قال ابن خفيف طول الاستماع الى الباطل
يطفئ حلاوة الطاعة من القلب

زيد خطيب عذري يوقتي ايكن پرمكدنه
خطابت ايتدرمك جايز اولورمي
اولا ايتكدن اوكرنملي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته • وكمال صفاته • المتقدس عن نعوت حدوث
عن شوائب النقص وسماته • والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجته
وواضح بيناته • وعلى آله واصحابه الهداة طريق الحق وخاصته • وبعد فان
مبنى علم الشرائع والاحكام • واساس قواعد قواعد الاسلام • هو علم
التوحيد والصفات • المرسوم بالكلام • المبنى عن غياهب الشكوك والاوهام • وان المختصر المبني بالعقايد للامام الهمام • قدوة علماء الاسلام
نجم الملة والدين عمر النسفي • اعلى الله درجته في دار السلام بمنه وطوله
من هذا الفن على غرر الفوايد • ودرر الفوائد • في ضمن فصول • هي
للدين قواعد واصول • واثناء النفوس من اليقين جواهر وفصوص •
مع غاية من التنقيح والتهذيب • ونهاية من حسن التنظيم والترتيب

لصفاء اعتقادهم بسبب كونه حجة النبي عم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع
والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدها فرادى واصولا
الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ابمة الدين وظهر
اختلاف الاراء واميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى و
الواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين
الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا هذه
معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال
الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن
ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا
وكان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثر نزاعا وجدالا حتى

والوجه الثالث من فصيل تسمية الشيء باسم
بلم الجزء لان الكلام موضع المسئلة
جزء من اجزاء علم

والوجه الاول من الثاني من فصيل تسمية الشيء باسم
الجزء لان الدال على الجزء دال على الكل
الى تمام الحد لكون المفهوم
بحد معاني متعددة تقل
جميعها مرة واحدة
علم

ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
ولانه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشريعات والزام الخصوم كما
لمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم
بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تبعا
ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق
بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره
الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو
الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا
هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة العقلية المؤيد اكثرها بالادلة
النقلية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومنظم خلافياتهم مع الفرق
الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة استووا قواعد ذلك
وما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

والوجه الثالث من فصيل تسمية الشيء باسم
سببه لان الكلام سبب القدرة المسببة
للعلم علم

والوجه الرابع كما مر في السادس
من فصيل تسمية الدليل باسم الدال
والرابع من فصيل تسمية الدال
باسم الدليل والثامن من فصيل تسمية
الشيء باسم المشبه به
علم

الوجه الثالث من
لابتنائه على الادلة العقلية
اه بما يعرف في الكتب المشتملة
فتسميته باسم الكتب المشتملة عليه

قال الفاضل العصام الدين في حاشية شرح
العقايد وقد ادرك اصحابنا ظهور الحق وغلبة
اهل السنة والجماعة والا لامكن الهجوم
على الجماعة والاقدام بان يقول الاصلح
واجب ازالم يوجب تركه حفظ اصلح
اخوفا فلما كان اماتة الاخ الكافر موجبا
لكفر ابويه واجبه لكمال الجزع على موته
او كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم
ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين قامة
الاصلح له والاتاني فيما ذكرت مع ان
امداد الشيخ على احق بيتما وهو استناد
الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني الذي هو
واحد من بارع لا اعلى الا ادري انه اتم الحجة
ولو على نفسه هذا كلامه وهو كما سمعت
بل فاسد اقالا فلان الاصلح هو الا
يعمرهم من الجزع الموجب للكفر واقالا نيا
فلان بعد ايجاد العبد يجب رعاية الاصلح
والاصلح له اجابة صغير ابل الاصلح ان
يكبره ويجعله صالحا وقال ابن الخاضر
السهر بادي على ان يمكن ان يورد النقض
بالكافر المفقود والابوان الصغير المقطوع
الحبل فتامل لعله لا يخفى عليك

حقق الدين

فذهاب المقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس
الحسن البصري رحمه الله يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وثبت
المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة
وسموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم
توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الامور
وشاع مذهبهم فيما بين الخلق الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول ثاب بالجنة
والثاني عاقب بالنار والثالث لا ثواب ولا عقاب قال الاشعري
فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر
فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار وكان الاخ

لك

لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم لم
تمتني صغيرا لتلا اعصيك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بهو من تابعه بابطال
رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم مالت الفلسفة الى الغربية وخاض فيها الاكثر
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا الكلام
كثير من الفلسفة ليستحقوا مقاصدها فتمكنوا من ابطالها وهلم جرا
الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات
حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لو اشتمل على السمعيات وبهذا يهوى كلام
المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس علوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية وغايته
الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وبرهنة بالحجج القطعية المؤيدة
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه و

والمنع عنه فانما هو للمقصد في الدين والقاصر عن تحصيل البرهان و
القاصد الى افساد عقايد المسلمين وطوائف فيما لا يفتقر اليه من
غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات
واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم معها
الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهدون
الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها لتوسل بذلك الى موضوعه ما هو
المقصود الاتم فقال قال اهل الحق وهو للحكم المطابق للواقع
يطلق على الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على ذلك يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يعرف بانه المطابقة يعتبر فيها امران الحكم
الواقع وفي الصدق من جانب الحكم معنى صدق الحكم مطابقته للواقع و
معنى حقيقة مطابقة الواقع اياه حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء

وماهيته هاية الشيء هو هو كالطيران الناطق للانسان بخلاف مثل
الضاحك والكاتب للانسان فانه لا يمكن تصور الانسان بدونه فانه
من العوارض وقد يقال ان ماهية الشيء هو هو باعتبار كونه حقيقة وباعتبار
تشخصه هويته ومع قطع النظر عن ذلك ماهيته والشيء عندنا الموجود
والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي
التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور
موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل
قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء
قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا باعتبار
بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث

انه جسم فما كان لكم عليه باطبائية مفيدا واذا اخذتم من حيث انه

حيوان ناطق كان ذلك افوا والعلم بها اى بالحقايق من

قصورانها والتصديق بها وباحوالها محقق وقيل مراد العلم بثبوتها

للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد الكلي او على

القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة

لا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء

ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة ومنهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها

ويزعم انها ثابتة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او

عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث ومنهم العنيدية ومنهم

من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك شاكا نه

شاك وهلم جرا ومنهم اللاادرية لما تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت

بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما لهم انه ان لم

يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من

الحقايق

لحقايق لكونه نوعا من العلم فقد ثبت شيء من الحقايق فلم يبق نزاعا على الا

والاخفى انه انما يتم على العنادية فالوا الضروريات منها حسيات والمن غلطوا كما ذكرا

يرى الواحد اثنين والصغير الذي يجد للحلو مرا وينابيه بها وقد يقع فيها اغلاط

البعض شبه يلتفت فيها الى النظار دقيقة والتنبيهات فيها الضروريات فقد

نادرا لهذا كثر فيها اختلاف العقلاء فلما غلط الحس في البعض لا يب

جزئية لا يبالي للزام بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي

لعدم الالف او لخفاء في التصور لا يبالي البداهة وكثرة الاختلافات لغباء والنظار

لا يبالي حقيقة بعض النظريات ولكن انه لا طريق الى المناظرة معهم حضورا للاد

لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول الطريق تنبيههم بالتنبيه ليعترفوا

او يحرقوا والسوفسطا اسم للحكمة الموهومة والعلم المزخرف لان سوفاه

معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة

كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفا اى محب الحكمة واسباب العلم وهو

حقيقة تجلي بها المذكور لمن قامت به اى يتضح ويظهر ما يكره ويمكن ان يعبر عنه بالعاطف

موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالعلم
والتصورات بناء على انها لا تقابض فيها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات
من التصديقيات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي
لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن التخلق اي للمخلوق من
الملك والجن والانس بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط
ان السبب ان كان خارجا فالخبر الصادق والا فان كان آلة لغير الادراك
فالحس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلم كما هو الله تعالى فانها
ثابت بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب
الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق في الادراك والسبب المقتضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم عند

العقل قوة للنفس بها استعد للعلوم والادراكات عندم

بطريق جرى العادة يشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والخبر الخبر
لا يحتمل النقيض بل يهما اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة و
نظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات فلنا بهذا على عادة المشايخ في
الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم قاوحدوا
بعض الادراكات حاصله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما
كان معظم العلوم الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر
وكما ثبت عندهم الحواس الباطنة المشاهة بالحس المشترك والوهم والخيال
ولم يشتغل لهم غرض ههنا بتفاصيل الحدسيات والتجريبيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
بوجود الشيء او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب
في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد
من الشمس وان الشعر نبات مسهل وان العالم حادث هو العقل وان

كان في البعض باستعانة من لمس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
لمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي تشتهها
الفلاسفة فلا يتم دليلها على الاصول الاسلامية التسع وهو قوة مودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوا
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى انه يحصل الادراك في النفس
عند ذلك والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين الجوفيتين اللتين تتلاقيان
في الدماغ ثم تفترقان فتسيران الى العينين يدرك بها الالوان والاشكال والمقادير والحركات واللمس والغمز وغير ذلك فالحاصل
انه لا ادراك في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهو قوة
مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
يدرك بها الروائح بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان تدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية في الفم المطعوم

ووصولها الى العصب المفروش واللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك
بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك عند الناس والاتصال به
وبكل حاسة منها اى من الحواس للمس لوقف اى يطلع على وصف من
اى تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك
اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والاذن للمطعوم والشم للروائح يدرك
بهما ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك فيه خلاف والحق هو
الجواز لان ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق
عقيب حصول القوة الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل البيت
الذائقة يدرك حلاوة الشيء وحرارته مثلا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجود في العضو اللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع
فان الخبر الكاذب يكون نسبته خارج نطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا
نطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد
يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة

نامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكون نان من صفات الخبر فمن مهنا يقع
في بعض الكتب لخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على
نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم اى لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية
يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول ارتب وان كان العدد في اللفظ
تنبيه امران احدهما ان الخبر المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا
نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني
ان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى
بنقل عيسى ع م واليهود بتأبيد دين موسى ع م فتواتره لم يبلغ فان قيل خبر
كل آحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جاز

كذب كل آحد يوجب جواز كذب الجميع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع
الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل
الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر تذكر
افادة العلم جماعة من العقلاء كالحسنية والبراهمة قلنا لم نسلم بل قد يتفاوت
انواع الضروري لواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة و
الاضطرار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه كما مر فهو عام
كالمستدلات لكنه في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اى الثابت
رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الشرع الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة يقصد
به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي اى الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل وهو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من

تقضيا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العلم
وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع واما قوام الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فهما الشق اوفق وانما كونه موجبا للعلم
فلتقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده لتصديقه في دعوى الرسالة كان
صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بصحتها قطعا
واما ان الاستدلالي فمتوقف على الاستدلال والاستحضار ان خبر من ثبت
رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع و
العلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة
كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في اليقين اي عدم احتمال النقيض
والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت والا كان جهلا او ظنا او تقليدا ان قيل هذا
انما يكون في المتواتر فقط فرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه
خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او خبر ذلك ان امكن واما

خبر الواحد فانما يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا
كان متواترا او مسموعا من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا
كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في
المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى هو الذي تواتر
الاخبار به وفي المسموع من فم رسول الله صلعم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام
الرسول صلعم والاستدلالي هو العلم بصحتها وثبوت مدلوله مثلا قوله صلعم
البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري وعلم
انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد
للعلم لا ينحصر في المتواتر بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او خبر المؤذن بما يرى احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسلق غلامه
الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بحيث يكون خبرا
مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله وخبر
الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة

الرسول عم لكنه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه
لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك
خبر الرسول عم ولهذا اجعل استدلالنا واما العقل وهو قوة للنفس يهيأ
تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزية يتهيأ العلم بالنظريات
عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك بها الغائبات بالوسايط والمحسوسات
بالمشاهدة فهو سبب للعلم الصالح بذلك لما فيه من خلاف السنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلافات
وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر
الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه
اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا
اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان
قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في
قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه

العقول متفاوتة بحسب الفطرة بالتفاوت من العقلاء واستدلال من
الاثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا بغيره عنه
بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مع كونه
بشرايط فيكون كل نظر صحيح مع كونه بشرايط مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا
المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما يثبت منه اي من العلم
اثبات بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو
ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الجزء والكل
والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه من حيث زعم ان جزء الانسان
كاليد مثلا فد يكون اعظم فلم يتصور معنى الكل والجزء وما يثبت بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول كما اذا
راى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول الى العلة كما اذا راى دخانا

اعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التمثيل والثاني باسم استدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار عرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة
وكوذكنك في الكسبيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل
بالنظر في الدليل بخلاف استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون
تحصيله مقدورا للعباد وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل
بدون فكر ونظر في دليل ومن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا
بدون الاستدلال فنظرا لما نقض في كلام صاحب البداية حيث قال
ان العلم للحادث لزوما ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه
واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى عنده
بواسطة كسب العبد وهو مباشرة الاسباب والاسباب ثلثة الحواس السليمة

والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء واستدلالي يحتاج
فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء
معنى في القلب يطمئن اليه النفس ليس من اسباب المعرفة بقيت الاشياء عند اهل الحق
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول اسباب
العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لما كان
اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالبسائط والمعرفة بالمركبات او الكليات والمعرفة
بالجزئيات الا ان تخصيص الفرق بما ذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام
ليس سببا يحصل به العلم العادة للحق وتفضل للالزام على الغير والا فلا شك
انه قد يحصل العلم وقد ورد به القول في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر
الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما او لا فلما وجه بحصر الاسباب في الثلثة
والعلم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات او ما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام

ثم بحث العلم بعون الله الملك العلام

وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى
لانخالفت غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها و
الارض وما عليها لحدث اى خرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها و
اشكالها وقدم العناصر بموادها وصورتها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة
نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى
العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله او هو اى العالم اعراض
واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث كما سبقين
ولم يتعرض له لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور
على السائل دون الدليل فالاعيان ما اى لكن يكون له قيام بذاته بجزئية
جملة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تتحيز بنفسه غير تابع
لتحيز بتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اى محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو

وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان
وجوده في نفسه امر هو وجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة
معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر افتقاره
به بحيث يصير الاول قابلا والثاني مقوما سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا
كما في صفات البارى عز اسمه وهواى ما له قيام بذاته من العالم اما مركب
من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق البعد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق
تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
حتى يقال بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء بل هو نزاع في ان معنى الذي
وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا اصح الاولين
بان يقال لا حد الجسمين اذا زيد عليه جزء وآحاده اجسم من الآخر فلولا
ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة جزء واحد في الجسمية
وليظهر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء

اى عظم وهو جسيم وجسم بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصغر او غير
مركب كالجوهر يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه فانه
لا يتركب لا ينجم عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى
والصورة والعقول والنفوس المجردة ونحو ذلك وعند الفلاسفة لا وجود
للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلته اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماس
الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة
حقيقية واشتهر بالعند مشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما
الى غير نهاية لم يكن للجزء اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء و
العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى الثانى
ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فانه تعالى قادر على ان
يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن

افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للجزء وان لم يكن ثبت المدعى والكل
ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت
الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول الستة بان حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون ان
الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل للقسمات
غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار مقدار
القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلته اللمى ايضا
فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجواهر الفرد ثمرات كثيرة
من قلت الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم
وفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها والوض والنوض بالنبوم بذاته بل بغيره بان يكون
نائبا عن الخبز او مختصا به اختصاص الصناعة بالمصنوع على ما سبق اليه

انه لا يمكن تعقله بدون الحكم على ما وسم فان ذلك انما يكون في بعض العوارض
وحدث في الاجسام والجواهر قبل هو من تمام التوليف احترازا عن صفات
الله وقيل لا بل هي بيان حكم العوض كالالوان واصولها قيل السواد و
البياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب الاكوان
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي
المرارة والحلاوة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة
والنفاهة وتحصل بحسب التركيب بينها انواع كالخضخض والروائح وانواعها
كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والظاهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض
الا الاجسام فاذا القوا ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد
السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو
طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان
كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ القصد

عن الشيء بطريق القصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب
القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واما الاعيان فلانها
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فتكون الاعيان
حادثة اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
واما عدم الخلو فلان الجسم والجواهر لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون
آخر فذلك الجزء بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فذلك
الجزء بل ما حيز آخر فتحركه 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 آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون
ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لانه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام
التي تعاقبت بها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها
فلانها من الاعراض وهي غير باقية ولان ما بيته الحركة لا يخلو من انتقال حال
الى حال تقتضي السبوقية بالغير والازلية تنافيهما ولان كل حركة فهي على التقضي

وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة
بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان
ما لم يخل من الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو
ومنها احتجاج الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه
يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة
التي تقول بها الفلاسفة والجواب عنه ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده
من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود الجواهر
غير ناتية على ما بين في الكلام ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض
اذ منها ما لم يدرك بالحس بعد حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض
القائمة بالنفوس من الاشكال والامتدادات والامور والجواب عنه ان هذا
غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة
انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم
من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن

استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات
حادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى الى غير نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وهم يسلمون انه لا شيء من اجزاء الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة
والجواب عنه انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
كل واحد من اجزائياته الثاني لو كان كل جسم لا يخلو عن الحوادث لزم عدم تناهي الاجسام
لان الخالي هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
والملازم بطل وكذا الملزوم والجواب عنه ان الخلاء عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم
الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده وقد ثبت ان العالم حدث ومعلوم ان
الحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح
ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود
الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم بأسره
ما يصلح عقلا على وجود مبدأ الا وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات

مطلب في المحدث للعالم

بالبداهة ان يكون واجبا او ممكنا لكن الممكن من جملة الممكنات فلم
يكن مبدأ لها وقد توهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى حدا ولة بطلان التسلسل وهو
انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا تجوز ان يكون
نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل لا بد ان يكون خارجة
عنها فيكون واجبة لذاتها فينقطع التسلسل وهو المطلوب ومن مشهور الادلة على بطلان
التطبيق وهو ان تفوض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وقابلها بواحد
مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن
فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية و
تتناهى ويلزم من تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثاني الا بقدر متناه والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وبهذا التطبيق انما يكون

بما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا
يرد النقض بمراتب العدد وبان يطبق الجملتان احداهما من الواحد الى ما لا يتناهى
والثانية من الاثنين الى ما لا نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان كلا
اكثر من الثانية مع انتهاء بهما وذلك لان معنى لا تتناهى الاعداد و
المعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان لها
نهاية لم يدخل في الوجود فانه مع الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور فيه ذلك
بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقديره ان يقال انه لو امكن آلهان لامكن بينهما تمانع بان يريد
احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما
ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا يحصل شيء منهما فيرتفع احدهما وهو امارة للحدوث
والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع

المستلزم للمحال فيكون محالا وبهذا التفصيل يقال ان احدهما ان لم يقدر على
خالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال لم لا يجوز
ان يتفقا من غير تمانع وان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة كاستلزام الخلط
او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد وحركة زيد وسكونه معا وعلم
ان قولنا لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تع ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل
اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد مجموعه التعدد لم يستلزمه بل ازال الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص ح
شاهدة ببطلان السموات والارض وبرفع هذا النظام فيكون ذلك ممكنا لا محالة
لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صدور
الممكن بينهما تمانع الافعال فلم يكن احدهما صادقا فلم يوجد الطرف الثاني
نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء

الصنع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء
الملازمة ان اريد بالامكان فان قيل متقطع كلمة لو ان انتفاء الثاني ماض
بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الف في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد وقلنا نعم لكن اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال على انتفاء
الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم
قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد
الاستعمالين بالآخر فتبصر بالحفظ القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الجواب
لا يكون الا قديما اى للابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا لكان مسبوقا بالعدم
فكان وجوده من غيره ضرورة والتلازم ربما وكونه الصدوم حق وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم متغايران لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
واما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة واما المستقبل فتعدد
الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام مجد الدين الفيروزآبادي ومن تبعه

تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما
هو بهم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية
والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو
نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية السقوط فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم السبوقية بالعدم وهذا لا ينافي
الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من العدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من
القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ولي القادر العليم السميع البصير ان شاء
الله تعالى بداهة العقل جازمة بان حدوث العالم على هذا النمط البديع و
النظام المحكم الانيق مع ما اشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة

لا يكون

لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص يجب تنزيه الصانع عنها
ايضا فيرد والشرع بجملتها وبعضها فالاول موقف ثبوت الشرع عليها فيقف التمسك
بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه واما ذلك فاما يتوقف ثبوت
الشرع عليه ليس بلازم لانه لا يلزم بداءة بل يتوقف ثبوت المحل يلزمه فيكون ممكنا
لانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
لان قيام العرض بالشيء معناه ان يحيزه تابع لتحيزه والعرض لا يقوم بذاته حتى
يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء امر زائد على وجوده وان القيام
معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومن قولنا وجد فلم يبق انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الذات
بالصفة كما في وصف الباري تعالى وان افتقار العرض في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بلازم من ذلك فان الاعراض تقوم بتكثير قيام
العرض في العرض لسرعة تواليه وبطلانها ليس بتمام اذ ليس بشيء ما هو كذلك وآخر هو عشرة

20

او بطويل بمقارنة مخصوصة تنسبى بالنسبة الى البعض لاتقارن سريعة وبالنسبة الى البعض
بطيئة وبهذا ثبت ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع
الحقيقية لاتختلف بالاضافات ولا يسمى الله مركبا ومتحيزا وذلك اما بالحد
ولا جوهرا اما عندنا فلان اسم الجوهر الذى لايتجزى فهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى
متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع
لكن اذا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الكمّ واراد وبه اما بمعنى الكمّية المتصلة
اذا وجدت الاعيان كانت لا فى موضوع فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما اذا
اريد بها القايم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقها على الله تعالى من
جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم للامر المركب والمتحيز وذلك يجب التنزيه
والتعالى لاطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه
فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم وكذا ذلك مما لايرد به
الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب
والقديم الفاظ مترادفة والموجود تلازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق

اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم
معناه وذلك ظهر من وجهين احدهما الترادف والثانى التلازم وحكى الجبر ومن نفى
الاطلاق عليه تعالى ولا مصور اى صورة وشكل مثل صورة الانسان او الفرس
لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة
الحدود والنهايات ولا محدود اى ذى حد ونهاية ولا معدود اى ذى عدد
وكثرة بعضه ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو
ظاهر ولا مبعض ولا متجزء اى ذى ابعاض واجزاء ولا مركب منها لما فى كل ذلك
من الاحتياج المنافى للوجوب فانه اجزاء يسمى باعتبار تالفه منها مركبا وباعتبار
انحلاله اليها متبعضا ومتجزءا ولا متناه ولا فى ذلك من صفات المقادير
والاعداد ولا يوصف بالماهية اى بالجانسة للاشياء لان معنى قولنا
ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول
مقومة فيلزم التركيب ولا بكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

وتحوّل الاوضاع والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن تقدير بعد
في بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم
بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد و
المقدار لاستلزامه التحيز فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان
متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان المتحيز هو القائم المتوهم الذي يشغله
شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل
على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا
للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او
يزيد عليه فيكون متحيزا بادا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة لا شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار حركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل و

التوضيح في ذلك فقضايا بحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم
يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى
التنزيه عما ذكرت على انها امور ثبوتية وجب الوجود وما يفهم من شائبة
للحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من
ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما تركب عنه غيره
ومعنى الجسم ما تركب هو عن غيره بدليل قوام هذا الجسم من ذاك و
الواجب الوجود لو تركب فاما ان تركب جواهر او اعراض بصفات الكمال فيلزم تعدد
الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع
الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها
وهي مسلوبة الاقدام في افادة الملوح والنقص وفي علم والله الحاجات
عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف
مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال بدل الحدوث على تجردها الدال

صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن
عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعامنهم ان تلك المطالب
العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية واضح الخالف بالنصوص الظاهرة
في الجهة والجسمية والصورة والجوارح بيان كل موجودين فرضنا لا بد ان
يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة
فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متشابها والجواب ان ذلك
وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات يجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب
السلف ابقاء للطريق على السلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره
المتأخرون دفعا لطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا
للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا مماثلة اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما

مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلا شبهة من الموجودات
لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة
وغير ذلك اجل واعلى معاني المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما فكيف
البداية ان العلم مثلا موجود وعرض علم محدث وجائز الوجود ويتجدد
في محل بيان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما
وواجب الوجود ودايما من الازل الى الابد فلا يماثل علم المخلوق بوجه
من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عند انما ثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يتسامحون
من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وشيد
مسدده في ذلك الباب ان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله
الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان

تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر
لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة
كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان كل كلام البداية ايضا والا فالمناقشة
الشنيعة في جميع الاوصاف ومساواتها من جميع الوجوه فرع التعدد
فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيئ لان الجهل بالبعض
او الخروج عن البعض نقص والافتقار الى مخصص وان النصوص القطعية
ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لا
على ما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من
واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل
والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر
على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه حي عالم قادر الى
غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شئ

يقتضي

يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة
له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وتطابقت
النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على
وجود علمه وقدرته لا على مجرد نسبته عالما وقادرا وليس النزاع في
العلم او القدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات المصرح بها بل في
ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا يستحيل البقاء
والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا يستحيل البقاء ولا
ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات فانكره الفلاسفة و
المعتزلة وزعموا ان صفاته بل النزاع في انه كما ان للعالم تعالى علما
هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة
ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة و
المعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار

23

التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر
في الذات ولا تعدد في القدماء والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم وليس لكم كون العلم مثلا
قدرة وجودة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق
وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من الصفات الازلية كما يزعمه
الكرامية من ان لها صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما زعم
المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان
في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة
لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب
لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به
في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته

هي المشبهة المنسوبة الى محمد بن الكرام
بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه انه افقه
فقهاء الى حنيفة وحده والذي دين محمد
بن كرام كذا في ترجيح المواقف وارجوا ان لا يكون
قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد صلعم
الذي هو ابن الكرام الى آدم عليه السلام
فتدبر

وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فابال الثمانية او اكثر
اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الكمال
ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى
وان لم يصرحوا بالقدماء المغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح
القدس وزعموا ان المسمى بالعلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة والعاقل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك والانقطاع بان يراد
الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة
مع ان البعض هو من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها مغايرة كانت
او غير مغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يتجرأ على القول بكون الصفات واجب الوجود

والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ
رومي بمعنى الاصل فتدبر

لذاتها بل تعالى سي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات
الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير
منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة
لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم موصوف بصفات الالوهية والمعبودية
هذا القائم ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي عينها وغيريتها فان قيل هذا النفي
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا
مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين
النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء
ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما
واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر وتصور

وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية بانتفاء
المفهومين بلا تفاوت اصلا فلا يكونان حينئذ نقيضين بل يتصور بينهما
واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض
فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي ليس والواحد
من العشرة بحيث يعقل بدونها وبقائها بدونه اذ هو منافاة عدمها
عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات
بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره الشيخ
وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم
مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع
لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر
مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد ثبت
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز

وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفات وما ذكره من
استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان
محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصفة لان
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لكان واحدا من العشرة والحاصل
ان وصف الاضافة معتبر امتناع الانفكاك مع ظاهر لانا نقول قد فرضوا
بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع
القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر
فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل
ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كما
للاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان
الغيرين كالمتضايفين بالاضافة ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان

ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو
حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب
الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان
فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء
الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون
الواحد من العشرة واليد من زيد غيره قائم يقول به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة (وفي نسخة جميع المعتزلة) وقد ذكر
من جملتهم وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع
اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون
العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان غير نفسها هذا كلامه و
لا يخفى ما فيه وسيأتي صفة الازلية العلم وهو صفة ازلية ينكشف

المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية توثر في المقدورات
عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي
بمعنى القدرة والسمع وهي صفة يتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة
يتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا
على طريق تأثير حاسة وحصول هواة ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة يحدث بها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية
وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد
الاوقات بالوقوع مع استوا نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة
حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة ارادة الله
تع فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر
به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وساير الواجبات ولو شاء الوقع

والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تقتضي التكوين وسمي الحقيقة
وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والمرزوق وهو مكون
لمخصوص ضرب به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء
والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية
ازلية قائمة بالذات هي التكوين لما كما زعم الاشعري من انها اضافات
وصفات للافعال والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المتلو
بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في
نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم
او قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد
يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله
لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وقال
غيره اني زورت في نفسي كلاما وكبرته اما تقول لصاحبك انك

نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام
اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم من انه تعالى متكلم مع
القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان ثمة
صفات ثمانية وهي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام واما كان في الثلثة الاخيرة نزاع وقع
كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام فيها بعض التفصيل
فقال واما ان الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اتصاف
الشيئ للشيئ من غير قيام ما خذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث هذا ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة
انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثاني مع دون انقضاء الحرف الاول بديهي
في هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس

الاصوات

الاصوات والحروف ومع ذلك هو قديم وهو اي الكلام صفة
اي معنى قائم بالذات مغايرة للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة
عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الاخرس
او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفل لبه فان قيل هذا
انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس
انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد
في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكان الكلام لفظي ونفسي فكذا
ضدها اعني السكوت والخرس والله تعالى متكلم بهما اخبر بما مخبر يعني
انه صفة واحدة تنكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم
والقدرة وسائر الصفات فان كلامه تعالى واحدة قديمة والتكثر والحدة
انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد
ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل ان هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا نمنع بل انما يصير اعدد تلك الاقسام

لا يدبر محه

28

هذا المتعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وانما
يفهم الى ازلي في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل
الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة
وربما يعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستذام البعض
للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه
وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب لحصول تعلق التنجيزي
قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلنا
فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور ومصيره
ابلا تحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنه فاره
بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء
من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى تنزيها
عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولا فرق بين الكلام

حادل

حادل التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم
ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلا
او عنادا واقام غير مخلوق مقام غير الحادث تنبيها على ذلك وعاقصدا
الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عدم القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتصريحا على محل
الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق
او غير مخلوق وهذا يترجم بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف
بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان من قال بالقول
بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا
ما قرر من انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم وان معنى

لسوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى
فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من
صفات المخلوق وسمات الحادث من التاليف والتنظيم والانزال و
التنزيل وكونه عربيا مسموعا مفهوما مجزءا الى غير ذلك فما يكون حجة
على الحنابلة لا علينا لانا نقول بحدوث النظم والفاظ الكلام في المعنى
القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح
المحفوظ وان لم يقولوا على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من
قامت به الحركة لا من اوجدها والاتضح انصاف الباري تع بالاوصاف
المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم للنقل الينا بين دفتي المصاحف نقلا متواترا وهذا
يستدعي كونه مكتوبا في المصاحف موضوعا بالاشكال مسموعا بالاذان
وكل ذلك من سمات الحادث بالضرورة عاش الى الجواب بقوله وهو

اى القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اى باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه المحفوظ في قلوبنا اى بالفاظ مخيلة مقدرة بالسنتنا
بحروف الملفوظة المسموعة بآذاننا بذلك ايضا غير حال فيها
اى مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والاذان
بل هو معنى قديم قايم بذات الله تع يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ
بالنظم المخيل ويكتب بنقوش تصور واشكال موضوعة للحروف الدالة
عليه كما يقال الذكر جوهر يحل تذكر بالقلب وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون
حقيقة الذكر صدفا وعرضا وحقيقة ان الشيء وجود في الاعيان ووجودا
في الاذهان ووجود في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة
وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو
من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجودة
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المنظومة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المجلد

كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم الحديث
مس القرآن وما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم
عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما
للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجردا والمعنى
واما الكلام القديم وهو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان
يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ان
منصور ومعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت
علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تع لكن لما كان
بلا واسطة الكتابة والملك خص باسم الكليم حتى قيل لو كان كلام الله
حقيقة في المعنى القديم لجاز ان النظم المؤلف المعجز نفيه عنه بان يقال
ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع
على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تع حقيقة مع القطع بان
ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة

القسم القديمة فانا نحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي المؤلف
وهو كلام الله
الحادث من السور والآيات ومعنى الاضافة فيه انه مخلوق الله تعالى ليس
من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الا مجازا والتحدي
الاتي كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه
انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في الحقيقة بالذات
اسم للمعنى القائم بالنفس ونسبة اللفظ به وضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين
الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة
اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد
به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ
الكلام الله
والمعنى شامل لهما وهو قديم لما كان عند الحنابلة من قدم النظم المؤلف
مرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يكون التلفظ بالسين

في بسم الله الاحد التلفظ بالتباديل يعني ان اللفظ القائم بالنفس
ليس بمترتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء
وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم
مساعدة الآلة فهذا هو معنى قولهم القرآن قديم والقراءة حادثة وانما
القائم بذات الله فلا ترتب فيه حتى ان سمع كلامه لم يسمع غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل
لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة او المجملة المشروطة
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة
مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ
مجملة او نفوس مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين وهو
المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتحليق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك ويفسر بايراج المعدوم من العدم الى الوجود

صفة الله تعالى للاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون
له واستلزم اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذه
الاشتقاق وصفاله قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام
الحادث بذاته قائم والثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بانه
الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي
الخالق فيما لا يستقبل او القادر على الخلق من غير تقدير للحقيقة على انه لو جاز
اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق جاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما ان يكون ان لا يزال
التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة ان يكون العالم مع ازليته مشاهدا ولا
بد منه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
والرابع لو حدث حدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون
كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولما فيها في استحالته ويبنى هذه الادلة

على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين
على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع قبل
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالستنا ومعبودا بالناء وفيتا وفيتا
وكذلك والحاصل ان الازل هو صفة الخلق والترزيق والاماتة والاحياء
وغير ذلك والدليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة هو ان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود الكون وعدمه على السوآء لكن مع انضمام
الارادة يختص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون الكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما
لزم قدم الكونات وهو اشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين
تكوينه للعالم وكل جزء من اجزائه لا في الازل بل في وقت وجوده على حسب
علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق
كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها
لكون تعلقها حادثا وبهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم

يتعلق

يتعلق بذات الفرع او بصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء
تحقق الحوادث من الموجد وهو باطل وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا
قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود
المكون بالتكوين قول بحدوث ذات القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق وجوده به فمدفوع لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما
يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اى
يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وجود تعلق وجوده بالغير لا يستلزم
الحدوث بهذا المعنى جواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دايما
بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما اورده من الكتاب كما لا يهوسا
مثلا نعم اذا اقتضى صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله
تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم

اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كما هو مذهب والى انهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا
يتصور التكوين بدون وجود المكون وان سلمنا معه لم يكن الضرب مع
المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعني
الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا غيرها حتى لو كانت غيرها على ما وقع في عبارة
الشارح لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض سريع البقاء فلا يتعلق به المفعول
ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ تواخر العدم هو بخلاف
فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى لما وقت وجود المفعول وهو
غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب
والاكل مع المأكول والا لزم ان لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون حينما
مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو غيره فيكون قبل مستغنيا

عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه و
قادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا الا يوجب كونه خالقا
والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان
لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام
به التكوين والتكوين اذا كان غير المكون لا يكون قائما بذاته تم وان
يصح القول بان خالق سواد هذا الجسم اسود وهذا الجسم خالق السواد اذ لا
معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد واما آحاد فمحالهما
وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي
للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا يتسارع الى الاستخفاف من
علماء الاصول بكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز بل
يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا للنزاع العقلاء وخلاف العقلاء فان من
قال ان التكوين غير المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس معنى
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو

وفي الكشاف وقد روي عن عمر رضي الله عنه لا تظنن الكلمة خرجت من فيّ امرئ مسلم سوءا وانت تجد لها في الخير محملا ذكره في اول سورة النور

ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس
امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يريدوا ان مفهوم التكوين هو بعينه
مفهوم المكون ليلزم المحالات وبهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في
الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الا الماهية تحققت والعارض الذي هو الوجود تحقق
امور حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا
كانت تكونت بوجود ما لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات
ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية
قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة
عام في الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ انسب الى القدرة
بسبب ايجاده واذا انسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين وكذلك
فحقيقة كون الذات بحيث تتعلق قدرته بوجود المقدور لوقته تسمى تحقيق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير و

والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يحاط بتناهيه واما كون كل من
ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه نكر للقدماء
جدا وان لم يكن مغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان
مرجع الكل الى التكوين فان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وان الخصوص
بخصوصية المتعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك
تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص الكونات بوجه
دون وجه وفي وقت دون وقت لما كما زعمت الفلاسفة من ان الله تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والمعتزلة من انه مريد بذاته
لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية
من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الدالة على اثبات
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به و
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه

35

الاولى والاصح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا احدوثه اذ
لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى
ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر تم
انمحق العين فلا خفاء انا نراه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه في حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالضرورة اليه في حالة الصحة
هي الصفة بالرؤية جائزة في العقل يعني ان العقل اذا خلى ونفسه
لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا
القدر ضروري لمن ادنى الامتناع عليه البيان وقد استدل اهل الحق
على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي فتقرير الاول انا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض
وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان اذ لا رابع ليشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود

بعد العدم او الامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم والعدم خارج عن العلة
فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث انه موجود
علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص
الممكن شرطا ومن خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر
الموجودات من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء
على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على
امتناع رؤيتها وجاز اعتراض بان الصحة عندنا فلا يستدعي علة ولو سلم
فالوجود النوعي قد يتعلق بالمختلفات كما واردت بالشمس والنار فلا يستدعي
علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم
اشتراك الوجود بل وجود كل عين عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون حصول
الجسم او العرض لانا اول ما نرى شيئا من بعيد انما ندرك منه هيئة ما دون
حصول جوهر او عرض او نسبة وكذا ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة

مستلذة بهوتية قد تقدر على تفصيلها من الجواهر والاعراض وقد
لا تقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوتية ما وهو المسمى من الوجود
والشيء كما مر وزيد في نظيره ولا يلزم ان يكون متعلق الرؤية هي الهوية وما يتبعها
كلها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الشبهة ان موسى عليه السلام
قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لما
طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا
للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه
الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام
لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله تعالى جهرة فسألوا
امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل
حال تحركه وهو محال واجيب بانا نمنع ذلك خلافا للاشاعرة

نا ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان
الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع
واما ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن
بان يقع السكون بدل الحركة واما المحال اجتماع الحركة والسكون
واجيب بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار
الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع
فهو ان الائمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الايات
الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة الى لعين وشنعت
شبههم متأولا نهم واقوى شبههم من المعقول ان الرؤية مشروطة
بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة بينهما

مطلب رؤية الله بالادلة السمعية
وبالحديث المشهور

بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط والدليل
بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع او ثبوت
مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغايب على الشاهد فاسد وقد
يستدل على عدم اشتراط رؤية الله تعالى ايانا وقيظ لان الكلام في الرؤية
بحاسة البصر فان قيل لو كان جايز الرؤية لكان سليمة لوجبان يرى
في الدنيا والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها واجيب بمنع
قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عندنا اجتماع الشرايط
ومن استدلاله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادة عموم السلب لاسلب العموم وكون
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجواب الرابع
انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على
جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالعدم لا يمدح بعدم

رؤيته لامتناعها وانما التمدح بما امر يكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بالحجب
الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجواب
والمحدود هذه الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى لا تدركه
مع كونه مرئيا كما يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والانقطاع بالحدود
بجواب وعنها الآيات الواردة في سؤال الرؤية موقوفة بالمنتظم والاستكبار
والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لاشتباهها على
العاقل فهم سوسي عن ذلك كما قيل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة يقال
بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفوا
الصحابة في ان النبي عليه السلام رأى ربه ليلة المعراج والاصح انه لم يقع
دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا
حقا في انها نوع مشاهدة يكون بالعقل دون العين والله تعالى
خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لما كما
رفت اليه من ان العبد خالق لافعاله وان كانت الاوائل منهم يجعلون

عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخرج وكذلك
رجحه من راى للجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم
لا الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق اخذا بما دل الشرع عليه بوجوه
الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة
ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل
فان الشيء من موضع لا موضع قد يشتمل على سكنات مختلفة وعلى حركات
بعضها سريع وبعضها بطيء ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا
عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا يظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش وكذلك ما يحتاج اليه من تحريك
العضلات وتمديد الاعصاب وكذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة
في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي علمكم على ان ما مصدرية لانها
يحتاج لا حذف الضمير وعودكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا
قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نحتج بالعمل الى المصدر الذي

والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس

هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع
اعني فاعلية هذه من الراكع والساكت مثلا والذاهل عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكونها
خالق كل شيء اي لكل بدلالة العقل وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
في مقام التوبيخ بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فاعل
يكون العبد خالقا لافعاله من المشركين دون الموحدين لانا نقول
الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالخالقية
او بمعنى استحقاق العبادة كالعبودية والاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب و
الآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في
تفصيل هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى وانتجت
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى

و للمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثرية دلالتها ويجعلوا الخلق بمعنى المخلوق والاقتدار عليه وكذا لم ان يقولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على حذف مضاف اي افمن يستحق ان يخلق كمن لا يخلق عجز الهيا

باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تع لبطل قاعدة
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر وللجواب ان
ذلك انما يتوجه على الطريقة القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما
نحن فنثبته على ما حققه انشاء الله تعالى وقد بينا بانه لو كان خالقا
لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني
والسارق لا غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام
به ذلك الشئ لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد
والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك
بقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
باذني وللجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد
كلها بارادته وبمشيته قد سبق انها عندنا عبارة عن معنى واحد
وحكم لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى حقائق التكوين وقضيته
اي قضاياه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يقال لو كان

الكفر

الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب والتالي
باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضي وتقديره هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد
فيه من حسن وقبح ونفع وضر وما يخرج من زمان ومكان وما يترتب عليه
من ثواب او عقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل
بخلق الله تعالى وهو سبحانه ذي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفه
بالايمان والطاعة قلنا الله تعالى اراد منها الكفر والفسق باختيارهما
فالجبر كما انه علم منها الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال و
المعتزلة انكروا ارادة الله تع للشرور والقبائح حتى انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا

شيخ جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال بالزمني احد مثل بالزمني الحجر حتى
كان معه في السفينة فقلت ولم لكلمه فقال ان الله تعالى يريد اسلامي
واذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للجوستي ان الله تعالى يريد اسلامك
ولكن الشياطين لا يريدون كونك فقال الجوستي فانا اكون مع شريك الله غلبة
وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده
الاستاذ ابو الحاج الاسواني فعاد الى الاستاذ فقال سبحان من
تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي
عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان
الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه بحكم وصالح
يحيط بها علم الله تعالى اولا نه لا يسأل عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد
ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يمنعه
من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال

تعريض بان الاسلام شرنبا على اصل
المعتزلة في قولهم عموم ارادة الله
لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا
عصام

محتمل ارادة ان ارجح الشركين الاغلب
وارادة ان مصطر تبعه وفي قوله
الحمد لله تعريض بالاستاذ بانه
ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث
نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور
والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض
بان مقتضى التسبيح والتنزيه
فيه حيث جعله مغلوبا للعباد
بحيث يجري في ملكه حالا ما يشاء
عصام

اختيارية يثابون بان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
لما كانت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا وان حركته بمنزلة حركات
الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لما فرق ببديهة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون
الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية
القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف
مثل طال الغلام واسود لونه والفرض القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ولا
غير ذلك فان قيل قد تعلم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما
لما ان تعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعل او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله لا اختياريا واجبا او ممتنعا بهذا

بنافی الاختیار قلنا ذلک ممنوع فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار
لا منافٍ له وایضا منقوض بافعال الباری تعالی فانها واجبة ولیس
فاعلا بالاختیار الا کونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان
الله تعالی مستقل بخلق الافعال وایجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا یدخل
تحت قدرتین مستقلتین قلنا لا کلام فی قوة هذا الکلام ومتانته الا انه
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالی وبالضرورة ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا فی بعض الافعال کحرکة البطش دون البعض کحرکة الارتعاش
احتجنا فی التفصی عن هذا المضیق الی القول بان الله تعالی خالق والعبد
کاسب وحقیقة ان صرف العبد قدرته وارادته الی الفعل کسب و
ایجاد الله تعالی الفعل عقیب ذلک خلق والمقدور الواحد داخل تحت
قدرتین جنسیتین مختلفتین فالفعل مقدور لله تعالی بجهة الایجاد ومقدور
العبد بجهة الکسب وبهذا القدر من المعنی ضروری وان لم نقدر علی ازید
من ذلک فتلخیص العبارة الفصیحة عن تحقیق کون فعل العبد مخلوق الله تعالی

ولا تخت مستقلة هو غیر مستقلة والا
لم یکن المستقلة مستقلة ویمکن ان
یقال الدخول تحت مستقلة وغیر
مستقلة دخول تحت مستقلتین هما
المستقلة ومجموع المستقلة وغیر المستقلة
فلذا اکتفی بنفی الدخول تحت قدرتین
مستقلتین ولا یخفی ان السؤال انما
یتوجه علی من یجعل فعل العبد
مجموع القدرتین کالمتاخرین والمعاصرین
منه

وایجاده مع مائیة للعبد من القدرة والاختیار ولهم فی الفرق بینهما
عبارات مثل ان الکسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والکسب مقدور
وقع فی محل قدرته والخلق لا فی محل قدرته والکسب لا یصح انفراد القادر به
والخلق یصح فان قیل فقد اثبتم تاثیر للعبد فلم انکرتم علی المعتزلة من اثبات الشرکة قلنا
ان الشرکة ان یجتمع اثنان علی شیء واحد کل منهما بما هو له دون آلة
کشرکاء والقریة والحلة وکما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا
لسایر الاعراض والاجسام فحینئذ یلزم اجتماع شیئین لهما حقیقتان
مختلفتان کالارض یکون ملکا لله تعالی بجهة التخلیق وللعباد بجهة
التصرف وکفعل العبد کسب لله تعالی بجهة الخلق ولا العبد بجهة الکسب
فان قیل فکیف کان کسب القبیح قبیحا سفیها موجبا لاستحقاق الذم
بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حکیم لا یخلق شیئا الا وله
عاقبة حمیدة وان لم نطلع علیها فربما ان ما نستقبحه من الافعال قد
یکون له فیها حکم ومصالح کما فی خلق الاجسام للحیة الضارة المولمة

وانجاده مع مائیة للعبد من القدرة والاختیار ولهم فی الفرق بینهما
عبارات مثل ان الکسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والکسب مقدور
وقع فی محل قدرته والخلق لا فی محل قدرته والکسب لا یصح انفراد القادر به
والخلق یصح فان قیل فقد اثبتم تاثیرا للعبد فلم انکرتم علی المعتزلة من اثبات الشرکة قلنا
ان الشرکة ان یجتمع اثنان علی شیء واحد کل منهما بما هو له دون آلة
کشرکاء والقریة والحلة وکما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا
لسایر الاعراض والاجسام فحینئذ یلزم اجتماع شیئین لهما حقیقتان
مختلفتان کالارض یکون ملکا لله تعالی بجهة التخلیق وللعباد بجهة
التصرف وکفعل العبد کسب لله تعالی بجهة الخلق ولا العبد بجهة الکسب
فان قیل فکیف کان کسب القبیح قبیحا سفیها موجبا لاستحقاق الذم
بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حکیم لا یخلق شیئا الا وله
عاقبة حمیدة وان لم نطلع علیها فربما ان ما نستقبحه من الافعال قد
یکون له فیها حکم ومصالح کما فی خلق الاجسام للحیة الضارة المولمة

وقد اشار الی ما ذکرنا بقوله ان الکسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة
والکسب مقدور وقع فی محل قدرته والخلق لا فی محل قدرته والکسب
لا یصح انفراد القادر به والخلق یصح فان قیل فقد اثبتم تاثیرا للعبد فلم انکرتم
علی المعتزلة من اثبات الشرکة قلنا ان الشرکة ان یجتمع اثنان علی شیء
واحد کل منهما بما هو له دون آلة کشرکاء والقریة والحلة وکما اذا جعل
العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسایر الاعراض والاجسام فحینئذ یلزم
اجتماع شیئین لهما حقیقتان مختلفتان کالارض یکون ملکا لله تعالی بجهة
التخلیق وللعباد بجهة التصرف وکفعل العبد کسب لله تعالی بجهة الخلق
ولا العبد بجهة الکسب فان قیل فکیف کان کسب القبیح قبیحا سفیها
موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حکیم
لا یخلق شیئا الا وله عاقبة حمیدة وان لم نطلع علیها فربما ان ما
نستقبحه من الافعال قد یکون له فیها حکم ومصالح کما فی خلق
الاجسام للحیة الضارة المولمة

بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح لعدم كونه كذلك
فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سببا موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في
العاجل والثواب الآجل والاحسن ان يقال ما لا يكون متعلقا للذم
والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اغراض والقبيح
منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب الآجل ليس برضاء
الله عليه من الاغراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني
ان الارادة المشيئة والتقدير متعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر تتعلق
الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي
حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ذكره صاحب التبصرة
من انا عرضنا خلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة
يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات

فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق
الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم
والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت
الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان كسائر
عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما عرف من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل ولو سلم استحالة بقاء الاعراض فيما الزمانين
فلا نزاع فيما امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم
وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما يلزم لزوم ذلك اذا كان القدرة
التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد
المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
بادنى حدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء
القدرة السابقة حال ان الفعل انما يتجدد الامثال واما باستقامة

بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بحالة الحالة الاولى فقد ذكروا
مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل وان قالوا بامتناعه لزم الحكم و
الترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالتها لم تتغير ولم يحدث بها معنى لاستحالة
ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بحالة الثانية واجبا بحالة الاولى
ممتنعا تقريره لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه
بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل بالزمان حدوث القدرة مفقودة
بجميع الشرايط ولا يجوز ان يمتنع الفعل بالحالة الاولى لانتفاء شرط
او وجود مانع ويجب بالثانية لوجود الشرايط مع ان القدرة التي صحة
القادرية حالتين على السواء ومن تمسك ذهب بعضهم للجواز ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فالحق انها مع الفعل
والا فقد يمتنع بقاء الاعراض ينبني على مقدمات صعبة البيان وسيأتي ان
بقاء الشيء امر تحقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع

فيها بمعانة المحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان و
تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة مخلوقة
لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويدفع هذا الكلام
يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما
في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له
فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما
يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك يقال هو ذو سلامة اسباب
والآلة لتركيب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة و
صحة التكليف تتعلق بهذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات
لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالجواز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان اريد به عدم

بالمعنى الذى لا يلائم الا مقارنة جاز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب عنه بان
القدرة صالحة للضدين عندنا حيث رحمه الله حتى ان القدرة الموجودة
فى الكافر هى بعينها القدرة التى تعرف فى الايمان لا اختلاف بينهما الا فى
التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على
الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وصنع باختياره صرفها
الى الايمان فاستحق لذلك الذم والعقاب ولا يخفى ان هذا الجواب
انما يكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال
الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب عنه بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه
حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم
مقارنتها للترك هى القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون
متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو

من

من الكلام فلا يتأمل ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه سواء كان ممتنعا
لنفسه كجمع الضدين او لكونه نفسه كخلق الجسم فانه ممكن لنفسه مع انه
ليس فى وسع العبد وانما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا
للعبد المكلف بالنظر لنفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه
كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر بقوله تعالى ابتلوني باسماء
هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن نبينا ولا تحملنا ما لا
طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق عليه من
العوارض البهيمية وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى
وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله شئ وقد يستدل لقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها لما ينفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزا
لازم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة
الملزوم تحقيقا بمعنى الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله وهو محال

وهذه نكتة في بيان استحالة كون ما يستغني علم الله تعالى وارادته او اختياره وقوعه وقولنا انا لا نسلم ان كل ما يكون لكنه في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يوض له الاستناع بالغير وانا لا نجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الاستناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فقد كان في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وانما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه يستلزم المحال وما يوجد من الالم في الحيوان عقيب ضرب انسان والاكل والشرب عقيب كسر انسان وانما قيد بذلك ليصح الحلال في الاكل والشرب بل للعبد منع فيه ايم لا وما شبهه كالموت عقيب القتل وغير ذلك كل ذلك مخلوق لله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى لما ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر كحركة اليد مثلا فهو فعل

بطريق المباشرة والا فهو فعل بطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالاول متولد من القدرة والاختيار متولد من الكسب وليس مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يستحيل تعلق القدرة لا صنع للعبد فيه اصلا انا التخليق فلا استحالة من العبد واما الاكتساب فلا استحالة ما ليس قابلا لمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية فانه يتمكن والمقتول ميت بآجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعة تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا بآجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل فعله

الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يعصيها ويكون عمره سبعين
سنة فنسبت هذه الزيادة لانتك الطاعة بنا على علم الله تعالى انه لولاها
لما كانت تلك الزيادة ومن الشائع ان وجوب القتل والضمان على القاتل
تعبدية لانه حكم شرعي وكسبي الفعل الذي يخلق الله عقيبه الموت بطريق جرى
العادة فان القتل فعل القاتل كسبيا وان لم يكن فعله خلقا والموت
قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا
ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على انه
عدمي ومعنى خلق الموت تقديره والاجل آخر لما كان زعم الكعبي ان المقتول
اجلين القتل والموت انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولما كان
الغالب فيه ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارة الغريزيتين واجلا اخر امتيه بحسب الآفات والامراض والحرام رزق
لان الرزق اسم لما يسوغ الله تعالى للحيوان فيأكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما ينتفع به الحيوان طلوة من

معنى

معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وقد اعتبره المعتزلة لزوم
ليس برزق لانهم فسروه بما يملك يأكله المالك وبما لا يمنع من الانتفاع
به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب
رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا و
مبنى الخلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام
وما لا يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
فالجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق
نفسه حلالا كان او حراما طول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان
لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء
لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما الرزق بمعنى الملك فللخلق
والله تعالى يفضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى انه خلق الفضائل
والاهتداء لانه الخالق وحده فالتقييد بالاشارة لانه ليس المراد الهداية

بيان طريق الحق لانه عام في خلق الكل والاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا او تصييره ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيته الله تعالى ثم قد
يضاف الهداية الى النبي عم مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن الذي سببه
الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام
الشيخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد بجاز
عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
وهو مرتبط بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
والمقول عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو
الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر الهدى
واما فاضة انواع الخيرات كلها او اكثرها واجب فلما كان امتنانه على النبي

عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله او فضل لكل منهما غاية مقدوره من
الاصلح له ولما كان السؤال للعصمة والتوفيق وكشف القرآن والبيان
والبسط في الطيب والرخاء معنى لان عالم بفعله في خلق آجد فهو مفسدة
له يجب على الله تعالى تركها ولا بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد
شيء او فداني بالواجب ولعرفي ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب
الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يخفى وذلك
لقصور نظرهم في المعارف الالهية وقياس الغائب على الشاهد
في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجورا
ان منع ما يكون حق الغير وقد ثبت بالادلة القطعية كونه حكمة وعلة
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على
الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولازم
صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استغنائه عما لا من سفه او
جهل او جبن او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار ومثل الى

الفلسفة الظاهرة انوار وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة
في القبر بالعلم الله تعالى يريده وهذا اولى لما وقع في عامة الكتب من الاقتصار
على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان
عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير
وهما ملكان يقعدان الميت في القبر لان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه
قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض
ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا وقال النبي عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه وقال عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا
وفي الآخرة
نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك

يتبع

فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال عليه السلام اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الحديث
آخر الحديث وقال النبي عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة
معنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض الخوارج
والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك له فتعذيبه عبث وخطاب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر
ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى البدن
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الوحوش في اجواف
او الاكول قد يبطون الطيور او الصلب في الهواء يعذب وان لم يظهر على
ومن تأمل في عجائب ملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد
امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم ان لما كان احوال القبر اهم وكونه
من امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الروح وتفاصيل

ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اجزما القادر ونطق بها
الكتاب والسنة فتكون ثابتة وضرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتنى بشانه
فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة لما يغير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر
الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو ممنوع
لا دليل لهم عليه بعينه بغير مقدمة المقصود لنا ان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية
للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه
فتلك الاجزاء ان عاد بعينها وهو ظاهر او في احدهما فلا يكون الآخر معادا
بجميع اجزائه وذلك لان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى
آخره والاجزاء الحاصلة بالاكل ليست اصلية فان قيل هذا قول منه
بالتناسخ لان البدن المثالي ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل

الجنة يدخلون مردا مكحلون وان للجنة سوقا ما فيها شراء ولا بيع الا الصور
من شاء دخل فيها فالمتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم ذلك الشيخ ان لو
لم يكن البدن المثالي مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي
مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة
الروح لا مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقية سوا سمي تناسخا
ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما
يوقف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية وانكره المعتزلة لان
الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن
فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض فلعل
في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث و
الكتاب يحسب فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين باعمالهم و
للكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا

بلغاه منشورا وقوله كتاب واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وسكت عن ذكر الكتاب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة وقالوا منهم انه عبث وجواب
عامة السؤال حق لقوله عم السلام ان الله يدلى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره
فيقول اتعرف ذنبك ذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه
انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب
حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلايق هؤلاء
الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله انا
انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم
السماء من شرب منها لا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه
لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين وجواب ان الله

تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان
منهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاتية ومنهم كالوحش الجواد
لما غير ذلك ما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الايات
والاحاديث الواردة في اثباتهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان
تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بانها عرضها كعرض السموات
والارض هذا في عالم العناصر وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج
عنهما فلا نزاع لفظي والنار هي مستقر الكفار والشياطين وهو باق قطعا بهذا مبني على اصلكم
الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اى الجنة والنار خلقتان
الآن موجودتان تكريرا وتأكيدا وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم
الجزاء لنا فقه آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما في الجنة والايات
الظاهرة في اعدادها مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اولا
ضرورة ان العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تلك الدار الآخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا نخصل الحال و

والاستغفار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة فان قالوا الوجه انها
موجودتان لما جاز هلاك الكل للآية لقولنا انها كلها دائم لكن اللازم منكم
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا نسلم انه لا يمكن دوام الكل
للآية بعينه وانما المراد الدوام بمعنى انه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وبهذا
لا يبقى الهلاك لفظه على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في
حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي يعتبر العدم
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم
مستمر لقوله تعالى خالدين فيها ابدا واما قيل من انها
تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء
بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة للآية على الفناء وذهب الجبائي
على انها تفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلف الروايات فيها روي عن ابن

(ليس مقطوعا بعينه)

عباس رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين و
الالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد على كرم الله
وجهه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما
ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية
اقترن بها الحد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة وقال صاحب
الكفاية الحق انها اسماء اضافية لا يعرف بذاتها وكل معصية اذا
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة
المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد بها ان الكبيرة التي
هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو
حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخل اي العبد المؤمن في الكفر خلافا

للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا
واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ما سبق من ان حقيقة الايمان
هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الايمان بالمعاصي الجائية
على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لاحتمال تعذر ذلك بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من العاصي
ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم
والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر وكذلك فانه ثبت
بالادلة انه كفر وبهذا يتجلى ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه
ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك اما بالآيات والاحاديث الناطقة
باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
في القتل وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى

وان

وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما الآية وهي كثيرة
الثالث اجماع الامة من عهد النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من
مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم
بارتكابهم الكبيرة بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن
احتجت المعتزلة على مذهبهم بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على
ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة
او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا
بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وهو ليس بمؤمن ولا كافر
ولا منافق والجواب عنه ان هذا احالة للعقول المخالف لما اجمع عليه
السلف من عدم التنزيل بين التنزيلين فيكون باطلا اما ان ليس بمؤمن
لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق
وقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له ولانا كفرنا
تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين

وبدفونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآيات هو الكافر
فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة
في ازجر عن العاصي بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق
مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق
على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولقوله ع من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر لقوله تعالى ان العذاب على من كذب
وتولى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكقوله تعالى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين لما غير ذلك والجواب انا سنوكد الظاهرة
للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وانا بالاجماع المنعقد على ذلك
على ما مر والخوارج خوارج بما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله الموفق
ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا

فذهب

فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه
يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيئ والمحسن والكفر نهاية في
الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الملامة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع العواقب (عقاب)
وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو (الصحيح)
عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا الخلاف مبني (الكفر والشرك)
على ان الذنوب ليغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير مع (الذنوب)
التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تعزير الحكيم ملاحظة للاية الدالة
على ثبوته والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصونها
بالصغاير او بالكباير المعفوة بالتوبة ويتمسكون بوجهين الاول الايات
والاحاديث الواردة في حق وعيد العصاة والجواب انا على تقدير
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو
فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في
الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو بديل للقول

وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي الشأن ان المذنب اذا علم انه لا يثاب
على ذنبه كان ذلك تغريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة
ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب
فضلا عن العلم كيف والوعيد الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد
ترجح جانب الوقوع بالنسبة لكل آحاد وكفى به زاجرا اذ يجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخول تحت قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة لا لغير ذلك من الاثابة والاكرام
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه
يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لعتابهم الادلة السمعية على انه
لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و
اجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى
انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة باذاد

الخاطيين

والعفو عن الكبيرة قبل عفوها
اذ يثابها وغفرها كما يثاب ان الحسنات
يذهبن السيئات والمغفرة تبدلها كما
قال تع اولئك يبدل الله سيئاتهم
حسنات فلا تكرار
صلاح الدين

وهو عدم الشيء حلالا او طلب كونه حلالا
بشيخ ١٢

المستفيض بالاخبار صح

الخاطيين على ما تمهد من قاعدة ان مقاصد الرب بالباطل يقتضي القسم الاحاد
لا الاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة وهذا
مذكور فيما سبق الثالث اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق
عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفرة ويشعر به قوله اذا لم يكن من آكال
والاستدلال كوقوله من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يزول الخصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار وعلى سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وبهذا انتفى ما
ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى و
لم يجز عندهم فالم يجز كما قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقولنا في انتفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا فالكافر لا تنفعه شفاعة احد
العقد لا تقبح عالهم وتحقيق باسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي
ان يشعروا بانهم لا يهتمون بامرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر

يدل على فيه فاعداه حتى يرد عليه انا نقوم بحجة على من يقول بمفهوم الخالفة
وقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في
باب الشفاعة متواترة المعنى وآيات المغفرة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع وبالجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص
والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وذلك
كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة
والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
وبالشفاعة لزيادة الثواب فكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب
وان تكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لاستحقاق العذاب عندهم فلا معنى للعفو
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية و
الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وآحادها من غير توبة و زيادة
لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان على خير لا يمكن ان

يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لازما بالاجماع فتعين الوقوع بعد العقاب بمقدار عصيانه
من النار وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار
وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق
من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا للخلود
في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وايضا
المعتزلة لزمهم ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه على اصلهم اما كافر او
صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة
اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة بوجهين احدهما
يستحق العذاب الذي هو مضرة خالصة دائمة فبناء استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب عنه منع قبح الدوام بل منع الاستحقاق

بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب واما الثواب فضل منه والعذاب عدل
فان شاء اعفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة والدليل القاطع الدال
على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب عنه ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من
تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب
ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم
انه بمعنى الابد فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في
اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا فعال من
الامن كان حقيقة آمن به امنه التكذيب والى هذا يشير كلام
كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالبا كما في قوله
عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة

التصديق

التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق لما الخبر والمخبر من غير اذعان و
قبول بل هو اذعان وقبول لذلك يجب ان يقع عليه اسم التسليم على ما صرح
به الامام الزوالي وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية باور دين وهو
معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال له اوايل علم الميزان العلم اما التصور
واما التصديق صرح بذلك رئيسهم على ابن سينا فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من
امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احد اصدق بجميع ما جاء به
النبي عم اسلم واقر به وعمل به ومع ذلك سند النار بالاخبار او سجد
للصنم بالاخبار يجعله كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار ويخرج بهذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطعن لما على كثير
من الاشكالات المورودة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى
التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي عم من عند
الله تعالى اى تصديق النبي عم بالقلب بجميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند

الله تعالى وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يخطر درجته
عن الايمان التقليدي فالشرك الصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون
مؤمنا الا بسبب اللغة دون الشرع لانحلاله بالتوحيد واليه الاشارة
بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحكم كما في حالة
الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة فقلنا
التصديق باق في القلب الذهول انما هو عن حصوله ولو سلم انه لم يبق
فيه نكتفي للحالة فالنسيان جهل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يفنيه وهو حكم الله
حتى كان المؤمن بسهو لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما يبطله
علامة التكذيب بهذا الذي ذكرنا من ان الايمان هو التصديق والاقرار
مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة شيخ الاسلام رحمه الله
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وان الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا لان تصديق القلب امر باطن لا بد لمن

علامة من صدق بقلبه ولم ينو بلسانه انه مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق مسلم بالحكم
وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي والفرض معاضدة لذلك قال
الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي
على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يفرقون بين
التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من الكفار
بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم من غير استفسار عما في قلبه قلنا لانا
نعلم ان العبرة في التصديق على القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة و
العرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به وهذا
صح نفي الايمان عن بعض المؤمنين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من

يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما المؤمن بالجنان
وحده فلا نزاع في انه ليس مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان شرعا
وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والذي يدل
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفره
المنافق مما يدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع
منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعوه
مانع من الخلاف فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية وما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين و
الفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
اشار الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فليست ابعاضا لنفسها والايمان
للبرهان ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في
الايمان للبرهان من ان حقيقة الايمان هو التصديق وكما قد ورد في

الكتاب

مطلب ايضا ان الطاعات ليست اجزاء من الايمان

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 وقد ورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال
كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان الشرط
لابد فيه من المغايرة للمشروط وورد ايضا اثبات الايمان
لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق الشيء بدون ركنه والا يخفى ان بهذه الوجوه
انما نعلم حجة على من يجعل الطاعات اركانا من حقيقة الايمان بحيث ان من
تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها اركان
من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب
الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة بما جوابها فيما سبق و
مقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من ان التصديق
القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان

قال الشارح في مسئلة الاعمال لا جزء من حقيقة الايمان

58

حتى ان من فصل حقيقة التصديق فسره الى بالطاعات او اريد بالتصديق
وتصديقه باق على حاله لا يتغير فيه اصلا والايمان الذي هو الاقرار
محمول على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله من انهم كانوا آمنوا اجمالا ثم بالغ
فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد
بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان
الاطلاع على تفاصيل الفرائض لكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان الايمان
التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا يحيط عن درجة ما
يوفي الانصاف ما جعل الايمان وقبول ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الاركان لانه فرض
لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء
لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد بالزيادة
زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص

بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فجعله للزيادة والنقصان ظاهر
ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت
قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال
ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض العلماء ذهب
الى ان الايمان هو المعرفة والطبع علمائنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا
يعرفون بنوة محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكونهم لعدم التصديق
والان من الكفار من كان يوقن للحق بقلبه وانما ينكره عنادا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلابد من بيان الفرق بين
معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها بالقلب كون الشيء
ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ هو ان التصديق عبارة
عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب

كن رفع بصره على جهة فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق لما الخبر حتى لو وقع ذلك في
القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا اشكل لان
التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبتين شيئين وتشكلنا بهما بالنفي او الاثبات
ثم اقمنا البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع ثم تحصيل تلك
الكيفية يكون بالاختيارية بمباشرة الاسباب. وصرف النظر عن الموانع
وكون ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد
بكونه كسبيا واختياريا ولا يكفي المعرفة فيه لانها قد يكون بدون ذلك
نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس
بذلك لان شرح يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان
والتصديق سوى ذلك وحصره للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع

تقرير

تقرير للحصول فكونهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد و
الاستكبار وهما من علامات التكذيب الانكار والايمان والاسلام
وان حد الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام و
الاذعان بها وذلك بفعل التصديق على ما مر وليؤيده قوله تعالى فاخرجنا
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يقع
في الشك ان الحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن والنفي
بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكرنا الكفاية من
ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع للوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقول
انه ما حكم بمن آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما
ليس بثابت للآخر فهما ونعم والا فظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت

60

الاوّل آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في كون الاسلام بدون
الايمان فلا يكون الايمان والاسلام واحدا قلنا المراد ان الاسلام الغير
في الشرع لا يوجد بدون الايمان وانما الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير
انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
فان قبل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي قلنا المراد به ان ثمرات الاسلام وعلاماته وذلك كما قال النبي عم
لقوم وفدوا عليه انهم يرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم قال عم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس
وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار

المراد من الشعبة شعبة الايمان لا نفس الايمان
فان اماطة الاذى عن الطريق ليس
ايمانا بل اصل الايمان حتى يكون
جاحده غير موافقه بالاجماع ولا بد
في الحديث من تقدم المضاف

ح

ح

ح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان والا ينبغي ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب
والاحالة الامور على مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل اي انا الآن و
في الحال او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالادب
تركه لانه يوهم بالشك ولهذا قال ما ينبغي ودون ان يقول لا يجوز لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف
حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى
الشباب ليس من الافعال الكسبية ولا مما يتصور البقاء عليه العاقبة
والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقي
ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي هو بمعزل عن الكسب لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل الذي اشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى

67

وما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله

تعالى بنا، على ان العبرة بالايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة

حتى ان العبد المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره

على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان

كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى انا حق ايمان

وكان من الكافرين وقوله ع ام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي

في بطن امه اشارة الى بطلان ذلك والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان

نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يولد من بعد الكفر والتغير يكون على السعادة

والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى فان

ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير

على الله تعالى لما صح عنه لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحادث والجواب

انه لا خلاف في المعنى لانا نريد بالايمان والسعادة بوجود حصول الكفر

فهو حاصل في المآل وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة والفوز فهو في

سبيل الله تعالى لا يقطع بحصوله في المآل فمن قطع بالحصول اراد الاول و

من فوض الامر الى مشية الله تعالى اراد الثاني وفي ارسال الرسل بيان رسول

فعول من الرسالة وهي استعارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من

خليقته ليبلغ الله بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة

وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصالحة وعاقبة

محمودة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب بالمعنى الوجوب على

الله تعالى بمعنى ان تعلق الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بمتنع

كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بالممكن بمعنى طرفاه كما ذهب اليه بعض

المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق نبوته ونبيين

بعض من بثت رسالته فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر

مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر

والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما الطريق للعقل اليه وان كان

لبعض افراده كالبشير الثاني لواحد بعد واحد وتبيان للناس ما يحتاجون

البد من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيها الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالها وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن
الثاني بالاستفتاح العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم
يجعل للعقول والحواس الاستقلال بفهمها وكذا جعل القضايا منها ما هي
ممكنات لا طريق الى الجزم بما هو جائز فيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل
اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء
بالمعجزات الناقضات للعادات مع مجزة وهي امر يظهر خلاف العادات
على يدي من ادعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن
الاتيان بمثله وذلك لانه لولا الاتيان بالمعجزة لما وجب قبول قولهم
ولما بان الصادق ممن ادعى الرسالة من الكاذب وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله يخلق العلم بالصدق

عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك
كما اذا ادعى احد كفر من الجاحدة انه رسول هذا الملك الى البهم ثم قال له الملك
ان كنت صادقا في انك عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل ذلك
يحصل للجاهل علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا
في نفسه فان الامكان الذاتي يعني تجويز العقل لا ينافي حصول العلم
القطعي كما بينا بان جبل الله تعالى لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه هكذا
ههنا يحصل العلم بصدقه بحسب العادة لانها احد طرق العلم كالحس و
لا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير عند الله او كونها لا لغرض
التصديق او كونها لتصديق الكاذب لما غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح
في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار يعني
انا لو قدرنا عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم
محمد عليه السلام واما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع
بانه لم يكن نازلة بني آخر منهيا بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار

بنوة على ما نقل من البعض يكون كذبا واما بنوة محمد عم فلانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين
احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فجزوا
عن معارضته بقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا انفسهم
واعرضوا عن المعارضة بالطوق لما المعارضة بالسيف ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء لمعارضته بل ذل ذلك قطعا
على انه من عند الله تعالى وعلم بصدق دعوى النبي عم علما عاديا لا يقبل
تشكيكا من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية
وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما يبلغ القدر المشترك
اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كان تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رض
وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا
وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل لارباب البصائر على نبوته بوجهين
احدهما توافر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها واخلاقه

العظيمة واحكامه الكريمة واقدامه حيث تحجم الابطال وعلوه في درجة
الفضائل بحيث لم تجد اعداؤه مع
شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا
فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان تخلف
تعالى هذه الكمالات حتى من يدعي انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة
ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويجبي اثاره بعد موته
الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة منهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الكاشفة الفضائل العلمية والعملية
وغير العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر انه دينه على الدين كله كما وعده
في سورة انا فتحنا ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته
وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث
للكافة الانام بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته دائم

لا يخفض الوجه كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى
عليه السلام فلم قلتم انه
آخر الانبياء
عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم ان شريعته قد نسخت فلا يكون
اليه وحي ولقب بالحكم لانه يحكم بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ثم الاصح
انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي بهم المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد
روى بيان عدد من في بعض الاحاديث على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف
واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في النسبة فقد قال
الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يلزم من
ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر العدد اكثر من عددهم وان
يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا
عبرة بالظن في باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية و
كان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم
يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم وكل ذلك مخالفة الواقع وهو عدد النبي صلى الله عليه وسلم من غير الانبياء او غير النبي
من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص نامدلول الاجمل الزيادة
والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى ان هذا معنى
النبوة والرسالة صادقين ما هيين للحق والباطل فائدة البعثة
والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء عليهم السلام معصومون في الكذب
خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما
عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم من سايرالذنوب
تفصيل وهو معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد
الكبايرعند الجمهور خلافا للحشوية واما الطاف فامتناعه بدليل السمع او
العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور
خلافا للجبائي وامتناعه وجوز سهوا بالاتفاق والدليل على الخسة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينتهوا عليه فينتهوا عن
هذا كله بعد الوحي واما قبله فالدليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب

المعتزلة لا امتناعها لانها يوجب النفرة الحائفة عن اتباعهم فيفوت مصلحة
البعثة وللحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والبول والصفاير الدالة على
الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية اذا تفوه بذا فانقل عن الانبياء فما يشعر بكذب او معصية
وما كان منقولا بطريق الآحاد لم يرد وما كان بطريق التواتر لم يقدح
عن ظاهره ان امكن والا فنحمل على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عم لقوله تعالى كنتم خير امة
الآية ولا شك ان خيرية الامة بخير كائناتهم الذين وذلك تابع للكمال
بينهم الذين يتبعونه والمستدل يقول لهم انا سيد اولاد آدم ولا فخر
ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد
الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بكونهم
ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دليل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام

قوله وافضل الانبياء محمد وهم واختلفوا
في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابو
البشر وقيل نوح عم لطول عمره و
شهامته وقيل ابراهيم لزيادة توكله
واطمئنانه وقيل موسى لكونه
كلمة الله وقيل عيسى عم لكونه
روح الله اقول لو كان الشرف
بحسب اللقب فالروح
اشرف صلح الدين

قوله والملائكة عباد الله تعالى
لطيفة بخار في صورة مختلفة و
يقدر على افعال شاقة و
عند الحكماء جواهر مجردة لكن
يتمثل بالصورة الجسمانية
صلح الدين

انتهى

انهم نبهات الله بح باطل وافراد نا شانهم كما ان قول اليهود ان الوآ
فالوا حد منهم قدير تكب الكفر وبعاقبة الله بالمسخ تفريط وتقضية عالم
فان قيل ابليس قد كفر وليس قد كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم
قلنا لا يلزم كان من الجن فمسخ عن امر ربه لكنه لما كان في صف الملائكة
في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيهم فتح
استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر
عنهما كفر وكبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عم
على الذلة والسهو وكانا يوطئان الكاس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن
فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به والله تعالى اعلم

انتر لا على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكما كلام الله
تعالى وهو آحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المتلو والمسموع وبهذا
الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور
كما ان القرآن كلام واحد لا تفاوت فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة

فتر بان المتكلم حقيقة
هو الكلام النفسي
القائم بذات الله تعالى
وهو صفة واحدة
ازلية
عم

66

يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد به الحديث وحقيقة التفضيل ان
قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن
تلاوة وكتابة وبعض احكامها والحواب لرسول الله تعالى اليقظة بشحمه
السماء ثم لما شاء الله من العلى حق اى ثابت بالخبر المشهور حتى لمن ينكره
يكون مبتدعا وانكاره واذ عاد استحالة انما يبتنى على اصول الفلاسفة
والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على
كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الكل كما نقوله اليقظة اشارة
الى الرد على من زعم ان الحواب كان في المنام على ما روى عن عائشة انه
سئل عن الحواب فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضي الله عنها
قالت ما فقد جسد محمد ليلة الحواب وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى
ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان الحواب للروح والجسد
جميعا وقوله بشحمه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى

ان الحواب في المنام او بالروح ليس فانكر كل الانكار والكفرة انكروا الحواب
غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد انكروا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على زعم من ان الحواب كان اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما
نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم
فاسراء وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والحواب
من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد رواية آحاد
ثم الصحيح ان عموم رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو
العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن
المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذاة والشهوات وكرامته ظهور امر خارق
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون معونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون معونا به دعوى النبوة يكون
معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم

بحيث لا يمكن انكارها خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهور ما من مريم ومن صاحب سليمان
صلوات الله عليه وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد
كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال
فنظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة
القليلة كما كان لصاحب سليمان وهو آصف بن برخيا على الاشهر
بوزن بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على
الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والهوى كما نقل عن جعفر بن ابي
طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والنجار اما كلام الجماد كما روي
انه كان بين يدي سليمان وابي درداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت
فسمعها تسبيحها واما كلام العجماء فيتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي

ان

ان النبي ﷺ قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة
اليه وقالت اني لم اخلق لهذا بل انا خلقت للحرث فقال الناس سبحان
الله البقرة تتكلم وقال النبي عليه السلام آمنت بهذا وغيره ذلك من الآيات
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشا بنهاوند حتى قال الامير
جيشك يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل ممن العدو هناك و
سماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ضرر به و
كجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات
من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم تتميز النبي عن غير النبي اشار الى الجواب
بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو آية
الانبياء معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه ظهر
بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون محقا
في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسول الطيلسان

ع اوامره ونواهيه حتى انه لو اداني هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم
المتابعة لم يكن وليًا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احد
من امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك
من قبله فالنبي عم لابد من علمه بكونه نبيًا ومن قصده اظهار خارق
العادة ومن حكم قطعًا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر
بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل
على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على
التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض انتقض
بعيسى عم ابو بكر الصديق رض الذي صدق النبي عم في النبوة من غير
تلعثم وفي الحوادث بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل

ع

ع القضايا والمخاصمات ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوج رقية
ولما مات رقية زوجه ام كلثوم ولما مات قال عم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى من عباد الله تعالى وخلص اصحاب رسول الله على هذا الترتيب وجدنا
السلف والظاهر انه لو لم يكن اجماع دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن
فقد وجدنا دلايل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به
شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف
كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رض حيث جعلوا الخلافي والانصاف
انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف لجه وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضايل فلا جهة للتوقف وخلافهم اي نيابتهم عن الرسول
في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضه
عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة
بني ساعدة واستقر آراؤهم بعد المشاورة والمناظرة على خلافة ابي بكر رض

69

فاجيبوا الى ذلك وبايعه على رضه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه

ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضه كما نازع معاوية

ولا حجة عليهم لو كان ذا حظ نفس كما زعمت الشيعة وكيف يتصور ذا من اصحاب

رسول الله عم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد بخبر ان ابا بكر فما

آيس من حيوته دعا عثمان واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب خبر الصحيفة

واخرجها الكاتب واراهم وان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا فما زالت

يعلي فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان وبالجملة وقع الاتفاق على

خلافة ثم استشهد عمر رضه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلى

وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الامر

منهم لعبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بحضرة

من الصحابة وبايعوه وانقادوا الى امره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد

فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجمع كبار المهاجرين

والانصار على علي رضه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه فلا كان افضل

والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية رضه

ومن تبعه من الصحابة وعن طلحة والزبير و

عائشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن

باصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة

الحق فانهم اسسوا اهل الدين ومدار معرفة الحق

وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة

بل الشبهة تميل على جواز المحاربة مع الخليفة في

طلب حق فالذي اعتقده الخليفة غير

حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان حق

فان معاوية اعتقد وجوب القصاص فكان

نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة

وهذا ظاهر البطلان لا يخفى على احد ان نزاع

المعتوهة معوية وزبير كان في خلافة ولو

لا ذلك لوجب ان يشتهر الاحكام المعوية

ويطلب عنه القصاص عن القتلة عثمان

اهل

اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن

نزاع في خلافة بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة

واهل السنة في هذه المسئلة واد عاد كل من الفريقين النقض في باب الامامة

وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين تذكرة المطولات والخلافة ثلثون

سنة ثم بعده ملك والمارة لقول عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير

ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضه على راس ثلثين سنة من وفات

رسول الله عم فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفا بل ملوكا واما ما وهذا

مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء

العباسية وبعض الروافض كعمر بن عبد العزيز رضه مثلا ولعل المراد ان

الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وسيأتي عن قريب

تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب

الامام واجب واما الخلاف في انه هل يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي

او عقلي والحق انه يجب على الخلق سمعا لقول عم من مات ولم يعرف

امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جهلوا امر الهمات بعد
وفات النبي عم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل
امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله و
المسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين
العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وكذلك من الامور التي لا يتولاها
احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة كما في حنة ومن امين
يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات وخاصمات
مفضية غالبا الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل
فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام
الامر يحصل بذلك كان عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض انتظام في امور الدنيا
لكن

لكن بمثل امر الدين وهو المقصود الاتم والعدة العظمى فان قيل فعلى ما
ذكرتم من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
خاليا عن الامام فيلحق الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق
ان المراد بالخلافة الكاملة وكما سلم انها ثلثون سنة فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
عالم يجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون
بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر
مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقدم بالمصالح ويحسم
ما هو الغرض من نصب الامام لما حصل من ابن الناس خوفا من الاعداء
والمنظر من الكسنبلاء ولا مستظر له عند صلاح الزمان وانقطاع
مواد الشر والفساد واختلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي رضه ثم
الحسن ثم اخوه حسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم

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 القايم المنتظر
المهدي وقد اختفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد اتباعه كعيسى و
الخضر وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدم سراية علم
حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء وقتي
الامامة كما في آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يتوقف الامامة
وايضا مع فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج
الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل من عكسه فخروجه عند ذلك
اولى ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يخص بني هاشم واولاد
علي رضي يعني يشترط ان يكون الامام قريشيا لقول عم الائمة من قريش
وهذا وان كان خبرا واحدا لكن قاوده ابو بكر رضي فاحتج به على الانصار

لم ينكروا احد فصار اجماعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط
ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلايل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان
مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشيا اسم الاولاد
فهر بن كنانة وهاشم ابو عبد المطلب جد رسول الله فاطمة بنت محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن
غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس
ابن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب ابو بكر قريشي لانه ابن ابي قحافة
بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب
ابن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي
ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس
ابن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما خلافا من القبيل
على امامة ابي بكر رضي مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل

ومناف بفتح الميم وقصر الفاء بالتصغير وكلاب بكسر
الكاف واللام الخفيفة ومرة بضم الميم وفتح الراء وتشديد
الراء ولؤي بالتصغير وغالب بالغين
المنطقة وفهر بكسر القاف وبالراء والنضر
بالنون وسكون الضاد المعجمة وخزيمة بضم الخاء المعجمة
والزاي والمدركة اسم
الفاعل ومضر بضم الميم وفتح الضاد
المنقطة المشددة وفتح الراء وبكسر النون و
الراء وفتح الزاء ومعد من بفتح الميم
شرح النجارية

واما عدم الاشتراط فلتحقق فيه عام الدليل الاشتراط احتج الخالف بقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب بمنع
منع كون غير المعصوم ظالما فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحينئذ لا يتم
ان لا يخلق الله تعالى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى
قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور والعصمة لا تزيل المحنة وبهذا
يظهر فساد قول من قال انها قائمة في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بها
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليف بترك الذنب
ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي
في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول
ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا ارجئ الامامة شورى بين الستة

جعل الله

العصمة عند الاشاعرة لا قدرة على
والقدرة على المعصية وعند المعتزلة
اي الطف لا يكون له معه ذلك داع الى
ترك الطاعة وارتكاب المعصية
مع قدرته على ذلك وعند الحكماء
هي ملكة لا يصدر عن صاحبها
معها المعاصي

مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى
بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو
نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الانفراد ولا يلزم من ذلك
من امتثال احكام متضادة وانا في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد و
يشترط ان يكون من اهل الولاية الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا
بالغا ادنا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول
بخدمة مولاه مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين و
الصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والشرف في مصالح الجمهور وسائس
اي مالك للشرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة باسه وحركته
قادر اي لجلده وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذا لا خلال بهذه الامور في
بالفرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج من طاعة
الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور

كما حصل برشوة والزنا وشرب الخمر
بالجملة حصول ما اعتقدنا بامامته وشرطنا
فرضي كفاية صلح الحسن

من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا يعتقدون
لهم ويجتمعون للجمع والاعياد بأذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة
ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء كذلك وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينزل
بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل
الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه
هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والصغار
ذكر الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان
انعزاله وجوب نصب غيره اثارة الفتنة بخلاف القاضي
في رواية النوادر من العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال
بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء لم يصح وكذا قلد وهو عدل ينزل بالفسق
لان التقليد اعتمد على اهلية فلم يرض بقضائه وخيانته فتاوى قاضي خان
اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى واذا اخذ القاضي
القضايا بالرشوة لا يصح قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف

فصل عدم حكم القاضي باخذه الرشوة

كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا
يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض
السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهة اذ الكلام في
كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة
الى الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان
جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لان شرط الامامة
عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا
ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا
الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قبل اشتمال هذه المسائل انما هو
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد
حقية ذلك واجب هذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك فلما
فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول

التنبيه على بعض من المسائل التي تميز بها اهل السنة والجماعة من غيرهم فاعلم
ان منه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
فتغلغلة بالفضائل ويكف عن ذكر النقائص الا بخير لما ورد في الاحاديث الصحيحة
في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله ﷺ لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله ﷺ اكرموا
اصحابي فانهم خياركم وكقوله ﷺ الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم و
من اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله فيوشك
ان يأخذه ثم مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين
وغيرهم من الكبار الصحابة رضي الله عنهم اجمعين احاديث صحيحة وما وقع بينهم من
المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات تسبهم والطعن فيهم ان كان
مما يخالف الادلة القطعية فكذب كقذف عائشة رضي الله عنها والقادحة فسق وتبقى
لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية
واضرابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن والله اعلم
اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكرنا الخلاصة وغيرها من الفتاوى انه
لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي ﷺ نهى عن اللعن على العصاة
ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من اهل القبلة
فلانه ﷺ يعلم من احوال الكافر ما لم يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه
لانه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من
قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستشاره
لذلك واهانته اهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها
آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره
واعوانه ويشهد بالجنة للعشرة المبشرين الذين بشرهم النبي ﷺ بالجنة
حيث قال ﷺ ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة و
طلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعيد بن زيد

الاخبار على ثلثة انواع متواتر وهو الذي
ان يروى جماعة عن جماعة لا يتصور تواطئهم
على الكذب حتى الكرة فهو كالمتواتر وهو
ان يروى جماعة عن واحد عن واحد في العصر الاول ثم
يشتهر في عصر الثاني حتى يروى عن جماعة عن
جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب حتى لا
يكفر وقال عيسى بن ابان يضلل ولا يكفر وهو
الصحيح وخبر الواحد وهو ان يروى عن
جماعة عن جماعة يتصور تواطئهم على
الكذب ولا يكفر جاحدها والاصل عند
علمائنا ثبوت المقبول بهذه البينة
الاحكام الشرعية

وقال في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة الجراح في الجنة وكذا يشهد
بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة
رضي الله عنها سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم
من المؤمنين ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ويرى المسح على الخفين في السفر
والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بخبر المشهور وسئل عن علي
ابن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول صلعم ثلثة ايام ولياليهن
للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابوبكر عن رسول الله صلعم انه قال للمسافر ثلثة
ايام وليالهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما و
قال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين
وبهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه ما ثبت بالسنة في المسح حتى جاز فيه مثل قول النهار
وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار جاءت به

لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة الآية لا
يفهم جواز المسح على الخفين

جز المتواتر وبالجملة فمن لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدع حتى سئل
انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان كتب الشيخين والخفين
في الخفين ومسح على الخفين ولا يحرم نبيذ الجرار فهو ان ينبذ تمر او زبيب
في اناء فيجعل في الاناء من ظرف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع فكانه نهى عن
ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى للخمور ثم نسخ فعاد حكمه الى
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وبهذا اذا لم يشتد بخلاف ما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره فاذهب اليه كثير من اهل السنة
والبليغ فوق درجة الانبياء لان الانبياء عليهم الصلوة والسلام معصومون
مامونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ
الاحكام وارث الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي وهو كفر وضلالة نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه الصلوة والسلام متصف بالمرتبتين
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى

حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المحققين

على ذلك وذهب بعض العباد حتى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفى قلبه

واضاء الايمان على الكفر من غير قيام سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله كما

النار بركات الكبائر وبعضهم ذهب الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون

عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل المتقين في المحبة والايمان هم

الانبياء خصوصا حبيب الله كما مر ان التكاليف في حقهم امر واكمل واما

قولهم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه الله من الذنب ثم

يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها

دليل قطعي كالآيات التي تشهد ظواهرها بالجنة والجنية وكذلك لا

يقال هذه ليست من النصوص بل من اشتباهه لانا نقول المراد بالنص

ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظر على ما هو المختار

والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة

وسموها الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان

باطنية لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل

عدول عن الاسلام واتصال وانضمام بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه

به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك

فيها اشارات خفية الى دقايق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق

بينها وبين الظواهر المرادة فمن كمال الايمان وفضل العرفان وزيادة الخصوص

بان يتذكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كتحريم

الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله ومن قذف عائشة

مثلا زنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية

بدليل قطعي وقد علم ذلك بما سبق والكبيرة بها كفر والسنة تهاون على الشرع

كفر لان ذلك من امارات التكذيب على هذه الاصول بقي ما ذكر سابقا

الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لغيره وقد ثبت

بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم

لم يفرق بين الحرام لغيره ولغيره فقال من استحل الحرام فقد علم مجيئه من الشارع

بخزيه كنكاح ذوى المحارم وشرب الخمر او اكل الميتة او دم او خنزير من غير ضرورة
فكافر وفعل هذه الاشياء دون الاستحلال فسق ومن استحل شرب البنيذ
لا اسكر كفر اما اذا قال حرام هذا حلال لزوج السلطنة او بحكم الجهل لا يكفر و
لو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا عائشة عليه
لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان
حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة
فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل مذهب به وذكر الامام
السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر
عن محمد انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الصحيح و
من وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على
قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا من تكلم بالكفر وكذا
لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل فقهية ويفتيهم بالكفر

يكفرون

يكفرون بحيث ما وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأتيه يكفر وكذا
لو اتى لامرأته بالكفر ليتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا
بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا او آن وانى ذلك
القبلة وكذا لو طلق كفر الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع
واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله تعالى الا القوم الكافرون
والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان
قيل الزم بان العاصي يكون في النار يائس من الله تعالى وبان المطيع يكون
في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او
عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احدا من
اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس
ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله
الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب
كبيرة لزم ان يكون كافرا لانه يأس من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن

وذلك لانا لانم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
عدم اباحة المفسر يحمل المشددين والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال
يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا تكفروا احدا من اهل القبلة وقولهم يكفر
من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين او لعنهما او امثال
ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله ﷺ من اتى كاهنا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد ﷺ والكاهن هو الذي يخبر
عن الكوائن فيما يستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب
والكاهن فالوب كهنة يدعون معرفة الامور الغيبية فمنهم من كان يزعم ان
له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك
الامور بفهم اعطيه والفهم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه للعباد الا
باعلام منه او الهام بطريق الرؤية او الكرامة او ارشاد دليل الاستدلال
بالامارات فيما يمكن وذلك فيه ولهذا ذكرنا الفتاوى ان قول القائل عند

رؤية بالة القمر يكون مطرا مذموم فيما علم الغيب للامارة كونه العدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية
تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع
فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد
ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود
او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد
الاستعمال وناداهم الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء لهم
اي عن الاموات تنفعهم اي للاموات خلافا للمعتزلة فمكسابان القضاء
لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره وانما
ورد نا الاحاديث الصحاح من الايثار للاموات خصوصا في صلوة الجنازة
وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات انتفع فيه لما كان له معنى وقال عم
ما من مؤمن يموت يقوم على جنازته اربعون رجلا من المسلمين لا يشركون بالله شيئا الا شفعهم الله فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان امي ماتت

نافي الصدقة افضل قال الصدقة افضل هذا فخر جبرا وقال هذه لابن سعيد وقال عليه السلام
الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال النبي عم ان العالم او
المتعلم اذا مر على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين
يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يحب
الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عم ان يستجاب
العبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل وقوله عم ان ربكم حي
كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العدة
في ذلك حضور القلب وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم
موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه
واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنهم من قال
بقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولان لا يدعو الله تعالى الا لان لا يدعو
لان الله تعالى ان اثبت له شيئا وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وتأويل
من ان دعوة معلوم وان كان كافرا استجاب محمول على ان النعمة و

قوله او قطيعة رحم معنى يدعو بالقطع بينه وبين اقاربه مثل ان يقول اللهم ابعد بيني وبين والدي واحمي فان هاتين الدعوتين لا تقبلان ه

يعني بها الحديث اجيب دعوة الداعي اذا دعاني ه

جوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من
المنظرين بهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصفار
الشهيد به يفتى وما اخبر به النبي من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج
الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى من السماء والى الارض
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور لكنه اخبر بها الصادق قال عبد
ابن السيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون
قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال
والدخان ودابة الارض وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم
ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم الحاشر
الصحيح انه بهذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث واثارنا تفاصيلها
وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والوقوف قد يخطئ قد يصيب وذهب بعض الاشاعرة و

والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب
وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا
اثم حكم المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راى المجتهد وتخيير المجتهد فى هذا
المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهدين او يكون وهو اما ان لا يكون عن الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك
الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال طائفة والمختار ان الحكم معين عليه
دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف
باصابته لقوته وخفائه لذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف
على هذا فى المذاهب فى ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا او الى احدهما وذهب بعض مشايخ بخارى وهو
مختار الشيخ ابى منصور رحمه الله او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطاء
فيه وان اصاب الدليل حيث اقامه على وجه صحيح بجميع شرائطه واركانه
فانى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات اكثر من ذلك

فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راى المجتهد واليه ذهب اكثر المعتزلة والثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه واليه ذهب طائفة الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعى لمجتهد ناظر وليه ذهب طائفة من المتكلمين الرابع ان الحكم معين وله دليل ظنى ان وجده اصاب وان فقده اخطأ تاوح منه

الى هنا ما حرر البتة والذى يدل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله
تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة لان كلا منهما قد اصاب الحكمة
وفهم الشيخ الاحاديث الدالة على تردد الاجتهادين بين الصواب
والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال النبى عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد
اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص مثله وقد اجمعوا على ان الحق
فى الثابت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تعارض فى الموجبات الواردة فى شريعة
نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتناقضين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وهو
تمام كتبتى هذه الاوراق والاجوبة من نسخات الخواجين يطلب من كتبنا

المقالة الثانية في الالهيات

الفصل الاول في شرح التحقيق ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية لرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الامر للاداء بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان المقصد منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا يخفاك ان هذه المسئلة ظنية تكتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان

بالفضل

نسخة عليها خطوط العلماء المشهورين

بفضل الفضائل وكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل منزهة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال الجميلة عالمة بالكليات وما هيتها وآثارها من غير غلط وحجاب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الكلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى نزل به الروح الامين وقوله تعالى علمه شديد القوى ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطردت الكتاب والسنة بتقديم وتكريم كل ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولا

وجود سم احقى فالايان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك فضيلة الملائكة من عيسى عم اذ الكبير في مقام الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال لن يستنكف من هذا الامير الوزير ولا السلطان والا فالعاقل
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عم وغيره من
الانبياء والجواب ان النصارى استغلوا المسيح بحيث يرتفع من ان
يكون عبدا من عباد الله تعالى ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب
وقال انه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى
من بني آدم فرد عليهم بانه لن يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى
منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون
باذن الله تعالى على اعمال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى والترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا مطلق
الشرف والكمال فلا دلالة على فضيلة الملائكة

لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين

لرد الضالة

بسم الله الرحمن الرحيم ان الذى فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد فالله خير حافظا وهو ارحم الراحمين

لسعيد بالله

يا ايها الناس ليوم لاريب فيه ان الله
لا يخلف الميعاد والله بصير بالعباد ارجع
بينى و بين كذا وكذا

85