهور المحققين الى انه اى الايمان
التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لانه جزء من الايمان لاجراء الاحكام في الدنيا
كالصلوة عليه في وقت موته لما ان التصديق القلبي امر باطن لا يطلع عليه احد لابد
له من علامة تفتح صدره بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تع لان التصديق القلبي
الذي هو حقيقة الايمان موجود وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا لانتفاء شرطه
واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله تع
ولا مستحق النجاة من خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر المتكلم وتركه على وجه الاباء
اذ العجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمقر على عدم الاقرار مع المطابقة كافر وفاقا لكونه
من امارة التكذيب والانكار ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس يعني
مؤمن في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله تع وبهذا اى بما ذكر من ان الايمان هو

التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام هو اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص
معاضدة اى مقوية لذكر اى كون الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط قال الله تع
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع وقلبه مطمئن بالايمان الاطمينان سكون النفس عن الاضطراب لشبهة وقال الله تع ولما يدخل الايمان في قلوبكم الاية لا يقال
يجوز ان يراد بتلك المنصوص من الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي خصصه
بالذكر لكونه اصلا ومستتبعا لغيره فلا ينفي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل
في عبارة الشارع هو المعنى الشرعي فكون الاقرار ركنا آخر احتمال لا دليل قبل كونه
دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره وقال النبي ع اللهم ثبت قلبي على دينك اى
على تصديقك وقال ع لاسامة اى لعلي رضه هلا شققت عن قلبه اى على من قال من مقوله قتل لا
اله الا الله هل شققت قلبه اى قال ع لم قتلته يا علي قال على علمته انه ما قال بقلبه
قال ع هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان دون التصديق بالقلب بهذا السؤال عام الورود على
المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان
هو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار وعن التصديق فقط
كما هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر ايراده على المذهب الذي هو
ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي والنبي ع واصحابه كانوا يتفحصون عن
المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قبله فعلم من معرفة
اهل اللغة ومن قناعة النبي ع واصحابه رضي ان الايمان هو التصديق باللسان دون
المجموع المركب ولا التصديق القلبي قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب اى ان
التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان حتى لو فرضنا هذا دليل على ان
التصديق عمل القلب لا عمل اللسان عدم وضع لفظ التصديق لمعنى ووضعه بمعنى غير
التصديق القلبي اى الاذعان والقبول لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان الملفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي ع مؤمن اى بالنبي ع بمعنى وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس

يعني سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي ولا نسلم ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان

المذكور في تفسير القاضي الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلى قلبه عن الاعتقاد
حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان المجدي
من النار والاول هو الايمان مطلقا ولما كان جمهور مذهب المتكلمين والمحدثين والفقهاء
ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الرافع ذلك بقوله
واما الاعمال فى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها يوما فيوما وساعة فساعة والايمان لا
يزيد ولا ينقص فيهنا اى البحث الايمان مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الا
يمان لما مر من حقيقة الايمان هو التصديق القلبي الذى يثبت من ان حقيقة الايما
هو التصديق القلبي كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه
غيره فعلا كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقته عبارة
عن ذكر وهو خلاف ما ثبت فى الدليل ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف
الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف
يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه اى العطف بدل على التغاير
وعلى ان العمل ليس بداخل فى الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه والى الظهر على الكل
وقد مع القطع بان العطف لجواز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة كما قال الله
تتنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان بالاعمال
كشجرة بالثمرة وقد ورد فى الكتاب ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تع
ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وهذه الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد
العامل وشرط مع القطع بان المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشيء
لنفسه لان الشرط لو كان داخلا فى المشروط لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه لان
شرط الكل شرط لكل جزء من الاجزاء وايضا ورد اثبات الايمان لمن ترك بعض
الاعمال كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود
القتال على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق الشيء بدون ركنه لو كان الاعمال جزء من
الايمان لما جاز اثبات الايمان على من ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء

بقي من يريد بقوله حجة لو فرضنا الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط بل كفر لكن
بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم
لعل مراد الشارح تاييد المذهب السابق لا الرد على مخالفتهم ولهذا اى ولاجل مجرد
الاقرار باللسان لا يكفي فى الايمان محال صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
وهو القوم الذى يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب قال الله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا باللسان
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فقوله ولما يدخل الايمان عن اخبر باللسان دون القلب
دون القلب فلم يكن مؤمنا ولكن قولوا اسلمنا اى لانقياد الظاهر دون الانقياد
الباطن واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه ليس مؤمنا لغة هذا اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر
بالجنان وحده مؤمنا مع انه ليس مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا فاجاب
بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه ليس مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام
الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عدم ومن
بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق
فدل على انه لا يكون فى الايمان فعل القلب فعلم منه اى معرفة اهل اللغة التصديق
باللسان وحكم النبي عدم واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي وايضا يحتمل ان
يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى ان النصوص
متعاضدة كذلك الاجماع منعقدة على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على
مجموع الجوابين السابقين بدلان على الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع
منعقدة على ذلك الاجماع منعقدة على الايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه منه من اقرار باللسان مانع من خرس ونحوه فظهر ما ذكرنا ان ليس حقيقة
الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
حتى من اظهر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار كذا فى شرح المقاصد

المت

و اللازم بط وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من جعل الطاعات
ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها اى الطاعات لا يكون مؤمنا كما هو راى
المعتزلة اى لا يكون حجة لاحد ما ذهب اليه الاعمال ركن من الايمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان لكن يخرج عن الايمان الكامل كما ذهب الشافعي وقد
سبق فتكان المعتزلة باجوبتها والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام
الطاعات ولا تنقص بارتكاب المعاصي هذا عند ابي حنيفة رحمه واصحابه واختيار الا مام
الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة الى انه تزيد وتنقص وهو المحكي عن الشافعي
وكثير من العلماء لما مر من ان التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والاذعان ولو
تقليدا كما ذهب اليه جمع وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال
نقيضه في حكم اليقين وصح الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين وصحة ايمان
المقلد ثم اكتفى باستناده على قول الرسول والاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي
ومنهم من شرطوه لكن ان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا
الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين تاوغ في
دار الاسلام ونواله عندهم قال النبي عليه السلام ومجانبه ولا في الذين ينكرون في خلق
السموات والارض وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء بالطاعات او ارتكب المعاصي تصديقه باق على حاله لا تغير فيه
اصلا والآيات الدالة جواب ما يقال وهو ان حل وليلكم على ان الايمان لا يزيد
ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات على زيادته الايمان فاجاب
بقوله فالآيات الدالة على زيادة الايمان محمول على ما ذكر ابو حنيفة من ان هم اى
من قوم كانوا آمنوا في الجملة مثلا الله واحد ومحمد رسوله وطرح ما جاء به النبي عليه السلام
مطلقا ثالثة فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص اى امنوا بما قال النبي عليه السلام
مجملا واذا بين احكاما مفصلة يعتقد المؤمنون على عقيب تلك الاحكام المفصلة
زاد ايمانه واعتقاده وحاصله اى حاصل ما ذكره ابو حنيفة انه ايمان كان يزيد بزيادة

ما يجب الايمان به بعينه لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي رحمه بل يزيد بزيادة
الفرائض بمعنى ان الايمان بكل فرض لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر اى فيما ذكره
الامام ابو حنيفة رحمه الله من الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وهذا لا يتصور الا في
عصر النبي عليه السلام لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد من
من الايمان الاجمالي بل اكمل اى مطلقا في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاتيان فرض
بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة يتصور في هذا الزمان وتقدير النظر انا لا نسلم
ان زيادة الايمان لا يكون الا بزيادة ما يجب الايمان به كما ذكرتم لا يجوز ان يكون زيادة
يجب كونها اجماليا وتفصيليا اذ لا خفاء في انه الاجمالي يحط درجته عن التفصيلي في الكمال
وان كان لا يحط في الاتصاف باصل الايمان من حصل فيه ايمان تفصيلي كان ايمانه
ازيد بل هو اكمل من الايمان الاجمالي الذي للعوام وخواص عن هذا النظر لا نسلم ان التفصيلي اكمل
وازيد بل الاجمالي والتفصيلي عن السواد ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن لا
يمان لان نقصان ذاتي الشيء يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من كون الاجمالي لا يحط
درجته انما هو في الاتصاف باصل الايمان وهو غاية شناعة اذ اثبات الاصل و
الفروع في نفس الايمان قول لم يقل به احد قيل في الجواب ان مراد ظاهر ابو حنيفة
رحمه زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان في الواقع وذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام
لانقطاع الوحي واما زيادة الايمان التفصيلي حسب اطلاعه على تفصيل الوحي الزيادة
على الاجمال فلا كلام فيه وما ذكر في الاجمالي لا يحط عن درجته فانما هو في الاتصاف
باصل الايمان وقيل في الجواب عن الآيات الدالة على زيادة الايمان ان الثبات والدوام
على الايمان زيادة عليه اى على الايمان في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لانه تعليل لقوله يزيد بزيادة الازمان فرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر اى فيما
ذكر بان الايمان يزيد بزيادة الازمان لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون في
الزيادة عليه بشيء كما في سواد جسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال نظركم وارد على حاصلكم

لان القائل بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده
ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات
امر معنوي يقبل العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه بان حصول المثل
بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء قيل المراد من الآيات الدالة على زيادة
الايمان زيادة ثمرته وانشراح نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص
بالمعاصي يؤيده ما روى ابن عمر رضي قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال
نعم حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل النار وما روى انه عليه السلام لو وزن ايمان
ابي بكر مع ايمان جميع الطلاح لرجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من
جهة الزيادة والنقصان ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقد ذهب الى ان الايمان
الزيادة والنقصان يطرد عليه بانه اذا انتفى بعض الاعمال انتفى الايمان ح
لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل سبق الايمان
ما بقي التصديق فهو قول العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز انتفاء
العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وكسقوط الصلوة عن الحائض
ولهذا قال عليه السلام ناقصات العقل والدين ويكون بهذا انتقاص العمل بانتفاء زيادته
زيادته لا بانتقاص اصل كقراءة النصف السورة في الصلوة فانها تنقص ح
قراءة تمامها ولهذا قبل ان هذه المسئلة اي قبول الزيادة والنقصان وعدم
قبوله فرعية والصحيح فرع مسئلة كون الطاعة من الايمان يعني فمن قال ان الاعمال
جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان
بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه نقصانه ومن
قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان وقال
بعض المحققين اي مولانا عضد الدين والملة رحمه الله ان حقيقة التصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس
كتصديق النبي عليه السلام والوجدان قاض بان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فان العقل

وان

وان يعتقده بان الله تعالى رب العالمين اخرجوهم فيسوى عليه يلزم معاشر كي يتيقن
بان الميت جماد فيتحاذف عند يومهم لكي اذا تظهر الروح عن ظلمات الحيوانية وتنور
بانوار الملكية استدل بعقله على وجه فاولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان
العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين
يقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا يماثل قلوب غيرهم من الغافلين عن مناز
زلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بان الدلايل العقلية والنقلية على تحقيق شيء
من العلوم لتحصيل اليقين تفاوت قلوب الطالبين المقلدين بطبقات درجات لا يمكن
وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يعم التقليد والظن الغالب كما ذهب اليه البعض
فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق ان
يتفاوت فان اليقين بحدوث العلم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما في العلماء
واما في العقة فان التشكيك يرد دخول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا التصديق
فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وفي ابراهيم لقال احدنا ابراهيم بالالف واليا
بالنظر الى شخص ولهذا اي ولاجل زيادة التصديق قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي
حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى وقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد
طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل وهو المشهور
وابراهيم كذلك الا انه يحذف الياء وابراهام بالالفين وابراهيم بالف واحدة وضم
الهاء وبكل لغة وهو اسم اعجمي وجمعه اباره عند قوم وعند آخرين براهم وقيل فيه
ابارهة وبراهمة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس عند ادراكه
فان كان المدرك يقينا فاطمانينة زيادة اليقين وكماله كما اذا اعتقد بان الله تعالى
رب العالمين فانه ملك الملك كله لم يظطرب عن حضوره بهموم حوائجه ولو كان
في هول الدنيا في عياله ولم يبال بعد آوائه غير الله تعالى ولو كان عداوة الدنيا عدو
ولذا روى ابراهيم عم روى بالمنجنيق الى النار النمرود بلقاه جبرائيل في الهواء
فقال هل لك حاجة فقال لا براهيم عم اما اليقين وقد بقي ههنا بحث آخر اي بحث الايمان

وهو ان بعض القدرية هو الذى يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار
يكون بقدرة العبد فقط لا تاثير لقدرت الله تعالى وذهب الى ان الايمان هو المعرفة اى معرفة
الله ومعرفة رسوله قبل فان قال فلك بان المعاند فهو عاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق
واحد كما قال علماؤنا الله وجهد الايمان معرفة والمعرفة بتسليم والتسليم تصديق و
اطبق علماؤنا على انتفاء علمائنا على فساده اى المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون
بنبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابنائهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان
من الكفار من كانوا يعرفون الحق يقينا وانما ينكرون عنادا واستكبارا قال الله
وجحدوا بها اى انكروا بنبوة محمد عم واستيقنتها انفسهم اعلم ان الكفار على قسمين
منهم من ينكر الباري تعالى ويعبد الاصنام ومنهم من يثبته تعالى وهو على ضربين
منهم من يشرك معه غيره فهولاء قالوا لا اله الا الله لو كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا
اشهد ان محمد رسول الله ولكن لانهم يضيفون الى دينهم من واحد من الشاهدين
فاذا ما نوقشوا دل على انتقالهم عما كانوا عليها وعلى هذا اذا قالوا وقد سلمنا او نحو
مسلمون والضرب الثاني من اثبت الباري ولا شريك معه غيره بل يقول بالتوحيد
بتجدد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كانوا عليه
فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون
ان محمدا رسول الله الى العرب دون بني اسرائيل وهذه الفرقة لا يكون احد منهم
مسلما بايتان الشهادة بتين حتى يبداء من الدين كان عليه ولو قال واحد منهم
اني مسلم او مؤمن ولم يكن بذلك مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام
ما هم عليه فلا بد ومعنى بد من لا بد فصل من التبديد وهو التفريق من بيان الفرق
بين معرفة الاحكام واستيقانها اى الاحكام وبين التصديق بها اى الاحكام وا
عتقادها بيصح كون الثاني التصديق ايمانا دون الاول اى معرفة الاحكام والمذكور
في كلام بعض المشايخ هذا اشارة الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو اى ربط القلب امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا اى

ولا

ولاجل انه كسبي يثاب عليه ويجعل اى التصديق راس العبادات بخلاف المعرفة فانها
ربما تكون في بعض الغافلين ضم الراء وفتحها وهما كافة عن الخبر فيجوز دخوله على العقل
تحصل بالاكتساب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر فيكون
المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاخبار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاخبار
والكسب فقط وهذا اى ما ذكره من الفرق ما ذكره بعض المحققين صاحب التوضيح من ان
التصديق هو ان ينسب اختيارا كون الصدق الى المخبر لو وقع وذلك ان نسبة الصدق الى المخبر
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا اى التعريف بان للنفس فعلا
اختياريا هو ربط القلب او نسبة التصديق الى المخبر مشكل لان التصديق من
اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق
من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق من الكيفيات
النفسانية ومعان المحققين صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية لانا اذا
تصورنا النسبة بهذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية بين الشيئين وشككنا
في اتصافهما بالنسبة بالاثبات او بالنفي اقيم البرهان على اثبوتها فالذي تحصل لنا هو
الاذعان والقبول وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق
لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم جواب عن سوال مقدر
تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع التكليف عليه واجاب
بقوله نعم تحصل تلك الكيفية يكون بالاختيارية وان يكن الكيفية نفسها بالاختيارية
في مباشرة الاسباب المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان بما غيرها والسبب
عبارة عن اتصال اثر الفعل وحرف النفي ورفع الموانع من النزكة وغيره نحو ذلك
تحقيقا ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية
والثاني فعل بلا شك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني وبهذا الاعتبار يقع
التكليف بالايمان اى التكليف بالايمان انما هو لكون سببا اختياريا
وكان هذا هو المراد بكونه اى التصديق كسبيا اختياريا اى المراد بكونه اختياريا كون اسبابه

كسبيا اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح في الموضعين
فلهذا اتى بكلمة التنبيه لانه قد تكون المعرفة بدون ذكر اى لا يكفي المعرفة في الايمان
بدون التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لا بد
من التصديق ثم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا يلزم ذلك
اى يكون المعرفة المذكورة تصديقا لانه ح يحصل المعنى الذي يعبر بالفارسية بكرويدن و
ليس الايمان والتصديق سوى ذكر اى المعنى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وحصوله اى
حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال هذا
المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين والمنكرون مع انه ليس بمؤمن ولا يكون
التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصول الكفار المعاندين المستكبرين
يعني لانم اولا ان التصديق حاصل للكفار المذكورين وعلى تقدير الحصول اى ولو
سلم حصول ذلك التصديق المذكور المعاندين فكفرهم يكون بالانكار وهو باللسان واخراج
على العناد والاستكبار ومن علامة التكذيب والانكار والايمان والكفر واحد
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بهذا المعنى انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره
يقوله بمعنى قبول الاحكام الشرعية الاذعان خصه بانقياد القلب ولذا قال وذكر
الى القبول والاذعان حقيقة التصديق على ما مر والمفهوم منه كون الايمان والاسلام
مترادفين وتوييده لا يثبت معنى الايمان والاسلام مترادفين واحد قوله بيع فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الآية تدل على
كون مفهومهما متحدا ان لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولو لم يكن الاتحاد في المفهوم
في المفهوم لم يستقيم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط
عم هذه الآية نزلت في حق قوم لوط عم امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا يعني بوحدتهما
سوى هذا اى سوى الاتحاد في الذات لا التذاوف وظاهر كلام المشايخ المفهم اراد وا
عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم بل اتحاد بحسب

الذات

الآية يقال فان اثبت حكما ليس ثابت
للآخر والاظهر بطلان قوله ما وقع في علوم جابر
الكفاية في البداية ولعل سقط من الكاتب
والا فان اشتماله في العبارة ظاهر مما لا
يخفى لانه يصح تقدير اثبات حكما ليس
بثابت للآخر كيف يظهر بطلان قوله
ويصح تقديره ان يكون العبارة هكذا
يكون معناه فان اثبت حكما ليس
للآخر فذكركم ليس حكما شرعيا في
ظهر بطلان قوله لانه شرعي حكم
ليس بمعتبر في الشرع وبالجملة لا يخلو
الكلام من التعقيد وفي بعض النسخ
هكذا فان اثبت لاحدهما حكما ليس
بثابت للآخر فيه والاظهر بطلان قوله
وهو مستقيم

الذات لما ذكر في الكفاية من ان الايمان بيان ما هو تصديق الله تع فيما اخبر من او
امره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهية وهذا اى الا
نقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا
يغاير ان حاصل بالجملة الى هنا ان كون الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو
بمعنى القبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام
بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المصنف ان احتمل الاتحاد في الصدق
وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد لالوهية والايمان عبارة عن
التصديق القلبي بان الله فيما اخبره من الاوامر والنواهي كان الايمان عين الاسلام
بحسب الصدق والاتحاد في المفهوم هو مراد المشايخ ومن اثبت التغاير اما
بحسب المفهوم او بحسب الصدق يقال له اى لمن اثبت التغاير اما بحسب المفهوم او بحسب
الصدق ما حكم ما استفهام من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت احدهما احدهما
حكما ليس ثابت للآخر ظهر جزاف لقوله من اثبت بطلان قوله اي كلام الكفاية فان قيل
من جانب من اثبت التغاير بينهما قالت الاعراب منا اى صدقنا قال لم يؤمنوا يعني
لم تصدقوا في الشركاء صدقتهم في العلانية ولكن قولوا اسلمنا يعني دخلنا في الانقياد
من لغة القتال وليس مرجحا في تحقيق الاسلام بدون الايمان يدل عليه قول ابراهيم
عم اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وجعلنا مسلمين
لك اى مسلمين لامرك في استقبال العموم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما
يدل كانا مؤمنين قبل هذا الوقت ظهرت الاسلام وهذا الثاني سوال الشارح كما في
احد نا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير قلنا المراد الاسلام المعتبر
في الشرع الانقياد الظاهر والباطن لا يوجد بدون الايمان وهو اى الايمان في الآية
بمعنى الانقياد الباطن حذف من السيف قوله هو مبتدا بمعنى الانقياد الظاهر خبره من
غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
حاصل الجواب ان الايمان معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو الانقياد الظاهر

من غير انقياد باطن وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي
اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفي عليهم هو الايمان الشرعي
فتكون الاية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام
لا يغاير الايمان الشرعي والاية لا يدل على تغاير فاقلت اثبت التغاير بينهما فان قول
قوله ع حين سئل جبرئيل ع عن الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت من استطاع
اليه سبيلا على دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان و
الاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا المراد به ان يقول ع ان تشهد
ان ثمرة الاسلام وعلامته ذلك اي ان تشهد ان لا اله الا الله لا كما قال ع لقوم
القوم في الاصل مصدر قام نصب به فشاع فيه او جمع لقيام كنايد وزفر ثم شبت على الرجال
حاجته لقيامهم بامر الناس وفدوا صفة قوم اذ التزاوا جتمعوا على سبيل الرسالة عليه
اي على النبي ع الذرون مقول قال ما الايمان الله وحده سبيل عن ثمرة الايمان لا
عن ماهيته كانه فقال الله ورسوله اعلم قال رسول الله ع شهادة ان لا اله الا
الله وان محمد رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان
تعطوا من المغنم اي من مال الغنيمة الخمس فان كان المراد ثمرات الاسلام فلانها
في وكون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مراد فالايمان كما يشعر به كلامه وقد
قيل انه جبرئيل ع حضر جماعة فقال ما الايمان فاجاب النبي ع ان تشهد ان لا
اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب صريح في ان الايمان هو
التصديق والاسلام هو الطاعات وتعديه عطف المسلمين والمسلمات
على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله تع مرادا ولولا التغاير لما جاز العطف
وكما قال ع الايمان بضع البضع بكسر الباء بين الثلث الى التسع من البضع
وهو القطع او اثنى عشر الى عشرين وسبعون شعبة الطائفة من الشيء
والقصن من الشجرة والجمع شعبا والشعب بالكسر الطريق في الجبل وبالفتح القبيلة

اعلا

اعلا قوله لا اله الا الله واد نيها اماطة الاذى اي ازالة الموذي عن الطريق
والفاء في مقابلة عن واولا ته من حذائه فانها الادنى تصدق عن وجوده
فتارة يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة على الاصغر والازل
فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل للابعد وتارة عن الاول فيقابل
بالاخر وعبر عنها عن الثوب في العذاب لانه مقابل الافضل والمراد بالحديث اطلاق
الايمان على ثمرته ويراد به الحصر في العدد المذكور بل تكثير الثمرات ويراد حصرها
في انواعها عنها واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا
لتحقق الايمان وهو التصديق ولا ينفي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لان لفظ ان
لانه ان كان للشك فهو كذلك في الحال لان الشك ينافي التصديق وان كان للتاديب اي
لرعاية الادب مع الله تع واحالة الامور الى مشية الله تع او للشك للعاقبة والحال
لا في الآن والحال اي لا شك في الآن والحال والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبني الآن
لتضمنه لام التعريف اما اللام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل
على النكرات فتعد فيها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف في كونه زمانا
موجودا كجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل
المراد طرف الآن معه او القدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
ولاجل ذلك يقال زيد يصلي الآن مع ان البعض صلوته ماضي وبعضها مستقبل فالحال
هو الفارق وجوده لفظ لوجود جزء معناه كخوذ يكتب الآن فيكتب المضارع
في معنى الحال ووجوده لفظ مقارنة لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها
او المتبرك بذكر الله تع والمتبرأ عن تذكية نفسه والاعجاب بحاله عطف تفسير والاعجاب
النفس عبارة عن رؤية الرجل نفسه شريفة وخيرا عن غيره فالاولى جواب لقوله وان
كان التاديب الخ تمسك انشاء الله لما انه يوهم الشك قيل بل الاولى ان لم يكن المتكلم
بليغا نسقطنا للادب فحسن لحاصل التبرك ونحوه لان للكلام قد يخرج
من المتكلم دون اخر وروي ان النبي ع اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم يا

لانه راى ذاته بقوله وصفته باني مؤمن
والآتية والنظر اذا ذاته بقوله والاشتغال
بصفته ترك الادب فلنا ادب يخالفه
الاعجاب وجعل نفسه كان لم يكن واحاله
الامور الى مشية الله تع فقال
انشاء الله يعني ان جميع الامور
ثابت بمشية الله وارادته وعلمه
فاقتضاء ذاتي بصفة الايمان وحصول
الايمان لمشيته وارادته وخلقه ضروري

اهل القبور وان انشاء بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع ولهذا اى ولاجل الوهم قال
لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه لو لم يكن للشك في الان والحال فلا مغنى لنفي الجواز كيف .. يكون
للنفي مغنى وقد ذهب اى والحال قد ذهب اليه اى الى الجواز من السلف ضع الصحابة
والتابعين وليس هذا اى قول العبد انا مومن انشاء الله هذا جواب عن سوال مقدر
تقديره ان المشيئة متحققة في هذا الحال مع انه لا يصح ان يقال المتصف به انا مومن
ان شاء الله فلم يجز ان يقول المتصف بالايمان في هذه الحالة انا مومن انشاء الله لان
الايمان شئ حقيقي معلوم الحد وهو تصديق محمد صلعم بما جاء به من عند الله اجاب بقوله
وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تع لان الشباب ليس من الافعال الممكنة
فلا يتصور فيه الشك لدوامها يتصور البقاء عليها في الشاب في العاقبة والمال والاقارب
يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله فانها
اى الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيها الامور المذكورة الزهد
بمعنى الترك زهد الامراء عرض عنه وزهد عن الامر اى مال اليه بخلاف رغب فانه
لفظ اذا كان بعدها الى معناه مال اليه واذا كان بعدها عن معناه اعرض عنه و
ذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن
الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف لان التصديق بما الانبياء اشد
من تصديق احاد الامة وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تع
اولئك هم المومنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله تع قوله وحصول
التصديق مبتدا قوله انما هو في مشية الله تع خبره فثبت ان يقول انا مومن انشاء
الله بناء على ان حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشية تع هذا بدليل
النجاة بدليل بكمال التصديق والحق انه بقاء في الخاتمة ولو تقليدا يمكن ان يقال
كما في الحال لبقاء في الخاتمة وما نقل عن بعض الاشاعرة اى الجماعة المنسوبة الى
ابي الشيخ ابي الحسن الاشعري انه يصح ان يقال انا مومن انشاء الله بناء على
ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المومن السعيد

من

من مات على الايمان ان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشار اليه بقوله تع
في حق ابليس فكان من الكافرين قالوا ان خيره حين كان عالما كان كافرا لهلاكه
ويقال ابليس اسم اعجمي ولذا لا ينصرف وهذا قول ابي عبيدة قال غيره هو فعيل
من ابليس يبلس اذا يئس ولذا قال ابن عباس في رواية ابي صالح انه ابلس
من رحمة وكان اسمه عزازيل ويقال عزازيل والما لا ينصرف لانه سمي بذلك شرفا
فاشتغل بقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
توجيهه ان من سعد في بطن امه لا يظهر الكفر الظاهر لان عاقبة يكون بالايمان
البتة لتعلق علم الله بايمانه ومن شقي في بطن امه لا ينفع الايمان الظاهر
لانه في اخر عمره لتعدد الكفر عليه قبل وجوده اشارة الى بطلان ذلك
المنقول عن بعض الاشاعرة بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة
اشياء كثرة الاكل والشرب والكلام والنوم والاصرار على الذنب وقساوة
القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت والوقوف اى نسيان الوقوف بين يدي
الملك عز وجل والتغيير قد يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد
والاشقاء وهما اى الاسعاد والاشقاء من صفات الله لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة وقد التكوين صفة ازلية لا تبديل
كما مر ولا تغير على الله تع ولا على صفاته لما مر من ان التقديم لا يكون محالا للحوا
دث والحق انه لا خلاف بين الاشاعرة وبيننا في قوله انا مومن حقا وقوله انا
مومن ان شاء الله تع في المعنى اى النزاع نزاع لفظي لانه ان اريد بالايمان والاسعاد
والسعادة مجرد حصول المعنى من الايمان والسعادة فهو حاصل في الحال فيصح
لا يكون انا مومن ان شاء الله جايز بهذا الاعتبار وان اريد بهما ما يترتب عليه
النجاة والنزهة عن العذاب الايمان الكامل او الايمان العاقبة والفرق ان الاول

جواب م

حاصلا بالفعل وغير معلوم والثانى بعيد لحصوله فى العاقبة فهو فى مشية الله لا قطع لحصوله فى الحال فجواز ان يقال انا نؤمن ان شاء الله والاشاعرة يعتبرون بهذا القول فمن قطع بالحصول بقوله انا نؤمن جوّز ارادة الاول اى مجرد حصول المعنى ومن توقف الى مشية الله تع كالشاذة بقوله ان نؤمن ان شاء الله اراد الثانى اى يترتب عليه النجاة **وفى ارسال الرسل حكمة** لما فرغ من الالهيات واحوال الاخرة شرع الان الى النبوة والاحوال المتعلقة بارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد وهو ايصال الخير من الله اى العبد بين الله تع وبين ذوى الالباب من خليفة اى مخلوق الله تع يزيح اى يزيل الله تع بها اى السفارة عللهم اى علل ذوى الالباب فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى تم فى صدر الكلام **الكتب حكمة** اى مصلحة وعاقبة حميدة العاقبة وقيل النظر والفكر سيرد الان الافعال معللة والمصالح واختلف العلماء فى التعليل واجب وجايز بناء على مسئلة وجوب شئ على الله تع وعدم وجوبه وقيل الخلاف فى جواز التعليل وعدمه ان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة انما تنفع نفسه وهو محال او لنفع غيره ونفع الغير كان اولى الله تع كان مستكملا به وان يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة القوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا له تع على الفعل وان يكن اولى بالنسبة اليه تع قيل كلام كل من كلامى الفريقين خبر مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه تع واستكماله تع بفعل نفوذ جايز بل واقع فانه تع حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية المعروفية حاما نطق به قوله تع وما خلقت الجن الا ليعبدون اى ليعبدونى وهو كمال افنا فى يجوز بتجددة والخلو عنه وفى هذا اى فى قوله وفى ارسال الرسل اشارة الى ان ارسال الرسل واجب لا يعينون لكونها واجبة انما تجب على الله بايجاب احد او بايجاب على نفسه لا بمعنى الواجب على الله تع اى الوجوب العقلى حتى لا تقدر على عدم ارساله ولا الوجوب الشرعى حتى يأثم بترك ارساله بل الوجوب العادى بمعنى ان

قضية

قضية الحكمة اى مقتضى الحكمة تقتضيها فمن الحكم والمصالح والمراد بارسال الرسل تمتنع عطف على قوله واجب زعمت طائفة ان البعث محال لان المبعوث لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله تع لا بسيلة العلم به لعلة كان من الخلق الذى اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك ان يخلق فيه علما ضروريا كما زعمت السنية والبراهمة قالت البراهمة فى الفعل كليا يحسن عن البقة لانا نجد العقل فيه حسن وما قبحه فهو قبيح وما يحكم فيه بشئ يفعله عن الحاجة وجوابه يظهر من قواعد البقة ولا يمكن اى ارسال الرسل ليس بممكن يستوى صفة ممكن طرفاه اى الوجود والعدم لان الحكمة ترجح جانب الوجود كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذى منعوا تعليل افعال الله بشئ وقالوا ارسال الرسل ان استند الى الحكيم فالحكم غير باعثة له بل يستوى بثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تم الله تع الرسل هم الذين اليهم بخبر ايلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم جبرايل وانما اوحى اليهم بملك اخر او اراد وانى المنام او بشئ اخر من الهام الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لم يؤمر باستعمال ما ظهر فى درجة النبوة قبل ان يوحى جبرايل بذلك فلو فعل بغير الوحى يكون ذلك منه ذلة فى صغير كما فعل اذا ودع فى تزوج امراة فهم رويا من غير انتظار الوحى بجبرايل كان ذلك منه ذلة ولما كان محمد تم انتظر الوحى بجبرايل تم فى تزوج امراة زيد ولم يتزوج بما ظهر له فى درجة النبوة بما من الذلة كذا ذكره فى شرح العقة الاكبر ثم اشار الخص الى وقوع الارسال بقوله وقد ارسل الله تع رسلا من البشر الى البشر فايدته بقوله مبشرين ومنذرين وطريق بثبوته بقوله وايديهم وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله الاول الانبياء ادم تم فقال **وقد ارسل الله تع رسلا من البشر الى البشر مبشرين** اشارة الى الخبر الصادق فانه يظهر الى السرور ولهذا قال العقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبده بشرنى بقدوم ولدى فهو حر فاخبره فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرنى عتق جميعا واما قوله تع فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم لاهل الايمان والطاعات بالجنة والثواب ومنذرين للكفر والعصيا ن

لانهم حالة الاول موجود والثانى مستقبل

ا اوحى

بالنار والعقاب فان ذلك اى البشارة بالجنة اى لا طريق للعقل اليه من غير النبي ثم
فان كان منه اى وان كان العقل طريق اليه فانظاره دقيقة لا تيسير الا لواحد بعد
واحد اى لا يحصل على كثيرين ومبنى الناس وروى عن ابن عباس رضى الله قال انما
سمى الانسان انسانا لان الله تع عهد اليه فنسي اى ترك وقال بعض ما خوذ من
انس لانهم يستانسون بامثالهم او انس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبصرون ولذا
سموا البشر كما سمي الجن جنا لاستتارهم والام فيه للجنس اصله انا من ليقولهم
انسان وانسن وانا سي فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع
بينهما فلا يقال للانا سي وقولهم المنايا يطلق على الانا س الامنيا شاذة ومايحتاج
جوف اليه من امور الدنيا والدين فان الله تع خلق الجنة والنار وحدد فيهما الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول اى الجنة والثواب والاخترا ز
عن الثاني اى النار والعقاب مما لا يستقبل به العقل وتفاصيل مستبدا ء ومما لا يستقبل
به خبره وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة اى النباتات النافعة والنباتات
الضارة روى انه كانت تنبت على محراب سليمان عم كل يوم نبات بقول انا دوا بحلته
قولان فلا دوام الكلى والاسى وقيل اى الاجسام النافعة في الآخرة والضارة فيها على
الحلال والحرام ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها اى النافعة والضارة
وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه كالاعداد المركبات
اى العضوية والعدم به
او اوقات الصلوة وكثير الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ومنها ما هي واجبات او
ممتنعات كخواص الغالم وواجب الوجود سبحانه يمتنع الاظهار للعقل الا بعد
نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطيل اكثر مصالحه فكان من
فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك اى الجنة والثواب والنار والعقاب
والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة كما قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين اما رحمة للمومنين فظاهر واما للكافرين فلا تترامنوا من الخسف والمسخ
وقد فعل ذلك بمن قبلهم وايدهم اى الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات

ك

الواجبة المنفية

كالعلم بالمغيبات وكلام الجماد والمشي على الماء فان قيل المعجزات مشتبهة بالسحر فلا
يوثق بها قلنا لا شبهة لوجود الفارق بينهما من وجوه احدها ان التعلم والتلمذ
مدخل في السحر دون المعجزات ويكون التلميذ قد اخذت من الاستاذ والثاني ان
الساحر لا يكون بالتحكم واقتراح المتحدين بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم
السلام والثالث في ان اثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة من الطعام الكثيرة اليسيرة
وريهم من الماء القليل بخلاف السحر كالتخييلات بدق الاذن او وقات مخصوصة واماكنة
مخصوصة وهي امر يظهر بخلاف العادات على يد من يدعي النبوة عند تحدي النبوة اي يطلب
المعارضة المنكرين على وجه معجز على متعلق بنظم المنكرين والظمير في يظهر عايد الى امر
عن الاتيان بمثله وذكر اى بيان التاييد الله تعالى انبيائه بمثل المعجزات لانه لولا التاييد
بالمعجزات لما وجب قوله اى قوله عليه السلام ولما بان اى ظهر الصادق في دعوى الرسالة
عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادات بان الله تع
هذا بيان قوله بطريق جرى العادة بخلق الله بالصدق اى بصدق النبي عم في عداه
حقيقة اظهار المعجزة يحصل الجزم وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه ذلك اى حصول العلم
بعد ظهور المعجزة كما ادعى اصحاب الحصر في جماعة انه اى احد رسول الله هذا الملك
اليهم اى بالجماعة قال احد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل
الملك يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في دعوى احد في مخالفته وان كانت الكذب ممكنا
في نفسه لان الامكان الذي لهذا القليل لقول القايل ان امكان شيا في العلم العطي يمنع
التجويز العقلي كما بينا في حصول العلم العطي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع
امكانه في نفسه فكذا ههنا اى قول النبي عم في عوى احد محضر يحصل العلم بصدقه اى
اى صدق الرسول بوجب العادة لانها عادة اجرى العلم كالحس ولا يقدح اى العلم العطي
امكان المعجزة من غير الله تعالى او كونها معجزة للغرض التصديق اى لا يكون غرض الله تعالى
من خلق المعجزة التصديق الرسول او كونها اى المعجزة التصديق الكاذب اضافة التصديق
الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول بها لا يقدح في العلم الضروري الحسي كحرارة النار امكان

بالغير ذكر من الاحتمالات العقلية
الة لا ينافي العلم القطعي كما لا

عدم الحرارة للنار بمعنى انها حرارة لو قدر عدمها حرارة لم يلزم منه محال اعلم ان القطع اما عقلي ء بدا ء نحو الكل اعظم من جزئه واما عادي نحو النار محرقة وامكان خلافه قادح في الاول لا الثاني بل وقوع خلافه يخرق العادة لا يقدح فيه كنار نمرود كانت على ابراهيم عم ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار حارة واول الانبياء آدم واخرهم محمد صم م اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه آدم قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهي اي الامر والنهي بالوحي الغير اي بالسمع وكذا السنة والاجماع وانكار نبوته عما نقل عن البعض لم يكون كفرا واما نبوة محمد صم فانه ادعى النبوة وظهر المعجز اما الدعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما ظهار المعجز فلوجهين احدهما انه ظهر كلام الله وتحدى به بكلام الله تع البلغاء مع كمال بلاغتهم وعجزوا اي البلغا عن معارضة اقصر سورة منه اي من كلام الله تع مع تهالكهم اي مع شدة حرصهم على ذلك اي على المعارضة حتى خاطروا اي اوقعوا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالجد وواي الى اتيان المثل الى معارضته اي بالمثل اعنة بالسيوف ولم ينقل عن كلام آخر منهم مع توافر الدواعي الانبائه بشيء فالم ينقل مما يدانيه اي مما يقاربه الى الكلام الله تع فذلك اي المذكور من التحدي والعجز الاعراض وعدم النقل قطعا على ان القرآن من عند الله وعلم به اي بكونه القرآن من عند الله صدق دعوى النبوة علما عاديا لا يقدح فيه اي في العادة بشيء من الاحتمالات العقلية على الله تع شان سائر العلوم العادية كعلمنا بالموت عقيب القتل فانا نعلم بان الله تع يخلق الموت عقيب القتل وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظما لا يعلم الا بطريق احدهما كمال البلاغة وهو البلوغ الى حد سليقيا اي طبعيا او كسبيا والثاني عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فجزوا عن معارضته تعريض للثاني واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات بقائه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين و ثانيهما انه نقل عنه اي عن النبي عم من الامور الخارقة بيان ما فيها بلغ مقدم عليه المعتاد ما بلغ القدر المشترك منه والضمير عائد الى ما فيما بلغ الظهور المعجزة اي قدر المشترك بين الامور المتفاوتة وهو ظهور المعجز حد التواتر به مفعول بلغ وان تفاصيلها اي الامور احادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم بكسر التاء ان كانا بها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك وهو كل واحد منها

بلغ

بلغ حد التواتر وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته لوجهين احدهما ما تواتر من احواله اي احوال النبي عم قبل النبوة فيدل ما تواتر قبل النبوة ليست بمعجزة بمعجزة عند هم لتقدمه على دعوى النبوة فذكره هنا دليل الله على النبوة لا لكونه معجزة وحال الدعوة وبعدها اي الدعوة واخلاقه العظيمة واحكامه بالحكم واقدامه حيث تحجم اي يمنع الابطال جمع باطل وهو الشجاع عنه ونقل فيه بعصمة الله تع في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة طلبهم وحرصهم على الطعن فيه اي في حق محمد عم مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء عليهم ولو جوز الاجتماع فالتسهيل الى ابد الدهر مع ظهوره على الالسن وبيان كلها يقطع بامتناعه في غير النبي عم وان يجمع الله تع اي فان العقل يجزم بامتناع ان يجعل الله تع هذه الكمالات في حق من يعلم الله تع انه الضمير راجع الى من يعتقد حقيته اي على الله تع ثم ثلثا معطوف على ان يجمع ثلثا وعشرين سنة هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره في الدنيا فثلث وستون سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويجزيه انا له بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه محمد عم اوتي من كل الامر الاعظم بين اظهر قوم اي قوم غالب لا كتاب لهم ولا حكمة معلوم وبين محمد عم لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام و الشرائع وامرهم بمكارم الاخلاق وو الجيد واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تع دينه على الدين كله كما وعده بقوله تع ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوة محمد عم وقد دل كلامه و كلام الله تع المنزل عليه على انه خاتم النبيين لقوله تع لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون موسى عم الا انه لا نبي بعدي وانه مبعوث الى كافة الناس لقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الناس كافة

بدل الجن والانس لسورة الشرح ولسورة الجمعة ثبت جواب اذا لة آخر الانبياء
وانه نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى ولذا ورد في بعض الفتاوى
انه قال لا اله الا الله لا يقطع بها سلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب فان قيل قد
ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده فلا يكون خاتم النبيين قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صم
اى يكون على شريعته كما قال عم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى فان قلت
في الحديث الصحيح ان عيسى عم يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويؤيد في الحلال
ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد صم
قلنا قد بين بعضهم ان شريعته هذه سينتهي وقت نزول عيسى عم لان شريعته
قد نسخت فلا يكون اليه الى عيسى عم وحى ونصب احكام بل يكون خليفة
رسول الله صم الاصح انه عيسى يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي
لانه افضل فامامته اولى من المهدي لان عيسى عم نبي عم والمهدي ولي
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء وقد ورد بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روى انه صم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر
على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك يعني سميناهم
لكي فانت تعرفهم ومن منهم ومن لم نقصص عليك يعني لم يسمهم لك ولا يؤمن في
ذلك ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم
او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني ان خبر
الواحد اى الحديث الذي سبق ذكره وهو قول النبي عم مائة الف واربع
وعشرون الفا وقوله مائتا الف واربع وعشرون الفا على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه من العدالة والعقل والاسلام
والضبط والامتناد والرفع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب
الاعتقادات احترازا عن المعاملات كالبيع والشراء خصوصا اذا اشتمل

على اختلاف رواية وكان القول بموجبه اى بموجب الحديث مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدد النبي عم من غير الانبياء
او عدد غير النبي عم من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة و
النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين الاحكام والامر والنواهي والوعد والوعيد الى غير
ذلك عن الله تع لان هذا اى كونهم مبلغين معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق
لئلا تبطل فايدة البعثة والرسالة وفي هذا اى في كون الانبياء صادقين اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع اى في الخبر الذي يتعلق بامر الشرايع كالخبر عن
ايجاب الصلوة وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا اى معصومون اما عمدا
فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرون وفي عصمتهم عن سايراى جميع الذنوب تفصيل وهو انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبايراى معصومون عن
تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكباير والصغاير
وهم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض وانما الخلاف بين
الجمهور والحشوية في ان امتناعه عن الكباير بدليل السمع قال القاضي من الاشاعرة العصمة
فيما وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير مستفاد من السمع و
الاجماع او العقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح واما
سهوا اى ارتكاب الكباير سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق اى يجوز صدور الصغاير
اتفاقا والاماير على الحقة كسرقة اللقمة والتطفيف وهو النقص في الوزن والكيل
بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه اى على الذنب فينتهون عنه اى عن الفعل
المعصية هذا اى المذكور كله بعد الوحي اى بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على
امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الا امتناعها عما قبل الوحي وبعد لانها توجب
النفرة المانعة من اتباعها اى اتباع الانبياء فيفوت مصلحة البعثة وهو الاتباع

والحق منع ما يوجب النفرة كتهذرك الى الزمان الاجهات والهاء زايدة وكان اصله احات
كما زيدت في اراق فقيل اهراق والنجور النجور الميل فقيل للكاذب والمكذب والفاسق
فاجر لانه مال عن الحق والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة اى طائفة من الروافض
وهم يقولون ان عليا لما وصى رسول الله وولية من بعده والجماعة يقولون الولاء بعد
النبي عم لابي بكر وعمر بن خطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا الكفر تقيه اى خوفا عند الاكراه اذا ٢ اظهار ح
تقدر له هذا اى عدم صدور المعصية عن الانبياء يحكيهم فانقل عن الانبياء مما يشعر بكذب
او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود لانه تفيد الظن كما روى ان داود
عم طمع في امراة اوريا فارسله الى الحرب ليموت زوجها وهو افتراء الحشوية وعرض
انه ٤ الله عنه قال فيها يجب عليه حد القذف بل الثابت في خطب امراة كان خطبها او داعية
وجرا او سال منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهدة وارسل الله تع ملكين للتنبيه
على زلته فلما تنبه استغفر ربه وخر ركعا واناب وما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن قال مقاتل رضي ان ابراهيم عم قد كذب ثلث كذبات واحطاء ثلث
خطيات وابتلي بثلث بليات وصدر منه زلة واما الكذبات قوله اني سقيم وبل فعله كبيرهم
وقوله لسارة حين قال اخت والخطايا قوله والنجم والقمر والشمس هذا ربي واما البليات
حين قذف في النار والختان في مانة عشرين سنة والامر بذبح الولد وصدر عنه زلة حين
دعا لابيه وهو مشرك وقال غير القاضي بكذب ولم يخطئ ولم يصدر منه زلة لانه قال
اني سقيم يعني سأسقم لان كل ادمي سيصيبه السقم او سقامه الحزن عبارة قومه
للضيم وتكذيبهم وشماتتهم لابراهيم عم قوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو
قوله ان كانوا ينطقون او بطريق العرض لابطاله وقوله لسارة اخت فكانت اخته
في الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الاستدلال على التحقيق ويقال كان ذلك القول
على سبيل الانكار والزجر يعني مثل هذا ربي واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه

و

وقد بين الله تع بقوله وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الاية والا فمحمول على
ترك الاولى اى ليس بكذب ولا معصية بل بفوت ترك الاولى وكونه قبل البعثة كما في قوله تع
فعصى آدم ربه فغوى فانه يدل صدور المعصية عن الانبياء فهذا يحمل على انه قبل البعثة
وكما في قوله تع خطاياكم اغرقوا فادخلوا نارا فالعفو يدل على تقدير عم الذنب
فالذنب يحمل على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وتفصيل ذلك
اى تفصيل ذلك الجواب الاجمالي في كتب المبسوطة اى في المطولات وافضل الانبياء
محمد عم اختلفوا في تفضيل ادم ومحمد قال بعضهم ادم افضل من محمد عم وقال بعضهم
محمد عم افضل من ادم عم فهذا اقبح من الاول لقوله تع كنتم خير امة اخرجت لامة محمد عم خير ا
مة ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك اى خير الامة تابع لكمال نبيهم
الذي يتبعونه ولقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر لي واما قوله عم فلا ل
تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس فنرافع منه والا تدل
على الافضلية بقوله عم انا سيد اولاد ادم عم ولا فخر لي ضعف خبر الاستدلال لانه
لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده وقيل المراد بالاولاد آدم جنس الادم
لانه كالعلم لهذا الجنس والملائكة جمع ملاك كالشمائل جمع شمال والتاء لتانيث
الجمع اى لتاكيد تانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسايط
بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم
بعد اتفاقهم على انهم ذوات موجودة قايمة بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين كما تقدم وانكر
وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة الابدان وزعم ٢ متعلقة
الحكماء انها جواهر مجردة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم
شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما في وصفه
بحكم تنزيله فعال يسجون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملا تكة
المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على سبق القضاء وجرى بهم القلم

الناظرة قد فعل الشئ الفلاني وما فعله او تجيل انه قدر فلانا وما يقدر وما اشبه ذلك ويقولون انما نحن فتنة والفتنة من الافعال التي يكون من الله ومن العبد كالبلية والمعصية والقدر والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي باكراه الغير عليها فلا تكفر اي لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الدين والملة كان الحكمة فان زالها اذ سحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين ويطقون ما سمعوا بين الخلق وكان بسبب ذكر بعثة الوحي النازل على الانبياء فالله تع انشأ لهما الى الارض ليعلما ان الناس كيفية السحر ليظهر لهما الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله تع انما نحن فتنة اي تعليمك السحر ليصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر ولا كفر في تعلم السحر قيل انه حرام وقيل انه مكروه وقيل مباح ليتقي منه او ليفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما يخل بعض شرط من شرائط الايمان من قول وفعل كان كفرا والا لم يكن كفرا اعلم ان الساحر يقتل وكمل ذكرا وانثى ان كان سحره بالافساد والاهلاك والارض واذا كان سحره بالكفر فيقتل الذكر دون الانثى بل في اعتقاده والعمل به اي بالكفر فيه يعني ان اعتقد حقيقة بما في انه لبس باطل شرعا فكفر او بالعمل به فان كان باركاب الكفر فكفر والا فلا اختلاف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تع يفرقون بين المرء وزوجه والكرخي المعتزلي بثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الجبال حيات للعقل تع تخييل اليه بسحرهم انها تسعى وللة تع كتب انزلها على الانبياء تبين فيها امره ونهيه وعده ووعيده وكلها كلام الله تع وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم والمعنى والمسموع ولهذا الاعتبار اي باعتبار ان التعدد والتفاوت كان الافضل هو القرآن لان نظمه هو المعجز بخلاف سائر كتب الله فانها بليغ لا معجز كذا في الكشاف وتفسيره ثم التورية من روى الذئب وهو ما يظهر منه من النور و الضياء

الناظرة

الآتي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون هم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية عباد الله تع العاملون بامره على ما دل عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول لا يقال قولهم الجعل فيها من يفسد فيها خيبة لابن آدم وعلى انفسهم لانه انتفاء عن الحكمة في تقديم اهل المعصية على اهل العصمة في الخلافة لا الغيبة والجهل وهم باوامره لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون اي لا يتعبون لا يوصفون بالذكورة والانوثة اذ لم يرد بذلك اي بالاتصاف بالذكورة والانوثة نقل ولا دلة عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تع باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم اي من الملائكة قد تركب الكذب بما قبله الله تع المسيح ان تبديل صورة الى اخرى فيها تفريط جبران الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص وتقصير في كلام فان قيل ابليس قد كفر وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه اي من الملائكة كقوله تع فسجد الملائكة الا ابليس اي حد والآدم لان السجود منه حقيقة للعباد ولآدم تكرمة ظاهرا كالصلوة الى الكعبة والسجود الجيل في اللغة قيل لم يكن ثم وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء قلنا لابل كان من الطين فنسف اي ضرج واعرض عن امر ربه فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقة لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طايفة من الملائكة سميت بالجن كما قاله البعض لكنه اي ابليس لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة وكان جنيا واحدا مغمورا اي مستورا انيا بينهم صح استثنائه منهم تغليبا اي تغليب الملائكة على ابليس واما هاروت وماروت جواب سوال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما الكفر والكبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على الذلة والسهو وكانا يعلمان الناس السحر فعل شئ بتخييل

الناظرة

بنى اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا فى اشتقاق التورية فقال الفراء هى فى الاصل توريه على وزن تفعلة فصار الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة اصله ووريه وكنى الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا توجاه اصله وجه قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار توريه تعاريض وقال يحيى من غير ايضاح وتصريح والانجيل وقال الزجاج هو افعيل من النجل وهو الاصل قال الانبارى انجيل اصل للقوم الذى تنزل عليهم لانهم يعملون باخباره وانما سمى الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين بعد ما درس وقد سمى القرآن انجيلا ايضا والزبور بمعنى الزبور هو الفرقة والطائفة وجمعها زبر ومنها زبرة ويقال الزبور جمع الكتب والتورية والانجيل والقرآن زبور لانه الزبور والكتاب فى معنى واحد يقال زبرت وكتبت كما ان القرآن كلام الله تع لا يتصور فيه تفصيل ثم باعتبار الله القراءن والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث عن على رضى الله عنه وقال النبى ع سيد القراءن البقرة وسيد البقرة اية الكرسى وعن ابن سعيد قال النبى ع اعظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين من السبع المثانى والقرآن العظيم وحقيقة التفضيل ان قراءة افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد تنسخ بالقراءن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها روى عن ابى ذر انه على ع قال يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال مائة كتاب واربعة كتب منها انزل الله على آدم ع عشر صحايف وعلى شيث ع خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وانزل موسى ع التوراة وعلى داود ع زبورا وعلى عيسى ع الانجيل وعلى نبيكم الفرقان والمعراج لرسول الله ع اليقظة بشخصه اى بجسده الى السماء ال السماء جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة لوقوعها طرفا بعد الف زايدة ثم الى ما شاء الله من العلى حق اى ثابت بالخبر المشهور حتى منكره يكفر مبتدعا اى عالما للشرع والانكار وادعاء استحالته اما بناء على اصول الفلاسفة والا اى وان لم يبن على

اصول

وهى ان السماء لا يقبل الخرق والالتيام فلا يمكن المعراج بمثابة

الشهور ردا على من انكره من المعتزلة

اصول الفلاسفة فالخرق والالتيام على السموات جايز والاجسام كلها متماثلة فى تركبها من الجواهر الفردة يصح على كل ما يصح على الاخر فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البراق جاز استبعاد نزول وهو يؤدى الى انكار النبوة وهو الاكفر والله تع قادر على الممكنات كلها فيكون الله تع قادرا على الخرق والالتيام فى السموات لانه ممكن فيها فقوله اى قول المصنف اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن المعاوية من الاصحاب انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عايشة رض الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد ع ليلة المعراج وقال الله وما جعلنا الرؤيا التى ارينالك الا فتنة للناس واجيب بان المراد من قوله تع وما جعلنا الرؤيا التى رأيناك الا رؤيا بالعين فهذا لا يكون فى المنام والمعنى اى فى قولها رض ما فقد جسد محمد ع من الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم ان الاسراء للروح فقط والا يخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب انكارهم اى سبب الانكار وقوله الى السماء اشارة الى الرد على زعم ان المعراج فى اليقظة تم لكن الى البيت المقدس وهو مسجد الاقصى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تع سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى الاقصى وقوله تع الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم الى انتهاء العالم فالاسراء اى السير فى الليل وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس فقطعى ثبت بالكتاب فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مع جده لا يكفر لظاهر رؤيا معاوية وعايشة والاسراء ليس بقطعى فى كونه مع الجد بل نسبة الفعل الحسى الى الروح شايع اصل الكتاب سماه كتاب الله تع فى اللوح المحفوظ ثم يتوجه منه معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تع لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله كتب عليكم الصيام ويقال كتب اى جعل كقوله فاكتبنا مع الشاهدين والمعراج من الارض الى السماء مشهور اى بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك احاد اى لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه ع اما رأى ربه بفواده لا بعينه قال محمد بن كعب القرظى وربيع بن انس سئل رسول الله صلى الله ع هل رأيت ربك فقال انيته

بفوادى ولم ار بعينى ويكون حجة لكل من يقول ان الله تع جعل بصرة فى فواده وخلق لفواده بصرا حتى راى
بها رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين وذهب جماعة من المفسرين الى انه ارآه بعينه وهو قول انس
وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد راى محمد ربه وكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة
اما بالعين واما بالفواد وكرامات الكرامات جمع كرامة وهى من التكريم من الاكرام وهى تتلو
المعجزة وتتبعها اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما على تمام عالم القدرة
ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء مع ارادتهم اما باختيارهم واما باقتراح الامة
وكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها والكرامات فهى بخلاف المعجزات فان الولى ربما يعرف انه ولى
بها وربما لم يعرف وبينها وبين المعجزات الاولياء حق الولى هو العارف بالله تع وصفاته حسبما
امكن اى بما امكن المخاطب صفة للعارف اى المداوم والملازم على الطاعات المجتنب عن المعاصى
المعرض اصد الاعراض الذهاب عن المواجهة الملاهية المعرض عن الالتهاء اى الحرص واللذات
والشهوات المشهورة تواقان النفس اليه الشئ ميلا اليه ومن امارات الوفاق ان يديم الله تع توفيقه حتى
لو خطر له مخالفة ظاهرا وباطنا عصمه الله منه ذكر وذكر امارة السعادة ويعكسها امارات
الشقاوة واخرى اى يرزقه الله تع فى قلوب اوليائه شفاعة فى خلقه ويقال هم الاتقياء المؤمنون
ويقال احباء الله وهم ملة القرآن والعلم ويقال الذى يجتنبون الذنوب فى الخلوات ويعلمون
ان الله تع مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى عم يا روح الله من الاتقياء
الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى اجل الدنيا حين
نظر الناس الى عاجلها فاماتوا ذكر الحياة واماتوا ذكر الموت واحيوا ذكر الحياة ويحبون الله ويحببون ذكره وكرامته
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة مما لا يكون مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على تحقيقه
الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك
المشتركة اى مطلقا الكرامة وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها
كرامة من مريم والمريم بمعنى العابدة ولذا سمى المسيح مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها ومن
صاحب سليمان ع يعنى آصف بن برخيا بن شمعيا وكان من ندماء سليمان وموجها فى حال صغره وكان

يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم اسم الاعظم هو قوله يا حى يا قيوم ويقال يا ذى الجلال والاكرام
قال انا اتيك قبل ان يرتد اليك طرفك يعنى قبل ان ينتهى اليك الذى وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء
اليك ويقال قبل ان تطرف قائما لم سليمان ع م لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا باسم الاعظم فاذا
السرير قد ظهر بين يدى سليمان ع م وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز م او ورد النص
كالما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة عن العادة جدا فقال المصنف فيظهر
الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة كما بان صاحب
سليمان ع م وهو آصف بن برخيا على الاشهر واما قال على الاشهر لانى غير الاشهر انه سليمان ع م
نفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرائيل ع م وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون
ون كرامة الاولياء حتى عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اى حركة العين مع البعد المسافة وظهور
الطعام والشراب والتمائل عند الحاجة كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها ذكريا المحراب هو موضع صلوة مريم وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا اى من اين لك قالت هو من عند الله
والمشى على الماء والاصل فى ماء موه وفى الجمع امواه فاما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت
الفا ثم ابدلوا منها الهاء همزة ولبعضهم كما نقل عن كثير من الاولياء وفى الهواء كما نقل عن جعفر
بن ابى طالب وهو اخو على رضى الله عنه ولذا قيل جعفر الكاذب الطيار ولعماة الدرجتين وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء جمع عجم وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روى انه
كان بين يدى سليمان اى قدام سليمان يقال وضعت الشئ بين يدى فلان ان تستعمل فى الكلام
المكان الذى يقابل صدره ويكون بين يديه واتى الدرداء قصعة فسبحت وسمعها اى
سمع سليمان وابو درداء اى تسبيح قصعة ولها كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف
وكما روى ان النبى ع م قال بين رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة الى
اى الى النبى ع م وقالت بقرة انى لم اخلق لهذا اى الحمل وانما خلقت للحديث فقال الناس
سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبى ع م آمنت بهذا الان ربى قادر على تكلم الحيوانات وغير
ذلك من الاشياء ومثل رؤية عمر رضى الله وهو على المنبر المدينة ندت الشئ اندة نبز اخا
رفقته بالمدينة وحبشة بها وناداسم مكان فى عراق بينه وبين المدينة بيلغ خمس مائة فرسخ فقاعدا

حتى قال الامير جيشه يا سارية الجبل الجبل اى الزم الجبل الجبل احذر ان يأتيك العدو من وراء الجبل فلما سمع العدو وهتك وسماع سارية كلامه اى كلام عمر رضى الله عنه مع بعد المسافة بينهما ان تحمل رضى الله تعالى عنه نادى على المنبر جيشه الذى ارسله الى انهاوند فقال يا سارية الجبل الجبل حين اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء وكر على خالد المسلم من غير تضرر به وجرى بان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وان النيل كان لا يجرى الا قليلا قليلا حتى بلغ اليه بنت باكرة فلما الفيت بجرى على عادته ولما كان الملك عمر بن العاص فحكوا هذه القصة له فارسل المكتوب الى عمر وصى عنه مكتوب بانا نيل ان كنت تجرى باذن الله تع تجرى باذن الله تع فان لم تجر ابدا فاتى المكتوب فالقوه الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادة من الاتباء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى ع من غير النبى ع واستدلوا ايضا بقوله تع عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب فاجابوا بان المراد به سلب العموم اى لا يظهر على كل غيبة احدا فلا ينافى ظهور بعض غيبة او المراد به وقت القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الاولياء لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله تعالى وقوله تع يسئلونك عن الساعة ايان مرساها الآية وقوله ع يا معشر يا علم من السائل اشار الى جواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من احاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها الكرامة انه ولى فاعل يظهر وان يكون محقا فى ديانته اى بانه ديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسول مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى ع معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة حتى لو ادعى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لا تدلس علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادة ومن حكم قطعا بان يقول انا بنى بموجب المعجزات بل افضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لان هذه العبارة يوهم ان يكون ابو بكر رضى افضل من الانبياء وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذكر لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك اى مع ارادة البعدية الزمانية لا بد من

تخصص

تخصيص ع م بان يقول افضل البشر بعد ع م اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعد ع م اذ لو اريد كل بشر يولد بعده اى بعد نبينا م يفيد التفضيل على الصحابة رضى اى بتفصيل ابى بكر لان اكثر الصحابة يولد قبله ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض م يفد التفضيل على التابعين لانهم لم يوجدوا بعد ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد الارض فى الجملة اى سواء كان فى زمان النبى او بعده انتقض بعد ع م ابو بكر الصديق الذى صدق النبى ع م فى النبوة من غير تلعثم اى من غير مكث وفكر وفى المعراج بلا تردد اى قال المعراج حق بلا تردد م عمر الفاروق رضى الله الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات م عثمان ذو النورين لان النبى ع م روجه رقية وبعد ما ماتت رقية زوجه ام كلثوم وبعد ما ماتت قال النبى ع م لو كان عندى ثالثة لزوجتكها ولم يتحلل لاحد على الترتيب من عباد الله وخلق من اصحاب رسول الله على هذا الى على الترتيب المذكور فى الافضلية وحدثنا سلفهم السلف والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذكر اى على الترتيب المذكور لما حكموا بذلك اى بذلك الترتيب واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين وهما اهل السنة والشيعة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة اى مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعض مما يتعلق به شئ من الاحكام اى بان يتوقف عليه شئ من الاحكام ويكون التوقف فيه محالا لشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامة السنة والجماعة بفضيل الشيخين ابو بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان وعلى والانصاف ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف وجيه كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله ولكن ذلك بكثرة الفضائل وان اريد كثرة ما يعده وذوى العقول فلا اى للجهة للتوقف فيه لان علياً رضه اعلم الصحابة واشجعهم واذهدهم عن الدنيا واكثرهم سجودا وصوما واسبقهم كذا فى شرح المقاصد وخلافتهم اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانام الاتباع على هذا الترتيب ايضا اى كالافضلية يعنى ان الخلافة بعد رسول الله لابى بكر ثم لعمر ثم بعثمان ثم لعلى قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى على وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة بقوله قال الله تع محمد رسول الله تع والذين امنوا اشداء على الكفار الآية وقال عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلاق الحقة النبى ع م لعلى الجملة مقول قالت الكثرة فضائل ولورود النقل فى حقه وكلا هما مردود اما الاول فلان

المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس في الامامة وامر الثاني فلما سياتي ثم اعلم بان الزيادة المحبة لقرابة النبي ع او الاعتقاد لزيادة كماله لا يسوغ بل الرفض بعض الصحابة لاجلها والاعتقاد بان الخلافة بعد النبي ع له وبهذا يندفع توهم الميل في الرفض من كلام الشارح وذكر اي بيان الترتيب المذكور لان الصحابة قد اجتمعوا قبل دفن النبي ع يوم توفي رسول الله في سقيفة بني ساعدة اسم رجل واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر على معلق بالمستقر فاجتمعوا على ذكر وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الاشهاد اي في الخلايق بعد توقف كان منه اي كان التوقف من علي اي توقف مدة حياة فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل علي رض بعد وفاة فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر لقد صعد المنبر فتشهد وذكر شان علي وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه وروي كان فاطمة سالت ميراثها من ابي بكر فمنعها اياه من رسول الله ع ومنعها ابو بكر فقال النبي ع انا معاشر الانبياء لا يورث ما تركناه صدقة ولذا لم تتكلم مدة حياتها ولو لم يكن الخلافة حقا له اي لابي بكر لما اتفق عليه الصحابة ولا نازعه علي رض كما نازع معاوية والاصح اي غلب عليهم لو كان في حقه اي في حق علي رض كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي ع قال لعلي انت الخليفة من بعدي قال ع انه امام المتقين وغير ذلك من الاخبار والكل مدفوع لانه لو كان في حقه نص صريح لكان هو واصحابه اكمل ظالما وكما قال النبي ع بري من ان اتخذ الظلمة صحابة واركان الدين وايضا كيف يتصور كتمه في البلوى العام حين شاور كبار الصحابة عند وفات النبي ع وكيف يتصور في حق اصحابه رسول الله الاتفاق على الباطل وهو خلافة ابي بكر وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رجحا آيسي صار نوميذا من حياته دعا عثمان واملى الي كنت عليه كتاب عهدة لعمر رضه اي قال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم وهذا ما عهد ابو بكر اخر عهده من الدنيا واول عهدة من الاخرى واني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به وان جار فلا ادري ما اكتب والخير اردت فلا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا فخرجت اي التصقت بعلي رضه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر بالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضه على يد غلام للمغيرة بن شعبة طعن وهو في الصلوة وترك الخلافة شورى بعد التشاور اي حين علم بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن

عوف

عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الامر حصتهم الى عبد الرحمان بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بحضرة من الصحابة فبايعوا وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد التي تصلوه العيد العيد الستر ولذلك سمي يوم العيد عيدا وكان الخلافة حقه اجماعا ثم استشهد بعد قتل عثمان وترك الامر مهملا اي لم يتعين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين هاجروا الى مدينة من مكة وبعض الانصار الذين انفروا الرسول على علي والتمسوا الى طلبوا منه اي من علي قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واوليهم في الخلافة واما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية والمحاربات لم يكن خروجا وقع عن نزاع في خلافة بل عن خطاء في الاجتهاد اي اي في مستخرج المسئلة هو ترك القصاص من قتل عثمان قال علي رضه اخواننا بغوا علينا وليس الكفار واما وقع من الاختلافات بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة الى مسئلة التفضيل واحدا كل من الفريقين النص في باب الامامة واراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فقد في المطولات جوابها وقع في الخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك جمع ملك وامارة لقوله ع ثم الخلافة ثلثون سنة ثم يصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وحكي بضم الميم وسكون اللام وقيد بفتح الميم وكسر اللام ان كان العضوض بفتح الفاعل عضوضا اي يكون ظالما بعضهم لبعض فعبد عن الظلم بالعض لان ظالم كانه يعض المظلوم ومدة الخلافة لابي بكر رضه سنتان واثنى عشر يوما رضه وعشرة لعثمان رضه وسنة لعلي رضه وقدم ثلثون يوم قتل علي رض وقد استشهد علي رضه على راس ثلثين بعد وفات رسول الله ع لمعاوية ومن بعده لا يكون من خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا اي كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول مشكل لان اهل الحق والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم اي اهل مكة والمدينة فقط واهل الحق هو سايل الناس من المسلمين في الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض امرائهم كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل والام الاولى اصل عدم جماعة واما يخدش تخصيصا في قولكم عكر وقيد زايدة والاصل عكر ولعل حرف والحرف بعيد منه المراد اشارة الى دفع الاشكال اي مراد رسول الله من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميراث

اى اعراض من المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب
الامام واجب واما الخلاف فى انه هل يجب على الله فذهب الامامية بناء على انه لطف
فيجب على الله رد عليه بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من امام ظاهر جامع لشرايط الائمة
اجيب بان وجود الامام لعطف واما عدم من جهة اساءة العباد وعلى الخلق بدليل
سمعى الباء متعلق بقوله نصب او عقلى والمذهب المختار انه يجب على الخلق سمعا لقوله ع من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة تكسر الميم للنوع الميتة مفارقة الروح من غير تذكية جاهلية
عليها صفة ميتة يفيد صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يكون اهل
الجاهلية على ما قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبى ع الذى بعث فى ذلك الوقت
فعلى هذا ما قال الشارح يفيد هذا بقوله فيعض الائمة كلهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب
بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى ولان الائمة قد جعلوا انفسهم انبياء بعد وفات
رسول الله نصب الامام حتى قدموه على الدفن اى دفن الرسول وكذا بعد موت كل امام ولان
كثيرا من الواجبات الشرعية كامور الحج والاعياد يتوقف عليه اى الامام كما اشار اليه بقوله والمسلمون
لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما يقتضيه القوانين الاسلامية
وستد ثغورهم الثغور موضع المخافة من خروج وتجهيز جيوشهم والجهاز ما تقدم من الامنعة للنقلة
كعدة السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزود به المرء الى وجهها واخذ صدقاتهم وقهر
المتغلبة والمتلصصة من اللص وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعات
بين العباد قبوط الشهادة القايمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغير والصغايرة جمع
صغيرة الذين لا اولياء لهم وقسم الغنايم ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها اى لا يكون
وليا احاد من الامة فان قيل لا يجوز الاكتفاء المذكور بذى شوكة وكل ناحية ومن اين يجب نصب
من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومحاصمات مفضية الى اخلال امر الدين
كما نشاهد فى زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير
امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذى شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة
على نصب الامام وان انتظام الامر يحصل بذلك اى بالاكتفاء المذكور كما فى عهد الاتراك قلنا
نعم

الامامة

ثم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم لان الشوكة قد
يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك والعمدة العظمى العدة التى
يعتمد اليه فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة تكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم خاليا عن الامام فيعض الامة كلهم فيكون ميتتهم
ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة الكا
انتفاء مدة الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم فلعل دور
الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته
على طريق النبى ع وحكومة الامام والسلطان اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم يجزه للقوم بعض
الاصطلاح متعارف قابل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا اى لاجل ان الخليفة اعم من الامام
عند الشيعة يقولون بخلافة الايمة الثلثة ابو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم دون امامتهم واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماما كما قال الرسول فعلى هذا
يكون الامر مشكلا كقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغى ان
يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح لتحصيل ما هو الغرض من نصب الامام ولا مختفيا
من اعين الناس خوفا والفرق بين الخوف والحذر ان الخوف على المتوقع والحذر على الواقع من الا
عداء ما لكظمى للظلمة معطوف على قوله من الاعداء تقديره خوفا من الاستلاء للظلمة لا منتظرا
مترقبا خروجه اى خروج الظلمة عند صلاح الزمان اى امن الزمان وانقطاع مواد الشرور و
الفساد والخلال اى ذهاب نظام اهل الظلم والعناء لاعلى ما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم
قالت الامامية لا يكون الدنيا بغير امام من ولد حسين وان الامام عالم اهل الارض والحجة
بقول ان الامة بعضهم ايمة لبعض فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول
الله ع ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر
الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن
العسكرى ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدى وقد اختفى والواو للحال خوفا من الدالة
فسيظهر فيملاء الدنيا قسطا بقال قسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط يقسط فهو قاسط

اوقاف كلية الآداب بجامعة الملك سعود
بالرياض

اذا اجاب وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين فذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد
فاطمة ولا امتناع في طول عمره مهدي وامتداد ايامه كعيسى والخضر عم وغيرهما روى عن
رسول الله ﷺ في بعض الاخبار انه ذكر قصة الخضر فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان
يستخلفه من بعده فلم يقبل فضرب منه وحق لجزائر البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال مجاهد
انما سمي الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت لانه اذا صلى بمكان اخضر ما حوله وقال
عكرمة انما سمي الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت وانت خبير بفساد ما ذهب الشيعة بان
اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من
الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب الخوف اختفاء
دعوى الامامة كما في حق ابائه اي اباء المهدي الذين ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة
وايضا معطوف على قوله وانت خبير فعند فساد الزمان واختلال في الاراء الظلمة واستيلاء
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانتفاعهم به اي الامام اسهل من عكسه اي من احتياج
الناس الى الامام عند امن الزمان وعدم اختلال في الاراء وعدم استيلاء الظلمة ويكون من قريش
ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واوله دعلى رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون قديشا
لقوله ﷺ الائمة من قريش وهذا جواب عما يقال وهو ان قوله ﷺ الائمة من قديش خبر
الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد عليه الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان خبر واحد لكن
تلقاه الصحابة بالقبول حتى احتج ابو بكر رضي الله عنه به على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقالوا ايانا اريد
وانكم امير لم ينكره احد جواب تاما فقبلوه واجمعوا عليه فصار مجمعا عليه فصار دليلا قاطعا
يفيد اليقين باشتراط القرشية ولم يخالف فيه اي في الامامة الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا
يشترط ان يكون هاشميا من اولاد هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد
مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان
العباس واباطالب ابناء عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة عثمان عطف بيان لابن

عامر

عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر رضي الله عنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن
عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رضي الله عنه ابن عفان بن ابي العاص بن امية
بن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما عن الذنب لما مر من الدليل
على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية ولا يشترط
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط ايضا
ظهور المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافا للفلاسفة وايضا لا يشترط اي اشتراط
العصمة هو المحتاج الى الدليل واما عدم الاشتراط واضح الخ اي القائل اي لان يكون
معصوما من الذنب بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين والمراد من العهد الامامة وغير
المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع تع لانا لم ان غير المعصوم ظالم فان
الظالم من ارتكب معصية مستقلة للعدالة مع عدم التوبة والاصطلاح في غير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة لان لا يخلق الله تع في العبد ذنبا مع بقاء قدرته
بهذا اي العبد واختياره وهذا اي ما ذكرنا من حقيقة العصمة معنى قولهم اي قول
المعتزلة هي العصمة لطف من الله تع يحمل اي اللطف العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه
عن الشر مع بقاء الاختيار وتحقيقا علة لبيان الاختيار للابتلاء في الاصل التكليف بالامر
الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب فقد يراد فيها اي
يراد في التكليف والاختيار وبهذا اي ببقاء الاختيار قال الشيخ ابو منصور العصمة
لا تزيل المحنة اي التكليف وبهذا اي للتكليف والاختيار يظهر فساد قول من قال انها اي
العصمة حاصلة في نفس الشخص او في بدنه تمنع بسببها اي لاجلها صدور الذنب عنه كيف
لا يظهر فساد ذلك ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان ثابتا عليه
ولا يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما
كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بواجبها خصوصا اذا كان نصب
المفضول دفعا للشر وابعد من اثارة اي انتشار الفتنة واصل الفتنة الاختبار ويقال
فتنة الذهب في النار اذا ادخلوه فيها ليعلم جودته وبهذا اي لما ذكرنا من انه لما كان المساوي

في الفضيلة بل المفضول ان جعل عمر رضه الامامة شورى بين ستة اى ستة اصحاب مع القطع
بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز
نصب الامامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصبهما مستقلين تجب طاعة كل واحد
منهما على الانفراد اذ يلزم من ذكر المتضادة احكام متضادة لان لكل واحد من الامامين ارادة
حكما يخالف حكم امام الاخر فاما في الشورى فالكل اى الستة المذكورة بمنزلة امام واحد وشرط
ان يكون الامام من اهل الولاية بالفتح النصرة والتوفى وبالكسر السلطان المطلقة
الكاملة اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا بهذه الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة
اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع افما جعل الله تع
للكافرين على المؤمنين سبيلا اشارة الى علة كون الامامة مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة و
العبد مشغول بخدمة المولى مستحق في اعين الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات
العقل والدين فلا يكون النساء صالحا للامامة والصبى والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف في مصالح الجمهور اى اعلى اكثر الناس بسائسا اى مالكا للتصرف في امور المسلمين
بقوله رائه ورويته ومعونياسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته ليحفظ
دار الاسلام على تنفيذ الاحكام اى الاحكام الشرعية وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم فالاخلال بهذه الامور بحال بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله والجور اى الظلم عباد الله الظلم وضع الشيء في غير موضعه
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف الاولين و
كانوا ينقادون لهم اى للامراء ويقيمون الحج والاعياد باذنهم اى بان الامراء ولا يردون
السلف المتقدم الخروج عليهم اى على الامراء ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء
اولى بعد الامامة اوطه وعن الشافعي رح ان الامام ينعزل بالفسق والجور وهذا اكثر قاض
وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رح فلا يكون الفاسق
اماما لان الامام لا يكون الا من اهل الولاية لانه لا ينظر لغيره وعند ابي حنيفه
رحمه هو اى الفاسق على قانون اهل الاسلام وطريق الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل بالفسق والمطلوب في كتب الحنفية
ان القاضي ينعزل بالفسق كاخذ الرشوة او الزنا او شرب الخمر بخلاف الامام والفرق
بان في اخذه الى الامام ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة عالم من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر واسع كتاب من الفتاوى عن العلماء الثلثة ابو حنيفة ومحمد وابو يوسف
رحمهم الله لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد اى نصب الفاسق ابتداء
ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلا يرضى بقضائه
بدونها اى بدون العدالة لا باس في الدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية
امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق
بنفسه يفعله عم من جعل على القضاء وخلع نفسه بغير سبب والصحيح ان الدخول فيه رخصة
طلبا للعدل والتدرك عند الا ان تعين هو للقضاء فيفرض عليه التقلد صيانة
لحقوق العباد ولو كان في البلد اثنان فامتنع كل منهم من القضاء امكن ان كان السلطان
بحيث لا يفصل بينهم والا فلا وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على ان القاضي اذا ارتشى
لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى
لا ينفذ قضاؤه روى عن وهب بن منبه قيل له الرشوة حرام في كل شيء قال لا انما يكره
من الرشوة ان ترشو لتعطى ما ليس لك او تدفع حقا قد نزل فاما ان ترشو لتدفع عن دينك
وتمكن ما لك بالرشوة فلا وهذا كما روى عن عبد الله بن مسعود رضه انه كان بالحبشة
قرشي دينا دين وقال واغا الاثم على القابض دون الدافع وروى عن انس رض قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اخذ الرشوة من الحكم كانت لسترا بينه وبين الجنة ويجوز الصلوة خلف
كل بر بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكر بها بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضي وقيل اسم لكل خير
يقضي صاحبه الى الجنة واصله التوسع في فعل الخير ما خوذ من البر فاجر لقوله ع م صلوا
خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع
من غير نكير وما نقل من بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على
الكراهة اذ لا كلام في كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اى جواز الصلوة خلف

الفاسق اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه اى الكفر فلا كلام في
جواز الصلوة الكفر لغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر و
لكمال الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به نظم المعتزلة وان جعلوا
الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه طا ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود
له الايمان للاجماع لقولهم لا تدع واى لا تتكوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل
امثال هذه المسائل اى مسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك انما هي من
الفروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد اعتقاد حقيقة ذلك واجب
فهذا من الاصول اى اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه اى المصنف تما فرغ من مقاصد علم
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد اى الاخرة والنبوة والامامة على قانون
اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على بدا اى شئ يسير من الكثير المسائل كما
يقال اصاب الارض بندة من المطر اى شئ قليل من المطر الذي يتميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف بيان
مسائل فيه المعتزلة الضمير فيها عايد الى ما في قوله او الشيعة او الغلاة سفة او الملاحدة او غيرهم
هم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقايد ويكفي عن ذكر الصحابة الا بخير لما روي وفي الاحاديث الصحيحة في مناقبهم جميع منقبة
وهي الفضيلة والشرف ووجب الكف عن الطعن فيهم كقولهم لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف
الشئ كما يقال العشرة عشير والخمسة خميس والثمان ثمين والضمير في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد
والمعنى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم بانفاق مد من
الطعام او نصيف منه وكقولهم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقولهم الله الله
منصوب بفعل مقدر اى اتقوا الله في اصحابي اى في حقهم اصحابي لا تتخذوهم غرضا اى هدفا
فمن احبهم فمن موصولة لا شرطية بدليل حصول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل
الفاء لان الماضي اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فيحتمل احبهم ومن ابغضهم فيبقى
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك اى

يقرب

يجب ان ياء خذه الله للتعذيب والعقاب ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله عنهم احاديث صحاح وما وقع بينهم من
المنازعات والمحاربات بهذا اجواب سوال مقدر تقديره لو لم يجز ذكر الا بخير لما وقع المنازعات
والمحاربات بينهم فان ذكر يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المص
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير ما روي وفي الاحاديث الصحيحة في مناقبهم جميع منقبة
وهي الفضيلة والشرف ووجب الكف عن الطعن فيهم كقولهم لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف
الشئ كما يقال العشرة عشير والخمسة خميس والثمان ثمين والضمير في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد
والمعنى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم بانفاق مد من
الطعام او نصيف منه وكقولهم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقولهم الله الله
منصوب بفعل مقدر اى اتقوا الله في اصحابي اى في حقهم اصحابي لا تتخذوهم غرضا اى هدفا
فمن احبهم فمن موصولة لا شرطية بدليل حصول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل
الفاء لان الماضي اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فيحتمل احبهم ومن ابغضهم فيبقى
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك اى

يقرب

خانه

ولكن ان جاز ان يجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات محامل اقل تلك المحال وقوع
الخطاء في الاجتهاد لان المجتهد قد يخطي ويصيب وتاويلات فسبتهم والطعن فيهم ان كانوا مما
يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي الله عنها بالزنا ورد النص القطعي على براءتها
كقوله تع والذين يرمون المحصنات المؤمنات الآية والا اى وان لم يكن مما يخالف الادلة
القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن
على معاوية وهو اسم رجل من اصحاب النبي ع نازع عليا في امر الخلافة اللعن طرد وبعض
من الله تع وبعض الملائكة والناس اجمعين وهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن والخلاف
اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج
اسم ملك من ملوك العرب لان النبي ع نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل
جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبي ع من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان
النبي ع نهى عن اللعن اه في التوفيق بينهما فاجاب وما نقل من لعن النبي ع بعض من اهل القبلة
فلما انه اى النبي ع يعلم من احوال الناس بيان ما في لما ما لا يعلم غيره والضمير البارز في يعلم عايد الى
ما والضمير في غيره راجع الى النبي ع يحتمل ان يكون الشخص الذي لعن النبي ع ممن كان مؤمنا
بل منافقا وبعضهم اى العلماء اطلق اللعن عليه اى على يزيد بانه كفر حين امر بقتل حسين رض واتفقوا
والعاوا للحال على جواز اللعن على من قتل او امر به او اجاز ه ورضي به والحق ان الرضى بقتل
الحسين وكذا استبشار اى انتشار يزيد بقتله كما يدل عليه اهانته اى بزيد اهل بيت النبي ع مما تواتر
خبرا ان معناه قال رحمه الله لم يثبت ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله ورضي به فلا يجوز
نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه و
اهانوا اهل بيت النبي ع فيكون الامير آمرا وراضيا بما فعله جنده بحضرته على عند العقلا فالقول

بعدم الرضى من حسن الظن لاهل القبلة وان كان تفاصيله احاد افحتى لا يتوقف في شانه اى في شان يزيد
في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين ثم لم يكفر لان قاتل عثمان ثم لم يكفر
مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل ربية الانبياء ولو سلم انه كفر حسين بقتله ما للعن على
الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده قبل تكفر قتله الحسين ليس كقتلهم الصحابي عم رضه بل الاهانة
اهل بيت النبي عم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة و
الزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة و
ابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا شهد بالجنة لفاطمة والحسين والحسن كما روى في الحديث
الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا ينكرون الاجر ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار
لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وكذا اطفالهم اتباعا لهم
وقيل هم في الجنة لانهم لهم وقيل هم في الاعراف ووجه ان عدم التيقن لعدم العلم بالخاتمة اذ لما
ولد المؤمن طفلا فخاتمة ايمان لا يعلمها الا الله تعالى بيد اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه وهو غير معلوم
ويندب المسح على الخفين في السفر والحضر خلافا للروافض لانه اى المسح وان كان زيادة على الكتاب
اى كتاب الله تع وهو له تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين لا يفهم منه جواز المسح على الخفين وهي جائزة الى الزيادة على
الكتاب باخبار المشهورة وتسيل والجمهور على همزة سئل وسيل باليا، وهو على لغة من قال سئلت تسال
بغير همزة واليا، منقلبة عن واو لقولهم سوال وسالته عن علي ابن ابي طالب رضه عن المسح على الخفين
فقال جعل رسول الله عم ثلثة ايام وليالها للمسافر ويوما وليلة للمقيم جعل لهم ان كثيرة واخر
المفتي منها ضمير فجعلناها حالا لما بين يديها ضمير بارزا والثاني يعود الى الجواب كقوله تع وما جعلنا
القبلة التي كنت عليها الا لنعلم ومن ينابها والثالث يعود الى القول كقوله تع انا جعلناه قرانا عربيا اى قولا
وانزناه والرابع يعود الى الخلق كقول تع وجعل الظلمات اى خلق الظلمات والنور وروى ابو بكر
عن رسول الله عم انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام وليالي وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس
خفيه ان يمسح عليهما متعلق رخص قال الحسن البصري احدثت بعيني ثمانين نفرا من الصحابة رضه

يرون

يرون المسح على الخفين وبعد لهذا اى لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رحمه ما قلت
اى لم اكن قائلا بالمسح حتى جاءني فيه اى في صحة المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي رجل من اهل ابي
حنيفة اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار اى روايات الصحابة جاءت فيه في حكم
التواتر الكافر منكر موجب حيث المتواتر كان كذا وبالجملة من لا يرى اى لا يجوز المسح على الخفين
فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضه عن السنة والجماعة فقال ان تحت المنخرين والشفتين
في الحنين اى عفان وعلي ويمسح على الخفين ولا يحرم نبيذ التمر والزبيب ان يشد فمه ويلقى في
الماء فيحلو فيه اذا اشتد من الحرف وهو ما يتخذ من التراب فيحدث فيه لذع كما في الفقاع فكانه نهى عن
ذلك في بداية الاسلام لما كانت الجرار جدد جرة او الى الخمور ثم نسخ فعدم حرمته من قواعد
اهل السنة خلافا للروافض وهذا اى ما ذكر من عدم حدة جلاف ماذ اشتد وصار مسكرا
فان القول بحرمة قليلة وكثيرة مما ذهب جبر ان اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولاية الانبياء
معصومون مامونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملكوت مامور بتبليغ الاحكام
وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية جواز كون الولي
افضل من النبي عم كفر وضلال فان قلت ورد في الخبر الصحيح انه قال عم ان من عباد الله لانا
لساما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيمة يقربهم فتعصدهم من الله
فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال عم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام
بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ولا
يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ويقرهم منه كون الولي افضل من النبي
عم اجيب باتي شان الانسان ان يتمنى ما ذكر له حسنا وان كان له مثل او خير منه نعم قد يقع تمني
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع باتي النبي عم متصف بالمرتبتين اى النبوة
والولاية والله افضل ام مرتبة من الولي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية افضل لانها تبنى
عن الرب والكرامة كما شان خواص الملك والنبوة من الانبياء التبليغ كما هو حال رسول الملك
الى البرايا الا ان النبي عم افضل بكثير بين الدرجتين اجيب ان النبوة بينى عم عن التبليغ من حق الله
الخلق ففيها مداخلة للحاين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي لقصور ولاية عن غاية الكمال الذاتي

مقعدة عم

الخ

ثمنه و

دد

علامة غاية نيل رتبة النبوة ولا يصل العبد بها، ولم عاقلا احتراز عن المجنون بالفا احتراز
عن الصبي الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات العارضة والتكاليف واجماع المجتهدين
عن فلكر اي عدم وصول العبد المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة اي محبة الله تع وصفا قلبه
واختار الايمان على الكفر عن غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر و
بعضهم الى انه يسقط عنه اي العبد العبادات الظاهرة كالصلوة ونحوها ويكون عبادته التفكر و
هذا كفر وضلال فان الكمل اكمل الناس الفاء للتعليل في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله
تع مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما
ذهب اليه بعض المباحيين وبعضهم كفر وضلال وقد قال عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه
الله عصم اي العبد بن الذنوب فلم يلحقه ضرر ومعناه انه اذا صدر من العبد ذنب نبهه الله تع عليه
فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب فلم يضره اي لم يلحق ضررا والنصوص من الكتاب والسنة يحمل على
ظواهرها كاخبار الله من الجنة والعقوبة والانهار والاشجار والاطعمة وعذاب اهل النار من الزقوم
والحميم والسلاسل والاغلال ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الايات التي تخالف ظواهرها بالجهة كقوله
تع الرحمن على العرش استوى والجهة كقوله تع يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك لا يقال ليست هذه
اي الالفاظ لا يراد ظواهرها من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النصوص ههنا ليس ما
يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يقع اقسام النظم اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم والخفي والمتشابه
والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند اهل اصول الكلام الا فظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه ثم ان ذا الوصف اي سيق الكلام لاجل ذلك المراد يسمى نصا ثم ان ازداد حتى سد باب التاويل
والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان ازداد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما والعدول عنها اي عن الظواهر
اي معاني يدعيها اهل الباطن كفروا والحاد يخالفون ما ذهب اليه بعض المحققين ومع ذلك
ففيه اشارة خفية الى ان فرقا يتكلفون على ارباب السلوك اعني الانبياء والاولياء والا فرقا يتشا
بقوله عم ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطنا الى سبعة ابطن على اختلاف الروايتين مثال قوله عم لا
يدخل الملائكة بيتا فيه كلب للكلب بيت سوء منزل الملائكة ومهبط امرهم ومحل استمرارهم و
الصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نابحة فانه يدخل
الملائكة وهو مشحون بالكلاب يمكن التطبيق بينهما او بين الفرقا وبين الظواهر المراد فهو جوا
اما كمال الايمان ومحض العرفان لا من الالحاد والكفر ورد النصوص بما ينكر الاحكام التي دلت
عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه اي رد النصوص تكذيبا
صريحا لله تع ورسوله فمن قذف عايشة رضي بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعي واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك اي استحلال المعصية
فيما سبق والاستهانة اي عدها امرا حقيرا بها كفر والاستهزاء اي عدها سهلا على الشريعة كفر لان
ذكر اي الاستهانة والاستهزاء من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اي اصول المذكورة من العدول
ورد النصوص وغيرها يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا لا فان
كان حرمة بعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب و
المسروق للغاصب والسارق كذا قيد هذا المشكل فان استحلال وما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب
للشارع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يا، ولا بان ذاته حلالا والما حرمت حرمته عن صفة كالغصب
والسرقة او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه والغير فقال من استحل حراما وقد
علم صفة واما في دين النبي تع حرمة كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير
من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب البنيذ اي المسكر
كفر اما لو قال الحرام هذا حلالا لانتشي السلعة او حكم الجهل بعين لا يعرف حلالا او حراما لا
لا يكفر قيل اما يقول هذا باذكره او يقول بانه للنادي حيث شاء ولو تمنى ان لا يكون الخمر
حراما او لا يكفر صوم رمضان فضاعا يشق عليه لا يكفر وهو الصحيح لان قوله فاعتزلوا
النساء في المحيض وان كان صريحا في النهي لكنه معلل بالاذى كما قال الله تع قل هو اذى والنهي بسبب

الخافة لايفيد الخرة القطعية كما بين في الاصول بخلاف ما اذا تمنى الملاجرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه
يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله
تع ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض
يكفر وفي النوادر عن محمد انه لايكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح ومن وصف
الله تع بما لايليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا اذا تمنى
ان لايكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف او عد اوعن هذا يدرك على انه اذا لم يكن على اصل استخفاف بل
ما يشبه به عليه لايكفر كذا في بعض الفتاوى مثل اذا تمنى عدم البني ع وهم فقد خرج عن الحكمة كتمنى عدم حدوث الزنا
فينبغي ان يكفر وايضا تمنى عدم البني ع يتضمن تمنى عدم ما يشرعه وهو كفر كما مر وكذا الوقف لحكم على وجه لو
من تكلم بالكفر ولو كان كلامه عجيبا يضحك السامع عند سماعه لايكفر كذا في الفتوى وكذا لو حدث بكلام
موقع وصوله جماعة سئلوا سائلا ويضحكونه ويضربونه بالوسايد لايكفرون جميعا لانهم يجعلون ذلك
الشخص مثل البني ع وينزلون انفسهم منزلة اصحابه ع في السوال بالمسائل استهزاء على البني ع وعلى اصحابه
رضوان الله تع عليهم اجمعين وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يا مره يكفر والعزم في اللغة
توطين النفس على الفعل وكذا لو امر فتى لامرأة بالكفر بين اي ليكون حراما لزوجها وفي الفتوى على
انها لاتبين بالكفر لئلا يتخذ طريقا للبينونة وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير
القبلة والاصل في الحال التي عليها الانسان من الاستقبال فصار معرف للمكان المتوجه اليه للصلوة او بغير
طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذكر القبلة وان كان له ظهارة فرغ الواقع ولو قامت الجماعة الى الصلوة فصلى
بثوب نجس هو واحد فقط يكفر وفي كثير من هذه المسائل خلاف والجمهور على انه لايكفر انما يستحل و
لو اقتدى بصبي او امولة او جب عمدا لايكفر اتفاقا وكذا لو الحق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى
غير ذلك من الفروع واليأس من الله تع كفر بان تعالى انه تع لايرحم عبدا من عباده لانه لاييأس من روح
الله اي من رحمة الله الا القوم الكافرون والامن من الله تع لانه لايامن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان
قيد الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تع وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تع فيكون المعتزلة
كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او آيس من قواعد الواو للحال اهل السنة ان لايكفر احد من
اهل القبلة والحال انه المعتزلة من اهل القبلة تحلنا هذا ليس في لا امن لانه على تقدير العصيان لايأس ان

يوفقه

يوفقه تع للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لامن ان يخذله تع فيكتب المعاصي وبهذا اي بجواب
المذكور يظهر الجواب عما قيل ان للمعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا فاليأس من رحمة الله تع و
لاعتقاده انه ليس بمؤمن وذكر اي ظهور الجواب عما قيل لانا لانم ان اعتقاد استحقاقه النار سيلزم اليأس
وان اعتقاد عدم ايمانه المنضم مجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على ان انتفاء الاعمال يوجب
الكفر خبر ان هنا اي خذ هذا او الجمع اي التوفيق بين قولهم انه لا يكون احد من اهل القبلة بذنب و
قولهم الكفر من قال بخلق القرآن او باستحالة الرؤية او سب الشيخين ابو بكر وعمر او لعنهما وامثال
ذكر كقتل الحسين مثلا و تصديق الكاهن بما يخبر وعن الغيب كفر لقوله ع من اتى كاهنا فصدقه
بما يقول فقد كفر بما انزل الله تع على محمد ع والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان و
يدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة جمع كاهن يدعون معرفة الامور فمنهم
اي من الكهنة من كان يزعم انه له رائيا من الجن يأتيه وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه
يستدرك اي يعلم الامور بفهم اعطيه والضمير البارز عايد والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو
مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تع لا سبيل اليه اي الى العلم بالغيب للعباد الا باعلام منه
اي من الله والنصوص يدل على انه تع متفرد بعلم الغيب كما تقول لا يعلم الغيب الا الله الآية ولقوله تع
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص الخمسة في قوله تع ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا
اتى النبي ع فسأله عنها فنزلت لكن علم او ان الله والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الا
ستدلال بالامارات فيما يمكن ذكر اي الاستدلال فيه والضمير في فيه راجع الى ما في فيما ولنا اولا جل ان علم
الغيب امر لا طريق له للعباد الا باعلام من الله تع ذكر في الفتاوى ان قول الفاتر عند رؤية هلال القمر يكون
اي يحدث معرفة عيا علم الغيب بعلامة كفر قيد دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية
واهالة العمر من جملة علامة المطر ونسبة الحوادث الارضية الى اتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب
الستاوى حيث قال الله تع وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه الآية والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء مختص بالموجود
من ان الشيئية تساوي الموجود والثبوت والعدم يرادف النفي وهذا حكم ضروري لا يتأتى فيه الا
للمعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في

الازل ثبوت لا يترتب عليه الاثر فلا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق الباري لها لان الموصوف
بالقدم او المخلوقية هو الوجود الذي يترتب عليه الاثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتب اثاره
عليه غير معقول بل المعقول ثبوته في الذهن وهم لا يقولون به وان اريد ان المعدوم لا تسمى شيئا، فهو بحث
لغوي مبني على تغيير ان الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فارجع الى التقرير وتتبع مرا
الاستغفار في دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدق الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
خلافا للمعتزلة متمسكا بان القضاء لا يتبدل اصل القضاء العفو بتمام الامر وكل نفس بما كسبت
رهينة والمراد بالجزاء بعمله ولا يعمل غيره جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اذ لا تبدل
فان كل قدير يجزي على سبيل كما تراه في امر الحدث والسفر وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب وقد ورد
في الاحاديث الصحاح ج صحيح من الدعاء بيان ما فيها وورد للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد ترا
ربته اي الدعاء السلفي فلو لم يكن للاموات نفع فيه اي في الدعاء ما كان له معنى ولنا ما ورد من الادلة قوله
تع يا ايها الذين امنوا صلوا امر بالصلوة على النبي ع فيجب في العمر مرة او كما جرى ذكره على اختلاف بينهم
ع الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى آلهم يتبعهم ولا يشكل بقوله تع هذا الذي يقتلي عليكم وملائكته و
بقوله ع اللهم صل على آل ابي اوفى لان الصلوة حق النبي ع والله ولية فلهما ان يتفرقا فيه الى ما شاءا، وقال
النبي ع ما من ميت يقتلي عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون اي يطلبون للميت
الا شفعوا اي قبلت شفاعتهم فيه اي في حق الميت وعن سعيد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام
سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال النبي ع الماء فحفر بئرا وقال ع هذه اي البئر لام سعد وقال
النبي ع الدعاء ترد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال ع ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية
فان الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث اي قول رسول الله والاثار
هو اخبار الصحابة رضوان الله اكثر من ان يحصى والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تع ادعوني
استجب لكم معناه وحدوني اعبدكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ويقال ادعوني بلا
خفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا تخطاء اسعى لكم مع الطاع ولقوله ع من سيجاب دعاء العبد
ما لم يدع باثم اي لم يدع حال مقارنة الاثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله ع ان ربكم حي كريم يستحيي
من عبده اذا رفع يديه اليه اي اليك ربكم ان يردهما صفرا اي خاليا روي عن سعيد بن ابي وقاص قال سمعت
رسول

رسول الله يقول اني لاعلم كلمة لا يقولها احد يوم القيامة عند كربة الا فرج عنه كربته كلمة اخي يونس ع فناداه في الظلمات
ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الاثار من زنة ام فقال احسن ما اراد ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين انجاه الله تعالى وقال ابراهيم بن ادهم كان يوما عظة
للناس حين ساءلوه عن قوله تع ادعوني استجب لكم وانا ندعوه لا يستجيب لنا فقال يا ايها الناس فلوتكم من عشرة
اشياء او لها عرفتم الله ولم تؤدوا حقه وقد اقررتم بالله تع ولم تعملوا به والثاني عداوة الشيطان
وقد اقررتم بعداوته واديتم حب رسول الله وتركتم آثاره وسنته سوء ادبتم حب الجنة ولم تعملوا لها واديتم
خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب واديتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم
عيوب انفسكم وتاكلون رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون واعلم ان العمدة في
ذلك اي في اجابة الدعوات صدق النية قوله صدق النية دون ما يعرض فتور وخلوص الطوية اي
تجرد النية عما سواه وتمام الخلوص اي بتجرد العبد عن الارادة بالكلية فح يتجلى فيه ارادة الحق فيفعل
كل ارادة لانه مداد الحق ومحله مراتب لا يمكن العبد عن بعضها وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله ع
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اي قبوله واعلموا ان الله تع لا يستجيب الدعاء عن قلب
غافل لله واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر ام لا فمنعه الجمهور لقوله ع
وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه اي الكافر يجب لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر فعلى
وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث اشارة الى الجواب بان المقدور هو ان
يقال ما ورد في الحديث بخلاف قوله تع فالتوفيق بينهما ان دعوة المظلوم وان كان كافرا لان الله لنصرة
يعني تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان لغرض النصرة يستجاب وجوزه بعضهم لقوله تع حكاية
عن ابليس رب انظرني اي امهلني ولا تمتني سريعا فعال الله تع انك من المنظرين بهذه اجابته واليه ذهب
الى اطهر اذ ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال صدر الشهيد وبه اي بالجواز يفتى
معقل القول ما اخبر به النبي ع من اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك اي علاماتها التي خروج الرجال
هو من الرجل او من اللبس قيل سمي دجالا لانه تغرب في الارض اي يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها
يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه ودجله وسحره وكذبه وكفره كذاب دجال قيل ولد في زمن

وكان كافرا ام

البني ع م يدل عليه حديث تميم الداري وقيل يولد في اخر زمان قال البني ع م يخرج من ارض المشرق
يقال له خراسان ودابة الارض وهو حيوان يخرج من الارض مركب الدجال لا يدرك قبله ولا بعده من كثيرة
الشعر وما بين المفصلين اثنى عشر ذراعا بذراع آدم ع م وهو على رض يخرج ثلثة ايام فلا يخرج
الا عشيتها وياء جوج رجلا وهما احوان من بني يافث بن نوح ع م فكثير نسلهما فينا لهما بهمزتان
ما قبل بهمزة الاول دون الثاني ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس وجزوجهم
بعد خروج الدجال وقتل عيسى ع م اياه ويقال سمي ياجوج وماجوج لكثرتهم وازدحامهم لانهم
يموجون في بعض روى عن ابي هريرة رض انه قال رسول الله ان ياجوج وماجوج يحفرون السد في
يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ولا يقولون انشاء الله فيعيده
الله كاكان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون اليه فاذا
هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه ويخرجون على الناس فينشفون الماء كلها ويتحصن الناس منهم
الله تع نعما اي دورا في افقيتهم فيرمي سهامهم نحو السماء فترجع مخضبة دما فيقولون قهرنا اهل الارض
وعلوا العلو الى السماء عند منارة البيضاء شرقي دمشق
وفي الحديث يمكث عيسى ع م في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله تع ريحا باردة من قبل
الشام فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضته فيبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة
الاوثان وطلوع الشمس من مغربها فهو حق في الخبر الصحيح انه قال ان للتوبة بابا عرضه سبعون سنة وانه لا يغلق
حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة عبادة عن عدم الموت من اختاضه سبعين اشارة الى قوله
ع م اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول وللانسان اجل جسماني متناه في
هذا العالم واجل روحاني غير متناه في عالم الاخرة والاول عرضه والثاني طوله وغلق بابه كناية انتهاء عمره
واليه اشار بقوله ع م ان الله تع تقوبة تمام يغلق بابها وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن
البدن لانها امور ممكنة اخبرها الصادق اعني البني ع م وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله
رصلى الله وعليه وسلم وخن نتذاكر فقال البني ع م ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال البني ع م انها لن
تقوم الساعة حتى ترون قبلها اي قبل الساعة عشرة ايات اي علامات فذكر الدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى ع م بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب

وخسف

ف الدجال ع

وحق بجزيره العرب واد ذكرنا ريخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم او له بعضهم من العلماء
بفتنة الاتراك واول خروج الدجال يظهر الشر والفساد وتنزل عيسى ع م بانية فاتح ذكر وظهور
الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها كيف تاويله فاجاب بانها على الامور وجريانها على حكمة
ينبغي قيل حمل هذه المعاني على محض العرفان كما مر والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى
احاديث واقاريل نقاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب السير والتفسير والتواريخ والمجتهد في العقليات الشرعيات
الاصلية اي اصول الكلام والفرعية العفة قد يخطئ ويصيب وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد
في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها اي لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في ان الله تع في كل حادثة حكما معينا اي الحق واحد متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد
ولهذا قالوا كل مجتهد مصيب او حكم الله تع في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان
مسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تع فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وهو اي على تقدير ان يكون
له حكم معين اما ان لا يكون من الله عليه اي حكم معين دليل او يكون وذكر الدليل اما قطعي او ظني قد تقدم الكلام
احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب والمختار من المذاهب الاربعة ان للحكم معين وعليه دليل ظني اما وجده اي
الدليل الظني المجتهد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابة اي الحكم المعين بل وضعه اي الحكم وخطاه فلذا
كان المخطئ معذورا بل مأجورا لبذله وسعه في طلب دليل الحكم الشرعي خلافا لمن خطأه على هذا المذهب في ان المخطئ
ليس بآثم واما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا والى ذهب بعض المشايخ وهو
مختار الشيخ ابو المنصور انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على
وجهه فمجتهد بئر القبلة واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار وليس على
المكلف في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه
الاول قوله تع داود وسليمان والضمير للحكومة والقضاء جميع فتوى قيل كان فيهما بالوحي لكن نسخ وحي داود ع م
بوحي سليمان ع م فلا يكون حجة فيما لم يصوبه ولو كان الكل من الاجتهاديين اي اجتهد داود وسليمان صوابا
لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لانكلا منهما اصاب الحكم اي حين الاجتهاديين صوابا وفهمه اي فهم الصواب
الثاني الاحاديث والاثار الدالة على تردد الاجتهاديين بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى
قال في بيان التردد ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل الله تع للمصيب

احرين والخطئ اجراوا حدا عن ابن مسعود ان احيث فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد شتهر بخطية
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات والثالث ان القياس ضد اذ ليس الاجتماع مظهر لما ثبت فالمثبت
سند ذكر القياس وهو النص فالثابت بالقياس ثابت بالنص مع ان صح ان الثابت بالقياس واحد واذا كان كذلك
فالمجتهد قد يخطئ ويصيب وقد اجمعوا الوقوع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير والوا بما ذليل معقول
انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بيننا وبين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل
والواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وهي باطلة المجتهد
الواحد بحرمة اكل الثوم الغداة واباحته حمله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا
بالمتنافيين هما الحرمة والحل قيل لانا امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين كاختلاف احكام الرسل بالنسبة
الى اقوام شتى فان نبيا وان بعث الى كافة الناس والكافة اسم للجملة لانها تكفف الاجزاء من المعرفة ولكن
يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وتمام وتحقيق هذه
الادلة والجواب عن تمسكات الخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل
الملائكة على عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول لان دلالة امر الملائكة كلهم كما هو الظن من جمع المعرف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض
كما قيل فلا يثبت افضلية آدم على الملائكة كلهم بالسجود له على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع حكاية
اراءيتك اي خبرني بالله هذا الذي كرمت علي وقوله تع انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى
الحكمة الامر الادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تع وعلم
آدم الاسماء الاية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم
والتكريم الثالث قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا والابراهيم وال عمران على العالمين والملائكة من
جملة العالم فان قيل كيف يتم هذا بقوله تع في حق بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكر تم
دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد ع والجواب ان تخصيص اية لا يدل على تخصيص سائر
الايات وايضا شرط العام ان يكون موجودا ومحمد ع لما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل او
اما الملائكة فانهم موجودون بال ابراهيم عمران وقد حقق من ذكر يفي افضلال ابراهيم على العالمين

يفهم

يفهم منه ان عامة البشر افضل على الملائكة رسلا او غيرهم بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة ولا خفاء جواب فبقي عامة البشر معلوما بما عدا ذكر اي فيما عدا تفضل عامة البشر على
رسول الملائكة سولا خفاء جواب ما يقال وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة وقطعية بهذا الحكم
القطعي فاجاب بقوله ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
محصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب
وسببها اي ظهور الحاجات الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الموانع
والعوارض اشق واجل في الاخلاق فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة
والجواب بمنع كون الملائكة ارواحا مجردة كاملة بالفعل مبرات عن مبادي الشرور والافات كالشهوة
والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها واتيها من غير
غلط والجواب ان مبنى ذكر على اصول الفلسفية دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا مجردات عند اهل السنة
بل اجسام لطيفة الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون عنهم اي من الملائكة
بدليل قوله تع علمه شديد القوى يعني جبرائيل ع وقوله تع نزل به الروح الامين ولا
شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تع والملائكة هم المبلغون الثالث قد
اشرنا في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء، وما ذكر الا لتقديمهم في الشرف والرتبة و
الجواب انا ذكر لتقدمهم في الوجود اولا ان وجودهم اي وجود الملائكة اخفى فالايمان لهم اقوى وبالتقديم
اولى الرابع قوله تع لن يستنكف المسيح اي عيسى ع قال الحسين ان يتكبر والاستكبار واحد قال
الكعبي لن يتعظم وقال الاخفش في مقاتل بن بيا، نبي قال الزجاج اما ليس يستنكف الذين يزعمون انه
له ان يكون عبد الله والملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذكر العقول افضلية الملائكة
من عيسى ع اذ القياس في مثل اي في مثل هذا الكلام الترقي من الادنى الى الارفع على يقال لا يستنكف
من هذا الامر الوزير الوزير اشتقاقه في اللغة من الوزر هو الجبل الذي يعتصم به وينجى من الهلكة
بالوزير يعتمد الملك على رايه في الامور يلجأ اليه ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير
ع لاتي ان يفضل اي بالتفضل اي بالترفع فان النبوة بين عيسى ع وغيره من الانبياء، هذا جواب على سوال
مقدر تقديره ان يقال غاية ما في الباب انه يلزم من هذه الاية الكريمة ان يكون الملائكة افضل من

ل عكسوا بعد وجوه الاول
ان الملائكة ا

على عرم من مريم رضى الله ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبيآء الذى هو المطلوب
بقوله ع لا قائل بالفصل اه والجواب ان النصارى تعظموا المسيح اى عدم وا امر عظيما بحيث يرفع
من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه بزعمه لا اب وقالوا بيرا الاسم والابرص
اى الذى كان بعض بدنه ابيض وبعضه اسود ويحيى الموتى بجل فى سايد عباد الله تع من بنى ادم
فرد الله تع عليهم بانه لا ينبغى من لكراى كونه عبد الله تع المسيح ولا من هو اعلى منه اى من المسيح فى
المعنى اى فى كونه بحيث اوهم الله تكلم لهم الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تع على
على افعال اقوى واعجب من ابرا الاسم والابرص واحياء الموتى فالترقى من الادنى الى الاعلى والعلو
انما هو فى امر التجرد واظهار الافتقار العقلية لا فى مطلق الشرف والترقى فى اللغة المكان المرتفع
العالى والكمال فله دلالة على افضلية اعلا تكلم قد وقع الفراغ من تاليف هذه الرسالة

الشريفة فى اواخر على يد العبد الضعيف المذنب على الله وقد وقع

الفراغ من كتابة هذا الكتاب الشريف فى وقت الضحى

من تمام من سنة اربعة وعشرين وتسعمائة