رمضان جاشیه‌سی

غم دنیا یله ای دل

اکاکم واراید وب بوکایساتی بریدی هم جاکم

حاشیهٔ رمضان
علی شرح العقاید

منت خدا را عز و جل که طاعتش موجب قربت
و بشکر اندرش مزید نعمت هر نفسی دو خورد ... الحمد

قال افلاطون

فلا تضیعوا مع الاخوان الا فان اللغو مفتاح الخصومة ولا تصحبوا من الاخوان حمقا فان القرین مقتدی

مولانا سعد الدین التفتازانی رحمه الله

طوبی لمن ترک الفنون وبذلها ... وفاد سنا بی الجنون فنون
فحیل تعاطیت الفنون وخطرها ... تبین ذا ان الفنون جنون

مناجات مباركة

ذنوبي كموج البحار بل هي اكبر
واصغرها مثل الجبال بل هي اكبر

لكن عند الكريم اذا عفى
مثل عضو الذباب بل هي اصغر

الهي عبدك العاصي اتى كا
متقرا بالذنوبي قد دعاكا

فان تغفر فانت لذاك اهل
وان تطرد ومن يرحم سواكا

اللهم افعل بنا ما انت اهله
ولا تفعل بنا ما نحن اهله

زيد سنجي براو غلاني سنت ايدركن خطاء ذكر في حشفه دن ك اوغلان اولميوب
او كلدغي تقدرجه شرعا زيده نه لازم اولور الحواس تام ديت لازم اولور كه لحمدن كال
صورة مزبورده اوغلان اولدوكي تقديرجه
نه لازم اولور الحواس
نصف ديت لازم اولور

في حق اطفى ابيهم المصطفى والمرتضى

حر الوباء الحاطمة وابناهما والفاطمة

کره لرسک علم صرفدن ساکه ایره وافیه

نحو اجنده کافیه بل صراجنده شافیه

بسم الله الرحمن الرحيم

رب تمم بالخير

الحمد لله الذي تفرد بالعظمة والكبرياء وتوحد بالوحدة والعزة والبقاء وجعلنا من اولي الالباب
عقول العقلاء وجرنا في بيداء الوهب الى الكبرياء والصلوة على سيد ما محمد نبينا من الرسل وخير الانبياء
الذي رفع بناء جلالته الى السماء وعلى آله الاتقياء الكرام واصحابه الاصفياء العظام
ما دام بحار الاقلام بكتبة الانام وبعد يقول العبد الفقير الذي هو المحتاج الى ربه القدير روحنا
بنور الحق غفر الله له ولوالديه واحسن اليه هذا شرح المختصر المشهور لشرح العقائد للعلامة
والدرر الآفاق مشهر الشمس والقمر وابرز بانوار ارباب البصائر والنظر وبين الالفاظ
واعمال الشيخ الفتوى والشيخ الاعظم العلامة حسام علماء العالم برهان الشريعة والحق و
الدين افضل المتاخرين سلطان المناظرين مولانا سعد الملة والدين مولانا سعد الله والدين جامع
سعد الدين اعلى الله درجته في اعلى العليين اردت ان اشرح له شرحا فريدا عن وجنة تركيبه صعاب
لما شاهدت وجه معانيه مقنعا عن بقية الشروح في الايضاح اعتنا الصباح ناكبا عن الايجاز
المخل والغاية المملة متحملا بقول الرسول عليه السلام وهو خير الكلام ما قل ودل بعد تبيين الله والعناية و
سؤاله ان يجعل للسعي والعدم وسيلة الى المقصود والتمام انه ذو العناية على التوفيق واتمامه بالخير
على التحقيق وهو باجابة الادعية حقيق والعاطفون عن المستفيدين من هذا الكتاب انه لا يبقى في عنايتهم
المستغني بانه المستعين والنبي لمطلقات الابواب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قال
الشارح نور الله تعالى مرقده وفي عرف علماء الدين هذه الرسالة مستغنيا به او مبتركا ومتيمنا به
اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بوجه الحديث الصحيح بقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر
اي اجذع البال الحال والشان كما يقال كل امر ذي بال اي شريف ومهم يقبل كم من امر ذي بال لم يبدأ بسم الله
ولم يسم ابتر كما انه كم من خطابة او خبر والامر ما يحتاج ان لا يكون الخطابة مع انه حديث التسمية الاولى بعد
وضوئه والتابعون الخالد والعرف فاتح على شبه الجواب عما يورد على قوله عليه السلام من تكلم الى بعض التجارة

الفاتحة

الفاتحة فقال ورد على الطهارة يوضح عليكم الزرق فقال لكم ما مستوى للطهارة لا يترتب كتابة فضلا عن
ان يوضح عليه وتوجيهه على الشق الاول المتبادر العلم من تبادر الصورة والصحة لما الصلوة عند الشافعي
صحيح لا يصح بدون التسمية لا مانع من الفاتحة في مبادرة الشرع ابتداء البركة ولا لم انتفاء الكل
عند عدم البداية وعن الشق الثاني وحديث الطهارة ان تحقق الاثر فلا يتاتى الاقتضاء كما في اقتضاء
عند الشافعي في تخصيص العدد قط واما عند غيرهم فيحصل عدم الخلاف هذا العلة من الخالي ايضا عند
كما في التحقيق لا يقبل الدعاء على قلب لاهٍ واعتنى الناس ان يتبين لهم انه فقيرا انه غير مشتق وهو مذهب
جمهور المحققين يكون اسما على غير مشتق مختصا بالله تعالى وعلا وما ذكر عليه ان غيره من اسمائه تعالى من الرب
مشتقا فانه لا يدل على الحصر لا يتوارد سؤاله عدم ولا يعدم ولا يستعمل لفظة صفة الله تعالى فضلا عن
صفة صفة ورد بخلاف مشتق من القدرة وهو القدير الا يقرب اليه في الجواب اعلم انه هذا الاسم جامع
صفات الالوهية والربوبية وهو اعظم الشعب وتعين على الولاية حالة الذات الجامعة لصفات الآ
الفقر وهو يعبر ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن من ابنية المبالغة وفي الرحيم
مبالغة ايضا الا ان فعلا ابلغ من فعيل لما فيه زيادة البناء فدل على زيادة المعنى كما في قطع وتقطيع
الشريعة بهذا الاسم يعلم العارف ان المستحق لما يستغنا به في جميع الامور وهو المعبود الحقيقي
جهود النعم كلها جاحدا واعلم جليلا وصيرا فيتبع ويشد الشرع الى جانب القدس ويتمسك بحبل الله
ويتمسك به ذكره والاقرار به يخبر وجوبا على الصفة والعامل في الصفة هو الفاعل في الموصوف
وقال الاخفش من العامل فيه مضمر وهو كونا تابعا ويجوز نصبها على الحال رفعا على تقدير هو
اردف الشريعة بالتحميد في مفتتح الكلام واقتضاء ما ورد في الاخبار ومتابعة لكلام الكبار واولا
لبعض حقوقه ما لا تحصى من حمده وبالاحسان الى من جاء التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم
وقد دل بالاستعانة والاختصاص على اختصاصه بالمستعان لاختصاصها الى مدلولها تحقيقا
قاصدا اهل التحقيق لا ادعاء كما هو منه بسبب الامر الا ان افعال العباد مخلوقة العباد وعندهم
الى مذاهب العباد وكسبهم فالمراد الاقتدار والتمكين من الله تعالى كما هو مختصة بتوفيق الله

على الحمد لا يشاركه فيه على الحقيقة سواء الانه المتفرد بذاته والمالك على الاطلاق فاذا قيل قولنا الحمد لله فيه حصر
جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم عدم وجود محامد متعددة بل يلزم ان يكون محامد من قلنا بانه الاختيار من المخلوقات
بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل ففي هذا التقرير كناية من المحامد جميعا وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل
لان النص ورد في حق الله تعالى لكن امر نوبال لم يعد اذ فيه بالحمد لله فلا يلزم ورفعه بالابتداء وخبره والظرف
متعلق بمحذوف اي واجبا وثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف اي احمد الحمد وانما عدل الى الرفع
تنبيها على دوامه الحمد وثباته لو دونجد وما وحد وذه وهو من المصادر التي تنصب بفعل مضمر والتي لا مضمر لها كقولهم
سبحان الله شكرا وكفرا اي اشكر شكرا واسبح سبحانا كما لا يجب سبحانك وما ذا اعدو ما ذا اعدو
بكسر الدال باشباع الدال اللام وبضم اللام تنزيلا لها من حيث انها يستعملان معا منزلة كلمة واحدة وتجوز
نصب الجلال اظهار اعتقاده بجلال ذاته وكمال صفاته فهي الخطبة معظم اصطلاحات الفنون من ذكر الذات
والصفات والوحدة والجلال والتقدس وكمال عناية الرحمة الكاملة الملازمة الخاصة بالابرار اذا ذاق
على اشارة مستهل الشيء اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر بالمقاصد لانه تابع على عقيبة الخبر
المشتمل على ذكر فيه هذا لا يكون باسم الله بدائة الاستهلال ومعنى كونه الله تعالى مقصود الجلال ذاته وكمال
صفاته لا يبعد انه بنزلة قولنا صفاته تعالى ثبوتية والطبقية وسلبية وثبوتية وقد يكون صفات غير
من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى مقصود الجلال ذاته وكمال صفاته وهذا ايضا في المقصود على الاطلاق
لا شارة بان وجه تلك ذاته بجلال وجه غير المستفاد من الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه
فيكون اضافة الجلال الى ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى كلام الفاعل فيكون من تقدير الكلام
المقصود بذاته الجليلة وكذا قوله كمال صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة بمعنى اللام واما بمعنى
اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة
والمراد بجلال ذاته الصفة الثبوتية واما صفة السلبية مثل انه لا يكون الله تعالى جسما ولا جوهرا
ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير ذلك من السلب والمراد بكمال صفاته اما صفة اللطف
او الصفة الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها فقد اوما الى

كالجليل

كالجليل والموت وهي نقيض كمال التعالي سبحانه لانها من امارة الحدوث فلا يتصف بها فان قيل لا يجوز
اضافة الذات الى الضمير العائد الى الله تعالى فان قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته
غيره فالجواب ان الضمير في قلنا الضمير يعود الى لفظ الله تعالى جل وعلا الاسماء فانه يجوز
ان يكون ذاته غير المسمى مثل نعوت الجبروت من قدس بالتخفيف لحقته في الارض اذا ذهب غربا وابعد
حتى قد سوا ذهب لان مظهر الشيء مبعدة عن الافراد والقدوس الطهارة والتقديس التطهير وذلك
لتنزيه الجسد تنزيه لافعاله من كدورة الشهوات المقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه الذنوب
وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمحاولة على منعوت النعت وصف الشيء ما فيه من الحسن والجمال
الشيء ما فيه من الذم هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لا يجوز ان يكون في لا على
نعوته بالمواد آلة بخلاف الصفة فعلم بينهما عموما وخصوصا لان كل نعت صفة بخلاف العكس فهذه الجبروت
والقدوس بمعنى واحد وهو العظمة غلب فيه من قبيل شيء من المبالغة على غلبة بادة اللفظ في
اصطلاح الكلام عبارة من الصفات كما ان الاهوية عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت
اضافة الصفة الى الموصوف اذا حملت على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبر اذا غلب القهر ويجوز ان يكون
من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراد من متوابيب النقص متعلق بالمقدس في شبابه وهو
الحي الرطب وسماه الى علامات النقص والصلوة بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلوة على محمد عظمه
في الدنيا باعلاء ذكره والمهاد دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بشفعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته و
والصلوة مختص بالرسول ولا يقال لغيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وآله والصلوة
فعلة من صلى اذا دعى كالزكوة من زكى كتبا بالواو على لفظ المعنى وهو قيد الرقية والوبيعون
الالف والواو وانما سمي الخصوص بها لاشتمالها على الدعاء وقيل اصل تحت الصلوة من لان المصلي
بفعله في ركوعه وسجوده وغيرهما هذا اللفظ في المعنى والكتابة وعدم شهادة في الاول واما سمي الراعي
مصليا تشبيها بالراكع والراكع يدعو على نبيه والنبي بالرحمة عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعول
بكسر العين بمعنى نبئ من الله تعالى وقيل فعيل بمعنى مفعول بفتح العين اي المنبئ انباء الله تعالى بالاخبار بالوحي والكلام

المعنيين

صحيح لان النبوة مخبر عنه تعالى بعد وعلى وعلى اخبره بالاتباع والتكذيب على انه غير مكلف بالنبوة وهو بعد
عدم اليه عيانا ومجاورته شفاها بعد موته والنبوة هو انه لا يكون نبوته الهاما او منامات فكيف رسولا
كيوسف عم وكيف كل نبي عم رسولا وعلى هذا قال النبي عم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
اسرائيل محمد المعبود عطف بيان من النبيا لانه النبي لهم عام يشمل الكل فتبين بقوله محمد ومعنا بالمعبود
نحو الثاني وزن التفعيل للمبالغة في الكثرة وهو الذي كثر ذاته بالصفات والافعال والاحوال واضافة
بالمعنى صحيحة من اضافة الصفة الى الموصوف اي الحق الظاهر وواضح بينا تبيينه وهو تبيين
البيان ظاهرا والواضح يظهر به الحق من الباطل وقيل من فعيلة من البين اذ به يتبين الصادق
والكاذب وعلى آله واصحابه وعلى آله معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا في اشرف والاهل يستعمل في
الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة على نبيه محمد واهل بيته ويقال اهل الجنة
ولا يقال آل الجنة فان قيل كيف قال الله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب اجابة والله اعلم
يتصور في الكفار رفعة الشرف يتصور في الكفر بالدنيا لا بالآخرة لاختلاف العلة في الفرق
قال بعضهم اصله اول مهموزين قلبت الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله ادم مهموزين
وقال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اوال يؤول ولان الاشارة يؤول الى اهله ثم قلبت الواو الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء
همزة لتقارب مخرجيهما كما قلبت الهمزة هاء في قولهم هراقا اصله اراق الصحبة بفتح صحب والصحبة
الصاحب من صحبه صحبة بالضم وصحبه بالفتح هداة طريق الحق وهاته هداة جمع هاد والهداة
الحق الثابت الذي لا يسع انكاره يعم الاعيان الثابت والافعال الصائبة والاقوال الصادقة
من قولهم قد الامر اي ثبت ومن ثوب محقق محكم النسج وحاته بضم الحاء المهملة جمع حاس
وهو من الحاية بكسر الحاء المهملة اي حامي طريق الحق بعد اي اليوم والصلوة على رسول فان
بعث علم الشرائع والاحكام دخلت الفاء في بعد بعد لتضمنه اما قبل بعد والشرائع جمع شريعة
هي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الامر الثابت بالنص

فواجبات

فواجبات والفرائض والحلال والحرام وانما قال بعث علم الشرائع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان
العلوم الشرعية ثلثة الكلام والحديث والفقه وعلم اصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات
فيما التفسير لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرعة واقعة متفرع على ذات الله تعالى والحديث
فيه البحث فيه من احوال النبي عم واقعة متفرع على معرفة النبي عم المعرفة على هذا العلم واما الاصول
الفقه فان البحث فيها من الادلة السمعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع الامة والقياس من حيث دلالتها
على الاحكام فهي راجعة الى الكتاب واما الفقه فهي على اصوله واساس قواعده فعلم الكلام والقواعد
هي خاصة وهي الاساس صفة غالبة من العقد وهي الثابت والصفة الغالبة تذكر للموصوف كما
والذي هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام الموسوم صفة علم لهم معقول للمسمى وسمي
وسمي اذا اثر فيه سمة وكي قدرة هو علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوعه علم الكلام
ذات الله تعالى وصفاته والمراد من الصفات هو نفس الاعتقاد دون العمل المبني عن غياهب الشكوك وظلمات
الاوهام المبني صفة بعد صفة واللام في ظلمات تقسيم وقد يكون باسطا لها اللام تحقيقا وفيه لغة اخرى
فتح اللام فراء وانما قال من غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام
لان الغياهب جمع غيهب وهي الظلمة الشديدة والظلمة الشديدة بالنسبة الى الوهم لعدم نور الا
بالنسبة الى الظلمة بخلاف الوهم ولهذا لم يكن اللام قوله المبني من غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
وصفا لا حالا الحاية يعني ان غاية النجاة من ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين
لقدرته لتحصيل علم الكلام على الاجوبة التي تنقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات الاوهام
الواردة عليه من طرفه طرف المشككين ومن بيان الموصوف ويعلم بيان ماهية يعني هو علم
بما يصح من ذات الله تعالى وصفاته من شأنه الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بالبراهين ودفع
الشبه وانما اختصر المبني بالغياهب للاسجاع الاعلام ما يؤتم به في الشيء الذي يكون فيه ومنار البناء
ما يهتدى به ومنار البناء الرمام اي الكبير قدوة علماء الاسلام يحمل الملة والدين والدين
والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات مغايرة بالاعتبار اذ الطريق المخصوص الثابت بالنبي عم

لتعظيم

الغياهب جمع الغيهبة وهي الظلمة
والشكوك جمع الشك وهو التردد
والاوهام جمع الوهم وهو الرجحان
المرجوح

واضافة الغياهب الى الشكوك اضافة
المشبه به الى المشبه تقديره الشكوك
كالغياهب

شيء من حيث الانتفاع به دنيا ومن حيث يرد الوارد ودنا المعشوق ان زوال النيل الكلي وشرعا
وشرعية ومن حيث يجلي ويكتب ويجي عليها الناس المقبول ملة من الاملاء ومن الاجمع الجمع ومن
حيث باقية بما يمكن بهم ناموس هو عن السفر اي الدرجة في الاسلام يشتمل من هذا الدين على غرر
الفوايد فقد يشتمل جزاء الفرد في الغرة وهي بدل كاينة في قيمة النفس فرق الدرهم والدينار
في هذا الفهم كل واحد صرف والفوايد الدرر الكبيرة في قيمة وهي منوعة في الصدقة ولازم الكبير
غالبا والمراد الدقايق العجيبة اشارة الى الطلوع عليها بعد ملاقاة الحادثة في لطايف علم الكلام
كما يجي رفع السعة والاشتمال او كمال البحر في الكثرة وعدم التناهي او في نسبة الجي مطلق وجود
الفوايد في الدرر وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف والفوايد الى كل درر الفوايد وسبيل الطيب وطلب
البطنة اي في ضمن الالفاظ لا في ضمن الفصول وعبارة عن انفكاك الكلام عن كلام آخر اعم من ان
يكون لفظ الفصل او لا في الدين قواعد واصول قد ارى الفصول والمراد من الدين هو ما اتى
والاصول اي اصل وهو ما ينبني عليه غيره فيشتمل ولا يبعد هذا اللفظ ايضا قد يراد من القواعد الاصول
الكلية التي يتعرف منها احكام جزئياته ليتعرف منها احكام كقولنا كل حكم متكرر يؤكده ويجي ان يراد
من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد عطف تفسير ويجي ان يراد منها الكثير
الراجح اعم من ان يكون امور الكلية والجزئية فيكون عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص والمراد
بقصد صلة فيه على غرار او على في ضمن فصول واشتمال الشيء وسطه المقصود في نفس من نصفت
الشيء رفعته ونصفت الدابة استخرجت نصفها بالتكلف سيرا فوق سيرة المعتاد والمراد ههنا الآ
والحديث هي للبيان جواهر وقصد والبيان اتقان العلم بنفي الشك والشبهة منه نظرا واستعد
ولذا كما لا يصدق به علم القديم ولا العلوم الضرورية اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوقي
مع غاية من التهذيب قد مع مشتمل يشتمل الغاية ما ينتهي اليه الشيء من حيث يتم الصحيح
التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اقتصار اللفظ مع وضوح المعنى في وصف هذه اللغة
بانه منقح سهل الحافظة تعريض بانه لا تطويل فيه ولا تعقيد وغاية من حسن التنظيم و

في ضمن الفصول

في حشوه

والترتيب

والترتيب من اللفظ والتنظيم من التعلم وهو اي بقال نقحت اللغة اذا جعلت المراد منها تاليف
الفاظ مرتبة الفاظ متناسبة الدلالات على حسب ما تقتضيه العقل والترتيب جعل كل شيء في مرتبته اي في مرتبة
اي جعل المختصر جامع العبوة مت بل هذا اللفظ مقبولا لترتيب النظام مستحق فيها لخواص والعوام
فلذا اي كل في ولت الترعت اذا ترصه شرحا معقولا حاولت اي اكشف من شرحت الغامض
اي اشرحه تبرز به لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد يفصل صفة شرحا مجملا ان التفصيل الترتيب وتفا
الاجمال وتبيين معقولا في معقول اي الشهيد المتفق وتبشير مطلوبا ان النشر البسط وتظهر
مكتوبا اي مستورا مع توجيه الكلام متعلق بان اشرح الكلام اي كلام صاحب المتن في تنقيح وتبيين
تحرير اي المطلب وتشييد معطوف على توجيه اي تشييد عبارة الرام على توجيه التوضيح والتدوين في تنقيح
وتوضيح وتقرير عطف عن الصفات البيان في تنقيح الكلام وتوضيح المرام وتقرير الكلام في توضيح وتحقيق
وتحقيق ما يتعلق بها الفضل من حيث يراعيها ويطلب الدليل عند تقرير وتدقيق الدليل الغيب ان يفصل
فصلا بعد فصل الدقيق هو اثبات المسئلة بدليلها قبل الدقيق تبيين دقايق شيئا على وجه الدقة
وتذكر الدقيق في الطيب انه يكرر اي انه يهيب الكلام فيما يقصد من المسائل وتغيير القاعدة والتعبير
العبور وهو كشف حاصل فيراد به كشف الشبهة فيه بعد تمهيد اي بسيط وتكثير المقدمات بكرير الكثير
الكثرة والتجريد تكثير العلوم اذا جرد متعدد كما يقال جردته عن اطرافه وقشرته فهو مجرد اي
عاريا وكشح المقال هو كناية عن الاعراض الكشح ما بين الخاصرة اي الضلع وطوى فلان من
كشحه اذا قطعت ولويت كشحي عن الامر اذا اعرضت وسترته والمقال مفصل من القول اما
بمعنى القول وفي الصحاح قال يقول قولا ومقالا ومقالة ومقالا وما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز
ان يكون مبهما بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه
على سبيل المجاز ومتجافيا اي متباعدا عن طرف الاقتصار الاطناب الاخلال الاقتصار
وغاية الاطناب ما يقتضي الاخلال وغاية الايجاز ما يقتضي الى التعقيد الاطناب الاخلال ما
يجري به من طرف الاقتصار او عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف واتى الراوي

لا سبيل الارشاد هذا فالمراد الطريق الحق والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة والمسئول منهم
سبيل الهدى والرشاد او سبيل الوصول والارشاد الطريق الواضح في الوصول الى المقصود وهو
صحيح ان لم في السائل خيرة من حسبه اذا كفاه ونعم الوكيل اي نعم المأكول اليه هو انه يقوم بجميع
جميع الامور والوكالة الكفالة قوله نعم الوكيل اي معطوف على مجموع جملة وهو حسبي كما تقدم
في المعطوف مبتداء بقرينة ذكره سابقا اي هو نعم الوكيل وهو معقول في شأن نعم الوكيل
ويكون جملة الخبرية خبرية متعلق بها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة
الخبرية انشاء او هو معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تقدير من يحسبني و
يكفيني فان الجملة الى الاسمية واقعة موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات ويك
اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الشارع
المتعلق بالعباد من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اي ما يقصد به نفس العمل اي
الذي يجب علينا ان نعمله ونعمل به كوجوب الصلوة وحرمة الشرب وصحة بيع عبده وغير ذلك
وتسمى به فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية
فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اي من الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد
اي الذي يجب علينا عليه فقط كقولنا الله عالم سميع قادر بصير حي قيوم وغير ذلك ذكر الكيفية
ههنا وذكرنا في العمل تنبيها على صحة العمل من العباد بين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به
ايضا وليس اصلية واعتقادية اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام
واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم العقود وبحفظ القسم الاول
من الاحكام وهذا القسم لا يحصر في عدد بل تزايد بتعاقب الحوادث الفعلية
ولا يتأتى ذلك كله ودق على الطالب بحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه
ولا يزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته ولما يستكثر
وجوده عند الاثارة وطرق دفع الشبهة منه والعلم المتعلق بالاول اي بالاحكام المتعلقة

بكيفية العمل

بكيفية العمل فهو علم الشرائع والاحكام الشرائع جمع شريعة هي الطريق موارد الانبياء عليهم السلام
علم الشرائع كلية ما في علما ما زائدة او موصولة بتقدير ما ثبت من انها ليس هذا كقولهم بعد الفتا
والتاج لان اصلها متروكة الصلاة وههنا لم يتركوا بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كما زيد في الدار
لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الاحكام الشرعية الا
المتعلقة بكيفية العمل قوله ولا يسبق الفهم الا الى اثبات الايمان نسبتها الاحكام وبالتالي العلم المتعلقة
بالاعتقاد علم التوحيد والصفات فهو جزء قسمه الحكم الشرعي الى العمل والاعتقاد وغير خارج عنهما
وعلوم شتى غير العلوم الشرعية لكن من الاحكام وان كانت متضمنة لها فلا يعتبر خروجها عن علم الشرعية
وهي كشف نظم الكلام اي علوم على مخرجه اللغة والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام ومعلم
شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة في علم الفقه والحديث من جهة انه مراد الشارع ومراد
رسول الله ص من كلامه وداخل في الصفة من جهة انه حكم شرعي ولا محذور فيه ولان اصلا
بالجزء لا لذلك اي علم التوحيد والصفات اشرف مباحث علم الكلام واشرف مقاصده وقد
كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين فقد وقد كانت الاوايل
اي في الاوقات السابقة من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لانه لا يكون في زمان النبي عليه السلام تدوين
ولا شيء ثم يكون في زمن النبي عليه السلام ثم حدث بعده بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومن
لا يستحق الدخول فتدوين الكتب الشرعية ومن شأنه العاقل ان يحترز من العبث والضلالة ولا يجب
بجميع الكبرى بين لا نزاع لانه لا يكون في زمن النبي عليه السلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك لو لم يكن له
اثر او علامة وههنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن لا يظهر ذلك لعدم الاحتياج
صحبة النبي عليه السلام لصفاء عقائدهم على مقدمة لقوله مستغنين بركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد
بزمانه اي قرب زمانهم الى زمان النبي عليه السلام العهد يكون لمعان يكون للاتمام كقولهم فاتقوا
عهدهم ويكون للتيمن كقوله تعالى وفوا بعهد الله ويكون للميثاق كقوله الا ينال عهدي
الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان كذا في عهد فلان ويكون للوصية كقوله اكم اعهد

اليكم يا بني آدم ولغة التوقيع والاختلاف الفرق بين الاختلاف والخلاف الاختلاف يجري
مما يكون طريقا وصولا مستفادة ولكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب
من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق وصولهما مختلفا ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة
ولهذا قيل اختلاف امتي رحمة والخلاف انما يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلافا الآخر
كرجلين احدهما يذهب الى الشرق والآخر الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلف ويمكن
ان يكون الرجوع الى الامام واصحابه من المراجعة الا انتهاء حل اشكال رجل لغة معتمد عليه في الاقوال
والاصول والاصول مستفيدين فرقا بين تردد بين الدين اي عدم التعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق
بالاعتقاد وتسميتهم ابوابا وفصولا وتقرير مقاصد فردا واصولا الا انا صدقة الفقه اي متعلق
بمستفيدين على امة الدين فهو اختلاف الاراء واهل الدين والبدع من البدعة وهي ما احدث
شيء لم يسبق اليه غير عاجز مثال ولا مقدور وانا قيل من قال السنة مبتدع لانه احدث شيء لم يسبق اليه
الصحابة والتابعين والاجماع والاهواء ميلان النفس الى تستلذ من الشهوات اهل الاهواء اهل
النفس التي الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة والجماعة وهم الجبرية والقدرية والرافضة و
والخوارج والمعطلة والمشبهة ولكل منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين واما الجبرية فانهم
شبهوا العباد بالاسنة وابرزوا القضاء من الذهب وقالوا الله يخلق افعال العبد والشر والخير بخلق الله
واما الرافضة فانهم افرطوا في حب علي رضي الله عنه وقصدوا عداوة فقالوا ان الرسالة نزلت الى علي وان
جبرائيل غلط فاخطأ ويصلون عليه ويعبدونه كالعبودية الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله تعالى صورة الانسان نفسه
ذاته ولها شيء نحن نجد في الانسان نفسه الذات الشعر واللحية والعينين والفم والقدم وسوى ذلك
والجماعة يقولون بما يقول المشبهون علوا كبيرا لكنا نعتقد بما وصف به نفسه في كتابه الكريم ليس كمثله
شيء وهو السميع العليم وكثرة الفقهاء ولا يعلم الناس والفقه من الفقه وهو اشتباه الفقهاء وسمي
الفقهاء لان الفقهاء يقولون اي تأويل في وجه الكراهة وجه فقه وكذا عادة في الجمع فقهاء والرجوع
الى العلماء والمراد بالتشقيق الفاء فيه للسببية يعني ما ذكر فاشتقاق الاختلاف قراءة بعض

الآيات

الآيات او سبب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابي بكر رضي والاختلاف في القرآن او جمعه بقيا على
عهد لغات رضي ولم يكن مكتوبا وبحوعا زمان النبي وفي شعلا ربع لغات ضم الشين مع ضم الفاء
وسكونها وفتح الشين مع فتح الفاء وسكونها ومع الكل واحد بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه
ونظر فيه اذا فكر بقلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقال من الاول على الحركة من المطالب
الى الاخرى والثانية بالعكس الحركة الاولى تحصيل المادة والثانية تحصيل الصورة والتفكر يعني
ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة بالثانية ومسبوق بالحركتين والاستدلال
بالنظر فالدليل سواء كان مستدلا من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة والاجتهاد في الفقه على
الجهد المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهكذا بعد الاجتهاد بهذا المجهود
لنيل وسع استفراغ الوسع بذل تام الطاقة يحتمل يحمل على نفس العجز عاجز لا يقدر عليه والاستنباط اخراج الاصل
من الماء السعيد واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء يخرج من البئر اول يخرج قوله فاستنبطوا
والاستدلال ثم العلم الشرائع والاحكام وهو يشتمل على فروع الفقه واصول وتمهيد القواعد والاصول
وترتيب الابواب والفصول وتمييز القبائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتبيين الاوضاع والاصطلاحات
الاصطلاح تخصيص اللفظ المعنى بغير المعنى وهذا التخصيص اما صدر من النحاة فهو اصطلاح النحو
واما صدر من الفقهاء فهو اصطلاح الفقه وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا عطف على قوله فاستنبطوا
ما يفيد الاحكام وفيه لذكر فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لما انها لم توضع لذلك معرفة الاحكام الشرعية
عن ادلتها التفصيلية بالفقه اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه الاول ان المعرفة تستعمل في الجزئيات
والعلم في الكليات الثاني العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله
المعرفة يطلق على الادراك الذي يعقل جهل وعلى الاخر من الادراكين شيء واحد يشتمل شيء احدهما ولا يعبر من
جهة التقيدين في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه بالتفصيل والحصول الفقه بالاجمال
الدلالة الاجمالية كالامر بالصلاة الامر للوجوب والنهي للتحريم والدلالة التفصيلية ما صدق عليه الامر والنهي
بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تقربوا الزنا يدل على حرمة الزنا قوله من ادلة الاحكام متعلق

بالمعرفة فيخرج به علم الله تعالى والملك ورد بانه علم عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدث لا بطريق الاستدلال
فيجب ان يزاد قيد الاستدلال جوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال ولو حصل من
متعلق بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبي عم والملك قوله بالفقه من فقه بالضم اي صار
فقيها او بالكسر صار فقيها ظهر والاول اشهر قوله وسموا ما يقرر الماهية علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة
الاحكام الفقهية عن ادلتها التفصيلية ومعرفة احوال الادلة اجمالا لا فائدة احوال الادلة الاحكام
باصول الفقه الظاهر انه عطف على معرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هي نفس الاصول لا
ما يفيده فلهذا قيل انه عطف على لفظ ما يفيد فيمكن ان يقال معرفة الادلة اجمالا من حيث انها معرفة
للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة ولوقوعها الداخلة فيها اجمالا فهي بهذا الاعتبار متعددة
فيصح عطفها على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الماهية علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد
معرفة احوال الادلة اجمالا لا فائدتها الاحكام الشرعية ومعرفة العقائد اي الاعتقاد بالمعتقد
وهو عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان ما يقال الايمان شخصي لا كلي ما يفيد معرفة ما يجب اعتقاده
كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان العقائد
تفيد الشخصية تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافية الكلية فهو علم يعرف
من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان
عندنا مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا مثلوا الكتاب هو الذي يكتب على كتبه سيعرف 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 الامام اي كذا وعلى هذا يكون الاسم
والفصول قيل فيه تجوز لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالمقاصد
والمواقف والتجريد والنوامي اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا في هذا الفن لان
مسمى الكلام كان لكثرة مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا والغرض من الجدل الزام الخصم واقناع من
ظاهر منه ادراك مقدمات البرهان الذي لا طول له شبهة ولا يتطرق عليه غلط حتى ان بعض المتقدمين

فقيل كيف اسند الجدل الى العدم فقد ارجع بحكم القرآن قوله بعض المتقدمين من الحكماء الباحثة لان معنى
ولانه يورث ان يعطي قدرة على الكلام اي التكلم وتحقيق الشرعيات اي تحقيق ما عدا الاحكام الشرعية
والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة يعني ان الملكة على نحو سلوكه به الى سائر علومهم سموا المنطق
ولذا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا التقرير يشعر كون الكلام آلة وحاصلا كالمنطق والآلة والحاصل
اخص من الآلة والخصوم ويلزم كون الكلام اخص من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف
علومنا كما سيأتي عن قريب ولانه اول ما يجب يعني ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصل
الشرائع كلها والغاية اعم وبه ايضا والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالكلام وليس كلاما وغيره
من العلوم الا اول الواجبات لا تشرع للتميز قال عم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء
في ذلك الفرض قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب علمه او تركه
او الاعتقاد به يجب علمه لانه ما يتوقف عليه الواجب واجب واوله اعتقاد ان للعالم صانعا قادرا
ثم الصلوات الخمس والصوم والزكوة والحج وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين
التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية فالحق انه
واجب كفائي تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله عم على كل مسلم يدل على ان المراد هو الفرض
العين قلت نعم لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم تسقط بفعل بعض ومن قال انه فرض على واحد منهم
لا على كل واحد فتح الحديث عنده طلب العلم بنفسه ويطلب علم به فرض على كل مسلم من العلوم المدونة
وهي ما يعين واجب الكفاية كما مر واما يعين واجب العين فما عتبار شخص لزما على العين انما تعلم وتعلم بالكلام
اي بالعلم فاطلق عليه الا على ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها بهذا الاسم تخصيصه ولم يطلق على غيره
ولانه اي علم الكلام انما يتحقق بالجدل حقه واراده من الجانبين وغيره اي غير العلم الكلام قد تحقق
بالتأمل ومطالعة الكتب وتحقيق ابا حنيفة رحمه الله عليه لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن
والسنة لم يكن مخالف ومنازع فيما قال من المذاهب لكن تحقيقها بالمطالعة التي دونه والتي نزل منزلة
علم الكلام فلم يرد ان الابعد تحقق المخالفين واشار الشارح بقوله الى ان هذه الفتن اه فلم يكن

تحقق الاجتناب منه وادارة الكلام بين الخالفين لانه اكثر العلوم خلافا وتراعا اي بين مسلمين
غيره قد يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختصه لانه اكثر العلوم خلافا وتراعا
ولشدة افتقار الكلام مع المخالفين فيتشتت فتصار اي اقتصر علم الكلام اي الكلام اي المتكلم
مع المخالفين والرد عليهم فلانه قوة ادلتهم صار كانه هو الكلام وما عداه من العلوم كالدين
سلم حواته سائر العلوم في الخلاف واشتراك الا انه اختص به لقوة ادلته كما يقال للاقوى من الكل
هذا هو الكلام لانه لا يتناول على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا
القلب اي ويلين سلم وله بتناوله على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا
في القلب ولهذا اختصه وتفلفلا والتفلفل اي في الشجر اذا نفذ الشجر فيه اي في القلب حتى بلغ
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا اي هذا الكلام الغير المحدود فيه علم الكلام هو كلام القدماء قيل
معناه هذا قال القدماء في تدوين العلم في باب العقائد كما يقال تكلم كلام فلان ان يتبين حاله وقيل
معناه ان علم الكلام في تدوين القدماء هذا القادر ومنظم خلاصة الضرائع اي القدماء لا يعتقد
وهذا الكلام قد منظم مبتدا خبره قوله مع الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية والمرجئة
والشيعة والخوارج ثم تشعبت الى ثلثة وسبعين فرقة كما روي انه عم ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة وقيل من هم الذين هم على ما انا عليه واصحابي فقط اي لا مع عن الاسلامية
من الكل اليونانية كما ان المتاخرين فعلوا كذلك وخلطوا الكلام بهم قد فرقوا بفتح الفاء وفتحها
مع ضم الراء المهملة مشددة وتخفيفه ومفتوحة الفاء في ما رايت فقط اي ما رايت من اولا زمان
الرؤية الا وفق هذا خصوصا المعتزلة لانهم اي المعتزلة اول فرقة تسمى اقتداء اي في الخلاف
ما ورد ظاهر السنة كما متعلق بالخلاف والغيرية به رابع الاما في ما ورد الصحيح الجاية من الصحابة
رضوان الله اجمعين في باب العقائد متعلق بورد او الاوى وذلك ان بيان مناس قواعد الخلاف
تسميهم اي رايس المعتزلة واصل بن عطاء المعتزلي ابو حذيفة عن مجلس الحسن البصري وهو من اهل السنة
يقرا بقول حال من الضمير المستكن في محله اعتزل اي ترك مجلس الحسن البصري ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المعتزلة

خلاصة

بين المنزلتين اي بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة لانه ترك
الكبيرة منزلة في النار عندهم روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الاعراف قوم في وعلى الاعراف رجال الآية منزلة
بين الجنة والنار واهلها من المستوي حسناته مع سيئاته ومن ذهب الى الفرق بين ايديهم وشهد فيه لكن
اوهم الجنة وقيل اهل الشرك وقيل الذين ماتوا زمان الفترة بعد عيسى الى ظهور محمد عليهما السلام
فقال الحسن البصري قد اعتزلنا اي واصل بن عطاء عنا قسم المعتزلة والقاضي عبد الجبار من المتاخرين
من الاكابر يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الجاهلية وهذا
هو الاعتزال الكلي مدح وينقض هذا بقوله تع فاعتزلوهن فالمراد من الاعتزال بهذا المعتزلة
من الاباحة هذا الكفر لان المعتزلة من الكفرة والباطل وهم اي المعتزلة يسمون انفسهم اصحاب العدل
عذابا وشهوة لان الحسن يقرب اليه اي يرجع اليه والتوحيد لقولهم لو وجب ثواب المطيع بقال وجب
اذا سقط وجب الحكم اي ترك من الثواب وعقاب العاصي على الله تعالى قدر لوجوب ثواب المطيع الا انه علة
لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة عند اي عن الله تع هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب
التوحيد وهو السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا
لم يقم به صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التقدير على بعض الافعال واما الثاني فلان اثبات الصفات
اثبات الشركاء في الخلق فيبطل التوحيد الحقيقي ثم انهم اي المعتزلة عولوا العقل على الامر
والاعتماد على علم الكلام وتشبثوا اي تمسكوا باذيال الفلسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين
الناس الى زمان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو من نسل ابي موسى الاشعري صاحب
رسول الله عم وكان الشيخ ابو الحسن الاشعري في الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من
اهل السنة والجماعة لانه اي الشيخ ابو الحسن الاشعري يتمسك بالدين المنسوب الى الجماعة وهي فرقة وثمرة العقد
الجماعة ثبت الجماعة فقد اتفقوا على ثلثة اصناف احدهم اي احد الاصناف مطيعا والآخر عاصيا والثالث
صغيرا فقال اي الجماعة ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الصغير
فانا فقال الثالث يا ربه لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخلني الجنة فقال اي الجماعة

العدل التسوية بين شيئين اذا سويتهما

اذ اي بعض اي كل

فحاذا بقول الترب

يقول رب لو كنت اعلم سكنك لو كثرت المعصية فقد دخلت النار فلان الاصلح كرامة صغيرا
لان الاصلح للعبد ينفع به لكان الدنيا يحيل واعلم ان المعتزلة اوجبوا عليه تعالى امرا ونهيا بالسلطة ومنها
الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبيرة قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها
انه لا يفعل ما هو قبيح عقلا قال الشارح قال الشارح اي القاضي لم لم تمنع صغير البلاء اعني كون هذا الشاة
ماذا يقدر الرب قوله ماذا فيه وهو ماذا ان يكون استفهامية وذا موصولة ويقدر صلته اي ماذا الذي
يقدر الرب وان يكون ماذا بمعنى اي شيء مبتدأ ويقدر خبره فيثبت الجبائي اي سكت وكثر من غير فقه
على الكلام قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث انه لا يجب والايفاء المبيح على اصلح بل الواجب العطف
حتى لم يرد عليهم الالزام لما علل العقل بتميزه خيره وشره والقدرة ليختار خيرا وارسال الرسل بيانا
الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك وقالوا الا التكليف لطاف بل اعطاء اسباب تحصيل الخير عليه
تعالى مقتضى حكمته وترك الاشعرية مذهبه اي مذهب الجبائي واشتغل بابطال رأي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة والقرآن بدليل الاجماع ومن عليه الجماعة قوله ومن هو من تبعه معطوف على ما ورد والضمير
عليه راجع الى ما قصد الى الاشعري ومن تبعه اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي من
اللغة السريانية الى اللغة العربية وخاطبوا الشرع فيها اي العربية الاسلامية اي الفرق الاسلامية
من المعتزلة وغيرهم في ولوا الرد على الفلاسفة فيها خالفوا اي الفلاسفة فيها الشريعة الضمير راجع الى ما
فخلطوا اي الاسلاميون الكلام كثيرا من الفلسفة ليتحقق اي الاسلاميون مقاصدهم اي مقاصد الفلسفة
فيتمكنوا ان يقدروا من ابطال اي الفلاسفة وهلم جرا وهو مصدر يجر جرا بمعنى جر وهلم بفتح الميم
اي احضر وهو لغة فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بني تميم وعند البصريين اصله هل
ضم اذا قصد حذف الالف وعند الكوفيين مركب من هل وحذفت الهمزة بالفا وحركتها على اللام وهو
بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون متعديا كما في قوله تعالى هلم شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم
الينا وهو عطف على مقدر اي شيء ما تلوته وهلم جرا وعلى جملة في ولوا العطف التفسيري في القضية
وقيل على جملة قاصد وهو شرط اقلا من تأخيره عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط الى ان اصل جملة مقدم

الطبيعيات

والنجوم

الطبيعيات هو اقسام الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات فيه ابحاث الافلاك كالشمس والقمر والنجوم
العناصر كالارض والبحر والاكسيجان وهي البحث عن ذات الله وصفاته وعن معتقداته الدينية
وخاصة ان يقيناته كعلم الهندسة حتى كاد لا يتميز الكلام عن الفلسفة لولا اشتمال عن البحث
الزائد من البحث الذي لا يرتبط وهذا الكلام الذي يختلط بالفلسفة وهذا هو كلام المتأخرين والكلام
الذي يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء وبالجملة ان هذا كان كلام القدماء وكلام المتأخرين الفرق
بين بالجملة وبالجملة يستعمل في الكثرة وفي الجملة يستعمل في القلة هو اشرف العلوم كونه اي علم الكلام
اساس الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة يثبت فيه وتبين العلوم الدينية وكونه معلوما اي
مسائل علم الكلام القائد الاسلامية وغايته اي ثمرته ومنفعته فان ما يترتب على الشيء من حيث ثمرته
غاية ومن حيث يطلب لفعل غرضا ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اي الظفر بالسعادة الدينية اي
ما عند الله تعالى والدنيوية اي ما عند الخلائق وبراهينه جمع برهان فعلان بالفتح في اللغة
امر الرجحان بالبرهان من قولهم برهن الرجل اذا ابيض يقال برهن به وبرهنة المرأة البياض وفي الاصطلاح
هو القياس المؤلف من اليقينيات اي القطعية الجمع جمع صحة ومن القضايا المرتبة الموصولة الى
المقصد بنحو المؤدية قوله المؤدية صفة جرت على غير من هي له اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن
السلف من الطعن من بيان كما فيه اي علم الكلام والمنع عنه اي عن قراءة علم الكلام قوله وما نقل
من السلف اشارة الى الجواب ما قيل الكل ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك لمنع السلف
من قراءته ومباحثته ونقل ذلك عن الشافعي ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف من طلب
الدين بالكلام فقد تزندق فاجابه عنه بقوله فانما هو للتعصب الدين والقاصر عن تحصيل اليقين
والقاصر اذا دعاه عاجز عن الاستدلال فانه تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر
الحاجة منهي عنه كما روي ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه كان يتكلم في الكلام فرينا الا يتكلم فقال لا يجادل وقد
رأيتكم انتم تتكلم فاكثرتم فقال ما يتكلم وكل واحد من كلام الطيبي بحاشية الله ان يدل
صاحبه وانتم تتكلم وكل واحد منكم يريد ان يكون صاحبه ومن اراد ان يكون صاحبه فقد كفر قيل يكفر

مطلب

مطلب

صاحبه وما روي في الخبر الصحيح انه عم خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر وجهه فقال ابهذا
امرتم او بهذا ارسلت اليكم انما هلك من قبلكم حين تنازعوا في القدر فقيل هذا الحديث يدل على النهي عن
البحث مطلقا لان الصحابة رضي الله عنهم ما حاولوا التحقيق عند قلبهم لا التعصب والانكار ولو سلم ذلك
عن بعضهم فما معنى قلبهم بل الحق انه نهي لهم لئلا يقع اكثرهم في اللغة والهلاك قال الامام الاباث
والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على الكفرة كثيرة فكيف قيل انه منهي
قيل في جوابه انها وان كثرت وانا وردت على وجه الاجمال ونهي السلف عن تفصيله بالدرس ويضيع
العمر فيها فانه يقسو القلب فلهذا يقال اكثر الجنة تارك الصلوة ومرتكب الكبيرة ومضيع العمر فيما لا يغنيهم
وايضا الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضيلة يتنافى منه العجب والكبر والحسد على ما نظره
ولكن ذلك سبيل السفر ولذا قال نجم الاسلام ينبغي ان تحصر في تعليمه من فيه ثلث خصال البحر والرضا
والتقوى فيقبل فيه واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس اهله والحائض فيما لا يفتقر اليه
الضرر اجمع الى ما منعوا منه المتفلسفين من بيان حال البحث عن كيفية وجود الباري تع و
كيفية تعلق القدرة بالمقدورات وكيفية القدر بعد الحدوث لا البحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض
فان الحاجة اليها في اسباب العقائد الدينية هو العلم باطلاقها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير
والا اي وان لم يكن المنع للتعصب في الدين فكيف يتصور المنع الكيف قد يكون في حكم الظرف بمعنى
اي حال قد يكون في محل رفع على الخبرية اذا لم يعد اسم كان فذلك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون
في محل النصب على الحال كقولك كيف جئت عما هو الواجب والاصل اخذ وعات ثم لما كان ان
الجواب السؤال المقدر وهو ان يقال اذا المقصود الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع وصفاته
وقدرته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية والقياس ان يصدر المصنف كتابه
بهذا فلم يصدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اي علم الكلام على الاستدلال بوجود الحدث
ما يكون مسبوقا بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته فنسبة
احدهما ما يكون بالعدم انه اي مسبوق وهو يدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمصنوع

على الصانع

على الصانع والثاني ان مسبوقا بهم وهي العلية وهو مكسر فالاول سابق فلهذا حكم بانه مبنى الكلام على الاول
في توضيح هذا السؤال بحدوث العالم شامل الواجبات والوجود والايجاد له ثم يستدل به بوجود الوجود على ما
يقتضيه الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال وتوحيده او الصانع وصفاته والفعل
كالاختيار والارادة ثم منها اي من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى سائر السمعيات كما سيذكره المصنف
وهو تفريع على ارسال الرسل وبه الى سائر السمعيات كالسؤال والنكير وعذاب القبر والصراط والميزان و
والجنة والنار وغيرها كما يأتي جميعا تفصيله الكتاب في العقائد بالتنبيه على وجود الصانع
الاجمالي من بيان ما هو الاعراض وتحقق العلم بها اي الاجمالي والاعراض يتوسل بذلك اي بالتنبيه الى معرفة
ما هو المقصود الاهم وهو معرفة الباري وصفاته فقال اهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله
تع بالحق وابراهيم وهو اهل السنة فانهم يتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا لاهتمام وانما
قدم هذا الفصل على غيره ما يذكر بعد اثبات حدوث العالم وتنبيه معرفة على العلم بالاشياء حقيقة فان واجب العلم
بحقيقة الاشياء وتحقيق العلم وتحقيقه القديم والحدث ثم لما كان الكلام موجا بزيادة الفاضل المحقق
مولانا قطب الملة والدين في شرح المفتاح العارفين العلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا المنفعة
الناطقة هي معرفة الصانع جل له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وما صدر عنه من الآثار والافعال
في النشأة الاولى والآخرة بالجملة معرفة المبدأ والمعاد والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة
اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدة والمجاهدين والكون للطريقة الاولى لانا لا نرى
ما عدا من الانبياء وعليهم السلام فهذه الطريقة والا فهم اهل ذوق والكون للطريقة الثانية انهم اتفقوا
على ان الاحكام الشرعية الصادقة المنتشرة عنهم والا فهم اهل الكشف والشهود والمنصف كما كان سالكا للطريقة الاولى
في جهاد الانبياء ومقتديا بالمتكلمين من اصحاب اهل السنة منهم فقال اهل الحق وهو اي الحق الحكم
المطابق للواقع اي في نفس الامر هذا التعريف بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدر وهو المطابق الحكم
للواقع وهو اي الحق لا ولا مناسب هنا يطلق اي الحق على الاقوال يقال القول حق والعقائد والمذاهب
والمذاهب حقا اي الحق اي من الفرق والعقائد وغيرها على ذلك اي على الحكم المطابق

للواقع ويقابله الحق الباطل وهذا يستعمل في الاشياء المذكورة بحسب الاعتقاد صادقا والاعتقاد باطل
واما الصدق فقد شاع في الاقوال الخاصة منع التصديق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها المشهور وكثرة
في الاقوال الخاصة يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والله يهدي الى الصدق والله اعلم من هذا
ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلق والعام مطلق ويقابله الصدق و
الكذب بين الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها المشهور وكثرة في الاقوال الخاصة فانه قيل ينبغي ان يكون
الكذب اعم من الباطل بحكم ان النقيض الاخص مطلق وليس كذلك لتقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق
والكذب تقابل العدم والملكة لانه قابل الايجاب والسلب لا محالة فليتامل فانه دقيق وبالجملة فيقع فرق بينهما
ان بين الحق والصدق بان المطابقة بين الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم لان الصدق فالحكم
مطابقة الحكم الواقع ومن حقيقته ان الحكم مطابقة الواقع ايضا وان من الحكم الصادق هو المطابقة بين الشيء
ومن الحكم الحق هو الحكم المطابق بين الشيء هذا فرق بحسب المفهوم وسيجيء فرق بحسب الاستعمال فيهما مترادفان و
متغايران بالاعتبار فان قيل لم سمي الحق حقا والصدق صدقا لان الملحوظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو
الواقع في الحق والمحكوم به في الصدق بكونه حقا وبكون الصدق به غيرا من اجله حقا بالحقيقة في وضع
النسبة فقوله فالحقيقة الشيء وماهيته مجموعا في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار
الوجود والماهية باعتبار ثبوتها اعم من الحقيقة فان الماهية عبارة عن ماهية الشيء بكونه ماهية هو هو
صدق على الواقع في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طبيعة الشيء وان الحقيقة عبارة عن ماهية الشيء بكونه هو هو
ولكن لا بد من صدقه على الشيء في الخارج كماهية الانسان وغيرها ماهية الشيء هو هو الشيء الواحد حال والاخر
وهو هذا او غيره او الجمع بين غيره الشيء وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو بحكم جزء وغيره ونوضيح المعنى
ان يكون الانسان انسانا بنفسه بل يجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومن سببه الشيء ومنشئه
يستثنى من السبب فالباء بمعنى العبارة لا يمكن ان يكون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقته لانه كاسبه
الماهية كما عرفت فان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا يكون الانسان انسانا لحيوانه الناطق بخلاف
الضاحك والكاتب فيكون مقصورا على ابعاده الجامعة الضاحك فانه من العوارض وقد يقال ان ماهية الشيء هو هو

كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج صح

ما

كان انسانا والا لزم الحقيقة والماهية تتطابقان مترادفان فان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فان ثبت بينهما
فرق انتهى بالاعتبار باعتبار تحققه في الخارج حقيقة ما وجد ماهية هو عينه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية
بنيانه تشخصه بعوارضه فهو شخصه ذاتية عينية ومع قطع النظر عن الماهية او مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق
والتشخص والشيء عند الاشاعرة هو مجرد او جزء عند الحكماء والمتكلمين الوجود خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن
عندهم شيء بين الثابت وان لم يكن في قبضة الوجود ولا يمنع ان يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشيء بين المعتزلة
الثابتة في الخارج واما الاعدام فهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم والمستحيل ويدل على ما ادعاه اهل السنة
والجماعة قوله تعالى ولقد خلقناكم من قبل ولم تك شيئا وقيل ما المعدوم ليس بشيء لان الصدق نفي النسبة في حال
عدمه ولو جاز اطلاق الشيء وقد صح والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة فيكون الشيء بمعنى
الثابت مرادفا للموجود ولكن المعتزلة متفقون في ثبوت مع الوجود بين قالوا الثبوت ناشئ فيه يكون نظرا لانا
هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المجهول ومصدر المعلوم
وهو الوجود بمعنى المصارفة معنا الا من الثبوت والتحقق الا انه هو بمعنى المصدر فلا يصح تعريفه الا التنبيه
وقيل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهي كمن بديهية كسبية وقيل تعريفه اصلا لا بديهية ولا كسبية ولسنة لا يكون
واحد منها ثابت في موضوعه الخطوات فيما اراد الاطلاع فلا يتابع تحقق الاريد الوجود كون الشيء في الخارج
فيه بين الكون نسبة في الدار واذا اريد به اريد منه هذه النسبة تعريف معلوم الحال فان قيل فالكون شيء في
تحقق حقيقة الشيء يكون لغوا حاصل هذا الكلام ما كان ماهية الشيء هو هو باعتبار تحققه ولكن الشيء هو هو
وكان قول المصنف في الشيء ثابتة بل الا الشيء لما كان هو الموجود كان حقيقته ايضا موجودة
فان حقيقة الشيء هو ما ذكر الشيء فيكون تقدير قول حقائق الشيء ثابتة الامور الثابتة ثابتة فهو
لغو لانه لا يجوز ان يكون مغايرا للموضوع فهو هنا ليس كذلك لان المحمول هو هنا عين الموضوع فلا يكون
لكن يطلق على هذا اللفظ فلما اراد ما تحققه حقائق الشيء فلفظ حقائق الشيء بدل من الضمير المستتر في متحقق
فان تحققه ونسبة الكل من الانسان والفرس والسماء والارض السماء جمع سما وهو العلو والهمزة بدل
من الواو وقيل همزة الف زائدة والهمزة في الارض اصلي روي عن ابن ابي طالب رضي الله عنه

بمنزلة قولنا

ل

مساوية

الارض لان ارض ما في بطنها اي ما لو ما نبها وقال بعضهم لانها تقارض اي تقارض والتزام والتساوي اللغة ما
علاه والكل واعلى الكل من الفعل ومنه قوله تع ارضيت الآخرة اذا اعتبر امور موجودة قوله ان تفتقر
مبتدا امور موجودة خبره وحاصل الجواب انما قال ان الجواب والموضوع في هذه القضية وان توهم انها
تكون متغايرين في الحقيقة في المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الكل في الخارج فلا يكون القضية لغوا ولا يرد ما
ذكرتم من السؤال ان قلت الامر اي موجودة في ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته لغرض خارجي واعتبار معتبر
كما يقال واجب الوجود موجود اي ما نعتبره بهذه العبارة وتسميته بلفظه اي موجود هذا الكلام مفيد
اي قولنا ضابط الكلية ثابتة كلام مفيد رجاء يحتاج الى البيان عبارة عن الاخبار المقصود مما يلزم المقصود
من اللزوم وذلك القدر لا صدق هذا الكلام لدى عاقل مكثر كما لا شك فيه او بيانا كونه مفيدا بالتأويل بالنظر
الى من الخلو عن الزائد وفي معناه انه هذا الحكم المجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة
والنار وبعضها لا كوجود الله تعالى والاخير فيه بحث لان كل ثابت له فروع كذلك قوله رجاء يحتاج الى
البيان تأكيد هذا الكلام مفيد لا ثبوت للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان الحمل غير الموضوع وقال الشيخ
على غير مفيد بالاتفاق ان قيل قولنا ضابط الكلية ثابتة مثل قولنا الثابت ثابت في الف دلالة الزائد فيه
ظاهر لا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فيحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كلام واحد
جاء من الكل في قولنا ضابط الكلية ثابتة ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري لان التأويل فيه لازم قطعا
ولان التأويل في ضابط الكلية ثابتة لازم الخفاء بخلاف شعري فان التأويل فيه ظاهر لا لازم الخفاء قيل
لا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري اي حالكون غير مؤول وبمثله او نقول انا مؤول بمثل تأويل شعري شعري اي
اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاول اي الاول من جهة المعنى واما من قولنا ان انا ابو النجم وشعري شعري
فتضمن بعضه نوع وصفة الكل اي تضمن بعضه حاتم الجواد او ضعفه خبر او كذا شعري اي المشهور الموصوف بالكمال
وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى لا يرد في قولنا ضابط الكلية ثابتة وواجب الوجود موجود لان
لان المراد به ان المسمى بضابط الكلية ثابتة في الواقع اي كل مسمى بضابط من الضوابط ونطلق عليه الاسم كالارض والسماء
وغيرهما ثابتة موجودة في الخارج فظهر ان الجزء الاول ما هو الكبرى على ما لا يخفى متعلق بالبناء اي متعلق ان بناء على ما لا

يخفى

وتحقيق ذلك ما اورد الجلد كذا في الشرح قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اي على ذلك الشيء بنفسه مطلقا
بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه اي على الانسان بالجسم
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق لا كذلك لعلوا بين قولي الاول والسابع عاما بالنظر الى من حيث انه جسم مفيد الحكم
بالحيوانية ولو علم من حيث انه حيوان ناطق يفيد لان الموضوع يشتمل على الجزء لكذلك قولنا ضابط الكلية ثابتة و
واجب الوجود موجود في الخارج والثبوت اذا اخذ من حيث انه موجود اي في الخارج يكون الحكم عليها بالثبوت
والوجود الخارجي واذا اخذ من حيث انه موجود اي في الذهن والحكم عليه بالثبوت والوجود الخارجي لم يكن
الحكم المذكور لغوا بل مفيدا والعلم بها اي الحقائق من تصورها والتصديق بها وباحوالها اي كونها ايضا
واعراضها والغير كلها راجعة الى الحقائق وعليه اي المقصود هو الحقائق لا الثبوت الحقائق على الصانع يجب
ارجاع الغير الى الثبوت لتحقق العلم به اشارة الى دفع توهم العلم الى تصورها والتصديق باحوالها
والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال التي
فلا بد من التعميم بغير الثبوت متحقق اي موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر
كحقيقة الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود في الخارج عند من لم يقل به وهو خطأ
لان الاضافة قبل الوجود والعلم اي قال بعضهم وجود في نفس الامر لا بالذات حيث قال العلم موجود في الذهني والذهني
موجود في الخارج وجودا تبعيا فلما يستلزم الفيض انتظامه قوله كذلك اي كالحقيقة الحقة في البيت وقيل الراد
اي من قوله العلم بها يفيد ثبوتها اي ثبوت حقائق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه ذكر بالمعنى بقبح الاول لان
الاشياء واما الثبوت المذكور هنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي بحقائق الاشياء في الحقائق لان
مقابلة الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الاحاد بالاحاد فيكون في
كل فرد من افراد الجمع فرد من افراد الحقيقة ويكون من كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق والعلم
لا يكون من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائد الى الثبوت الذي ذكره ضمن قوله ثابتة
فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المصنف العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير
الذي عائدا اليه مذكرا لوجود المطابقة بين العائد والمعاد اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف

اما الحدوث فيكون مفتقرا بالاضافة اليه للقطع اما لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقايق لا بعقله لا بعلم
بانه لا علم بجميع الحقايق قبل لا يندفع الف والمذكور يتقدر الثبوت لانه كما يجوز العلم بجميع الحقايق ايضا
العلم بثبوت جميع الحقايق لان العلم بثبوت جميع الحقايق انما يكون علم بعد العلم بجميع الحقايق فيكون التفاوت
موجبا لانتفاء الاول فيكون الضرر عايدا الى حقايق الاشياء دون الثبوت جوابه ان الضرر يرجع الى الثبوت
في ضمن الحق له وهو غير مستقر في النفس وان المستقر موضوعه والجواب قوله قبل والجواب مشتق من جاب
الفلاة اذا قطعها بالسير جوابا لانه ينقطع به كلام الخصم ان المراد الجنس اي العلم بجنس الحقايق متحقق لانا نعلم
ان المراد بالحقايق جميع الحقايق بل المراد منها جنس الحقايق قبل يمكن الاستدراك بناء على ان الذي ما تقدم
حقايق الاشياء وهو ثابت في الواقع ولا شك ان الكل ما تقدم كذلك قبل لانه لم يكن ما تقدم كذلك جواز الخطا
في الاعتقاد ونعم انه كذلك حسب اعتقادنا لكنه متحقق فالرجوع الى الجنس سهل رد على القايلين بانه لا ثبوت
لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها اي الحقيقة بين ان قول الخصم حقايق الاشياء
ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق لانهم نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كان في زعمهم
وقولهم العلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها واي معنى ان مدعى الخصم
ان ثبوته الكلية وهي كلية من الحقايق ثابت ولا علم بثبوت حقيقة فلي دفعهم بكل اثبات الحقيقة الجزئية لكن
تقيضها وانتفاء احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا خلافا للسوفسطائية
زعم قدماء السوفسطائية قوم ينتسبون الى ثاذيمون من مذاهب تقدم الشارح رحمه والمحقق ما منعوه فانهم
لا يمكن عاقلا ان يقول بهذا المذهب بل قال السوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه شيء فان كلمة
من سوفسطا وسطا كذا في تلخيص الملخص فانهم اي من السوفسطائية من ينكر حقايق الاشياء وزعم انها
حقايق الاشياء او ثم كالمنقوش على الماء وقبالات بالكلية وهم العنادية لعنادهم الحقايق ومنهم
من ينكر ثبوتها اي حقايق الاشياء في الخارج ويزعم انها تابعة للاعتقاد اي اعتقاد الشيء جوهرا
جوهرا وعرضا عرضا او قديما قديما او حادثا حادثا فيكون كل واحد من النقيضين حقا بالنظر الى
معتقده ويرجع نفس الامر شيء حقا عندهم فلا اعتبار لهم وهم العنادية لنسبتهم الحقايق الى العناد ورد للمعنى

باطلة

مذهب

مذهب العنادية والعندية يعتقد حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا بثبوته ولا
نفيه ولا بثبوتها في نفس الامر بل ينكرون العلم بالثبوت والعلم بالانتفاء ويزعم ان شاك وشاك في ان شاك
وهلم جرا وهلم كلمة دعوة للشيء بقوله هلم يا رجل وكذلك الاثنين والجمع والمؤنث موحدة وهذا الكلام
يستعمل بمعنى دعاء التحاق فكذلك هلم الى اذن منه وقال وهم اللاادرية رد لمعنى هذا المذهب بقوله
والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول نفوا الحقايق والثاني لا يقع النظر عن الاعتقادات
فقد ثبوتها بتبعية الاعتقاد والثالث نفوا ثبوتها وعدم ثبوتها لما تحقيقا بنسبة الخبر من النسبة في
كذا الزاما بعدم الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان اي باصرار الحس الظاهرة وهو الموجودات
الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اي بالدليل العقلي وهو الامور العقلية فثبت المطلوب
الذي ينكر ثبوته حقايق الاشياء وتحقيق العلم بها الحقايق والزاما معطوف على تحقيقا اي لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت اي الاشياء والالزام ارتفاع النقيضين وهو محال والا تحقق اي ان تحقق نفي الاشياء والنفي والواو
للحال اي حقيقة من الحقايق فثبت المطلوب كونه اي كون النفي نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقايق فالعلم بها
ثابت على الاطلاق والحكم قسم من العلم لكونه تقييدا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية وهو قسم من مطلق
الكيف الذي هو قسم من الجوهر الذي هو قسم من الجنس الذي هو قسم من الوجود هذا معنى قولهم لانه
ثبوتا اي نفي حقايق الاشياء ثبوتا ولا يخفى انه الزام انما يتم على العنادية لانه اذا ثبت تحقق النفي
يجب انتفاؤه في نفس الامر والثالثة تقول اللاادرية لا يتحقق النفي فلا عدم تحققه ولهذا قال الشارح ولا يخفى انه
الزام على العنادية وبين الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان والعيان لا يقال لا يتم شيء من الاستدلال
والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شيء من مقدماته متحقق ومعلومة عندهم فكيف يقدمون عليه لانا نقول
انه تحقق علم نفي معلوماتها فقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يتحقق ذلك ايضا لكن مذهب اللاادرية لا
العنادية بل الاستدلال لا مطلقا فهم لا يلجأ ويصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم الجميع حتى يثبت مذاهبهم
فاستدلالهم ارسطوطالية يناقض مذهبهم قالوا ان ارسطوطالية الضروريات منها حسية والحس يغلط
كثيرا لانه لما اعتبر حكم الحس فلا يخ اما في الكليات او في الجزئيات ولا جاء باطل اما الاول فلان الحس لا يدرك الكليات

ينكرون

الحقايق

لا على العنادية واللاادرية

مذهب اللاادرية

فقد اعترف الحكم عليها بل مدرك الكليات وهو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانه يرى الصنوبري شخصا
الامر كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة والكاغذ الكبير كالاجاصة وكذا الكبير في المرآة الصغير الى غير ذلك وكذا الواحد
كثيرا كالنار اذا نظر اليها بسرعة غير احدى العينين ونرى المعدوم كالسراب موجودا وغير ذلك فيكون حكم
الحس في الجزئيات في معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا كالاحاد يرى الواحد اثنين اي الذي يقصد
الحول لكنها واما الاحاد الظرفي فتقدير الواحد اثنين لاشتباهه بالوقوف على الصغر والصغر او
بحد الكبر ومنها اي من الضروريات بديهيات قد يقع فيها اي البديهيات اختلاف ونوع شبه يفتقر في
ازالة الشبه الى النظر دقيقة اي البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء ولا لكن والاختلاف مستفيض
وكذا اللزوم بين ان الاختلاف بايدي عصابها البديهية ومخالفة بيكر بانه فيه ضد بينه فاذا وقع الاشتباه يحتاج
ناظره الى النظر دقيقة من الطرفين متلاحقين المعرفة بديهية حسن صدق النافع وقبح كذب الضار
والكذب الاشاعرة يحكمان والنظريات قد يرى الضروريات فيها اي الضروريات فيها والنظر ولهذا اي
ولاجل النظريات قد يرى الضروريات كثيرا اي النظريات اختلاف العقل اقلنا غلط الحس في البعض لا يجر به لا يجب
الجزم بالبعض بانتفاء جميعها بالغلط كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شيئا حاكما
كالافلاطون وغيره انكر الحسيات واعترفوا بالبديهيات في الواقع كالظل ساكن وهو متحرك ونورد وارد
من النار وهي شعلة دوارة نرى الشيء ابيض وهو شفاف فاذا غلط اي الحس السليم في امثالها كان منها بالعقل
او اكثر الحسيات اجيب بان غلط الحس في البعض لا يجر به لا يناف الجزم بالحكم البعض الآخر لانتفاء سبب الغلط
فيما عدا ما يناسب الغلط غير محصورة فلعل الكاغذ بالنظر دقيقة مثلا لم يكن ابيض بشفق فيه فلا بد من
بيان حصر الاسباب ثم نفيها فيه ولم يبين ذلك كان باطلا فلا يكون بديهيا رد عليهم بان حكم العقل كان منها
في الحس كان منها في العقل بعدم غلط فلنا بديهية نشهد ايضا عدم غلط في الحس فلا فرق فيه والاصل
في البديهي هذا جواب عن قوله منها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات لعدم الالتفات والاكتفاء في الضروري
لا يناف البديهيات وكثرة الاختلاف بعد ايمان قوله والنظريات فرع الضروريات فقد وقع الاختلاف
الانظار لا يناف حقيته بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة مع خصوصا الادبية لانهم لا يعرفون

ناظر فهم بالعقل دون الحس
وتوقيف بديهة العقل يشهد
في العقل صحيح

بعوه في ليست بر بجهول بل الطريق تقديمهم اي بالمعلوم بل الطريق تقديمهم بالنار تعرفوا وبرقوا
قيل هذا وارد على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس فلا
تنبيه بل تاويه واغلطه في صور كثيرة اجوا فلم يجعلوا طريق اليقين فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم
الغلط في العقليات لانها مبنية عليها فلا يتعين قلت الاستلزام ممنوع فانك اذا ابصرت ظلا احسبت ساكنا
ثم ابصرته في موضع آخر ساكنا لكن اثبتت منهما بانه متحرك وتيقن حصل من الغلطين لا من
جهة غلط فانه يتحرك في الموضعين بسبب غلط بل الغلط في زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط
لا ينافي ادراك الحس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا قطعيا وهو مدفوع بان نظام العالم مترتب على
الحكم الذي لا يخرج مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة الحس للادراك كان ادراكه سالما عن
الغلط وسوء فطرة اسم للحكم والعلم المعرفة وهما انه يكون ظاهرا بصورة الصدق و
وبالحقيقة بالحقيقة لانه سوء فطرته العلم والحكم ومطابقته المعرفة اي المعرفة بالعاطل
ومن التفت اليه وتحققت في ذاته الادراك ما علم تحققه بالضرورة كما تحققت
الملكة من قبل سوء اي عدم الملكة واسباب العلم اي اسباب حصول العلم بحذف المضاف
والسبب هو الذي ما يوصل الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وهو صفة
يتبع بها اي بالصفة المذكورة من قامت بها الصفة به الضمير به راجع الى من وهذا التعريف
مقصور الحاصر به اي بالتبع وبظهر ما يذكر ويمكن ان يعرف الضمير عند راجع الى ما وما عبارة عن
المعلوم قوله ويكون معطوفا على ما يذكر وكلاهما اي ما يذكر ويكون تنبيه للمذكور وبتبع وبظهر
تغيير لعدم تبع قيد بالمذكور ليندرج الموجود والمعدوم والمستحيل فيه وعليه كم من معلوم
يحصل بالفكر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى الجواب بقوله ويمكن ان يعرف اي من شانه ان يذكر ويعبر
عنه فان الذي غير مذكور يمكن ان يذكر الذكر بالضم بالتقديم بالكسر بالالف قوله الذكر من الذكر
بالكسر بمعنى الاثر من الذكر بالضم لم يجئ الا هذا لتحصيل التاويل بل لكنه يعني المعلوم فذكر في تعريف
العلم المطلق العلم المطلق على مذاهب ثلثة المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى التعريف

جب

الفرق

واختاره الامام فخر الدين الرازي في الدليلين الاول انا نعلم ان كل احد يعلم نفسه ضرورة انه موجود وهذا
العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وكل ما كان كذلك فالعلم الخاص الذي هو الذات الخاصة بالضرورة فالعلم
المطلق سابق عليه والسابق اولى ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل
الثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا موقوفا على شيء هو جزء او غيره وهو باطل
لانا نعلم العلم انما يعلم بالعلم فهو عالم العلم بالعلم يلزم الدور لتوقف معلومية الآخر فانه ويكون
انا نجيب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول فهو ان يقال لا نم ان تصور كل العلم الجزئي ضروري
بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصوره غير مستلزم اياه
لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المحسوسة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم
يكن الجزئي المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا
ان ذلك العلم الجزئي يكون لانه يلزم منه ان يكون ذلك العلم المتعلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق
نتاجا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم موقوف
ولكن لا نم لزوم الدور فان غير العلم على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم
لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الحق انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره امام
الحرمين وامام الغزالي وعند الامام فخر الدين الرازي والمذهب الحق انه نظري لا يمكن
تعريفه لكن المتعلق به موجود اما ان او معدوم والثاني الذي يدركه بالعقل لا وجود له في الخارج فيحتمل
ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
توجيه الا يحتمل النقيض يحتمل شيئين احدهما ان يكون ما يحتمل النقيض ولا يحتمله والثاني ان لا يكون
هناك نقيض يصدق عليه ايضا انه يقال لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء
التصور والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني
ايضا فيكون احد الامرين مانعا دون الاول ومن هذا التعريف ان العلم صفة ما فانه يجب
ذلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو العالم فيجب ان يكون عاقلا عاقلا لا يحتمل النقيض لا يحتمل

متعلق

متعلق ذلك التميز الذي هو العلوم بنقيض ذلك التميز ان توجب كون محلها مميزا بكسر الياء من الصفات وقوله
صفة حيث شامل لجميع الامور الثابتة بالغير وقوله توجب تميزا يخرج عنه هذا الحد صاحب الاوراق المنتشرة
كالشجاعة والجبن وغيرهما من الصفات كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات
توجب لمحلها تميزا انه توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بمحلها بكسر الياء وقوله ان الشجاعة
تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد مميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل
ويوجب ايضا تميز المدرك وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم
فان متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه
المستقبل على ما هو الواقع فيزول الحكم من الاتيان بالسلب المقيد وكذا يخرج التقليد لانه يخرج بالدليل
وحاصل هذا الجواب ان العلم صفة فيجب تعلقه بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كونها محلا مميزا
له بمعنى تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيضه ذلك التميز فلا جرم من اشتراط الحمل لانه هو العالم لان التميز المتفرع
على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا لكل ما تميزه انما هو شيء يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء
هو العلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالعقل
بحيث فيه بعضهم هذا التعريف بالعقل فان صفة توجب تميزا بين المتعلقات لا يحتمل النقيض فيه يخص هذا التعريف ادراك الحواس
لانه المدرك بالحواس هو الصور الغير والتي تدركه الحس واذا اشار الى تصور الشامل
للتصورات التي هي الزمانية الى التصورات على ما نحو التنبيه على جواز عدم لان اطلاق النقيض على الزمانية
القضايا بشيء وفي انه لا تعارض بينهما لان التناقض هو الموجبتان المتناقضتان بذاتهما ولا تناقض بين التصورات
فان مفهوم الانسان والانسان لا يتناقضان لانا نتصور شيئا ونحصل بها كيف شئنا ان شئنا
صورا كذا كذا زيدا شاء مثلا فيكون التناقض بين القضايا وكذا بين التصورات فان قيل يلزم من هذا ان
جميع التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا قلنا اذا رسمنا من بعيد شبحا
وهو غير مثلا وحصل منه اذا فاذا صورة الانسان فتلك الصورة علم تصوره والخطأ انما هو في حكم العقل بان
هذه الصورة هذا الشبح الذي يكون التصورات الكلية انما هي تصورات موجودات او معدومات او ممتنعات

وعدم المطابقة في اطلاق العقل المقارنة لتلك الصورة فلا يطلق لا يقال هذا هو المدرك ورأيت في الهوا
والمقاصد لكنه لا يتعلق غير التعقل من التصديق او كما يقول لا انه يتعلق بهذا الامر فقد ادرك وهو
مختص بالتعريف الاول ينبغي ان يحمل الجمع على الادراك في العام الذي لا يتعلق الظن لان العلم عندهم
اي المنطقيين مقابل للظن قوله لان العلم لا يلائم الجواب بما ذكر اذ التصديق اعم الادراك في العام والعام لا يدل
على الخاص باحد الدلالة المتفق عليها المعتبرة تكفي على الادراك في العام وحاصل الجواب ان العلم لا يعرف في هذا
المعنى الا بالمتفق والجازم المطابق للواقع فانه قد يقال ان المراد من التصديق الادراك في الجملة اي المجاوزة
من الكل والاشياء والجزئي منه هذه الثلثة لانهم انواع الكلي والحال غيرهم غير معلوم على انهم سلموا ان تقدم
بجزء تدرك الكلي امر لا يخلو في علم الخالق فاذا كان اعلم الخالق لذاته او علم الازلي لذاته مع وصف الاضافة
وهو الادراك في بعض الازلي ظهر لذاته لم يتح لا يعلمه والا لكان على واجبا لذاته ثم يعلم واحد لا سبب
الكسب بمنزلة الحواس السبب واخبر الصادق والعقل ووجه الضبط ان السبب الذي يحصل
العلم انه لا يخلو اما ان يكون عند ادراك المدرك فالخبر الصادق والا فاما ان يكون مباشرا فالعقل او
السبب له بمنزلة المدرك غير منفصل عنه فالحس والا فان لم يكن آلة فالعقل بحكم الاستقراء هذا على قول
من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل بل هو احد مباحث الثلاثة دون الآخر لا على قول من قال ان
المدرك للكليات هو العقل والمدرك للجزئيات هو الحس فان قيل السبب لحصول العلم لكل هو الادراك
او ايراد السبب الحقيقي فهو ولا غير وهو الله تعالى لانه الخالق للعلوم يخلقها اما اسباب وايجاد من غير تأثير
للحاسة واخبر والعقل والسبب الظاهر انه حقيقي حاكم يكون سببا بالنسبة الى الناس بمنزلة الادراك وهو
العقل لا غير وان الحس والخبر آلة وطرق في الادراك اي في الحس آلة والاخبار الثلثة المذكورة
لتحصيل سبب الحقيقة اي العلم في الجملة ولكن في انحصار ما قوله ولا يحصل العلم ثلثة هو السبب المطلق من السبب
هو اعتبار التقسيم الثالث من اقسام الترديد في الانحصار على القاعدة حاصل الجواب ان كون السبب ثلثة على
عادة الشارح والسبب يشمل اي صحيحا قلنا هذا كلام الشارح بالتفاوت لا يكون قول النص والمقدمات
لا المعتبرة الا العلم على ظاهر النص بمنزلة الجماد آخر مثل الوجدان والحدس والتجربة لا الخبر لا يحصر

والمقدمات

قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد

والسبب المفتوح في الجملة بان يخلق الله العلم معه بطريق جرى العادة يشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يحصر في ثلثة بل ههنا اشياء

في التصديق بالجزئيات والمدرك للعقل والآلة لا يكون سببا والطريقة بطريق العادة والكون هو
يحصل به العلم معه اي مع السبب المفيد له وسبب المفتوح في الجملة ان يخلق الله العلم عقيبه
هو على عادة المشايخ اي اهل الحق والآخر اخذ من تقسيمات الفلاسفة اي من تقسيماتهم المبنية على
اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون اخذوا بالتقسيم منهم فانهم المشايخ كما وجد واحد بعض الادراك
حاصله عقيب الحس الظاهر الخ لا يكون فيها اي لا تكون في الحاصل الظاهرة ثابتة في الوجود
سواء كانت من ذوي العقول وتحريم الكسر لان علم الحساب حاصل بجهة العجم وجعلوا الحس
احد اسبابه بمنزلة فانه منظم اصلوه الذهنية كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها
من الفرائض مستفادا من اخبار الصادق وان كان داخلا في الادراك الحس لكون طريقة السمع جعلوه
اي اخبار الصادق سببا آخر لما يثبت عندهم اي عند المشايخ الحس الباطنة المختصة بالحس المشترك والوهم
وغيرها كالخيال والمتصرفة والحافظة لم يثبت عند المشايخ اي الحس الباطنة لانه لا دليل لكل
على اثباتها لكل الحس لم يثبت عند المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها اعترافا بها عندهم
يشتغلوا في اثباتها بيان عدم ادلة الكل لكثرة لوازم وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ يدرك
جميع ما يدرك الحواس بعد غيبة الآلة وكذا الوهم قوة منصبة في العصب الناتئ فالمدرك ليس هو العقل لانه
لا يدرك الجزئيات والاحد اي الحس الظاهر لان كل واحد من تلك الحواس الظاهر لا يتجاوز عنه وهذا الدليل
غير تام لجواز ان يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهر والمستند لواحد على ثبوت الخيال بان يقال ان
المتصور الحس بالسماع قبولا وحفظا وحافظان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين فالمقرر
عند الكل ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ابتداء القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال و
الدليل بعينه لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من الواحد بواسطة امرين
ممكنين لا لازمة مثل ان القبول الظني جماد فيجوز ان يكون القبول والحفظ في قوة واحدة بحيث يظهر
متغايرين فاستند لواحد على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك الجزئيات الكلية
زيد وعمرو وعداوة مثل والمدرك للكلي هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز

وحدة

جواز

هذا

ان يكون الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما يدرك الكليات الجزئية بل تدرك الصور الجزئية دون
الكليات الجزئية وليس شيء من الحواس الظاهرة لانها لا تدرك الكليات الجزئية بل تصور الصور الجزئية فيكون
المدرك لتلك الكليات الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه يجوز ان يكون
القوة الواحدة لها حس مشترك مثل ان الادراك انواع الحسيات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها
ايضا لا يدرك بالدليل وكلمة لو اعم وجودا من لفظ لان للكليات الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران
فلابد لهما من مبدئين متغايرين عندهم اما الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدئين قبول الكليات الجزئية
هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد الواحد او
اكثر من واحد بحيث يكون طرفا متغايرين وكلمة لو اعم وجودا من المتفرعة بان يقال انا نجد بين تصورات
كالتصور انا ذاته بين وتصور بينهما تارة اخرى كما اذا تصور انسان ما لعدم وكذلك بين التصور
المتصرف وهو العقل لعدم تصوره عنده ولا الحس الظاهر لانه يدرك الكلي والمتصرف انما يكون بعد الا
فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيها وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف وهو العقل
بواسطة الآلة هذا هو المذكور في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم ان اقناع غرضه بتفاصيل الكلام
والتجربيات لان لا من الحس والتجربة والتواتر من العقل وليس من الاستقراء الوجوه بخلاف
الحكمية الظاهرة فانها مستفادة الوجود وادلة ليس بل وكان مرجع الكل الى العلوم الحاصلة بالحكمية
الحكمية الباطنة والتجربة والبديهية الى العقل بعلوم الى العقل بسيا نا لنا بنيتها الى حدة ثالثا
بحر والتفاق او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فعلوا السبق العام بان تجوعا وعطفا
بهذه الوجدانية وهو ما يدرك الوهم وان الكل اعظم من الجزئيات مثال الاول وتعيينا وان نورا اقرب مستفاد
من الشمس مثال الحدس وان العشر نصف مثال التجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة
الحس مرة او مرتين لا تفيد في الحدس لا في التجربة بل لا بد فيه من تكرار مشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان
السبق التجربي معلوم السببية بجهة الجهة وفي الحدس معلوم كلها وان العالم حادث لترتيب
المقدمات هو العقل معقولا ثانيا بعقل العقل في الاصل الحسي بالادراك الانسان بحسه عليه

والبديهيات والنظريات
في الادراكات

العلم

وبعقله

البسيطة

المدركة

وبعقله على ما يحس وان كان في البعض بالاستعانة من الحس فالحس ليس هو حكمة بل القوة الحاسة
اي لا يتبع السمع الذي هو الاذن الباطنة الذي هو العين ولا يتبع البصر الذي هو العين بل هو فعل العقل والدليل
عليه قولنا ان في نفوسنا قوة تحكم بالضرورة بوجود ما ادراك الحواس

الباطنة الخ يتبين التكلمة فلا يتم ولا يلزم ان التكلمة على اصول الكلامية التي قوة موضوعة
او موضوعة في العصب الذي هو فيه هواء مخصوص الطبيعي الحس وتسمى مقعر الصماخ يدرك بها
بالقوة الاحساس هي كيفية الهواء عند مقوم واخرى هي كيفية الصوت مسموعة معه واما كونها
ملاقيا او مماسا فانه يدرك بالوجدان لا بالسمع بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية الصوت او بكيفية
هو الصوت الى الصماخ الا متعلق بوصول علامة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا اهتز عضو
في موضع من اعضاء الحيوان بكيفية تكييف الهواء الحاصل في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت
من الحس والشكل ثم يتكيف بها الهواء الجاري ولذلك الهواء الخارج المجاور بالمجاور الاصل بحسب كيفية الصوت
وضعه فالسامع الذي يتمكن ذلك فيه يسمع تلك الاصوات بخلاف ما اذا كان السامع خارجا عن تلك الكيفية
بعده وصول ذلك الهواء اليه بل يسمع ذلك الصوت ام لا فقيل خلاف فيما بينهم فقالت المتكلمة لا وبه
المتكلم معتزلة وقال الخارجون من ملة الاسلام نعم والحق هو الذهب الثاني دون الثلثة اوجه الوجه الاول
هو انا ندرك ان بعد مسافة الهواء عند سعة الرياح يميل من جهتنا الى خلافها وذلك ضروري بعد
كل واحد من العلوم بالضرورة ان ذلك الهواء اي حصل بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا اذ لو كان
لارتج فيه والوجه الثاني الذي فرض ثبت لا فرق بين السمع والصوت ومن ذاته لا من خارجه ولا وصول هواء
فيه حتى نقل عن بعض الكلمة انه يسمع الاصوات الا فلا ولا هواء فيه والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت
وذلك لا يدل على ان الصوت قبل وصول الهواء اي حصل بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم يدرك لا عند الوصول
كما ادرك جهة كانت الى الملازم بذلك الملزوم واستدل المتكلمة على مذهبهم بوجهين الوجه الاول
هو ان الصوت عند هبوب الرياح المخالفة من كان الهبوب من جهة وذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى
وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السمع لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك من البعيد لا بد وان يكون له حد

الحواس

تصوت

الصماخ

كما في الابصار واذا جاز ان يدرك ذلك لا يدرك والوجه الثاني ان ادراك الخشبة بالحس في
الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه
نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت يعني ان الله تع يخلق له ادراكا في النفس عند ذلك
عند الوصول والبصر هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين في الدماغ تجمعهما من
اليمين الى اليسار والآخر الى العكس فيتلاقيان بحيث يصير المتلقي يجمع النورين ثم ينفذ ثم يعبر قا
فيتشابهان الا العينين يدرك بها اي بالقوة الاضواء والالوان واشخاصها والمقادير
اي الطول والعرض والعمق فعصبة العين ترجع الى اليابس رفع هذا يكون الهيئة الحا
يكون مجتمعة لكل منها الا يدرك الآخر والمراد بالمجتمعة ظهور الحال الآخر صورته هكذا لان
كيفية ابصارنا كما في الظاهر والحكماء ان الحس اثنان هذا الجسم من ملتقى العين او ركن
الفقل فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس والحس والتفهم وغير ذلك
مما يخلق الله تع ادراكا اي ادراك الاضواء والالوان في النفس عند استعمال العين تلك
القوة وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى
كالهواء وكونه مضيئا في نفسه كالشمس والنار او بغيره كالجسم المشبع بالماء وكونه
مضيئا ومجاورا للبصر اي الحكم الى ان الكوة اذا كان روى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار
وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم البعد المفرط والشم هو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم اي متعلق بوصول يعني ان الله تع
يخلق ادراكا يتعلق الروائح بطريق جرى عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكماء عند وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم لا يعني ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الا
وانزوا وهو قوة حسية منبثة في البدن انتشر والتفريق في العصب الخرس على عدم
الثالث لا يدرك بها اي بذلك القوة الطعوم اي الكيفية الطعمية الرطوبة اللعابية الرائحة في الفم بالطعوم

ادراك

ووصولها

وصولها الى العصب قال السيد الشريف الجرجاني رحمه الله عليه الرطوبة اما ان تتكيف بكيفية
الطعم فيصل الى العصب فيكون الرطوبة بها محسوسة في الحقيقة ومنتشرا بها اجزاء المطعوم فيصل الى
العصب فيكون مسهلة بوصول المحسوس لا محسوسا في النفس اعترض عليه بان اجزاء المطعوم قد اختلطت
بالرطوبة على العصب الخرس فيكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معتدل بل اكثر انها محسوسة
معا وقد يحس الرطوبة بدونها كما في الصفراوية يحس مرارة بلا مرة قبل وصول الرطوبة الى
القوة ملتبسة من اجزاء وصول المطعوم بل انها فعلها لم يصل الى القوة الذائقة فلم يدركها كذا
ذكره السيد الشريف بطريق جاء بالرد بلا بالقطع فافهم شيخا وقيل والكل هو قوة منبثة في جميع البدن
اما كثرة فان بعض الاجزاء الحس فيه قوة اللمس كالجلدة والكبد والطحال والرئة بل قوة اللمس في اعضائها
فقد ذكر الحكماء في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر من الحر والبرد وعدم اللمس الاعضاء الذي ذكرنا
الكثرة وكثرة المطعومات يدركها اي بتلك القوة الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك عند
والاتصال به اي بجميع البدن يعني ان الله تع يخلق بطريق الجري العادة وانما قال في الذوق واللمس منبثة
بتلك موجودة كما قال في غيرها لانها لا تختص بموضع محسوس اشار القوة الذائقة على جزء اللسان
والشم على جميع البدن وقيل ذلك منها ان الحاسة لو قدر ان تطلع على ما وضعت على ان تكون الحاسة
الغير رابع الا ما يعني ان الله تع قد خلق لكل من ذلك الحس ادراكا كيفيا مخصوصة كالحس للاصوات
والذوق للمطعوم والشم للروائح ولا يدركها اي بالسمع والذوق ما يدركها بالحاسة الاخرى واما انه
هل يكون ادراكها ادراكا فيه خلاف والحق في الجواز لما ان ذلك الادراك بخلق الله تع من غير تاثير
لحس لكن لا يمتنع ان يخلق عقيب حس الباصرة ادراكا الاصوات مثلا وان لم يكن واقعا بالفعل فان قيل
البحث الذائقة تدرك حلاوة الشيء ومرارته مع هذا السؤال الذوق والذائقة يدركها بالحاسة الاولى
فيشمل لا بالحلاوة وتدركها بالذوق والحرارة بالمس الموجودة في الفم والثالث والجواب الصادق ان المطابق
للواقع سواء طابق الاعتقاد او لا فان الخبر الكلام يكون بالنسبة اما الكلام خارج او يكون النسبة بالكلام
خارج النسبة خارجية ان تكون مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج فظ النسبة لا

والشم

لوجودها

فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتقادية يمتنع وجودها في الخارج فلا مطابقة لها في الخارج فلا تكون النسبة
فيكون صادقا او لا مطابقة لها النسبة الخارجية فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا
باعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقعة منه او صاف الخبر الكلام مختص في الخبر الانشاء لانه اما ان
يكون النسبة ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت في زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا بطابقه تلك
النسبة ذلك الامر الخارج او لا يطابقه في الثبوت او الانتفاء او لا يكون امر خارج كذلك
فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام
تعلق احد الجزئين بالآخر ليفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كما
النسبة الجزئية او غيرها كالنسبة الكلامية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجية عن
نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع وحكم العقل بعد تصور
الوقوع في الواقع ليدخل ما حكم العقل بثبوتها او انتفائها ولم يتقيد بعد كبعث والبيع اذا اردت به الايجاب
من البيع في الماضي او في الحال او في المستقبل فلا يرد بهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا
خارج عن هذا اللفظ فقد سبقا لحصول له في الخارج من بقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك
البيع وكذلك ان بعت هذا الثوب مثلا النسبة شيء خارج عن نفس هذا الكلام في الزمان الماضي
وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه هذا الكلام صادق والا كان كاذبا وكذا النسبة في بيع هذا الثوب
شيء خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع في زمان المستقبل وهذا الكلام يعبر عنه فان
واقع هذا صادق والا فكاذب بخلاف ما اذا اردت البيع الانشائي فانه يحصل في الحال من اللفظ
نسبة مط لا خارج له بل هو ايجاد وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها
اي نسبة الكلام مع نسبة خارجية عنه في الايجاب والسلب عدم اتحادهما في احدهما وهو من الصدق
والكذب مستفيدهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع او في
العقل بحيث انه يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هو الكلام الذي لا خارج له نسبة
مع زيادة افادة من غير نسبة اخرى في الواقع او في العقل وقد يقال ان الصدق والكذب

يصح

يصح ان الاخبار عما يتبع على ما هو به يشير الى ان المراد بهذه النسبة وبقوله على ما هو به
كتفيها الى الايجاب والسلب لكن المتعارف انه حد فلا بد من وحدة الاخبار هو الموضوع ما يعد
الحمل له فالاولى ان يوجه على المتعارف بهذه عبارة عن الشيء والضمير في به راجع الى ما وعلى ما هو
به في الكذب اما الاعلام نسبة تامة يطابق الواقع او لا يطابقه فيكون اما الصدق والكذب
من صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر فمن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
هذه صفة الخبر الصادق بالاضافة على نوعين اما يصدق في الخبر في نوعين على كل تقدير يكون صدق
الخبر بالنظر الى مفهومه اي مع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فيمتنع الفرد ويشاء صادقة
فلا يصدق في احد هما الخبر المتواتر بخبر المتواتر شروط احدها ان يكون الخبر من حيث منتهى صدوره
الكذب منهم والثاني ان يكون الخبر وناعلين لما اخبروا ويستند الى الحس لا الى غيره كما لو
لو اخبروا اهل جوازم مثلا يكون العالم ان لا يحصل العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال
والثالث ان يكون الخبر به ممكنا مشاهدا او بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل
عقلا او من المعقول الخبر اخبارا لا يفيد اليقين الا خبر البديهي في المعقول واختلفوا في عدد
الخبر فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن ذكر انتهائه وقال قوم لا بد ان يكون اثنين
وقال قوم لا بد ان يكون اربعة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى
من استدلالنا ان عدم الاحصاء وان لا يحصاه وعدم محصوره ليس بشرط بل يحث يقع العلم
بخبرهم ولا يجوز تواطئهم على الكذب سواء كانوا من لا يحصى او كانوا في يحصى ستة او اثنى
عشر او غيره كما يسمى بذلك اما المتواتر لما انه اما الخبر المتواتر لا يقع دفعة بل على التدريج والتوالي
وهذا اما الخبر المتواتر الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم اما لا يجوز العقل تواطئهم
على الكذب وسعدا في اما يدل على صدقه بيع الرجوع وقد يقع العلم بالشبهة فالعلم بتواتره
موقوف على وقوع العلم بلا شبهة ووقوعه موقوف على تحقق الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره
فلا دور نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر خبره لزم هناك دور لا يقال ان يثبت تواتره

بطريق آخر وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري اما الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا
عند جمهور العلماء رحمهم الله خلافا من قدم من الفلاسفة وهو السمنية وبراهمة الهند
فانهم انكروا الاخبار علم اليقين وقالوا لا يوجب الا الظن قالوا وقدم آخر منهم النظام من
المعتزلة وابو عبد الله البلخي انه توجب علم الظن فيه قوة الظن دون علم اليقين ثم اختلفوا
بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو
الحسن البصري والكعبي واتباع الحسن واتباع الكعبي وجمهور انه انه يوجب علما مستدلا
فكونه موجبا بانا المتواتر مركب من الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد يحتمل الكذب جاز الانتفاء
ولا يزال بانضمام المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انتفى الاحتمال لا تقلب الاثنين ممتنعا وهو
هم قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام المظنون الا ما ينقلب
الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التعريف اما على التدريج
حتى لكل لقمة لا يفيد الشبع والري والسكر كما العلم بالملوك الحالية في الازمنة الماضية وا
البلدان النائية اما بعيد يحتمل العطف اي عطف البلدان على الملوك وعلى الازمنة والاول اي
العطف على الملوك اقرب بحسب المعنى وان كان العدد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة
نظرا الى القرب يكون لكل واحد منها قيد الاول فيكون المعنى واحد اهل الآراء وكذا اي كالعلم
بالملوك الحالية في الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية والعلماء والمثل لانه جزء من علم
وتمثيلا قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة في تقييد النائية وعلى
تقدير عطف الملوك يكون في تقييده بالنائية فائدة في العطف على الازمنة اصلا لانا العلم
بالملوك الحالية متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية فرضا اما اي في مقام اي
خبر المتواتر يوجب العلم احدا اي المتواتر موجب للعلم وذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة
فانا نجد في انفسنا العلم بوجود مكة شرفها الله تع وبغداد وان هذا العلم ليس الا بالاخبار
والا اي العلم اي حاصله اي باخبر المتواتر ضروريا كان اي ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون لكل من الاخبار

والاجماع

والاجماع بالكتاب في الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والاجماع ضروريا كما سيأتي في الشكل الاول
وذلك اي كونه ضروريا لانه يحصل بمجرد وجوده على ما يتوقف على النظر وانما اكتفى بتنبيه بانا
بخبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ولكن خبر شايع ذهب صادق من الصبيان الذين لا
لهم اي للصبيان بطريق الكتابة وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واصحابه اليهود
بتايد دين موسى عم لما ادعى الرجل وخلى عيسى عم فلم ينقل احد التواتر وخبر اليهود بقتله
حتى اختلفوا فانهم قتلوه او قتلوا من شبه عيسى عم فلم ينقل احد التواتر وخبر اليهود بقتل
اسرع بتايد دين موسى عم ولم يوجد تواتر بالاتفاق ظهوره بعثة عيسى ومحمد عليهما السلام بكذبهم
هذا يوجب ما يقال من طرق الصحة والبراءة لانه اذا لم يكن المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا
فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بتايد دين موسى عم
عليه موجبا لكونه خبر التواتر الثابت والا لكان المنكر يوجب بين الجزمين ومفهومه ما كان ضروريا
وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم كما يجب ان يقول تواتره حاصل
الجواب ان يقال لا نزاع في ذلك الخبر متواترا لان من خطأه يجره على السنة قوم لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب
فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقتله رفع الى عيسى عم في يوم عاشوراء بين الصلوتين وذلك انه اليهود
لما اجتمعوا على قتل عيسى عم اخبر ستهم وعلى بين فاسوسكل اليهود رجلا يدخل على البيت فيقاله يهودا
وجاء اليهود والكلب يسوسي جبريل عم ورفع عيسى عم الى السماء الرابعة فلما دخل الرجل البيت لم يجد فا
عيسى عم فلما خرجوا قتلوه الذي عيسى عم فقتلوا فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى عم فاين صاحبنا و
ان كان صاحبنا فاين عيسى عم فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تع كذا بالقول فقالوا وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم اي الآية بين الذي شبه عليهم فقالوا الى الشبه وقد الذي على وجهه وما هم الذين
عليه تع شبه جبريل فلما قتلوه نظروا اليه فقالوا الوجه عيسى عم والجسد جسد غيره فلذلك اختلفوا ثم نبه فان
فيما جرى لكل واحد لا يفيد الا الظن وضم الشيء الى الظن لا يفيد اليقين هذا السؤال على الاحتمال الاول وايضا
هذا الكذب على واحد يوجب الكذب على الجمع على الآحاد وقلما يفيد الخبر المتواتر العلم فلنا يكون

مع الاجماع على ما لا يكون مع الانفراد وكذا الحبل المؤلف من الشعرات حاصل الجواب ان قال لا نزاع في
النظر الى الظن لا بنفسه البتة ولا نزاع ايضا في جواز ظهور واحد من الآحاد بوجه يحتج به انما النزاع من حيث هو
فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شيء لا يكون مع انفراد الآحاد كما في الحبل المؤلف من الشعرات فانه على
واحد وان كانت بحيث يحصل العلم من حيث مجموعها لا يكون الظهور واحد منها فان قيل الضرورية هذا سؤال
على الاشارة لا تنفع فيها اصلا فانه ولا التفاوت وتحقيقه يكون الواحد نصفا الاثنين اقول ان
العلم بوجود الكرر والمتواتر اذا كان لا المتواتر قد اكثر افادة اي المتواتر العلم بحيث من العقلاء
كالسبينة والبراهمة السبينة بضم السين المهملة منسوبة الى السبن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة
بفتح الباء الموحدة ومد الراء المهملة منسوبة الى برهم وهو ايضا اكبر اصنامهم وقيل السبينة من فرقة
من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وبكرر وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا الاخبار
الكواذب واما الباطنية فلا يثبتون شيئا قلنا لا عدم وقوع التفاوت بل قد يتفاوت واما الثاني بوجه
التفاوت في الالفاظ العادة واما مرارة والاقاصيص والبلاد وتصور الاطراف الاعلام وقد يختلف فيه حلاوة
وعشاوا واحدا بل الاعلام يكون العرف فيه اظهار العدو ولكن الزام الخصم والمعاندة هي انما نزاع في المقدمة
العلمية مع عدم العلم في كلام وكلام صاحب الشريعة في جميع الضروريات والنبي الناشر الرسول
عرم فانه ثلث بخبرنا منه او امر الرسول عم ونواهيه مع انها من اسباب وجوب عصمته او حرمتها فلا
في حكم اخبر بانه هذا حرام او واجب وهل تعلم الاقسام اصدر للضبط المذكور انه ثبت رسالته اما الرسول
بالمعجزة من المعجزة اذا صاق عن الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان والرسول الذي بعثه الصانع الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقد شرط فيه ان يأتي بالرسول عم الكتاب اما ربانية قد الا انه الاتيان بالرسول النبي عم
مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق الاخبار واذا لم يريد منه كتاب يحتمل ما لا كتابة من اسباب
العلم وهو يطلق على النبي عم فانه عم يؤيد بهذا قوله تع وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى
التوفيق بينهما لانا نقطع بتقطع المتظاهرة قال بعد ما الاعلامة في الكشاف في تفسير رسول النبي عم من الانبياء
عم فقال عدد هم مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل حكم الرسول منهم قال عليه عم مائة وثلث عشر

الضروري

اطلاق الكتاب

الحديث والموقف الرسول فارق من المعاد فعلا كان او تركا كشق الفراخ اتاه من الاصابع الجبا
وعدم احراق ابراهيم النبي عم بنار نمرود وعليه عليه اللعنة وامكان اتيان الاولياء وما رفع من
سرهم قد يتوقف على ظهور الخوارق وسيلة الحجر على نبينا عليه عم وظهور النور من جبينه عبد الله
ابي نبينا عم قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اعلم انا كان فتح المعجزة انما نزلت لاثبات
النبوة والكرامة وبراءة الولاية والسحر والشعبذة والكهانة ان كرى الجن السهم الى السماء
العدو بها فهذه كلها داخلة في قوله فارق للعادة فقوله قصده خرجت الثلثة الاخيرة الشعبذة
وبقوله من اولى على الخرجت الكرامة وهو ان جبر الرسول عم توجب العلم بالصدق لا ان الحاصل بالصدق
ان النظر في الدليل وهذا الدليل انه يمكن التوصل الا بالنظر الصحيح اضافة الى الموصوف
فيه ان الدليل ان العلم يحصل بالنظر الصحيح ان يكون بتوصل واضافة بالاضافة لان الدليل الخبر
عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالعقل والطرد به يصح النظر وانما ذكر الاول لان الدليل لا
عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالعقل يصح النظر اما بالنظر الصحيح اضافة الى الموصوف فيه
الدليل واراد بالنظر الصحيح ان يكون على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا على كل الوجه لا العلم
شيئا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه وجوده واما اذا كان النظر فيه
على وجه آخر فيه وجوه فلا يكون دليلا على وجود الصانع الى العلم بالخبر الى متعلق بتوصل
بهذا القيد الاخير في التعريف الظن لان العلم على ما عرفه لا يعم ذلك ويكون قيد على الاعم وقيل قول
قوله مقصود وهو ما ذكره الحلوظ من حيث ذاته وحالة وجوده بين يكون فذا آخر قصده ثم القول
لذاته المركب موصوف بلفظ مؤلف يستعمل من قضايا بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة
لكلا كقولنا اشار تحرك لا واياه هو في الوقت قضية واحدة لا قضيتان فان القضية في
الوقت لم يكن بالخبر وقولنا لا واياه يكون بخبر بل قيد الاقتضاء السابقة وخبرية الاقتضاء
الخبر وهذا من تركيبه من قضيتين فلا تحصل يستلزم لذاته الا قولا آخر لاستلزام الذاتي في
المقدمة الخبر في المحفوظ بطلان ذلك لدلالة على المعقول فان الخلاف صفة الحد لو على الدال

ركة

ل

بخبر

شايع

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم بهذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول هم ايضا للمقدمة
التي هي بحيث اذا رتبت يوصل الى المطلوب واما المقدمات الملاحظة مع الترتيب فهي غاية بحد الا
واخذ في الثاني والثالث وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم او قول
المخالف الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالدليل او يلزم بطريق النظر بدليل عليه فعلى الدليل من
اقسام النظر فلا ينفق بتقييده لينتظم عكسها العلم بشيء آخر فالكلام او فقد لانه اخذ في هذا التعريف
اللزوم وفي تعريف التاكد كذلك واما تعريف الاول اخذ الظن واعلمه لا يستلزم اللزوم لانا لا نعلم
لا يستلزم الاخص لانه يلزم في الدليل الثاني والثالث من العلم العلم بوجود الصانع وهو في الدليل
الاول لا يلزم بل يمكن ان يكون هذا التعريف اوفق بالكلام الاول وفيه وجه الاول وفيه ان هذا
التعريف موافق للتعريف الثاني دون غاية فيه وموافق للتعريف الاول مع غاية فيه لان العلم بوجود
العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم القديم وهو يستلزم لوجود الصانع
فيمكن توفيقه مع الاول واما كونه اي خبر الرسول عم موجب للعلم فللقطع فان الكبرى اي
الحجة عليه العقيدة رابع الامور تصديقه اي لمن ادعى الرسالة كان صادقا فيما اخبر به من
الاحكام واذا كان صادقا فيجب ان يقع به العلم بمضمونها اي الاحكام قطعا فان قلت كيف يجب
كاذبا اذ يجوز ان يجب بحيث تحقيقا وتخييلا كما ورد في الخبر الصادق اي الصحيح قلت لسنة رسول الله
تصديق من ابى بجاري العادة فلو اتى به الكاذب خرق فالسنة اسنة الله في عباده فلو بناء
العلم العقلي العادي كالقائل لكل النار حارة مع طلبه نار برد ولا عليه العقلية واما اذا
العلم بخبر الرسول عليه عم مستند لا فلقوله اي العلم على المستند الى والاختصار انه خبر من ثبت رسالته
الغير رابع الامور بالمعجزة فكل خبر هذا شانه اي كل خبر ثبت رسالته بالمعجزة فهو صادق ومضمونه
اي مضمون هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادق ومضمونه واقعا والعلم الثابت به اي خبر الرسول
عم يفتقر اي ثابت به العلم الثابت بالضرورة كالحس والبديهيات والمتواترات في التيقن
اي عدم احتمال النقيض والثابت اي عدم احتمال الزوال والتشكيك المشكك فيه اي العلم الثابت بخبر

الرسول

الرسول ثم علم بيقين الاعتقاد 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 يبق الضرورة في الثابت لاحتمال الزوال بالتشكيك المشكك فان قيل هذا يحتمل ان يكون اشارة
الى العلم بمعنى الاعتقاد والمطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول عليه انما يكون في
المتواتر فقط فيرجع اي فيرجع خبر الرسول عم الى القسم الاول اي الخبر المتواتر حاصل السؤال
انه يقال ان يكون خبر الرسول عم مفيد العلم المستند الى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول
عم واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بين الاعتقاد والمطابق الجازم فيكون خبر الرسول
عم الذي يفيد العلم قسما من خبر المتواتر فلا يصح جعله قسما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون
قسم الشيء قسيما له وهو صح قلنا ذلك اي خبر الرسول فيما اذا علم انه خبر الرسول عم بالتواتر
من خبر اي خبر الرسول عم ومتواتر عنه ولكن اعني الرسول اي الكلام الذي جعلنا قسيما للمتواتر
وهو من الرسول مطلقا سواء كان بالمتواتر او بالسماع او بالالهام او بالوحي فيكون خبر الرسول
اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس فان قلت فعلى هذا يكون
الاعم قسما للاخص وهو ايضا يستلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لا لم يكون الشيء
قسيما له وانما يلزم ذلك وان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم
وخصوص من وجه لوجود ما في الخبر المتواتر الصادر فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر
المتواتر وخبر الرسول لا الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما
انه الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول او بقوله كذلك اخبر الرسول عم ذرو ماء او
البيان خبر الرسول عم والظاهر ان المراد الاول داخل في التسمية بعض الرسول عم ان امكن العلم
بانه خبر الرسول عم فاما خبر الواحد هذا الخبر ما يقال الخبر الرسول عم موجب العلم فيلزم ان يكون خبر
الواحد مفيد العلم مع انه ليس كذلك فانا نفيد العلم لوجود القرينة في اوائل ذلك العارض حصل
القطع بعضه اذ كان وحكما شرعيا لانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد

القطع في كونه اخبار الواحد خبر الرسول عم فان قيل فاذا كان اخبار الرسول عم خبر الرسول عم
متواترا فهو مستغن عن خبر من غير الرسول عم فالعلم الحاصل به ضروري كما هو الظاهر لكن المتواتر
عن الرسول عم هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا الخبر اما العلم بكونه خبر الرسول عم هو الذي تواتر
اما اخباره بخلاف المتواتر بوجود مكة شرفها الله تعالى وبغداد فان الذي تواتر هو وجود مكة شرفها الله
او وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون المتواتر خبر الرسول المستفاد لا يكون مضمونه
بخبر غيره عم كذلك قلنا لان مضمون خبر الرسول عم راجع الى الاعتقاد والغايات ومضمون خبر غيره
راجع الى الاثبات والاخبار والمسموع هذا منطوق بالمتواتر اما العلم الضروري في المسموع
بخبر رسول الله عم هو ادراك الالفاظ وكونها الالفاظ كلام الرسول عم والمستفاد لا يجوز
العلم بمضمونه ان خبر الرسول عم وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم المستفاد لا يجوز قوله
وهو يوجب المستفاد لا هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول عم لان هذا ضروري لا يحتاج
مستلزم لقوله البينة على المدعي واليمين على من انكر اذ يثبت علم بالمتواتر اخبار الرسول عم وهو
ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو مستفاد لا يستفاد من ترتيب المقدمتين الخ
هذا الخبر الرسول عم فمضمونه حق فاثبت صدقه بدلالة المعجزة فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم
لا يتحقق في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الايجاب او الخبر المقرون بما يدفع
احتمال الكذب كخبر القدوم زيد عند شاهد قول الدار العمرو راجعا الى زيد في الاخير قلنا
المراد بالخبر الصادق خبر يكون سببا لعلم العامة الخلق بحيث يكون خبر اهل التقيد بحيث لو لم يكن
بتة بالاخبار عليه مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للتيقن فخرج الخبر المقرون بما يدفع احتمال الكذب
بدلالة العقل خبر الله تعالى وخبر الملك لا يكون مفيد للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا اريد بهم
اما الخلق كلهم من جهة الرسول عم فكلهم خبر الرسول عم او خبر اهل الايجاب في حكم المتواتر خبر ثابت على السنة
قوم على سبيل الاتفاق اصله آحاد وفرعه متواتر وخبر اهل الايجاب ليس جاريا عن هذا النوعين فيكون
خبر الكل سببا لعلم عامة الخلق وانما قال في حكم المتواتر لان المتواتر مستغنى عن الحساب وليس كذلك الايجاب

قلنا العلم الضروري في المتواتر

واما من حيث الاتفاق يشبه المتواتر وقيل كان العلم الحاصل في الايجاب مستند لا لما في المتواتر
ضروريا وقد يجاب بانه لا خبر اهل الايجاب بالتقييد يجوز على النظر في الادلة على كونه الايجاب
ترك كقول الهدهد لا يجتمع الخ على الضلالة فان اجتمعوا امتنع على الضلالة وهم يرون وانما يرون
منهم الحديث قلنا كذلك خبر الرسول عم يعني الاخبار الرسول عم لم يكن سببا لعامة الخلق بحيث وكونه
خبر اهل يكون سببا لعامة الخلق يكون خبر الرسول عم ولهذا لا يجوز ان خبر اهل الايجاب لا يفيد
بحيث يعلم مستند الايجاب يعني انما تاريخ معاينة قد اجاب عن نظر اهل الايجاب بانه داخل في حكم المتواتر وقوله
وقد اجاب عنه شارح بوجه آخر من هذا السؤال ورده القوم بما كتبهم وهو بعد مرض عند الشارح والحاصل
هذا الجواب ان كلام الشارح في الخبر الذي يفيد العلم بحيث كونه خبر اهل قطع النظر من القرائن المفيد التيقن وخبر اهل
الايجاب كذلك لانه كونه مفيد العلم بالنظر الى الادلة في شروحه من النوعين لا بالنظر وتطرق الشارح
فاذا فقع هذا ينبغي ان يكون خبر رسول عم ايضا خارجا بحثنا لان افادة العلم ايضا انما يستفاد
من المعجزة الخ وبين صدق الرسول عم فيكون اخراج احد حماد ونا الاخر تعريف بالامر تحقيقا
قلت هذا باطل لانه كونها مفيد العلم بالواسطة الا ان الواسطة الخبر الرسول عم لازمة غير محصل منفصل
عنه فلا يزاد من قبيل الاضمار المعنوي بخلاف الواسطة ثم قلنا الادلة الدالة على كون الايجاب
لازمة ايضا والا لم يكن دليل عليه وذهبوا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك واما العقل
فهو قوة النفس الناطقة اي العقل الذي يفيد القوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة و
الرجوع الى ما في وزنها فالمراد به مراتب القوة النظرية وسيجيء العقل فيما يجيء آخر كما يفهم فان يفيد الحيوان
بالقصد لا يكفيه معاني مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي مبادي
الافلاك والنفس فيه زعم وهو بهذه المراتب هنا بالقصد ما يستعد النفس بهذه القوة لو
للعلوم والادراكات اي العقليات والحسيات وبه يخرج الحيوان فلا نقضه بها وانما يعد العقل هنا سببا
الادراك وقد يعد قبيل الادراك حيث قال ان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل سمة
النفس والنفس منشأ الادراكات وبين نسبة الانشائية كما يقال قدرة الباري موجبة للاشياء وموثرة

الدالة م

طبع بالنظر فانه خرج من تحت رسالة
بالجزاف وكل خبر بهذا شانه
فهو صادق ومضمونه
واقع ٣٣

فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته وهو المعنى بقولهم غريزة او طبيعة يشعر بها ان الغريزة
العلم بالضرورة عند سلامة الالات وقيل جوهر مدرك به الغائبات بالوسائط المراد بالوسائط
الدلائل في التصديق والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية والعقل باحد معاني
شاهد هذا المعنى الذي هو النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل العقل
على الجوهر لكن الصورة النوعية اختلف العقلاء رحمهم الله في ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسماني او عرض
ذهب الكل الى انه جوهر مجرد وذهب الفخر الرازي وجمع الصوفية الى الثاني والمتكلمين الى الاول وذهب عامة
الشيخ على ما نقل في المواقف قوله وذكر بها الغائبات هذا الكلام فان قلت العقل جوهر فكيف
يجعله سببا لادراك قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولهذا نركب
اعتبارا بالشيخ جعله سببا لادراك الانسان ولهذا كما يقال النار محرقة بصورتها النوعية
فهو اما العقل سبب للعلم ايضا لانه كما يقال اذا دل السنة والخبر الصادق سبب للعلم ايضا صرحا الى
الصحيح بدليل ان اسباب العلم غائية الى ما كون العقل سبب للعلم من خلاف السنية في جميع الطرائق
اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم ام لا يكون
سببا له فقال جمهور العقلاء من اهل الحق والدين وطائفة من اهل السنة والجماعة رحمهم الله
عليهم الجميع وجزم انه يفيد العلم وقال السنية وهم قدماء عبد الاصنام قائلون بانتاج مجرد
لانه خبر من العلوم الهندسية والحساب والرياضة وغيرها وعند الجمهور على انه يفيد العلم في جميع
العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث ممكن لان المؤثر يفيد العلم بان العالم ممكن
لان المؤثر وعند السنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يحتاجان لانا من جهتنا الى الحكم
مقصود امتنع من التوجه الى تلك الحالة الحكم اخر بالواحد ذو بين ما يجب نظر مفيد للعلم
اذ المقدمة الواحدة لا يفيد العلم ايضا فان صحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحتين اما
صحة المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع الحس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون
في موضع العقل الفصل فصلا لا خاصة لهذا في التصورات او اما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا

في الدليل

في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او فاسدا واما صحة الصورة فهي ان يوجد جميع
الشرائط المعتبرة في المقدمات فان فقد احدها او كلها فاسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء
كل ولا يجوز انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحة وبعض الفلاسفة يقولون العقل سببا للعلم
في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء وما يجزم حكم ارسطو الا يصح في مباحث
الالهيات بل الغاية الاخذ بالاولى قلت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم مرشد الى
ترتيب المقدمات المؤدية عند الله تعالى بالوحي الالهي والالهام المتقي وكمال عقله ونور علمه
لان العلوم الضعيفة لا تعرف والنحو لا يستغني عن معلم فكيف العلم الذي هو اجل العلوم ان يجد
الانسان قد اختلفوا فيها عشرة آراء واحد منها يجب على الاصحاب والبقاء مخطئ وقطعا فهذا الفرق
الاشياء فيها الكثرة لا تفيد جيبه بان الاشياء الى العلم في المقدمات واما الاختلاف قبل
في ابلغ الواحد لان الكذب كثرة نظام لكن في طريق العلم وانما اصابه لبعض فلذا الفرق
الاسلامية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصادق
والجواب ان ذلك ان كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لا يوجب النظر فلا يتاج كون النظر الصحيح
في العقل مفيد للعلم على ما ذكرتم من ان النظر العقلي في الالهيات لا يفيد كثرة الاختلاف
جهة لا لانه نظر العقل فيه اما في ذكرتم اثبات ما نفيتم فيتناقض هذا اذا ادا والبيتين
في دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظر يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم
اليقين حتى تناقض فان زعموا انه لا يخالف بعض الكيفية معارضة للفاسد بالفاسد
وهو كون النظر الصحيح مفيد للعلم لا يسبقه بالفاسد وكثرة الاختلاف وتناقض الآراء
قلنا اما ان يكون مفيد يقينا فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادته
فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يبق فيه
خلاف وان كان قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور
حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب السنية وبعض الكيفية ان قولكم بنظر العقل مفيد للعلم

قضية كلية فنابع اما ان يكون ضرورية او نظرية والثاني تسليمه بطل وكذا المقدم اما بطلان
القسم الاول من التالي فلانه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء والملازم باطل لانهم
اختلفوا واما بطلان القسم الثاني فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه ح يحتاج الى
نظر ثان يفيد العلم به وذلك النظر ايضا يحتاج لكونه نظرا من العقل يفيد العلم فيلزم الدور
لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو الدور الخ لا يستلزم توقف الشيء على نفسه وهو محل
حصوله وانه ح فلا يكون النظر من النظر من العقل مفيدا للعلم قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف اما العقلاء او التصور في الادراك فان العقول منقسمة في حسب القوة خلافا للمعتزلة
باتفاق من العقلاء او عقلاء اهل السنة والجماعة رحمهم الله وسنة لان من الاثار الى الاثار
القاصرة من العقل وشهادة من الاخبار كقوله تعالى ... فان نقصت العقل والدين
الحديث وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان الآية اي جعل اربع شهادة امرأتين
شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط اي اجاب الامام فخر الدين
الرازي باختيار القسم الاول من الترديد وانه ضروري لما كان مختلفا فيه قلنا لا نم انه كذلك
لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يفيد به بالنظر كما
يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم كدرية العالم بالضرورة
وليس كذلك اي كونه مفيدا للعلم بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مؤديا بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مؤديا بشرائطه مفيدا للعلم لا شبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شيء
لشيء وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم
الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد يدل الدلالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير
المخصوص كاثبات بعض الاشياء بادلة كثيرة بل بادلة دليل كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر
لانه عام يشتمل الكل وفي تحقيق المعنى زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب اي اجاب عنه امام
الحرمين بانه باختيار القسم الثاني الكتابي وانه نظري فذلك لو كان نظريا لزم اثباته بالنظر بالنظر وانه دور

قلنا

قلنا لا نم ذلك لانا نثبت القضية الكلية والقضية المهملة بقضية مخصوصة معلومة بالضرورة فيكون
تلك القضية الكلية او المهملة متوافقة مع تلك القضية المخصوصة المعلومة بالضرورة فيكون
تلك القضية الكلية المخصوصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظرا او
غير اثباته ثبوت موهوم فلا يلزم دور فيصح قولهم النظر الصحيح من العقل مفيد الصحيح
وما يثبت موهومة اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهية اي باول النظر من غير احتياج الى
تفكر فيه ضروري كالعلم بان الكل اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم
لا يتوقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم من كله فهو لا يتصور معنى الكل
والجزء الكلي انما يكون كلا من ذلك الفصول ... فلا يتصور الاعظمية والجزئية ما يركب الشيء
منه ومن غيره وما يثبت بالحدس لان اي بالنظر والدليل سواء كان بالحدس لانا من العلم على المعلول كما
اذا رأينا نارا علمنا انها دخانا او بالعكس كما اذا رأينا دخانا علمنا انه نار فالاول
قاسم التعليل والثاني بالحدس لان فهو كسب اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب اي اسباب الاشتغال
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المعقولات والاصغاء وتقليب الحدقة وكذا
ذلك في المحسوسات فالاكتساب هذا شروع في بيان النسبة اعم من الحدس لان الحدس لان الحدس
يحصل بالنظر في الدليل فكل حدس لا اكتساب والعكس اي ليس كل اكتساب بالحدس لانه كالابصار
الحاصل بالقصد والاختيار هذا مثال الاكتساب بدون الحدس لان واما الضروري فقد يقال
في مقابلة الاكتساب ويفسر الضروري بما لا يكون تحصيله اثر راجع الى قدرة العبد
اي يكون حاصلا من غير اختيار لانه ح يكون غير حاصل بالكسب وقد يقال في مقابلة الحدس لانه ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر ودليل كالعلم الحاصل بالحدس فهو ضروري بالاتفاق الضروري المقابل
الاكتساب اخص من الضروري المقابل للحدس لان الاكتساب اعم من الحدس لانه ينقض الاعم
شيء مطلق اخص من الاخص وبيان ذلك ان الضروري المقابل الاكتساب هو الذي يكون
حصوله بدون مباشرة الاسباب الاختيارية ويكون مختصا بخلق الله او بكثرة الاسباب

28

بالاختيار فيكون الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول بالاكتسابي لان الشيء بهذا
المعنى مقابل للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي
فانه لا يتناول بالاكتسابي لان الشيء لا يتناول نقيضه والمستدلال شيء ايضا لانه مباين
الاعم مباين الاخص فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للمستدلال
لان الضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس كما هو بيان النسبة بين
غير الاكتسابي وغير المستدلال بين نقيضهما واما النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له
فبباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة بين المستدلال وبين الضروري المقابل له فبباينة كلية
ايضا واما النسبة بين المستدلال وبين الضروري المقابل للاكتسابي فبباينة لان الاكتسابي
اعم من المستدلال وبين الضروري المقابل للاكتسابي والضروري مباين له فيكون مباينا للاستدلال
فان مباين الاعم للاخص والازم وجود الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة بين
الضروري المقابل للمستدلال لا يتناول نقيضه لان الشيء لا يتناول نقيضه فمن هنا اي
من كون الضروري معقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة المستدلال اخرى جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحدس اكتسابيا حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا بالحاصل
بدون المستدلال لا يقال ظاهر انه لا يتناقض من كلام صاحب البداية ح لانا نقول لزوم التناقض من
كلام صاحب البداية ح حيث جعل الضروري قسم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم المستدلال
في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد
خلق الله تع بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي
والضروري المقابل للاكتسابي وما هذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم
الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي والتقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة المستدلال
فيكون الضروري بين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلام بين تناقض لان التناقض يقتضي
ان يكون الامور والايجاب والسلب متحدا حيث قال اي صاحب البداية ان العلم الحاصل بالنظر

وهو ما يحدثه الله تعالى بعد من غير كسب او اختيار العبد ان ساعدان الا يجد كما العلم بوجود اي
الجبل وتغير احواله وكذا وهو يحدثه الله تع فيه انما عاد الا ان تعلق العبد بواسطة كسب العبد
وهو بمنزلة مسببات اي العبد والمباشرة غلبة الاسباب السابقة والجزء الصادق ونظر العقل ثم قال
ان صاحب البداية ح واي حاصل من نظر العقل يوجد ضروري يحصل باول النظر من غير فكر كما العلم بان الكل
اعظم من الجزء مع ان طرفي هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا
عن النظر كان ضروريا والعلم غير بالنظر لانه لم يتوقف في انه على النظر واما توقفه على النظر فانه
فلذلك توقف بالواسطة وهو لا ينافي البديهية والمستدلال يحتاج فيه الى فكر كما العلم بوجود الجبل
عند رؤية الدخان والاجسام المنبثة الفاعلة القلب القلب عن الصفو ثم الشكل هو الطف فيرجع
اعضاء البدن حقيقة ولكن الجبلة الجبلية بطريق الفيض او بالكسب بمعنى الاعم وهو صدور امر
ما عن الارادة الثابتة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير
وبرد عليه قوله تع فالهمها فجورها وتقويها الآية واذا الملائكة الخ وما يفيده اعلم ان العلم قد
يحصل بالقذف في القلب بمنزلة الهبة كما ان الالهام موهبة عم بقذف وهي في الثابوت عارية وقد
يحصل في المنام كما كان لابراهيم عم لذبح اسماعيل عم وقد يحصل بواسطة الملك والمنوم من الكف
في تفسير قوله تع ما كان لبشر ان يكلمه الله تع الا بالوحي الآية ان الكلام يسمع وجب ويحصل الاول بالا
ايضا فيه اجتماعات قال في الكلام العلم الحاصل بدليل يسمى الهاما وذكر اما بمشاهدة الملك الذي
يسمى وحيا او بحصول الانبياء عليهم السلام او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويخص الاول بالانبياء ح يسمى من
جهة المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فالالهام يسمى حجة عند الجمهور لا عند المعتزلة ح بخلاف الالهام
الصادر من الرسول عم فانه حجة عنده والدليل على ان الالهام يسمى سببا بمعرفة صحة الاديان فالمذاهب
ان كل احد يدعي انه لهم صحة قوله فيه وفي فهمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة
او بتاويل الظاهر خلافهم الى احتمال ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صحة الالهام
بهذا الثبت الالهام يسمى دليل الصحة فان لم يصح كذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة

كلما الالزام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحة نقض المعترض هو الدليل لا الالزام وقبل هذا
مستند لاصحابنا على المقدمة في قولهم كل مجتهد مصيب حتى يرد به الاعتراض على حصر اسباب
المسئلة الاولى ان يقول سبب العلم بالشيء وجه الاولوية هو ان المص رح في عدة بيان سبب
العلم بالمعرفة الا انه حاول ان المص رح التنبيه بذكر المعرفة على ان مراده بالعلم والمعرفة
واحد كما اصطلاح البعض من تخصيص العلم بالمركبات والطلبيات والمعرفة بالبسائط والجزئيات يعني
ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم من قوانين
المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولا جل
ذلك يقال عرفت الله تع ولا يقال علمت الله تع او ان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن
ادراك الجزئي ولا جل ذلك عرفت 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 ولا جل ذلك
الشيء يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذي
يسبقه الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا يعني سواء كان قبله جهل او بعده ولا جل ذلك لا يقال الله عارف
بل يقال عالم الا ان تخصيص الصحة بالذكر هنا لا وجه له لانه يوهم من عدم كون الالزام سببا لمعرفة الصحة
عدم كونه سببا لنفي او معرفة الشيء نفيه والحال ان الالزام سبب للمعرفة مطلقا سواء كان المعرفة
الشيء او نفيه واجيب بان الصحة تبع الشبهة ذكرا كثيرا ما يستعمل فيه كان قول الشارح عن هذا الشبهة
عاشق بل انه لم يعرفا نفيه لمن اثبت والمراد بالشيء عوض عن المضاف فيكون معنى الالزام سببا
من اسباب معرفة ثبوت شيء من الاحكام سواء كان ذلك بالصحة او بالفساد وقيل لا حاجة الى زيادة الصحة
لعموم العموم مطلقا والمعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء
ثم الظاهر ان ارادة الالزام سببا يحصل به اي بالالزام العلم لعامة الخلق ويصلح الالتزام على الغير معطوف
على يحصل الالزام سببا يحصل الالتزام على الغير قوله ثم الظاهر هو آخر ما يقال هو ان يقال ان الالزام سببا
للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء ح فيكون سببا العلم في المسئلة المذكورة

وكان

باطلا

باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر ان اراد حاصله ان يقال لم يرد المص رح بقوله ان الالزام سبب
للعلم اصلا حتى يرد ما ذكر ثم بل اراد به سبب العلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكر ثم
والا لو لم يكن يراد به انه سبب يحصل به العلم لعامة الخلق فلا شك انه قد يحصل به العلم
لبعض افراد بما يعلم القول في الحجر وكل من كثيرا من سلف كالامام ابراهيم بن اسحاق بن ابراهيم
واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد المتقيد بقول الغير بلا دليل فقد يفيد ان الظن والاعتقاد
الجازم الغير القابل للزوال بشكل الشك فكانه اراد بالعلم ما لا يشمله الا الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال والا لو لم يرد بالعلم ما لا يشمله فلا وجه لحصر اسباب المسئلة قوله
خبر الواحد العدل ما يقال وهو ان يقال ان حصر اسباب العلم في الثلثة ثم فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد
هو الذي امكنه ان يستخرجا من القرآن والحديث مسائل فقهية كابي حنيفة وابي يوسف وابي محمد والشافعي
ومالك وزفر وغيرهم من المجتهدين رحمهم الله تع يفيد ان العلم مع انه ليس من اسباب الثلثة
فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل ان حاصله انها يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال بشكل الشك والمراد من العلم عند اهل الحق رح هو الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور على عدمهم فلا يرد ما ذكر ثم هذا ان
لنقض المذكور بقوله والعلم هم للعقد المشترك بين اجناس ذوي العلم عالم الشاء والمكلف والجن
العقد المشترك عبارة عن مفهوم العلم الذي ذكره الشارح رح قوله مشمول الله او اجناس
ما علم به الصانع فيصح الحلاق قد على كل واحد منها على حدة وقيل هم لمجموع ذوي العلم او لمجموع
ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار الاول كلي وباعتبار الثاني جزئي قوله هم لمجموع
ذوي العلم جزئي العلم انه لما ذكر سبب العلم ذكره بعد المقصود من ذكر سبب العلم وجه العلم بحدوث العالم
وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وفنونه الخ الاتي بيته لانه اذا لم يكن محدثا لكان قديما فلزم
لعدم الصحة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء عم فلزم الكفر ولا يثبت من الشرائع والاسلام
بدون ذلك والعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او

العلم

العلم

ثم

ان لا يكون حقيقة
ثم متناهيا خلافا لمن وعد ووعيد
وارسال الانبياء
قديم لعدم القيام ثم

الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات وكذلك القسم الرابع مما لا يكون
الا مما يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون قديم الذات والصفات فقول جمهور
المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا وهو قول
ارسطاليس وجمهور اهل الكلام فهو قول ابي علي بن سينا وابي النصر الفارابي رحمهما الله وزعم هؤلاء
ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها الى الشكل والمقدار وغير ذلك من الاوضاع والحركات
الجزئيات فان كل معية مسبوقة بالاخرى وكل وضع مسبوق بان ما نهاية له فيكون الاوضاع
قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات وحادثة
بالصفات فهو قول الطبيعيين الذين كانوا قبل ارسطو ابا لزمان ثم اختلفوا هؤلاء رحمهم الله في تكون الذوات
التي هي اصل الاجسام فرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى
اختلفوا في كون الجسم قبل كانت جوهرة قد ابتدأ بنظر الباري وحيارة ما من جهة النظر
الهيئة فيه كان ذلك الاصل هواء المتوسط بين اللطيف والكثيف وهو قول من قال الفصل النار
من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نار الفصل لطافتها وقدام المركبات واصل الجو
بها ولم يزل هذا حالا كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك من الامم فتفصيلها غلبة المطالعة والتتبع
المطولات لانه كما يليق بهذا المقام الضيق ان يعلم ان الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
مع ذلك قبل له عالم يعلم وجود الصانع فانشعبت فتحة العين فقولك انه فقد علم كما يقال
عالم الاجسام ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود الجسم من الاعيان وكذلك كان يسمى
بعالم المعقول وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك كعالم الانس وعالم الارواح
وعالم العقل وعالم النفوس ولا يقال عالم زيد وعمرو وبكر من انه اذا اراد العالم من الاجناس فقط
فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست بجزء الذات ولو سلمت انها جزء الذات لم يكن من العالم لان العالم في العرف
اسم لما ينفك عن الصانع مع كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها من الانواع والارض
وما عليها محدث اخرج من العدم الى الوجود بعد ان لم يكن معدوما فهو حدث خلق لله تعالى حيث

محدث الذات والصفات معا وسوم

معين م

لانه علم م

وجبوا الى قدم السموات والارض بوادها ان يهبوا بها التي هي على صورها وصورها وخلقها
وقدم العناصر بمادتها وصورها لكن بالنوع يعني انها لم تكن قط عن الصورة الى صورة
بعينها قديمة بالنوع لان الصور النوعية مما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم
تكن قديمة بنوعها جاز ما يجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا اما الربيون فقديمة بشخصها
لو كانت حادثة معدومة زمانا لكانت لها مبدأ اخر لما عرفت من ان الحادث بزمان قد يسبق بمادة
فيلزم التسلسل فلهم اطلقوا القول بحدوث العالم وكونه اسم تكن يعني الاحتمال الى الغير لا يعني
سبق العدم عليه بعد المتأخرة الى وجوده سواء مقدر وهو ان يقال لما لزم الكلية ذهبوا الى قدم
السموات والعناصر فهم جعلوا العالم الذي هو مسمى السموات من الموجودات حادثة كيف قالوا ان السموات
والعناصر قديمة والحاصل انها من جملة الغير وقد جاء ان الشارح الفاضل عند نقله نعم اطلقوا القول
بحدوث كون السموات الى آخر بيان هذا الجواب على طريق مقدمة وهي ان الحدوث مقولة على ثلاثة
الاول حدوث زماني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا
والمعنى الثاني وهو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الآخر وجودا من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون
وجود الشيء وجود المعنى الاول ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو
الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل
محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الثالث اعم من المعنى الثالث
لان كل ما هو وجوده اثر من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج
الى الغير قد من وجوده فيكون المعنى الثالث اخص من المعنى الثاني بيقين وكذا القدم مقول بالاشتراك
على ثلاثة معان المعنى الاول قدم الزماني وهو ان يكون وجوده الشيء مسبوقا بالعدم والمعنى
الثاني القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجوده الشيء محتاجا الى الغير والمعنى الثالث القدم الاضافي وهو
ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر من ما مضى من وجود الآخر كالابن والاب فالعالم بجميع اجزائه حادث
وانما عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادثة بالزمان كالحوادث اليومية وبعض اجزائه

لانه يتخصص وصورها النوعية وهي التي يتميز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بمعنى م

العالم م

الشيء م

الاب كوجود الابن مع وجود الاب وهذا هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني

لا الغير م

بالذات وتقدم بالزمان مثل الكلمة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بما مر فان المراد
بالقدم في قوله ذهبوا الى قدم السموات والارض هو ما هو القدم الزماني وبالحدوث في قوله نعم
الخلقة الفلك بحدوث مجموعه مع هذا الحدوث والذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني وبين الحدوث
الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في القول والنفوس القديمة عندهم والا فهي اهل السنة
والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ وجود
اي العالم اعيان واعراض لانه اذا قام بذاته فعين والا فعرض والاعراض حادثة كما سيبين ان شاء
الله تعالى اعلم ان اهل النقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة
ان الاعراض موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ربما ان العالم جوهر ولا وجود للعرض اصلا
فالحرارة والبرودة والالوان والصور وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر في الحقيقة ثم
القائلون بوجود العرض اختلفوا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز
ان يقوم العرض بنفسه لا بذاته وانما يكون قائما بالغير وذهب آخرون الى ان ما بعد من
البصريين رحمهم الله انه يجوز ان يقوم العرض بنفسه لا بارادة العرضية اي صفة لا في محل بارادة
الباري تعالى والدليل على ان العرض موجود لا يجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض من الالوان
والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها ولا شك انها اعمالا يجوز
قيامها بنفسها ولم يعرض المصنف الى الدليل بحدوث العالم لان الكلام فيه انما يتعرض له بل يليق
بهذا المختصر كيف اذ كيف يليق وهو الدليل فيه للحال اي والحال انه مقصور على ان يدل وناله الدليل
فالاعتبار ما ان ممكن يكون له الباري فيه يعود الى ما قيام بذاته وانا فيه يمكن احترازا عن الباري تعالى
وان كان قائما بذاته لكنه ممكن بل واجب بذاته بقوله جعله من اقسام العالم هذا اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال ان لفظ ما عام يتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد به الممكن وان كان الممكن يكون
لان ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز وما القرينة في هذا المقام فاجاب ان رح الفاضل رح
بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله انه يقال ان ذكر العام وارادة الخاص انما يجوز اذا لم يكن هناك قرينة

لا بد وان يكون قائما بالغير

ليس

للخاص

يكون

بينة

داخل

وانه يدل على ان العالم حادث مذاق الحكماء يجمع اجزائه فيكون الاجتماع حادثة لان
الجسم يستلزم حدوث الاقسام ومن قيام عرضه عند المتكلمين انه يتحيز بنفسه هذا بيان على الحادث الجوهر
الجوهر يتبع التحيز بالتحيز تبع آخر بخلاف العرض فانه تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي محله اي العرض الذي يقوم به اي يحله ومن وجود العرض الموضوع هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع لا بحيث يتحد بين الموضوع بحيث يكون وجوده في نفسه بل يجوز ان يحل الاعراض
على الجواهر التباين بين الوجود في الخارج والحيثية ما صحيح قيل لا حاجة اليه فان قوله وجوده
في الموضوع يحتمل على معنيين احدهما ان يتصل الوجود والذات وقع الموصوف فلا قال وهو وجوده
في الموضوع اراد بالنسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا طرفا له
كما في المحمول ولهذا يمتنع الانتقال منه اي عن الموضوع بخلاف وجود الجسم في الحيز فانه وجوده اي
وجود الجسم في الحيز امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه اي لا يجوز انتقال من حيز الى
آخر اعلم ان العقل اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل عن محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم
ذهبوا الى انه يجوز انتقال الاعراض عن محلها الى محل آخر بالقدر الواحد بان الرائحة لا تنتقل نفسها
بل ينتقل منها انما ينتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل نفسها بل ينتقل
من محلها الذي هو اجزاء الطيبة من ذي الرائحة الى آخر والضوء لا ينتقل منه محل بل يكتسب
منه بالاضاءة بالضوء فيتبعهم انه انتقل والصوت يكتسب به الهواء والحجر والجوهر خالي وبالا
انه يصل الى الصمم فهؤلاء القائلون باستحالة الانتقال بان يقولون ان الانتقال هو حصول شيء
في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض غير متحيز فلا يجوز
الانتقال فيه قيل في هذا الحد نظر فان التعيين المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان
آخر انتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه منه بان يقوم عرض محل بعد قيامه بمحل
آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال ما كان وجود
العرض في نفسه وجوده في موضوع ذلك العرض لم يتصور انتقاله عنه وجود بيان العرض عند الانتقال

ث

موضوعه

غلاف وجود العين
بين عليه ان وجود في الموضوع نسبة
بينه وبين الموضوع

صح

والضوء والصوت اعراض

في التحيزات

المجاور فالمجاور

التحيز

ينتقل

عند ذلك الموصوف فكان معدوما والمعدوم لا ينتقل عند الفلاسفة مع قيام الشيء بذاته منتقلا به
الى راجع الى الشيء على محل يقوم به اي بمحل الشيء سواء كان متحيزا كالجسم او غير متحيز كالمجردات
والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع كونها حالة في الهيولى لا بقوم به بل بالعكس وهي
قيام شيء آخر اختصاصه به اي اختصاص شيء آخر بحيث يصير الاول نفسا والثاني منفوسا به
كان متحيزا كان او سواء اطلق ولا كما في صفات الباري عز شانه اي الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم
لا يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا فلا يتناول الباري
والعقول والنفوس المجردة من المادة واما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفاته تعالى
فانها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لكن يشترط في التحيز التعريف
فعلم من هذا ان صفات الباري ليس بجوهر ولا عرض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها
تابع لتحيز شيء آخر فيكون واسطة وهو ان حاله قيام بذاته من العلم اعلم ان الجوهر منحصر في قسمين
عند المتكلمين لانه اما لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم لا وجود لجوهر
غير متحيز واما عند الحكماء فانه لم يجعل الهيولى والصورة والجرم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر
اما ان يكون محلا اولا والاول الهيولى والثاني اما ان يكون حالا في المحل اولا والاول الصورة
والثاني اما ان يكون مركبا من الحال والمحل اولا والاول الجرم والثاني
المفارق وهو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس والثاني
تعلق بالبدن والملكية او تعلق بالملك والثاني العقل اما مركب من جزئين فصاعدا المراد هنا
بيان ذاته في مرتبة الجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة رحمهم الله قوله فصاعدا انتصب على الحال اي
الجزء حال كونه فصاعدا وهو الجسم وعند البعض اي المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية رحمهم
الله لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق اي البعد ما يكون
بين النهايتين النهاية عما به يبتدأ الشيء في الكمية اي حيث لا يوجد وراءه شيء وعند البعض وهو
ابو علي الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض

وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القيام بذاته هم

لانهم لم يشترطوا

والكواكب

حالا في محله

وتابعه

وتابعه فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة والمعنى انه جوهر يمكن ان يوضع فيه بعد
كيف ما اتفق ثم يوضع فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يوضع فيه بعد ثالث متقاطع للعمقين
في زوايا قائمة ومعنى الزوايا القائمة انه قائم حط عليه حط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين اصلا وحديث
من جسمين وبين كل منهما قائم هكذا فاذا كان مائلا الى احد الطرفين فانه كان احدى الزوايا
صغرى وهي حادة والاخرى كبرى وهي منفرجة هكذا وليس هذا زاوية قائمة راجعا الى الاصطلاح حيث
جرى بان كل واحد من الابعاد يصطلح على ما يليه والتي الى الزاوية المذكورة بين الفاضلين بان يكون مركبا من اجزاء
لا يتجزأ لا تقطع وهو ان يكون مراد كل واحد من الحنفيين عين مراد الامام كما قال الشارح المحقق ان الجزء
غير مخلوق اي حادث فاراد به الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اي حادث
فاراد به الكلام اللفظي المتألف من الحروف وهذا النزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لانا المتكلمين
قائلون بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث
بمعنى اجزائه وقال الحكماء بان العالم هو الذي عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بمعنى اجزائه فان
هذا النزاع نزاع معنوي بل هو نزاع اي اذا عين مع الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزء الذي لا يتجزأ او بالكسر
او بما قل كانه نزاع معنوي اذا لم يعين فيجيء احد يعني وللآخر يعني آخر فانه نزاع في النسبة واللفظ
واصطلاحا من الفرق في ان الكل الذي يوضع لفظ الجسم بانه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا
يشترط الا بالجسم فعلى هذا اختلف في تحقق الاقل من قال بالجزء في التركيب من جزئين بانه
يقال لواحد جسمين اذا زيد عليه الجزء الواحد الجسم بان جزء واحد انه جسم من الاجزاء لكن
في موضع نصب يقال له فلولا انه يجوز التركيب كما في الجسم فاصلا يجوز زيادة الجزء الزائد بالجسمية
لما كان زيد يجوز زيادة الجزء الواحد فتناول يجوز التركيب كما في الجسم واذا كان التركيب حاصل من
جزئين وهو الحق قال اهل السنة والجماعة مع الشيخ في تعريف الجسم هو متحيز قابل للقسمة
فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فرد جسما عندهم وعرفه المعتزلة بانه جوهر اذا بعاد ثلثة
اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز

والبين

وابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل بافل من ثمانية اربعة صور اربعة لتحصل الابعاد بالتقاطع
عن زوايا قوايم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون ثلثة للمثلث
والرابع فوقها في الوسط واختلف العلماء رحمهم الله في ان الجسم البسيط الذي لا يتناول من اجسام
مختلفة الحقايق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا يتجزى الجوهر مركب من
الهيولى والصورة من الصورة الجسمية والصورة النوعية فذهب المتكلمون رحمهم الله الى الاول
وذهب الحكماء الى الثاني وفيه نظر فاصحاب الامر ان بانه يقال لاحد الجسمين الا اولا انه افضل
من الجملة بمعنى الضخامة وعظم المقدار بان الجسم اذا عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام
في الجسم الذي هو الكم اذ ليست الصفة او غيرها مركب كالجوهر بمعنى ان العين الذي لا يتقسم الا
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يتلقى بالقسمة دون
الفعل بمعنى ان العقل يقدر على تقسيم الجزء نهاية الى ما لا يتناهى الى حد يقف عنده خيال الوهم لان الوهم
قوة جسمانية والخيال من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية ولذا انقسام الغير المتناهي
بالعقل والعقل قاصر عنه لا الوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما وهو اي الجزء المركب الجزء الذي لا يتجزى
ولم يقل وهو الجوهر بمعنى قال المص بالوهم لا يكلم بهو لانه ليس بفصل ثم قسمت الجزء الجسم والجوهر
الفرد حاضرة على اختيار المص من مذهب الشيعة وعلى مذهب الفلاسفة ليس بحاضر واما على مذهب
الحكماء فلانه المركب من الجزئين مثلا عين وبين جسم والجوهر عندهم احتراز عن ورود الجسم
حالا بتركب الجسم عند الجوهر وكيف يقال بالحضر والحال انه ثانية اكثر منه مثبتة بمعنى الجزء الذي لا يتجزى
وانما قال بمعنى الجزء الذي لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا او لا بل
لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك الحكم فانها وان كانت
جوهرا الا انها ليست الجزء الذي لا يتجزى بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قبل العقول والنفوس
اي المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانية اعلم انه على موضع ما
بعده والاعراض على قبله فعلى كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الكلام في كل موضع

لا يمكن

لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الكلام على هذا من قبل واعلم ان الهيولى جوهر قابل لما يعرض عليه
من الانتقال والانفصال اي الصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقق الهيولى والصورة
من زيادة بيان اول الامام فالمطالب العالية فقال انه يجد اجساما مختلفة صورتها مختلفة فالنار
كالسكر والماء والسيف والفاسد والنشادر فاسرا معمولة من الحديد وانا نجد اخر اكثار هذا
المعنى بان كل واحد منها الآخر في الصورة والكل فنقول هذه اشياء هيولاها الحديد وصورها مختلفة
وكذلك الحديد معمول من اجزاء مختلفة الاشكال والقبور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع
هيولى الصناعة هيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل
منه الصانع وفيه صفة كالخشب للنجار والحديد للحداد والذهب والزرنيخ والكاء للصباغين والغزل
للنساج والدقيق للخباز وعلى هذا القياس في كل صانع فلا بد من جسم يعمل منه وفيه صفة وذلك الجسم
هو الهيولى لذلك الشيء المصنوع واما هيولى الكل والنفوس التي يعمل بها الصانع فهو الصور واما
المرتبة الثانية فهي هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر
من الكائنات في المعادن والنبات والحيوان وانما يكون من هذه الاربعة واليها تنتقل عند الفساد
واما المرتبة الثالثة فهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل من جملة العالم الجسماني اي الافلاك
والكواكب الاركان الاربعة والعناصر الثلثة واما المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء
التي لا يتجزى وعند اخرين ذات غاية بنفسها يحل في الجسمية فنقول من ذهب الى القائل وذلك المقبول
ذات الجسم فلنحفظ هذا الكلام فانه من هذا القائل الى قدام وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد
اي الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقول ولنا ان نقول
الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه والضرب المستقيم يمكن ان يكون خطا بالفعل
فيه كرة حقيقية اي ان لم تكن الكرة كرة حقيقية فوقه لكان خطا بالفعل ان خط مستقيم لان الخط
المستقيم حاصل فيه فقط يكون الخطوط متساوية في جميع الجوانب بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء
ومن الكرة جسم يحيط به سطح واحد داخله نقطة يكون الخطوط متساوية في جميع الجوانب متساوية من السطح

الاجزاء غير منقسم اذ لو ماس بجزئين كانا خطا صح

الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة
والخط امور مستقلة بالوجود عند مذهب الحكماء لانها نهايات والحد الحاد للحقيقي عندهم نهاية الخط
وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي تعليما اذ يبحث في العلوم التعليمية اي الرياضية
منه سوى التعليم فانهم كما نذكر السدوني في تعليمهم لانها الثلثة على الزوايا القائم واما المتكلمون فقد
اثبت طائفة منهم خطا سطحا مستقلين حيث قالوا ان الجوهر الفرد تتألف في الطول فيحصل منها
خط والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح
عند مذهب المتكلمين جوهر اذ لا محال لان المتألف من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة
فان قالوا انها هو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا وضع غير منقسم وذلك
هو الجوهر الفرد فنقول اثبات الجوهر الفرد او النقطة موجودة وهل لا يقبل القسمة بالافعال فان
كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم
ينقسم محلها اولا وانقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل الحاصل فيه يوجب انقسام النقطة
ح فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها فاذا كان كذلك فثبت جوهر فرد وهو المدعى وثبوتها اي
ادلة الجوهر الفرد عند المشايخ رد الله تعالى وجهان الاول انه لو كان كل غير منقسم لا لانه لم يكن
الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما ان من الخردلة والجبل غير متناه الاجزاء والعظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والتالي اي اجتماع اجزاء الجسم ليس متناهيا
اما بيان ان الجسم الا اول وان كان انه لما قبل الافتراق لانه ما به الاختلاف ولا يعرض اي بالعرض
اي بالغير فالمتناهي قادر على ان يخلق فيه الجسم الافتراق لما الجزء الذي لا يتجزى لانا الجزء الذي لا يتجزى
فيه اي في الجزء اذا امكن افتراقه اما الجزء لزم قدرة الله تعالى عليه فعالا للعجز وان لم يكن بل يتجزى محتاجا والى
انه الله تعالى قادر على الممتنع ثبت المدعى والظ ضعيف اي ادلة المشايخ رحمهم الله اقوالها وثبوتها
فكلها ضعيف اما الاول فلان انما يدل على ثبوت النقطة وهو كما يلزم ثبوت الجزء يعني يوجب الجزء
من الاول وان اللازم من الدليل غير الخط والخط غير اللازم ثبوت النقطة والخط ثبوت الجزء ولا يلزم

من ثبوت

من ثبوت النقطة ثبوت الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول التمكن حتى يلزم
من عدم تعقلها اي عدم التعقل النقطة عدم انقسام المحل قوله لانا حلولها اه جواب عن السؤال المقدر
تقديره ما ذكرتم من ان لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء الخط لكن النقطة حالة وعدم انقسام
يستلزم عدم انقسام الجزء الخط على كل التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها اه والحلول لا يستلزم
انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الآخر ويستلزم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر
وفي الحلول اجزاء المركب كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهاية وهذا عند المتكلمين في جزء المنع
فانا عندهم بان النهاية لا في نفس النهاية واما الثاني والثالث اي ضعف الثاني والثالث اما ضعف
الثاني فقوله فلان المكلفة لا نقول ان الجسم قابل للانقسام بان الجسم متألف من الاجزاء
بالفعل وان الاجزاء غير متناهية بل نقول ان الجسم قابل للانقسام بان غير متناهي
وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا اي قالوا ان الجسم منفصل واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند
الجسم ومدى العين وقابل للانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع عندهم لان الاجزاء
له بالفعل حتى يجتمع واي العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به اي بالجسم هذا المنع على
قوله والعظم والصغر انما يكثر الاجزاء وقلتها هذا جواب عن سؤال تقديره وان يقال انه اذا
لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا ينبغي ان يتماثل الاجسام في العظم والصغر فقال
وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء
وقلتها وكثرتها لانا نقول الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من
مساواة الخردلة من الجبل ولكن فيه نظر لانه يلزم ان يكون كل واحد من الخردلة والجبل
قابل للانقسام لا الى نهاية في كل واحد من الخردلة والجبل للانقسام الى غير النهاية في
كل واحد من الخردلة والجبل ح لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرضه وقوع محال وههنا يلزم
من فرضه وقوعه وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان
الملزوم باطل ح ويمكن ان يجاب عنه وهو انه انما يلزم المحال اذا لو امكن الافتراق في الخارج لا غير

والملزوم باطل والملزوم مثله

نهاية

على الاجزاء الافراد الوهمية واما ضعف الثالث فهو قوله والانقسام ممكن لان الانتهاء
فلا يستلزم الجزء اي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى واما ادلة النفي اي ادلة
الفلاسفة ايضا اي كادلة المتكلمين فثلاثة احدها ضعيف ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه
لو وجد الجزء اما جزء يتجزى الذي لا ينقسم لزم اصلا التعدد جهاته جزء وهو انه اما كل موجود
متحيز لا بد ان يكون له تعدد جهاته فتعدد جوانبه والجزء فان لا ما منه اليمين غير ما منه اليسار
وكذا العلو والسفل والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير انقسامه وهو ممتنع لانه
لا يستلزم خلافا المقدور ومن جملة ادلة انه لو وجد الجزء المذكور لا يضم الى جزء آخر
فاما ان يلاصقه بالكلية بحيث لا يزيد من الجزئين على جزء الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل
من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية ضخم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو ممتنع لو
الاجسام الكثيرة واما ان يلاصقه الكلية بل يتخلله ويتداخل فيكون ناظرا فانه وهو المعنى بالا
نقسام ومن جملة ادلة انه لو وجد الجزء المذكور وفرضنا ثلثة اجزاء بعضها ببعض
بان يكون الثاني ناظرا بين والثالث وسطا فالجزء الوسطاني اما امتنع الاخرين عن الثلثة
والتماس فيكون جهة الذي يلاقي به احدها غير جهة الذي يلاقي به الآخر فيلزم الانقسام
واما ان لا يمتنع الاخرين عن الملاقاة والالتماس فلا يحصل انضمامهم ومقدار وهو ممتنع
لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعف كل من هذه الادلة مذكور في موضع
من شرح المقاصد ولهذا قال الامام الرازي في هذه المسئلة ان الجزء الذي لا يتجزى لا يتوقف
الا مستحيل محال فانه قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد فانه على
كثير من طرق التكليف لا يقال اذا لم يثبت الجزء كما يتوهم لم يحصل النفي لانه يجاب بالنفي
يحصل اجتماع تركيب الجسم من الاجسام الصغار كما قاله ومن الجملة مثل اثبات الهيولى
والصورة المادية لان قدم العالم فاثبات الهيولى والصورة ويتحقق الاجسام لانه
الحدوث على حدوث العالم وانقطاع استحالة كون الصانع مختارا لا موجبا والكل

مشتق

مشتق على التقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبني على اعادة المعدوم وهي ممتنعة الا
اذا تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن اعادته بجمع اجزائه قلنا هذا ايضا لان الاعادة
ممكنة بجمع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورها
كما سيأتي ان شاء الله وكثير من اصول الهندسية التي عليها الى على اصول الهندسية دوام
حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها الى بيان النفي باثبات الجزء الذي لا يتجزى
عن كثير من اصول الهندسية وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبني
على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة
لزم الجزء الذي لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذي لا يتجزى لا يثبت
الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسية كدوام دورة الافلاك
وامتناع الخرق والالتئام المؤيدين بان الافلاك لا يكون العالم متناهيا وهو لا فائدة في الوعد
والوعيد واثبات الانبياء لعدم الغاية وعدم غاية القائم ويلزم تكذيب الانبياء والرد
من اصول الهندسية انه لو خط يمكن تنصيفه لتركيبه من اجزاء لزم تنصيف الجزء فالخط
الثاني من امر اجزاء والعرض ما لا يقوم بذاته اختلف العلماء في تعريف العرض فقال
بعضهم انه هو الممكن الذي لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الذي لا يمكن
تحققه وجودا في المحل فقال الشارح ان التعريف الاول لان تعريف الاول جامع ومانع يجمع
افراده سواء كانت افراده كسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل
يجمع افراد العرض بجزئي الاعراض النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات
منحصرة في المقولات العشر واحد منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض والكم
والكيف والاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك
الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك
ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول الشيء في المكان والثاني يكون ما بينها

معقولة بالقياس الى نفس هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى نفس
الهيئة الاولى وما سواه كانت الهيئتان متحققتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة
من الجانبين والثالث هيئة العرض الجسم بسبب هيئة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد
والمحاذاة وغيرها وبسبب تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم من القيام والقعود
والانتصاب والاضطجاع والاعتماد وغيرها والرابع هيئة يحصل بسبب ما يحيط به و
ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرها والخامس حصول الشيء في الزمان والسادس
كون الشيء مؤثرا في غيره والسابع كون الشيء متاثرا عن غيره كالانقطاع وغيرها فالتعريف
الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثاني الا في الاعراض النسبية فكون التعريف
الاول اولى من التعريف الثاني بغيره وبه يخرج صفات الله تع لانها ليست بجواهر
الاصطلاحات بان يكون تابعا له اي للغير عارضا للمتكلمين او مختصا به اختصاص
الفاعلية والمقدورية عارضا للحكماء على ما سبق لا يعني انه لا يمكن تعقله بدونه اي على ما لا
فان ذلك ثابت في بعض الاعراض اي ذهب الناس مع قيام الشيء بغيره لا يمكن تعقله
بدونه اي وكيف كذلك لانحصار هذا المعنى في الاعراض النسبية كالابوة والبنوة والاخوة
والقرب فانه لا يمكن تعقل احدها بدون تعقل الاخر والسواد والبياض وبحدوث الاجسام
والجواهر قيل هو اي الحدوث في الاجسام والجواهر وتمام التعريف الاول من قام به الشيء
احترازا عن صفات الله تع وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات الله تع تعريف العرض الذي
ذكره المتكلمون لاحترازهم عنها البحث في اقسام العالم عارضا لهم واذا لم يصدق عليها
كيف يجوز الاحتراز عنها هذا بل هذا اثبات لا دليل حدوث العالم المنحصر فيها اجمالا
فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها في الاجسام والجواهر الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف
العرض وهو ما يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على ما سبق ما ذكره الشارح رحمه الله
اولا واخرا في يكون ما له وجه والحكماء الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات

وهو قول فالسر بدليل انه لو كان السواد او بعضه اذا ابيض لم يصح ان يقال ان هذا الشعر
عين ذلك الشعر والسواد وغيره البياض بانتفائه كما لا نزاع بعض القدماء ان لا حقيقة
للسواد بل كل امر يحصل كيفيا فهو البياض والجمهور على انها كيفيات حقيقية واصولها اي لب بطها
قبول السواد والبياض وقيل ما حضرها والصفرة ايضا اي كالسواد والبياض والبواقي
بالتركيب والالوان هي الاجتماع والائتلاف والكثافة والحركة والسكون الاجتماع كون
الجوهرين في حيز بحيث لا يمكن تخلل الساكن بينهما والحركة كونه في اثنين في مكان واحد يكون بينهما
تقابل التضاد ولانها امران موجودان لا يوجدان معا في موضع واحد في ذات واحد متماثلة
واحدة واما عند الفلاسفة من الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم
الحركة عما من شانه ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والحركة والسكون عدم الحركة
من الحيز الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين ثابتا وكالطعوم
والاعراض الاربع بطعمها تسعة وهي الحرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة
والتفيض والفرق بين العفوصة والتفيض ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه معا
والتفيض ظاهره فقط والحلاوة والرطوبة والتفاهة هي ما يقال بعدم الطعم كما في الجسم
البسيط وكيفية الجسم بحيث لا يحس طعم الصلابة كالصوف واذا حلل على يحس طعم فا
فالمعدوم من الطعوم هو الثاني وقيل وهو الاول معدومة من الطعوم كعدم الطعوم المطلقة
من الموجات فالحرارة تفعل الطفاوة والكثافة هو قوة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف
ذاته وفي الجسم المعتدل قبضا والكثيفة المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم
المعتدل تفاهة وكالروائح والالوان كثيرة وليست لها اي للروائح اسماء مخصوصة الا
لها كالمسك بالاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر وغيرهما وللظاهر انها عدد الا
لا يعرض الا الاجسام فان الاكوان يعرض للجواهر الفردية كما يعرض الاجسام فكلام المص
وهو حدوث الاجسام والجواهر اي جميع الاعراض من الالوان والطعوم والروائح لا يحدث

كون

في الجواهر الفرد فلان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان يوجد في الجواهر لانها غير متناهية ومحسوس
واما الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام واذا تقرر ان العالم اجسام واعراض فالاعراض
اجسام وجواهر فتنتفي الطريقة هذا بيان لقوله ان الشرح رح من قبل ان يستبين اما الاعتبار فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل
وهو ان الدليل ظهر بيان العدم كما في الضد كالحركة والضوء والسواد والبياض يعني ان الحركة
الموجودة حادثة وكذا كل من السكون فان العدم بناء القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ
ان العدم ينافي القدم والا ان لم يكن واجبا لذاته يصير واجبا لغيره كما لا يقول لزم استناده
الى مستند ذلك القديم اليه ان لا الواجب لغيره بطريق الايجاب اما بالاختيار رح فيكون المستند الى
الواجب بالاختيار حادثا بالذات اذ الصادر بتعليل معلول تحدوث تقديره لم لا يكون ذا يكون مستنده
بطريق القصد والاختيار فلما لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار
يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بزمان الاختيار وذهب الامر رح الى ان الاختيار قديم يكون قديم
اثره بخلاف اختيار الحادث فان الاثر يتخلف عنه لمقصوده قبل حدوث اثر الاختيار اما حدوثه بعلة
اولا فتقرر الامر تحت مباشرة الاسباب فيتناول والتابعة في اختيار القديم واما حدوثه تعلقه فيتحد
قدمه فظهر الامر من وجه والمستند الى الواجب القديم قديم ان كان بلا شرط او بشرط القديم فلا نقض
بالحوادث لانها مستندة الى المختار عند المتكلمين والى الواجب عند الحكماء بشروط صناعية كالحركات
اليومية ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة اتفق المتكلمون والحكماء رح على ان
القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لاستحالة صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون
وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما والعدم خلافه فثبت قدمه بمنع عدمه لان القديم
اما واجب لذاته واستحالة عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب لذاته بطريق الايجاب دون الاختيار اما
بلا واسطة او بواسطة قديمة دايما كان يمتنع عدمه لانه كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو امكن
لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يقع قصده عن الواجب

على شرط

على شرط حادث قلنا لانه ح يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل اذا امتنع عدمه كان واجبا
ممكنا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه اذ الممكن يجوز ان لا يكون كذلك لانه بل يعدم علية الوجوب
فعند المتكلمين كان الواجب بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن بشيء من مقتضاه لانه قد يجا
يمتنع العدم عليه فان قلت صدقه عدم موجود قديمة يمتنع استناده الى الصنع بطريق الا
والا يكون قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا
بحسب الماهية فلو اراد بادة تحقيق واما الاعتبار فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث واما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الصغرى وهو قولنا الاعتبار لا تخلو عن الحوادث فلانها اما ان لا يخ
عن الحركة والسكون وهما حادثان واما عند ان لا يخلو عنهما اما عن الحركة والسكون فلانا الجسم
والجوهر لا يخلو عن الكون في جهة فان كان مسبوقا بالكون آخر في تلك الجهة فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا
بكون آخر في تلك الجهة بل في جهة اخرى فهو متحرك قولنا فان كان مسبوقا ظاهر يدل على ان الحركة هو الكون
الثاني وكذا السكون وقد صرح الشارح في شرح مقاصده بهذا وهذا معنى قولهم اما ان يكون مسبوقا
بالكون الثاني فيتحقق الكائنات او لا يكون الثاني يجمع الكونين فيكون ما في الكتاب بين اشارة
الى هذه بين لكن الاول هو الظاهر من عبارة وهذا معنى قولهم الحركة كون في آنين في
مكانين والسكون كون في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر
اصلا كما في الحديث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا هذا حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا
ان الجسم والجوهر لا يخلوا عن الكون في الجهة ولكن لا نسلم ان ذلك الكون متحرك في الكونين المذكورين
وهما الكون المسبوق بكون آخر في تلك الجهة بعينه والكون المسبوق بكون آخر فلا يكون الجسم والجوهر متحركا
ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان صادقا فلا يكون المقدمة
الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على الاعتبار قطعا قلنا هذا المنع لا يضر فانا نختار من تسليم المدعى
بين ان هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد الخصم لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او
مسبوقا به واما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون ساكنا عند المنع المذكور واما على الثاني

صحيحا

حضار

نبين

فالحركة كون في آنين مسبوقا بكون آخر او مسبوقا بكون آخر في آنين

يكون

الثاني ان قيل سلمنا حدوث الاعيان بقوله فان الحدوث الذي هو امر آخر يكون هذا الجواب من قبيل
توسيع الدائرة فان الكلام في الاجسام اذ قد ثبت فيها الكون وتجدد وقت عبرة الانعقاد
والا فيمكن ان يكون هذا الجواب من هذا الجواب بقال لا نعدمنا بشيء بعد لان فيه اثبات جسم ليس بساكن
ولا بمتحرك يكون الشيء بانيا على حاله فيشترط في جواب آخر بقوله على ان الكلام في الاجسام اذ واما حدوث
الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهي غير باقية لان الوجود لا يكون باقيا لذاته واما حدوث
بعد ذلك العرض وبغيره والا لزم لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات
بالبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زائد على الذات وايضا لو كان البقاء على الذات فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الخصم قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة فلنا لا
انا لا نسلم قيام السرعة بالحركة بل الحركة المخصوصة بسبب السرعة لا بعضها مرجاوزة الاخرى بل بقيا ولكن هذا الخلاف
فيه اختيار لا دليل آخر بقوله ولان ماهية الحركة عبارة عما فيها من الانتقال من حال يقتضي الصيرورة فيها
بالغير والازلية تنافيها الا الصيرورة فقوله عبارة عما فيها دليل معدم لبقتضي وفيه بحث لانا ما انا نريد
صيرورة بعض الحركة ببعضها الا بارادة صيرورة بعض اجزائها ببعض وعلى كل التقديرين لا يلزم
حدوث الكون مطلق النسبة مع السابق والمسبوق والكون الانتقالي ماهية يستلزم حدوث
خاصيتها لا دليل آخر وهو قوله ولان كل حركة على التعاقب وعدم الاستقرار وكل سكون هو
جائز الزوال فيجوز ان يزول لا يوجد فيه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة
في بعضها والمستدل لا بان كل جسم فهو قابل للحركة التمام قبل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواز لا
لو فرض لانا كل جسم قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت انه لا يجوز عدمه بجميع قدمه فثبت ان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون اذ ولهذا لا يقال بعدم الاجسام قديم مع انه ولا يكون ولانا نقول ان القديم
لم يوجد ولا ذاته والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو امر واجب او مستند اليه
بطريق الايجاب فلا نقطع بالعدم الا انه فاما المقدمة الثانية اي الحركة وهي وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فلانا ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال فلنا ثبوت

الاشتغال بالعدم

في الحركة وهذا اي في الذي ذكر ثبات الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر اما الجزء
لا يتجزى والاجسام هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر وانه يمنع والواو للاوسط هذا
عطف على قوله لا دليل انحصار الاعيان اي على جميع تقدير انه لا دليل وجود ممكن يقوم بذاته ولا
متحيز وهذا وارد على قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون في حيز لكن العقول او النفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة فانها اعيان لا انها ليست باجسام وجواهر بمعنى انه لا يتجزى بل من الاعيان
الغير المتحيزة فان جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير ساكنة فاذا جاز كونه غير متحيز كونه ولا ساكنة
تخلف عنها ولا يلزم حدوثها والجواب انا لا نسلم حدوث ما ثبت وجوده والا لما جعل فيه يعود الى ما
حرر من الجملة ان المقصود اثبات الواحد وتوحيده وصفاته الثابتة وحدوث ما ثبت
وجوده كما في فيه ويرد فيه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه بلا واسطة والا لجاز
ان يكون قديما كالنفس الاول ولم يستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض وهو الا
المتحيزة والاعراض اختلفا اولا وجوده والجواب انه غير تام على ما بين في المطولات والا ما ذكر من
انه لا دليل على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث جميع الاعراض او منها اي من الاعراض ما لم يدركه حدوثه
بالمشاهدة بل يدركه حدوث اضداده بالدليل وهو ظاهر بان العدم غالبا كالاعراض والقائم بالسماوات
من الاكلال والامتداد اي الطول والعرض والعمق والاصوات وقوله والا ما ذكره لا يدل ان ما ذكره
على قوله واما الاعراض فبعضها يدرك حدوثه وبعضها بطريان العدم والجواب ان هذا غير تحقيق بالعرض لان حدوث
الاعيان ليس عن حدوث الاعراض ضرورة انها لا يعدم الا بالاعراض ضرورة لا يعدم الاعراض بالاعيان والمراد
من الاعيان ههنا السيال فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السيال لانها لا تكون قائمة بالسيال
بانفكاك بينهما وبين المعدوم واذا انعدم فالسيال لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث وجب الحدوث
الاعراض القائمة بها من الانتقال والاصوات بالضرورة وما شاهدها او لم نشاهده لانا نعلم
الغير لا ما قامت به الوضع اذا الى ثبت حادثا يكون وكل العرض ايضا حادثا بالضرورة ولهذا ما يمكن
انكاره وعلى هذا لان الاول ان ثبت حدوث الاعيان ليس عن حدوث الاعراض اولا بدليل لا يتوقف على حدوث

فالاعراض ثم القول بالاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعتبار يستدعي حدوث الاعراض ثم لا يرد
السؤال الدوري بان يقال ما ثبت حدوث الاعتبار بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعتبار
لزم الدور لان الاول ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها اي الحالة المخصوصة
وجود الجسم فيها اي هو شيء آخر لا رد قوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت
الحادث في الازل حاصله ان يقال لا نم انه ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل ثبوت الحادث في الازل
وانما يلزم ذلك لو كان عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم وجود الجسم في تلك الحالة
وجود الحادث فيها وليس كذلك بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية وازلية الحادث بهذا المعنى غير واجب الخ هو الازلية بمعنى الاولية هو غير لازم قوله
من عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالتفصيلي وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاولية على
العدم الذاتي وهو ظاهر جانب ولا عبارة عن استمرار الوجود ولا الى نهاية في جانب المستقبل والسرمد
عبارة عن الاستمرار فيهما ومع ازلية الحركات الحادثة يجامع من حركة الى قبلها اي قبل الحركة
حركة اخرى غاية بداية وغاية وهذا هو مذهب المتكلمين وهم الذين يقولون ان الاشياء من اجزاء
الحركة بمعنى انه يوجد فيه واحد بعد واحد وبسرعة وجوده واما كلام في الحركة المطلقة وهي قدرة عند
حاصل السؤال انا لا نم انه لما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يكون وهو الحركة المطلقة لا يخلو
عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور
قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات لتخصيص الجزئي ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل
لزم ان يكون في ضمن جزئياته ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق
وقد يجاب عنه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجودات
والرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر المحوي كما ذكره اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر المتحيز عند الكوفي في الحيز وجها
فقيه من جهة فلا يتم مطلقا كم الذي هو تابع الاجسام والجواهر لان التقسيم الحاصل في قوة الجزئية

مع ما تقدم فيلزم حدوث بعض الاجسام الذي هو خير الخط واما قضية كلية فيلزم عدم تناهي
الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر الباطن
من الجسم المحوي ولو كان الكل في حيز لزم عدم تناهي الاجسام فيلزم منه ان يكون فيما وراء
ذلك الكل فلكا شيء حاوي مماس لتلك الافلاك وليس كذلك بل فيما وراء عدم محض والا لزم بطلان
الابعاد كلها متناهية كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من الادلة
على تناهي الابعاد وكذا اللازم فاذا كان كذلك فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي هو مراد
والجواب عند المتكلمين هو الذي الموهوم الذي يتخلل الجسم اي يدخل فيه وينفصل الجوهر الفرد
بلا تفرد بعد وهم يذكره لانه ليس مقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل وينفذ فيه اي في الذي
الموهوم ايجاده وما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح
احد طرفي الممكن اي الوجود والعدم من غير مرجح ثبت ان له اي للعالم محدثا يجيء ما ثبت بالدليل
المذكور انما العالم حادث كان مسبوقا بالعدم واذ المسبوق بالعدم لم يكن وجوده ذاته ويستوي في
الشيء امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص مرجح مخصص تعالى وعما يعتقد الملاحدة من قدم
الصانع جل وعلا صفة التوحيد ان الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده اي وجود الواجب ذاته
ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان تابعا يعني محدثا العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصح محدثا
للعالم وهو مبدأ له اي علة للعالم ولا يلزم الدور والتسلسل وسيأتي الآن وبالجملة مع ان العالم
كله يجيء ما يصلح علما اي علامة على وجود مبدأ له الضمير له عائد الى الظرف ما في ما يصلح وقريب
من هذا الى قبيل قوله اذ لو كان جائز الوجود اه ما يقال ان مبدأ الممكنات بالضرورة لا بد وان يكون واجبا
اذ لو كان اي المبدأ ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها اي للممكنات اذ الشيء يمتنع ان يكون
علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للبعض قلت لا يجوز علة المجموع علة لكل واحد
علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم في الاعتبار واما في الحقيقة
فلا وانما كان هذا قريبا لكن لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبار او العبارات وقد يتوهم ان

ان هذا اي قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ دليل على وجود الصانع من
غير افتقار الى بطلان التسلسل وليس كذلك اي يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان التسلسل
لانه من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع تع الجواب ان الادلة بطلان التسلسل
بحث لانه اشارة الى دليل بطلانه ليس افتقارا وان ثبت الافتقار الى الواحد بطلانه مقدمة
للدليل وجود الصانع تع وليس كذلك وهو اي احد ادلة بطلان التسلسل انه لو ترتب سلسلة الممكنات
لا الى النهاية لاصبح الى علة تكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية وهو اي العلة
لا يجوز ان يكون لنفسها اي نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشار بقوله لكان من جملة العالم
فلم يجز اي لم يجز ان يكون الشيء علة لنفسه لان العلة متقدمة على معلولها وتقديم الشيء على نفسه
والعلة بيانه بعض لا على التعيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة
لعلة وهو محال وهذا استدلال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا
فيه وعلة لكل منها ولفظة في السلسلة في محل افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل ونسلم
افتقاره الى العلة هو انه على ما مر انه يكفي وجودها من غير حاجة الى امر خارج منها 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 يقدم الشيء على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل
كل واحد منها اي من السلسلة بما قبلها وبين تعليل المجموع وهما متغايران والثاني يدل على بطلان
وثبت بطلان الاول لان طرف الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه فيكون له انتهاء في طرف المستقبل
فقط اي لا انتهاء له فيه فكذا له ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرف فيها اي لا ابتداء له ولا انتهاء
له وهذا هذه امتناعا من الاولين والثاني الاول بل خارجا منها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة
ومن مشهور الادلة عطف على قوله بل هو اشارة الى التسلسل في الممكنات لترتب الامور الغير المتناهية
المجتمعة في الوجود وبرهان التطبيق الاضافة بيانية وهو يدل على بطلان التسلسل سواء من جانب
العلل فقط بان يبدأ معلول آخر الى النهاية لعلة اثنين جانب المعلول فقط بان يبدأ من عند

اول

بدنا نية

اول المعلولات وهو الجانبين معا وهو اي برهان التطبيق انا نفرض من المعلول الاخير كالا
معلولا نية غير متناهية الخ وهو ما يكون علة لشيء آخر اصلا ايضا الزيادة قبله وما بعده اي قبل
المعلول الاخير بواحد مثلا الاخير مرتبة واحدة بعين يكون واحد بحيث يكون الجملة الثانية النقص من الجملة
الاولى بالواحد كالواحد الاخير النهاية عند آخرها تقرير الدليل انا اذا لو كانت غير متناهية وفرضت
جملتين من تلك الجملة الغير المتناهية احدهما من مبتدأ المعلولين وثانيهما من مبتدأ آخر قبل هذا
الآخر بمرتبة واحدة ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول
بمرتبة من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا الى ان ينتهي بالثالث والرابع وان نسب بالخمس
فان كان بازاء كل واحد من الجملة الثانية كان الناقص الجملة الثانية كالزائد اي الجملة الاولى وهو محال
وفيه بحث لانا اذا اريد به التساوي في الحد الثاني فلا حاجة فيهما من جانب الانتاج وان اريد وجود
احدهما بازاء كل واحد من الآخر فكما انه ممنوع يجوز ان يكون ذلك من جهة عدم الانتاج
لا من جهة التساوي في المقدار وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه الزائد الجليل
فيه جدا بعد الاحاطة بعدد الاجزاء الظاهر غالبا في الثانية توبيخ وبلزم منه ان من انتاج الثاني
بقدر انتاج الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه واذا لم يوجد فكذلك وان زاد على الانتاج
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضنا غير متناهيا خلف وهذا التطبيق انما يكون
فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهم محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق انما
الخ جواب عما يقال هو انه لم يكن هذا البرهان صحيحا يجري منه مانعة لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد
مطلقا اي سواء كانت متناهية ومقدورة مع ان المطلوب الذي هو الانتاج غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد
والمعلومات والمقدورات غير متناهية فلا يتم هذا الدليل فاجاب الشارح الفاضل بما حاصله وهذا التطبيق
انما حصل انما يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية من الامور
وجودية ليس لها كلية في نفس الامر يكون احدهما منطبقة للآخر فيصدق الجانبين المفروضين
في الاعداد والمعلومات والمقدورات مستقلتان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق الذي

بكون

ثانية

تستقل جانبيه

لعجزه ويلزم من انقطاعها الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر فيكون محالا اذ لم يكن
الجملة تامة في نفس الامر فيتصور ان يكون انقطاع ما في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب العدد
بان نطبق الجملة تامة بها من الواحد الى لا نهاية والثانية من الاثنين الى لا نهاية ولا تنطبق
الصريح اكثر من الثانية مع ان كلا منهما معلومة الوجود ومقدورة لانا نعلم واحدا واحدا
فهو معلوم مقدور بخلاف الفلك لانا ذاته وصفاته وجميع الممكنات معلومة لنا ولكن ليست بمقدورة
لانا المقدورية تقتضي صحة الوجود وهو بعد تسليم كما ذكرنا والا لم يثبت الوحدانية ولا
يمكن كذلك وكذا عدم ورود النقض المذكور لان معنى لا يتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات
اما لا تتناهى لاحد لا يتصور فوقه اي فوق حد آخر اما عدم تناهيها فالمعلوم يجب التصور لا يجب
الوجود والمقدور لا يجب ان ما لا نهاية له يوجد خلافا للوجود فانه مع ان الدخول في الوجود مع
مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان
التساوي في نفس الامر فرع وجود ما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين
اما انقطاعه في نفس الامر فيكون مما لا يتناهى في الواقع وفي نفس الامر متناهيا فيه وانه ح واما عدم
انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجانبين الزائد والناقص وهو ح ايضا لانه خلاف المقدور
وخلاف ما ثبت في نفس الامر والواقع الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدر فاعلان
واجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان الصانع هو الله ابتداء واحد عند اهل السنة والجماعة مرجع الله
خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر فخالق الخير يزدان
وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس لعنه الله عليه وهو الشيطان الرجيم وقيل الاول النور والثاني
الظلمة فيعني وحدة العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشرا
بالذات لان ذاته اقتضى الخير يمتنع ان يكون شرا وان اقتضى الشر يمتنع ان يكون خيرا اولا لان
الخير ان قدر على دفع الشر الشر ولم يفعل لم يكن خيرا لانه ارضى بالشر وان لم يقدر فهو
بعجز والعاجز يخطئ مقدوره الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لانم ان الفاعل الواحد اذا

وعدم وراثة فان الاولى

فعل

فعل خيرا او شرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله
تع كله خير ومصلحة فلا يرد تشبيههم والشهورة ولكن يكون صانع العالم واحدا بين الله
المتكلمين برهانا الصانع ان التمانع والتمانع الذي اشار اليه بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا الآية وتقريره انه لو امكن ايهما كان لامكن بينهما تمانع بان يراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه
لان كلا منهما اثنان حركة والسكون فعلان ممكنان يعني كل واحد منهما ان انفسهما مع قطع عن الآخر
وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي من الحركة والسكون اذ لا تضاد بين الارادتين اي ارادة
الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريد بل نعم متعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس محل الارادة بين
بل الارادتين مع اجتماعهما فيه بخلاف ارادة الواحد بالضدين فانهما متضادان ولكن
بين الارادتين بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لابطال ما بعده والاعراض عما قبله
في كل موضع يكون الاعراض عن الاثبات الا فقط وفي كل موضع لا يكون الاعراض الا قول
يثبت الواو وبل ههنا للامر الاول فيحصل الامران حالة واحدة فيجتمع الضدان اولا يلزم
عجز احدهما قيل ايضا عجز احدهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لانا نريد احدهما
لعدم سكونه عن الضد الآخر لا نريد لعدمه لكن لازم عدمه من ثبوت ضده فاذا دفع ثبوت الضد
بل لازم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيلزم عجزهما
ايضا معا ان قلنا اولا يهم انتفاء الآخر والتقاء احدهما الاول لا يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا
خلو المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون وهو ان العجز امارة الحدوث فلا يكون
كونه الها فيلزم خلوه الصانع عن الوصف وهو ايضا عجز واذا لم يتصور اثبات صانعين يكون الصانع
العالم واحدا بالعقل وقد ذكرنا امارة الحدوث والا فالامارة لا يفيد اليقين فلا يصلح الدليل
مقدمة برهان التمانع ايضا فلكن والمراد بقيد العجز لا لفظ قوله من شأنه الاجتماع قطع لمحل
حالا لانا فيه من شأنه اي التمانع الاجتماع واللام فيها متعلقة بامارة والضمير فيه راجع
الى عجز احدهما فالمعنى مستلزم لانا التمانع مستلزم لمحال لكون المعدوم محالا وهذا تفصيلها

وبالنسبة

بحال لا يصدر منهما انهما يقدران على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وجاوزنا بين
انا نصدر منهما انهما يقدران على مخالفة انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ودفع هذا المنع بمنع التمانع
مع لا يمكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع كما في اثبات المطلوب
بكون الممانعة والممانعة غير ممكنة لاستلزامها الممانعة والممانعة الخ تقرير ورود المنع على قول
ظاهر هذا ولقائل ان يقول لا نم ان تعدد الآلهة يستلزم الممانعة والممانعة لجواز ان يكون
الممانعة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها الخ اجتماع النقيضين ودفع هذا المنع قوله
الثاني مع لان لكل منهما في نفسه امر ممكن او ربما امكان لكل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه
بحسب الحكمة فلكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع مناراة الآخر للحكمة وا
ان رعاية الاصلح لا يجب على الواجب كما بين في موضعه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة
الواحد الى كامتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واما الدفع هذا المنع فلان
لا تضاد بين الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين
واعلم ان قوله تعالى ومن ارتفع بعضان المنع على تقدير كون به الاصنام الى انها ليست شركاء
له لانهم لا يخلقون شيئا لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا الآية حجة اقناعية والملازمة
عادية اي مستفادة هذه الآية حجة اقناعية ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل نعم وانما هو
حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع انه حجة قطعية من جهة برهان
التمانع زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر الجميع او احدهما
وكل منهما والكل باطل منشأ زعم عدم الفرق بين المنطق والمصنوع انما رأيه على ما هو
الظاهر بالخطابيات فان العادة جارية لوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير
اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يشركون الآية اي غلب بعضهم الى لو كان
فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض والا اي وان لم تكن حجة اقناعية ظنية والملازمة قطعية
بل عقلية فان اريد انه وبالفعل اي خروج السموات والارض عن هذا النظام

الثاني

الثاني غير واقع والتعدد لا يستلزمه بالفعل فالملازمة ممنوعة اي هذا لا يلزم من تجويز التعدد
بل لا يلزم من تحقق التخالف والتمانع وغير التعدد لا ينفي التخالف لجواز الاتفاق على هذا الكلام
وان اريد بالفعل امكان التخالف فلا يصلح للمنافاة اي الخلف والا فالملازمة مسلم ولو سلم على ان
الملازمة بين التعدد والتمانع بالفعل بمعنى انه لو فرض تعدد الآلهة لوقع التمانع بينهم فلا نسلم
وقوع التمانع بينهم لجواز ان يكون الآلهة بحيث لا يمكن الممانعة بل يمنع تقدير التعدد والتوحيد
لا يمكن الملازمة فتقديره والمراد بالتمانع عدم تمكنهما من الايجاد السموات والارض وايجادهما
لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمانع والا فمحال قوله لانه لو فرض صانعان لكان لا يستلزم الملازمة بين
تعدد بيرهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم يكن السماء والارض لا تكونهما اما مجموع القدرتين او كل
منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافي القدرة والثاني يوجب تواردا العلل المستقلة على معلول واحد والثالث
الترجيح بلا مرجح لا نسبة القدرة والارادة الى كل منهما على السوية فلم يكن احدهما على التعيين صانعا فلم يوجد
مصنوع اصلا قوله لا يلزم عدم صنع كل منهما لانا نقول لا نسلم ان التمانع يستلزم الا عدم
تعدد والصانع بحيث انه لا يكون كل منهما صانعا بل وجوده لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز صنع احدهما او
انه لا نسلم ان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع الواقع اي بل انما التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع
على تقدير قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع وهو انه لا نسلم ان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع
ان الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تقدير كون بحيث انه لو فرض صانعان اي لا يصدر فعل
عنهما لا يكون قطعية لانه فرض تعدد الآلهة فيها لا يستلزم الا عدم التمانع وهو يستلزم الا عدم تعدد
الصانع وجود لا يستلزم عدم المصنوع بناء على انه كذا لكن لا يكون التعيين موافقا للمدعى وهو
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية قوله لانا نقول لا نسلم ان التمانع يستلزم الخ وفيه بحث
لانا لا نسلم ان لا يلزم من انتفاء التمانع يستلزم انتفاء المصنوع بل لا نسلم ان التمانع على تقدير تعدد الصانع
يستلزم انتفاء المصنوع وهو مع حاصل معنى قوله الاول انه تعالى فلم يكن احدهما صانعا فلم
قوله لا يمكن بينهما تمانع مسلم ولكن نمنع قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا فلم اذ لا يلزم

تمانع

والسموات مطويات صح

لث

براد

ع

لا يمكن بينهما تمانع في الايجاد
فلم يكن احدهما صانعا فلم
يوجد مصنوع صح

من عدم الجواز حاصل انتفاء الصنع على انه يرد منع الملازمة اذا اريد به عدم الكون بالفعل فلا
الانتفاء على هذا التقدير والكون ومنع انتفاء اللازم اي منع انتفاء اللازم اذا اريد به الامكان
بناء على ان يكون عدم كونه فانه ثابت العالم مكون بالفعل فلو امكن عدم كونه لزم امكان
النقيض قلنا لا نسلم امكان بدل الكون لا معه لا نسلم وحاصل الجواب انا نمنع الملازمة
مطلقا اي ان عدم الكون بالفعل والامكان فان قيل مقتضى كلامه جواز انتفاء الشيء في الخارج بسبب انتفاء
الاول يعني لا يلزم من هذه الآية الكريمة انتفاء الشيء في الزمان الخارج بسبب انتفاء القدم والا لزم منه
الطاري انتفاء القدم مطلقا فلا يصح الآية حجة على انتفاء القدم لانه اذا دل الكلام على انتفاء
الشيء في الزمان الخارج بسبب انتفاء القدم وقد حصل الظ وهو انتفاء القدم فيكون انتفاء من الازل الاثر
لانا نقول لا نم حصول القطع حصوله بهذا الكلام لكن فانه دل الكلام على انتفاء القدم بسبب انتفاء
الملزوم بشيء انتفاء اللازم بالدليل وبين انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف الظ فلا يفيد
الظ لانه على انتفاء الشيء في الزمان الخارج بسبب انتفاء القدم يعني انه يفيد كون انتفاء القدم سببا
لانتفاء الشيء في الخارج فالمقصود كون العلم بانتفاء العلم الف وسبب للعلم بانتفاء القدم مطلقا فلا يفيد
بالمطلق نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني وكذا المقصود لا المقصود بالاحرى فلنا نعم يحصل الظ لكن
قد يستعمل الكلام لانتفاء الجزء على انتفاء الشرط يقال ان لم لا انتفاء لا ولا انتفاء الكل دون العكس
كما هو المشهور عند الطلاب من غالبا من غير ارادة على تعيين ذلك كما قال العالم قد يجاب
غير مشعر بالآية من هذا القبيل وقد يشبه على بعضهم ان الشيء الذي اخر فيه الجملة القديم هذا الشيء
بما علم اشتراكا قبل هذا الشيء على صاحب العمدة حيث قام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب
الوجود ولا يخفى البرا اذا الواجب لا يكون الا قديما بل هذا الشيء على الصانع حيث انتهى في اداء الدليل
غاية الاختصار فلا يليق كالة هذا التعليل الا بالوجود اي وجود الواجب خبر مبتدأ محذوف
في كلام بعض الواجب القديم مترادفان فيكون دلالة على القدم صريحة مع ذلك لكن يستقيم
لفظ بتقدير الوجود لان عدم الواجب يكون بعدم وجوده اي لا يكون وجوده من غيره

وعدم القديم

وعدم القديم جواز كلامه بدليل وانما الكلام فانه ولكن الصدق الاخبار في ازمنة وفي الصدق
اما لانه يعتبر القديم لم الصدق اي القديم صفات الواجب كلها في الواجب يصدق عليه اي
الصفات الواجبة لا يكون الكلام بالترادف بعادتنا فلا نمراد هم بالترادف الثاني والصدق في سيقيم
الكلام والكلام في نفس الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة هذا الجواب ما قال
وجواز تعدد القديم صفات الواجب تعدد القدماء وفي كلام بعض المتأخرين لا لا ما لم تعدد
القديم وما تعدد القديم ما واجب الوجود لانه جواز تعدد وصفاته فيكون الواجب القديم متعددا
قوله وفي كلام بعض المتأخرين حيث قرر بتقرير مبتداه ويستلزم ما هو قديم فهو واجب لانه لو
قيل ان لا يحتاج الصفات الى الغير لانه القديم لم يكن واجبا لكانه غاير العدم في نفسه اذ لا واسطة بينهما
الامر ان بين القديم والحادث حيث يكون ما لانه جائز ولا حادثا لانه انتفاء بين القديم والحادث بل الاحتياج
والاستغناء لانه القديم هو الموجود والذي لا يحتاج الى الغير هو الموجود الذي يكون الوجود ايضا
سبب وجود في النسبة الكلية والاحتياج هو انتفاء النسبة الكلية فلا واسطة بين الاحتياج والاستغناء لانه يلزم
ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما ولو ذلك لم يحتاج بعض الوجود الى منفصل يكون محدثا
الحدوث ثابتا له المقابل للواجب لانه يدل عليه ايضا قوله اذ لا يحتاج الى محدث الا ما يتعلق وجوده والزمان
في وجوده يتعلق الانقطاع بالحادث حتى آخر لانا الحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا يحتاج الافتقار الى الغير
وما وقع في كلام بعض الكل اي ان الواجب لذاته جواز تعدد وصفاته فقط انما واجبة لذات الواجب
اي صفته تعالى اصح بطريق الاحتياج لا بطريق القصد الاختيار ثم لغة معنى ان الصفات ذاتية كانت واجبة
لذاتها لكانت الصفات باقية والبقاء معنى يلزم قيام المعنى اي البقاء بالمعنى اي بالصفة فما جاء بالبقاء
كل صفة معنى باقية بقاء جواز البقاء ولو كان الصفة اي البقاء ليس امرا موجودا عارضا فيلزم
قيام العرض بالعرض لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس امرا زائدا على الوجود وهذا الكلام
اي كلام بعض الدين الضريري تارة في غاية الصعوبة فان القدماء يتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد
بين ان يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو منافي للتوحيد

والقول بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو اسم لذات موصوفة
فيلزم منه ان يكون الصفات ممكنة ولا واجبة بناء على قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون
ممكنا لكن الحق ان هذا كلام صعب وهذا هو التحقيق الذي وعدناه اشار ثانيا زعموا ان الصفات
قديمة بالزمان اي بمعنى عدم المسبوقية بالعدم هذا الجواب عن تجويز سوال مقدر وهو ان لم لا يجوز
ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القدم
بالزمان وهو بناء على ان الحدوث الذاتي يعني الاحتياج الى ذات الواجب تعالى فهو قول بمذهب الباطنية
من الفلاسفة لكن مخالف للحق والقدم الزماني فيه رفض كثير من القواعد لان القول بان صفات
الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فيلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة
بالزمان وحادثة بالذات اقرار رفض القواعد وكذا في غيرها يقولون بقدمه وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق الحق معناه ان الممكن تقوم الوجود وثبت وجوده والافتقار تحت فعله والاذعان
تحت ادراكه حتى لا يثبت عن علمه معلوم موجود ولا يعزب فعله مفعول مدرك القادر القدير والقادر بمعنى
واحد الا ان الاول ابلغ في الوصف القدرة ومعناه الوصف ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اختيارا
كل موجود سواه ويستثنى من معاذ غير العليم معناه ما وصفه به كما علمه وكان انما خاص بكل شيء
على ما يراد بالخاص او لا واختراد قبضا وجلبا وعلم المخلوق كذلك السميع اعني فيه انه لا يعزب
اي لا يخرج عن ادراكه مسموع وان خفي من سر السر الى ما دق من ذلك وبدر حس حركة الهوام
ايهم الظلم السميع مناجاة المتناجين في ضمائر الصدور من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان كسميع
بغير اذن صماء ولا اذن كما يفعل غير عارية ولا بنيان ولا بتكلم بغير لغات ولا لسان جليل ذاته ان
الكريم عند ذي الجنان فمن لم يذده فقد نظره فيه فلا شك يقع في محض الشبه البصير معناه انه
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة تحت الثرى ولا فوق الثرى الا وهو مبصر منزه عن الحدقة والجفن ومقدس
عن انطباع الصورة في ذاته كانطباعها في حدقة الانسان فان ذلك من صفة الجسمانيات وخط البصر الحق
منزه عن ذلك لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الخواطر ولا الارواح ولا الضمائر

الشيخ

الشيخ الحديد لانه يهدي العقل جازمة بان محدث العالم الغلط البديع اي الطريق الغريب العجيب والنظام
الكريم ما يشتمل عليه الغيرة يشتمل عابدا الى العالم والباء عليه اجمع الغلط ما هو الافعال المتقنة بيان
والنقوش المستحسنة لا يكون جزافا بدون هذه الصفات اما الى القادر اعلم ان اثبات محدث العالم شيء و
واما اتصافه بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهي وليس فعله اراد به بديهية الملزوم و
الانتاج من كان المحدث كسبا قوله لا يكون بدون هذه الصفات فيه بيان العلم بالمسموع والمبصر كافية
في النظام مستحسن فلا يثبت السمع والبصر اي انهما راجعان الى صفة العلم وانما عدم سمعنا لكونهما
نوعين آخرين من العلم فان قلت ان الحدث قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المقدسة وغيرها من الجواهر
كالعنكبوت وقد يقال تفعل افعالا عجيبة مع عدم العلم فلا واحد من الجهة والعنكبوت قلت ان
ما تفعل الحيوان تفعله فعلا عجيبا وهو عالم بذلك العلم على ان اضدادها اي اضداد الصفات المذكورة تنافي
يجب تنزيه الله تعالى عنها اي التنافي بين هذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها و
القدرة والعجز والجهل والصمم والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذا مسلم في الحيوان والعلم واما القدرة
فقد الاجماع لا العجز وهو صفة كمال عند الحكم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم
من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى حتى يكونا نقصا عن الضدين معا لعدم قبول لهما ولا نقص
فيه كما لا يخفى لان الحق فان عدم نقص فيه لانه الباري تعالى قوله لهما قبل السمع والبصر عن القوة الجهلية
تنقص الباري يجب تنزيهه عنه وعن ضده واما عن صفة تنكشف المبصر المسموع والخلو عنه جهل
يجب تنزيهه عنه وايضا قد ورد الشرع بها اي بالصفات المذكورة يعني انا نعلم نص في كلام
القديم على ذلك حيث قال ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء الآية انزله بعلمه الا ان السمع بصير الآية
ذو القوة المتين الآية لا يعزب عنك من الاشياء والقرآن الحكيم والكريم وبعضها مما لا يتوقف
الشرع عليها اي على الصفات المذكورة فيصح التمسك بالشرع بانه اي في الصفات قدم وبعضها اشارة الى
سوال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل بثبوت الشرع عليها فيلزم
ان يكون المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها ثابت قبل الشرع اي حاصله ان يقال ان بعض

تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها كالتوحيد والبعض قبيح التمسك بالشرع
لعدم الدور فانه بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع وكلامه وصفاته فلا يصح التمسك
بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر كالتوحيد اي يصح السكوت اي التمسك على كون الواجب واحدا بالشرع
الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره لعترض عليه بان الشرع موقوف على وجود الواجب
وهو يستلزم الوحدة فاذا لم يعرف وجود الواجب والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد
دور وجوابه ان غاية استلزام الوجود للوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل يستلزم معرفة اصلا فلا دور
بخلاف وجود الصانع فان معرفة الشرع موقوف على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر
فالاستدلال بالشرع عليها دور قيل انهم استدلوا على انه اسرع متكلم بتواتر الانبياء بعدم علم وانصارهم
عن الصانع شرعا فالدور لازم وجوابه ان الشرع موقوف على كلامه بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام
صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقا فيصح بالشرع على انه صفة له وجود ذلك الثبوت على وجوبه وحدوثه واذا
مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس الا حدوث العالم بعرضه وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية
لكون المناسبة بينهما من الوصفية والاثبات ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوجهية العرضية
فان قلت لم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوجهية الظلمة والنور والطائيين
بالوجهية الطبائع الاربعة وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وهي كلها اعراض قلت
القائلين بالوجهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة جسمان سبحان الله تعالى عما ذكر
في التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا القائلين بقدم العالم يقولون بكون الاعراض صفاتا للعالم لا صفات
العرض لا يقدم بذاته بل يفتقر الى محل تقوم فيكون محدثا ولانه يمتنع بقائه اي العرض والا لما وجد ولم
يكن البقاء ممتنعا لكان البقاء معنى قائما به اي بالعرض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لانا العرض
لو كان باقيا فخلاف اما ان يكون البقاء قديما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول
فلانه يلزم صفة قيام العرض بالعرض لان البقاء اي العرض عبارة عن معنى زائد على الذات
والبقاء كذلك هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان

استمرار الشيء غير نفس الشيء فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض
بالعرض وهو محال لان ما لا يقدم بنفسه لا يقوم بغيره البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان قائما بغير
العرض لزم ان يكون الكل هو وكل الغير لا للعرض وهو خلاف المقدر واما ما كان يستحيل بقاء العرض وما
يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والحق الذي صانع العالم لا بد وان يكون قديما فلا يكون صانع
العالم عرضا وهو المطلوب لان قيام العرض بالشيء معناه ان معنى قيام العرض بالشيء ان يحيز ذاته
تحيز العرض تابع لتحيزه اي تحيز الشيء بالعرض لا بذاته حتى يتحيز بغيره بتبعيته وهو ان يحيز
دليل امتناع قيام العرض به على ان بقاء الشيء زائد على وجوده اي وجود الشيء او دوام الشيء
حتى على هذا الخط دليل اولهما مشترك عنده وهو قوله لانه لا يقدم بذاته وثانيهما مميز وهو
قوله ولانه يمتنع بقائه قوله لان قيام العرض بالشيء دليل على المحالية وقوله وهو بيان على بقاء الشيء
الى اشارة الى ترتيب الدليل فان القيام معناه التبعية في التحيز هذا معطوف على ان بقاء الشيء فان
تحيز العرض لو كان مع قيامه صح التبعية في التحيز لكان التحيز وينتقل الكلام اليه
ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد هكذا فعلم ان الشيء لكان
تحيز العرض بل كذا زائد على العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ظاهر من ان التحيز للجوهر
لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بذاته بخلاف الجوهر
ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله اي الوجود لا معنى زائدا على الوجود وحقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان
الثاني الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء فالوجود بالنسبة الى
الزمان الثاني غير البقاء لا البقاء زائد على الوجود ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه لا وجود له
وهذا ان يقال ان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات لما صح قولهم وجد ولم يبق كما لا يصح ان يقال وجد
ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اي بقوله
ومعنى قولنا وجد ولم يبق اي حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني ان البقاء الوجود

في الزمان الآن فيه وجد ولم يبق وجوده في الزمان الاول ودون الزمان الثاني فلم يلزم من هذا عدم صحة
في الوجود وايضا حاصل الجواب ان المعنى نسبة الوجود لا في وان القيام هذا معطوف على قوله والكائن
البقاء استمرار الوجود الى هو اختصاص الشيء والمنعوت اي اختصاص الشيء هو التعلق بين الشيئين
بحيث يقتضي احدهما معنا والاخر منعوتا فرع يعلم بهذا المعنى الكلي ان يقدم المعنى بالمعنى كما في اوصاف
الباري تع بين ان صفاته اسم تع فاية بذاته تحققه بذاته له لا يعني ان تجزيا بعد التجزيا والامتناع التجزي تع
واما انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها اي مع مشاهدة بقاء الاجسام بتجدد الامثال الباقي
فيه متعلق بقائها بالبيان بعده مما ذكر الا عرض اي من انتفاء عرضه فلو اي مع مشاهدة بقائه بتجدد
الامثال قوله وانتفاء الاجسام الخ متعلق بقوله والكائن البقاء استمرار الوجود تحقق البقاء فانه يتم بهذا
يعني لو قلت ان انتفاء الاعراض في كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قلنا
هذا القول ان الاجسام في الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء وهي يكون الجزء ابدا
عليه وكيف يتم تمسك المتكلمين على هذا المطلب وبهذا الاولية معناه كما ان بقاء الاعراض بتجدد
الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف الاعراض
حتى يقال انه معنى زايد عليه نعم تمسكهم جزاء جواب عن سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض
وعند الفلاسفة لا يكون ما لا في قيام العرض بالعرض ضرورية الحركة وبطوء الحركة ليس بقيام جزء بجزء
او ليس هو عبارة عن سرعة حركة وآخر هو سرعة وبطوء بعضها حركة مخصوصة بحسب النسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان الحركة السريعة والبطوء نوعان مختلفان من مطلق الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافة
اشارة الى رد قول من قال انهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافة
لا زلا تقال الانسان بالنسبة الى الفرس حاريا ختلاف الانواع الحقيقية بالذات لا بالاضافة
والبعض وغيرها والاجسام لا مركب ومتجزي وذلك ان كونه مركبا ومتجزيا اما الحدوث جوز ايهود
والخابلة قدم اسم الطلاق الجسم عليه يعني التركيب والتبعيض وهم يحفظون لفظا ومعنى اما
لفظا فجعل واما معنى فلان البعض ما موصوف بصفة اسم تع اولا والاول يوجد الاكثرة

والكل

والكل يوجد انفصال الجزء باحد امور التلويح والجهل وذلك امارة الحدوث وحدث الجزء بوجب حدوث
الكل واما الكرامية وهشام من الحكم فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات لا يركب ومتبعضون
يحفظون لفظا فقط لان اختصاص تع توقيفية ولذا لا تسمية طبيب وفقهاء ان في الجسم مبادئ الذي
الى التركيب لان معناه لغة ولا جوهر اما عند فلانه اي الجوهر الجزء الذي لا يتجزى وهو متجزي
وجزء من الجسم اسم تع منفصل عن ذلك علوا كبيرا اي من التجزي والجزء والجسم واما عند الفلاسفة فلانهم
وان جعلوا الجوهر اسما للوجود لا في الموضوع مجردا كما في العقول والنفوس او متجزيا كالاجسام
الجزء لكن جعلوا ماهية الجوهر مناف لمكان وارد عليه ان الجوهر لماهيته الممكنة التي اذا وجدت كانت
لا في موضوع لا في محل واما اذا وجدت فيها الجسم والجوهر القائم بذاته والوجود لا في موضوع
فانما يتبع اطلاقها اي الجسم والجوهر على الصانع تع من جهة عدم ورود الشرع بذلك لا اطلاق
مع تبادر الفهم الى المركب عند اطلاق الجسم عليه تع والتجزي عند اطلاق الجوهر وصلاحيته بالمعنى ان
صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه المركب
بالتراب ولهذا يسمى الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث انه انشأ منه
واسم تع ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا والان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذي
لا ينقسم والمتحيز هو المكان في مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون
الجوهر حادثا كما مر منا انه لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينا ان العالم قديم لا
فلا يكون صانع العالم جوهرا وهو المراد وذباب الجسمية بالاضافة الى الجوهر اي مقدر وهو ان بقاء
الجسمية ذهبوا الى ان اطلاق الجسم عليه تع وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر فانه تع
من المعنى المذكور الجسم والجوهر ذهبوا اليه فانه تع عنه بقوله وذباب الجسمية والنصارى ذهبوا
الجسمية الى اطلاق الجسم عليه تع وسلب النصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تع بالمعنى الذي يجب
تنزيهه عنه وذلك المعنى هو ان يكون المركب بالجسم المتحيز لا القائم بذاته وان يكون المركب بالجوهر
الذي لا يتجزى الماهية الممكنة لا اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع لا الوجود الذي كان آخر في موضوع

جاء

حادث

لا تقام

ع

فيكون في كلام الشارع وهو قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم الله سبحانه بالمعنى الذي
يجب تنزيه الله تعالى عنه وشنعوا متريثا فاما قبل تكليف يصح اطلاق الموجود والواجب القديم وكذلك
عام يرد الشرع بالاطلاق فاطلاق ورد به اذن وعدم فيما ورد منعه واما اطلاقه فيما لم يرد
به اذن ولا منع وكان موضوعا بمعناه ولم يكن موهما باستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة
يجوز واليه ذهب القاضي ابو بكر وهو قول امام الحرمين رحمه الله وقال الامام الغزالي في الصفة دون الكلام
قلنا بالمنع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال هذه الصفة ثابتة لله تعالى اذ آخر الادلة القديم بعقله فان قيل كما
انا اصرح والواجب القديم الفاظ مترادفة وكلام لا ترادف في المفهوم ولا في دين مدلولها
لانا اصرح كلهم لذات الواجب القديم وصفات منى لقاء تنع كلامنا ترادفين الفظة التهم الا انه يراد بها التنزيه
في الصدق تساهل والموجود لازم للواجب اذا اطلاق كلهم بلغة فهو اذن باطلاق ما يراد به
والضرر المستتر في يراد به راجع الى لفظ ما والى الهام كلهم بلغة لانا اهل كل لغة شهدوا بلغتهم
نحو خذوا وكلوا ولشارع ذكر بلا انكار فكانه اجماع على الاذن الشرع في اطلاق المراد والعالم
يجوز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة فوق سبق الجهل والعقل يشعر معنى
الحبس ويطلق ان في لا الطبيب لانه يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والماجن
والمزاح مع ورودها في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع باقتضاء المقام والسياق
الكلام بسببها فلا يجب ان لا يخلوا عن نوع تقييم ورعاية ادب من مكلف اللغة او من لغة اخرى وما
يلائم معناه وفيه نظر لانه كونه اذن لاطلاق لازم معناه نظر اذ لا دليل عليه وقياسه على المراد
كما قال المعتزلة ممنوع لان القياس انما يجري في العبادات دون الاسماء والصفات وجواز الشبهة
على الانسان فيصح فيه القياس وقيل في وجه النظر انه من لوازم كلهم الخالق كونه خالق الفرق
والخنازير مع انه لا يطلق عليه مع ما فيه من النسبة الى القبح على بنائه خالق الكلاب وفيه بحث لانا
اجمعنا القبح يمنع اطلاق المرادف عليه وشبه مستنع لما عرفت ولا مصور اذ لا تصور وتشكيل
مثل صورة الانسان او فرس لان كلهما مثل صورة الانسان والفرس من خواص الاجسام عالما كشكل

في فعليات

ايضا بيع

الصورة كلاهما تمام ماهية الكتابة والكتابة واحدا لهو ودوا لانه باب دفاع قال عليه السلام صورة الحديث
آدم على صورته وتمسكوا بظاهره عموم لانه لو قبح من ناسر خلق آدم على صورة الحديث واجاب عنه لانا نسلم
ان الضمير صورة راجع الى الله تعالى ثبت مطلقا لانه روي عن النبي عليه السلام انه رأى رجلا يضرب وجهه فقال لا تضرب
على الوجه فانه خلق آدم على صورته الحديث تنبيه على صورة المضروب فيكون ضمير راجع الى المضروب
فانه لا يلزم ان يكون ظاهرا وكيف يكون الله تعالى آدم وهو قد ثبت بالحديث ان الله خلق آدم على صورته الى ان
عليها في الدنيا ثم تغير صورته عند اخراجه من الجنة حتى لا يدخلها الا بالدنيا الدنية كما تغيرت صورة ابليس عليه اللعنة وابن سلمان
انه راجع الى الناس كما جاء في الخبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن لكن الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة
المتعارفة وكذلك يطلق على مفهوم الشيء وحقيقته وعبارة عن خصوص الشيء ذاته وعبارة عن غيره ولهذا قالت الحكماء
العلم حصول الصورة الشيء في ذاته وارادوا منه ومعناه قريب من هذا يقال ان هذه المسئلة صورة تلك
المسئلة في كون من خلق الله على صورته خص بعضهم من العلم الحكمة والرحمة والكرم والغضب واما
ذلك في الكون حجة ظنية على اثبات الصورة الحسية ومن قال ان الله اضاف من الصور صورة فوضع
آدم عليه السلام على الصورة التي اضافها ولا تجد وانه صورة زيادة مهما به جبير الشيء ذاته كيف لا يحب
وراء الشيء منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهة متناه من جهة والعدد وجه جهة
حصول العدد بلا زيادة الوحدة ولا معدود واحد وكثرة بين الجنس والنوع تحلل الكثرة المنفصلة كالقادر
وجه الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة كالاعداد وجوده لانه كلما زيدها اعادة الى الوحدة والاعداد وجوده منتشرة
من الكثرة بها والحكم المتصل هو ما يمكن فيه فرض اجزاء يتلاقى في حد مشترك وجودها بينها متلاقيين كالخط فانه
يمكن ان يفرض فيه نقطتان متلاقيتان فانه حد وجودها بينها وهو النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزائه متلاقية
على حد وجود العدد ويسمى اجزاء العدد وحد مشترك يكون نهاية بينها متلاقيين ولا متبعض والا متجزئ اي
ابعاضه واجزاؤه واجزاؤه اجزاء لا يتبعض كما يقولهم اصرح لغة الجوهر والفرق بين المتبعض والمتجزئ وهو ان كان
ذا اجزاء باعتبار الحلول الى الحقيقة وكان تركيبه منها يسمى متجزئ واذا كان باعتبار الحلول الى الوهم وطلقا يسمى
متبعضا ولا مركب منها من الجزء الا ما في ذلك من الاجتماع المانع للوجود لانه البعض في بعضيته بالجزء

فلذلك صح

في جزئية ممتنع لا الكل ايضا الكل كلية ممتنع لا الاجزاء فما لا جزء له بحسب باعتبار ما ليس منه من الاجزاء
وباعتبار الكل كلية الاجزاء مستعصيا ومتجزيا ولا منتاه لانه ذلك من صفات المقادير والاعداد
ولا يصح عليه الكلية لانه لا ظن لما هو من الجنس هو وكل ما جنسه شبيه بجنسه كان الفعل بالمتناهي
قوة لا يتجزى والجسم يوجب انتهاء عن الجانب بعضه مع بعض فيلزم التركيب لانه لا ماهية له جنس يكون
فصل فيلزم تركيب ماهيته في العقل وفيه بحث لان التركيب العقلي الماهية اجزائه ولا بالكيفية من
الكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام
وتوابع التركيب والتركيب لا يتمكن في مكان وعند المشبهة والكرامية خالق العالم متمكن على العرش وقال بعضهم
منهم انه تع على العرش لا بمعنى التمكن والتمكن يشتمل على جهة الفوق وقالت الكرامية انه تع في مكان بذاته
وقالت المعتزلة انه بلا مكان بالعالم ولا ذلك بل هو تع منزه ومقدس وحيث عن هذا كلام
بلا ريب والشك والشبهة ويستدل على فساد مذهبهم الله على عدم التمكن بان قالوا انه التعبير ان الخلو
عن المكان ثابت في الازل لانه المكان كالعرش وسائر الموجودات الخ بعد غير الله تع غير قديم فلو
تمكن بالمكان تع بعد خلق المكان لزم تغير المكان بالتمكن تع من الخلو عن المكان الى التمكن فيه والتغير
ومن سمات الحدوث وعلامات الامكان والباري تع منزه عن ذلك تنزيها بليغا بعد البعد ويستدل القائلين بالتمكن
بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الآية فان الاستواء هو الاستقرار وفي اللغة وهو يستلزم التمكن
فيه فصفاته تع وانه القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى والتمكن يمكن انه يجاب عنه ان الاستدلال لا يتم بان
بقاء هذه الآية الكريمة لا يثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما في قوله تع وما بلغ اشده
واستوى الآية اي تم وكمل عليه وقد يطلق ويراد به الاستقرار وكما في قوله واستوت على الجودي الآية
اي استقرت عليه ويستعمل تع عليه الصلوة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان
استوى على البلاد واستولى وغلب فيكون من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح
وهذه الآية من بين هذا الاحتمال الاستواء والاستقرار والغلبة لا استقرار ولانه تع يمدح الرحمن
على العرش والآية وذكر الاستقرار للمدح انما هو استقرار منهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على

الاستقرار

الاستقرار بلزم من المدح لانه تع شاركه فيه وضيع وشريف لانه التمكن عبارة عن الحصول في جهة بعد اخر
مفهوم من المتمكن او متحقق عند الحكماء بحصول المكان والبعد عبارة عن امتداد في جهة الجسم وينفي الامتداد
عند الفلاسفة بوجود الخلاء لهم المتكلمين وانه تع منزه عن الامتداد والمقدار لا يتصور انه التحيز فان
قيل الجوهر الفرد متحيز للجهة والا لكان متحيزا بهذا السؤال بنا على التقدير كون التحيز والتمكن من
والجوهر الفرد الف كون بينهما عموم وخصوص مطلق والمتحيز اعم من التمكن والجوهر الفرد متحيز
وليس بمتمكن فلنا التمكن اخص من التحيز لان التحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء متحيز كالجسم او جزء
فلك منه كالجزء وجزء ذلك عند كالجزء الذي لا يتجزى والتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم
فقط فان ذكر دليل على عدم التمكن في المكان وان الدليل على عدم التحيز فهو ان الدليل انه لو تحيز لكان
تع خاصا بالازل فيلزم قدم ما تحيز لا نسبة بين المتحيز والحيز والازلية لجهة لينتفي ازلية المستلزم تغير
التحيز الحاصل تع وهو تع هذا انما يلزم لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسر الفراغ المتوهم للجهة الا
ان يجعل الفراغ مخالطا تع فيلزم قدم محيط او لا ان لم يتحيز في الازل يكون محلا للحوادث وفيه بحث لانه
ان اراد انه تحيز محلا للحيز غالبا من الملك فان اراد انه محل للحيز فهو امر يستحيل لاحاجة فلعله اراد الاول
واراد بالمحلية المقارنة وايضا دليل ثانيا على عدم التحيز اما ان يثبت او لا الباري تع الحيز او ينفض عنه الحيز
الحيز فيكون متناهيا لان الحيز متناه بناء على ثانيا لا يعاد كلها والا او للمتناهي والتناقض عن
التناهي لا يزداد يكون متناهيا ايضا والا لزم لما لا يكون متناهيا ولانه لا يكون قضاء عنه وهو خلاف المقدر
ونقض الفرض او نزيد عليه ان على التحيز فيكون الباري تع متحيزا وان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف لانه الجهات حادثة بعد الحدوث والا لزم لو لم يخلق الانسان بهذه الخلق بل خلق
مستويا لما كلم لم يكن هذا الحيز وجود البتة ورفع الايدي في السماء وقت الدعاء لا يقتضي وجه يكون
الجهة على ان رضع في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة لانها ان الجهات المذكورة اما حدوث
هذا عطف تفسير للامكنة ادخل الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى تع بجميع الجهات يكون تفسير
الامكنة باعتبار الاضافة الى الشيء كما ان سقف البيت مكان الشيء على تقدير ان ذلك فوقه وهو جهة علو

ويمين

ح

م

ح

م

ذكر مرتبكر ح

ح

ح

ولا يجري عليه الاعلى التابع زمان يعني انه يتغير بتغير الزمان ويختلف في الدهر كما وبعض
لا يكون في الزمان فلو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث والمتجددات المتعاقبة وهو محال لانه
ح يلزم تغير ذاته متعاقبة فلا يكون في هذه الزمان بل يكون في زمان بعده وقبله فيكون محلا للتغير
الحوادث والكل محال في حق الله تع فذاته لم يكن في الزمان فلا يكون له ماض ومستقبل ولا حال لان الزمان
عند الاعتزال اهل الحق والسنة والجماعة عن متجدد يقدر به متجدد مثل يوم وليلة يقدر به
الشهر ومثل الشهر يقدر به القمر والزهر وغير ذلك وعند الفلاسفة كما سطره جالينوس من
تبعهما من قدماء الفلاسفة عن مقدار الحركة الاولى كما لا والله تع منزه عن ذلك اي عن المتجدد
والمقدار لان ذلك من امارة الحدوث والامكان فالله تع منزه من ذلك واعلم ان ما ذكره المصنف
في التنزيه ثابت اي الصفات السلبية بعضها يعني عن البعض يعني ان في كلام المصنف حشوا وتكرارا
فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه جسما لان الجوهر جزء من الجسم والانتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه معدوما يستلزم عدم كونه محدودا ولا محدودا
ولا متناهيا لان كل ما من الخواص المقادير واذا انتفى كونه متصورا بصورة من الصور لانتفاء
المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم كونه متحيزا وبالعكس
وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان فانتفى
ايضا الزمان ما ذكره الشارح من قوله واعلم ان ذكره الخ الا ان المصنف حاول ان يطلب التفصيل
والتوضيح في ذلك لان التنزيه قضايا اريد ذكر الواجب بالتنزيه ورد على المشبهة بقوله ولا متصف
المشبهة قوم من الكفرة فانكروا بان الله تع عالم بشيء من الموجودات الجسمية بقدره لا جسم والجسمية
قوم من الكفرة ايضا فانكروا بان الله تع جسم مستقر على العرش العظيم وساير فرق الضلال والكفار
بالبلغ ويؤكده فلم يحتاج بتكرير الفاظ التنزيه كما لا متبعض مع التجزي والتفرق علم بطريق
الالتزام كقوله ولا معدود ولا محدود ولا متناه ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ثم ان معنى
التنزيه على ما ذكرنا بقوله ليس بعرض الخ انما هو في وجوب الوجود وما فيه من ثابتة الحدوث والا مكان

لا يتبعض

لا يتبعض فلو منها لا يتبعض اليه خبر ان هذا ليس بعرض خلا لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم
فيكون ممكنا وفي قوله والجسم لانه مركب متحيز على غيره ذلك من قبيل التنزيه الخ الف بقوله واحد بعد
واحد لما علم ما ذهب اليه الشارح رحمه الله تع هذا التشنيع على صاحب العمدة وغيره رحمه الله تع من ان معنى
العرض في اللغة ما يمتنع بقائه هذا دليل على عدم كونه تع عرضا لقائل ان يقول لا نم ان معنى العرض
ما يمتنع بقاؤه بل هذا يعدم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر ما يتركب بغيره بهذه
الشارة الى دليل عدم كونه تع جوهرا حتى قال لم لا يجوز وجود جوهر مجرد وغير مركب اولا نم ان الجوهر
ما يتركب منه بل يقوم بذاته سواء تركب غيره او لم يتركب ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره
فيرجع الى لفظ ما هذا دليل على عدم كونه جسما لقائل ان يقول لا نم ان معنى الجسم ذلك بل هو
معنى الكل او لا ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اي بنفسه لا بغيره
دليل قولهم هذا الجسم من ذلك قد عرفت ضعف هذا الدليل وان الواجب هذا عطف على معنى العرض
الخ لو تركب اجزاء واما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا فيلزم النقص والحدوث
في ذاته قوله وان الواجب لو تركب اجزاء دليل على عدم كونه متبعض ومتجزيا وفيه شيء لانه لا يتصف بشيء
منها بل متصف الكل والجزء فلا يلزم تعدد الواجب وقلنا ان اردت لصفات الكمال وجود
الاجزاء على ما يليق فلا نم انه يلزم منه تعدد الواجب او الواجب اردت بصفات في الاجزاء يلزم النقص
لانه تنقص الجزء نقص الكل لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء والناقص كمال الكل كما انه يحصل
من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب ليس لكل واحد منها وايضا هذا دليل على انه ليس بعضه ولا
بشكل اما ان يكون في جميع الصور والاشكال والكيفيات من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
والبيوسة وغير ذلك فيلزم اجتماع الاضداد وعلى بعضها وهي مستوية الاقدام فيكون الواجب على
بعض دون بعض فوجب الترجيح بلا مرجح في افادة الموجود بشيء والنقص بعد شيء وفي عدم دلالة
الحدوث عليه مستوية في عدم دلالة الحدوث على كون الواجب متقضيا ببعض الصور دون بعض
الاشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون فاذا لم يكن كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم

الشرع بلا مرجح وهو ح فيتفرع انه مخصص يدخل تحت قدرته الغير فيكون قادرا وايضا المرجح
بانه يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفسه انه قدم يدخل تحت قدرته الغير يحل في مثل العلم والقدرة
هذا ثالث ما يقال وهو انتم قلتم وجاء بعضا فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه يستوي الامران في افادة
المدح والنقص وهذا القول مشعر بالصفات ح الواحد والحق قلنا في هذه الصفات مرجح فانها
اما العلم والقدرة من صفات كمال تدل الحدوثات على ثبوتهما كما مر من ان اي العالم على هذا النحو البديع
لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما واضدادها اي والعلم والقدرة صفات نقصان لا دلالة لها على
ثبوتها اي على ثبوت الاضداد لانها هذا الفعل بقدرة لا على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري فانه صعب
وقد بينا ضعفه في اثبات القديم لم يحسن ولا يفيدها نوعا من ان يضعف عقائد الطالبين وتوسيع كلام
الطاعنين زعما منهم ان من الطاعنين ان تكلفنا المطالب العالية اي الصفات السلبية مبنية على امثال هذه الشبهة
الواهية واضح اي لقد منهم الكرامية فهو الا يكون في الجهة يكون الاجسام فيها يحيث يشار اليه بانه
هناك بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والكواكب في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الآية
والقدرة كقوله عز من قائل خلق الله آدم على صورته وايضا صح رفع في البلد العرش على صورة شاب مع
الحديث والمراد من الرب جبرائيل عليه السلام والكواكب كقوله يبدأ مسعودا ان الآية وقوله تعالى فلما جاء
الآية وقوله عز من قائل ثم اصبحوا من اصحاب الرحمن الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى يضحك على او
عبارة صحيح بيدا ابدا قدرت الحديث وهذا الباب والاحاديث المروية في هذا الباب ابطال الكلام وفات المراد و
كثير الكلام والجواب الجامع لكل الجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا يعارض الادلة السمعية بالحكم
بل يجب فيها المحكمات على المحكمات التي بين اصل الكتاب وبان كل موجود يجب ان يكون اما بدعا ان يكون اما
متصلا بالآخر من جهات او منفصلا عنه مباينا في الجهة والاول لا يكون للعالم فيكون مباينا
للعالم في جهة فيجب ان يكون الصانع جسما او جزء جسم مصورا متناهيا فيه وبانه كل موجود بين الفرض
الى هذا دليل عقلي على ان الصانع جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك وهم محض وحكم على غير
المحسوس اي العالم والادلة النقلية قائمة على التنزيه هذا الجواب عن الدليل النقلي فيجب ان يقول عدم

حكم المحسوس

التصور

التصور بالمادة على الجهة والجواب ان يحسب الظاهر وان المسلم لا يتبادر بالكلية عن الاعتبار بغيره المراد
فيلزم الترجيح وشرائط العقيدة على ما الس بعقلية ثم قال بعض القاعدة ثالث والبدر ربع الشرع وهذا
القدرة في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ح الآية اذا قول بتاويل صحيحة على اختيار المتاخرين
التاويل من تاويت الشيء اي خرقته ورجعته وهذا اشارة الى ان المعنى به الغالب من الظن من الكلام
الظاهر فيما منقول له لقوله على ما اخذ به المتاخرون لمطاعن اهل جهل وجزء اي منفعا بصح العاجز
عن دركه الكتاب بعضا لا مفصلا له لقدر اذا قول بتاويل صحيحة للتسهيل الاحكام الحيرين عن النظر سبيل
اي بظاهر متبادر منها الفهم اي حالا يمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح لذكره وهو الموافق لعطف
قوله تعالى والراسخون في العلم والاولى اولى بالنسبة الى العامة والاحق بالتسليم الى الخاص فان الدلالة
المتقدمة يتوقف النقل على الفعل لانه يتوقف على ما يتوقف على الفعل من معرفة وجود الصانع وكونه
عالما قادرا مرسلا للرسل في معرفة المعجزة فلو رجع النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل
لتصديق الفرع وهو ح يستلزم تكذيب الاصل بتكذيب الفرع فالا لا تصدق الفرع بالاصل
ضرورة فاذا لم تعارض المتقابلة تحت بين امرين اما متوقف الى امر سمعي كما هو مذهب السلف وتشبيه
بناء وبلوا على وجه يليق على ما هو طريق الحق وهو طريق المحققين بين المتاخرين وكيفية تنزيه الله تعالى
اما اذا اريد بالمماثلة التامة في الحقيقة كما في زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في ماهية الانسانية
فظاهر ان بين الله وغيره مماثلة لعدم التي دخل في النفي والتلازم ان يكون مدث العالم وصانعه
وجود خالق والمقدر وخلاف حاصلت بالبرهان وح واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشيء بحيث يسد
يقوم اي مسد الآخر اي يصلح لذلك ما يصلح له الآخر فلا شبهة هذا جائز اما من الموجودات
لا يسد مسد الآخر الصانع في ما يصلح من الاوصاف ذاته واوصافه الصانع من العلم والقدرة وغيرهما فلا
ما يصلح الاوصاف الذاتية والاوصاف الحقيقية بحيث لا مناسبة بينهما قطعا اي بين اوصاف الصانع وبين اوصاف
المخلوقات فان قلت ما الفرق بين المعنيين في المماثلة قلت المماثلة بمعنى الاعم من المعنى الاول الثاني بمعنى
في الحقيقة فان كان الشيء الآخر غير ممكن فكان جاء المتكلمون ذاته تعالى مماثلة لله تعالى الذات

والحقيقة وانما يتغاير عنها باعتبار اربعة الحيوة والحياة والعلم والقدرة الثابتة وقيل بماثل ايضا رضيا
بالاولوية الى حالة حاصلة منه الحد والصفات الكاملة الاربعة زائدة عليهم بان الشركة في الذاتية يستلزم
الامتياز بالعين فيلزم التركيب بين المجرد والشركة وكون الشيء جزءا للغير ولكان الشركة حيث حصلت
في الماهية لكان الشركة نفس الماهية والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل القطعي واما النقض بقوله تعالى
كمثله شيء وهو السميع البصير الآية قال في الصحائف هذا بيان لفظ لا مناسبة بينهما قطعا اذ العلم وجوده منا
وعرض وعلم وكذلك لانه حصل لنا بعد ما لم يكن فيما وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا
العلم صفة سرمد لكان موجودا وصفة لا عرضا وقديما واجب الوجود والا لكان جائز الوجود وايضا لا يتجدد
في كل زمان حتى لا يزال الا بدليل عالم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه اي كلام صاحب الصحائف قيل هذا السميع
المماثلة بحصول الشركة في وجه من الوجوه وكلام صاحب الصحائف صريح بهذا التصريح موضع اخر فالمماثلة
عندنا ان يثبت الشركة في جميع الاوصاف وان اختلفا في صفة واحدة انتفت المماثلة
المقصود من هذا الكلام جاء اذ ما ذكره صاحب الصحائف مخالف ذكر الشيخ ابو المعين في كتابه المسمى
بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب الصحائف ان المماثلة هو الشركة في جميع الاوصاف وان المفهوم من كلام
الشيخ ابو المعين ان المماثلة هي الشركة في بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين
مخالفة قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ومن مشايخ النظر من في التبصرة انما يجد اهل اللغة لانه
يتصور من القول بان زيدا مثل العمرو في الفقه اذا كان ابا وبه يتم اذا كان العمرو زيدا
ابا وزيدا في علم الفقه ويتصور في ذلك الباب في ذلك الفقه واذا كان بينهما اي بين زيد وعمرو مماثلة
بوجوه كثيرة ويقدر له الشركة هذا من تتمة كلام ابو المعين رح والشركة جاءت منسوبة الى الشيخ ابي الحسن
الشركة من ان المماثلة الا بالمساواة في جميع الوجوه فالمساواة لا تنافي الخطأ مثلا والمساواة
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات او الصلابة والرخاوة لا يضر ارادة الشيء دون المساواة
في الكيل لا مطلقا المساواة لو كانت الحنطتان متساويتين في الكيل جاز بيع احدهما بالاخرى وان تفاوت
الوزن بكون احدهما ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون صبر احدهما كبيرة وصبر الاخرى صغيرة

الشيء

والشيء انه حنطتين ان كان متساويتين في الكيل وكان عدد احدهما اكثر من عدد الاخرى كان الاكثر عددا
صغيرا والاقل عددا كبيرا فلا جاز البيع بالمتساويين في الكيل والمتفاوتين من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطتين
بالاخرى عند الاستواء في الكيل الا ان يكون في هذه الشيء والتلازم لا وكذلك اللزوم في الظاهر والظاهر انه لا فائدة
هذا الكلام الا الفرق والتلفيق من جانب الشارح رح بين ما قاله صاحب الصحائف وبين ما قاله صاحب التبصرة
في قدر ثلاثة مراد المذكور الشركة من المماثلة الا وان من جميع الوجوه فيجاء المماثلة كالكيل مثلا في الحنطتين
وهذا امر ثقيل لا يتفق لهذين الحريصين بين كلام الشركة ينبغي ان يحمل كلام صاحب الصحائف ايضا ان كلام
الشركة والا لكان الشركة في جميع الاوصاف وما انتهى الى الشيء في جميع الوجوه يرفع المقصود
فيلزم جواز التغاير بخصوصه ذاته جامع الشركة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان خصوص الوجوه من
هذه الوجوه قلنا انما يلزم الشركة في جميعها كيف يتصور المماثلة ولان المماثلة انما يكون بين الشيئين
ولا يجوز عن عدد وقدرة شيء لان الكمال بالبعض لان الاجزاء تنقسم بانه الكلية فاذا بطل الكل
الجزء تبين المراد وهو ان المماثلة الكلية وهي لا يتحقق عند علم شيء والعجز عن البعض نقص وافتقار
الى الخصوص لان سبق الاجزاء الشيء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض وكذلك قدرته
بالبعض دون بعض يخل الاختصاص ومرجح فيكون الباري رح ممنوعا لا الغير فهو غاية كونه محدث العالم
وصانعا له مع ان النصوص الظنية ناقصة بعموم العلم او علم الباري رح وشمول القدرة وهو يكون رح
عليم وقادر بقدرة الازلية كما يزعم الفلاسفة من انه يعلم الجزئيات وشبههم في ذلك انه لو كان
بانه زيادة امر امر مذكور فيها خصوص وجه من الدار الباقي على يكون فيها يكون جهلا لا علما وان لم يبق
حدوث لكان تغيرا والتغير في الاصل فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اما الكليات فلا تغاير فيها
فلا يلزم التغير في علم الباري رح فيكون عالما بالكليات والجواب بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم مثلا في العالم لتغير العلم بتغير الصورة المساوية علما بل العلم عبارة عن التعلق بين
العالم والمعلوم التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمعنى هو الاتحاد
الاول فلا في تغيره وتبين هذا بمثال في الحساب والمثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصقولة

اذا اعتقت في موضع وقد بل في وجهها جهة ولم تحرك لم يتبين زيد لا يبين ظهر زيد في ثوب
ابيض واذا جرى عليها غبرة ويلبس اصفر تظهر فيها كذلك فهل يقع في زمن اخذ ان امرأة تكون لها
صدر بالتغيرات او يقع لرائها في تدرر وسببا بتقدمت وبذهب وهم لا ترى في صعالتها اختلاف او يظهر
جاله اثنا عن مكانها التفت لا يقع لاحد شيء من هذه فاذن علم الله تع من هذه الجهات وان المرأة تمكنه
التغير علم الله تع غير ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا
واحد الا انه لو صدر على اكثر من واحد لزم ان لا يكون الباري تع واحدا لانه حيثية صدور واحد
الامر من جهة حيثية صدور الامر الآخر فلا يكون داخلا من جميع الوجوه وهذا خلاف المقدر والجواب
انه يلزم من الدليل المذكور انه لا يصدر في الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدرا مغايرا
لتع فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والشارط وكذا المقدم والدهرية
لانه تع لا يعلم ذاته والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهرية وكذا
وانتم تشبهتم ان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين المتشابهين ونسبة الشيء الى الاقتصر والجواب منع
كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويكون ذلك بحسب بدو آخر بان التغاير الاعتباري
كافي في تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالمية مغاير له من حيث امكان عالمية مغاير له من حيث
امكان معلومية فلا اشكال والنظام انه تع لا يقدر على خلق الجهل والقبح لعدم التنافي بانه لو قدر
على خلق الجهل لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبح قبيح والجواب انه ان اراد
لانه ان خالق الجهل والقبح جاهل بل اي جهل هو المتصف بل الجهل لا اي خالق به ولا يلزم من خالق
الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره ولعله لا آخر للنظام انه تع لا يقدر على خلق الجهل والعقل القبيح
فهو انه تع لو قدر على العقل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول
سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تع عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تع فانه
ملكه فله ان يتصرف فيه على رأي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالنسبة الى الله تع فغاية عدم الفعل
لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه والسابع انه تع لا يقدر على مثل مقدور

العبد

العبد كالصوم والصلوة والمشي العلي جاز ولكنه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون من مثل الامر
وقد ثبت انه لا يماثل شيء من الموجودات والجواب انه لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا له تع في القدرة
لانه قد ثبت ان الله تع ازلية قديمة وقدرة العبد حادثة نابعة غير ازلية فلا يكون مماثلا له تع والمشي العلي يوجد
آخر على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو انه تع لو قدر عليه لكان فعله تع اما خاصة مشتملة على مصلحة او
مفسدة على مفسدة او مشتملة على مصلحة ومفسدة معا وبين منها كذلك والكل محرم على الله تع فلا يكون قادرا
على مثل المقدور والجواب انه اكثر ما ذكرتم من صفات الافعال اعتبارات انتزاعية للعقل بالنسبة الى العباد وصدور
بحسب ذاته الى العبد وما قال تع تنزه عن هذه الاعتبارات في زمان يصدر عنه تع مثل فعل العبد وجوده
فان الافعال تابعة لها وآخر ما بنى الفلاسفة والمعتزلة وعامة المعتزلة انه تع لا يقدر على مقدور العبد كحركة
اليد والرجل والرأس كالمعتزلة على ذلك ان القدرة والواحد لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تع وقدرة
وقدرة العبد وبيانه انه لو كان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين فاذا اختلفت الجهة فهناك كون الفعل
الواحد تحت قدرة الله خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لا خلقا لانه لا خالق الا هو والجواب ان الخالق هو
صفة لا يعلم ان علم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان الخالق هو الله على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا
صحيح لكن لا يلزم من كون ذلك المعنى صفة حقيقية له تع الواجب اذ انما هو اهل السنة والجماعة رحمهم الله فان الوجود
والواحد ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا تراد بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف
لقيام الوجود والوحدة وكذا الاولية والآخرية وليس الخالق مترادفا فكان الخالق والواحد منها بعبارة مفهوم
الآخر وان صدق الشيء او معلوم او صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما هو المشتق منه فانه اذا قيل الشيء يعني انه
صدق عليه الواجب فانه عالم يقتضي ثبوت العلم له فثبت له تع صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها كما يزعم
المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه مع ظاهر مكابرة قولنا اسود وسواد له يدل
لانه لا يصح انه فضلا من ظهور ثانيا انهم يقولون انه تع يعلم الاشياء بذاته ويقدر بذاته لا بصفة
حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة ثم يدعون كدعوى سوء وله كما زعموا ان السواد
عرض لا يمكن القيام وقد نطقت النصوص بانه تع بنيته على قدرته وغيرها كقوله تع وهو على

صفة

معنى قادر

ور

53

كل شيء وهو بكل شيء عليم الآية لا يفيد كون الله عالما بالفعل وقد تقدم الكلام ودل قصور الافعال
المتقنة الا على كونه عالما وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته تعالى قادرا عالما بلا وجود العلم والقدرة
ان كان ثابتا اما ما قاله بعض المشايخ من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة من جملة الكيفيات
والكميات فانا نقول لنا علم وقدرة كذلك في حق الباري تعالى والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الكلام ان النزاع
النزاع الذي بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فان العقلاء رحمهم الله تعالى اتفقوا على انه
لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى عند ذات الله تعالى بالاتفاق وانما الخلاف فيه اصلا في العلم والقدرة
التي هي من جملة الكيفيات والكميات والطاقات كما صرحنا بكتابنا هذا تفصيل المقول وبسبب النزاع الى من ان
الله تعالى حي وله ان الله تعالى صفات ازلية ليست بعرض ولا تستحيل البقاء والله تعالى عالم وقادر وعليم ارادة وهذا
يبطل كون علمه ملكة لانا الملكة يحصل بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة شاملة لكل يحتاج سببا ليس بعرض وهذا
يبطل علمه من الكيفيات ولا يستحيل البقاء والضروري ولا مكتسب لانه الضروري والاكتساب في علم الله تعالى
وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع هذا اخر عن قوله وليس النزاع في العلم والقدرة
في ذاته كما ان للعالم معنا على ما هو عرض قائم به اي بالعالم زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة
ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فالكرامية والمعتزلة وزعموا ان الصفات تعالى عن ذلك
انه ذاته بسبب اعتبار تعلقه بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فكونه تعالى قادرا وعالما
لاعتبار الصفة الحقيقية قالت الكلابية ما يجوز الخلاف على الخلق لا يطلق على الحق تعالى حقيقة لانتفاء المماثلة
بينه وبين الخلق وهي تثبت ما يجوز الخلاف في حقه تعالى في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لو ثبت لما ثبت المتضادان وذهب المعتزلة
من الكلابية الى انها غير الذات وغيره من قول المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات وهي بلا صفة ثابتة بل ثابتة
وكذا الباقي من الصفات الازلية والكرامية الباطلة والكلابية كون الله تعالى عالما وقادرا على التحقيق و
زعمنا ما يوصف به الخلق ولا يوصف به الله تعالى واعترضنا المعتزلة بانتفاء الله تعالى بانه حي عالم سميع بصير
شاء بعد ظلم ولكن الكرامية وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة والظاهر
انه جوز اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فيجوز المعتزلة وانما لم يجوز الكلابية فلا يجوز فلما يلزم كثرة

في الذات

في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات الذي هو مبنى التوحيد كما في مذهب اهل السنة رحمهم
الله تعالى فانه يلزم على ذلك التقدير كثرة في الذات وتعدد في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل
والايجاب يحقق هذا عن طرف اهل الحق رحمهم الله من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم
بل اللازم في مذهب اهل الحق رحمهم الله تعالى تعدد الذات والصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز
تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون
وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا لا ممتنعة ويلزم حكم هذا الكلام للكلابية والمعتزلة كون العالم مثلا قدرة
وحياة وعالما او عليما قادرا وحيا عالما للعالم ومعبودا للخلق لانه لا يخلو من هذه على تقدير كونها
غير الذات كما قالوا واحدها غير الآخر ولزم الخلف والمذكور وكون الواجب غير قائم بذاته لان الصفات غير
قائمة بذاتها فاذا كانت صفات وجب ان لا يكون قائما بذاته الى غير ذلك من المحالات قوله يلزم حكم كون
العالم مثلا قدرة وحياة الخ والقائلون بثبوت صفات الله تعالى ولم يقولوا بالمعنى قالوا ان ذاته
يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى الصفات الازلية لما يزعم الكرامية وهي بتخفيف الراء المهملة
وتشديد الياء والمشاة من تحت منسوبة الى الكرام على وزن عدام وهو كان في زمان سلطان المحمود سبكتكين
من الله تعالى صفات كثيرة حادثة اي مسبوقة بالعدم فاعلم الحادثة يحتاج الى الباري تعالى قائم بذاته
وقيل هو الارادة وقيل هو الكلام فيستند الى القدرة القديمة واما المخلوقات فيستند اليها واصبح اعلم بانه
تعالى عليم سميع بصير اتفاقا ولا يقدر هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهم اذ يجب
حدوث الصفات وذاتها وسببا ان شاء الله تعالى كيف يمكن قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند المعتزلة
لكن زعمت الكرامية ان تعليل الفعل اتفق اهل السنة وانما عند رحمهم الله واحد الاعتراض على اهل السنة اصبح علما
يوجد منها ان صفة الله تعالى صفة كمال فالخلو منه نقص فيلزم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فانه
الكمال والعجز عن نقص واما الصفات الحادثة فلا يلزم اذا الخلو عنها نقص فان خطاب الكون بين كان وقت
اراد وراى شيئا غيره وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا فكذا العلم
فيجاز ان يكون الخلو نقصا في القديم بذاته دون غيره فكيف مع ان الحدوث يستلزم من الخلو لجواز

تعالى له لا الى نهاية وكون ذاته متأخرة عن فعل نفسه لا ينافي الواجب كيف وقد ذهب اهل السنة وابو الحسن
رحمه الله الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته بذاته لا من الصفة الشيء الا ما يتقدم به اي به كل شيء
لا كما زعم المعتزلة من انه تعالى متكلم بكلام هو غاير بغيره يعني ليس بغاير بذاته تعالى بل بالخلق تعالى في غير كالقرآن
المحفوظ او جبرائيل او النبي عم لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه ان الكلام صفة له
غير قائم بذاته لانه بداهة العقول حاكمة بمعنى انه صفة الشيء قائما بالشيء الآخر وعاكمت المعتزلة بان
في اثبات الصفات ايجاب تعدد القدماء والتعدد مغاير لذاته تعالى الله تعالى فيلزم عدم غيره و
تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته عاما وقت ابتداء ايه الرد فيه يعود الى النظر فيما في كلام المتقدمين
يعني قالوا الواجب القديم متراوفان والتصريح بان تعدد الواجب في كلام المتأخرين كلام الامام
محمد الدين الرازي من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى الثلاثة
في الله وقد كفرته الحكماء باثبات ثلثة كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة الآية من
القدماء في بال الخالقية والحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين
او اكثر في البقاء والقدم وسائر الوجود والبعد والغير والحب والاصبع واليمين واثبات الخالق
عليه واراك الشم والذوق والحس والعلم بالمعدوم والاحوال المعتزلة الى الوجود بقوله
وهو لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات كما ذهب الحنفية والفلاسفة ولا غير
الذات كما زعمت الكرامية فلا يلزم قدم الغير والكثرة القدماء اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت
عينها لزم اتحاد الذات والصفة والوصف القائم به المفهوم ويلزم التراوف بين الاسم والوصف وهو محال
واما انها ليست غيرا فلان الصفات لو كانت غيرا لكانت اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها ولو واحدا منها
ظاهر البطلان فلا يكون غيرا له وهو المطلوب والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزوم
ذلك لازم انصارى القدماء المتغايرة هذا جواب وهو ان النصارى لا يقولون بقدماء المتغايرة كما
قلتم ولم كفرت النصارى فلذلم الله تعالى بقوله والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
والمسمى القسم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل عيسى عم فيها وقد اختلفوا بينهم

وبقال ان سمي القسم نصارى بقوله عيسى عم في الكلام القديم من انصاري الى الله الآية لانهم
اعوان انصاري الاقانيم الثلثة الذهب اي الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة وسموها ان
قانيم الثلثة الآب ان سمي الوجود الآب والابن ان سمي العلم الابن والابن من البنا لانه يبنى به
وروح القدس ان سمي الحيوة روح القدس ونحوه اذا تقوم العلم فذا انتقل من البدن الى بدن
عيسى عم فيحدث الانفكاك والانتقال اي انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى لا بدن عيسى عم فكانت
الاقانيم الثلثة زوالة متغايرة لان الانتقال لا يكون الا في الذوات قوله تقوم وهو كلمة مبتدأ
بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى عم مبتدأ الخبر الخبر بمعناه المباركة وقيل الجملة لا يوجد له
مشتق وقيل هو مشتق من النقوم وهو البيان وقيل من النعيم وهو ماء العجل وقيل هو عاشر بعد
اذا اصلي فعلى هذا يكون نائبا او منقلبة عنه واو والقائل ان يمنع تعدد القدماء والتكثر بمعنى جواز
الانفكاك اي القائل من طرف المعتزلة في رد هذا الجواب الذي ذكره المص من اهل الحق رحمه الله وحاصله
انا نقول ان يلزم هذا منع على تعدد القدماء والتكثر بمعنى جواز انفكاك كل واحد من التعدد من
التكثر عن الآخر وليس كذلك بوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى في تراتب الاعداد والجزء
مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موجودا فاعلم التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع
بامر تراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض
جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل
وان جاز ذلك بالنسبة الى الاجزاء وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ولا
مع انهما متعددان ومتكثران وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة والجماعة رحمهم الله في كثرة القدماء
الصفات وتعددها الى الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة قوله وايضا لا يتصور النزاع الى هذا
مثلا بالاجزاء قوله ولا تكثر القدماء يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم متغايرة او غير متغايرة
يعني لم ينفوا صفة التغاير وعدم تغاير قالوا ان يقال في حد الحقيقة المستحيل تعدد ذاته تعالى
وصفاته لان تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد والمخالفة قالوا وهذا يدل على قدم مع انه قطعي لان حال

تكثر

لزوم

تقرير

الشارح راجع الى هذا فهذا التقرير او ما ظهر وبعبارة اخرى ما امكن منع جواز الصدق بقول هذا القائل
قالوا وما الجواز من جانب حل السنة والجماعة ان يقال الشيخ ان اراد ان كان هذا الجواز اولى من جانب العدم
لعدم ورود المذكور وان لا يتجه على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاته اذ لا يتجه الصفات هذا
دفع لشبهة الخ وقع من قول المعتزلة وهو على مقدمة الواجب آتية بل يقال ح ان الصفات واجبة الغير بل
عاجز عنها ولا غيرها ان اعني ذاته تعالى وتقدس تنسبه مع الفظ ما وضرا عنها والضمير في عنها ولا غيرها راجع الى
الصفات وقوله اعني ذاته تعالى وتقدس تنسبه مع الفظ ما ويكون هذا اي قوله تعالى واجبة لا للغير جاعل لما يس
عنها ولا غيرها مرادا من قول الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب
وتقدس واما في نفسها ان الصفات فهي ممكنة لانها من جملة ما يحتاج الى الذات وكل ما يحتاج الى الذات فهو ممكن اذا كان
في جانب ذات القديم قوله والصفات لا تعرف ذاته الخ سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان وجود المصدر موجود بوجود
المنع المذكور عليه كذا هذا الجواز مردود بورود هذا المنع فلا يكون هذا الجواز الذي ذكره هذا القائل اولى من جواز
الصدق لا شتراكهما في ورود المنع عليه غاية ما في الباب ان منع الوارد على جواز المصدر غير الوارد على الجواز
هذا القائل والجواب ان شارح الفاضل عنه بقوله والصفات لا تعرف ذاته قدم الممكن اذا كان في جانب القديم وجعله غير
منفصل عنه واما اذا كان في جانب ذات اي وشاروى جانب ذات القديم منفصل عنه فلا يجوز قدم الممكن
وحاصل هذا المنع ان يقال امكان هذه الصفات بذاتها ووجودها بذاته تعالى بناء على قدم كل ممكن حادث
لان الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذاته تعالى كانت قديمة والقديم بناء على الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال
لا نزاع قدم محل الصفات الممكنة بناء على قدم كل ممكن حادث اذا لم يكن في جانب القديم اما اذا كان في جانبه
كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القاعدة العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث
لنبوت ان علة الحاجة في الصفات هي الحدوث لان نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب
الحدوث هو الصدور بالاختيار لا يجوز الامكان وقولهم وان علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق فان الحدوث متأخر عن
الايجاد والمتأخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان مستوى طرفي الممكن متوجه في ترجيح احد طرفيه الى
الفاعل واجبا غير منفصل عنه فيكون من ذاته مصحح الصفاته وان كان مختارا في افعاله رد عليه بان الا يجاب

لا كان

لا كان صفة كما قال القديم بنفسه ايجاب الصفات وان كان صفة نقص كما قال المتكلمين فكيف يوصف به
بالنظر الى صفاته وان قيل بانه كمال في الصفات ونقصه في الذات فلا بد من دليل فيقال انه لم يكن موجبا
لصفاته لزم الجبر والجهل فاما ايجاب الصفات كما قطعا بخلاف الكمال فانه كان فيها بالخلاف النظر فيه بحث
لان هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين لجواز ان الايجاب كما انه اجلة غير كمال قديم كما انه مانع يلزم من وجود القدماء
وجود الآثار لكن يجوز ان يقال الصانع قديم بصفاته ولا يطلق القول بانه قديم اي لا يقال الصانع قديم بالقدم
بل يقال الصانع قديم بصفاته لئلا يذهب الوهم الى انه كلما منها اي من الذات والصفات قديم بذاته انه موصوف
بصفاته الازلية والصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات بان قالوا ان صفاته
حقيقة انه عالم به علوا ذاته والكرامية نفي قدمها يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشاعرة
الى تغيرها فان قيل اي في وجود المصدر من طرف المعتزلة هذا النفي اي قوله الصدق لا هو ولا غيره في الظ
رفع النقيضين اي العينية والتأخرية والغيرية والمغايرة في الحقيقة يجمع بينهما اي بين النقيضين
لان نفي الغيرية بقوله ولا غيره صريحا مثلا العينية ضمنا لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر وانما
اي انما العينية مع نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بين النقيضين اي العينية والتأخرية قوله لان
نفي الغيرية الخ دليل كون الجمع في الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتوهم ذلك كونه رفع النقيضين
في الظاهر كونه ظاهر وكذا نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بينهما اي نفي العينية صريحا واثبات الغيرية
ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا هو ولا غيره جمع بين النقيضين لان المفهوم من
الشيء انه لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو اي الشيء غيره فالغيرية هو شيئا ما الذي لا يكون
مفهوما حاصلا واحدا كانا متباينين كالانسان والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان
والانسان او من وجه كالحيوان والابيض او تباين كالانسان والفرس والا اي ان كان المفهوم من الشيء
هو المفهوم من الآخر فيتعين فالعينية اي الذات ان يكونا مفهومهما واحدا كالليث والاسد ولا يتصور
بينهما الحقيقة قلنا هذا جواب اهل السنة والجماعة رد قد فرقوا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود
اي الموجودين مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما اي بين الموجودين والعينية اي قد العينية بما

المفهوم بالذات وت اصل فلا يكون عينه وغيره لتقيضين بين تصورهما وسلطنة بان يكون الشيء
بحيث لا يكون مفهوم الآخر فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه اي بدون الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع
الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا يكون الانفكاك بينهما حتى يكون غيره
والصفة مع الذات بين ان ذات الله تع موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون
صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا يقال بالمغايرة الى ينبغي ان الاجزاء وبعض الصفات مع البعض
لان العلم لا يوجد بدون الحياة وكذا القدرة لا يوجد بدونها فاذا ثبت ان صفاته ازلية والعدم
على الازلي محال فلا تعدد ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر قوله فان ذات الله تع الخ دليل على ان
الصفات لا يوجد بدون الذات والواحد من العشرة هذا مثال الجزء والكل يستحيل بقاؤه بدونه اي بقاء
الواحد بدون العشرة وبقاؤه بدونه اي بقاء العشرة بدون الواحد اذ هو جزء اي الواحد من العشرة
فعدمه اي عدم العشرة عدم الواحد ووجودها وجوده اي وجود العشرة وجود الواحد بخلاف الصفات
المحمولة اي صفات المحمولة من القيام والضرب والشرب وغيرها فان قيام الذات بدون تلك الصفة
المعينة متصور فيكون غيره للذات كذا ذكره الشارح ثم رم وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلق لان الغير
المعينة من الصفات المحمولة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفات فلا يكون غيره للذات اولا غيرها
فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثاني قلت الغيرية بالمعنى الاول اعم من
الغيرية بالمعنى الثاني لان كل ما كان الموجود آن بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر فان مفهوم
احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كما في الحيوان
كالانسان والناطق وفيه نظر اي في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جهة اهل السنة
والجماعة ثم رم لانهم ان اراد واي الشارح ثم رم بالغيرية الصحة الانفكاك مجاري بين اي لكل واحد
من الجانبين انتقض هذا التفسير الغيرية بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لكن لا عدم الصانع ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل
فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افراده منه وهو ظاهر اي انتقاض كما ذكر مع القطع بالمغايرة

الذات

المراد

نه

كنفاء

نبين

منذر

ع

ان

انه قال عند الشارح والمعتزلة وان كان الجانب احدى اي اذا اراد وابه صحة الانفكاك من جانب
واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل ولم يكن لا بين الجزء والكل ولم يكن مغايرة وكذا بين الذات
والصفة لجواز وجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون الجزء والذات بدون الصفات وان لم يوجد
الصفة بدون الذات وفيه بحث لانه اي اما ان يكون ذات الواجب صفة فلا نم وجود الذات والصفات الخ
ولا نم انهما لا يغايران ويمكن ان يكون منه بالمراد ذات الواجب صفة ويمكن وجود الذات من حيث هي
بدون الصفة وان لم يكن من حيث خلو منه وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة
فقد الفساد هذا جواب عما يقال وجوده ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بدون الذات والصفات على تقدير لا
جانب آخر ولكن لا نم لزوم ذلك في الكل والجزء فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل
كالكل بدون الجزء فلا يكون غيره ولا غيره فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل
الواحد الخ لا يقال المراد به اي بالتبيين المذكور امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
هذا جواب النظر من طرف اهل السنة والجماعة باعتبار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من اي
بين ان الشارح ثم رم لم يرد بالتبيين المذكور وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود
احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعية بل المراد
معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء حتى وجود كل واحد منهما بدون الآخر
ولو كان بالفرض اي وجود كل واحد منهما بدون الآخر وان كان محالا اي وان كان ذا المفروض محالا
هذا جواب المعتزلة اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب البرهان
ثبوت الصانع ثم هذا جواب عن قوله والعالم لا متصور بدونا الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل
ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل هذا جواب المعتزلة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد
فانه يمنع وجود العشرة بدون الواحد كذلك يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو
وجدها كان الواحد من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل هذا جواب عن سؤال
وهو ان يقال انتم قلتم ذلك بالجزء وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب البرهان ثبوت الصانع

فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب البرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل والى هذا اشار
وصف الاضافة معتبر يعني ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة واضافة الصفة
الى الموصوف كذلك وقد قيل ان يعتبر اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم
ان يكون للعالم غير الصانع واشار بقوله الانفكاك ظ انه انفكاك على تقدير الاضافة لانا نقول
قد صرحوا اي اهل السنة والجماعة بعدم المغايرة بين الصفات الاضافية بناء على انها اي الصفات
لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع
المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله مع صفات الباري يعني يتصور الكل
متعلق بمعنى القطع وجود البعض بدون البعض كالعلم مثلا ثم انظر بطلب اثبات البعض
الآخر كالقدرة فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى اي امكان وجود كل واحد منها مع عدم الآخر
حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا نم لانه يجوز ان يكون مراد الشارح بالتغاير المذكور
للغيرية اي المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية او عدم المانعية وان كان
مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الآخر يعني انهم صرحوا بعدم المغاير
ههنا فلا يكون التغاير حاصلا لدخول حاصل منها فيه فلا يكون المذكور جائزا مع انه اي المعنى
المذكور لا يستقيم في الوجوب مع الكل يعني والتغاير ثابت بين الفرض مع الكل مع انه لا يصدق تغاير
التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منها مع عدم الآخر لان تصور الفرض مع عدم
الكل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة هذا اشارة الى الجواب قوله والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة
والمعلول بل بين الغيرين يكون مرادهم انها اي الصفات لا يجب المفهوم لان مفهوم
الذات مغاير لمفهوم الصفات ولا غيره يجب الوجود هذا السؤال جواب السؤال الاول وهو
فان قيل هذا المنع في الطرف النقيضين اما من طرف المصنف الجواب عن رفع النقيضين وارتفاع
النقيضين حاصلا ان يقال لا يلزم من قوله وهو لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا

اشتباه

لان

لان الغيرية اسماء اضافية ولا قائل بعدم المغايرة فاذا قيل لم لا يجوز ان يكون قد

لانه الاتي والجهة شرط في التناقض وههنا الجهة كما هو حكم سائر الجهات اي التغاير يجب المفهوم والا
يجب الذات بالنسبة الى موصوفها فانه يشترط الاتي وبينهما يجب الوجود وعليه يحمل العدم كما يجب
اعتبار ان العدم ليس بوجود خارجي وما يحمل العرض كما لا يتبع زيد لان الوصف متاخر عن الموصوف
في الذهن ومتحد معه في الوجود ايضا بان متاخر الوجود محمل عليه والتغاير يجب المفهوم يفيد كما
قوله ان الصفات كما يجب للذات يجب لها فانه لا يصح وقد لنا الانسان ناطق فانه لا يفيد فلنا لان هذا
اي الاتي يجب الوجود والتغاير يجب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات اي الصفات
لا يشتبه العلم لانه غير يجب الوجود ولان العالم غير القدرة والقدرة مع الكلام فيه احمد العلم والقدرة
ولا والآخر الغير المحمول انما يصح في الآخر الغير المحمول له كما لو اتحد مع العشرة والبدو مع زيد فانه لو اتحد
العشرة لا غيرها ولا غيرية كذا البدو ليست غير زيد ولا عينه مع انه لا يصدق عليها الا يجب المفهوم ولا غيره
يجب الوجود وذكر في الشرح انه يكون الواحد من العشرة والبدو من زيد غيرا فيحمل به احدهما على الآخر
يعني يحمل عشرة حارث وفيه خلاف لانه كما لا يكون الواحد غير العشرة يجب المفهوم ولا غيره وكذا لا يكون
الواحد مع عشرة وهذا اي بيان الجواب لانا نقول لهم يجب الافراد ومتناول الكل فرد من افراده
من العشرة فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد غير فرد من العشرة لانه لا يصدق على الآحاد
فلو كان غيرا يجب الآحاد والمعاني غير فرد وان يكون العشرة بدونه الا يجب الواحد بدون العشرة وكذا
لو كان زيد غيرا يجب البدو لكان البدو غير فرد بهذا الكلام ما قال في كتاب الشجرة والا يلزم عليه لا يلزم
من كون الواحد غير العشرة بكونه غير فرد كذا يلزم من كون البدو غير زيد بكونها غير فرد بالا العشرة لم تطلق
على كل فرد من كل الافراد والا على كل فرد ولا افراد وكذا زيد لم تطلق على بدو بل على الجزء الاخير
فوقع ما قال واحد العشرة غير زيد غير فرد ولم يعلم عدم انه لم يجب اعلم ان العشرة يجب الافراد ولا كل
واحد من الافراد والاقاء وكذا البدو بالنسبة الى زيد في التحقيق وهي اي الصفات الازلية العلم وسيجيء
يكشف العلة مع مقابلها اي الاحد تعدد العلة بالمعلولات ولا يلزم من احد المشتق من احد المشتق من احد
هذا الغير بالذات وذلك ان الغير في الاصطلاح والغير في العقول اولا ثم جرى بانه شيئا فشيئا والقدرة

تحاد

من الفصل الثاني من الجزء الاول من الجزء الاول من الجزء الاول

وهي صفة ازلية توجب للقادر ان يقدر عند تعلقها بها اي عند القدرة بالقدرة وهي اي بالايجاد والاعدام يحدث
له تعلقها بايجاد وعلى التعلق جهة وهي كونه لا يوجد اسرع فلا يلزم كون اسرع الايجاد ولا نسلم
ان كلما هو التأثير التعلق فقط والقدرة بنفسه تمكن فاشار بالصفات ايضا والحيوة وهي صفة ازلية توجب
صحة العلم لانا الحيوة هي القوة الشاملة للاعتدال المزاج نقض فالباري يشترك به عنه وهي صفة
توجب صحة العلم غير قطعي الثبوت لجواز ان يكون امتناع صحة العلم لحاجة الى صفة عقلية هي الحيوة والقدرة
وهي هي القدرة او الصحة اشعارا بانها تتعلق على القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات و
البصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدركان ادراكا تاما فينكشف المسموعات والمبصرات الباري لا يحصل
التحصيل والتوهم ولا يطرق تأثير حاسة في البصر وهو اي ان السمع فيلا يلزم من قدمه اي قدم العلم
والقدرة قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب ما يقال وهو انه يقال اذا كان في البصر وكذا العلم والقدرة
قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمحدثات وانتفاء
بقوله ولا يلزم من قدمها اي حاصله انه يقال انما يلزم قدم العالم اذا لو كانت التعلقات قديمة وليس
كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وهو صفاتنا قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من
قدم القدرة والعلم قدم المعلومات والمقدورات لانها اي العلم والقدرة صفات قديمة قد ثبت لها تعلقات
بالحوادث قبل وجودها ثم بعد وجودها انكشاف مرابعة السمع والبصر غير حاصل بعد والملازم قدم المسموع
والمبصر لا مثل كون المعدوم مشهودا بالسمع والبصر فانا قلت لا يلزم منه امتناع مشهودية بحيث
امتنع للبصر ملاكه والباري تع لا ملاكه فقد المشهود الخارجي الى اصل لنا بالملاكة يستحيل حصول حال
عدم المشهود وسواء كان بكسبه وهذا بديهي واما المشهود العقلي فنوعين العلم الاول امر آخر فان
المشهود امر اضافي فلا يلزم من تجرده ملاكه الباري تع للحوادث ولا يلزم تجرد المشهود لان معلوماته
قبل ان يشاهد فيصدق ضرورة سوى بكل شيء عليم الآية والارادة المشية وهي عبارة عن صفة
في الحي توجب تخصيص احد المقدورين الى الفعل والترك على احد الاوقات بالوقوع مع تساوي المشية القدرة
الى الفعل والترك والاوقات لان شاء القدرة التأثير لا الترجيح كما في الارادة فعلم منها ان الارادة

غير القدرة وكونه هذا عطف على يستوي تعلق العلم به بالوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يقتضيه للوقوع
جوابا بل قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع بعينه ليست الارادة من الصفة الذاتية لا بالنسبة القدرة لا الصفة بعينها
لسوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هي العلم بالخير ولان العلم تابع فلا يكون الموجب
تابع له لا لزم الدور وفيما ذكر اي ذكره قوله وله صفة ازلية اي ثم قد ان هذه الاوصاف تجب على الرجوع من زعم
انها الشبهة ازلية او رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية يتناول كل شيء اسرع والارادة
قائمة بذاته اسرع اي فالكرامية متفقون بقدرة واحدة وعليه سبحانه قيام الحادث بذاته من حدوث الارادة
الحادثة هي التي تخصيص الارادة فيتوقف على ارادة قبل الارادة الحادثة بجواز ان يستند الى
المشية القديمة فلا يتسلسل سنة الارادة الحادثة الى الارادة القديمة عند اهل السنة والجماعة ثم وضع من زعم
ان رد من زعم ان معنى ارادة اسرع فعله اي فعل اسرع ان المسبب يكون اعلم ان لفظ ان مع ما بعده وخبره خبر له
ولا مخلوق وهذا النزاع من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخي فانه يقول اسرع لا يوصف بالارادة على
حقيقته بل يوصف بها اذا قبل اراد اسرع كذا فلا اما ان يكون فعله غيره او فعل غيره فان فعله نفسه فمعناه
انه فعله وهو غير مراد ولا مكره ولا مضطر وان فعل غيره فمعناه ان اسرع آمر به قوله ومعنى ارادته تعلقه بالمعنى
الذي يكيف هذا الاختصاص بحيث يكون ارادة اسرع فعل غيره عبارة عن ما وجد بدونها وقد امر كل
مكلف وجد من جوازه التكليف مثلا كما ذكر الكرامية فاذا ذكر الايمان وسائر الواجبات مثل الصلوة والصوم
والحج وغيرها ولو شاء الله اي لو شاء الله الايمان وسائر الواجبات لوقع اي يحصل الايمان وسائر الواجبات من الله
مكلفين لانه امر عبده بالايمان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كما
زعمت المعتزلة والملازم بطلانه وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والمعلوم منه كما الشبه اذا كان بعد
كيف لم يوجد في محل الرفع وان كان فعل فرضه على الشبه على الحال قبل مشية اسرع عليه الازلية لا يطلع
الخلق والعلم والايمان ولا الملائكة المقربون عدم وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها المذكور الا
ان المشية في اقتضاء يقتضي الطلب وانما اذا قال الرجل لامرأته شئت ترى الطلاق يقع ولا يقع في الارادة
وان ترى الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الكائن ولا يقتضي الوقوع والقتل والخلق وهما جاء

من صفة ازلية بين التكوين وبين تحقيق انشاء الشيء وعدل عن لفظ الخلق بين ان القصد عدل الى بيان
لفظ ولم يعد والفعل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف في الاستعمال بين الناس من لفظ التخليق وتسوية استعمال
الى لفظ الخلق ما المخلوق بين فان القصد والخلق لتوهم ان المخلوق في صفة الخالق وليس كذلك ولا يخفى ذلك
عدل عنه والترزيق وهو تكوين قصد وتصريح به ان المقصود بالترزيق مع ان الفعل يتناول ومثل التخليق
والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول لما ذكر ولما ان اصل
التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما ذكر اسم جامع لانها صفة مقتضية
ازلية قائمة بالذات ان يتعلق الايجاد من العدم الى الوجود فقوله كما هنا خبر ان لما زعم
الشيعة من انها اي المذكورات اضافات وصفات الاضافات لا صفات للذات يعني ان صفات الله تعالى
بذاته تع كالعلم والاحياء والاماتة وايراد لصفات الذات الذي يلزم انتفاؤها من سلبها ولصفات الفعل
الذي لا يلزم انتفاؤها من سلبها والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها اي الصفة بالنظم الحسي القرآني
المركب من الحروف هذا اذا عبر عنه باللسان العربي وان عبر باللسان غير العربي او بالعبرانية فانجيلا
وبالعربية التوراة والمعنى في كل واحد وهو الكلام النفسي وذلك انه لا يأمر وينهى ويخبر ويستخبر
وذلك المعنى لا يتكثر باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسي ليس عبارة عن الالفاظ المخلوقة
ضرورة انه فعلنا فيما عبارات ثم بدا له ان يشير عليه الى ما يعبر بالعبارة والكتابة او الاشارة وهو غير العلم
بهذه الاشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم فاجاب بقوله وهو
غير العلم اذ يجوز انشاء ما لا يعلم بل يعلم خلافه وغير الارادة اذ الكلام غير الارادة لانه اي الانشاء قد يأمر
بما لا يريده كما اذا عبده وقصد الى الاعلام بعصيانه وعدم امتثاله او عدم امتثال العبد لاوامره
الغير فيه راجع الى الخبر لهذا الغاية على ثبوته مغايرة عدم انشاء الكلام به ولا يتم التقريب بذلك اثبات المغايرة
بين علم الله تع وكلامه لجواز عصيانه عبده واذا اجاز الانسان ما لا يعلم يكون ما حصل ما حصل في ذهنه
من عدم العلم كلاما نفسيا يتبين علم وكذا اذا امر الانسان بما لا يريده فيكون عدم الارادة كلاما
نفسيا دون الارادة كما اذا امر الله تع لابليس بالسجود مع انه لم يرد ايمانه لانه لو اراد ايمانه لكان

مؤمنا

مؤمنا لان ارادته توجب معلوم الوقوع بالبتة فلو كان الكلام غير العلم والارادة لما وجد بدونهما
واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة غير العلم والارادة في المخلوقات
كونه غيرها في الخالق وسبق هذا الكلام ما نقيضا الى المعنى الذي وجوده النفس وكانت هذه العبارات دالة
على المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذي يريده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ
المركبة من الحروف وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو قدوة اهل السنة والجماعة
في هذا العقائد من الصريح خبرا على ما يشير اليه الاخطل وهو من قدماء شعراء الكمال بقوله ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا المراد من الفؤاد هو القلب في اللغة العربية هذا
انما يفيد انحصار الكلام على ما في النفس ولا يفيد على مغايرته للعلم والارادة وقال عمر رضي الله
عنه اني كرهت ان يثبت في نفسي مقالة وكثير الجدال الطرفية لانه من صفة الاحياء
وبالتكرير مع الكثرة والعامل فيه قوله تقدم لما تقدم لصاحبيك انه في نفسي كلاما اريد ان
اذكره لكم والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة
والسلام انهم متكلمون فانهم كانوا يثبتون الكلام ويقولون انه تع امر بكذا ونهى عن كذا
وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول عليه السلام موقوف على تصديق الله تع اياه بانه
اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص فاثبات الكلام به دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام
بل هو جرى والمعجزة والمعجزة على وفق دعواه وهو الذي يدل على صدقه ثبت ولم يثبت مع التعلق
بكون الكلام اي التلفظ من غير ثبوت صفة الكلام اي المعنى فثبت ان في ذاته تعالى كما انه
تع صفات ثمانية وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام
والتكلم والتكوين وقيل من هذه الصفات الثمانية الثلاثة باتفاق بعض العلماء ارم وهذا الخبر
يعني اذا يستثنى بشرط وهو فعل ما هو التفاوت وما كان في الثلاثة الاخيرة كانه اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام بعلم يسبق في الحاجة الى ذكرها
وايراده ثانيا وجه التكرار في لفظ العبارة المستقر عنه فاجاب عنه بقوله وما كان في الثلاثة الاخيرة

ان الارادة والتكوين والكلام زيادة نزاع وخفاء اكثر من ان يحتاج الى اثباتها اى اثبات
اضافته الاخيرة وقد مر وفصل الكلام بعض التفصيل فقال اى المص وهو اى صنع متكلم بكلام
هو صفة له اى صنع ضرورة امتناع انفكاك وهو لفظ متكلم لصنع من غير قيام منافية للسكوت
به وهو لفظ المتكلم وفى هذا اشارة الى صفة له رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو
قائم بغيره واللوح المحفوظ وجبرئيل عليه السلام ليس صفة اى صنع بين قالت المعتزلة ان كلام الله صنع فلو
غير قائم بذاته لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على المعانى وهى حادثة قائمة بغيره اى صنع
متكلم وقد عليهم السلام وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى على الاجسام المخصوصة ومعنى كونه
متكلما بها وهذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة وبعضهم لما علم وكذا الكلام
قائما بها من جنس الحروف والالفاظ وكذلك الغائب ايضا ان دلالة الكلام مشتمل على الاخبار
عن الحوادث بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبل والحجر و
غير ذلك وهذا لا يكونوا فى الازل فلا يكون كلاما ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه
عبث واسع عن ذلك علوا كبيرا وتنزيها كثيرا ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لا
لو كانت حادثة حكاية التغير عن الكلام فى الازل ثابتا فتنتفى عليه وقبول التغير من امارة
الحدوث واما الكلام من جنس الحروف والاصوات فهو اى الحروف والاصوات اعراض حادثة
متعاقبة مرتبة بعضها بالنقض البعض لانه امتناع التكلم بالحروف بدون انقضاء الحرف الاول بين
بين ان الكلام صنع متكلم وكلامه ازلى قائم به ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات ليس كلام الله
لدلالتها عليه كما ان اسم ليس بعبارات مخلوقة بل هى العبارة وفى لسان بالفاظ مختلفة فى لغة واحدة قال
الامام الغزالى فى كتاب الاقتصاد وليس فى الله كلام غيره كما ليس فى ذاته وجوده وجود غيره ايضا كلام
اسم وقد هذا اى فى قول المص ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة والكرامية القائلين
بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم اما قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية
فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح ان

مع فيض

مع فيض هذا بقوله وله صفات ازلية لما كانت عبارة من ان له صفات لكنها حادثة وهو
ان الكلام صفة اى معنى قائم بالذات اى بذاته اسم صنع مناسبة للسكوت اى الذى هو ترك التكلم مع
القدرة عليه اى التكلم والآفة اى الحالة مع عدم مطاوعة الآلات اى عدم المطاوعة على ارادة
التكلم وتقابل اما كالسكوت والخرس اى الآفة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الكرامة لانه عدم كل
مولود بولد على فطرة الاسلام ثم ابوه يهودانه وينصرانه ويمجسانه الحديث كما فى الخرس او كسب
ضعف الآلات وعدم بلوغها الى الآلات الى الاصل الفطرة كما فى الطفولية فان قيل هذا اى
كون الكلام للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اجاب ان البحث
فى الكلام النفسى لا فى اللفظى اذ السكوت والخرس انما يثبتان فى التلفظ حاصل السؤال ان يقال
ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات فيناقض قوله ثانيا هو صفة مناسبة 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 هذا الا
او يقال ان هذا التغير انما يصدق على الكلام اللفظى دون النفسى والمقصود هنا تعريف الكلام
النفسى فلنا المراد السكوت والآفة الباطنيات بانه لا يرد على التكلم اولا يقدر على ذلك او عاد
ثم يكون تقدير كلام قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون
تقدير قوله من عدم مطاوعة الآلات هو عدم القدرة على الارادة فافهم كثيرا فان الكلام اللفظى
وتقابل كذا اضداد كالسكوت والخرس واعلم ان الكلام اللفظى منافى للسكوت والآفة اللفظيتين
كما ان الكلام النفسى منافى للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهر لا بد ان يريد
ثم اولا ان يتكلم بهذا الكلام الظاهر وذلك التدبير من كلام باطنى للسكوت الباطنى الذى هو
عبارة عن عدم ذلك التدبير لان السكوت اللفظى ضد النطق اللفظى دون الكلام المعنوى الذى هو ضد
السكوت المعنوى على ما صرح به وكلامنا فى الكلام المعنوى لا يجوز ان يكون نوعا واحدا بكثرة الاجزاء
الحقيقية ومركبا بكثرة الاجزاء الى رتبة لانها لا يكون بوحدة واحدة وكل بالعقل المراد به حقيقى

بنا نقض

له

غير واسع متكلم بالآلة بخلاف معنى واحد
تكلم الآلات واسع والتكلم لا معنى ابكم

خلقات فلا اعتبار بانتكثر تكثرا اعتباريا لكون زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك باختلاف
التعلقات ان تعلق صفة الكلام بامر يكون امرا وان تعلق بالنهي يكون نهيا وان تعلق بالخبر
يكون خبرا كالعلم والقدرة وساير الصفات اي الارادة والتكوين فان كلا منها واحدة وبه والتكثر
انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك لكون الصفة واحدة البتة كما في التوحيد لا يكون الا
انما يكون بوحدة كل واحد من الصفات وفيه بحث لان هذا دليل يجري لك ان التكثر في الصفات ولانه
لا دليل على تكثر كل منها في نفسها اما من الكلام والعلم وغيرها وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل
او عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطلب فيه اليقين فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر
اقسام للكلام لا تعقل وجوده اي الكلام بدونها اي بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو
المعارضة وان تعالى وانه لكلكم على صفة الكلام صفة واحدة والتكثر الامر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي منحصر في هذه الاقسام ولا يتصور وجود
الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤها مستلزما لانتفاء ذلك
الكلي فقد وجد هذه الاقسام في الازل ولا يكون صفة واحدة تكثر بتكثر الاقسام باختلاف
التعلقات قلنا ان كون الامر والنهي والخبر اقساما للكلام مم على اعتبار احد تكثر الاقسام عند
التعلقات وذلك اي ضرورة احد الاقسام فيما لا يزال اي في المستقبل واما في الازل فلا انقسام
اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان القسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية
كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا يجوز
ان يوجد حينئذ بل ولا تقرر بالزمان الآية كيف يتجه ان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبار وشكل
هذه الآية كالقول يكون زيد عمرو ومتى يتكثر او بطلانه بديهي ومثله بعض الفضلاء رجل
اصطلح مع غلامه ان زيدا كان هذا آمرا بالصوم بالنهار وبالتفرج بالليل ونهاه عن الخروج عن الدار
واخبار بدخول الامير البلد وسلمني راعد دلالة المرآة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منهم هذه الصفة مختلفة
آمرا ونهيا وخبرا واستخبارا مع ذلك كلام واحد قبل هذا معقول في الكلام النفسي اذ لا يعقل

معنى واحد يكون آمرا ونهيا وخبرا وذهب جمهورهم وهو امام الحرمين الى انه اي الكلام في الازل خبر
ومرجع الكل اي ساير الاقسام اليه اما الخبر فحاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك اي موجبا للعقاب يعني اقيم الصلوة اذا اقمت الصلوة كانت مثابا وان لم تقم الصلوة
فانت عاص معاقب والنهي على العكس اي حقيقة النهي الاخبار بكون الامتثال من الفعل موجبا للعقاب
والاقدام عليه موجبا للعقاب وحاصل الاستخبار اي استفهام الخبر عن طلب الاعلام وحاصل الدعاء الخبر
عن طلب الحاجة ورد ما ذهب اليه البعض قبل لا يخفى ان هذا الرد متوجه على مختاره ايضا وهو ان الكلام في
الازل واحد وفيه بانا نعلم اقسام هذه الكلام اي الامر والنهي والخبر بالضرورة لان الخبر هو كلام الصدق
والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والدعاء لكونها انشاء والانشاء يستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
في مفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل هذا رد على قوله وانه متكلم بها امر ناه مخبر الامر والنهي بلا
مأمور ومنهي كذب يعني ان السفه الكذب ومنه زمان السفيه اي حقيقي العبث هو السفه
لا الخبر صحيح والاخبار في الازل بطريق المضي كقوله تعالى يحكي عن نوح انا ارسلنا نوحا الى قومه
يعني انا ارسلنا نوحا الى قومه الآية كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عم بلفظ المضي ونوح
وقومه لم يوجد بعد وكذا اخبار الله تع عن عصيان آدم عم بقوله تع وعصى آدم ربه فغوى الآية
وعن ابراهيم عم رب اجعل هذا البلد آمنا وارزق اهله الآية وتظاهر هذا كثيرا قبل وجود هذه
الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب
عليه تع محال قلنا ان نجعل في الازل آمرا ونهيا وخبرا بل صفة حقيقية في الازل تتكثر الى
الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل كما هو مذهبنا لبعض وهو الحق فلا محال لان
هذا الخطاب اي يتعلق كما كونه تع امرا ونهيا وخبرا في الازل يعني اخبار الله تع لا ينفي الا الماضي والمستقبل
بل يوجد الله في الازل وجود اخبار عن ارسال نوح عم مطلقا وانه باق من الازل الى الابد فقبل
الارسال كانت الصفة الدالة عليه انا نرسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا الآية وكذا في عصيان آدم

هم وغيره وهو تنبيه على ان عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده علم
بانه كائن وبعد وجوده علم بانه كان وتغيره الاضافات بالنظر الى المعلوم ولا بالنظر الى العالم وكذا
التغير الى الخبرية لان الاخبار وتغير من الحيثيات الاطلاقية الى المقيدة اذا الخبرية انما كانت قديمة
واذا احوالها كانت حادثة واذا حول عنه كانت عين عنه واذا حول ايضا كانت عين ما ولا يخفى
عليك انه وان الخبرية الانشائية والا بهذا الجواب اشارة الى بقوله ولا جنا بالنسبة الى الازل لا يتصف
بشيء من الانشاء واذا كانت منزها عن الزمان كان خطابه عليها فيكون مع مخاطب على حيث زمانه وعلمه
وان جعلنا ما اي ان جعلنا كلامه امرا ونهيا وخبرا كما كان منه بعض الاخر فالامر الازلي لا يجي
تحصيل الماموريه كالصلوة والصوم في وقت وجود المامور اي العبد قوله لا يجي تحصيل الماموريه
الا اي انما يلزم السفاه لو كان امرا له ونهيا له لان تحت انفاذه وتركه وقت امره ونهيه واما لو كان الامر
والنهي من الله تع لا يجي وقت وجود اي وقت تعلق الامر بالمكلف الامثال فهو غير ممكن لا قبله ولا بعده
اي ماموريا هلا لتحصيل الماموريه فيكون الامر كذلك الا يجي بالمذكور وجوا المامور في علم
الامر يعني ان الامر للعدم ويجيء الى لا يجوز واما الامر بعد وجوده في بزا تقول بعبارة اخرى للعدم
يجوز ان يكون مامورا متغير الوجود والا يرى انه انزل على النبي عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا
ولمن يوجد الى يوم القيمة ولكن من وجود وبلغ وعقل وجب الاقدام على الماموريه والانتهاء عن المنهي
عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك متناقضا لو يكن اي يجي عنه وهو ان يقال انه المخبر عنه على قسمين احدهما
عنه والاخر صحيح والمخبر عنه للاخبار في الازل هو الصحيح لا الى ولان الكلام النفسي يقتضي المخبر عنه الصحيح وا
لكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم الخبر للاخبار لا يقتضي وجوده في الخا
كما اذا اخبر الرجل ابنه فاخبر ابنه الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بهذا الوجود
والاخبار في الازل بطريق المنع كونه محض بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اولا حاضر وان
كان في صورة الماضي بل هو اخبار محض خال عن الزمان ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تع لان
الماضي كالمستقبل والحال ما يقارنه والاستقبال ما يتقبله وما كان كذلك يمتنع ان يتصف بصورة ذلك

بل يتصور به كلامه بالنسبة الى تعلقه السابق فانما كان منه الكلام سابقا على تعلقه الحقيقي لكان
ماضيا وان كان منه تعلقه فالحال وبالاستقبال تشبيه بهما عند الزمان كما ان علمه ازلا لا يتغير بتغير الا
لان العلم عنده حقيقة لا يتغير الزمان بتعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير
الصفة الحقيقية والحرج الخالص بازلية الكلام واي طلب التشبيه على ان الزمان ايضا قديم
يطلق على الكلام المنتظم المنظوم اما الكلام اللفظي الحادث فقال اما المصحف والقرآن
على وزن فعلان يعني المفعول اصل الكلام اسم المنزل على النبي عم وفي اللغة من القرى وهو الجمع
كما يقال قرأ الماء في الحوض اي جمعه فيه ومنه القرية وسمي المحمد به لانه جامع الكتب فيها الكلام اسم
غير مخلوق الكلام في اللغة عبارة عما يفيد المعنى ومنه الفقهاء عبارة عن حروف منظومة واصوات
مقطعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عن اثبات السكوت والخرس وعند القرآن بكلام الله تع
يعني قالوا لعدم الاقرار ان كلام الله تع غير مخلوق وهل يقول القرآن غير مخلوق مع ان هذا التعبير من الاقوال
مطلوبة عندهم مطلقا كما ذكر المشايخ ثم هذا تعليل لعقب من ان بيان ما في لفظ ما يقال القرآن كلام الله
تع غير مخلوق ولا يقال غير مخلوق لتلك الوجوه الى الفهوم الالفاظ من الاصوات والحروف قديم لان الاطلاق
القرآن على الكلام المؤلف كان وسبب ابي الحنابلة وهم اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله جهلا فانهم ثبتت في نفس الامر
اصلا واحيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم قبل هذا معنيان
احدهما ترتيب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقول بقدم شخص لا يصدر
عن العقل فضلا عن الله تع وهو من المتجددين والثاني ترتيبها الذي يعني ان الكل جزء منه بحيث اذا
كسر ترتيبه صار معناه فانه صورة الاصل اي العكس تشبه في اللوح المحفوظ والقلب لم يكن قد
وعدم ضله بالشخص يكنا ونقول ان متعاقب الوجود فيها القصور الالة قديم في البيان لا يتعاقب
بتاء الحروف واخذ والوجود وتخيلي لكنه الاتحاد الجاهل والعقاء وقد سوا الظن لغالبه والا فالكلام
ان غير المخلوق مقام غير الخالق يعني كلام الله تع غير مخلوق وهل يقول القرآن كلام الله تع غير خالق مع ان الكفار
الاولين يقولون الخالق وهما وقصد الاجرة الكلام على وفق الادب حيث قالوا القرآن كلام الله تع غير مخلوق

ومن قال بهذا اللفظ من ائمة الحديث النبوية والكلام المصطفوي الاخبار على ما طلع الشيخ من
انى الكل له وقرار انه مخلوق فهو كافر مشهور باسم الفقيه الحديث ولما يحفظ على طعام المسكين فلا يصوم
بهنا صحيح ولا طعام الا من غسلين لانا كلا الا كى يطيقه الآية هذا الاستدلال من الكلام القديم و
وتخصيصا على تحقيق الكلام بالعبارة المشهورة التى بين الفريقين اى المعتزلة واهل السنة والجماعة وهو
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق وهذا اى كون العبارة المشهورة بينهما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او
غير مخلوق فيه تلك المسئلة بمسئلة خلق القرآن يسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة خلق القرآن
والعلم ان العلماء هم اختلفوا فى لفظ القرآن هل هو خلق اسم فى معنى اللفظ على القول المحفوظ كما صرح به
كذا بحيث ان محفوظ الآية وذهب قوم الى انه للظاهر الى هم كما صرح انه لقوله سبحانه اكريم فى لوح محفوظ
مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون الآية والمراد من الرسول فى الآية الكريمة جبرئيل عم وذهب آخرون
انه محدث عم وحصلا وسلما ما بانا فانا كقوله صرح به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
بلسان عربى مبين الآية لانا الشرا على الكلام فى ماهية المعنى فيكون اللفظ المصطفى عم وتحقيق الخلاف
بين فان القرآن مخلوق او غير مخلوق بيننا وبينهم الى المعتزلة يرجع الى البات الكلام النفسى بعينه
والا فانا لم يرجع اليه شيئ لانقول بقدم الحروف والالفاظ وهم اى المعتزلة لا يقولون بحدوث
كلام نفسى بل يقولون ولا يثبتون الكلام النفسى بل يقولون بانه عاش وليس له مادة ثابت بالاجماع
ولو اظهر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه متكلم ولا معنى له الا اللفظ بين سوى انه متصف بالكلام
النفسى لانه يثبت الشق الثانى لا يلزم ثبوت ماهية الاتفاق والاتصاف اما بالكلام النفسى القديم فانا بالكلام
النفسى اى شيوا الكلام بل فنعين الاول ويمنع قيام اللفظ اى هذا الشق فنعين الكلام النفسى القديم واما
عند المعتزلة اى المعتزلة بنفى الكلام النفسى بالقرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وهو
الحدوث على ما ذكره من انه لفظ بيان ما فى لفظ بما والتنظيم والتنزيل والانزال نقل من الاعلى الى الاسفل
وهو انما يجرى التنزيل بحدوث الذوات الكاملة بها والتنزيل والكتب الالهية على الرسل عم بانه لفظ
المكتوب من الله تعالى روحانيا او كتب المكتوب من اللوح المحفوظ فيتنزل به الى الرسل فيلقيه على الرسل

والتنزيل قبل الانزال ويستعمل فى الدفعى والتنزيل ويستعمل فى التدريجى وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا فعلكم تعقلون الآية والعربية انما تكون فى الالفاظ وصوتا كقوله تعالى وانا له لمنزلون
حتى اركبه خاصة على السبع لكلام الله تعالى الآية والسمع انما هو الالفاظ والحروف فيصير اعجز الاعجاز
فانا نقول هذا ايضا اما تقديره ان الصفة لا يلزم لا يعلمنا لانا فى نبوت ايضا اى كالمعتزلة يجوزون
الكلام الالهى والنظرة المعنى القديم اى الكلام النفسى القديم والمعتزلة لم يكن انكارهم انكار نوع
منكرا وهو الانكار منكر بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها اى محل الاصوات والحروف كيف
وايجاد الكتابة فى اللوح المحفوظ والقول المحفوظ حقا انزل نوع مرة ايضا وجوابه الاربعة
بادة انزاله وقرر وكتابة نور عرشه كما بين السماء والارض ينظر اليه نوع فيه كل يوم ثلثمائة وستين
نظرة يخلق بكل نظرة ما شاء من ويميت ويفرق ويذل ويعز ويحكم ما يريد وما انه بظلام للعبيد
ما شاء يخرج اى من اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اى بين المعتزلة اى ذهب بعضهم انه متكلم با
المعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى وانه خبر هذا اشارة الى ان المعتزلة حاصله ان يقال لانه انزل متكلم
بالمعنى فى الاصوات والحروف فى محالها او بمعنى خطاب الكتابة فى اللوح المحفوظ فلان المتكلم هو الذى
قام به الكلام لا الذى اوجد بان المتكلم من قام به الحركة لا من اوجد الحركة والا اى وان لم يكن
المتكلم من قام به الحركة لا من اوجد بالمعنى اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة كما ان الباري تع
بان يقال انه الكل بمعنى ايجاد والا لكان الغير اسوا جميع ايجاد والسواد فى الغير عند المعتزلة كالاتصاف
القائم بالباري والاسم تع حتى ان هذا الاتصاف المذكور علوا كبيرا قبل الاتصاف بالاعراض المخلوقة
لم يجئ ايجاد الصحيح والقائم عند الاشاعرة مع الاتصاف بالمذ فالاول ان يقال والا يصح اطلاق
اسم الخلق عليه تع لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسوا ولا هو موجود كان البحث
لفظيا ومن الغرض شبهة المعتزلة فى نفى الكلام النفسى انكم هذا اشتبه الكلام النفسى مستقرا على ان القرآن كلام
ما نقل السنا بين وتنبيه ايجاب المصاحف تواتر اهذا اى الاتصاف المذكور يستلزم كون القرآن
القديم مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان وكلا وهما اى كونه مكتوبا ومقروا اول

من مسكه ... بالضرورة فاشار الى انه لا يجوز عنه الى من اقوى الشبه بقوله وهو اى القرآن
الذى هو كلام الله تعالى غير مخلوق مكتوب فى مصاحفنا مثبت بالكتابة اى سبب الكتابة وصدر الحروف
الدالة عليه اى كلام الله تعالى غير مخلوق فى قلوبنا اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا اى بحروف الملفوظة
مسموع باذاننا بذكر اى باذكر فى الحفظ السمعة ايضا اى المقروء بالسنتنا غير حال فيها اى مع ذلك لا
كون مكتوبا فى مصاحفنا بسبب القرآن القديم بها لا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة ولا اذاننا اى القرآن
الازلى غير حال فيها بل الحال فيها الفاظ هو مثله ومشاركة فى نفس الامر اى المعنى فقط لا عينه بل هى قديم قائم
بذاته الله تعالى بلفظ وسمع بالنظم الملفوظ الحسى الدال عليه اى على معنى قديم ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب
بنقوش وصور وكتابة موضوعة للحروف الدالة عليه اى الخيل فى الحفظ عليه وجود فى الظاهر
معنى قديم كما يقال النار بعد هو محرقة فى يذكر بالحفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اى من كون النار مذكورة
باللفظ ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتا وحرفا فالمعقول بكونه اى بكونه اى المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا
ومسموعا مجازيا باعتبار وجودنا الكتابة والعبارة فى الذهن وكذا كونه منزلا لان جبريل عم اذكر
كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل واذهم بل نقل الكلام واما القرآن بالمعنى فالمتصف
بهذه الاوصاف وظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب فى المصاحف ولم ينزل الى النبى عم لم يصح فى الثانى
ويصح فى القديم لكن سؤال حاصل وجواب المصنف عليه الرحمة ان يقال هذا الكلام المذكور بين العلماء
علما ان كون القرآن مكتوبا ومقروءا ومسموعا بالمعنى الكلام النفسى مكتوب ومقروء ومسموع بمعنى ثبوت
الالفاظ والحروف لا الكتابة وحقيقة ان تحقيق الجواب المذكور ان نفس وجودنا الاعيان الخارجية
وحقيقة ان نفس الامر ووجودنا الاذهان ووجودنا العبارة ووجودنا الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة والعبارة على الاذهان والاذهان على الاعيان اعلم ان الكتابة تدل
على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا تدل على الاذهان دلالة وضعية والاذهان تدل على الاعيان
الخارجية دلالة ذاتية فكتابة القرآن الخارجية دلالة ولا دون والعبارة والذهن والاذهان دلالة ولا دون
فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الوجود

فى الخارج

فى الخارج اى الكلام النفسى ومن حيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والحدثات كالانزال
والترتيل وكونه معجزا وغير ذلك فيراد به الالفاظ الملفوظة المسموعة كما فى قولنا قرأت القرآن اى
الالفاظ الملفوظة المسموعة بمثال وجود الشيء فى العبارة والكتابة هذا معطوف على الالفاظ الملفوظ
كما فى قولنا حفظت القرآن هذا مثال وجود الشيء فى الاذهان او الخيال المنقوشة كما فى قولنا يحرم الجنب
مس القرآن هذا مثال وجود الشيء فى الكتابة ووجود الشيء فى الاعيان حقيقة ووجوده فى الاذهان
وفى الاعيان وفى الكتابة مجازا وخلق القرآن لازم من لوازم المخلوقات لان خلق الجسم والتعلق
كلام الله تعالى وهو كلام الله تعالى بكونه فى القرآن والحفظ ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو الالفاظ
دون المعنى القديم هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالمعنى كان على الكلام
النفسى والكلام اللفظى ما عرف آية الاصول ما يدل على الكلام اللفظى واللازم باطل وكذا الملزوم
فاجاب بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ عرفه آية الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول
بالتواتر وجعلوا دليل الاحكام الشرعية هو القرآن القديم هو النظم والمعنى جميعا اى مدلول اللفظ دون المعنى
القديم بدليل ان النظم من حيث الدلالة على المعنى لا يجوز والمعنى من غير اعتبار اللفظ ولا يجوز واللفظ
من غير اعتبار المعنى فلذا لا يجوز والمعنى تبع لما روى عن ابى حنيفة انه يعتبر مجرد المعنى فى حق جواز الصلوة
الصلوة خاصة واما الكلام القديم الذى هو المعنى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمى مستدل
بالكلام بقوله تعالى وسمى كلام الله تعالى وسمى كلام الله تعالى لكن لا يسمى غير الصوت والحروف
لا يكون الا بحرف والعبارة ومنه الاستاذ ابو منصور الماتريدى وهو اختيار الشيخ ابى المنصور
الماتريدى رحمه الله تعالى فى الاستدلال بالكلام الله تعالى لكن يسمى ما يدل عليه الكلام اى الكلام اصح فى قوله الكلام
غير مقول فى قوله تعالى كما قال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا يسمع بل سماعه صوت خبر او الا
على وكما نظر الى قدرة الله اى ما يدل على قدرته فى قوله تعالى صلوات الله وسلامه عليه
سمع صوتا والا على كلام استرح الى سمع الله تعالى بخلق الله تعالى فى كل جانب موت ثم لكن لما كان هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال اما غير موت ثم من الانبياء يسمع صوتا والا على كلام الله تعالى فلم

الشرعية الآية يجوز بالمعنى
لا الصوت والصوم رح

فصح بكونه كلاما فاجاب بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتابة ولكن خص باسم الكلام دون
غيره من الانبياء فلا يكلم بمثله الا بواسطة الكتابة في الكتب فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة
في المعنى القديم مجازا في الكتب لصح تسمية هذا الكلام المدلول في النظم المؤلف بعينه اي في النظم
المؤلف عن كلام الله تع بانه يقال لمن النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تع
والآيات تع فلا فائدة لقوله والآيات على فلا ذات الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا
في النظم المؤلف وفيه كما ظهر انفا فان الاخر بسم الله الرحمن الرحيم في اوايل السور وفان فانه لا يكون
الشبهة في قرآنيته وكذا من ذا وكانه في الذكر فقال انما منه فقد كفر وفي الكشاف يجاء الله الكلام
روي عن انس بن مالك انه قرأ والآيات قليلا فقيل له انما هو اقوم قيلا والآية اقوم وله في المعنى
وهذا الكلام فهم منه انما يكون كلامه يكون اذا آيت معناه فان قيل على ما ايراد هذا السؤال مما
سبق قلنا لعله يرد على قول المص وهو كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف
او لعله يرد على قول الشارح وفي وجود اما الكلام القديم الذي هو صفة الله تع لا نعم ايضا ان الكلام
حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث او لعله يرد على قول الشارح ايضا فيه تأمل يعني كلام الله
تع الآية الجميع ما يدل عليه لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث ولعله
ابتداء الكلام فلا يرد عليه شيء مما سبق من الاشكالات وايضا يرد اختار الدليل على المعجزة التحدي به التحدي
طلب المعارضة لما ظهر على الخاطب كما في قوله تع فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين الآية هو كلام الله تع حقيقة مع القطع بانه ذكر اي الدليل المعجزة والتحدي انما
يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا يصح المعارضة الصفة القديمة لانه لا يطلع على الصفة القديمة
الا بعد من عنده الله والمعارضة لا يكون الا بعد الطلاع والكتاب بعيد عن ذلك فلم يكن النظم المؤلف
المفصل كلاما حقيقة لم يكن الا مجازا والتحدي في كلام الله تع وانه الا مجاز فالتحدي لا يكون انما كلام
الله تع قلت التحقيق وانما قال التحقيق ولم يقل انه كلام الله تع مجازا لانه عند البعض حقيقة
في المعنى ومجازا في اللفظ فهو هذا المذهب بقوله والتحقيق الخ انه كلام الله تع باسم مشترك بين الكلام النفسي

القديم

القديم ومعنى الاضافة في الكلام النفسي اضافة الكلام الى الله تع كونه اي الكلام صفة الله تع وهي
اللفظ اي الحروف المفصلة من السور والآيات ومعنى الاضافة في قوله هو كلام الله تع حقيقة في
اللفظ الحروف اضافة مخلوق الى الله تع بين مخلوقين فعلى هذا يكون القول بكونه الالفاظ
حروفا ومعانيه اللفظ يحتمل ان يكون عاما يشمل بل نظم مخلوق حدث الله تع فلذا صار معجزا لا يكون
لغيره معارضة فلا يصح النقل اصلا اي ما كان كلام الله تع حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي
لا يصح فيه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه عن الله صح قوله فلا يقال الجواد الفرس بسبب
وغيره ولا يكون الا مجازا هذا الجواد بقوله وايضا المعجزة المتحدى به والتحدي الا في كلام الله تع لان
النظم المؤلف يصدق عليه بكلام الله تع بالظاهر كما وقع في عبارة بعض المشايخ رحمهم الله انه مجاز كما
اشار الى جواز ما يقال وهو انا يقال لم فلم انه لهم مشترك بين الكلام النفسي والكلام اللفظي وحقيقة
فيهما مع بعض المشايخ من اهل الحق رحمهم الله صرحوا بان كلام الله تع مجاز في الكلام اللفظي فاجاب عنه بقوله
وما وقع في عبارة بعض المشايخ رحمهم الله حاصله انه يقال انه مجاز مقول بالظاهر كما اللفظ على نوعين
الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالمستعمل في الرجل الشجاع والثاني هو الذي
وضع بمعنى ولكن يوضع آخر والمراد بالمجاز في عبارة بعض المشايخ دون المعنى الاول فان الرجل لم يفرق
بين المعنيين فاجابه ارجعا الى الآخر فساده وان فرق بينهما لم يصدر هذا السؤال فليس معناه ان يوضع
النظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اي بل بواسطة المعنى القديم النفسي اي بذاته
وتسميته اللفظ به اي بالكلام ووصفه اي وضع الكلام لذلك اي النظم المؤلف انما هو باعتبار
دلالته على المعنى القائم بالله تع في الوضع او التسمية باعتبار معنى مجازا يكون ناظما
حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي وهو بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة
والدين الى ان المعنى في قولنا ما يحكى كلام الله تع قديم ليس بصحيح في مقابلة اللفظ
حتى يراد به ان المعنى مدلول اللفظ وموضوع له في مقابلة العين اي بالذات والجوهر والمراد به اي
بالمعنى القديم ما لا يقدم بذاته في يشتمل على اللفظ والمعنى لا يلزم منهما ليس فيما بذاته كما في الصفات

ومراده هو ان مراده مما يفهم من قولهم كلامه الله تع معنى قديم ان القرآن اسم للفظ والمعنى لا
القرآن من المعنى ما يقابل الغير فيعم اللفظ ايكون اللفظ قديما في ذاته اسم حادثا في الصادر
لهما خارجا لا صلة الاسم الذي هو شامل كتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مدلول بالحقيقة لكن اللفظ على
معنيين الاول ما يقابله اللفظ ويقال هذا المعنى ان ليس بلفظ وهو ما يعبر به ويراد من اللفظ سواء
كان عينا او عرضا والمعنى الثاني ما يقابل الغير ويقال هذا المعنى ان ليس بمبين سواء كان عينا او عرضا
او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ بالمعنى هو قولهم
كلام ومعنى قديم بذاته اسم تع هو المعنى الثاني ولا يلزم اتحاد اللفظ والمعنى كلاهما معنيين
فاتبين بذاته اسم تع وصفين له وهو ان القرآن اسم للفظ والمعنى قديم ان ليس قديما
لما كان زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء ان الموجود بعضها بعد بعض بل يعني
ان اللفظ القائم بذاته اسم تع ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث فانه جزء الحنابلة
للقطع بانه لا يكون التلفظ بالسين في بسم الله الا بعد التلفظ بالباء على جميع اقوالهم كما زعمت
الحنابلة ان اللفظ القائم بالنفس الذي هو اسم تع ليس بمرتب الاجزاء ان ليس بموجود متصور طابعه
البعض في نفسه اصلا في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء ولم يكن حادثا كالقائم بنفس الحافظ من غير
ترتب الاجزاء وتقدم البعض على الجزء الترتب انما يحصل في التلفظ والقرآن لعدم مساعدة
موافق الالة وهذا ان كون اللفظ قائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب
انما يحصل في التلفظ معنى قولهم القرآن قديم والقرآن حادث يعني انهم لم يريدوا بالقرآن
مقابل اللفظ كما زعمت البعض بل اراد نفس اللفظ فاللفظ القائم بذاته اسم تع قديم والكلام
نفس قديم بمعناه واللفظ القائم بالسنتنا مخلوق وحادث واما القائم ان اللفظ بذاته اسم تع
مرتب فيه ان في القائم بذاته اسم تع حتى ان من سمع كلامه يجد غير مرتب الاجزاء لعدم الاختيار لا
الالة هذا الحالة كور حاصل كلامه ايضا بعض المحققين وهذا حاصل كلامه وهو صحيح لمن تعقل
لفظا ما من لفظ بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المتخيلة المشروطة وجود بعضها الحروف

بعض هذا البعض هذا الشعر بان الكلام اسم تع لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده تع الشرائط
وجود البعض الحروف جملة بعض الاشياء مركبة منها سلم عند الحنفية ولا يلزم الكلام غير مؤلف من الالفاظ
المرتبة الذي هو عليه لفظ القائم بالنفس وتعين الاول والحال هذا الكلام اسم تع كذلك البعض ولا
عند الله والدين لا يتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كونه ما صور الحروف مجردة مرتسمة في
خياله اي الحافظ النفسانية اي الصورة الحروف كما ان الكلام القائم بنفس الحافظ كلاما ما لا
الا يتعقل لفظا مسموعا خارجا بالنفس بل ما تعقل هو المعنى والحروف المتخيلة بحيث اذا ذكرت
كان مسموعا قبل قيام اللفظ المسموع بالنفس ومعقول الجوهر قدرة الحق لو بل واقع فانه لكما
الساكن اذا ارتفع الحركة وذكر الطب يسمع من قبله الزندات ساكنا لكنه يسمع حركة الاخر
ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قادر كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجرد الامثال والتكوين
وجود المعنى الذي يعبر عنه ان التكوين بالفعل والتكوين والتخليق والايجاد والاحداث والا
وكذا كما باخراج المعدوم من العدم الى الوجود بحقيقة الحقيقة فيه صفة حقيقية مغايرة للعلم
والقدرة والارادة وفسره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وغيره اعنه بالخلق و
التخليق وكذا والظاهر من هذه العبارة كونه صفة اضافية لا تخليق عن التكوين لكنهم الزاد وابها
مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود و
يدل عليه الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام
فخر الرازي ان كان تاثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجود
يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الواجب لا اختيار له ينافي الاختيار راجع الى القسم
الاول صفة اسم تع لا طباق الثاني العقل والنقل من الانبياء عم على ان خالق للعالم كقوله تع
فانه كل شيء قادر وهو على كل شيء وكيل لا يكون مكونا لا العالم وامتناع اطلاق الخالق على الكلام
المشتق اي الخالق والمكون على الشيء من غير ان يكون ما خالقا اي الخلق والتكوين وصار خالقا
به اي بالشيء الذي هو التكوين الذي والمكون حادث ومكونه بان ايجاد الخلق وجود كل موجود وكون

الآن ما في وقت وجوده ونظيره هذا رجل قال لامرأته في شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق
صار الرجل في الحال مطلق ولم يطلق المرأة مطلقة في الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق
من طلق في شعبان بالطبع في شعبان بل اراد ظهور فعله في رمضان لوجوه الاول ان الوجه
الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لانه تعالى كامل
والكامل انما يتم وصفه اذا صدر ذاته في كلام الازلي بانه خالق للعالم لكن في خالق اسم الكمال والتمام
جاء بمعنى اسم عليه بان الاطلاق في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كقوله تعالى فكم جاء الا ضعيفا الآية بل اضافة
اسم الخالق الى المخلوقات انما يكون اذا كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب حتى يصح الوصف ولو كان ثابتا قبله
او بعده بصيغة الماضي والمستقبل والعدول الى المجاز اذا لم يجز الى الحقيقة واللازم باطل
اي الكذب والعدول الى المجاز بطلان الكذب ظاهر لان اسم خالق حقيقة في محض العدم فوارشابه الحدث
فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وهما سالم يتعذر الحقيقة وكذا اللزوم
وهو انه لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل اي الخالق فيما يستقبل والقادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة من يستعمل الى المجاز كما لزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة على انه لو صح ما ذكرتم
لجاز اطلاق اسم الله تعالى بمعنى القادر على الخلق لجواز اطلاق كل ما يتعذر وهو باطل اجماعا
ربما الفقه ما من الاعراض هذا بناء على ان اطلاق كل مشتق يتعذر على ما قدر المشتق منه في حق
القادر على السواد والاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد فكيف انه لجواز العقل مسلم
والشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم باطل وهو جواز اطلاق ما يتعذر عليه من الاعراض وكذا المدرك
وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق وان لست نزاع التكوين لو كان حادثا فاما ان يكون بين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان تكوين التأثير بين الاثر الحاصل منه بطل
بل حقيقة يرجع الى السبب تكوين التكوين ويلزم منه ان يتحد التكوين بالمتكون لان تكون العالم لا يكون
العالم مستلزم التسلسل والمستلزم للمحال محال وان تكون العالم بعد وانما بعد وتكونا آخر
فيتسلسل جاز ان يكون حادثا اي تكوين الاول من التكوين الثاني والاول باطل وفيه تعطيل التسلسل من دون تعطيل

لا يكون

لا يكون

لا يكون

فلم يكن القدرة مبدأ التعلق وقال انه نسبة الى وجود الكون والكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احدهما بين الوجود والعدم وهو مستدل الفلاسفة بحدوث الكون
بانه لا يتصور بدون الكون لان الكون نسبة بين المكون والمكون والنسبة لا يتحقق بدون
المنتسبين كالضرب بدون المضروب فلو كان الكون قديما لزم قدم المكون وهو ح بناء
جواز الايجاب بقوله وهو اي الكون مكونيته اي تخليق الله تعالى العالم ولكل جزء من اجزائه اجزاء
العالم كالمتفرق والعقول والهيولى والصورة وغيرها لا في الازل بل بوقت وجوده اي العالم بين
لانه لزم من قدم الكون قدم المكون وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق الكون للمكون اختياريا وكيف
كان مع العلم والقدرة على حسب علمه وارادته اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجد في وقته فالكون بمعنى الازلي
وابدي والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الذاتية التي لا يلزم من
قدمها اي قدم الصفات قدم متعلقاتها لكون اي تعلق الصفات حادثة متعلق على موجود وقت تعلقه
وكونه بين الازل كمن يجيء انسانا يوم السبت فيسر كما حتى يخرج يوم الجمعة كان الخارج قائما من يوم السبت
وان ظهر اشراطه انه يوم الجمعة هكذا هذا اي هو الحق تحقيق ما قال وقائل هذا القول صاحب الاصول
الصابوني وقد ذكر صاحب البدائع ان علم الله تعالى بذاته الذي او صفة من صفاته لزم
تعطيل الصانع واستناد تحقق الحوادث من الموجود وهو ح وان تعلق اي ان تعلق وجود العالم بذاته
شيء او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك اي التعليق قدم ما يتعلق وجوده به والثاني باطل
راجع الى الظاهر وهو جواب عن العالم والضمير في به الى الله تعالى فيلزم قدم العالم وهو باطل لانه ثبت
بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث علم ان اهل السنة والجماعة لا يقولون بتعلق وجود العالم بهذا الامر
وهو كثير بل وجوده مستقل بخلق الله تعالى وايجاده وكان قدرته على ذلك اولا لا كذا الله تعالى وصفة
مع الله والكون المتعلق به اي بالمكون فيكون التقسيم الاولان باطلان فتعين القسم الثالث لكون
الدليل من قبيل السبر والتقسيم واما بقاء هذا الاشارة الى جواب شبهتهم في الله والكون وهو ان يقال ان
الكون لو كان ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يقتضي قدم المكون من ان الله تعالى يتعلق

بوجود

وجود بالمكون فقول بحدوث اي الكون فكيف يلزم قدم العالم اذا القديم حالا يتعلق وجوده بالغير
واي شيء حادث يتعلق به بالغير فتنبه تنظر قوله وما بالا يستند اي فيه نظر لان هذا الحد كورة تفسير
القديم والحادث بمعنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة حاصل الكلام 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 فالحدوث اي الزماني ما لوجوده ابتداء اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
اي ما لا يكون لوجوده ابتداء كما يجب وجوده تعالى وجود اي وجود المكون بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى جواز ان يكون محتاجا الى الغير صادر عنه اي عن الغير وانما يتبرأ به اي به وانما الغير ولم يلزم
قدم العالم كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه الزماني الجبلي في قدمه عايد الى اللفظ حاصل ادعوا الحكماء
كالهيولى مثلا القسم هذا الفظ اي عن الاستفهام في انه استفهام منه ونوعا ومنه ما منتفي
وعند البعض بكسر الدال المهملة هو لغة وجوز كسره عند الاشباع هذا جواب عن قول القائل
وهو لم يكون القول بتعلق وجود المكون بالمكون قول الحدوث والزمان اصلا على تفسير المتكلمين القدم
واي شيء فاجاب بقوله نعم يعني ان القول بتعلق وجود المكون بالمكون هو القول بحدوث الزمان اذا
كان العالم صادرا بالاختيار اذا يتبين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كما ذهب اليه اي ثم صح
دون الايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب
هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والتبريد
من الثلج بدليل انه يتوقف على الله والعالم انما يتعلق بينهما وبين ارادة الله والعالم كونه اثر الخلق
في الايجاد لكان يحدوث على الاختيار والا لكان الله تعالى عند عدم يتوقف على كونه الصانع فاعلا مختارا فيلزم الدور
على الدليل الذي يتوقف على الله والعالم لزم الدور كما ان القول هذا جواب اذا يتعلق وجود اي المكون بالمكون
اي يتوقف لا يحدوث لانه ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان المكون اذا كان محتاجا الى موجود مختار
يلزم ان يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حال عدم القصد والاختيار والا لزم تحصيل
الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجود بالقصد والاختيار ومن هنا اي من اجل

كون الصانع تع فاعلا مختارا وكونه آخر كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقبل ان يجرد خلقه
بالغير لا استلزام الحكم بالمعنى الذي قصده المتكلمين ان التشخيص التصرف عن ما على كل غير من ان غير
العالم تعالى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء العالم ابدا والا ان وان لم يكن الرد بالى
هذا المعنى كما كان رد اذهم ان الفلسفة انما يقولون بقدمها او بقدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم كونه بالغير اي لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير والحاصل ان حاصل كلام الشارح
وهو كونه للعالم الخ انه لا يتصور الكون بدون وجود المكون وان وزانه معه
هذا معطوف على انه لا يتصور اي وزان الكون مع المكون وزان القرب مع المقرب فان القرب
صفة اضافية اي متصورة بالقياس الى الغير لا يتصور بدونه المضاف فان المعنى القائم والمقرب
والكون صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة الخ هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والصفة
مع الموصوف محل مجرد صفة الاضافة لا تعينها اي لا تعين الاضافة مع لو كانت الصفة عينها
او لو كانت الصفة عين الاضافة على ما وقع في عبارة الشارح لزم وجود الشيء على عين عدمه
والمحقق من المتكلمين على انه من الاضافات لكان العقل هذا ايضا لو تحقق بدون المكون
والا لكان القدم وهي لان الكون اذا كان غير الاضافة والاضافة لا تحقق بدونها فيتعين
فلا يندفع بما يقال اي لا يندفع هذا القول بما وقع في عبارة الشارح من ان الكون عين
الاضافة الخ هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ووزان الكون ووزان القرب مع المقرب
في لا يوجد الكون بدون المكون بخلاف كونه ان لهما من ان القرب صفة مستحيل البقاء فلا يتعلق
بالمعدوم هذا تعليل مقدم ووجه الا ما له من وجود المعدوم معه اي مع القرب اذ لو كان متعلقا
لا تقدم هذا اي القرب لان الموصوف لا يقع زمانين بخلاف الكون فانه يقبل البقاء ازلي وابدي دائم حتى
الى وجود المعدوم فحاصل الفرق بان القرب صفة مستحيل البقاء والكون صفة واجبة البقاء
والصفة التي مستحيل البقاء لا يوجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء وهو اي الكون
غير المكون عندنا اي عند اهل السنة اي عند عدم خلاف المعتزلة والمعنى انه شيء هو غير واحد

والمعتزلة

والمعنى انه قوله تع هذا خلق تع فاروني ما ذا خلق الذين من دونه وكذا قوله تع انا خلقناهم
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لقوم يتفكرون الآية وكذا في المعارف بقوله اجمع خلق
عظيم يريدون به المخلوق اجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شائع
لان الفعل جاء بمعنى المفعول اي المكون بالضرورة وفيه نظر لان الكون بمعنى نفس الفعل لا بمعنى
مع القرب وهو والا كل مع الا كل ولانه لو كان اي الكون بمعنى نفس المكون لزم ان يكون المكون مخلوقا
فيلزم ان يكون الكون ضرورة هذا او بطل الملازمة اي المكون مكون بالكون اي بسبب الكون
بعد عينه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع تع وهو ح اذا كان المكون مكونا مخلوقا فيلزم
فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والحاصل ان الكون اذا كان غير المكون لم يتم بدونه
وان لم يكن فيا جاز ولم يكن مكونا لان المكون من قام به الكون والكون ليس بقائم به
لعدم تحققه الخ فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه وان لا يكون المخلوق متعلق بالصانع
انه هو اي العالم وقادر عليه اي على العالم من غير صنع وتأثير فيه اي في العالم ضرورة مكونا اي العالم
بنفسه هذا اي عدم الخالق والعالم لا يوجب كونه اي الخالق قائما بالعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بانه
اي الخالق قائم للعالم وصانعه هذا الخلق اي عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان عدم
تعلق اي العالم بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا لا يستلزم اي لا يوجب
اي لا يستلزم تع وان لا يكون الصانع مكونا ضرورة انه لا يمنع المكون الا من قام به الكون اي الصنع
بانه راجع الى الفظ من ان الكون اذا كان غير المكون لا يكون قائما بذاته اي الصانع لان المكون غير قائم
به اي الصانع والكون غير المكون فلا يكون الكون قائما بذاته اي الصانع وان يصح القول بانه خالق
هذا الحجر عبد وهذا الحجر خالق السواد لان المكون الكون الذي هو غير الكون وهو قائم به هو السواد
ومكونا لان المكون من قام به الكون وهو كان غير السواد لكان قائما بالعبد والذي هو نفس الحجر
فيكون قائما به وكذا الحجر اذا صح ان الخالق والعبد الا من قام به الخلق والسواد والذي هو نفس الحجر
والعبد واحد محمدا واحد وهو الحجر لان الكون بمعنى المكون بحسب الغرض والخالق والكون واحد

لغاية

يكون الايجاد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه موجود لقيام الايجاد به لم يمكن ان يوصف
بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم يتصف اصح بانه شهود لان الشيء ولم يقم به لا يمكن ان
يوصف بانه مكون لان التكوين لم يقم به وهذا كله اي المذكور من الدليل على كون التكوين مغايرا
للمكون تنبيه وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر
بديهي فلا يحتاج الى الدليل فالحاجة الى المذكور من الدليل فاجابه بقوله وهذا كله تنبيه
على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتفطن لمثال هذا الباب
ان كون التكوين عين المكون او غيره ولا يتسرع الى الحكم بالتباين وهم مغايرة وان
من علماء الاصول اي علماء علم اصول الكلام ما يكون هذا مفعول يسبب سبحانه بديهية ظاهرة
على امنه الضرورة له عايد الى لفظ من او في غير بحثه او في منقلبة من ولانه مساو لزيد نوا فاذا
بل يطلب بالنظر والكلام العاقل بالتكوين غير المكون تخيلا يصطلح مثل النزاع الحق وقد ذلك
العقلاء ادم فانه من قال هذا ايجاد الخلق التكوين غير المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا ليس
ههنا اي عند فعل الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول وربما يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو اي التكوين باعتبار اي كيف العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج وعلى هذا القدر في العلم ايضا وعلى المعنى الثاني اذا العالم
اذا علم شيئا ليس هناك في الخارج الا العالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبره العقل وكذا الفاعل
المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه دفع كثير من العقائد الاسلامية
ولم يرد الى من قال ان التكوين غير المكون ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون بل
يلزم الحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وبناء على آخر وهو ان مفهوم
ما صدر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة الخ هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود
فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج فاجابه الشارح ان المفهوم من هذا المقام ان
التكوين عبارة عن تلك الصفة الاضافية وما هذا الا تناقض صريح اليوم الثاني يقال هذا الكلام

بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما صدر بناء على ان قول من قال ان صفة
حقيقية مغايرة للاضافات فاجابه بقوله الخ فلا تناقض لاختلاف الجهة وهذا اي قول من قال
ان التكوين عين المكون كان بشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل هذا الكلام نظر ام لا قلت
من عند نفسك فاجابه بقوله وهذا اي هذا الكلام نظر ولم ينقل من عند غيره كما يقال ان الوجود
عين الماهية في الخارج يعني ان الوجود في الخارج يتحقق ويعارضه الى الماهية المعبر بالوجود وتحقق
آخر صريح يحققها اي الوجود والماهية اصلي الفاعل والمقبول كالجسم اي الفاعل والسواد اي
المقبول بل الماهية اذا وجدت تكون اي الوجود والماهية كثيرا يعتبر في العقل يعني ان العقل
اذا لاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية بالنسبة هو هو والوجود كونها في الاعيان فيجوز
ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر وبالعكس فلا يتم اي اذا كان مراد من قال ان التكوين
عين المكون ما ذكر من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الرأي اي رأي من قال ان التكوين
عين المكون الا باثبات ان يكون الايجاد وصدور ما عن الصانع بنوع قيام صفة حقيقية هي التكوين
قائمة بالله تعالى اي بذاته تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية يكون موجودا في الازل فاجابه بقوله فلا
يكون وجودها مغايرا لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخارج مغايرة
للقدرة والارادة لان القدرة لا تختص بطرفي الايجاد بل يتحقق في الطرفين بنصف الايجاد و
العدم ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين بناء الاوقات والتحقيق اي تحقيق في التكوين
اي تعلق القدرة على وفق الارادة الوجود المقدور لوقت وجوده اي المقدور اذا تسلم اي تعلق
القدرة يسمى اي التعلق ايجادا اي ايجابا للمقدور واذا تسلم القادر يسمى خلقا والتكوين ونحو
ذلك اي الايجاد والقدرة فحقيقة التكوين كونه الله اي الله تعالى بحيث تعلقت
قدرته اي قدرة الله تعالى بوجود المقدور لوقته اي وقت المقدور ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات وجه الزرقة والحيوة والموت وغيرها خصوصيات الافعال هذا فاعل يتحقق كالشرب
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك لما لا يطاق يتناول لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة

لما القدرة

والخلق صفة الله تعالى كيف يتحد ان لا نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الله تعالى والتغاير
اعتباري وحاصله وظهر منه ان قوله وحقيقته كونه الله تعالى بحيث يحصل ما لا حاجة اليه واما كونه كاملا بذلك
اي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقية ازلية فما نقول به بعض علماء ما وراء النهر
تغيرا للقدماء ابدا وانما يكون مغايرة في الوجود والاقرب الى الحق ما ذهب اليه المحققون منهم اي من
علماء ما وراء النهر وهو انه صريح الكلام الكفوين فان اي الكفوين ان تعلق بالكون حقيقي
اقتضاء وبالقوة اعانة وبالصدور تصوير او بالترزيق فالترزيق الا غير ذلك فالكل كفوا واما الا
لخصوص اي لخصوص الكفوين من الترزيق والتصوير وغيرهما بخصوصية التعلق اعلم انه يعلم من
تحقيق هذا الكلام ان الكفوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن
تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده لكونه من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات
الحقيقية كما ذهب الشيخ واتباعهم والمذهب الثاني ان كل واحد منها صفة حقيقية ازلية
قائمة بذاته تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض
مشايخ ما وراء النهر والمذهب الثالث هو ان الكفوين صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ازلية وان
الترزيق والتصوير والاعانة تحصل من تعلق الكفوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى
الحق من هذه المذاهب الثلثة هو المذهب الثالث دون الاول والثاني والارادة اورد الارادة
عقيب الكفوين اذ الكفوين بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتنبيه على كونه
مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت الكفوين صفة تعالى ازلية قائمة
بذاته تعالى كمرة ذلك هذا وجه حسن سؤال مقدر وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى
يعلم مما سبق فالحاجة الى ذكره فائدته بعد ذكر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة
قائمة بذاته تعالى يقتضي تخصيص المكون بوجه دون وجه اي الوجود دون وجه اي العدم في وقت اي في الحال
دون وقت اي في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على
السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكون بوجه دون وجه وبوقت دون وقت اخر لا كما زعمت

الفلاسفة من ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار وشبهة الفلاسفة من الارادة
اذا تحققت فلا يخلو من ان يكون حادثة او قديمة وكلاهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث والا
لما يرد على تصفه بذلك والوقت وتعلقها حادثة فما يلزم من زوال القديم بلا زوال الحادث وا
ان لما كان زعمت الحنابلة من ان صريح بذاته لا بصفة ثابتة بصفة الارادة والمشيئة وبعض
المعتزلة ان لما كان 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 قدم المراد وهو
والجواب عنه ما مر فافهم من ان الارادة حادثة لا في محل بل بذاته فان تمكن الارادة لو حدثت اما
بالله تعالى اي مريدا بذاته فان قال بذاته لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة حادثة تحتاج
لا في محل فان قال بالله تعالى اي مريدا بارادة اي بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون
مجبورا في الحدوث فان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهو باطل
بما مر وان قال حادثة يجوز السؤال والكرامية اي لما كان زعمت الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة
في ذاته لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو ممتنع والجواب ان المحال هو تعدد الذوات لا
الصفات مع ان الدليل على ما ذكرتم من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى الا بانا لما
باثبات الصفة الارادة والمشيئة تنزيها ورد على النجارية مع القطع بلزوم قيام صفة الحق تعالى
على بعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى رد على الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده
على الوجه الاكمل والوضع الاصح دليل قدرة نظام العالم مبتدا خبره دليل على كونه صانعا قادرا
مختارا رد على الفلاسفة وكذا حدوثه اي حدوث كذلك حدوث العالم دليل على كونه صانعا فاعلا
مختارا اذ لو كان صانعه اي صانع العالم موجبا بالذات لزم قدمه اي قدم العالم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن
العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترك ورؤية الله تعالى بعين الانكشاف
التام بالبصر وهو الانكشاف بعين الثبات اي ادراك الشيء كما هو اي كما هو حقه بالتمام والكمال

وآل
النجارية

تعدد
ذاته

رؤية

بحالة البصر وانكشاف الاشياء له فاذا نظر الى البدر ثم غمض العين فلا شك في ان ذاته
ذاته البدر وانه مشكوف له بذاته الى الذي كشفه له انكشاف ذاته البدر حال النظر اليه اي الى البدر ثم
والكل من حال الاغماض ولنا بالنسبة اليه اي البدر في آن يعني النظر حالة محضة عنه بالكشف بالرؤية
غير الرؤية غير العلم بالكنه فانا من نرى الا نعرف كنهه فلذا قال ان الشيء ما عرفناك حق معرفتك يا
معروف وما عبدناك حق عبادتك يا معبود واحد يشرح حصول لبيان الكمال واما ان الرؤية اقوى
الوجوه الادراكية بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تمدح المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يمدحون ودوا بمعرفته
قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه ولا يخ كونه اقوى من الكنه كما هو الظاهر جائزة في العقل يعني
ان العقل اذا فرض ان اذا وجد من العلم بالشيء ونفسه اي مع ذاته حاكم بامتناع رؤيته او رؤية الباري تعالى
بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجواز ما هو الظاهر لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كان لنا في العلم بالنصوص
المفيدة بوضوح الرؤية بتقريرها فانه واجبة بالعقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها
سرها فان الحكم بالامتناع فالاصل بالنصوص العقلية والا فلا يجعل كلام المص رح ظاهرا في حكم
بجواز الرؤية بالنسبة لعبيد اهل السنة والجماعة مع ان الحكم ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو غير الامكان
عقلا ما لم يقم برهان على الامتناع عقلا مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع وهذا القدر ضروري فان امكان
الرؤية قد ادعى الامتناع ان امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والنصيرية والخوارج فعلى هذا فان
اهل الحق اي اهل السنة والجماعة رد على ما الرؤية بوجه من الوجوه يعني بتقدير الاول اي اثبات رؤية
الاعيان اي الجسم والجوهر والعرض الا الاعراض والاكثر الاقسام عند الدهرية رؤية الاعيان وان يعني
بانها الطول والعرض وغيرها فالمراد دون الجوهر المجردة به واما لم يقل فالمراد هو الجوهر لان
غيرها يعني والاعراض اما السواد والبياض ضرورة انا نعرف بالبصر من جسم كالسماء مثلا وجسم كالارض
مثلا وبين عرض كالبياض مثلا وعرض كالسواد فلا بد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين
الاعيان والاعراض غير الرؤية بتعلق بالجسم والجوهر والعرض والا يجوز ان يكون رؤية الجسم كونه جسما وعلة
رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الشيء بالعلة المختلفة ممتنع وهو ان العلة لما الوجود
العرض كونه

اولى

والعدم وذاك الامكان ان الرابع يشترك بينها اي بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والجسم
والاعراض فيدل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من النعم مشتركا بينهما جوابه
ان المراد بعلة الرؤية مطلقا ما تقدم ولا نسلم ان المرئي من زيد في موضعين واحد وكل من
المقابلة والتحيز مختلف فيهما من المرئي فيه واما كون من النعم فان سبب كالامكان مثلا فهو كما
قلت وعبارة هذا ايضا عدم جواز الحشر والا كان الوجود بعد العدم والامكان بعد
عدم ضرورة الوجود والعدم اي بسبب الضرورة عن الطرفين فلا مدخل للعدم في العلية لانه علة
الشيء لا بد وان يكون موجودة فلا يكون ذاتي علة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
العدم لا يصح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن سلب طرفي الوجود والعدم او كفظ
العدم من درجة ما لا اعتبار في الوجود ونفس الوجود والا فهو منه وهو كونه الشيء في الاعيان فوصف
مشترك بين وجود الواجب وجود الممكن وهو اي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان
والاعراض فيصح ان يكون اي الوجود من تحقيق علة الصحة اي علة صحة الرؤية وهي اي العلة الوجود
ويتوقف الا وفيه اشكال اي مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا
بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع مع جواز ان يكون كونه الشيء ممكنا شرطا للرؤية او كونه الشيء
وتحقيقا لها فاعلم ان الرؤية بقوله ويتوقف امتناعها اي الرؤية على ثبوت كونه الشيء من خواص ممكن
شرطا وهو الشيء عن الرؤية بان يكون ذاته مع مقابلة للرؤية فانتفاء شرط ابطلها او حصولها
من موانعها لانه يناسب الرؤية وهذا التقدير يندفع السؤال وهو انه لا يلزم ان علة الرؤية مع الوجود
لا الشيء والامكان لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تع لاجل فقد شرط الوجود مانع ودفعه ان
الحكم كما يعتبر في كيفية حصول المقتضي فقد يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فعلى هذا
فاعلم الرؤية لفقدان شرط الوجود ومانع كذا يصح ان يرى سائر الموجودات الممكنة فالعلة هذا
تابعة بعد الوجود كان الوجود علة الرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات
غير مرئي لنا والمقدم كان باطلا اللازم يستلزم بطلان الملزوم فالجواب منه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات

او من نفي اولى الواجب ما طابق

73

من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الملك والجن والارواح وانما لا يرى بناء
على ان الله تع لم يجعل في العين رؤيتها اي الموجودات بطريق خرق العادة لا بانه تع امتنع رؤيته
وكذلك كان الهيرة في الغار والخافق في الليل ونحن لا نراهما والمجوس يرى الجن ونحن لا نراها
وانتم عدم يرى جبرائيل عدم ولا يراه الصحابة رضوان الله تع عدم الانا دراكا للعدوم الحقيقة
فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء المذكورة بالغير لا بالذات وبين اهل السنة فقد بان صحة عدمية لا
عبارة عن عدم الوجود والامتناع لان المراد منه الممكن المعدوم اي بان صحة الرؤية عدمية لا ذاتية
عن امكان الرؤية فلا يصلح علة مشتركة اي لا نم ان صحة الرؤية تصلح علة لانها امر عدمي والامر
العدمي لا يصلح العلة لانه لا قضاء من ذات الامر الوجودي فلا يكون الوجود ولا يجوز علة لصحة الرؤية
ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي ولو سلم ان الامر العدمي يصلح علة لكن لا نم انه
لا يجوز ان يكون المشترك من الجهة المشتركة وانما يلزم ذلك لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص اما لو
بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل المشتركة كما ان المختلف واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز
ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة
للنار والنار واحدة بالنوع والرؤية من الواحد النوعي يعلل بعلل مختلفة فتكون علة الرؤية خصوصية
الجوهر العرض المشتركة في الرؤية علة مشتركة فلا يلزم من كونه علة الرؤية بالاعيان والاعراض
هو الوجود كونه علة لرؤية الصانع تع ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي اي ولو سلم ان صحة الرؤية
علة مشتركة لكن لا نم انه يكون علة وجودية لانها عدمية ينبغي ان يكون علة عدمية كالعدم والا
فلا يلزم من كون الباري تع مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث والامكان ولو سلم فلا نم ان المشترك
الوجود بل وجود كل شيء عينه ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن
لا نم ان الوجود المشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ ابي الحسن
الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تع صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن لا نم
ان الوجود من المذاهب الثلثة المذهب الاول ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا او ممكنا امر زائد

العلة

عليه

عليه يكون الوجود والمطلق مشتركا بين كل الوجودات اي صلة الشيء اي وجود كل شيء ومعقولا بالنظر
الى عينه وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان الوجود الواجب عينه ووجود الممكن وجود امر زائد
عليه يكون المطلق مشتركا بينهما لكن الوجود الواجب عينه وهو مذهب الحكماء والمذهب الثالث
ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك بل المعنوي لا يكون
بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده ان الوجود وجود الشيء لا يكون
الشيء ثابتا عينا لانه معدوم والمعدوم ثابت والوجود والماهية الثابت مشتركان بين الماهيات بل الوجود والماهية
الاول فيتميز ما اشتراك بين الشيخ وبين الاول وبين هذا اعلم انظيا لانه مرآة من قال ان وجود كل شيء زائد
عليه هو الوجود بمعنى كون الشيء في الاعيان وهو من قال ان وجود كل شيء عينه هو الوجود بمعنى ذاته
وفي الواجب عينه بالحقيقة وبالعلة متعلق الرؤية والقابل لها اي لرؤية والا فقارة لزوم كونه المتعلق
الرؤية وجوده بالعلة القابل لا يكون الا وجودا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم مثلا او
مثلا او غيره وفي يجوز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا للمشتركة لانا ذكرنا اولا فعلى له وقيل
اصله او الى هذا والا فاجابت حمزة وذلك تحقيقا عن قياس او الى فقلت حمزة واوا واذا غنت ما
ما مصدرية بخلاف بعيد الحاكم كما منه الشيخ جوهرية اي الشخص الغائب يعني ان المرآة اولا هو
الجوهرية المطلق دون خصوصية جوهرية او عرضية بل الباري تع ولكن ثانيا دون خصوصية
جوهرية او عرضية او ثالثة او غيرهما وكذلك فلو كانت العلة الصحة الرؤية مع الخصوصية
لزم ان الباري تع مالا يجب خصوصية فالتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة الصحة الرؤية
ليست الا جوهرية ثانيا وبعد رؤية الله الشيخ برؤية والله متعلقة جوهرية قد يقول على تفصيل
الى ما فيه من الجوهر والاعراض وقد لا تقدر على تفصيل فان الرؤية تحصل اولا كلية ثم الاصل
التفصيل فتفصيل الرؤية هو كون الشيء جوهرية ثانية مسافة بل متعلقها هو الجوهرية المحض بحيث
يكون الكلي بلا ثانية ثم ان العلة خصوص وبه من حيث انه زيد وعمرو كذلك كما عرفت و
جوهرية الجوهر وجوهرية بعد ما قبل ان الوجود من المفهومات لا يكون رؤية العقل وكثرة الاجزاء جوهرية

لو ض

ناظرون لبسبق الاعتراض وفيه ان في الجواز نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية من الجهة
بتوهم ان الجهة من الاعراض لا هو وما والجهة ليست مشتركة لا لا ان اسم يجسم في
لا يكون الا جسما من ابدا من غير اعتبار خصوصية وتقدير الا ان الدليل المثبت على صحة الرؤية
ان موسى عم جاز ان يسئل من الجهة رسله اذا حاقته فهو مثل اعطى فهو معطى وتبين بنفي
من ملكه جسما اذا تحقق مشبه فوجه الحد به من هذا المعنى لكنه اضطربا وعرفا وقت الجلوس فاذا
اوفى موسى به له من النار لنشأ من تحت سكونها وانضمام ما قبلها وموسى الى عم لا يقتضي علم
باستحالة الاجل وانما يستحق موسى الحد به قد سأل الرؤية من ربه تع في الدنيا بقوله رب ارني
انظر اليك حاضرا عالما به بجواز الامر فقال ارتقاء ثم المعنى ان ذلك انظر اليك اي قد سمعت كلامك
فانا احب ان ربك وكانه ربه حصة اسمع بان يسمع كلامه مما غيرا يكون بينهما الله قال لن ترى
طالبا ارادة الله تع ان يكلم موسى عم اسمعه الى الارض فلم يسمع فرسخ خلاف موسى عم من الطلب
طرد عنه شيئا فشيئا وفر عنه بعد ان ارتفع وبعد عنه مكانا ثم قال الله تع وكشف له السماء
فرار الملائكة فيها فاخ الرؤية وراى العرش بارزا وكان بعد ذلك يستطيع ان ينظر اليه ما عليه
وجهه من النور ولم يزل ما وجهه يرتفع حتى مات فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه اي طلب موسى عم
جهلا انه لم يكن موسى عم عالما بامتناع الرؤية بما يجوز في ذات الله تع وما لا يجوز ان كان عالما
بامتناع الرؤية فانت المعتزلة الجهل لبعض احوال الانبياء فاذا علم وجدانه وشرعيته الخ ما اوامر
ونواهيه رد عليهم بان جهل الشيء عدم العلم بما يمتنع عليه تع بدعة شنعاء او سفه او عبث والعبث
في اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا فهو عابث وذلك معبوث اي لا يجب بما لا يعبث كل لعب لا فائدة
فيه فهو عبث وما كان فيه فائدة فهو ليس من السفه الخفة ومنه زمان عبث اي خفيف او عبث
وطلب المحال والانبياء منزهون عن ذلك لان طلب المستحيل من الانبياء اي لا يكفر صاحبه
الجهل بالله تع ولذلك رد بقول الله تع لن ترانى يا موسى دون لن اراك وما اريك ومن الكيفية
على انه فاحش رؤية الله تع فلا تقع مدح الرائي ولم يوجد فيه جواز الله تع على الرؤية بالنظر

الجبل بالوضع فان استقر مكانه فسوف ترانى الآية ان الجبل يدك ويتكسر الذي هو حكم وهو الجبل قوله
تع فان استقر مكانه اي سكت وثبت فسوف ترانى وان لم يستقر مكانه فانى لا تطيق رؤيتي واما قوله تع لن
ترانى فلكونه صلة لتأبيد ما في لن كما في قوله تع على الجبل اليوم انبأ الآية فرقا بالبيوم وانما ابهم
الوقت تنبيها على ان الآخرة يوم لا يوم الدنيا لان دار الآخرة بدل عليه قوله تع ولن يتمنوه الآية اي لن
يتمنى الكفار الله بما قدمت ايديهم غير اخراهم بتمنى الله في دار الآخرة وتمنى الكفار لا يقتضي عليهم
الله وجواز استقرار الجبل امر ممكن فالمعلق بالممكن ممكن والاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت
المعلق به واي لا يثبت الا مع من التعليق الممكن حاصل قوله وان الله تع علق الرؤية باستقرار الجبل
او وجوده بقوله تع ما كانت موسى عم عند سؤال الرؤية كما كانت دعاء بانه من الفرق بين
الطلب بقوله موسى عم ما في من التعليق في السؤال الآتي لانه هذا له كان جهلا بربه لبلغ مرتبة الكفر بل
علق رؤيته على الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه ليكون الرؤية ممكنة لانا المعلق بالممكن ممكن فان
امكان الشرط لا امكان المشروط وقد اعتبر صحيح وجوده اقتدا بالرؤية الوجوه ان
سؤال موسى عم كان لاجل قومه ان يكيت خلقه اجل مصدر اجل شرا اذا جنا استعمل في تعليل الجنا
ثم استعمل في كل تعليل لا رجل امكان الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول حيث قالوا ان
كلمه ولكن الكلام فانى المعتبر عنه ان الخ تأكيدا وتشديدا وهو صرف ما يحتمل عنه بسبب وبه التعليل
في الدرر ان الرؤية بين عنه وفي رواية الاخرى اصله لا انه وعند الخوارج لا فاجابت الخوارج تع ترانى
صيرورة في الدنيا بقدر تع ربه ارنى انظر اليك الآية واما اضافة الى ربه لبيان بقولها الوصال لها بالنفس
لرد المعتزلة رد لبطلان ان القوم اشتاقوا كما قالوا الاشتياق هو ان موسى عم وبانا لانهم بعد
لا رؤية الله ان المعلق عليه هو استقرار الجبل ممكن لا يمنع قوله تع فان استقر الجبل في قوله ترانى الآية
يقتضي ان الجبل سكونه واما حركته فسوف يستقر الجبل حال حركته وهو ممتنع لانه علق الرؤية باستقرار الجبل
اما حال سكونه واما حال حركته والاول ممتنع لانه علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول
الشرط الذي هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علق حال حركته وهو ممتنع وايضا بان كلامنا في كلام

ع اي معنى تعليق الممكن بالممكن

ع وهو استقرار الجبل

باب

من

هذا الاعتراض ضعيف لوجوه خلاف الظاهر لان الشخص اذا علم امتناع الشيء ثم سأل الاجل الذي
كان معلوما عادة والضرورة ان الظاهر ان ارتكابه موسى عم على خلاف الظاهر عادة القوم موسى
عم ان كانوا موسويين كما هم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب تكذيبهم و
تبرئة كبرائهم كما فعلوا بهم بعض مرتقصه على قوم يعبدون الاصنام ويقولون على عبادتهم قالوا يا موسى
اجعل لنا الها كما لهم آلهة يعبدونها فقال لهم موسى عم انكم قوم تجهلون يعني تكلمهم بغير عقل وجاهلهم
للامر فهذا الشيء ان كانوا موسويين لم يعلموا بامتناع الرؤية بل يجهلون
ان الله تعالى خطاب لنا فيخبروا لمن بعدهم والمسئلة لا يجوز قوله تعالى لن تراني على استحالة الرؤية لحمله
خطاء اذ لا يدل الامتناع على عدم الرؤية بل ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل
على استحالته فيعلم بالضرورة فيه مكابرة او تجاهل لكفه الرؤية وان كانوا كفارا لم يعتقدوا ان قوم
موسى عم ما كلهم اصلا وذلك ما يكون السؤال عبثا واستقرار حال الحركة ايضا كما ان استقرار
ما غير حال الشيء كما لكن بان يقع السكون بدل الحركة والحال اجتماع الحركة والسكون فان من قدر ان
يستقر مكانه فلكونه مرئيا الا بان وقع السكون مكان الحركة فيكون مرئيا لكان اجتماع السكون والحركة فيه
والوقوف مرئيا كما توهم المعتزلة قال بعض محققي صدر الله من ارباب الكشف ان موسى عم سلم
عليه على نبينا وعليه طلب الرؤية ذات الله تعالى مع بقاء هويته تعالى حيث قال ارني انظر اليك
مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فذات الله تعالى بقوله لن تراني مع بقاء هويته تعالى لا يحتاج ولكن انظر
الى الجبل ان استقر مكانه فسوف تراني

السنة الى الوجه حين الانتظار ثم يثبت من الشفات ولا تحل النظر على الانتظار لما يليق بها اذ الآية
مسوقة لبيان النعم والانتظار سبب للنعم لانه موجب لها واما حذف المضاف غير جائز لان النظر على
الوجه لا يجوز ان يحمل على اختيار رؤية الوجه لا على تقليب الحدقة كما الوجه مما يعبر الرؤية لانه يستلزم
والآية لبيان النعم ولا بد من اختيار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اختيار الرؤية كان اختيار
الوجه زيادة اختيار وغير جائز وهو لا يجوز اما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر صدقا رسول الله هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في البيان والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي
في الجهة وفي الخبر الصحيح وكان النبي عم اذا قال ان الله تع يأتيه يوم القيمة في صورة غير صورته التي يعرفه
فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيقول انا ربكم فيقولون
انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم اللفظ فقوله فيه كما جاء ابهم والخلف اولى بان الكلمة يتبرهم فانكر
عليه قائلوا بالصورة المحكية والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله تع لهم على صفة لا تشبه شيئا من المخلوق
فظ فيعرفونه به عرفا بالصورة المخالفة لما كانوا عليه وهذا يشهد بهذا ايضا حالة الثلث رواه
الاشعري من الاكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فهو انا الامة تابعة
لاتباع امام ولكنا اجتمعت السنة اهل الاولى في الثانية كما جاء والاجماع بين الفريقين
والثبت حركتها على الهمزة فصار اية فابدلت من الهمزة الكسرة بالكسرة حيا لاجتماع الهمزتين كما قرئ
مجتمعين على وضع الرؤية في الآخرة والآية الواردة في ذلك محمولة على ظاهر هذا الوضع لكلام الخلق
في ذلك ثم ظهرت مقالة الذين وشاعت شبهتهم وقالوا طلاقهم واقف لشبهتهم فهم من العقلاء
انهم جوزوا اشتمال الرؤية ولبيان عقلي وقالوا ان الرؤية مشروطة بكون المرئي مكان وجهة مقابلة
من الرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالعين الباصرة حكما كما في رؤية وجه المرأة المقابلة له وثبوت مسافة
بينهما اربعين الرائي والمرئي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد والا
شعاع هذا العضو عليه ولا يتوسط له بينهما من الجاهر بالرائي ولكن كما في حق الله تع والجواب
عند منع هذا الشرط بان يقال لا نسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تع لانا لا نسلم

منه كونه مرئيا بالحاسة كونه ناشرا وظاهر رؤية الله تع لانه فيكون شاهدا على الغائب وهم
وهو محض فان قلت هي لا تزال حقيقة لانا اعتقدنا انكم والرؤية بالمقابلة والانطباع وظهور
هذا السنة والجماعة رم بدونها قلت بل تزال حقيقة ذات الانكشاف من الحاصل بها هل يكون
ام لا وايضا ان الاشعار بقوله فيرى انه تع لانا مقابلة فلا بعض من ارباب المكاشفة رم ان الله
يتجلى لاهل السنة وبرهم ذاته في صفاته لانهم لا يطلقون انه يرى ذاته بل يجاب فظ قال الامام
الحبر الرازي رم في كتاب الاشارات الرؤية تفيد كشف وعلم لانه والفتح واتم من العلم فاذا كان العلم
من غير كيفية وصورة جاز ان يرى الله تع كذلك من غير كيفية وصورة العلم ازرقا مع فتح الاصل
والانفتاح ولا جهة من مقابلة او اتصال شعاع وبثوث صافية بين الرائي وبين الله تع وقياس
الغائب على الشاهد غائب لا يلزم كون هذه الشروط طالرؤية الشاهد الحس وهو الحاسة
الحاسة ان يكون نوعا للغائب عن الحس وايضا تع وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض
لا يفيد اليقين قطعا في اثبات رؤية الله تع الذي هو الحق بل انما يفيد علم ان الشكل بين يقين التمثيل لا
بان هذا في الغائب والاصغر غالبا والمشبه به شاهدا والنفي ما يكون قياسا لما هو مناقض
يجري واحاطة به فيقال الشيء اذا قدم على امثاله ويكون الاصغر فرعا والمشبه به لا يثبت الاصغر
عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية
الله تع بالكواكب الجارية في رؤية الله تع متعلق بيستدل يعني لكانت هذه الذكورة شرائط
للرؤية امتنع رؤية الله تع ايانا وفيه ان هذا الاستدلال لا نظر لانا الكلام ان البحث في الرؤية
بحاسة البصر يعني رؤية الله تع ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه بحاسة البصر ولم يلزم من عدم
هذه الشرائط وشرط الرؤية بحاسة البصر او بغير حاسة البصر فان قيل لو كانت الله تع جائزة الرؤية
هذا معارضة منا لمذهب المعتزلة وان دليلكم على جواز رؤية الله تع لكان عندنا ما يقابله والحاصل
الواو فيه للحال السلبية لوجب ان يرى في الدنيا والا وان لم يجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة او عالية وراءنا من تفتقر وجود هذه الشرائط لانا

نهاها

جاوزت

جزء

واشتراط هذه الاشياء في رؤيتنا الله تعالى
عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه
تعالى لم يذكره تع

الجبال المذكورة وان سلطه اي الكلام من خرق قوله وان سلطه اي يكون الجبل بحيث وعد
م
ه
ية
على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولا نم ايضا من عدم وجود رؤية الله تع جواز عدم رؤية
الجبل المذكور فان الرؤية عندنا بخلق الله وليس عند اصحابنا الشرائط لانه يجوز ان لا يخلق
الله تع عند اصحابنا هذه الشرائط ولو سلم وجودها فان ذلك مدفوع لانه يجوز ان لا يخلق
اختلاف الرؤية بين الحاسة والمرئية ولو سلم وجودها فالسلب ايضا عند اصحابنا الشرط كما
لا نم تمام ما نقل عن السلف ان رؤية الله تع لا يجوز في الدنيا لضعف تركيب اعيننا وكونه ذو
يم
فانية متغيرة وفي الآخرة ان تقوى تركيبها فيها وتقوى باقية منه واما ورد عن انس بن مالك
رض لا يرى الجاني بالفاء بل يرى الله تع الباقي بالباء فالمعنى انه شرائط الرؤية في الدنيا ولا
الحاسة والمرئي كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية والثالث يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل
بل
فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاعراض الممتنعة فلا نم انها ليست مقابلة للرائي اذا الفرض
لا يكون مقابلا للرائي ولكن حالة في الجسم المقابل للرائي فكانه في حكم المقابل للرائي والرابع انما
يكون المرائي في غاية القرب والخامس انما لا يكون في غاية البعد والسادس انما لا يكون المرائي
في غاية الصغر والسابع انما لا يكون في غاية اللطافة والثامن بين انما لا يكون المرئي في غاية الصغر
والتاسع انما لا يكون في غاية اللطافة والعاشر بين انما لا يكون بين الرائي وبين المرائي حجاب ومن
السبب هذا عطف على قوله ومن التقييد قوله تع لا تدركه الابصار الآية اي لا يحيط به جميع
بصره وهو غاية النظر وقد يقال للعين من حيث انها محلها وفي هذا الكلام دليل على ان الخالق لا يرى
كون
الابصار اي لا يعرفون كيفية حقيقة البصر وما اشبه بما ربه الانسان يبصر عن عينه وانا يبصر
من غيرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكها بالمع انه يدرك الاشياء لانه تع
يرى الابصار ولا يرى وهذا تع لان غيره تع لا يجوز ان يرى الله تع البصر ولا يدرك البصر
ويدرك الابصار وهو اي وجه التمدح لا يعلم الآية الكريمة ان قوله تع تدركه الابصار يقتضي ان لا
تدركه

الابصار في شيء من الاوقات لان قوله لا تدركه الابصار يدل بمفهوم الاشتمال كل واحد من العقلاء مكذب بالمعنى
و
هذه الآية التقييد بالمطلق ومكذب الآخر وصدق قوله تع لا تدركه الابصار لوجه كذب قد نشاهد
الابصار يحتضر على بها ولا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ولا يفوته عن علمه شيء وهو اللطيف
الخبير فيدركها لا يدركه الابصار ويجوز ان يكون من باب الفناء لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو
يدركه الابصار لانه الخبير يكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف فالا يدركه بالحاسة ولا يتطبع
فيها والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد ان اللازم في قوله لا تدركه الابصار الآية ليس الا
آن
انه البصر ثلاثة ولبكم وهم مستغرقها دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر واحد وهذا
عطف تفسير عموم السلب لشمول النفي لكل واحد لا سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي
ليكون سلبا كليا جزئيا وكون الادراك هذا معطوف على قوله بعد تسليم كون الابصار هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانب مرئيه لانه لا يعني لانه الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون
ن
الرؤية على وجه الاحاطة بجانب مرئيه فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فظهر ان الادراك
اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم انه لا دلالة فيه اي في قوله تع لا تدركه الابصار
الآية على عموم الاوقات اذ ادعى الدعاء والاحوال فتحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة قوله
انه لا دلالة فيه خبر هو المبتدأ قوله والجواب بعد تسليم وايضا البصر في اللغة والعرف هو الثقب الذي
نفي
يدخل الماء ونحوه اذا الخطاب لا يجري الا بحسب العرف واللغة وهذا لا يقتضي ان المدعى ان الله تع يعطي يوم
الجزاء فوق الابصار بعد كما يرى رؤية وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية بين الاشعرية على ان
يكون الكل من قوله لا تدركه الابصار وهو اللطيف الخبير الآية عدة جاعلة عدة واما اذا كان المجموع عدة
واحدة فلا يمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا
او لو استعملت رؤية فما حصل التمدح بنفيها الى الرؤية التمدح على ثلاثة اوجه اولها انه يتمدح بوجه
فهذا الاشكال ونحوه والثاني انه يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه وهو ثالث
يمدحه في حالة غيبته ولا يبلغه اولم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا اشد من الاول عنه آمن عليه بالعدم

الرؤية لو كان عدما لكان زواله نقصا فيلزم وجوده في الدنيا والآخرة اجيب بان النقص
انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى العقل فيجوز زواله بزوال العقل
للانام فقضاؤه لا يلزم منه التغاير القديم والرؤية منه لانها تخلق الشرع واما الاعراض التي
بنفي الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيما تفرد واستقل لا بما يشاركه كما لعدم وتمدح
بعدم رؤيته او العدم لامتناعها اي الرؤية واما التمدح فانه يكون رؤيته اعتراض عليه بعدم
رؤية الاعمى والظلمة لا يقال فيه مع امكان رؤيته لكونه موجودا واجيب بان الرؤية من الوجود
الحال عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال وتحرك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص
فلا مدح في رؤيتها قيل كونه عدم الرؤية كما لا انما هو فيما يرى به بالرؤية فلم يكن تعذره
بحجاب الكبرياء واما بقاء الله بالشم والذوق فالكمال الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية
كما في ما لا يحيى موت ابدا ولا يرى للنفع اي التفرد والتعزز والعزة في اللغة المنعة والمغالبة
وبالا عن الشيء اذا امتنع وبقال العزيز الذي يعجز عما اراد ويقال العزيز الذي لا يوجد مثله ووجوده
بحجاب الكبرياء بالسرمد على الغير فيبقى الكبرياء انه يحاط به وان يحصل الادراك في حق من لا يدرك
الابصار الآية عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية
بحقيقتها اي الرؤية اظهر لان المعنى الآية ان مع كونه اي كون الله تعالى مع كونه لا يدرك الابصار
بالابصار اي لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيره فالمقابلة عن الشائع والانتصاب بالحدود والجوانب
ومنها اي من اقوى شبهاتهم من السمعيات ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
اي استعظام الرؤية والاستكبار اي عد الشيء كبيرا وهذه الشبهة ملخصة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع
من كتابه الا وقد استعظمه واستكبره وكانت آياته ولا ولا وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا كبيرا الآية ولو كانت الرؤية
ممكنة لما كان طلبها عتوا كبيرا اي مجاوزا للحد مستكبرا اقوال المتعنتين الى مرتبة لا يليق بها بل كان
منزلة طلب الجهر الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا

فاخذتهم

فاخذتهم الصاعقة اي الصيحة التي اهلكتهم وانتم تنظرون الآية ولو امكنت الرؤية لما
سوالها في الحال الآية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد
سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم الآية بسبب ما سرق
والظلم والظلم وجاء حرف الحال بالفاء الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هو سؤال
بجهة زائدة ولم يكن ظلما وسببا للعقل والجواب ان ذلك اي الاستعظام لتعنتهم وعنادهم اي
موسى عم التعنت تطلب الباطل في ارشاد يعني ان كفرهم والعقاب سبب تعليق ايمانهم
على الرؤية في الدنيا تعنتا وعنادا في طلبها اي الرؤية لا لامتناعها ولهذا استعظم انزال
الملائكة في الآية الاولى والتكرار انزال الكتاب في الآية الثانية مع امكانهما لا خلاف فالا
اي وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم لتعنتهم موسى عم عن ذلك اي عن سؤال الرؤية كما فعل اي
موسى عم حين قالوا اي قوم موسى عم اجعل لنا الهة اي قالوا في الآية الكريمة يا موسى
اجعل لنا الهة كما لهم آلهة الآية فقال اي موسى عم بل انتم قوم تجهلون فهذا ان عدم موسى عم
قومه عن طلب الرؤية يشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي لاجل امكان الرؤية اختلف
الصحابة رضي الله عنهم اجمعين في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج او لا والاصح انه لم
الصحابة بل الوقوع اي وقع الرؤية دليل الامكان لان الامكان سابق على الوقوع روي مسلم عن ابي
ذر رضي الله عنه سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال عم نور اني اراه فيه الحديث فيه دليل
للفريقين اذ روي انه بضم الهمزة والنون وبكسرها فعلى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثاني
اثباتها والمراد بالنور هو الظلمة المظهر لغيره وهو صادق على الشرع وقد ورد به اذ
الشرع قبل اطلاق النور يؤيده آية الكسر فعلى رواية الفتح للتنبيه على بعض الحالات
عن ادراك معاينة واما الرؤية في المنام هذا جواب عن سؤال وهو ما يقال هل يجوز
رؤية الله تعالى في المنام ام لا فقد حكيت عن كثير من السلف كان ضيقة وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه
في المنام قلت له كيف الطريق اليك قال اترك نفسك ثم يقال وروي في حرمة الحاوي قد اعاد الشرع

نبيهم

ثم يطلب بقوله واما الرؤية الخ

الفرقة من اولها الى آخرها بغير نقص فقط في المقام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده
الآية قال بالهمزة وانت القاهر فوق عباده وكما قبل هذا الثاني يدل على كونه تكليم الله تعالى لا يعارضه فلا
خفاء في انها الى الرؤية في المنام نوع خفاء يكون بالنقيض وفي الغير وانه تعالى خالق الافعال
العباد كما قرر في مباحث ذات الله تعالى وصفاته سبق على الخصوص في بيان افعال الله تعالى فعال الله
تعالى خالق لافعال العباد من الملكة والجن والانس وخالق لافعال سائر الحيوانات ايضا خالق لها
سواء وهو مذهب الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين من الكفر والايمان والطاعة والمعصية اي
موجد وموجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعري او بسبب
صفاتها الا قدرة العبد كما قاله القاضي ابو بكر رضي الله عنه او بمراد ازلي خالق الافعال مع القدرة العبد
كما ذهب اليه الاستاذ وتبعه الامام المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والا
بخلق الصانع والعقل انما يحصل من هذا المجموع حصول الفعل ومتى لم يثبت فلا يكلف بشيء سيما
الفعل الى العبد قلنا لا شك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الصانع لكن تعلقها بواحدة طرف
الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا الوجه اضافة الى العبد لا كما زعمت المعتزلة
ان العبد خالق لافعاله وبه حصل الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالقة بعضها البعض
والعالم الاجسام بعضها وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
حصل الرد على الحكماء حيث قالوا ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكيم
يعني ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم يحاسبه بحسب القدرة وقد كانت منهم الاوائل اي
من المعتزلة لكانه كثيرا ما يقولون الله تعالى قادر وهو انما يقال لانهم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد
وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمحدث لا غير فاجتنبه
بعده وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون ان يقولوا في بعض النسخ لا يتحاشون وهو صحيح ايضا
عن الخلق في لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمحدث وكذلك كالمبدع والمبدع
وحين ان الجاحظ من المعتزلة واتباعه من الكل واحد وهو اخرجا من العدم الى الوجود بحاسة وا

كانت
جمعوا

جعله اعلى الخلاق لفظ الخالق على الحقيقة بالنسبة الى الصانع حتى الغذاء والبقاء حتى اهل الحق ثم على
ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لا خالق سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله هذا دليل عقلي لكانا عالما بتفاصيلها اي الافعال قبل هذا الدليل بيان الكسب معا
يعني الكسب انما كونها بالقدرة والقصد والاختيار فتقول العبد لا يتصف بالشعور بقدرة
واختيار القصد الى ما اجاب فهم وبالاجمال وان كان تفصيليا فعلمه بالتفصيل ثم القصد بالاجمال
كان في الكسب انما فاكتفى المتن الى المسجد فليكن لا فيما في الخلق ايضا ودعوا العبد بينة بعدم كفاية
فيه هم ضرورة اذا يجاب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك ايضا ان يكون العلم بتفاصيلها و
اللازم بل ان كون العبد عالما بتفاصيلها فان الشيء من قدر يشتمل على سكنات مختلفة ان سكونه
وعلى حركات بعضها الى بعض وبعضها ابطاء وعلى شعور الواو وفيه لكن لا يلزم بذلك ان يا فعال من
الحركات والسكنات وليس هذا فهو لا هذا جواب عن مقدر تقديره وهو ان يقال لا نم ان العبد ليس
بعالم بتفاصيلها بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان الشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم
والا لزم من علمه بشيء علمه بغير متناهية وانه ح وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم للعلم
من عدم العلم فاجاب بقوله ليس هذا فهو لا يلزم لا يسئل عن العبد والجمهور انفعوا ح وجوهم يسئل
بغير همزة ويقال يسئل بالياء المثناة من تحت وهو على لغة من قال سلت سائل بغير همزة والياء المثناة
من تحت منقلبة عن الواو كقولهم وسالهم بعلم وهذا اي عدم الشعور اذا ظهر افعاله وا
اذا تامت بحركات اعضائه وهذا يعرف افعاله الحقيقية المشي والاكل والبطش اذا لاقى
بالفعلية والقهر وكذلك وما يحتاج اليه هذا عطف على قوله بحركات اعضائه من تحريكا لفصلا
يعني عضلة وهي لحمة مجتمعة متكثرة في العصب وتمديد الاعصاب يعني العصب هو عروق لها بهذه
وكذلك فالامر الظاهر ان عدم العلم بتفاصيلها والا الدليل النقلي النصوص الظاهرة الواردة
في ذلك ايضا ان الله تعالى خالق لافعال العباد كقوله والله خلقكم وما تعملون والا لكم من الايجاد والا
وبهذا لا يكون المعمول الله تعالى لانه اذا كان المعمول يكون المعمول ايضا الله تعالى على ما تقرر فيكون

والخلق
الفعلية
اي الاعضاء
بقطع
بالاخذ
ان ما مصدرية

الى ما تعملون

الخبر لانه اذا كان موصولة لابد من تقدير الضمير في قوله ما تعملون لانه ذهب بعود الضمير من الصلة الى الموصول
بخلاف ما اذا كان مصدرية لانه يكتفي بالاضافة بتقدير الخبر او معمولكم على انها موصولة ويشمل الافعال لانه اذا كان
المعمول صنع يكون العمل صنع ايضا فيكون المعمول يشمل الافعال هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره
انه يقال هذه الاية دليل على ان المراد الذي هو كون افعال العباد مخلوقة لانه ان يكون ما مصدرية وان يكون موصولة
وانما يلزم ذكر الضمير اذا كانت ما مصدرية لا على تقدير الاية يكون والله خلقكم والذي تعملونه
اذا كان موصولة لا يلزم الحكم المدعى لان الاية يكون والله خلقكم ومعمولكم والمعمول لا
يتناول الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري بل يكون ما
موصولة اول الخ المقصود لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى كانت عبد اليه اهل والشيء
دم او للعبد كما هو مذهب الاشعري لم يرد بالفعل المعنى المصدري كما هو الايجاد والايقاع بل الى حاصل بالمصدر
الذي هو الحاصل متعلق الايجاد والايقاع بل المعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدري كالحركة والسكون
وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركة التي يكون المتحرك عليها في الحيز الثاني وهو انه
الاول ولا شك ان الكل موجود واختلف في الاول هل هي من الحركة ام لا كما مثلا على ما يدل عليه قوله
وقد يشمل على سكنات متخللة وهو الاشبه الظاهر وكيف كان الشيء بالمعنى والمذهب هو هذه الكتب من الغاية
لم يذكر النفس تنبيه عجيب اي جاء ان المراد بالعمل والمعمول والمراد هو الحاصل بالمصدر وحينئذ يكون
الاستدلال بالاية وان كان لفظ ما موصولة قد يتوهم الاستدلال بالاية معقوق على كونه ما مصدرية تقول
والمذهب تعليل مستقيم وكقوله قد يتوهم لا يدل على مطلوبكم لانا نعلم فقد منه ذاته تعالى وصفاته وكقوله
تعالى خالق كل شيء الا ممكن هذه الاشارة الى الجواب بانه وهو ان هذه الاية فان الشيء متناول لها مع انها ليس
بمخلوق فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منه افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير افعال العباد و
صفاته جل وعلا وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله ان ممكن يعني لا مطلق الشيء فلا يلزم ذكر منه
السؤال والاعتراض والمناقشة والمعارضة والجدل والبحث بدلالة العقل كانه اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الشيء شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام واراد
الخاص

فلا يكون المطلوب حاصلا بالاية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشمل لافعاله

قد يتوهم

الخاص لا يكون من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص بل بقرينة الدلالة انتفت فالقرينة هنا
فاجاب عنه بان القرينة هو العقل اي المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فيكون
كون العام قطعيا والبحث بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما يتبين في الاصول ولان المفهوم في العرف
من مثل هذا الخطاب انه لا يدخل الخاص تحت عموم الخطاب يحتاج الى تخصيصه بدليل يخرجه من الدار
وهذا الكلام حاصل في الدار لا يلزم منه كونه ضارا بالنفس وكذا لم يكن يخلق الا لذكر وذا الاية
لما كان يكون الخلق ليس فيه فائدة اصلا كذا يخلق الاصنام فقد ارتكب ما اصرح بانعام الحجج بالحقيقة ولكن
لم تكن فائدة الحجج بالحقيقة وان قال قائل قد قال قائل قد قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون
فالحكمة في ايجاد عبادة عند مع انهم ومع ذلك جعل حالة يقول عن هذا السؤال جوابا بانا احدا
اما العبد اذا كان فيه فضل الخير فهو ناقص وان كان ناقصا لا يجوز له ايجاد الشيء والله تعالى تام الحكمة والقدرة
فيستحيل الحجج فلم يقل يعلم عباده غير فيجد هو وجه آخر ان العبد وان كان فيه فضل الخير فتكون افعال
من الله تعالى ام لم يكن ولكن قدرة العبد فلهذا لا يجوز ان يخلق الله تعالى افعال الخير فتكون افعال
بالحجج وفضله هذا اذا الله تعالى من عباده وان تعدوا الله بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده المعنى الذي
بكرامة الحجج وكونها لكونه الكلية متناقضا الى مرجعها متناقضا في الصادق وهذا الخطاب لا يحصل الا بان
يكون الكلية مخصوصة الصنع لا يقال فالقائل لقائله وهو يجوز المعتزلة بكون العبد خالقا لافعاله
يكون من الشركين دون المؤمنين فلا يكون الاستدلال بهذه الاية حجة لانهم يسوا من المؤمنين فلهذا ذهبوا
بعدا عن عموم قوله القدرية مجوس هذه الامة اخرجه ابو داود قالت المعتزلة ان المراد به المجوسية الثنائيين بان لكل شيء خالق
الصنع فيقول والمسلم ان المراد به المعتزلة فعلى المراد بتقييد رأيهم في هذه المسئلة والا فنسبة تشنيع كتابه
يخ الاوين المجوس مختلفة لانا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجود الوجود
فانا العبادة وكذا الصنعة يخ عامة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك اي الشريك بل لا يجعلون المعتزلة
خالقية العبد كالكلية الصنع لا فضلا عن العبد الى الجبائي والثالث التي هي كالخلق الصنع الا ان ضلالة
ما وراء الخبر والعبد انما الاصل مصدر بمعنى كما وبمعنى فاعل الفاعل فيه وما يتوارثه وهو فعله

لانا نقول قائله

لمعتزلة الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والاخر خالق الشر ويقال له اهريمن او بمعنى الخالق

والى المعتزلة فيراد انما يوارد به هو قدرة الله ولذلك عدّ من الافراد فقد بالغوا في تفضيلهم
الى المعتزلة في هذه المسئلة الى خلق الافعال فالوا اما اذا صح ان المجوس مجوس مجوسا فا
منهم او من المعتزلة لا يقال لهذا الرد وفي الفرق بين ما قال النصارى جنس اليهودية فقد كفر
لاثبات الخيرية للشيخ غلاء شرعا بدليل قطعي لان تقدم المعنوي هو الخيرية مطلقا اما لو قيل
النصارى خير اليهودية مساجدة بن طهوم وسهولة جلوسهم لا يكون كلام او اليهودية خير النصرانية
من حيث انه كفرهم في النبوة وكذا النصارى في الالوهية فلا واما قوله تع وقالت اليهود عزير ابن الله
الآية وانما قال طائفة من اليهود حيث لم يقولوا المجوس الاشرك واعدا والمعتزلة اثبتوا
شركا لا يحصى واحتج المعتزلة على ان العباد خالق لافعاله بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة
المرتعش بالاولى باختياره دون الثانية حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد
ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تع لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختيارية فعلم ان
الحركة بالاختيار هي اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تع وبانه لو كان الكل بخلق الله تع
لبطل قاعدة التكليف لانه لا يجامع ولكن ان التكليف يجامع باطل كذا هذا والمدح بالعمل الخير والذم
بالعمل الشر والعقاب والثواب وهو ظاهر هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تع لزم
ان لا يكون مكلفا بالامر والنهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم ببعض الاخر لانه
الكل بخلق الله تع لا باختيار العبد كله مجبورا والمدح والذم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف
العاجز وبيانه لا يكون العبد مستقلا بهذه الاشياء واما بطلانه اللازم فلان الله تع كلف عباده بالاوامر
والنواهي ومستحق الذم والمدح والعقاب بافعاله وكذا الملزوم واعلم انه يتفرع على مسئلة خلق
العقيدة مسائل منها ان المستند الاشاعرة عند نا خلق الله تع لها لا لم في المضروب والاكسب نا الزجاج
وعند المعتزلة انه بخلق العبد ومنها المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله وعندهم
منقطع عليه اجله ومنها انه مريد لجميع الكائنات عينا او عرضا او طاعة او معصية لانه خالق
بالاختيار فيكون مريدا بالضرورة فلا فائدة في المعصية والجواب عن الاستدلال الذكور انا ذلك

الافعال

الا الاشياء

اي الاحتياج المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب اما كسب العبد مع الكسب الفعل
لا يخ صلاحية تنبيه او نفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله تع بانه كسب في الاختيار اي اختيار العبد
اصلا او بالكسب حاصل لجواز ان يقال ان هذا الاحتياج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين و
بطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون
على انه كسب لا اختيار والا اختيار للعبد اصلا في افعاله بل كان بمنزلة حركات الجماد والاعلى
فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد والا
ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولا جرم لكن يستحق المدح والذم
والثواب والعقاب في مقابلة افعاله واما كون نسبته اي نسبة الكسب الى الاختيار على تحقيق الضمير البارز
عائد الى الفعل ما ان شاء الله تع فيصح التكليف باختيار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب
الفعل والمسئلة قلت التكليف بالفعل مثلا لا يجامع ذاته واذا لم يكن هو الموجد لا يكون تكليفا بالمال
بالفاء فانه لا يلزم اذ التكليف بما لا يجامع باطل فما رتب عليه ايجاد الله تع وقد تمسك اي المعتزلة
بانه لو كان الله تع خالقا لافعال العباد لكان هو العالم والعاقد والعالم والعاقد والعالم والعاقد
والشارب لا غير ذلك وهذا اي هذا التمسك جهل عظيم الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا
واما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل وجه ومن بعض واما الجهل المركب فهو
عبارة عن عدم الشيء مع اعتقاد انه عالم له اما الجهل المركب فاستحالة اجتماعه مع النظر لانا نعلم
هذا الجهل المركب بما اعتقد انه عالم بالمطلوب مستحيل فيه ان يطلب الى ان اعتقاد العلم يمنعه عن
الاقدام عليه لانه المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء والضمير في به راجع الى من وذكر بعد ذلك
الشيء سواء كان موجدا او موجدا او كاسبا او محلا فقط كقولنا زيد وقد عمرو وقال صاحب الا
من اوجد منه شيئا بحيث فاعله هذا الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالجلاد
قال بالتجوز والمراد في الحقيقة وهذا الشيء في الافعال الاختيارية الشيء واخرى لا يجاوزه
كما قال الله تع وما رميت ولكن الله رمى الآية لا من اوجده الا بالتجوز واما المعتزلة اذا الله تع هو فاعل

والعقاب بالبعض

والعقاب

للسواد والبياض وسائر الصفات فالاجسام ولا يتصف بذلك اي بذلك الصفات فاعلها اي بقال
اذا المعتزلة لم تجوز قيام الصفات بالشيء واتصافه اي بين الاتصاف به فزعموا انه من خلق الشيء فهو متصف
وكذلك لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده الا يرى ان القيام يصح الواحد
بالسواد والسواد قائم بالنور والنور والسواد والصباغ هو الجد لانه الجود ولانه لولا
كذلك لكان الله تعالى جاهلا والا يتصف وغير ذلك لانه اوجده وكذلك بالاتفاق والا وذلك
المتصف بالشيء من قام به ما خلقه الله لا من اوجده وذلك الشيء لان السواد ولان البياض
والبياض قائم بالمحل فيتصف به المحل وربما تمسك المعتزلة بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
بانه لم يزل ولا يزال فتبارك الله احسن الخالقين الآية بمعنى تبارك دام عظمته جلالته واما
بناء الانتقال له وهذا الاتفاق نبارك الله تعالى مضارعا لانه انتقال الازمنة على القديم محال
واذ الخلق من الطين كهيئة الآية وجه التمسك بها بيان ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على
كثرة الخالق وان قوله تعالى واذ خلقت من الطين كهيئة الطير الآية يدل على ان عيسى عم خالق
لانه الضمير في يخلق عائد الى عيسى عم ليكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية والكون الخالق
الخلق هنا بمعنى التقدير فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين
ويكون ايضا في الخلق واذ التقدير معنى الخلق في اللغة التقدير اي ايجاد الشيء على تقدير
والسنة ان يقال خلقت الاديم اذا نسبته يقتضي منه شيئا كما يقال رجل خالق اي صانع
وهو اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته اي بارادة الله تعالى ومشيئته الله تعالى وقد سبق
انهما عندنا عين معنى واحد الى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كان في اصل اللغة مختلفين
فان المشيئة في اللغة الايجاد وكما يقال شاء الله تعالى اي اوجده والارادة طلب الشيء
وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اي الحكم اشارة الى خطاب التكوين فان سنة الله تعالى جرت على انه اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين في خلقه
خطاب التكوين لا يقتضي وجود مخاطبه كما يقتضي خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة

وجه التمسك بها بين الآيتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله تعالى اذ خلق من الطين كهيئة الطير

عن سرعة الايجاد وقضيته اي بقضائه وهو عبارة عن التقدير مع زيادة الاحكام لا يحتمل الزوال
اعلم ان القضاء والقدر يجيء الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات الآية وقوله تعالى
وقدر فيها اقواتها الآية والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى في افعال العباد وقد
يجيء بمعنى الايجاب والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه الآية وقوله تعالى قدرنا
بينكم الموت الآية فيكون الواجب بالقضاء دون الجائز وقد يراد بها الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها من الغابرين الآية اي علمنا
بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا اي رضا العبد
اي بالكفر لان الرضا بالقضاء اي بقضاء الله تعالى واجب فيلزم الرضا اي الرضا بالكفر لانا الرضا
بالكفر كفر اعلم ان الرضا بالكفر ليس كفرا اتفاقا واختلفوا في الرضا بكفر غيره قيل وقيل الحق انه كفر
ان كان يستحق الكفر ويستحقه والا فلا كذا جاء الشر بالطبع على الكفر حتى ينعم الله تعالى منه فهذا
يعني يكفر وقوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الآية قيل هذا دعاء بالموت على كفره وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير بالموت على الكفر فيه كلام ذكر
بعض التفاسير ان موسى عم دعا على فرعون بسلب الايمان منه حاصل هذا السؤال انه يقال لا نم ان
افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والالزم ان يكون الرضا بالكفر كفرا لانه من جملة
افعاله وليس كذلك لزم رضا العباد وبلا الرضا بقضاء الله تعالى واجب والالزم بطل وكذا الملزوم
فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى لانا نقول الكفر مقتضى اي مخلوق ولا قضاء
اي والكفر خلق فاعل مختار اذ يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى واجب الرضا بقضائه لا الرضا
بالكفر والكفر هو الرضا بالكفر لا الرضا بقضاء الكفر والا بل لم يفرق بين الرضا بقضاء
وبين الرضا بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك والرضا انما يجب بقضاء هو صفة الله تعالى وهو
المقتضي هو صفة العبد بر دعليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاه بما ورد من
البلايا هو المقضي لا بما قام به وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار ايجاده

كفر وقيل اساءة لا كفر

وم

ونسبة الى العبد مجازا والرضا انما يجيء باعتبار النسبة الاولى وتقديره قضاء الله تع عند الاشاعرة هو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده على وجه مخصوص وتقدير
معين وعند الحكماء قضاؤه الله تع عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود ليكون على احسن
النظام وهو المراد بالارادة والقدر عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العيني بها
على مقدار القضاء وتقديره وهو تحديد اي تعيين كل مخلوق بحده الذي يوجد من حيث ماهيته
وتحقق وصفه ما يجوز ان يكون والضمير المستتر في يكون عائد الى ما والضمير البارز عائد الى
المخلوق من زمان جاز ما ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والاسم الجزاء ثواب ومثوبة
لان المحسن يثوب اي يرجع اليه والمقصود اي مقصود العصاة من قوله بارادته ومشيته لا تعميم
ارادة الله تع وقدرته لما مر من ان الكل اي المخلوقات بجميعها بخلق الله تع وهو اي الخلق مستند الى قدرته
والارادة تعدم الاكراه والاجبار اي لا يكرهه ولا يجبره شيء من الاشياء بل كله بقدرته
وهو المراد بتقدير بين ان الله تع مريد لجميع الكائنات جوهرا كانت او عرضا او طاعة
او معصية لانه تعالى الله تع خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة
الا ان الطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته واما المعصية بقضائه
وقدره ومشيته دون رضائه ومحبته فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء
والمحبة وبين القضاء والقدرة قلنا هو ان الارادة تكون في الاكوان والاحكام واما المشية
انما تكون في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية واما الرضاء هو كمال ارادة وجود الشيء
والمحبة وايثارها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس واما القضاء وجود
جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ بجملتها والقدرة وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها
فان قيل هذا من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما
اي الفسق والكفر بالايمان والطاعة يعني اذا قدر الله تع كفر الكافر وفسق الفاسق
قبل خلق الكافر والفاسق وتعلم له علم ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تع وينقلب كما

ما تعلق

ما تعلق به علم به فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق قلنا انه تعالى اراد منهما اي من الكافر والفاسق
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر اي اراد الله تع الفسق والطاعة باختيار العبد فيكون
ارادته الازلية تابعة لاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث والثاني كذا علم باختيار
العبد فاختيار مختاره كما انه علم الله تع منهما اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار
بين الاختيار الارادة تابع للعلم فكل ما علم الله تع وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله
عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب انه يقال لانه ان كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق
بارادة الله تع وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه وانما يلزم ذلك اذا لو كان
ارادة الله تع منهما الكفر والفسق من غير اختيار منهما ولكن ليس كذلك بل ارادة الله تع منهما الكفر والفسق باختيار
طائعا فانه مجبور بين الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان والتكليف الفاسق بالطاعة فلا يلزم
ما ذكرتم من السؤال ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تع للشرور والقبائح حتى قالوا
انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان المعتزلة
اذا اراد الله تع القبيح فيصح خلقه واياده اذ كما ان خلق القبيح قبيح واياد القبيح قبيح
عند المعتزلة لتحقق ذلك ان تمنع كون ارادة الله تع للقبيح قبيحة كخلقه لانا نقبح بين ارادة
بعض بعض بالنسبة الى العبد بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا ارادته واياده وكذا خلقه
ان سلم كون العبد خالقا لفعله اي فعل ان الامر العدمي اعني بالقصد والاختيار وغيرهما
الكسب وهو مناط التكليف بالطاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والجزاء والشر اذ
لا قبح في خلقه تعالى بجواز تخصيصه بالخلق معلل فكيف بل القبيح كسبه كما لو اعطى ملك رجلا الخادم
يخدمه بانه ذلك الا تصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه غيره فلا سائل
بجواز ذلك اصلا ولا يعرف الى مثله قصدهم اي المعتزلة يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من
المعاصي والجرائم والخيانات على خلاف ارادة الله تع بل وفق ارادة ابليس ما يستحق عليه عذاب الله تع
وهذا لا يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تع فيلزم عجزه تع

لتعلق

للفعل

لم

ليستقطر

ومغلوبية لوقوع خلاف مراده تعالى ممكنة لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو
الشيطان لعنه الله عليه قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو يوجب الوطء وانما الكلام
شناعته ودوام الشناعة لان المعتزلة لم يقولوا بالمغلوبية يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة
ملزم العجز قالوا انه تعالى يريد جميع ما يريد العباد واختيارهم معلوم بالضرورة ولم يرد الا من فلما عجز فالخبر
حكى عن عجز جاسيد من المعتزلة انه قال ما الفرق بين قولنا الزنا اخر مثل ما الزنا هو سيئ مثل منفعة لا مطلق وما
مصدرية او موصولة وهذا تقدير مثل ما انكم تنطقون الاية كما في السفينة فقيل له انه
لا يحسن لم لا قال اي الحسن لان الله تعالى لم يرد اسلامي فان اراد اسلامي بطل فثبت الحسن اذا
تعالى وتبارك يريد الملائكة ولكن الشيطان لما يزكيكم والشيطان على وزن فيعال من شيطن بشيطن
اذا بعد وبال شاطا وشيطن وانما سمي به لان كل متمرد يبعد عن الخير ويقال فعلان من شاط
يشيط اذا هلك فالمتمرد هالك متمرد ويجوز ان يكون من فعلان لمبالغة اهلاك غيره فقال الحسن
فانما يكون الله تعالى يكرهه الا غالب بل اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان لا بارادة الله تعالى
العباد وهو كفر فيكون كل الافعال خيرها وشرها بارادة الله تعالى هذا للزام انما يريد على ما يقولون انه
يريد اسلام الكافر ارادة جازمة ويمكنه لكن كافر فلا يحسن ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك يا
فتبارك فاذا لم يحسن ما لم يريد لكان التقصير منك عند الحق والحكماء الغزالي عبد الجبار الهمداني وهو
الشيخ اهل الاعتزال وعلى الصاحب عبد الله الصاحب بن عباد وعنده اي عند الصاحب
الصاحب ابو سعيد الاعرابي وهو شيخ اهل السنة والجماعة فلما راى الغزالي الصاحب قال ايها الصاحب
سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ظن عبد الجبار على الصاحب بقوله سبحان من تنزه من الفحشاء
المعتزلة لا يقولون بالفحشاء والقبيح والشر وعلى الله تعالى منه التحقيق واهل السنة والجماعة
رحمهم الله يقولون انه سبحان اسم واقع موقع المصدر وقد اشتق منه تسبيحا والتسبيح لا يكون الا
مضافا لان الاضافة تجيء من المتكلم فاذا اخرج عن الاضافة كان السامع التسبيح لا يعرف
للتعريف والالف والنون زائدتان وما يضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان

ن يكون اكثر افعال العباد بارادة فيكون الشيطان شريكا

المعنى

لطف تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت تسبيحا قال بعضهم اهل اللغة
سمي ذلك من السباحة اي المنع لان الذي يسبح يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه من التبعيد
قال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلمة تعجب لان العرب اذا تعجبت قالت سبحان والعجب اذا تحقق قال لسبب
تعجب بها فصار سبحان والفحشاء الذي استوجب التنزه عنه النار وقيل يجب به الحد فقال الهمداني
تعالى الله على القول بالجبر والتنزه سبحانه من لا يجري ملكه الا ما يشاء يعني مذهبكم ان الكفر
بمشيئة الله تعالى واحداثه فالله تعالى لا يجري ملكه الا ما شاء يعني غرضه الفاء الطعن له بان
هذا القول مستلزم لما يقال سبحان الله تعالى خالق الفحشاء وقد ادعيتم انه تعالى فطعن ايضا الزاما انه هذا الطعن
بعينه من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون بوجود ما لا يشاء الله تعالى ملكه وهو قرعه
والغرض منه تجويز الطاعة بين الجانبين تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لكل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر اي الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة ذلك والنهي عدم الارادة
فجعلوا ايجاد الكافر مرادا لله تعالى امرا على العباد وبالايجاد والكفر غير مراد وعدم امر على الكفار
بالكفر وتحقيق هذا الاشارة الاولى اي الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي الشيء فلا يكون الامر مستلزم
للارادة وقد يكون اي الشيء مرادا اي كفر الكافر ويتهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها اي المصالح علم الله
فلا يكون النهي مستلزما لعدم الارادة اولا لانه هذا معطوف على حكم لا يستلزم بفعل لانه ما لك يطلق
له ان يتصرف في ملكه كيف شاء ما لم يفعله اصلا وقطعا الا يريد انه اذا اراد ان يظهر غضبا في عبده
باسره اي السيد ما يشاء ولا يريد اي لا يريد السيد الشيء منه اي من عبده وقد لا يريد الخير فيشيع للعبد
الاول اخر من العبد الثاني البلاغة الفصل بين العرضين مع قصر الكلام وقد يتحكم من الجانبين اي
اهل السنة والجماعة والمعتزلة بالايات والتاويل مشتق على التعريفين وللقضاء اي اضافة اي اضافة
فان في شرح المقاصد كان ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمراد ينظر الى الطرف الذي يريده و
يناسبه الاضافة من ان الاضافة مستعرفة بالتعريف والارادة علم يقال يوجد بها اي الافعال الاختيارية
ان كانت طاعة ويعاقبه عليها اي على الافعال الاختيارية ان كانت معصية للكافر عن الجبر والتسيير

ن وكفره خ

ما

ن كفره

على الكافر خ

مبني افعال اختيارية

رادة

التبليغ

لا الاصح وارادة العباد من الله تعالى وهي لا تخلو عن الجبر لان فعل العبد افعل الا اختيارا
ولا غير اختيار وان حركاته اي العبد غير لازمة حركات الجماد والعروق النابضة وتسمى الجبرية
جبرية صفوان الشريعة واضافة الفعل الى الخلق مجاز على مذهب ايضا فالبعض الى محدث وعند هم فوق
جائز وهو هو كقولك اي الغلام وايضا الشعر لا قدرة عليها اي على الحركة ولا قصد ولا
اختيار وهذا الامر ثم الجبرية بطلانا بالضرورة بين حركة البطش وبين حركة الارتعاش وهذا يخلق
وعدم الاول باختياره دون الثاني والاول باختياره دون الثاني قال بعض المحققين اختيار العبد
احد الطرفين بلا ايجاب له واصح حده فيجب الفعل والاول كسب والثاني خلق فعنده يكون الاختيار
العبد ظاهرا وجود الفعل لكن بالمرجح لا بالتاثير ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا اي اختيارا ولا غير
اختيار هذا دليل على ايضا لما صح تكليفه مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير ولا يترتب الثواب
الثواب مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب ولا العقاب على افعال اي لا يصح ترتب الثواب في الثواب
على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الاخر مثل شرب الخمر وكذا
ولا الاثنان الافعال اي لا يصح اسناد الافعال الى العبد الى بمقتضى سابقة القصد والاختيار اليها الى
العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على
سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار بخلاف مثل الاكل والسجود
فانه فان كل واحد من قال وسجد لا يقتضي سابقة القصد والاختيار والقصد هذا دليل على
القطعية تنبيه ذلك اي تنبيه وان لا يكون القدرة العبد تاثير الافعال الاختيارية كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون الاية يحصل من هذا دفع توهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقوله لمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الاية وغيرها من الايات الدالة فان قيل هذا سؤال من نظر فالجبرية تنشاء السؤال قوله
والمقصود تعميم ارادة الله تعالى بعد تعميم علم الله تعالى وارادته تع الجبر لانه لم يقطع لا يقال هذا السؤال
عين ما مر في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا لكفره لانا نقول ما مر بناء على الجبر ما كان الخلق
الله تعالى وهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على ان من خلق العلم والارادة الازلية بين فرد وجبر

متعلق

متعلق بالفعل والارادة معا فلذا ورد تعلق الوجود الفعل وعدمه بناء لانه اما ان يتعلق
علم الله وارادته الله تع بوجود الفعل فيجب الفعل وبعدمه اي عدم الفعل فيمتنع الفعل مع الوجوب
او وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه والاختيار مع
وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فيكون معطوفا على
الاختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد من الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة
يكون على تقدير الله تعالى تقدير من فعل فعلا التقدير يكون العبد مجبورا فلما علم الله تع وبريد ان العبد
يفعل فعلا او يتركه اي يتركه الفعل باختياره فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان
علم الله تع وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تع جارية
على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختيار العبد الفعل تعلق
علم الله تع وارادته وان اختيار الترك تعلق علم الله تع وارادته تع فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم فان قيل يكون
فعله الاختياري واجبا ان علم الله تع وارادته وان اختيار الترك تعلق علم الله تع وارادته فلا يلزم
الجبر الذي ذكرتم فان قيل فعله الاختياري واجبا ان الله تع اراد وجود الفعل او ممتنعا ان علم الله تع
وارادته عدم الفعل وهذا اي كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اي اختيار العبد
قلنا ان عدم فان الوجوب بالاختيار يتحقق الاختيار رد عليه السيد الشريف الجرجاني رحمه الله ان اختيار العبد
سببه والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا الى ان ينتهي
بالارادة الى الصانع والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط مستغنى الارادة عن ارادة
اخرى كما يستغنى الكون عن كون اخر لا منافاة له لما مر من المنافاة للاختيار هو الوجوب وبالاختيار
فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار وهو ايضا هذا الجواب اخر منقوض بافعال الباري
لانا نعلم ان تعلق بوجود فعل فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار بين افعال
الباري تع وايضا وهو هذا الايتاء الاختيار واما النقض بفعل الباري كما توهم فهو انه مفتقر الى اختيار
قديم يتعلق في الازل بالفعل اي في وقته فالمعنى ان يقال ان اختيار العبد مستند الى اختيار الصانع

لعبد

فيه نظر بين الصورة لا الوجوب يعني ان الله تع يخلق في العبد صفة من شأنها ان يريد بها اي شيء كان في اي وقت شاء
لا يقال ان الوجوب فعل الله تع من ذاته تع فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب
فيه لا يكون الا من الله تع فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لانا نقول الكلام في الفعل بعد وجوده فانه من
حيث انه وجود سواء كان من الفاعل او غيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالوجوب قال
الشارح رح فان قيل هذا الامر اعني من جانب الحيرة وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في الفعل
لزم ان يكون المقدور الواحد الخلق قدرتين مستقلتين والا لزم بطلان كذا اللازم فلا يكون للعبد
قصد واختيار في افعاله لا يقال لا نسلم لكون العبد فاعلا بالاختيار لانا نقول وجود الافعال باختياره مستفاد
الواحد فيه يقال ان الله تع مستقل بخلق الافعال وايجادها ايجادا لا افعال ومعلوم ان واحدا لا يكون
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا يخلو من ان يكون كافية
في حصول ذلك المقدور او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت
الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه فلنا لا كلام في قوة هذا الكلام يعني لا نزاع في قوة هذا
السؤال وشارح الالهية الضمير فيه للشأن لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تع وبالضرورة ان ثبت الصورة
ان القدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقبل صفة يقتضي
التمكن وقبل قدرة الله تع بالنسبة تمكنه من الفعل وقدرة الله تع عبارة عن نفي العجز عنه وشتان ما القدرة لان
القادر يوقع على مقدور قدرته ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الله تع حال حدوثه والتمكن بقاء مقدوره
وان مقدور العبد مقدور الله تع لا يشاء ولا يشاء مقدوره الله تع كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
اعني هذا الجواب الخاص التصحيح اما النجاة عن هذا التضييق الى القول متعلق باختيار بانه تع خالق للافعال
والعبد كاسب وتحقيقه ان تحقيق ان الله تع خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسبي
فيه ما كان بالتطبيع بقصد القلب وجعله من الامور الموجودة والا معدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود
مستند الى الكسب واي دائرة تع وعدم الفعل عند الكسب عقيب ارادة العبد خلق فيقبل هذا الشيء بتقدم
الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب بان ايجاد الله تع متعلق بقصد العبد متأخر عنه

اي الفعل الواحد صح

تأخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل عند تمامه كان الفعل مكتسبا والقصد كسبا وعلى الوجهين
لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد اي الفعل الواحد الخلق قدرتين كثيرتين تخلقان من الفعل
واحد مقدور الله تع بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد
فان قدرة الله تع متعلقة في الازل بالايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع آخر من التعلق وهذا القدر اي الله تع
خالق والعبد كاسب من الغنى ضرورة وانه لم يقدر على ازيد من ذلك المعنى في تحصيل العبارة المفصحة اي الموضحة
وهو المعنى من تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تع وايجاده اي الله تع مع جانبه اي فعل العبد من القدرة والا
الحاصل ان الكلام بين هذا وجوه آما يقال وجه الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله تع من جهة
الايجاد ومقدور من الكسب فالايجاد عنه بقدرة ولهم في الفرق بينهما اي بين فعل الله تع وفعل العبد عبارات اشهرها ان يقال
الخلق ايجاد الفعل والكسب تحصيل صفة من كونه طاعة او معصية وجد منه بحسب الفاعل عباد فيقال كونه
طاعة او معصية انما هو لموافقة الامر او لمخالفته ولكل منهما امر لا يحصل الا عند وجود الفعل في الكل
فلا دخل لقدرة العبد في الشيء منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة او معصية عارضه بالنسبة الى محله ان يجب
الى قدرة العبد كذلك مثلا ان وقع بارادته فطيب والا فلا بارادته هذا الفرق والا لزم ان عبده لا يفيد شيئا لان فعل العبد
يحصل به مثلا ان وقع بارادته فطيب فيحصل والا بارادته فلا يكسب فلا معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان
يكون في محل قدرته او لا وايضا اما ان يفتقر القادرية او لا فلا يظهر وجه اجتماعهما فيه والكسب مقدور وقع في محل
قدرته اي قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائم بجزء منه متصف به
والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته واي محل ان اثر الخالق اي ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته
واثر الكاسب صفة في الفعل فلهم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان
التمييز بين الكسب بين بديهي لا يحتاج الى التأمل والتفكر فلعل فانهم قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصلا
لا في محل قدرته والكسب ما كان في محل قدرته فظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق
والمكتسب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب وهو معلوم عند ذوي الالباب والابصار والكسب لا يصح انفراده
اي بالكسب اي لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه والخلق صحيح قال الف

فتبار

ثانيا

درية

ثم ان معتمد ما ذهب اليه قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقيق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها فظ والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل
فيه كالافعال الاختيارية للعبد الى غير ذلك فان قيل هذا الفعل من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قدرة الله تعالى خالق
والعبد كاسب فقد انسبتم مذهبكم الى المعتزلة من اثبات الشركة فاحصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد
واختيار في افعاله لزم اثبات الشركة بين الله تعالى وبين العبد واللازم باطل وكذا الملزوم
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء ويتعذر كل منهما بما هو له دون الآخر فلا شركة في مذهب اهل السنة وجه
ان الموجد يجمع القدرتين على ان يتعلق معا بايجاد الفعل فان قيل ان اراد اجتماعا ذوي ان قدرة العبد غير
مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير بتوسط الاعانة فتحدث من الخلق وان اراد
ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل قلنا والظاهر ان مراده كون التوجيه من العبد والايجاد من الخلق
كما قال البعض ذوي ان يقال ان القدرتين تخلقان بجعل الفعل لا صفة من كونه طاعة او معصية كحركة
التوجيه والحركة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لها بالاعراض والاجسام كخلق ما اذا
ضيف امرا الى شيئين بجهتين مختلفتين لا لا يرضى بكونه ملكا لله بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل هذا اسئلة المعتزلة لهذا السؤال
على قدر والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح تحقيقه فان كسب القبيح قبيح سفر ما موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب بخلاف خلقه فاحصل ان يقال لا بد هنا امر من الخلق والكسب فهم كان كسب القبيح قبيح موجبا لاستحقاق
الذم والعقاب دون خلقه قلنا لا نثبت ان الخالق يحكم الحكم صفة من صفات الذات معنا انه دون الحكم
الذم اعتقاد للعلوم مطابقة لا تنظر في الرياء وخفاء وشبهة ولا يتصور زوال وانتفاء اصلا
كما لا يخلق شيئا الا وهذه الشيء عاقبة قبيحة وانه مطلع عليها ان هذه العاقبة الكبيرة فلا هذا
الطلع كاسب القبيح العاقبة المحمودة فيه لكان كسبا في فعله وذلك بوجوده ما ذكرنا في تقبيح القاضي رحمه الله
بعض الشيخ زرم يسئل من قبل الحصر مقصودا فاجاب الحلت ما الطلعة كل كما فعله لكن يمكن ان يراد
بالحلة الامر الخاص فلا يكل لا عام يؤمر وقيل ان الخالق متصرف في ملكه فلا يقبح منه شيء بخلاف الكسب

فعل هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا فحرمنا [illegible] الرياء عابدا لما من الافعال بجاه ما قد يكون له
فيها الاوامر الافعال حكم موصلا كما في خلق الاجسام الحسنة القادرة للحياة والعقاب الحسنة يستحق الطبع
السليم للعلة كخلق الطاعة قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فحصلنا كسبه للقبيح ورود الامر
الذي قبيح سفرا موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها ان افعال وجوه ما يكون متعلق المدح في العاجل
اما في الدنيا والثواب في الآخرة كالايمان والصلوة والصوم والصدقة وغيرها من الحسنات
وهذا تفسير الحسن الشرعي بما يترتب عليه ولما كان عليه ان يفسر عليه تنظر بترتب الحكم عليه فتفقد الحسن
منه بما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح وسطه بينهما وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما امر بهما عنه فلا
وسطه بينهما والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلق الذم والعقاب يشمل المباح او يكون جائز
الطرفين كالاكل والشرب والمشي وان كان هذا التعيين احسن من التفسير الاول لكن على
هذا التفسير لا يكون الحسن فانا لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب
كما في الامور الاولية او لا يكون كذلك كما في سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب ليكون تعريف الحسن جامعا
بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا والفرق بين التجويز والاباحة يمتنع
في التجويز الجمع ولا يمتنع في الاباحة ان تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا
متعلق للذم والعقاب وجوه تعريف الحسن لا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن
ليس بجامع والصواب ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والقبيح ما يكون متعلق النهي فيدخل
المكروه على نوعيه كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل في القبيح والثاني داخل في الحسن فلا
النظر بهذا اصح اما اراده من غير اعتراض اما منع من اسم والقبيح منها اما من افعال العباد
ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والقبيح مقول باشتراك على ثلاثة
معان الاول جواز الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة
والثاني الثاني جواز الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل
والظلم والمعنى الثالث جواز الحسن ما يكون متعلقا في العاجل والثواب في الآجل كالايمان والقبيح

ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر والايمان عند اهل السنة والثاني عند
عند المعتزلة والشر كما مشى عنه وشرعي عند اهل السنة والجماعة ثم فالشر يطلق على القبيح او قبيح
الحسن يعني عندهم لا عند المعتزلة ليس برضا الله تعالى عليه اي القبيح من افعال العباد من الاعراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر الآية يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل اي القبيح والحسن
والشر والخير خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما يتعلق بالحسن بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر
والمؤمن بزعمهم كفرهم ومعصيتهم لصلاتهم على الاصل المذكور والرضا قبل الرضا حالة نفسانية عند
بعقب حصول ملايم مع ابتهاج زيادة فهو غير الارادة بالضرورة لانها تتعلق الفعل وهذا يتعلق بالمعنى
المعنى بجاز في حق الله تعالى لانه لا يجوز صفة عقيب الميل والمحبة ومحبة الله تعالى للعباد وارادة الهدى والتوفيق
لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ومحبة العباد ارادة طاعة والتحرز عن معاصيه وعند الشيعة المحبة
والرضا بجاز لكل موجود لكل ارادة لانها عندهم غير الارادة واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر الآية واجاب الشيعة عنه بتاويل هذه الآية لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه واللام
يتعلق الامر دون القبيح والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء
متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة
والجماعة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى وفي هذا القول ابطال الامر
والنهي ورفع الشرائع والطاعة والخير والشر والثواب والعقاب وقالت القدرية والكثير من الكرامية
الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة الاستطاعة مقارنة
للفعل فذلك الفعل معية زمانية وان تقدم عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة
فانت المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تسابق عليه لكان الفاعل بلا استطاعة عند
تكليفه على الفعل واذا لم يكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة له والكلف على الفعل
يلزم تكليف العاجز وهو باطل فاستحالة ان تكليف حال بقاء بحلي بالاتفاق ومع الاستطاعة حقيقة القدرة
التي تكون بها الى القدرة الفعل اي فعل العبد بالقدرة الحادثة التي هي عابد لا الله صاحب الشرع قدم وهو بدون

الخلق

الخلق بين في علم الكلام هذا اي الاستطاعة عرض بخلقه اي العرض الصنع في الحيوان بفعل الحيوان
به اي هذا العرض الاعراض الحسية به اي الاستطاعة علة للفعل لان الله تعالى خلق الفعل في العبد على خلق
الله القدرة فيه هذا البعض وبه مذهب الاشاعرة لان علة الشيء بقارنه والجمهور على انها الاستطاعة شرط لا داعي
الفعل لا علة لانها ليست من احدى العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى والعبد في الاراء مذهب المعتزلة اولى
لان الشرط سابق وبالجملة اذا كانت الاستطاعة علة وشرطا حتى الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد
اكتساب الفعل به سلامة الاسباب والآلات هي القدرة التي بها لانا القدرة التي مع الفعل اذ الكائنة القدرة التي بها
على الفعل هذا القيد حترز العلم والارادة والحياة لان كلا منها ليس مخلوقا عند قصد اكتساب ما الحياة
والعلم تلبسها على القصد وهو غير متجدد الاشكال واما الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق
عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان
هو اي العبد المفتتح لقدرة فعل الخير يستحق العبد الذم والعقاب بتصديقه قدرة الخير والصرف قدرة الى الفعل الشر
فلهذا اي لتفتح العبد وما الكافر فربما يأتيهم يستحقون السخط اذ الامر آدمي حقيقة القدرة لانه تعالى اعطاه الآلات
لانا لكرامة ثابتة لهم واما الفتح عزم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها اي يتحقق الاستطاعة للصنع اذا
الذم يلحق بانعدام حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة يكون بتصديقهم بشعارهم بعدم عالم بهم لما يعتقدون
كلام الله تعالى وجه التامل يتحقق على وجه العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجبا يكون معنى
للفعل بالزمان السابق عليه اي على الفعل والا اي وان لم يكن مقارنة للفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد مر
كما مر في التعليل المذكور من المشايخ الاعراض فان قيل هذا من طرف المعتزلة لو سلم استحالة بقاء الاعراض بعني لانه
او استحالة بقاء الامر كما والزمان والكلام استحالة بقاء الاعراض باعيانها وشخاصها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال
عقيب الزوال اي زوال الاعراض كما بين بلزم وقوع الفعل بدون القدرة الاستلزام للانكار يكون المعنى
لا يلزم وقوع بدون القدرة لانه بالقدرة اي صلة بقدرة والقدرة الاولى قلنا انما يلزم ذلك اي وقوع بلا
استطاعة وقدرة اذا كانت القدرة التي بها الفعل واي لان الاعراض لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة
والتي واما اذا جعلتم اي القدرة التي بها الفعل كالمثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التي بها

الفعل

مثال

التي القدرة التي تقع

لا يكون القدرة مقارنة فيلزم ترك مذهبكم جواز القدرة التي بها الفعل يكون سابقة عليه مقارنة له
ثم اذا وجد لم لا يلزم ان للقدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يكون الفعل يعني اذا وجد الفعل
لا يمكن ان يحصل اول ما يحدث شيء القدرة لانها ضعف فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى
القدرة فيمكن الفعل بها فاذا حصل اذا القدرة التي بها الفعل يتوقف حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها
لعلم يتوقف عليها الممكنات اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها
الفعل فيكون ايضا سابقة وانما لم يذهب لانه لا بد من بقاء القدرة الآن ثبت انها عرض لا يبقى مع ان
البقاء لا يوجب تقويتها فافهم وتدبر واذا ما يحدث من القدرة ما بيان ما يحدث لا يمكن الحدوث القدرة اولا بد
من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل بها ولا القدرة فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل
بالقدرة المقارنة للفعل فقد لا نزاع ان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال لهذا جواب آخر لقوله فان قيل
هذا مستلزم لان على ان الاستحالة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكرنا ولا يستلزم لان على تقدير امتناع
بقاء القدرة لو فرضنا بقاء القدرة سابقة آنا ما وقت الفعل والفرق بين آنا وآنا الآن القدرة آنا الآن القدرة
فيه والانفصال الزمان قبل الزمان انت فيه وهو سابقة على ما يمكن لما يوجد الامثال واما بقاء
بقاء الآخر فاذا الزمانين باعتبار وشخصا هذا زيد على المعتزلة مخالفا جلالة السنة والجماعة فان كانوا
اي المعتزلة يجوز وجود الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الاولى اي اول ما يحدث فقد تركوا مذهبهم من لا
سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث يجوز مقارنة الفعل القدرة وان قالوا باستناده اي باستناد
الفعل في الحالة الاولى بقي لم يكن حقيقة اولا ثم ذوبت ثانيا لزم الحكم اي الدعوى بلا دليل والترجيح بلا
اذ القدرة بما لم ينظر اي كان في الحالة الاولى يعني لم يكن حقيقة اولا ثم ذوبت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة
الفعل المتجدد او غيره ولم يحدث فيها اي في القدرة معنى في الحالة الثانية اي في الحالة الاولى والثانية يستلزم
ذلك على الآخر اي احدث معنى القدرة اي لم يكن في اول القدرة ثانيا بما يمنع حصول الفعل بها ولم يكن
في آخر القدرة وآخرا الفعل لان التغيير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا والا لزم قيام العرض
بالعرض فلم صار الفعل بها اي بسبب القدرة في حالة الثانية واجبا في حالة الاولى ممتنعا فيه نظر هذا جواب في قوله

وانما يجب اي لان القائلين بكون الاستحالة قبل الفعل لا يقولون باشتراط المقارنة الزمانية او مقارنة
القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل اي لا يقولون
بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه اي على الفعل بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان قدرة
القدرة مؤثرة يجب التذكير لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال انا نحن لا نسلم الاول من التردد وجواز
وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستحالة قبل الفعل
لا يقولون باشتراط المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب
بجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل بل يقولون ولا يجوز ان
يمتنع الفعل هذا جواب آخر لقوله من التردد في الحالة الاولى لانتفاء شرط ولوجود مانع عن وجود الفعل ويجب
الفعل في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي صفة القادر في الحالتين اي في حالة الاولى والثانية حاصل
حاصل هذا الكلام انه يقال انا نحن لا نسلم الاول من التردد وجواز وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى
لانه لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لا يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى اي ومن ههنا اي ومن اجل جواز
امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط وارتفاع المانع مع بقاء القدرة في الحالتين ذهب بعضهم لانه لا يجب
باستحالة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وارتفاع الموانع فاذا اجتمع الفعل والا اي وان لم يوجد بها القدرة
المستجمعة للشرائط المذكورة بل اريد الفعل في الحالة الاولى اي اول ما يحدث فقد ذكر الشيخ فقد ذكر
الشيخ قبل ذلك الشيخ قبل ذلك على سائر القوى الحيوانية للحيوان والنامية للنامية مع الحيوان ولا وجدانا الشيخ بثبوت القدرة قبل شاهد
بالتأثير وثبوتها اي وقت بروز الحركة المقدم على الشيء بحيث يحتاج اليه والشيء آخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم
الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزماني كتقدم الاب على الابن وقبل لانه جزء العلة
وجزء ما مقدم على المعلول فلا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني فالوجه ما ذكر
وانما امتنع بقاء الآخر هذا جواب آخر لقوله وما يستحقه بقاء الآخر فيه على صعوبة البيان
معنى البيان الظهور والمقصود وما يبلغ لفظ وهو من الفهم وذلك لقلب ثبوت هذا لمقدمات الكلام مذهب جلالة السنة
والجماعة فنقول والآخذ بهذا المعتزلة اولا وهو ان المقدمة الاولى بقاء الشيء امر محقق هذا هو المقدمة الاولى

عليه اي على الشيء فلا يلزم ان يكون الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود وانه
هذا مبني على ان بقاء الشيء امر متجدد وهو مشارك للحادثة في الحاجة فيمتنع قيام العرض بالعرض فلا يلزم امتناع قيام
العرض والا لكان كذلك لو لم يكن التبعية في التحيز واما اذا كان اختصاصه بالزمان والمتقدم فلا يمتنع
وانه هذا المشارك الحادثة الثانية يمتنع قيامها معا بمحل فلم لا يجوز قيامها معا بالمحل الحركة والسرعة الثابتين
بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامها
بالمحل فلا يمتنع ايضا بين القدرة على الفعل وبقائها الى الزمان الفعل وعلى هذا القائلون ان المعتزلة لا يجوزون
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف اي الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اي مامور بالايمان
وتارك الصلوة مكلف بها اي بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة محققة اي حقيقة القدرة
التي يوجد بها الفعل لزم تكليف العاجز اي صار العاجز على الشيء باثبات ذلك الشيء وهو باطل اي هذا
هذا الجواب اي الجواب بقوله ولا يمتنع ان يطلق هذا اسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب اي اسباب الفعل
والالات والاداة كذا جاء الاستطاعة بين الفاعل ومنفعله وصدور الشيء اي اثر الفاعل اليه اي المفعول كالخشب للنجار
فانه اي المختار الاستطاعة بينه اي بين النجار وبين الخشب وصدور الشيء اي اثر النجار اليه اي الخشب كالجلوس
اي الكرسي جارية كما في قوله تعالى وتصنعون الكرسي الذي من استطاعة من بدل من الناس اليه سبيلا
او المراد بالاية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مستعملة في
معنيين الاول هو القدرة الحقيقية المستمرة للفعل والثاني هو سلامة الاسباب والالات والجوارح وهي القدرة
الممكنة على الفعل وصحة التكليف يتوقف على المعنى الثاني دون الاول فلا يلزم تكليف العاجز لما قلنا بالمعنى الاول
لوجود المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثاني قبل اي زمان وجود الفعل من جانب المعتزلة الاستطاعة صفة
المكلف وسلامة الاسباب والالات صفة اي للمكلف فكيف يصح تفسيره اي الاستطاعة بها اي بسلامة الاسباب والالات
حاصل هذا السؤال انه يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والالات والجوارح ليس بجائز لان السلامة جائزة
والتفسير بما لا يجوز ولا يكون الجواب المذكور جوابا صحيحا ام لا قلنا المراد بسلامة الاسباب اي الاسباب
الالات والاداة عدم المانع اليه والتكليف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك اي بالسلامة فيقال هو ذو سلامة

الالات له

وان الاستطاعة انه يشتق من اسم الفاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع فانا سلمنا ان الاسباب هي الالات على الجملة
على المكلف حمل الاشتقاق كما لا يقال المكلف
على المكلف حمل الاشتقاق
ذو سلامة الاسباب

يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف يعتمد ان يتوقف على الاستطاعة
الخ هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اي القدرة الحقيقية التي بها الفعل فانا اريد بالعجز
هذا حقيقة القدرة عن الفعل لان المعتزلة انه لا يمكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الا
بالمعنى الاول فلا يلزم شيء لانه تكليف العاجز بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة ممنوعة لكن لا نم استحالة التالي لزم
وجود تكليف العاجز يعني ان هذا المعنى لا يصح تكليف العاجز على عادم شيء من شرائط صدور الفعل
لانها قصد الفاعل ومكنته بسلامة الفعل والاداة فعادم القصد والمكنة عاجز عن هذا ولا خلاف في صحة
تكليف من لم يقع من التكليف العاجز بهذا المعنى وانما في العجز ولم يرد في الاستطاعة ان يقال المراد بها
اما بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول
واذا اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه اي لزوم تكليف العاجز اي لا نم الملازمة لجواز ان يحصل قبل الفعل
الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل فان قلت العجز ما في سلامة لعدم القدرة
المؤثرة فلم جاز التكليف معها قلت ما جرى استدعاء خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل وتحصيل الاسباب
يحصل منها القدرة المؤثرة وقد يجاب اي عن الاستدلال المعتزلة بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف
العاجز بان القدرة صالحة للضدين اي القدرة الحقيقية التي مر ذكرها واما القدرة المستجمعة لشرائط الفاعلية
فغير صالحة للضدين اتفاقا عند العامة رم عند ابي حنيفة حيث ان القدرة المصرحة قال الكفر هو جهة
القدرة التي يعرف الايمان ولا اختلاف فيها الا في التعلق لان محل القدرة وهي الصالحة للضدين
وكذا القدرة وهذا لا يستلزم الفعل كالالات والادوات المعدة لتسهيل الفعل فانها صالحة للضدين
كالسيف يصلح للضرب والكسر واليد لطلب الاياد والكتابة وكذا القدرة الحقيقية وتحقيقه ان الطاعة والمعصية
انما تختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات فان السجدة من حيث الذات طاعة وللمصلي معصية ولا تفاوت
في ذات السجدة ولا تفاوت في القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية

استطاعة

غيره

بحيث قد لا تاسها في ذاتها واحدة لانها وضع الحجة وهو ان الاستطاعة في التعلق لا يوجد بها اطلاق
في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به اي بالايمان الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع
باختياره صرفها اي القدرة الى الايمان فيستحق الكافر الذم والعقاب اذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت
ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا اشارة الى رد هذا الجواب
ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل اما بتجدد الامثال او بدونه لان القدرة قبل الايمان
في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فاجيب اي من قوله ولا يخفى اه بان المراد ان القدرة وان صلحت
للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه اي مع الفعل فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة
التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل مع القدرة من حيث متعلقة بالفعل وهي ليست
متقدمة بالفعل وهي ليست متقدمة عليه لا القدرة المطلقة حتى انها يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل
حتى انها يلزم مقارنتها للفعل مع القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها لعدم للفعل مع
القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متعلقة متقدمة بالضدين قلنا هذا
مما لا يتصور فيه نزاع بين اهل الحق والمعتزلة فانا كلامهم فانا يكون القدرة المتعلقة بالفعل مع
الفعل واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بل هو
الجواب المذكور لغو من الكلام وانما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى انها يلزم مقارنتها للفعل مع القدرة
المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى مفيد لان المقارنة للفعل لا بد وان يكون متعلقا بالفعل فكيف يتصور
العاقل ان نفس القدرة لا يجوز ان يكون متقدمة بالضدين عند اهل الحق اصلا ولا يكلف العبد
التكليف حافظ من الكلفة وهي المشقة غالبا وسعه الوسع ما وسع الانسان ولا يضيق عليه ولا
يحرج فيه لان غاية التكليف اما الابتلاء كما قال المعتزلة او الابتداء ومعنى الابتداء الاختبار
بالحجة والاختبار والامتحان من الله تعالى انما يظهر حالة يستوجب الثواب والعقاب لانه الله
تبارك وتعالى لا يعطي الثواب والعقاب بما يعلم عالم بظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب كما علم سبحانه
عليه الكفر ولم يعلمه عالم يجزه ويظهر منه ما يستوجب اللعنة والعقوبة الابدية كما هو مذهبنا

الاتفاق

الاتفاق وهذا لا يتصور فيما لا يطاق اما الاداء فظ وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحالة لا يقصد
وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق في امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب فيما يتصور
وجوده لا فيما يمتنع سواء كان ممتنعا لنفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق وكصلب الحاصل او ممكنا
في نفسه كخلق الجسم والصعود الى السماء الذي فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة
وانما يمتنع اي ما يكون ممكنا في نفسه ممتنعا بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه
كايمان الكافر وعاقبة الفاسق فلا يتصور فيه ايضا وقوع التكليف به اي بايمان الكافر وعاقبة الفاسق لكونه مقصود
المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف اي وقوعه بالجبر والاكراه متفق عليه كوقوع الصغر
وخلق الاجسام وان جوزه المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الآية اي مقدورها
واستدل بهذه الآية الكريمة انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهذا لا يوجب انتفاء الجواز
والامر في قوله تعالى انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين الآية للتعجيز دون التكليف هذا مشترك
الالزام ما يقال تقدير التكليف بما لا يطاق لو لم يكن غير جائز ما وقع والوقوع دليل الجواز بالاتفاق
فانه تعالى طلب الابناء من الملائكة عليهم السلام حيث انهم لسوا بجاهلين به وطلب الابناء ممن ليس عالما
تكليف بما لا يطاق في الظاهر والجواب ان الطلب الابناء مع عدم العلم عليهم انما يكون تكليفا لو كان
الامر مطلب التحقيق المأمور وليس كذلك بل الظاهر عجزهم حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا فيه فيما وسبحانك
الله تعالى وتحمد بحمدك وتقدس لك لتكون سلطانا لهم ووقفا للملائكة وفضلهم على آدم عليه
وخلق التعجيز جائز وهذا الامر بالبيان الشيء ولم يكن البيان مرادا لتظهر عجز المخاطب وانه لا يأتي ذلك
كالامر بالصور الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة آتيا به وصدقنا بدفعه النظر
عجزهم ويحصل لهم الندامة ولا ينفعهم الندم فيها وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به يعني
الامر بالتحميل هذا التكليف بل ايصال ما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه وقوله تعالى
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الآية فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف بما لا يطاق والاستعاذة عنه استعاذة
عن تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نم انها استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل

من العوارض الجزئية

بل المستثنا ذاتا من تجميله وهو مغاير لتكليفه اذ التكليف تحقق بالامر والتجميل لا يختص بالامر فقد
يجوز ان يجعله الله تع عبدا لا يطيقه فتموت ولا يأثم ويجوز ان يكلفه بما يحيل بحيث لو عمل
ثواب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة الالهية لتكليف الاعم
بالنظر والعقد باطل فلا يتسبب الى الحكم بذلك الى الفعل اصلا وقطعا واما النزاع في الجواز
اي عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه واما النزاع في الجواز فمبنى على الحسن والقبح
العقلي لانه عبث عند العليم القادر ومحال عن الحكيم لذا فاعل وجوز الاشعري لانه تابع مع
الله تع وقد يستدل اي مناظر المعتزلة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها على
تع الجواز لنظر على متعلق ليستدل وتقريره ان تقرير الاستدلال انه لو كان جائزا لكان لازم من فرض
وقوعه محال وهو الله تع هذه مقدمة شرطية ضرورية اي الاستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم والجواب
تكليف ما ليس في الوسع كتكليف الاعم الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تع وهو جواب قوله لكنه لو
لزم اي مقدمة مستثناة بين لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب كلام الله تع كما نقول ان
التكليف بما ليس في الوسع ليس بجائز لانه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب كلام الله تع لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وهو جواب عن الجميل فيه للمنية واذ اشارة والضمير الشار اليه تكليف ما ليس في الوسع
كل ما يتعلق علم الله تع وارادته ارادة الله تع واختياره اي اختيار الله بعدم وقوعه الجاء فيه متعلق
بيتعلق والباء بالجيل وقوعه عاجزا اي كل هذه التكليف اما لا ثم ان كان يكون ممكنا في نفسه
اعداده وانه ناقض الامر فلا يلزم فرض وقوعه وان كان يجب لكن لا عدم لزوم الجمع لعدم جواز الامتناع بالغير
والا وان عرض الامتناع بالغير جاز ان يكون لزوم الجمع بناء على الامتناع بالغير فان التكليف بالغير
في الوسع جائز وممكن فانه تعالى ممتنع بالغير جواز لزوم كذب كلام الله تع الا يرى وهو دليل على جواز ان
لزوم الجمع بناء على الامتناع بالغير لان الله تع عالم وجد العالم بقدرته اي بقدرة الله تع واختياره اي باختيار
ارادته فكذبه اي العالم ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم كلفه المعلول عن العلة التامة
وهو الاستحالة محال واي حصول الممكن لا يلزم من فرض وقوعه الممكن بالنظر الى تأثيره بالعلة الاخرى

بالنظر الى تأثيره مع الممكن

الممكن فلا نم ان من فرض وقوعه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم من المضروب عقيب ضربه
اثنا ناو والانكسار في الزجاج عقيب كسره اثنا فيه بذلك اي بقوله عقيب ضربه اثنا ناو عقيب كسره اثنا
بالفصل محل الخلاف فانه اذا حمل العبد صنع فيه ام لا كالخلاف كسر الزجاج فلانه ليس محل الخلاف بل الالم
عقيب ضربه اثنا فانه محل الخلاف وقوله قيد به كسر الزجاج اي احترازا عما يقال وهو ان يقال لم قيد بعقيب
ضربه اثنا وبقوله كسر الزجاج ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب
عنه بقوله قيد به كسر والانكسار كالموت عقيب القتل او عقيب الجرح او عقيب في باب الروح فانه الموت
فانه بالروح وهو اثر الاذى بالقتل الموت بين القتل كما توهم ذلك كل ذلك مخلوق بخلق الله تع اي اثر فعل
الله تع فاعلم منا الخالق هو الله تع وحده وان كل الممكنات مستندة اليه اي الله تع بلا واسطة والالم والا
نكسر ايضا والمعتزلة على الجملة والبعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون
الافعال الاضطرارية الى غيره تع قالوا الموت فعل الله تع والقتل فعل العبد وقد يقتل
الحيوان مثلا فهو بطريق المباشرة والا اي وان صدر بتوسط فعل آخر كالرمي فهو اي المضروب بطريق
التوليد ومعناه ان معنى التوليد ان يوجد الفعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل هنا المعنى اللغوي
فانه يطلق بالعلم كما فعل عقيب النظر حركة اليد توجد الفعل فالالم متولد من الضرب والانكسار
الكسر واسباب الالم والانكسار مخلوقة لله تع على الكسر والضرب فعل العبد الالم والانكسار متولد من الضرب
والكسر فيكونان فعلا عبد بالواسطة فيكونان اثرا الفعل العبد في الحقيقة وعند الله اي كل الافعال
سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق التوليد يخلق الله تع لا صنع
للعبد في تخليقه والا وان لا تعلق بالتخليق لان يلزم من هذا المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولد
في الكسب اي الكسب لكن لا يكون متولدا لا صنع فيه اي في المتولد الذي اصلا اي لا يكسب التخليق ولا يجب
الكسب قطعا اما التخليق اي تخليق المتولد الذي هذا متفصل على اجله في صنع العبد فلا يستحق لانه من العبد واما
الاكتساب ما ليس في الجملة اي قدرة الكسب فالالم قائم بالمضروب دون الضارب والانكسار قائم
بالمنكسر الزجاج دون الكاسر المتولد قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل قبل هو الفاعل

الذي يحصل في الكسب

مشروط بالعلم الحاصل بوجوده فقلنا قائم بمحل وجود غير محل قدرة الفاعل اذ القدرة مختصة بالاعضاء
والجوارح والمقتول لو كان مكتسبا للفاعل لاطرد فيه قيامه به فلما لم يقل في مقتول الغير علم
انه ليس بمكتسب له لكن بين التقضي بالعلم الحاصل من النظر وبين ان لا يمكن ان لم يقدر العبد من عدم
حصوله او عدم حصول المقتول مع ذلك انه يمكنه ترك ما يوجبه بخلاف الحالة الاولى فانه لا يمكنه
فانه يمكن من عدم حصولها والمقتول ميت باجله الاجل في لغة الوقت ويقال لجميع المدة كلها وفيه
قوله عم فليسم الاجل معلوم الحديث وعن منه اقتصروا على انتهاء الاجل وبلغ الاجل اخره وبقوله
جل لا يجلها الا هو اي اخر مدة الاجل والمراد بين الاخر اي وقت الموت
اي الموت المقتول في علم الله تع ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت فيه من غير قطع
بانتفاء العمر الا بالموت بدل القتل لكن زعمت بعض المعتزلة من ان الله تع قد قطع عليه اي على المقتول
الاجل فالموت لو موت المقتول من قبل القاتل في الظاهر ولو لم يقتل لعاش الى اجل الله تع علم الله تع
موته فيه قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات الشخص في ذلك الوقت الذي يقتل فيه والا
لكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تع وهو محال اجيب انه قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تعالى علم الله تع
بيان هذا الكلام العين وهو ان الله تع عالم قبل كان قتله تقرير المعلوم الله تع واعلم ان
بعض الوقت اخر فعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغيير المعلوم الله تع وانما يكون تغيرا لو علم بانا غير معلق
بشيء معروض لكن بين الاشاعرة بجملة اهل السنة والجماعة رحمهم الله قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان
لا يموت لانهم ان اراد وا به عدم تبعيته في علم الله تع سبحانه وتع فهذا انكار للقضاء والقدر وان اراد
به الامكان الذاتي فهو متفق بين الكل من العقلاء رحمهم الله فلا يكون فيه خلاف وهو ايضا يتعين على العرض
فلا يتاتى ذلك تعيينه بالقتل لنا اي لنا دليلا عقليا ان الله تع قد حكم بالاجال العباد اذ الاحداث
المقدرة علمهم على ما علم الله تع من غير تردد وبانه دليل فيه متعلق بحكم اذ الاجال جمع لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعة
يزيد في العمر كقوله صلة الرحم تزيد في الاعمار الحديث وقال عم من احب ان يبسط له في رزقه ويؤخر له

الميت مقتول باجله

اجله فليصل رحمه الحديث البسط الزيادة والمد في الاجل في حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو
الاساءة اليهم والتضييع بحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان الى قريبين من ذوي النسب والاظهار
والتعطف عليهم والرزق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة
وبانه جاء دليل على ايضا المعتزلة لو كان المقتول ميتا باجله لكان قتل القاتل قضاء الله تعالى ولا عقاب
في الاخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاص في قتل العمد لانه لو زنا فقال من القاتل وهو
الساعة اذ ليس مع المقتول بحق القاتل ولا يكسبه الى بحسب القاتل ايضا والجواب عن الاول ان الاستدلال
بالاحاديث الواردة في حق المقتول اذا اصح كما انه يعلم انه ان الحسن والمقتضى لو لم يقتل هذا الطاعة
لكان عمره اربعين سنة ثم زاد ثلاثا بالعقل لهم عاملوا صلة رحمه وقيل لا هو ولعلهم
سنوا الحسن الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في علم الله تع لو لم يصل الزيادة والنقصان بل
هذا بعيد والى العقل بعيد الاجل والله جهله واحد قلنا الحق ان تقدم الاجل بهذا المعنى غير
بل الحق ان يعلم الله تع موته في وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجله وليس هذا مذهبا
لاحد كلنا ان الله تع يعلم انه يقطعها او هذه الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله
ترغيبا على الطاعة وتنفيرا من المعصية والله حكيم لا يعبث ونعم لا يقدر الحرص والمدة ويكون عمر سبعين
سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تع انه لولا ان الطاعة لما كانت الاعاد
تلك الزيادة والاصل هذا ان الله تع كما يعلم المعدوم الذي يوجد كيف يوجد كذلك يعلم المعدوم الذي
لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى ما نهوا عنه
انهم لا يردون كما قال تع ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه لكاذبون الاية ويمكن تاويل الاحاديث
الواردة بان الطاعة يريد فيها هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالاعمال الفاضلة
التي بها تتكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادتين وهذا التاويل وان كانت الحسن بحسب
المعنى لكن الاول اظهر من حيث يعدم احتياجه الى تقدير شيء او بقاء المراد من هذه الزيادة البركة
في رزقه بسبب التوفيق في الطاعة وعمارته اوقاته بما ينفعه في الاخرة وصيانتها عن الضياع

بالقتل

لان

بدت

ثم عزّ بكرمه ذكره الجميل فكما انه لم يمت او يجري له ثواب على الصالحة بعد موته او يقال انه بالنسبة
الى ما يقدر ما علمه الله في اللوح المحفوظ وخوفه فيظهر من اللوح المحفوظ ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان
وصل الرحم يزيد اربعين وقد علم الله تعالى ما يقع من ذلك وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب الآية فالنسبة الى علم الله تعالى ويسبق به قدره لا زيادة ولا نقصان وهو مستحيل وبالنسبة الى ما ظهر للملائكة يتصور
الزيادة وهو المراد من الحديث لو اراد في حق المقتول والجواب عن الاستدلال بالآية الظاهرة ان وجه
القطع والضمان الى الدية والقصاص على القاتل تعبدا اي الطاعة والطاعة الثوابية لا ارتكابا اي القاتل المقتول
وجه قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق الآية وكسبه اي القاتل الفعل اي القتل الذي يخلق الله تعالى عقيبه
الموت بطريق جرى العادة لا بمعنى ان لا يخلق الله تعالى الموت عقيب القتل لكن جرى عادته تعالى ان يخلق الموت عقيب
القتل القتل فعل القاتل وكسب وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى فيه لا للقاتل فيه اي الله تعالى
ولا كان باعث عدا اي يكون الموت قائما بالميت فالموجود يكون القائم بين الموت والحياة متقابلين
المتضادين على امرين موجودين لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فالموت والحياة وفاء الموت والحيوة امرين موجودين
كانا يتقابلان التضاد بل قوله تعالى خلق الموت والحيوة الآية وغيره الاستدلال بهذه الآية الكريمة ان الموت كان متعلق
الخلق وهو لا يتعلق الا بامر موجود موجود في الخارج فيكون امرا موجودا في الخارج والمعتزلة على انه اي الله تعالى
معدوم في الخارج لانه لا يكون لان العدم لا يجعل الى محل فيكون التقابل بين الموت والحيوة خارجا العدم والملكة لان الموت
عدم الحيوة عن شأنه ان يكون حيا وهو خلق الموت وقدرة الله الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يخلق
بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق فانه يجعل الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون
المعدوم والجواب واحد لا كما زعم الكل من المعتزلة من ان القتل اجلين القتل والموت فانه زعم ان القتل ليس بموت
لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فانه يريد بالموت حالة حالة بين النفس والله تعالى يفعل العاشق الجلية اي اعلى المقتول
الذي يهدم الآية والقول بالاجل يؤدي الى ان يكون العبد لغو من الله تعالى عبده الا وجعلها اصلا
لا وجه عقلية الجهة اي من الجهل الرزق والذي رزقنا الله تعالى من الحلال الطيب وقت موته يستحق رفعه
والطفا حرارة الغريزية بتنبيها كانت في الشيخوخة والضعف والحالة الاخرى الا ينقطع بحيث الا ان لا تعلق

والارزاق والحرام رزق والاصل مصدر سمي به المرزوق فان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله
الحيوان الرزق وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا الذي يكون حراما وهذا الذي يكون حلالا
من الحيوان الواحد الحيوان به رابح لا ما كلوه هذا تمثيل لقوله اي الضمير في حاجة لا ما ينفق اي من الاضافة
ثم اي من الاضافة معتبرة مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم ان المعتزلة قسموا اي الرزق قسمة
وقسمة تارة اي الرزق اي بعض الاصحاب اي مصدر وكذا مرة مجاز اي بالرزق اي الرزق وتارة بالانتفاع به
اي ما ذكر اي المعتزلة ان المعنى المذكورة اي المعتزلة لا يكون الا الحلال لكن يرد عليه الاول اي لكن يرد من تفسير المعتزلة على
الاول ان لا يكون ما يأكله الله والرزق قال الملائكة غير مقصود ويلزم منه خلق وعد الله تعالى وانتفاع الله تعالى
به وما من دابة في الارض الآية الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين الآية وعلى الوجهين اي المعتبر الاول
والثاني المعتبر ان من الحرام طولا عرضا لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو يدل بالآية المذكورة وقد اجيب عنه بان الله تعالى
قد سمى ما يأكله كثيرا من الناس حراما لانه يعرف عنه باب ابيه وبيت جده الاصحاب في حالة الاضافة الى الله تعالى معتبرة مع الرزق
اي كما ان رزقنا من الله تعالى البتة وانه لا يخلق رازق الا الله تعالى وحده وانه الله تعالى مطلق على ان الاضافة يستحق
الذم والعقاب على الحرام وما يكون مستحقا اي مضافا الى الله تعالى لا يكون قبيحا فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون
مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والى ان من اكل الحرام يكون مستحقا للذم
والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا يكون مستندا الى الله تعالى والجواب اذ كما لا كونه مستحق الذم والعقاب
مباشرة لكسبه باختياره بين لو قال المعتزلة انه لا رازق الا الله تعالى وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة
والجماعة ان العقاب لا يستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يكون قبيحا والمستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلا
فاذا لم يتعلق لهما منا على ما يقول الآخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة من الرزق في اللغة اسم للعطية
موجودة كثيرة وبه الملك كما قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون الآية وقد يذكر ويراد به الغذاء كما قال الله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها الآية والله لا يملك لانه العدم لا يجب الشكر وعنه فكان المراد به ما حصل الاغتذاء به
الخلاف من حيث الحياة لا غير وليس التحقيق خلافا وجه الصواب ولكن يستوفي رزقه اي كل حيوان يأكل رزقه
خلافا للمعتزلة لان بعض الناس ان يستوفي الحلال ويدع وبعضه لا يستوفي رزقه بسبب الحرام لان الحرام لا يكون

رزق حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا اي بالحلال والحرام يعني كل واحد لا يخرج رزقه عن غيره
ولا غيره عن رزقه وما تراه من مملوكه وقت صيرورته رزقا له بل من ارزاق ما ينتفع بعده ولا
يتصور ان يكون حلالا ان يكون رزقه اي لكل غيره رزقه لان حاضر راسخ عند الشيخ يجب ان يكون الغذاء
ان يكون ح
ان يكون غيره واجب الكل فلا يتبع الكل ان يكون الرزق بين الكل كما قال المعتزلة هو مملوك يأكله الكل ان يأكله غيره
وبعض اصحابنا نظر الى الاكل وسمى رزقا ويؤمر بالانفاق والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء يعني خلق
الله تعالى الضلالة والهداية لانه خالق وحده اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلاله ويوجد هداية من يريد هدايته
يعني لا يتحقق الضلالة ويخلق سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اي وجدانها ما يوصل الى المطلوب ارادة الله
لانهما من الكائنات ولا يوجد بدون تعلق ارادة الله بوجوده وقد اصل الضلالة الاضلال كما يقال اضل الناقة
اذا صار مستترا فيه وفي التنقيح اي بالمشيئة في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء الآية ان الله
ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق على ما قال المعتزلة لانه اي البيان عام في حق الكل اي والمسلم والكافر
الاضلال عبارة عن وجدان الضلال المصدر مضاف الى المفعول وجدان الضلال الضلال كما ذهب اليه
المعتزلة او المشيئة اي الضلال الا ان يخلق فيه المشيئة اي يخلق المشيئة اي يخلق ارادة لقول المعتزلة يعني ان خلق الضلال
بخلق المشيئة فيه فيكون المشيئة الله منه واما الوجدان والتسمية فليس بمخصوص بيع وبيع نسبة الوجدان الى العبد
فلا يخلق فيكون المشيئة ح والحاصل ان التخليق خلق الضلالة بالمشيئة يعني لا يريد طريقا حق الكل كما ان
الوجدان والتسمية ثم قد يضاف الهداية الى النبي عم كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
عبارة عن الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلالة والا اي جاز اضافة الهداية الى النبي عم بان يقال
النبي عم هاد ولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل اي ضال لا يجوز ان يكون مضلا
بخلاف الكل لا يجوز الاضافة اليهما يكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق والاضلال عن وجدان الضلال
ضلالا فيجاب بقوله ثم قد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له اصطلاح
التخاطب جاز ان يجوز اذا تعدوا اذا كان المعنى المنظور من المجاز فقد جاز لمعانيه الاولى وهو ضد الاصلي
فيجوز هذا يكون المجاز مصدرا اي مصدر مجهول يعني المفعول يعني الفاعل ثم نقل اللفظ المستعمل في غير ما وضع له

وقد يوجد

وقد يوجد بان المنكر جاز في هذا اللفظ غير معناه الاصلي الا من آخر فهو على الجواز فيعني هذا التوجيه يكون المجاز
يعني كلام المعاني بطريق التعبير كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم الآية والمراد البيان والدعوة كما يسند
الى القرآن الكريم في قوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء وقد يسند الاضلال الى
الشيطان الرجيم مجازا في قوله تعالى ولا يضلنهم الآية والفعل الواحد لا يضاف الى الصنع لا غير جهة واحدة فلا
المراد ما قلنا كما يسند الى الاصنام مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم الخليل عم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
رب انهن اضللن كثيرا من الناس الآية ثم المذكور في كلام المشايخ رحمهم الله ان الهداية عندنا اي عند اهل السنة
ثم خلق الاهتداء مثل هداه الله فلم يهتد هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان الاضلال والا
بخلق الصنع كيف يكون في قوله تعالى فلم يهتد من الله كان معناه من خلق فلم يخلق فلا يكون له ارادة
فاجابه بقوله مجازا اي مجاز مرسل من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الا
هداه
هداه
لانهم يخلق الاهتداء عند الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بطريق
الكلام تهدي من احببت الآية يعني لو كان الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ان لا فائدة مرجع خلق الهداية ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عم بالآية الى
الكلام من طريق الصواب لكن احببت وانتفيه يكون الهداية يعني خلق الاهتداء روي عن سعيد بن المسيب
عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاء رسول الله عم عند ابا جهل وعبد الله ابنا امية بن المغيرة فقال
النبي عم يا عم قل لا اله الا الله اشهد لك بها عند الله تعالى قال ابو جهل وعبد الله ابنا امية ابن المغيرة يا ابا طالب
اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرضها عليه ويعاودانه بتلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا
على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى في ابي طالب قال النبي رسول الله لاستغفرن لك ما لم انه عنه
ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين الآية في قوله تعالى انك لا تهدي على معنيين احدهما هو ما احببت للتوبة
والآخر انك لا تهدي ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر الهداية
وبقوله عم الهم اليهم عوض عن باء كذا لا يجتمعان وهو من حقائق بعض هذا الكلام كما قال بالعلم التعريف
قطع همزة وباء القسم قبل اسم بدا اسما بالجر فحذف كحذف الندا ومستثنى الفعل وهمزة اهدنا

بيان الدين الذي هو الطريق ودعاهم الى الاهتداء يعني ان الهداية لو كانت جناية من بيان طريق الصواب لكان
يكون طلب الهداية طلب الجهل منه عم لانه حينئذ فتعين ان الهداية حق الاهتداء والمشهور ان الهداية
عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول
والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصح للعبد الكريم لكن يجب على الله تعالى ومن جملة اصولهم ان الحق ما هو الاصح للعبد
ما هو الاصح للعبد يجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العلماء هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا
فقالوا اهل الحق هو انه لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم
على الشارع الذي هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء ولا يلزم لو وجب عليه شيء في نفسه بوجه كالذم لم يتحقق الوجوب لان
الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان كان الوجوب بحيث كان الذم لم يتحقق الوجوب لان
وجوب عليه الله تعالى قالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر
قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لا عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقربه
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو مستحق مقرون بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى
جزاء على التكليف والطاعة واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر
فواجب عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فاجب ان لا يفعل الكذب
وغيره من الاشياء واتفق المعتزلة على وجوب الاقدار والتمكين والا عاقل الكافر للتعريض لمنافع الدنيا
والآخرة لانه لا يصح ان يكون مؤمنا وغنيا ولما كان له اي الله تعالى منافع العباد وسبب لطفهم واستحقاقهم
على الهداية وانما هيئة الواجب الخيرة فكونها اي الله تعالى مؤدي الواجب وادى الواجب يوجب ان ذلك فعل الحكيم
الحكمة واقتضائها ولا يخفى عن الاستاذ الابرار ان هذه الدلالة المشتق واجب على الله تعالى عقلا وشرعا لان
لا اختيار له في تخلفه على الله تعالى بل الاختيار في عدم الخلف وكذلك ارحم لعباده من الوالد لولده كما
ورد في الخبر الصحيح فاجاب رحمه الله وحكمته لا ينافي وجوبه اي على عباده ولما كان امتناع الله تعالى على
عدم خروج امتناعه على الاجمال لعدم الاصلح اي الفعل الاصلح بكل منهما اي من الفعل والاجمال لعدم الاصلح عليه تعالى غاية
مقدورة من الاصلح له قبل التوبة بين الفعل وغيره فيما يوجب الحكمة كاعطاء القدرة والعقل والفهم لا يوجب

التوبة

التوبة في تفضيل عليهم واحد يعني فضل ابنا آدم باعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذا من عليهم فوضعا
يوضع على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة ولما كان سؤال العصمة اي الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم
اعصمني والله فيه وكذا الضراء اي دفع البلاء والقضاء والالم والبسط بان يقال ابسط والخصب والرخاء
هذا لعطف تفسير كما سبق جزء فصل السؤال من الحكمة الموجبة لاجابته ولذا قال عم ان الله تعالى كريم اذا رفع
عبده يديه يستحي ان يردهما صفرا الحديث اي اخبار الكبار بين الامن الخوف ما يعانيه هو ويذم والحياء
في معنى فيحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة لان ما يفعله الضمير المستتر في يفعل راجع الى الله تعالى والرفع
الجمل عايد الى ما في حق كل واحد فيتوسله اي ان هذه الصلاة له اي للواحد يجب على الله تعالى تركها اي ترك
ولما بين قدرة الله تعالى بالنسبة الى العباد في اذ قدرة بالواجب لعمرى العمر والعمر واحد فاذا اختصوا
فتح العين لا غير الفتح اخص عليهم وهم يكرهون التسمية بلعمرى ولعمرك فكرهوا الالف ان تقاسم هذا
الاصل اي وجوب الاصلح بل اكثر اي متاسد اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذكر الا
الفاء والقصور نظرهم اي المعتزلة في المعارف الالهية اي العلوم المتعلقة بالله تعالى وصفاته النبوة
والسلبية ورسوخ قياس الغائب هذا معطوف اي على الحسن على الشاهد في طباعهم وغاية تشبيههم
اي المحكوم في الكل اي في وجوب الاصلح انه ترك الاصلح يكون بخلا وسفها انه مع سهو وخبرة موضع الرفع
يكون خبر مبتدا او مبتدا غاية قالوا اذا امر بطاعة وقدر ان يعطي اي امور حاصلة له الطاعة
ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعطه القدرة ليتركها او لم يعطه بالصلوة
هذا في الحيث لا هذا فما يكون في حكم يحتاج الى الطاعة الاولى بالمعاونة الانصار وجوابه ان منع ما
يكون في الاثر اي الاثر على الله تعالى ان يمنع وقد ثبت الواو فيه لكان بالادلة القطعية كرمه وحكمته
وعلى الواقع اي على عواقب الامور يكون اي منع المذكور مضمحلا وحكمة يكون مع سهو وخبرة موضع
الرفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون اي وقوله فثبت جملة معترضة بين ان رعاية الاصلح العبد
حق الله وقد ثبت انه حكم فلو منع الاصلح عبده كان ذلك الحكمة حقيقة فلا يجب عليه رعاية الاصلح
قيل هذا جوابه لكلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب

الاصح عند حكمة ولذا قال في الكشف في قوله تعالى فان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم الاية اي ان تغفر لهم
فليس لك ان تعترض على حكمتك بجواز مغفرة الكفر اذا اقتضاه الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي مطلقا
بل جوزوا عليه بحكم الحكمة الالهية ثم ليست شعرى اي علمي ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه
الا معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو باطل اي عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم
ظ لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه ولا لزوم صدوره عنه اي صدور الفعل عن الله تعالى بحيث لا يتمكن
اي يقدر من الترك بناء هذا التعليل لقوله ولا لزوم اي لا يستلزم مع من سفه لفظ من بيان لمن او
جهل او بخل او عبث وذلك لانه اي لزوم صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن من الترك نقض لقاعدة
الاختيار لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على ضد الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة
وسبيل الفلسفة الظاهرة العوار بضم المهملة والراء اي العيب دلالة قول يكون الله تعالى موصوفا
بالذات فاعلا مختارا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل
بالاختيار وليس لهم فيه طريق الى الانكار وعذاب القبر للكافرين اي العذاب قبل الحشر ولو قبر البحر
وهو اصل الطيور وبطون السباع من اصولها الحق رحمه الله يقولون ان عذاب القبر ثابت للكافرين
ولبعض عصاة المؤمنين وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن
وقيل عليهما وينبغي ان نقر بحقيقته ولا نشتغل بكيفيته خص البعض لان منهم من لا يرى الله تعالى
تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى هذا متعلق بقوله وعذاب القبر وتنعيم
اهل الطاعة ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب اي في اكثر الكتب الكلامية من الاقتصار بيان
ما على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء هذا التعليل الاقتصار على ان النصوص الواردة فيه اي في اثبات
عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلى ان عامة اهل القبور كفار
وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر اي ابق من ذكر تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة
انما اولى من ذكره ولان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا
يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير اي من اصول اهل الحق رحم

سؤال منكر ونكير سببا بعد الموت لانا اثبتنا بنبيهما ولم يرد صوف مثل صورتهما والنكير بضم المنكور
من انكر اذا لم يعرفه واحد والمنكر من النكير في اللغة واصلهما ان يعلمان القبر فسئلا عن ربه وعن
دينه وعن نبيه بان يقولا من ربك وما دينك قال السيد ابو الشجاع من المشايخ رحمهم الله للصبي سؤالا وكذا
الانبياء عليهم السلام عند البعض والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسألون لان عليه السلام لا يسأل عن الشيء لم يسأل عن الشيء كيف يسأل
عن تقريب اي عن اطفال المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله في اطفال المشركين في السؤال
وقول الجنة وقيل يسألون ويدخلون الجنة لكونهما اطفال المؤمنين والمؤمنات وهم الغلمان المذكورة
في الكتاب الكريم والكلام القديم ثابت اي كل من هذه الامور الثلاثة بالدلائل السمعية لانها امور
ممكنة قيد بالاطفال لان الجمع هو الزاجر به الصادق عليه عم يجب بنا وبه كقوله تعالى يوم تبدل الارض غير
الارض الاية اخبر به الصادق اي النبي عم على ما تقتضيه النصوص وهو قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا الاية النار من نار يبصر نورا اذا نظرت فيها حركة واضطراب والنور مشتق منها الغير في عليها عابد
لا النار ومن الغدو وهو اول النهار ومن العشي وهو آخر النهار من عشي العين اذا انتقص نورها و
منها الاعشى وقوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال ابن عباس رضي الله عنه
ارواحهم في النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرض كل كافر على مقعده من النار كل يوم مرتين
وقال ابن مسعود رضي الله عنه ارواحهم في جوف طير سود يرعون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم
ارواح الشهداء في جوف طير خضر وتأويل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف
طير سود تغدو وتروح على النار والاية الكريمة تدل على اثبات عذاب الله تعالى ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر
يعرض عليهم النار فيدل على غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيها فيه وبيان احدهما الثاني مبتدأ
ويعرضون خبره والاشد لان سؤال العذاب وبقرأ بالنصب بفعل مضمر تقديره يعرضون عليها تقديره يصلون
النار ويجوز كذلك والموضع عليه ايعرضون الاخ هذا وعلى البدل موضعه حال اما من النار او من
آل فرعون فاذا كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا قوله ادخلوا بقراءة ادخلوا
الهمزة يكون آل فرعون منادى بحذف النداء تقديره يا آل فرعون وبقراءة قطعها وكسر الخاء المعجمة يكون

آل فرعون مفعول الاول اى يقول الله تع للملائكة يوم القيامة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب اقرا ابن كثير وابن عامر رحمهما الله وابو عمرو وادخلوا بضم الالف وكذا اقرا
عاصم فى رواية ابى بكر رحمهما الله تع والباقون بنصب الالف وكسر الخاء بالحجة فمن قرا ادخلوا
بضم الالف ادخلوا يا آل فرعون يعنى قوم فرعون اشد العذاب يعنى اشد العذاب وصار الاول نصبا
لوقوع الفعل عليه وقوله تع اغرقوا فادخلوا نارا الآية الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار
عقيب الاغراق فيكون هذا الآن حالا قبل الادخال الذى يكون فى القيامة انما هو عذاب القبر وقال
النبى عم استنزهوا عن البول استنزهوا عن البول فان اكثر عذاب القبر منه الحديث وقال عم قوله تع يثبت
الذين امنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا الآية نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له اى الميت من ربك وما
نبيك وما دينك فيقول اى الميت ربى الله تع دينى الاسلام ونبى محمد عم والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله
الا الله محمد رسول الله وقال النبى عم اى واذ وضع الميت هذا دليل على سؤال منكر ونكير لقائلهما ولا
شبهة فيه فعلى انا نقول ان الهوان ازدرفان عينا ويقال له احدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث
وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران الحديث روى سهل عن السدى رض
قال لبس على ظاهر بدخوله الا انه مكن فيه الوجه يعود القول من الميت قال الزاه قال ارجع وهم منكر
فيقول كذبك كان عليك فيقول ما اتى ربك فيقول كذبك كان عليك منا فيقول ما انت فيقول
انا عملك معه فيكون معه من قبره الى يوم القيامة فاذا بعث من قبره يوم القيامة قال له انا كنت اعملك فى
الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحمل مركبا ظهره وتدخل به النار الى آخر كذبك قوله وحاق بآل فرعون
اوزارهم على ظهورهم الآية ما يزون الآية ويقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعنى وقال
ذلك ويقال وزن ظهورهم من النار واصل الوزر فى اللغة الثقل وقال المفسرون ان المؤمن اذا نزل
يستقبل احسن شئ صورة والجنة بجا فيقول انا عملك الصالح وقال ما ركبتكم فى الدنيا فاركبك انت
اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفصل الآية اى ركبانا وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا الباب
اى فى عذاب القبر ونعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير وغير من احوال الآخرة كالميزان والصراط

متواترة

متواترة الخ وان لم يبلغ احادها حد التواتر اى متواترة بطريق الاجمال وان كان جزئياته مما لا يبلغ حد
التواتر واكثر عذاب القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير يعنى المعتزلة والروافض اول الروافض العلوية قالوا
ان الاجساد تنزلت من الله تع لا كرام الله وجهه وان جبرائيل قد اخطا وبعضهم واهل السنة والجماعة
رم يقولون قال الله تع عز وجل محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم ترهم الآية
قال الله تع ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الآية وكفروا بقوله لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم الله عذاب الجحيم الآية المراد من الموت الاولى الموت فى الدنيا وفى القبر والحق
لا ان حياة القبر بعقيبه والموتة والاماتتان فى الدنيا وفى القبر حيث ذا ثبات الواحد والاثنين لا ينفى
الزيادة وقوله تع ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين فى الدنيا والقبر وكذا احياء وترك حياة الآخرة لانها عاجلة
عند قدوم واحيتنا قبل ثبات الواحد فى الآية الاولى بطريق الحصر فينفى الزيادة واما حياة القبر فسترة الى
الحشر والاحياء عند عذابه ونعيمه لكن حياة كالموت بالنسبة الى حياة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلثة
ان الميت تارة له حياة والادراك له فتعذيبه محال ويجوز بعض المعتزلة بعد الموت بلا حياة لان الحياة بالميت
شرط لادراك النعيم والتعذيب احيانا ادراك الجمادات غير معقول قال ابن الراوندى روح كل ميت حية
الجثة والاثنين من الافعال الاختيارية احيب عن الاول بان الفك الادراك عن الحياة لا يعقل اصلا
والفك الحياة من الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما فى المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن
يبقى غلفة بعنصر ولكن لا يتحرك بالعدم كون العنصر فى كمه وتعرفه والجواب عنه انه يجوز ان يخلق الله تع
جميع الاجزاء او اجزاء الميت او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالام العذاب ولذة النعيم فى القبر
اتفق اهل الحق رم على ان روح يطيره فى القبر حياة لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح وامتناع الحياة بلا روح
ممنوع وان ذلك فى الحياة الكاملة التى هى الاختيارية بل قبل ارتكاب المحال انما هو اختيار
الروح وشعوره كما فى الحياة الدنيا وبه ذكر فلا بد من عدم التعذيب وجوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عدم
وهذا لا يستلزم هذا جواب آخر وهو ان يقال انا فى ضمن الصحيح فيه نوعا من الحياة لزم اعادة الروح الى الميت
الجديد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب فيه ولزم ان يرى انه الله تع وهذه اللوازم كلها باطلة عقلا وكذا الملزوم فالحياة

بقوله

وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه بل يتحرك ويضطرب او يسكن اثر العذاب عليه الى الميت وهذا اثر
الجزاء من شبه المنكر بانه نفع الميت في قبره وضره فيه بحالة ونفع الميت في صدره وضيق لا يتصور
حضوره العاصر لم يرد ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحالة وعلى تدبير الصدور او تضييقه
واتفق اهل الحق من الامة على ان الله تع لم يخلق في البدن القدرة والافعال الاختيارية فلو لم يرد حياته
لا يشكل عليه جوابه حيث ان الخرق هذا دليل على عدم الاستلزام في الفاء واما كون الحيوانات
والمصلوب والرهوا بقدره وان لم نطع عليه ومن تاويل في بيت ملكه وهو العالم الغيب المحسوس
لدنيا وملكوته وهو عالم الغيب وغرائب قدرته وحكمته لم يستبعد امثاله ولكن فضلا عن الاتحاد
ونصب فضلا اما مع الحال او المصدر قوله واعلم كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم اقتصر احوال
القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب
بقوله واعلم ان كان احوال القبر بما هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة بين الدنيا والآخرة
دنا اي المصنف بالذكر ثم استقل ببيان حقيقة الحشر ونفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة وقيل الكل اي
يتعلق باحوال الآخرة انما امور ممكنة اخبر الصادق اي الرسول وتطق بالكتاب والسنة فتكون ثابتة
بحقيقة لكن منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه يعني انا المعلوم بصريح حقيقة لكل واحد من احوال الاعداد
بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقيقة لكل واحد من احوال الآخرة بانما ذكره بانا ذكر واحدا
قوله ص فقال رح والبعث وهو ان يبعث الله تع الموتى ح حيث من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
وهي الاجزاء التي يكون الحيوان حقيقة عليها وهي الباقية من اول العمر الى آخره ويعيد الارواح اليها
حتى كقوله تع قل يحييها الذي انشأها اولا مرة الآية هذا الكلام في جواب من قال من يحيي العظام وهي رميم الآية
وقوله تع ثم انكم يوم القيامة تبعثون الآية الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بالحشر الاجساد
واذكره اي البعث الكلام تنبيه على اشتباه اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة المنكرين ان حشر الاجساد
لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا ح لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق
للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد فانما الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون له

اولى

اولى لا جائز ان يكون بعينه والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته بقي جواز وجوده ثانيا
كما لا يعقل اولا ثم العدم يتقسم على عدم الذي لا يكون له الوجود ولا ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم
الذي لا يسبق له الوجود ولا ما لا يوجد فيه الاعادة بدرك الله تع بالوجود المعدوم الذي سبق له
الوجود وبعبارة اخرى ان الشيء اجزاء فانه بعد العدم جائز الوجود فانه تع قادر على جميع الجائزات
فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم وهو ح لا دليل لهم عليه اي على امتناع اعادة
المعدوم بعينه بغير حضر بالمقصود وقوله وهو مبتدأ غير مصرح لان اردنا بالبعث ان الله
تع يتركب جميع الاجزاء الاصلية التي صارت اجزاء لحال التولد وهو العناصر الاربعة وهي الماء
والنار والهواء والتراب الكلائن وبعيد روحه اليه سواء الحي ذلك اعادة المعدوم او يسمى اعلم انهم
اختلفوا في ان الحشر الاجساد بالاي وبعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوفيق
وهو اختيار امام الحرمين اذا لم يرد السمع على تعيين احدهما اصح والاصل من قال بالاي
بعد الفناء بالكلية بالحي الصحابة وقوله تع لكم فيها ما تدعون لا وجه وقوله لكم من عليها فان حافظ
اصبح الاول بان الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم لم يحصلوا في البحث عن كيفية فناء العالم ومعاد الاشياء بانه
هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء
وانا يقول لانه على وجود الصانع وقوله تع هو الاول والآخر معناه الاول من شيء والآخر منه
فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التعريف بالالوهية وصفات الكمال وبهذا سقط هذا الشبهة
الى قوله لانا اراد بالبعث ان الله تع يجمع الاجزاء الاجزاء ما قالوا اي قال الفلاسفة في دليل امتنا
اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد انه لو كان كذلك لكان ذاتا آخر بحيث صدق عليه
هذا انه الاكل فتكون الفاء بمعنى الباء واللام بمعنى في والكاف مشار اليه وكذا هي اشارة الى الموت
الاجزاء اي الاجزاء التي كانت للآكل كونه ثم صارت اجزاء للاكل اما ان يعاد فيها الى الانسان
وهو محال لانه ان يكون ذاتا واحدا بعينه فان واحدا شخصين متباينين لو في احدهما فلا يكون معادا
بجميع اجزائه وذكر هذا اشارة الى بيان سقوط حالوا لان المعاد وهو الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره

والاجزاء الماكولة هضمه ذو الاعلى فان نعلم انما الانسان بان مرة والاجزاء التي يحصل من الغذاء يتبدل آخر بعد آخر
وينقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لانها بالبعث تحيا اركانها الاصلية الكثرة
فان قيل من طرق العلم صحة هذا انما البعث قوله بالتناسخ والطائفة التناسخية يسمون اطلق روح الانسان بعد
الانسان آخر تنسخ آخر وبعد الحيوان آخر تنسخ وبجسم بلا تنسخ ويسمى تناسخ والتنسخ في اللغة ازالة الصورة
عن الجسم وانتقالها الى غيره كنسخ الظل للشمس لان البدن الثاني بعد الاول لما ورد في الحديث عن اهل الجنة
من يبلى ما في الجسد مرة فالاعم يدخل اهل الجنة جرد او مرد امكحلين ابناء ثلث وثلثين الجرد في الاخرة وهو
الذي لا شعر في جسده والمرد وهو غلام لا شعر في وجهه قيل ان تحمل جرد على سوى الذقن وجاء مرد بنبي الذقن كان
تغير الوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرد صفة لجرد ولم يدل لان الجرد قد يتناوله عموم فلا حاجة اليه قيل ان يبدل
به التقديم اي مرد وجرد فيحمل المرد على العموم والجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس بهذا الحديث يؤيد كون البدن
الثاني غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله كما تعيدون اعلوهم بدنا هم غير مختلفين ان الاطفال يحشرون بعد نفخ
الصورة على الصورة واما قيل فقد قالوا به طفل وانا الجنة هي ضرر مثلا قد قال هو الحق ان اهل الجنة يدخلون
جرشام وهو بزنا فتح فرق الالف وزد النون فيسمى جنة وقيل موضع له اكل يعني كلحم تمار ومنها
ان يكون القول البعث قول بالتناسخ من قال ما من مذهب الا التناسخ تاسخ فلنا سخ طرفا جهل الحق
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول ولم يكن تغاير بينهما وانى
ذلك اما تعلق النفس للبدن الثاني هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول ولم يكن تغاير بينهما وان يسمى ذلك
تعلق النفس للبدن الثاني هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن تناسخا كان تسمية عاد جرد اهم اي التسمية يكون
لفظيا ثابتة بمجيئنا في هذا المثال الروح وتسميتهم تناسخا ولا قبل على تعلق الروح الى مثل هذا البدن انما تكون
مخلوقة من الاجزاء الاصلية بل لا دلالة قاية على حقيقة اي حقيقة اعادة الروح سواء يسمى تناسخا ام لا والوزن
اي من جملة اصول الحق الاول الاعمال للكفار والمسلمين حق والوزن يوم يومئذ الحق فيه وجهان احدهما الوزن مبتدأ
ويومئذ خبره والعامل في الظرف محذوف اي الوزن يومئذ والحق صفة للوزن او خبر مبتدأ محذوف والثاني ان يكون
الوزن خبر مبتدأ اي هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الموصوف وصفه والميزان

جاء

جاء بمعنى جاء لربه معاذيره الاعمال ذهب كثير من المتقدمين الى انه لا كفتان ولسان وشخصين وشاقان وقد ورد
في الخبر الصحيح تفسيره بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفية فالمستحيل كيفية بحث فيه عند المعتزلة لاعتقاد اهل السنة
واجاز عكسه الرؤية فلا يستحيل ذاته حيث يحث بيده اتفاقا كسبة الجماعة والمعتزلة واستبعد الامام الرازي
بالوزن في الاية هو العدل والمراد من الاوزان هو الحق والاستواء والسنج المعتزلة العقل فلما ذكره بعض المتقدمين
قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الاية والاعمال هو الميزان واما جبيا الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان
وقيل لكل ميزان تخصه بالمؤمن والكافر وان اخذ ذاته لان الاعمال اعراض اذا امكن اعادتها لم يكن وزنها
اصلا لازما ولا لان اعادة الاعمال ممكنة وليس لنا انها ممكنة ولكن يمكن وزنها لانا نرى اعراضا ولا تقدر انه ما يكون
تاليا له منزلة الاعمال ولانها معلومة حسب فوزنها عبث فاجاب عن المعتزلة ان المقدور في الحديث
ان كتب الاعمال اي الصحف تالية كتب الحفظة في الدنيا هي الميزان فوزنها عبث فاجاب عن المعتزلة الاول وروي عن
ابن عباس رضي الله عنه موزون الحسنات والسيئات الميزان فاما المؤمن فيأتي بعمله في صورة فيثقل حسناته وكذا الكافر
يوزن على الكفار فاجاب عن الاعمال الاشياء بالاعمال الحسنات وقيل له سجاته في ميزان السعداء فعدد وكذا ميزان
الاشقياء خفة وهي علامة السعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجسادا لطيفة نورانية والسيئات اجسادا
ظلمانية قال ابو بكر محمد بن الفضل من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق وثقله
عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازينه من حقت موازينه يوم القيمة
باتباعهم في الدنيا الباطل وخفته عليهم وحق الميزان ان لا يوضع فيه الا الباطل لم يحق وعلى تقدير تسليم هذا
جواب عن المعتزلة ان الاعمال اعراض معلقة بالاعراض ولعل في الوزن حكمة عرض الحكم اعلام
الشيء واعلام عن الخلل لا تطلع عليها بعض الناس ولا اذا اصبح الشيء من جملتها الاوزان لم يبق ولبس لنا
انها معلومة ولعل في الوزن بعد كون الاعمال معلومة له لا تعلمها وعدم اطلاعنا عن الحكم يوجب
العبث الكتاب يدل من جملة اصول الحق ان الكتاب حق الحفظة اي الكتب التي كتبها الحفظة اعمال العباد ومعاصيهم بوجه
او حال للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم عن كتب يوم القيامة كتابا ملفوفا منشورا
اي مفتوحا قرئ يقرأ بضم الفوقية وبالياء المضمومة وبالياء المفتوحة وراء مضمومة وكتابا من هذا الشرع على

مكتوبا

وبقية صفة كتابه منشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا لكتاب وقوله تع واما من اوتي
كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه الآية اي هلما الينا فاقرؤا كتابي فان اصحاب الشمال يكتمون اهل
الحق بعد علم بالمصدق والحق والحالة من جملة اهل الحق اكتفاء بالكتاب ولكن في الكتاب
ان الكفار اذا علم فاكتسبه في الدنيا رأسا لا يقرأ وكان ازجر عن المعاصي ولا العباد اذا شعر وقت
بلقى سيده واعتمد على عفوه وسره لم يجتنبوا اجتنابا من صحبة المطيعين عليه والكره العشرة زعما
منهم انه عبث اي لا جزاء ولا حساب اي من جملة اهل الحق ان سؤال الله تع عن العباد وحق الله تع
ان اصحاب المؤمنين اي بقربهم قريبا كثيرا لا قرب منه لانه تع منزه عن المكان فيقع عليه كيف شاء اي عطفه بذلك
الكتف الجانب وجناح الطير كتفه الكتف السر فيقال كتف الامير اي في عطفه ومعاونته وسيره عطف تفسير ويقول
اصح انوفه ذنبك انوفه ذنبك اقبل العبد علم اي قرب في قدره اي جعله قريبا من الله وخوفه والحاء
الى الامر ابرا وراى في نفسه اي رأى نفسه مؤمنا في ذاته والواو للحال ملكا اي سنة الذنوب عليه في الدنيا
وانا اعتركناهم تقديم بعد التخصيص لان الذنوب لا يغفر الا بعد الاصرار وانما يقبل اما سنة تنبيه لان الشر
في الدنيا كان بالنسبة العبد ايضا فيعطى كتابه حسناته واما الكفار به الآخر من تتمة الحديث في المنافقين
فيناديهم على رؤس الخلائق اي وسط الخلائق هؤلاء الذين كذبوا الله على الله اي على الخالقين والكذب هو
الخبر على خلاف ما هو به الاصرف يصح به الكلام البينة الحجة وقيل صفات اهل الظلم العباد والعبد والطرف
للشيطان اللعين البعد عن الرحمة اذا نادى عن الثانية فان كان احدا مستحق اللعنة اليه وانما تستحق اللعنة
اللعنة ارتفعت الى السماء فلم يجد جاء موصوفا فيجوز فتح الى الله تع يتكلم به اما كان اهلا وان لم يكن
اهلا ذكر رجعت الى الكفار في بعض الروايات ان اليهود جاء السؤال في الموقف عند الحساب واما قوله تع لا يسئل عن
ذنبه انس ولا جان يعني حسنة من قبورهم الى الموقف فيقول موقف القيامة القاسية وقيل في الدنيا المؤمنين من
الفاسقة والكافر من الفاسقة الفاء قرورة الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلوة الفرض
والحوض الذي جاء اصحاب الحوض كقوله تع انا اعطيناك الكوثر قال عم نهر في الجنة وعدنيه اي وقيل انه
حوض في الجنة وقيل اولاد الناس وذاتهم اصلا امته او القرآن وقوله عم حوض كبيرة شهر وزواياه اي

لهذا

لهذا سواء ماؤه والاصبع ما نوعه تقديم ما حرك الكرية نحوه وفي الجمع اهواه فلما تحركت الواو وانفتح
ما قبلها قلبت الفاء لو لو من الدر صغيرة ولبن نفس ابيض من اللبن ويجمع الطيب المسك وكبيرة
يجوز اكثر من كلام الشاء والهمزة بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة من شرب للطلب
اي لا يعطش به او الاحاديث فيه اي في اثبات الحوض كثيرة فان قلت اذا لم يطلبها ما بالتقطع المستداد قلت
يجوز عطشه بجهات آخر غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقدره وخلود النار لا يعذب فيها بالظمأ او العطش
حق الامن جملة اهل الحق وان الصراط حق جوز محمد وعلي وعائشة اي اظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
بعيرة اي تمر اهل الجنة وبه لا اقدام اهل النار اعلم ان الصراط صورة صراط الله وصفه تشريعا لعباده في الدنيا
بمثل صورة بابوم الخطر والتاء لام يختم التاسع يوم القيمة عنه اصنافا في صور تالحق فيرا القدرة وخلق
وظهر القيامة العبد رود كل حسب اعمالهم الحسنة والسيئة واكثر العقبة لانه لا يكون الصور وان امكن فهو
تعذيب المؤمنين ذاهبين الى المراد بطريق الجنة والنار الى النار الى ما يقول في سيرهم ربهم ويصح الهم
وقوله تعالى هم الى طرق الجحيم وقيل الى الدار الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة وكذا والجواز
ان الله تعالى دار يمكن من العبور عليه وسلم عطف تفسير على المؤمنين حتى ان منهم من يجوز كالبرق الخاطف
اي اللامع ومنهم كالريح الرياح ومنهم كالجواد وهو الفرس الذي يجري سرعة الى غير ذلك مما ورد في الخبر
كما تمشي على الماء والطيران في الهواء والجنة حق الجنة المراد من الحق ومصدر جنة اذا كثر وبسبب الشجر المظلل
المتصل الاشجار عضا به للمبالغة كانه يسير عاجلة لبنة واحدة ثم تسير البنات ما فيه من الاشجار المظلل
المظلل ثم دار الثواب الجنة وقيل سميت بذلك لانه يستر في الدنيا ما اعد فيها للمستر من النعم والنار
حق لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنها تدل من ان يكون واكثر من ان يحصى ما يرد نص صريح في تعيين
مكانها والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السبع وفي العرش كقوله تع عند سدرة المنتهى عند الماوى
وكقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تعرض عليه الى العلم الحق فيدل ان
الجنة الآن بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند السدرة كما سلم كون لها جزء منه عندنا فان الارض عند
كجزء منك واما الحديث فانما يدل سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله

بالنار على كان الابرد اذا المصبوغة الهواء والماكولة البطون معذب بالنار ومنعم في الجنة اتفاقا وعلى هذا
لا يتخلص تعين المحل ولكن يمكن بحجة على هذا ما روى انه صلى الله عليه وسلم صلوة الخوف فقالوا يا رسول الله رأيناك تصلي الصلوة
فتناولت شيئا فقال اني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقي الدنيا وقال
الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار فعلى المنكرين اي المكابرة بان الجنة موجودة بان عرضها
كعرض السماء والارض وهذا في عالم العناصر مع ان عالم العناصر اصغر من الجنة الموجودة فالاكبر لا يكون
موجودا في الاصغر لا يسعه او كانت موجودة في عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه وهو ايضا ممتنع لانه الخرق
والالتيام على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة وسائر ما ورد به الشرع لكن
قالوا في عالم المثل من جنس المحسوسات كما قال الاسلاميون فلنا هذا يبنى على اصلكم الفاسد وقد بطلنا عليه في
موضعه وهي اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان بكسر وتكسير لان قد موجودتان بعلم من
مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن فاما في عالم
العناصر او في الافلاك او عالم آخر والكل محال كما قال الحكيم ولزم من دليلكم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد
لزوم ذلك مما لا خفاء به اذ العالم واي عالم آخر والجنة والنار كما يلزم خرق الافلاك فيه تأمل لما قصة آدم
وحوا وذلك انه سبحانه لما خلق آدم وسكنه الجنة القى عليه النوم فكان آدم بين النوم واليقظة يخلق منه آدم
حواء من اعظم ضلاعه اليسرى وهي في اليقظة فقيل له آدم ما هذه فقال خلق امرأة لانها خلقت من امرأة
فقيل ما اسمها قال حوا لانها خلقت من حي وقيل انما سميت حوا لانه كان يحيى نفسها بعده بين حال وبحال لما
كونها بعدت الى السرة بعضه حوا كقوله تعالى فجعله غثاء احوى آدم اسم اعجمي كازر وساح وشمعون من الادمة
بفتح عين السمرة او من ادیم الارض لما روي عنه عم انه قبض من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق
آدم امن الادم بجميع اللغة والسلام في الجنة وكذا احزنها من الجنة وكذا النار اذ لا فرق بالنصف ولا
يأتي الكافرة اعدادا مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين بلفظ الماضي وقد ثبت كعباد الصالحين ما
لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب اذ لا ضرورة عن العدول عن الظاهر فاعترض بفضل قدرته
تعالى لدار الآخرة بجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا اي فان علوهم عن جانب المنزلة بانه

دليلكم

دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما يفنيه فهو قوله تع
تلك الدار الآخرة نجعلها الآية فانه دل على انهما غير مخلوقتين الآن قلنا اي في الجواب عن المعارضة
يحتمل الحال والاستمرار يعني ان الآية يحتمل ان يكون للاستقبال ويحتمل ان يكون للحال والاستمرار و
مقصودكم انما يلزم ان كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال لا يتم المطلوب ويحتمل ان
يكون الجعل بمعنى التمييز والتخصيص لا الخلق فلا يصح حجة لهم ولئن سلم قصة آدم تنبئ عن المعارضة
او لو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله اعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحوا تنبئ عن
المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتين الآن ومن زعم الجنة لم يخلق بعد قال ابن سبان
كان في ارض فلسطين او بين مدارس وكرمان خلقه الله تع امتحانا لآدم وعلمه الاهباط على
الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصرا فيه وفيه نظر لان الهبوط قد يستعار
للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته والمشاهدة وهنا ليس كذلك قالوا اي المنكرون على عدمها الآن
لو كانت موجودتين لما جاز هلاك الهلاك في الاصل انتهاء الشيء في الف والكل الجنة اي الثمر الكل
يؤكل كقوله تع اكلها دائم لكن اللازم اي دوام الثمار الجنة بل كقوله تع كل شيء هالك الا وجهه
وكذا اللزوم قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام الجنة بعينه لان المراد بالاكل اكل ثمارها وهو
ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فناء عند اهل الجنة بالكلية وانما المراد
بقوله اكلها دائم الدوام النوعي لا الدوام بالجزء والشخص وهذا اي الدوام المذكور لا ينافي
الهلاك لحظة على ان الهلاك الفناء بل يكون في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في الهلاك
يستلزم الفناء ويجوز ان يكون المراد به اي بقوله تع كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو
هالك في حد ذاته يعني ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم قال بعض
ارباب الحقيقة لا وجود الا للواجب لكن بنعمك ظهر في مرايا الممكنات وظنا انها موجودة
فكل ممكن هالك في كان الدنيا ولم يكن شيء الآن كما كان وهذا قول خارج عن طور العقل
حاصل هذا الجواب ان يقال لا نم ان اللازم بط لانه يناقض بين هذين الآيتين فان المراد من

رضة

حين تع

الجنة في قوله تع الخلود دائم هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تع كل شيء هالك
الا وجهه هو الهلاك التخلي لا الهلاك الدائمي فلا تنافي بين الدوام النوعي والهلاك التخلي وانما التنافي
بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي ولو سلم ان المراد بالدوام الشخصي لكن لا نم انه ينافي قوله تع كل شيء
هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك كما سبق الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد من الهلاك هو الانعدام والانتفاء
لكن لا ينافي قوله تع الخلود دائم لان المراد من قوله تع كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته باقيا
لا تنبيه ولا بقاء اصلا اي دائما لا يطرأ عليها عدم مستمر كقوله تع في حق الفريقين خالدين فيها ابدا
واما ما قيل كما اشار الى جوابه بقوله ان قوله المعلوم باقيان لا تنبيه ولا بقاء اصلا
بناء ما قيل من ان الجنة والنار يهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله وما قيل منها يهلكان ولو لحظة كقوله
تع كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء جوابا جيدا لقوله اشار الى قوله لا يطرأ عليها عدم مستمر
على الكرخي عرفت اشارة الى قوله ان الهلاك لا يستلزم الفناء لانه ولا لانه في الاية قوله تع كل شيء هالك
الا وجهه على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان وفي اصلهما وهم الجهم بن صفوان وهو من الجبرية
وهم قالوا بان اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار كشف اهل الجنة اهل النار اذا قهرهم الله العذاب
بقدرة عالم وكفرهم ثم فني الله الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله هو الاول والآخر واحتجوا بان
القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاطراف يبس الرطوبة والبنية وهما
شرط الحيوة معه فيفنى الحيوة معه خروج عن قضية العقل حيث يلزم الاول بتناهي القوة الجسمانية
كما في السفر فانه حيوة ما وية النار الباقية ولا يتادى به والاول ان يقال حيوة الجهم بقي بتجه وكل
حين كما قال الله تع فسيكفيكهم الله فسيكفيكهم بدل لنا عزيزا وهو اي مذهب الجهمية قوله مخالف للكتاب والسنة و
الاجماع عليه اي على مذهب على الجهمية شبهة فضلا عن حجة اي دليلهم لا يفيد شبهة اي دليل ظني
فضلا عن ان يكون حجة قطعية والكبيرة قد اختلف الرواية فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة
الشرك بالله اي الكفر مطلقا وان لم يبلغ الشرك وقتل النفس سواء قتل نفسا او غيره بغير حق احترازا عن القصاص
والقتل لغرض يوجب القصاص وان سقط الدنيا لتعذر الدنيا الطلب وقذف المحصنة بغير الصلاة

وكرها

وكرها وهو الحرة المكلفة العفيفة احترازا عن القتل والزنا والكبيرة احصنت فرجها
من الزنا وشرط حرمة الرجم الدخول بنكاح صحيح والزنا هو الوطء في قبل المرأة عن الكرخي وشبهة
وطء الشبهة هو الغلط ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة وكذا وطء المرأة ظنا بان وجهه لو فيه شبهة الا
الكرخي لذا الاخذ فيه والفرار عن الزحف وهو الهزيمة الكثيرة كما انه يرى زحفا ان يدبر دبيا والمراد منها
الفرار عن الجيش في الفرار لكن يجب ان يعتبر بالمثل والضعف السحر وهو الخداع ارتكاب للمعاونة من نفس
شرة باعمال يتوصل فيها بالتعلم فيخرج المعجزة والكرامة لانه لا تعلم فيها ولا تعلم وقيل السحر فعل يحصل
الناظر انه فعل الشيء الفلاني وما فعله او يخيل انه فعل فلانا وما فعله بالشبهة كذا والاكل مال اليتيم لا
بجهة الشرع كما قال الله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذه قضاء الزما فعلا للغنيمة
فاعله مشروع اذا لم يعاين له من بيت المال وكيفية مشكل وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي
في الدين فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارة الالحاد في اللغة الميل عن
القصد ولذا سمي اللحد لحدا لانه ناحية الطريق العادل عن الحق المدخل فيه بالميت يقال قد الحد في الدين وقد
وزاد ابو هريرة رضي الله عنه الربوا وهو زيادة احد البدلين في البيع اي الجنس والدرهم مع الدينار يختلفان
في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من المكيلات وذكر الله لكونه معظم منافعه وزاد علي رضي الله عنه
السرقة السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب يجري بمكان اولا قط بلا تاويل شبهة ونصابها عشرة
دراهم عند ابي حنيفة ودينار عند الشافعي في ثلثة عند مالك وشرب الخمر وهو السكر من ماء عنب
عند ابي حنيفة واصحابه والسكر من اي ما كان نيا او عنبيا عند الشافعي وقيل كل ما كان مغيبا
مثل في مما ذكر كالسكر وان كان من غير العنب اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة
وكاغتيال الرجال فانه فوق عقوق الوالدين وقيل كل ما لا مؤاخذة عليه العبد عليه عاجلا بالعقاب بخصوصه
الناس في الدنيا والحد كالحد في الدنيا والعذاب في الآخرة والاكل مال اليتيم وقيل نظر ان يكون الوعيد
وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة ولذا قال عم لا كبيرة مع الاستغفار
ولا صغيرة مع الاصرار قال صاحب الكتاب الحق انهما اي الصغيرة والكبيرة اضافيان لا يعرفان

نهما

بل بالاعتبار وكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فالاثم فيها كبيرة
فيرجع الى الفقهاء وفرقوا بينهما بان الكبيرة سقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما
بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوة كفارة لما بينها وبين الجمعة ما لم تغش الكبائر وحمل الاكثرون
كلام الشيخ على ما اذا اضيف الى الكبائر وحملوا عليه قول الاشعري بين الشيخ وما ذكره صاحب الكفاية لا يخلو
من الفرق بينهما بل هو لغوي الكلام فيه والكبيرة المطلقة بالنسبة الى القسم ابدون الاضافة هي الكفر اذ لا
ذنب اكبر منه وبالجملة الحاصل الكلام المراد به هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث عدوا الامر 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 مرتكب الكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة
اما من الكبيرة والاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة
فلا يكون مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيح الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا بما يحقق
لقولهم حيث قالوا ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان والقائلون بقولهم ان كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة
الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لانتفاء الجزء بموجب انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين
لئن اعلم ان المعتزلة قالوا السيئات بين الحسنات وذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة يحبط جميع الطاعات
السابقة بين الاشعري عندهم ردا عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين اجر من احسن عملا بالاحسن من الحكيم
الكريم بطلان الطاعات الموجبة والنفقة من الربا او جرعة من الخمر كمن قدم كرجا ماية سنة ثم حالف امرا من اولاد
مرة ثم اسلم فاستقام في الاعمال فعند ابي عامر وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل
الطاعات واجبة ومندوبة الى ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك الندوب حالا ينبغي ان يكون
هذا القائل ولا تخلوا العبد المؤمن في الكفر خلافا للمعتزلة خلافا للخوارج فانهم زعموا ان مرتكب الكبيرة والصغيرة
ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان قيل ان الصغيرة تطلق بعد العصيان من الانبياء فلا افرق بين الصغيرة
فانه قالوا الكفر الانبياء اخذ كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم لما ثبت عن دليلنا على

مرتكب

مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر وجه الاول على ما سبق ان حقيقة الايمان اي الايمان الشرعي هو التصديق
القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به اي بالتصديق القلبي الا بما يضاده هو الكفر وجحده منه الاقرار اللساني وتصديق
وتحقيق بالقلب المتصف بكونه مؤمنا فلم تبدل التصديق بالتكذيب الاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم
يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب لما بالكفر والتوفيق وانه كفر لا انتفاء وجحد الاقدام على
الكبيرة لقلة شهوة في الزنا او حبه او نفقة كلما يصيبه الغير او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من
الله تعالى ورجاء العفو العفو تجاوز الجريمة عن عفا اذا درس والعزم العزم في اللغة توطين النفس على
الفعل على التوبة العلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سببا محض للمغفرة والتوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد
كان رجوعا عن المعصية وصفة بها الباري تعالى ارادة الرجوع عن العذاب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهرة
باطنة والظاهرة التوبة عن الذنوب الظاهرة وهي تلافي بجوارح الشرع وتوبة تركها اي الاتيان واستعمال الجوارح بالطاعة
والباطنة هي توبة القلب من ذنوبه الباطنة وهي النفرة عن الكدورة بتنقية بحيث لو صحت لم يبق قلبه
وتوبة النفس بقطع علاقة الدنيا والاخذ بالاعراض عن الغفلة والتعطف وتوبة العقل بالاشتغال في الآفات
بالنوائب المكروهات والتفكر في حوادث الآيات وآثار المحظورات وترك التلطخ الكراهات والاعراض بالنفس عن غيره وطلبه
لا يناقض ان لا ينافي الاتصاف بالايمان قوله بعد الاقدام مبتدأ وقوله لا ينافيه خبره ثم جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال الباعث الاقدام على الكبيرة كفر ام لا فاجاب بقوله ثم اذا كان بطريق الاستحلال اي عد الكبيرة حلالا
او الكبيرة حلالا والاستحلال كان كفرا لكونه علامة للتكذيب كما تكذيب الله تعالى ورسوله والنزاع فيما اذا من
المعاصي اي بعض المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه اي كون ما جعله الشارع كذلك
امارة من كون الكاف في موضع رفع اي الامر كذلك ويجوز ان يكون نصبا صفة لمصدر محذوف بالادلة
الشرعية كجوهر الصنم والفاء الفصيحة في الفاء وتوجد او في التلفظ بكلمة الكفر وكذلك عاقبة بالادلة يكفر
فاذا وجد ذكر العلامة ارتفع التصديق القلبي لكيلا يكون الاقرار باللسان معتبرا وهذا اي ما ذكرنا من قولنا
ولا نزاع فيما اذا المعاصي اي يحصل ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي
ان يكفر المقر باللسان المصدق بالقلب كافرا حيث ثبت من انتفاء الكفر والفاظ ما ينتفي منه التكذيب

اي الكلام

اولا لشركه الآيات والاحاديث الناطقة بالخلاف المؤمن على العاصي اي على المرتكب الكبيرة كقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا يعني صادقة في توبته ويقال النصوح انه فيها من غير نفاق وسئل
عمر بن الخطاب رضي عن توبة النصوح قال هو ان يتوب من على السوء ثم لا يعود اليه ابدا وقوله وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كبيرة اي الآيات والاحاديث الدالة على الخلاف المؤمن على من يرتكب الكبيرة كثيرة
حاصل الوجه الثاني ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله في الكفر فالخلق اصرفوا آياته وسيلة
في احاديثه لعلم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم والثالث
اجماع الامة الماضي الفقهاء العزم على امر محكم لا يخالف وقبل وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر
حكم شرعي من عصر النبي عم لا يجوز هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء معطوف على با
بالصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق متعلق بالاجماع الامة على ان ذلك اي الصلوة والدعاء
والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن يعني ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا اي اجمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة
من غير تفرقة بين المطيع والعاصي والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز
واللازم باطل وكذا الملزوم احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق من قولهم
فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفسق في الشرع الخروج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث
الاول الفساد وهو ان يرتكبها احيانا مستحيا اياها والثانية الماهاك وهو ان يتابعها غير مبال بها
والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا ثبت هذا المقام وتمطى خطاه خيف ربقة الايمان من عنقه
ولا يلزم الكفر ما دام هو في درجة الفساد او الماهاك فلما ثبت عن المؤمن لا نصافه بالفسق لا يكون مؤمنا
بالايمان والمعتزلة قالوا الايمان عبارة عن تحقيق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده وجعلوا الفسق
قسما ثالثا لا من المنزلتين المؤمن والكافر اختلفوا في انه اي الفاسق مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة
او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق في اللغة مشتق من نافق اليربوع وكون الجحر
جحرا احد طرفيه نافقا والآخر قاصعا فيظهر لمن رآه احدهما ويخرج من الآخر والمنافق لانه يظهر عن نفسه الاسلام
ويخرج من الاسلام لا الكفر احتج الحسن البصري بقوله عم آية المنافق اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن

خان وبان من اعتقد ان في البيت صاحبا كلم به فقد فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوابها من الوجوه
الثلثة ان الكبيرة لا يخرج من الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلثة اذا صارت معاهدة لشخص اية نفاق و
الا فلا قيل لكن فعل الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة اية النفاق واخذه بالمنفق عليه اي الفاسق
ولم تكن المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق وللجواب عنه اي عن الوجه الاول اي ان هذا
اي المذكور من الدليل احد المقولين الخلاف المعتزلة والمراد بالخلاف الخلاف بالمخالف عليه السلف من عدم ايمان
في المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا لان الخلاف عليه مقابلة لا محالة اي الوجه الثاني المعتزلة لنا ايضا
الكبيرة لا يخرج من المقولين الذي كان مؤمنا كيف كان فاسقا بجعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله لا يزني
حين يزني الزاني وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال انه وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني
الزاني اي لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا ولا ايمان لمن لا امانة له وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عم سلب الايمان
عمن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر ولا كافر معطوف على قوله لا يكون مؤمنا لما تواتر من
ان الامة كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه احكام المرتدين وبه قضوا اي مرتكب مغاير
الصلبين وللجواب عنه اي عن الوجه الثاني ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر هو اعظم الفسوق
بدليل ما بعده من قوله وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة الزجر اي المنع عن المعاصي على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها بناء الآية
ولا يجامعه ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي بدليل الآية هذا اشارة الى جواب اول
وهو ان يقال لم قلتم انه المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة الزجر انه يتناول وكذا وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام
لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الآية والاحاديث يعني بعض الآيات والاحاديث تدل
صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث تدل اجمالا عليه فيحمل المجمل على التفصيل لان القاعدة
حمل المجمل على المفصل دون العكس والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم لا يزني الزاني
بالغ في السوء وان زنى وان سرق قوله عم وان زنى وان سرق صفة القول على رغم انف ابي ذر حين

قال عم لا اله الا الله دخل قال ابو ذر يا رسول الله وان زنا وان سرق وكرر ذلك وان زنا وان سرق
رغم انف ابي ذر اخبث الخوارج بالنصوص القاطعة ان الفاسق كافر كقوله تع ومن كفر بعد ذلك اي بعد الا
يمان فاولئك هم الفاسقون الحاكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
ان العذاب مخلد وقوله تع ان الفاسق مخصوص بالكافر كقوله تع ان الذين كذبوا وتولوا عنها اصحاب النار
الذين هم فيها خالدين لا يصلاها اي لا يدخلها الا الاشقى الذي كذب وتولى وان اخرى اليوم واصل الخرى
ذلك يستحق منه والخرى ههنا لا محل له عندنا فلا يلزم اختصار الخرى مطلقا فالكفار وتقوله لا امر ولا نهي
فيلزم اختصار افراده فالكافر لا اختصار افراده مطلقا فيه والتنوين على الكافر بالاعتبار والتنوين بالنفي الرد
او الفاسق وبالضم والكرد والجواب ان النصوص متروكة الظ فالكافر من لم يحكم بما انزل الله تعالى والا
في الكفر والفاسق محمول على الكامل في الفسق لان مطلق الفسق لا يخصص الكفر بعد الايمان والعذاب من كذب
مخصوص بالكافر لا لاتفاق على عدم اهل الكبيرة وهم يسمى كذبا والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
للنصوص الناطقة على ان من ترك الكبيرة لم يسمى كافرا والباقي على النصوص المتفقة على ذكر عامة والخوارج خوارج
على المتفقة عليه الباقي فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به اي بالله الشرك بعض اصر شريكا بالله والمراد به هنا
الشرك الاكبر غير الله ان الكفر مطلقا لا يغفر فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان ظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان
فمرتد وان قال بالبرهين فمنكر وان تدين به فكافر وان قال بقدم الدهر وبعدم الخالق فدهري وان كان
على عنادا في النبوة واظهار الشرع فمتوحش باقي الباقي بين المسلمين اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
جماعة بعضهم الى انه يجوز عقلا وهو الاشعري لا جواز غفران الشرك عقلا لان الاشراك حق فحسن العاقل مساواة فيه
نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وانما علم عدمه اي عدم الغفران بدليل السمع لان منه الاشعري لا يغفر من
اتخذ وعند بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة اي مقتضى الحكمة يقال بالاشتراك على معنيين الاول
كون الشيء بحيث يعلم الاشياء على ما هي عليه فيتمكن الاشياء منها كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة
المتفرقة بين الحسن والحسن لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شيء موضعه والثاني الحكمة الى الحكم والاتقان لا الى
وضع الشيء في غير موضعه فلان قضية الحكمة فلا واذا استحيل من الله تعالى والتصرف ممكن ان يجوز اذا كان على وجه

الحكمة وانما التصرف خلاف قضية الحكمة يكون سفها والكفر اي واما ان الكفر ذنب في الجناية المعصية لا يحتمل
صفة الجناية الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو عنه ورفع الفرائض ايضا الكافر يعفو اي الكذب
معا ولا يطلب اي الكفر عفوا او مغفرة فلم يكن العفو عنه اي عن الكفر فكيف وايضا هذا يعني من سوى الصغر
وهو ان يقال ان مغفرة الذنوب لكافر بقدر مقدار عصيان واجابته بقوله وايضا هو اي الكفر اعتقاد
الباطل فيوجب جزاء الابد بين ان عذب بحسب اعتقاده ابدا فجزاؤه ابدا وهذا اي الكفر بخلاف سائر الذنوب وبقدر
ما دون ذلك لان من سائر الصغائر والكبائر مع التوبة ان يرجع عن القبيح ويعزم على ان لا يعود روى جابر
ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عم وقال استغفر لي واترب الكبيرة فلما فرغ من صلاته قال لرجل رضي الله عنه اتدري
الله من استغفار تربة الكافرين وتوبتك يحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال هي ان
يجلس معاقا على التائب من الذنوب الندامة وتضيع الفرائض الاعادة والمظالم واذابة النفس
في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس مرارة النفس الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء
بدل كل ضحك ضحكته قبل اقلالا بد له من التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود
في المستقبل قال الاعدى اذا كثر فرح على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السنة فان لم يتصور منه العزم على
ترك الفعل منه ولو ندم على معاصيه لاضرار بيد نه او خلا لا يتعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة
الموقتة ان لا يعود سنة او متفصلة مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر فقيل لا يصح لان توبة المعصية
لكونها معصية تعم الاوقات الا زمان عدم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تع وهو الزنا
واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك كله واشباه فان ذلك كله ذنب بين العبد وبين الله تع فاذا
تاب الى الله تع بغفر فيما بلغ الى الآدميين واغتابه فاذا جعله الآدميين في حل فقد بلغ الى الله فانا نجوا من التبعة
بغفر له وكذلك اذا تزوجها امرأة ولم يرجع فان هنا ما لم يجعله زنا ذلك في حل فان الله تع لا يغفر له لان ههنا
حقين الآدمي واذا جعله زنا ذلك الرجل في حل والله تع فانه يغفر له ويكتفي بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن
قال كل حق علينا فقد جعلنا في الحل والعفو ومن كل تصور منه بينك وبينك وذلك لان هذا صلح المعلوم
على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السابقة ما لم يكن

الذنب لا بمنزلة ذنب فيما بينه وبين الله الى اخره وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة
لا يكفيه ما لم يقض الصلوة ومنها ان يكون تائبا بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدي ما يتركه فاذا فاته
ما يتركه فلا يكون تائبا ذنبه وبين عباد الله وهو ان يغصب احدا ماله او يغتابه او يستهزئ به فهذا لا
يكفيه ما لم يرض عنه خصمه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات بين الشيخ ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الموازنة تحبط جميع الطاعات المستحقين الاستحقاق عندهم رد عليه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم من المراد اجرة من
الجزاء لكم ندم كه يا بلغة ثم خالفا مراسنا وامره وتقدير الحكم يعني ملاحظة الاية الدالة على ثبوت العفو يعني
المشيئة من تقدير الاية لان المعنى فاذا ويغفر ما دون ذلك والاية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال للصفة
من حيث انها دالة على وجود الصانع وعلى قدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزين غيرها بفصل ونحوها قرآنا من
اي لانها تبين ايا من اي اومن اوفالية واصل اية اوية كشجرة ابدلت عينها على غير قياس او نسبة كمكية
علت والله كمكية فاعلت وآية كطايفة فحذفت الهمزة تخفيفا والآيات والاحاديث هنا الى كثيرة قوله تعالى يغفر
الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب قابل التوب وقوله تعالى الا الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم
الامن وهم مهتدون والمعتزلة يصرفونها الى المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان الله تعالى يغفر
عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة رد بان الشرك مقصود بالمغفرة
ايضا فلا يصح تخصيص جاوزه وايضا مغفرة التائب اجيب عنهم فلا نظر فائدة قوله لمن يشاء فيبقى فائدة
البتة على انه واجب الحكمة تغيير عن مشيئة الله تعالى فتكون اوجه من الاولى الايات والاحاديث الواردة
وعيد العصاة كقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدين فيها وقوله ان الفجار لفي جحيم الاية الوعد يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيرا وعدته شرا فاذا
سقط الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر الايعاد والوعيد وقد اوعده اي وعده العقاب
على الكبائر واخبره فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم خلف في وعيده والكذب في خبره وانه باطل الوجه الاول
ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر المطلقين لما قال الله ورسوله
عصاة انه منهم في الايات والاحاديث لكن اللازم باطل وكذا الملزوم والجواب عن الوجه الاول انها اي الايات

والاحاديث على تقدير شمولها على المؤمنين والكافرين ولا نم ان تخصيص الايات والاحاديث عامة في جميع
العصاة لاحتمال ان يكون مختصة ببعض العصاة ليكون من قبيل العام الذي خص منه البعض اما قوله
على الوعيد اي وفي دون الوعيد اي وعيد الله تعالى حيث لا يغفر مغفرة قبل الاسلام وفي العذاب المخلد لهم
ثبت وعيد المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن طريق الوعيد وقد كسرت الهمزة اي قد كسرت الخصوص
في العفو اي عفو العصاة فتخصيص العذاب المغفور على عموم الوعيد وتعميم بعضهم من اهل السنة الجواب
عن تمسك المعتزلة وهو ليس بصريح عند الشافعي بان الخلق لا الوعيد كرم فيجوز من الله والحقيقة على
خلاف كيف اي كيف يجوز الخلق من الله تعالى الوعيد وهو الخلق تبديل بقوله وقد قال الاولى الله
في ما يبدل القول اي يعني لا خلق لوعيدي وقد قلت ما انا قاض عليكم من القول فلا تبديل له وقال بعضهم
ما يبدل القول لدي لا يكذب عني فلا يغير القول عن جهته لانه العالم الغيب العلم كيف صلوا وكيف اضلوه
الثاني ان الذنب اعلم انه لا يجاوز ذنب ذلك لا عدم العقاب تعبير له اي للعبد على الذنب عزاء
للغير عليه اي على الذنب هذا اي التقدير والعزاء جاز في حكمة ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما جوز اجر
عن الذنب المطلق والجواز اذ مجرد جواز العفو لا يوجب عدم العقاب فضلا عن العلم بحيث لا يكون موجب
الظن والجواب المعارضة الوعيد المقرونة من التهديد بعذاب جهنم من جانب الوعيد في يكون عدم الوعيد امر
يوجب تكونه وهما فلا يلزم من الوهم عدم وهي العذاب الظاهر اما بالنسبة الى كل احد وحق بدر الجزاء زائدة
اي كفاه ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها اي الصغيرة والكبيرة ام لا قوله اي الصغيرة يعني
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا يدل على جواز مؤاخذة بما دون الشرك وهذا عام من الصغيرة وجواز الحكم
عن الله على جواز الحكم الناقص والتقرير على بقاء دار اي لا يترك صغيرة ولا كبيرة احصيها اي عدها والاحصاء
انما يكون للمجازاة لا يخرج من الايات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز عقابه لانه يمتنع عقلا عن انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على
انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي صغائركم يعني نكفر بناء المخاطبين على تقدير
اجتنابكم عن الكبائر وقد يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لا دعوتهم عدم جواز العقاب على

تقدير الاجتناب اجتنبوا الكبيرة المطلقة الكفر لانه الكامل فتفيد الآية لان المجتنب عن الكفر مجتنب عن الكبيرة مجازا
وجوابا بالنصوص الواردة في عذاب اهل الكبائر على مقابلة الصغائر بتقييد تكفير الصغائر وجوابا بالجواز على
ان اجتناب عن الكبائر ويتم بهم الا الكبائر بهذا الجواب سؤال مقدر وجوابه يقال لا نم ان المراد من الكبائر
هي الكفر لانه لو كان المراد به وجه لما صح بهم الا الكبائر بل قيل ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الآية
فلما صح بهم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون
الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله وبهم بالنظر الى انواع الكفر كاليهود والنصارى
والمجوس وغيرهم وان كان الكل ملة واحدة فالحكم اي بالكفر والافراد معطوف على انواع الكفر الثابتة
بافراد المخاطبين بناء على ان ما فهم من قاعدة ان مقابلة الجمع وهو تجتنبوا بالجمع وهو كبائر يقتضي انقسام
الآحاد بالآحاد وكقولنا ركب القوم دوابهم اي ركب كل فرد من افراد القوم دابته وليس ثبات بهم الا
لكل احد منهم ثبات بهم في يكون معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان تجتنب كل منكم كفرا تكفر عنكم سيئاتكم
والعفو عن الكبيرة اي من جملة اهل الكفر ان العفو عن الكبيرة جائز بهذا مذكور فيما سبق اي في قوله ويغفر
ما دون ذلك الا ان اعادته ليعلم ان ترك المغفرة عن الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ
المغفرة وليعلق به اي بالعفو قوله اذا لم يكن عن استحلال وهو عد الشيء حلالا او يطلب فيه عذرا او ذنبا
ومحوا كما قال الله تعالى اما حسناتهم يذهبن السيئات والمغفرة تنبيه بلها كما قال الله تعالى يبدل الله تعالى قوله يبدل
سيئاتهم حسنات يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية الطاعة
والطاعات ويقال انه يبدل الله تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يؤتى
يوم القيمة اذا اتي كتابه بالانسان اليه حسناته اولا السيئات وفي الآخرة الحسنات فلما رأى الاول الكتاب رأى
كل حسنات سيئاته حسنات للتكرار والاستحلال لا كفر اي اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي
بخلاف استحلال الغير فانه كفر منه خلاف كما ذكره القوضي وقد شرح الجمع للكلام فيه بين التكذيب لما ثبت
للقصد بالفتح وهذا الاستحلال المعصية بقول الصوم الذي على قلبه العصاة انما كفر بل من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة فيقال

بقي

فيه بقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطأ وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها او على سبيل الايمان عنهم معطوف على خلد العصاة مثل قوله وما هم بمؤمنين والشفاعة
ثابتة للرسل والانبياء والاولياء والعلماء والزيادة على اهل الكبائر في الخروج بعد دخول النار ثابتة
لا حق اهل الكبائر فان قلت لم في الكفر والاستحقاق مرتكبه حرمان الشفاعة كما ذكره الشيخ فيكون اهل
اهل الكبائر اولى قلت لمنع حرمانها لا يوجب الخلود خلافا للمعتزلة وهذا اي الخلاف مبني على سبق من
جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم اي المعتزلة لما لم يجز عفو الله تعالى
الشفاعة اعتراض عليه بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لم يكن
قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة انما يكون في الطرفين لترجح احدهما قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين والمؤمنات ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب
المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم وقوله تعالى فلا تنفعهم شفاعة الشافعين فانا سابق
اي طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا اي وان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة فالكلام
لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد لا لنفي عامهم وتحقيق باسمهم الجنس الشدة ومنه يقال لا يشبه كبك
يعني لا شدة عليك فيقال لهذا لمن اصل الحرب الشدة لانه قد شدة في اسم كان لانه مثل هذا المقام اي مقام تشنيع
عليهم يقتضي ان يرسلوا الى خصمهم اي الكفار لا بالعموم وغيرهم فهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة على
الشفاعة لدرء الفساد اولى زيادة الشفاعة بالآية عند مطلق فيجري على الاطلاق وليس المراد من هذه الآية
ان تعليق الحكم وهو عدم الشفاعة بالكافر يدل على ان الحكم عما عداه فثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد
عليه انه انما يقدم حجة تمسك بها من يقول بمفهوم المخالفة يعني انما نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم
يفد شفاعة الشافعين على الكافرين فيفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل بالسياق هذا
الكلام ومقتضى المقام يعني بل نستدل بقولنا والا اي كان لنفي نفعها عن الكافرين يعني وعند القصد
لا لنفي عامهم وتحقيق باسمهم 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 منه بطريق اللازم

ومفهوم الحال لا معتبر عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفي وقوله عم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي مشهور بين الاحاد مستفاد من باب الشفاعة متواتر المعنى اي بالمعنى كما هذا المتواتر
وان لم يبلغ الى حد التواتر واجيب المعتزلة بمثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون شفاعة هذه الآية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد
ابراهيم خليل الرحمن وهو يشفع لنا فيجيبهم الله تع آيسا عليهم بعني لا ينفع في ذلك اليوم شفاعة من
نفع منه شيء وقوله تع وما للظالمين من حميم اي قريب ولا شفيع يطاع اي يقبل والجواب بعد تسليم
دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
لانا اولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص
والازمان والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال لا يجب
تخصيصها بالكفار جميعا وترجيحا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان
المعارضة في كلام الله تع غير جائزة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب
والسنة والاجماع قالت المعتزلة بجواز العفو الجائز متعلق بثالث عن الصغائر مطلق اي سواء كان
مرتكبها تائبا قبل التوبة او بعد التوبة وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب او طلب زيادة
الدرجة للمستحق قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب وكلاهما باطلان
اما الاول فلان الثواب يجب عن الكبائر ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب عندهم اي المعتزلة
فلا معنى للعفو قبل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقط بالتوبة اما هو بالعفو فلا جائز
العفو واجب قضاء الكرم ودبعوه لا يسقط ثبوته واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى
العفو عن الجناية لا على ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا
الشفاعة لا يكون الا لدرء المضار لا لكنا شافعين الشيخ عم بعين شاء الله زيادة كرامات وهو
اتفاق ولو شرط ان يكون الشافع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع يشفع لنفسه فلا على
قيل ان الشفاعة انما يطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه لعلة مشتقة من الشفع لانه انما يسمى شفيعا

لكونه

لكونه شفيعا للمشفوع له في طلب نجاته او زيادة ثوابه ولهذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل
لنفسه وانما يطلق على دعائه للمنتقم اما لاضطرار المعلوم في الشفيع او لاضطرار المجرم المشفوع له
ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما الشفاعة بالمعنى المطلق عليه مطلقا او مع الشرط
المذكور فيجب القول لا بحث فيه كذا اطلاقه على تحقيق الكافر بدعاء الرجل كما ورد في الخبر الصحيح
واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة اي من جملة اهل الحق
ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره ورد عليه ان حسنات الكافر تحبط بالكفر وسيئات المؤمن معفو بالتوبة الكبائر في
معنى الجزاء بما قبل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في بعض عقابه وسيئة
المؤمن تؤثر في بعض ثوابه وقيل من الاول مخصوصة بالسعداء والثانية بالشقياء قيل فيه ايضا
لا يتعلق الخروج من النار كما قال الشارح المثقال عن الوزن وهي الذرة النملة الحمراء قال
مقاتل اصغر نملة في الارض وقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس والخردل وجوه احدها الاعمال
كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا اي اعمال والثاني الايمان كقوله تع ولو علم الله فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الخير
الفضل كقوله تع وانت خير الراحمين والرابع الخير العاقبة كقوله وان يحسبوا انه خير والخامس
الاجر كقوله تع لكم فيها خير اي اجر ونفس الايمان هذه الوجوه اما باطلة وجوابه ان يقال يمكن ان يثاب
العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجيب ونفس الايمان على خير لا يكون انه يرى جزاءه
اي على خير قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه اي رؤيته جزاء على الخير قبل دخول النار
غير مناف لانه يثاب بالايمان بالانه لو جرى لزم دخول الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة
لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله
في النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار مختص بالكافرين فتعين الخروج من النار كقوله
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس الفردوس البستان الذي فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس

تجريد من شيء او نسبة ربع

غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة الدالة
على ان العبد لا يخرج بالمعصية من الايمان وايضا يحمل على الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعله الله والحال الخلود جزاء بكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جزى به اي بالخلود في النار غير الكافر
كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون الله عدلا سبحانه مع الكفرة الابدية يرد عليه جواز العفو
بالشدة والضعف وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب
كبيرة من غير توبة اذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتائب وصاحب الصغيرة اذا
اجتنب الكبائر هو اما المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر من اهل النار على ما سبق
من اصولهم ان المعتزلة والكافر مخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة وهو مبني على الاول
ان صاحب الكبيرة يستحق العذاب وهو ان العذاب مضرة خالصة دائمة ان لا ينقطع ابدا فيستحق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والمنافي لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر عليه
ان ابطال السيئة بالحسنة فلا غير اشارة الآية قال الله تعالى وابو هاشم ان المعاصي يحبط الطاعات
اذا زادت عليها واذا زادت الطاعة احبطت المعاصي والجواب منع قيد الدوام بان يقال لا نم ان العذاب
مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة غالبا بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب لو سلم
بناء على ما يلزم منه شيء الاستحقاق بين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من
جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي مقصوده وهو
الاستحباب واما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة بان يقال
لا نم ان صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذي مقصوده وهو وجوب العذاب الكلام
النصوص على الخلود اي الخلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة كقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قا
تر المؤمن لكونه مؤمنا اي لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا ما كان من تعريف الحد

ابو

اي جميع العقوبات والمذمات وكذا من [illegible] خطيئته وشملته من كل جانب فالغير الباء زائدة
شملته رابع ان من ولو سلم انه غير كافر اي ولو سلم الخلود على معناه الاصلي فالخلود مستعمل في المكث
الطويل كقوله تعالى سبحانه مخلدا الكفار لا معارض له فبقي على ظاهره دخلوا اهل الكتاب له معارض
فحمل على المكث الطويل قال مجاهد ادعى النبوة ومنهم من يبلغه الاسم ولما الرسم ولكن بانهم الغر
معذورة الكفر ونقل مثله عن الاشعري ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود اي عدم خلود
صاحب الكبيرة في النار كما علم ان اهل النار لم تقنط من الخلاص حتى اذا فرغ بين اهل الجنة والنار
ونودي اهلها بالخلود ايسوا ابدا من الخلاص فاعتقدوا بالعذاب ولم يبالوا ان امرهم
لا يخلدوا حتى لو ذهب عليهم نسيم الجنة لتكدروه وتقبلوا به كالجعل سطيب الروس ولم يبالوا من
الورد والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله معنى الاذعان اذعن له يذعن اي انقاد معه
كما كنت استمنيه وجعله صادقا اما جعل حكم المخبر صادقا فافعال اي الايمان من الافعال من الا
من والهمزة من الا من في الاصل للتعدية يعني جعل الغير امنا من الكذب او للصيرورة يعني ان
المصدق ذا امن يكذبه الغير فقوله كان حقيقة امن به اي لفظ امن به امنه اي المخبر من التكذيب والمعنى
يكون الظن اما لاحتمال الصيرورة او للتنبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوي هذا الذي هو من الامن
يتعدى اي الايمان بالام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء لاعتبار معنى الاعتراف كما في قوله ثم الايمان ان تؤمن
بالله جواب عن سؤال ان يقال عن الرسول ثم عقبه ما الايمان الحديث اي قرأ الحديث او تمم الحديث
اي ان تصدق وسمي حقيقة التصديق كما قال بعض المحققين ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر
او المخبر اي يقع نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك
اي لو وقع نسبة الصدق الى الخبر والقلب بحيث يقع عليه اسم التسليم للانقياد وتسميته تسليما لزيادة
توضيح معنى الاذعان على ما صرح به الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار
وبالجملة هو اي الايمان والتصديق المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل

111

للتصور حيث قال فتبين لقوله المقابل بذا وابي علم الميزان العلم الحصول واما تصديقه صريحا
بذلك ربيهم ابن سينا اي صريحا بان التصديق المنفي هو التصديق اللغوي بعينه الجزئية مكروه
فلو حصل هذا المعنى اي الاذعان والقبول بهذا شرب الجواب عن الاشكالات الواردة لهذا المقام
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه اي على بعض الكفار مثل الذي اذا سجد للصنم لا للمعظم لم
يكن بجزء بينه وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه من جهة ان عليه شيئا من امارات
التكذيب اي تكذيب الله تعالى ورسوله ولا انكار كما فرضنا ان هذا قد يجمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقره
بجميع ولكن
وعلى هذا فهو كافر بالاعتبار وسجد للصنم بالاعتبار بجحده كافرا اما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك نظير الزنا وسجود
الصنم علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يستسهل كل الطريق لاهل كثير من الاشكالات
الموردة في المسئلة الاولى اذا عرفت حقيقة تحقيق التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما
جاء به من عند الله فيكون في الشرع الايمان اخص من الحق اللغوي لانه هو التصديق المطلق والحق الشرعي
هو التصديق النبوة اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب بجميع ما علم بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من دين الاسلام
بالخبر المتواتر بحيث يعلم العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب صلوة الخمس
ووجوب صوم رمضان وان الزكوة واجبة وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
قوله ما علم بالضرورة اي ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكون منكر الاجتهاديات كافرا
بتبيينه والتصريح بجميع ما علم والتصريح به عائد الى النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله اجمالا اي تصديقا اجماليا
وانه اي الاجمال كاف في الخروج عن عهدة الايمان يعني جاء في حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول
الرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفي الاجمال فيما لوحظ اجمالا ولا يشترط التفصيل فيما لوحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عن السؤال عنها كان كافرا او لا يجوز درجة
التصديق الاجمالي عن الايمان التفصيلي اي من امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغيره كمن الاعتقاد
فالمشركة المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة لان الايمان في اللغة التصديق
والمشركة مصدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق دون الشرع لا خلاف ان المشركة ايضا تصديق

الله اكثر مؤمن جملة ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد وجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي وانه
اي لا عدم ملازمة بين المشركة الا اشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله وهم مشركون فانه يدل
على اجتماع الايمان مع الشركة بقاء الشركة ثمة او لها ان يعبد غيره والثاني ان يطيع مخلوقا بما يأمره
من المعصية والثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والاخران معصية فلا بد من حمل المذكور فيها على
معناه اللغوي والاقرار به اي باللسان الا ان المذكور فيها على معناه اللغوي والاقرار به اي
باللسان الا ان التصديق لكن لا يحتمل السقط اصلا اي لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه
حتى لو زال التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا دون مؤمن والاقرار يحتمل اي يحتمل السقط كما في حالة
الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقوله لم يعتقد
الكل اما بهيئة الحقيقة لا الاعتبارية واذا صدق الاقرار كان التصديق بمنزلة الايمان وكونه تبعا
او جزءا اي الايمان جاء بشيء الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط معتبر في حكم الثابت كما في حالة الاكراه
وكما في الاخرس لكن ثبوت اشارته فيه مثل اقراره فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم
والغفلة فكيف التصديق باق في القلب والذهول انما هو زوال اي عن حصوله في القلب واما
حال الشكر فلا ذهول عما في القلب وان ذهل عن تذكره وصورته القوة المدركة ولو سلم انه
قال ربما جعل المحقق اي التصديق القلبي الذي يطرء عليه اي لم يعرض على المحقق ثابتا وقد في حكم الثابت
فان التصديق وان لم يبق في حالة النوم والغفلة الا انه في حكم الثابت لانه يطرء ما يضاده حتى كان المؤمن
اي المتصف بالمؤمن اسما لمن امن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه الحال ما يضاده اي على الايمان
ما هو علامة التكذيب هو الذي ذكره اي الذي ذكره المص من ان الايمان بيان هو التصديق والاقرار
باللسان مذهب بعض العلماء جزء هذا الذي وهو ما ذكر اختيار الامام شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي وهو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه الاول لان الايمان عبارة عن الروح والجسد
فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة واما عند الاقرار كونه
اعم واسبق من سائر اعمال الجسد وذهب جمهور المحققين الى انه اي الايمان التصديق بالقلب

وانما الاقرار شرط لانه جزء من الايمان لاجراء الاحكام في الدنيا كالصلوة عليه وقت موته وقال
ان التصديق القلبي امر باطن لا يطلع عليه احد فلا بد له من علامة حتى يعلمه وعلم بغيره انه فهو مؤمن
من عند الله لان التصديق القلبي الذي هو حقيقة الايمان موجود وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده تارك الاقرار لا يكون مؤمنا عند الله
ولا يستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر التكلم وتركه لا على وجه الاباء اذ العجز كالحربي مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا فكونه مؤمنا مات الانكار ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق وبالعكس يعني مؤمن في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند
الله وهذا اي ما ذكر من ان الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام هو اختيار
الشيخ ابو منصور رحمة الله عليه والنصوص معاضدة له معتقدية لذلك ان يكون الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار شرط قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان والقلب
هو سكون النفس عن الاضطراب بشبهة وقال الله تعالى وما يدخل الايمان في قلوبكم لا يقال يجوز ان يراد
لكن النصوص لا يمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي حقيقة بالذكر لكونه اصلا مستتبعا
لغيره فلا ينبغي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارة الشارع هو الحقيقة الشرعية فيكون
الاقرار ركنا آخر اصلا لا عن دليل فيتوقف به دليلا انه يحكم على ايمانه اضرار الا بعد اقراره وقال النبي عم
اقتلوه ثبت قتله على ذلك اي على تصديقك قال النبي عم لاسامة اقتلته حين قتله اي على من قال لا اله الا الله
قتله لانه الا اله الا الله هل شققت قلبه اي قال عم لم قتلته على قال على علمه انه ما قال بقلبه قال عم هل شققت
فان قلت نعم الايمان هو التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان دون القلب
هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق
باللسان هو الاقرار لا عن الجزء المركب من التصديق القلبي والاقرار عن التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم من
المذهبين السابقين ولكن الظاهر ورود على المذهب الثاني هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي والنبي
عم واصحابه كانوا يعتقدون المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار علامة قلبه فعلم من

من معرفة اهل اللغة ومن عناية النبي عم واصحابه رضي ان الايمان هو التصديق باللسان
دون الجزء المركب منهما ولا التصديق القلبي لانا نقول ان المعتبر في التصديق على القلب
اي ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان حتى لو فرضنا هذا دليل على ان
التصديق على القلب لا على اللسان عدم وفي لفظ التصديق او وضعه بحيث غير التصديق
القلبي اي الاذعان والقبول لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان الملفوظ بكلمة صدقت مصدق
النبي عم مؤمن اي بالنبي عم بحيث وجد فيه لفظ التصديق مع انه لم يقل من يريد بقوله حتى لو فرضنا
اي الروايات ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك منهم من شرط معرفة القلب في التصديق
ومنهم من لم يشترط ذلك لكن يشترط الدالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالمراد بالموصول المذكور
لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح تأييد المذهب السابق لا الرد على من لغيرهم ولهذا اي لاجل
مجرد الاقرار باللسان لا يكفي في الايمان حتى في الايمان عن المقرين باللسان وهم القوم الذين
يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب قال الشيخ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا باللسان دون القلب قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا اي الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن واما المقر باللسان وحده فلا نزاع
في انه يسمى مؤمنا لغة هذا اشارة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الاختلاف
يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك اختلافا بل
جواب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا ويجري احكام الايمان
عليه وانما النزاع في كونه مؤمنا بينه وبين الله والنبي عم من بعده وكانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة وكانوا يحكمون بكفر المنافقين فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان
فعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي عم واصحابه باعتباره دلالة على التصديق
القلبي وايضا يحتمل ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص معاضدة لذلك فيكون المعنى
كان النصوص معاضدة لذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا

قلت

على مجموع الجزأين السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه
الا من الاقرار باللسان مانع من خرس ونحوه فظهر مما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان
مجرد كلمة الشهادة خلافا لمرجئة الكرامية اي زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة وان
الكفر والاقرار الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد والذي
في تفسير القاضي مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلت عن الاعتقاد
حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان المنجي من
النار والاول هو الايمان مطلقا وما كان فهو مذهب المتكلمين والحنفية والفقهاء ان
الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعلى الاركان اشارة الى ما يتم به ويكمل بقوله واما
الاعمال بالطاعات فهي ثمرات ايمانه لخصها بوما فيوما سائغة والايمان لا يزيد ولا ينقص فهذا اي
في الايمان مقامات الاول ان الاعمال مجرد اثمار الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي ان ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي كما ذهب اليه منصور
والتصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال دالة فيه لزم ان
لا يكون حقيقة عبارة عما ذكره وهو خلاف ما ثبت في الدليل ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف
يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه اي العطف يدل على التغاير وعلى ان
العمل ليس بداخل في الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله قد يرد مع قطع بان العطف
امامي لجواز ان يعطف الشيء ما يدخله كقوله تعالى تنزل الملائكة والروح والكفرة
بهما ان الاعمال ثمرات بالايمان فالايمان بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل
الايمان شرطا صحة الاعمال كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن وهذه
الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرط مع القطع بان المشروط لا يدخل

في الشرط

في الشرط لا متناع اشتراط الشيء لنفسه لدلالة واخلاف المشروط لزم ان يكون الشيء شرطا لغيره
بلا شرط الخ من اجزائه وايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتل على ما صرح القطع بانه لا يتحقق
شيء بدون ركنه اي لو كان الاعمال جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال
الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم على من جعل
الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تركها اي الطاعات لا يكون مؤمنا كما هو اي المعتزلة ان لا يكون
حجة على من زعم ذهب الى ان الاعمال ركنا من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
لكن يخرج الايمان الكامل كما هو مذهب السلف وقد سبق سقطات المعتزلة باجمعها فيما والحاصل ان
حقيقة الايمان لا يزيد بانضمام الطاعات ولا ينقص بارتكاب المعاصي هذا عند اهل الحقيقة واما عند اهل الظاهر
امام الحرمين وذهب الاشعرية والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء
من ان التصديق القلبي المرجح بالجزم والاذعان ولا يقبل كما ذهب جمع الفقهاء وكثير من العلماء بل
بعض الكل الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم البيان ومنع الاشعرية والمعتزلة وكثير من المتكلمين
في ايمان المقلد ثم اكتفى باثباته على قول الرسول واجماعه ولم يشترط الاستدلال العقلي ومنهم من شرط
ذلك ولم يقدر على التعبير عنه والحق ترجيح المحققين والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وجعل الاشعري
قال ان ابن ابي الحسن الاشعري في الذين منشأ الاسلام وتواتر عندهم قال النبي عم ومعجزاته ولد الذين
يتفكرون في ملكوت السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيهم منشأ على ما سبق الجبل
ولم يتفكروا في ملكوت السموات والارض وهو لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق قبل الاتيان بالطاعات او مرتكبا لمعاصي فتصديقه باق على حاله لا يتغير اصلا والايات الدالة
ما يتلى وهو دليل على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل عليه فلانه وهو الايات
الدالة على زيادة الايمان فايات بقوله والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة انهم
اي القوم كانوا آمنوا في الجملة مثل الله عالم واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبي عم مطلقا ثم بقي شيء

من فرض بعد فرض على نوالي سنوات بكل فرض كما صرح اي امتثالها الجزم مجملا واذا بين الحكم بخصوصه فقد
المؤمن على عقد بكل الاحكام المفصلة واذا اجاز واعتقاده وحاصله اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة انه اي
الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به يعني لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة
الفرائض وهذا اي زيادة الايمان بالفرض فرض خاص لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر اي فيما ذكره الامام
وابو حنيفة من الايمان لا يزيد لا بزيادة ما يؤمن به واذا لا يتصور الا في عصر النبي عم لان الاطلاع
على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيجب علم اجمالا وتفصيلا فيجب علم تفصيلا وما
لا فلا انه من الايمان الاجمالي بل الكل اي على ما يؤمن به في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كالثبات في دين الله
فالزيادة بتصور ذلك الزمان بتصور في هذا الزمان وتقرير النظر ان لا نم اي زيادة الايمان لا يكون
الا بزيادة ما يجب الايمان كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون زيادته بحسب الاجمالي والتفصيلي اذ لا منافاة في ان
الاجمالي متحد درجة عن التفصيلي في الكمال وان كانت لا يحط الانصاف اصل الايمان فمن حصل فيه
ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالي للآخر والجواب عن هذا النظر انا لا نم ان تفصيل
وانه بل الاجمالي والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك لكان المراد الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا
نقصان ذاتي ويستلزم تغيره وبقوله وما يقال من كون الاجمالي لا يحط درجة انما هو في الانصاف
بل اصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذ ثبات الاصل والفرع في الايمان قول لم يقل به احد فيه نظر
النظر مراد ظاهر لا حنيفة في زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان في الواقع وهذا لا يتصور في غير
عصر النبي عم لانقطاع الوحي واما زيادة التفصيلي بحسب اطلاع على تفصيل الوحي او زيادة الايمان الا
جمالي فلا كلام فيه ما ذكر من الاجمالي لا يحط عن درجة فانما هو بالانصاف اصل الايمان وقيل
في الجواب عن الاستدلال على زيادة الايمان ان اثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اي على الا
في كل ساعة وحاصله انه زيادة الازمان لا تقبل لقوله يزيد بزيادة الازمان عرض لا يتعلق الا
بتجدد الامثال وفيه نظر اي فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة لان حصوله المثل بعد الانعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في الشيء كما في سواد الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال تشكيك وارد على ما هنالك لان القائل

في ان التفصيلي

بهذا

هذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل زاده ان زيادة بالثبات فا
ما في البيان ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعرفه العقل ليس بعرض حتى
يتجدد الامثال ويتقرر فيه بان حصوله المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء لا يكون
من الزيادة في الشيء قيل المراد من الاثبات الدائم على زيادة الايمان بحيث واشرق نوره وضيائه
في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي بنحو ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام
يزيد وينقص قال عمر يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحب النار وعن ابي ذر قال له
وزن ايمان ابي بكر بايمان جميع الخلائق لرجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من
جهة الزيادة والنقصان ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فمعنى قوله اي الايمان الزيادة والنقصان
ظاهر وعليه فانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان وانتفاء جزئه كما ذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة
ولو قيل بان الايمان يعني التصديق وهو قول بان الاعمال جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز
ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وسقوط الصلوة عن الحائض
فلهذا فالمراد من انتفاء العمل والدين ويكون انتفاء العمل بانتفاء زيادة لا بانتفاء اصله
كقراءة نصف الصورة في الصلوة كما نقص من قراءتها وارد قيل ان هذه السنة اي قوله الزيادة
والنقصان وعدم قبول زيادة مسلم كون الاعمال من الايمان حتى من قال ان الاعمال جزء من الحقيقة
الايمان فعنده وهو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة
الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاعمال لا تدخل في مسمى قال ان الاعمال لا يقبل
الزيادة والنقصان وينقض المحتج اي مولانا عصام الملة والدين لانه ان حقيقة التصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليست كتصديق النبي
عم والسر فيه ان قوة الفعلية مسخرة للقوة الحيوانية فالفعل فان تعين بان الغيب جاء
الله تعالى بالعالمين انزاء الوهم فيسوقه عليهم معاينة كمن يتعين بان الغيب جاء ثم يخاف منه بوجه كمن
ادخل الروح من ظلمات الحيوانية تنور بانوار الملكية لسلوك عقله على وجه فاوبك ان يخاف

عليهم ولا هم يحزنون ولان منافاته وكذا الخشية والاعتقاد بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين
الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا تماثل غيرهم من العاملين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا
قلوب المجتهدين بادلة العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم تحصيل اليقين بخلاف قلوب الجهال
المقلدين بطبقات درجات لا يمكن وصفها والحق ان التصديق ان قارنه التقليد والظن الغالب
كما ذهب البعض فالتفاوت بين وان قرنه اليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت
فان اليقين بحيث العالم بالبرهان اليقين بان الكل اعظم من الجزء اما في الجلاء فظاهر وما في القوة فان التشكيك
لا يدور على الظهور الكل بخلاف صدق العلم وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى الشخصين ولهذا قيل
اي لاجل زيادة التصديق قال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن
قال ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الحكمة فيما يعتقده وبعد بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول
التصديق لزيادة قوة ابراهيم نعت احد ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور وابراهم كذلك الا انه
بحذف الياء وابراهام بالنون وابرهم بالف واحد وضم الهاء وبكل لغة وهو سلم اعجمي وجمعه ابارهة
وعند الجمهور براهم وقيل فيه ابارهة وبراهمة وللطمأنينة زيادة توقف وتسكين يحصل بعد ما ادركه
فاذا ادرك يقينا فالحيرة لا زيادة اليقين وكما اذا اعتقد بان الله رب العالمين وانه مالك
الملك كله لم يضطرب عن صفة رب هو هو بها ولو كان اهل الدنيا في عباله ولم يحال بعده وغيره
ولو كان عداوة الدنيا عدة قال وانه روي ان ابراهيم عم لما روي بالمنجنيق الى النار عرض له جبرائيل
عم فقال هل من حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا وان كان الدرك فالحيرة زيادة يحدث الظن بحيث
يكاد يرى عليه عند اليقين وقيل هنا بحث آخر اي في بحث الايمان وهو ان بعض العلماء قد ذهبوا
الافعال الصادرة من العباد بالاختيار يكون بقدرة العبد فقط لا التأثير لقدرة الله تعالى وذهب
الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله قيل فان قيل ذلك يجامع الكفر والفاسق
بالمعرفة والتصديق واحد كما قال عليه السلام الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق
والجمع اي اتفق علماؤنا على ذلك اي المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد

يجاوزون

كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكونهم لعدم التصديق لان من الكفار كانوا يعرفون الحق يقينا واما كان يكتمه
عناد او استكبارا او جحدوا بها اي انكروا نبوة محمد عم وتسميتهم اعم ان الكافر على قسمين منهم
من يجحد الباري تع ويعبد الاوثان ومنهم من يثبت الله ويعبد غيره فريق منهم من يشرك معه غيره
فريق اذا قالوا لا اله الا الله كانوا مسلمين وكذلك اذا قالوا اشهد ان محمدا رسول الله ولكن انهم
يشتمون في دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بها دل على انتفائهم عما كانوا عليه وعلى هذا اذا
قالوا وحده مسلمين او كنى مسلمون والعرب اشد من اثبت الشهادتين ولكنه كرمه عنيل يقول بالتوحيد
ولكن بجحد الرسول فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانه لم ينقل عن كان عليه فان قال نشهد ان
محمدا رسول الله كان وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الى العرب دون بني اسرائيل فهذه
الفرقة لا يكون احد منهم مسلما بالاتيان الشهادتين وجاحد شيء من الدين الذي كان عليه ولو قال احد
منهم اني مسلم او مؤمن لم يكن مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ما هم عليه فلا بد من
بعض من لا بد فعل من التبديد وهو التفريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام وتصديقها
اي الايمان وبين التصديق بها اي بالاحكام واعتقادها بالجمع كون اكتفاء التصديق ايمان دون
الاول اي معرفة الاحكام والمذكور في كلام بعض المشايخ هذا اشارة الى الفرق بان التصديق
عبارة عن رابطة القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو ان ارتباط القلب امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولذا اي لاجل انه كسبي يثاب عليه ويجهل اي التصديق رئيس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما
وذربما غان ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء الثاني ثبت وفيها التشديد والتخفيف
وضم الراء وفتحها وما كان من الجزء فيجوز دخوله على الفعل يحصل بالكسب كمن وقع بصره على
جسم يحصل له معرفة انه جدار او حجر ثم يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره
والتصديق لا يكون الا باختيار والكسب فقط وهذا اي ما ذكر من الفرق ما ذكره المحققون كصاحب
التوضيح من ان التصديق هو ان نسبة باختيار كل الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اي نسبة
الصدق الى المخبر في القلب من غير اختيار كل لم يكن تصديق وان كان معرفة وهذا اي العقل بان

بالنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب في نسبة الصدق الى الخبر مثلا لان التصديق من اقسام
العلم وهو من كيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق من الكيفيات
النفسانية ومع ان المحقق صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة
بين كون التصديق من الكيفيات النفسانية بين النسبتين وشككنا في انها اي النسبة الاثبات
او بالنفي ثم اقيم البرهان على نفيه فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول وهذا الفعل الافعال
الاختيارية فالفرق بين المعرفة والتصديق لكن النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع فلما تم هذا الجواب عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية
لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف مبني على الافعال الاختيارية واذا كان الايمان
الكيفية لا يقع التكليف عليه واجاب بقوله نعم يحصل تلك الكيفية بالاختيار وان لم يكن
الكيفية نفسها بالاختيار في مباشرة الاسباب المباشرة عبارة عن افعال فعل الانسان
الى غيره والسببية عبارة عن افعال اثر الفعل وصرف الشر ورفع الموانع من الشرك وغيره
ونحو ذلك تحقيقه ان في ذلك المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية
والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني وبهذا الاعتبار يقع التكليف
بالايمان اي التكليف بالايمان انما هو لكونه كسبيا اختياريا وكان هذا هو المراد يكون اي التصديق
كسبيا اختياريا ان المراد به كونه كسبيا اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة
وكلام الشارح ذو الوجهين فلهذا الى يكلية التشبيه ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون دون
ذلك اي لا يكفي المعرفة في الايمان بدون التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار
ومباشرة الكسب بل لا بد من التصديق ثم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا بأس بذلك اي لكون المعرفة المذكورة تصديقا لانه في يحصل المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بگرويدن ليس الايمان والتصديق سوى ذلك اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وحصول اي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة لا يدل رأينا الى جواب سؤال مقدر

وهو ان يقال

وهو ان يقال هذا التصديق حاصل البعض الكفار المعاندين المنكرين مع انه ليس بمؤمن و
كافر فلا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب بقوله وحصول للكفار المعا
المنكرين ثم يعني لانه اولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين وعلى تقدير الحصول
ولو سلم حصول التصديق المذكور للكفار المعاندين فكونهم يكون بانكارهم بالله ان
واحد ازهم على العناد والاستكبار وما هو الا من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام
واحد لان الاسلام هو الخضوع والخشوع قريب المعنى من الخشوع لان الخشوع في البدن
والخشوع في البصر والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل والانقياد وهذا يعم
انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله يعني قبول الاحكام الشرعية والاذعان حقيقة با
القلب وفي اقوال وذلك اي القبول والاذعان فيه التصديق على ما مر والمفهوم منه
كون الايمان مرادفين ويؤيده اي يؤيد معنى الاسلام والايمان واحد قوله تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الآية تدل على كون مؤمنا
مع ان لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولو الاتحاد المفهوم لم يتم الاستثناء لان المراد
من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عليه السلام هذه الآية نزلت في حق قوم لوط
حين امر الله الاخراج فيما بينهم وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم بانه مؤمن ولكن مسلم او مسلم
ولكن مؤمن ولا يفرق بينهما سوى هذا اي سوى الاتحاد في الذات لا الترادف وظاهر كلام
الشارح انهم ارادوا عدم تقديرهما يعني ان لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب الذات
كما ذكره الكفاية من الايمان من ايمان ما هو تصديق الله في اخبره من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا اي الانقياد لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فان الايمان لا ينفك عن الاسلام كما فلا تغاير ان حاصل بالجملة على هذا ان
كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي
والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة

ندين

اي

ننقاد

المفهوم

المص وان اصل الاتحاد في الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد
لا لوهيته والايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فيما اخبر عن الامر والنواهي كان
الايمان عين الاسلام لكن الصدق لا الاتحاد في المفهوم هو مراد الشيخ ومن اثبت التغاير
اما بحسب المفهوم او بحسب الحال اي لمن اثبت الظاهر ما حكم من اسلم ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان
اثبت لهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر خطأ المقول من اثبت بطلان قوله اي الكلام الكفاية فان
قيل من جانب من اثبت تغايرهما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا يعني صدقنا قل لم تؤمنوا يعني
لم تصدقوا في الشرع صدقهم في الصلابة ولكن قولوا اسلمنا يعني دخلنا في الانقياد خوفا القتل
والسبي هو من تحقيق الاسلام بدون الايمان بدل عليه قول ابراهيم اسلمنا وقول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين لا مشركين مستقبل العموم يكون
معناه وجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا كانا مؤمنين قبل يعني الاول الكفر الاسلام ومعنى الآية
سؤال الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير فان المراد ان
الاسلام المعتبر في الشرع اي الانقياد الظاهر والباطن لا يوجد بدون الايمان وهو
اي الايمان في الآية يعني الانقياد الظاهر خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ يعني
الانقياد الظاهر خبره من غير انقياد الباطن بمنزلة الملفوظ بكلمة الشهادة من غير
تصديق في باب الايمان حاصل هذا الجواب ان الايمان معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو
تصديق الله تعالى ورسوله فيما اخبرنا وامر ونواهيه وكذا الاسلام معنيان لغوي وهو الانقياد
الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعي وهو انقياد الباطن فالمراد من الاسلام في الآية اثبت
الاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفي عليهم هو الايمان الشرعي فيكون الآية
دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد الشيخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعي
والآية لا تدل على تغايرهما فان قيل من جانب من اثبت التغاير بينهما قوله عم حين
سأله جبريل عليه السلام عن الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله محمد رسول الله و

ماستسلام ح

تقيم

تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت من استطاع اليه سبيلا دليل
على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان والاسلام واحدا بحسب المفهوم
ولا بحسب الصدق قلنا المراد به اي بقوله عم ان تشهد ان تمرات الاسلام وعلاماته اي ان تشهد
ان لا اله الا الله اي كما قال عم لعقوم العقوم مصدر في الاصل قام نعت فشبه في الجمع او بتأويل
كثير تمر ورتم غلب الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وفيه وفيه قوم اي انقاذ
اجتمعوا على سبيل الرسالة عليه اي على النبي اندرون مقول قال ما الايمان بالله وحده سئل
عن ثمرة الايمان لا عن اركانه فقال الله ورسوله اعلم قال رسول الله عم شهادة ان لا اله الا
الله وتشهد ان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام الرمضان وان تعطي من المغنم
اي من كل مال الغنيمة الخمس فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا يلزم كون حقيقة الايمان هو
التصديق فحينئذ المراد الايمان فاجاب النبي عم ان تؤمنوا بالله وملائكته ورسله وبالقدر
خيره وشره ثم قال بالاسلام فاجاب النبي عم ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث هذا التفصيل
في السؤال والجواب صريح في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعة ويؤيد عطف المسلمين
والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله تعالى مرادا ولولا التغاير لما جاز العطف وكما
قال عم الايمان بضع وسبعون بضم الباء ما بين الثلث الى التسع من البضع وهو القطعة او من
الثلث عشر الى العشرين وسبعون شعبة الشعبة الطائفة من الشيء والبضع والجمع شعب
والشعب بالكسر الطريق في الجبل وبالفتح القبيلة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى اي ازالة الاذى عن الطريق والاذى منقلبة عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكبر
وتارة على الاحقر والارذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد
وتارة عن الاول فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الذنوب في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد
بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل بكثرة الثمرات اورد
حصرها في انواعها عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقال انا مؤمن

ذكره

هنا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقال انا مؤمن ان شاء الله لان لفظ ان كان للشك فهو
كفر لا محالة لان الشك ينافي التصديق وان كان للتأديب اي لمراعاة الادب مع الله تع و
اعلامه للامور الى مشيئة الله تع والشك في الحالة والحال لان الكلام في الحال اي الشك في
الآن والحال والاتيان ما يقع فيه كلام المتكلم وفي الآن لتضمن لام التعريف واما اللام
الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتوضح والآن لم يسمع
مجردا عنها وليس المراد بالحال الا ان المختلف في كونه زمانا موجودا لجزء لا يتجزى وجود
عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الآن معه ولقدر الشرك
بين الزمانين وجود ما في الماضي في بداية المستقبل ولا جرم ذلك بان زيدا يصلي الآن مع بعض
صلاته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو الحاضر ان وجود لفظ لعدم وجود معناه نحو زيد يكتب
الآن فيكتب مضارعا في معنى الحال وجود لفظ مضارعا لعدم وجود بعض الكتابة لا لوجود جزء
او للشرك بذكر الله تع والتبرك عن تزكية نفسه والاعجاب بحال عطف تفسير واعجاب النفس
عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره فالاولى جواب لقوله وان كان التأديب
لئلا يتركه ان شاء الله لما ان يوهم الشك قيل بل الاولى تركه ان لم المتكلم بليغ
وان كان بليغا منقطعا للادب فحسن على قصد التركه وكذا لان الكلام قد يحسن من متكلم
دون آخر وهذا ان النبي عم اذا عرض اعتذر بقوله السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان
شاء الله بكم لاحقون مع ان الموت مقطوع ولهذا ايضا لا يقال الدهر قال لا ينبغي دون ان يقول
لا يجوز لانه لم يكن للشك في الآن والحال فلا معنى لنفي الجواز كيف ان كيف يكون
للنفي معنى وقد ذهب اليه والحال وقد ذهب اليه ان الجواز كثير من السلف من الصحابة
والتابعين وليس هذا اي قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ان الشاهد حاصلة محققة في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف بها ان شاء
الله ثم يجيز ان يقول المتصف بالايمان في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان

في الحقيقة سلوم الجود وهو تصديق محمد عم بما جاء به من عند الله فاجاب بقوله وليس
هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال الممكنة فلا يتصور
فيه الشك والا لما يتصور فيه البقاء عليه اي على الشبابية في الحالة والحال ولا لما يحمل
به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد مستقبلا عليه ان شاء الله تع فانهما
اي الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة الزهد
يعني الشرك وزهد في الشرك لان في الشرك لان في الامر اذا اعرض عنه وزهد من الامر اذا مال
اليه كلما رغب في لفظ رغب اذا كان بعدها الى معناه وقال اليه اذا كان بعدها عن معناه
اعرض عنه وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد بعد حقيقة التصديق الذي يخرج
عن الكفر كون التصديق في نفسه قابلا للشدة والضعف لان تصديق الانبياء اشد
من تصديق العامة والامة وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله
تع اولئك الذين هم المؤمنين لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله تع قوله
وحصول التصديق مبتدأ قوله انما هو في مشيئة الله تع خبره فثبت ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله على ان حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشيئة الله تع هذا
يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق ان بقائه في الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان
يقال كما في الحال سبب بقائه في الخاتمة وما نقل عن البعض الاشاعرة ان ابي حنيفة
الى الشيخ ابي الحسن الاشعري انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تع على ان المعتبر
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة في الخاتمة فان المؤمن السعيد يموت على الايمان وان
كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي يموت على الجحود بالله وان كان
طول عمره على التصديق والخاتمة على ما اشير اليه بقوله تع في حق ابليس فكان من الكافرين
قال لولا ان ابليس حين كان معلما ولما كان الصحابة المؤمنين حين عبد الصنم ولا
يرد عليه انه لو كان مؤمنين كما امر النبي عم بمخالفتهم لان الخاتمة لصدور كفرهم كان كافرا

سمي للملك وبقال ابليس سهم اعجمي ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابي عبيدة وقال غيره
هذا قبيل من ابليس وكذا قال ابن عباس وابو صالح انه ابليس من رقة وكان اسمه
عزازيل وبقال عزايل وانما لم ينصرف لانه لا سمي له فاشتق وبقدر ام السعيد من سعد بطن
امه الشقي من شقي في بطن امه توجيهه ان يقال ان من سعد في بطن امه لا يضره الكفر
الكفر الظاهر لانه عاقبته يكون بالايمان البتة لتعلق علم الله تع بايمانه ومن شقي في
بطن امه لا ينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر في آخر عمره لتقدير الكفر عليه اشارة جوابا
لما يقال ذلك ان المنقول من بعض الاشاعرة بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد
الايمان فقد ذهب والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر قال بعض الكبار علامة الشقاوة
قسوة القلب كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنوب وقساوة
القلب كثرة نسيان الموت والوقوف اي شيء الوقوف بين يدي الملك عز وجل
والتغير يكون على الشقاوة والسعادة دون الاصطفاء والاصطفاء وهي اي الاصطفاء
من صفات الله تعالى ان الاصطفاء يكون السعادة والاصطفاء يكون الشقاوة ونفس الشيء من صفة
ازلية لا يتبدل لكامر ولا تغير على الله تع والا على صفاته تعالى من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
والحق ان لا خلاف بين الاشاعرة وبينهما في قوله انا مؤمن حقا وقوله انا مؤمن ان شاء
الله في المعنى اي المراد القطع لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول الحقائق
الايمان والسعادة فهو حاصل في الحال فلا يكون انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار
وان اريد جائزا بتبت عليه النجاة والثمرات وجود الايمان او ايمان العاقبة والعرف اذ الاول
حاصل بالفعل وغير معلوم والثاني غير حصوله في العاقبة فهو في مشيئة الله لا قطع بحصوله
الحال لم يجز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تع والاشارة بعبارة في هذا المقام فمن قطع بالحصول
بقوله انا مؤمن حقا اراد الاول اي مجرد حصول الحقائق ومن قيده بمشيئة الله كالاشارة
بقوله انا مؤمن ان شاء الله تع اراد الثاني اي جائزا بتبت عليه النجاة وفي ارسال الرسل لا فرق

من الاليهيات والاحوال الاخرة شرعا الا ان الاثبات واحوال المتعلقة بارسال الرسل
تع رسول مفعول من الرسالة وهو سفارة العبد وهو ايصال الخير من الله تعالى العبد بين
الله وبين ذوي الالباب من خلق اي المخلوق بينه اي بين الله تع جمع اي باسعادة علم
ان على ذوي الالباب فيما فطرت عنه عدة لهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبي مما مر الكتاب حكمه اي مصلحة وعاقبة قيمة العاقبة الجنة وقيل الصبر والنظر
بشيء لا انه فعالة تع معلقة بالحكم والمصالح واختلف العلماء ان التعليل وعدمه فاذا الشاعرة
منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما تنفع نفسه وهو تع او تنفع غيره ونفع الغير كان اولى بالنسبة
اليه تع كان مستكملا به وان لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والعموم اذ عدم نفع الغير يصلح
باعثا له تع على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تع قيل كلام كل من كلام الغير يتبين عن غيره
دعوى الضرورة مشكلة قالوا ان يكون الغرض اولى بالنسبة اليه تع ومستكملا له تع بفعل
نفسه جائز بل واقع فانه حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمعرفة على ما نطق
قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وهو كمال اضافي يجوز تعدده والخلو
عنه وفي هذا اي في قوله وفي ارسال اه اشارة الى ان الارسال واجب لا يعبدون يكون واجبة
انا يجب على الله تع بايجاب اضاد بايجابه على نفسه لا يعني الوجوب على الله تع اي لا وجوب العقلي
حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا وجوب الشرعي حتى يأثم بتركه ارساله بل يعني ان مقتضى الحكمة
اي مقتضى الحكمة تقتضيه ما فيه من الحكم والمصالح وليس اي الارسال يمتنع عطفه على قوله
زعمت طائفة ان البعثة حال لان المبعوث لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله تع لا سبيل الى العلم
اذ العلة كان الثناء الجنة اجيب فان المرسل يجب له دليل على ذلك ويخلف فيه على ما فرد بالكرامات
السمعية والبراهين في الفعل كناية عن البعثة لان خاصة العقل فس واما فيه فقيه
وعالم بالحكم فيه شيء يتعلق عن الحاجة وجوابه بظهور من فوائد البعثة ولا يمكن ارسال الرسل
بين يمكن بينهما صفة ممكن طرفاه اي الوجود والعدم لان الحكمة ترجح جانب الوجود كما

ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الحشوية وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى وقالوا ارسال الرسل وان
اشتمل على فائدة عظيمة لكن جاز ان يكون بسبب فائدة ثبوتية وعدم النسبة اليه ثم ارسل هم الذين اوحى اليهم جبرائيل عليه السلام وانا
هم الانبياء هم الذين اليهم جبرائيل وانما اوحى اليهم بملك آخر او اراد الناس واحد آخر من الناس ثم ارسل من له
درجة الرسل والنبوة فيبعثا جبرائيل لا يؤمر بالاستنزال بما ظهر درجة النبوة قبل ان اوحى او جبرائيل وهم يزكى
فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه زلة وصغيرة كما قال تعالى وعدم ما تزوج امرأة اردى من غير انتظار الوحي
بجبرائيل عليه السلام وكان ذلك منه زلة وما كان محمد عليه السلام انتظر الوحي بجبرائيل تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ذكر
لدرجة النبوة فجاء من الزلة كذا ذكره شارح العقائد الكبير خرجات الصلاة وفي الارسال بقوله فارسل
الله من رسلا من البشر الى البشر وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين وطريق نبوته بقوله وايدهم وتعيين
بعض من ثبت رسالته بقوله اولا الانبياء آدم عليه السلام فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين
البشارة الجزاء السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول الذي
يقال الرجل لعبده من البشارة بقدوم ولدي فهو حر فاخبره عن قدوم اولاده ومن قال من اخبره عتقوا
جميعا واما قوله فبشرهم بعذاب اليم فعلى اكرمكم لاجل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاجل الكفر والمعصية بالنار والعقاب فان ذلك ايضا بشارة بالجنة الا من غير الجزم مما لا طريق للعقل
اليه من غير الجزم وان كان فيه اي ان كان للعقل طريق اليه فبالنظر دقيقة لا يصل الا بعد اعمال
لا يحصل الا لاكثر الناس وهم الذين روي عن ابي عبد الله رضي الله عنه ازل الناس الانس ثلاثة الانبياء
فتح بيت ذكر وقال العظيم ماخوذ من انس لانهم يستانسون باشالهم وانس يحبني ظهر لانهم ظاهرون
ولانهم يسوسون الناس اي يحبون بسياستهم والاظهر الجن اضعف الناس لقوتهم لانهم والانس وانس فوق
الهمزة وعدم عنها حرف التعريف ولذلك لا يطابق ويجمع بينهما خلافا للانس وقد ان المنابا مطلق الانسان
الا ما شاء ذكر يجوز اليه من امور الدين والدنيا فان الله خلق الجنة والنار واعد فيها الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول اي الجنة والثواب والاحتراز عن الثاني اي النار والعقاب مما
لا يستقل به العقل فذكر وتفاصيل بيانه وما لا يستقل به خبره كذا خلق الاجسام الناطقة والصامتة اي النباتات

الناطقة

الناطقة والصامتات الصامتة روي انه كانت نبية ناطقة سليمان عليه السلام كل يوم هات بقول انا وانا عليه
خلقت ودار الكل ولا يسع وقيل ان الاجسام الناطقة والكفرة والطاهرة فيها وجه الحلال والحرام ولم يجعل
للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها اي الناطقة الطاهرة وكذا جعل العقل بابا منها ما جعل مكلفات لا طريق
الى الجزم بالجزاء كالعبادات والكفارات واداء الصلوة واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء منها ما جعل
واجبا او مستحبا كحفظ العالم واجب وحفر بئر مستحب لا يظهر للعقل الا بعد بعد نظر والمراد
لو استقل الانسان لتعطل اكثر المصالح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك اي الجنة والنار
والثواب والعقاب الاجسام الناطقة والصامتة والمكلفة والممتنعة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين اما رحمة للمؤمنين فظاهر واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك بمن
قبلهم وايدهم الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادة كالعلم بالغيبات وكلام الجماد والشجر والماء
فانه قبل المعجزات مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها لاشتباه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان التعليم
والتلميذ مدخل في السحر دون المعجزات قد يكون التلميذ فيها اعدق من الاستاذ والثاني ان السحر لا يكون بالحكم
واقران المعجزتين بالتحدي بعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم والثالث انه اثار المعجزات متنوعة كقلب العصا
الكثيرة عن الطعام البسيط وتيمم من الماء القليل بخلاف السحر لانه يخيلات لا تزيد على الآيات خاصة
وامكنة مخصوصة في مخصوصات وهي امر ظاهر بخلاف العادة على الايمان بمدعي النبوة عند مجيء ما طلب
المنكرين على وجه على متعلق بظهر بغير المنكرين والضمير في يعجز عائد الى من عند الشاكة بقصد وتحدي بيان
تاييد الانبياء بالمعجزات لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله اي قول النبي عليه السلام ولما بانا اي ظهر الصادق
في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بظهر بغير جريان العادة بان الله تعالى هذا بيان قوله
بظهر بغير جريان العادة يحصل العلم بالصدق بصدق النبي عليه السلام في دعواه عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم
في نفسه ممكنا وذكر ان حصول العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى شخص انه بحيث متى جاء انا اقدر رسول
هذا الملك الى الملك اليه اي الى جاء ثم قال له الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مقامك
مرة فعلى الملك يحصل له علم ضروري عادي بصدقه اخذا مقالته وان كان الكذب ممكنا في

فان الامكان الذاتي على هذا تعليل لقول القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي بحقية المعجزة
القطعي لا ينافي حصول العلم القطعي كما علمنا بان جبلا اصم لم ينقلب ذهبا مع انه ممكن ذاتي فكذا ههنا
اي انه النبي عم دعواه احد بحضرته يحصل العلم بصدقه اي بصدق الرسل بموجب العادة لانها عادة الله طريق
العلم كالحس لا يقدح في ذلك العلم اي العلم القطعي امكان كون المعجزة من غير الله وكون معجزة لا لاجل
التصديق اي لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة هي التصديق للرسل او كونها اي المعجزة لتصديق الكاذب
اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول الاغراض الاعتقادية التي لا ينافي ذلك العلم القطعي
لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة بحيث اما اي الحرارة لوقوعه تعدما اي حرارة النار
بالعرض فيه محال ان العلم القطعي انما يقع في نحو الطواهر من الجزء واما عادي نحو النار محرقة واحتمال خلاف
قائم في الاول لا الكاذب وقع خلاف خرق العادة لا يقدح كنار نمرود لما كانت بردا على ابراهيم عم ولم يحرقه
يقدح في العلم القطعي بان كل نار حارة واول الانبياء آدم عم وآخرهم محمد عم اما نبوة آدم عم فبما كتب الله
على الذر اي آدم عم قدامه ونوح القطعي بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهذا اي الامر والنهي بالوحي لا غير
اي بالسمع وكذا السنة والاجماع فانظر ثبوته على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عم فلما ذكر
النبوة واظهار المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر الكلام
السوقي وهو بلغاء العرب اي بكلام اسوق البلغاء مع كلام بلاغتهم فعجزوا اي البلغاء عن معارضته باقصر سورة
منه اي من كلام اسوق منها كما هو الظاهر من تحديه صلى الله عليه وسلم على ذلك اي المعارضة فعارضوا اي وقصدوا
بمعجزتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف اي الانبياء بالقتال المقاتلة اي المنازعة بالسيوف وما
نقل عن احد منهم من انه اقر الدواعي الانبياء فاعلم بانه نقل مما يدل انها ما جاء به الكلام اسوق قول ذلك
اي الذي ذكر من المعجزة والاعراض عدم النقل فظهر انه اي القرآن من عند الله وعلم به اي بكونه القرآن
صدق دعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه اي في العلم شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر
العلوم العادية كعلمنا الموت عقيب الغسل لنا علمنا بانه لا يخلو الموت عقيب الغسل وان كان عدم الخلو
ممكنا في نفسه علم ان اعجاز القرآن بلاغة نظمه لا يعلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو البلغاء بسليقتهم

الاحتمالات

كمال

طبعا

طبعا او كسبا والثاني عجز البلغاء عن المعارضة وهو لعامة الناس فقوله معجزا وعن معارضته
تقدير لفظ ان واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات بقاؤه ابد الدهر بيانه ما
المعارف ما هو سعادة الدارين وثانيهما انه نقل عنه اي عن النبي عم من الامور الخارقة بيان
ما فيها بلغ مقدم للعادة ما بلغ القدر المشترك منه والغير عاديا ما فيها بلغ الى ظهور المعجزة
اي قدر المشترك بين الامور الخارقة هو ظهور المعجزة هذا التواتر مفعول بلغ وان كان
تفاصيلها اي الامور احاد كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم بكسر التاء اي ان كان
كل واحد منها خبر واحد ايلم بلغ قدر التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد بلغ حد التواتر وهي
مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من
حوادث احوال النبي عم قبل النبوة اي ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على
النبوة فذكره هنا لدلالته على النبوة لا يكون وحال الدعوة وبعد تمامها اي الدعوة واقلاعه
العظمة واحكامه الحكمة جواز آمنه حيث لم يجد الابطال جميع بطلي وهو الشجاع وتوقه بعضه
تابع الاحوال وتابعه على حاله لدى الاهوال بحيث يمنع لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم حرصهم
على الطعن فيه اي في محمد عم مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع
هذه الامور في غير الانبياء عليهم ولوجود الاجتماع فاتحة سبيلا الى ابد الدهر مع تمامه على
الاتيان كلها بقطع بامتناعه في غير النبي عم وانه يجب الله تع اي فان العقل يجزم بامتناع ان
يجب الله تع هذا الكلام في حق من يعلم الله انه الضمير راجع الى من يعتقد على علمه اي علم الله تع ثم يعلم
معطوف على ان يجب ثلثا وعشرين سنة هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره في الدنيا فثلث
وستون سنة ثم يظهر دينه على دين الاديان وينصره على اعدائه ويجازيه الى يوم
القيمة وثانيهما انه اي محمد عم ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر القوم اي بين قوم
لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين محمد عم لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع و
مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من النقص في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان

لب

ثم

والعمل الصالح واظهار الله دينه على الدين كله كما وعد بقوله تعالى ليظهره على الدين كله ولا
معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك اذا ثبت نبوته محمد صلعم وقد دل كلامه وكلام ربه
المنزل عليه على انه خاتم النبيين كقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله عليه السلام
لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وانه مبعوث الى كافة الناس كقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلعم بعثت الى الناس كافة بل الى الجن والانس
سورة الرحمن وسورة الجن ثبت جواب اذا انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما
زعم بعض النصارى ولذا اورد في الفتوى انه من قال لا اله الا الله محمد رسول الله لا يبطل
بكلامه لاضلال الا اختصاصا بالعرب فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى صلعم بعده فلا يكون
خاتم النبيين قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلعم اي يكون شريعته كما قال صلعم لو كان عيسى صلعم
فيما وسعه الا اتباعي فان قلت الحديث الصحيح ان عيسى صلعم يكسر الصليب ويقتل
الخنزير ويريد في الجدال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا
لشرع محمد صلعم قلنا قد بين نبينا ان شريعته هذه يستمر الى وقت نزول عيسى صلعم لانه شرع
قد سبق فلا يكون اليه اي الى عيسى صلعم وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله
الاصح انه عيسى صلعم يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فاحتاج
من المهدي لانه عيسى صلعم نبي والمهدي ولي ولا يبلغ الولي درجة الانبياء وقد ورد بيان
عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلعم سئل عن عدد الانبياء صلعم فقال مائة
الف واربعة وعشرين الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرين الفا والاولى انه لا ينقص
على عدد في التسمية فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك يعني سميناهم كما قال تعالى فهم
ومنهم من لم نقصص عليك يعني لم نسمهم لك ولا يلزم من ذكر العدد ان يدخل فيهم من لم يسم
انه ذكر عدد اكثر من عددهم او تخرج منهم من هو انا نذكر عددا اقل من عددهم يعني ان
الخبر الواحد اما الحديث الذي سبق ذكره وهو قوله مائة الف واربعة وعشرون الفا وقوله تعالى

وعشرون

وعشرون الفا على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه من العدالة والعقل
والاسلام والضبط والاسناد والرفع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن فيما لا عمل فيه واما اخبار
من المعاملات حلالا كالبيع والشراء خصوصا اذا اختص على اختلاف رواته وكان القول بموجبه اي
ما يقتضي الى مخالفة ظاهر الكتاب هو ان بعض الانبياء لم يذكر لنبينا صلعم
ويحتمل مخالفة الواقع وعدد النبي صلعم من غير الانبياء او غير النبي صلعم من الانبياء
على ان الاسم خاص في قوله لا يحتمل الزيادة ولا النقص وكلهم كانوا مخبرين مبلغين
عن الله لان هذا الاسم مخبر فيه ومبلغين عن النبوة والرسالة صادقين ناصحين
فيلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اي في كون الانبياء صادقين اشارة الى ان
الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع اي في الخبر الذي يتعلق
بامر الشرايع كالخبر عن ايجاب الصلوة وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما على
اي معصومون اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر
جميع الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا
عن تعمد الكبائر اي معصومون عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للشيعة وهم
يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر هم الذين جعلوا حكم الاحاديث
كلها واحدة فعندنا ترك النفل كترك الفرض واما الخلاف بين الجمهور والشيعة
في ان امتناعه عن الكبائر بدليل السمع قال القاضي ضمن الشيعة العصمة فيما ورد
النبي لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع
او العقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح واما سهوا
اي ارتكابه سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا
للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق اي يجوز صدور الصغائر اتفاقا لا
عادة لها الحقارة لغة والتطفيف هو التنقيص في الوزن والكيل

موجب الحديث

لبحثه كمن المحققين اشترطوا ان ينتهوا عليه اي على الزنى فينتهوا عنه اي عن
الفعل المعصية بهذا اي المذكور ثم بعد الوحي اي بعد الوحي واما قبل الوحي فلا
دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها قبل الوحي وبعده لانا نقول
النفرة الحاصلة عن اتباعها اي اتباع الانبياء فيفوت مصلحة البعثة
وهو الاتباع والحق ما يوجب النفرة كصغائر الزنا الامهات والهاء زائدة وكانا اعلم
اتباعا كزيرة ذا رأفة فقيل امرأة والفجور الميل فقيل للكذب والكذب والفسق
فاصلا لانه مال عن الحق والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة اي طائفة من الروافض
وهم يقولون ان الله تعالى رفعه رسول الله وولية من بعده والجماعة يقولون الولاية بعد
النبي عليه السلام لابي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي ابن ابي طالب رضي الله عنهم
صدور الصغيرة والكبيرة قبل وبعد لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي خوفا عن الا
اذا تقرر هذا اي عدم صدور معصية عن الانبياء عليهم السلام فالنقل عن الانبياء ما يشعر
بكذب ومعصية لما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود لانه لا يفيد اليقين كما روي
ان داود عليه السلام يحب امرأة اوريا فارسله الحرب ليموت وهو افتراء الخ وعن علي
رضي الله عنه من قال ما يجب عليه حد القذف بل الثبات فيه ان خطب امرأة كان خطيبا او رباها فقد
وسأل منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عنده فارسل الله تعالى ملكين يتنبه
على ذلك فلما تنبه استغفر الله به وخر راكعا واناب وما كان بطريق الغرابة فهو
عن ظاهره انا مكن قال مقاتل انا ابراهيم فذكر ثلثة كذبات واحدة واخطأ ثلث خطيئات
واربع ثلث بلايات وصدر منه زلة واما الكذبات فسقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله
انا سارة اخي واخطأ قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربي واما البلايات حين قذف
في النار والدخان والجاندعا ثنتين وعشرين سنة والامر بذبح الولد وصدر عنه
زلة حين دعى لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطأ ولم يصدر زلة

لانه

لانه فاره انه سقيم سأم لان كل ادمي سيصيب السقم او سقامة الحزن على عبادة قومه
للصنم وكذبهم وشماتتهم لابراهيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو
قوله ان كانوا ينطقون او بطريق العرض لا بطال وقوله لسارة اختي فلانت اختي في
الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الاستشارة لا على التحقيق ويقال كان ذلك القول
على سبيل الانكار والتوبيخ مثل هذا منه واما وعده لابيه فلموعده وعدها اياه فاوفى
بين الله بقوله وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الآية والا فمحمول
على ترك الاولى اي ليس بكذب ولا معصية بل هو ترك الاولى او كونه قبل البعثة كما في قوله
تعالى وعصى آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على
انه قبل البعثة وكان قد تاب فظاهر عدم عصمتهما اذ ثبت لهم فان العفو يدل على
تقديم ذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
وتفصيل ذلك اي تفصيل ذلك الاجمال في كتب المبسوطة اي المطولات وافضل الا
نبياء عليهم السلام اختلفوا في تفضيل آدم ومحمد عليهما السلام قال بعضهم آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام
وقال بعضهم محمد عليه السلام افضل من آدم فهذا اصل لمن الاولى كقوله خطاب لامة محمد عليه السلام كنتم
خير امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك اي خيرية امة محمد
عليه السلام تابع لكمال نبيهم الذين يتبعونه وكقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر
اما قوله عليه السلام فلانه وبنا على موسى عليه السلام وما ينبغي للاحد ان يقول انا خير من يونس فهو
منه والاستدلال على الافضلية بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا فخر ضعيف خيرية
الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده وقيل المراد بآدم
آدم جنس الآدم لانه كما يعلم لهذا الجنس والملائكة جمع ملاك كالشمائل جمع شمال والتاء
للجمع اي لتأكيدها التأنيث بجمع وهو مقلوب ملأك الملوك وهي الرسالة لانهم وسائط
بين الله وبين الناس وهم رسل الله اولى الرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم

بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة
على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بما نواه ومنهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس
الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الكعبي انها اعراض مجتمعة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة وهي
منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق في مرتبة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصف
في محكم تنزيله فعالا يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون وهم الذين يعلمون ما يؤمرون
وهم الذين يدبر الامر انهم سماوية ومنهم رعية عباد الله المعاصون بما يرد على ما دل عليه
قوله تعالى لا يسبقونه بالقول لا يقال قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها غيبة لابن آدم عم وعيب لابن
نفسهم لانه كشف عن الحكمة وتقدم اهل المعصية على اهل الطاعة في الخلافة لا الغيبة والعيب
وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون اي لا يعيون ولا يصفون بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد بذلك اي بالاتصاف بالذكورة والانوثة نقل ولا يتكلمون بما يخل وما زعم عبدة الاصنام
انها بنات الله باطل والزامه في شأنهم كما يفيد قوله تعالى ان الواحد منهم اي من الملائكة قد يرتكب
الكفر وبعاقبه الله بالمسخ اي تبديل الصورة الى اقبح منها فتعرض جبران الافراط يستعمل في الزيادة
والتفريط يستعمل في النقص وتقصير في عالمهم فان قيل ابليس كان من الملائكة بدليل صحة
استثنائه منهم اي من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم الا ابليس ابى بحجة والا آدم لان السجود
لله حقيقة للعباد ولآدم تكرمة كما في الصلوة الى الكعبة والسجود المعهود في اللغة قيل لم يكن
ثمة وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء فلذا قيل كان من الجن ففسق اي خرج والفسق
عن امره فيه ملاطفة عن حقيقة لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة
بالجن كما قال البعض لكنه اي ابليس لما كان في صفات الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة
وكان جنيا واحدا معدودا اي مستورا فيما بينهم استثناه منهم تغليبا اي تغليبا لابليس وانما
هاروت وماروت جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان هاروت وماروت ملكان قد صدر

الهودي

ابليس قد كفر

عنهما

عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله وانما
هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتقديمهما على
وجه المعاتبة كما عاتب الانبياء على الزلة والسهو وكان يعلمان الناس ويلقيان
السحر السحر فعل شيء يجعل الناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او يجعل انه فعل
فلانا ولم يفعله او يشبه ذلك ويقولون انما نحن فتنة والفتنة من الافعال التي يكون
من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الا
الكرامة وقد تكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعصية فلا تكفر اي لا تكفر معتقدا انه
حق فان الامام فخر الملة والدين كان الحكمة في انزالهما اذ السحرة سنة فنون السحر
من الشياطين ويلقون مسموعا بين الخلق وكان بسبب ذلك شبه الوحي النازل على
الانبياء فاسند انزالهما الى الارض ليعلم ان الناس السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلام
وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله تعالى انما نحن فتنة اي نعلمكم السحر ليتميز به الى الفرق
بين المعجزة والسحر ولا كفر في تعلم السحر قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل يجب ليتقى منه
او لتعرف المعجزة منه وقيل الحق وجوبه بهذه الفرق وقيل ان كان فيه ما يخل شرطا من
شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم اذا السحر نقل ذكرا كان او انثى
اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك في الارض واذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الانثى
بل في اعتقاده والعمل به اي بالكفر فيهما يعني ان اعتقد حقيقة يعني انه ليس باطل شرطا فكفر و
بالعمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر والا فلا اختلف العلماء في حقيقة السحر بشبهة فانا
فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى يفرقون بين المرء وزوجه ورد المعتزلة
ثبوته في الخارج وادعوا ان السحرة تخييل يريه الخيال حياة كقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى وسنكتب انزلنا على الانبياء وبين فيما امر ونهى ووعده ووعيده
وكل كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم والمزة المسموعة وهذا الا

فعل

ق

سح

عتبار

اي باعتبار ان التعدد والتفاوت ان كان الافضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر كتب الله تع
فانها بليغ لا معجز كذا في الكشاف في تفسيره ثم التورية التورية من روى الزند وهو ما يقدح من
النور والضياء فسمي التورية بذلك لانه تنظر بها النور والضياء لبني اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا
في اشتقاق التورية هل هو فقال الفراء هي في الاصل توراة على وزن تفعلة فقلبت الياء الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصلها وورية ولكن لما وقع الواو فيه بعد الكسرة
قلبت الواو ياء فقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة
قال بعضهم من التورية وهي التعريض بالشيء وكان اكثر التورية تعاريض وتلويح من غير تصريح
وتقريع ثم الانجيل قال الزجاج هو افعيل من النجل وهو الاصل قال الانباري انجيل اصل القوم
الذين نزل عليهم للانهم يعلمون بما فيه وانما سمي الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين بعد دروس وقد سمي
القرآن انجيلا ايضا ثم الزبور هي الزبور هو الفرقة والطائفة وجمعه زبر ومثله زبد ويقال
الزبر جمع الكتب والتورية والانجيل والقرآن لان الزبور والكتاب في معنى واحد يقال زبرت
كما ان القرآن كلام الله تع لا يتصور فيه تفصيل ثم باعتبار القرآن والكتاب يجوز ان يكون بعض السور
افضل كما ورد في الحديث عن علي رضي الله عنه قال عم سيد القرآن البقرة آية الكرسي وعن ابي سعيد قال
عم ما عظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين من السبع المثاني والقرآن العظيم وحقيقة التفضيل
ان ذاته افضل كما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوة وكتابة وبعض
احكامها روي من ابي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال مائة كتاب واربعة كتب
من ذلك انزل الله تع على آدم عم عشر صحائف وعلى شيث عم خمسين صحيفة وعلى ادريس عم
ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عم عشر صحائف وانزل الله تع على موسى عم التورية وعلى داود عم الزبور
وعلى عيسى عم الانجيل وانزل على محمد عم القرآن والمعراج لرسول الله تع البقظة بشخصه الى بيت
المقدس ثم الى السماء في ليلة واحدة لوآء حضرة لوح عظيم فاعد الف آية ثم الى ما شاء من العالم
اي ثابت بالخبر المشهور في اذ منكره يكون مبتدعا اي مخالفا للشرع والانكار والادعاء استحالة امكانية

البقرة وستة

على اصول الفلاسفة والا اي وان لم يبن على اصول الفلاسفة فالخرق والالتيام على السماء جائز
فالاجسام كلها متماثلة في تركيبها من الجوهر الفرد يصح على كل ما يصح على الآخر فالاجسام
العنصرية بقابلة للخروق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود النبي لجاز
استبعاد نزول وهو يؤدي الى انكار النبوة وكيف والله تع قادر على الممكنات كلها فيكون الله تع
قادرا على الخرق في السماوات لانه ممكن فيها فقوله اي قول المصنف في البقظة اشارة الى الرد على
من زعم ان المعراج كان في المنام عن معاوية عن الاسحاق انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا
صالحة وروي عن عائشة انها قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقال الله تع وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس واجيب ان المراد من وما جعلنا الرؤيا التي الرؤيا بالعين فهذا لا يكون
في المنام والمعنى اي من قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد عم عن الروح بل كان روحه وجسده
المعراج للروح والجسد جميعا وفي قوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط
ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج
غاية الانكار كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك اي بسبب الانكار وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الى بيت المقدس وهو مسجد الاقصى على ما نطق به
الكتاب وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الاقصى وقوله ثم الى ما شاء الله لا
اختلاف قول السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى طرف العالم اي انتهى الى العلم
فالاسراء اي السير في الليل وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي قد ثبت بالكتاب فيكفر
جاحده لكن المنكر يكون مبتدعا لا يكفر لظاهر الرواية معاوية وعائشة والاسراء ليس بقطعي
في كونه من الله لان نسبة العقل الحي الى الروح شاع اصل الكتاب كتب اي اللوح المحفوظ
ثم يتوسع معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تع كتب عليكم الصيام يقال كتب اي جعل كتوبا
تع فاكتبنا مع الشاهدين والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثابت بالخبر المشهور
ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك فاذا لم يتبع هذا الشهرة ثم الصحيح انه ام

على ما روي

اشارة

وقيل الى فوق العرش

انما رأى بفؤاده لا بعينه قال محمد بن الكعب الموت وربيع ابن انس سئل رسول الله هل رأيت ربك
فقال رأيته بفؤادي ولم اره بعيني ويكون ذلك على انه تعالى جعل بصر فؤاده وخلق لفؤاده بصرا
حتى رأى به رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين ومذهب جماعة من المفسرين ان رأى بعينه وهو قول
انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء رأى اثبتوا رؤية
صحيحة اما بالعين واما بالفؤاد وكرامة الكرامات جمع كرمة وهي الاكرام وهي تلو المعرفة وتتميمها
اعلم ان الكرامات حق كما ان المعراجات حق من عالم القدرة ولكن الفرق بينها وبين المعجزة مقدورة الانبياء
حتى ارادوها اما باختيارهم واما باقترانه الامة فكيف ما كان سهل عليهم الجاري والكرامات فهي كالمعجزة
المعجزة فان الولي انما يقدر ان يأتي بها وربما لا يقدر فرق بينها وبين المعجزة الاولياء حتى لو
هو العارف بالله وصفاته بحيث لا يمكن ان يتصور منها المواظب صفة للعارف اي المداوم والملازم
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض اصل الاعراض الزائلة لوجه الارض عن الانهماك اي
الحرص في اللذات والشهوات الشهوة هو توقان النفس الى الشيء ميلا اليه ومن امارات الولي ان يعلم
الله تعالى فيه حظا له في المخالفة ظاهرا او باطنا عصمة الله تعالى من ذلك امارة السعادة وبعكسها
امارات الشقاوة والخزي اي برزقه الله تعالى في قلوب اوليائه شفاعة فخلق ويقال حتى الاولياء
صنوف ويقال اخيار الله وهم حملة القرآن والعلم يقال للذين يجتنبون الذنوب في الخلوات او
يعلمون ان الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى بن مريم يا روح الله من
اولياء الله الذين نظروا الى باطن الدين حين نظر الناس الى ظاهره ونظروا الى اجل الدنيا حين نظر
الناس الى عاجلها فاماتوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحياة ويكون الله ويكون ذكره وكرامة ظهور
امر خارق من قبل العادة من غير مقارنة لدعوى النبوة فانه لا يكون معجزة بالايمان والعمل
الصالح يكون كرامة وما يكون معجزة بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على صحة الكرامات
ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامة المشتركة اي مطلق
الكرامة باي نوع كان الامة المشتركة وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها

كرامة

كرامة من مريم والمريم بمعنى العابدة وانما سمي المريم مريما ليكون فعلا مطابقا لاسمها ومن صاحب سليمان
يعني آصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزير سليمان وهو ابن خالته في صغره وكاتبا كتاب
عزيمة وعلم اسم الاعظم هو قوله يا حي يا قيوم ويقال ذو الجلال والاكرام قال انا آتيك قبل ان
يرتد اليك طرفك يعني قبل ان ينتهي اليك الذي وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك ويقال قبل
ان تطرف فقال سليمان عم لقد اسرعت ان فعلت فذلك هذا باسم الاعظم فاذا السرير
قد ظهر بين يدي سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد النص كلاما
يشير الى تعبير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة عن العادة جدا فقال المص فيظهر الكرامة
عند طي بنقض العادة للصلحاء من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كما كان صاحب سليمان عم
وهو آصف بن برخيا على الاشهر وانما قال على الاشهر لانه غير الاشهر انه سليمان عم
وعلى هذا التقدير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرائيل عم وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة
الاولياء وقطع المسافة بمشي بالقيل قبل ارتداد الطرف اي حركة العين مع مسافة بعد المسافة و
ظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وهو موضع
صلوته مريم وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء اي
صلى في الماء مدة الحج امور خلاف حركة الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلت من الهاء
همزة طبيعي بقياس كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهداية كما نقل عن جعفر بن ابي طالب وهو
اخ علي رضي الله عنه ولهذا قال قيل جعفر الطيار ولقمان الرحمن وغيرهما وكلام الجماد والعجماء جمع عجم
وهو ما لم يكن تكلم من الحيوانات ما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سليمان اي قدام سليمان
يقال وضعت الشيء بين يدي فلان اذا شتمه في المكان الذي يقال صدره ويكون بين يديه
وابو الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحا اي تسبيح سليمان وابو درداء تسبيح قصعة واما
كلام العجماء فكتكلم الظبي لاصحاب كنف وكما روي ان النبي عم قال لبياع رجل يسوق بقرة قد تحمل
عليها اذا التفتت البقرة اليه اي الى النبي عم وقالت بقرة انا لم اخلق لهذا اي الحمل وانما

ان عم

الله

تسبيحا

فخلف الحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبي عم آمنت بهذا الآن رضا قادر
على تكلم الحيوانات او غير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضه على المنبر المنبر من نبت الشاجرة
نبرا اذا رفعته في المدينة حيث بنيها وبين مدينة بلغ فسمع ساروية
فرسخ فصاعدا حتى قال لاجر جيشه يا سارية اسم امير الجيش الجبل الجبل اي الزق الجبل تحصنوا به من
وراء الجبل بكم الذي هناك وسمع سارية كلامه اي كلام العمر مع بعد المسافة يعني ان عمر نادى
على هذا المنبر امير جيشه الذي ارسله الى نهاوند فقال يا سارية الجبل الجبل حين الشدة على الحرب وسمع
سارية ذلك النداء وكشرب الحالة السم من غير تضرر به وكبر ماء النيل بكتاب عمر رضه فاروى
ان النيل لما لا يجري الا قليلا حتى لا يليق اليه بكرة فلما الكتب يجري على عادة ولما كان
الملك عمر بن العاص محكما هذه القضية له فادر فارسل المكتوب الى عمر رضه الله تعالى بالاعلام الحال
ثم كتب عمر رضه الله تعالى عنه مكتوبا الى النيل ان كنت تجري باذن الله تعالى فادم لم تجري فلا تجري ايه
فاتى المكتوب فالقوه الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته وامثال هذا اكثر من ان تحصى
ولما استدل المعتزلة المنكرون كرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء بلا شبهة
بالمعجزة فلم يتميز النبي عم من غير النبي عم وسمعه لو ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب ايضا بان المراد سلب العموم اي
لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه او المراد وقت النبوة بقرينة السياق فلا
يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله تعالى بقوله
يسئلونك عن الساعة ايان مرساها الآية وكقوله عم ما المسئول بها اعلم من السائل اشارة الى
جواز بقوله ويكون ذلك ظاهرا خوارق العادات من الولي الذي من احاد الامة معجزة للرسل الذين
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه لا يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي فاعل يظهر ولمن يكون
وليا الا وان يكون محققا وبانيه الا اذا رأى فاذا ثبت برسالة رسوله تبع الطاعة له واوامره
ونواهيه لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنبوة وعدم المتابعة لم يكن ولم يظهر ذلك على يده على سبيل

جيشه

عقائد وبانه

الدلالة وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى
النبي عم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احد امته وبالنسبة الى الولي كرامة فلا وعن دعوى
نبوة من اظهر ذلك على قبل فالنبي عم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العا
ومن حكم بالقطع بان يقول انا نبي به وجب المعجزة بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا محمد
عم والاحسن ان يقال بعد الانبياء لان هذه العبارة توهم ان يكون ابو بكر رضه افضل
من الانبياء عم غير محمد والاحسن ان يقال بعد الانبياء نبيا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء
لم يعم ذلك كلهم اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا يمنع ارادة البعد
الزمانية فلا بد من تخصيص عيسى عم بان يقال افضل البشر بعيسى عم او لو اريد بكل بشر بعده
اي بعد نبينا لم يفد التفضيل على الصحابة اي تفضيل ابي بكر لان اكثر الصحابة يولد قبله
ولو اريد بكل بشر يوجد على وجه الارض الجنة اي سواء كان في زمان النبي عم او بعده انتقض
بعيسى عم ابو بكر الصديق رضه الله عنه صدق النبي عم في النبوة من غير تعلم من غير مكث وفكر
وفي الحديث بلا تردد اي قال الحديث صدقا بلا تردد ثم عمر الفاروق رضه الذي فرق بين الحق
والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت
رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال النبي عم لو كان عندي عشرة لزوجتها عثمان على الترتيب
رضه الله تعالى عنه من حاجة ونقل اصحاب رسول الله على هذا اي على الترتيب المذكور رضا الاخلاف
وجه ناء السلف والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك اي على الترتيب المذكور لما حكموا بذلك
اي بذلك الترتيب واما نحن فقد وجدنا دليلا كالبين وهو اهل السنة والشيعة متفقا
ولم يجد هذه المسئلة اي مسئلة تفضيل هذا الاربعة مما يتعلق به شيء من الاعمال اي ما
يتوقف عليه شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه كخلاف شيء من الواجبات وكان السلف
كانوا متفقين في تفضيل عثمان على علي المرتضى حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة
تفضيل الشيخين اي ابا بكر وعمر رضه الله تعالى وتحبة الختنين اي عثمان وعلي والانصاف انه

ذة

مطلب افضلية

بة

يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم
ولو اريد به كل بشر يولد
ولو اريد لم يفد التفضيل على
الصحابة ومن بعدهم ولو اريد به
كل بشر يوجد في الارض

لزوجتها

رضة

اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة لان كثرة الثواب والكرامة عند الله
لا يعلمها الا الله ويمنع ذلك بكثرة الفضائل وان اريد كثرة فائدة ذوي العقول من الفضائل
فلا جهة للتوقف فيه لان عليا رضي الله عنه اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم
سيرة واسبقهم اسلاما كذا في شرح المقاصد وفلا فتهم ثابتة اي نيابتهم عن الرسول في
اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الانقياد على هذا الترتيب ايضا اي كما لا فضيلة يعني
ان الخلافة بعد رسول الله لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم قالت الرافضة
اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون
عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار قال الله
عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحقة
بعد النبي عم لعلي المجلة مفعول قالت لكثرة فضائله ولورود النص في حقه وكلاهما
مردودان اما الاول فلان الفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس ولا حاجة
واما الثاني فسيأتي ثم اعلم بان زيادة المحبة لقرابة النبي عم او لاعتقاد الزيادة فكما لا يستلزم
بل الرفض بغضا للصحابة لاجله ولا الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي عم وبهذا يدفع ما قيل
الى الرفض من كلام الشارح وذلك اي بيان الترتيب اذ كون الصحابة قد اجتمعوا قبل
دفن النبي عم يوم وفاة رسول الله في سقيفة بني ساعدة لهم رجل من الصحابة واستقر امرهم بعد المشاورة
والمنازعة على خلافة ابي بكر على متعلق باستقر فابتعوا على ذلك اي الخلافة وتابعه علي على
الاستناد اي على رؤس الخلائق بعد توقف كان منه اي كان التوقف على اي التوقف مدة
حياة فاطمة وهي ستة اشهر ذلك الامر ارسل علي بعد وفات فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما صعد
ابو بكر الظهر لقد صعد صعد على المنبر فتشهد واذكر منا على تخلفه وعن البيعة وعذر بالاعتذار
اعتذر اليه وروي ان فاطمة سالت من ابي بكر رضي الله عنه ميراثها من رسول الله عم ومنعها ابو بكر
فقال قال عم انا معاشر الانبياء لا يورث ما تركناه صدقة ولهذا لم تكلم مدة حياتها

ولو لم

ولو لم يكن الخلافة فقال اي لابي بكر ما اتفق عليه الصحابة ولا نازع علي رضي الله عنه كما نازع ولا
اي غلب عليهم لو كان في حقه اي في حق علي رضي الله عنه كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي عم قال
لعلي انت الخليفة من بعدي وقال عم انه امام المتقين وغير ذلك من الاخبار والكل
مرفوع لانه لو كان في حقه نص صريح لكان هو واصحابه الكل لما وقال النبي عم بنا من
ان يتخذ الظلمة صحابة وارلما نادينه وايضا كيف يتصور كتمه في البلد العالم حين غا
كبا الصحابة عند وفات النبي عم وكيف يتصور في حياة رسول الله الاتفاق على الباطل
وهو خلافة ابي بكر وترك العلي بالنص الواضح ان ابا بكر كتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده من الدنيا واول عهده من الغيب فانه استخلف عمر بن الخطاب
فان عدل فذلك ظني به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخيرات فلا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فاكتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا عمر اي التصف بعلي رضي الله عنه
فقال بايعنا لمن فيها اي في الصحيفة وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه على يد غلام المغيرة بن شعبة لعنة الله عليه وهو في الصلوة وترك الخلافة شورى
بين الناس واوصى من علم بالموت قبل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن
ابن عوف وطلحة والزبير وسعد ابن ابي وقاص ثم قدم الامر عليهم الى عبد الرحمن بن عوف
وقال لكم فاختار عثمان وبايعه جمهور من الصحابة فبايعوا وانقادوا لاوامره ونواهيه
وصلوا معه الجمع والاعياد اي صلوة العيد العيد الله ورد بذلك يوم العيد عيدا فكان
الخلافة بعد ابي عثمان استشهد يعني قتل عثمان وترك الامر الخلافة مرسلا اي مطلقا بين الخلافة
لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الانصار والمدينة من مكة والانصار الذين نصروا الرسول
على علي رضي والتصوا الى طلبوا منه اي من علي قبول الخلافة وبايعوه اي فضل اهل عصره
واولهم في الخلافة وما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية والحرب بالجمل وقع

قتل

مما نزاع في خلافة بل عن خطاء في الاجتهاد اي في استخراج المسئلة بهو ترك النصوص من قتل
عثمان قال علي رضي الله عنه اخطأنا بقتاله وليس كفارا وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة
في هذه المسئلة اي مسئلة المقتول وادعاء كل من فريقين اي اهل السنة والشيعة النص
في باب الامامة وايراد الدلولة والاجوبة من الجانبين مذكورة في المطولات وآما وقع والخلافة
ثلثون سنة ثم بعد ما مكث ع واما رة تقوم الخلافة بعدي ثلثون ثم يصير ملكا بكسر الميم
وسكون اللام وهكذا بضم الميم وسكون اللام وقيل بفتح الميم وكسر اللام كان العصوف بعض
الفاعل عضوضا اي يكون ظالما بعضهم لبعض فيصير من الظلم لان الظالم لا يرضى بعض المظلوم
ومدة الخلافة لابي بكر سنتان واثنى عشر يوما وعمر عشر سنين وعثمان وستة لعلي رضي
الله عنهم وقد ثلثون يوم قتل علي وقد استشهد علي على رأس ثلثين سنة بعد وفاة
رسول الله فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل يكونون ملوكا وامراء وهذه اي كون الخلافة
ثلثين سنة بعد رسول الله مشكل لان اهل الحل والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم
اي اهل المكة والمدينة فقط واهل الحل سائر الناس من المسلمين من الامة قد كانوا
متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الروايات كثير بن عبد العزيز رحمه مثلا ولعل
المراد اشارة الى دفع الاشكال على ان مراد رسول الله من الحديث ان الخلافة الحاصلة التي لا
يتوجه اليها شيء من الخلل وقيل اي اعز الحق من المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون ثم
الاجماع على ان نصب الامام واجب اما الخلافة فالتوهل يجب على الله ذهب الامامية بناء
على انه قطعت فيجب على الله رد عليه بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من امام ظاهر جامع
شرائط الامامة اجيب بان وجود الامام لطف وانما عدم من جهة اساءة العباد او على الخلق
بدليل سيجيء الباء متعلق بقوله نصب اي مثلا والمذهب اي المذهب المختار انه يجب على الخلق
سمعا لقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة بكسر الميم للنوع ما فارقة
الروح من غير تزكية جاهلية صفة ميتة يعني صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات

على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو
النبي عم الذي بعث في ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد ما قال الشارح بعيد هذا بقوله
فبعض الامة كلهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك التكلف ويؤول الاشكال بالكلية
على ما يجيء ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات رسول الله نصب الامام
حتى قدموه على الدفن اي دفن الرسول وكذا بعد موته لي امام ولان كثيرا من الواجبات
كامور الحج والاعياد يتوقف عليه اي على الامام كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما يقتضيه القوانين الشرعية
وسد ثغورهم الثغور موضع المخافة من خروج البلدان ويجهز جيوشهم والجهاز
ما تقدم من الامتعة للنقلة كتعدد السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به
المرأة على زوجها واقتصد فانهم وقهر المتغلبة والمتلصصة من اللص وقطاع الطريق
واقامة الحج والاعياد ووضع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات الفاية على الوقوع
وتزويج الصغار جمع صغير والصغائر جمع صغيرة الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم
وغير ذلك من الامور التي لا يتولاها اي لا يكون احاد من الامة فان قيل لم لا يكفي ما
المذكور بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لا
يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما شاهدنا في زماننا
فان قيل فيكفي بذي شوكة له الرياسة العامة اما ملكا او غيره اما ملاءة المقصود من
نصب الامام ذلك فاذا حصل بذي شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام
فاذا انتظام الامر يحصل بذلك اي بالاكتفاء المذكور كما عهد الاشراك فلنا نعم يحصل بعض
النظام في امر الدنيا ولكن فاذا انتظام تحصيل امر الدين وهو المقصود الاهم لان ذكر الشوكة
قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فتحصيل امر الدين بذلك العدة العظمى العدة
ما يعتمد اليه فان قيل ما ذكر من الادلة فالخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد خلافة الخلفاء

الراشدين بناء على ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم غالبا عن الامام فيعطي الامة
كلهم ليكون ميتتهم ميتة جاهلية فان قيل سبق الخلافة الكاملة فلا يلزم من ان
انتفاء هذه الخلافة الكاملة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام
ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة
من كان طريقه حكومة على طريقة النبي عم وحكومة الامام والسلطان اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم يجده للقوم يعني لم يجد الاصطلاح متعارفا فيما بينهم بل من الشيعة من يزعم ان
ان الخليفة اعم ولهذا اي لاجل ان الخليفة اعم من الامام عند الشيعة يقولون بخلافة
الائمة الثلاثة ابو بكر وعمر وعثمان دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل
لان الامام من قريش ولم يكونوا امامة كما قال به الرسول فعلى هذا يكون الامر مشكل
لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا يرجع اليه فيقوم بالمصالح للتحصيل ما هو الغرض من نصب الامام ولا يختفي عن اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة يعطف على قوله من الاعداء تقديره خوفا من
الاستيلاء الظلمة ولا تنتظر اي منتظرا فرجه اي خروجه الظلمة عند صلاح الزمان اي من
الزمان وانقطاع مواد الشرور والفساد والخلاف ان ذهاب نظام اهل الظلم والفساد ولما
كان مذهب الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامامة امر الدين يعني امام من ولد حسين و
ان الامام عالم اهل الارض والجاء يقولون ان الامامة بعضهم ايه لبعض في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان الامام الحق بقول رسول الله عم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم
ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر
المهدي وقد انقضت والواو للحال فوقا من اعدائه تبلغ فيما الدين قسطا بفتح القاف قسطا
الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط يقسط فهو قاسط اذا جار وعدل كما مليت جورا فطلب

سبع

سبع سنين فذهب العلماء الا اذا امام عادل من اولاد فاطمة ولا منافاة في طول عمر المهدي
وامثاله آدا يا ذكيه والخضر روي من رسول الله في بعض الاخبار انه ذكر قصة
الخضر فقال ان الخضر ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده فلم يقبل فهرب
منه ويختفي بجزائر البحر فطلبه ابوه على ابنه رغبة قال فما بعد انما سمي الخضر خضرا لانه اذا
صلى على ارض اخضر ما حوله وقال قال مكرمة انما سمي الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت
وانت خبير بهذا رد مذهب الشيعة بان اختفاء الامام وعدم سعاته في عدم حصول الغرض
المطلوب من وجود الامام وان خوف مجاعة لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه
الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب الخوف اختفاء دعوى الائمة كما في حق آبائه المهدي
الذين كانوا ظاهرين عن الناس ولا يدعون الامامة وايضا معطوف على قوله
وانت خبير فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس
الى الامام اشد وانتباه وجه ان الامام سهل من عكسه اي من احتياج الناس الى الامام
عند فساد الزمان وعدم احتياج الآراء وعدم استيلاء الظلمة ويكون من قريش و
لا يكون من غيرهم ولا يختص بني هاشم واولاد علي رضي يعني يشترط الامام قريشيا لقوله
عم الائمة من قريش هذا جواب اما يقال وجه ان قوله عم الائمة من قريش خبر الواحد ولا
العلم بل يفيد عملية الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان خبر واحد لكن ما روى ابو
بكر رضي محتجا به على الانصار حين نازعوا الامامة بحضرة الصحابة فقالوا منا امير ومنكم
امير ولم ينكره احد وجب كما فقبلوه واجمعوا عليه فصار مجمعا عليه فصار دليلا قاطعا
يفيد اليقين باشتراط القرشية لم يخالف فيه الا الامامة الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا
ان يكون هاشميا من اولاد هاشم او علويا لا يثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر
رضي مع انهم لم يكونوا من بني هاشم ولا كانوا من قريش فانا قريش الهم لاولاد نضر بن كنانة
وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم

قاله

بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عد
فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب
وابو بكر رضي قرشي لانه ابو قحافة بن عثمان بن عطية بن عامر بن عمرو بن كعب
بن لؤي وكذا عمر رضي لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد
الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رضي لانه ابن عفان ابن ابي
العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما من الذنوب عامر من
الدليل على امامة ابي بكر رضي مع عدم القطع بعصمته خلافا للامامية والاجماع عليه و
لا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط
ايضا ظهور المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافا للفلاسفة وايضا الاشتراط ا
اشتراط العصمة هو المختار لان الدليل واما عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل
الاشتراط احتج المخالف ان الفاسق لا يكون الامام معصوما من الذنوب
بقوله لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد عهد الامامة وغير المعصوم ظالم
فان قلنا فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع يعني لا نم ان غير المعصوم ظالم
فان الظالم من ارتكب معصية اي مستقلة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
ذنبا مع بقاء قدرته اي العبد واختياره وهذا اي ما ذكرنا من حقيقة العصمة
معنى قولهم اي قول المعتزلة هي ان العصمة لطف من الله تعالى اي يجلي اللطف
العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لمعنى
الاختيار والابتلاء والابتلاء في الاصل التكلف بالامر الشاق من الابلاء وكذا
يستلزم الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب فلن نراد فيها اي نراد في التكلف و

الاختيار

والاختيار ولهذا اي لبقاء قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل القدرة اي التكليف والاختيار
وبهذا اي للتكليف الاختيار ظهر فساد قول من قال انما اي العصمة خاصية في نفس
الشخص او في بدنه يمتنع بسببها اي الخاصية صدور الذنب عنه كيف لا تظهر فائدة
ولو كان الذنب ممتنعا لم يصح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا يكون
افضل من اهل زمانه لان ذلك وهن في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامة ومقاصدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول
اوقع للشر وابعد عن اثارة اي اثارة الفتنة واهل الفتنة الاختبار بقال فتنت الذهب
في النار اذا ادخلوا فيها ليعلم جودته ولهذا اي لما ذكرنا من انه يمكن ان الاولى في الفضيلة
بل المفضول لما جعل عمر الامامة شورى بين ستة اي ستة اشخاص 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 نصب الامامين مستقلين بحيث يجب طاعة
كل واحد منهما على الانفراد اذ يلزم من ذلك تناقض احكام متضادة لان كل واحد من الا
يريد حكما يغاير حكم امام الاخر وامام في الشورى فالحل ان الستة المذكورة بمنزلة امام
واحد ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية بالغ النصرة والقوة وبالكر سلطانا
المطلقة الكاملة ان مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا هذه الاوصاف الاربعة مع القوة
شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع
اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اي اشارة الى كون الامامة
مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في
اعين الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات العقل والدين فلا يكون
النساء صالحا للامامة والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور ان اكثر الناس سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوله رايه

سائسا

دراية ورواية وبصيرة بالسنة وشوكة قادر بعلمه وعدله وكتابته وشجاعته يتخذ
دار الاسلام على تنفيذ الاحكام اي الاحكام الشرعية وحفظ حدود دار الاسلام
وانتصاف المظلوم من الظالم لا لاخلال بهذه الامور يتعلق بالفرض من نصب الامام و
لا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى والى الاداء الظلم عباد الله
الظلم وفي الشرح بغير موجب لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الكفرة والامراء
بعد الخلفاء الراشدين والسلف اتوا والحال كما فانيا دون لهم اي للامراء
ولا من المصر ويقيمون الحج والاعياد بهم اي باذن الامراء ولا يرون ان السلف
الخروج عليهم اي على الامراء ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء
اولى ان بعد الامامة اولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا القاضي والامير واصل المسئلة ان الفاسق من اهل الولاية عند الشافعي فلا
يكون الفاسق اصلا حالان الامام لا يكون الا من اهل الولاية لانه لا ينظر لغيره
فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة هو اي الفاسق من اهل الولاية حتى يجوز للاب
الفاسق تزويج ابنته الصغيرة فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل بالفسق
والمسطورة وكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق كاخذ الرشوة او لزنا او شرب
الخمر بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله اي الامام ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية للنوادر وهم كتاب من الفتاوى عن العلماء
الثلاثة ابو حنيفة ومحمد وابو يوسف رحمهم الله تعالى انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق
وقال بعض المشايخ اذا قلد اي نصب الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل والحال عدل
ينعزل بالفسق لان التقليد اعتمد على العلم بعدالته وقد ظهر بفسقه بدونها اي بدون العدالة
لا باس بالدخول في القضاء لم يشتغل لانه فرض كفاية وكونه امر معروف ويكره الدخول
فيه من تخالف للجور وقيل يكره الدخول باختياره ولو وقع بنفسه لقوله عم من جعل على

القضاء

القضاء فقد ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة لمن خاف للعدل والترك
عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فيفرض عليه التقليد لحوق العباد في البلاد اهمال قاضي كل
منهم عن القضاء اشتهروا ان السلطان يحث لا ينفصل بينهم والا فلا يجوز فتاوى قاضي خان
اجتمعوا على ان القاضي اذا ارتشى لا ينعقد قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه روي عن وهب بن منبه انه
قيل له الرشوة حرام في كل شيء فما بالك تكره من الرشوة ان ترشو الملوك ما ليس لك او ترفع
حقا لك فما بالك ترشو الرفع من ذنبك ومكرك حالك بالرشوة فلا وهذا كما روي عن
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه كان بالحبشة فرشى دينارين وقال وانما الاثم على القاضي دون
الدافع روي عن انس قال رسول الله من اخذ الرشوة في الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة
ويجوز الصلوة خلف كل بر بكسر الباء صفة بمعنى الحسن وبكسرها بمعنى الاحسان بر كل فعل
مرضي وقيل اسم لكل خير يقتضي صاحبه الجنة واصله التوسع في فعل الخير ما عدا
من البر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر كان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن
الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهية اذ الكلام في كراهية الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اي جواز الصلوة خلف الفاسق اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى
الكفر واما اذا ادى الى الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلوة الكفر لغة ستر النعمة
واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمال الفرقة كافر وفي الشرعية
انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به عم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوز
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والا
والاعمال جميعا ويصلي على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع لقوله عم لا تمنعوا
ان لا تتركوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان اهل هذه القبلة اهل القبلة

المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك انما هي من فروع
الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب
فهذا من الاصول اي اصول الكلام فيجيء مسائل الفقه كذلك بهذا الاعتبار فكانه
المص لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال و
المعاد اي الاخرة والنبوة والامامة على قانون اهل الكلام وطريق السنة والجماعة
على هذا الشيء البسيط من المسائل كما يقال ان الارض تهتز من المطر اي يحصل من المطر التي
يعبر بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيها مسائل فيه المعتزلة الضمير في فيه عائد
الى ما في مما او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء
سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المناقب
منقبة الفضيلة والمراد وجوب الكف عن الطعن فيهم بقوله عم لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه احد من الصحابة
والنصيف نصف الشيء كما يقال للعشرة عشير وللخمس خمس وللثمان ثمن
والضمير في نصيفه راجع الى احدهم لان المد والمعنى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل
مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم بانفاق مدة من الطعام او نصف
منه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم اي خيار الصحابة وكقوله عم الله الله منصوب
بفعل مقدر اي اتقوا الله في اصحابي اي في حق اصحابي لا تتخذوهم غرضا اي هدفا من
بعدي فمن احبهم فمن موصولة لا شرطية بدليل دخول الفاء في الخبر وان كانت شرطية
لا يدخل الفاء عليه فبحبي احبهم ومن ابغضهم فبغضي ومن اذاهم فقد اذاني فقد اذى الله
فيوشك اي يقرب ان ياخذه اي ان ياخذ الله تعالى بالعقاب ثم في مناقب
علي من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي

حاول التنبيه

ومن اذى الله

عنهم

عنهم احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات هذا جواب سؤال مقدر
تقديره ولم لا يكتفي بذكر الاجمال لما وقع المنازعات والمحاربات بينهم فان ذلك يدل
على ان بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المص وكف جاريا فاجاب بقوله
وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل اولها حمل المحامل وقع ذلك
في الاجتهاد لان المجتهد قد يخطي ويصيب اذ تارة وعلات قسيم والطعن فيهم ان كان
بخلاف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها لورود النص القطعي على
براءتها كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات المؤمنات الآية والا ان كان لم يكن عما
بخلاف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية وهو كسم رجل من اصحاب النبي عم تاريخ
على في امر الخلافة اللعن طرد وتبعيض من الرحمة والابعاد لان غاية امره البغي
والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن فانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر
في الخلاصة وغيرها انه يستحق اللعن عليه ولا على الحجاج كسم ملك من ملوك العرب
لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل جوابين
سؤال وهو ان يقال ما نقل من لعن النبي عم من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان
النبي عم نهى عن اللعن الى في التوقف بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي عم
لبعض من اهل القبلة فلما انه اي النبي عم يعلم من احوال الناس بيان ما في عما لا يعلمه
غيره والضمير البارز في يعلمه عائد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي عم يحتمل ان يكون
الشخص الذي لعن النبي عم لم يكن مؤمنا بل منافق وبعضهم اي العلماء الحق اللعن
عليه اي على يزيد بن معاوية لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا اي العلماء
والعوام على جواز اللعن على من قتل وامر به واجازه ورضي به والحق ان رضا
يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك ثابت يزيد بذلك اي بالقتل وانانه اي يزيد اهل

بيت

النبي عم بما تواتر خبران معناه قال صحة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين
او امر بقتله او رضي به فلا يكفر نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد
ارسل الجند على الحسين فقتلوه واهانوا اهل بيت النبي عم فيكون الامير آمرا وراضيا
بما فعله جنده كفعله فجاز عند العقل فالقول بعدالة من حسن الظن لاهل القبلة وان
كان قتلا عليها اما واقعين لا تتوقف في شانه اي في شان يزيد بل في ايمانه لعنة الله عليه
وعلى انصاره واعوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان لم يكفر مع
كونه افضل من الحسين اذ الكفر بالقتل رتبة الانبياء عم ولو سلم انه كفر حين قتل فالمص
على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده قيل كفر قتلة الحسين ليس كقتلهم الصحابة بل
لانا نقطع اهل بيت النبي عم ولم يوجد ذلك في عثمان رضي ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين
بشرهم النبي عم حيث قال ابو بكر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن
زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد لفاطمة والحسن والحسين لما
ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين شبابا اهل
الجنة وسائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد
بالجنة او النار لاحد بعينه بل بان يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من
اهل النار وكذا الظالم بتعالسم وقيل هم في الجنة اذ لا اثم لهم وقيل في الاعراف و
فيه ان عدم التعيين لعدم العلم بالخاتمة واذا مات ولد المؤمن طفلا فانه ايمان لامه لانه
تبعا لابيه الهم الا ان يكون تبعا الى امه لابيه وهو غير معلوم ويرى المسح على الخفين
في السفر والحضر خلافا للروافض لما ثبت ان المسح وان كان زيادة على الكتاب اي كتاب
الله تعالى وهذا قوله تعالى 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

قتل سيدنا

الصحابة رضوان الله تعالى عليهم

وهي

وهي جائزة اي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور وقيل والجمهور على همزة سيل وقيل
بالياء وهو على لغة من قال سلت سال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سوال
وسأله علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال رسول الله ثلثة ايام ولياليهن
للمسافر ويوما وليلة للمقيم جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها حينه كقوله تعالى وجعلنا بينهم
بين يديها اي حينها والثاني بمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي واجبنا القبلة وامرنا
بها والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا اي قلناه وانزلناه والرابع
بمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات اي خلق الظلمات والنور وروى ابو بكرة عن رسول الله عم
انه قال يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان
يمسح عليهما منقول رضي وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة
يرون المسح على الخفين ولهذا اي لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رحمه الله
ان لم اكن قائلا بالمسح حتى جاء فيه اي في المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي رجل
من اصحاب ابي حنيفة اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار اي روايات
الصحابة التي جاءت فيه حكم خبر المتواتر فمن انكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا وبالجملة من
لا يرى اي لا يجوز المسح على الخفين فهو من اهل البدعة سئل انس بن مالك رضي عن
السنة والجماعة فقال ان يحب الشيخين ويطعن في الختنين اي عثمان وعلي ويمسح
على الخفين ولا يحرم نبيذ الجر وهو ان ينبذ تمرا او زبيبا في الماء فيجعل في اناء من الخزف
وهو ما يتخذ من التراب فيحدث فيه لشدة للنقاع فانه نهى عن ذلك ابتداء الاسلام
لما كانت الجرار يجعل فيها الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا
للروافض وهذا اي ما ذكر من عدم حرمة بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة
قليله او كثيره هو مذهب جمهور اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء
لان الانبياء معصومون مأمونون عن فوق الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك

تأمره من تبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء
فما نقل الكرماني جواز كون الولي افضل من النبي عم كفر وضلال فانه خلاف
ورد الخبر الصحيح انه قال عم الا من عباد الله تعالى كانا سامام بانبياء والشهداء ليغبطهم
الانبياء والشهداء يوم القيمة بقربهم ومقعدهم من الله فقالوا يا رسول الله من هم
وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال هم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها
بينهم ان وجوههم لنور وانهم لعلى من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا
يحزنون اذا حزن الناس وبهذا منه كون الولي افضل النبي عم اجيب بان شان الولي
ان يتبع ما رآه حسنا وان كان له مثل او خير منه ثم قد يقع التردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عم متصف بمرتبتيها اي النبوة والولاية
افضل من الولاية لانه يسمى نبي عم وقال بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنبئ عن
القرب والكرامة بخلاف خواص الملك والنبوة من الانبياء التبليغ كما هو حال رسول
الملك من الرعايا الا ان النبي عم افضل بجوهر بين الدرتين اجيب بان النبوة تنبئ عن
التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي
عم لقصور ولايته من غاية الكمال لا على انها غاية بل مرتبة النبوة ولا يصل العبد
ما دام عاقلا الى الفوز من المجنون وامن من العيب الا حيث سقط عنه الامر والنهي
لعموم الخطابات الواردة في التكاليف لجميع المجتهدين على ذلك اي على عدم وصول
العبد وذهب بعض الجاحظية الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة اي محبة الله وصفا
قلبه وافتقر الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يلزمه
الدخول بدار ثواب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه اي عن العبد العبادات الظاهرة
كالصلوة والصوم ويكون عبادته القلب وجهد الكفر وضلال فان الملك الظاهر
بالمحبة والايمان هم الانبياء فصوت صاحب الشرع ان التكاليف في حقهم اثم والكفر واما

قوله عم

قوله عم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ثم قال ان حاد جبد اليه بعض الجاهلين
وبعضهم كفروه قال عم اذا تاب الله عبدا لم يضر ذنبه شيئا اذا ندم العبد على الذنب
والمستغفر من الذنوب فلم يجد ضرر ذنبه اي لم يجد ضرره والنصوص من الكتاب والسنة
على ظواهرها كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار ولا يجد وعذاب
اهل النار من الزقوم والجهنم والسلاسل والاغلال وما لم يعرف منها دليل قطعي كما في
الايات الا يشعر ظواهرها بالجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والجنة كقوله تعالى
فوق ابوابهم ونحو ذلك لا يقال ليست هذه الالفاظ التي لا يراد ظواهرها بل معناه
الحقيقي من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النصوص ههنا ليس ما يقابل
الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم النظم اي الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والمجمل
والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان اذا والوضوح بان يسبق الكلام سيق لبيانه ثم ان زوال
سد باب التاويل والتخصيص سيجيء ثم ان ذا دعوة تبعد باب احتمال النسخ
سيجيء والعدول عنها اي عن الظهور الى معناه تبعا اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم اي الله تعالى وفهم جهلك بالنسبة الى الشريعة بالطبيعة الحادا اي ميل وعدول عن
الاسلام الحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا يسمى اللحد الانسان نافقة وانفاق
وانشقاق بكفرهم اي العدول عن ظاهر النصوص كفرهم تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه
به بالضرورة واما ما ذهبوا اليه بعض الجاهلين سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المص
والعدول عن ظواهرها الى معان تبعا اهل الباطن كفر وان خالف ما ذهب اليه بعض من
ان النصوص على ظواهرها من ذلك فيها اشارة مخفية الى دقائق يكشف على ارباب

ان الضحك من الانبياء والاولياء والمدافع المشار اليها بقوله ثم ان للفقراء بلغاء
في طيلة السبعة ابطن على اختلاف الروايتين مثاله قوله ثم لا يدخل الملائكة بيتا فيه
كلب والتكذيب بهو نزول الملائكة وهبوط اشرفهم ومحل استقرارهم والصفات
المرئية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلام نابية فانه يدخل
الملائكة وهو مشحون بالكلاب يمكن التطبيق بينهما ان بين الدفاتر وبين الظاهر
المرئية فهو جواب اما من كمال الايمان ومحض العرفان لان الالحاد والكفر وردة النصوص
بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة وكذا الاجماع
مثلا كفر كونه اي اذا النصوص تكذيبا صريحا بنبوة ورسول فمن تلفظ بشيء رديئة الزنا
فهو كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعي واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا
ثبت كونها معصية بدليل قطعي ومن عدم ذلك استحلال المعصية فيما سبق والاستهانة
اي عدنا امرا حقيرا اي بالنصوص كفر والاستهزاء اي عدنا سهلا على الشريعة كفر لان
دخل الاستهانة والاستهزاء من امارات التكذيب وعلى هذا الاصول اي الاصول المأخوذة
من العدول ورد النصوص وغيرها يكفر عند الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام
حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا وان كان
حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل
فان استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وفاق الدم الآن
يقال بان ذاته حلال وانما الزمت الحرمة من صفة كالغصب والسرقة او ثبت بدليل
ظني وبعضهم لم يفرق بين الحيثيتين ولغيره فقال من استحل حراما قد علم صفة حرامه دون
الشيء حرمته كمن يشاهد ذوي المحارم والشرب بالحرير والكل ميتة او دم او خنزير
غير مضطر فكافر وعلى هذا الاشياء بدون الاستحلال فسق فمن استحل شرب النبيذ
الاسكر كونه حلالا قال فهو حرام هذا حلال الشرع والسنة او بحكم الجهل يعني لا يعرف حلالا

السكر

ومن اما

ومن اما فلا يكفر فعلى اما يقول هذا باذكرناه او يقول بانه للشارب حيث سكر او لو
ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر وهو الصحيح
لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وان كان صريحا في النهي كونه معللا بالاذى
كما قال هو اذى والنهي بسبب المخافة لا يفيد الحرمة القطعية كما بين في الاصول بخلاف
ما اذا قيل ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه كفر لانه حرمة هو اثبات في
بيع الاديان هو اقامة للحكم وتمن اما والخروج عن الحكم الله بالتكبر وهذا ابين منه
بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر عند الا
ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او استخف باسم من اسمائه او بامر من اوامره او عدا وعيد
يكفر وكذا لو قال ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف او عداوة هذا بدل على
انه اذا لم يكن استخفاف بل ما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى وقيل اذا قال عدم
النبي عدم فقد صرح كتبي عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وبعضهم قال عدم ما شرعه و
هو كفر كما مر وكذا لو ضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر ولو كان كلامه عجيبا ايضحك
السامع فلا يكفر كذا في التتارخانية وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يكلمونه
ويضحكونه ويقربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او يقتل
على ان يأمره بكفر والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل وكذا لو قال لامرأته يا
لتبين ان يكون حراما لزوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر قبيلا بلفظه طريق النبوة
وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة فالاصل
الحال التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للحال المتوجه الى الصلوة
او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وان كان له طهارة في الواقع ولو فا
الجماعة الى الصلوة ولو صلى بشوب نجس وهو واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه
المسائل خلاف والجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستخف ولو افتى بعض اوامره او وجب

فقد ارد الحكم

ح حايض

وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر ص

بل

يستلزم

الكفر

ت

خنزير

137

عدوا لا يكفر اتفاقا وكذا لو اطلق كلمة الكفر استحقاقا لاعتقاده لا غير فلا يخرج من الدين وهو
الياس من الله تعالى كفر بان يقال انه تعالى لا يغفر لعبد من عباده لانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله
تعالى الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله
بان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلي كافرا خسر مطيعا او عاصيا
لانه اما آمن او آيس ومن قواعد الاولى اهل السنة ان لا يكفروا من اهل القبلة
والحال ان المعتزلة من اهل القبلة فلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير المعصية
لا يبقى الا ان يوافقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله
فيكتسب المعاصي وبهذا اي بالجواب المذكور يظهر ما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب
كبيرة لزم ان يصير كافرا لليأس من رحمة الله تعالى ولا يقال انه ليس بيأس وذلك
لان ظهور الجواب على قيل لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
عدم ايجابه الخير يجري التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب
الكفر بل ان هذا اعتقاد اصحاب والجمع اي التوفيق بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين ابي بكر وعمر
او لعنهما او امثال ذلك كقتل الحسين مثلا وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب
كفر لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا او تصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن
هو الذي يخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار وقيل من يدعي علم
الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من زعم ان من الكهنة من يعلم
ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يعلم الامور بفهم اعطيه والصحيح
الارز عابد الامن والنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية
فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه اي الى العلم

بالغيب

بالغيب للعباد والا بالاعلام مثلا من الانبياء والمخصوصين بذلك الى ان يقع منه يعلم
الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
وسبب تخصيص الخفي في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا جاء
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له متى تقوم الساعة لكن ما ورد ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب
من هذه الآية وغيرها على انه لا يعلمها بذاته الا الله جائز بطريق المعجزة
والكرامة او وراثة او الكشف لا بالالهام فيما يكون ذلك من الكشف لا فيه والضمير
في فيها راجع فيها ولهذا ذكره النووي ان قول القائل عند رؤية هلال الشهر يكون اي
مظهرا عيا علم الغيب لا بعلامة كفر دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية
وحالة القمر من جهة العلامة للخط ونسبة الحوادث الارضية الى اتصالات الكوكب
مما نطق به الكتاب السماوي حيث قال الله تعالى وسخر لهم ما في السموات وما في
الارض جميعا ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمعدوم ليس بشيء اريد بذلك ان
على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة والجماعة ان الشيء مختص بالموجود من
ان الشيئية مترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف اللاشيء وحينئذ الحكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج قالت
المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الاثبات في الازل ثبوتا لا يترتب عليه
الآثار ولا يلزم منه قدم الاشياء والامتناع فوق الباري لها لان الموصوف بالقدم
او المخلوقية هو الموجود الذي يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت
الشيء في الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن
وهم لا يقولون وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالكلام فيه الا التفصيل
وتتبع موارد الاستعمال في دعاء الاموات وصدقاتهم ان صدقة الاحياء

عليهم اما عن الاموات فيفهم ان الاموات اخلاف للحشر له تعالى بان القضاء
لا يتبدل احد القضاء بتمام الامر وهل نفس مرهونة بما كسبت عالم الجزء يعلم
غيره جوابه ان ينفع الرد بالدعاء الصدقة من القضاء اذ لا يتبدل فان
كل شيء يجري على سابق سنة آه في امر الحدث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة
الاسباب ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح بجمع صحيح من الدعاء للاموات
حضه صاحب صلوة الجنازة قد نوارته ان الدعاء السلف فلو لم يكن للاموات
نفع لم يفعل فيه اي في الدعاء لما كان لا معنى ولنا ما ورد من الاولا كقوله تعالى يا
ايها الذين امنوا صلوا عليه امر على النبي عم فيجب في العمر مرة او كلما جرى ذكره
على اختلاف بينهم في الدعاء بالصلوة تختص بالانبياء وعلى آلهم يتبعهم ولا يشمل
قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله عم اللهم صل على محمد وآله لان الله
الصلوة من النبي عم واحد الصلوة فلما ان يفسر فاعلها حقيقة اما من يشكه وقال
عم ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون
له الا شفعوا له اي لميت الا شفعوا اي قبلت شفاعتهم فيه اي في حق الميت
وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة في حقها
افضل قال عم الماء فحفر سعد بئرا وقال هذه لام سعد وقال
عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم
اذا مرا على قرية فان الله تعالى يدفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث قول رسول عم والاخذ به اخبار الصحابة في هذا الباب في
نفع الدعاء للاموات اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات يقضي الحاجات لقوله تعالى
ادعوني استجب لكم معناه وعدني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب بلا مهلة
ويقال ادعوني بلا ابتداء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا فطاء مع استجب لكم

حال
مالم يرجع مقارنة الاثم
مع العطاء ولقوله عم يستجاب للعبد ما لم يدع بالاثم ما لم يقع مقارنة الاثم
او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من العبد اذا رفع
يديه اليه ان يردهما صفرا اي خاليا روى عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
سمعت عن رسول الله عم يقول اذا علم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي
يونس عم فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
وفي الاثار من جربه امر فقال حسن مراد ربنا انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم
رحمه كان في موضعه للناس ان يسألوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم
وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ما اتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى
ولم تؤدوا حقه وقرأتم كتابه تعالى ولم تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان ولا
وادعيتم حب الله وتركتم اشرة وسنة وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم خوف
النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له غيركم وكنتم
عيوب انفسكم وتأكلون رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون
واعلم ان العدة في ذلك في اجابة الدعوات صدق النية قوله صدق النية ان
لا يعرضها فتور وخلوص الطوية ان يتجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد
العبد عن الارادة كلية فيخلي فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق و
كثرة مراتب لا يتأتى العبد عن بعضها وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم
ادعوا الله وانتم الواثقون بالاجابة اي قبوله واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء
من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر
فمنعه الجمهور بقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه اذا كان الكافر لا يدعو الله تعالى
لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد تعصب اقراره وما روي في الحديث
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ورد في الحديث يخالف قول الله في القرآن

هم

يعبدون

وليعبدون عيوب
ن

واعلم
قريب

فيق

بينهما من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب محمول على كفران النعمة يعني تقيد
الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كفران النعمة مستجاب وجوزه بعضهم
لقوله تع حكاية عن ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون قال
الله تعالى انك من المنظرين بهذا اجابة واليه اي الى الجواز ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو منصور الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه اي بالجواز ينبغي مقول القول
وما اخبر به النبي عم من انه لا يجيء شريطة الساعة اي علاماتها من خروج الدجال
والدجال من الدجل وهو اللبس والتمويه يقال ادلس وموت وقيل سمي بها
لانه يغرب في الارض ابليس فيها ويقطع اكثرها يقال دجل فلان الحق بباطله
اذا غطاه ودجلت سخره وكذبه وكل كذاب دجال ولد في زمن النبي عم بدعوى
تميم الداري وقيل يولد في آخر الزمان قال من ارض المشرق يقال لها خراسان و
دابة الارض وهو حيوان يخرج من الارض فيركب الدجال لا يدري قبله من
دبره من كثرة الشعر وما بين المفصلين اثني عشر ذراعا بذراع آدم وعن علي
رضي يخرج ثلثة ايام فلا يخرج الا ثلثا ويأجوج ومأجوج ولان يأجوج ومأجوج
رجلان من اخوان من بني يافث بن نوح عم فكثر نسلهما من نسب السهما بهمزة وقيل
بهمزة الاول دون الثاني ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس وخروجهم
يكون بعد ونيال سن يأجوج ومأجوج لكثرتهم واذ دحامهم لانهم يموجون في بعض
روي عن ابي هريرة رضي انه قال رسول الله يأجوج يحفرون السد في كل يوم حتى اذا كاد
وابزن شعاع الشمس قال الذين عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ولا يقولون ان شاء
الله فيعيده الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذين ارجعوا فستحفرونه غدا
ان شاء الله فيعودون اليه فاذا هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه على الناس فيشربون
الماء كله ويتحصن الناس منهم فيبعث الله تعالى دوابا فيقتلهم بها وينزل

من الدجل سان

قيل

رجلان بيان

عيسى عم من السماء عند منارة البيضاء في شرقي دمشق وفي الحديث يمكث
عيسى عم في الارض سبع سنين وبين اثنين عداوة ثم يرسل الله تعالى ريحا
باردة من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضته
فيبقى شرار الناس فامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وطلوع الشمس من مغربها
هو مصرح في الخبر الصحيح انه قال عم ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لا يغلق
حتى يطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن انقضاء
سبعين اشارة الى قوله عم اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه
اقل من الطول ولان اجل جسمانية جسمانية متناهية في العالم واجل روحانية
غير متناهية في عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول وعني بابه كناية عن انتهاء عمره
والباء في قوله عم ان الله تعالى يقبل التوبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية
عن مفارقة الروح عن البدن لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اعني النبي عم وقال
حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا
نتذاكر الساعة قال عم انها لن تقوم حتى ترون قبلها اي قبل الساعة عشر آيات اي علامات
فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عم بن مريم
ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تسوق الناس الى محشرهم اولها بعض العلماء
بفتنة الاتراك واول خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم بانمحاق
ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها يحتمل تأويله بانعكاس
الامور وجريانها على عكس ما ينبغي فيدل على هذه الفتن من محق القرن كما مر والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلهم وكيفياتهم فليطلب
في كتب السير والتفسير والتواريخ والمجاهد في العقائد والشرعيات الاصلية والفرعية
والتجريد

والمراد من الشرعيات الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه قد يخطئ وقد يصيب
وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية والفرعية التي لا قطعي
فيها اي لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى
في كل حادثة حكما معينا اي الظن واحد لا متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى
انه متعدد ولذا قالوا كل مجتهد مصيب او حكمه اي حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية
ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما على تقدير ان يكون له حكم
اما ان لا يكون من الله تعالى عليه اي على حكم معين دليل او يكون ذلك الدليل اما
قطعي او ظني فذهب الكل اجتماعا وهذا اربعة مذاهب الاربعة ان الحكم معين
وعليه دليل ظني وان وجده اي الدليل الظني المجتهد اصاب وان فقده اخطأ و
المجتهد غير مكلف باصابة اي الحكم لغموضه ان الحكم وخفائه فلذلك كان الحق في اجتهاده
بل اجره اي الذي وسعه في طلب دليل الحكم الشرعية فلا خلاف في هذا المذهب في
ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا واليه ذهب بعض الشارح وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه وجهه مستجمعا
لشرائطه والاركان فانه يكلف به من الاعتبارات لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وليس عليه اي على المكلف في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة
والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير
للحكومة والقضاء جميعا فلو كان قبل كان فهمناها بالوحي لكن نسخ في داود عم له حكم سليمان
ولا يكون مجتهدا فيما نحن فيه ولو كان كل من الاجتهادين اي اجتهاد داود وسليمان صوابا
لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة لان كل منهما قد اصاب الحكم في خلق الاجتهادين

وفهمه اي فهم الصواب اي الاحاديث والآثار الدالة على تعبد الاجتهاد بين
الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة بالمعنى قال النبي عم بيان التعبد ان اجتهد
فلك عشرة حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر صلى الله تعالى المصيب
اجرين وللمخطئ اجر واحد عن ابن مسعود رضي الله عنه اجتهد فان الله تعالى والاثنين ومن الشطا
وهذا اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات والثالث ان القياس
هذا دليل الاجماع مظهر لا مثبت والمثبت سند ذلك القياس وهو النص فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى اي الثابت بالقياس واحد فاذا كان فالمجتهد قد
يخطئ ويصيب وهذا اجتمعوا الواو للحال على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا الغير دليل
معتبر لانه لا تفرقة في العمل بالادلة في شريعة بين الاشخاص فلو كان
كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر اي الحرمة والاباحة
والفساد والصحة والوجوب وعدمه كما اثبت المجتهد الواحد بحرمة اكل الشيء الفلاني
وآخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيب لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين
اي الحرمة والحل قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى الشخصين كاختلاف
احكام الرسل بالنسبة الى الامم فان نبيا وان بعث الى كافة الناس والملائكة
لهم الجملة لانها تكلف الاجزاء من التفرقة ونصب على الحال لكن يجوز ان يبعث اليهم
باحكام مختلفة بعد بعد قوله عم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وتمام تحقيق هذه الا
والجواب من تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح و
رسل البشر افضل من رسل الملائكة افضل من عامة البشر افضل من عامة الملائكة
على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة وهو الظاهر
من الجمع المعرف باللام اما اذا كان المامور ملائكة الارض وكما قيل فلا يثبت افضلية

آدم على الملائكة كلهم بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل
قوله تعالى حكاية قال رايتك اي اخبرني يا الله هذا الذي كرمت علي وانا خير
منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود
للاعلى دون العكس الا ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه
التعظيم والتكريم والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين فمن جملة العالم فان قيل شكل هذا بقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وانني فضلتكم على العالمين فالمقتضى ما ذكرتم في هذه الآية على تفضيل انبياء
بني اسرائيل على محمد عم والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر
الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد عم ما كان موجودا حال
وجود بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون وجود آل عمران وآل ابراهيم
وقد فهم من ذلك يعني ان افضلية آل ابراهيم على العالم يفهم منه ان عامة
البشر افضل على الملائكة رسلا وغيرهم بالاجماع بعدم تفضيل عامة البشر
على رسل الملائكة فبقي عامة البشر مرجوحا بها فيما عدا ذلك اي فيما عدا تفضيل
عامة على رسل الملائكة ولا خفاء جواب ما يقال وهو ان الخصوص كيف يكون
حجة قطعية لهذا الحكم القطعي فاجاب بقوله ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية
كتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل النقص بل والكمالات العلمية
والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب ويستوي اي
ظهور الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة
وكسب الكمال مع الشواغل الصوارف كالشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه

الاول

الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادي الشرور
والآفات الشهوية والغضبية من ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال
العجيبة عالمة بالكوائن ما فيها وآتية من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على
اصول الفلاسفة دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا مجردات عند الاسلامية اجسام
لطيفة الثاني ان الانبياء عليهم مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم اي من الملائكة بقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عم وقوله تعالى نزل
به اي بالقرآن الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان
التعليم من الله تعالى والملائكة هم المبلغون الثالث قد اطردت في الكتاب والسنة تقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان
ذلك التقديم في الوجود والآن وجودهم اخفى اي وجود الملائكة اخفى فالايمان
بهم اقوى بالتقديم اعلى الرابع لن يستنكف المسيح اي عيسى عم قال المفسرون
والاستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبي لن يتعظم وقال الاخفش وما قال
لن يأنف وقال الزجاج لن يستنكف الذين تزعمون انه الله ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك القول افضلية
الملائكة من عيسى عم اذ الفيلسوف في مثله اي مثل هذا الكلام اشرة من الا
الى الاعلى يقال لا يستنكف هذا الامر الوزير الوزير استنكافه في اللغة من الوزر
وهو الجبل الذي يعتصم به ليلتجئ اليه ولا السلطان ولا يقال السلطان و
لا الوزير ثم لا قائل بالفصل اي بالفرق في نفي النبوة بين عيسى عم وغيره من
الانبياء عم هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال غاية ما في الباب انه
يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى عم بن مريم ولا يلزم ان يكون
افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم قائل بالفصل والجواب

استعظما

ان النصارى لما استعظموا المسيح اي عدوا امره عظيما يجب ان يرتفع من ان يكون
من عباد الله بل ينبغي بان يكون ابنا لانه مجرد الاب له وقال الله تعالى اي
الاكمه والابرص اي الذي كان ابيض بدنه ابيض ونظيره السود
ويخرج الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم فرد الله عليهم
باذ لا يستنكف من ذلك اي كون عبد الله المسيح
ولكن يدل على ان من المسيح عند الله تعالى كونه مجردا
وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
باذن الله تعالى افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى والقدرة من
الادنى الى الاعلى والعلوي انما يؤثر بامر المجرد
ما وجه الظهار الانار القوية لانه مطلق الشرف
الشرف في اصفة المكان المرتفع العالي
واكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة
عنت الكتاب بعون الله الملك الوهاب
قد وقع الفراغ عن هذه النسخة الشريفة
الميمونة المباركة في غرة شهر
محرم الحرام في يوم الاثنين في
بين الصلوتين كتبه الفقير الحقير
محب بن معروف غفر الله له
ولوالديه واحسن اليهما
واليه في تاريخ سنة
اثنين وسبعين وثمانمائة
٩٧٢

افندنا اطلب مع الحجاب

افندنا خضرتي وقد كنت مدة ايام اطلب
منك مبلغ ان كان في يدك حاضرا والساعة
قد لزم لي المبلغ واني تجب منك السؤال
ولكن مع الحجاب ان كان ممكنا ان ارسلت
ان ارسلت في هذه اليوم يكون قلبي ممنونا ومسرورا
ووجب لي الدعا لك يا افندنا

فتاح يوسف
زر واسقه لي
ولا تنظر الى فضولي
ومنك الرحمة والرحمة

VI 43.685

زید عمرو کن نفس فنده اولانلر زید عمرو کن نفس فنده

بلاولد

بعد وفات ایتمه جمله سی اعمه وفات

ایتمه احیاناً اولمدوم تولاکن قالمه

اولاد سی فاطمه ایله برادری عمر برحیاتدر

مذکور تولا کمله قالور